

# خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر

۲۰



اہل ہباء باید اجرا حدی را انکار نمایند

و ارباب ہنر را محترم دارند.

حضرت ہباء اللہ

## خوشہ ہائی از خرمن ادب و ہنر

۲۰

نشریہ سالانہ

انجمن ادب و ہنر ایران

لندن - انگلستان

همایش سالانه انجمن ادب و هنر ایران در سال ۱۹۸۹ در آکادمی لندگ (سوئیس) تأسیس گردید. هر سال گروه زیادی از ایرانیان علاقمند به ادب و هنر آن سرزمین از چهارگوشه جهان با حضور خود در این گردهمایی‌ها اهداف اصلی انجمن را که توسعه، ترویج و اعتلاء زبان پارسی و شناسائی و تقدیر از موارث فرهنگی و هنرهای اصیل ایرانی است تأیید و تقویت کرده‌اند.

شاخه‌ای از انجمن مذکور در دسامبر ۱۹۹۷ در انگلستان با دوره "جناب بالیوزی" دانشمند، ادیب و مورخ عالیقدر ایرانی افتتاح گردید و با ادامه همایش‌های سالانه کوشید که نقش مؤثر جامعه بهائی را در پیشبرد و گسترش ادب و فرهنگ آن سرزمین و قدر و منزلت آثار ادبی و هنری بهائیان ایرانی را که تا آن زمان ناشناخته مانده بود به جامعه ایرانی بشناساند.

انجمن ادب و هنر برای نشر آثار ادبا، شعرا و هنرمندان بهائی تلاش می‌کند و به خلاقیت و نوآوری و پرورش و شکوفائی قریحه‌ها و استعدادهای ادبی و هنری آنان در حدّ مقدور کمک می‌نماید.

این مجموعه شامل متن بعضی از سخنرانی‌هایی است که ادبا و محققان ایرانی در مجامع سالانه انجمن ادب و هنر در سال‌های ۲۰۱۶ و ۲۰۱۷ در همایش لندن ارائه نموده‌اند.

\* نقل مطالب این مجموعه با ذکر مأخذ آزاد است.

\* مطالب و نظریات مندرج در مقالات معرف آراء نویسندگان آنها است.

خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۲۰)

ویراستار: مینودخت فؤادی - فرشته حجازی

تایپ کامپیوتری: ژنا کهرریز

چاپ: ساتراب

چاپ اول

۱۷۵ بدیع - ۱۳۹۷ شمسی - ۲۰۱۸ میلادی

روی جلد: تصویر مشرق‌الاذکار در ویلمت، شیکاگو

تهیه تصویر: جان کارلو گاسپونی، ایتالیا

## فهرست مندرجات

پیشگفتار	انجمن ادب و هنر
ژرف نگری در آثار مقدّسه	
رضوان العدل	وحید رأفتی ۵
خضر	وحید رأفتی ۱۶
آشنائی با نظم بدیع جهانی	شاپور راسخ ۳۱
کدام دیدگاه فلسفی پدیده تنوع ادیان را بهتر تبیین می کند؟	یاسر میردامادی ۵۲
نگاهی از منظر بهائی به رابطه رشد و تحوّل ارگانیک ادیان با تمدن	بهروز ثابت ۷۲
اوضاع اجتماعی و دینی ایران - در اوایل قرن نوزدهم میلادی	موژان مؤمن ۱۰۷
گذشته، حال و آینده ایران از دیدگاه حضرت عبدالبهاء	شاپور راسخ ۱۱۷
مروری مختصر بر آثار مبارکه بهائی درباره ایران در عهد قاجار	مینا یزدانی ۱۳۳
چگونه حضرت عبدالبهاء در دوره قیادت خود زمینه اصل برابری زنان و مردان را فراهم فرمودند	بهاریه روحانی ۱۵۴
آموزه های بهائی و مدرنیته در ایران	معانی کامیار بهرننگ ۱۶۷
جُستاری در بهائی ستیزی	عرفان ثابتی ۱۸۰
آشنائی با نویسندگان	۱۸۸

## پیشگفتار

انجمن ادب و هنر ایران (لندن- انگلستان) خوشوقت است که اینک افتخار نشر بیستمین مجموعه خوشه‌هائی از خرمن ادب و هنر را که در دو یا سه سال اخیر ارائه شده حاصل می‌کند. تنوع مطالب این مجموعه چنان است که نگارش پیشگفتاری جامع را که بیان‌کننده ارتباط میان سخنرانی‌ها باشد دشوار می‌کند معذک ذکر این نکته ضروری است که ژرف نگری در آثار مقدسه، دو مقاله مهم را به خود تخصیص داده است. دو گفتار اصلی هم به تاریخ امر بهائی اختصاص یافته، یکی درباره اوضاع اجتماعی و دینی ایران در اوایل قرن نوزدهم و دیگری، ایران در عهد قاجار به شهادت آثار مبارکه. و نیز باید یادآور شد که مباحث فلسفی و مقولات جامعه شناسی هم در این کتاب جایگاه برجسته‌ای دارد چون رابطه رشد و تحول ارگانیک ادیان با تمدن، آشنائی با نظم بدیع جهانی، پدیده تنوع ادیان از دیدگاه فلسفی، تعالیم بهائی و مدرنیته در ایران، قیادت حضرت عبدالبهاء بر اجرای اصل برابری زنان و مردان، و بالاخره حال و آینده ایران از دیدگاه حضرت عبدالبهاء در حالی که مقاله جستاری در بهائی ستیزی به عنوان موضوعی مستقل ارائه شده است.

استقبال صمیمی دوستان از مجلدات سابق خوشه‌ها گواه آن است که چنین مجموعه‌ای مورد نیاز اهل تحقیق در سراسر دنیای بهائی است. از همه گویندگان و نویسندگان مقالات این مجلد که با گشاده‌روئی ما را در گردآوری آن یاری کردند کمال تشکر را داریم.

## رضوان العدل\*

### وحید رأفتی

لوح مبارک رضوان العدل یکی از آثار مهمه عظیمه حضرت بهاء الله است که در سنین اولیه ورود به شهر عکا، یعنی در حدود سنه ۱۲۸۷هـ ق/ ۱۸۷۰م از قلم آن حضرت به زبان عربی عز نزول یافته است. این لوح در کتاب آثار قلم اعلی به طبع رسیده<sup>۱</sup> و چندین فقره آن به قلم حضرت ولی عزیز امرالله به زبان انگلیسی ترجمه گشته و در کتاب منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله منتشر گردیده است.<sup>۲</sup>

در باره رضوان العدل چند نفر از اهل بهاء مقالاتی مرقوم داشته و منتشر فرموده اند. از جمله مقاله جناب دکتر شاپور راسخ است که تحت عنوان "مفهوم عدل در آثار مبارکه بهائی" در شماره دهم نشریه سفینه عرفان انتشار یافته است.<sup>۳</sup> جناب دکتر محمد افغان نیز شرح کوتاهی درباره رضوان العدل نوشته اند که آن هم در همان شماره نشریه سفینه عرفان منتشر شده است.<sup>۴</sup> شرح مختصر جناب اشراق خاوری درباره رضوان العدل نیز در کتاب گنج شایگان به طبع رسیده است.<sup>۵</sup> رضوان العدل به افتخار جناب آقا سید محمد رضای شه میرزادی فرزند میر محمد علی نازل شده است. آقا محمد رضا از بقیه السیف قلعه شیخ طبرسی بوده و شرح احوال ایشان در کتاب تاریخ شهدای/ امرا جناب محمد علی ملک خسروی و کتاب تاریخ ظهور الحق جناب فاضل مازندرانی مطبوع و منتشر است.<sup>۶</sup> بر اساس مندرجات این منابع، آقا سید محمد رضا در حدود سنه ۱۲۴۷ هـ ق/ ۱۸۳۱م متولد شده و دوبار در سنین ۱۳۱۱هـ ق/ ۱۸۹۳م و ۱۳۱۵هـ ق/ ۱۸۹۷م به حضور

---

\* این مقاله مبتنی بر سخنرانی دکتر وحید رأفتی درباره لوح مبارک رضوان العدل است که در انجمن ادب و هنر لندن در دسامبر ۲۰۱۵م ایراد گردیده است.

حضرت عبدالبهاء در عگا مشرف گشته و به سال ۱۳۱۷ هـ ق/ ۱۸۹۹ م در بارفروش به عالم بقا صعود نموده و در بقعه درویش تاج الدین به خاک سپرده شده و سپس در سال ۱۳۴۹ هـ ق/ ۱۹۳۰ م جسدش به مقبره قلعه شیخ طبرسی انتقال یافته و در آنجا مدفون گردیده است.

رضوان العدل اثر گرانقدری در شرح و بسط مفاهیم و معانی عدل است که از فجر فلسفه یونانی تا کنون مورد تتبع و تحقیق فلاسفه، علمای علم اخلاق، جامعه شناسان، علمای علم حقوق و بالاخره متفکرین دینی قرار گرفته و هر یک از این علماء قضیه عدل را بنابر تفکرات مکاتبی که به آن تعلق داشته‌اند، مورد غور و تحقیق قرار داده‌اند. لوح رضوان العدل غیر از طرح و شرح قضایای مربوط به عدل، حاوی اشارتی به اعراض میرزا یحیی ازل و جانبازی چند تن از شهدای بهائی است که بنا به نوشته جناب اشراق خاوری: «... محتمل است که لوح در اوائل ورود به عگا نازل شده و مقصود از شهدای آن ایام جناب بدیع و سید اشرف زنجانی و ابا بصیر زنجانی و جناب میرزا محمد علی طبیب زنجانی باشند، زیرا شهادت شهدای مزبور در سال ۱۲۸۶ هـ ق [۱۸۶۹ م] بوده که سال اول ورود حق تعالی به عگا است.»<sup>۷</sup>

اصطلاح "رضوان" در عنوان این لوح منبع به معنی خشنودی و رضا است و به نگاهبان و فرشته موکل امور بهشت نیز اطلاق می‌شود. اصطلاحاتی نظیر روضه رضوان و گلشن رضوان، که در ادب فارسی بسیار به کار رفته، اصولاً معنی بهشت را القاء می‌نماید و با توجه به سابقه این اصطلاح در قرآن مجید، مفهوم رضوان همان بهشت برین و بهشت موعود است. در لوح مبارک رضوان العدل مقصود از رضوان می‌تواند همان باغ بهشت و بهشت موعود در نظر گرفته شود که مظهر زیبایی، طراوت، تناسب و رفاه و آرامش است و این همه وقتی در زمین نیز میسر می‌گردد و زمین آینه بهشت می‌شود که اشجار عدل در آن به رشد و ثمر رسد و عالم وجود در سایه عدل و انصاف مستریح گردد.

کلمه عدل معانی گوناگون و مفاهیم و تعاریف متعددی دارد. از جمله قرار گرفتن هر شیء در جا و مقام خود، یکی از معانی متداول عدل است. در این مفهوم عدالت عبارت از آن است که هر کس کار ویژه خود را انجام دهد و همه کاره نباشد. به عبارت دیگر تقسیم وظائف و عمل کردن به آنچه یک شخص مأمور به انجام و اجرای آن است از مفاهیم عدل و عدالت است. میانه روی و انصاف نیز البته وابستگی تام با مفاهیم عدل دارد. در علوم سیاسی از عدل به عنوان کیفیت

ترتیب و رتق و فتق و اداره امور جامعه یاد می‌شود، کیفیتی که باید به ائتلاف و تناسب مقرون باشد. در علوم قضائی عدل عبارت از گرفتن حقّ مظلوم و مجازات ظالم و شخص خاطی است. مفاهیم دیگر عدل در معنی قضائی آن عبارت از قضاوت عادلانه و یکسان و رفتار توأم با رعایت مساوات و نیز به حقّ و راستی سخن گفتن است.<sup>۸</sup>

با توجه به مفاهیمی از عدل که به اختصار به آنها اشاره شد، عدل اختصاص به فردی خاصّ و گروهی مخصوص ندارد. همه باید در حیات فردی و اجتماعی خود به عدل رفتار کنند یعنی با خود عادل باشند و با رعایت عدالت با دیگران زندگی نمایند. بنابراین عدل و رعایت آن هم برای سلاطین واجب است و هم برای مردم، هم برای رؤسا ضروری است و هم برای مرئوسین، هم برای کارفرمایان است و هم برای کارگران. حضرت بهاءالله در رضوان العدل اسم عادل الهی را مبدأ و مرجع عدل می‌داند و لذا رعایت آن را برای هرکسی و هر چیزی ضروری می‌شمارند. عدل برای سلاطین عبارت از آن است که بین ناس چنان حکم کنند که نسبت به امور خود حکم می‌کنند. عدل برای مردم عبارت از رعایت ادب و انصاف در امور است که به آنان خیر می‌رساند. عدل برای همه خلق عبارت از رعایت اوامر و احکام و دستوراتی است که از مظهر امر الهی سرچشمه گرفته است. بنابراین اقرار به حقیقت مظاهر ظهور و ایمان به آنان وصول به منبع عدل است. در این مفهوم شخص مؤمن در اثر ایمان به مظهر امر و عمل به احکام و اوامر و نواهی او در طریق عدل وارد می‌شود و راه عدل می‌پوید و با خود و اطرافیان و تمامی عالم وجود به عدل رفتار می‌کند. واضح است که برای وصول به این مقصد باید گوش به "صریر قلم اعلی" داد - یعنی به آنچه از قلم مظهر امر جاری شده است - کردن نهاد و مطیع اوامر او شد.

بیان جمال قدم در لوح مبارک برهان کاملاً صریح و واضح است که مظهر ظهور الهی "مطلع عدل" است، یعنی وصول به عدل در گرو ایمان به او به عنوان مطلع عدل است و تجلی تعالیم و احکام او در حیات فردی و اجتماعی جامعه سبب استقرار و گسترش عدل و ازاله ظلم می‌گردد. بیان جمال رحمن در لوح برهان چنین است که: «... قد فتح باب الفضل و اتی مطلع العدل بآیات واضحات و حجج باهرات من لدی الله المقتدر القدير...»<sup>۹</sup>

یکی از مفاهیم عدل که در رضوان العدل به آن اشاره شده "اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه" است. به این معنی که هر شیء در عالم به آنچه در فطرت و ذاتیت او نهاد شده است، فائز گردد و به



تناسب استعداد و ظرفیت و نیاز هر شیء عوامل ظهور کمالات و استعدادات آن شیء در اختیارش گذاشته شود. عبارت "اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه" به عنوان یکی از معانی گسترده عدل ظاهراً از فلاسفه یونانی مایه گرفته و در آثار بهائی نیز وسیعاً انعکاس یافته است.<sup>۱۰</sup>

از جمله حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارکه چنین می فرمایند:

«... مقام عدل که اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه است به دو کلمه معلق و منوط است مجازات و مکافات. در این مقام هر نفسی باید به جزای عمل خود برسد، چه که راحت و آسایش عالم معلق و منوط به این است، چنانچه فرموده اند قوله تعالی خیمه عالم به دو ستون قائم و برپا مجازات و مکافات...»<sup>۱۱</sup>

و نیز حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه می فرمایند:

«هوالبهی - ای آیت جود سلطان وجود، الطافی که به استحقاق باشد، که اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه است از مقتضیات عدل است، ولکن هدایت کبری موهبت عظمی است و از متعلق فضل است و جود. پس تو چون گل شکفته شو و چون سنبل آشفته و چون بلبل گلزار در ستایش پروردگار نغمه و آواز آغاز کن که به این فضل و جود که ملکوت وجود به آن روشن است فائز و واصل و نائل شدی. و البهاء علی اهل البهاء یا احبّ الرحمن. ع»<sup>۱۲</sup>

در رضوان العدل علل عدم اقبال اهل بیان به جمال قدم به تفصیل مذکور شده و دعاوی و اقدامات میرزا یحیی ازل مورد شرح و بسط قرار گرفته است. در این فقرات توضیح قضیه ظلم در مقابل عدل مد نظر است. عدالت و معرفت حقیقی حضرت باب و تبعیت از آثار آن حضرت چنین ایجاب می نمود که اهل بیان به فرمان حضرت نقطه اولی و مواعید آن حضرت گردن نهند و بر علیه جمال قدم ظالمانه قیام ننمایند. در بیان این مطالب جمال قدم رابطه ظهور حضرت باب نسبت به ظهور خود را همان رابطه بین یحیی معمدانی و حضرت مسیح قلمداد فرموده اند و تلمیح به وقایع حیات حضرت مسیح تصریح به این حقیقت است که جمال قدم "مظلوم" واقع شده اند و آنان که به رعایت عدل موفق شدند از معرفت او ممنوع نگشتند و آنان که از معرفت او باز ماندند از طریق عدل انحراف بسته و به جرگه ظالمین پیوستند.

نزول لوح رضوان العدل و شرح و بسط قضیه عدل در مفاهیم مختلفه آن، می تواند به عنوان ارائه آراء و نظریاتی در زمینه عدل باشد که چند سال بعد با نزول کتاب مستطاب اقدس وسائل

عملی وصول به عدل در آن تنصیص شد و مبانی و ارکان مؤسسه "بیت العدل" در آن سفر منبع وضع و تشریح گردید تا آراء نظری مقرون به مؤسسات و تشکیلات عملی برای استقرار عدل و دموکراسی گردد و "حقیقت" عدل در "واقعیت" صوری خود جلوه و ظهور یابد. با توجه به این مطلب نزول رضوان العدل پس از نزول الواح ملوک و سلاطین و قبل از نزول کتاب مستطاب اقدس، می تواند حلقه وصلی در تحولات فکری و عملی جریان استقرار عدل در عالم تلقی گردد. در این زمینه نحوه انتخابات آزاد، عمومی و سری متداول در تشکیلات بهائی، مشخصات اخلاقی اعضای تشکیلات اداری که در مقامی مجریان و حامیان عدل محسوب می گردند، تقسیم عادلانه ثروت، تأکید بر رسیدگی به حال فقراء، تساوی حقوق زنان با مردان و احکام و حدودی از این قبیل همه و همه عبارت از مقاصد والائی هستند که باید برای استقرار عدالت به کار گرفته شوند.

نکته اساسی در این مقوله آن است که قضیه عدالت در امر بهائی صرفاً عبارت از داشتن افکاری بارز و شریف درباره عدالت نیست، بلکه اصلی از اصول اعتقادات قلبی و ایمانی بهائیان است و بنابراین زیربنای همه اقدامات دیگر قرار می گیرد. نکته دیگر آن که قضیه عدالت و عدالت خواهی و استقرار عدالت در امر بهائی از حدود محلی و ملی و قومی و نژادی و محدودیت هائی از این قبیل به سطحی جهانی که همه افراد انسانی را شامل می گردد، گسترش می یابد و از حد انسان نیز فراتر رفته و آنجا که عدالت به معنی کمک به ظهور استعدادات و قوای مودوعه در هر شیء به کار می رود، کل عالم وجود، از حجر و مدر گرفته تا نبات و حیوان را در بر می گیرد. بر اساس این آیات بیّنات است که "بیت العدل" در سطح محلی و ملی و بین المللی تأسیس می گردد تا این خصایل و فضایل و اهداف و مقاصد را بنیان نهد و ترویج و تقویت نماید. هم به امور نظم دهد و هم امور را تعادل بخشد، چه در رضوان عدل باید دو اصل نظم و تعادل حکمفرما باشد.

اختصاص لوحی مفصل و مستقل به قضیه عدل در آثار جمال قدم و مفاهیم گسترده و ابعاد عدیده ای که در این اثر به قضیه عدل داده شده و سپس تعالیم و مؤسساتی که برای تحقق آن در دیگر آثار بعدی حضرت بهاء الله تنصیص و تشریح گشته، نوید آن را می دهد تا ارکان تمدن جهانی آینده در همه جهات خود بر اساس عدالت استوار گردد و اصل اصیل عدالت و عدالت خواهی عاملی بارز و مشخص برای همه مؤسسات حکومتی و تمام فعالیت های انسان در سازمان دهی

امور اجتماعی خود باشد. وصول به این اهداف واضحاً درک و فهم صریح مفاهیم عدالت را در سطح فردی ایجاد می‌نماید و مستلزم ورود اصل عدالت خواهی و عدالت جوئی در بنیاد نظام‌های تعلیم و تربیت اطفال است تا قلباً قوه روحانی عدالت پروری در آنان رشد نماید و قوه تشخیص ظلم از عدل در جریان قضاوت‌ها و افکار و اعمال آنان رسوخ یابد. با توجه به اصل اساسی وحدت عالم انسانی و حصول ایمان و اعتقاد نسبت به آن است که عدالت از فراز مباحث و تئوری‌های نظری به اراده جمعی در عمل در می‌آید و همه شئون فردی و اجتماعی انسان را در تحت سیطره خود می‌آورد. در این جا است که اصل عدالت اهداف و طرق وصول به آنها را تعریف و تعیین می‌کند و به صورت عاملی سازنده برای تحقق وحدت در فکر و عمل در می‌آید. آن وقت است که نقش عدالت و عدالت خواهی هادی روابط بشری می‌شود و اصل مشورت جمعی به کمک به فهم مفاهیم عدالت می‌شتابد و در ارتباطی متقابل عدالت خواهی مشاورات جمعی را غنی‌تر و پربارتر می‌سازد. در ظل چنین شرایطی است که عدالت عاملی مؤثر در توسعه و تحکیم مبانی اخلاقی می‌شود: از تفرقه جوئی می‌کاهد، سوء استفاده از دیگران را تقلیل می‌دهد، دسیسه بازی و فریب کاری را به انزوا می‌کشانند و در نتیجه تفکر و تمایل نسبت به منافع جمعی و لزوم درک پیوستگی به یکدیگر را در حیات جامعه تقویت می‌نماید. واضح است که در سطوح وسیع‌تر این قضایا لزوم وجود یک محکمه کبرای بین‌المللی و تشکیلات قضائی صالح و درستکار ضرورت می‌یابد و بیشتر احساس می‌شود.

در تمرکز بیشتر بر مطالبی که مطرح شد، عدالت در فرهنگ و مدنیت جهانی آینده به صورت عامل و وسیله‌ای سازنده در می‌آید تا وحدت و هماهنگی و اخوت بین‌المللی از آن به بار آید. این قضیه امروز کاملاً محسوس است که تمدن و پیشرفت علوم و صنایع اگر از اصل عدالت عدول کند و به افراط کشیده شود و اصل عدالت را که در یک مفهوم به معنی ایجاد تعادل و احتراز از افراط و تفریط است به یک سو نهد، مضرات ناشی از آن به مراتب سهمگین‌تر و مضرتر از ادوار تمدن بشری در قرون قبل خواهد بود. مقصود آن است که عدل به مفهوم رشد روحانی انسان و محکوم کردن قوای حیوانی و شهوات نفسانی او و قرار دادن هر شیء به جای خود و نیز تبعیت از راستی و درستی و انصاف که عبارت از مفهوم عدل در قلمرو اخلاق است، باید در نظم جهانی آینده نقشی عمده ایفاء نمایند تا تمدن مادی بشری با عوامل روحانی در حیات انسانی عجین گردد و از

افراط و تفريط بکاهد و انسان و حیات و فرهنگ او را متعادل سازد، یعنی به سوی عدل و عدالت سوق دهد.

بیان جمال قدم در این باره صریح و هدایت بخش است که می فرمایند:

«... انّ الذی تمسک بالعدل انه لا يتجاوز حدود الاعتدال في امر من الامور و يكون على بصيرة من لدى البصير. ان التمدن الذي يذكره علماء مصر الصنائع و الفضل لو يتجاوز حد الاعتدال لتراه نقمة على الناس كذلك يخبركم الخبير. انه يصير مبدأ الفساد في تجاوزه كما كان مبدأ الاصلاح في اعتداله، تفكروا يا قوم و لاتكونوا من الهائمين. سوف تحترق المدن من ناره و ينطق لسان العظمة الملك لله العزيز الحميد و كذلك فانظر في كل شيء من الاشياء ثم اشكر ربك بما ذكرک في هذا اللوح البديع...»<sup>۱۳</sup>

در آثار مبارکه بهائی به کرات این تمثیل آمده است که عدل و عقل عبارت از دو عنصر اساسی برای سپاهی است که برای آبادانی عالم بسیج می شود. علاوه بر این دو عنصر، چنین سپاهی باید به شیء اخلاقیه نظیر عفو و فضل آراسته باشد و بالمآل توأم با عمار و آبادانی صوری، شادی و نشاط روحی خلق را مد نظر قرار دهد. در آثار مبارکه دیگر، صحبت بر آن است که مربی عالم عدل است، یعنی آنچه عالم را می پروراند، حفظ می کند و به رشد و بلوغ می رساند عبارت از عدل است که بر دو پایه مجازات و مکافات بنا گشته است. مقصود آن است که در ظل عدل هر عامل و عمل خوبی پاداش گیرد و هر خاطی و عمل سیئه ای به جزای خود رسد. در این مقام توجه به نصوص نازله از قلم جمال قدم هادی به درک ابعاد وسیع این مطلب است که می فرمایند:

«... یا معشر الامراء ليس في العالم جند اقوى من العدل و العقل... طوبى لملك يمشى و تمشى امام وجهه رایت العقل و عن ورائه كتيبة العدل انه غرة جبين السلام بين الانام و شامة و جنة الامان في الامكان.»<sup>۱۴</sup>

و نیز می فرمایند:

«اتقوا الله يا ايها الملوك... اياكم ان لاتظلموا على احد قدر خردل و اسلكوا سبيل العدل و انه لسبيل مستقيم ... اعدلوا يا ايها الملوك بين الناس و كونوا مظاهر العدل في الارض و هذا ينبغي لكم و يليق لشأنكم لو انتم من المنصفين...»<sup>۱۵</sup>

و نیز در لوحی دیگر می فرمایند:

«... قل یا قوم... ان اعدلوا علی انفسکم ثم علی الناس لیظهر آثار العدل من افعالکم بین عبادنا المخلصین...»<sup>۱۶</sup>

در آثار مبارکه بین عدل و فضل نیز تفاوت گذاشته شده است. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات می‌فرماید:

«بدان که عدل اعطای کلّ ذی حقّ حقّه است. مثلاً شخصی اجیر که از صبح تا شام کار کرده عدل اقتضای آن کند که اجرت او داده شود. فضل آن است که کاری نکرده است و زحمتی نکشیده است، ولی مورد عنایت شده است. مثلاً شما شخصی فقیر را بدون آن که زحمتی کشد عطیه و صدقه دهید و حال آن که او به جهت شما کاری نکرده است که استحقاقی داشته باشد، این فضل است...»<sup>۱۷</sup>

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر می‌فرماید:

«... عدم استعداد و استحقاق در یوم میعاد مانع از فیض وجود نه، زیرا یوم فضل است، نه عدل و اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه عدل است. پس نظریه استعداد خود نکن، نظریه فضل بی‌منتهای جمال ابهی نما که فیضش شامل است و فضلش کامل...»<sup>۱۸</sup>

باری در ارتباط عدل با فضل، در نظری دیگر، مقصود از عدل آن است که انسان هر چه را برای خود می‌خواهد برای دیگران نیز بخواهد و مفهوم فضل آن است که از نفع شخصی خود بگذرد و منفعت خلق خدا را در نظر گیرد. وصول به این افکار و تجلی این نوع طرز فکر در اعمال و رفتار روزمره، شناسائی "مطلع عدل"، یعنی ایمان به مظهر امر را اقتضاء می‌نماید و تجلی عدل در حیات فردی و اجتماعی بشر به منزله کوششی در می‌آید تا نقایص انسان تقلیل یابد و وصول او را در حیات فردی و جمعی او به مراتب کمال امکان پذیر سازد. زیرا ظلم که عبارت از عدم وجود عدل است عبارت از نقص و فقدان و خسارت است. بنابراین عدل وسیله است تا با استفاده از آن کمالات فردی انسان به منصفه ظهور رسد و استعدادات و قوای فردی و اجتماعی انسان ترقی و تعالی حاصل نماید. وجود ظلم به هر شکلی از اشکال آن سبب ادامه نقایص و علت خمودت و پزیردگی و عقب افتادگی و تجلی عدل در معانی و ابعادی که از آن یاد شد، عبارت از تولّد سرور و نشاط و شادمانی در وجود است، چه رضوان یا بهشت نمادی از زیبایی، کمال، آرامش، تناسب و اعتدال است و وصول به این خصائل و فضائل صرفاً در تحقق عدل در حیات فردی و جمعی

انسان میسر می‌شود. کسی که رضوان یعنی نگهبان، پشتیبان و ناظر بر امور بهشت است مظهر امر الهی است که به صریح بیان در انتهای لوح رضوان العدل چنین می‌فرماید:

«... اَنَا خَلَقْنَا رِضْوَانَ الْعَدْلِ بِقُوَّةٍ مِنْ عِنْدِنَا وَقُدْرَةٍ مِنْ لَدُنَّا وَارْسَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِفَوَاقِهِ عَزَّ بَدِيعٍ. إِذَا ذُقَ مِنْ إِثْمَارِهَا ثُمَّ اسْتَرَحَ فِي ظِلِّ أَوْرَاقِهَا لِتَكُونَ مَحْفُوظًا مِنْ نَارِ الْمُشْرِكِينَ وَبِذَلِكَ اَتَمَمْنَا النِّعْمَةَ عَلَيْكَ لِتَشْكُرَ رَبَّكَ وَتَكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.»<sup>۱۹</sup>

## یادداشت‌ها

- ۱ - حضرت بهاء الله، لوح رضوان العدل، آثار قلم اعلی، مؤسسه ملی مطبوعات، طهران، ۱۲۵ بدیع، ج ۴، ص ۲۹۹-۳۱۹. در تجدید طبع ۱۳۳ بدیع در همان مؤسسه در طهران در ص ۲۴۵-۲۵۸ و نیز آمده است. و نیز در طبع همین کتاب در مؤسسه معارف بهائی، در دانداس، کانادا، ۲۰۰۲ م، ج ۲، ص ۵۵۸-۵۶۹.
- ۲ - حضرت بهاء الله، منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، لجنه نشر آثار امری، هوفهایم، آلمان، ۲۰۰۶ م، قطعات شماره ۱۲ و ۸۸.
- ۳ - راسخ، شاپور، سفینه عرفان، دفتر امور احبای ایرانی-آمریکائی، محفل روحانی ملی بهائیان ایالات متحده آمریکا، ۲۰۰۷ م، ج ۱۰، ص ۱۸۷-۲۰۱.
- ۴ - افنان، محمد، سفینه عرفان، ج ۱۰، ص ۲۴-۳۱.
- ۵ - اشراق خاوری، عبدالحمید، گنج شایگان، مؤسسه ملی مطبوعات، طهران، ۱۲۴ بدیع، ص ۲۰۷-۲۰۹.
- ۶ - برای ملاحظه شرح احوال جناب آقا سید محمدرضا شهمیرزادی به تاریخ شهدای امر، مؤسسه ملی مطبوعات، طهران، ۱۳۰ بدیع، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۲۶، و اثر جناب محمدعلی ملک خسروی و کتاب تاریخ ظهور الحق اثر جناب فاضل مازندرانی، مؤسسه ملی مطبوعات، طهران، ۱۳۱ بدیع، ج ۸، بخش اول، ص ۲۸۸-۲۹۰ مراجعه فرمائید.
- ۷ - اشراق خاوری، عبدالحمید، گنج شایگان، ص ۲۰۷-۲۰۹.

۸ - خرمشاهی، بهاء‌الدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، دوستان - ناهید، طهران، ۱۳۷۷ ه ش، ج ۲، ص ۱۴۴۲-۱۴۴۳. برای مطالعه مطالب مربوط به عدل و عدالت مخصوصاً در معارف اسلامی می‌توان به کتبی نظیر: *دایرةالمعارف تشیع* (ج ۱۱، ص ۱۷۱-۱۷۲) و *معارف و معاریف*، اثر سید مصطفی حسینی دشتی، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۹ ه ش، ج ۴، ص ۱۵۴۰-۱۵۴۲، مراجعه نمود.

۹ - حضرت بهاء‌الله، *مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده*، لجنة نشر آثار امری، هوفهایم، آلمان، ۲۰۰۰ م، ص ۱۲۹.

مضمون بیان مبارک به فارسی آن که: باب فضل و رحمت الهی باز شد و مطلع عدل با آیات واضح و دلایل باهره از طرف خداوند مقتدر قدیر ظهور نمود.

۱۰ - در کتاب *معجم روائع الحکمة والاقوال الخالدة اثر روحی البعلبکی*، المکتب العلمی للتألیف و الترجمة، بیروت، ۱۹۹۷ م، ص ۱۵۵، چنین آمده: "العدل هو اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه" و عبارت به سیمونید نسبت داده شده است. مقصود از سیمونید به ظنّ قوی سیمونیدس کئوسی (Simonides of Geos) است که شرح مختصری از احوالش در *دایرةالمعارف فارسی* (ج ۱، ص ۱۴۱۹) مندرج است.

۱۱ - *یاران پارسی*، مجموعه الواح مبارکه جمال اقدس ابهی و حضرت عبدالبهاء به افتخار بهائیان پارسی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، هوفهایم، آلمان، ۱۹۹۸ م، ص ۳۷.

۱۲ - حضرت عبدالبهاء، *مجموعه مکاتیب حضرت عبدالبهاء*، لجنة ملی محفظه آثار، طهران، ۱۳۳ بدیع، شماره ۸۸، ص ۱۲۱.

۱۳ - حضرت بهاء‌الله، *منتخباتی از آثار*، قطعه ۱۶۴.

مضمون مطالب به فارسی چنین است: کسی که متمسک به اصل عدالت گردید، از حدود اعتدال در هیچ امری از امور خارج نمی‌شود و از جانب خداوند بصیر در امور با بصیرت عمل می‌کند. تمدنی که علمای صنایع و فضل و کمال از آن یاد می‌کنند، اگر از حدّ اعتدال خارج شود، عقوبت و عذابی برای مردم است. این چنین خداوند خبیر شما را آگاه می‌سازد. تجاوز از حدّ اعتدال آغاز ظهور فساد در امور است همان طور که مبدأ اصلاح است، اگر انجام امور مقرون به اعتدال باشد. در این مطلب فکر کنید و سرگردان نباشید. به زودی شهرهای عالم از نار تمدن به آتش کشیده

خواهد شد. لسان عظمت می‌گوید که ملک برای خداوند عزیز و حمید است. در همهٔ امور به همین ترتیب بنگرید. پروردگار خود را شکر کن که در این لوح بدیع تو را ذکر نمود.

۱۴ - همان، قطعه ۱۱۲.

مضمون بیانات مبارکه آن که: ای گروه فرمانروایان و زمامداران عالم، در عالم وجود لشکری قوی‌تر از عدل و عقل نیست. خوشا به حال پادشاهی که راه رود و در مقابل او پرچم عقل و از پشت سر او لشکر عدل در حرکت باشد. چنین پادشاهی نور طلعت صلح و سلام در بین مردم است و خال رخ امنیّت و امان در عالم امکان.

۱۵ - همان، قطعه ۱۱۸.

مضمون فارسی بیان مبارک آن که: ای ملوک و زمامداران از خدا بترسید... نکنند که به اندازهٔ خردلی به احدی ظلم کنید. راه عدل بیوئید زیرا راه مستقیم راه عدل و داد است... ای ملوک به عدل و داد بین مردم حکم کنید و مظاهر عدالت در روی زمین باشید، چه این است شایستهٔ شما و شایستهٔ شأن و مقام شما، اگر منصف باشید.

۱۶ - همان، قطعه ۱۲۸.

مضمون فارسی بیان مبارک آن که: ... بگو ای مردم... با نفس خود به عدل رفتار کنید و سپس با مردم، تا آثار عدل و داد از افعال و رفتار شما در بین بندگان مخلص الهی ظاهر شود.

۱۷ - حضرت عبدالبهاء، *مفاوضات*، بریل، لیدن، هلند، ۱۹۰۸م، ص ۱۹۹-۲۰۰.

۱۸ - حضرت عبدالبهاء، *منتخباتی از مکاتیب*، مؤسسهٔ مطبوعات بهائی، محفل روحانی ملی بهائیان امریکا، ویلمت، آمریکا، ۱۹۷۹م، ص ۱۷۵.

۱۹ - حضرت بهاءالله، *آثار قلم اعلیٰ*، مؤسسهٔ معارف بهائی، دانداس، کانادا، ۲۰۰۲م، ج ۲، ص ۵۶۹.

مضمون فارسی بیانات مبارکه آن که: ما رضوان عدل را به قوت و قدرت از جانب خود خلق کردیم و با اثمار عزّ بدیع برای تو فرستادیم. از این میوه‌ها بچش و در سایهٔ شاخ و برگ آن آرام‌گیر تا از آتش اهل شرک محفوظ و مصون مانی. به این ترتیب نعمت را بر تو تمام کردیم تا خدای خود را شاکر باشی و از شاکرین محسوب گردی. حمد و ستایش خداوند عالم را سزاوار است.



## خضر

### وحید رافتی

کیفیت تجلی نمادها، رمزها و اسطوره‌ها در آثار مبارکه بهائی و نحوه استفاده از آنها از جمله قضایائی است که فکر و ذکر تحقیق کنندگان در آثار مقدسه بهائی را سال‌های سال به خود مشغول خواهد داشت، چه دریای وسیع آثاری که از اقلام طلعات مقدسه بهائی جریان یافته مملو از رموز، تمثیلات، کنایات و نمادهائی است که مورد مطالعه علاقمندان به مطالعات ادبی، عرفانی و مذهبی قرار خواهد گرفت و نیز شخصیت‌های برجسته‌ای که در اساطیر ملی و مذهبی مردم دنیا مذکور شده‌اند انظار محققان در این آثار را به این قبیل مطالعات جلب خواهد نمود. مثلاً وقتی حضرت بهاء‌الله در اول کلمات مکنونه خود می‌فرماید: «... ای هدهد سلیمان عشق جز در سبای جانان وطن مگیر و ای عنقای بقا جز در قاف وفا محلّ می‌پذیر...»<sup>۱</sup>، کلمات "هدهد"، "سلیمان"، "سبا"، "عنقا" و "قاف" در این عبارت وابسته به میراثی بسیار غنی در متون ادبی، عرفانی، مذهبی و قصص و روایات اسطوره‌ای می‌شود که حدّ و مرزی برای وسعت آن نمی‌توان شناخت و ابعاد و عمق آن را تصوّر نتوان نمود.

با توجه به این مقدمه کوتاه در این مقاله، کیفیت تجلی تمثیلات و کنایات و تلمیحات مربوط به "خضر" را که در آثار مبارکه بهائی به کرات آمده است، مدّ نظر قرار می‌دهد. برای تحکیم و تزئین صدر سخن و روشن شدن مقصد ابتداء نصوصی چند را که حاوی اشاراتی به خضر می‌باشد از آثار مبارکه بهائی نقل می‌نماید، مثلاً حضرت بهاء‌الله در لوح قناع می‌فرماید:

«... بشنو نصح این مسجون را و به بازوی یقین سدّ محکم متین بنا کن شاید از یاجوج نفس و هوی محفوظ مانی و به عنایت خضر ایام به کوثر بقا فائز شوی و به منظر اکبر توجه نمائی...»<sup>۲</sup>

و نیز در مثنوی حضرت بهاء‌الله آمده است که:

تا شوی فارغ از این ظلمت سرا  
وین خضر بخشد دو صد عین حیات...»<sup>۳</sup>

«... پس تو اندر ظلّ خضر جان درآ  
آن خضر نوشید و برهید از ممات

و نیز حضرت بهاء الله می فرماید:

«... چه مقدار از نفوس که در طلب آب زندگانی بودند و جز خضرا یام به آن فائز نشد...»<sup>۴</sup>

در یکی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء که تمام آن ذیلاً نیز نقل خواهد شد آمده است که:

«... اسکندر با آن حشمت از چشمه حیات بی نصیب شد و خضر بی نوا با نوا گشت و بهره و

نصیب برد...»<sup>۵</sup>

و فوراً این قبیل اشارات و تمثیلات در آثار مبارکه بهائی درباره "خضر" و حالات و حکایات و حوادث زندگی او، مطالعه "خضر" و شخصیت او را در متون ادبی و عرفانی مشرق زمین مغتنم می سازد تا در پرتو این قبیل مطالعات سطوح و نحوه ارتباطات آثار مبارکه بهائی با فرهنگ مشرق زمین روشن تر گردد.

### خضر در لغت

کلمه خضر در شعر فارسی به کسر و فتح حرف اول، یعنی خاء، و سکون و فتح و کسر حرف دوم، یعنی ضاد، آمده است. بنا بر مندرجات حافظ نامه، "خضر... به چند تلفظ در ادبیات فارسی به کار رفته: ۱ - بروزن چهل، ۲ - بروزن نظر، ۳ - بروزن خشن، ۴ - بروزن سدر." <sup>۶</sup> این کلمه در لغت با کلمه "خضره" هم ریشه است و لذا به معنی سبز و سرسبزی است و خضر پیغمبر با کنیه "ابوالعباس" اشتها دارد.

### خضر در آثار اهل عرفان و تصوف

مقام و موقعیت خضر در فرهنگ اسلامی محلّ مباحثات و تنوع آراء مختلفه بوده است. بعضی او را از جمله اولیاء الهی محسوب داشته اند و عده ای او را از انبیاء الله می دانند. خضر مصاحب حضرت موسی است و لذا با الیاس یا ایلیا عبارت از یک شخص شمرده شده است. خضر در کتب و رسالات اهل تصوف مقامی والا دارد. بسیاری از صوفیه او را ولی و پیر طریقت و مرشد و نیز مظهر عشق و دلدادگی می دانند و حضرت موسی را مظهر عقل می شمارند. خضر در نظر صوفیه صاحب علوم باطنی و غیبی و واقف به حقایق امور و اسرار خلقت است. در اصطلاحات اهل عرفان خضر پیغمبری است که نمادی از "بسط" است و الیاس در مقابل بسط، نمادی از "قبض" محسوب می شود.<sup>۷</sup>

جناب فاضل مازندرانی در ذیل خضر در مجلد سوم اسرارالآثار چنین مرقوم داشته‌اند که:  
 «... عرفاء و دانشمندان روحانی رمز خضر را عبارت از مقام ولایت باطنیه و رهبران حقیقت  
 معنویّه سائر و حاضر در کلّ ازمنه به تجسّسات بشریّه و مستور از اعین مرمده جهلیّه مادّیه دانستند که  
 رومی چنین گوید:

آن پسر را کش خضر ببرد خلق      فهم آن را در نیابد علم خلق  
 آن که جان بدهد اگر بکشد رواست      نایب است و دست او دست خداست<sup>۱</sup>

دو بیتی که جناب فاضل از رومی نقل فرموده‌اند ابیات شماره ۲۲۴ و ۲۲۶ در دفتر اول مثنوی  
 مولوی است. در شرح بیت شماره ۲۲۴ در کتاب شرح جامع چنین آمده است:  
 آن پسر را کش خضر ببرد خلق      سرّ آن را در نیابد عام خلق

به طور مثال، حضرت خضر که گلوی آن پسرک را برید، عوام مردم، سرّ و حکمت آن کار را  
 در نمی‌یابند. حکایت حضرت خضر با حضرت موسی (ع) در سوره کهف، آیات ۶۳ تا ۸۴ آمده  
 است. البته در این آیات، صریحاً نامی از خضر برده نشده است، لیکن در روایاتی بسیار این  
 شخصیت را با نام خضر معرفی کرده است. ظاهراً نام اصل او بلیا بن ملک‌ان بوده و خضر، لقب  
 اوست، زیرا هرکجا که گام می‌نهاد، زمین از برکت گام‌های او سرسبز و خرم می‌شد. طبق این  
 روایات، او از آب حیات نوشیده و عمر جاودان یافته و اینک نیز زنده است. بر حسب روایت قرآن  
 کریم، حضرت موسی (ع) از خضر می‌خواهد که او را به تعلیم معنوی رساند. لیکن خضر به او  
 صراحتاً می‌گوید که تو توان آن را نداری که در طریق تعلیم، رفتارهای مرا تحمل کنی، ولی موسی  
 (ع) وعده می‌دهد که بر کارهای تو صبر توانم آورد. تا این که بر یک کشتی سوار می‌شوند و خضر  
 به سوراخ کردن آن می‌پردازد و موسی (ع) برآشفته می‌شود و به این کار او اعتراض می‌کند. همین  
 طور وقتی بر راهی رفتند تا این که به نوجوانی برخورد کردند، خضر او را کشت و موسی (ع) دوباره  
 بر این کار اعتراض آورد. و سرانجام به دهکده‌ای رسیدند و از ساکنان آن روستا، طعام خواستند،  
 ولی پاسخ منفی شنیدند و از پذیرائی ایشان دریغ ورزیدند. در آنجا دیواری یافتند که رو به ویرانی  
 بود، خضر آن را تعمیر کرد و موسی (ع) به طریق سؤال بر کار او اعتراض کرد که: چرا برای این کار  
 از این مردم بخیل و تنگ چشم، دستمزد نخواستی؟ پس از این سه واقعه و عدم صبر موسی (ع)،

خضر به او می‌گوید: اینک دیگروقت جدائی است. اما هر سه کار من حکمت داشت: کشتی را سوراخ کردم از آن رو که متعلق به گروهی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می‌کردند و لقمه نانی به دست می‌آوردند و پادشاه ظالم آن دیار هر کشتی را غصب می‌کرد، من با سوراخ کردن و معیوب ساختن آن، باعث شدم که شاه بدان کشتی معیوب چشم طمع نبندد. و اما آن نوجوان را کشتم از آن رو که او در آینده به راه کفر می‌رفت و پدر و مادر مؤمن خود را نیز طاغی و کافر می‌کرد، پس به امر حق، او را کشتم تا فرزندی دیگر که صالح باشد نصیب آنان شود. اما این که آن دیوار را بدون مزد تعمیر کردم از آن رو بود که گنجی از آن دو یتیم بود که در زیر آن دیوار قرار داشت که اگر فرو می‌ریخت، جای گنج فاش می‌شد. پس حکمت الهی اقتضاء می‌کرد که آن گنج به آن دو برسد نه دیگران.<sup>۹</sup>

### خضر و حضرت موسی

در نظر بسیاری از مفسران قرآنی خضر هادی و مرشد حضرت موسی است. این مفسران بر آنند که آیاتی در سوره کهف - ۱۸ در قرآن، همان طور که از شرح جامع در سطور فوق نقل گردید، مربوط به روابط خضر با حضرت موسی است، گو آن که نام خضر در آیات مزبور به صراحت نیامده است.

حضرت بهاء الله در لوح جناب ملاً علی بجستانی می‌فرمایند:

«معلم کلیم تأییدات الهیه بوده که نفس تجلیات امریه الهیه است که الان نطق می‌فرماید و آن در هر عالمی به اسمی از اسماء مذکور و در کتاب الهی به خضر نامیده شد.»<sup>۱۰</sup>

و نیز حضرت بهاء الله در لوحی دیگر می‌فرمایند:

«... بعضی به کینونت مبعوث شده، من دون اسم. چنانچه حکایت خضر را استماع نموده که احدی در آن زمان بر علو مقام او مطلع نه الا الله، چنانچه امرش از موسی مع علو مقامه و سمو قدره مستور بوده و بعد از حضور در خدمتش به خطاب ائک لن تستطیع معی صبراً مخاطب شده و اگرچه در کتاب به اسم خضر مذکور شده، ولکن ما عرفه احد الا الله و عندنا علمه فی کتاب مبین...»<sup>۱۱</sup>

حضرت عبدالبهاء درباره خضر و حضرت موسی در لوح جناب نوش آبادی چنین می‌فرمایند:

«... حضرت خضر حقیقت موسی بود نه شخص دیگر، به حکم حقیقت احکامی صادر می‌شد که عقول بشریت از ادراک آن عاجز بود، زیرا خارق‌العاده بود. مقصود از این قضیه این است که مظاهر مقدسه الهیه یفعل مایشاء و یحکم ما یریدند، آنچه بفرمایند باید اطاعت نمود و ابداً شک و شبهه به خاطر نیاورد که این حکم به ظاهر موافق عدل و انصاف هست یا نیست، این ذهول فکری منتهی به عصیان و طغیان گردد. این است حقیقت مسأله که به این عنوان بیان شده...»<sup>۱۲</sup>

### خضر و اسکندر

حکایات و روایات درباره خضر و رابطه او با اسکندر یکی از غنی‌ترین قصص اساطیری در ادب اهل شرق است. معروف چنان است که در جستجوی چشمه آب حیات در هنگام سیر در ظلمات، خضر همراه ذوالقرنین شد که در نظر بسیاری از مورخین همان اسکندر یونانی است. در این جستجو خضر به چشمه آب حیات رسید و از آن نوشید و حیات ابدی یافت و ذوالقرنین در ظلمات گم شد و از وصول به آب حیات محروم ماند. این چشمه که در ادبیات فارسی از آن به چشمه آب حیوان و آب خضر و آب زندگانی و از این قبیل تعبیر شده، نمادی از بقای بدون فنا است.

حضرت عبدالبهاء در لوحی که در مکاتیب عبدالبهاء به طبع رسیده است می‌فرمایند:

«هو الله - ای ثابت بر پیمان، چشمه آب حیات عین یقین هدایت است، الحمد لله از آن نوشیدی و هر نوشنده خضر زمان است. اسکندر مقصود ذی‌القرنین نیست، کنایه از شخص با اقتدار است. ملاحظه کن که اسکندر با آن حشمت از چشمه حیات بی‌نصیب شد و خضر بی‌نوا، بانوا گشت و بهره و نصیب برد. ذوالقرنین از ملوک یمن بود و عرب بود، زیرا ذوالکلاع و ذوالحمار و ذوالقرنین و ذی‌یزن اینها از القاب ملوک یمن است، ولی بعضی خطا کردند، گمان کردند که اسکندر یونانی است و این خلطی فاحش است، زیرا ذوالقرنین از عباد مقرب الهی است و اسکندر شخصی بود یونانی. ای بنده پیمان من از تو راضی و در حق تو به درگاه احدیت عجز و زاری نمایم که مؤید بر ثبوت بر میثاق باشی و بنده نیر آفاق و علیک البهء الابهی. ع»<sup>۱۳</sup>

جناب فاضل مازندرانی در ذیل کلمه "آب" در مجلد اول کتاب *اسرار الآثار* چنین نوشته‌اند که:

«... دیگر آب حیاة معروف ضمن قصه ذوالقرنین و خضر مذکور در قرآن که عرفاء به فیض مطلق و هستی فائز از حق و روح القدس و محبت الهیه و معرفت حقیقیه و امثالها تبیین کردند. و در لوح به مانکچی صاحب است: بنام خداوند یکتا، ستایش بیننده پاینده ای را سزاست که به شبندی از دریای بخشش خود آسمان هستی را بلند نمود... و این شبیم که نخستین گفتار کردگار است گاهی به آب زندگانی نامیده می شود چه که مردگان بیابان نادانی را به آب دانائی زنده نماید.»<sup>۱۴</sup>

و نیز حضرت بهاء الله در لوح جناب عندلیب چنین می فرمایند:

«... بشر عبدنا الّذی سمّی باسکندر بما ذکره مالک القدر فی المنظر الاکبر لیفرح و یکون من الشّاکرین. قل انک شربت من ماء الحیوان الّذی منع عنه اسکندر الاوّل یشهد بذلك سلطان الملل و مزیل العلل الّذی ینطق فی السّجن الاعظم بین الامم انه لا اله الا هو العلیم الخبیر. انه دار البلاد و ما فاز بما اراد و انک فزت به فی البیت فضلاً من لدن غفور کریم. قل انّ ماء الحیوان هو حبّ الرّحمن فی الامکان تعالی من اخذ و شرب باسمی العزیز البدیع...»<sup>۱۵</sup>

با توجه به قصص و روایات اساطیری اسکندر و نرسیدن او به آب حیات و رسیدن خضر به آن آب، تمثیلات و تلمیحات عدیده در آثار مبارکه بهائی درباره آب حیات و آب حیوان و چشمه حیات و سلسیل و تسنیم و کوثر حیات و اصطلاحات دیگری از این قبیل ملاحظه می گردد. مثلاً حضرت عبدالبهاء در مناجاتی می فرمایند:

«ای پروردگار این تشنه سلسیل حیات را از چشمه حیوان بنوشان...»<sup>۱۶</sup>

و در اثری دیگر می فرمایند:

«... اگر چشمه حیوان جوئی از سلسیل پیمان بنوش...»<sup>۱۷</sup>

و نیز در لوحی دیگر چنین آمده است:

«ای اماء رحمن... از چشمه حیوان نوشیده اید و از ماء معین و عین تسنیم ایقان نشو و نما

نموده اید...»<sup>۱۸</sup>

و در لوحی دیگر چنین مذکور است:

«... ای طالبان روی او و عاکفان کوی او و زنده دلان از بوی او، به تمامه توجه کنید سوی او و

استفاضه کنید از خوی او تا... چشمه حیات خضر یابید...»<sup>۱۹</sup>

و نیز حضرت بهاء الله در مثنوی مبارک، که ابیاتی از آن در فوق نیز نقل گردید، چنین می فرمایند:

«... پس تو این ظلمات و این نفس تباه  
گر تو زین ظلمات نفست بگذری  
پس تو اندر ظلّ خضر جان درآ  
آن خضر نوشید و برهید از ممات  
آب حیوان بر همه انفاق کرد  
آن خضر جهدی نمود آنگه رسید  
آن خضر شد از پی چشمه دوان  
آب حیوانش تجلّی اله  
بی تعب از خمر حیوان برخوردار  
تا شوی فارغ از این ظلمت سرا  
وین خضر بخشد دوصد عین حیات  
خود نموده جان نثار شاه فرد  
زین خضر صد چشمه آبی شد پدید  
وین خضر را چشمه‌ها از پی روان...»<sup>۲۰</sup>

هم چنان که ملاحظه می‌شود، در این ابیات حضرت بهاء‌الله هم به خضر معروف افسانه‌ای اشاره فرموده‌اند و هم خود را خضر ایّام دانسته و به آن تشخّص جسته‌اند. حضرت بهاء‌الله در اثری دیگر خود را "خضر البهاء" تسمیه نموده چنین می‌فرمایند:

«... اذا فکّر فی ما نزل من قبل فی الفرقان فی حکم ظلمات الثلاث لتقرّ بها عیناک و تصل الی غایة ما کان الناس فی طلبه یجحدون. و انک انت یا ایها العبد فاعلم بانّ خضر البهاء لَمّا وصل الی مشرق البقاء عند معین هذا الماء ما التفت الیه و ما شرب منه لما قلبه الرّوح من نفسه الی یمین عزّ محبوب. لانّ هذا الفتی ما اراد بقاء نفسه فی الملک و انفق روحه و کلّ ما له علی کلّ من فی السّموات و الارض و هذا ما اختار لنفسه حبّاً لله الملک المهیمن المقتدر المحمود. قل یا قوم تالله انّ هذا لعبد ما اراد لنفسه من شیء و ما استنصر من احد فی الملک الا الله وحده و هذا ما یشهد به لسان الاحدیة فی سرادق غیب مستور...»<sup>۲۱</sup>

در باره ظلمات و "ظلمات الثلاث" که در بیان مبارک فوق به آن اشاره شده در کتاب فرهنگ اساطیر چنین آمده است:

"ظلمات، که در شعرگاهی به سکون لام هم تلفّظ می‌شود، جمع ظلمت است و قسمتی از زمین در منطقه شمال، که به عقیده قدما در آنجا دائماً شب باشد و آب حیات در آنجاست، و همچنین گوهرها در آنجا پراکنده است. بنابر روایات و افسانه‌ها، اسکندر و خضر به طلب آب حیات بدانجا رفتند و خضر آب زندگی بخورد و زنده جاوید ماند، لیکن اسکندر به منزل مقصود راه نیافت. آمیختگی روایات مربوط به اسکندر و ذوالقرنین سبب شده که قضیه رفتن به ظلمات و جستجوی آب حیات به ذوالقرنین نیز نسبت یافته است.

شنیده‌ای که سکندر برفت تا ظلمات به چند محنت و خورد آنکه خورد آب حیات" (سعدی)

ظلمات ثلاث (تاریکی های سه گانه) تعبیری است مأخوذ از آیه ۶ سوره زمر، که: خلقکم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجا و انزل لکم من الانعام ثمانية ازواج یخلقکم فی بطون امهاتکم خلقا من بعد خلق فی ظلمات ثلاث. درباره این تاریکی های سه گانه اقوال مختلفی نقل شده است: غالب مفسرین آن را کنایه از تاریکی مشیمه و شکم مادر و تاریکی رحم، و برخی کنایه از کدورت طبعی و هوای نفسانی و خاصیت حیوانی دانسته‌اند. و بالاخره بعضی هم کنایه از سه تاریکی دانسته‌اند که یونس را پیش آمد: تاریکی شب، و تاریکی شکم ماهی، و تاریکی قعر دریا؛ و در شعر فارسی به همان مفهوم اول آمده است:

می‌کند در طبایع اربع ظلمات ثلاث را انوار

(خاقانی ۱۹۶) ۲۲

تعبیری که در آثار فوق از آب حیوان و چشمه حیات شده، در مجموع کنایه از عشق و ایمان و محبت و عرفان مظهر ظهور الهی است که هرکس بدان دست یافت، فنا او را اخذ نماید و به حیات ابدی و ملکوت سرمدی فائز گردد.

خضر در فرهنگ عامه شخصیتی مبارک و با شکون است. بر هر شاخه و یا زمین خشکی که بنشیند آن شاخه و زمین سبز و خرم می‌شود و لذا خضر نمادی از همیشگی و جاودانگی و بقا است و رنگ سبز و نام او دلالت بر ابدیت و بهشت و خجستگی می‌کند. خضر در عین حال راهنمای گمشدگان و حلال مشکلات و معاضد ناتوانان و حاجتمندان و هاتفی غیبی است. به قول حافظ:

تو دستگیر شو ای خضر پی خجسته که من پیاده می‌روم و هم‌رهان سوارانند<sup>۲۳</sup>  
و یا بیت دیگر او که می‌فرماید:

قطع این مرحله بی هم‌رهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی<sup>۲۴</sup>

### مقام خضر یا ایلیا

چون بحث از خضر در میان است، ذکر مقام خضر یا ایلیا در کوه کرمل نیز حائز اهمیت است. جناب بالیوزی در شرح سفر سه ماهه حضرت بهاء‌الله به حیفا که در سنه ۱۸۹۱ م واقع شد، چنین نوشته‌اند که:



«... در مدّت همین دیدار سه ماهه بود که حضرت بهاء‌الله به غار ایلیا تشریف بردند. در بالای این غار صومعه مسیحیان واقع شده است...»<sup>۲۵</sup>

حضرت عبدالبهاء نیز زمانی پس از صعود حضرت بهاء‌الله در این مقام ایامی بسر برده‌اند. جناب دکتر روح در کتاب *باب امید* نوشته‌اند که حضرت عبدالبهاء پس از صعود جمال قدم، که در ماه می سنه ۱۸۹۲ م اتفاق افتاد، در تابستان همان سال به مدّت یک ماه در آپارتمان کوچکی که در طبقه بالای یک ساختمان سنگی در غرب دهانه غار ایلیا واقع است سکونت داشته‌اند.<sup>۲۶</sup> جناب فاضل مازندرانی نیز در کتاب *اسرار الآثار* در ذیل کلمه "خضر" چنین مرقوم فرموده‌اند که:

«... عربان در اراضی مقدّسه خضر التّبی می‌خوانند و نام و لقب ایلیا نبی می‌دانند و غاری در دامنه جبل کرمیل به نام مقام خضر است که مردم مسلم و مسیحی به زیارت می‌روند و گفتند که مدرسه الانبیاء شهیر ایلیا در آن محلّ بود و غصن اعظم عبدالبهاء به سال ۱۳۱۳ ه ق [۱۸۹۵ م] به علّت تأثر شدید از حسد و ضدّیت اخوان و دیگر ناقضان بعد از عودت از اقامت ایامی در طبریا در آن غار اقامت نمودند و در آنجا مفتی افندی عکّا به حضورشان رسیده، اصرار برای مراجعتشان به عکّا کرد و در همان چند روز اقامت در مقام خضر چون اعمال و اخبار افتراء و اقدامات شدیدۀ آقا جواد قزوینی پی در پی به ایشان رسید، او را از خود طرد فرمودند، آنگاه به عکّا رفتند.»<sup>۲۷</sup>

از قرار معلوم حضرت عبدالبهاء در سال‌های ۱۳۱۰ ه ق - ۱۸۹۳ م و ۱۳۱۴ ه ق - ۱۸۹۶ م و ۱۳۲۵ ه ق - ۱۹۰۷ م نیز به دفعات به مقام خضر در حیفا رفته و در آنجا سکونت اختیار نموده‌اند.

در وصف مقام خضر و محلّ اقامت حضرت عبدالبهاء، جناب دکتر یونس خان افروخته که خود در آن محلّ به حضور حضرت عبدالبهاء تشرّف حاصل نموده‌اند، در کتاب *خاطرات نه ساله* چنین مرقوم داشته‌اند:

«... در مقام خضر دو اطاق کوچک ساده نیمه مفروش یکی برای جلوس مبارک یکی برای مسافرین موجود. لوازم زندگانی آنچه در خاطر دارم، یک طاس کباب مس، یک منقل کوچک، [دو بشقاب]، یک سینی، یک لحاف، یک سماور کوچک حلبی با دو استکان و برای خدمت هم یک طفل ده ساله هندی قهوه‌ای رنگ، مؤدّب، چابک و زرنگ حاضر خدمت ایستاده است. این بود لوازم زندگانی در انزوای مبارک...»<sup>۲۸</sup>

و نیز جناب دکتر حبیب مؤید از بیانات شفاهی حضرت عبدالبهاء درباره مقام خضر در کتاب *خاطرات حبیب* چنین نقل نموده اند که آن حضرت فرموده اند:

«... من هر وقت به مقام خضر می روم یک حالت دیگری پیدا می کنم چه که نجات قدس حضرت ایلیا از آن مقام وزیده، با وجودی که خرابه ای است. بالنسبه به اینجا (خیابان آلمانی - کلنی) صفائی ندارد، نه خیابانی، نه درختی، نه عمارتی، معذک یک حالتی در آنجا است که در اینجا نیست. انسان هم که تأیید الهی با او بود کارهایی می کند که محیرالعقول است...»<sup>۲۹</sup>  
ذیل سخن مزین به بیت حافظ و در ارتفاع دست رجاء به درگاه خضرایام است که:  
دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف      ای خضری خجسته مدد کن به همتم<sup>۳۰</sup>

## یادداشت‌ها

- ۱ - حضرت بهاء الله، *مجموعه الواح*، مطبعه سعاده، قاهره، ۱۹۲۰ م، ص ۳۷۳.
- ۲ - حضرت بهاء الله، *مجموعه الواح*، ص ۷۴. در این بیان "سد محکم متین" اشاره به قصه اسکندر دارد که در مقابل قوم یاجوج و ماجوج اقدام به ساختن سد نمود.
- ۳ - حضرت بهاء الله، *آثار قلم اعلی*، مؤسسه معارف بهائی، دانداس، کانادا، ۲۰۰۲ م، ج ۲، ص ۳۱۲.
- ۴ - حضرت بهاء الله، *آیات الهی*، لجنة ملی نشر آثار، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۹۶ م، ج ۲، ص ۳۰۸.
- ۵ - حضرت عبدالبهاء، *مکاتیب عبدالبهاء*، فرج الله زکی، قاهره، ۱۹۲۱ م، ج ۳، ص ۳۶۶.  
بیان حضرت عبدالبهاء یاد آور بیت حافظ است که می فرماید: "فیض ازل به زور و زر ار آمدی به دست آب خضر نصیبه اسکندر آمدی".
- (*دیوان حافظ*، زوار، ۱۳۶۲ طهران، ه ش)، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، ص ۳۰۶.
- ۶ - بهاء الدین خرمشاهی، حافظ نامه، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، طهران، ۱۳۶۸ ه ش، ج ۱، ص ۲۶۳. و نیز نگاه کنید به مندرجات ص ۵۳۲.

غیر از حافظ نامه که در شرح ابیات حافظ درباره خضر، حاوی مطالبی مربوط به هویت و حالات و مقامات خضر می باشد، شرح مفصل مطالب درباره خضر و مواضع وابسته به مقام و موقعیت او را می توان در ذیل نام خضر در کتبی نظیر دانشنامه ادب فارسی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، دائرة المعارف تشیع، دائرة المعارف فارسی (به سرپرستی غلامحسین مصاحب) و کتاب معارف و معارف - دائرة المعارف جامع اسلامی نیز مطالعه نمود. کتاب فرهنگ اساطیر، تألیف دکتر محمد جعفر یاحقی که در این مقاله به کرات از آن یاد شده است، حاوی مقالاتی در ذیل "خضر"، "اسکندر"، "آب حیات" و "ذوالقرنین" و منابع مطالعه درباره این مواضع است. کتاب تجلی روم و روایت در شعر عطار، اثر دکتر رضا اشرف زاده، نیز حاوی فصولی درباره خضر و آب زندگانی و اسکندر مخصوصاً با توجه به مندرجات اشعار عطار نیشابوری است. واضح است که تفاسیر عدیده متنوعه قرآنی مربوط به مندرجات سوره کهف در قرآن نیز حاوی شرح و بسط مطالب درباره خضر و حکایات و روایات مربوط به او است.

با توجه به کثرت این مآخذ تمرکز اصلی مطالب این مقاله مبتنی بر بررسی نحوه تجلی خضر در بعضی از آثار مبارکه بهائی است.

۷- برای ملاحظه شرح مفصل مطالب درباره قبض و بسط به ذیل دو اصطلاح "قبض" و "بسط" در فرهنگ اصطلاحات و تعبیحات عرفانی (طهران: طهوری، ۱۹۹۱م)، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، ص ۶۳۴-۶۳۶ و ۱۹۴-۱۹۶ مراجعه فرمائید.

۸- فاضل مازندرانی، اسدالله، اسرار الآثار، مؤسسه ملی مطبوعات، طهران، ۱۲۸ بدیع، ج ۳، ص ۲۰۶.

۹- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی (طهران: اطلاعات، ۱۳۷۷ ه ش)، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳.

درباره اقدام خضر به معیوب کردن کشتی، حضرت بهاءالله بیٹی از مولوی را در هفت وادی (آثار قلم اعلی، ج ۲، ص ۲۸۷) نقل فرموده اند که در دفتر اول مثنوی (بیت شماره ۲۳۶) چنین می فرماید:

گر خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست

۱۰- اشراق خاوری، عبدالحمید، مائده آسمانی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۹ بدیع، ج ۷، ص ۱۲۷.

همان طور که اشاره شد، نام خضر به حسب ظاهر در قرآن نیامده است، اما مفسران قرآن فقره "عبدا من عبادنا" را در آیه شماره ۶۵ در سوره کهف اشاره به خضر دانسته‌اند. برای مثال به تفاسیر زیر مراجعه فرمائید:

الف - رازی، ابوالفتوح، *روض الجنان و روح الجنان* (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ ه.ش)، به کوشش و تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، ج ۱۳، ص ۱۱. ب - شریف لاهیجی، بهاء‌الدین، *تفسیر شریف لاهیجی* (طهران: علمی، ۱۳۴۰ ه.ش)، با مقدمه و تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی، ج ۲، ص ۹۱۵.

۱۱ - اشراق خاوری، عبدالحمید، *مائده آسمانی*، ج ۷، ص ۳۶. در این لوح مبارک عبارت "انک لن تستطیع... آیه شماره ۶۷ در سوره کهف قرآن است.

۱۲ - اشراق خاوری، عبدالحمید، *مائده آسمانی*، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۹ بدیع، ج ۲، ص ۴۲-۴۳. اشارات حضرت عبدالبهاء در این لوح ناظر به آیات سوره کهف در قرآن مجید است که مضامین آن در کتاب شرح جامع نقل شده و عین آن منقولات در سطور فوق در متن مقاله مندرج گردیده است. همان طور که در آیات سوره کهف در قرآن آمده است اعمال خضر در سوراخ کردن کشتی و کشتن یک نوجوان و تعمیر دیواری مخروبه مایه دهشت و مورد اعتراض حضرت موسی واقع می‌شود، در حالی که رموزی از حکم و مصالح الهیه در این امور پنهان بوده و خضر که به فرموده مبارک عبارت از حقیقت موسی بود، مظهر مقدسی است که در انجام این امور یفعل مایشاء و یحکم ما یرید بوده است.

۱۳ - حضرت عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۳۶۶. مطابق بیان حضرت عبدالبهاء در لوح مبارک درباره خلط دو شخصیت اسکندر و ذوالقرنین در کتاب *فرهنگ اساطیر*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش، طهران ۱۳۶۹ ه.ش، اثر دکتر محمدجعفر یاحقی، ص ۸۶، چنین آمده است که: "... روایات مربوط به سرگذشت اسکندر، بخصوص ضمن خلط با داستان ذوالقرنین در ادبیات فارسی مطرح است...".

و نیز در صفحات ۲۰۶-۲۰۷ کتاب *فرهنگ اساطیر* چنین آمده است: "... بیرونی (آثار الباقیه ۶۰) شاید برای اولین بار، محققانه انطباق اسکندر و ذوالقرنین را رد کرده و ذوالقرنین را از ملوک ادوا (جمع ذو) یا تباعه (جمع تبع) یمن می‌داند. فخر رازی هم بر تفاوت آن دو تأکید کرده و ذوالقرنین را پیامبر دانسته است...".

برای ملاحظه شرح آراء مختلفه در این باره به ذیل "ذوالقرنین" در فرهنگ اساطیر مراجعه فرمائید. شرحی مفصل درباره ذوالقرنین و مطالعاتی که درباره هویت او شده است در کتاب دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی (دوستان - ناهید، طهران ۱۳۷۷ ه ش)، به کوشش بهاء الدین خرّمشاهی، ج ۱، ص ۱۰۸۱-۱۰۸۲ نیز انتشار یافته است.

و نیز نگاه کنید به تفسیر حضرت عبدالبهاء در "فصل سوم - تفسیر آیاتی از سوره کهف" در کتاب بدایع معانی و تفسیر، عصر جدید، دارمشتات، آلمان، ۲۰۱۲ م، تألیف وحید رأفتی.

۱۴ - فاضل مازندرانی، اسدالله، اسرار الآثار، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۴ بدیع، ج ۱، ص ۹ - ۱۰. تمام لوح مانکچی صاحب در مجموعه الواح حضرت بهاء الله، ص ۲۵۹-۲۶۷، به طبع رسیده است.

۱۵ - حضرت بهاء الله، آثار قلم اعلی، ج ۲، ص ۱۱. حضرت بهاء الله درباره آب زندگانی و چشمه حیات در لوحی دیگر چنین می فرماید: «حمد خدا را که عیون حیوان غیبی که در حجبات ستر الهی مستور بود به تأییدات روح القدس علوی از حقایق کلمات جاری و ساری گشت. بلی چشمه حیات مشهور که بعضی از عباد در طلب او شتافتند، حیات ظاهری عنصری بخشید. و این چشمه حیات که در کلمات سبحانی جاری و مستور است حیات باقی و روح قدسی بخشید. مبدأ و محل آن چشمه ظلمات ارض است و مبدأ و سبب این چشمه جعد محبوب...»

(مجموعه الواح، ص ۲۷۲)

۱۶ - حضرت عبدالبهاء، مجموعه مناجات ها، لجنه ملی نشر آثار امری، لانگنهان، آلمان، ۲۰۰۱ م، ص ۳۹۹. سلسبیل که در این بیان مبارک آمده، نام چشمه ای در بهشت است که ذکر آن در آیه ۱۸ در سوره انسان در قرآن مجید آمده است. بعضی از قرآن شناسان سلسبیل را کلمه ای فارسی دانسته و آن را به معنی آب گوارا گرفته اند. نگاه کنید به ذیل "سلسبیل" در کتاب دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۲، ص ۱۲۰۸-۱۲۰۹.

فاضل مازندرانی در ذیل "سلسبیل" در کتاب اسرار الآثار، ج ۴، ص ۱۵۱-۱۵۲ چنین آورده اند: "سلسبیل - عربی به معنی مشروب پاکیزه و نرم و گوارای در حلق و در قرآن در وصف آشامیدنی های اهل جنت است: و یسقون فیها کاسا کان مزاجها زنجبیل عینا فیها تسمی سلسبیل. و این کلمه مذکوره در قرآن با تلمیح به رمز معنی اش در آثار عرفانیّه و اشعار معنویّه بزرگان علم و ادب در معانی ای مانند چشمه لبان الهام خیز شکرریز معشوق کامل و غیره مصطلح و متداول گشت.

حافظ گفته:

ای رخت چون خلد و لعلت سلسبیل  
سلسبیلت کرده جان و دل سیل  
سبز پوشان خطت بر گرد لب  
همچو موراند گرد سلسبیل

و به کثرت در آثار این امریر معانی عدیده معنویّه به سبیل تشبیه و تلمیح اطلاق گردید، از آن جمله در لوح رئیس است: "جری من معین قلبک سلسبیل الحکمة و البیان" و در کلمات مکنونه است: "ای فرزند کنیز من از لسان رحمن سلسبیل معانی بنوش" و در لوح به نصیر است: "یا قوم فاعرفوا قدر تلک الاّیام لانّ فیها جری السلسبیل و التّسنیم ثمّ هذا الکوثر المقدّس الاطهر" و در /یقان است: "چنانچه همه انبیاء به اذن و اجازه علمای عصر سلسبیل شهادت را نوشیدند...".

۱۷ - حضرت عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۳۴ بدیع، ج ۷، ص ۳۰.

۱۸ - حضرت عبدالبهاء، مکاتیب ج ۷، ص ۸. کلمه تسنیم که در این بیان مبارک آمده، بنا بر مندرجات فرهنگ اساطیر (ص ۱۴۷)، "نام چشمه‌ای است که از زیر عرش و به روایتی از بهشت عدن بیرون می‌ریزد و آن بهترین آشامیدنی بهشت است که بنا بر قرآن (مطففین ۲۸)، مقربان و نزدیکان از آن می‌نوشند...".

فاضل مازندرانی در ذیل "تسنیم" در کتاب اسرار الآثار (ج ۲، ص ۱۵۷) چنین مرقوم داشته‌اند: «تسنیم - مصدر مزید عربی به معنی برآمده و گورزپشت ساختن. و در قرآن به وصف چشمه‌ای بهشتی ذکر شد. و در لوحی از حضرت بهاءالله: "اعرفوا یا ملأ الارض و السّماء بانّی انا الّدی قد علّق کلّ الاعمال برضائی... ولکن خلقی غفلوا عن بدایع عنایتی واحتجبوا عن اشراق وجهی و بعدوا عن حیاض رحمتی و کوثر افضالی و تسنیم مکرمتی" و در لوح خطاب به نصیر: "لانّ فیها جری السلسبیل و التسنیم».

۱۹ - حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب ج ۳، ص ۱۶۹.

۲۰ - حضرت بهاءالله، آثار قلم اعلی، ج ۲، ص ۳۱۲. در این ابیات خضر با تلفظ هائی آمده است که شرح آن در بخش "خضر در لغت" در متن مقاله مذکور شده است.

۲۱ - حضرت بهاءالله، مجموعه آثار قلم اعلی، لجنه ملی محفظة آثار، طهران، ۱۳۳ بدیع، شماره ۳۶، ص ۲۳۸. در ابیات مثنوی حضرت بهاءالله و نیز در بیان مبارک، جمال قدم خود را سالک

در پی جانان تصویر می‌کنند و به او رسیدن را در گرو ترک جان و فنای از خود میسر می‌دانند. درحالی که خضر در پی بقای جان خویش است. واضح است که از خود گذشتن و در خود فنا شدن نهایتاً سبب وصول به بقای حقیقی و سیر از نشئه ناسوتی به عوالم ملکوتی است. بنابراین اگر خضر به بقای نفس خویش در عالم ملک رسید خضرالبهاء در صدد آن است که به جاودانگی در ملکوت فائز شود. خضر فائز به آب حیوان است و خضرالبهاء اعطاء کننده آب حیات.

۲۲- فرهنگ اساطیر، ص ۳۰۱.

۲۳- دیوان حافظ، ص ۱۳۲.

۲۴- دیوان حافظ، ص ۳۴۷.

۲۵- بالیوزی، حسن موقر، بهاء الله شمس حقیقت، جورج رونالد، آکسفورد، ۱۹۸۰م، ترجمه مینو ثابت، ص ۴۸۰.

۲۶-

David S. Ruhe, *Door of Hope*, George Ronald, Oxford, 2001, p. 55 and 190.

۲۷- فاضل مازندرانی، اسدالله، اسرارالآثار، ج ۳، ص ۲۰۵. شرح مختصری درباره جواد قزوینی در صفحات ۵۶-۵۸ کتاب اسرارالآثار جلد سوم به طبع رسیده است.

۲۸- افروخته، یونس، خاطرات نه ساله عکا، عصر جدید، دارمشتات آلمان، ۲۰۰۳م، ص ۲۳. جناب دکتر یونس خان افروخته در صفحه ۲۱ خاطرات خود نوشته‌اند که در چله زمستان مقارن سال پنجم صعود جمال مبارک [۱۳۱۳ ه ق - ۱۸۹۶م] از طهران عازم عکا شده‌اند. به این حساب ایام زیارت ایشان و تشرف به حضور حضرت عبدالبهاء در غار ایلیا باید در حدود اوائل سنه ۱۳۱۳ ه ق/۱۸۹۶م بوده باشد.

۲۹- مؤید، حبیب، خاطرات حبیب، لجنه ملی نشر آثار امری، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۴۰.

۳۰- دیوان حافظ، ص ۲۱۳.

## آشنائی با نظم بدیع جهانی

### شاپور راسخ

چنان که می‌دانید موضوع محوری کنفرانس امسال (۲۰۱۷) دو مبحث است که خصوصاً در سال‌های اخیر محلّ توجه خاصّ جامعه شناسان و علمای علم سیاست قرار گرفته، یعنی نظم جهانی و عدالت اجتماعی. بسیاری از محققان سال‌های بعد از ۲۰۰۱ را سال‌های گسیختگی نظم جهانی خوانده‌اند، یعنی دوران هرج و مرج در روابط بین دول و در عین حال دهه‌های اخیر را زمان افزایش انواع نابرابری‌ها، خصوصاً از نظر اقتصادی و شرائط زندگی که یکی از نشانه‌های بی‌عدالتی است، دانسته‌اند. لذا بی‌گمان هر دو مطلب شایسته گفتگو و تبادل نظر در چنین انجمنی است.

دیانت بهائی هم حاوی یک نظم جدید جهان شمول است و هم مدافع عدالت اجتماعی، به طوری که حضرت بهاءالله در بیانی فرموده‌اند:

«هیچ نوری به نور عدل معادله نمی‌نماید. آن است سبب نظم عالم و راحت امم.»

و هم از آن حضرت است که: «عالم به دو چیز محتاج: نظم و عدل.»<sup>۱</sup>

همین دو بیان گویای رابطه بین عدل و نظم عالم است. همان طور که عدل سبب نظم عالم است، نظم عالم هم اقتضای عدل را می‌کند و باز به فرموده حضرت بهاءالله:

«سراج عباد داد است... و مقصود از آن ظهور اتحاد است بین عباد.»<sup>۲</sup>

چون هدف عمده آئین بهائی اتحاد من علی الارض است لازمه آن داد یا عدل است.

در مورد عدل حضرت بهاءالله فرموده‌اند (لوح رضوان العدل) که دارای مراتب و مقامات و معانی لایحصری یعنی بیرون از شمار است و از جمله آن معانی است: عدم تبعیض و احتراز از ظلم، برابر دانستن همگان در برابر قانون، اعطای کلّ ذی حقّه که باز به فرموده آن حضرت، به دو امر معلق و منوط است که مجازات و مکافات باشد (لوح مقصود)، و نیز از مفاهیم عدل است رعایت اعتدال یعنی میانه روی در همه امور «هر امری که از اعتدال تجاوز نماید از طراز اثر محروم مشاهده شود مثلاً حریت و تمدن و امثال آن.»<sup>۳</sup> و هم چنین از مصادیق عدل توزیع عادلانه ثروت



است و رعایت انصاف و بی‌طرفی در قضاوت و معانی دیگری که وقت محدود ما اجازه بسط کلام در مورد آنها را نمی‌دهد.

اما بحث از نظم جهانی به طور عمده از این جهت است که حضرت بهاءالله هم انظمه موجود در عصر خود را انتقاد کرده و هم نظم نوین به عالم بشری پیشنهاد فرموده‌اند که اساس آن بر وحدت عالم انسانی و صلح عمومی و عدالت همگانی است.

نظم غیر از معنی عمومی آن که ترتیب و حسن ترتیب باشد، در علوم سیاسی امروز به دو معنی به کار می‌رود، یکی سیستم اجتماعی و سیاسی به طور خاص مثل دموکراسی، اریستوکراسی و امثال آن و دیگری اصول و مقررات سازمانی که به روابط میان دول و ملل شکل می‌دهد. چنان که گفته می‌شود، سال‌های بعد از جنگ بین‌المللی دوم، سال‌های غلبه نظم دو قطبی بود، یعنی نظم بر پایه تعارض میان نظام‌های سوسیالیستی و لیبرال و با سقوط اتحاد جماهیر شوروی در سال‌های ۱۹۸۹-۱۹۹۱ نظم لیبرال بود که به رهبری ایالات متحده آمریکا بر دنیا تسلط یافت و حتی رئیس‌جمهور وقت آمریکا اعلام کرد که دنیا وارد یک نظم نوین جهانی شده است و امروزه، گرچه بعد از واقعه تخریب دو مرکز جهانی تجارت در نیویورک (۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱) سخن از تحقق نظم نوین جهان شمول گفتن بی‌منطق است، اما هستند علمائی چون فرانسیس فوکویاما (Francis Fukuyama) که معتقدند، آمریکا شکل نهائی نظم را که بر لیبرالیسم سیاسی و آزادی خواهی اقتصادی مبتنی است تحقق بخشیده است و این گونه نظم سرنوشت محتوم همه انظمه جهان است.

اکنون پس از این مقدمه کوتاه به بحث اصلی خود که نظم بدیع جهانی است می‌پردازم که چون موضوعی است وسیع و بررسی آن مقتضی دقت و تمعن خاص است، اجازه می‌خواهم که طرح کلی آن را هم از ابتداء به نظرتان برسانم.

این گفتار شامل شش مبحث است:

اول - تعریف نظم و نظم نوین از دیدگاه بهائی

دوم - تازگی این بحث در امر مبارک و بی‌سابقه بودن آن در ادیان گذشته

سوم - تعریف نظم بین‌المللی و نظم نوین از نظرگاه علمای سیاست

چهارم - نقد امر بهائی از انظمه موجود عالم

پنجم - نویدهای فرح بخش امر مبارک درباره نظم آینده جهان

ششم - اثبات آن که تحقق نظم مورد نظر بهائیان امری حتمی و قطعی است

در مقدمه این گفتار باید عرض کنم که مطالعه روابط بین‌المللی یکی از شاخه‌های علوم سیاسی است که پس از پایان جنگ اول جهانی به صورت دانشگاهی و علمی مطرح شد و حتی اول کرسی آن به نام وودرو ویلسون (Woodrow Wilson) رئیس جمهور امریکا بود که اندیشه تشکیل مجمع اتّفاق ملل را مدیون او هستیم. این علم در ابتداء عنوان حقوق بین‌المللی داشت و یکی از مباحث آن نظم بین‌المللی یا نظم جهانی بود به معنای مجموع اصول و مقررات سازمانی که به روابط میان دول و ملل شکل می‌دهد و هر چند توجه آن در عرصه نظم بین‌المللی، بیشتر به جنبه‌ها و جهات سیاسی است، اما این نظم شامل ابعاد دیگری هم هست چون ابعاد اقتصادی، قضائی، فرهنگی، اطلاعاتی و نظیر آن.

می‌دانید که تولّد حضرت بهاءالله در طهران در سال ۱۸۱۷ میلادی روی داد، یعنی دو سال بعد از شکست نظم امپراطوری ناپلئون اول که می‌خواست در قسمتی از عالم یعنی اروپا، خاورمیانه و افریقا برقرار کند. پس از آن بود که نظم‌های ملی در قرن نوزدهم قوت گرفت و با توسعه استعمار اروپائی، امپراطوری‌های وسیع و قدرتمندی چون انگلستان و فرانسه بوجود آمد و در سال‌های سی قرن بیستم، دنیا شاهد سر بر آوردن نظم‌های فاشیستی و ناسیونالیستی در قاره اروپا شد که بعضاً پس از سال ۱۹۴۵ سقوط کردند یا ضعیف شدند. و بعد از جنگ جهانی دوم که ایالات متّحده امریکا به اوج قدرت رسید با اتّحاد جماهیر شوروی - یعنی روسیه و اتباعش - یک نظام دو قطبی بوجود آوردند، چنان که مذکور افتاد و سرانجام با انحطاط و سقوط شوروی مدّتی امریکا ابر قدرت بلامنازع بود تا مجدداً با تروریسم اسلامی که در سال ۲۰۰۱ واقع شد، سیستم تعدّد و تکثیر قدرت‌ها یا (Multilateralism) روی کار آمد و نوعی گسیختگی نظم سابق به وقوع پیوست. آنچه شگفت‌آور است این است که حضرت بهاءالله در کتاب اقدس، یعنی مهم‌ترین اثر خود، در سال ۱۸۷۳ بهم ریختگی انظمه موجوده عالم را پیش‌بینی فرمودند و خود در آثار متعدّد، یک نظم بدیع جهانی پیشنهاد کردند که خطوط عمده آن را در سوره الملوک و الواح سلاطین می‌توان یافت و تبیین و تشریح آن در مکاتیب حضرت عبدالبهاء چون رساله مدنیّه، لوح هفت

شمع وحدت و برخی از خطابات مبارکه در اروپا و امریکا آمده است و هم چنین در توقیعات حضرت ولیّ امرالله که مجموع آنها به نام نظم جهانی حضرت بهاءالله تسمیه شده است. و باز از شگفتی هاست که حضرت بهاءالله، هم در لوح ملکه ویکتوریا و هم در لوح خطاب به مانکچی صاحب، یادآور شده‌اند که: «گیتی را دردهای بیکران فرا گرفته و او را بر بستر ناکامی انداخته، مردمانی که از باده خودبینی سرمست شده‌اند (اشاره به برخی از سیاستمداران) پزشک دانا (یعنی طیب الهی، مظهر امر) را از او باز داشته‌اند، این است که خود و همهٔ مردمان را گرفتار نموده‌اند.»<sup>۵</sup> اشارهٔ آن حضرت به آلام و اسقام جهان است که سیاستمداران دعوی مداوای آنها را داشته و دارند ولی عملاً از عهدهٔ آن بر نمی‌آیند.

#### مبحث اول: تعریف نظم و نظم نوین از دید بهائی

از جمله معانی هفتگانهٔ کلمهٔ نظم در زبان فارسی، ترتیب صحیح یا حسن ترتیب است و در مواردی حضرت بهاءالله همین معنی را به کار برده‌اند. مثلاً در کلمات فردوسی می‌فرمایند: «دین سبب بزرگ است از برای نظم جهان و اطمینان من فی الامکان». اما به نظر می‌رسد که در کتاب اقدس در عبارت «قد اضطرب النظم من هذا النظم اعظم» برای نخستین بار در زبان فارسی معنای دیگری مورد توجه آن حضرت است که تقریباً همان معنی است که امروزه در علوم سیاسی اراده می‌کنند، یعنی سیستم خاص اجتماعی یا سیاسی و یا اصول حاکم بر روابط بین دولت‌ها. در آثار بهائی، خصوصاً توقیعات مبین منصوص حضرت ولیّ امرالله، نظم هم به معنی سیستم اداری بهائی است و هم به معنی نظم عمومی عالم، چنانچه در آغاز توقیع «شکفته شدن مدنیت جهانی» می‌فرمایند:

«نظم جهانی بدیعی که در ضمیر حضرت بهاءالله تصویر و تکوین یافته و کیفیات مخصوصه‌اش را مهندس کاملش حضرت عبدالبهاء به قلم مبارک رقم زده، اکنون رو به ارتفاع است... هم در داخل جامعهٔ بهائی و هم در خارج آن، قرائن و علائمی روز افزون موجود است که به نحوی شگفت‌انگیز بشارت می‌دهند که زمان تولد نظم جهانی فرا رسیده است. نظمی که خود طلایهٔ عصر زرین بهائی است.»<sup>۶</sup>

و چند سطر بعد، این عبارت از حضرت بهاءالله را نقل می‌کنند که فرموده‌اند: «زود است بساط عالم جمع شود و بساط دیگر گسترده گردد» که به اقوی احتمال از بساط دیگر مراد نظم عمومی جهانی است که حضرت بهاءالله پیشنهاد فرموده‌اند و نظم اداری بهائی مقدمه، الگو یا محور آن است و اهمیت این دو نظم به اندازه‌ای است که حضرت اعلی آن را در کتاب بیان بشارت داده و فرموده‌اند: «طوبی لمن ینظر الی نظم بهاءالله و یشکر ربّه» یعنی خوشا به حال هر کس که به نظم بهاءالله می‌نگرد و خدا را سپاس می‌گوید و خود حضرت بهاءالله در آثار مبارکشان، مؤدّه ولادت نظمی نوین را با این عبارات شاعرانه داده‌اند:

«حال ارض حامله مشهود. زود است که اثمار منیعه و اشجار باسقه و اوراد محبوبه و نعمای جنیه مشاهده شود (یعنی میوه‌های بلند مرتبه و درختان بلند و گل‌های دوست داشتنی و نعمت‌های رسیده و تازه) تعالت نسمة قمیص ربک السبحان، قد مرّت و احیت. طوبی للعارفين.»<sup>۷</sup>

تشبیه نظم الهی به پیرهنی که عطر رحمن را در خود دارد بی سابقه نیست، چنان که در لوح به یاران پارسی فرموده‌اند: «کیش یزدان جامه اوست (مراد جامه گیتی)، هر گاه کهنه شود به جامه تازه او را بیاراید. هر گاهی را روش جداگانه سزاوار، همیشه کیش یزدانی به آنچه شایسته آن روز است هویدا و آشکار.»<sup>۸</sup>

حضرت بهاءالله نظم را فقط در معنای محدودش، یعنی اصول سازمان دهی به روابط بین دول و ملل به کار نبرده‌اند، بلکه نظم بهائی در منظر آن حضرت جلوه‌گاه مجموعه مدنیّت حضرت بهاءالله است - یا به زبان دیگر - زمینه ساز آن است، چنان که نظم اداری زمینه ساز نظم جهانی است.

گفتیم که در علوم سیاسی، نظم بین‌المللی به معنای مجموع اصول سازمانی است که بر روابط بین دول و ملل حاکم است یا باید حاکم باشد، ولی هستند مؤلفانی که کلمه نظم را به معنای وسیع‌تر، یعنی تقریباً نظام تمدنی به کار برده‌اند. چنان که در کتاب کنکاش‌هایی درباره نظم جهانی (*Approaches to World Order*) از رابرت کوکس (Robert W. Cox)، (نشر سال ۱۹۹۶) از اندیشه‌های کسانی چون اوسوالد اسپنگلر (Oswald Spengler) مؤلف *انحطاط تمدن غرب* و آرنولد توینبی (Arnold Toynbee) صاحب کتاب *مفصل مقایسه تمدن‌ها و حتی از افکار ابن خلدون در مقدمه معروفش که بحثی از علل و عوامل دگرگونی تمدن‌هاست*، یاد کرده و

بالاخره باید اشاره به نویسندگانی کرد که دو مفهوم نظم و عدالت را در معنایی محدودتر در برابر هم نهاده‌اند، مثل کتاب روزماری فوت (Rosemary Foot) و همکارانش که مؤلفان نظم و عدالت در روابط بین‌المللی (2003) (*Order and Justice in International Relation*) از نشریات دانشگاه آکسفورد هستند و روابط این دو مفهوم را در مؤسّسات مختلف سازمان‌های ملل متحد و در اندیشه‌های سیاسی روس‌ها و چینی‌ها و مسلمانان و در مؤسّسات مالی بین‌المللی و اتحاد اروپا مورد تفحص قرار داده‌اند و در عین تصدیق همبستگی آن دو، بر تنش‌ها و کشمکش‌ها که در بین آن دیده می‌شود، انگشت گذارده‌اند، در حالی که آثار بهائی بر تلفیق نظم و عدالت تأکید می‌کند.

#### مبحث دوم: نظم جهانی موضوعی است که در ادیان گذشته سابقه ندارد

تأکید ادیان گذشته - چنان که می‌دانید - بیشتر بر الهیات، امور روحانی و تکالیف شرعی بوده و به ندرت به مباحث اجتماعی و سیاسی پرداخته‌اند. این از خصوصیات آئین بهائی است که به نظم انفسی یا اخلاقی اکتفا نکرده و به نظم آفاقی یعنی تنظیم امور عالم هم توجه نموده است. در طی جشن‌های دوستمین سالگرد ولادت حضرت بهاءالله ملاحظه فرموده‌اید که بسیاری از رجال و شخصیت‌های عالم، اصل وحدت عالم انسانی را در تعالیم آن حضرت به طور خاص مورد ستایش قرار داده‌اند و در این مورد این بیان مبارک حضرت ولیّ امرالله در توفیعات نظم جهانی را به یاد باید آورد که در آن فرموده‌اند:

«اگر به دیده امانت و وفا بنگریم به یقین ملاحظه می‌کنیم، امر حضرت بهاءالله که مقصد اقصایش (یعنی هدف دور رسش) اتحاد صوری و معنوی اقوام و ملل عالم است، آغاز دوران بلوغ نوع بشر محسوب می‌گردد. آئین بهائی را نباید فقط ظهوری دیگر از ظهوراتی دانست که مقصدشان احیاء روحانی در سرنوشت دائم‌التغییر بشر بوده است. نباید آن را فقط دینی دیگر در سلسله تکاملی ادیان شمرد و نباید آن را حتی به منزله اوج و ذروه ادوار نبوت انگاشت، بلکه آئین بهائی را باید مظهر آخرین و عالی‌ترین مرحله تکامل عظیم حیات اجتماعی بشری در کره زمین به شمار آورد.»<sup>۹</sup>

به عبارت روشن‌تر، این آیین وسیله تحقق وحدت عالم انسانی است و این وحدت که با پیدایش یک جامعه جهانی و استقرار یک حکومت بین‌المللی و برقراری فرهنگ و مدنیت جهانی مقرون خواهد بود، عالی‌ترین درجه اعتلاء اجتماعی نوع انسان است که به فرموده حضرت عبدالبهاء نشانه وصول بشریت به بلوغ خویش است. روشن است که در ادوار گذشته نیل به بلوغ عالم بشر، یعنی ظهور کمال عقلانیت، مقدور نبود و ادیان گذشته تنها نمودار دوره صباوت یا کودکی عالم انسانی بودند، اما شرائط زمان امروزه اجازه می‌دهد که بشریت گام‌هایی فراتر نهد و به مدارجی والاتر دست یابد که همان آستانه یکدلی و یگانگی همه مردم گیتی از همه اقوام و نژادها و عقائد است.

با این توضیح می‌توانیم دریافت که چرا حضرت بهاء‌الله از نظم مورد نظر خود به عنوان نظم بدیع، یعنی نوین و نو ظهور که چشم خلقت مانند آن را ندیده، یاد کرده‌اند. چون باید تصدیق کرد که تشکیل یک جامعه متحد فدرال جهانی که در واقع نقطه یا قطب مقابل انظمه ملیت باور کنونی باشد، انظمه‌ای که تمایل آنها به نابرابرنگاری و جداسازی مردم عالم از یکدیگر است، کاری آسان نیست. چنانچه خود حضرت بهاء‌الله در لوح دنیا یادآور شده‌اند که در گذشته گفته می‌شد، حبّ الوطن من الایمان، ولی آن حضرت در این ظهور دستورشان این است که: "لیس الفخر لمن یحبّ الوطن بل لمن یحبّ العالم"، یعنی افتخار برای کسی نیست که وطن خود را دوست دارد، بلکه برای کسی است که دوستدار عالم است. و اضافه فرموده‌اند که: «به این کلمات عالیات، طیور افنده را پرواز جدید آموخت و تحدید و تقیید را از کتاب محو نمود.»<sup>۱۰</sup>

در کلمات فردوسیه مقام عالم صوری را هم به این کلمات تقلیل داده‌اند: «این یک شیر عالم، یک وطن و یک مقام است. از افتخار که سبب اختلاف است بگذرید و به آنچه علت اتفاق است توجه نمائید.»<sup>۱۱</sup>

و بالاخره در مورد اهمیت حیاتی اتحاد و اتفاق فرموده‌اند (لوح طرازات): «اتحاد و اتفاق سبب نظام عالم و حیات امم است.»<sup>۱۲</sup>

### مبحث سوّم: نظم بین‌المللی و نظم نوین از دیدگاه علمای سیاست

فیلیپ مورو دِفارژِه (Philippe Moreau Defarges) متخصص روابط بین‌المللی و مؤلف کتاب *نظم جهانی* می‌گوید: نظم مجموعه‌ای است از اصول و مقررات و قواعد و تجارب بیش و کم متجانس و بیش و کم ثابت که حاکم بر روابط بین‌جامعه‌ها و دولت‌ها است. هر چند که از جهت ژئوپلیتیک، دنیا هنوز شاهد یک نظم جهانی نبوده است و گسترده‌ترین حکومت‌ها چون امپراطوری روم یا امپراطوری ایران در زمان کورش کبیر همه قارات عالم را در بر نمی‌گرفته، ولی از بعضی جهات مثلاً انتشار برخی جنبه‌ها و جلوه‌های تمدن در سراسر جهان می‌توان به طور نسبی ذکر نظم جهانی را کرد. پس باید متذکر بود که نظم جهانی، یعنی همه فراگیر، فقط تاکنون رؤیای بیرون از دسترس بعضی گروه‌ها بوده، چون مندیلیست‌ها (Mondialist) و یا معتقدان به جهان وطنی، یا مدافعان فدرالیسم جهانی، اما بی‌تردید از ربع قرن اخیر که دنیا در مسیر جهانی شدن امور یعنی (Globalization) پیشرفت نمایان کرده، اندیشه نظم جهانی باز زنده شده است، چنان که محقق فرانسوی پیر‌گریر Pier Gerber عنوان کتاب خود را *رؤیای یک نظم جهانی از مجمع اتفاق ملل تا سازمان ملل متحد* نهاده است. (نشر سال ۱۹۹۶)

با فرض این که سازمان ملل متحد را به منزله الگوی اولیه یک حکومت جهانی بدانیم، نکته‌ای که در این کتاب در مورد ارزش ابتکار وودرو ویلسون بازگفتنی است، این است که قبل از ایجاد مجمع اتفاق ملل که ویلسون در مواد چهارده گانه پیشنهادی خود مطرح کرد، حلّ و فصل مسائل و اختلافات بین دول فقط از طریق عهدنامه‌های صلح و آشتی امکان پذیر بود و بعد از قرن‌ها که نظم‌های امپراطوری، نظم از طریق اعمال قدرت یا هژمونی (hégémonie)، سیاست تعادل میان قدرت‌ها و تشکیل اتحادیه‌های دول به همین منظور در اروپا به صورت موقت رائج بود، ویلسون با تأسیس مجمع اتفاق ملل، به روابط بین دولت‌ها نظم و انضباط و نیز ثباتی بخشید که قبل از آن وجود نداشت. گریر نمی‌داند و نمی‌گوید، ولی اهل بهاء می‌دانند - همان طور که در کتاب *God Passes By* آمده - فکر تشکیل مجمع اتفاق ملل را ویلسون از نطق‌های حضرت عبدالبهاء در امریکا و اروپا، اتخاذ و اقتباس کرد و دو سال بعد از پایان جنگ بین‌المللی اول در عمل آورد.

اصطلاح "نظم نوین جهانی" را ظاهراً نخستین بار در محافل سیاسی ژرژ بوش (George Bush) (پدر) عنوان کرد و گفت که بعد از سقوط اتحاد جماهیر شوروی و پیروزی دموکراسی سیاسی و غلبه اقتصاد لیبرال، دوره جنگ سرد و مقابله شرق و غرب دیگر به کلی پایان یافته و دنیا وارد دوره‌ای شده که در آن آزادی و حقوق بشر مربوط به هر ملتی باشد، مورد احترام عموم قرار خواهد گرفت و دموکراسی و آزادی مبادلات حاکم خواهد بود و ملت‌ها من بعد حق تعیین سرنوشت خود را بدون محدودیت خواهند داشت و مرزهای ممالک از این پس از هر تجاوزی مصون خواهد شد و قدرت‌های بزرگ جهان خواهند توانست بجای جنگجویی، رسم سازش و هماهنگی را در پیش گیرند. ولی می‌دانیم که این رؤیای نظم نوین، بزودی با حمله عراق به کویت آشفته شد و بعد تجزیه یوگسلاوی در دسامبر ۱۹۹۱ روی داد و سرانجام با حمله تروریست‌های مسلمان به مرکز تجارت جهانی در نیویورک در سپتامبر ۲۰۰۱، دوران پیگیری نظم نوین جهانی به انتها رسید و هر چند اینجا و آنجا قدم‌هایی در راه اتحاد، مثلاً بین ممالک اروپائی در چارچوب (European Union) برداشته شد، اما دیگر نمی‌توان سخن از استقرار یک نظم جهان شمول گفت و اگر هم در بعضی زمینه‌ها چون بهداشت و درمان و مخابرات و مانند آن توافق‌های عمومی حاصل شده، اما در زمینه‌های سیاسی و نظامی، اختلاف نظر و تفاوت راه و روش باقی مانده است و حتی در قالب همان اتحاد اروپا نیز تفاوت عقیده و عمل از جمله در عرصه قبول پول واحد و سیاست بودجه‌بندی و قضایائی چون مهاجری‌پذیری، شدید و عمیق است.

#### مبحث چهارم: نقد امر بهائی از انظمه موجود عالم

آثار مبارکه بهائی، من جمله الواح به ملوک و سلاطین، حاوی نقدی صریح از شیوه فکر و عمل زمامداران جهان است. نمونه‌هایی از انتقاد جمال مبارک حضرت بهاء‌الله از انظمه موجود را فی‌المثل در سوره‌الملوک می‌توان یافت که ضمن آن خطاب به سلطان عبدالعزیز عثمانی می‌فرماید (ترجمه مضمون): "مبادا وکلاء یعنی وزراء خود را آباد و رعیت را ویران کنی، از ناله فقرا و نیک‌مردان در سحرها بترس و برای آنها پادشاهی مهربان باش زیرا آن مردم گنج تو هستند و شایسته تو آن است که گنجینه خود را از این دزدان حفظ کنی"، عبارتی که به طور ضمنی انتقادی از کارکرد وزرای آن کشور است. اعتراضات و انتقادات عمده حضرت بهاء‌الله که هم در



سوره ملوک و هم در الواح سلاطین انعکاس یافته، خیلی بیش از اینهاست. از جمله انتقاد از جنگجویی سلاطین و مسابقه تسلیحاتی است و شکایت از بی‌توجهی آنها، نه فقط نسبت به فقراء، بلکه هم چنین در مورد مهاجرین و پناهندگان و تجاوز از قوانین الهی و ظلم بر مردم و حاوی توصیه‌های هیکل مبارک درباره لزوم برقراری صلح و اجرای عدالت است.

نقد از شیوه اداره امور در ایران در رساله مدنیه حضرت عبدالبهاء مفصل است، از جمله امتناع اولیای این ممالک از تجدّد و عدم اقتباس عناصر خوب از تمدن غرب و نیز تعصب و حمیت جاهلی، بی‌توجهی به عقل و عدل، احتراز از اصلاحات ضروری در امور مملکتی و ناآگاهی از آن که اصلاحات در این امور تعارض و تضادی با شریعت ندارد و بی‌اعتنائی به شرائط اصلی ترقی، من جمله توسعه دایره معارف، که ورود ما در تفصیل آنها مقتضی وقت بیشتر است.

در آثار حضرت ولی امرالله، برای مثال توفیق قد ظهر یوم المیعاد که در همان آغاز جنگ جهانی دوم صادر شد (۱۹۴۱) آن حضرت به سه نظم استبدادی حاکم در آن زمان، یعنی فاشیسم یا نازیسم، کمونیسم و بالاخره ملیت پرستی افراطی اشاره می‌کنند و آنها را مورد انتقاد سخت قرار می‌دهند و حتی در حالی که آن سه ایدئولوژی از کمال قدرت و غلبه برخوردار بودند به آنها عنوان "خدایان کاذب سه گانه" می‌دهند و هر سه را محکوم می‌کنند و دیدیم که فاشیسم و نازیسم، به عنوان مکتب نژادپرستی، در پایان جنگ دوم معدوم شد و کمونیسم که حالت جهانی گرفته بود، بالاخره در سال‌های ۱۹۸۹-۱۹۹۱ از اقتدار دیرینه افتاد و اضافه کنیم که حضرت عبدالبهاء نیز در رساله مدنیه که به سال ۱۸۷۵ میلادی به دستور حضرت بهاءالله مرقوم فرمودند، ملیت پرستی را به طور ضمنی نکوهیده شمردند و از مسابقه تسلیحاتی بین دول و تحمیل هزینه سنگین آن بر توده مردم انتقاد کردند و دعوت جمال مبارک حضرت بهاءالله از رهبران جهان را برای استقرار صلح عمومی و امنیّت تضامنی یادآور شدند و اقتباس و اتخاذ عناصر مفید از فرهنگ‌های بیگانه را - چنان که در ژاپون در عهد میجی (Meiji) روی داد - پسندیده و موجه دانستند و این مطلب اخیر برای کشور ایران و ممالک اسلامی که در آنها علماء شرع سخت به مخالفت و ممانعت از مدرنیزاسیون و بهره‌گیری از تمدن غرب برخاسته بودند، مسلماً حائز اهمیت مخصوص بوده و هست.

### مبحث پنجم: نویدهای فرح بخش امر مبارک دربارهٔ نظم آیندهٔ جهان

حضرت عبدالبهاء در مکتوبی خطاب به یک بانوی اسکاتلندی که به لوح هفت شمع وحدت معروف شده در سال ۱۹۰۶ فرموده‌اند:

«در دوره‌های سابق هر چند ائتلاف [یعنی اتحاد] حاصل گشت، ولی بکلی ائتلاف من علی الارض غیر قابل [وصول] بود زیرا، وسائل و وسائط اتحاد مفقود و در میان قطعات خمسۀ عالم، ارتباط و اتصال معدوم... اما حال وسائل اتصال بسیار و فی الحقیقه قطعات خمسۀ عالم، حکم یک قطعه یافته.»<sup>۱۳</sup> لذا نتیجه می‌گیرند که از این پس متدرجاً شمع‌های وحدت در عالم افروخته خواهد شد که شامل وحدت سیاسی، وحدت آراء در امور عظیمه، وحدت آزادی (یعنی بهره‌مندی همگان از اصول آزادی بشر)، وحدت دینی، وحدت وطن، وحدت جنس یعنی وحدت یا برابری نژادی و بالاخره وحدت خط و زبان خواهد بود. از آثار دیگر حضرت عبدالبهاء بر می‌آید که به دو نوع دیگر وحدت هم اهمیت داده‌اند و خواستار تحقق آنها نیز شده‌اند. یکی وحدت اقتصادی به معنای توزیع عادلانهٔ ثروت و دیگری وحدت محیط زیست یا اکولوژی به معنی تصدیق همبستگی طبیعت در سراسر جهان.

ناگفته نماند که حضرت بهاء‌الله در لوح خطاب به ملکهٔ ویکتوریا یک نوع دیگر وحدت را که حکومت جهانی باشد و احتمالاً همان وحدت وطنی و وحدت سیاسی است، ضروری دانسته‌اند و می‌فرمایند:

«الذی جعله الله الدریاق الاعظم و السبب الاتم لصحته (یعنی صحت عالم) هو اتحاد من علی الارض علی امر واحد و شریعة واحدة.»<sup>۱۴</sup> که به تفسیر حضرت ولیّ امرالله در توفیق نظم جهانی به مفهوم ایجاد یک حکومت اعلاّی جهانی است. حضرت ولیّ امرالله یادآور می‌شوند که وحدت عالم انسانی را تنها نباید اعلام اخوت بشری و خیرخواهی بین مردم شمرد، بلکه: «اصل وحدت عالم انسانی خواهان تجدید بنیان جامعه است.»

خود آن حضرت تصویر روشنی از یک جامعهٔ فدرال جهانی که در آن تمام ملل و نژادها و ادیان و طبقات دقیقاً و برای همیشه متحد خواهند شد، در عین آن که استقلال دول عضو و آزادی و ابتکار مردمش کاملاً و قطعاً محفوظ خواهد ماند، در آخر توفیق شکفته شدن مدنیّت جهانی (۱۹۳۶) مرحمت فرموده‌اند.

باید یادآور شد که در گذشته نادر بودند متفکرانی از جمله مندیلیست‌ها یعنی طرفداران جهان واحد که خواستار تشکیل یک فدراسیون جهانی بودند، ولی در عصر ما فراوانند آنها که درمان گرفتاری‌های عظیم کنونی را در تأسیس حکومت جهانی می‌دانند، چون ادگار مورن (Edgar Morin) جامعه‌شناس مؤلف کتاب *راه*، ژاک آتالی (Jacques Attali) اقتصاددان مؤلف چه کسی فردا بر دنیا حکومت خواهد کرد و جیمز یونکر (James Yunker) مورخ مؤلف کتاب جهانی شدن سیاسی و یا دیدی تازه از حکومت فدرال جهانی (نشر سال ۲۰۰۷)، که هر کدام از این دانشمندان به دلایل و ملاحظات خاصی خواستار چنین تأسیسی شده‌اند. و کسانی چون بلز لپن (Blaise Lampen) مؤلف کتاب *بی‌نظمی نوین جهانی* (سال ۲۰۱۷)، خواهان آن هستند که بشر هر چه زودتر راز و رمز زندگی هماهنگ با همهٔ هم‌نوعان خود در یک جامعهٔ جهان شمول را فرا گیرد و به کار برد.

در اعلامیهٔ پیشنهادی که جامعهٔ بین‌المللی بهائی در فوریه سال ۱۹۴۷، یعنی یک سال قبل از صدور منشور معروف حقوق بشر با تصویب حضرت ولی امرالله در زمینهٔ حقوق و تکالیف بشری، نخستین اجلاسیهٔ کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد ارائه کرده‌اند، این نکتهٔ مهم را متذکر شده‌اند که دولت و حکومت ملی به عنوان یک ساخت اجتماعی به خود متکی، اکنون به حد نهائی رشد و توسعهٔ خود رسیده و در نتیجه چنین دولتی به عنوان هدف و مقصد غائی خویش به نفی وحدت عالم انسانی پرداخته و منشأ اختلال و بی‌نظمی که مخالف منافع حقیقی مردم است گردیده، در حالی که جامعهٔ بشری در مرحلهٔ تحولی است که ایجاد نظم نوینی را ایجاب می‌کند که بر پایهٔ جامعیت روابط انسانی باشد... هر عصری رسالت خاص خود را دارد و تشکیل یک نظم جهانی، یعنی نظمی متکی بر وحدت عالم انسانی، وظیفه‌ای است که امروزه بر عهدهٔ بشریت نهاده شده، نظم جهانی که اینک از نظر قانونی ممکن‌الحصول و از نظر اجتماعی لازم و ضروری و از نظر الهی در کمال وجوب است. (ترجمهٔ غیر مصوب)

در لغت نامهٔ جدید علم سیاست (۲۰۱۷) به زبان فرانسه در تعریف (Mondialism) یا جهان وطنی چنین آمده است: مندیلیسم عبارت است از جریان فکری عالم‌نگر که مایل است همبستگی جماعات سکنهٔ کرهٔ ارض را نشان دهد و از این طریق بتواند تمام نوع بشر را به صورت یک واحد سیاسی مشکل سازد. مدافعان مندیلیسم در نظر دارند که نهادها و قوانین فوق ملی را به

صورت یک نظام فدرالی مشترک میان همه انسان‌ها برقرار کنند، در عین احترام به تنوعات فرهنگی و قومی. به گفته این لغت نامه، مندیلیسم فکر تازه‌ای نیست، زیرا چنین دیدی در روابط بین‌المللی از قرن هیجده با فراماسون‌ها به وجود آمد که مدافع اندیشه نزدیک کردن به یکدیگر بودند. اما در طول قرن نوزدهم اندیشه مندیلیسم‌ها به طرف جستجوی صلح بین‌المللی رفت.

ذکر این مطلب در حاشیه این بحث مفید است که از جمله کتب مربوط به مندیلیسم یا نهضت جهان وطنی کتاب لوئی پریلیه (Louis Perillier) و ژاک لوتور (Jacques Le Tur) است (نشر سال ۱۹۷۷) که شاید امروز نایاب باشد. در آن کتاب جنبش‌های متعددی به عنوان مدافعان موندیلیسم معرفی شده‌اند مانند طرفداران شهروندی جهانی، نهضت‌های فدرالیسم جهانی، هواداران زبان بین‌المللی اسپرانتو، اعضای جنبش جهانی مسئولیت علمی و هم چنین کسانی که معتقدند به لزوم تجدید نظر در قانون اساسی سازمان ملل هستند به نحوی که هم دموکراتیک و هم جهان‌گرای باشد. گفتنی است که این کتاب ذکر بالنسبه مفصلی از جامعه بین‌المللی بهائی کرده و شرحی از خدمات و فعالیت‌هایش در مسیر صلح و وحدت جهانی ارائه کرده که اشاره سریع به آنها خارج از فایده نیست.

در کتاب مندیلیسم ضمن بحث از حرکت عالم به سوی یک فدرالیسم جهانی، مؤلفان در دو صفحه به حروف ریز از دیانت بهائی یاد می‌کنند به این عبارات: «در فهرست سازمان‌های جهان‌نگر و جهان دوست، بهائیان را باید جداگانه یاد کرد، زیرا امر بهائی کمتر از یک نهضت به معنای متعارف است و بیشتر دینی با میلیون‌ها پیروان است. جامعه بین‌المللی بهائی در سال ۱۹۴۸ به عنوان یک سازمان غیر دولتی توسط سازمان ملل متحد شناخته شده و دارای پایگاه مشورتی نزد بعضی سازمان‌های ملل متحد است... بهائیان معتقدند که باید رشد تدریجی یک نظم جهانی به عنوان یک فرایند در طول زمان حاصل شود. هدف غائی آیین بهائی وحدت عالم انسانی است و مراد از وحدت مشابهت و همسانی نیست چه تحقیق و تحرّی مستقل حقیقت به همگان توصیه شده است. بهائیان کلام بهاءالله را به عنوان قسمتی از میراث مشترک بشریت می‌پذیرند و آزادانه مورد تأمل و بررسی قرار می‌دهند و در عین حال به روی سایر مکاتب فکری و علمی گشوده هستند. از انتخاب میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم معذورند، ولی از الغاء نابرابری‌های فاحش و افراطی در فقر و ثروت طرفداری می‌کنند. بهائیان همه با هم متساوی‌الحقوق هستند و کسی در میان آنها به

عنوان روحانی امتیاز ندارد و اداره امور آنها در سطح محلی، ملی و بین‌المللی توسط نهادهای منتخب صورت می‌پذیرد... الخ»

### مبحث ششم: تحقق نظم مورد نظر امر بهائی حتمی و قطعی است

حضرت ولی امرالله در توفیعات مبارکه خود از جمله توفیق هدف نظم بدیع جهانی (۲۸) نوامبر ۱۹۳۱) به صراحت فرموده‌اند که: «وصول به وحدت عالم انسانی نه فقط امری است ضروری و لازم، بلکه حتمی و یقین‌الوصول و قریب‌الوقوع است و هیچ قوه‌ای جز قوه الهیه نمی‌تواند تحقق چنان مقصد اعلائی را میسر سازد.»<sup>۱۵</sup> این که تنها قوه الهی است که وصول و حصول چنان هدف والائی را میسر می‌کند، در مورد آن باید به این بیان حضرت ولی امرالله در توفیق "شکفته شدن مدنیّت جهانی" مراجعه کرد که در آن فرموده‌اند، برای اتحاد ملل عشق و محبتی درونی لازم است. و بعد در توفیق مذکور مثل جامعه بهائی را می‌زنند که در حقیقت نمونه و الگویی برای جامعه جهان دوست فردا است و می‌فرمایند:

«آین حضرت بهاءالله به برکت قوای خلاقه و نظم آفرین و اصیل و شریفش قادر شد که نژادها و ملل و مرام‌ها و طبقات مختلفی را که در سایه‌اش پناه گرفته و به امرش تمسک جستند، در آغوش باز خویش بپذیرد و قلوبشان را تقلیب نماید و پرده تعصباتشان را بسوزاند... و مفاهیمشان را بالا برد و نیات و مقاصدشان را والا کند و مجهوداتشان را هماهنگ سازد... و توانست که با حفظ وطن پرستی و وفاداری به تعهدات ثانویه‌شان، آنان را دوستداران بشر و حامیان سرسخت مصالح عالم انسانی سازد.»<sup>۱۶</sup> و اضافه می‌فرمایند که:

«این عشق و محبت جامع و فائقی را که پیروان آیین بهائی به هم‌نوع خویش از هر نژاد و دین و طبقه و ملتی دارند هرگز نباید مرموز و تصنعی تلقی کرد، زیرا آن عشق، عشقی حقیقی است... هر کس دلش با آتش عشق الهی افروخته شد، خلق را به خاطر خدا دوست می‌دارد و در آینه صورت هر انسانی نور خدا می‌بیند.»<sup>۱۷</sup>

مایلم چهار نکته را درباره این که باید به این پیش‌بینی نظم آینده جهان با امید و اطمینان نگریست، به عرضتان برسانم:

اول- تجربه خود جامعه بین‌المللی بهائی است که نوعی نمونه از یک نظام فدرال جهانی را عرضه می‌دارد و تفاوت نژادها و قومیت و فرهنگ مانع از همدلی و همکاری و همگامی بهائیان نشده و نمی‌شود. تنها دینی است که تجزیه نشده و بعد از جهان مسیحی، گسترده‌ترین جامعه مذهبی را حتی مقدم بر اسلام و آئین هندوی ارائه می‌کند.

دوم- تجربه اتحاد اروپا مرکب از ۲۷ یا ۲۸ کشور شاهد دیگری بر امکان اتحاد عمومی است، چه آن نظام همکاری - علی‌رغم شیب و فراز بسیار - تا کنون دوام داشته و از عوامل اصلی برای حفظ صلح و بهبود اقتصاد منطقه مهمی از جهان، یعنی قاره اروپا بوده و هست.

سوم- از جمله یافته‌های جوان شیریکو (Joanne Chirico) محقق آمریکائی در کتاب جهانی شدن دورنماها و مسائل (۲۰۱۴)، این است که مردم دنیا مسلماً از بسیار جهات بیش از پیش به همبسته و پیوسته شده‌اند، به طوری که عموماً احساس می‌کنند که همه در مکان واحدی هستند و به وجود دنیا به عنوان یک کلّ مشترک هشیارند که در آن همه آحاد انسانی به نحوی با هم مرتبطند. البته معنی این جملات این نیست که هم اکنون همه کره ارض یک شهر و یک ملت شده باشند، اما لاقلاً این امید را می‌توان داشت که اگر در جهت جهان وطنی اهتمامی شود و تربیت مناسب شهروندی جهانی به همگان داده شود، احتمال غلبه آنچه محققان امپاتی (Empathy) یعنی همدلی و همدردی می‌خوانند، بر تعصبات ملی‌گرائی و جدائی‌خواه بسیار است.

حرف امپاتی به میان آمد. یکی از کشفیات تازه در روان‌شناسی و بیولوژی انسان این است که همچنان که جرمی ریفکین (Jeremy Rifkin) در کتاب خود *The Empathic Civilization* (نشر سال ۲۰۱۱) نوشته، تحقیقات تازه درباره طبیعت انسان در علوم حیاتی و ادراکی و مطالعات پژوهشگران درباره مغز و نورون‌ها، گویای این است که باید در عقیده گذشتگان تردید و تأمل کنیم که انسان را موجودی طبعاً خودخواه و سودجوی و مادی و پرخاشگر دانسته‌اند، زیرا انسان وجودی است عمیقاً امپاتیک یعنی دارای حس همدردی و شفقت نسبت به هم‌نوعان و مسلماً تربیت صحیح می‌تواند این خصوصیت را در انسان تقویت کند. محققان دیگری چون ماتیو ریکارد (Matthieu Ricard) مؤلف کتاب بسوی یک جامعه دیگر دوست و نیز تانیا سینگر (Tania

(Singer) پژوهشگر نوروها و مکانیسم‌های مغز، تصدیق کرده‌اند که وجود میل ذاتی "دیگر دوستی" در انسان امری محرز است.

از دیگر محققان معروف که پایگاه نورونی رحم و شفقت را در وجود انسان باز یافته و تصدیق کرده‌اند، پروفیسور ریچارد دیویدسون (Richard Davidson) متولد سال ۱۹۵۱ و مؤسس مرکز ذهن‌های سالم و مؤلف کتاب *زندگی عاطفی یا هیجانی مغز شما (Emotional Life of Your Brain)* که به سال ۲۰۱۲ نشر شده و مورد استقبال بسیار قرار گرفته. با این سوابق می‌توان گفت که اگر روش تربیت بهائی که می‌گوید: «عالم بین باشید نه خودبین» و معتقد است که «آسایش هنگامی دست دهد که هر کسی خود را نیکخواه همه روی زمین نماید» مجری گردد، بی‌گمان دیگر دوستی و همدلی و همدردی با مردم گسترشی بی‌سابقه پیدا خواهد کرد.

چهارم- آن گسترش که جامعه مدنی در همه کشورهای و قوت گرفتن آن و توسعه دموکراسی در پهنه جهان، خود از جمله عوامل امیدواری به اصلاح نظام عالم است. به قول شیریکو در حال حاضر بیش از شصت هزار سازمان غیردولتی بین‌المللی وجود دارند و هر سال اقلأ حدود ۵۰ هزار نفر از اعضای این سازمان‌ها با هم ملاقات می‌کنند و بر طبق آمارهای مؤسسه "خانه آزادی" درصد ممالکی که از دموکراسی انتخاباتی بهره‌مند هستند به حدود شصت و چهار درصد یعنی نزدیک دو ثلث ممالک جهان رسیده که خود قبول نظامی دموکراتیک، ولو در عمل مشکلاتی در پیش باشد، اطمینان بخش است.

به گفته همان شیریکو قبل از سال ۱۹۴۸ در قوانین اساسی چهل و سه درصد کشورهای عالم ذکر اصول دموکراسی به صراحت آمده بود. بعد از آن سال این نسبت به سرعت رو به افزایش نهاد چنان که در فاصله سال‌های ۱۹۴۹ و ۱۹۵۷ به هفتاد درصد رسید و در فاصله سال‌های ۱۹۶۷-۱۹۷۵ به نود و سه درصد بالغ گردید.

در اینجا یک نقل قول از ژاک آتالی فیلسوف و اقتصاددان فرانسوی به مورد است که می‌گوید: وجود یک حکومت دموکراتیک جهانی نه به دلایل ایدئولوژیک، بلکه از این نظر ضرورت دارد که چنین حکومتی بشریت را در برابر مخاطرات عظیم جهان شمول کنونی و خطرات ناشی از تحولات مهیب تکنولوژی در آینده محافظه کند و ضامن دوام و بقای انسانیت باشد.

تذکر یک نکته دیگر نیز بجاست که در حال حاضر افکار عمومی جهانی و مطبوعات و رسانه‌های جمعی، اکثراً نقاد سیاستمدارانی هستند که مانند قرن رواج ملیت پرستی، صحبت از انحصار توجه به منافع ملی کشور خویش می‌کنند و یا در صدد ایجاد موانع مصنوعی چون تحکیم مرزها و ساختن دیوارها برای جلوگیری از ورود مهاجران و پناهندگان سرگردان هستند و یا نسبت به اقلیت‌های نژادی و قومی و مذهبی که در داخل مرزهای سرزمینشان زیست می‌کنند، ملاحظات انسانی را ملحوظ نمی‌دارند که خود این عکس‌العمل منفی، گواه بیداری و هشیاری مردم، یعنی جامعه مدنی است.

بر چهار نکته‌ای که معروض افتاد، نکته دیگری را اضافه می‌کنم که از مقوله اعتقادی است و در عین حال استدلال منطقی به نفع آن می‌توان کرد و آن این که از زمان تولد حضرت بهاء‌الله و اعلام رسالتشان در نیمه دوم قرن نوزدهم، وقایع عدیده‌ای در دنیا روی داده که نشانه سیر قطعی عالم به سوی دنیای واحد متحد است و مجموع آنها را نمی‌توان فقط تصادفی و اتفاقی تلقی کرد. به قول محقق فرانسوی ژان فرانسوا بایارت (Jean Francois Bayart) مؤلف کتاب حکومت جهانی (نشر سال ۲۰۰۴) از سال‌های بعد از ۱۸۱۵ بود که معماری سیستم بین‌المللی به وجهی که تا امروز با برخی تغییرات کوچک هنوز ادامه دارد، امکان پذیر شد و تحولات در جهت حصول یک مدرنیته جهان شمول روی داد چه در سال ۱۸۳۰ بود که لیبرالیسم اقتصادی با گسترش بی‌سابقه تجارت بین‌المللی که تنها در فاصله سال‌های ۱۸۰۰ و ۱۸۴۰ دو برابر شد، قوت گرفت. با ساختن شبکه‌های راه آهن و به کار افتادن کشتی‌های بخاری ارتباطات بهتر و وسیع‌تری بین ممالک ممکن شد. در این قرن تلگراف اختراع شد و سیستم جهانی تلگرافی با نصب کابل‌های زیردریایی به کار افتاد. تلفن برقی در سال ۱۸۷۴ اختراع شد. حرکات جمعیت و مهاجرت‌ها وسعت بی‌سابقه یافت، به طوری که حدود ۴۴ میلیون نفوس از اروپا به امریکا مهاجرت کردند. سازمان‌های نوظهوری چون اتحاد تلگرافی بین‌المللی در سال ۱۸۶۵ و اتحاد پستی بین‌المللی در سال ۱۸۷۴ و دفتر بین‌المللی اوزان و مقیاس‌ها در سال ۱۸۷۵ و سازمان هواشناسی در سال ۱۸۷۸ و اتحاد بین‌المللی حفظ و حمایت مالکیت صنعتی در سال ۱۸۷۸ به وجود آمدند. نهضت‌های انسان دوستانه‌ای برای القاء بردگی به راه افتاد. ترجمه و توزیع وسیع کتب مقدسه برای بومیان سرزمین‌های دور دست پایه گرفت و در همین قرن بود که هانری دونان (Henry



(Dunant سوئیسی که در سال ۱۸۶۳ مؤسسه صلیب سرخ جهانی را تأسیس کرد. جنگ انفصال در قارهٔ نوخاسته آمریکا در فاصلهٔ ۱۸۶۱ و ۱۸۶۵ ارکان تعصب نژادی را متزلزل کرد. و در حدود سال‌های ۱۸۷۰ حضرت بهاءالله تعالیم اساسی خود را در مورد وحدت عالم انسانی و صلح عمومی و ترک انواع تعصبات نژادی اعلام فرمودند و بنیادی برای همبستگی و پیوستگی همهٔ ملل عالم ایجاد کردند در حالی که بیش از آن به علت نبود یا کمبود روابط و وسائل، چنین تحوّل عظیمی امکان‌پذیر نبود. زمانی که حضرت بهاءالله اعلام فرمودند که: «فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن»، موجبات تحقق عملی آن به وجود آمد.

در پایان سخن، گمان می‌برم که نقل عبارتی از فیلسوف فرانسوی آغاز قرن بیستم الی هالوی (Ellie Halevy)، (وفاتش در سال ۱۹۳۷) مناسب است که کلام او را نیکلا باورز (Nicola Baverez) در نتیجه‌گیری کتابش *رقص بر قلعهٔ یک آتشفشان* یاد کرده می‌گوید:

«مسئولیت معایبی را که جامعهٔ بشری از آنها رنج می‌برد، فقط به رجال حکومت و دولت منسوب نداریم. هر یک از ما در این مسئولیت سهمی دارد، چون دانائی یا جنون دولتمردان و فرمانروایان، انعکاس خردمندی یا دیوانگی خود ماست و تا زمانی که ما مردم سنگ بشریت را به سینه نزنیم و در مهر به نوع انسان تعصب نورزیم، باز اسیر بحران‌ها و جنگ‌های ناشی از ملیت پرستی بوده و خواهیم بود. و هر یک از ما است که می‌تواند به محبت پرشور نسبت به عالم بشری نیروئی بخشد که بر خشونت و نیست‌انگاری عصر حاضر غلبه کند.» (ص ۲۴۸)

سخن نهائی را باید از مولای اهل بهاء حضرت شوقی ربّانی شنید. حضرت ولیّ امرالله در توجیح هدف نظم جهانی بهائی (۲۸ نوامبر ۱۹۳۱) پس از پیش‌بینی حکومت اعلای جهانی آینده که دارای قوهٔ مجریه، پارلمان جهانی و محکمهٔ کبرای بین‌المللی خواهد بود، به تصریح می‌فرمایند که:

«بالاخره جامعه‌ای جهانی بوجود خواهد آمد که در آن، وطن پرستی کاذب و پرخاشجویی به جهان‌دوستی و نوع پرستی تبدیل خواهد شد. اینها است رئوس کلی و برجستهٔ نظامی که حضرت بهاءالله پیش‌بینی و تدبیر فرموده و اعلیٰ ثمرهٔ عصری است که به تدریج رو به بلوغ نهاده است.»<sup>۱۸</sup>

این که بهائیان وطن پرستی کاذب و پرخاشجویی را بدّل به جهان دوستی و نوع پرستی کرده‌اند، از پیام‌های متعددی که شخصیت‌های نام‌آور دنیا برای تبریک سالگرد ولادت حضرت

بهاء‌الله فرستادند، مانند رئیس جمهور و نخست وزیر هند، رئیس جمهور اسبق امریکا، نخست وزیر انگلستان، دالالی لاما و نمایندگان مجلس شور برزیل و امثال آنها، به خوبی استنباط می‌توان کرد و ما به نقل سخنان گروه اخیر در این مورد اکتفا می‌کنیم:

### نظمی نوین که مورد تصدیق سرآمدان عالم است

رئیس مجلس نمایندگان برزیل در اجلاسیه‌ای که برای بزرگداشت دویستمین سال ولادت حضرت بهاء‌الله در ۹ آذر ۱۳۹۶ (۳۰ نوامبر ۲۰۱۷) برگزار شد، بیانیه‌ای بدین مناسبت اعلام کرد که:

«بسیاری از تعالیم حضرت بهاء‌الله در سیستم حقوقی موجود هستند، از جمله برابری مردان و زنان، رفع تعصبات نژادی و جنسیتی، ترک تعصبات ناشی از طبقات اجتماعی و از این قبیل... حضرت بهاء‌الله بینشی جهان شمول را به عنوان راه حل بسیاری از مشکلات فعلی بشریت معرفی کردند... ایشان چنین بینشی را مدت‌ها قبل از تشکیل سازمان ملل متحد، اتحادیه اروپا و بسیاری از مکانیسم‌های دیگر برای یک پارچگی جهانی ارائه دادند. در حقیقت هدف ایشان متعالی‌تر از تشکیل اتحادیه‌های سیاسی و تجاری بود، ایشان برابری تمام مذاهب و گروه‌های قومی را از طریق تقویت جنبه روحانی انسان مد نظر داشتند.»

### یادداشت‌ها

- ۱- قدیمی، ریاض، گلزار تعالیم بهائی، University of Toronto press incorporated, 1995، ص ۲۱۳.
- ۲- قدیمی، ریاض، گلزار تعالیم، بهائی، ص ۲۱۲.
- ۳- قدیمی، ریاض، گلزار تعالیم، بهائی، ص ۵۱.
- ۴- فوکویاما، فرانسیس، *The End of History and The Last Man*، ۱۹۹۲.
- ۵- حضرت بهاء‌الله، مجموعه الواح مبارکه، چاپ مصر، Baha'i Publishing Trust, Wilmette, Illinois، ۱۹۷۸، ص ۲۶۱.

- ۶- فتح اعظم، هوشمند، نظم جهانی بهائی، منتخباتی از آثار صادره از قلم حضرت ولی امرالله، ترجمه و اقتباس ناشر: مؤسسه معارف بهائی کانادا، چاپ: مؤسسه عصر جدید آلمان، ۲۰۰۶، ص ۱۰۹.
- ۷- همان، ص ۱۲۱.
- ۸- یاران پارسی، مجموعه الواح مبارکه جمال اقدس ابهی و حضرت عبدالبهاء به افتخار بهائیان پارسی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، هوفهایم، آلمان، ۱۹۹۸، ص ۴۹.
- ۹- فتح اعظم، هوشمند، نظم جهانی بهائی، ص ۱۱۲.
- ۱۰- همان، ص ۱۶۳.
- ۱۱- فیضی، محمدعلی، حضرت بهاءالله، Baha'i Verlag، هوفهایم، آلمان، ص ۲۶۷.
- ۱۲- حضرت ولی امرالله، کتاب قرن بدیع، مؤسسه معارف بهائی کانادا، ۱۹۹۲، ص ۴۳۶.
- ۱۳- فتح اعظم، هوشمند، نظم جهانی بهائی، ص ۴۰.
- ۱۴- همان، ص ۴۱.
- ۱۵- همان، ص ۴۷.
- ۱۶- همان، ص ۱۶۱.
- ۱۷- همان، ص ۱۶۱-۱۶۲.
- ۱۸- همان، ص ۴۳.

### منابع و مأخذ

- ۱- فتح اعظم، هوشمند، نظم جهانی بهائی، منتخباتی از آثار صادره از قلم حضرت ولی امرالله، ترجمه و اقتباس ناشر: مؤسسه معارف بهائی کانادا، چاپ: مؤسسه عصر جدید آلمان، ۲۰۰۱، ص ۲- دهقان، غلامعلی، ارکان نظم بدیع، مؤسسه معارف بهائی کانادا، ۱۹۹۴.
- ۳- نخجوانی، علی، Towards World Order, Acuto، ۲۰۰۴.
- ۴- Shoghi Effendi – *The Promised Day Is Come*, March 1941, B.P.T, Revised 1980
- ۵- خضرائی، هوشنگ، مقدمه ای بر مطالعه نظم جهانی بهائی، انتشارات مرآت، ۲۰۰۸.
- ۶- سفیدوش، عنایت خدا، حکومت جهانی از دیدگاه بهائی، انتشارات مرآت، ۲۰۰۲.

## آثار غير بهائی

- 1- Moreau, Philippe Defarges, *L'ordre mondial*, A. Colin 2008.
- 2- Lampen, Blaise, *Le nouveau désordre mondial*, Georg Editeur 2017.
- 3- Baverez , Nicola, *danser sur un volcan*, A.Michel 2016.
- 4- Chirico, Joanne, *Globalization, Prospects and Problems*, Sage 2014.
- 5- Vaïsse , Maurice, *Les Relations Internationales Depuis 1945*, A. Colin 2017.
- 6- Perillier, Louis and Tur , Joan-Jacques L., *Le mondialisme (Que sais-je?)*, 1977
- 7- Chaliand, Gérard and Michel Jan, *Vers un nouvel ordre mondial*, 2014.
- 8- Yunker, James, *The Idea of World Government: From ancient times to the twenty-first century* (Global Institutions), 2011.

## کدام دیدگاه فلسفی پدیده تنوع ادیان را بهتر تبیین می‌کند؟

### یاسر میردامادی

آنچه از نظرتان می‌گذرد، صورت تحریر یافته گفتاری است که در دسامبر ۲۰۱۶ میلادی در "انجمن ادب و هنر" لندن ارائه شده است. در نهائی سازی متن، لحن گفتاری آن بیش و کم حفظ شده است.

### مقدمه

ما با پدیده‌ای به نام تنوع ادیان رو در رو هستیم که البته پدیده جدیدی نیست و در سده‌های میانه - و در کل - در جهان قدیم هم ما با این پدیده، بیش و کم، مواجه بوده‌ایم. در واقع بسیاری از تنوع‌های دینی‌ای که امروزه در جهان مدرن با آن مواجه هستیم، ریشه در جهان قدیم دارد. تنوع ادیان را چه در ادیان شرقی یا غربی و چه در ادیان قدیم و نوپدید شاهد هستیم. حاصل این تنوع‌ها شکل‌گیری آیین‌هایی مانند آیین اسلام، آیین بهائی، آیین دائو (یا تائوئیسم)، آیین جین، آیین شینتو، آیین مسیحی، آیین یهود، آیین هندو، آیین بودا، آیین زرتشت و بسا ادیان دیگر است. اما در جهان جدید است که با گسترش ارتباطات، پدیده تنوع ادیان رنگ و ابعاد متفاوتی به خود گرفته است.

یکی از پرسش‌هایی که پدیده تنوع ادیان پیش روی محققان گذارده است، این است که چرا چنین تنوعی در ساحت ادیان پدید آمده است؟ در میان انواع تبیین‌هایی که از چنین پدیده‌ای به دست داده شده است (مثل تبیین‌های روانشناختی، جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی و غیره) در این بحث تمرکز من بر تبیین‌های فلسفی و به طور ویژه تبیین‌های فلسفی‌ای خواهد بود که در عصر مدرن از پدیده تنوع ادیان ارائه شده است. من در ادامه می‌کوشم پاسخ‌های فلسفی‌ای را که به پدیده تنوع ادیان داده شده است، دسته‌بندی کنم. سپس می‌کوشم به این پرسش پاسخ دهم که از میان آرای متنوعی که در تبیین فلسفی پدیده تنوع ادیان ارائه شده، کدام یک از نظر فلسفی تبیین قابل دفاع‌تری است.

ادّعی من این است که دیدگاه‌های عمده‌ای را که در تبیین فلسفی تنوّع ادیان ارائه شده، می‌توان دست‌کم به ۹ دسته تقسیم کرد. این ۹ دسته عبارتند از:

- ۱- نسبی‌انگاری دینی (Religious Relativism)
- ۲- تعلیق‌انگاری دینی (Religious Suspensionism)
- ۳- انحصارگرایی دینی ستیزه‌گر (Militant Religious Exclusivism)
- ۴- انحصارگرایی دینی دوستانه یا میانه‌رو (Moderate Religious Exclusivism)
- ۵- شمول‌انگاری دینی (Religious Inclusivism)
- ۶- خداناباوری ستیزه‌گر (Militant Atheism)
- ۷- خداناباوری دوستانه (Friendly Atheism)
- ۸- ندانم‌انگاری (Agnosticism)
- ۹- کثرت‌انگاری دینی (Religious Pluralism)

از میان این دیدگاه‌ها در تبیین فلسفی پدیده تنوّع ادیان کدام دیدگاه از نظر فلسفی تبیین قابل دفاع‌تری است؟ به ادّعی من دیدگاه نهم از همه قابل دفاع‌تر است. بر این اساس، دورنمای بحث امروز این خواهد بود که در ادامه، تمام این ۹ دیدگاه را به طور مختصر توضیح دهم. از آنجا که از رأی نهم دفاع می‌کنم، قاعدتاً هشت دیدگاه اول را نقد می‌کنم و سرآخرا از دیدگاه نهم دفاع خواهم کرد.

دفاع من از دیدگاه نهم مبتنی بر دو مقدمه خواهد بود. مقدمه اول این است که آرای عمده‌ای را که در تبیین فلسفی پدیده تنوّع ادیان ابراز شده، در این ۹ دسته می‌توان جای داد. مقدمه دوم این‌که اگر هشت دیدگاه از این ۹ دیدگاه قابل دفاع نباشد، آنگاه دیدگاه باقی مانده (نهم) قابل دفاع خواهد بود. به تعبیر دیگر، من در اینجا تنها به نحو سلبی (یعنی با نقد دیگر دیدگاه‌های رقیب) از دیدگاه نهم یا همان کثرت‌انگاری دینی دفاع خواهم کرد و زمان جلسه این اجازه را به من نمی‌دهد که وارد پاسخ به اشکالاتی شوم که به کثرت‌انگاری دینی وارد شده است.

### ۱- نسبی‌انگاری دینی

دیدگاه نخست، نسبی‌انگاری دینی است. به تعبیر ساده و خلاصه، نسبی‌انگاران دینی معتقدند که: تلقی‌های مختلف و ناسازگاری از امر قدسی وجود دارد - حال امر قدسی می‌تواند هر

چیزی باشد، می‌تواند الله باشد می‌تواند یهوه باشد، می‌تواند تثلیث یا اقانیم ثلاثه در الهیات مسیحی باشد، می‌تواند نیروانا باشد یا هر چیز دیگر. این مقدمه اول نسبی‌انگاران دینی است که مقدمه‌ای توصیفی است و تاریخ ادیان، گواه به صدق آن می‌دهد. اما نسبی‌انگاران مقدمه دیگری دارند که مقدمه‌ای هنجاری است و هسته اصلی ادعایشان را تشکیل می‌دهد و همین مقدمه دوم است که مناقشه‌برانگیز است.

این مقدمه آن است که: راهی برای داوری میان این تلقی‌های مختلف و ناسازگار از امر قدسی وجود ندارد. آنگاه از کنار هم چیدن این دو مقدمه، نسبی‌انگاران دینی این نتیجه را می‌گیرند که پس تلقی هر گروه برای همان گروه حقیقت است و ما در واقع حقیقت فراگروهی یا فراشخصی یا فراقبیل‌ای نداریم و اگر از حقیقت بتوان سخن گفت، تنها می‌توان آن را مقید به قید شخصی یا گروهی یا به یک دین و مذهب و قبیله و گروه و مرام خاصی کرد و از آن سخن گفت. باز به تعبیر دیگر، از دیدگاه نسبی‌انگاران دینی، اسلام برای مسلمانان حقیقت است، مسیحیت برای مسیحی‌ها حقیقت است، یهودیت برای یهودی‌ها حقیقت است و هیچ وجه جامع یا جنبه مشترکی میان این ادیان وجود ندارد و یا این‌که هیچ معیاری برای داوری میان این ادعاهای دینی مختلف وجود ندارد.

## نقد نسبی‌انگاری دینی

### فقدان وجه هنجاری

نقد‌های بسیاری به نسبی‌انگاری به طور کلّ و نسبی‌انگاری دینی به طور خاصّ می‌شود روا داشت. نخستین نقد، فقدان وجه هنجاری (normative) است. برای فهم بهتر این نقد خوب است تفاوت جنبه "هنجاری" را با جنبه "توصیفی" توضیح دهیم. وقتی می‌گوئیم "حسن دیروز آمد" از واقعیتی خبر می‌دهیم، این جنبه توصیفی دارد. اما وقتی می‌گوئیم "بهرتر بود که حسن دیروز می‌آمد" داریم ارزش داوری می‌کنیم. این داوری جنبه هنجاری دارد. بالاتر گفتیم که نسبی‌انگاران می‌گویند که تلقی‌های مختلفی از امر قدسی یا از حقیقت به طور کلّ وجود دارد. هر گروهی هم تلقی خودش را حقیقت می‌انگارد و تلقی‌های دیگر را باطل. نسبی‌انگار دینی نمی‌گوید که باید سخن گفتن از حقیقت را سراسر کنار بنهیم، بلکه می‌گوید باید سخن گفتن از

حقیقت مطلق را کنار بگذاریم و سخن از حقیقت نسبی بگوئیم؛ به این صورت که از نظر مسلمانان اسلام حقیقت است، از نظر یهودیان آئین یهودی حقیقت است و قس علیهذا. اما نکته مهمی اینجا وجود دارد. اختلاف ما اساساً بر سر حقیقت بود (دعوائی هنجاری بود) نه بر سر این که چه گروهی چه چیزی را حقیقت می داند (دعوی توصیفی نبود). اختلاف بر سر توصیف ما از این که چه گروهی چه چیزی را حقیقت می دانند نبود، بلکه اختلاف بر سر این بود که کدام گروه درست می گوید. دعوا بر سر این بود که حقیقت در میان کدام گروه است، نه این که چه گروهی چه چیزی را حقیقت می داند. این نکته را اینجا می توان بهتر فهمید که وقتی نسبی انگاران می گویند، مسلمانها اسلام را حقیقت می دانند و یهودیان یهودیت را، آنگاه این گزاره را اگر به یک فرد ضد اسلام و ضد یهودیت هم عرضه کنید آن را می پذیرد و می گوید بله مسلمانها اسلام را حقیقت می دانند، اما هم چنان این پرسش گشوده است که آیا ادعای تملک حقیقت از سوی هر دینی ادعای درستی است یا نه؟ این پرسش فرد ضد اسلام در واقع از وجه هنجاری سؤال می کند، وجهی که امور قرار است آن گونه باشند نه این که در عمل چگونه هستند. نسبی انگاران وجه هنجاری حقیقت را از آن می گیرند و در عین حال هم چنان از حقیقت سخن می گویند. آنها حقیقت را فرو می کاهند به وجه توصیفی. این در حالی است که مفاهیمی مثل حقیقت، عدل و زیبایی دارای وجه هنجاری اند، یعنی با به میان آوردن این مفاهیم ما از این که امور چگونه باید باشند سخن می گوئیم، نه اینکه چگونه هستند. بر این اساس نسبی انگاران به جای حل مسأله در واقع صورت مسأله را پاک می کنند، به این صورت که وجه هنجاری حقیقت را که به نظر می رسد از آن قابل انفکاک نیست، از آن می ستانند.

### بستن باب گفتگو

نقد دوّمی که به نسبی انگاری وارد است این است که لازمه نسبی انگاری بستن باب گفتگو است. ما وقتی با هم گفتگو می کنیم، سرشت این گفتگو چنان است که گوئی به دنبال دستیابی به حقیقتی هستیم که انگاری قرار است برای همه ما مشترک باشد. دستیابی به چنین حقیقتی مشکل و چه بسا حتی محال باشد، اما تلاش ما این است که دست کم به این حقیقت نزدیک شویم و به تعبیری "در پی آواز حقیقت" بدویم. اما وقتی نسبی انگاران می گویند حقیقت برای هر گروه همان چیزی است که یک فرد یا یک گروه حقیقت می انگارد، در واقع ما دیگر گفتگوئی



نداریم، چون از پیش، هر گروهی برای خود حقیقت را کشف کرده است. من، به صورت فردی یا در قالب عضوی از یک گروهی که واجد حقیقت است، حقیقت خودم را دارم، شما هم به صورت فردی یا به عنوان فردی که عضو یک گروه واجد حقیقت است، حقیقت خودتان را دارید. دیگر ما گفتگوئی نداریم. گفتگو بر سر کسب حقیقت است، اما ما واجد حقیقت ایم، پس گفتگو معنائی ندارد.

اما چه اشکالی دارد، که نسبتی انگاری به ختم گفتگو منتهی شود؟ اشکال بستن باب گفتگو این است که اگر شما راه گفتگو را ببندید، جایگزین های شما یا خشونت است و یا فریب. ما در واقع سه راه بیشتر نداریم که رأی خودمان را به دیگران منتقل کنیم. یا باید آنها را قانع کنیم که راهش گفتگو و استدلال ورزی است یا باید خشونت بورزیم و یا فریب بدهیم. البته راه چهارمی هم هست که عبارت است از توسل ظریف به احساسات و عواطف بدون فریب. توسل ظریف به احساسات و عواطف البته ضرورتاً از نظر اخلاقی خطا نیست، اما خشونت و فریب ضرورتاً از نظر اخلاقی خطاست.

توسل ظریف به احساسات و عواطف هم اگر بخواهد مصداقی از فریب نباشد باید مبنائی عقلانی داشته باشد، در نتیجه بازگشت این شق هم به شق اقناع عقلانی است. نسبی انگاری راه اقناع عقلانی را می بندد و در نتیجه راه فریب و خشونت را می گشاید. پس نسبی انگاری پیامدهای اخلاقی خطرناکی دارد و در نتیجه تا آنجائی که پدیده ای واجد پیامدهای خطرناک اخلاقی نارواست، نسبی انگاری هم نارواست.<sup>۱</sup>

## ۲- تعلیق انگاری دینی

دیدگاه دوم "تعلیق انگاری دینی" است. البته این عنوانی است که من گذاشته ام و شما در ادبیات این موضوع دیدگاهی تحت این عنوان نمی بینید، ولی به نظرم حتماً باید یک دسته از دیدگاه ها را تحت این عنوان نام نهاد، زیرا دیدگاه هائی وجود دارند که می توان آنها را این گونه نام گذاری کرد. تعلیق انگاری دینی از جهاتی شبیه نسبی انگاری دینی است، اما تفاوت هائی هم وجود دارد. این دیدگاه بر آن است که به لحاظ تاریخی بسا آدم ها به اسم حقیقت (حقیقت مقدس، خدا، پیغمبر و مانند اینها) یکدیگر را کشته اند و حذف کرده اند. تعلیق انگاران دینی از این مقدمه این نتیجه را می گیرند که بیائید بحث از حقیقت را رها کنیم، بحث در مورد این که حالا

کدام خدا حقیقت دارد و کدام خدا ساختگی است، کدام نبی حقیقت دارد و کدام یک ساختگی یا به اصطلاح متنبی است، کدام دین کتابش واقعاً الهی است و کتاب کدامیک را بشر ساخته است، می‌گویند این بحث‌ها رها کنید، این بحث حل نمی‌شود. این دیدگاه، خصوصاً در غرب در دورهٔ روشنگری، بعد از چند قرن دعوای مذهبی بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها و بعد از چند قرن جنگ صلیبی بین مسلمان‌ها و مسیحیان رواج یافت. از نظر قائلان به این دیدگاه، از دل بحث از حقیقت دینی و مذهبی چیزی جز خون و خشونت در نمی‌آید. پس بیایید این بحث را به حالت تعلیق در آوریم.

نکتهٔ مهم اینجاست که تعلیق با انکار تفاوت دارد. تفاوت تعلیق با انکار این است که در انکار یا تأیید هر دو، شما داوری را تعلیق نمی‌کنید، بلکه دست به داوری می‌زنید، ولی در تعلیق شما نه تأیید می‌کنید نه ردّ، بلکه صرفاً می‌گوئید، موسی به دین خود عیسی به دین خود. هر کس که متدین است و به هر دینی که گرایش دارد، گرایش دینی خودش را داشته باشد. آن کسی هم که به تعبیری بی‌دینی پیشه کرده او هم به راه خودش برود.

تعلیق‌انگار حتی می‌تواند تحلیلی برگرفته از آرای میشل فوکو Michel Foucault، فیلسوف فرانسوی، به سود دیدگاه خود به میان آورد و بگوید، وقتی دعوا بر سر حقیقت است، تنها اسم حقیقت در میان است اما پشت آن قدرت خوابیده است. در واقع من که می‌خواهم بگویم برحقّام، می‌خواهم شما را حذف کنم. شما هم که می‌گوئید برحقّاید، می‌خواهید من را حذف کنید. نتیجه آن‌که اصلاً بیایید بحث در مورد حقیقت را رها کنیم و به حال تعلیق دائمی در آوریم و نه این که آن را ضرورتاً انکار کنیم، بلکه در خلوت خودم من به حقیقت خودم قائلم.

### نقد تعلیق‌انگاری دینی

باید اعتراف کنم که این دیدگاه به نظر خیلی جذاب می‌آید و در نگاه نخست چه بسا قابل دفاع به نظر برسد. بخشی از جذابیت این دیدگاه در این است که به مدارا راه می‌دهد. اما نقدی که به نظر می‌آید می‌توان بر این دیدگاه وارد کرد، این است که ما دو نوع تعلیق داوری داریم. یکی، تعلیق دائمی نظری (theoretical suspension) است که همان ندانم‌انگاری (agnosticism) است و من در ادامه به آن می‌پردازم. نوع دوم تعلیق داوری، تعلیق‌گرائی عملی دائمی است؛ یعنی ما اساساً در باب حقیقت ادیان، در باب این‌که آیا بین دیانت و عدم دیانت،

بین خدا باوری و خدا ناپاوری، بین طبیعی باوری (naturalism) و فراطبیعی باوری (supernaturalism) هیچگاه دست به داوری نزنیم و در عمل همیشه داوری را کنار بگذاریم. به نظر می‌آید که تعلیق‌گرایی به این معنا (یعنی به معنای تعلیق‌انگاری دائمی عملی) خلاف حقیقت جوئی باشد. کسی که حقیقت‌جو است، کاملاً ممکن است که در کنار نهادن تعلیق داوری، دست‌کم در مواردی بر حق باشد. درست است که حقیقت‌جوئی، دست‌کم در مواردی - اگر نه همیشه - اقتضای آن را دارد که ما از تعلیق داوری شروع کنیم، یعنی وقتی می‌خواهیم حقیقت‌جوئی کنیم، از ابتداء هیچ مکتبی و هیچ دیدگاهی را تأیید یا رد نمی‌کنیم، بلکه هر کدام را به عنوان دیدگاهی محتمل الصدق و الکذب جلوی خودمان می‌گذاریم، ولی بعد که جلو می‌رویم ممکن است دست به داوری بزنیم.

اگر کسی بگوید که شما اساساً باید داوری را به طور دائم کنار بگذارید، زیرا به محضی که دست به داوری بزنید، این امر به خشونت می‌انجامد، پاسخی که به او می‌توان داد این است که به نظر نمی‌آید این دیدگاه قابل دفاعی باشد. بله، این درست است که به لحاظ تاریخی سخن گفتن از حقیقت بسا خونبار بوده است، اما این مستلزم آن نیست که سخن گفتن از حقیقت ذاتاً و سراسر خونبار باشد. آنچه تاریخ به ما نشان می‌دهد این است که خونبارگی اشتباه است، اما حتی شما برای نقد آن خشونت باید دست به داوری بزنید. اگر شما همه داوری‌ها را تعلیق کنید، از کجا می‌دانید خشونت محکوم است؟ حکم به تعلیق دائمی داوری مستلزم آن است که داوری در باب خشونت را نیز به حالت تعلیق در آورید.

بر این اساس، تعلیق داوری به صورت دائم در عمل اصلاً ممکن نیست و گذشته از آن - به فرض که ممکن هم باشد - خلاف حقیقت‌جوئی است و به طور خاص خلاف خشونت‌ستیزی و مدارا گستری است. چون شما برای مدارا گستری و خشونت‌ستیزی لازم است که دست به داوری بزنید، لازم است که بعضی از داوری‌هایی را که خشونت‌گرا هستند، نقد کنید. شما نسبت به آن داوری‌های خشونت‌گرا نمی‌توانید تعلیق‌گرا باشید، نمی‌توانید بگوئید من کاری ندارم که کشتن پیروان ادیان دیگر درست است یا نه. تعلیق‌گرایی در اینجا ناروا است، زیرا این داوری‌های خشونت‌گرا و خشونت‌گستر باید نقد شوند، بر این اساس تعلیق‌انگاری عملی دائمی قابل دفاع نیست.

با این حال، تعلیق‌انگاری عملی مقطعی گاهی به مصلحت است. مثال بزنم. من در میان دوستان محقق خودم کسانی دارم که ناقد آئین بهائی‌اند، اما هیچگاه آن را بیان نمی‌کنند، چرا؟ چون می‌گویند در ایران و بخش‌های زیادی از جهان اسلام، پیروان این آئین زیر فشار و تحت خشونت‌اند. اگر به فرض آنها را نقد کنیم آنها که نمی‌توانند جواب بدهند، اصلاً به فرض هم که بتوانند جواب بدهند، باز حذف می‌شوند. بر این اساس، انصاف اقتضاء می‌کند که منتقدان منصف الان آنها را نقد نکنند؛ به فرض اگر روزگاری آنها از زیر بار این خشونت‌ها که بر آنها اعمال می‌شود در آمدند و توانستند حقوقشان را به دست بیاورند، آنگاه منتقدان هم می‌توانند در فضایی آرام و مبتنی بر احترام متقابل آنها را نقد کنند و با آنها وارد گفتگوی منتقدانه شوند. این هم نوعی تعلیق‌انگاری است. اما این تعلیق‌انگاری عملی مقطعی است و نه تعلیق‌انگاری نظری دائمی یا تعلیق‌انگاری عملی دائمی. در هر صورت، تعلیق عملی داوری به صورت کلی و همیشگی خلاف حقیقت‌جوئی است.

### ۳ و ۴- انحصارگرایی دینی

دیدگاه سوم و چهارم انحصارگرایی دینی است. انحصارگرایی دینی خود دو مدل دارد:

الف - انحصارگرایی دینی ستیزه‌گر

ب - انحصارگرایی دینی دوستانه.

سخن از انحصارگرایی دینی که به میان می‌آید، معمولاً فقط اسلام به ذهن افراد می‌آید، حال آن که نه انحصارگرایی دینی منحصر به اسلام است و نه همه مسلمانان انحصارگرای دینی هستند. به لحاظ تاریخی انحصارگرایی دینی مسیحی، یهودی و حتی بودایی هم داریم. انحصارگرایی دینی، به طور کلی، می‌گوید خداوند یا امر قدسی تنها در یکی از ادیان نمود یافته و ادیان دیگر از تجلی امر قدسی یا تجلی الهی و در نتیجه رستگاری بی‌بهره‌اند. قاعدتاً انحصارگرایی یهودی، مسیحی و اسلامی معروف‌ترین مدل‌های انحصارگرایی‌اند، ولی چنان که اشاره کردم انحصارگرایی مثلاً بودایی و هندو هم داریم.

## نقد انحصارگرایی دینی

یکی از مهم‌ترین انتقادهایی که به انحصارگرایی دینی می‌توان وارد آورد، این است که انحصارگرایی دینی به ویژه در ادیان توحیدی، یعنی در ادیان تک‌خدا باور مثل یهودیت، مسیحیت و اسلام با تعالی خداوند ناسازگار است. تعالی خداوند مستلزم آن است که خدا یکی از حقایق دم‌دستی و روزمره زندگی نیست. این که الان ساعت مثلاً دوازده و سی و هشت دقیقه ظهر است، خیلی به کار ما می‌آید، اما در عین حال یک باور دم‌دستی است که حاکی از یک حقیقت دم‌دستی است. در مقابل، خداوند اگر وجود داشته باشد، مطابق دیدگاه خدا باوران حقیقتی متعالی (transcendental) است. اما انحصارگرایان دینی، خدا را در یک دین و مذهب محدود می‌کنند. اگر خدا را در یک دین و مذهب محدود کنید، آنگاه انگاری خدا را تبدیل به حقیقتی دم‌دستی کرده‌اید و تعالی‌اش را از آن ستانده‌اید.

اما اگر خدا در یک دین و مذهب محدود و منحصر شود، چرا تعالی خداوند از او ستانده می‌شود؟ زیرا یکی از ویژگی‌های محوری خداوند این است که خدا "همه جا حاضر" (omnipresent) است. در ادیان توحیدی، خداوند فقط در آسمان‌ها نیست، بلکه همه جا حاضر است و لازمه همه جا حضری خداوند این است که فقط در یک دین و مذهب حاضر نباشد. این در حالی است که انحصارگرایان دینی می‌گویند، خداوند فقط در یک دین حاضر است؛ این اما - چنان که اشاره شد - با تعالی و همه جا حضری خداوند سازگار نیست.

توجه کنید که من در نقد انحصارگرایی دینی از حوزه خدا باوری بیرون نرفتم. کسی که از حوزه خدا باوری بیرون برود، بسا نقدهای دیگری هم می‌تواند به انحصارگرایان دینی وارد کند؛ از جمله می‌تواند بگوید اصلاً خدا وجود ندارد که سپس فقط در یک دین تجلی کند یا نکند. من وارد آن نقد نشدم، زیرا به نظرم اولاً خدا باوری قابل دفاع نیست، ثانیاً حتی اگر خدا باوری قابل دفاع باشد، خدا باوران اگر صفات خدا مثل تعالی و همه جا حضری را جدی بگیرند، نمی‌توانند انحصارگرایی دینی باشند، زیرا خداوند متعالی تر از آن است که صرفاً در یک دین و مذهب تجلی کند.

انحصارگرایان دینی به دو دسته تقسیم می‌شوند و این تمایز بسیار مهمی است: انحصارگرایان دینی ستیزه‌گر و انحصارگرایان دینی دوستانه. فرق این دو دسته چیست و اهمیت این تمایز در چیست؟ تفاوت میان این دو نوع انحصارگرایی دینی به ویژه از این رو مهم است که در الهیات

فلسفی و فلسفه دین مسیحی معاصر، انحصارگرایی دینی در میان فیلسوفان دین طرفداران برجسته‌ای دارد. نمونه‌اش ویلیام آلستون (William Alston) است، دو نمونه دیگر، الوین پلان‌تینگا (Alvin Plantinga) و دیوید بازینجر (David Basinger) است. اینها فیلسوفان دین بسیار قوی‌ای هستند و طرفدار انحصارگرایی دینی (مسیحی) اند. با این حال، این عده انحصارگرایی دینی دوستانه‌اند. به چه معنا؟ به این معنا که می‌گویند، فقط مسیحیت دین حقیقی است، ولی اگر یک نفر مسلمان هم بود، یهودی هم بود، بهائی هم بود ما آنها را تحمل می‌کنیم. یعنی برای افراد، به تعبیری "حقّ ناحقّ بودن" فائند. یعنی می‌گویند، شما حقّ دارید که خطا کنید. از نظریک انحصارگرایی مسیحی دوستانه اگر کسی بهائی باشد یا مسلمان خطا کرده است، چون خداوند فقط در عیسی مسیح تجلی کرده است و خدای پسر لباس انسان به تن کرده و شیرجه در تاریخ زده است و تجسّد (incarnation) یافته است. اما در عین حال اگر کسی مسلمان بود، بر خطا است، ولی حقّ دارد بر خطا باشد. البته مسیحیت همیشه در طول تاریخ خود چنین اهل مدارا نبوده، اما اکنون بسیاری از انحصارگرایان مسیحی به "حقّ ناحقّ بودن" فائند.

ولی قاعدتاً انحصارگرایی ستیزه‌گر چنین نیست. انحصارگرایی ستیزه‌گر مسلمان برای کسی این حقّ را قائل نیست که بهائی باشد؛ حقّ دین‌گردانی (conversion) را قائل نیست، یعنی از نظر او یک مسلمان حقّ ندارد دینش را ترک کند و برود مسیحی یا بهائی بشود. اما انحصارگرایی دینی دوستانه چنین حقّی برای افراد قائل است. با این حال، از نظر فلسفی وضع انحصارگرایی دینی دوستانه بهتر از انحصارگرایی دینی ستیزه‌گر نیست، گرچه از نظر اجتماعی و اخلاقی وضع بهتری دارد. انحصارگرایی ستیزه‌گر در واقع دو تا خطا دارد: یکی به خاطر انحصارگرایی‌اش (که در این خطا تفاوتی میان انحصارگرایی دوستانه و ستیزه‌گر نیست) و دیگری به خاطر ستیزه‌گری‌اش.<sup>۲</sup>

## ۵- شمول‌انگاری دینی

دیدگاه پنجم شمول‌انگاری دینی است. شمول‌انگاری دینی شباهت‌هایی با انحصارگرایی دینی دارد و البته تفاوت‌هایی هم دارد. شباهت این دو گروه در این است که شمول‌انگاران درست شبیه انحصارگرایان دینی معتقدند که خداوند در یک دین تجلی تامّ و تمام کرده است. پس یک دین حقّ خالص است. تا به اینجا با انحصارگرایان دینی مشترک‌اند. اما تفاوت

شمول‌انگاران این است که می‌گویند ادیان دیگر هم تا آنجائی که با دین کامل شبیه‌اند از درجات پایین‌تری از حقیقت برخوردارند.

### نقد شمول‌انگاری دینی

اگر نقدی که بالاتر بر انحصارگرایی دینی وارد آوردم قابل دفاع باشد، شمول‌انگاری دینی هم مضمول همان نقد خواهد بود. به تعبیر دقیق‌تر، بخش انحصارگرایی شمول‌انگاری دینی مضمول همان نقد بالا خواهد بود. این نقد این‌گونه است که تعالی خداوند و نیز همه جا حاضر بودن خداوند اقتضای آن را دارد که خداوند در همهٔ ادیان کم و بیش حاضر باشد و تجلی فراگیر داشته باشد. در نتیجه رستگاری که مهم‌ترین وعدهٔ ادیان است نیز باید فراگیر باشد.<sup>۳</sup>

### ۶ و ۷- خدا‌ناباوری

دیدگاه ششم و هفتم خدا‌ناباوری (دوستانه و ستیزه‌گر) است. خدا‌ناباوری را به مدل‌های مختلفی می‌توان توضیح داد. مدلی که من انتخاب کرده‌ام بر اساس مفهوم آگاهی (consciousness) است. جهان از دیدگاه خدا‌ناباوران فاقد آگاهی است. تنها در میان انسان‌ها و چه بسا برخی از حیوانات آگاهی وجود دارد، ولی دیگر موجودات و نیز ذره - ذرهٔ جهان فاقد آگاهی‌اند. آگاهی چیست؟ مطابق یک تلقی هر آن چه که دارای "حيث التفاتی" (intentionality)، یعنی ناظر به و دربارهٔ چیزی باشد، واجد آگاهی است. فرق ذهن انسانی با سنگ چیست؟ به نظر می‌رسد که سنگ در خود است، ناظر به دیگری نیست، متوجه به دیگری نیست. ولی ذهن من و شما ناظر به دیگری است، آگاه به دیگری است. در واقع من که اینجا ایستاده‌ام ناظر به شما دارم سخن می‌گویم، شما که آنجا نشسته‌اید، به من گوش می‌دهید و این یعنی ناظر به دیگری هستید. این همان آگاهی است. ولی سنگ، دست‌کم در بادی امر به نظر نمی‌رسد که چنین باشد. حالا سؤال این است: آیا آگاهی تنها محدود به انسان‌ها و برخی از حیوانات پیشرفته مثل میمون‌ها و وال‌ها است یا مابقی اجزای جهان هم واجد آگاهی است؟ خدا‌باوران می‌گویند آری تمام اجزای جهان، به درجات مختلف واجد آگاهی است و البته از نظر آنها اوج و کمال آگاهی در خداوند است. خدا‌ناباوران یا به طور کل طبیعی‌باوران می‌گویند، جهان فاقد آگاهی است.

پرسشی که پیش می‌آید این است که اگر جهان از دیدگاه خداناباوران فاقد آگاهی است، پس چه تیبینی برای آگاهی انسانی دارند؟ در این جهان فاقد آگاهی، آگاهی انسانی از کجا پدید آمده است؟ خداناباوران می‌گویند که آگاهی انسانی را هم می‌توانیم به چیزی که از جنس آگاهی نیست (امری مادی مثلاً نوروهای مغزی) فرو بکاهیم. یعنی به تعبیری ذهن همان مغز است. بر این اساس حتی آگاهی انسانی هم صورت پیشرفته‌ای از امر طبیعی یا مادی است که از جنس آگاهی نیست.

مطابق یک تلقی که به نظرم تلقی قابل دفاع‌تری است، خداناباوری با طبیعی‌باوری پیوند دارد، گرچه مساوی با هم نیست. بر این اساس، خداناباوران چه تیبینی از ادیان ارائه می‌دهند؟ می‌گویند همه ادیان باطلند، چون آگاهی کیهانی، آگاهی متعالی در شکل و شمایل خدا، یا امر قدسی، وجود ندارد.

### نقد خداناباوری

به نظر می‌رسد که خداناباوری هنوز نتوانسته است پدیده آگاهی را به شکل رضایت‌بخشی تبیین فلسفی کند. نمونه خیلی جذابی از نقد طبیعی‌باوری از این منظر را تامس نیگل (Thomas Nagel) ارائه کرده است. تامس نیگل فیلسوف امریکائی بسیار مهمی است و جزء معدود فیلسوفانی است که هنوز در پنج - شش شاخه فلسفی آثار مهم دارد. نکته جالب این جاست که تامس نیگل خودش خداناباور است.<sup>۴</sup>

نیگل در عین حال وقتی پای آگاهی وسط می‌آید می‌گوید، طبیعی‌باوری‌ای که خداناباوران عموماً برای دفاع از دیدگاه خداناباورانه خود به آن توسل می‌جویند، نتوانسته پدیده آگاهی را تبیین کند. از نظر او این که فیلسوفان ذهن طبیعی‌باور می‌گویند، جهان فقط یک امر طبیعی است، فقط در ماده و انرژی محدود می‌شود، شکست خورده است. چرا؟ در مقاله مشهوری با عنوان "خفاش بودن چه حالی دارد؟" که از مقالات کلاسیک و اثرگذار در فلسفه ذهن است، نیگل استدلال می‌کند که آگاهی واجد جنبه‌ای پدیداری و کیفیتی ذهنی است که قابل فروکاستن به کارکردهای آگاهی (حل مسئله، واکنش نشان دادن به محرک‌ها و غیره) نیست.<sup>۵</sup>

حال اگر طبیعی‌باوری نمی‌تواند پدیده آگاهی را تبیین کند، نظریه بدیل نیگل چیست؟ نیگل بعدها از ایده "همه‌روان‌مندانگاری" (panpsychism) دفاع می‌کند. ایده‌اش این است که تمام



اجزای هستی دارای درجه‌ای از آگاهی‌اند. اگر خاطرتان باشد بالاتر، بر سبیل مثال، گفتم فرق انسان با سنگ این است که سنگ، انگاری آگاهی ندارد ولی انسان دارد. اما در واقع نیگل می‌گوید، حتی آن سنگ هم درجات ضعیفی از آگاهی را دارد. اگر به این بحث علاقه دارید، کتاب نسبتاً اخیر نیگل با عنوان ذهن و کیهان (*Mind and Cosmos*) را که انتشارات دانشگاه آکسفورد به سال ۲۰۱۲ میلادی منتشر کرده، ببینید که به فارسی هم ترجمه شده.<sup>۶</sup>

خدانا باوری دو نسخه دارد، یکی خدانا باوری دوستانه و دیگری خدانا باوری ستیزه‌گر. خدانا باوری دوستانه طرفداران زیادی میان خدانا باوران دارد. خدانا باوران دوستانه می‌گویند، خدانا باوران از هر دینی، از نظر فلسفی دیدگاه غیر قابل دفاعی دارند، ولی حق دارند بر باطل خود باشند، زیرا واجد "حق ناقص بودن" اند. خدانا باوران در توهمند؛ فکر می‌کنند این جهان واجد آگاهی درونی است، اما بگذار در همین توهم و خرافه خودشان خوش باشند. ما کاری با آنها نداریم. حق دارند سبک زیست و تجمعات و مدارس خودشان را داشته باشند، البته مادامی که به دیگران ضرر وارد نیاورند. ما تنها نقد فکری‌شان می‌کنیم. اما آنهایی که خدانا باور ستیزه‌گرند می‌گویند نه، خدانا باوری ویروس است و باید این ویروس را زدود.

نمونه خیلی معروف و اخیر خدانا باوران ستیزه‌گر، ریچارد داوکینز (Richard Dawkins) است. داوکینز معتقد است تمام ادیان ویروس است. داوکینز می‌گوید شما نباید بچه‌های‌تان را خدانا باور بار بیاورید. او استاد دانشگاه آکسفورد است و یکی از انتقادهائی که دارد این است که چرا در دانشگاه آکسفورد دانشکده الهیات وجود دارد. این "منزخرفات" چیست که در یکی از بهترین دانشگاه‌های دنیا تدریس می‌شود؟ به نظر می‌آید که تفکر داوکینز کاملاً جنبه ستیزه‌گری دارد و در واقع تلاش می‌کند آموزش دینی را - چه برای کودکان و چه برای بزرگسالان - در هر دینی حذف کند. آنها در واقع دین را ویروس و سرطان می‌دانند.<sup>۷</sup>

## ۸- ندانم‌انگاری

دیدگاه هشتم ندانم‌انگاری است. در بالا در بخش تعلیق‌انگاری دینی اشاره کردم که تعلیق‌انگاری دائمی نظری در واقع ندانم‌انگاری است. ندانم‌انگاران می‌گویند، ساحت ماوراء الطبیعه، اگر به فرض وجود داشته باشد، اصلاً شناختنی نیست و ما حتی در مورد اصل وجود این ساحت اطلاعی هم نداریم، چه رسد به چند و چون آن. ندانم‌انگاران می‌گویند، خلاف حقایق

فیزیکی، حقایق متافیزیکی قابل شناسائی نیستند. تفاوت‌گذاری میان حقایق فیزیکی و متافیزیکی اصلاً ساده نیست، اما یک بیان ساده آن به این صورت است: این را یک واقعیت در نظر بگیرید که من الان شما را می‌بینم. این واقعیت، مبنائی برای باور من به این می‌شود که شما الان اینجا حضور دارید. این یک باور فیزیکی است و یا دست‌کم باوری است که ریشه در واقعیت فیزیکی دارد. اما "خدا وجود دارد"، آیا مثل این باور است؟ این طور به نظر نمی‌رسد، این یک باور متافیزیکال است. ندانم‌انگاریها یا لادریون - که یکی از مشهورترین‌شان در سنت ما خیام است - می‌گویند، تا جایی که به حقایق فیزیکی برمی‌گردد، بله ما شناخت داریم. حوزه شناخت ما محدود به حقایق فیزیکی است، ولی وقتی پای حقایق متافیزیکی به وسط می‌آید، دیگر "دست ما کوتاه و خرما بر نخیل". در واقع حقایق متافیزیکی، اگر وجود داشته باشند، شناختی نیستند و به طور طبیعی چیزی که شناختی نباشد، شناساندنی هم نیست، یعنی به دیگران هم نمی‌شود آن را شناساند.

حالا تبیینی که ندانم‌انگاران از پدیده تنوع ادیان می‌دهند، چیست؟ آنها به دنبال تبیین‌های طبیعی‌گرایانه مانند تبیین‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، انسان‌شناختی و غیره روان می‌شوند. از نظر آنها نمی‌توان تبیین فلسفی متافیزیکال از پدیده تنوع ادیان ارائه کرد. از نظر آنها، تا جایی که به تبیین‌های متافیزیکال باز می‌گردد، موضع تعلیق نظری داوری آن هم به طور دائمی باید پیشه کرد.

دست‌کم مطابق یک تلقی، ندانم‌انگاریها خداانا باور نیستند. تفاوت خداانا باور با ندانم‌انگاری این است که خداانا باور می‌گوید ما به حقایق متافیزیکی می‌توانیم علم پیدا کنیم، اما وقتی می‌رویم دنبال راستی آزمائی این حقایق، می‌بینیم ادعائی که تحت عنوان "خدا وجود دارد" می‌شود، قابل دفاع نیست. ولی ندانم‌انگاریها می‌گویند، انبان حقایق متافیزیکال ما گره کوری دارد که نمی‌توان آن را گشود و راست و ناراست را از هم بازجست. به تعبیر دیگر، ما امکان ارزیابی صحت و سقم ادعاهای متافیزیکی را نداریم.

### نقد ندانم‌انگاری

خوب است به این نکته اشاره کنم که ندانم‌انگاری دو نسخه دارد: ندانم‌انگاری قوی یا حداکثری و ندانم‌انگاری ضعیف یا حداقلی. ندانم‌انگاران حداکثری معتقدند اساساً شناخت

متافیزیکی در حوزه دین ناممکن است. این همان نسخه‌ای بود که تا به حال از آن سخن می‌گفتیم. اما ندانم انگاری نسخه ضعیف‌تری دارد که امکان شناخت متافیزیکی در حوزه دین را به طور کلّ منتفی نمی‌سازد، اما معتقد است ادله به سود خدا باوری یا خدا ناباوری تا کنون کم و بیش مساوی بوده و در نتیجه تا جایی که ادله ما را رهنمون می‌سازد، ما باید ندانم انگاری پیشه کنیم. نقد من در ادامه صرفاً ناظر به نسخه حدّ اکثری ندانم انگاری خواهد بود.

نقدی که به ندانم انگاری (حدّ اکثری) می‌توان وارد کرد، این است که فیلسوفان علم - خصوصاً پس از شکست پوزیتیویسم (positivism) یا اثبات‌گرایی - به خوبی نشان داده‌اند که علم تجربی هم بر باورهای متافیزیکی بنا شده است. دست کم دو نمونه از باورهای متافیزیکال بسیار مهمی که علم بر آنها بنا شده است، یکی اصل علیّت است و دیگری اصل استقراء.

علیّت یعنی هر پدیده‌ای یک علّتی دارد که ضرورتاً آن معلول را پدید می‌آورد. یعنی هیچ پدیده‌ای بدون علّت نیست. اصل دومی که تمام علوم طبیعی - تجربی بر آن بنا شده، اصل استقراء است. مثلاً ما بارها و بارها در محیط‌های مختلف آب را به جوش می‌آوریم، در همه این موارد آب در صد درجه به جوش می‌آید. آنگاه این نتیجه را می‌گیریم که آب همیشه در صد درجه به جوش می‌آید. این باور ریشه فیزیکی دارد، زیرا بر موارد متعدّدی از آزمایش بنا شده است. ولی وقتی دست به تعمیم می‌زنیم، دیگر از شواهد تجربی‌ای که در اختیار داریم، فراتر می‌رویم و اینجا است که مفروضات متافیزیکی به میان می‌آید. یکی از این مفروضات این است که جهان یکنواخت است. در نتیجه مواردی که را که آزمایش کردیم، نمودگر مواردی است که آزمایش نکرده‌ایم و از این رو این موارد قابل تعمیم است. اما خود اصل یکنواختی طبیعت، آزمایش‌پذیر نیست و از این رو اصلی متافیزیکی است.

بر این اساس اگر ندانم انگارها معتقدند که هر نوع ادّعای متافیزیکی‌ای ناشناختنی است، آنگاه به نظر می‌رسد که علم جدید هم ناشناختنی خواهد شد، زیرا علم جدید هم بر باورهای متافیزیکی بنا شده است. باورهای علمی جاافتاده‌ای مانند "زمین گرد است"، "اصل جاذبه"، "زمین به دور خورشید می‌گردد"، باورهائی که بر اساس آنها هواپیما می‌سازیم و زندگی مان را تمشیت می‌کنیم، همه و همه بر باورهای متافیزیکی بنا شده‌اند. اگر باورهای متافیزیکی غیرقابل ارزیابی باشند، علم هم غیرقابل ارزیابی خواهد شد.

البته ندانم انگارها ممکن است در پاسخ بگویند، باورهای متافیزیکی علمی پذیرفته است، اما باورهای متافیزیکی دینی پذیرفته نیست. دلیل آنها برای این تمایزگذاری می‌تواند این باشد که به اصل علیت و اصل استقراء می‌توانیم به نحوی علم پیدا کنیم، اما دیگر به خدا و عوالم ماوراء نمی‌توانیم علم پیدا کنیم. ولی به نظر می‌رسد که به لحاظ ویژگی متافیزیکال تفاوتی میان گزاره‌های متافیزیکی دینی و گزاره‌های متافیزیکی علمی نیست. ممکن است در پاسخ گفته شود، این دو دسته باورهای متافیزیکی با هم مساوی نیست، زیرا مثلاً استقراء ریشه در هزاران مورد مشاهده دارد که دست‌کم برای اصل استقراء پایه و مایه‌ای تجربی فراهم می‌آورد، ولی خداباوری این‌گونه نیست و باور متافیزیکی خالصی است. در پاسخ می‌شود گفت که خداباوری هم ریشه در تجارب دینی افراد در طول تاریخ دارد. بسا انسان‌ها در طول تاریخ واجد تجارب دینی بوده‌اند و حضور امر الهی را در زندگیشان حس کرده‌اند. بر این اساس، به نظر می‌رسد که تفاوت بنیادینی میان باورهای متافیزیکی دینی و باورهای متافیزیکی غیر دینی نیست. اگر باورهای متافیزیکی غیر دینی (به ویژه علمی) باورهای معقول و قابل قبولی به نظر می‌رسند، آنگاه علی‌الاصول اشکالی پیش روی این امر نیست که باورهای متافیزیکی دینی نیز معقول و قابل قبول باشند.<sup>۸</sup>

## ۹- کثرت‌انگاری دینی

دیدگاه نهم، کثرت‌انگاری دینی است. چنان که در ابتدای بحث گفتیم، به نظرم این دیدگاه از نظر فلسفی بهترین تبیین از پدیده تنوع ادیان را ارائه می‌کند. از دیدگاه کثرت‌انگاران دینی، ادیان بزرگ جهان همگی تجلی حق و رستگاری آورند. مهم‌ترین فیلسوف کثرت‌انگار معاصر، جان هیک (John Hick) است. استدلال جان هیک این است که جهان ابهام ذاتی دارد (البته این ابهام به قدر ندانم‌انگاری نیست که بر اساس آن اصلاً نمی‌توان باور متافیزیکی موجه داشت). ابهام جهان‌انگاری این اجازه را به آدمیان می‌دهد که از جهان هم تبیین دینی به دست دهند و هم تبیین غیر دینی.

هیک استدلال می‌کند که همه ادیان بزرگ جهان الگوی رهائی‌بخشی مشترکی دارند. از نظر هیک تجربه دینی باور دینی را موجه می‌کند. بگذارید این نکته را قدری توضیح دهم. خیلی از ماها که احیاناً متدینیم (حال متدین به هر دینی) فقط از این جهت نیست که پدر و مادر و خانواده‌مان متدین بوده‌اند، پس ما هم متدین شده‌ایم، بلکه در طول زندگی‌مان تردیدهای هم

داشته‌ایم. تداوم تدین ما از جمله می‌تواند به این خاطر باشد که اتفاقاتی در زندگی ما رخ داده است که احساس کرده‌ایم حضور امر الهی را حس می‌کنیم. نقطهٔ مقابلش هم البته رخ می‌دهد. بحران‌هایی در زندگی مان رخ داده است که ما را به این تجربه کشانده است که به قول شاعری «سوگند می‌خورم که خدا نیست در زمین / غیر از شما و رنج شما نیست در زمین». این هم نوعی تجربه است، ولی تجربهٔ غیر دینی. تجربهٔ غیر دینی می‌تواند فردی را که به خدا ناباوری روی می‌آورد، در باور خودش موجه سازد. تجربهٔ دینی هم می‌تواند، در مقابل همین کار را بکند. اگر من حضور امر الهی را جایی در زندگی ام احساس کرده باشم، باور من به خدا باوری، دست کم به قول فیلسوفان، توجیه اولیه (prima facie justification) خواهد یافت.

اما اینکه تجربهٔ دینی می‌تواند باور دینی را موجه و یا دست کم معقول سازد، چیزی است که انحصارگرایان دینی هم آن را می‌پذیرند. از اینجا به بعد است که راه هیک از راه انحصارگرایان دینی جدا می‌شود. انحصارگرایان دینی می‌گویند، بله، ما مسیح را تجربه کرده‌ایم، پس تنها مسیحیت آیین بر حق است. هیک می‌گوید، تجربهٔ دینی که شما را در باور دینی‌تان موجه می‌کند، ویژگی فراگیر دارد، به شکلی که یا همهٔ ادیان را موجه می‌سازد و یا هیچ دینی را موجه نمی‌سازد. زیرا مشابه تجربهٔ دینی شما در میان متدینان ادیان دیگر، به ویژه عارفان ادیان دیگر، هم یافت می‌شود و تجربهٔ دینی متدینان ادیان دیگر، هم ساخت مشابهی با تجربهٔ دینی شما دارد و هم پیامدهای مشابهی با پیامدهای تجربهٔ دینی شما دارد.

بر این اساس، از نظر هیک تجربهٔ دینی اگر توجیه معرفتی (epistemic justification) به دنبال بیاورد، که از نظر او می‌آورد، توجیه معرفتی برای همهٔ ادیان به دنبال می‌آورد. هیک توجیه معرفتی‌ای که تجربهٔ دینی به دنبال می‌آورد را در اولین کتابش با عنوان *ایمان و معرفت (Faith and Knowledge)* بحث می‌کند که کتاب کلاسیک و اثرگذاری است.<sup>۹</sup>

اما نکتهٔ دوم (این که توجیه معرفتی که تجربهٔ دینی به دنبال می‌آورد، توجیه فراگیر است) را در مشهورترین کتابش *تفسیری از دین (An Interpretation of Religion)* بحث می‌کند که یکی از اثرگذارترین کتاب‌ها در سنت تحلیلی فلسفهٔ دین در نیمهٔ دوم قرن بیستم است.<sup>۱۰</sup> از نظر هیک ادیان مختلف پاسخ‌های مختلفی به حقیقت الهی‌اند. همهٔ ادیان بزرگ، در نتیجه، نجات آورند. چرا؟ چون همهٔ آنها واجد چارچوب اخلاقی لازم برای رستگاری‌آوری‌اند.

آن چهار چوب اخلاقی این است: "خروج فرد از خودمحوری به حقیقت‌محوری". این مهم‌ترین کاری است که ادیان انجام می‌دهند. هر دینی این کار را انجام دهد، برخوردار از حقیقت است.

### نتیجه: کثرت‌انگاران ادیان جهان متحد شوید!

کثرت‌انگاری دینی از نظر فلسفی قابل دفاع‌ترین گزینه برای تبیین فلسفی پدیده تنوع ادیان است. زیرا اولاً همه گزینه‌های بدیل هشت‌گانه‌ای که بر شمرده اشکالاتی دارند که در مقایسه با اشکالات کثرت‌انگاری دینی جدی‌تر به نظر می‌رسند. پس کثرت‌انگاری دینی چون کم اشکال‌تر است، قابل دفاع‌تر است. دلیل دوم این که کثرت‌انگاری دینی با قابل دفاع‌ترین بخش سنت‌های الهیاتی ادیان الهی پیوند وسیعی دارد که همانا الهیات تنزیهی یا الهیات سلبی است. این نکته را البته نمی‌رسم توضیح دهم اما همین اشارت کافی است.

نتیجه عملی نهائی را که می‌خواهم از این بحث بگیرم، مایلم در قالب یک شعار بیان کنم: "کثرت‌انگاران ادیان جهان متحد شوید". شما ممکن است بگوئید که جان هیک و فیلسوفان کثرت‌گرای دیگر آمده‌اند و راه را هموار کرده‌اند. البته سهم آنها بسیار برجسته بوده و ما در واقع بر شانه‌های آنها ایستاده‌ایم، اما راه آنها نیاز به استمرار دارد به ویژه این که بعد از فوت جان هیک حالا فیلسوفان دین مسیحی بسیار برجسته‌ای وجود دارند که انحصارگرای دینی‌اند. سه تن از فیلسوفان دین برجسته مسیحی، که بالاتر هم از آنها نام بردم و هر سه به نحوی انحصارگرای دینی‌اند، ویلیام آلستون، الوین پلانتینگا و دیوید بازینجر است.

بر این اساس، کثرت‌انگاران دینی نیازمند یارگیری‌اند. باید عده‌ای بیایند به دفاع فلسفی از کثرت‌انگاری دینی. پیشنهاد من این است که اگر این بحث برای شما قانع‌کننده و یا دست‌کم جالب نظر بوده است و علائق فلسفی دارید، آنگاه می‌توانید یا رشته‌تان را فلسفه قرار دهید و یا در خلوت‌تان حتماً خود را با ادبیات فلسفی این موضوع آشنا کنید. کثرت‌انگاران دینی مسلمان، بهائی، یهودی، مسیحی، هندو، دائو، جین، زرتشتی و غیره باید وارد کارزار فلسفی شوند تا از کثرت‌انگاری دینی دفاع کنند. به نظر من بدین شیوه، جهان از حضور امر الهی بهره بیشتری خواهد برد و هم از خشونت پلیدی که به اسم خدا و امر قدسی و ادیان ورزیده می‌شود، کاسته خواهد شد.

## یادداشت‌ها

- ۱- برای دفاعی از نسبی‌انگاری دینی بنگرید به:  
Runzo, Joseph, *Reason, Relativism and God*. New York: Palgrave Macmillan, 1986.  
برای نقدی به نسبی‌انگاری به طور کلّ، بنگرید به: بوغوسیان، پل، *هراس از معرفت؛ در نقد نسبی‌انگاری*، ترجمه میردامادی، یاسر، تهران: کرگدن، ۱۳۹۵.
- ۲- برای دفاعی از انحصارگرایی دینی، بنگرید به:  
Kim, Joseph, *Reformed Epistemology and the Problem of Religious Diversity: Proper Function, Epistemic Disagreement, and Christian Exclusivism*. Eugene: Pickwick Publications, 2011.
- ۳- برای دفاعی بودائی از شمول‌گرایی دینی، بنگرید به:  
Kiblinger, Kristin Beise, *Buddhist Inclusivism: Attitudes Towards Religious Others*. London/New York: Routledge, 2005.
- ۴- نیگل، نه تنها خدا ناباور است، بلکه می‌توان گفت خدا ناباور تمام عیاری است. در واقع ما دو مدل خدا ناباوری داریم. یک مدل خدا ناباوری است که می‌گوید خدا نیست، ولی کاش می‌بود. مدل دیگر خدا ناباوری است که می‌گوید خدا نیست و چه بهتر که نیست. تامس نیگل از این مدل دوّم است. از این رو او را خدا ناباور تمام عیار نامیدم.
- ۵- Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974): 435–50.
- ۶- Nagel, Thomas, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press, 2012.
- ۷- Dawkins, Richard, *The God Delusion*. London: Black Swan, 2007.
- برای نقدی مختصر بر دیدگاه‌های داوکینز و دیگر خدا ناباوران نوین، بنگرید به این کتاب که ظاهراً در حال ترجمه شدن به فارسی است:  
Poole, Michael, *The "New" Atheism: 10 Arguments That Don't Hold Water?* Oxford/Chicago: Lion Books, 2009.
- ۸- برای دفاعی از ندانم‌انگاری، بنگرید به:

Kenny, Anthony, *The Unknown God: Agnostic Essays*. London/New York: Continuum, 2004.

¶ - Hick, John, *Faith and Knowledge*. 2nd ed. London: Macmillan, 1988.

¶ - Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2004.



## نگاهی از منظر بهائی به رابطه رشد و تحول ارگانیک ادیان با تمدن

### بهر روز ثابت

تحول دیانت در ارتباط با تمدن به دو صورت ظاهر می‌شود: صورت خصوصی و صورت عمومی. صورت خصوصی عبارت است از مراحل رشد و تحول یک دیانت در محدوده فرهنگی و اجتماعی خاص خودش. صورت عمومی عبارت است از آن قوه خلاقه و پویایی که به صورت بالقوه در بطن نوآوری و تجدد دینی نهفته است و به هنگام ظهور، شکوفائی کرده با سایر تمدن‌ها روابط متقابل برقرار نموده و در نتیجه تمدن جهانی را بارورتر ساخته است. با آوردن مثالی می‌توان مطلب را محسوس‌تر ساخت. در جریان رشد و تکامل یک فرد، مراحل و مقاطع مختلف و ظاهراً جدا از یکدیگر قابل تشخیص است (مرحله کودکی، مرحله پرورش زبان و سخنگوئی، مرحله شکل گیری ذهن و گذر از محسوسات به مجردات، مرحله جوانی و امثال اینها). اما در وجود هر فرد می‌توان صحبت از جریان و یا نیروئی دیگر کرد که تمام این مراحل را به یکدیگر پیوند می‌زند و زمینه و جهت مشترکی را برای رشد و تکامل مهیا می‌سازد. به همین ترتیب هر چند رشد و توسعه یک تمدن و فرهنگ در مقطعی از تاریخ به اتمام می‌رسد اما جریانی کلی‌تر، آن را در پهنه فراگیر تمدن انسانی و جهانی قرار می‌دهد. آن تمدن هر چند در یک محدوده جغرافیائی و یا مقطع زمانی به خاموشی گرائیده اما جلوه‌ها و ثمرات آن در تمدن‌های دیگر نفوذ کرده و آنها را از حیات جدید برخوردار ساخته است. پس مفهوم خصوصی رشد ارگانیک دین به تطورات درونی یک دیانت محدود می‌شود و در مفهوم عمومی آن به تکامل دیانت و تمدن در قالب عمومی و جهانی آن تعبیر می‌گردد. به زبانی دیگر رشد و تحول ارگانیک ادیان در مراحل اول جنبه درونی و داخلی دارد.

دیانت، اول به صورت بسته در درون خود رشد می‌کند و چون تعداد مؤمنین آن افزایش می‌یابد و مؤسساتش مستحکم می‌شود از هاله درونی بیرون می‌آید، با محیط خارجیش ارتباط برقرار می‌کند و سپس دامن این ارتباطات گسترش می‌یابد تا آنجا که دیانت جدید محیط پیرامونش را از خود متأثر می‌سازد. به مرور، دامنه این تأثیر گذاری به حدی می‌رسد که دیانت

جدید مقدمات ایجاد یک فرهنگ و تمدن جدید را پایه می‌ریزد. یعنی رشد ارگانیک دیانت در مراحل عالی تر به تحوّل فرهنگ و ظهور تمدن می‌انجامد.

ممکن است گفته شود که رابطه دیانت و تمدن از نظر بررسی‌های تاریخی چندان مورد قبول عامّ تاریخ‌شناسان قرار نگرفته است. در اینجا باید توضیح دهیم که رابطه دیانت و تمدن یک مفهوم صرف تاریخی نیست. در اینگونه مباحث، تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، اخلاق و دیانت به کمک هم می‌شتابند تا بتوان در مورد تأثیرات دیانت بر تمدن حکمی کلی داد. به علاوه تاریخ‌شناسان معتبری نیز بوده‌اند که با روش علمی مطالعه تاریخ به نتیجه‌گیری‌های کلی دست یافته‌اند و روابط متقابل دیانت و تمدن را تأکید کرده‌اند. آرنولد توینبی Arnold J. Toynbee از جمله این اندیشمندان است. باید اذعان کرد که اگر تعبیری محدود و ایستا از دیانت داشته باشیم در مطالعه رابطه دیانت و تمدن با مشکلاتی روبرو خواهیم بود. مثلاً تمدن چینی از سه فرهنگ بودائی و کنفوسیوس و دائوئیسم بهره گرفته است. اما مطابق تعابیر سنتی، بخصوص تعابیری که ریشه در ادیان غربی یهود و اسلام و مسیحیت دارند، اصطلاح دیانت را به سختی می‌توان بر بودائیسیم و یا کنفوسیوس پیاده کرد، چه کنفوسیوس بیشتر یک مرام اجتماعی و اخلاقی است و بودائیسیم در شکل امروزی یک فلسفه رهایی انسان و یا یک روش مقابله با رنج اجتناب‌ناپذیر هستی تعبیر گشته است. در نتیجه تفاوت‌های قابل ملاحظه فرهنگی میان ادیان شرقی و غربی موجود است. و یا در تحقیقات اتروپولوژی آثاری کشف شده که شاهد وجود تمدن‌هایی است که حال از میان رفته‌اند و پیدا کردن یک دیانت خاصّ به عنوان مبدأ آنها مطابق یافته‌های کنونی امکان پذیر نیست. همچنین در فرهنگ‌هایی مثل فرهنگ غربی و اروپائی جلوه‌های پرقدرتی از نمودهای عقلی و فلسفی را می‌توان دید که ظاهراً با مفهوم سنتی دیانت که صرفاً بر ایمان استوار است در تضادّ می‌باشد. لذا در مواردی که ذکر شد این سؤال پیش می‌آید که با وجود تضادهائی که در تعریف دین و نقش آن در جامعه وجود دارد، چگونه می‌توان دین را ملازم و موجد تمدن دانست؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان از مفهوم عمومی دیانت که در بالا مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت استفاده کرد. یعنی شاید نتوان در ماورای هر تمدنی شواهد عینی حضور و تأثیر دیانت خاصّی را مشخص کرد، اما می‌توان در هسته مرکزی هر تمدن، عنصر معنویت و اخلاق را ملاحظه کرد. روابط خلاقه دین و تمدن شامل جلوه‌های سازمان یافته دیانت و اشکال خاصّ آن که در طول تاریخ ظاهر شده‌اند، می‌شود ولی به آنها محدود نمی‌گردد.

جنبه جهانی و فراتاریخی دین را باید در اهداف کلی و عمومی آن جستجو کرد. این اهداف عبارت بوده‌اند از جستجوی هدف و غایت و معنا در حیات مادی، شناخت کامل‌تر از واقعیت هستی، و کمال انسان و ارتقاء او به مقاماتی بالاتر از جنبه‌های مادی و مکانیکی. در این قالب کلی می‌توان میان مسیحیت و اسلام و بودائی ارتباط برقرار کرد و مفهوم عمومی دیانت را مافوق جنبه‌های خصوصی آن قرار داد. بر همین اساس می‌توان جنبه‌های عقلی و علمی تمدن را بخشی از تکامل معنوی و اخلاقی انسان محسوب داشت، چرا که اگر دیانت را در مفهوم عمومی آن در نظر گیریم تضاد علم و ایمان به نحوی محسوس رنگ می‌بازد. علم زمانی به نفی ایمان می‌پردازد که ایمان را محدود به دیانتی خاص کنیم که در مقطعی از زمان منجمد گشته و یا در خصوصیات منطقه‌ای محدود شده و یا با خرافات قومی خاص آمیخته گشته است. اما اگر دیانت را در مفهوم عمومی آن در نظر گیریم طبیعتاً آن را عنصری متحول و پیش‌رو و ارگانیک خواهیم دانست که با عقل و علم سرناسازگاری ندارد، بلکه عقل و علم را نیز به کار می‌گیرد تا مفهوم وسیع‌تری از واقعیت هستی را متجلی سازد. مگر نه اینکه تاریخ نشان می‌دهد، اساس دیدگاه‌های فلسفی به نحوی وسیع با مسیحیت و اسلام و سایر ادیان درهم آمیخت و آنها را در ریشه‌های مدنیت‌شان پرتوان‌تر ساخت.

پس اشاره به رشد ارگانیک دین، اشاره به رشد آن عنصر زنده روحانی است که ابعاد معنوی تمدن را شامل می‌شود و آن را از سلسله حرکات مکانیکی خوردن و خوابیدن و زاد و ولد کردن مجزاً می‌سازد، هنر می‌آفریند، ادبیات خلق می‌کند، قانون وضع می‌کند تا مقتضیات حیوانی را کنترل کند. اخلاق را ترویج می‌کند تا خودخواهی نفسانی را به تعاون جمعی سوق دهد. این جنبه دیانت پشتوانه تمدن‌ها بوده و این جنبه‌ای است که حتی فلاسفه مادی نیز نتوانسته‌اند واقعیت و حتی اولویت آن را منکر شوند. جنبه معنوی تمدن را می‌توان قوه محرکه تاریخ دانست که پیوسته حیات اجتماعی انسان را از حرکت و معنا برخوردار ساخته است. بدون آن حیات در معنای انسانی و اجتماعی آن از حرکت باز می‌ماند و به عالم توحش سقوط می‌کند.

حضرت شوقی ربّانی با چنین زمینه‌ای دیانت و تمدن را در رابطه متقابلشان از حرکتی ارگانیک برخوردار می‌دادند و در چنین زمینه‌ای است که جنبه معنوی تمدن را با جریان وحی و ظهورات کمالیه همگام می‌شمارند.

## بلوغ عالم

یکی از موضوعاتی که به فرآیند تحوّل ارگانیک مربوط می‌شود، مفهوم و اصطلاح بلوغ عالم است که به کرات در آثار بهائی به کار رفته و شاه کلید درک معانی روحانی و فلسفی دیدگاه بهائی در مورد جهان و آینده انسان به شمار می‌رود. بر مبنای این دیدگاه نوع بشر همچون یک فرد دوران کودکی را پشت سر گذاشته به مرحله بلوغ و پختگی وارد شده است. از این رو بحران عصر حاضر را بایستی نتیجه تنش‌ها و التهاب دوره انتقال دانست که در آن شیوه‌های کهن بدوی هنوز در صحنه‌اند، در حالیکه آثار تجدّد و بلوغ نیز در حال ظهورند. ترقی و کمال نوع بشر به مثابه تحولات ارگانیک رشد از مراحل مادی آغاز، و کمال مادی زمینه را برای رشد و تحوّل کمال فرهنگی مهیا ساخته است. تحولات مادی و فرهنگی در بستر تاریخ به شکوفائی تمدن‌ها منجر گشته است. در این میانه ظهورات الهی زمینه تربیتی را برای فرآیند تحوّل ارگانیک انسان به وجود آورده‌اند. آثار بهائی ظهور ادیان را مشابه تولدی جدید می‌داند که از میان سکران موت تمدن بر می‌خیزد و نظم نوینی جنبش جنینی خود را آغاز می‌کند. آثار بهائی بر آنند که مقصد از ظهور حضرت بهاءالله ایجاد تحوّل روحانی، اخلاقی، و اجتماعی در نظام جامعه انسانی است تا مدنیّت که لایق و شایسته مرتبه بلوغ است به منصفه ظهور آید. حضرت شوقی ربّانی می‌فرمایند:

«امر حضرت بهاءالله که مقصد اقصایش اتحاد صوری و معنوی اقوام و ملل عالم است، آغاز دوران بلوغ نوع بشر محسوب می‌گردد... اگر بیانات حضرت بهاءالله را به درستی ادراک کنیم چنین دریابیم که همان تغییرات نهانی و توصیف ناپذیر و جامع‌التأثیری که با دوره بلوغ جسمانی یک فرد همراه و مثلاً برای رسیدن میوه درخت لازم است، برای تکامل نظام جامعه انسانی نیز ضرورت می‌یابد. دیر یا زود باید مرحله مشابهی در بلوغ حیات اجتماعی نوع انسان پدیدار شود و موجب ظهور و بروز آثاری اعجاب‌انگیزتر در روابط جهانی گردد و عالم انسانی را به قوائی مجهّز سازد که بتواند به مرور دهور آنچه را برای فوز و وصول به سرنوشت عالی و متعالی اوست تدارک بیند. اگر به درستی عظمت دعوی رسالت حضرت بهاءالله را دریابیم یقین خواهیم کرد که پدید آمدن چنین مرحله بلوغی در نظام حاکمه بشری با ظهور آئین بهائی پیوستگی خواهد داشت... در این بحرانی‌ترین دوره تاریخ تمدن بشری، ادواری را به خاطر می‌آورد که در آن "ادیان می‌میرند و زنده می‌شوند." آنچه ما امروز می‌بینیم مرحله رشد و مرحله بلوغ عالم است که در تعالیم و پیش‌گویی‌های حضرت بهاءالله بدان اشاره شده است. التهابات این عصر تحوّل همانند طغیان‌ها و

جنون دوره بلوغ و سفاهت و وهم و غرور و سرکشی و بی‌انضباطی دوره نوجوانی است. دوران کودکی عالم انسانی سپری گشته و هرگز باز نخواهد گشت و عصر عظیمی خواهد دمید که سرآمد جمیع اعصار و مقارن با دوران رشد و کمال نوع انسان است.»<sup>۱</sup>

اصطلاح بلوغ عالم ریشه عمیق در متون بهائی و آثار حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء دارد. بلوغ عالم اشاره‌ای است به مقطع و مرحله‌ای کمالی که به صورتی فراگیر تحولات مربوط به هر سه جنبه تمدن یعنی جنبه‌های مادی، اجتماعی و آرمانی را در بر می‌گیرد. از جنبه مادی و علمی، بلوغ عالم مقارن اکتشافات و اختراعات علمی و فنی توجیه گشته که الزاماً بایستی چهره عالم را دچار تحول سازد، زمینه مادی را برای اتحاد و ارتباط انسان‌ها و جوامع فراهم آورد و افق‌های نوینی را در درک واقعیت هستی بگشاید. در این زمینه حضرت بهاء الله به طور اخص اشاره به کشف روشی می‌فرماید که تبدیل عناصر را امکان‌پذیر خواهد ساخت. این فکر سابقه در علوم کهن دارد. علمای شیمی در پی آن بودند که با کشف اکسیر اعظم تبدیل عناصر را تحقق بخشند. این جستجوها البته ثمری نبخشید. مبنای علمی‌شان ضعیف بود و با اوهام آغشته. تصور بر آن بود که کشف اکسیر اعظم نه تنها ماده بلکه روح و جهان را نیز دگرگون خواهد ساخت. قابل ذکر است که این تلاش‌ها هر چند به سراب تبدیل شد، ولی در حاشیه و ضمن آن محققین قرون وسطی موفق شدند که به اکتشافات علمی هم فائق شوند.

حضرت بهاء الله اکسیر اعظم را به صورت سمبلیک در تعریف مقام انسان و قوای مکتونه او به کار می‌برند که می‌تواند در اثر تعلیم و تربیت به منصف ظهور آید. ایشان جنبه خرافی را از این افکار زدوده، تأکید می‌کنند که تحقیق و اکتشاف در علم شیمی ربطی به تحول روحانی و اخلاقی ندارد. اکسیر اعظم قالبی تمثیلی است و اشاره‌ای است به تأثیر مظهر ظهور و کلام الهی که قادر است مس وجود را به زرناب کمال اخلاقی و روحانی تبدیل سازد. در حوزه و چارچوب علم نیز پیش‌بینی می‌فرمایند که مفهوم تبدیل عناصر مطابق مقتضیات علم جدید مورد نظر قرار خواهد گرفت. مطالعه دقیق این موضوع نیازمند تخصص علمی است. اما با نظری اجمالی و غیرتخصصی به تحولات علمی که از اواخر قرن نوزده آغاز و در قرن بیستم به شدت ترقی نمود، می‌توان میان پیش‌بینی حضرت بهاء الله و جریانات علمی معاصر رابطه‌ای را ملاحظه کرد. این موضوع احتمالاً به یک اکتشاف علمی خاص منحصر نمی‌گردد، بلکه تمامیت تحولاتی را در بر

می‌گیرد که در علوم پایه یعنی فیزیک و شیمی رخ داده و منجر به ایجاد یک تفکر علمی جدید و نتایج فنی ناشی از آن گشته و دیدگاه بشر را از واقعیت مادی دچار انقلاب ساخته است. از دیدگاه بهائی نباید عقیده‌ای را بر علم تحمیل کرد. در اینجا با تأیید این مطلب و تأکید بر لزومیت حفظ احتیاط در مرتبط ساختن باورهای دینی به مباحث علمی، به یک جریان علمی معاصر اشاره مختصری می‌شود. ارنست راترفورد Ernest Rutherford فیزیکدان انگلیسی که در نیوزلند در ۱۸۷۱ متولد شد و در ۱۹۳۷ درگذشت، از پایه‌گذاران اصلی فیزیک جدید بود و تحقیقاتش زمینه را برای تحولات بعدی در شناخت ذرات هسته‌ای باز کرد. او در ۱۹۰۸ برنده جایزه نوبل در شیمی شد. راترفورد نشان داد که اتم از ذرات کوچک‌تری ترکیب یافته و الکترون‌ها در پیرامون هسته اتمی در گردشند، مدل اتمی او بعدها مبنای تئوری فیزیک کوانتوم قرار گرفت. توجه اصلی راترفورد به مواد رادیو اکتیو بود. او به این اکتشاف نائل آمد که قسمت اعظم گرمای زمین ناشی از انرژی انبوهی است که در مواد رادیو اکتیو و جریان تجزیه و تحلیل و یا به اصطلاح فنا و انحطاط این مواد موجود است. راترفورد مشاهده کرد که در این جریان طبیعی و یا جوهری عناصر رادیو اکتیو تجزیه در عناصر دیگر می‌شوند. عدم یک عنصر به وجود عنصر دیگر منتهی می‌شود.

نظرات راترفورد در اول با مقاومت و نفی روبرو شد، چرا که تصور علمی بر آن بود که عناصر مادی دارای ترکیباتی غیر قابل انهدام و نامتغیر هستند. اما عقایدش به مرور مورد قبول دانشمندان قرار گرفت. تئوری تبدیل عناصر او حال به صورت عملی و تجربی زمینه فنی بهره‌داری از قوه اتمی را فراهم ساخته است. مزید بصیرت است وقتی که به این بیان حضرت بهاءالله نیز توجه می‌کنیم که می‌فرمایند:

«ظهور این کنز مستور بین هؤلاء علامت بلوغ دنیا است و بعد از بلوغ خطر عظیم و بلای عظیم عالم و اهل آن را از عقب، مگر آنکه کل در رضوان الهی وارد شوند.»<sup>۲</sup>  
و در مقامی دیگر می‌فرمایند:

«اسباب عجیبه و غریبه در ارض موجود، ولکن از افئده و عقول مستور و آن اسبابی است که قادر است بر تبدیل هواء ارض کله‌ها و سمیت آن سبب هلاکت.»<sup>۳</sup>

یافته‌های راترفورد که بعدها با اکتشافات بزرگانی چون مادام کوری Marie Curie و دیگران کامل‌تر شد، عصر اتم را در علوم جدید پایه‌گذاری کرد. به هر حال همانطور که اشاره شد، این

مبحث نیازمند مطالعات جدی‌تر است و امید است، این مقدمه کوتاه تا حدی ممد جلب توجه و کنجکاوی گشته باشد.

از جنبه اجتماعی، حضرت بهاء‌الله بلوغ عالم را مترادف جریاناتی می‌دانند که به وحدت عالم انسانی و تشکیل اتحادیه جهانی و صلح عمومی منجر خواهد شد. در این زمینه وحدت زبان و خط، از جمله علامات این تحول ذکر شده است. بالاخره از نظر آرمانی، بلوغ عالم مقارن تحوّل بی‌سابقه در نظام ارزش‌های روحانی و اخلاقی است. مرحله‌ای که در آن عقل و خرد بر رفتار و سلوک بشر حاکم می‌شود، جذّابیت قدرت سیاسی تقلیل می‌یابد به نوعی که ماهیت و عملکرد حکومت را عوض می‌کند و نفی جاه‌طلبی محرک و انگیزه اصلی عملی انسان می‌شود. حضرت بهاء‌الله در بیانی که قابل تأمل بسیار است می‌فرمایند:

«از جمله علامت بلوغ دنیا آن است که نفسی تحمّل امر سلطنت ننماید. سلطنت بماند واحدی اقبال نکند که وحده تحمّل آن نماید. آن از ایام ظهور عقل است مابین بریه.»<sup>۴</sup>

مفهوم بلوغ به عنوان یک مشخصه کمالی در حرکت جوهری اشیاء و کائنات و نیز اشاره به بلوغ بشر در آثار حضرت عبدالبهاء نیز به کرات مورد استفاده قرار گرفته است.

در بیانی حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«جمع کائنات مرتبه یا مرحله بلوغی مخصوص دارند. بلوغ شجر در وقتی است که ثمر ظاهر شود... حیوان نیز مرحله رشد و کمالی دارد و در عالم بشر، بلوغ در وقتی است که عقل و درایت انسان به اعظم درجه رشد و قوت رسد... بر همین منوال حیات اجتماعی عالم انسان نیز مراحل و مراتبی دارد. در وقتی در مرحله طفولیت بود و در وقت دیگر در عنوان شباب... اما حال به مرحله بلوغ موعود رسیده، آثارش از جمیع جهات نمودار است... آنچه در مراحل بدوی و محدود گذشته بشر نیازمندی‌های نوع انسان را برطرف می‌ساخت، از عهده حوائج دوره تجدد و بلوغ برنیاید، زیرا انسان دیگر از آن مراحل بدوی محدود گذشته است و باید امروز به فضائل و قوای جدید فائز گردد و قوانینی جدید و استعدادی جدید یابد. انسان در این زمان به مواهب و فیوضات جدیدی مخصّص گشته است و دیگر آن مواهب و فیوضاتی که در ایام صباوت داشت، هر چند در وقت خود کافی و وافی بود، امروز از تکافوی حوائج مرحله بلوغش عاجز است.»<sup>۵</sup>

در بیانی دیگر حضرت عبدالبهاء مفهوم بلوغ را زمینه‌ای قرار می‌دهند تا نشو و ترقی انسان را در عالم وجود توضیح دهند. می‌فرمایند:

«ابتدای تکون انسان در کره ارض مانند تکون انسان در رحم مادر است. نطفه در رحم مادر به تدریج رشد و نشو نماید تا تولد شود و بعد از ولادت نشو و نما نماید تا به درجه رشد و بلوغ رسد. هر چند در طفولیت آثار عقل و روح از انسان ظاهر است ولیکن در رتبه کمال نیست، ناقص است. چون به بلوغ رسد، عقل و روح به نهایت کمال ظاهر و باهر گردد و همچنین در تکون انسان در رحم عالم در بدایت مانند نطفه بود، بعد به تدریج ترقی در مراتب کرد و نشو و نما نموده تا به رتبه بلوغ رسیده... این قانون کلی الهی و نظم طبیعی است و قانون الهی یکی است. ترقیات وجودی یکی است، چه از کائنات صغیره و چه از کائنات کبیره، جمیع در تحت یک قانون و نظامند.»<sup>۶</sup>

به نظر می‌رسد که حضرت شوقی ربّانی تعبیرات ارگانیک از مفهوم بلوغ عالم و کمال انسان و ظهور مدنیت اخلاقی را به عنوان یک چارچوب نظری برای دیدگاه بهائی توجیه کرده‌اند. می‌توانیم نتیجه بگیریم که از دیدگاه حضرت شوقی ربّانی تکامل ارگانیک جریان است که تمام جریانات حیات را در بر می‌گیرد و به سمت مقصد و هدف مشخصی در حرکت است. در این مدل تجلی حضور خداوند اراده او - چه در طبیعت و چه در عالم انسان - در تحت یک نظام واحد عمومی ظاهر می‌شود. و نیز جریان وحی و بعثت انبیاء با فرآیند کمال انسانی همراه بوده و تمام رسولان و حاملان وحی، بشر را به سمت مراحل بلوغ و کمال سوق داده‌اند. در این حال هر دیانتی مکمل دیانت قبل است، همانطور که هر مرحله تکامل ارگانیک مکمل مراحل پائین‌تر است. در نظام ارگانیک انتهای یک فرآیند در کلیت فرآیندی وسیع تر قرار می‌گیرد و آن نیز مثل موج در جریانی پودمانه‌تر جاری می‌گردد و این سیر همچنان ادامه می‌یابد، چرا که پویایی بی‌وقفه شرط لازم حیات است. در این حال مفهوم بلوغ عالم نیز به صورت یک پروسه تعبیر می‌شود و نه یک مقطع مکانیکی. حضرت بهاء الله اشاره فرموده‌اند که نشانه بلوغ عالم ظهور عقل و متانت در رفتار بشر است. اما رسیدن به این هدف به معنای خاتمه ترقیات او نیست، به معنای بسته شدن دفتر تاریخ نیست، بلکه به آن معنا است که دفتر نوینی در تاریخ باز می‌شود و شناخت و عمل انسان به نحوی کیفی دگرگون می‌گردد.



## فلسفه تاریخ

آگاهی به رویدادها و وقایع گذشته همواره بخش مهمی از دانش انسان و تلاش او به جهت شناخت خود و موقعیتش در جهان بوده است. انسان به صورت طبیعی مایل است بدانند، در گذشته چه اتفاق افتاده و چه وقایعی دست به دست هم داده تا امروز پدیدار گشته و نیز تا چه حد گذشته در پی ریزی ساختار آینده مؤثر می‌باشد. انسان نتیجه و دستاورد گذشته خود است. همانطور که یک فرد بدون گذشته‌اش، بدون تجربیاتش و بدون حاصل جمع آگاهی‌هایش که در حافظه ضبط شده‌اند، قادر نیست از انسجام و استقلال شخصیت برخوردار باشد، نوع انسان نیز بدون گذشته و تاریخش قادر نخواهد بود که جوهر انسانیتش را حفظ کند و فرهنگ و تمدن را پایه ریزد. پس تاریخ تنها یک سلسله وقایع پراکنده نیست که در گذشته‌ای دور و بی‌ارتباط با حال امروز ما رخ داده باشند. ما نیازمند درک عمیق‌تری از تاریخ هستیم. در معنای وسیع‌تر، تاریخ عبارت است از آگاهی به گذشته به جهت یافتن نمودهای کلی که روابط ضروری انسان و محیطش را سازمان داده‌اند و تعمیم آن آگاهی‌ها به آینده. چنین درک تاریخی لازمه شناخت انسان از خود و آینده‌اش می‌باشد.

مورخان و فلاسفه همواره به درک علل رویدادهای تاریخی توجه داشته‌اند. تقریباً تا قرن نوزدهم مطالعه تاریخ همراه و ملازم شناختی از فلسفه تاریخ بود. فلسفه تاریخ بر این نظر است که تاریخ جریان بی‌هدف نیست که در آن رویدادها و وقایع به صورتی پراکنده رخ می‌دهند و سپس در فراموش‌خانه تاریخ به نیستی و عدم می‌پیوندند. فلسفه تاریخ بر آن است که میان اتفاقات و رویدادهای گذشته رابطه‌ای منطقی برقرار کند و جستجو کند که آیا جهت و مقصدی کلی و عمومی تاریخ را به جلو می‌راند؟ برخی از فلاسفه، هدف و غایتی اخلاقی را بر حرکت تاریخ حاکم دانسته‌اند. در این راستا ادیان نیز به صورت طبیعی به فلسفه تاریخ معطوف بوده‌اند، چرا که ادیان هدف و غایت و نظم را بر جهان حاکم می‌دانند و لذا رویدادها و اتفاقات به صورت پراکنده و بی‌معنا رخ نمی‌دهند، بلکه از منطقی برخوردارند و مقصدی معین را به پیش می‌برند. در ادیان ابراهیمی خداوند و اراده الهی ستون فقرات تاریخ را تشکیل می‌دهد. خدا صاحب جهان و سرنوشت انسان در دست اوست. اوست که دفتر تاریخ را رقم می‌زند و نقش انسان را در آن مشخص می‌سازد.

تعبیر مذهبی گاه دیدگاهی انحصارگرا را بر فلسفه تاریخ تحمیل کرده‌اند. تاریخ را تأثیری دانسته‌اند که در آن فقط یک ایدئولوژی خاص مذهبی بازیگر اصلی بوده و گذشته و حال و آینده بشر را رقم زده است. قائل شدن به دیدگاهی انحصارگرا، رویدادهای مربوط به سایر ملل و مذاهب را در حاشیه تاریخ قرار می‌دهد و رویدادهای مربوط به خود را اصل سازمان دهنده تاریخ محسوب می‌دارد. مثلاً در مسیحیت یک طرز تفکر که پذیرش عام هم پیدا کرده، ابتدای تاریخ را با سقوط آدم و بیرون راندنش از بهشت مقارن می‌داند. در این سناریو فرزندان آدم یعنی نوع انسان که حامل گناه اولیه‌اند و رفتارشان معطوف به شر، در سیر قهقرائی تاریخ محکوم به نیستی و انهدامند. اما ظهور حضرت مسیح و فدا شدنش در بالای صلیب و قیام او بعد از مرگ، نقطه عطفی در تاریخ پدید می‌آورد و امکان رهایی از گناه اولیه را برای انسان فراهم می‌سازد. تاریخ با رجعت ظاهری حضرت مسیح و نابودی غیر مؤمنین و دادن پاداش مادی و اخروی به مؤمنین به انتها می‌رسد. علمای شیعه نیز سناریوی تقریباً مشابهی را در مورد امام زمان و شکل‌گیری تاریخ و آینده عالم عرضه کرده‌اند. در این حال اصولاً صحبت از بررسی علمی و عینی تاریخ امر بیهوده‌ای است، چرا که تعمیم تجربه - یعنی آنچه که تاریخ را زنده می‌کند - در میان نیست. نقش انسان در تاریخ به یک سلسله انعکاسات شرطی در مقابل پیش‌فرض‌های متافیزیک تقلیل یافته است. تاریخ به اصطلاح "متافیزیک زده" شده است.

این طرز تفکر در قرون جدید، بخصوص در قرن بیستم، مورد تردید و سؤال قرار گرفت. انقلاب علمی و تجربی که تسلط الهیات و فلسفه را از علوم برداشت، تاریخ را نیز به عنوان علمی مستقل با اصول و روش مخصوص به خود به رسمیت شناخت. یکی از نتایج علمی‌گرایی در تاریخ، کنار گذاشتن و یا بی‌توجهی به مفهوم فلسفه تاریخ بود. گفتند که فلسفه تاریخ در حقیقت یک بحث فلسفی است، یک کلی‌بافی ایدئولوژیک است. فلاسفه و علمای دین می‌توانند در آن غور و تفحص کنند، اما نباید فلسفه‌ای را بر تاریخ تحمیل کرد. تاریخ از فرمول از پیش تعیین شده‌ای پیروی نمی‌کند و اگر هم جهت و هدفی در تاریخ یافت شود، آن را بایستی از نفس رویدادها و کنارگذاشتن‌شان در کنارهم و تحلیل عینی آنها بیرون کشید.

یکی دیگر از دلایل سوءظن و بدبینی علمای معاصرتاریخ نسبت به قائل شدن فلسفه‌ای برای تاریخ، آن است که در قرن بیستم ایدئولوژی‌های فراگیر مثل مارکسیسم با تحمیل نوعی جبریت فلسفی بر تاریخ راه را بر تفکر و تحقیق باز و آزاد مسدود کردند و علم تاریخ را دچار جزمیت و

قشری‌گرایی ساختند. تحقیقات متأثر از ماتریالیسم دیالکتیک سعی می‌کرد که تمام رویدادها و اتفاقات را به هر نحوی مطابق الگوی مبارزه طبقاتی تعبیر و تفسیر کند. فلسفه تاریخ می‌تواند نتایج منفی اجتماعی داشته باشد، چرا که قائل شدن به فلسفه‌ای که جهت تاریخ را مشخص می‌کند همواره با نوعی ایمان و آرمان همراه است، تاریخ را بالقوه حامل رسالت و پیامی می‌داند و احساسات و عواطف را به جوش می‌آورد. در نتیجه امکان اینکه منطق جای خود را به احساسات دهد بسیار است. غلبه احساسات و تعصبات می‌تواند تاریخ را تحریف کند و اسناد و مدارک موهوم تولید نماید تا ثابت کند که فلسفه‌ای خاص از تاریخ اعتبار عینی و علمی دارد. نمونه‌های وخیم تحمیل تعصبات را بر فلسفه تاریخ در قرن بیستم بسیار دیده‌ایم. دیده‌ایم که تحت عنوان فلسفه کمونیسم و یا ناسیونال سوسیالیسم، سردمداران آن رژیم‌ها خود را حامل رسالتی تاریخی دانسته و به آن بهانه بشر را فدای مرام و مکتب تنگ نظرانه خود نموده‌اند.

حضرت شوقی ربّانی قائل به دیدگاهی ارگانیکی در فلسفه تاریخ هستند. تاریخ امتداد کمال یافته گذشته طبیعی انسان است. هدف تاریخ آن نیست که از علوم طبیعی پیروی کند، ولی همانطور که علوم طبیعی ما را قادر می‌سازد تا بر طبیعت چیره شویم، به همان ترتیب فلسفه تاریخ ما را قادر می‌سازد تا تحوّل اجتماعی را به صورت کلیتی منسجم و نه پراکنده و اتفاقی مطالعه کنیم و به نتایج تعمیم یافته‌تری دست یابیم. حضرت شوقی ربّانی معتقدند که تاریخ مطابق معیارهای کمالی دچار تجدّد می‌گردد. بر مبنای این فرض ایشان معتقدند که تاریخ حرکتی است عینی اما متأثر از قوای معنوی ظهورات کمالیه ادیان. لذا می‌توان گفت، فلسفه تاریخ از دیدگاه ایشان ترکیبی است از دو دیدگاه علمی و روحانی. یعنی تاریخ، علم مطالعه عینی واقعیات گذشته است با اتکاء به یک فلسفه معنوی و از طریق ارزش‌گذاری اهداف و آرمان‌های مشترک انسانی که گذشته را به سمت آینده معطوف ساخته است. این دیدگاه میان سیستم‌ها و مؤسسات دینی از یکطرف و قوه روحانی و تمدن‌ساز وحی از طرف دیگر تفاوت می‌گذارد. در برهه‌هایی از تاریخ این دو با یکدیگر تطابق پیدا کرده و در برهه‌هایی از یکدیگر جدا گشته‌اند. هرگاه آن قوه خلاقه، زنده، پویا و حیاتی که از روح دیانت سرچشمه می‌گیرد، از جسم و هیكل مؤسسات دینی جدا می‌شود، آن مؤسسات به بستر موت می‌افتند، خلاقیت و زنده بودن خود را از دست می‌دهند و پس‌روی را ترویج می‌کنند. تاریخ از دیدگاه بهائی تنها نبش قبر گذشتگان و یا بررسی اسناد و مدارک خاک

خورده و بایگانی شده نیست. مطالعه تاریخ مطالعه محرکاتی است که حیات و پویایی را در تداوم واقعیات اجتماعی امکان‌پذیر ساخته و به آن غایتی معطوف به کمال بخشیده است.

فلسفه تاریخ از دیدگاه حضرت شوقی ربّانی نمی‌تواند به جزمیت و قشریت تبدیل شود، چرا که هدفش استقرار یک ساختار خاصّ ایدئولوژیک نیست. فلسفه تاریخ از دیدگاه ایشان حاصل جمع ارزش‌های روحانی و اخلاقی مشترک تمام نوع انسان است که گذشته تاریخ او را به آینده‌ای بهتر سوق داده است. در این چارچوب، فلسفه تاریخ بر آن نیست که طبقه خاصی را برگزیده تاریخ سوار کند و یا نژاد خاصی را حامل تمدن بداند و یا دیانتی را به زور بر نوع انسان تحمیل کند، به فرهنگ و ملت خاصی تعلق ندارد. فلسفه تاریخ گذشته و آینده تمام نوع انسان را، تمام تمدن‌ها و فرهنگ‌ها را مدّ نظر دارد و از کوته‌نظری که می‌تواند به دیکتاتوری عقیدتی تبدیل شود به دور است. مطالعه راستین تاریخ نیازمند نظرگاهی جهانشمول است که در عین حال مطالعه عینی و علمی واقعیات را به رسمیت بشناسد. به قول ادوارد کار Edward H. Carr مورخ انگلیسی:

«مورخ گذشته تنها با حرکت به سوی تفاهم آینده می‌تواند به عینیت نزدیک شود.»

او در کتابش تاریخ چیست که به فارسی نیز ترجمه شده می‌نویسد که عینیت در تاریخ نیازمند آن است که:

«معیاری وابسته به آینده را تکیه‌گاه خود سازد که همپای حرکت تاریخ بسط و توسعه یابد.

تاریخ تنها زمانی مفهوم و عینیت پیدا می‌کند که رابطه‌ای منطقی بین گذشته و آینده برپا سازد.»<sup>۷</sup>

دیدگاه حضرت شوقی ربّانی از فلسفه تاریخ بر دو پایه استوار است: اول آنکه انسان موجودی روحانی است و به سمت کمال اخلاقی معطوف. دوم آنکه حیات اجتماعی به سمت وحدت نوع بشر و اتحاد جهانی در حرکت است. نظام‌ها و مؤسّسات بشری فرع این دو حرکت تاریخی می‌باشند. ملاحظه می‌شود که این دیدگاه، فلسفه‌ای را بر تاریخ تحمیل نمی‌کند، بلکه از بطن تاریخ قوای محرکه حیات فردی و اجتماعی را بیرون می‌کشد و آن را به عنوان فلسفه تاریخ عرضه می‌کند. هر دو جنبه فلسفه تاریخ با واقعیات و مشاهدات عینی تطابق دارد. تحقق نظام نوین اخلاقی و جهانی متحد به نحوی محسوس در تحولات تاریخی قابل مشاهده است. این تحولات در دو قرن گذشته از سرعت بیشتری برخوردار گشته و واقعیت ملموس‌تری یافته است. برخی بدبینانه سعی کرده‌اند که تحقق هرگونه ترقی اجتماعی و اخلاقی را در تاریخ منکر شوند اما آیا می‌توانیم منکر این واقعیت شویم که الغاء بردگی یک حرکت انقلابی و بی‌سابقه در تحوّل اخلاقی و نظام

ارزش‌های انسانی بوده است؟ آیا می‌توانیم منکر این واقعیت شویم که آزادی زنان نشانه عینی و غیر قابل انکار تکامل اخلاقی و اجتماعی در دو قرن اخیر بوده است؟ آیا اعلامیه حقوق بشر انعکاسی از یک وجدان جهانی نیست که سرانجام حقوق و آزادی انسان‌ها را بی‌توجه به رنگ و نژاد و جنسیت و مذهب و عقیده به رسمیت شناخته است؟ در همین راستا تحولات علمی و اجتماعی دو قرن اخیر چنان روابط انسانی را عمیق‌تر ساخته و ارتباطات سیاسی، اقتصادی، تجاری و فرهنگی را گسترش داده که جهانی شدن مؤسسات و روابط متقابل بشری به عنوان تنها استراتژی برای آینده و ساختن دنیائی صالح آمیز در سطح بین‌المللی پذیرش عام یافته است.

بر اساس محاسبات علمی و آماری در تئوری "Game" هرگاه طرفین یک رابطه به تعاون و همکاری معطوف باشند هر دو برنده می‌شوند و چون به رقابت و برخورد روآورند هر دو در نتیجه‌گیری نهائی بازنده می‌گردند. برخی از محققین و نظریه‌پردازان مثل رابرت رایت (Robert Wright) با تعمیم این نظریه به تاریخ نتیجه گرفته‌اند که در سیر تکامل طبیعی و اجتماعی بشر یک جهت‌گیری ملموس به سمت تحقق درجات بالاتری از همکاری قابل ملاحظه است و کمال این جریان در پیوستگی روزافزون جوامع و مقدمات یک نظم جهانی متجلی گشته است.

حضرت شوقی ربّانی تاریخ را متوجه به غایت می‌دانند. مختصات این غایت یکی کمال اخلاقی است و دیگری وحدت نوع بشر. این دو اصل آنقدر وسیع و عمومی و فراگیر هستند که محدودیتی را بر تاریخ تحمیل نمی‌کنند. این غایت کارگاه جهان‌شمولی را فراهم می‌آورد که مطالعه تحولات تاریخی هر فرهنگ و تمدنی را شامل می‌شود. از طرف دیگر حضرت شوقی ربّانی با تأکید بر مفاهیم ارگانیک و تکاملی دستیابی به این غایت را جریانی نسبی دانسته که به مرور در بستر تاریخ و در سطح تمدن جهانی قوای بالقوه‌اش را ظاهر ساخته است. تحقق این غایت با مقتضیات و موقعیت‌های زمانی و مکانی هماهنگی داشته است. به زبان دیگری یک جریان و پروسه درنگ‌ناپذیر بوده که اگر درجا و مقطعی مسدود و منجمد گشته، در جائی دیگر روح خلاق و حیاتی‌اش را ظاهر ساخته است. از اینرو چنین مفهومی از فلسفه تاریخ به معنای خاتمه تحقیقات تاریخی نیست. نمی‌توان گفت، چون فلسفه تاریخ را در دست داریم تمام معماها و پیچیدگی‌های تاریخ حل شده است و یا عصر مطالعه واقعیات جزئی به سرآمده، چرا که کلید کلی حرکت تاریخ را در دست داریم. ابعاد نظری آن چنان وسیع است و چنان با واقعیت هستی و محرکات ذاتی و

نهادی و جوهری حیات فردی و اجتماعی در تطابق، که مطالعه تاریخ را به جای راکد ساختن دچار پویایی و شور زندگی می‌سازد.

فلسفه تاریخ از دیدگاه حضرت شوقی ربّانی بر محور یک رابطه استوار است: رابطه میان جریان پویا و خلاق وحی که توسط مظاهر قدسی در حیات و آفرینش جاری شده و جریان ارگانیك تکامل اجتماعی. هر چه این رابطه را بهتر درک کنیم، درک بهتری از فلسفه تاریخ خواهیم داشت. این رابطه شبیه رابطه روح و جسم در انسان است. در مورد رابطه روح و جسم هم، مثل فلسفه تاریخ، دو دیدگاه متضاد در کنار هم رشد کرده است. یکی آنکه انسان موجودی است صرفاً مادّی و رشد او مطابق قوانین فیزیکی و تکامل طبیعی صورت می‌گیرد و دیگری دیدگاه سنتی روحانی از انسان است. یکی از عواقب دیدگاه مادّی آن است که چون انسان را صرفاً مطابق مقتضیات مادّی تلقی کنیم، چاره‌ای نداریم که ذهنیت و نفس سوژکتیو (subjective) و جنبه آرمانی و ماهیت اخلاقی او را نیز بُعدی مادّی بدهیم. به همین ترتیب اگر تاریخ را نیز فاقد جنبه آرمانی و اخلاقی بدانیم، تمامیت گذشته و تجربه تاریخی انسان را به یک سلسله حرکات پراکنده برای دفع نیازمندی‌های مادّی تقلیل خواهیم داد. از طرف دیگر مطابق دیدگاه دوم یعنی دیدگاه سنتی روحانی، روح و جسم دو مقوله فرض شده‌اند که رابطه‌ای نامتغیر و ثنویتی مکانیکی میانشان برقرار است. وظیفه روح، انذار و نصیحت است و وظیفه جسم، طغیان و عصیان ابدی. نقش تجربه و عقل و اراده بسیار محدود است، چرا که سرنوشت انسان و نجات و رستگاری او مقید به فرمول آمرانه و از پیش تعیین شده‌ای است. به همین ترتیب اگر نقش خداوند را در تاریخ مقید به فرمول آمرانه یک تئولوژی سازیم و نقش سیر ارگانیك تکامل طبیعی و اجتماعی را نادیده انگاریم، تاریخ را به چند فوران معجزه‌وار وقایع معین (غیبت ظاهری، پرواز به آسمان، فرود آمدن بر فراز ابرها، استقرار یکشبه عدالت الهی) خلاصه خواهیم کرد. علمای ادیان فرمول آمرانه خود را از تاریخ دارند و وقایع داخلی دیانت خودشان را در مرکز تاریخ قرار می‌دهند، لذا ادیان و ملل دیگر نقش‌شان در تاریخ فرعی و حاشیه‌ای می‌شود.

دیدگاه بهائی پیشنهاد می‌کند که راه سومی نیز هست تا تأثیرات روحانی را در انسان تأیید کند و همچنین آن را با محیط و تجربه مادّی و اجتماعی در رابطه قرار دهد و با مقتضیات رشد و تکامل همراه باشد. به همان سیاق رابطه روح و جسم، جریان روحانی منبعث از وحی و ظهورات کلّیه نیز در واقعیات تاریخی و اجتماعی جاری شده است. این رابطه، رابطه‌ای است سیال و

متحرک، به قوم و ملت خاصی محدود نیست، مقید به قید زمان نیست. همانطور که روح در انسان از طریق عقل و تجربه آثارش را ظاهر می‌سازد، روح القدس و یا روح الامین نیز تحت یک ناموس و قوانین کلی در ارتباط متقابل با تاریخ است. این تاریخ، تاریخ معجزات، یعنی آنچه ناموس طبیعت و عقل را در هم بشکند، نخواهد بود. آنچه از نظر تاریخی، یعنی تاریخ علمی، قابل اعتبار است نشانه‌ها و آثار تمدنی است که وحی در عقل و تجربه القاء کرده است.

نفوذ تاریخی ادیان و انبیاء را از روی دو اثر می‌توان شناخت: یکی آثار تدوینی که در متون کتب مقدسه از خود به جا گذاشته‌اند و دیگری آثار تکوینی، یعنی تمدنی که خلق کرده‌اند. در این حال تأثیرات انبیاء و ادیان را به قوم و ملت و دین خاصی نمی‌توان محدود کرد. خداوند و تجلی کمالات او در مظاهر مقدسه‌اش تمامیت تمدن بشری را در بر می‌گیرد.

برای توضیح دقیق‌تر مفاهیم فلسفه تاریخ لازم است بررسی کوتاهی در مورد مفهوم خدا در روند اندیشه فلسفی و علمی صورت گیرد. انسان از زمانی که خود را شناخت، از آن لحظه‌ای که جرعه تفکر در ذهن او درخشید و از آن هنگام که سؤال و انگیزه شناخت و آگاهی در او ظاهر شد در پی آن بود که پی به ماهیت هستی برد و نقش و هدف خود را در این جهان بیکران دریابد. تحقیقات فرهنگ شناسی و مردم شناسی به خوبی نشان می‌دهد که این انگیزه و این تلاش که به صورت تلفیقی از خلاقیت و تشویش ذهنی ظاهر شده حتی در میان ابتدائی‌ترین فرم‌های حیات اجتماعی قابل ملاحظه است. اعتقاد به خالق و یا نیروئی مافوق جسم و ماده محور این تلاش بوده است. از اعتقاد به جادو و همزادگرایی تا اعتقاد به وجود خدایان و بالاخره تا پیدایش مفهوم یگانگی خدا، انگیزه مشترک خداشناسی در تمام فرم‌های مختلف تجربه دینی قابل مشاهده است.

مفهوم خداشناسی در پیرامون چند موضوع اساسی در گردش بوده است:

- اول، نیاز به خالق. دنیائی با چنین عظمت و نظم چگونه به وجود آمده است؟ اگر هر پدیده‌ای در عالم مطابق قوانین علت و معلول خالق و سازنده‌ای دارد چگونه می‌توان جهان و کهکشان را با همه بزرگی و ترتیب آن پدیده‌ای اتفاقی و تصادفی محسوب داشت؟

- دوم، نیاز به سرچشمه و مرجعی برای عمل اخلاقی. یعنی بدون توجه به قوه‌ای برتر که منزله از قیود مادی و اجتماعی باشد سیستم اخلاقی از محرک و انگیزه مطلوب برخوردار نخواهد بود.
  - سوم، توجه به غایت و یافتن معنا در زندگی. انسان به صورت ذاتی معطوف به غایت است و می‌خواهد در ماورای ارضای نیازهای مادی به اهداف و ارزش‌هایی ناظر و عامل باشد که رضایت و شادمانی حقیقی را به او ارزانی می‌دارد.
  - چهارم، توجه به بقا و ابدیت حیات. انسان در حیات مادی فنا و نیستی را تجربه می‌کند. جسم او به تحلیل می‌رود. شور و قدرت جوانی به سکون و ضعف پیری منتهی می‌شود و بالاخره بایستی واقعیت اجتناب‌ناپذیر مرگ را قبول کند. در عین حال جنبه دیگری در انسان به ابدیت و جاودانگی معطوف است. می‌خواهد از یک پدیده ناچیز زودگذر در نظام عالم فراتر رود، بر مرگ غلبه کند و با پیوستن به هستی بیکران از خود بیگانگی را به یگانگی و هماهنگی مبدل سازد.
  - پنجم، در تضاد خیر و شر انسان به صورت طبیعی در پی آن است که ماهیت و یا دلیل این تضاد را چه در خود و چه در حیات اجتماعی بشناسد. این شناخت مستلزم توجه به منبعی است که مظهر خیر است و مصدر کمال. یعنی چون به عجز و بیماری و جهل نظر می‌کند، عقل حکم می‌کند که لابد قدرت و صحت و علمی هم در عالم هست، چرا که اگر مثلاً علمی نبود جهل امکان تحقق نداشت.
  - بالاخره ششم، امید به نجات و رستگاری و رهائی از رنج، انگیزه‌ای بوده است که مثل مغناطیس انسان را از اعماق غربت و تنهائی بیرون کشیده به آینده متوجه ساخته و اراده‌اش را به سمت تغییر و احیای عالم مایل ساخته است.
- در طول تاریخ و فرهنگ، مجموعه این تفکرات و سؤالات انسان را متوجه به خدا و نظام الهی و مبدأ مطلق و ابدی ساخته است. با ظهور فلسفه، تفکر و تفحص در این سؤالات جنبه‌ای سیستماتیک پیدا کرد. فلاسفه و حکمای شرق و غرب بر آن شدند که پاسخی جامع و مطابق عقل و تجربه برای این سؤالات بجویند. برای قرن‌ها مفاهیم الهی و خداشناسی مرکز و نقطه اتکاء تفکرات فلسفی بود. در قرون جدید با انقلاب علمی و تحقیقات تجربی مفهوم سنتی خدا و فلسفه الهی مورد چالش قرار گرفت. آغاز این تحول با یک سلسله تحولات علمی از جمله مشاهدات،



تجربیات، و نظرات گالیه آغاز شد. گالیه نظام تفتیش عقاید قرون وسطائی را نفی کرد و با تأکید بر مشاهده و تجربه، چهره جدیدی را از نظام هستی عرضه کرد. پس از آن به مرور مفاهیم سنتی خدا در تفکرات فلسفی / علمی کمتر شد تا جائی که متفکرین قرن نوزده، مرگ خدا را اعلام داشتند و باورهای مذهبی را نوعی از اوهام فرض کردند که انسان از روی جهالت و نادانی و یا ترس ساخته و پرداخته تا اضطراب هستی را به آرامش درون تبدیل سازد. گفتند که تعبیرات مذهبی جای خود را به تعبیرات علمی داده است چرا که در مشاهده و تجربه عالم هیچ نشانه و اثری از خدا و یا روح نمی توان یافت. علم به مرور مجهولات را به معلومات تبدیل ساخته، عقل را به جای ایمان نشانده، و میدان تعبیرات مذهبی را تنگ تر و تنگ تر ساخته و می رود تا جائی که در آینده از خدا و تجربه مذهبی نام و نشانی باقی نماند.

این تفکرات تا اوایل قرن بیستم با هیمنه و هیبت فراوان جریان روشنفکری و تفکرات روشن گرایانه را هدایت کرد. در قرن بیستم دو جریان کلی مبانی تفکر مادی را به زیر سؤال برد:

- جریان اول، بحران نظام ارزش ها و سقوط انظمه سیاسی و ایدئولوژی های مادی که خود را جانشین نظام های مذهبی سابق ساخته بودند. مدینه فاضله مبتنی بر نفی خدا و اصالت ماده تبدیل به سراب شد. علم بسیاری از مجهولات را به معلومات مبدل ساخت، ولی قادر نگشت که آن بینش فراگیر را که راهنمای عمل انسان باشد فراهم آورد. دو جنگ جهانی بشریت را به فلاکت کشاند. دامنه خشونت و بحران فکری و روانی افزایش پیدا کرد. این بحران ها بسیاری را به تأمل واداشت که شاید بشر نیازمند مفاهیم جدیدی از روحانیت و اخلاق است و انتقاد از قشری گرائی مذهبی الزاماً نباید به معنای نفی خدا تعبیر شود.

- جریان دوم عبارت بود از تحولات علمی که در فیزیک و کیهان شناسی رخ داد و مبانی تفکرات مادی و مکانیکی را از واقعیت هستی قویاً متزلزل ساخت. علمای فیزیک سؤالاتی را مطرح کردند که ۲۰۰۰ سال پیش علمای فلسفه را به خود مشغول داشته بود. بسیاری از دانشمندان فیزیک بر این عقیده اند که مبانی نظری فیزیک جدید مثل مفهومی سیال از علم به فلسفه و از فلسفه به علم شناور است. آلبرت اینشتین (Albert Einstein) که او را براستی بایستی پدر علم جدید دانست، به جای نفی خدا، بر آن بود که فکر خدا را در آفرینش قوانین و ترتیبات کائنات بخواند. در مجموع، تعداد قابل توجهی از

دانشمندان معاصر بر این باور بوده‌اند که تحولات علمی جدید، فرضیهٔ مادی بودن جهان را به نحوی جدی به زیر سؤال برده است. یافته‌های جدید علمی خدا را ثابت نکرده اما امکان آفرینش ارادی عالم را دوباره به عنوان یک موضوع قابل تأمل در متن نظریات علمی مطرح کرده است.

می‌توان گفت که مفهوم خدا و نقش خدا در آفرینش در روند اندیشهٔ فلسفی و علمی دچار تحولات بنیانی گشته، از فراز و نشیب برخوردار بوده اما هیچگاه صحنه را ترک نکرده است. سؤالاتی را که مطرح کردیم و گفتیم انسان را در گذشته به سمت خداشناسی معطوف کرده، هنوز هم در قرن بیست و یکم با همان شدت وحدت سابق مطرح هستند. حتی وقتی انسان خدا را منکر شد و مفاهیم روحانی را به دور انداخت، نتوانست از قید آن سؤالات رها شود و لذا سعی کرد پاسخ آنها را در جانشین‌های مادی بجوید.

مفهوم خدا در تاریخ اجتماعی مثل مفهوم خدا در اندیشهٔ علمی/فلسفی دچار تحول شده اما از میان نرفته، بلکه کامل‌تر شده است. در تلاش انسان به جهت شناخت خود و محیطش، دین، علم و فلسفه با سؤالات مشابهی روبرو هستند. همان سؤالات اساسی در مباحث مربوط به فلسفهٔ تاریخ نیز ظاهر شده‌اند و لذا فلسفهٔ تاریخ الزامی ندارد که خدا را نفی کند تا مفهوم علمی پیدا کند. منتهی دین در صورتی می‌تواند به فلسفهٔ تاریخ مدد رساند که از همان جامعیت و عمومیت روش علمی برخوردار باشد. علم، شناخت را به فرهنگ و قوم خاصی محدود نکرد و برای تحول علمی خاتمی قائل نشد. در اواخر قرن نوزدهم برخی معتقد بودند که هر آنچه علم می‌توانسته کشف کند کشف شد، و دیگر بایستی دفتر ثبت اختراعات را مهر و موم کرد. درست چند سال بعد تئوری نسبیت و فیزیک کوانتوم (Quantum Theory) عرضه شدند که باب جدیدی را بر علم گشودند. اگر دین از سیر اندیشهٔ علمی درس بگیرد، آنوقت فلسفهٔ تاریخ می‌تواند مثل روش علمی از مدل‌های آمرانه پرهیز جوید ضمن اینکه به تعبیر کمال یافته‌ای از خدا و معنویت قائل باشد. حرکت تاریخ و تغییرات اجتماعی بر اساس اصول و ترتیبی صورت می‌گیرد که شناخت آن اصول و ضوابط ما را به درک بهتری از گذشته و تحولات آینده هدایت می‌کند، اما این اصول و ضوابط بر مبانی تنگ‌نظرانه و تعصبات تاریخی و ایدئولوژی‌های آمرانه و تسلط‌گرایانه استوار نیست، بلکه بر روابط ضروری‌ای استوار است که تمام نوع بشر را به یکدیگر پیوند می‌زند.

دیدگاه حضرت شوقی ربّانی در حرکت تاریخ و تحولات اجتماعی قائل به جنبه‌ای کمالی و ارتقائی است. یعنی تاریخ متوقف نمی‌شود و از حرکت باز نمی‌ماند. دچار افول و رکود می‌شود، اما افول و رکود زمینه را برای ترقیات بعدی هموار می‌سازد. این حرکت کمالی و ارتقائی دارای دو وجه است: وجه درونی و وجه بیرونی. وجه درونی به اصطلاح روح تاریخ را تشکیل می‌دهد، یعنی همان قوائی که تاریخ را به عنوان واقعیت ارگانیکی زنده نگاه می‌دارد و به سمت کمال روحانی و اخلاقی اجتماعی سوق می‌دهد. کمال اخلاقی اشاره به ارزش‌هایی است که روابط میان انسان‌ها را از ضوابط عالی‌تر عدالت و انصاف و برابری برخوردار ساخته و سازمان‌های اجتماعی را همگام با پیشرفت‌های فنی و مادی به جلو رانده است. وقتی می‌گوئیم تاریخ و مسیر تکامل اجتماعی از ماهیتی اخلاقی برخوردار است اخلاق را از خارج بر تاریخ تحمیل نمی‌کنیم، بلکه تاریخ را در نفس خود پدیده‌ای معطوف به اخلاق محسوب می‌داریم، یعنی هر پدیده تاریخی قبل از هر چیز حامل و نمایشگر ارزش و اختیاری است که معیار شناخت و قضاوت تاریخی قرار می‌گیرد. وجه بیرونی حرکت کمالی تاریخ اشاره به تغییرات و تحولات اجتماعی است که از تشکیل خانواده و قبیله آغاز شده و حال به سمت اتحاد جهانی و وحدت نوع بشر در حرکت می‌باشد. این دو وجه یعنی وجه درونی و وجه بیرونی با هم در ارتباط بوده‌اند. هر چه دامنه ارتباطات و اتحاد بشری گسترش پیدا کرده، ارزش‌های حاکم بر روابط انسانی نیز دچار تحوّل گشته‌اند. تغییر در نظام ارزش‌ها نیز به نوبه خود روابط حاکم بر انسان‌ها و جوامع انسانی را دچار تحوّل ساخته و سپس با تغییر آن روابط جلوه‌های تازه‌ای از فرهنگ و تمدن متولّد شده است.

هم جنبه درونی و هم جنبه بیرونی، فلسفه تاریخ و یا روح اخلاقی تاریخ و تحولات اجتماعی منبعث از آن، از قوانین تکامل ارگانیکی برخوردارند و به سمت مدارج کمالی در حرکت. در طی این جریان، مراحل مختلفه وحدت اجتماعی تحقق پیدا کرده و حال با جهانی شدن روابط انسان‌ها، وحدت ملل و تشکیل اتّحادیه جهانی مرحله بعدی رشد و تکامل ارگانیکی محسوب می‌شود و به فرموده حضرت ولیّ امرالله مقدّمه ضروری وصول به مرحله بلوغ در جامعه انسانی است.

حرکت کمالی و دو جنبه اخلاقی و اجتماعی آن اصل علیت را در تاریخ جاری می‌سازد، یعنی اگر برای تاریخ جبریتی قائل هستیم، این جبریت مربوط می‌شود به همین حرکت کمالی. مطابق این دیدگاه وقتی می‌گوئیم، واقعیتی جنبه تاریخی دارد تلویحاً اشاره می‌کنیم که آن واقعیت

جنبه کمالی و ارتقائی دارد و یک واقعیت تکاملی و ارگانیک است. و نیز مطابق این دیدگاه غایت تاریخ که عبارت باشد از تلاش برای رسیدن به کمال، حالت مطلق دارد، ولی مسیر آن جریان نسبی را طی می‌کند و لذا جلوه‌های مختلف فرهنگی و ساختار روابط و مؤسسات اجتماعی همه مراحل و درجاتی از کمال را جلوه گر می‌سازند. نتیجه دیگری که از این منظر تاریخی می‌توان گرفت آن است که مطالعه تاریخ در بستر تحول اجتماع و تمدن صورت می‌گیرد لذا با علوم اجتماعی بخصوص جامعه‌شناسی و پژوهش‌های نظری در باب تغییرات و تحولات تمدن پیوند ناگسستنی دارد.

کم نیستند محققانی که در قرون اخیر تاریخ را در زمینه فراز و نشیب تمدن و فرهنگ بررسی کرده‌اند. از جمله این محققین می‌توان از آرنولد توینبی تاریخدان مشهور قرن بیستم نام برد که معتقد بود، هر تمدنی دارای چهار مرحله بوده است: تولد، رشد، سکون و تحلیل. توینبی معتقد به جریان دور و تجدید در حیات تمدن است. مراحل تولد و رشد با تجدید حیات فکری و فرهنگی و ترقیات اجتماعی مشخص می‌شود و مرحله سکون و تحلیل با جمودت و خمودت فرهنگی و رکود اجتماعی. او مرحله تحلیل را با بحران اخلاق و ستیزه نیروهای اجتماعی مترادف می‌داند. توینبی معتقد است که تاریخ نشان می‌دهد، چهار نوع مصلح اجتماعی به جهت احیای تمدن ظاهر شده‌اند:

- مصلح اول تأکید بر گذشته می‌کند و در پی آن است که به ضرب شمشیر جامعه را به سمت تمدن پرشکوهی که در قدیم داشته سوق دهد.
- مصلح دوم معطوف به آینده است و سعی می‌کند که جامعه را از گذشته‌اش نجات بخشد و به جهت آینده‌ای مطلوب هدایت کند اما تصویرش از آینده، گنگ و نارسا است.
- مصلح سوم مثل رهبر مورد نظر افلاطون تلاش می‌کند که خصوصیات رهبری سیاسی را با خرد فلسفی در هم آمیزد. اما او نیز قادر نیست که راهی به رستگاری تمدن بگشاید، چرا که اخلاق با اعمال زور که لازمه اداره جامعه است همواره در تضاد خواهد بود.
- مصلح چهارم انسانی است همچون مسیح که قوه الهی در وجودش انعکاس یافته است و تأثیر کلامش از طریق ارتباط قلبی و معنوی صورت می‌گیرد و نه تحکم و زور.

توینبی معتقد است که تاریخ نشان می‌دهد، تنها این افراد قادر بوده‌اند که موجب احیاء تمدن گردند. هر چند که برخی توینبی را به خاطر تأکید شدیدش بر نقش مسیحیت مورد انتقاد قرار داده‌اند و حتی نوشته‌اند که توینبی تاریخ را در حیات کلیسا دفن کرده است اما اگر منصفانه آثارش را بررسی کنیم در می‌یابیم که بررسی تاریخی او چندین تمدن را شامل می‌شود و تنها به مسیحیت خلاصه نمی‌گردد. توینبی همچنین نگران سرنوشت تمدن غرب بود و احیای روحانی آن را لازم می‌دید. جالب توجه آن است که دیانت بهائی در سال‌های مجهولیت و گمنامی‌اش توجه او را جلب کرد و این جنبش معنوی را دارای استعداد نهانی برای احیای تمدن یافت.

متفکر دیگری که در باب تاریخ مدنیت و تولد و زوال فرهنگ نظریات مشابهی مطرح ساخت، سوروکین (Pitirim Alexandrovich Sorokin) جامعه‌شناس روسی / آمریکائی بود. سوروکین با دقت و وسواس تاریخ تمدن غرب و همچنین جنبه‌هایی از تمدن‌های شرقی را مورد مطالعه قرار داد تا ریشه‌های تغییر و تحول تاریخ را شناسائی کند. سوروکین معتقد بود، ارزش‌هایی که به زندگی معنا و واقعیت می‌بخشند از ادیان جهان و سنت‌های روحانی فرهنگ ریشه می‌گیرند و همین ارزش‌ها قوه محرکه و سازمان دهنده رفتار اجتماعی بوده‌اند. چون این ارزش‌ها از هم بگسلند، مرکز ثقل تمدن و فرهنگ دچار عدم تعادل می‌شود و آثار بحران و کجی رفتار تمام شئون و مؤسسات اجتماعی را در بر می‌گیرد. بر اساس نظریات سوروکین مراحل سه‌گانه‌ای در طول تاریخ تمدن، قابل شناسائی و مطالعه علمی می‌باشد:

- مرحله اول زمانی است که ارزش‌های مادی و جنبه‌های عینی اولویت می‌یابند.
- مرحله دوم مربوط به دورانی است که ارزش‌های روحانی و جنبه‌های ذهنی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند.
- در مرحله سوم که مرحله ایده‌آل مطلوب سوروکین است، تمدن جامعی ظهور می‌کند که تعادل مناسبی را از ارزش‌های مادی و روحانی در بردارد و از افراط و تفریط هر دو برکنار است.

سوروکین معتقد بود که تمدن غرب در حال گذر به چنین تمدنی است که سرانجام به آشتی ایمان و خرد و مذهب و علم خواهد انجامید. سوروکین مستقیماً به نقش فرهنگ‌ساز پیامبران در احیای ارزش‌های روحانی و اخلاقی اشاره می‌کند. او بر این باور بود که در هر شکل تمدن نیروهای بالقوه‌ای نهفته است که چون به انتها رسد، به طور طبیعی تمدن را به زوال می‌کشاند.

دیدگاه سوروکین بحران ارزش‌ها را دلیل اصلی بحران تمدن کنونی می‌داند و معتقد است که تضاد نظام‌های سرمایه‌داری و کمونیستی و یا سایر اشکال ستیره‌جوئی سیاسی، جلوه‌هایی از این جریان کلی‌تر هستند که در تمام مؤسسات اجتماعی رسوخ کرده و تمامیت فرهنگ را قویاً مادی‌گرا ساخته و ارزش‌های حقیقی‌اش را به صرصر انعدام سپرده است. حضرت شوقی ربّانی نیز اشاره می‌فرماید که هر چند هر دو نظام سرمایه‌داری و کمونیستی اهداف مختلفی را دنبال می‌کنند، اما هر دو ناشرین فلسفه مادی هستند و بی‌توجه به ارزش‌های حقیقی و کمالی انسان. مادّیت را سرطانی می‌دانند که حیات اجتماعی جوامع را واژگون کرده و لجام گسیختگی اخلاقی ایجاد کرده و عالم را به موت روحانی مبتلا ساخته است. سوروکین در بعضی نوشته‌هایش چون به تشریح بحران تمدن مادی می‌پردازد مشاهداتش که ریشه در مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی دارد به نحوی قابل توجه حالت اندازانه و تأسّف‌بار یک مربّی اخلاق را به خود می‌گیرد که نگران انحطاط فرهنگی محیط خود است. در یکی از نوشته‌هایش رسوخ ارزش‌های مادی را در تمام مبانی فرهنگ چنین توصیف می‌کند:

«در تمدن معاصر، جهان و انسان و حتی شناخت و آگاهی برمدار ارزش‌های مادی قرارگرفته‌اند. علوم اجتماعی و روانشناسی که به تقلید علوم طبیعی پرداخته‌اند تا انسان را برطبق قوانین فیزیک و شیمی تعریف و تشریح کنند از پا نخواهند نشست تا آنجا که تمام حقایق و ارزش‌ها را به اصطلاح به سطح اتم‌ها تقلیل دهند. دیر یا زود نسبی‌گرایی جای خود را به شکاکیت و بدبینی و زوال‌گرایی خواهد داد. خطوط جداکننده درست و غلط به مرور از میان می‌رود و جامعه خود را در بحران شدید اخلاقی و فکری و فرهنگی خواهد یافت. انسان‌ها ترجیح می‌دهند که فقط با پدیده‌های مادی و عینی مشغول باشند. تئوری‌های علمی به طرز پیش می‌روند که سطحی‌تر و سست‌تر می‌شوند. علم و فلسفه فقط به ارضای اهداف عملی دل‌خوش خواهند داشت. روانشناسی به جای علم مطالعه روح به فیزیولوژی سیستم اعصاب و انعکاسات طبیعی محدود می‌گردد. دیانت به جای جلوه‌های معنوی تبدیل به یک فرقه سیاسی می‌شود. هنر که از ارزش‌های روحانی و اخلاقی جدا شده تا آنجا که می‌تواند سعی دارد که به لذات حسّی اکتفا کند. در چنین حالتی ارزش‌های مادی قوّت و اعتبار بیشتری می‌یابند و ثروت‌جوئی و رفاه مادی و همه آنچه که نیازهای طبیعی انسان را بهتر برآورده کند از اولویّت برخوردار می‌شود.»<sup>۸</sup>

سوروکین به خاطر توجهش به مفاهیم روحانی و اخلاقی مورد انتقاد پوزیتیویست‌ها (Positivists) قرار گرفت و مدتی مورد بی‌مهری اصحاب علم قرار داشت ولی در سال‌های اخیر با فروپاشی نظام‌های سیاسی و بی‌رنگ شدن ایدئولوژی‌های مادی دوباره مورد توجه قرار گرفته است. سوروکین و توینبی و بسیاری دیگر در زمره متفکرینی هستند که در قرن اخیر از حوزه علوم اجتماعی و تاریخ، دست‌آشتی به سمت دین دراز کردند.

حضرت شوقی ربّانی نیز از منظر دیانت به تعبیر فلسفه تاریخ و سیستم‌های اجتماعی پرداختند. شگفت‌انگیز آنکه در نقطه تقاطع این دو منظر، یعنی مطالعه علمی تاریخ و قائل شدن به مقصدی روحانی و اخلاقی برای فلسفه تاریخ، می‌توان ظهور روشی نوین را در مطالعه روابط ضروریّه دیانت و تمدن مشاهده کرد. توینبی و سوروکین به شناخت و معرفت ترکیبی و جامع که معیارهای علم و دین و فلسفه را در هم می‌آمیزد معتقد بودند. توینبی شخصاً دیدگاه سوروکین را مورد ستایش قرار داد و میان او و خود مشابهت فکری فراوان دید. توینبی و سوروکین از جمله متفکرینی هستند که مدار اصلی تفکراتشان بر آن است که تجدید تمدن به صورت دوران‌هایی را تاریخ تکرار می‌شود. در آثار حضرت شوقی ربّانی نیز شواهدی می‌توان یافت که به دوران‌های مشابهی در تولد و زوال تمدن و ارتباط آن با حیات و موت دیانت اشاره می‌کند. دیدگاه حضرت شوقی ربّانی در عین حال تجدید دوران تمدن را تابع حرکتی تکاملی نیز می‌بیند که سیر تحول تاریخ را به مثابه نشو و ارتقای حیاتی و ارگانیک از مرحله‌ای به مراحل بالاتر سوق داده است. یعنی نظریّه بازگشت و تسلسل دوری و حلقه‌ای تمدن را می‌پذیرد ولی به نحوی بارز ادوار تمدن را مقاطع یک جریان بزرگ‌تر زنده کمالی می‌داند. بر این اساس تمدن‌های غربی و شرقی هر دو ادوار خود را داشته‌اند و در کانون فرهنگی خود رشد کرده‌اند اما جریان تقدّم و پیشرفت و هماهنگی با نظام عالم و اراده الهی این تمدن‌ها را در دایره مشترکی قرار می‌دهد. اشاره ما به متفکرینی مثل سوروکین و توینبی به آن معنا نیست که ایشان دیدگاهی بهائی داشتند و یا صحت دیدگاه بهائی را ثابت نمودند. دیدگاه بهائی به خاطر ادعا و رسالت خاصش استقلال فکری خود را دارد، روی پای خود می‌ایستد اما در عین حال می‌تواند با قالب فکری تحولات عصر جدید مکالمه و گفتگو داشته باشد. هدف آن است که نشان دهیم متفکری معاصر مثل سوروکین نیز که به رأی اکثریت همکارانش بیشترین تألیفات و قلم‌زنی را در حیطه جامعه‌شناسی از خود باقی گذاشته و میزان فکت‌هایی (Facts) که جمع‌آوری کرده و برای رسیدن به نتایجش تجزیه و تحلیل نموده، بالغ به

هزاران است در بحبوحه حضور تعبیرات مادی در علوم اجتماعی، نقش و آینده دین را با تعالی تمدن و دینامسیم فرهنگی همراه می‌داند.

### نقش رنج و بحران در تجدد و نوآوری تمدن

سؤال این است که آیا تحولات پدیده اجتماعی در طول تاریخ، توانسته‌اند بدون تجربه رنج و بحران تحقق پیدا کنند؟ آیا مردم قادر بوده‌اند تغییر و تحول فکر و عادت و سنت را به راحتی بپذیرند؟ آیا قبول یک روش نوین در حیات اجتماعی می‌تواند صرفاً از طریق روش‌های آموزشی صورت گیرد؟ این سؤالات همواره ذهن فلاسفه و متفکران و متخصصان علوم اجتماعی را به خود مشغول داشته است. برای درک این مطلب می‌توان رابطه‌ای میان تجربه فردی و تجربه جمعی برقرار ساخت. لذا در اینجا با مطالعه مختصر مکانیسم رشد و تحول فردی در ارتباط با محیط اجتماعی سعی می‌کنیم مشخص سازیم چه روش‌هایی بحران‌های ناشی از تحول اجتماعی را به حداقل می‌رساند.

یک فرد انسانی از ابتدای تولد از مراحل مختلف رشد می‌گذرد تا به سنین بلوغ و پختگی برسد. در مراحل ابتدایی رشد، تأکید بر جنبه‌های فیزیکی است و به دنبال آن جلوه‌های باروری فکر ظاهر می‌شود. در تمام این مراحل یک مکانیسم مشخص قابل مشاهده است. این مکانیسم دارای سه بُعد است: بُعد درونی، بُعد محیطی، و بُعد تعادلی.

- **بُعد درونی** اشاره به آن قوایی است که به صورت بالقوه در ارگانیسم موجود است و مطابق نظم و ترتیب رشد ارگانیسم ظاهر می‌شود. در اثر همین قوه است که یک نطفه سلولی ساده تبدیل به یک ارگانیسم پیچیده می‌شود. اندام‌ها ظاهر می‌شوند. مغز و سلسله اعصاب رشد می‌کند و رابطه اجزاء بدن را با یکدیگر و تمامیت ارگانیسم را با محیط پیرامونش تنظیم می‌کند.
- **بُعد محیطی**، بُعد دیگر جریان رشد و تکامل است که شامل تمامیت واقعیت خارجی ارگانیسم می‌شود. یعنی تمامیت محیط طبیعی و انسانی که از بدو تولد تا لحظه مرگ فرد با آن در ارتباط متقابل است. پدر و مادر، خواهر و برادر، معلمین، دوستان و همکاران، خانه و مدرسه، محیط طبیعی و جغرافیائی، مسجد و کلیسا و کنیسه، و بالاخره محیط فرهنگی اجزاء این محیط خارجی هستند. بُعد درونی و بُعد محیطی دارای ارتباطات



متقابلند و این ارتباط در تحوّل و تغییر مداوم است. شخصیت فرد در اثر همین رابطه متقابل پایه‌ریزی می‌شود.

• **بعد تعادلی** اشاره به مکانیسمی است که از تنش خلاّقه میان عوامل درونی فرد و محیط پیرامونش زائیده می‌شود و سپس آن تنش را بنا به قوانین حرکت کمالی وجود به مرحله بالاتری از هماهنگی و قوام شخصیت مبدّل می‌سازد. بقا و استمرار حیات منوط به ایجاد تعادل مطلوب درونی و محیطی در جریان رشد و تکامل است.

اما وفق فرد با خصوصیات محیط همیشه به آسانی صورت نمی‌گیرد. توافق با خصوصیات دائم‌التغییر محیط نیازمند جرح و تعدیل فکر و شناخت و عمل است. جریان وفق با محیط از بدو تولّد آغاز می‌شود. وقتی کودکی غذایش عوض می‌شود و مثلاً از شیرخوارگی به غذاهای جامد رو می‌آورد و یا وقتی که زبان باز می‌کند و لغات و مفاهیم تازه را فرا می‌گیرد و نیز هنگامی که رفتار او نیازمند انضباط می‌گردد، محیط، شرایطی را بر او تحمیل می‌کند که کودک چاره‌ای جز سازگاری با آنها ندارد. این سازگاری و وفق با شرایط تازه محیطی، به آسانی صورت نمی‌گیرد. در افراد مختلف متفاوت است. بعضی‌ها قوّه انطباق بهتری دارند و بعضی شخصیت‌های حسّاس‌تر و رنجورتر به نحوی دشوارتر با شرایط جدید خومی‌گیرند. به زبانی، نوعی تجربه رنج و درد در جریان انطباق و همسازی با شرایط جدید محیط، غیر قابل اجتناب است. میزان و درجه‌ای از مقاومت در مقابل شرایط جدید محیطی، طبیعی و حتّی می‌توان گفت الزامی است. وقتی کودکی با مفهوم و پدیده‌ای جدید رو به رو می‌شود که قبلاً تجربه نکرده، طبیعی است که نوعی از سؤال و یا تردید و یا مقاومت در مقابل این مفهوم و پدیده جدید در او به وجود آید، چه که نفس سؤال و یا تردید و یا مقاومت، واکنشی را بر می‌انگیزد که در کودک آمادگی قبول و وفق با شرایط جدید را فراهم می‌آورد. پس می‌توانیم بگوئیم تجربه دردآلود تا حدّی جزء غیر قابل اجتناب رشد و تکامل محسوب می‌شود و امری طبیعی و عادی است. اما حال سناریوی دیگری را تصوّر کنید. در این سناریو کودک یا نوجوان میزان مقاومتش در مقابل شرایط و مقتضیات محیط از حدّ معمول و طبیعی فراتر می‌رود، یعنی هیچ‌روش و انضباطی را نمی‌پذیرد، مخالفتش با والدین از حدّ گله و شکایت بیشتر می‌شود و به اعتراض و طغیان می‌انجامد. در این حال دشواری انطباق با شرایط جدید از میانگین طبیعی‌اش خارج شده به افراط و تفریط منجرگشته و میزان درد و رنجی که فرد برای خود و اطرافیانش می‌آفریند بسیار بیشتر از حدّ معمول است. یعنی جریان طبیعی انطباق با

محیط، دچار انحراف شده و سختی‌های طبیعی ناشی از تحوّل ارگانیک جای خود را به مقاومتی مخرب و درد ورنجی جانکاه داده است.

جریان انطباق با محیط و عواقب آن همیشه یکطرفه نیست. فقط فرد نیست که بایستی خود را با شرایط محیط همراه و همساز کند. موقعیتهائی بوده و خواهد بود که ساختار و ارزش‌های محیط نیازمند تغییر است و مقاومت فرد در قبول ارزش‌های واپس‌گرایی محیط نشانه ترقّی خواهی و کمال اخلاقی است. مثلاً فرض کنید، کودکی در خانواده‌ای با تعصبات نژادی و یا مذهبی تربیت شده است. به او گفته شده با مردمی از نژادهای دیگر دشمنی ورزد و یا از پیروان سایر مذاهب دوری جوید، با کثرت آراء و تنوع افکار مخالفت کند و دگراندیشان را عامل فساد و تباهی محسوب دارد. حال این کودک چون به جوانی و بلوغ رسد و در جریان رشد فکری و اخلاقی خود به بطلان این تعصبات پی برد، پرده‌های ضخیم تعصب فرهنگی را از مقابل چشمانش بزاید و پنجره‌های ارتباط را با سایر انسان‌ها بگشاید، طبیعتاً مخالفت محیط خود را برخواهد انگیخت. ساختار ارتجاعی محیط غالب سعی خواهد کرد که ارزش‌هایش را بر او تحمیل کند و با جبر و زور و یا تطمیع و تحمیل، او را به تبعیت و اطاعت وادار سازد. در این حالت نیز تجربه دگراندیشی و تجربه ارتقاء به مراحل عالی‌تر اخلاقی و کمالی فارغ از رنج و عذاب نخواهد بود. می‌توان نتیجه گرفت:

«در رابطه دیالکتیک فرد و محیط خارجی‌اش، تعادل مطلوب زمانی حاصل می‌شود که فرد و محیط هر دو مطابق مقتضیات تکاملی تحوّل یابند و ملاک شناخت برای فرد و محیط او یکسان و مطابق واقعیت دینامیک هستی باشد.»

مثلاً در نهاد خانواده، بحران ورنج زمانی به حدّ اقل می‌رسد که اول، کودک تن به انضباط دهد. دوم، خانواده تمام تلاشش را به کار برد تا مطلوب‌ترین محیط را برای آموزش و پرورش استعدادات کودک فراهم آورد. و سوم، کودک و خانواده در رابطه متقابلشان ارزش‌های مشترکی را دنبال کنند و این ارزش‌ها مترقی و مطابق مقتضیات تحوّل اجتماعی باشد. شرط سوم، رابطه فرد و جمع را در بستر وسیع‌تر ارزش‌های قرار می‌دهد که روح فرهنگی جامعه را تشکیل می‌دهد. اگر روح فرهنگی نباض و پیش‌رو باشد زمینه تعلیم و تربیت را هم برای فرد و هم برای جمع فراهم می‌آورد و اگر روح فرهنگی با خرافات قرون و اعصار آمیخته شده باشد و جنبه حیاتی‌اش را از

دست داده باشد، روابط فرد و جمع را مختل و تحوّل اجتماعی را به صورت یک تجربه دردناک درمی آورد.

وقتی به گذشته و تاریخ انسان نظر می افکنیم مشاهده می کنیم، در اغلب مواقع تحوّل اجتماعی با درد و رنج توأم بوده است. گفتیم که حدّ مطلوبی از دشواری لازمه نظم طبیعی و از شرایط تغییر و تحوّل است، مثل بحران دوره بلوغ که نتیجه مرحله ای انتقالی در جریان رشد و تکامل است. یعنی فرد دوران کودکی را پشت سر گذاشته ولی هنوز به پختگی دوران بزرگسالی دست نیافته است. یکی از خصوصیات مرحله انتقالی عدم ثبات، ناآرامی، خلعجان فکری و غلبه احساسات متضادّ است. عبور موفقیت آمیز از این مرحله، شرط سازندگی شخصیت می باشد. اسم این ناآرامی را می توان تنش خلاّق گذاشت. یعنی تنشی که به صورت طبیعی ظاهر می شود و ناشی از مقتضیات تغییر و تکاپوی دائم در نظام هستی است. در این راستا هر تمدّن و فرهنگی هرگاه استعدادات بالقوه اش به انتها می رسد، نیروهائی را در خود بارور می سازد که از طرفی نفی نظم قدیم و از طرف دیگر سازنده نظم جدید هستند و در حدّ فاصل این دو نظم، مرحله ای انتقالی قرار می گیرد که تنش و ناآرامی و بحرانی طبیعی مثل درد زه از مختصات آن به حساب می آید. حضرت شوقی ربّانی در این مورد در بیانی می فرمایند:

«ما در آستانه عصری هستیم که اضطرابات و تشنّجاتش هم نماینده سكرات موت نظمی کهنه و فرسوده است و هم حاکی از درد تولّد نظمی بدیع و جهان آرائی... اینک ما می توانیم جنبش آن جنین را در رحم این عصر دردزا احساس کنیم، عصری که منتظر است در میقات مقررّ حمل خود را بر زمین نهد و بهترین ثمره خویش را به دنیا آورد.»<sup>۹</sup>

انسان از کمال مطلق برخوردار نیست، امّا به سمت کسب کمالات معطوف است و در اثر تجربه از مرحله ای به مرحله بالاتر کمال ارتقاء می جوید. لذا در هر مرحله انتقالی، حدّ مناسبی از تجربه ناآرامی و بحران، شرط تحوّل و تکامل است.

دیدگاه حضرت شوقی ربّانی چون بر نظریه حرکت تاریخ به سمت کمال روحانی استوار است دردهای مراحل گسستگی و پیوستگی و یا مرگ و تولّد نظم جهانی را غیر قابل اجتناب و حتی ضروری می داند، چرا که انسان را آماده پذیرش مقتضیات جدید می کند. ایشان در بیانی می فرمایند:

«چون به جهان خویش بنگریم ناچار شواهد روزافزونی را مشاهده می‌کنیم که در تمام قارات کره زمین و در جمیع شوون حیات انسانی، چه دینی، چه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حالت استحاله‌ای که سبب دگرگونی کلی است پدید آمده است. این التهاب و هیجان باعث تطهیر و تبدیل نوع بشر می‌شود و راه را برای زمانه‌ای هموار می‌سازد که در آن جامعیت و وحدت عالم انسان شناخته و اتحادش تأسیس خواهد شد.»<sup>۱۰</sup>

پس می‌بینیم که مطابق این دیدگاه تشنج و تنش ناشی از تغییر و تحول در نفس خود یک وسیله و اسباب تحقق وحدت عالم و تأسیس یک نظم نوین جهانی است. یعنی تنش میان گسستگی نظم قدیم و پیوستگی نظم جدید، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که اراده و اختیار انسان و به دنبال آن همت و مجاهدت او را به کار می‌اندازد. می‌توان گفت این تنش زمینه‌ای آموزشی و تربیتی را فراهم می‌آورد که فرد و جامعه را به شناخت جدیدی می‌کشاند و به رفتاری نوین دعوت می‌کند.

بسیاری این سؤال را دارند که چگونه می‌توان جهان را صرفاً با روش‌های آموزشی و تربیتی تغییر داد؟ حضرت شوقی ربّانی آموزش و پرورش را واکنشی در جهت تنظیم و ترتیب دادن تغییرات و تحولاتی می‌دانند که از رشد ارگانیک حاصل می‌شود، مثل کودکی که به مرحله تکلم می‌رسد و آن مرحله نیازهای آموزشی او را دیکته می‌کند و یا جوانی که به مرحله بلوغ قدم می‌گذارد و چالش‌ها و تنش‌های آن مرحله نیازهای آموزشی و تربیتی جدیدی را برای او فراهم می‌آورد. در این حال تعلیم و تربیت مؤثر می‌افتد، چرا که جنبه‌ای مجرد و انتزاعی نخواهد داشت و با نیازها و معیارهای رشد و تکامل ارگانیک هماهنگی دارد، با تغییرات درنگ‌ناپذیر محیط در ارتباط است و مفاهیم و ارزش‌هایی نیست که بر زمین شوره زار ریخته شود، بارانی است که زمین تشنه وجود آمادۀ جذب آن است. شوقی ربّانی به ما می‌آموزد که پیامبران آسمانی مثل مرئیانی هستند که به ما آموزش می‌دهند چگونه حیات خود را با واقعیات نظام هستی و حیات اجتماعی تطبیق دهیم و با عمل خود حرکت و کیفیت تحول جهان را تسریع بخشیم.

نقش پیامبران نقشی دو جانبه است: از یکطرف روح فرهنگی جدیدی در عالم می‌دمند و از طرف دیگر فرد انسانی را به سمت اکتساب ارزش‌های آن فرهنگ هدایت و راهنمایی می‌کنند. در نتیجه ملاک شناخت برای فرد و محیط او یکسان و مطابق واقعیات دینامیک هستی خواهد بود. اراده آزاد انسان همانطور که می‌تواند در مسیر اراده الهی قرار گیرد و با جریان تحول همگام گردد،

می‌تواند از اجابت مقتضیات زمانه نیز اعراض کند و همچنان به عقائد و سنن منسوخه و تعصبات مخرب پای‌بند بماند. در این حالت است که پیامبران با اندازات خود بشر را از عواقب اعمال خود مطلع ساخته‌اند و با قاطع‌ترین بیان سعی کرده‌اند که او را به خود آورند، قبل از آنکه فرصت از دست رود و هرج و مرج افزون‌تر شود. اگر انسان مطابق قانون طبیعی تحوّل، روش و سلوک کند تنش ناشی از تغییر، وسیله و زمینه پیشرفت او می‌شود. ولی اگر انسان از متابعت پیام الهی که نحوه تطابق اعمالش را با قوانین نظام هستی به او می‌آموزد سرباز زند، تشنجات طبیعی، واکنش نشان می‌دهند و به بلایا و مصیباتی سهمگین تبدیل می‌شوند تا نفس افسارگسیخته را وادار به قبول قوانین کلیه و مشیت الهیه و ناموس اعظم نماید. امکان انتخاب هر دو راه برای بشر موجود است. حضرت شوقی ربّانی در بیانی این سؤال و این اختیار را چنین مطرح می‌فرماید:

«آیا این بشر هنوز باید که بلای دیگری را متحمل شود تا مصفا گردد و چون ملکوت مقدر الهی در این جهان برپا شود آماده ورود بدان باشد؟ آیا بنا است که افتتاح چنان عصر ملکوتی و وسیع و بی‌همتا و درخشان در تاریخ بشر بعد از زمانی طالع شود که عالم به عذابی الیم مبتلا شده باشد که به مراتب شدیدتر از عذابی است که سبب سقوط تمدن روم در قرن اول مسیحی شد؟ آیا پیش از آنکه حضرت بهاءالله در دل و جان مردمان خیمه افرازد، پیش از آنکه عظمتش به تصدیق اهل علم رسد، پیش از آنکه قصر مشید نظم جهانی اش ارتفاع یابد، مقدر چنین است که زلزله به ارکان جهان افتد و بنیاد بشر را زیر و زبر سازد؟»<sup>۱۱</sup>

تضادّ که به معنای برخورد و تنش دائمی میان جلوه‌های مختلف خلقت می‌باشد، امری نیست که از خارج بر محیط وارد شود، بلکه تضادّ در نفس طبیعت و روابط اجتماعی نهفته است. در آثار شوقی ربّانی شواهدی موجود است که تضادّ را به عنوان عامل محرکه ترقی و پیشرفت محسوب می‌دارد. تضادّ دائمی مابین ترکیب و تحلیل اشیاء در طبیعت، تنش و برخورد میان تمایلات جسم و انگیزه‌های روحانی و اخلاقی در انسان، تضادّ میان فکر و شرایط مادی و نیز تضادّ میان نظم قدیم و نظم جدید در سیر تکامل اجتماعی مورد تأکید ایشان قرار گرفته است. به نظر می‌رسد حضرت شوقی ربّانی بر این عقیده است که این نیروهای متضادّ به جهت نابودی خلقت به وجود نیامده‌اند بلکه هدفشان ایجاد مراحل کمال یافته‌تر و تعادل مطلوب‌تر در تمدن و فرهنگ بشری است، یعنی تضادّ و هماهنگی دو عامل کمال و پیشرفت هستند.

دیدگاه حضرت شوقی ربائی انسان را موجودی می‌داند که به سمت کمال اخلاقی در حرکت است. کمال اخلاقی را باید با تلاش و ممارست به دست آورد، چیزی نیست که به صورت آماده شده در اختیار انسان باشد. لذا حرکت کمالی اخلاق از گذشته به سوی آینده و از حالت جنینی به سمت درجات متعالی بلوغ معطوف است. تکامل انسان و رشد اخلاقی او ثمره جریان طولانی و دشوار می‌باشد که با تنش و بحران توأم بوده است، تنش و بحرانی که ظهور استعدادات جدیدتر و فضائل اخلاقی کامل‌تری را موجب گشته است. از طرف دیگر اگر انسان از تطابق اعمالش با قوانین نظام هستی سرباز زند، این تشنجات که نتیجه طبیعی رشد و تکامل ارگانیک هستند، واکنش نشان می‌دهند و به بلایا و مصیباتی سهمگین تبدیل می‌شوند. یکی از اهداف تربیتی پیامبران، بیداری انسان و آگاهی او به متابعت از قوانین کلیه و مشیت الهیه است. این مطلب کم و بیش در همه فرهنگ‌ها پذیرفته شده که انسان از رنج و بلیات درس می‌گیرد و رنج‌ها و بلیات انسان را از خواب غفلت بیدار می‌کند و او را با واقعیات زندگی رو به رو می‌سازد. گفته‌اند که تنها از طریق رنج‌هاست که می‌توان از غرور و خودپسندی دست شست و از دلبستگی به شؤون مادی رها شد و به ارزش‌های معنوی دل بست. مثلاً انسان تا با ضعف و بیماری رو به رو نشود قادر نیست زودگذر بودن و فانی بودن عالم را عمیقاً درک کند. رنج‌های زندگی از جنبه‌ای انسان را از نظر عاطفی و احساسی چنان می‌آزارند که مثل ضربه‌ای او را به خود می‌آورند و بیدارش می‌کنند. از جنبه دیگر رنج‌ها نقشی آموزشی و تربیتی در تکامل فکر و عمل انسان دارند. از آنها به عنوان امتحانات زندگی یاد شده است. انسان از بدو خلقت و از هنگامی که اولین جلوه‌های آگاهی در او درخشید، به نقش رنج در حیات جسمانی پی برد. رنج مرگ و نیستی، رنج بیماری، رنج از دست دادن جوانی، رنج از دست دادن یاران و نزدیکان، رنج تنهایی. فلاسفه و شعراء انهدام حیات و از هم پاشیدن روابط و پیوندها را شاهد بوده‌اند و زندگی را مملو از تراژدی دانسته‌اند. تراژدی تنها به نمایشنامه‌های شکسپیر و یا تئاترهای یونان منحصر نمی‌شود. در زندگی معمولی هر فرد نیز امکان به وجود آمدن تراژدی، در یک تصمیم‌گیری غلط، در یک عمل خلاف وجدان و یا در یک پشیمانی خانمان سوز حضور همیشگی دارد.

در انجیل آمده است که چون آدم در عدن از فرمان خدا سرپیچید و از درخت معرفت نیک و بد خورد، مورد غضب خداوند قرار گرفت و از بهشت بیرون رانده شد و خداوند به او گفت که تمام ایام عمرت را با رنج بسر خواهی برد. به عرق پیشانیت نان خواهی خورد تا حینی که به خاک

راجع گردی که از آن گرفته شدی. در فلسفه و دیانت بودائی، حیات عبارت است از رنج. رنج‌ها از نیازها و تمنیات و خواهش‌ها بر می‌خیزند و هدف حیات و تلاش انسان بایستی آن باشد که راه راست را بشناسد تا بتواند بر خواهش‌هایش غلبه کند. در آثار بهائی نیز به بی‌اعتباری عالم و تجلیات رنج و نیستی در آن به طرزی مفصل اشاره شده است. حضرت بهاء‌الله در بیانی می‌فرماید:

«دنیا نمایشی است بی‌حقیقت، و نیستی است به صورت هستی آراسته. دل به او مبندید و از پروردگار خود مگسلید و مباحثید از غفلت کنندگان.»<sup>۱۲</sup>

و در لوحی دیگر می‌فرماید:

«اینکه مشاهده می‌نمائی که بعضی از ناس به عزت دنیا مسرورند و به علو آن مغرور، این از غفلت آن نفوس است... چه که کلّ عالمند به اینکه جمیع این امورات غیر معتبر و غیر ثابت است و چون رسول موت وارد شود جمیع متغیر.»<sup>۱۳</sup>

و حضرت عبداله‌ها می‌فرماید:

«این خاکدان فانی چنین است. مخزن آلام و محن است. غفلت است که انسان را نگه می‌دارد، و الا هیچ نفسی در این عالم راحت نیست.»<sup>۱۴</sup>

و حضرت شوقی ربّانی در توقیعی یکی از بهائیان را امر به تسلیم و رضا در مقابل اراده الهی می‌نماید تا افکار بر محور اعتدال دوران کند و قلب انسان اطمینان و سکون یابد. در ادامه می‌فرماید:

«مظاهر الهیه (یعنی پیامبران) امر به توکل و اعتماد به اراده غالبه فرمودند و عقلای امم حکم به گفتار و رفتار معتدلانه نمودند و صیانت و سرور عالم انسان را منوط به رعایت احکام متقنه گفتند، چه اگر به غیر متابعت قوانین خداوندان دانش و داد عمل شود غلبه افکار غیر معتدلانه مزید اضطراب و اضطراب گردد و دل و جان را از سکون و قرار بازدارد و از نشاط و انبساط روحی مانع شود. این است که در عالم خلقت کمال مطلق یافت نشود و هیچ مخلوقی از ملال خالی نباشد. هیچ تنی از اندوه و کلال فارغ نه... یکی مبتلای مشاغل سیاسی است، یکی دچار زحمات تجاری و یا زراعی، بعضی غریق مصائب قوی و وطنی و جمعی اسیر انقلابات مذهبی و هر یک را گمان چنان که اگر در آن طریق مخصوص سیرو سلوک نمی‌نمود، به آن گونه بلایا مبتلا نمی‌شد.»<sup>۱۵</sup>

حضرت شوقی ربّانی با صراحت یکی از دلایل بحران فعلی تمدّن عصر حاضر را در سرپیچی از پیام حضرت بهاءالله و بی‌اعتنائی سران و زمامداران سیاسی و مذهبی به رسالت آن حضرت می‌دانند. یعنی چون بشر از مبدأ و منشأ تجدید حیات روحانی اش غافل مانده، بالنتیجه به رنج و گرفتاری عظیم مبتلا گشته است. ایشان این مقاومت و سرپیچی را که در همه ادیان تکرار شده به جریان فراز و نشیب تمدّن و فرهنگ در طول تاریخ مرتبط می‌سازند و نفس همین بحران را موجب ظهور قوایی می‌دانند که موجب بیداری عالم خواهد شد و به رشد تمدّنی جدید منجر خواهد گردید. در کتاب *قد ظهر یوم المیعاد* از یکطرف تشنّج و بحران را نشانه طبیعی حرکت کمالی وجود دانسته و از طرف دیگر شدّت بلایا را نشانه بی‌اعتنائی به پیام الهی دانسته‌اند: حضرت شوقی ربّانی با صراحت یکی از دلایل بحران فعلی تمدّن عصر حاضر را در سرپیچی از پیام حضرت بهاءالله و بی‌اعتنائی سران و زمامداران سیاسی و مذهبی به رسالت آن حضرت می‌دانند. یعنی چون بشر از مبدأ و منشأ تجدید حیات روحانی اش غافل مانده، بالنتیجه به رنج و گرفتاری عظیم مبتلا گشته است. ایشان این مقاومت و سرپیچی را که در همه ادیان تکرار شده به جریان فراز و نشیب تمدّن و فرهنگ در طول تاریخ مرتبط می‌سازند و نفس همین بحران را موجب ظهور قوایی می‌دانند که موجب بیداری عالم خواهد شد و به رشد تمدّنی جدید منجر خواهد گردید. در کتاب *قد ظهر یوم المیعاد* از یکطرف تشنّج و بحران را نشانه طبیعی حرکت کمالی وجود دانسته و از طرف دیگر شدّت بلایا را نشانه بی‌اعتنائی به پیام الهی دانسته‌اند:

«که اکنون در قرنی زندگی می‌کنیم که در آن آثار دو پدیده بزرگ دیده می‌شود. پدیده اول، علائم نابودی نظم کنونی جهان را نشان می‌دهد که فرسوده و غافل از خدا شده و با وجود ظهور حضرت بهاءالله نخواستہ موقعیت خود را با آن دیانت آسمانی وفق دهد. پدیده دوم، پیدایش نظم نوینی را اعلام می‌دارد که جایگزین نظم کهنه قرار گرفته و راهگشای صلح عالم خواهد بود...»

باید توجه داشت که بحران‌های اجتماعی جنبه تطهیری دارند و نه انتقام الهی. در تمام ادیان تأکید شده که پیامبر و مظهر ظهور با قبول رنج و بلایا خواسته که انسان را به آرامش و صلح برساند. حضرت بهاءالله در بیانی می‌فرمایند:

«مقصود از کتاب‌های آسمانی و آیات الهی آنکه مردمان به راستی و دانائی تربیت شوند که سبب راحت خود و بندگان شود.»<sup>۱۶</sup>

و در بیانی دیگر می‌فرمایند:



«حبس را قبول فرمودیم تا گردن‌های عباد از سلاسل نفس و هوی فارغ شود و ذلت اختیار نمودیم تا عزت احباء از مشرق اراده اشراق نماید. همچو مدان که حق عاجز است. قسم به اسم اعظم که اگر اراده فرماید ارواح جمیع امم را به کلمه‌ای اخذ نماید. مع ذلک از ظلم ظالمین چشم پوشیده و حمل بلایای لاتحصى فرموده تا کل را به مدینه باقیه ابدیه کشاند.»<sup>۱۷</sup>

تمام پیامبران با وجود اذیت‌های بی‌شمار و قتل و زندان ذره‌ای از تصمیم خود عدول ننمودند. بلکه رنج‌ها، اشراق و شعله پیامشان را افزون‌تر ساخت. استقامت در مقابل بلایا یکی از دلائل حقانیت مظاهر الهیه ذکر شده است. در قرآن می‌فرمایند: «فاسْتَقِمْ کَمَا أَمَرْتُ» (یعنی استقامت کن چنانچه امر شده‌ای). و این استقامت فارغ از ترس و بیم و طمع مال و منصب بوده است. حضرت بهاءالله در لوحی بلایائی را که در راه امرشان تحمل کرده‌اند، ابرهائی می‌دانند که کشتزار وجود را خرم و سبز می‌کند و نیز فتیله‌ای برای چراغ امری که زمین و آسمان را روشن کرده است. و در لوحی دیگر خداوند ایشان را خطاب قرار می‌دهد که ما ذلت و خواری را پیراهن عزت تو و بلا را زینت هیکل تو کردیم، ای فجر جهانیان. پس منظور از بلایا تصوّر سنتی از انتقام و قصاص نیست، بلکه بیداری و انتباه و آگاهی از نیروهای محرکه وجود است که عمل انسان را با مقتضیات تحوّل تمدن همگام سازد.

حضرت بهاءالله در بیانی می‌فرمایند:

«بگو ای نادانان، گرفتاری ناگهان شما را از پی، کوشش نمائید تا بگذرد و به شما آسیب

نرساند.»<sup>۱۸</sup>

و نیز می‌فرمایند:

«عالم منقلب و احدی سبب آن را ندانسته.»<sup>۱۹</sup>

آنها که به ریشه‌یابی رنج‌ها و بحران‌های عصر حاضر پرداخته‌اند، ریشه بحران را یا به مسائل اقتصادی و سیاسی محدود کرده و یا اگر هم به مسائل معنوی توجه داشته‌اند چاره بحران را در رجعت به گذشته و در بازگشت به اسطوره‌های کهن دانسته‌اند. تحلیل شوقی ربّانی به ما می‌آموزد که پیام حضرت بهاءالله را مقارن تحوّل کلی در رشد و تکامل ارگانیک جامعه انسانی بدانیم و تحوّل جامعه انسانی را - چه از نظر نظام ارزش‌ها و چه از نظر نهادهای سیاسی و اقتصادی - به صورت همپا و مکمل یکدیگر مورد مطالعه قرار دهیم و نیز سنن و فرهنگ‌های پیشین و تجربه جمع‌آوری شده قرون و اعصار را در قالبی جدید مطابق مقتضیات یک نظام جهانی تعبیر کنیم و

حیات تازه بخشیم. حضرت شوقی ربّانی به صراحت می‌فرمایند که چنین کاری سترگ، آشتی تمدّن ساز سنت و تجدّد، صرفاً با رفرم و روش‌های متعارف امکان‌پذیر نیست. نیروئی معنوی لازم است که این دو جریان تمدّن را در یک نظام جهانی به یکدیگر امتزاج دهد. تنها با قبول این تجدید حیات معنوی است که می‌توان نظام جهانی را از بروز فاجعه در امان نگاه داشت. در غیر اینصورت بحران به یک منطقه خاص محدود نخواهد ماند و تجزیه و از هم پاشی تمامیت سیستم جهانی پهنه جغرافیای ارض و کلیه ملل عالم را فرا خواهد گرفت.

حضرت شوقی ربّانی در بیانی که خلاصه و مضمون آن را ذکر می‌کنیم به این بحران بی‌سابقه و فراگیر تمدّن اشاره می‌کنند و با بیانی سمبلیک و شناختی پیامبرگونه و نیز موافق با تبیینات تکامل اجتماعی نشان می‌دهند که چگونه دو نیروی متقابل تمدّن، یکی الفت بخش و دیگر مخرب همراه با انقلابات و تشنّجات به صورتی پیچیده در حال شکل‌بندی نظامی جدید در عالمند.

«طوفانی بی‌سابقه در قهاریتش، غیر قابل پیش‌بینی در مسیرش، فاجعه‌بار در نتایج کوتاه مدّتش و غیر قابل تصوّر در شکوهمندی عواقب دراز مدّتش، در حال حاضر پهنه گیتی را در برگرفته. قوای محرکه‌اش هر دم بی‌تأمل میدان و جنبش وسیع‌تری پیدا می‌کند. قوای تهدیبی به صورتی ناآشکار هر روز افزایش بیشتری می‌یابد. بشریت، اسیر در پنجه پرقدرتش، نه از مبدأ آن مطلع و نه از تأثیرات و عواقبش آگاه. گیج و در عذاب، صرصر عظیم الهی را مشاهده کند که به دورترین مناطق زمین نفوذ کرده، بنیانش را برانداخته، تعادلش را برهم زده، مللش را از هم گسیخته، آرامش خانه‌هایش را برهم زده، شهرهایش را غیر سکون ساخته، شاهانش را به تبعید کشانده، مؤسّساتش را ریشه کن کرده، فروغش را به خاموشی کشانده و روح ساکنینش را جریحه‌دار کرده است.»<sup>۲۰</sup>

## یادداشت‌ها

۱- حضرت ولیّ امرالله، ندا به اهل عالم، مؤسّسه معارف بهائی، دانداس، کانادا، ۱۹۹۳، ص ۸۳.

- ۲- اشراق خاوری، عبدالحمید، مائده آسمانی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۸ بدیع، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۴۱.
- ۳- فاضل مازندرانی، اسدالله، امروخلق، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۸۶، ج ۴، ص ۴۶۱.
- ۴- حضرت بهاءالله، مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاءالله، مطبعه سعادت، قاهره، مصر، ۱۹۲۰، ص ۱۲۵-۱۲۶.
- ۵- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، مؤسسه معارف بهائی، دانداس، کانادا، ۱۹۹۵، ص ۹۸.
- ۶- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات عبدالبهاء، بریل، هلند، ۱۹۰۸، ص ۱۵۱.
- ۷- کار، ادوارد هالیت، تاریخ چیست؟، ترجمه حسن کامشاد، ص ۱۸۰-۱۹۰.
- ۸- سوروکین، پیتیریم، بحران عصر ما، ص ۵۲-۱۱۶.
- ۹- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، ص ۱۰۴.
- ۱۰- همان، ص ۱۰۵-۱۰۶.
- ۱۱- همان، ص ۱۶۳.
- ۱۲- حضرت بهاءالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، نشر اول، لانگنهاین، آلمان، ۱۴۱ بدیع، ۱۹۸۵، شماره ۱۵۳، ص ۲۱۲.
- ۱۳- حضرت بهاءالله، مجموعه الواح مبارکه، ص ۱۲۵.
- ۱۴- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، Wilmette, Illinois، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۹۵.
- ۱۵- هرچه کند او کند، لانگنهاین آلمان، ص ۱۲۸-۱۲۹.
- ۱۶- آیات الهی، لانگنهاین آلمان، ج ۱، ص ۸۰.
- ۱۷- همان، ص ۲۸۸-۲۸۹.
- ۱۸- حضرت بهاءالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، شماره ۸۵، ص ۱۱۱-۱۱۲.
- ۱۹- آیات الهی، ج ۱، ص ۱۸۶.
- ۲۰- حضرت ولی امرالله، قد ظهر يوم الميعاد (ترجمه)، چاپ ایران، ص ۱.

## اوضاع اجتماعی و دینی ایران در اوایل قرن نوزدهم میلادی

نوشته: مؤژان مؤمن  
ترجمه: کیومرث مظلوم

از آنجا که سال جاری مقارن با دویستمین سال تولد حضرت بهاءالله است، بجا خواهد بود که نظری به ایران در قرن نوزدهم انداخته شود و اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دینی آن کشور در آن دوره مورد مطالعه قرار گیرد. در این مقاله ما ابتداء به مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خواهیم پرداخت و سپس اوضاع دین و مذهب را در آن سرزمین بررسی خواهیم کرد.

### وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

در اوایل قرن نوزدهم کشور ایران رو به انحطاط نهاده بود، در حالی که در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم در رده یکی از کشورهای ثروتمند و پر قدرت جهان قرار داشت و بسیاری از بازرگانان و نمایندگان سیاسی از نقاطی دور چون اروپا و چین برای باریافتن به دربار شاهان صفوی راهی اصفهان می‌گردیدند و از جلال و شکوه پایتخت ایران در شگفت می‌ماندند. پس از گذشت کمتر از دویست سال، اروپائیان همچنان راهی ایران می‌شدند اما با این تفاوت که اکنون آنان دارای برتری نظامی بودند و با پیشرفت‌هایی که در علم و صنعت حاصل کرده بودند می‌توانستند با فرآورده‌های ارزان و کیفیت بسیار خوب، تولیدکنندگان و صنعت‌گران ایرانی را از پا درآورند. ایران قرن نوزدهم از قافله تمدن باز مانده بود و اروپائیان در اوج فعالیت‌های استعماری، دنیا را بین خود تقسیم می‌کردند. این مسأله از دید ایرانیان تنها یک بخت‌برگشتگی ساده نبود بلکه ضربه شدیدی بود بر افتخار فرهنگی و نگاه آنان به دنیا که باور داشتند به عنوان مسلمانان برگزیده مؤمن به اسلامی واقعی یعنی شیعه اسلام - خداوند با داشتن التفات ویژه به آنان آنها را بر دیگر ملل جهان برتری می‌دهد. شکست‌های خفت‌بار ایران در دو جنگ با روسیه در ۱۸۰۴-۱۸۱۳ و ۱۸۲۶-۱۸۲۸ و در جنگ انگلیس و ایران ۱۸۵۶-۱۸۵۷، برای ایرانیان بیداری تکان دهنده‌ای بود در رویارویی با این دنیای جدید و شناخت موقعیت ناچیز ایران در برابر چنین دنیایی. در جنگ‌های با

روسیه، ایران تمام سرزمین‌های قفقاز یعنی گرجستان، ارمنستان، داغستان، قزاق، نخجوان و شمال آذربایجان را که از قرن‌ها پیش جزء جدائی‌ناپذیر ایران بودند از دست داد. هنگامی که حضرت بهاء‌الله متولد گردیدند یعنی در سال ۱۸۱۷ از طرف ایران کوشش‌هایی برای پس‌گیری این سرزمین‌ها به عمل آمد که به سرشکستگی ایران انجامید زیرا سفیر کبیر امپراطوری روسیه حتی حاضر به ورود در مذاکره درباره آن نشد. جنگ با انگلیس نیز موجب از دست دادن هرات و کاهش نفوذ ایران در خلیج فارس گردید.

تنها موضوعی که باعث شد ایران به صورت یکی از مستعمرات دولت‌های اروپائی در نیاید موقعیت استراتژیک آن کشور در "بازی بزرگ" یعنی رقابت بین بریتانیا و روسیه برای نفوذ در آسیا بود. روسیه که در قرن نوزدهم در قفقاز و آسیای مرکزی پیشروی کرده بود هدف بعدی او در این راه، در بین یک سلسله از قدرت‌های اسلامی، کشور ایران بود. روسیه می‌توانست با تسخیر ایران از طریق خلیج فارس به آب‌های گرم دنیا دسترسی پیدا کند. از سوی دیگر بریتانیا متوجه بود که از گسترش روسیه خواه در آسیای مرکزی یا به سمت جنوب و خلیج فارس جلوگیری کند زیرا در نظر بریتانیا این هر دو اقدام دشمن تهدیدی بود برای تسلط آن کشور بر قطعه پُر ارزش هندوستان. هم بریتانیا و هم روسیه برای پیشبرد هدف‌های خود در طهران سفارت‌خانه دائر نمودند و با جاسوسی هدف‌های یکدیگر را دنبال می‌کردند و با همراهی شاهزادگان و مقامات عالی‌رتبه دولتی از راه دسیسه‌بازی در پی برتری بر رقیب خود بودند. طهران در قرن نوزدهم از نظرهای بسیار، نمونه آغازین جنگ سردی بود که یک قرن بعد بین این دو کشور و هم‌پیمانان آنان به وجود آمد و بر منطقه بسیار بزرگ‌تری از جهان سایه افکند.

از نظر اقتصادی نیز ایران رو به سقوط می‌رفت. سیلی از فراورده‌های ساخته شده صنعتی از اروپا به ایران سرازیر شده بود و صادرات ایران به اندازه‌ای نبود که قادر به پرداخت این واردات باشد. در نتیجه ایران از طلا و نقره تهی می‌گردید، ارزش پول آن پایین می‌آمد و بر نرخ تورم مردم افزوده می‌گردید.<sup>۱</sup> در سال ۱۸۱۰ هر ۱۱ قران (واحد پول ایران در آن زمان) برابر با یک پوند انگلیسی بود در حالی که ۵۰ سال بعد یعنی در سال ۱۸۶۰ هر ۲۲ قران برابر با یک پوند شده بود، یعنی ارزش پول ایران در اواسط قرن نوزدهم به حدود نصف ارزش آن در اوایل همان قرن کاهش پیدا کرده بود.

در مورد مسائل اقتصادی و امور مالی، مشکل بزرگ دیگر ایران وجود سیستم تیول‌داری در مملکت بود. این سیستم که ممکن است در قرون وسطی کارآمد بوده اما برای اقتصادی که در قرن نوزدهم در دنیا سر برآورده بود هیچ‌گونه مناسبتی نداشت. مملکت مانند اینکه ملک شخصی شاه باشد اداره می‌شد و تنها هدف کسانی که اداره کشور را در دست داشتند ایجاد درآمد برای شاه بود. درآمدها نیز تقریباً از راه فروش مقامات دولتی حاصل می‌گردید و مقاماتی مانند مأموریت برای وصول مالیات‌ها، وزارت و حکمرانی به کسانی واگذار می‌گردید که حاضر به پرداخت (یا به اصطلاح آن زمان پیشکشی) مبلغی بالاتر بودند، و اینان نیز برای تأمین چنین هزینه‌ای مجبور بودند آن را به هر وسیله‌ای که می‌توانستند، و معمولاً پیش از آنکه دوره مأموریت یکساله‌شان پایان یابد، درآورند. حکمرانان مبلغ پیشکشی برای خرید مقام حکمرانی را با تحت فشار گذاشتن مردم منطقه خود در پرداخت هر دم رو به افزایش مالیات‌های سنگین، به دست می‌آوردند و وزیران این هزینه را معمولاً با قبول رشوه از کسانی که به کمک آنان نیاز داشتند حاصل می‌کردند. مبلغ پیشکشی برای به دست آوردن مقام حکمرانی هر منطقه‌ای نیز بستگی به میزان درآمدهای آن منطقه و روستاهای آن داشت. در بسیاری از موارد کسانی که موفق به کسب مقامی می‌شدند لازم نبود که شخصاً مسئولیت همه کارها را به عهده گیرند بلکه اغلب مسئولیت‌های خود را تقسیم می‌کردند و هر قسمتی را به کسی دیگر واگذار می‌نمودند و این باعث می‌شد که در برابر هزینه اولیه پیشکشی، بر تعداد افرادی که انتظار درآمد از آن شغل را داشتند افزوده گردد.<sup>۲</sup>

در گزارشی که کیت ابوت Keith Abbott کاردار سفارت بریتانیا در طهران به وزیر امور خارجه کشور خود ارل آبردین Earl of Aberdeen در سال ۱۸۴۴ ارسال داشته سیاهه‌ای از قیمت‌هایی که برای حکومت بخش‌های ایران توسط صدر اعظم ایران حاجی میرزا آقاسی تعیین گردیده ارائه شده است. وی چنین می‌نویسد:

«من فکر می‌کنم چنین روشی در دوران سلطنت پادشاهان گذشته مرسوم نبوده یا اگر بوده تا این حد که امروز است عمومیت نیافته بود. اکنون به ندرت حاکمی تا موقعی که پولی کافی [به نام پیشکشی] به شاه و مقامات دولتی پرداخت نکرده می‌تواند به حکومت منطقه‌ای منصوب گردد. البته فشار چنین هزینه‌ای بر دوش مردم محل حکمرانی او است زیرا حاکمی که با این روش انتخاب می‌گردد باید پولی را که در این راه خرج کرده با وضع مالیات‌های گزاف در کمترین مدت ممکن به دست آورد زیرا حاکم هیچگاه مطمئن نیست که بتواند مقام خود را به مدتی طولانی

حفظ کند. چنین روشی موجب خشم مردم می‌شود و اتفاق می‌افتد که آنان برای شکایت از حاکم به صورت دسته‌جمعی یا با فرستادن نماینده‌ای به دربار مراجعه می‌کنند و در این میان دولت مرکزی گاهی از اینکه چنین حاکمی را از دست بدهد ابا ندارد و با قضاوتی کاذب از شکایت‌کنندگان دلجوئی می‌کند.<sup>۳</sup>

در سیاهه حکمرانی‌های در معرض فروش، ایالت فارس با ارزش ۳۰ هزار تومان مقام اول را داشت و در گزارش بالا از کاردار سفارت بریتانیا، ذکر گردیده که حسین خان این مبلغ را برای به دست آوردن حکمرانی فارس پرداخته و در سطر بعد آمده که او برای پسر خود نیز حکمرانی یزد را به قیمت ده هزار تومان خریده است. حسین خان که دارای لقب‌های آجودان باشی، نظام‌الدوله و صاحب اختیار بود. البته در تاریخ بهائی به علت دستگیری حضرت اعلی در راه بوشهر به شیراز و سپس سیلی زدن به صورت مبارک در شیراز به اشاره وی توسط یکی از ملازمان او، به خوبی شناخته شده است. قیمت حکمرانی ایالت‌های دیگر از این قرار بود: اصفهان ۳۵ هزار تومان، بروجرد ۸ هزار تومان، همدان ۸ هزار تومان؛ و بعد خمه یعنی زنجان ۸ هزار تومان، کاشان هم ۸ هزار تومان و بعد نام‌های اردستان، نطنز و غیره آمده است.

تصویری از این نوع حکمرانی در ایران در منبع فارسی نیز ارائه گردیده. عباس میرزا مُلک‌آرا، برادر کوچک و ناتنی ناصرالدین شاه، می‌نویسد که در ایران حکمرانان همیشه مردمی بی‌ارزش و طماع بوده‌اند و هیچ‌گونه اطلاعی از اوضاع محل حکمرانی خود و اهمیت آن نداشته‌اند. آنان دارای هیچ اندیشه دیگری غیر از به چنگ آوردن پول از هر راهی که امکان داشت نبوده‌اند و در این راه اگر عملکرد آنان موجب فساد می‌شد یا رسوائی و بدنامی آنان را به دنبال داشت از آن پروائی نداشتند. تنها هدف آنان پول بود.<sup>۴</sup>

عملاً هیچ‌گونه خط مشی یا چارچوبی قانونی برای حکمرانی وجود نداشت. آنچه که شخص حاکم تصمیم می‌گرفت در حکم قانون بود. احتمال دادخواهی در برابر تصمیمات حاکم بسیار کم بود مگر آنکه شاکی شخصی بود ثروتمند که می‌توانست به فرد صاحب نفوذی در طهران مراجعه کند و با پرداخت پول از وی بخواهد از طرف او برای شکایت از حاکم اقدام کند.

در چنین حکومتی همه گونه تعدی و اجحاف رایج بود، یعنی آنان که صاحب قدرت بودند از هر راه ممکن به رشوه‌خواری و اخاذی می‌پرداختند و آنانی هم که گوش به فرمان این قدرتمندان بودند به همه گونه نیرنگ و فریب روی می‌آوردند. سنگینی این تعدیات بر آنان که در طبقات

پایین اجتماع قرار داشتند وارد می‌آمد که چاره‌ای جز پرداخت آنچه که از آنان خواسته می‌شد نداشتند. گاهگاهی برخی از مردم نمایندگانی را از شهر خود برای شکایت از حاکم به پایتخت روانه می‌کردند اما در بیشتر موارد حاکمان خود را تحمّل می‌کردند زیرا نمی‌دانستند که حاکم جدیدی که از مرکز فرستاده خواهد شد بدتر از حاکم قبلی نباشد.

از یک طرف عایدی دولت همواره از وصول مالیات‌های تعیین شده به علت وجود فساد و عدم کارآئی راه‌های جمع‌آوری مالیات‌ها، همواره کاهش می‌یافت و از طرف دیگر بر تعداد مستمری‌بگیران از محلّ این مالیات‌ها هر دم افزوده می‌شد. افزایش تعداد مستمری‌بگیران دو علت داشت: نخست بجای آنکه پرداخت مستمری‌های کارمندان و مأموران دولتی به هنگام درگذشت آنان قطع گردد، وارثان با پرداخت رشوه همچنان آن را وصول می‌کردند.<sup>۵</sup> دوم اینکه این نوع هزینه دولتی در نتیجه تقریباً تنها فعالیتی که خانواده قاجاریه پیشه خود کرده بودند یعنی تولید مثل نسل خود و افزایش بر تعداد شاهزادگان قاجار، سریعاً رو به افزایش بود. تخمین زده شده است که ۲۱ سال پس از فوت فتحعلیشاه ۱۷۷۲-۱۸۳۴ وی بیش از ده هزار فرزند و نوه و نیره از خود بجا گذاشته بود.<sup>۶</sup>

نخستین گزارشی که نویسنده توانسته است درباره جزئیات میزان هزینه‌های دولت بیابد مربوط به سال ۱۸۸۸-۱۸۸۹ می‌باشد. گرچه این گزارش مربوط به اواخر قرن نوزدهم است اما می‌توان حدس زد که در اوایل آن قرن نیز هزینه‌های دولت کم و بیش به همین میزان بوده است. در گزارش چنین آمده است:

#### بودجه کشور در سال ۱۸۸۸-۱۸۸۹

چنانکه در جدول پائین مشاهده می‌گردد تقریباً هیچ مقداری برای توسعه و پیشرفت مملکت خرج نشده، یعنی حدود یک درصد برای تعلیم و تربیت و نیم درصد برای مرمت و نگهداری، هزینه شده بود.<sup>۷</sup>



هزینه‌های دولت	قران	درصد بودجه
مستمری طبقه اعیان، خانواده سلطنتی و بازنشستگان	۱۸,۶۰۰,۰۰۰	۴۷ درصد
هزینه‌های نظامی	۱۸,۱۰۰,۰۰۰	۴۵ درصد
حقوق کارمندان دولتی	۱,۵۰۰,۰۰۰	۳/۸ درصد
هزینه هیأت‌های نمایندگی ایران در خارج از کشور	۱,۰۰۰,۰۰۰	۲/۵ درصد
هزینه تعلیم و تربیت	۴۰۰,۰۰۰	۱ درصد
هزینه نگهداری و مرمت	۲۰۰,۰۰۰	۰/۵ درصد
<b>جمع کل</b>	<b>۳۹,۸۰۰,۰۰۰</b>	

هنگامی که مملکت فقیرتر شد و ناصرالدین شاه متوجه گردید که دیگر نمی‌توان از مردم پول بیشتری به دست آورد دست به فروش اموال و دارائی مملکت به صورت امتیازهای گوناگون مانند امتیازنامه رویترا، تأسیس بانک شاهی، امتیاز استخراج معادن و غیره، به خارجیان نمود که اغلب میزان درآمد آن برای ایران بسیار ناچیز بود.

با ورود کالاها ساخته شده در کارخانه‌های اروپائی که چون سیل به بازارهای ایران سرازیر شده بود صنعت‌گران و بویژه تولیدکنندگان پارچه و چرم شدیداً آسیب دیدند و کار خود را تعطیل کردند. دهقانان که البته درصد بالائی از کل جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند بیش از دیگران در معرض اینهمه فساد و بی‌کفایتی‌ها بودند، زیرا با آنکه هر دم مجبور به پرداخت رقم‌های بالاتری برای مالیات بودند اما هیچگونه نفعی از این مالیات‌ها نصیب آنها نمی‌گردید، یعنی دولت توجّهی به وظیفه خود در ترمیم و ساختن جاده‌ها و قنات‌ها نمی‌نمود.<sup>۸</sup> از طرف دیگر آنان شدیداً تحت تأثیر خواسته‌های هر دم رو به افزایش مالکان و دولت در پرداخت پول نقد به آنان، بجای

محصول کشاورزی بودند، و این موجب افزایش میزان بدهی کشاورزان می‌شد و آنان را وامی‌داشت که محصولاتی از کشاورزی را به قصد فروش تولید کنند نه محصولاتی که برای مصرف لازم بود. در نتیجه، قیمت محصولات اساسی مورد نیاز مردم مانند گندم افزایش می‌یافت.<sup>۹</sup> همچنین موجب می‌شد که مملکت را در برابر قحطی‌های مکرری که در بسیاری از سال‌ها بخش‌هایی از کشور را فرا می‌گرفت آسیب‌پذیر نماید. شدیدترین این قحطی‌ها در سال ۱۸۷۰-۲ اتفاق افتاد که سراسر آن سرزمین را تحت تأثیر قرار داد.

برای مدتی برخی از گروه‌ها توانستند با وجود اوضاع آشفته اداری و اجتماعی مملکت تا اندازه‌ای گلیم خود را از آب بیرون بکشند، مانند تاجران عمده که توانستند با اقدام به واردات و صادرات به هندوستان، روسیه و اروپا به ثروت دست یابند، اما در اواخر قرن نوزدهم از آن محروم شدند زیرا نمی‌توانستند با شرکت‌های بازرگانی خارجی، که دولت‌هایشان توانستند از دولت ایران شرایط مناسبی را برای بازرگانان خود کسب کنند، مقابله نمایند.<sup>۱۰</sup>

### وضعیت مذهب

همانگونه که ایران در قرن نوزدهم از نظر اقتصادی کشوری در حال انحطاط بود، به نظر نگارنده از جنبه مذهبی نیز این کشور همین راه را می‌پیمود. دوران پادشاهان صفوی در قرن ۱۶ و ۱۷ از نظر شکوفائی بسیاری از عقاید و نظرات مذهبی عهدی بود بی‌سابقه. در آن دوره با آثاری که از قلم دانشمندانی چون ملا صدرا، میر داماد، ملا محسن فیض و دیگران صادر شده بود، ایران اوج فلسفه عرفانی خود را طی می‌کرد. همچنین در آن زمان ایران شاهد گسترش بی‌سابقه طریقه‌های صوفی شیعی مانند طریقه‌های نعمت‌اللّٰهی و ذّهبیّه بود تا آنجا که بسیاری از علمای طراز اول شیعی در آن دوره از اعضاء یکی از طریقه‌های صوفی نیز بوده‌اند. آن دوره شاهد تحولات عمده‌ای نیز در مفهوم "اجتهاد" و پیشرفت مکتب اصولی مجتهدان و در عین حال شاهد پیدایش مکتب اخباری بود که کوشید با این گرایش‌ها در شیعه اسلام مقابله کند و آن را بر اساس محبت آل علی و محدود کردن دامنه دخالت مجتهدان در زندگانی خصوصی و اجتماعی مردم قرار دهد.

به هر حال، در طی قرن هیجدهم تغییراتی به وجود آمد که این شکوفائی غنی عقاید مذهبی را کاهش داد و کوشش نمود تا آنچه را که از نظر دینی قابل پذیرش است محدود نماید. در اوایل

قرن هیجدهم ملاً محمّد باقر مجلسی مبارزه‌ای را علیه صوفی‌گری و فلسفه آغاز کرد و اعلام نمود که این‌گونه عقاید و افکار در مذهب باطل است و باید از انتشار آنها جلوگیری نمود. اواخر آن قرن نیز، با بازخیز مکتب اصولی زیر رهبری وحید بهبهانی، شاهد شکست مکتب اخباری بود. هم اخباریون و هم صوفیان به موجب فتوای صادره جزء لامذهبان قلمداد شدند و سزاوار مرگ. این جریان تا چند دههٔ اوایل قرن نوزدهم با افزایش عدم تحمل هر آن کس که از اصول مکتب اصولی انحراف می‌جست ادامه یافت؛ چنانکه پیشوای اخباریون ملاً محمّد اخباری در سال ۱۸۱۶ در کربلا به قتل رسید، شیخ‌های طریقه نعمت‌اللّٰهی در سال‌های ۱۷۹۲، ۱۷۹۷ و ۱۸۰۰ در کرمان و کرمانشاه به قتل رسیدند و شیخ احمد احسائی در حدود سال ۱۸۲۴ توسط ملاً محمّد تقی برغانی تکفیر گردید. اقلیت‌های دینی مانند یهودیان نیز مورد ایداء و اذیت قرار گرفتند و در سال ۱۸۳۹ تعداد زیادی از آنان در مشهد مجبور به گرویدن به دین اسلام شدند. به این ترتیب مکتب اصولی به پیروزی رسید و لحظه‌ای در تحمیل دیدگاه‌های خود به عنوان معیارهای واقعی شیعهٔ اسلام درنگ ننمود - نظراتی که همچنان تا زمان حاضر ادامه یافته است. از این قرار، اواخر قرن هیجدهم و آغاز قرن نوزدهم شاهد تنگ‌نظری‌های هرچه بیشتر مذهبی در ابراز عقاید و ضعف تنوع عقاید دینی در ایران گردید. با توجه به آنچه شرح داده شد، نویسنده بر آن است که ایران قرن نوزدهم نه تنها از جنبهٔ اجتماعی و اقتصادی بلکه از نظر مذهبی نیز راه انحطاط را می‌پیمود.

علمای دین با افزایش مالیات‌های دینی خمس و زکوة بر مردم، درآمد حاصل از قضاوت بین دعوای مردم، درآمد اوقاف و نیز مستمری‌ها و هدایائی که از دولت دریافت می‌داشتند توانستند به مقادیر هنگفتی از ثروت دست یابند که یا مستقیماً متعلق به آنان بود یا به صورت موقوفات توسط آنان اداره می‌گردید. در نتیجه برخی از آنان در میان ثروتمندترین افراد کشور درآمدند. یکی از نتایج این راه‌های مستقل جمع‌آوری ثروت به وسیلهٔ علمای دین این بود که در بسیاری از موارد علماء را در برابر حکمرانان محلی، که آنان نیز در پی ازدیاد مالیات بر مردم بودند، به مبارزه و کشمکش وا می‌داشت. این مبارزه اغلب منجر به اختلافاتی در شهرها و حتی مرگ می‌شد زیرا علمای دین دستور می‌دادند که بازاری‌ها بازار را ببندند، مردم به پیروان اقلیت‌های دینی حمله کنند یا چون ارازل و اوپاش به خیابان‌ها بریزند. علمای طراز اول حتی در مسائل سیاسی نیز هرچه بیشتر دخالت می‌کردند. این علماء که نقش عمده‌ای در برانگیختن نخستین جنگ ایران و روس (۱۸۰۴-۱۸۱۳) داشتند برای جنگی دیگر با روسیه غوغاها پیا کردند، فتوای جهاد دادند و

فتحعلیشاه و عباس میرزا را وادار به جنگ کردند. جنگ دوم ایران و روس (۱۸۲۶-۱۸۲۸) برای ایران واقعاً فاجعه‌انگیز بود زیرا تمام سرزمین‌های قفقاز را برای همیشه از ایران جدا کرد و غرامت مالی بسیار سنگینی را بر ایران تحمیل نمود.

### نتیجه

نگارنده امیدوار است که توانسته باشد برخی از علل انحطاط ایران را در قرن نوزدهم بیان کرده باشد. علل این انحطاط به طور خلاصه عبارت بودند از:

- وجود حکومت فئودالی یا تیول‌داری در ایران، سیستمی که دیگر مناسب دنیای مدرن نبود.
- عدم توانایی ایران در رقابت با اروپا در صنعت و بازرگانی و در نتیجه سقوط کشور در نابسامانی‌ها و مشکلات اقتصادی.
- باز ایستادن ایران از پیشروی به وسیله رهبران دینی واپس‌گرا و محدود کردن زندگانی دینی مردم در زمینه حلال و حرام‌هایی که مناسب با خواسته‌های علمای دین بود.

از آنجا که اساس این مقاله بر اختصار است نویسنده نتوانست درباره مشکلات دیگر مربوط به وضعیت ایران در آن دوره مطلبی بنگارد؛ مسائلی مانند رنج‌های حاصل از قحطی‌ها و بروز بیماری‌های همه‌گیر (اپیدمی‌ها) که نتایج آنها با وضعیت ناهنجار اداری و خیم‌تر می‌گردید، عقب ماندگی و عدم توجه به بسیاری از بخش‌های زندگانی اجتماعی مانند آموزش و پرورش و کشاورزی که اکثریت مردم را همچنان در جهل و نادانی نگاه می‌داشت و موجب رنج آنان بود و سرانجام سرکوبی هرگونه گفتگو و سخنی درباره تجدد و اصلاحات توسط دستگاه حاکم بر کشور.

این بود وضعیت دنیائی که حضرت بهاءالله در آن پای به جهان گذاشتند و با پشت کار و صمیمیت برای اصلاح و تغییر آن در تمام زندگانی خود کوشش نمودند.

### یادداشت‌ها

تاریخ ارسال ۳۰ سپتامبر ۱۸۴۴; 1- FO 60 107;

- 2- Issawi, Charles, *Economic History of Iran 1800-1914* (Chicago: University of Chicago Press, 1971) pp.335-61.
- 3- Sheikholeslami, Reza A., *Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1871-1896* (Atlanta: Scholars Press, 1997), pp.139-44;  
 Sheikholeslami, 'The Sale of Offices in Qajar Iran, 1858-1896,' *Iranian Studies*, 4/2-3 (Spring 1971) pp. 104-18.
- ۴- مذکور در کتاب یونس مروارید، مراغه، "افرازه رود" از نظر اوضاع طبیعی، اجتماعی، اقتصادی، تاریخی. (نشر دوم، تهران: از انتشارات شخصی نویسنده، ۱۳۷۲ شمسی / ۱۹۹۳)، ص ۷۷۸.
- 5- Lord Curzon, George Nathaniel, *Persia and the Persian Question*, (2 vol., 2nd imp., London: Frank Cass, 1966) vol. 2, pp. 484-5.
- ۶- برای مشاهده سیاهه کامل زنان و فرزندان فتحعلی شاه نگاه شود به ناسخ التواریخ تألیف سپهرکاشانی، ۱: ص ۵۲۳-۵۶۱ تخمین تعداد ده هزار نفر از نسل فتحعلی شاه در صفحه ۵۲۳ آمده است. مؤلف تنها نام زنان رسمی فتحعلی شاه یا آنانی را که برای او فرزندی به وجود آورده بودند ذکر نموده و می نویسد که تعداد همسران او احتمالاً از هزار نفر بیشتر بوده است.
- ۷- این محاسبه بر اساس گزارش کتاب اُرد کِرزن *Persia and the Persian Question*، ج ۲، ص ۴۸۲-۳ صورت گرفته است.
8. Issawi, *Economic History*, pp. 206-7.
9. Issawi, *Economic History*, pp. 209-10; see also p. 210, n. 19.
10. Floor, Willem, 'The Merchants (*tujjār*) in *Qājār Iran*,' *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 126 (1976) pp. 101-135;  
 Issawi, *Economic History*, pp. 80-2.

## گذشته، حال و آینده ایران از دیدگاه حضرت عبدالبهاء

### شاپور راسخ

دوستان گرامی و ارجمند

خوشوقتم که با اجازه شما ساعتی از وقت عزیزتان را به گفتگو درباره گذشته، حال و آینده ایران از دیدگاه حضرت عبدالبهاء اختصاص می‌دهم و گمان می‌کنم که چنین بحثی در زمانی که سرنوشت کشورمان در پرده غلیظی از ابهام نهفته است، عاری از فایده نخواهد بود، زیرا فرصتی خواهد بود که لااقل به موضع فکری شخصیتی که دوست و دشمن بر آگاهی و خردمندی او گواهی داده‌اند آشنا شویم.

در ضمن انگیزه بنده در انتخاب این موضوع آن بود که در برابر این تهمت واهی که بهائیان علاقه‌ای به موطن خود ندارند، حقیقت امر بیان شود و معلوم گردد که نه فقط بهائیان مأمور به حبّ وطن و محبت به هموطنان و هموعان و خدمتگزاری مردم بوده و هستند، بلکه یکی از تکالیف آنها که در گنجینه حدود و احکام - یعنی کتاب اقدس - نیز تصریح شده، کمک به توسعه و عمران سرزمین خویش است.

چون سخن از وطن در میان است ناچار به اجمال توضیحی در تعاریف سه گانه وطن عرض می‌کنم یعنی تعریف عادی و رائج حقوقی، تعریف سیاسی و بالاخره تعریف عرفانی و روحانی. همه می‌دانند که وطن در تعریف عادی همان زادگاه یا محلّ اقامت انسان و سرزمین پدری است که در فرانسه به کلمه Patrie تعبیر می‌شود که مأخوذ از لغت پدر père به فرانسه است. و حال آن که ما غالباً سخن از مام وطن می‌گوئیم.

بنا به تعریف سیاسی، وطن کشوری است که شخص تابعیت آن را دارد و معروف‌ترین تعریفش همان است که ارنست رنان (Ernest Renan) در سخنرانی مشهورش به سال ۱۸۸۲ در دانشگاه سوربون ارائه کرده. او وطن را در معنی سیاسی به مفهوم ملت می‌گیرد و می‌گوید، نه ملیت را با قومیت و نژاد می‌توان تعریف کرد و نه با زبان و مذهب و حتی ملیت قابل تعریف به اشتراک در

سرزمین مسکونی و اشتراک منافع نیست، بلکه عبارت است از اشتراک در خاطرات گذشته و اشتراک در اراده باهم زیستن و پاسداری از موارث گذشته.

اما عرفا تعریف دیگری از وطن دارند که در فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی اثر دکتر سید جعفر سجّادی تحت سه عنوان چنین آمده است:

۱- استقرار بنده در حال و مقامی خاصّ چون وطن عبادت، وطن معرفت، وطن مشاهدت.

۲- وطن قرب حقّ است و حقیقتش سرادق کبریا است.

۳- وطن اصلی کنایه از عالم ارواح است.

برخی حدیث حبّ الوطن من الایمان را به همین معنی وطن اصلی یعنی عالم مجردات دانسته‌اند. این وطن همان است که حضرت بهاءالله در رساله هفت وادی بنام وطن الهی خوانده‌اند یعنی عالم ملکوت، آنچه حافظ درباره‌اش گفته:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود      آدم آورد بدین دیر خراب آبادم

وگویاتر از آن، این ابیات مولوی است که در بخش چهارم مثنوی فرموده:

سال‌ها فکر من این است و همه شب سختم	که چرا غافل از احوال دل خویشتم
از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟	به کجا می‌روم آخر؟ نمائی وطنم
مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا	یا چه بوده است مراد وی از این ساختنم
مرغ باغ ملکوتم، نیم از عالم خاک	چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

در آثار مبارکه بهائی هر چند رجحان با وطن الهی است چنان که درباره‌ی آن در آغاز کلمات مکنونه خوانده‌اید که فرموده‌اند:

«ای بلبل معنوی، جز در گلبن معانی جای مگزین و ای هدهد سلیمان عشق جز در سبای جانان وطن مگیر.»

اما بی‌گمان از نظر بهائیان، وطن خاکی یعنی این جهان در مرتبه بعد دارای اهمیت است، منتهی این وطن محدود به سرزمینی در داخل مرزهای جغرافیائی نیست، بلکه به فرموده حضرت عبدالبهاء:

«همه روی زمین یک گره است، یک وطن است، خدا تقسیم نکرده، همه را یکسان خلق نموده.»<sup>۱</sup>

همان طور که پیش از آن حضرت بهاء الله فرموده بودند:

«فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن.»<sup>۲</sup>

اهمیت این وطن خاکی چنان است که حضرت بهاء الله در کتاب *اقدس خدمت به آبادی مملکت (وطن)* را از جمله وظائف اهل بهاء محسوب داشته اند و فرموده اند:

«عمرو دیار الله و بلاده ثم اذكروا فيها بترتبات المقرین»

و در یادداشت های جناب نعیم بشروئی از حضرت عبدالبهاء نقل شده که فرموده اند: خدا انسان را در این گره خلق کرده که سبب آبادی این ارض شود. باید انسان در آبادی بکوشد. هر چه بیشتر در معموریت این عالم بکوشد، در نزد حق مقبول تر است (Manuscripts, vol. 1, p. 58). در مورد ایران به طور خاص نصوص بسیار از آن حضرت است از جمله:

«احبای الهی را همواره دلالت و وصیت نمائید که جمیع شب و روز به آن چه سبب عزت ابدیه ایران است پردازند و در تحسین اخلاق و آداب و بذل همت و مقاصد ارجمند و الفت و محبت و ترقی و اتساع صناعت و زراعت و تجارت سعی بلیغ و جهد عظیم مبذول دارند.»<sup>۳</sup>

و نیز:

«انسان را عزت و بزرگواری به راستی و خیرخواهی و عفت و استقامت است، نه به زخارف و ثروت. اگر نفسی موفق بر آن گردد که خدمت نمایان به عالم انسانی علی الخصوص به ایران نماید سرور سروران است و عزیزترین بزرگان. این است غنای عظیم و این است گنج روان و این است ثروت بی پایان.»<sup>۴</sup>

همچنین در مورد خدمت به ایران به طور خاص حضرت عبدالبهاء فرموده اند:

«شب و روز بکوشید تا مصدر خدمتی گردید که سبب عزت دولت ابد مدّت و راحت و نعمت فقرا و رعیت گردد. اگر بدانید که این منقبت در درگاه احدیت چقدر مقبول است، البته جانفشانی می نمائید و به نهایت آسانی کشور ایران را رشک جنت رضوان می کنید.»<sup>۵</sup>

البته می دانید که حضرت عبدالبهاء در سن ۸-۹ سالگی در چه شرائط دشواری مجبور به ترک ایران شدند، یعنی تبعید در حالی که همه اموال پدر بزرگوار به یغما رفته بود و در زمستانی سرد و طاقت فرسای که لزوماً می بایست خاطره تلخی در ذهن این کودک معصوم گذارد، معذک در



طول عمر آن حضرت همیشه به ایران و فرهنگ دیرین آن مهرورزیدند و رسوم و آداب خوب ایرانی را در همهٔ حیات مجری داشتند چنان که خود در موضعی فرموده‌اند:

«حضرت بهاءالله و حضرت باب هر دو ایرانی بودند و بیست هزار، سی هزار ایرانی در این سبیل جانفشانی نموده‌اند و من نیز ایرانی هستم، حتی با وجود اینکه شصت سال است که از ایران خارج شده‌ام، هنوز راضی به آن نگشته‌ام که عادات جزئی ایرانی ترک شود. بهائیان ایران را می‌پرستند نه همین حرف می‌زنند. شما نظر به عمل کنید، چه کار به قول دارید.»<sup>۶</sup>

با آن که از سال ۱۸۵۳ تا پایان عمر یعنی ۱۹۲۱ در خارج از ایران در عراق و فلسطین زیستند، همیشه در اندیشهٔ ترقی و تعالی ایران بودند. مثلاً وقتی در سفر غرب بودند فرمودند:

«حال ما باید در ترقی زراعی و صناعی و تجاری ایران بکوشیم. ولو استقلال رفته باشد، ایران نمی‌رود و چون به تحسین اخلاق ملت پردازیم، هر قسمی ترقی در آن هست.»<sup>۷</sup>  
و این را در زمانی فرموده‌اند که روس و انگلیس بر ایران تسلط کامل داشتند و همچنین آن حضرت در یکی از مکاتیب خود مرقوم داشته‌اند:

«امروز جمیع اهالی ایران باید در کمال همت و غیرت در خیر دولت و مملکت کوشند و به کمال راستی و درستی و خیرخواهی در آنچه سبب آبادی و راحت و ثروت و بزرگواری دولت و کشور است، پردازند.»<sup>۸</sup>

چنان که اوراق تاریخ حکایت می‌کند، بهائیان در طول یکصد و پنجاه - شصت سال از هیچ کوششی برای پیشرفت جامعه و فرهنگ ایران دریغ نداشته‌اند، به طوری که در زمینه‌های متعدد پیشاهنگ و حتی سرآمد دیگران بوده‌اند. (رک. نشریهٔ انجمن دوستداران فرهنگ ایرانی: سهم بهائیان در پیشرفت جامعه و فرهنگ ایران، ۲۰۱۰)

پس در اهمیت حب وطن در نزد بهائیان تردید نمی‌توان کرد، اما چنین محبتی باید با دو شرط قرین باشد. اولاً منتهی به تعصب و حمیت جاهلانه و غرور و تکبر و به خود بالیدن نشود و ثانیاً انسان را از خدمتگزاری به وطن بزرگ‌تر - یعنی عالم انسانی، فارغ از حدود و مرزها - باز ندارد، چون به تعریف حضرت بهاءالله، از حب الوطن من الایمان باید فراتر رفت و قائل به آن شد که:

«امروز انسان کسی است که به خدمت جمیع من علی الارض قیام نماید.»

آیین حضرت بهاء الله مبشر عصر تازه‌ای است که ورود بشریت در یک عهد جهان شمول باشد و گسترش محبت و خدمت انسان به سراسر کره ارض امری طبیعی است و به گمان بنده هر چه دایره خدمتگزاری و مهرورزی وسیع تر شود، قدر و مقام انسان فزون تر خواهد شد. به مصداق این بیانات حضرت بهاء الله که فرموده‌اند:

«یا احبائى ما خلقتم لانفسکم بل للعالم. ضعوا ما ینفعکم وخذوا ما ینتفع به العالم.» آنچه سبب نفع عالم است هر چه باشد لدى الله مقبول و محبوب... چه که این ظهور محض نجات و اصلاح و اتحاد و اتفاق و راحت اهل عالم بوده.

«انسان از برای اصلاح عالم آمده و باید لوجه الله به خدمت برادران خود قیام نماید.»<sup>۹</sup> دو بیان از حضرت عبدالبهاء را نقل می‌کنم که نشان می‌دهد، ارتباط نزدیک میان حب وطن خاکی و حب وطن الهی هست، فرموده‌اند: «اگر نفسی به حکومت عادلانه خیانت کند، به خدا خیانت کرده است و اگر خدمت کند، به خدا خدمت کرده است.»

«هر ذلتی را تحمل توان نمود مگر خیانت به وطن و هر گناهی قابل عفو و مغفرت است مگر هتک ناموس دولت و مضرت ملت.»<sup>۱۰</sup> پس از این مقدمه وارد اصل موضوع می‌شوم که نگاه حضرت عبدالبهاء به گذشته، حال و آینده ایران باشد.

### نگاه آن حضرت به گذشته ایران

چنان که الواح و مکاتیب خطاب به یاران پارسی حکایت می‌کند، حضرت عبدالبهاء هم به گذشته زرتشتی ایران و هم به گذشته پادشاهی در آن سرزمین با نگاه تحسین آمیزی می‌نگرند. از قهرمانان شاهنامه تجلیل می‌کنند و خاک ایران را از آغاز با صفات شورانگیز و دانش خیز توصیف می‌کنند.

در عهد گشتاسب از پادشاهان سلسله کیانیان بود که زردشت آئین خداپرستی آورد و گشتاسب دین او را پذیرفت. وزیر او جاماسب بود (مصاحب). در مورد حضرت زردشت می‌فرمایند:

«ای یاران عبدالبهاء، حضرت گشتاسب و جاماسب ترویج آیین حضرت زردشت عظیم نمودند و به جان و دل کوشیدند تا تعالیم مبارکش کشور ایران را احاطه نمود و نفعات قدس مشامها را معطر و معتبر کرد. بعد از چندی آیین نیاکان فرو گذاشتند و دستوران به خودپرستی و عدم راستی سر برداشتند، مرتبای غرور شدند و مصدر انواع شرور، لهذا اختر نیک بختی افسرده شد.»<sup>۱۱</sup> و حتی آیین حضرت بهاء الله را احیاء آیین زردشت با قوت بیشتر می دانند، آنجا که می فرمایند:

«اخگر حضرت زردشت را شاه بهرام کوه آتشیار کرد و روش و سلوک آن بزرگوار را پدیدار نمود.»<sup>۱۲</sup>

و یا:

«آفرین بر این آیین که هر گوهر پنهان درکان ایران را آشکار و عیان نمود، تخم پاکی که حضرت زردشت افشاند، به ریزش ابر بخشش انبات کرد و کشتزار سبز و خرم شد، وقت خرمن رسید و برکت آسمانی گردید، گنجی که آن سرور اندوخت در این روز فیروز آشکار شد.»<sup>۱۳</sup> و در مورد یاران پارسی می فرمایند:

«یاران پارسی بسیار عزیزند، زیرا درختان بهشت حضرت زردشتند و یادگار کامکار نیاکان و خوشوران ایران.»<sup>۱۴</sup>

#### نمونه‌ای چند در ستایش آن حضرت از قهرمانان شاهنامه

«ای شاه سیاوش، همنام تو دامنی پاک داشت و رخی تابناک، از جهان خاک آزاد بود و در راه هوشیاری چالاک. به پایان به تیرستم آزرده شد و به تیغ دشمن سر بریده، ولی زیانی نه، چه که در انجمن ستمدیدگان سرفراز شد و به ریختن خون بیچارگان انباز نگشت.»<sup>۱۵</sup>

«ای رستم، تهمتن پلتن چون دیوبند توانا بود. مردان دلیران را بنیاد برانداخت، تو به نیروی یزدان اهریمنان را چون نبیره نریمان برانداز تا تهمتن شهریار لشکرشکن گردی...»<sup>۱۶</sup>

«ای یار پارسی من، جمشید هر چند مانند خورشید درخشید، ولی امروز روشنائی رخ یاران یزدان بیش از پیشینیان است...»<sup>۱۷</sup>

«ای جمشید، جمشید را روش، راستی و هوشیاری و خوشخوئی و نیکوئی بود و به پاداش این منقبت کبری نام مشهور یافت و ذکر ابدی گذاشت...»<sup>۱۸</sup>

«ای نوشیروان، نوشیروانِ دادگسترِ بینوا پرور بنیادی بر پا نمود که جاودان، استوار و بریاست. شهریاران بایاره و افسر هم بستر خاک شدند و او چون اختر تابناک از خاور جهانبانی در کیهان جاودانی روشن و نورپاش است...»<sup>۱۹</sup>

نام هخامنشیان و مادها در آثار آن حضرت دیده شده، ولی محتمل است معادل آنها در شاهنامه مذکور باشد، چنانچه فرموده‌اند:

«در زمان کورش که در کتب فارسیه به بهمن ابن اسفندیار موسوم، حکومت ایران از حدود داخلی هند و چین تا اقصی بلاد یمن و حبشه که منقسم به سیصد و شصت اقلیم بود، حکمرانی می نمود.»<sup>۲۰</sup>

اهمیت این هشیاری به گذشته، آگاهی از هویت حقیقی ایرانی است و بازگشت اعتماد به ایرانیان امروز که مقام والای نیاکان خود را در تاریخ تمدن جهان فراموش کرده‌اند.

### نگاه آن حضرت به زمان حال

علاوه بر رساله مدنیه که در سنه ۱۸۷۵ در زمان ناصرالدین شاه تحریر شد، در بسیاری از مکاتیب حضرتش وصف اجمالی از اوضاع ایران هست که مقداری از آن را خانم مینا یزدانی در کتاب خود *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجاریه* در خلال آثار مبارکه بهائی (سال ۲۰۰۳) آورده است از آن جمله:

- ۱- بی فکری و بی خبری و خمودت مردم، قلت غیرت و همت اهالی
- ۲- بی همتی متنفذان و بزرگان مملکت
- ۳- ضدیت و اختلاف آراء و حیرت و سرگردانی
- ۴- قلت معارف
- ۵- نارسائی نظام آموزش و پرورش
- ۶- وضع نامطلوب محاکم شرع و اشکال در دستگاه قضائی
- ۷- اختیارات مطلقه حکام محلی
- ۸- رواج رشوت و برطیل یعنی فساد
- ۹- بالاخره قصور و کوتاهی در اصلاحات لازمه که همه رساله مدنیه، معطوف به تشریح آنها است.

حضرت عبدالبهاء در آثار متعدده خود با کمال صراحت نقش علمای شرع را در عقب ماندگی ایران بیان فرموده‌اند. در صفحات متعدده رساله مدنیه مخالفت علمای دین با اخذ تمدن غرب مطرح شده و مورد انتقاد قرار گرفته. نمونه‌ای از بیانات مبارکه را ذیلاً می‌آوریم:

«ملاحظه نمائید که این گلشن ایران از نادانی جهلاء که به نام عالمند و عدم اعتقاد رعیت در مشروعیت حکومت که علمای جاهل ظلمه می‌باشند، چگونه خراب و ویران گردید...»<sup>۲۱</sup>

و نیز می‌فرمایند:

«علمای بی‌فکر، ایران را ویران نمودند و منتهی به اشد اضطراب کردند. ایرانیان آنچه عبدالبهاء نصیحت کرد نپذیرفتند، اعتماد به فتوای دانایان خویش نمودند و آنان از هر حقیقتی بی‌خبر و از عالم سیاسی بی‌بهره، امور مهمه عالم سیاسی را تطبیق به قواعد شرح لمعه نمودند، لهذا نتیجه این شد.»<sup>۲۲</sup>

تفکیک دین و سیاست تکیه گاه عمده آن حضرت در رساله سیاسیه (۱۸۹۳) است.

### نگاه حضرت عبدالبهاء به آینده

در آثار مبارکه جمال ابهی و حضرت عبدالبهاء هم پیش‌بینی‌های متعدده درباره آینده ایران می‌توان یافت و هم بشارات صریحه‌ای در مورد اعتلاء آن سرزمین، به طوری که به فرموده حضرت عبدالبهاء:

«عنقریب ملاحظه خواهد شد که دولت وطنی جمال مبارک، در جمیع بسیط زمین، محترم‌ترین حکومت خواهد گشت و ایران معمورترین بقاع عالم خواهد شد.»<sup>۲۳</sup>

حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء انقلابات متعدده متتابع را در ایران پیش‌بینی فرموده‌اند. در کتاب اقدس حضرت بهاء‌الله اضطهادات اهل بهاء را که موجب پراکندگی آنها در دنیا می‌شود و بعد بازگشت آنها را در ظل عدل و رجال عدل از قبل اعلام فرموده‌اند و متذکر شده‌اند. در خطاب به طهران که "سوف يأخذک الاطمینان بعد الاضطراب"، حضرت عبدالبهاء خطاب به حاجی ملا علی اکبر شه میرزادی می‌فرمایند:

«از انقلاب ارض طاء (انقلاب مشروطیت) مرقوم نموده بودید، این انقلاب در الواح مستطاب (از جمله کتاب اقدس) مصرح و بی‌حجاب، ولی عاقبت سکون یابد و راحت جان حاصل گردد.»<sup>۲۴</sup>

حضرت عبدالبهاء به آقا میرزا آقایی قائم مقام فرموده‌اند:

«انقلابات در ایران متتابع و عقبه دارد. احبّاء باید در نهایت سکون و قرار و وقار سلوک و حرکت نمایند.»<sup>۲۵</sup>

و نیز از حضرت عبدالبهاء است که تحولات مهمی را در ایران اخبار می‌کنند:

«امیدواریم که کشور منور گردد و اقلیم جنّت النعم شود و ایران بهشت برین گردد. آوازه عدل تاجداری جهانگیر شود و فریاد تحسین و آفرین به اوج اثیر بر آید [پیش‌بینی دموکراسی]، ملت باهتره ترقی نماید، دولت عادلّه توسّع جوید و شوکت قدیمه رخ بنماید و عزّت دیرین روی زمین بیاراید، اخلاق تعدیل گردد، آراء تصویب شود، موهبت رحمانیه تکمیل گردد.»<sup>۲۶</sup>

در سال ۱۳۳۴ ه. ق (۱۹۱۶) به بهائیان اسلامبول می‌فرمایند (ده سال بعد از مشروطیت) که: «انذارات به طاء هنوز اتمام نگردیده»، یعنی در آینده خواهد شد.

حضرت عبدالبهاء آینده درخشانی را برای ایران پیش‌بینی فرموده و این وعده را غیر مکذوب عنوان کرده‌اند، چنان که:

«مستقبل ایران در نهایت شکوه و عظمت و بزرگواری است، زیرا موطن جمال مبارک است. جمیع اقلیم عالم توجّه و نظراحترام به ایران خواهند نمود و یقین بدانید که چنان ترقی نماید که انظار جمیع اعظم و دانایان عالم حیران ماند. هذّه بشاره کبری بلغها لمن تشاء و هذّا وعد غیر مکذوب و ستعلمنّ نبأه بعد حین.»<sup>۲۷</sup>

دوستان گرانقدر یک سؤال اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا همه پیش‌بینی‌های مذکوره درباره ایران قطعی‌الحصول است؟ در اینجا گمان می‌برم، نظر بنده با برخی از عزیزان هماهنگ نیست. به عنوان نمونه عرض کنم، آقای خسرو دهقانی در ایران کتاب مبسوطی به صورت آنالین درباره آینده ایران تحت عنوان *آینه آینده و عنوان فرعی وعود الهی و قطعیت تحقیق آنها* عرضه کرده که برای بنده جای سؤال باقی می‌گذارد. به تصریح عده‌ای از آثار مبارکه بسیاری از وعود مشروط به شروطی است. ناگفته نماند که اراده انسان در همه امور مداخلت دارد و در تسریع یا تعویق وقایع، اثر می‌کند و الا ما ناچار بودیم فاتالیسم یا اعتقاد به جبر عمومی را در همه عرصه‌ها بپذیریم که منطقی نیست. خود مؤلف آقای دهقانی هم متذکر است که تحقیق وعود امری تدریجی است - ولو قطعی باشد - چنان که دو بیان ذیل بر این دلالت دارد:

حضرت بهاء‌الله: «در حین ظهور، کلّ اشیاء حامل فیوضات و استعدادات لاتحصی شده و خواهند شد و به اقتضای وقت... ظاهر می‌شود.»<sup>۲۸</sup>

حضرت عبدالبهاء: «آنچه از قلم اعلی صادر، البتّه ظاهر و باهر خواهد شد، ولی هنوز عالم انسانی به تمامه مستعدّ این کامرانی نیست، اندک اندک این موهبت آسمانی از افق جان و وجدان طلوع کند.»<sup>۲۹</sup>

تا بدانجا که این حقیر توانسته‌ام در آثار مبارکه جستجو کنم، بعضی از این شروط به شرح زیر است:

**شرط اول:** تأسیس اخلاق الهی است، یعنی ایران به عزّت قدیمه نمی‌رسد، مگر آنکه در آن کشور انقلابی اخلاقی روی دهد بر طبق نصّ زیر:

«قوت بنیه ایران جز به تأسیس اخلاق الهی ممکن نه. چون تعدیل و تأسیس اخلاق گردد، ترقّی در جمیع مراتب محتوم است... علوم و فنون رواج یابد و افکار بی‌نهایت روشن گردد... سیاست به درجهٔ نهایت رسد، صنایع بدیعه رواج یابد، تجارت اتّساع جوید، شجاعت علم افروزد، ملت از برزخی به برزخ دیگر انتقال نماید، خلق جدید شود، فتبارک الله احسن الخالقین تحقّق یابد.»<sup>۳۰</sup>

گمان ندارم که در هیچ دوره‌ای از تاریخ ایران انحطاط اخلاقی به درجه‌ای بوده که در ایران کنونی محسوس و مشهود است و حصول این شرط یعنی تعدیل و تصحیح اخلاق از طرفی و تأسیس یک اخلاق انسانی از طرف دیگر امر ساده و آسانی نیست، ولی تفکّر و پژوهش در این زمینه حتّی قبل از آن که امکانات عملی آن به دست آید، از ضروریات حیاتی است.

### شرط دوم: وحدت ایرانیان

«باید به نهایت همّت، ثبات و استقامت نمود و در خیر دولت و ملت کوشید و اتّحاد و اتّفاق تامّ تأسیس کرد تا جمیع ایران حکم یک تن و یک جان یابند... اگر چنین وحدتی تأسیس گردد، یقین بدانید که دلبر آمال شاهد انجمن شود و عزّت ابدیه ایران و ایرانیان جلوه نماید.»<sup>۳۱</sup>

در ایجاد چنین وحدت مسلماً بهائیان نقشی نمایان خواهند داشت، فرموده‌اند:

«ای یاران الهی، تا توانید بر اتّحاد و اتّفاق با یکدیگر کوشید، زیرا کلّ قطرات یک بحرید و اوراق یک شجر و لثالی یک صدف و گل و ریاحین یک ریاض، پس از آن در تألیف قلوب سائر

ادیان به یکدیگر جانفشانی نمائید و با هر فردی از افراد انسانی نهایت مهربانی کنید. چنان رفتار نمائید که جمیع خلق خویش و پیوندند و آشنا و ارجمند.»<sup>۳۲</sup>

**شرط سوّم:** بیداری و انتباه ایرانیان است از خواب عمیق غفلت که اینک گرفتار آن هستند. «در ایران که وطن حقّ است هنوز خفته بسیارند... صور اسرافیل هم آنها را بیدار نکرد و لابد روزی خواهد آمد که ایران را خدا بیدار می‌کند.»<sup>۳۳</sup>

حضرت ولیّ امرالله حصول این انتباه را محوّل به آتش امتحان و بلیات فرموده‌اند که در این مورد به نقل از بیان مبارک از کتاب *نظم جهانی* اکتفا می‌کنم.

«کافی است به تاریخ خونین بشری بنگریم تا دریابیم که هیچ عاملی جز مصیبت و دردهای شدید مادّی و معنوی نتوانسته است سبب چنان تحولات بنیادی گردد که هر یک نقطه عطف و شاخصی در تاریخ تمدّن بشری بوده است.»<sup>۳۴</sup>

«افسوس و دریغ که هیچ چیز به جز آتش سوزان امتحان و بلیات نمی‌تواند عوامل متضادّ و متخاصمی را که اجزاء مرکّبه تمدّن امروزه ماست، چنان در هم ذوب نماید و به هم جوش دهد که همه آنها را اجزاء مرکّبه یک اتّحادیّه جهانی آینده گرداند.»<sup>۳۵</sup>

**شرط چهارم:** یکی از راه‌های حصول بیداری و انتباه ایرانیان بی‌گمان آشنائی بهتر و بیشتر با شرائط و مقتضیات دنیای امروز است و در نتیجه به سؤال گذاشتن همه آنچه که یک رژیم سیاسی ارتجاعی به آنها تحمیل کرده است.

بخش عمده‌ای از *رساله مدنیّه* در مورد همین گشایش ایران به روی تجلّد و تمدّن جهانی تأکید کرده است. ترجمه عباراتی از گفته‌های پاریس آن حضرت هم در همین جهت است.

باید دعا کنیم که ایران به فضل الهی از مدنیت مادّی و ذهنی مغرب زمین نصیب برد و در عوض به فیض رحمانی انوار روحانی به آن سمت بتاباند.

در پاسخ آنها که گویند، خود ایرانیان قادرند عوامل ترقّی خود را خود بیابند و به کار گیرند، حضرت عبدالبهاء در *رساله مدنیّه* پاسخ می‌دهند که حکومت و ملت ایران: «در اکثر امور مجبور بر اقتباسند، چه که قرون‌های عدیده کوروها از نفوس عمر خود را صرف نموده و تجربه کرده تا آنکه آن امور اصلاحیه به حیّز وجود آمده.»<sup>۳۶</sup>



و بعد در جواب نفوس مخالف اقتباس از ملل سائره، فهرستی از اقدامات مفید را که به تبعیت غرب می‌توان به اجراء نهاد مطرح کرده و از جمله سؤال می‌فرمایند که آیا آنچه «اسباب ترقی جمهور و تکثیر مواد ثروت عموم و توسیع دائره معارف و تنظیم حکومت و آزادی حقوق و امنیت جان و مال و عرض و ناموس است، آیا اینها همه مغایر حال اهل ایران است؟»<sup>۳۷</sup>

گمان نمی‌کنم که جوابی جز "نه" بر این پرسش حیاتی بتوان داد و اگر ضخامت عمّامه‌ها نگذارد که ندای حقیقت به گوش مردم ایران رسد، اقتضای زمان بی‌شک کار خود را خواهد کرد.

و بالاخره یک شرط پنجم در آثار حضرت عبدالبهاء مذکور است که هم اکنون دارد به کمال قوت تحقّق عینی پیدا می‌کند و آن در بیانی است به این شرح:

«یقین بدانید که نور حقیقت در آن مملکت چنان بدرخشد که ظلمات محو و نابود گردد و این به برکت صبر و تحمّل احبّاء در موارد بلاست.»<sup>۳۸</sup>

همین صبر و تحمّل است که قدرت و درعین حال صداقت امر بهائی را به هموطنان و لااقل به جامعه روشنفکر ایران به خوبی شناسانده و می‌شناساند و در ضمن سبب بیداری تدریجی توده خلق شود که نیاز به سرمشقی تکان دهنده و درعین حال عبرت انگیز دارند.

شاید به اطلاعات رسیده باشد که در ماه سپتامبر امسال، در کنفرانس انجمن دستداران فرهنگ ایرانی، عرائض بنده درباره روزنه‌های امید در جهان پر آشوب کنونی بوده، در آن سخنرانی‌ها که نوارهای آن در دسترس دوستان هست، ذکر ۹ روزنه امید را که بر مردم ایران گشوده، کرده‌ام و از جمله رشد و نیرومندی روز افزون جامعه مدنی که در بسیار موارد در برابر تحمیلات دولت اسلامی مقاومت می‌کند، حتی بیدار شدن بعضی از علمای شرع که تفصیلش را می‌دانید و عرف گرائی متزاید مردم و دلزدگی اکثریت هم از مذهب و هم از نمایندگان آن و برملا شدن بسیاری از مفاسد که اولیای امور در آن دست دارند و این جمله مرا به یاد بیاناتی می‌اندازد که حضرت عبدالبهاء یک صد سال قبل در ارض اقدس خطاب به جناب نعیم بشروئی فرموده‌اند، یعنی دو سه سال پس از سفر اروپا و امریکا، که گوئی همین امروز چنین سخنانی از زبان آن حضرت جاری شده است:

«ما در جمیع اروپا و امریکا کوشیدیم، صیت ایران را بلند کردیم و نفوس را محبّ ایران کردیم و ایرانیان را در انظار عمومی جلوه دادیم، لکن [به علت] بی‌فکری ایرانیان هرچه ما می‌سازیم

خراب می‌کنند. ما می‌خواهیم ثابت کنیم که ایرانیان اول مصلح عالمنده و اول خیرخواه عالمنده و همیشه خدمت به عالم انسانی کرده و می‌کنند، [اما] ایرانیان در نفس ایران با یکدیگر به خونریزی برمی‌خیزند. حال ما هم دعا می‌کنیم و امیدواریم که این غبارها ساکن شود و راحت و آسایشی از برای ایران حاصل شود، آفاق ایران روشن شود، مدنیت آسمانی در ایران تأسیس شود، چنان ایرانیان ترقی کنند که جلوه در جمیع آفاق کنند، مقتدای جمیع امم گردند، مؤسس فضائل انسانی بشوند، مادیاً و ادیباً ترقی کنند، ایران مرکز علوم و فنون شود و مصدر صنایع و بدایع تا خدمت به عالم اخلاق کند، سبب ترویج صلح عمومی گردد، قوانین و نظاماتی بدعاً تأسیس کند که در جمیع آفاق دستورالعمل باشد و لیس ذلک علی الله بعزیز.»

این نکته را در پایان سخنانم اضافه کنم که عشق ما به ایران فقط از بابت این نیست که در این سرزمین متولد شده‌ایم، یا تربیت خود را مدیون دستاوردهای فرهنگ برومند آن هستیم، یا کشوری است که در آغاز تاریخ آنچه کورش هخامنشی در حق بابلیان و یهودیان کرد، درس جاودان مدارا و سازش با مذاهب و فرهنگ‌های بیگانه بوده و هست، یا ایران مملکتی است که با وجود شکست نظامی از اعراب، مؤثرترین حضور را در تاریخ تمدن اسلامی از روزگار عباسیان تاکنون داشته است، عشق ما به ایران بیش از همه و پیش از هر چیز به خاطر آن است که پروردگار توانا در میان همه مناطق جهان، ایران را به عنوان زادگاه آئین بهائی برگزید و پایه یگانگی نوع بشر را در این خاک خجسته استوار کرد.

در اینجا اثری از فریدون مشیری زیر عنوان "نیایش" خطاب به ایران زمین در خور یادآوری است:

## نیایش

آفتاب، که فروغ رخ زرتشت در آن گل کرده است  
آسمان، که زخمخانه حافظ قدحی آورده است  
کوهسارت، که بر آن همّت فردوسی پرگسترده است  
بوستان، که نسیم نفس سعدی جان پرورده است  
همزیبانان من اند

مردم خوب تو، این دل به تو پرداختگان  
سرو جان باختگان، غیر تو نشناختگان  
پیش شمشیر بلا، قد برافراختگان، سینه سپر ساختگان  
مهربانان من اند

نفسم را پر پرواز از توست  
به دماوند تو سوگند که گر بگشایند  
بندم از بند، ببیند که آواز از توست  
همه اجزایم با مهر تو آمیخته است  
همه ذراتم با جان تو آمیخته باد  
خون پاکم که در آن عشق تو می جوشد و بس  
تا تو آزاد بمانی، به زمین ریخته باد

## یادداشت‌ها

- ۱- فاضل مازندرانی، اسدالله، *امروخلق*، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۸۶، ج ۴، ص ۳۲۲.
- ۲- حضرت بهاء الله، لوح مقصود در مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب *اقدس نازل شده*، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۸۰، ص ۱۰۱.
- ۳- فاضل مازندرانی، اسدالله، *امروخلق*، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۲۹۱.
- ۴- همان، ص ۲۸۹.
- ۵- همان، ص ۲۸۵.
- ۶- اشراق خاوری، عبدالحمید، *مائدة آسمانی*، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ایران، ۱۲۹ بدیع، ۱۹۷۳، ج ۵، ص ۴۵.
- ۷- زرقاتی، میرزا محمود، *بدایع الآثار*، مؤسسه ملی مطبوعات امری، آلمان، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۰۵.
- ۸- حضرت عبدالبهاء، *منتخباتی از مکاتیب*، هوفهایم، آلمان، ۲۰۰۳، ج ۵، شماره ۱۰۷.
- ۹- قدیمی، ریاض، *گلزار تعالیم بهائی*، University of Toronto Press Incorporated، ۱۹۹۵، ص ۱۷۰-۱۷۱.
- ۱۰- فاضل مازندرانی، اسدالله، *امروخلق*، ج ۳، ص ۲۷۳ و ۲۸۶.
- ۱۱- *یاران پارسی*، مجموعه الواح مبارکه جمال اقدس ابهی و حضرت عبدالبهاء به افتخار بهائیان پارسی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، هوفهایم، آلمان، ۱۹۹۸، ص ۹۷.
- ۱۲- همان، ص ۲۵۰.
- ۱۳- همان، ص ۲۵۶.
- ۱۴- همان، ص ۳۹۷.
- ۱۵- همان، ص ۲۱۲.
- ۱۶- همان، ص ۱۷۶.
- ۱۷- همان، ص ۴۴۶.
- ۱۸- همان، ص ۳۴۸.
- ۱۹- همان، ص ۱۷۵.

- ۲۰- حضرت عبدالبهاء، رساله مدنيه، لانگنهين، آلمان، ۱۹۸۴، ص ۱۰.
- ۲۱- فاضل مازندرانی، اسدالله، امر وخلق، ج ۳، ص ۲۷۳.
- ۲۲- اشراق خاوری، عبدالحمید، مائده آسمانی، ج ۵، ص ۱۹۶.
- ۲۳- فاضل مازندرانی، اسدالله، امر وخلق، ج ۴، ص ۴۴۱.
- ۲۴- همان، ص ۴۴۲.
- ۲۵- همان، ص ۴۴۳.
- ۲۶- همان، ص ۴۴۹.
- ۲۷- اشراق خاوری، عبدالحمید، پیام ملکوت، مؤسسه مطبوعات امری، نیودهلی، هندوستان، ۱۹۸۶، ص ۱۱۳.
- ۲۸- حضرت بهاء الله، اقتدارات در مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابھی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهين، آلمان، ۱۹۸۰، ص ۹۱.
- ۲۹- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، مؤسسه مطبوعات امری آلمان، هوفهایم، آلمان، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۲۲۸.
- ۳۰- پیام آسمانی، از انتشارات پیام بهائی، فرانسه، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۸۳.
- ۳۱- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، مؤسسه مطبوعات امری آلمان، هوفهایم، آلمان، ج ۶، شماره ۴۶۲، ص ۴۰۵.
- ۳۲- قدیمی، ریاض، گلزار تعالیم بهائی، ص ۱۷.
- ۳۳- سمندری خوشبین، پرپوش، طراز الهی، مؤسسه معارف بهائی، همیلتون، انتاریو کانادا، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۳۱۸.
- ۳۴- فتح اعظم، هوشمند، نظم جهانی بهائی، منتخباتی از آثار صادره از قلم حضرت ولی امرالله، ترجمه و اقتباس ناشر: مؤسسه معارف بهائی کانادا، چاپ: مؤسسه عصر جدید، آلمان، ۲۰۰۶، ص ۶۲.
- ۳۵- همان، ص ۶۳.
- ۳۶- حضرت عبدالبهاء، رساله مدنيه، ص ۱۳۳.
- ۳۷- همان، ص ۱۳۶.
- ۳۸- مجموعه آثار برای جلسات تندگر، بشارة التور، لانگنهين آلمان، ۱۴۰ بدیع، ج ۲، ص ۱۶۸.

## مروری مختصر بر آثار مبارکه بهائی درباره ایران در عهد قاجار

### مینا یزدانی

آثار مبارکه بهائی از لحاظ حجم، وسیع و از حیث معنی، بیکرانند. "صد هزار لسان معنوی در لسانی ناطق" است. این تجلیات فیض الهی در عالم امکان را می‌توان با تأکید بر جهات و جنبه‌های بی‌شمار زیارت نمود. با دلایل و انگیزه‌های خاص، می‌توان از این جنبه‌ها یکی از بعضی را برگزید. سال‌ها پیش، توصیه بیت‌العدل اعظم راجع به انجام تحقیقاتی در فرهنگ ایران از قرن هجدهم به بعد انگیزه‌ای برای انتخاب یکی از این جهات به دست نگارنده داد. با توجه به این توصیه، بر آن شد تا اشارات مذکور در آثار مبارکه بهائی راجع به اوضاع اجتماعی ایران عهد قاجار (۱۷۸۵-۱۹۲۵) را به عنوان جنبه‌ای از مطالب مربوط به فرهنگ ایران از قرن هجدهم به بعد، مطالعه نماید. بنابراین، تحقیقی را با این سؤالات آغاز نمود: در آثار مبارکه چه مطالبی راجع به اوضاع اجتماعی ایران عهد قاجار مذکور گشته؟ به چه مناسبت‌هایی این مطالب اظهار شده؟ نظر هی‌اکل مقدسه درباره ایران آن عهد چه بوده؟ و از مجموع مطالب چه نتایجی می‌توان گرفت؟ پاسخ مشروح به این سؤالات در قالب کتابی با عنوان *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی*، در سال ۲۰۰۳ توسط مؤسسه معارف بهائی در کانادا منتشر شد، علاقمندان را به مطالعه آن کتاب ارجاع می‌دهد.<sup>۱</sup> مقاله حاضر بناچار به شرح گزیده‌ای مختصر اکتفا می‌نماید.

در آغاز اما، توضیح این نکته ضروری است که هر چند اصطلاح "آثار مبارکه" به نحو اخص به آثار مظاهر ظهور، جمال ابهی و طلعت اعلی، و نیز آثار مرکز عهد و میثاق، حضرت عبدالبهاء اطلاق می‌گردد، در این تحقیق، از طرفی آثار حضرت اعلی، به دلیل محدودیت منابع چاپ شده مورد بررسی قرار نگرفته‌اند، و از طرف دیگر، از مفهوم اخص آثار مبارکه فراتر رفته و به آثار حضرت

---

<sup>۱</sup> نسخه الکترونیکی کتاب در آدرس ذیل قابل دسترسی است:  
<http://aeenebahai42.org/fa/node/3695>

ولی امرالله نیز پرداخته شده است. آشکار است که منابع تحقیق محدود به آثار مبارکه منتشر شده بوده، حجم وسیع آنچه هنوز به انتشار نرسیده است را در بر نمی‌گیرد.

درابتداء، در پاسخی کلی به سؤالات تحقیق می‌توان گفت تا آنجا که به صدر امر، اواخر عهد محمدشاه و اوایل عهد ناصرالدین شاه برمی‌گردد عمده مطالب آثار مبارکه راجع به اوضاع اجتماعی ایران به شکل روایت تاریخ امر، از جانب طلعات مقدسه و عبارت از توصیفات کلی در مورد مردمی است که امر مبارک در میان ایشان زاده شد، به علاوه مطالبی مربوط به قدرتمندان زمان یا شخصیت‌های حکومتی که در تعیین وقایع حیات عنصری طلعات مقدسه و وضعیت زندگی مؤمنین اولیه نقشی برعهده داشتند.

پس از آن جز در تقریباً دو دهه اول خروج مظهر امرالله از موطن خود یا دقیق‌تر، فاصله بین سال‌های ۱۲۷۰ ه.ق تا ۱۲۹۰ ه.ق اشارات مربوط به ایران و وضع اجتماعی آن در آثار مبارکه اساساً کم است. می‌توان گفت انعکاس مطالب راجع به ایران و ایرانیان در آثار مبارکه بیشتر تابعی بوده است از حدود وقایع پر اهمیتی که برای بهائیان در این سرزمین، به دلیل ایمانشان پیش می‌آمده است. در مقاطع زمانی مختلف چون ۱۳۰۰ ه.ق، ۱۳۰۸ ه.ق، و یا ۱۳۲۱ ه.ق، آزار بهائیان در ایران سبب می‌شود که نکات بسیاری در خصوص اوضاع سیاسی- اجتماعی ایران در آثار مبارکه ذکر گردد. آنچه بر سر بهائیان می‌آوردند، ریشه در اوضاع خاص سیاسی- اجتماعی داشت و تابعی از آن بود. اما علت ذکر آن نکات در آثار، بیشتر نه پرداختن به این اوضاع، بلکه خود شرح مظالم وارده بر احبباء بود که در ضمن آن طبیعتاً به زمینه‌های سیاسی- اجتماعی این آزارها نیز اشاره می‌شد. این امر استثنائاتی دارد، یعنی در بعضی از همین آثار، اوضاع مملکت مستقیماً مورد توجه قرار گرفته و هدایات خاص برای ایرانیان منظور شده است که بدانها خواهیم پرداخت.

چون وضع مبتلا به بهائیان غالباً انعکاسی بود از اوضاع سیاسی- اجتماعی، این نکته قابل مشاهده است که اغلب مقاطع زمانی که به دلیل قرار گرفتن جمعی از بهائیان تحت آزاری خاص، در آثار مبارکه مطالبی راجع به وضع ایران آمده است، با دوران‌های خاص تلاطم اجتماعی مصادف و همزمان بوده است؛ برای مثال ۱۳۰۸ ه.ق که سالی پرتلاطم در ایران بود، یا حتی ۱۳۲۱ ه.ق که بعضی نارضائی‌های مردم در آن سال اوج گرفته بود. بنابراین، بدون آنکه در غالب موارد اشارات مربوط به ایران در آثار مبارکه، انعکاس تلاطمات اجتماعی مقصد اصلی

بوده باشد، با پرداختن به وضعیت موجود برای بهائیان، غالباً این انعکاس نیز خود به خود به شکلی صورت گرفته است. اوج تطابق و تناسب میزان درج مطالب مربوط به اوضاع اجتماعی ایران در آثار مبارکه با تلاطمات اجتماعی حاکم بر این سرزمین، در جریان مشروطه‌طلبی قابل مشاهده است. یعنی، زمانی بیشترین و مکررترین اشارات به اوضاع اجتماعی ایران در آثار مبارکه ظاهر می‌گردد که متلاطم‌ترین و متحول‌ترین دوران‌هاست. لیکن، این امر نیز عمده‌دلیل صورت گرفته است که بهائیان به نحوی در جریان آن تلاطمات قرار می‌گرفتند و در مراحل نیز آزار می‌دیدند. از طرف دیگر، حفظ و هدایت بهائیان در چنان وضعیتی، علت دیگر ذکر اشارات راجع به آن اوضاع درالواح بود.

### دسته‌بندی اشارات مربوط به اوضاع اجتماعی - سیاسی ایران در آثار مبارکه بر اساس مناسبت ذکر آنها

پس از شرح کلی فوق، در پاسخ به سؤال در مناسبت ذکر اشارات راجع به اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار در آثار مبارکه را از حیث علت ذکر، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: اول و عمده، اشاراتی هستند که به علت یا به تبع پرداختن به شرح آزارهای وارده بر طلعات مقدسه و مؤمنین ایشان، مذکور گشته‌اند. دسته دوم، آنهایی هستند که هرچند به تبع شرح آزارهای وارده ذکر نشده‌اند، اما نهایتاً علت ذکر آنها باز به نحوی دیگر به امر مبارک و بهائیان راجع می‌گردد و دسته سوم، آنهایی که بیانشان و هدایات مذکور در آنها فی‌نفسه و به خودی خود هدف بوده است، یعنی اشاراتی که به نحو مستقل راجع به ایران و ایرانیان هستند و در بیان آنها نه جیتی از جهات وضعیت بهائیان در ایران، و نه حفظ و هدایت ایشان به طور خاص مورد نظر بوده. مطالب دسته اخیر از لحاظ حجم بالنسبه قلیل، ولی البته حائز اهمیت بسیارند. در اینجا، در حد گنجایش این مقاله به شرح نمونه‌هایی از هر یک این دسته آثار و اشارات می‌پردازد.

### دسته اول: پرداختن به اوضاع اجتماعی ایران به تبع شرح آزار وارده بر احباء

از میان آثار مبارکه حضرت بهاءالله که در آنها مطالب مربوط به اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران به دلیل شرح آزار وارده بر بهائیان آمده، الواح سال ۱۳۰۸ ه.ق را باید مثال زد. مهم‌ترین این الواح عبارتند از: لوح مبارک درباره شهدای سبعة یزد، لوح دنیا و لوح شیخ. در این سال،



برخی مسائل اجتماعی به دنبال مقدماتی در سال‌های قبل از آن، به اوج بروز خود رسید و در مجموع جوّی از التهاب و آشوب را در ایران به وجود آورد. از جمله این مسائل که در آثار مبارکه نیز انعکاسی دارد، می‌توان این موارد را ذکر کرد: اقدامات مسعود میرزا ظلّ السلطان پسر ناصرالدین شاه و حیل و مساعی او در گسترش دایره قدرت خود، تأثیرات سفر سیدجمال‌الدین افغانی به ایران برای دوّمین بار و اخراج او، انتشار نوشتجات مخالفین سیاسی، دستگیری مخالفین دولت، و سرانجام هیجان عمومی ناشی از جریان اعطای امتیاز تنباکو به یک شرکت انگلیسی و فتوای تحریم تنباکو. هرچند مورد اخیر مستقیماً در آثار مبارکه ذکر نشده است، ولی می‌توان گفت به تأثیرات آن اشاره رفته است. به شهادت رسیدن شهدای سبعة یزد، نتیجه ارتباط پیچیده موارد مذکور بخصوص قدرت طلبی ظلّ السلطان بود که همه را به نقل از آثار مبارکه در می‌یابیم. از ظلّ السلطان و اقدامات او برای توسعه دایره نفوذ خود و حتّی سعی وی در رسیدن به ولیعهدی و پادشاهی، حرف بسیار است.

حضرت بهاءالله در لوحی که مورّخ ۱۳۰۹ ه. ق است، او را بدینگونه توصیف می‌فرماید:

«در جمیع دنیا در شقاوت و نفاق مثل و شبیه نداشته و ندارد»، و او را "دشمن حقیقی" ناصرالدین شاه خوانده، اضافه می‌فرماید: «سیّاح را به سجن اعظم فرستاد، مخصوص از برای ظهور فساد اکبر و چون منع شد، بر عناد قیام نمود و پادشاه هم اوهامات و مفتریات او را قبول کرد و مدن و دیار الهی را به ذّنب اعظم دنیا واگذارد.» (مائده ۱۵۶: ۴)

این مطلب محتاج شرح و بسط است، اما پیش از آنکه به این شرح پردازیم، اشارات حضرت بهاءالله را در لوحی نازل در ۱۳۰۸ ه. ق در شرح واقعه شهدای سبعة یزد، که طی آن ایشان از روزنامه تایمز می‌خواهند شرح واقعه را به گوش عالم برسانند، زیارت می‌کنیم: «امر منکری که سبب حزن اکبر شد، آنکه شخص معروفی از جانب بزرگی در عکّا وارد و مطالبی اظهار نمود، نعوذ بالله از آن مطالب، ذکرش به هیچوجه جائز نه...» و در ادامه، پس از اظهار لطفی به ناصرالدین شاه که "به قدر وسع در عمار بلاد و راحت عباد ساعی و جاهد" بوده، اضافه می‌فرماید: «معدّلک نفوسی که از عنایات ملوکانه به مقامات عالیّه رسیدند و صاحب خزینه شدند قصد ضرّش نمودند، ولکن آن حضرت از عدوّ خانگی بی‌خبر.» (مائده ۱۲۶: ۴)

شرح این جریان، چنانکه فضلالی امر نگاشته‌اند، از این قرار است که ظلّ السلطان به طمع رسیدن به سلطنت، سیّاح محلاتی را که از محرمان اسرارش بوده، در عکّا به حضور حضرت

بهاء‌الله فرستاد و خواهش کرد که ایشان به بهائیان ایران دستور بدهند با او در قلع و قمع پدرش، ناصرالدین شاه مساعدت کنند و البته سیاح از حضور حضرت بهاء‌الله مأیوس برگشت. (اشراق خاوری، نورین‌تیرین ۲۳۴؛ سلیمانی ۲۵۸: ۱)

### پی‌آمدهای ردّ تقاضای ظلّ السّلطان

حضرت بهاء‌الله در ادامه لوح فوق‌الذکر درباره شهدای سبعة یزد، پس از اشاره به رفتن سیاح به عکا و اظهار مطالبی که "ذکرش به هیچ وجه جایز نه" اضافه می‌فرمایند: «چون مطالب آن شخص مقبول نیفتاد او و مرسل او بر عناد قیام نمودند. سید بزرگواری را از اولاد و ذریه بتول در ارض صاد شهید نمودند و بعد جسد انور اطهر را سوختند و قطعه قطعه کردند... از آن یوم الی حین امر به کمال ظلم و عناد ظاهر. اموال این حزب مظلوم را هر یوم به اسمی اخذ نموده...» (مائده ۱۲۷: ۴)

چنانکه پیش از این توجّه نمودیم، در لوح دیگر نیز اشاره فرموده بودند که ظلّ السّلطان پس از این جریان به عناد قیام کرد و نزد شاه افتراءاتی بر حضرت بهاء‌الله و یا جامعه بهائی وارد نمود و شاه نیز این افتراءات را قبول نمود (مائده ۱۲۶: ۴). بنابراین معاندت ظلّ السّلطان و همدستش را با امر که در نتیجه ردّ قطعی تقاضاهایشان از جانب حضرت بهاء‌الله بروز نمود، تا اینجا به شکل ایراد مفتريات نزد شاه، به شهادت رساندن سید بزرگواری با اوصافی که شرح و بیان فرموده‌اند و نیز اخذ اموال بهائیان شاهد بودیم. به استنباط نگارنده این سطور، فرستادن سیاح به حضور حضرت بهاء‌الله به احتمالی در حدود سال‌های ۱۳۰۱ و ۱۳۰۲ ه. ق. واقع شده است، و شهادت "سید" مذکور در اصفهان نیز به احتمال قریب به یقین راجع به شهادت میرزا اشرف آباده‌ای است که به روایتی در سال ۱۳۰۷ ه. ق. (اشراق خاوری، نورین‌تیرین ۲۲۲). و به روایت دیگر در سال ۱۳۰۶ ه. ق. (فیضی، لثالی ۱۶۷) اتفاق افتاده است و حضرت ولیّ امرالله نیز به کیفیت شهادت او، لگدمال و بعد شرحه شرحه نمودن جسد و سوزاندن آن، اشاره فرموده‌اند (قرن بدیع ۳۴۶: ۲). اما فرستادن سیاح به نزد حضرت بهاء‌الله، تنها این عواقب حاصل از ردّ تقاضای ظلّ السّلطان را نداشت. عواقبی دیگر، ناشی از خوف ظلّ السّلطان از علنی گشتن اقدامش نیز، در انتظار بهائیان مظلوم بود.

### دستگیری‌های ۱۳۰۸ ه.ق و پی‌آمدهای حبس سیّاح برای بهائیان

در ادامه لوح خطاب به روزنامه تأیمز، حضرت بهاء‌الله به اخبار رسیده از "ارض طاء و یاء" (طهران و یزد) اشاره می‌فرمایند و شرحی از اخبار طهران بیان می‌فرمایند که "جمعی" را دستگیر نموده‌اند "از جمله دو نفس از اهل بهاء" سبب و علت دستگیری آن جمع اینکه "بعضی از مکتوبات و اوراق در خانه‌ها و بازارها یافته‌اند که مشعر بر خلاف آرای دولت و ملت بوده" و ظاهراً درباره علت حبس دو فرد بهائی در میان این جمع، می‌فرمایند: «گمان نموده‌اند بعضی از آن (اوراق) از این حزب بوده»، در ادامه اضافه می‌فرمایند که: «از جمله نفوس مأخوذه در ارض طاء، سیّاح افندی بوده. مولای او (ظَلَّ السُّلْطَان) چون این خبر منکر را شنید، خوف ارکانش را اخذ نمود، از بیم آنکه اسرار مکنونه ظاهر شود و بغضای محزون به باهر گردد.» و در شرح واقعه یزد می‌فرمایند: «ظَلَّ السُّلْطَان چون خبر اخذ سیّاح را شنید، در ارض یاء نار ظلمی برافروخت که شبهه و مثل نداشته که شاید به این اعمال، خود را ظاهر نماید و بری سازد.» آنگاه روشن می‌سازند که چگونه "نَوَاب والا حاکم آن ارض (جلال الدّوله) به امر آمر صاد (ظَلَّ السُّلْطَان) قصد اولیای الهی" نمود و هفت تن از احبّاء را به شهادت رساند. در موضع دیگری از همین لوح، مجدداً بر انگیزه ظَلَّ السُّلْطَان در به شهادت رساندن این نفوس، تصریح می‌فرمایند: «چون خبر اخذ سیّاح را شنیده با این اعمال خواسته رفع بعضی توهمّات را نماید.» (مائده ۱۳۳: ۴). در لوح دنیا نیز به طور خلاصه به وقایع مذکور اشاره می‌فرمایند. در ابتدای لوح از مسجونیت "حضرت علی قبل اکبر و حضرت امین" یعنی جناب ملاعلی اکبر شه میرزادی حاجی آخوند، ایادی امرالله و حاجی ابوالحسن اردکانی، امین حقوق الله یاد می‌فرمایند و بدین طریق، مقصود از "دونفس" دستگیر شده روشن می‌گردد. در ادامه لوح دنیا از شهادت شهدای سبعة و نقش جلال الدّوله حاکم یزد و پسر ظَلَّ السُّلْطَان در این واقعه چنین یاد می‌فرمایند: «از ظالم ارض یاء ظاهر شد آنچه که عیون ملأ اعلی خون گریست.» ظاهراً این مطلب، به عنوان یکی از مصادیق اینکه «ظالم‌های عالم، حقوق امم را غصب نموده‌اند و به تمام قدرت و قوّت به مشتھیّات نفوس خود مشغول بوده و هستند.» در متن لوح ذکر شده است (دریای دانش ۸۴-۸۶). در لوح شیخ نیز به دستگیری بهائیان در ضمن جریانات سال ۱۳۰۸ ه.ق اشاره می‌فرمایند: «یا شیخ، در بحبوحه بلایا این مظلوم، به تحریر این کلمات مشغول، از جمیع جهات نار ظلم و اعتساف مشهود. از یک جهت خبر رسیده اولیاء را در

ارض طاء اخذ نموده‌اند مع آنکه آفتاب و ماه و برّ و بحر گواه که این حزب به طراز وفا مزینند. «  
(لوح شیخ ۹۰)

وقایع طهران و یزد در این زمان، می‌تواند مصداق بیان حضرت ولیّ امرالله در این باره باشد که دو شاهزاده قاجار در رقابتشان برای جلب "توجه و عنایت پدر تاجدارشان در آزار بهائیان بر یکدیگر سبقت می‌گرفتند." (قرن بدیع ۳۳۳: ۲). کامران میرزا در طهران نفوسی از بهائیان را دستگیر می‌کند، در حالیکه ظاهراً موضوع عدم مداخله بهائیان در امور سیاسیّه تقریباً برای او روشن بوده است<sup>۱</sup> و ظلّ السّطان به وسیله پسرش جلال‌الدوله با انگیزه‌هایی که گفتیم، در یزد هفت تن از بهائیان را به شهادت می‌رساند.

از نکات دیگری که در لوح مبارک شهدای سبعة یزد خطاب به روزنامه تایمز، به جستجوی ما در اوضاع اجتماعی قاجار مربوط می‌شود، یکی آن است که حضرت بهاءالله در شرح شهادت این نفوس بدان اشاره می‌فرماید که چگونه علماء در چنین موقعیتی چون وسیله‌ای در دست ارباب قدرت و غرض به کار گرفته می‌شوند. پس از دستگیری مظلومان، "علماء را حاضر می‌نمایند و تحریک می‌نمایند" (مائده ۱۲۸: ۴)، دیگر آنکه رسماً از محبوسین "مبلغی اخذ نمودند" و دو نفر را نیز "مرخص می‌کنند، بروند سیصد تومان بیاورند." (مائده ۱۲۸، ۱۳۲: ۴). نکته‌ای که یادآور آن است که چگونه اذیت و آزار بهائیان "اسباب مداخل" حکام بود.

آنچه حضرت بهاءالله از آن به عنوان "مکتوبات و اوراق... مشعر بر خلاف آرای دولت و ملت" یاد فرموده‌اند و علت دستگیری عده‌ای در طهران بوده است، از طرفی چنانکه از ادامه لوح مبارک برمی‌آید (مائده ۱۳۳: ۴) راجع است به فعالیت‌های طرفداران سید جمال‌الدین افغانی، از طرف دیگر در بعضی کتب تاریخ قاجار، داشتن و پخش روزنامه قانون را که حاوی مطالبی حاکی

---

<sup>۱</sup> سیاح در خاطرات خود می‌نویسد که: «حاجی ملاعلی اکبر (جناب ایادی) به کامران میرزا گفت: "آقا! ما هرگز دخیل در این گفتگوها نیستیم. اگر مقصود شما بابتی گرفتن است، هیچ یک از اینها بابتی نیستند، مرخص کنید و اگر مقصود دیگر دارید والله ما نه کاغذ نوشته، نه قانون خواسته‌ایم" و کامران میرزا جواب داد: "من می‌دانم شما دو نفر تقصیر ندارید، غرض من هم بابتی گرفتن نیست، ولیکن شما را برای پولتیک دولت گرفته‌ایم، تلافی این زحمت‌ها خواهد شد." در اینجا "حاجی ابوالحسن" (جناب امین) گفت: "ما امید به مرحمت غیر حق نداریم." (۳۶۲)

از مخالفت با حکومت ایران بوده، از علل دستگیری‌ها ذکر نموده‌اند (سیاح ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۴۰). بنابراین "اوراق" مورد اشاره حضرت بهاء‌الله را می‌توان شامل این روزنامه و امثال آن نیز دانست. سیاح محلاتی نیز عمده به دلیل مناسباتش با ظل‌السلطان توسط برادر و رقیب وی یعنی کامران میرزا نایب‌السلطنه حاکم طهران دستگیر شده بود. کامران میرزا به این وسیله سعی در افشای اعمال ظل‌السلطان بر علیه ناصرالدین شاه داشت (خان ملک ساسانی ۲۵۴-۲۵۵؛ سیاح ۳۵۳). اما در عین حال سیاح با دو عامل فوق‌الذکر یعنی طرفداری از سید جمال‌الدین و داشتن روزنامه قانون و سایر اوراق ضد حکومتی نیز در ارتباط بود (سیاح ۳۳۲-۳۳۹). بنابراین در مجموع دستگیری وی خصوصاً با سابقه سفر او به عکا و عرض تقاضای ظل‌السلطان به حضور حضرت بهاء‌الله، به نحو واضحی علت دردسر و خوف ظل‌السلطان بود.

#### دسته دوم: پرداختن به اوضاع ایران، به دلایلی مربوط به امر مبارک و احباء، به دلایلی جز توضیقات

این دسته اشارات به اوضاع اجتماعی ایران یعنی آنهایی که نه به سبب آزار وارده بر بهائیان، بلکه به طرق دیگر به امر مبارک و یا مؤمنین آن مربوطند، عمده در لوح مبارک سلطان، رساله سیاسیّه و رساله مدنیّه زیارت می‌گردند.

ضمن دو دهه‌ای که از آن به عنوان دوره‌ای که اشارات مربوط به ایران در آن قلیل است یاد کردیم؛ صدور لوح سلطان واقعه‌ای عظیم بود. اما حتی در این لوح نیز که مخاطب آن پادشاه ایران است، مقصود اصلی چنان که حضرت ولی امرالله می‌فرمایند: تشریح "اصول و مبانی این امر اعظم" و بیان "دلایل حقانیت ظهور مبارک" بوده است (قرن بدیع ۲۴۸: ۲)؛ و نه پرداختن به مسائل خاصّ راجع به ایران، هر چند در ضمن، اشاراتی نیز درباره اوضاع ایران از قلم حضرت بهاء‌الله در متن لوح جاری می‌گردد.

#### رساله مدنیّه

رساله مدنیّه از حیث کیفیت و گسترده پرداختن به اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار در میان آثار مبارکه، حالتی استثنائی دارد. می‌توان گفت در هیچیک دیگر از آثار مبارکه به تنهایی به نحوی چنین تفصیلی، خاصّ و مستقیم مسائل اجتماعی ایران عهد قاجار مطرح نگشته است. اما

رسالة مدنیة اثری چند وجهی و چند لایه است و بنا بر آنکه از چه دیدگاهی به آن بنگریم، می‌تواند در دسته دوم یا سوم تقسیم‌بندی ما در این مقاله قرار گیرد. نگرستن به آن عمده از زاویه هدایات حضرت عبدالبهاء درباره مسأله تجددطلبی و مخالفین آن در ایران، نگرشی که بعضی محققین برجسته برگزیده‌اند<sup>۱</sup>، آن را در دسته سوم، یعنی آثاری که پرداختن به مسائل ایران در آن خود هدف بوده، جا می‌دهد. اگر آن را از زاویه امریة حضرت بهاءالله برای نگارش آن و تعبیر حضرت ولی امرالله از محتوای آن نگاه کنیم، البته اثری خواهد بود نهایتاً راجع به ظهور امر مبارک که مطالبی نیز درباره ایران دارد و بنابراین در دسته دوم تقسیم‌بندی قرار می‌گیرد. می‌دانیم که حضرت عبدالبهاء رسالة مدنیة را در اطاعت از این امریة جمال قدم نگاهشتند: «یا غصن اعظم، محبوب آنکه چند ورقی در سبب و علت عمار دنیا و خرابی آن نوشته شود به قسمی که متعصبین را یک درجه تخفیف دهد تا مستعد شوند از برای اصغاء حقیف سدره بیان که الیوم مرتفع است.» (فیضی ۴۲) و بنا بر تعبیر حضرت ولی امرالله، حضرت عبدالبهاء مطالب بسیار مهمی در باب "تجدید نظام آینده جهان" بیان فرموده‌اند. (نظم جهانی بهائی ۵۱)

با توجه به این نکات، نگارنده این سطور را نظر بر آن است که در یک نگرش کلی می‌بایست رسالة مدنیة را رساله‌ای ناظر به آماده نمودن خلق برای اقبال به ظهور حضرت بهاءالله دانست و در آن جلوه‌ای از طرح تجدید نظام دنیای آینده را یافت. از این نظر، پرداختن به ایران و مسأله تجدید در ایران، با همه اهمیت، در واقع تنها به عنوان قالب یا وسیله‌ای برای بیان هدایات مرکز میثاق استفاده شده است. رسالة مدنیة بیش از هر چیز ناظر به متقاعد نمودن خواننده به ضرورت تجدید حیات روحانی عالم است. چند سالی پیش از نگارش رسالة مدنیة صدر اعظم ترقی خواه ایران، میرزا حسین خان قزوینی مشیرالدوله سپهسالار و همفکران او اصلاحاتی را در مملکت آغاز کرده بودند و شخص شاه را نیز در این زمان روی دل به سوی اصلاحات بود، اما در زمان نگارش رسالة مدنیة، چهره اصلی اصلاحات میرزا حسین خان از صدارت برکنار و اصلاحات کمزنگ، بی‌جان

<sup>۱</sup> متقدمین تحقیق در این باره:

Momen, Moojan, "The Baha'i Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860s and 1870s," Baha'i Studies Bulletin, vol. 2, no. 2 (Sept. 1983): 47-65.

سعیدی، نادر، رسالة مدنیة و مسأله تجدید در خاورمیانه، مطالعه معارف بهائی، شماره ۶. (دنداس، اونتاریو: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۳).

شده به فراموشی سپرده شده بود. با این همه، حضرت عبدالبهاء بحث از پذیرش تحوّل، دگرگونی و تغییر در عالم مادی را دریچه‌ای مناسب برای بیان ضرورت تحوّل و تجدید روحانی شمردند و با دفاع از اندیشه اصلاحات، خواننده را متوجّه دگرگونی و پیشرفت و تحوّل حقیقی روحانی فرمودند.<sup>۱</sup>

### رساله سیاسیّه

رساله سیاسیّه البتّه محتوایی کاملاً مربوط به وضع اجتماعی - سیاسی ایران دارد و نگارش آن بر مبنای وضعیّت خاصّ موجود در ایران صورت گرفته است. اما در اینجا نیز انگیزه نگارش باز به نوعی با مؤمنین امر مبارک ارتباط دارد: "به جهت هوشیاری و بیداری یاران" ذکر می‌گردد (رساله سیاسیّه ۳)، و "احبابی الهی" هستند که مخاطب قرار می‌گیرند تا "گوش هوش" باز و از فتنه‌جویان احتراز نمایند. (رساله سیاسیّه ۵۲)

رساله سیاسیّه در سنه ۱۳۱۰ ه. ق، یعنی سالی پس از اتمام شورش تنباکو در ایران، نگاشته شد. شورش مذکور در واکنش به اقدام ناصرالدین شاه و امین‌السلطان صدر اعظم او به واگذاری امتیاز انحصاری کاشت و برداشت و فروش داخلی و خارجی تنباکو به شرکت انگلیسی تالبوت ایجاد شده بود. پیش از آن، حکومت ایران امتیازات تجاری مختلف به کمپانی‌های انگلیسی و روسی داده بود که هیچیک به نفع مردم ایران نبود. اما اعطای امتیاز تنباکو به نحوی خاصّ و بسیار فراگیر منافع گروه‌های مختلف مردم از دهقانان گرفته تا زمین‌داران و تاجران را تهدید می‌نمود. همه این گروه‌ها و نیز عده‌ای از علماء به مخالفت با این اعطای امتیاز پرداختند و زمانی که میرزا حسن شیرازی، مرجع تقلید کلّ شیعیان فتوایی در تحریم استعمال تنباکو صادر نمود، همه مردم، حتّی همسران شاه در حرم‌خانه او، در اطاعت از فتوای او استعمال تنباکو را کنار گذاشتند، به نحوی که شاه بالاخره مجبور به لغو آن امتیاز شد. این واقعه، آغاز دوران شش ساله‌ای در پایان

<sup>۱</sup> علاوه بر فصلی از کتاب *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی*، نگارنده در دو مقاله دیگر به رساله مدنیّه پرداخته است، یکی در معرفی این اثر، در *خوشه‌هائی از خرمن ادب و هنر شماره ۱۴*، صفحات ۱۷۸-۱۹۰؛ و دیگری در مقایسه آن با رساله‌های انتقادی - اجتماعی هم عصرش که در *خوشه‌هائی از خرمن ادب و هنر*، شماره ۱۶، صفحات ۱۲۷ تا ۱۶۷ به چاپ رسیده است.

سلطنت ناصرالدین شاه بود که طی آن علماء در بازی قدرت دست بالا را یافته بودند. رساله در اوایل این دوره شش ساله نگاشته شده است. از مدتی پیش از آن، یحیائی‌ها در ایران در حرکات سیاسی مخالفان حکومت همراهی و همکاری داشتند و چنانکه پیش‌تر گفته شد، کسانی از ایشان به همین دلیل در سال ۱۳۰۸ ه.ق نیز دستگیر شده بودند. در این زمینه تاریخی مخالفت با حکومت و همراهی یحیائی‌ها در حرکات ضد حکومتی است که حضرت عبدالبهاء رساله سیاسی را می‌نگارند. خلاصه رساله به فرمایش حضرت عبدالبهاء آن است که «مداخله علماء در امور سیاسی منتج به مضرات کلیه می‌گردد.» (اشراق‌خاوری ۷۸۶: ۲)

هدایات حضرت بهاء‌الله در آن، دال بر جدائی حیطة شریعت و حکومت و توضیح روش اهل بهاء درباره منازعات سیاسی است. در متن رساله با نقل بیانات ایشان در کتاب عهدی و نیز لوح شیخ درباره اطاعت از حکومت احبای الهی را یادآور می‌شوند که روش اهل بهاء "خیرخواهی حکومت و اطاعت از دولت" است. با توجه به زمینه تاریخی، بخصوص فعالیت‌های سیاسی یحیائی‌ها که هنوز بسیاری از غیر بهائیان آنان را از اهل بهاء تمیز و تشخیص نمی‌دادند و هر دو را با عنوان "بابی" در یک دسته جا می‌دادند، آشکار است که کار رساله سیاسی از طرفی هدایت اهل بهاست در چگونگی سلوک در زمان هیجانات اجتماعی ضد حکومتی و از طرف دیگر، آن را می‌توان همچنان بیانیه‌ای دانست که مواضع اهل بهاء را در این زمینه برای جامعه و سردمداران آن روشن می‌سازد.<sup>۱</sup> این است که حضرت عبدالبهاء از احبباء خواستند تا رساله را به عموم بنمایانند و آن را توسط جناب ابن اصدق برای شاه و نیز عده‌ای از بزرگان ایران فرستادند. (۱۷۶ Balyuzi)

---

<sup>۱</sup> برای شرح بیشتر درباره رساله سیاسی به مقاله نگارنده در *خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر*، شماره ۱۴، صفحات ۱۹۸ تا ۲۱۴ مراجعه فرمائید. آواره در *کواکب دریه* نکته‌ای را مندرج می‌دارد که این برداشت را که رساله از جهتی چون بیان‌نامه موضع احبب است درباره اطاعت از حکومت و عدم همکاری با مخالفین آن تأیید می‌نماید، می‌نویسد: "یوسته الواح از ساحت اقدس می‌رسید و حضرت عبدالبهاء احبباء را از دخالت در امور سیاسی منع می‌فرمودند که شاید شاه و اتابک بفهمند که بهائی دخیل در این خفیه کاری‌ها نیست و در آن اوقات رساله سیاسی از خامة عبدالبهاء صادر شد ولی سوء ظن دولتیان برقرار بود و علماء هم افکار رجال را به حال خود نمی‌گذاشتند." (۲: ۹۶)



در اینجا فرصت را برای ذکر هدایت حضرت ولیّ امرالله درباره مفهوم "اطاعت از حکومت عادلّه" که در الواح حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء بر آن تأکید گشته غنیمت می‌شمارد. در تویق مورّخ ۷ سپتامبر ۱۹۳۷ خطاب به یک نفر از احباء روشن می‌فرمایند: مقصود از حکومتی که در امور غیر وجدانیّه باید از آن اطاعت نمود "زامدار رسمی و مستقر است."<sup>۱</sup>

### دسته سوّم: پرداختن با اوضاع اجتماعی - سیاسی ایران به نحو مستقل

دسته سوّم اشارات که به نحو مستقل راجع به ایران و ایرانیان هستند و در بیان آنها، نه جهتی از جهات وضعیّت بهائیان در ایران و نه حفظ و هدایت ایشان به طور خاصّ مورد نظر بوده و نه حتّی چون اشارات مذکور در رساله مدنیّه در جهت اهداف کلیّی تر امر مبارک مطرح شده‌اند، آنهایی هستند که گفتیم در آثار مبارکه قلیل ولی موجودند.

در آثار حضرت بهاءالله، مطالبی از این دست، به شکل بیان نظرات هیکل مبارک و نیز ارائه طریق در زمینه‌های گوناگون مطرح گشته است. نکته قابل توجّه آن که عمده این مطالب در الواح و آثار نازله در سنه ۱۳۰۸ ه. ق زیارت می‌گردند، یعنی زمانی که ایران مبتلا به مسائل گوناگون بود. این اشارات در لوح مبارک شیخ، لوح دنیا و الواحی دیگر آمده‌اند. در یکی از الواحی که با توجّه به مضامین آن می‌توان گفت، در حدود سنه ۱۳۰۸ ه. ق نازل شده<sup>۲</sup>، با افسوسی آشکار از نفوذ دول خارجی در ایران و ضعف ایران در مقابل آنان یاد می‌فرمایند. در این لوح، ابتداء بدان می‌پردازند که چگونه ایشان سالیان سال ایرانیان را به آنچه سبب علوّ مقام ایشان در بین خلق است، نصیحت نمودند و ایشان را درباره هر آنچه سبب منفعت و مضرت است، هدایت نمودند،

<sup>۱</sup> برای زیارت اصل بیان حضرت ولیّ امرالله و توضیح بیشتر در این باره رجوع فرمائید به:

"Meaning of 'Just Government' Clarified by the Universal House of Justice," *National Baha'i Review* (July 1968), 2.

Available

at<[https://bahai.works/index.php?title=File:National\\_Bahai\\_Review\\_7.pdf&page=2](https://bahai.works/index.php?title=File:National_Bahai_Review_7.pdf&page=2)>

<sup>۲</sup> حدود همین زمان (۱۳۰۸ ه. ق) نازل شده است، چه که در آن می‌فرمایند: «نیر عدل... حال از افق عشق آباد مشرق و لایح» که باز اشاره به فریادرسی حکومت آن سرزمین در واقعه شهادت یکی از بهائیان در عشق آباد در ۱۳۰۷ ه. ق دارد، از غفلت و نادانی اهل ایران در مورد امر مبارک یاد می‌فرمایند، غفلتی که به جزای آن از "مایئفعمهم" منع گشته‌اند. در ادامه این لوح امری حائز اهمیّت در مورد وضعیّت ایران را بیان می‌فرمایند. (مائده ۴:۳۶)

اما ایرانیان از آن نصایح غافل ماندند و خود را محروم ساختند. غفلت ایشان ایران را به درجه‌ای از ناتوانی رسانید که: «هر یوم اوامر و احکام خارجه نفوذ می‌نماید، و به این نفوذ، نفوذ اهل ایران متوقف.» آنگاه از مخاطب می‌خواهند که به دعا از حقّ بطلبد تا «نائمین را آگاه فرماید و از خواب برانگیزند، شاید تمسک نمایند به آنچه سبب نجاج و فلاح است.» اما آهنگ کلام مبارک باز با تحسّر همراه شده، انذار می‌فرمایند: «هیئات زود است دو اصبع متصل شود، اذا بیرون انفسهم فی خسران مبین.» (مائده ۳۶: ۴)

کلامی که بخصوص با توجه به آنچه پیش از آن فرموده‌اند و نیز به تعبیر جناب فاضل مازندرانی شاید تلویحی باشد به "اتصال دو نفوذ خارجی از جنوب و شمال چنانکه سلب اقتدار گردد." (اسرارالآثار ۱: ۱۴۴). وقایع همان سال، بلکه سال‌ها و حتی دهه‌های بعدی و نفوذ روزافزون روس و انگلیس در ایران، تحقق تأسف‌بار این انذار بود. بی‌مناسبت نیست که بعضی دیگر از هدایاتی را که در همان سال ۱۳۰۸ ه. ق شامل حال ایرانیان می‌نمایند به این وضع تأسف‌بار مربوط دانست.

در لوح مبارک شیخ که بر حسب اتفاق در زمانی نازل گشته که در ایران شورش بر علیه اعطاء امتیاز تنباکو به یک شرکت انگلیسی به نام تالبوت در جریان بود، بر ضرورت اتحاد بین علماء و حکومت جهت خدمت دوش به دوش و مشترکشان به پیشرفت ایران، حفظ ایرانیان، فراهم آوردن وسایل آسایش مردم و در عین حال آنچه سبب عزت ایران و ایرانیان است می‌پردازند: «علماء باید با حضرت سلطان متحد شوند و به آنچه سبب حفظ و حراست و نعمت و ثروت عباد است تمسک نمایند.» (لوح شیخ ۶۷) و «یا شیخ باید علماء با حضرت سلطان ایده‌الله متحد شوند و در لیالی و ایام بمایرتفع به شأن الدولة والملة تمسک نمایند.» (لوح شیخ ۱۰۱)، بدون آنکه در این برداشت اصراری صورت گیرد می‌توان احتمال آن را گذاشت که با توجه به اظهار تأسف حضرتشان از افزایش نفوذ دول خارجی در ایران، اشارات مذکور راجع به ضرورت اتحاد قوای مختلف در ایران و تمسک مشترکشان به آنچه سبب ارتفاع شأن دولت و ملت است، در واقع دعوتی بود به نوع جدیدی از اقدام مشترک، ناظر به اتحاد به جای تقابل، جهت ساختن سرزمینی که "نفوذ اهل ایران" در آن "متوقف" نباشد و "نفوذ اوامر خارجه" روز افزون نگردد و شاید گوشه نظری به نحوه عملکرد در وقایع مربوط به امتیاز تنباکو داشت.

هدایات حضرت بهاءالله درباره نحوه اداره اجتماع و به نحو خاص جامعه ایران، بر اساس اتحاد و مشورت و در کنار هم قرارگرفتن نیروها بجای تقابل آنها در لوح دیگر نازل در سال ۱۳۰۸ ه.ق، یعنی لوح مهیمن دنیا به گونه ای صریح تر مذکور آمده است. در لوح دنیا، پس از آنکه هدایت اساسی خود برای ایران را بیان می فرمایند: «از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب»، بلافاصله روشن می سازند که این مهم از خود عوامل نظام مستقر نیز برمی آید و چه بهتر که خود ایشان عامل آن باشند و بر ضرورت همکاری علماء با شاه بر اساس مشورت در ایجاد قانون تأکید می فرمایند: «ولکن شایسته آنکه حسب الاراده حضرت سلطان آیده الله و حضرات علمای اعلام و امرای عظام واقع شود. باید به اطلاع ایشان مقرری معین گردد و حضرات در آن مقر جمع شوند و به حبل مشورت تمسک نمایند و آنچه را سبب و علت امنیّت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است، معین فرمایند و اجرا دارند.» به عبارت دیگر، از دیدگاه مبارک، طریق ایجاد تحوّل سیاسی نه جنگیدن با نظام مستقر بلکه تعامل با آن و گفتگو با آن است و وظیفه عوامل نظام مستقر و سرکرده اصلی آن که شاه باشد نیز، پذیرش این تعامل و گفتگو است. چه که، هر روشی جز این، هر روش مبتنی بر تقابل و تهاجم و تعارض، منجر به اختلاف و آشوب بیشتر می شود و سازنده نیست: «چه اگر به غیر این ترتیب واقع شود علت اختلاف و ضوضاء گردد.» (دریای دانش ۹۱)

چنانکه در سطور آینده خواهیم دید، همین روش مطلوب اقدام برای حصول تحوّل سیاسی- اجتماعی، روش مبتنی بر اتحاد نیروها بجای تقابل و نزاع آنها، در الواح دوران مشروطه، در اوج اختلافات بین شاه و مجلس محتوای هدایات حضرت عبدالبهاء را برای طرفین تشکیل می دهد.

دو نکته دیگر در الواح ۱۳۰۸ ه.ق را نیز باید در زمره هدایات خاص جمال مبارک برای ایران باید نمود: یکی تصریح هیکل مبارک، در زمانی که دولت ایران قصد افزایش قشون داشت، بر این که از نظر ایشان، "صد هزار عسکر منظم مرتب کفایت می نماید" (لوح شیخ ۲۴) و دیگر، موضوع عدم پیشرفت امر زراعت در ایران است، امری که "در ممالک خارجه... بسیار ترقی نموده" جمال قدم، ضمن اشاره به این نکته در لوح دنیا، اظهار امیدواری می فرمایند که پادشاه "توجهی به این امر عظیم خطیر فرماید." (دریای دانش ۹۲)

در زمره آثاری که به منظور خاص هدایت ایرانیان نگارش یافته اند، البته باید به الواح صادره در دوران انقلاب مشروطه نیز پرداخت. حضرت عبدالبهاء به عنوان مبین آیات حضرت بهاءالله، البته از لحاظ اصولی حکومت مشروطه را تأیید می فرمودند - چنانکه خود نیز سی سال پیش از

جنبش مشروطه طلبی در ایران، در رسالهٔ مدنیّه انتخابی بودن اعضای مجلس را توصیه نموده بودند - در طریق وصول مشروطیت، امّا، روش تنازع و تخاصم و رویارویی را نمی‌پسندیدند. الواح متعدّد حضرت عبدالبهاء در بحبوحهٔ منازعات بین محمد علی شاه و مجلس اوّل در زمینهٔ ضرورت درهم آمیختن "دولت و ملت" مانند "شهد و شیر" را یاد کرد. ایشان مکرراً اذار دادند که در صورت ادامهٔ تقابل و تخاصم، "ایران ویران گردد" و "عاقبت منتهی به مداخلهٔ دول متجاوزه شود." (مکاتیب ۱۷۳: ۵، برای مثال)<sup>۱</sup> هدایات حضرت عبدالبهاء را نادیده گرفتند و اندازات ایشان به وضوح تحقّق یافت.

**موضوعات اساسی و محوری در اشارات موجود در آثار مبارکهٔ بهائی راجع به ایران عهد قاجار**  
در کلّ اشارات راجع به اوضاع اجتماعی ایران که به دلایل مختلف مذکور در آثار مبارکه آمده‌اند می‌توان موضوع یا موضوعاتی اساسی و محوری را تشخیص داد. شایع‌ترین موضوعات آنهایی هستند که تحت عنوان کلی "سیاسی" جا می‌گیرند، یا دقیق‌تر گفته باشیم به نوعی به عملکرد هیئت حاکمه و کارگزاران آن راجعند. بعضی از مشخص‌ترین مثال‌های این دسته از موضوعات، در جریانات مربوط به ظل‌السلطان واقدامات او (که شمه‌ای از آن را برشمردیم)، مناسبات اعضای سفارتخانه ایران در عثمانی با افرادی تبعهٔ دولت متبوع خود، نفوذ اندیشه‌های سید جمال‌الدین افغانی در میان بزرگان ایران و بالاخره وقایع مربوط به جنبش مشروطه ملاحظه شد.

امّا چون دقیق‌تر نظر کنیم، در میان موضوعات سیاسی نیز یک مسأله نقش اساسی و محوری دارد و آن ارتباط علماء شیعه و حکومت است. ارتباط روحانیت شیعه با حکومت در ایران، در اشارات آثار مبارکه به دوران‌های تاریخی مختلف به شکلی مطرح شده است:

---

<sup>۱</sup> برای شرح تفصیلی به فصل‌های مربوط به دوران مشروطه در اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی، یا مقالهٔ نگارنده در مجلهٔ خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر شمارهٔ ۱۲، صفحات ۲۲۳ تا ۲۴۸ مراجعه فرمائید.  
"Abdu'l-Bahā' and the Iranian Constitutional Revolution: Embracing Principles while Disapproving Methodologies," *The Journal of Bahá'í Studies*, vol. 24, number 1/2 (March-June 2014): 47-82.

در نصوص مبارکه مربوط به صدر قاجاریه، دخالت علماء در سیاست در بدایت سلطنت آقا محمدخان قاجار مورد اشاره قرار می‌گیرد. در عصر اصلاحات مورد نظر ناصرالدین شاه، علماء مذهبی به عنوان مخالفین اصلی اصلاحات مطرح می‌گردند و بعد در حدود دو دهه بعد از آن، از فتنه‌جویی سیاسی پیشوایان مذهبی سخن می‌رود، و در زمان مشروطه طلبی، از نقش علماء در مقابل حکومت و نیز در کنار آن یاد می‌شود.

اما غالب مواردی که در آثار مبارکه ذکر علماء و حکومت گشته، راجع است به ارتباط این دو عامل قدرت با امر مبارک و مؤمنین بدان. از سر آغاز ظهور حضرت بهاءالله، چون علماء و حکومت به عنوان مخالفین اصلی امر بدیع مطرح گشتند، مواجهه با دیانت تازه، در ضمن زمینه‌ای جدید را برای تعاملات خود این دو عامل با یکدیگر فراهم ساخت. بعد در دهه اول اقامت مظهر امرالله در خارج از ایران، می‌بینیم که عالم تبعیدی با کارگزاران حکومت، به همکاری بر علیه مظهر امر و پیروانش برمی‌خیزند. و سپس زیارت می‌نمائیم که حضرت بهاءالله در لوحی که خطاب به پادشاه، رأس حکومت در ایران نازل می‌فرمایند، علماء را به عنوان عاملین اصلی در تکدر خاطر شاه نسبت به امر مبارک مطرح می‌فرمایند و از جانب دیگر، علت جرأت علماء در ظلم به بهائیان را محروم دیدن ایشان از حمایت حکومت بیان می‌فرمایند. در سال‌های پس از عصر اصلاحات، باز در نشانه‌های ظلم (به شهادت رساندن سلطان‌الشهداء و محبوب‌الشهداء) جای پای روابط خاصی فیما بین این دو عامل قدرت، علماء و حکومت یا سبب کامل آن یعنی شاه می‌بینیم. روابطی که به نوعی باعث می‌شود شاه از ظلم فاحش علماء چشم‌پوشی کند. و پس از آن در پرداختن به شرح مشکلاتی که برای بهائیان در ۱۳۰۰ ه. ق پیش می‌آید، انعکاسی از ارتباطات بین خود اجزاء حکومت (شاهزادگان قاجار) از طرفی و حکومت و علماء از طرف دیگر را شاهدیم. در وقایع ۱۳۰۸ ه. ق و جریان شهادت شهدای سبعة یزد می‌بینیم که عاملین حکومت در به شهادت رساندن بهائیان برای حفظ منافع و موقعیت خود، "علماء را حاضر می‌نمایند و تحریک می‌کنند." در طی این دو جریان (۱۳۰۰ و ۱۳۰۸ ه. ق) مصداق بیان حضرت ولی‌امرالله را در این مورد که شاهزادگان قاجار در رقابت با یکدیگر به پشتیبانی روحانیون ساکن مناطق خود با آزدن بهائیان در کسب امتیاز بیشتر برای خود می‌کوشیدند، مشاهده می‌گردد. پس از آن نیز در ۱۳۲۱ ه. ق. در جریان آشوب و فتنه تقریباً سراسری در ایران می‌بینیم که چون در یزد و اصفهان به تحریک علماء بهائیان را غارت کرده شهید می‌نمایند، حکومت محلی نظر به "حکمتی و

مقصودی" در محافظه بهائیان سستی می‌نماید و صدراعظم نیز به دادخواهی بهائیان وقعی نمی‌نهد.

با آغاز عصر مشروطه‌طلبی در ایران، در الواح مبارکه راجع به اوضاع سیاسی ایران در این دوران نیز، ارتباط علماء باحکومت باز مطرح است، اما در این مرحله تعاملات این دو قوه در قبال بهائیان بنابر تحولات حاصله در ارتباطات فیما بین خودشان شکلی دیگر گرفت. علمای مخالف مشروطه البته در کنار حکومت استبداد و نه در مقابل آن، قرار داشتند و با بابی و بهائی خواندن مشروطه‌طلبان سعی در ریشه‌کن ساختن هر دو می‌نمودند.

بعدها در زمان زوال قاجاریه، نحوه اشاره حضرت ولی امرالله به همزمانی تقریبی سقوط قاجاریه با تحقیر و تذلیل رهبران مذهبی ایران، در عین اشاره به خاتمه حیات فعال هر دو، نشانی دیگر است از ترسیم این دو عامل قدرت، حکومت و علماء به عنوان دو قوه‌ای که فعالیت‌های ایشان موضوع اصلی مطالب موجود در آثار بهائی درباره اوضاع اجتماعی عهد قاجار را تشکیل می‌دهد.

کثرت مطالب راجع به علماء و حکومت در آثار مبارکه بهائی ناشی از آن است که این دو مرجع قدرت در متنی وارد می‌گردند که بنیان آن، بر وجود یک دیانت جدید و پیروانش است. یعنی محوری که می‌تواند مرکز مناسبی برای تسهیل جریان امور میان این دو مرجع و کاهش تشنج‌ها فیما بین آنها باشد. بهائیان، ایمان آورندگان به امر بدیع و بنابراین آماج تعصبات علمائی که منافع خود را در خطر می‌بینند، وجه المصالحه‌ای می‌گردند بین علماء مذهبی و حکومت، یعنی دو عاملی که خود در نوسانات مربوط به توازن قدرت درگیر تعاملات بسیارند. گاه این وسیله پیشبرد اغراض آن می‌گردد و گاه بر عکس. به طور کلی نکته‌ای که از زیارت مجموعه آثار مبارکه در زمینه مورد بحث می‌توان در خصوص تعاملات بین این دو قوه نتیجه گرفت، آن است که با توجه به آنچه حضرت ولی امرالله از آن تحت عنوان "تبعیت سخیفانه" پادشاهان قاجار از بعضی علماء مذهبی یاد می‌فرمایند، و بنا بر آن، پادشاهان مذکور را "مدافع و آلت دست" این گروه روحانیون می‌خوانند (قد ظهر یوم المیعاد ۱۰۰)، در جمع بندی نهائی، دید کلی در آثار مبارکه حاکی از ضعف حکومت در قبال علماست. اما باز با توجه به آنچه در شرح جزئیات تاریخی در آثار مبارکه آمده، می‌توان مشاهده کرد که گاه نیز در طی جریانات و حوادث، این علماء بودند که در راه اهداف حکام به کار گرفته می‌شدند.

در بحث از شایع‌ترین مطالبی که در آثار مبارکه راجع به اوضاع اجتماعی ایران عهد قاجار، ذکر شده، پس از مسائل سیاسی و جنبه‌های خاص آن - یعنی ارتباط علماء و حکومت با هم و نیز در مقابل بهائیان - باید از مسائل قضائی یاد کرد. به وضعیت دستگاه قضائی آن عهد به طرق مختلف در آثار مبارکه اشاره شده است. پاره‌ای از اشکالات این دستگاه، یا دقیق‌تر، قسمتی از آن که تحت عنوان محاکم شرع شناخته می‌شد، در رساله مدنیّه مطرح گشته است و به طور خلاصه عبارت از فقدان ضوابط، تغییرپذیری و عدم قطعیت احکام است. خصائص دیگر اوضاع قضائی ایران عهد قاجار را از بسیاری مطالب که در شرح مظالم وارده بر احباء در آثار مبارکه زیارت می‌نمائیم، می‌توان استنتاج کرد. از صدر امر، آنچه پس از واقعه رمی شاه برگروه بزرگی از بابیان وارد گشت، از میان نکات بسیاری که در خصوص ایران آن عهد آشکار ساخت، هرج و مرج قضائی بود پیش از آن، و بارها پس از آن نیز، در آزارهای وارده بر مؤمنین به امر جدید بی‌توجهی به دادخواهی مظلومین و عدم مجازات ظالمان از جانب دستگاه قضائی داستان مکرر بود. هر از گاهی نیز که دستگاه‌های رسمی مملکت، بهائیان را به عنوان متهم، به دلیل اعتقادشان یا با بستن پیرایه‌های دیگر دستگیر می‌کردند، قضاوت دربارهٔ ایشان به عهده همین دستگاه قضائی بود، دستگاهی که در آن رشوه و رشوه‌خواری جریان تام داشت به نحوی که خود محلی برای کسب مداخل قدرتمندان بود. امکان آزاد ساختن متهمین با اخذ پول امری مسلم بود. هر چند زمانی در پنهان مطرح می‌گشت و وقتی آشکاراً اعلام می‌شد. مسألهٔ رواج رشوه را که خود نقطهٔ سیاهی بر دامان دستگاه قضائی بود، می‌توان به سبب شدت شیوع آن در فعالیت‌های مختلف حیات اجتماعی، انعکاسی از ضعف اخلاقیات حاکم بر جامعهٔ ایران آن روز دانست.

توصیفات کلی از حال و وضع ایرانیان عهد قاجار نیز از مطالبی است که در آثار مبارکه در مواضع مختلف بدان پرداخته شده است. حضرت بهاءالله در لوح مبارک دنیا در ۱۳۰۸ ه.ق و حضرت عبدالبهاء در رسالهٔ مدنیّه شرح احوال کلی این ملت را بیان می‌فرمایند و حضرت ولی‌امرالله در آثار خود وسیعاً به توصیف مردمی که امر مبارک در میان ایشان زاده شد، می‌پردازند. عنصر مشترک همهٔ این توصیفات نوعی ارزیابی منفی از حال و وضع ایرانیان است، غالباً در تقابل با ارزیابی‌های بسیار مثبت از گذشتهٔ پرافتخار ایشان.

از دیگر جنبه‌های حیات اجتماعی ایران عهد قاجار که در آثار مبارکه به طور خاص مورد بحث قرار گرفته است، یکی دستگاه تعلیم و تربیت است و دیگر موضوع کیفیت ارتباط حکومت

مرکزی و حکومت محلی، یا به عبارت دیگر، نوعی استقلال حکومت محلی در دایره اقتدار خود است که در مقاله شخصی سیاح بدان اشاره شده و در رساله مدنیّه صریحاً مطرح گشته است. ایران عهد قاجار هر چه بود، نام و یادش جاودان خواهد ماند، چه که موطن دو مظهر ظهور و خاستگاه آیین حق گشت. خاتمه کلام را با بیان حضرت عبدالبهاء درباره آینده آن دیار متبرک می‌نمائیم:

«عنقریب ملاحظه خواهد شد که دولت وطنی جمال مبارک در جمیع بسط زمین محترم‌ترین حکومت خواهد گشت، ان فی ذلک عبرة للناظرین و ایران معمورترین بقاع عالم خواهد شد، انّ هذا لفضل عظیم.» (کشور مقدّس ایران ۱۰)

## فهرست منابع

### منابع دست اول (آثار مبارکه):

- حضرت بهاءالله. *دریای دانش*. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳ بدیع.
- . *لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی مجتهد اصفهانی معروف به نجفی*. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۱۹ بدیع.
- . *مائده آسمانی*. جلد چهارم. مؤلف: اشراق خاوری، عبدالحمید. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ بدیع.
- حضرت عبدالبهاء. *رساله سیاسیّه*. [طهران]: لیب، محمد، سنه ۹۱ بدیع.
- . *الرساله المدنیّه*. [قاهره]: مطبعه کردستان علمیّه، ۱۳۲۹ ه.ق.
- . *مکاتیب عبدالبهاء*. جلد پنجم. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲ بدیع.
- حضرت ولی امرالله. *کتاب قرن بدیع "نوروز ۱۰۱"*. قسمت دوم. ترجمه مودت، نصرالله. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۵ بدیع.
- . *قد ظهر یوم المیعاد*. ترجمه ؟. طهران: لجنة ملی نشر آثار امری، ۱۰۴ بدیع.



----. نظم جهانی بهائی. ترجمه و اقتباس فتح اعظم، هوشمند. همیلتون، اونتاریو: مؤسسه معارف بهائی به زبان فارسی، ۱۹۸۹.  
کشور مقدس ایران (مجموعه‌ای از نصوص مبارکه درباره ایران). محل نشر؟ ناشر؟ سال؟

### منابع دست دوم:

آواره (آیتی)، عبدالحسین. الكواكب الدرّیه فی مآثر البهائیه. قاهره: مطبعة السعادة، ۱۳۲۳  
اشراق خاوری، عبدالحمید. محاضرات. جلد دوم. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰  
بدیع.  
----. نورین تیرین. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۳ بدیع.  
خان ملک ساسانی، احمد. سیاستگران دوره قاجار. طهران: انتشارت هدایت با همکاری انتشارات بابک، ۱۳۳۸ و ۱۳۴۶ شمسی.  
سلیمانی، عزیزالله. مصابیح هدایت. جلد اول. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۰۹  
بدیع.  
سیاح محلاتی، محمدعلی. خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت. به کوشش حمید سیاح  
به تصحیح سید الله گلکار. چاپ سوم طهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹.  
سعیدی، نادر. رساله مدنیّه و مسأله تجدد در خاورمیانه، مطالعه معارف بهائی، شماره ۶.  
دنداس، اونتاریو: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۳.  
فاضل مازندرانی، اسدالله. اسرارالآثار. جلد اول. [طهران]: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۴  
بدیع.  
فیضی، محمد علی. حیات حضرت عبدالبهاء و حوادث دوره میثاق. [طهران]: مؤسسه ملی  
مطبوعات امری، ۱۳۲ بدیع.  
----. لئالی درخشان مشتمل بر مسائل مهمه و شواهد تاریخیه دولوح مبارک "شیخ" و "سلطان"  
شیراز: ۱۲۳ بدیع.  
یزدانی، مینا. اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی. همیلتون، اونتاریو:  
مؤسسه معارف بهائی، ۲۰۰۳.

----. "دیانت بهائی و نهضت مشروطیت ایران از خلال الواح حضرت عبدالبهاء." خوشه‌هائی از خرمین ادب و هنر. شماره ۱۲ (۱۳۸۰ شمسی / ۲۰۰۱ میلادی): ۲۲۳ تا ۲۴۸.

----. "رساله سیاسیّه." خوشه‌هائی از خرمین ادب و هنر. شماره ۱۴ (۱۳۸۲ شمسی / ۲۰۰۳ میلادی): ۱۹۸ تا ۲۱۴.

----. "رساله مدنیّه." خوشه‌هائی از خرمین ادب و هنر. شماره ۱۴ (۱۳۸۲ شمسی / ۲۰۰۳ میلادی): ۱۷۸ تا ۱۹۰.

----. "مقایسه رساله مدنیّه و رسالات سیاسی - اجتماعی هم عصر آن." خوشه‌هائی از خرمین ادب و هنر. شماره ۱۶ (۱۳۸۷ شمسی / ۲۰۰۸ میلادی): ۱۶۷-۱۲۷.

#### منابع انگلیسی:

Balyuzi, H.M. *Eminent Bahá'ís in the Time of Bahá'u'lláh with Some Historical Background*. Oxford: George Ronald, 1985.

"Meaning of 'Just Government' Clarified by the Universal House of Justice," *National Baha'i Review* (July 1968), 2.

Available  
at<[https://bahai.works/index.php?title=File:National\\_Bahai\\_Review\\_7.pdf&page=2](https://bahai.works/index.php?title=File:National_Bahai_Review_7.pdf&page=2)>

Momen, Moojan. "The Baha'i Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860s and 1870s," *Baha'i Studies Bulletin*, vol. 2, no. 2 (Sept. 1983): 47-65.

Yazdani, Mina. "'Abdu'l-Bahá' and the Iranian Constitutional Revolution: Embracing Principles while Disapproving Methodologies," *The Journal of Bahá'í Studies*, vol. 24, number 1/2 (March-June 2014): 47-82.

## چگونه حضرت عبدالبهاء در دورهٔ قیادت خود زمینهٔ اصل برابری زنان و مردان را فراهم فرمودند

### بهاریه روحانی معانی

اجرای آموزه برابری زنان و مردان از ویژه‌گی‌های بارز عدل پروری و دست‌یابی به معنویت است. تا زمانی که زنان در جوامع مختلف جهان از حقوق برابر با مردان محروم هستند و نتوانند از استعداد ذاتی برای پیشرفت خود و هم‌نوع استفاده نمایند، نه تنها خود مورد ستم قرار گرفته‌اند که جامعه هم از خدمات آنان محروم و از رسیدن به کمال مطلوب باز می‌ماند. ممکن نیست نیمی از جمعیت کشوری را از مزایای طبیعی حیات محروم کرد و انتظار توفیق در کسب معنویت داشت. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«قوت بنیه ایران جز به تأسیس اخلاق الهی ممکن نه، چون تعدیل و تأسیس اخلاق گردد ترقی در جمیع مراتب محتوم است. هیچ ملتی بدون تعدیل اخلاق فلاح و نجات نیابد و به تحسین اخلاق علوم و فنون رواج یابد و افکار بی‌نهایت روشن گردد...»<sup>۱</sup>

طبق این بیان مبارک، تأسیس اخلاق الهی شالودهٔ پیشرفت ملل در همهٔ امور است. بر اثر تعدیل و تأسیس اخلاق عمومی، مردمان به راستی و درستی رو می‌آورند، افکارشان روشن می‌گردد، از دام خودپرستی آزاد شده به آنچه سبب آسایش و پیشرفت نوع انسان است می‌اندیشند، از ظلم دست کشیده مهربانی پیشه می‌نمایند، از نابرابری چشم پوشیده دادپرور می‌شوند. تأسیس اخلاق الهی تنها از راه اجرای تعالیم آسمانی که موافق با مقتضیات زمان نازل شده، میسر است.

نابرابری زن و مرد در طول تاریخ از تاریکی افکار و اوهامی که زائیدهٔ پیش‌باوری‌های بی‌اساس بوده، سرچشمه گرفته. با تابش آفتاب حقیقت در اواسط قرن نوزدهم، بی‌اعتباری تفوق مرد بر زن اعلان و برابری جنسیتی جهانیان به مرور ایام لزومش آشکار و پایه‌اش در ممالک آزاد جهان روز به روز محکم‌تر گردیده است. طی این سخن به اثرات تیرگی افکار که منجر به عدم تساوی حقوق

رجال و نساء در دوره‌های پیش گردید، اشاره می‌شود و می‌بینیم چگونه در دورهٔ قیادت حضرت عبدالبهاء نابرابری بین دو نیم جامعه بهائی به تدریج از میان رفت و به تساوی گرائید. گرچه از آغاز پدیدهٔ جاهلانۀ نابرابری زن و مرد اطلاع موثقی در دست نیست، اما انتهایش را حضرت بهاءالله با صراحت و روشنی غیر قابل انکار در آثار خود بیان فرموده‌اند. از جمله می‌فرمایند:

«...الله الحمد قلم اعلی فرق مابین عباد و اماء را از میان برداشته و کل را در صقع واحد به عنایت کامله و رحمت منبسطه مقرر و مقام عطا فرمود. ظهر ظنون را به سیف بیان قطع نمود و خطرات اوهام را به قدرت غالبه قویّه محو فرمود.»<sup>۲</sup> همچنین می‌فرمایند:

«جمیع بدانند و در این فقره به انوار آفتاب یقین فائز و منور باشند. اناث و ذکور عندالله واحد بوده و هست و مطلع رحمن به یک تجلی بر کل مجلی. قد خلقهن لهم و خلقهم لهم احب الخلق عندالحق ارسخهم و اسبقهم فی حب الله جل جلاله...»<sup>۳</sup> در همین لوح مبارک، پیروان خود را از ستم‌های وارد بر نسون برحذر داشته، می‌فرمایند:

«باید دوستان حق به طراز عدل و انصاف و مهر و محبت مزین باشند. چنانچه بر خود ظلم و تعدی روا نمی‌دارند بر اماء الهی هم روا ندارند. انه یناطق بالحق و یامر بما ینتفع به عبادۀ و امائۀ انه ولی الکل فی الدنیا و الآخره.»<sup>۴</sup>

در مورد تفاوت بین دوره‌های پیش و این دور بدیع، در ارتباط با آموزهٔ برابری رجال و نساء، حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«در دوره‌های سابق جمیع اناث هر چند اقدام در خدمات نمودند و بادیۀ محبت الله پیمودند، باز در صف رجال محسوب نمی‌گشتند، زیرا الرجال قوامون علی النساء منصوص بود. حال در این دوره بدیع کار اناث پیشی گرفت. این قید برداشته شد و کل محشور در صقع واحدند. هر نفسی قدم پیش نهاد نصیب بیش برد و هر سواری در این میدان جولان دهد به ضرب چوگان گوی بریاید، خواه رجال خواه نساء، خواه ذکور خواه اناث...»<sup>۵</sup>

با وجود این بیانات واضح تفسیرناپذیر، اجرای اصل برابری زنان و مردان در جامعه بهائی در ابتداء با مشکلات فراوان روبرو بود. چون کاملاً بی سابقه بود و هیچ نقطه عطفی برای آن وجود نداشت. هر کس بر اساس پیش‌باوری‌هایش و تنگی یا فسحت نظراتش، آن را نوعی به خیال خود

تعبیر می نمود. در ایران همه، بخصوص مردان، می پنداشتند زنان حق عضویت بیوت عدل را در هیچ سطحی نخواهند داشت. تغییر چنین طرز فکری احتیاج به زمان داشت و بدون آماده ساختن اذهان، امکان پذیر نبود. روند آماده کردن مؤمنین ایران برای انتخاب زنان به عضویت محافل روحانی و محفل ملی که همان بیوت عدل‌های محلی و بیوت عدل ملی در آینده می باشد، از زمان ارسال کتاب مستطاب اقدس در سال ۱۸۷۵ میلادی، هشتاد سال ادامه داشت.

خانم‌های بهائی فوق بیست و یک سال در ایران در سال ۱۹۵۴ میلادی اجازه یافتند به عضویت این تشکیلات اداری امر الهی انتخاب شوند. در حالی که خواهران بهائی آنان در غرب چنین حقی را در دهه اول قرن بیستم به دست آورده بودند، بینیم چگونه حضرت عبدالبهاء با ملاحظه شرایط زمان و مکان و توجه به طرز فکر مؤمنین در شرق و غرب عالم، در دوره قیادت خود زمینه اجرای آموزه برابری زنان و مردان را فراهم فرمودند.

به خاطر داشته باشیم که مردمان جهان در شرق و غرب عالم، در سال‌های اول قرن بیستم تفاوت‌های چشمگیری از نظر بلوغ اجتماعی و فرهنگی و از نظر بهره برداری از مزایای آزادی داشتند که البته هنوز هم دارند، ولی در آن زمان تفاوت‌ها به مراتب عمیق‌تر بود. در غرب تعلیم و تربیت کم و بیش تعمیم داشت و موانع غیر قابل عبور زیاد سر راه خانم‌ها برای حصول مدارج عالی در تحصیل علوم و فنون وجود نداشت، در حالی که در ایران اکثریت قریب به اتفاق خانم‌ها و اغلب آقایان از نعمت سواد بی بهره و در چنگ اوهام و خرافات سنتی اسیر بودند. برای آماده ساختن هر دو گروه و وارد نمودن آنان تحت لوای آموزه‌های حضرت بهاء الله که هدف عالی آن وحدت بشر است، حضرت عبدالبهاء به تحسین اخلاق پرداختند و با حلم و حکمت سرشاری که خاص حضرتش است، اقداماتی فرمودند که انجام هدف را در مدت زمانی نسبتاً کوتاه میسر ساخت. برای حل مشکلاتی که جامعه تازه بهائی در ایالات متحده آمریکا با آن روبرو بود، حضرت عبدالبهاء چند تن از رجال برجسته را از شرق به آمریکای شمالی اعزام فرمودند تا یاران آن سرزمین را در سبیل درک صحیح تعالیم حضرت بهاء الله یاری کنند و از دمدمه‌های ابراهیم خیرالله بر حذر دارند.

تماس یاران شرق و غرب در شمال آمریکا ثمرات دیگری نیز در برداشت. نقش فعالی که خانم‌های مؤمن آمریکائی در اشاعه امر الهی ایفا می کردند، برای کسانی که در ایران شبیه آن را به

چشم ندیده بودند، غیر قابل انکار و در عین حال تحیرآور بود. نفس مشاهده فعالیت‌های خانم‌ها به آقایان می‌نمایاند که خانم‌ها از نظر استعداد درک آموزه‌های جمال اقدس ابهی و شرکت در خدمات امری نه تنها دست کمی از آقایان نداشتند که از آنان پیشی گرفته بودند.

علی‌رغم این احوال، به خاطر استنباطاتی ناصواب، وقتی در سال ۱۹۰۰ اولین بیت عدل‌های خصوصی در آمریکا انتخاب می‌گردید، خانم‌ها اجازه انتخاب شدن نیافتند، چون در کتاب مستطاب اقدس حضرت بهاء‌الله ذکر رجال بیت عدل فرموده‌اند. به گمان یکی از رجال بهائی ایرانی که در آن زمان در آمریکا می‌زیست، خانم‌ها در بیت عدل‌ها در هیچ سطحی نمی‌توانستند عضو باشند. این موضوع بر برخی از مؤمنین آمریکائی که آموزه برابری جنسیتی آنان را شیفته امر مبارک کرده بود، گران آمد. خانم کورین ترو (Corinne True)، یکی از این خانم‌ها بود. او در خدمات امری بسیار موفق و مورد عنایات و مراحم حضرت عبدالبهاء بود. این خانم به هیکل مبارک رو آورد و هدایت حضرتش را تمنا نمود. در جواب لوح مبارک زیر به افتخارش نازل گردید:

«یا امت‌الله المخضره کفضیب رطیب بنسیم محبت‌الله ائی قرئت تحریرک الدال علی فرط حبک و شدت خلوصک و اشتغالک بذکرالله توکلی علی‌الله و اترکی ارادتک و تمسکی بارادت‌الله و دعی رضائک و خدی رضاء‌الله حتی تکونی قدوه مقدسه روحانیه ملکوتیه بین اماء‌الله ثم اعلمی یا امت‌الله ان النساء عندالبهاء حکمهن حکم الرجال فالکل خلق‌الله خلقهم علی صورته و مثاله، ای مظاهر اسمائه و صفاته فلا فرق بینهم و بینهن من حیث الروحانیات الاقرب فهو الاقرب سواء کان رجالا او نساء و کم من امرئه منجذبه فاقت الرجال فی ظل البهاء و سبقت مشاهیر الآفاق. و اما بیت العدل به نصوص قاطعه فی شریعت‌الله اختص بالرجال حکمت من عندالله و سیظهر هذه الحکمت کظهور الشمس فی رابعه النهار و اما انتن ایتها المنجذبات بنفحات‌الله اسس محافل روحانیه و مجامع ربانیه الّتی هی اساس لنشر نفحات‌الله و اعلاء کلمه‌الله و سطوع سراج موهبت‌الله و ترویج دین‌الله و نشر تعالیم‌الله فهل من موهبت اعظم من هذا فهذه المحافل الروحانیه مؤیده بروح‌الله و حامیها عبدالبهاء و ینشر جناحه علیها فهل من موهبت اعظم من هذا و هذه المحافل الروحانیه سرج نورانیه و حدایق ملکوتیه ینتشر منها نفحات‌القدس علی الآفاق و

یشرق منها انوار العرفان علی الامکان و یسری منها روح الحیات علی کلّ الجهات و هی اعظم سبب لترقی الانسان فی جمیع الشؤون و الاحوال فهل من موهبت اعظم من هذا.<sup>۶</sup> مضمون لوح مبارک به فارسی:

بعد از اعلان وصول مکتوب، حضرت عبدالبهاء ابتداء از فرط حبّ و شدّت خلوص این خانم و اشتغالش به ذکر الهی بیان می فرمایند، او را تشویق می نمایند به خدا توکل کند، اراده خود را رها نماید، متمسک به ارادت الله باشد، رضای خود را بگذارد و رضای الهی را اتخاذ نماید تا قدوه حسنه، یعنی الگوی زیبای روحانی و ملکوتی، بین اماء الله گردد. سپس می فرمایند، ای امت الله بدان که زنان نزد حضرت بهاء الله حکم رجال دارند، همه را خداوند به صورت و مثال خود آفریده، یعنی مظاهر اسماء و صفات خود قرار داده است و از حیث روحانیات فرقی میان مردان و زنان نیست. هر کس به حقّ نزدیک تر، مقرب تر است، چه از رجال باشد چه از نساء. چه بسا زنان منجذب که در ظلّ بهاء از مشاهیر آفاق پیشی گرفتند. اما بیت عدل به نصوص قاطع در شریعت الله مختصّ رجال است، حکمتی است از جانب پروردگار. این حکمت بزودی آشکار خواهد شد مانند ظهور آفتاب هنگام ظهر. در همان لوح حضرتش بانوان منجذب به نفحات الهی را تشویق می فرمایند که به تأسیس محافل روحانی پردازند، نسائم خوش حقّ را منتشر کنند، کلمه الهی را بلند نمایند، سراج موهبت الله را روشنائی بخشند، دین الله را ترویج نمایند، تعالیم الهی را منتشر کنند و اضافه می فرمایند، آیا موهبتی اعظم از این هست؟

در توصیف محافل می فرمایند، این محافل روحانی مؤیدند به روح الهی، حامی آنها عبدالبهاء است که بال های خود را بر آنها می گستراند. باز اضافه می فرمایند آیا موهبتی اعظم از این هست؟ این محافل روحانی سراج های نورانی و حدایق ملکوتی هستند که نفحات قدس را در آفاق منتشر می نمایند، از آنها انوار عرفان بر امکان می تابد و روح حیات در جمیع جهات ساری می گردد و این اعظم سبب است برای پیشرفت انسان در جمیع شؤون و احوال. آیا موهبتی اعظم از این هست؟ چون لوح مبارک به آمریکا رسید و احباء از مندرجاتش مطلع شدند، یکی از رجال سرشناس عریضه ای حضور حضرت عبدالبهاء تقدیم نمود. در جواب، لوحی نازل گردید که نمایانگر ناخوشنودی رجال از تعریف و تمجید حضرت عبدالبهاء از نساء است. ترجمه فارسی لوح مبارک از این قرار است:

ی‌مکن مکاتیبی که خطاب به احبای اناث مرقوم می‌گردد حاوی مطالبی بر سبیل تشویق باشد، اما مقصود از چنین عباراتی مشهود شدن این مطلب است که در این عصر بدیع بعضی از نسون از رجال سبقت گرفته‌اند. مقصود این نیست که کلیه نسون مقدم بر کلیه رجال باشند. اعضای محفل روحانی باید حتی المقدور سعی نمایند که وسایل تشویق نسون از احباء را فراهم آورند. در این دور نباید تفکرات بر مبنای "رجال" و "نساء" باشد. کلّ در ظلّ کلمة الله هستند، چه که هر نفسی اعم از رجال یا نساء یا اضعف نفوس بیشتر مجاهدت نماید، مکافاتش اعظم است.<sup>۷</sup>

بانوان بهائی آمریکائی نصایح مشفقانه حضرت عبدالبهاء را تماماً به کار بستند، محافل برای تبلیغ امرالله تشکیل دادند و با جان و دل بیش از پیش به خدمت پرداختند. صیت آن محافل بلند شد و از سایر تشکیلات پیشی گرفت. چون ملاحظه شد که تأسیسات خانم‌ها و آقایان به موازی یکدیگر پیش می‌رود و لازم می‌بود همه به یک مرکز واحد که منتخب همه بهائیان محلّ بود، توجه نمایند، خانم‌ها مطیع محفل منتخب گردیدند، به خدمات خود ادامه دادند و در راه به دست آوردن حقوق برابری با آقایان از پا نشستند. در آن زمان در ایالات متّحده آمریکا که مهد آزادی بود، خانم‌ها در انتخابات کشوری از حق رأی برخوردار نبودند. حضرت مولی‌الوری که به مقتضیات اجتماعی زمان، وقوف کامل داشتند و می‌دانستند جامعه هنوز اهمیت اصل برابری جنسیتی را خوب درک ننموده، طوری به حلّ این مسأله دیرین پرداختند که مانع پیشرفت امرالله در مراحل آغازین تقدّمش نشود. حضرتش نقطه تمرکز را بر تعلیم و تربیت جامعه و تحسین اخلاق قرار دادند.

در مورد ظهور حکمت عدم عضویت زنان در بیت عدل که حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند مانند آفتاب در رابعة النهار آشکار خواهد شد، جالب این است که همه مشتاق بوده و هستند که علت یا دلیل آن را دریابند، زیرا که حضرت عبدالبهاء از حکمت آن سخن می‌رانند. تحیرانگیز این است که خیلی از دوستان، وقتی اشاره به این لوح مبارک می‌نمایند، لفظ حکمت را به کار نمی‌بندند و اکثراً اظهار می‌دارند، دلیل عدم عضویت زنان در بیت عدل به فرموده حضرت عبدالبهاء بزودی مانند آفتاب در رابعة النهار آشکار خواهد شد که البته صحیح نیست. بیانات مبارک را باید آنطور که فرموده‌اند نقل نمود، بخصوص در مورد مسأله‌ای پراهمیت و حسّاس چون برابری حقوق زن و



مرد. مهمّ است به یاد داشته باشیم که می‌فرمایند: «حکمت من عندالله». ذکری از علت یا دلیل نمی‌فرمایند.

ببینیم چه شد که زنان حقّ انتخاب در مؤسّسات اداری بهائی را یافتند. چند سال پس از انتخاب اولین بیت عدل محلی در آمریکا که به دستور حضرت عبدالبهاء نام آن به طور موقت به محفل روحانی محلی تبدیل یافته بود، اقدامات خانم‌ها برای به دست آوردن حقّ انتخاب و عضویت در آن محافل به صورت ظاهر بی‌نتیجه مانده بود. اما اموری جریان داشت که در تثبیت ظرفیت آنان و رسیدن به مطلوب، اثر کلّی داشت. یکی از آن امور تهیه زمین مناسب برای ساختمان اولین مشرق‌الاذکار غرب در اوایل قرن بیستم بود. وقتی حضرت مولی‌الوری اجازه فرمودند، اقدامات برای بنای اولین مشرق‌الاذکار غرب در شیکاگو فراهم آید، اولین قدم تهیه زمینی مناسب برای این منظور بود. چون مذاکرات محفل روحانی در این زمینه بی‌نتیجه ماند، حضرت عبدالبهاء مسؤلیت انجام کار را به خانم کورین ترو واگذار کردند. این خانم مؤمن با کفایت و فداکار در کوتاه مدت به این امر توفیق یافت و زمین مناسبی یافت که حضرتش تصویب فرمود. این خانم به امور مالی نیز نظارت داشت و برای جمع‌آوری مبلغ لازم برای اکتیاف زمین سخت می‌کوشید. در آن زمان واگذار نمودن امور معاملات ملکی به یک بانو بی‌سابقه بود. این خانم محترم چنان در راه رسیدن به مقصود با جان و دل خدمت نمود که وقتی اعضای هیأت اتحاد معبد در سال ۱۹۰۹ انتخاب گردید، او در جرگه منتخبین بود. این هیأت در حقیقت پیشرو تشکیل محفل روحانی منطقه‌ای بهائیان ایالات متّحده آمریکا و کانادا بود که در سال ۱۹۲۳ با عضویت دو بانو و هفت تن از آقایان تأسیس یافت. در فاصله بین ۱۹۰۰ و ۱۹۰۹ که هیأت اتحاد معبد تشکیل شد و به کار پرداخت، جامعه با اقدامات مرکز میثاق به مرحله‌ای رسیده بود که عضویت خانم‌ها را بدون استیحاّش آقایان ممکن ساخت. قبل از انتخاب این هیأت، هنگامی که زمان مقتضی فرا رسیده و شرایط مناسب فراهم آمده بود، حضرتش با لوحی برابری زنان و مردان را تأکید و صلاحیت عضویت بانوان را در همه تشکیلات امری - مگر در بیت عدل عمومی - بیان فرموده بودند:

«در شریعت‌الله نساء و رجال در جمیع حقوق متساویند، مگر در بیت‌العدل عمومی زیرا رئیس و اعضای بیت‌العدل به نصّ کتاب رجالنند.»<sup>۸</sup>

مقصود از نصّ کتاب در بیان فوق به نظر می‌رسد الواح مبارکه و صایا باشد، چون در سایر آثار به رئیس بیت العدل صریحاً یا تلویحاً اشاره‌ای دیده نشده. البتّه در کتاب مستطاب اقدس بند ۴۲، در رابطه با موقوفات، اشارتی تلویحی به مؤسسه ولایت امر موجود است، امّا در الواح مبارکه و صایا، حضرت عبدالبهاء نحوه انتخاب اعضای بیت العدل عمومی را تعیین و ولیّ امرالله را به مقام «رئیس مقدّس این مجلس و عضو اعظم ممتاز لاینعزل» آن منصوب فرموده‌اند. بر این اساس است که احتمال می‌رود مقصود از کتاب در لوح مبارک فوق، الواح و صایا باشد.

در لوح خطاب به کورین تر و که قبلاً زیارت کردیم، حضرت مولی الوری مسأله عدم عضویت زنان در "بیت العدل" را که تصوّر می‌شد همه بیوت عدل را شامل باشد، به حکمت الهی مربوط فرمودند. برای آن که حکمت مزبور به نحوی مشهود گردد که همه بتوانند به وضوح آن را مشاهده نمایند، گذشت زمان لازم بود تا زمینه برای عضویت زنان در کلیه تشکیلات امری، غیر از بیت العدل عمومی، فراهم آید. اصطلاح "حکمت" توجّه احبّاء را از تمرکز و تأمل بر عدم قابلیت زنان که همه آن را عامل اصلی نابرابری و عدم صلاحیت زنان برای خدمت در مؤسّسات اداری تلقّی می‌کردند، منحرف نمود و به موضوعی سوق داد که قادر به درکش نبودند. عطف نظر به مسئله "حکمت" اولین قدم در اجرای تعلیم، برابری جنسیتی است. حضرت بهاءالله همان طور که از پیش اشاره شد، تصوّر برتری مردان بر زنان را مردود و به صراحت فرموده‌اند: «قلم اعلی فرق مابین عباد و اماء را از میان برداشته... ظهر ظنون را به سیف بیان قطع نمود و خطرات اوهام را به قدرت غالبه قویّه محو فرمود.»

در طیّ دوران ولایت، موضوع عدم عضویت بانوان در بیت عدل مجدداً مطرح گردید. بعد از تأسیس بیت العدل اعظم نیز پرسش در این زمینه ادامه داشت و جواب همیشه مبتنی بر الواح حضرت عبدالبهاء در این مورد بوده، بخصوص لوحی که به افتخار خانم کورین تر و نازل شده و قبلاً نقل گردید. در مکتوبی که در ۲۸ ژوئیه ۱۹۳۰ از طرف حضرت ولیّ امرالله نوشته شده، چنین آمده است:

لوح مبارکی از حضرت عبدالبهاء در دست است که هیکل مبارک در آن قاطعانه تصریح می‌فرمایند که عضویت بیت العدل منحصرأً با رجال است و این که حکمت آن در آتیّه ایام به طور کامل مکشوف و معلوم خواهد گردید، امّا در بیوت عدل محلّی و ملیّ، نسوان واجد حقّ کامل

عضویت هستند. بنابراین فقط در بیت العدل عمومی است که نمی‌توانند انتخاب شوند. در همین پیام به بهائیان توصیه می‌فرمایند: این بیان حضرت مولی‌الوری را با روح ایمان عمیق بپذیرند و اطمینان داشته باشند که هدایت و حکمت الهی در آن مکنون است که تدریجاً در مقابل عیون اهل عالم مکشوف و مشهود خواهد گردید.<sup>۹</sup>

چه خوب می‌بود اگر دوستان گرام در احیان توضیح بیانات مبارکه دربارهٔ برابری حقوق زنان و مردان، واژهٔ حکمت را همان طور که نازل شده به کار می‌بردند و از تغییر آن به واژه "علت" یا "دلیل" خودداری می‌نمودند، چون عدم توجه به این امر، نه تنها مفهوم بیان مبارک را دگرگون جلوه می‌دهد که امکان رواج تصوّرات موهوم سنتی را بیشتر می‌نماید.

پیردازیم به احراز حق عضویت بانوان در تشکیلات انتخابی بهائی در ایران که به خاطر کمبود رشد اجتماعی، موهوم پرستی و پیش‌باوری‌های رایج به مراتب مشکل‌تر می‌نمود. عواملی که ذکر شد، زنان را در مقام و موقع پستی نگه داشته بود و همگان مستثنی بودن آنان را از عضویت مؤسّسات تصمیم‌گیری امری عادی می‌پنداشتند. تغییر این نوع طرز فکر به زمانی بسیار طولانی‌تر احتیاج داشت. در احیانی که حضرت عبدالبهاء مشغول آماده کردن احبای غرب برای اجرای اصل برابری رجال و نساء بودند، زمینه را برای تحقّق آن در شرق نیز آماده ساختند. هیکل مبارک بانوان بهائی ایران را تشویق می‌فرمودند به خانم‌های بهائی در امریکا و اروپا تأسی نمایند و حتی از آنان در میدان خدمت سبقت گیرند. در لوحی می‌فرمایند:

«ای ورقات موقنات، در صفحات اروپا و امریکا اماء رحمن گوی سبقت و پیشی را از میدان رجال ربوده‌اند و در تبلیغ و نشر نفعات الله ید بیضا نموده‌اند. عنقریب مانند طیور ملاً اعلی در اطراف و اکناف دنیا به پرواز آیند و هر نفسی را هدایت کنند و محرم راز گردانند. شماها که ورقات مبارکه شرفیّد، باید بیش از آنان شعله زیند و به نشر نفعات الله پردازید و ترتیل آیات الله کنید. پس تا توانید به نصایح و وصایای جمال مبارک قیام نمائید تا جمیع آرزوها میسر گردد و آن جویبار و چمن گلشن احدیت گردد.»<sup>۱۰</sup>

از دیگر اقدامات این بود که حضرت عبدالبهاء برخی از بانوان بهائی غرب را تشویق می‌فرمودند که به ایران سفر نمایند و به زنان آن مرز و بوم و حامیان آنها در فراهم نمودن وسایل تعلیم و تربیت و بهداشت کمک کنند. این خانم‌های امریکائی برای بانوان بهائی ایران نمونه‌هائی

ملموس و زنده از آتیه‌ای درخشان بودند که در آن زنان و مردان در میادین خدمت همگام پیش می‌رفتند. اول کسی که صلاهی حضرت عبدالبهاء را اجابت کرد، دکتر سوزان مودی (Susan Moody) بود. او در اوایل سال ۱۹۰۹ در طهران سکونت اختیار نمود و برای بهبود وضعیت بهداشتی زنان شروع به فعالیت نمود. او در تأسیس مدرسه دختران، مشابه مدرسه تربیت پسران، البته در مقیاسی کوچک‌تر نیز سهمی بسزا داشت. قریب یک سال بعد از ورودش به طهران، در فوریه ۱۹۱۰ نامه‌ای به احبای امریکا نوشت که حاوی این خبر مسرت بخش بود:

«مدرسه دختران قطعی است. آنها کار خود را با محل سکونت برای پنجاه محصل شروع خواهند کرد... لطفاً به کسی که مایل به اعانت است بگوئید که تعلیم و تربیت هر دختر در طی یک ماه فقط یک دلار و نیم خرج برمی‌دارد. در اینجا بسیاری از احباء فقیرتر از آنند که کمک کنند و این طریقی برای کمک به ارتقای سطح ایران از وضعیتی نومیدکننده است.»<sup>۱۱</sup>

دکتر مودی می‌دانست به وجود خانمی تحصیل کرده در رشته تعلیم و تربیت جهت تدریس در مدرسه دختران طهران احتیاج شدید بود، با موافقت حضرت عبدالبهاء خانم لیلیان کپس (Lillian Kappes) این خدمت را به عهده گرفت و عازم طهران گردید. او در انجام خدماتش دچار محدودیت‌هایی بود که مبنایش بر اصل سنتی نابرابری زنان و مردان قرار داشت. ملاحظه این وضع ناگوار بر صحت جسمانی او اثر گذاشت. دکتر سارا کلاک (Dr Sarah Clock) که برای مساعدت به دکتر مودی به ایران سفر کرده بود، در سال ۱۹۱۶ در نامه‌ای خطاب به برخی از بانوان بهائیان ایالات متحده امریکا، پرده از واقعیت اوضاع برداشت. او می‌نویسد:

«دیروز میس ک (کپس) که در اثر ملاقات با پنج تن از مردان سخت آزوده شده بود، در حالی که از لحاظ عصبی کاملاً درهم ریخته بود، به منزل بازگشت و تمام شب را به علت نگرانی و آن وضعیت عصبی نتوانست بخوابد... چندی قبل لوحی به دست یکی از ایرانیان رسید که در آن از میس ک و کارش در مدرسه تمجید شده بود... بسیاری از مردان شایسته و کلیه زنانی که در جلسه‌ای پر شور در کنارش بودند، جملگی از او حمایت می‌کنند و به تقویت روحیه او می‌پردازند... اگر میس کپس بهائیان نبود یا کمتر از یک قدیس بود، وضعیت فعلی اش را تحمل نمی‌کرد. مدت پنج سال دست‌های او بسته بوده است، یعنی اجازه و مجال نیافته، نظریات مترقی اش را در مورد مدرسه به کار برد... برخی از بهترین مردان تماماً حامی او هستند. آنها پیشنهاد می‌کنند که مدرسه

دیگری برای او تأسیس کنند و چند تن از شایسته‌ترین دوشیزگان به رایگان به تدریس خواهند پرداخت.»<sup>۱۲</sup>

وجود بانوان بهائی امریکائی در ایران سبب گردید، اماء الرّحمن ایرانی به حقوق مساوی خود با مردان بهتر آشنا شده، دریابند که آن حقوق شامل فعالیت و خدمت در تشکیلات امری نیز می‌گردد. برخی از نسوان بهائی که از دست‌آوردهای خواهران بهائی خود سرشوق آمده بودند یاد گرفتند، از اعتماد به نفس برخوردار شده، حقوق خدا داده خود را مطالبه نمایند. وقتی تقاضاهای آنان جهت برخورداری از مزایای برابری با مخالفت رجال روبرو شد، تعدادی از آنان به حضور حضرت عبدالبهاء عریضه تقدیم نمودند. هیکل مبارک ضمن تصویب "تأسیس محفل اماء به جهت ترویج معارف" می‌فرمایند: «اما باید حصر در مذاکره معارف باشد» و توضیح می‌دهند:

«باید نوعی نمود که اختلاف روز به روز زایل شود، نه این که منتهی به آن شود که در میان رجال و نساء معاذالله به مجادله انجامد... من در سعی و کوششم که عالم نساء را به عون و عنایت جمال مبارک چنان ترقی دهم که کلّ حیران مانند، یعنی در روحانیت و فضائل و کمالات انسانیت و معرفت... حال شما باید قدری سکون و قرار داشته باشید تا کار به حکمت پیش رود و الاّ چنان مغشوش و درهم شود که خود شما بگذارید و فرار نمائید. این طفل یک شبه ره صد ساله می‌رود. باری حال شما به روحانیت صرفه پردازید و با رجال اختلاف ننمائید. عبدالبهاء جمیع امور را به حکمت ترتیب می‌دهد، مطمئن باشید. عاقبت خود شما خواهید گفت: ما هذه الحکمت العظمی. من از خود شما می‌خواهم که این اختلاف بین رجال و نساء را محو نمائید.» و در آخر لوح می‌فرمایند: «هیچ نفسی به سعی خود کاری از پیش نبرد، عبدالبهاء باید راضی باشد و امداد نماید.»<sup>۱۳</sup>

برای آماده نمودن اذهان بهائیان ایران جهت پذیرش عضویت زنان در مؤسّسات انتخابی محلی و ملی، حضرت عبدالبهاء بانوان بهائی را به کسب معارف تشویق می‌فرمودند و رجال را برای پذیرفتن اصل برابری با حکمت کبری تعلیم می‌دادند. تهیه این مقدمات در ایران بیش از نیم قرن ادامه داشت. بالأخره حضرت شوقی افندی عضویت اماء الرّحمن ایران در تشکیلات اداری امر را جزو اهداف نقشه ده ساله جامعه بهائیان ایران منظور فرمودند که در رضوان سال ۱۹۵۴ جامعه عمل پوشید. با همه کوششی که شده بود، در آن سال تنها خانمی که به عضویت محفل

روحانی ملی بهائیان ایران انتخاب گردید، خانم ادلید شارپ (Adelaide Sharp)، یک خانم بهائی از غرب بود!

دوستان الهی در ایران هنوز به قابلیت اماء رحمن آن سرزمین جهت عضویت محفل مقدس روحانی ملی، پس از سالیان دراز، آن طور که باید پی نبرده بودند. محافل روحانی در آن سال یا به کلی فاقد عضو زن بود یا فقط یک عضو زن داشت. مدتی طول کشید تا جامعه بهائی سراسر ایران به شایستگی اماء الرحمن برای عضویت در تشکیلات انتخابی پی برد. ارزش واقعی آنان وقتی آشکاراً جلوه کرد که انقلاب اسلامی آنان را همچون مردان دستگیر کرد، به زندان انداخت، شکنجه نمود، طناب به گردنشان افکنده به دار آویخت، حتی به جوخه آتش سپرد یا به طریقی مرموز به گمان خود نابودشان کرد، غافل از این که:

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق      ثبت است بر جریده عالم دوام ما

حضرت عبدالبهاء عامل اصلی نابرابری زنان و مردان در گذشته ایام را چنین بیان می فرمایند:

«در قدیم دنیا با زور اداره می شد و مرد چون جسماً و فکراً از زن قوی تر و زورمندتر بود، بر او غالب و مسلط بود. ولی حال وضع عوض شده و اعمال زور و عنف تسلط خود را از دست داده است و اکنون هوشیاری و فهم و فراست فطری و خصائل روحانی محبت و خدمت که در زن قوی است تفوق و غلبه یافته است و به این مناسبت عصر جدید بیشتر با عواطف و نوایای زنان آمیخته است تا با صلابت مردان، یا اگر بخواهیم روشن تر و صحیح تر بگوئیم، عصری خواهد بود که در آن دو عنصر مرد و زن در ایجاد تعادل و هماهنگی در مدنیت به طور یکسان مؤثر خواهند بود.»<sup>۱۴</sup>

سخنم را با فقره ای از "وعده صلح جهانی" از دستخط های بیت عدل اعظم الهی خطاب به جهانیان پایان می دهم: «آزادی زنان و وصول به تساوی میان زن و مرد، هر چند اهمیتش چنان که باید هنوز آشکار نباشد، یکی از مهم ترین وسائل حصول صلح جهانی محسوب است. انکار تساوی زن و مرد نتیجه اش روا داشتن ظلم و ستم به نیمی از جمعیت جهان است و چنان عادت و رفتار ناهنجاری را در مردان به وجود می آورد که اثرات نامطلوبش از خانه به محل کار و به حیات سیاسی و مآلاً به روابط بین المللی کشیده می شود. انکار مساوات میان زن و مرد هیچ مجوز اخلاقی و عملی یا طبیعی ندارد و فقط زمانی که زنان در جمیع مساعی بشری سهمی کامل و

متساوی داشته باشند از لحاظ اخلاقی و روانی جوّ مساعدی خلق خواهد شد که در آن صلح جهانی پدیدار گردد.»<sup>۱۵</sup>

## یادداشت‌ها

- ۱- پیام آسمانی، از انتشارات پیام بهائی، فرانسه، ج ۱، ۱۹۸۸، ص ۸۳.
- ۲- اشراق خاوری، عبدالحمید، *مائدة آسمانی*، مؤسسه ملی مطبوعات امری، دهلی، هندوستان، ۱۹۵۱، ج ۸، ص ۵۲-۵۳ و مجموعه نسوان (ترجمه از انگلیسی - مجموعه‌ای از نصوص درباره مقام زن در امر بهائی)، شماره ۲.
- ۳- یزدانی، احمد، *مقام و حقوق زن در دیانت بهائی*، لجنة ملی نشر آثار امری، ۱۹۵۱، ص ۷۶.
- ۴- *مقام و حقوق زن*، ص ۷۶.
- ۵- اشراق خاوری، عبدالحمید، *مائدة آسمانی*، ج ۹، ۱۹۸۴، ص ۷.
- ۶- حضرت عبدالبهاء، *منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء*، محفل روحانی ملی ایالات متحده آمریکا، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۷۶-۷۷ و مجموعه نسوان، شماره ۳۸.
- ۷- مجموعه نسوان، شماره ۱۹.
- ۸- مجموعه نسوان، شماره ۱۵.
- ۹- مجموعه نسوان، شماره ۳۱.
- ۱۰- حضرت عبدالبهاء، *مکاتیب حضرت عبدالبهاء*، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴ بدیع، ج ۷، ص ۲۱۹ و مجموعه نسوان، شماره ۱۰۰.
- ۱۱- *Star of the West*, Vol. 1, Issue 2, 1910, p. 11 (ترجمه از انگلیسی).
- ۱۲- *In Iran, Studies in Bábí & Bahá'í History*, Vol. 3, Kalimat Press, LA, 1986, p. 190 (ترجمه از انگلیسی).
- ۱۳- حضرت عبدالبهاء، *مکاتیب*، ج ۷، ص ۳۶-۳۷ و مجموعه نسوان، شماره ۱۳.
- ۱۴- مجموعه نسوان، شماره ۲۵.
- ۱۵- *وعده صلح جهانی*، بخش دوم، ۱۹۸۵ و مجموعه نسوان، شماره ۹۱.

## آموزه‌های بهائی و مدرنیته در ایران

### کامیار بهرنگ

در دهه‌های گذشته مفهوم مدرنیته ذهن بسیاری از روشنفکران و متفکرین را در ایران درگیر خود کرده است. نگاه‌های متفاوت به آن، نه فقط مختص ایران و ایرانیان است، بلکه در بُعدی جهانی نیز وجود دارد. در واقع سؤال مدرنیته چیست، شاید اساس آغاز اختلاف باشد و هرکس بنا به وابستگی فلسفی و اندیشه خود می‌تواند تعریفی مشخص ارائه دهد. در آغاز از تعریفی که بابک احمدی از مدرنیته خلاصه کرده است استفاده می‌کنم. او بر این باور است که:

«ایدئولوژی مدرنیسم همپای نو شدنِ مدرنیزاسیونِ جوامع اروپائی، در طول سده‌ها شکل گرفته است، یعنی به موازات قدرت‌یابی جامعه مدنی در برابر دولت، قاعده‌بندی زندگی و مناسبات با قانون، اهمیت یافتن فردانیت، پیدایش دولت‌های دموکراتیک و مهم‌تر، این همه را "تحقق پیروزی خرد انسانی" دانستن. خرد آدمی را هم ضابطه‌ای نهائی و هم توجیه پیشرفت انگاشتن. در اثبات جامعه مدرن نسبت به جامعه سنتی و دینی، خرد بود که هم علم را موجه جلوه می‌داد، و هم موقعیت‌های زندگی اجتماعی را.»<sup>۱</sup>

شاید این خلاصه بهترین نگاهی باشد که بسیاری از روشنفکران غربی و ایرانی مطرح کرده‌اند. بیشتر آنها مدرنیته را تقابلی میان قدیم و جدید، کهنه و نو، گذشته و حال و همچنین خرد انسانی را در برابر خرد سنتی - دینی معرفی می‌کنند. در واقع آنها مدرنیته را در برابر با انسان‌گرایی (Humanism) قرار می‌دهند.<sup>۲</sup>

در دنیای مدرن برخی متفکران همچون کارل مارکس (Karl Marx) بر این باور بودند که با رشد تفکر مدرن، جایگاه دین از جامعه محو خواهد شد. او بر این باور بود که: «انسان دینی انسانی است که هنوز به خویشتن خود دست نیافته و یا دوباره خود را گم کرده است.»<sup>۳</sup> در مقابل چنین تفکری، فیلسوفان دیگری همچون امیل دورکیم (Emile Durkheim) که در ابتداء باور داشت:



«با پیشرفت علم و توسعه جوامع، دین آرام آرام عقب نشینی می‌کند»، اما بعدها تغییر عقیده داد و گفته است که: «با وجود گسترش فردگرایی در جوامع مدرن، دین همچنان نقش جمع‌گرایانه خود را خواهد داشت و کارکرد آن در جوامع پیشرفته همانند جوامع سنتی خواهد بود.»<sup>۴</sup>

بیان این نظریات در واقع تنها برای این بود که نشان دهیم، یکی از مهم‌ترین مسائل که مدرنیته در آن خود را تعریف می‌کند، نه الزاماً جایگاه سنت، بلکه دین بود. در واقع بسیاری دین و سنت را یکی کرده و این امر را القاء می‌کنند که با جامعه دینی و باور قدسی امکان گذر از سنت و گذشته وجود ندارد. همین نگاه در میان متفکران ایرانی نیز وجود داشته (و البته همچنان هم دارد). شاید بتوان این موضوع را در ادیان سنتی تأیید کرد، جایی که دین (به معنی مجموعه فرامین اجتماعی و در معنی دیگر فقهی و نه الزاماً مفاهیم معنوی و اخلاقی) تعقل را از فرد گرفته و آن را تنها در اختیار تعدادی عالم دینی قرار می‌دهد، بازگشت به دوران نوزائی (رنسانس) نشان می‌دهد که ظهور مدرنیته در واقع در برابر همین مقابله کلیسا با فرد بودن فرد و در زاویه‌ای دیگر، علم در زندگی افراد است. با شروع دوران نوزائی، بزرگان این تفکر همچون رنه دکارت (Rene Descartes) به اصالت عقل اشاره کرده و تلاش کردند که عقل باوری را در عین باورهای دینی در مقابل سلطه کلیسا قرار دهند. در یک کلام خلاصه جنبش نوزائی را می‌توان انقلاب علمی و اصلاحات مذهبی و پیشرفت هنری دانست. دوره رنسانس یا دوران نوزائی، دوره مابین سال‌های میانه و دوران جدید است.

اگر به بحث مدرنیته و آنچه در مقدمه به آن اشاره شد برگردیم، می‌توانیم این موضوع را به خوبی در آثار به صورت میراث تعلیمات و اثرها، به عنوان میراث رفتاری بهائیان پیدا کنیم. یکی از مجموعه‌های آثار و اثرها در کنار هم، نگاهی به سفر پربرکت حضرت عبدالبهاء به اروپا و آمریکا است. در یکی از خطابات حضرت عبدالبهاء در پاریس، ایشان با اشاره به این که در شرق آن زمان چنین باوری وجود داشت که غربی‌ها "احساسات روحانی ندارند" می‌فرمایند: «حال ملاحظه می‌کنم که الحمدلله احساسات روحانی دارند، بلکه احساسات روحانیشان از شرق بیش‌تر است، ولی تا به حال مربی روحانی نداشتند... ملاحظه کنید از قرون وسطی تا به حال چه قدر ترقی کرده، چه مقدار صنایع و بدائع به ظهور رسیده. اگر جمیع صنایع و علوم و اکتشافات پنجاه قرن را با صنایع و اکتشافات این عصر مقابله کنند، معادل یک سنه این عصر نمی‌شود... پس واضح است که انسان همیشه رو به ترقی بوده و سبب ترقی آن قوه عاقله است و قوه فیوضات

الهیّه»<sup>۵</sup> در واقع آن حضرت تلاش دارند تا امر قدسی و فیوضات الهیّه را نه در تقابل با پیشرفت، بلکه در امتداد هم قرار دهند.

ممکن است این موضوع در ابتداء بسیار سنگین باشد و دوستان منتقد به آن خرده بگیرند، اما بی تردید و با اطمینان می توان آموزه های دیانت بهائی را "نوزائی ایرانی" نامید که پیش از این کمتر و یا به هیچ عنوان نمونه ای از آن وجود نداشت. آنچه در ادامه به آن اشاره خواهد شد، تأیید همین مطلب است که آنچه در دیانت بهائی به آن تأکید شده است، اصرار بر داشتن دو بال برای پرواز است و نه آنچه دین فروشان مسلمان بر آن تأکید داشتند که با فقه، تمام زندگی انسان تأمین می شود و نه حتی آنچه روشنفکران بر آن تأکید داشتند که با داشتن باور الهی، امکان گذر از سنت و رسیدن به پیشرفت ممکن نیست. شاید همین موضوع نیز عامل اصلی مقابله هر دو این گروه ها با دیانت بهائی در سال های گذشته بوده است.

برای درک بهتر اهمیّت آموزه های دیانت بهائی شاید لازم باشد که ابتداء خود را در آن زمان تصوّر کنیم؛ چنین دوگانه ای که به آن اشاره شد، در همان زمان هم وجود داشت. یک سو شرق باورانی که هر آنچه از غرب می آمد "بد" می دانستند و سوی دیگر ظهور کمونیسم بود که آن را بر آمده از "توطئه امپریالیسم" می دید و در کنار آنها روحانیّت شیعه که هر آنچه بیرون فقه قرار داشت را "مرتد" عنوان می کرد. اقلیّت محدودی هم بودند که از "فرنگ" آمده بودند و آنها تمام شرق را نفی می کردند و غرب را سراسر خیر می دانستند.

اما تفکری به میان آمده است که شما را به رابطه میان شرق و غرب دعوت می کند. حضرت عبدالبهاء در ۲۰ آوریل ۱۹۱۲ در کنگره ارتباط شرق و غرب در تالار کتابخانه ملّی واشنگتن خطابه خود را با این جمله آغاز می فرماید: «امشب من نهایت سرور دارم که در همچو مجمع و محفلی وارد شدم. من شرقی هستم، الحمدلله در مجلس غرب حاضر شدم و جمعی می بینم که در روی آنان نور انسانیّت در نهایت جلوه و ظهور است و این مجلس را دلیل بر این می گیریم که ممکن است ملت شرق و غرب متحد شوند و ارتباط تام به میان ایران و آمریکا حاصل گردد، زیرا برای ترقیّات مادّیّه ایران بهتر از ارتباط با آمریکائیان نمی شود.»<sup>۶</sup>

اگر به لوح ارزشمند طرازات حضرت بهاء الله توجه کنیم، این نظر را به شکلی دیگر پیدا می کنیم، جایی که در طراز پنجم می فرماید: «امروز آفتاب صنعت از افق آسمان غرب نمودار و نهر هنر از بحر آن جهت جاری، باید به انصاف تکلم نمود و قدر نعمت را دانست.»<sup>۷</sup> جالب

آنجاست که آن حضرت به زیبایی، مسیری را پیش روی ما می‌گذارند که کمتر به آن اشاره شده و آن نقش هنر در نوزائی است، همان نقشی که شما هنوز آن را در ایتالیا می‌توانید به خوبی مشاهده کنید که چگونه هنرمندان با خلق آثار خود از مجسمه و عبادتگاه تا متون ادبی توانستند نوزائی را به تاریخ پیوند داده و آن را به جنبشی نامی بدل کنند. اینجا نیز تأکید آن است که "آفتاب صنعت" و "نهر هنر" می‌بایست در کنار هم باشند، همچنان تأکیدی ارزشمند برای تمام روزگاران ایران زمین است.

حال به این موضوع نیز باید نگاه شود که چرا تا این حدّ به لزوم ارتباط میان شرق و غرب تأکید شده است. این موضوع نه فقط برای پیشرفت شرق بود، بلکه به نوعی منتج از روشن بینی دیانت بهائی در گسترش امرالله نیز می‌شد. جائی که حضرت ولیّ امرالله می‌فرمایند: «همیشه از ابتداء تا حال چنین واقع شده که نور الهی از شرق به غرب تابیده، لکن در غرب سطوع شدید یافته... امید از فضل و موهبت ربّ جلیل در این عصر جدید چنان است که اقلیم غرب، شرق شمس حقیقت گردد و احبّای الهی مطالع انوار و مظاهر آثار شوند.»<sup>۸</sup> اشاره حضرت ولیّ امرالله به بخشی از نطق مبارک حضرت عبدالبهاء در دیدار پاریس و در منزل مسیو دریفوس است که می‌فرمایند: «امیدم چنان است که انوار بهاءالله در غرب در نهایت جلوه شاهد انجمن گردد.»<sup>۹</sup> آنچه به روی آن تأکید می‌شود، شکستن تمام مظاهری است که پیش از آن در ایران عمومیت داشت. در بسیاری از آثار بهائی، شرق و غرب نه به شکل یک شرّ مطلق و نه یک خیر تمام معرفی می‌شوند و تلاش می‌شود تا با ایجاد پل‌های گفتگو میان آنها راهی برای پیشرفت امر مادی در شرق و گسترش امر روحانی در غرب ایجاد نمایند.

### آموزه‌های بهائیان برای ایران و جهانیان

حال باید دید که باور مدرن چگونه در آثار دیانت بهائی به صورت پراکنده یافت می‌شود.

#### ۱- فرد سازنده جامعه

در واقع آنچه باید در نظر داشت، تعریف دوباره انسان بودن انسان در آموزه‌های بهائی است. پس از سال‌ها که انسان بخشی از یک کلّ بود و هیچ هویتی جدا از آن کلّ نداشت، دوباره کرامت انسان به او باز می‌گردد. آنجا که انسان را تشویق به یک زندگی سالم و پیشرفته می‌کند تا

در امتداد آن بتوان جامعه‌ای سالم و پویا داشت، فرد دوباره از پیرو روحانیت به مقام فرد روحانی می‌رسد. شکستن مقام روحانی در دست یک گروه خاص یکی از مهم‌ترین دستاوردهای جریان نوزائی ایرانی است.

"تحرّی حقیقت" شاید برای شما که با آن بزرگ شده‌اید امری روزمره باشد، اما نگاهی به ریشه آن نشان خواهد داد که تا چه میزان این موضوع به روشنگری و پیشرفت در جامعه بهائی و البته در جامعه جهانی (در صورت گسترش آن) کمک خواهد کرد. بازگشت فردیت فرد و بالابردن جایگاه او در یافتن حقیقت، به نحوی است که حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «پس باید تقالید را بریزد و تحرّی حقیقت بکند و شاید حقّ با دیگران باشد، پس تا ترک تقالید نشود حقیقت جلوه ننماید.»<sup>۱۰</sup>

با چنین نگاهی است که بساط ولایت و امامت در جامعه شیعی بر هم می‌خورد و اولین نشانه‌های اعتراض روحانیون که پول خود را از سفره ناآگاهی و پیروی کورکورانه مردم به دست می‌آوردند، آغاز می‌شود. به همین شکل است که دیانت بهائی حلقه واسطی بین انسان و خدا به نام روحانیت را از جامعه حذف می‌کند و کرامت را به انسان باز می‌گرداند.

## ۲- تساوی حقوق زن و مرد

یکی از مهم‌ترین پایه‌های رنسانس و در نگاهی دیگر مدرنیته، بازگرداندن هویت انسان به خود انسان است. در واقع هویت انسان در دوره‌های گوناگون در چارچوب طبقه‌های اجتماعی یا اقتصادی تعریف شده بود که با کج اندیشی‌های دینی حقّ را از انسان به نفع مردان تفسیر کرده بود. حالا این هویت، نیاز به تعریف دیگر داشت. یکی از محوری‌ترین آموزه‌های دیانت بهائی نیز بر همین مبنا استوار است؛ این برابری از یک کلّ به نام "وحدت عالم انسانی" ریشه می‌گیرد که در واقع نوع بشر را فارغ از جنسیت و هر تقسیم‌بندی دیگری تعریف می‌کند. اما آموزه‌های دیانت بهائی در همین کلّ خلاصه نمی‌شود و حتی اجازه تفسیر را مانند آنچه در دیگر ادیان مشاهده می‌کنیم نمی‌دهد و به صراحت بر این برابری اصرار دارد.

حضرت عبدالبهاء در سخنرانی خود به تاریخ ۲۰ می ۱۹۱۲ در نیویورک با اشاره به نابرابری زنان و مردان در اعصار گذشته می‌فرمایند: «در بعضی از کشورها، مردها آنقدر در این مورد افراط

کردند که معتقد شده و این امر را تعلیم دادند که زن به دنیائی پست‌تر از انسان، تعلق دارد.<sup>۱۱</sup> ایشان به درستی ریشه این نابرابری را در آموزش زنان دیده‌اند، چنانچه در خطابه مبارک خود در تالار موزه ملی بوداپست به تاریخ ۱۵ آپریل ۱۹۱۳ می‌فرمایند: «نزد خدا ذکور و اناث نیست. هرکس کامل‌تر، مقرب‌تر، خواه مرد باشد خواه زن. اما تا حال زنان مثل مردان تربیت نشده‌اند. اگر آنقسم تربیت شوند، مثل مردان می‌شوند. چون به تاریخ نظر کنیم می‌بینیم چقدر از مشاهیر زنان بوده‌اند، چه در عالم ادیان چه در عالم سیاسی.»<sup>۱۲</sup> این چنین است که اهمیت آموزش زنان در دیانت بهائی به یک اصل بدل شده و تأکید می‌شود، از آنجا که دختران مادران آینده هستند و آموزش سال‌های اولیه سهم به سزائی در پیشرفت کودکان دارد، بنابراین اولویت آموزش با زنان است.

باید یادآور شد که در الواح و آثار مبارکه بارها و بارها به موضوع برابری زن و مرد اشاره شده است که در مورد آن مقالات بسیاری نیز انتشار یافته است و ذکر تنها این دو نمونه به دلیل کوتاهی وقت است.

### ۳- کسب علم و آموختن صنعت

برای درک بهتر موضوع، لازم است شما لحظه‌ای خود را در تاریخ فرض کنید و به زمانی نگاه کنید که لوح تجلیات به تحریر در می‌آید. دورانی که در ایران کمترین پیشرفت صنعت مشاهده می‌شود و کمتر نشانه‌ای از خواست ورود مدرنیسم در ایران وجود دارد. در لوح تجلیات به صراحت آمده است: «تجلی سوم علوم و فنون و صنایع است علم به منزله جناح است از برای وجود و مرقعات است از برای صعود، تحصیلش بر کل لازم، و لکن علمی که اهل ارض از آن منتفع شوند، نه علمی که به حرف ابتداء شود و به حرف منتهی گردد.»<sup>۱۳</sup>

در لوح مبارک بشارات نیز می‌فرمایند: «بشارت یازدهم تحصیل علوم و فنون از هر قبیل جائز، و لکن علمی که نافع است و سبب و علت ترقی عباد است کذلک قُضی الامر من لدن امر حکیم.»<sup>۱۴</sup>

با اینکه بارها به کسب علوم و فنون در تمام شؤون آن تأکید شد، اما حضرت بهاء‌الله بر این که اثر آن علم در زندگی مردم دیده شود، تأکید دارند و در جائی دیگر می‌فرمایند: «علوم که اثر و ثمر از آن ظاهر و سبب راحت و آسایش عباد است عندالله مقبول بوده و هست.»<sup>۱۵</sup>

بعد از این است که حضرت عبدالبهاء نیز به روی این مهم تأکید داشته و می‌فرمایند: «ملاحظه فرما که چه عنایت است و چه موهبت که صنعت عبادت است، پیشینیان گمان می‌نمودند که صنعت غفلت است، بلکه آفت است و مانع از قرب حضرت احدیت. حال ملاحظه فرما که رحمت کبری و موهبت عظمی چگونه جحیم را جنت نعیم کرد و گلخن ظلمانی را گلشن نورانی نمود. اهل صنعت باید در هر دم صد هزار شکرانیت به عتبه مقدسه اظهار دارند و در صنایع خویش نهایت همت و دقت را مجری نمایند تا ابداع صنعت در نهایت لطافت و ظرافت در معرض عمومی عالم جلوه نماید.»<sup>۱۶</sup>

حضرت ولی امرالله نیز می‌فرمایند: «هر طفلی من دون استثناء باید از صغر سن علم قرائت و کتابت را کاملاً تحصیل نماید و به حسب میل و رغبت به قدر استعداد و استطاعت خویش در اکتساب علوم عالیه و فنون نافع و لغات مختلفه و حرف و صنایع موجوده همت و سعی موفور مبذول نماید.»<sup>۱۷</sup>

#### ۴- جایگاه علم در دیانت بهائی

نکته‌ای که اینجا لازم است به آن اشاره شود، موضوع علم و ارتباط آن با دین است. همان قدر که کسب و علم و صنعت اهمیت دارد، استقلال علم در کنار دین اهمیت دارد. باید توجه به این موضوع داشت که بارها تأکید شده است که اگر موضوعی دینی در تضاد با علم قرار گیرد، باید دوباره به آن توجه داشت.

نطق مبارک حضرت عبدالبهاء در پاریس اشاره به همین مطلب است: «رؤسای ادیان امروز گمان می‌کنند که دین عبارت از تقلید آباء و اجداد است» و ادامه می‌دهند: «گمان می‌کنند که دین مخالف علم است و عقاید دینی را تفکر و تعمقی لازم نیست و تطبیق به عقل و علم جائز نه، زیرا عقل و علم مخالف دین است.»

با همین نگاه است که ایشان می‌فرمایند: «علم و عقل نور است دین باید مطابق علم و عقل باشد. دین که مطابق عقل کلی نباشد، جهل است. می‌گوئیم علم و جهل نور و ظلمت. اگر دین ضد علم باشد، آن جهل است. پس باید دین مطابق عقل و علم باشد و این اختلافی که در بین بشر است جمیع منبعث از جهل است.»

حضرت عبدالبهاء از همین زاویه دنیا را دعوت به تطابق علم و دین می‌کنند و این وعده را راه

پایان اختلاف‌ها بیان می‌کنند، راهی که در نهایت آن "جمعیت متحد و متفق می‌شوند". ایشان در سخنرانی خود بارها بر این موضوع تأکید دارند که اگر علم و عقل موضوعی را تأیید کند آن حق است، وگرنه با جهل روبرو هستیم و تأکید دارند که: «انسان باید از جمیع تصوّرات و تقالید آباء و اجداد عاری و بری باشد. هرچیزی را به میزان علم و عقل باید موازنه کرد. زیرا دین و عقل یکی است. ابدأ از هم جدا نمی‌شود.»<sup>۱۸</sup>

حالا شما تصوّر بفرمائید، با دینی روبرو هستید که به شما می‌گوید: اگر انسان عقل نداشته باشد، دین را چگونه می‌فهمد؟ و این موضوع را در مقابل هم دین‌فروشان خشکه‌مذهب و هم به اصطلاح روشنفکران ضدّ دین قرار دهید. البته باید به این موضوع توجه داشته باشیم که ایشان علم را بر دو قسم معرفی می‌فرمایند. علوم مادّیه که کشف اسرار طبیعت می‌کند و علوم الهیه که کشف اسرار حقیقت می‌کند. پس از این است که می‌فرمایند عالم انسانی باید تحصیل هر دو علم کند و آن را مانند پرنده‌ای تصویر می‌کنند که به یک بال امکان پرواز ندارد.<sup>۱۹</sup>

### بهایان و آینده ایران

در اینجا باید یادآورم شویم، آنچه حضرت عبدالبهاء وعده داده‌اند، بیش و کم امروز در حال تحقق است و البته که راه بسیار طولانی است. اما اطمینان می‌دهند: «عنقریب خواهید دید که بهائیان در جمیع علوم و فنون سرحلقه دانایان گردند و کوس علم و دانش را اوج اعلیٰ زنند. مرکز اکتشافات عظیمه شوند و مصدر اختراعات نامتناهی و کیس هذا علی الله بعزیز و علیکم البهائء الابهی.»<sup>۲۰</sup>

در ماه‌های گذشته، بعد از بستن محلّ کسب و کار بهائیان در ایران، به یکی از معازره‌داران گفته شده است: «تو تبلیغ بهائیت کرده‌ای!» وقتی با انکار فرد بهائی روبرو شده‌اند، پاسخ داده‌اند «تو با رفتار خوب و همیشه خندان خودت داری تبلیغ می‌کنی.» شاید خنده‌دار باشد، اما جای تأمل دارد. در واقع مشکل روحانیت شیعه دقیقاً همین تلاش بهائیان برای خود بودن و پیشرفته بودن است، جامعه ایران بیش از همیشه به جامعه بهائی نیاز دارد. در روزگاری که از بد حادثه بسیاری از ما از مملکت مقدّس ایران دور هستیم، وظیفه سنگین‌تری را خواهیم داشت. در روزگاری که به واسطه رفتارهای نادرست حکومتی و عدم آموزش مدارا، جامعه به سوی

بی‌انصافی می‌رود، وظیفه‌ی جامعه‌ی بهائی ایستادگی در این مسیر است. تأکید بر عدم دخالت در سیاست حزبی، شاید برای بسیاری از افراد خارج جامعه‌ی بهائی قابل درک نباشد، اما تأکید بر آن و روشن کردن زوایای روشنگر آن می‌تواند جامعه‌ی ایران را به سوی انصاف راهنمایی کند. امروز که هر کسی با یک برچسب از دیگری جدا شده و جامعه‌ی رنگارنگ ایران را به جامعه‌ای رنگی رنگی بدل کرده، وظیفه‌ی جامعه‌ی بهائی می‌دانیم که بر اساس آموزه‌های روشنگر دیانت بهائی به سوی اتحاد جامعه‌ی گام بردارد.

این موضوع البته به معنی چشم‌پوشی از ظلم ظالمان نیست و همانطور که حضرت بهاءالله فرمودند: «ای ظالمان ارض، از ظلم دست خود را کوتاه نمائید که قسم یاد نموده‌ام از ظلم احدی نگذرم و آن عهدی است که در لوح محفوظ محتوم داشتم و به خاتم عزّ مختوم.»<sup>۲۱</sup> باور داریم که هر روز اگر ظلمی آشکار گردید، باید از آن سخن گفت. اما به جدّ باور داریم که پیش از گفتن هر کلامی، یکبار خواندن این مناجات به انصاف همه‌ی ما یاری خواهد رساند:

«الهی الهی»

سراج امرت را به دهن حکمت برافروختی، از آریاح مختلفه حفظش نما. سراج از تو، زُجاج از تو، اسباب آسمان و زمین در قبضه قدرت تو. اُمراء را عدل عنایت فرما و علماء را انصاف. توئی آن مقتدری که به حرکت قلم، امر مبرمت را نصرت فرمودی و اولیاء را راه نمودی. توئی مالک قدرت و ملیک اقتدار. لا اله الا انت العزیز المختار.<sup>۲۲</sup>

سوی دیگری که امروز ایران به جامعه‌ی بهائی نیاز دارد، تلاش برای بهبود وضع اقتصاد و آموزش اصول اقتصادی منتشر شده در آثار بهائی است، اصولی که هر کدام آنها می‌تواند همان طور که انصاف سیاسی را تعلیم می‌دهد، اهمیت تعدیل معیشت را نیز نمایان کند. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «از جمله اساس بهاءالله تعدیل معیشت است. طبقات ناس مختلفند، بعضی در نهایت غنا هستند، بعضی در نهایت فقر، یکی در قصر بسیار عالی منزل دارد، یکی سوراخی ندارد، یکی انواع طعام در سفره‌اش حاصل است، یکی نان خالی ندارد قوت یومی ندارد، و لذا اصلاح معیشت از برای بشر لازم، نه آن که مساوات باشد، بلکه اصلاح لازم است و الا مساوات ممکن نیست، نظام عالم به هم می‌خورد. نظم عالم چنین اقتضاء می‌نماید که طبقات باشد. نمی‌شود بشر یکسان باشد... جائز نیست که بعضی در نهایت غنا باشند و بعضی در نهایت فقر. باید اصلاح کرد و چنان قانونی گذاشت که از برای کلّ وسعت و رفاهیت باشد، نه یکی به فقر



مبتلا، و نه یکی نهایت غنا را داشته باشد.»<sup>۲۳</sup> این جاست که می‌توان دید تعالیم بهائی جدا از تمام ایسم‌های (ism) موجود به دنبال راهی جدید است که نه الزاماً برابری‌های ناممکن اقتصادی و نه ولن‌گاری‌های سرمایه را توصیه می‌کند، امری که امروز ایران بیش از هر روزی به آن نیازمند است.

نکته دیگری که در مورد امکانات جامعه بهائی برای آینده ایران می‌توان در نظر داشت، امری است که به آن امروز "حقوق بشر" گفته می‌شود و در تعالیم بهائی از آن به عنوان "مواسات بین بشر" نام برده شده است. حضرت عبدالبهاء در نامه‌ای خطاب به هیأت مرکزی برای اجرای صلح دائمی در سال ۱۹۱۹ مرقوم فرمودند: «و از جمله تعالیم بهاء‌الله مواسات بین بشر است و این مواسات اعظم از مساوات است و آن این است که انسان خود را بر دیگری ترجیح ندهد، بلکه جان و مال فدای دیگران کند، اما نه به عنف و جبر که این قانون گردد و شخص مجبور بر آن شود، بلکه باید به صرافت طبع و طیب خاطر مال و جان فدای دیگران کند و بر فقراء انفاق نماید، یعنی به آروزی خویش، چنانکه در ایران در میان بهائیان مجری است.»<sup>۲۴</sup>

نکته پایانی شاید بزرگ‌ترین درسی باشد که سال‌ها بعد جهان به آن روی آورد و نحوه اصلاح اجتماعی باشد. همان طور که در کلمات فردوسی آمده است: «کلمة‌الله در ورق نهم از فردوس اعلی برستی 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 جهنمی به میان آمده و در قتل وجود شقاوتی ظاهر شده که شبه آن را چشم عالم و آذان امم ندیده و نشنیده. اصلاح این مفاصد 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.»<sup>۲۵</sup>

یا آنچه در لوح مقصود آمده است که می‌فرمایند: «حضرت موجود می‌فرماید: ای پسران انسان دین‌الله و مذهب‌الله از برای حفظ و اتحاد و اتفاق و محبت و الفت عالم است او را سبب و علت نفاق و اختلاف و ضغینه و بغضاء نمائید، این است راه مستقیم و اسّ محکم متین. آنچه بر این اساس گذاشته شود، حوادث دنیا او را حرکت ندهد و طول زمان او را از هم نریزند... امید هست که علماء و امرای ارض متحداً بر اصلاح عالم قیام نمایند و بعد از تفکر و مشورت کامل به دریاقتدبیر هیکل عالم را که حال مریض مشاهده می‌شود شفا بخشند و به طراز صحت مزین دارند.»<sup>۲۶</sup>

بنا بر آنچه اینجا مشاهده می‌کنیم راه اصلاح جامعه از اتحاد و مشورت آغاز و در تمام آنها از

خشونت و تعصب منع می‌شود.

پایان کلام: اگر به آغاز بحث بازگردیم می‌بینیم بر خلاف روحانیت شیعه که پیشرفت را برای حفظ دین ردّ می‌کند و یا روشنفکرانی که دین را برای پیشرفت کنار می‌گذارند، آموزه‌های بهائی به ما نشان می‌دهد، بدون دین و پیشرفت، سعادت حاصل نمی‌شود. نتیجه تمام این بحث‌ها را می‌توان در این گفتار مبارک حضرت عبدالبهاء خلاصه کرد:

«و اما قضیه امر بهاء الله، بدان که هر امر خیری عمومی البتّه الهی است و هر امر الهی البتّه خیر عمومی، اگر حقّ است از برای کلّ است و اگر نیست از برای هیچ یک نیست. پس امر خیر عمومی الهی را نه حصر در شرق توان نمود و نه حصر در غرب، زیرا شمس حقیقت شعاعش ساطع بر شرق و غرب و حرارتش نافذ در جنوب و شمال، اختصاص به قطری دون قطری ندارد. در ایام ظهور مسیح رومیان و یونانیان را گمان چنان که امر مسیح مختصّ به اسرائیلیان است و رومیان و یونانیان مستغنی از آن، زیرا ملاحظه می‌نمودند که بظاهر رومیان و یونانیان مدنیت کامله دارند، احتیاج به تعالیم حضرت مسیح ندارند. این وهم سبب شد که بسیاری از فیض حضرت مسیح محروم ماندند و همچنین بدان که اساس دین مسیح و آئین بهاء الله اساس واحد و طریق، طریق واحد است، ولی روز به روز در ترقّی است. این مسلک ملکوتی در وقتی به منزله نطفه بوده، بعد به مقام جنین رسید، بعد طفل مولود گشته، بعد طفل رضیع شده، بعد صبی عاقل گشته، حال به مقام بلوغ رسیده. این شمایل همان شمایل است و این هیكل همان هیكل، ولی حال در نهایت طراوت و لطافت جلوه نموده. این بیان شافی و کافی است. خوشا به حال نفسی که به اسرار پی برد و از عالم انوار نصیب گردد، و الاّ اگر صد هزار سال آفتاب بدرخشد و حرارت شمس بتابد، سنگ و کلوخ گوهر درخشان نشود و یاقوت و مرجان نگردد. پس تو حمد کن خدا را که طالب حقیقتی و با هوش و ادراک و فطانت و ذكاء و البتّه به اسرار پی‌خواهی برد و علیک البهاء الایهی.»<sup>۲۷</sup>

## یادداشت‌ها

- ۱- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، تهران، ۲۰۰۴، ص ۱۸.
- ۲- جهاننگلو، رامین، ایران در جستجوی مدرنیته، بیست گفتگو با صاحب‌نظران ایرانی، نشر مرکز، ۲۰۰۵، ص ۳.
- ۳- شباهنگ، سهراب، ترجمه، مقدمه سهمی در نقد فلسفه حقوق، هگل - کارل مارکس، ص ۵۷.
- ۴- غفوری، مهدی، بازخوانی مفهوم و کارکرد دین در آثار امیل دورکیم، با نگاهی کوتاه به جامعه مدرن.
- ۵- حضرت عبدالبهاء، مجموعه خطابات، لجنة ملی نشر آثار امری به زبان‌های فارسی و عربی، لانگنهاین-آلمان، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵.
- ۶- حضرت عبدالبهاء، مجموعه خطابات، ج ۲، ص ۳۰.
- ۷- حضرت بهاء‌الله، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابھی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین-آلمان، ۱۹۸۷، ص ۲۰.
- ۸- حضرت ولی‌امرالله، توفیعات مبارکه خطاب به احباب شرق، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۹۲، ص ۱۸۶-۱۸۷.
- ۹- حضرت عبدالبهاء، مجموعه خطابات، ج ۱، ص ۴۸.
- ۱۰- حضرت عبدالبهاء، همان، ص ۱۴۰.
- ۱۱- حضرت عبدالبهاء، سخنرانی - *The Promulgation of Universal Peace* چاپخانه، سال چاپ، ص ۱۳۳.
- ۱۲- حضرت عبدالبهاء، خطابات، ج ۳، لانگنهاین، آلمان، ص ۹۹.
- ۱۳- حضرت بهاء‌الله، مجموعه‌ای از الواح، ص ۲۸.
- ۱۴- همان، ص ۱۳.
- ۱۵- حضرت بهاء‌الله، لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی مجتهد اصفهانی معروف به نجفی، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۸۲، ص ۱۴.
- ۱۶- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، مؤسسه مطبوعات بهائی، ویلمت، شیکاگو،

- ۱۹۷۹، ج ۱، لوح شماره ۱۲۷.
- ۱۷- حضرت ولی امرالله، توفیعات مبارکه (۱۹۲۲-۱۹۲۶)، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۹۷۳، ص ۲۳۲.
- ۱۸- حضرت عبدالبهاء، مجموعه خطابات، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۷.
- ۱۹- حضرت عبدالبهاء، مجموعه خطابات، ج ۲، ص ۸۳-۸۴.
- ۲۰- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، ج ۲، ص ۱۱۲.
- ۲۱- حضرت بهاءالله، کلمات مکنونه فارسی، بند ۶۴.
- ۲۲- حضرت بهاءالله، ادعیه حضرت محبوب، Century Press Publications Bundoora, Vic. Australia، ۲۰۱۴، ص ۳۴۰-۳۴۱.
- ۲۳- اشراق خاوری، عبدالحمید، پیام ملکوت، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۳۰ بدیع، ص ۱۳۴.
- ۲۴- فاضل مازندرانی، اسدالله، امروخلق، ج ۳، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۸۴، ص ۲۵۷-۲۵۸.
- ۲۵- حضرت بهاءالله، مجموعه هائی از الواح، ص ۳۸.
- ۲۶- همان، ص ۱۰۲.
- ۲۷- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، ج ۳، ص ۷۵-۷۶.

## «بهائی‌گری»؛ جستاری در دیگر ستیزی

### عرفان ثابتی

کسروی را در سه چهره می‌توان بازشناخت: تاریخ‌نگار، زبان‌شناس و بنیان‌گذار آیین پاک‌دینی. هر اندازه سنجشگری آفریننده آثاری همچون تاریخ مشروطه ایران، تاریخ هجده ساله آذربایجان و آذری یا زبان باستان آذربایجان ستودنی است، تندخویی، یک‌سونگری و نارواداری نگارنده ورجاوند بنیاد و صوفی‌گری و بهائی‌گری در خور نکوهش است.

کسروی پژوهشگر به درستی قدر دیده و بر صدر نشسته اما کسروی فقیه-پیشوا از دیده‌ها پنهان مانده است. علت را شاید بتوان در قتل دلخراش کسروی توسط فدائیان اسلام جست که او را در نظر بسیاری به قدیسی شهید بدل ساخت که خطا را به ساختش راهی نبوده است.

تنها در دو دهه اخیر بوده که پژوهشگرانی همچون محمد توکلی طرقي: تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی<sup>۱</sup>، محمدرضا قانون‌پروز: پاک‌دینی در آراء کسروی: نگرشی عقلائی به دین<sup>۲</sup>، محمدعلی موحد: کسروی و تاریخ مشروطه او<sup>۳</sup>، خسرو ناقد: احمد کسروی؛ پژوهشگری، سرکشی و خرده‌نگری<sup>۴</sup> و فرزین وحدت: بن‌بست تجدد در اندیشه احمد کسروی<sup>۵</sup>، از تعصب و ستیزه‌جویی کسروی، امتناع تجدد در اندیشه وی، و همسانی شگفت‌انگیز برخی آراء او و روحانیون شیعه در اموری نظیر زن‌هراسی، دین‌سالاری، تکلیف‌محوری و مجازات‌مداری سخن گفته و بر سویه‌های تاریک کارنامه او پرتو افکنده‌اند.

کسروی هر چه بود روادار و دیگرپذیر نبود. او همچون بیشتر فقها خود را امیر ملک حقیقت می‌پنداشت. تنها وی بود که به گمان خود اسلام ناب را می‌شناخت: «خدا به من فیروزی داده که زبان قرآن را می‌دانم و اسلام را چنان که هست می‌شناسم و هر آنچه درباره خداشناسی می‌گویم جز گفته‌های قرآن نیست»<sup>۶</sup>.

دگراندیشان، بی‌بهره از فره‌ایزدی کسروی، بدآموزانی بودند پریشان‌گو با نوشته‌هایی گمراه‌کننده که می‌بایست در کام آتش فرو می‌رفت: «باید نوشته‌های زیانمند را نابود گردانید... اینها مردمان را به گمراهی کشانیدنست. اینها با خدا و جهان دشمنی ورزیدنست... بت‌پرستی، فلسفه،

صوفی‌گری، خراباتی‌گری، شیعی‌گری، باطنی‌گری، بهائی‌گری، و بسیار مانند اینها، همه از آن گونه است... باید نوشته‌های زیانمند را از هرگونه که باشد - از یاوه‌گویی‌های شاعرانه، پندارهای فیلسوفانه، از افسانه‌های بی‌پایا، از دستورهای بی‌دانشانه درباره تندرستی، راهنمایی‌های بی‌خردانه در زمینه زندگی و مانند اینها- نابود گردانید. باید سوزانید، به رود انداخت، به چاه فرو ریخت.»<sup>۷</sup>

بر این اساس، هواداران کسروی در نخستین روز دی ماه هر سال، یا به تعبیر ایشان "روزیه"، جشن کتاب‌سوزان برگزار می‌کردند و نه فقط کتاب‌های بهائیان و صوفیان بلکه رمان‌ها و دیوان‌های حافظ و خیام و سعدی را به اتهام ناسازگاری با اصول خرد می‌سوزاندند: «ما یکم دیماه (یا روز یکم زمستان) را عید گرفته در آن روز در همه جا کتاب‌هایی را می‌سوزانیم... بنیاد بدبختی این مردم آن بدآموزی‌هاست که از کتاب‌ها و یا از روزنامه‌ها یاد می‌گیرند... در نتیجه آنهاست که از یک توده، سنی و شیعی و صوفی و شیخی و کریم‌خانی و متشع و علی‌اللهی و ازلی و بهائی و اسماعیلی و زردشتی و کلیمی و مسیحی پدید آمده.»<sup>۸</sup>

کسروی تنها دو کتاب دینی را روشنگر و ارزشمند می‌شمرد: *قرآن* و *ورج‌وند* بنیاد. اولی را "کتاب آسمانی یک پیغمبر بزرگوار" می‌خواند<sup>۹</sup> و دومی را، "سراپا پاک" و "سراپا آمیغ‌ها" و "سراپا حقیقت" می‌دانست.<sup>۱۰</sup>

به باور کسروی، خدا به او رسالت داده بود تا در مقام پیامبر پاک‌دینی بنیاد تمامی بدی‌ها را براندازد. از این رو، هر کتاب دینی دیگری غیر از *قرآن* و *ورج‌وند* بنیاد را می‌بایست سوزاند: «مایه بدبختی این مردم اندیشه‌های پریشان و بدآموزی‌های فراوانیست که در کتاب‌ها و مغزها جا گرفته. این را با دلیل‌های بسیار روشن گردانیده‌ایم... می‌خواهیم به یاری آفریدگار جهان ریشه آن بدآموزی‌ها را براندازیم. در آن راهست که به نابود کردن کتاب‌ها می‌کوشیم و هر چه را به دست آوردیم به آتش می‌کشیم. دوباره می‌گوییم: این کار را با خواست خدا می‌کنیم.»<sup>۱۱</sup>

ناپاک‌دینان، یا همان دگران‌دیشان، دشمنان خدا و جهان به شمار می‌رفتند و اگر به فرمان پیامبر پاک‌دینی گردن نمی‌نهادند، سزاوار مرگ بودند: «می‌گویند اندیشه آزاد است. باید گفت اندیشه جز از پندار است. اندیشه از چیزی دانسته به چیزی نادانسته پی بردن است. می‌گویند آدمی کنجکاو است و نتواند جلو خود را گیرد. باید گفت اینها بهانه است، این کنجکاو‌ها جز هوده بیکاری و نادانی نیست... با خدا و جهان دشمنی ورزیدن است. به کسانی که از این راه می‌آیند باید کهرابید [نهی کرد]، که اگر بازنگشتند و پافشاردند، سزایشان کشتن خواهد بود.»<sup>۱۲</sup>

کسروی تخته‌بند فقه بود و این را در عادت‌واره یا همان ساخت ذهنی او می‌توان بازساخت. دل‌بستگی او به صدور فتوای جزم‌اندیشانه به روشنی نشان می‌دهد که منشی فقیهانه داشت. برگ‌های دفترش بوی خون می‌دهد، قاطعیتی دارد همسان قاتلین: «باید کشنده را کشت... همچنان کسی که با توده خود ناراستی و بدخواهی کرده باید او را کشت... به چامه‌گویی که به هجو پرداخته و به نویسندگی که دشنام نوشته و به نگارنده‌ای که کسی را به حال زشت نگاهشته، باید کیفرهای سختی داد و در بار دوم کشت.»<sup>۱۳</sup>

دیگرستیزی فقیهانه کسروی بر آثاری که در ردّ تصوّف و آیین بهائی نوشته، سایه افکنده است. این جا نه با پژوهشگری آزاد اندیش و جویای حقیقت که با ردّیه‌نویسی جزم‌اندیش روبروئیم که در پی اسکات خصم است.

محمد امینی، بهائی‌گری و صوفی‌گری کسروی را بی‌پایه‌ترین آثار پژوهشی وی می‌داند که علت نگارش آنها صرفاً این بوده که کسروی می‌خواست به شیعیان نشان دهد تنها با شیعی‌گری به ستیز برخاسته است.<sup>۱۴</sup>

زبان کسروی چنان ناپیراسته و آلوده به دشنام و خوارداشت است که صرفاً زیننده رساله‌ای جدلی است. وی طاهره (قرّة‌العین) را "آشفته مغز" می‌خواند. دیوانه خواندن طاهره را می‌توان معلول هراس فقیهانه کسروی از حضور زنان در سپهر عمومی دانست: «نمایندگی در پارلمان و داوری در دادگاه و وزیری و فرماندهی سپاه و این گونه چیزها کار زن‌ها نیست... زنان زود توانند فریفت و زود توانند فریفته گردند. پای ایشان از کارهای کشورداری هرچه دورتر بهتر... کاری که طبیعت یا آفریدگار برای زن‌ها برگزیده، خانه‌داری و بچه‌پروری و این گونه چیزهاست.»<sup>۱۵</sup>

هوشنگ شهابی در مقاله ساختار یک تعصب: تأملاتی در بهائی‌ستیزی سکولار در ایران، ضدّیت کسروی و فریدون آدمیت با آیین بهائی را متأثر از ملی‌گرایی افراطی این دو و ستیز با جهان‌وطنی بهائیان می‌داند.<sup>۱۶</sup>

به نظر بهمن نیک‌اندیش، که به واکاوی کتاب بهائی‌گری پرداخته، دشمنی کسروی با باب و بهاء‌الله هر چند ریشه در پیشینه او در کسوت روحانیت دارد اما علت اصلی این خصومت را باید در نارواداری و انحصارطلبی فکری او جست.<sup>۱۷</sup>

کسروی در مقدمه بهائی‌گری مخالفت آشکار خود با تکثرگرایی دینی را چنین ابراز می‌کند: «یک توده با چهارده کیش زندگی نتوان کرد و این ناچار است که این کیش‌های بی‌پا از میان

برداشته شود... کسانی اگر می‌خواهند معنی راست دین را بدانند کتاب *ورجاوند بنیاد* را بخوانند. این کتاب را که بنیاد پاک‌دینی است بخوانند تا بدانند دین به چه معنای والایست و این کیش‌ها آن را تا چه اندازه پایین آورده‌اند... این کیش‌ها به زیان جهان است و بی‌شوند نیست که ما این همه کوشش به برانداختن آنها می‌کنیم.»<sup>۱۸</sup>

هم ظهور گروه‌های دینی جدید، یا همان کیش‌ها به تعبیر کسروی، و هم حملات بر ضد آنها ما را از وضعیت دینی جوامع آگاه می‌سازد. پیدایی این گروه‌ها ما را از قدرت راست‌کیشی دینی حاکم بر جامعه آگاه می‌سازد، در حالی که حملات به این گروه‌ها میزان چالش آنها در برابر هنجارها و ارزش‌های حاکم بر آن جامعه را نشان می‌دهد. به این ترتیب، اختلاف شدید میان حضور پررنگ گروه‌های دینی گوناگون در ژاپن و غرب مسیحی و غیبت نسبی آنها در جهان اسلام را می‌توان به ضعف راست‌کیشی سنتی در اوّلی و قدرتش در دوّمی نسبت داد.

به عبارت دیگر، این گروه‌های دینی کارکرد درونی جوامع مختلف را آشکار می‌سازند و به همین دلیل برای پژوهشگران علوم اجتماعی جذابیت دارند. کسروی اما نه جامعه‌شناس است که از منظری پسینی و ایجابی، تنوع گروه‌های دینی را فرصتی گرانبها برای پژوهش در باب تعامل میان عاملیت کنش‌گران و ساختارهای اجتماعی شمارد و نه فیلسوف یا متألهی که از دیدگاهی پیشینی و تجویزی، حقیقت را شرحه‌شرحه‌تر از آن داند که فراچنگ گروهی یگانه آید.

کسروی فقیه - پیشوایی است که کثرت را خواه در مقام "است" و خواه در مقام "باید" بر نمی‌تابد. او در پافشاری بر وحدت کلمه بر آیت‌الله روح‌الله خمینی فضل تقدّم دارد.

با این حال، هشدار دهنده‌ترین بخش کتاب *موخره آن است*، آنجا که کسروی به خواننده اطمینان می‌دهد: «بی‌گفتگوست که بهائیان دشمن این توده‌اند. باز بی‌گفتگوست که از درون دل، بدبختی و گرفتاری این توده را می‌خواهند. زیرا آنان که از مردم این همه رنج می‌برند و در این صد سال نتوانسته‌اند آزادی برای خود به دست آورند، ناچار است که در آرزوی به هم خوردن این کشور می‌باشند که به آزادی برسند. گذشته از رازهای سیاسی که نمی‌خواهم در اینجا به میان آید.»<sup>۱۹</sup>

کسروی با بیان این گزاره‌ها چهره‌ای خصمانه از "دیگری" ترسیم می‌کند. در چنین شرایطی، آنچه به رابطه‌ی هواداران کسروی و بهائیان شکل می‌دهد احساس خشم، ترس و عدم اعتمادی



است که بر اثر تداوم، چهره‌ای شیرانه از بهائینی را به تصویر می‌کشد که از هرگونه فضیلت اخلاقی بی‌بهره، و در نتیجه، موجوداتی خطرناک به شمار می‌روند.

چهره خصمانه، نوعی کلیشه منفی است که به کمک آن "دیگری"، شرّ و "ما" نیک، تصویر می‌شویم. چنین انگاره‌هایی ممکن است از میل به همسانی گروهی و نیاز به متضادّ جلوه دادن فضایل گروه خود با رذایل گروه دیگر ناشی شود.

این تصاویر معمولاً سیاه و سفیدند. کنش‌های گروه دیگر، بازتاب ماهیت شرورانه آنها تلقی می‌شود، در حالی که خطاهای گروه خودی نادیده گرفته یا انکار می‌شود. در این حالت، هم‌ذات‌پنداری با دیگری به تدریج ناممکن می‌گردد، ارتباط معنادار از میان می‌رود و تصور هر گونه وجه مشترکی دشوار می‌شود. چهره‌های خصمانه وقتی شکل بگیرند در مقابل هرگونه تغییری مقاومت می‌کنند، تداوم می‌یابند و در اذهان مردم جا می‌افتند. چون دیگری، "دشمنی شیطانی" به شمار می‌رود رابطه دو گروه به نبرد خیر و شرّ بدل می‌گردد. دیری نمی‌پاید که هدف اصلی به نابودی و امحای دیگری تبدیل می‌شود.

آنچه در این میان چهره خصمانه "دیگری" را پررنگ می‌کند، فرایندی است که روان‌شناسان از آن با عنوان فرافکنی یاد می‌کنند. آدمیان از طریق فرافکنی نقائص و نارسایی‌های خود را به دیگران نسبت می‌دهند. برای مثال، افراد یا گروه‌هایی که به خشونت یا خودمداری گرایش دارند به احتمال زیاد این صفات یا خصائص منفی را به دیگران یا رقبای خود و نه به خویش‌تنب خویش نسبت می‌دهند. چنین کاری، تصویر شخص یا گروه از خود را بهبود می‌بخشد و احتمالاً از دید جامعه‌شناسان انسجام گروهی را افزایش می‌دهد ولی در عین حال بر تضادّ و تنش با گروه دیگر می‌افزاید و در موارد حاد، نقض هنجارهای رفتاری عموماً پذیرفته شده در مورد ایشان را معقول یا حتی ضروری می‌نمایاند.

وقتی گروهی داغ ننگ بخورد، شیطانی، از لحاظ اخلاقی فروتر، و از نظر انسانی پست‌تر به شمار رود، آزار و اذیتش از نظر روان‌شناختی پذیرفتنی‌تر می‌شود. عجیب نیست که در چنین شرایطی خشونت بر ضدّ چنین گروهی افزایش می‌یابد و حتی می‌تواند نابودی کامل آن را ضروری جلوه دهد، همان چیزی که فجیع‌ترین نمونه‌هایش را در رواندا، کامبوج، یوگسلاوی سابق و آلمان نازی دیده‌ایم.

خواننده بهائیگری کسروی و دیگر ردیه‌های هم‌صنفی‌های پیشین او گمان می‌برد بهائیان تجسم شردند، منحرف‌اند، سرگرم کارهای ناروایند و اعمال‌شان برای جامعه زیان‌بار است. در این آثار، بهائیان چنان عاری از هر فضیلت و مبتلا به هر ذیلتی تصویر می‌شوند که نشانی از انسانیت ندارند، گویی شناخت آنها نوعی اهریمن‌شناسی بیش نیست. بنابراین، تعجبی ندارد اگر تهییج عواطف عامه مردم و تحریک ایشان به اقدام دسته‌جمعی بر ضد گروهی چنین اهریمن‌صفت چندان دشوار نباشد زیرا "توده"، همان واژه محبوب کسروی، می‌پندارند که برقراری نظم اخلاقی، آرامش و امنیت در جامعه صرفاً در گرو مبارزه با این گروه شیطانی است. تاریخ چند دهه گذشته ایران نشان می‌دهد که دامن‌زدن به بهائی‌هراسی، حداقل تا همین چند سال اخیر، چندان دشوار و پرهزینه نبوده؛ نه تنها تحریک عوام علیه بهائیان که باورها و رفتارهایی متفاوت با آنها دارند نسبتاً آسان بوده بلکه جز در مواردی اندک، نخبگان هم از حقوق بهائیان حمایت نمی‌کرده‌اند.

بهائی به گمان این دشمنان، بیگانه‌ای بی‌بهره از انسانیت، اهریمن‌صفت، و خطرناک بوده که خودی‌ها بر ضد او متحد شده و هویت خود را باز تأیید می‌کرده‌اند. تصویری که کسروی و دیگر بهائی‌ستیزان از «بهائی» ترسیم کرده‌اند شیطانی انسان‌نماست مستغرق در انواع شهوات و مفاسد اخلاقی، و در نتیجه، مخل نظم و امنیت اجتماعی و بر باد دهنده ناموس/قانون و اخلاق. کسروی تاریخ‌نگار و زبان‌شناس از عصر خود فراتر رفت و افق‌های جدیدی را به روی ایرانیان گشود. ذهن و زبان کسروی پاک‌دین اما بازتاب‌زمینه و زمانه خود بود و اسیر مگاک هولناک فقه. شور ایمانی کسروی در پیرایش دین از زنگار خرافات یادآور مارتین لوتر بود و کوشش پیگیرانه‌اش در بنای مذهبی بخردانه و تحصیلی یاد آگوست کنت را در خاطر زنده می‌کرد. اما جزم‌اندیشی، دیگرستیزی، تندخویی، کثرت‌گریزی و زن‌هراسی‌اش سیمای آینه‌گونی بود از آیت‌الله روح‌الله خمینی، فقیه - پیشوای نارواداری که هنوز برنیامده بود.

## یادداشت‌ها

- ۱- توکلی طرقي، محمد، تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی، ایران نامه، سال بیستم، شماره‌های ۲-۳ بهار و تابستان ۱۳۸۱.
- ۲- قانون پرور، محمدرضا، پاک‌دینی در آراء کسروی: نگرشی عقلانی به دین، ایران نامه، سال بیستم، شماره‌های ۲-۳ بهار و تابستان ۱۳۸۱.
- ۳- موحد، محمدعلی، کسروی و تاریخ مشروطه او، نگاه نو، ویژه‌نامه انقلاب مشروطه، مرداد ۱۳۸۵.
- ۴- ناقد، محمدعلی، احمد کسروی؛ پژوهشگری، سرکشی و خرده‌نگری، آفتاب، سال سوم، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲.
- ۵- وحدت، فرزین، بن‌بست تجدد در اندیشه احمد کسروی، ایران نامه، سال بیستم، شماره‌های ۲-۳ بهار و تابستان ۱۳۸۱.
- ۶- کسروی، احمد، پیمان، سال ۱، شماره ۱۳، ص ۱۳.
- ۷- کسروی، ورجاوند بنیاد، صص ۱۰۷-۱۰۸، ۱۳۲۲.
- ۸- کسروی، یکم دی ماه و داستان‌ش، پرچم، سال ۱، شماره ۱، فروردین ۱۳۲۲.
- ۹- کسروی، یکم دی ماه و داستان‌ش، پرچم، سال ۱، شماره ۱، فروردین ۱۳۲۲.
- ۱۰- کسروی، ورجاوند بنیاد، ۱۳۲۲.
- ۱۱- کسروی، یکم دی ماه و داستان‌ش، پرچم، سال ۱، شماره ۱، فروردین ۱۳۲۲.
- ۱۲- کسروی، ورجاوند بنیاد، صص ۱۰۸-۱۰۹.
- ۱۳- کسروی، ورجاوند بنیاد، ص ۱۳۰.
- ۱۴- امینی، محمد، درگفت و گو با حسین مهری، رادیو صدای ایران، ۲۱ اسفند ۱۳۸۸.
- ۱۵- کسروی، خواهران و دختران ما، چاپ دوم، پیمان ۱۳۲۴، صص ۱۸-۲۶.
- ۱۶- شهابی، هوشنگ، بهائیان ایران: پژوهش‌های تاریخی-جامعه‌شناختی، دومینیک بروکشا و سینا فاضل، ترجمه عرفان ثابتی و حوری رحمانی، ویراستار متن فارسی و کوشش فریدون وهمن، نشر باران، ۱۳۹۰ (۲۰۱۱).

- ۱۷ - نیک اندیش، بهمن، کسروی و کتاب بهائی‌گری / او، چاپ دوّم، انتشارات پیام، ۲۰۰۸، ص ۳۶.
- ۱۸ - کسروی، بهائی‌گری، چاپ دوّم، چاپخانه پیمان، ۱۳۲۳، ص ۵.
- ۱۹ - کسروی، بهائیگری، چاپ دوّم، ص ۷۲.

## آشنائی با نویسندگان

**کامیار بهرنگ** - سال‌ها در سوئد مشغول پروژه‌های فرهنگی و اجتماعی بخصوص برای ایرانیان بود. بعد از اقامت در لندن مشغول به کار روزنامه‌نگاری شده و در این مدت برای رسانه‌های مختلفی به عنوان مجری و تهیه‌کننده مشغول به کار بوده و مقالات متعددی به صورت گزارش و مصاحبه از او منتشر شده است. ایشان در حال حاضر به عنوان مجری و تهیه‌کننده ارشد در تلویزیون ایران اینترنشنال مشغول به کار است.

**بهروز ثابت** - دارای مدرک دکترا از دانشگاه ایالتی نیویورک در بوفالو Buffalo می‌باشد. وی برای بیش از بیست سال در زمینه‌های نظری تعامل ادیان، علم و فرهنگ در خاورمیانه به پژوهش و نگارش پرداخته است. او اندیشمندی برجسته در مطالعات مذاهب، اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی اجتماعی معاصر در ایران، وریشه‌های نظری و تاریخی مدرنیته و تأثیر آن بر اسلام و جوامع خاورمیانه است. ایشان به طور گسترده به ترجمه و ویرایش در موضوعات مذهبی، اخلاقی، آموزشی، فلسفی و اجتماعی پرداخته، و مقالات پژوهشی متعددی در کنفرانس‌های ملی و بین‌المللی ارائه داده است. وی استاد دانشگاه، رئیس برنامه ریزی آموزشی و تحقیقات علمی و مشاور در جنبه‌های آموزش و فرهنگ در خاورمیانه می‌باشد. از او بیش از سیصد سخنرانی رسانه‌ای و مصاحبه‌های متعددی از جمله مصاحبه با بی بی سی، رادیو فردا، تلویزیون کویت، صدای آمریکا، ایستگاه‌های رادیویی ملی و وب سایت‌های مختلف و رسانه‌های بین‌المللی در زمینه‌های حقوق بشر، آموزش، حقوق زنان، آزادی مذهب، مدرنیته، تحوّل اجتماعی و فرهنگی و جهانی شدن در دست است.

**عرفان ثابتی** - دانش‌آموخته داروسازی (کارشناسی، مؤسسه آموزش عالی بهائیان ایران) دین، فرهنگ و جامعه (کارشناسی ارشد، دانشگاه لنکستر در بریتانیا) و دین‌پژوهی (دکترا، دانشگاه لنکستر در بریتانیا) است. از او مقالات و مصاحبه‌های گوناگونی در رسانه‌های فارسی زبان منتشر شده است. از میان کتاب‌هایی که او به فارسی برگردانده می‌توان به *عدالت به مثابه انصاف* اثر جان رالز *Justice as Fairness* اثر جان رالز *John Rawls* و *تأملات Meditation* اثر مارکوس اورلیوس Aurelius Marcus اشاره کرد.

**شاپور راسخ** - استاد سابق جامعه شناسی و پایه گذار دوره فوق لیسانس "تحقیقات جامعه شناسی" در دانشگاه طهران بوده و به سمت مشاور با یونسکو و دفتر بین المللی تعلیم و تربیت، همکاری داشته اند. ایشان از مؤسّسین و همکاران انجمن ادب و هنر ایران در لندگ سوئیس، تامباخ و لندن می باشند. مقالات و سمینارهای دکتر راسخ در مجلات آهنگ بدیع، عندلیب، پیام بهائی، خوشه ها، سفینه عرفان، سخن و نگین منتشر شده و اشعار دل انگیز ایشان در کتاب "سرود رهگذار" به چاپ رسیده است. دکتر راسخ سردبیر مجلّات پژوهشنامه و پیام بهائی و مؤلف کتبی مانند "دنیا نیازمند یک تمدن جهانی است" و "امیدها و نویدها" هستند.

**وحید رافتی** - دکتر در ادبیات و علوم و معارف اسلامی از دانشگاه UCLA هستند که از سال ۱۹۸۰م تاکنون در مرکز جهانی بهائی در دایره مطالعات نصوص و الواح به خدمت و پژوهش اشتغال دارند. ایشان مؤلف کتب بسیار با ارزش و گرانبها هستند مانند: *مآخذ اشعار در آثار بهائی* در ۵ جلد، کتاب های *تاریخ امری همدان*، *نجف آباد و اردکان*، *تدوین و تهیه آثار دیگر از جمله محاضرات*، *تقریرات درباره کتاب مستطاب اقدس*، *کتاب قاموس توفیق منبع ۱۰۸*، و آثار دکتر *علی مراد دودی*. مقالات دکتر رافتی به انگلیسی در *دانشنامه بریتانیکا* و *دانشنامه ایرانیکا* و به فارسی در *خوشه ها*، *سفینه عرفان*، *عندلیب*، *دانش و بینش* و *پیام بهائی* به چاپ رسیده است.

**بهاریه روحانی معانی** - پژوهشگر، نویسنده و مترجم هستند. ایشان تحصیلات عالی خود را در رشته ادبیات فارسی در دانشگاه شیراز انجام داده و به مدت یکسال در رشته تاریخ ادیان، مانند تاریخ اسلام و ادیان افریقائی در بخش مطالعات دینی دانشگاه نایروبی، کینیا به مطالعات خود ادامه دادند. در دوران اقامت ۳۸ ساله در مرکز جهانی بهائی تحقیق و پژوهش وسیع خود را درباره نقش زنان در تاریخ ادیان و مقام آنان در دیانت بابی- بهائی به انجام رسانده که حاصل آن چهار کتاب به زبان انگلیسی از جمله *Leaves of the Twin Divine Trees* و مقالات متعدّد به زبان فارسی و انگلیسی در نشریات بهائی مانند *عالم بهائی*، *خوشه های از خرمن ادب و هنر*، *پیام بهائی* و *سفینه عرفان* به چاپ رسانده اند. کتاب *سال های سکوت* را به انگلیسی ترجمه کرده اند. خاطرات تشرف پدر ایشان، *محمد شفیع روحانی*، در کتاب *عالم بهائی* جلد ۱۹ منعکس شده است. بهاریه معانی هم اکنون ساکن آمریکا و به پژوهش و ترجمه همچنان کوشا هستند.

**مورژان مؤمن** - پژوهشگری پرکار و مستقل، که در حوزه ادیان بابی، بهائی و اسلام، بویژه شیعه، آثار بسیار مهمی دارند و کتاب ایشان درباره شیعه اسلام در دانشگاه اقتصاد لندن تدریس می شود.

مورژان مؤمن عضو مؤسّسات مهمّ پژوهشی انگلستان هستند و یکی از اعضای مؤسّسه آموزشی ویلمت در شیکاگو. آثار ایشان علاوه بر صدها مقاله در نشریات معتبر علمی از جمله:

*Encyclopaedia Iranica, Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, International Journal of Middle East Studies, Past and Present, Religion.*

*The Baha'is of Iran, Socio-historical studies.*

و کتب با ارزش مانند:

*The Baha'i Communities of Iran, 1851-1921, Volume 1: The North of Iran.*

*The Bábí and Bahá'í Religions, 1844-1944 - Some Contemporary Western Accounts.*

*An Introduction to Shi'í Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism.*

*Selections from the Writings of E.G. Browne on the Bábí and Bahá'í Religions.*

*The Phenomenal of Religion.*

می باشند.

**یاسر میردامادی** - دارای تحصیلات حوزوی (تا اواخر سطوح، عمدتاً از حوزه علمیّه مشهد) است. علاوه بر آن، کارشناسی و کارشناسی ارشد خود را در الهیات اسلامی از دانشگاه فردوسی مشهد گرفته است. او همچنین کارشناسی ارشد دیگری در رشته مطالعه فرهنگ‌های مسلمانان از مؤسّسه مطالعه تمدن‌های مسلمانان (ISMC) در لندن دارد. وی اکنون دانشجوی سال آخر دکترای مطالعات اسلامی و خاورمیانه در دانشگاه ادینبرا، اسکاتلند است. ایشان پژوهشگر پروژه "اخلاق زیستی- پزشکی اسلامی" در "مؤسّسه مطالعات اسماعیلی" (IIS) در لندن و مدرس مدعو در حوزه مطالعات اسلامی در "کالج مکتوم" در داندی اسکاتلند است. او تا کنون پنج کتاب (از عربی و انگلیسی) به فارسی در حوزه دین‌پژوهی و فلسفه ترجمه کرده است و مقالاتی (به فارسی و انگلیسی) در این دو زمینه نگاشته است.

**مینا یزدانی** - متولّد شیراز و در دوران "انقلاب اسلامی" و "انقلاب فرهنگی" و سپس در زمان بازگشائی دانشگاه‌ها، پس از چهار سال تحصیل در رشته پزشکی به دلیل بهائی بودن از دانشگاه پهلوی شیراز اخراج شد. از آن به بعد از طریق مکاتبه با دانشگاه ایندیانا، و "مؤسّسه مطالعات عالی امر" در ایران به ادامه تحصیل پرداخت. پایان نامه تحصیلی وی توسط مؤسّسه مطالعات بهائی در کانادا در سال ۲۰۰۳ تحت عنوان *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه*

بھائی به چاپ رسید. در سپتامبر ۲۰۰۴ برای شروع دوره فوق لیسانس در دانشگاه ویلفرید لوریه Wilfrid Laurier، در رشته "دین و فرهنگ" به کانادا رفت و در ژانویه ۲۰۱۱ دکترای خود را از بخش "تمدن‌های خاورمیانه و نزدیک" دانشگاه تورنتو دریافت نمود. ایشان اکنون به تدریس در بخش تاریخ دانشگاه کنتاکی شرقی مشغول است. مقالات مینا یزدانی در کتاب‌ها و نشریات مختلف، از جمله نشریات دانشگاهی انگلیسی مطالعات ایرانی، مطالعات بھائی، تاریخ دینی، مرور مطالعات بھائی، وجدال آموزشی و نیز نشریات فارسی زبان مانند ایران نامه و ایران نامگ و نشریه الکترونیکی آسوبه چاپ رسیده است.





KHOOSH-I-HA'I AZ KHARMAN-I-ADAB VA HONAR (20)

Editors: Minou D. Foadi – Fereshteh Hedjazi

Computer Typist: Zhená Goharriz

Society for Persian Arts and Letters, London, United Kingdom

Printed by: Satrap

175 B. E. - 2018

Cover page: House of Worship, Wilmette, Chicago

Editing photos: Giancarlo Gasponi, Italy

**KHOOSH-I-HA'I AZ**

**KHARMAN-I-ADAB VA HONAR**

20

Society for Persian Arts and Letters  
London, United Kingdom

Printed by:  
Satrap

اعظم منقبت عالم انسانی علم است زیرا کشف حقائق اشیاء است

اشرف جمعیتی که در عالم تشکیل می گردد جمعیت علماست

و اشرف مرکز در عالم انسانی مرکز علوم و فنون است.

حضرت عبدالبهاء