



آیین بهائی
جامعه، سیاست

به کوشش عرفان ثابتی

آیین بهائی

جامعه و سیاست

به کوشش عرفان ثابتی

کتاب‌های آسو
آیین بهائی، جامعه و سیاست

به کوشش عرفان ثابتی
طرح جلد و صفحه‌آرایی: الهام پاینده

ناشر: بنیاد تسلیحی
سانتا مونیکا - کالیفرنیا
چاپ نخست: ۱۳۹۹

1805 Colorado Ave, Santa Monica,
CA 90404-3411, USA

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.



فهرست مطالب

۹	درآمد عرفان ثابتی
۱۵	بهائیان در سازمان ملل پرنفوذ بوده‌اند گفتگو با مارگیت واربورگ، جامعه‌شناس دانمارکی
۲۱	بهائیان و سیاست در دوران قاجار آصف اشرف
۲۹	آزار و استقامت: تاریخ آیین بهائی در اصفهان موژان مؤمن
۴۹	فرهنگ چاپی فرا ملی بهائی: جامعه‌سازی و انوریتة دینی، ۱۹۲۱-۱۸۹۰ فرزین وجدانی
۶۹	محبوب‌ترین چیز نگین ر. طوسی
۸۵	اندیشه آخرالزمانی و اندیشه فرایندی: سهم آیین بهائی در اندیشه دینی موژان مؤمن
۱۰۵	عبدالبهاء در «انجمن عالم» ایرج قانونی
۱۲۱	بنیادگرایی و جامعه بهائی: تعریف‌ها و پویایی اجتماعی موژان مؤمن

- ۱۴۳ دین و حکومت در آیین بهائی: رهیافتی معرفت‌شناختی
روشن دانش
- ۱۸۷ ادغام امر مقدس و امر عرفی: جایگزین شعائر در آیین بهائی چیست؟
مورژان مؤمن
- ۲۰۱ فضای توافقی: گردشگران، زائران و باغ‌های پلکانی بهائی در حیفا
جی. دی. گاترل و نوگا کالینز- کرینز
- ۲۲۹ پشتوانه‌های معنوی و ایمان شبکه‌ای: سیالیّت کار و خانواده در مدرنیته متأخر
آیزک گنیه
- از «گروه‌های عبادی» تا «اجتماع‌سازی در گروه‌های کوچک»: محلی‌سازی آیین بهائی در
هنگ کنگ، تایوان و چین
دیوید ای. پالمر
- ۲۵۵
- ۲۸۳ تغییر دادن واقعیت: جامعه بهائی و آفرینش واقعیتی جدید
مورژان مؤمن

درآمد

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، برخی از شرق‌شناسان نامدار بریتانیایی، روسی، فرانسوی و آلمانی به مطالعه آیین‌های بابی و بهائی روی آوردند. مهم‌ترین آنان ادوارد جی. براون، پژوهشگر بریتانیایی بود که ترجمه‌ها و مقالات پرشمارش بر مطالعات بعدی در دنیای انگلیسی‌زبان در باب الهیات و تاریخ این دو دین تأثیری ماندگار بر جای نهاد. پس از درگذشت براون در سال ۱۹۲۶ پژوهشگران غربی بیش از دو دهه عمدتاً آیین‌های بابی و بهائی را نادیده گرفتند. در دهه ۱۹۵۰ پیتر برگر، یکی از سرشناس‌ترین جامعه‌شناسان دین در نیمه دوم قرن بیستم، با نگارش دو مقاله و یک پایان‌نامه دوره دکترا مطالعات جامعه‌شناختی مهمی درباره ادیان بابی و بهائی را ارائه داد. با وجود این، ناآشنایی اکثر پژوهشگران غربی علوم اجتماعی با زبان‌های فارسی و عربی همچنان آنها را از مطالعه این دو دین باز می‌داشت.

اما آزار و اذیت شدید بهائیان پس از انقلاب ایران بعضی از پژوهشگران غربی را به مطالعه ادیان بابی و بهائی علاقه‌مند کرد. افزون بر این، از اواخر دهه ۱۹۷۰ بهائیان نیز پس از حدود نیم قرن غفلت از علوم انسانی و اجتماعی و تمرکز بر علوم طبیعی و پزشکی در پی مشارکت در گفتمان‌های فکری کشورهای خود برآمدند. هر چند هنوز بهائیان به «علوم کاربردی»، از جمله روان‌شناسی، پزشکی و مهندسی، دل‌بستگی بیشتری دارند اما کمیت و

کیفیت آثار نسل جدید مورخان و دین‌پژوهان بهائی حاکی از پیشرفتی چشمگیر در دو دهه اخیر است. شمار پژوهش‌های دانشگاهی در هزاره سوم در حوزه مطالعات بابی- بهائی چنان زیاد بوده که گزینش تعداد اندکی از آنها به قصد انتشار در این کتاب بسیار دشوار بود. اما به حکم «ما لایدرک کله لایترک کله» به انتشار این مجموعه مشتاق بوده‌ایم.

سرآغاز کتاب، گفتگویی با مارگیت واربورگ، پرکارترین و نامورترین پژوهشگر غیربهائی حوزه مطالعات بابی- بهائی است. او با اشاره به دل‌مشغولی بهائیان به «جهانی شدن» از تمرکز آنها بر «تبلیغ» و «نهادسازی» و بعضی تفاوت‌های عمده میان جوامع بهائی غربی و غیرغربی سخن می‌گوید. آصف اشرف به «پارادوکسی غیرمعمولی» می‌پردازد که از یک طرف «بهائیان را نه پیروان یک دین، بلکه فرقه‌ای سیاسی و عامل قدرت‌های بیگانه» و از طرف دیگر «جامعه‌ای غیر سیاسی و منزوی» توصیف می‌کند که «به اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کل جامعه ایران توجه ندارد». موژان مؤمن با نگاهی به جامعه بهائی اصفهان در دوران قاجار می‌گوید «بهائیان در نزاع میان مراجع دینی و دولتی در گرو هر دو طرف بودند» و می‌کوشد نشان دهد که «یک اقلیت دینی در ایران با چه خطرها و مشکلاتی روبرو بود». فرزین وجدانی ضمن اشاره به «نقش برخی از بهائیان به عنوان میانجی‌گران فرهنگی در این سو و آن سوی مرزهای جغرافیایی» از «طرز استفاده بهائیان از چاپ در تحکیم جامعه بهائی، قداست‌بخشی به آثار بنیان‌گذاران آیین بهائی، و اثبات حقانیت این آیین» و همچنین «از نقش مسیرهای تجاری، مسافرتی و زیارتی فراملی در تسهیل تهیه و توزیع آثار چاپ شده در هند، مصر، فلسطین، ترکستان روسیه و ایران» حرف می‌زند.

نگین طوسی می‌خواهد «با تأمل در باب زندگی خود، از گریز از آزار و اذیت دینی در زادگاه» خویش «تا کسب تخصص به عنوان روان‌شناس اجتماعی در حوزه تبعیض، دیدگاه‌های آیین بهائی را درباره عدالت، وحدت، و مفهوم امانت‌داری جمعی، با تأکید خاص بر تعلیم و تربیت، بررسی» کند. موژان مؤمن با نگاهی به برداشت‌های گوناگون بهائیان از «وعده صلح جهانی» می‌گوید «ویژگی اصلی اندیشه آخرالزمانی دینی کلاسیک این است که امور را ایستا می‌داند تا اینکه خدا ناگهان اوضاع را تغییر دهد. بنابراین، تغییر اوضاع، ناگهانی و آتی است و به اراده الهی صورت می‌گیرد. انسان‌ها در این تغییر نقشی منفعل دارند؛ زیرا هر چند از تغییر متأثر می‌شوند اما در ایجاد تغییر هیچ نقشی ندارند. باب و بهاء‌الله این نوع اندیشه دینی را تغییر دادند. آنها این ایده را مطرح کردند که تغییر دینی، نوعی فرایند است و نه جهشی از

وضعیتی به وضعیت دیگر. به نظر آنها، تغییر با سعی و کوشش انسان ایجاد می‌شود و نه با مداخله معجزه‌آسای خداوند.» مدعای ایرج قانونی این است که عبدالبهاء «از موضعی کاملاً متفاوت و حتی در تقابل با برگزیدگان فرهنگ و ادب ایرانی، آن هم با بهترین نمایندگان آن دوران، وارد غرب شد. او برخلاف هم‌وطنان خود پیام و معنا داشت. اندیشهٔ سعادت عموم انسان‌ها در سر داشت. به عبارت دیگر، عبدالبهاء به پاریس آمده بود که شور انگیزد و هستی و جان و دل‌ها را به تکاپو وادارد. کاری که هیچ ایرانی‌ای پیش از او به رغم خواست خود و با همهٔ توانایی‌هایی که داشته نتوانسته بود... او به‌هیچ‌روی به هوای تفرج به پاریس نیامده بود. شور دیگری او را به آنجا برده بود، که او آن را اصل و مادر شورها می‌دانست. این شور به ویژه در پیام‌های پارسی‌اش، در پیام‌هایی در قالب و فرم مدرن و تجددی که پاریس مظهر آن بود تجلی می‌کرد. آموزه‌ها و تعلیماتی که بیشتر دوازده‌گانه خوانده شده و در اصل بیش از آن است و خود می‌تواند به تنهایی کانون شورانگیزی مستقلی را به نمایش بگذارد. پیام‌هایی که هاضمهٔ خرد اروپایی آن را برمی‌تافت. از همین رو حضور او در مجالس بزرگ دانش در کلیسا، کنیسه، مساجد و دانشگاه‌ها با دستی پُر و چشمگیر بود.»

موژان مؤمن به کمک مفهوم «شباهت خانوادگی بنیادگرایانه» ادعای بنیادگرشدن نهادهای بهائی را بررسی می‌کند و می‌گوید «کاربرد این مفهوم در مورد جامعهٔ بهائی تصویر ناهمسازی را پیش روی ما قرار می‌دهد زیرا بعضی از ویژگی‌های بنیادگرایی با این جامعه همخوانی دارد، اما دیگر ویژگی‌ها به‌هیچ‌وجه با آن سازگار نیست.» روشن دانش ضمن «بررسی چالش‌های موجود در بحث دربارهٔ رابطهٔ نهادهای دینی و مدنی در آیین بهائی در متون اصلی و فرعی بهائی» استدلال می‌کند که «با وجود وحدت در کثرت به عنوان اصل راهنما، تعهد سرسختانه به الگو و ساختار خاصی از دین و حکومت ناممکن است، حتی اگر بهائیان منتظر نقش روزافزون دین در زندگی عمومی باشند. بلوغ اجتماعی هیچ شکل یا ترجمان خطی‌ای ندارد— تنها مسیرهای کلی رشد وجود دارند و در این محدوده‌ها، نقاط پایانی نسبی‌اند. در فرهنگ‌هایی با سنت‌های دیرین ساختارهای خداسالار، می‌توان انتظار داشت که گذار به آشکالی از خداسالاری رخ دهد. در جوامعی با سنت‌های دیرپای ساختارهای جدایی‌طلبانه، احتمالاً گذار به تعامل روزافزون میان دین و سیاست بسیار متفاوت خواهد بود، و آشکال نهادی آنها متمایز از دیگر بافتارها خواهند بود. روابط میان نهادهای ملی بهائی و دولت‌های مدنی از محیطی به محیط دیگر بسیار متفاوت خواهد بود.»

مورثان مؤمن با اشاره به اینکه «در متون معتبر آیین بهائی دستورات صریحی وجود دارد که ایجاد طبقه روحانی و شکل‌گیری تدریجی شعائر را منع می‌کند» می‌پرسد «اگر شعائر جزء ذاتی دین باشد، در این صورت جایگزین شعائر در جامعه بهائی چیست؟» او در پاسخ می‌گوید «در آیین بهائی مرز میان امر مقدس و امر عرفی عمده‌مانده، و کل زمان و مکان بالقوه مقدس شده است.» افزون بر این، «بخش عمده‌ای از آنچه در دیگر جوامع دینی زمان و مکان مقدس به شمار می‌رود، در آیین بهائی عرفی شده است... شعائر نه به خودی خود بلکه به علت ایجاد وحدت و تقویت حس یگانگی جزء ذاتی دین است. در آیین بهائی عوامل دیگری وجود دارد که وحدت و حس یگانگی را ایجاد می‌کنند. این عوامل عبارتند از عوامل آموزه‌ای مثل آموزه عهد و میثاق، عوامل روان‌شناختی نظیر دیدگاه مشترک (یگانگی بشریت و وحدت جهان) و سرانجام دوستی و همکاری برای تحقق آن دیدگاه.» جی. دی. گاترل و نوگا کالینز-کریئر «با کاربرد چارچوبی لوفوری، توسعه تاریخی باغ‌های بهائی در حيفا، تبلیغ این مکان از سوی هیأت مدیره گردشگری حيفا به عنوان مقصد اصلی گردشگری این شهر، و کنش‌های فضایی متمایز گردشگران و زائران را بررسی» می‌کنند و نشان می‌دهند که «باغ‌های بهائی فضاهایی چند بُعدی‌اند که ویژگی آنها وجود هم‌زمان دو گروه مختلف از فرایندها و کنش‌های اجتماعی- فضایی است: گروهی به گردشگران و گروه دیگر به زائران مربوط می‌شود. این کنش‌ها، این مکان مقدس را به دارایی اجتماعی مشترک سکولاری تبدیل می‌کنند.»

آیزک گنیه با استفاده از نظریه زیگمنت باومن در باب «مدرنیته سیال» و با استناد به پژوهش میدانی خود درباره جامعه بهائی ژاپن می‌گوید «ماهیت بین‌المللی و چندفرهنگی آئین بهائی شبکه‌ای را به وجود می‌آورد که تقریباً همه بهائیان ژاپن را به طور مستقیم یا غیر مستقیم به جهان‌بینی معنوی و شبکه انسانی گسترده‌ای فراسوی ژاپن پیوند می‌دهد... هر چند بی‌تردید شبکه‌های بهائی همیشه موفق نیستند، اما با مرتبط ساختن و یاری رساندن به بهائیان در ژاپن و سراسر جهان، گفتمان بین‌المللی‌گرایی خود را عملی می‌سازند. این شبکه‌ها حس مشترک تلاش و حمایتی را به بهائیان می‌دهند که از مرزها و فرهنگ‌ها فراتر می‌رود.» به نظر دیوید ای. پالمِر، «تحکیم شمار زیادی از نوبهائیان در قالب اجتماعات پایا چالش‌های مهمی برای نهادهای بهائی، از جمله در جوامع چینی، ایجاد کرده است.» به گفته او «از اواخر دهه ۱۹۹۰ الگوی جدیدی از گفتمان و عمل برای پرورش الگوی پایداری از اجتماع‌سازی بهائی پدید آمده است. یکی از «جنبه‌های این رهیافت، نقد فرهنگ دینی «گروه‌های عبادی» بوده، فرهنگی که مؤمنان را از غیر مؤمنان، رهبران را از افراد عادی و دین‌داری فردی را از خدمات اجتماعی جدا

می‌سازد. در عوض، رهیافت جدید جوامع بهائی بر مطالعه، دعا و کنش در گروه‌های کوچکی از بهائیان متمرکز است.» او «به مقایسه پویایی اجتماع‌سازی در گروه‌های کوچک در میان بهائیان هنگ‌کنگ، تایوان و چین، و رابطه در حال تکامل میان گروه‌های کوچک و نهادهای انتخابی بهائی بر اساس «شهروندی دینی» در سطوح محلی و جهانی می‌پردازد.» پژوهش او حاکی از «محلی‌سازی یک دین جهانی در سه بافتار اجتماعی - سیاسی چینی متفاوت» است. سرانجام، مؤثران مؤمن تأکید می‌کنند که «تعالیم بهائی از نیاز به جهان‌بینی جدیدی سخن می‌گویند و از ما می‌خواهند کل دنیا را یک کشور و همه آدمیان را شهروندان متساویاً باارزش آن بدانیم.» به نظر او «این تغییر واقعیت در ساختار و عملکرد جامعه بهائی به آهستگی در حال تحقق است. در ساختار جامعه بهائی، افراد اقتدار ندارند. اقتدار از آن نهادهایی است که بدون مبارزات انتخاباتی و نامزدی کاندیداها انتخاب می‌شوند. تصمیمات بر اساس فرایند مشورت مشارکتی گرفته می‌شود. قدرت تا حد امکان تمرکززدایی و در نهایت به فرد بهائی واگذار می‌شود؛ زیرا نهادهای بهائی قدرت آن را ندارند که بهائیان را برای اجرای برنامه‌های خود به همکاری وادار کنند. هدف از برنامه‌های فعلی جامعه بهائی، افزایش منابع انسانی این جامعه از طریق برانگیختن تک‌تک بهائیان به مشارکت کامل در فرایندهای مطالعه مشورتی آثار بهائی، جلسات دعا و کلاس‌های کودکان و در نتیجه، تبدیل بهائیان از اعضای منفعل جامعه‌ای عبادی به افرادی است که در امور جامعه به طور فعال مشارکت دارند. تنها از طریق چنین تجهیزیتی در سطح فردی است که می‌توان قدرت را به طور مؤثر به افراد واگذار کرد.»

تنها گفتگوی این مجموعه را آرش عزیزی انجام داده و به فارسی برگردانده است. ترجمه نخستین مقاله بر عهده ترانه ضرغام بوده است. گزینش و ترجمه دیگر مقالات بر عهده راقم این سطور بوده است. بی‌تردید ارباب فضل، نگارنده را از نظرات خود بی‌بهره نخواهند گذاشت. همین قدر که معایب کار چنان نباشد که محاسنش را پوشیده دارد آرزوی خود را برآورده می‌بینم.

بهائیان در سازمان ملل پرنفوذ بوده‌اند

گفتگو با مارگیت واربورگ، جامعه‌شناس دانمارکی

آیین بهائی ویژگی‌های فراوانی دارد که مطالعه آن را برای دانشوران حوزه‌های مختلف جذاب می‌کند. از جمله می‌توان به تنوع قومی، ملی و گستره جغرافیایی پیروان این دین اشاره کرد. دینی که کمتر از دو قرن پیش در ایران بنیان نهاده شد، اکنون در هر چهار گوشه دنیا پیروانی دارد؛ از رهبران سیاه‌پوستان آمریکا تا پادشاه ساموآ در جنوب اقیانوس آرام هر یک چیزی در این آیین یافته‌اند که جذب‌شان کرده است.

مارگیت واربورگ، جامعه‌شناس و دین‌پژوه دانمارکی از جمله دانشورانی است که آثار بسیاری درباره آیین بهائی نوشته است. این پژوهشگر یهودی ابتدا به مطالعه مسیحیت پرداخت و در سال ۱۹۷۶ نشان زرین مسیحیت‌شناسی را از دانشگاه کپنهاگ دریافت کرد. او در سال ۱۹۷۹ از دوره دکترای جامعه‌شناسی دین در همین دانشگاه فارغ‌التحصیل شد. اما سه دهه بعد، در سال ۲۰۰۷، با نگارش پایان‌نامه‌ای درباره آیین بهائی مدرک دکترای دیگری دریافت کرد. کتابی که بر اساس این پایان‌نامه منتشر شد، *شهروندان جهان: تاریخ و جامعه‌شناسی بهائیان از منظر جهانی شدن*، علاوه بر نگاهی تاریخی به آیین بهائی، رویکردی جامعه‌شناختی به پیروان این دین، به‌ویژه در دانمارک، ارائه می‌دهد. واربورگ برای نگارش

این کتاب پژوهش‌های میدانی چشمگیری در سراسر جهان، از جمله در مرکز جهانی بهائی در حیفا، انجام داد.

او سال‌ها است که در دانشگاه کپنهاگ تدریس می‌کند و از حدود ۱۴ سال قبل استاد جامعه‌شناسی دین در دانشکده مطالعات میان‌فرهنگی و دینی این دانشگاه بوده است. او بنیان‌گذار طرح پژوهشی «دین در قرن بیست و یکم» در این دانشگاه است که از مهم‌ترین فعالیت‌های دین‌پژوهی در دانشگاه‌های اروپایی به شمار می‌رود. از دیگر آثار وی می‌توان به *آیین بهائی و جهانی‌شدن*، *دین و فضای سایبری*، *دین در قرن بیست و یکم*، و *ملل مقدس و هویت‌های جهانی* اشاره کرد.

مارگیت واربورگ در گفتگویی تلفنی با «آسو» هم‌سخن شد. آنچه می‌خوانید برگردان فارسی این گفتگوست.

وضعیت کنونی مطالعات بهائی در حوزه دانشگاهی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در دانشگاه، بحث بیشتر درباره روش‌ها و موضوعات پژوهشی است و نه ادیان خاص. مثلاً اگر پژوهشگری به موضوع گرویدن به ادیان یا تغییر دین (دین‌گردانی) علاقه‌مند باشد می‌تواند به ادیان هندو، بودایی یا بهائی بپردازد. جالب بودن یا نبودن کارش چندان به اینکه به آیین هندو، بودایی یا یهودی پرداخته ربطی ندارد و بیشتر به رویکردهای پژوهشی‌اش، مثلاً در مورد گرویدن به ادیان وابسته است.

چه شد که شما به عنوان جامعه‌شناس دین به سراغ آیین بهائی رفتید که شمار پیروانش از ادیان بزرگ کمتر است؟

من به ادیان کوچک، جهانی‌شدن، گرویدن به ادیان، عوامل موفقیت یا ناکامی در اداره نهادهای دینی، انحصارگرایی و شمول‌گرایی، و علل افزایش، رکود یا حتی کاهش تعداد پیروان ادیان علاقه دارم. در عرصه دانشگاهی افراد کمی در مورد بهائیان تحقیق کرده بودند. پژوهش‌هایی در حوزه تاریخ وجود داشت، اما مطالعات موجود در حیطه جامعه‌شناسی بسیار اندک بود. به همین علت، علاقه‌مند شدم و حاصل کارم را می‌توانید در کتاب *شهروندان جهان* ببینید.

یکی از نکات جالب کتاب این است که به جوامع بهائی در کشورهای متنوعی پرداخته‌اید،

مثلاً در اسرائیل، دانمارک و چند جای دیگر. بهائیان معمولاً با افتخار از گستره بین‌المللی دین‌شان سخن می‌گویند. از بعضی جهات، مثلاً پراکندگی گسترش، این دین را می‌توان گسترده‌ترین دین جهان پس از مسیحیت دانست. در این مورد چه چیزی برای شما جالب بود؟

بهائیان هم‌زمان با سایر ادیان با جهانی‌شدن روبرو شده‌اند. البته از همان آغاز این دین، هم بهاء‌الله و هم عبدالبهاء، می‌خواستند دین خود را جهانی کنند. این امر در مورد مسیحیت، آیین بودایی و اسلام نیز صدق می‌کند؛ چون این ادیان تبلیغی یا تبشیری‌اند. اما نکته جالب در مورد بهائیان این است که، به‌ویژه در سال‌های اخیر، کار تبلیغ را بیشتر به‌طور تاکتیکی و استراتژیکی انجام داده‌اند و نه خیلی تهاجمی. این به نظر من برجسته آمد. دیگر نکته جالب این است که فعالیت بهائیان در کشورهای مختلف مثلاً در کره جنوبی، هند، آمریکا یا منطقه آمریکای جنوبی بسیار فرق می‌کند. تفاوت اصلی هم بین غرب و بقیه دنیا است. چنانکه در کتاب آورده‌ام در بیرون از غرب می‌بینیم که بهائی‌ها در ابتدا خیلی فعال‌اند، «محفل روحانی ملی» و «محافل روحانی محلی» متعددی تشکیل می‌دهند و به گسترش سریع دست می‌زنند. اما بعد از آن کار چندانی برای تثبیت خود انجام نمی‌دهند. برای من یک سؤال جالب این بود که چرا بعضی بهائی‌ها ابتدا خیلی فعال هستند اما بعد بی‌عمل می‌شوند؟ و چرا در این زمینه بین غرب و بقیه دنیا این قدر تفاوت وجود دارد؟

بعضی می‌گویند آیین بهائی برای محافظه‌کاران بیش‌ازحد لیبرال است و برای کسانی که خواهان دینی لیبرال‌اند بیش‌ازحد ارتدوکس (راست‌گیش) است؟ شما با این نظر موافق‌اید؟ شاید این یکی از علل کند شدن رشد باشد؟

من بیشتر به تفاوت میان کسانی که بهائی شده‌اند علاقه دارم و نه آنهایی که هنوز بهائی نشده‌اند. خود نوبهائیان‌اند که بعد از مدتی دست از فعالیت می‌کشند. مثلاً تحقیق کردم بینم چند نفر در ضیافت‌های نوزده روزه، کتاب‌خوانی‌های دسته‌جمعی و مراسم تولد بهاء‌الله شرکت می‌کنند. در این مورد بین جوامع بهائی در غرب و شرق تفاوت زیادی وجود دارد.

این تفاوت را بیشتر توضیح دهید.

در آمریکا و اروپای غربی (برخلاف بقیه دنیا مثل هند، آمریکای جنوبی و بیشتر جهان سوم) تلاش زیادی برای تحکیم نوبهائیان انجام می‌شود و خیلی از پیروان بسیار فعال‌اند. اما در جهان سوم گسترش سریع است و عده زیادی به این دین می‌گروند، ولی فعالیت برای تحکیم آنها

انجام نمی‌شود و در نتیجه نوبهائیان به نوعی زیر فشار مضاعف قرار می‌گیرند.

به نظر تان چرا چنین است؟

به نظرم موضوع به توازن بین آنچه در زبان آلمانی گماین شافت (جماعت) و گِسل شافت (جامعه) می‌خوانیم ربط دارد. از نظر من، به عنوان جامعه‌شناس، مهم است که در یک گروه مشخص، نسبت به بقیه احساس نزدیکی کنی، هدف مشترکی داشته باشی، بودنت در آنجا معنی داشته باشد و از آن راضی باشی. این جماعت است؛ مثلاً هنگامی که بهائی‌ها گرد هم می‌آیند تا تولد بهالله را جشن بگیرند. در عین حال باید تلاش برای گسترش انجام شود. یعنی هر دو باید صورت بگیرند، تثبیت و گسترش. وگرنه کسانی که تازه بهائی شده‌اند فکر می‌کنند بیش از حد مسئولیت بر عهده آنان نهاده می‌شود و در نتیجه استعفا می‌دهند یا غیرفعال می‌شوند. آنچه دشوار است ایجاد توازن صحیح است.

به نظر تان فرقی بین بهائی‌ها بر اساس دیانتی که از آن گروه‌اند وجود دارد؟ مثلاً بین آنها که

پیشتر هندو، مسیحی یا مسلمان بوده‌اند تفاوت معناداری هست؟

نه! مهم نیست که مذهب قبلی آنان چه بوده است. بهائی‌ها بیشتر از طریق دوستان خود به این دین می‌رسند. یعنی فردی دوستی بهائی دارد و خودش هم بهائی می‌شود و نه مثلاً از طریق روزنامه یا فیس‌بوک. اول دوستی هست که فردی را دعوت می‌کند و به او امکان دسترسی به این دین را می‌دهد.

به نظر تان آیا می‌توان از مطالعات شما دربارهٔ این دین در مورد سایر ادیان هم استفاده کرد؟

می‌گویند این محکی است که نشان دهد آیین بهائی را باید به واقع دین شمرد یا آن‌طور که مخالفین‌اش می‌گویند گروه یا باشگاه.

حتماً می‌توان چنین استفاده‌ای کرد. مثلاً از یافته‌های من دربارهٔ گرویدن به این دین می‌توان در مورد هر مذهبی استفاده کرد. همین‌طور یافته‌هایم دربارهٔ گسترش و تثبیت. الگوی «حوزهٔ جهانی دوگانه» را هم می‌توان در پژوهش در مورد سایر مذاهب به کار گرفت. خود من در بعضی از دیگر آثارم چنین کرده‌ام.

آخرین پرسش این است که آیا آیین بهائی می‌تواند به‌رغم تعداد نسبتاً اندک پیروانش، از طریق ارتباطات خود و طرق دیگر پرنفوذ باشد؟ بعضی‌ها از این لحاظ آن را با مذهب کوئیکر

در آمریکا مقایسه می‌کنند که کوچک اما پرنفوذ بوده است. نظر شما چیست؟
بهائی‌ها می‌کوشند پرنفوذ باشند، به‌ویژه در سازمان ملل، و به نظر من آنجا موفق هم بوده‌اند.
در سازمان ملل مشهورند. در سطح جهانی بیشترین نفوذ را احتمالاً در آن عرصه داشته‌اند.
در اسرائیل هم آنها را خیلی خوب می‌شناسند. گردشگران معمولاً از باغ‌های بهائی [در شمال
اسرائیل] بازدید می‌کنند و در نتیجه در یکی دو دهه گذشته افراد بسیار بیشتری از بهائی‌ها و
وجودشان خبر دارند. اما آیا این نشانه نفوذ است؟ نمی‌دانم. احتمالاً سازمان ملل بهترین نمونه
نفوذ آنهاست.

بهائیان و سیاست در دوران قاجار

آصف اشرف^(۱)

برگردان: ترانه ضرغام

بهائیان ایران از نظر تاریخی در پارادوکسی شگفت قرار گرفته‌اند. از یک سو بهائیان را نه پیروان یک دین، بلکه «فرقه‌ای سیاسی» دانسته و آنها را عوامل قدرت‌های بیگانه خوانده‌اند. از سوی دیگر بهائیان را جامعه‌ای غیر سیاسی و منزوی وصف می‌کنند که به اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کل جامعه ایران توجه ندارد. این دو ادعا، فارغ از امکان صدق هر دو آنها، سوءتفاهم‌ها - به تعبیری تحریف‌هایی - را نشان می‌دهند که درخور توجه‌اند. ادعای اول که از طرف اعضای گروه‌های سیاسی گوناگون، از اسلام‌گرایان تا سکولارها، مطرح شده و طبیعتاً مناقشه‌انگیز است، بارها به چالش کشیده و بی‌اعتبار شده است. اما دومین ادعا نمایانگر شکافی در آگاهی تاریخی و بازتاب بحث‌های موجه تاریخی درباره نقش بهائیان در کل سیاست یا جامعه ایران است.

۱. آصف اشرف دانش‌آموخته دوره دکتری تاریخ در دانشگاه بیل (آمریکا)، پژوهشگر دوره پسادکتر در کالج برین مایر (آمریکا) و استادیار آتی دپارتمان مطالعات خاورمیانه در دانشگاه کیمبریج (بریتانیا) است. از او مقالاتی در مطالعات تطبیقی در جامعه و تاریخ و دیگر نشریات دانشگاهی منتشر شده است. او این مقاله را به درخواست آسو نوشته است.

تأکید تعالیم بهائی بر احیای زندگی اخلاقی و معنوی افراد می‌تواند غیرسیاسی و درون‌گرا بودن این دین را توجیه کند. همانند دیگر ادیان، آیین بهائی مبتنی بر آموزه‌های اخلاقی و معنوی است. میرزا حسین علی نوری (بهاء‌الله)، بنیان‌گذار آیین بهائی، در بسیاری از نوشته‌های خود آشکارا بیان می‌کند که مخاطب پیام او «قلوب انسان‌ها» است. او در یکی از آثارش می‌نویسد آنچه در آسمان‌ها و زمین است برای انسان خلق شده مگر «قلوب» که «محل نزول تجلی» پیامبران و آموزه‌های آنهاست. (کلمات مکنونه فارسی، ش ۲۷) بهاء‌الله در جایی دیگر خطاب به پادشاهان و رهبران دنیا تأکید می‌کند که هیچ‌گونه دلبستگی به قدرت سیاسی ندارد و هدفش تنها نفوذ و تصرف قلوب است: «تالله لا نريد أن نتصرف في ممالككم بل جئنا لتصرف القلوب.» (کتاب اقدس، آیه ۸۳) در جایی دیگر، او پیروان خود را از شورش علیه حکمرانان منع می‌کند و توجه آنها را به قلوب انسان‌ها جلب می‌کند: «لیس لاحد ان يعترض علی آلذین یحکمون علی العباد دعوا لهم ما عندهم و توجّهوا الی القلوب.» (کتاب اقدس، آیه ۹۵) ماهیت معنوی پیام بهاء‌الله که والاترین و مهم‌ترین هدفش تحول زندگی شخصی و درونی فرد است، در چنین آثاری تأیید می‌شود.

روایت‌های زندگی شخصی بهاء‌الله نیز نشان‌دهنده بی‌اهمیت شمردن الگوهای سیاسی دولت‌مردان معاصرش است. بهاء‌الله فرزند میرزا عباس نوری (میرزا بزرگ)، وزیر دربار فتحعلی شاه قاجار بود اما کوچک‌ترین تمایلی به دنبال کردن راه پدرش نداشت و بعد از مرگ وی در سال ۱۲۵۵ هـ. ق. (۱۸۳۹ م.) منصب وزارت را نپذیرفت. در نامه‌ای به عالی پاشا، وزیر اعظم عثمانی، بهاء‌الله از رویدادی در کودکی‌اش سخن می‌گوید که بر او تأثیر گذاشته است. او می‌نویسد که در کودکی به تماشای خیمه‌شب‌بازی‌ای نشسته که با صحنه‌سازی‌های مجلل از جنگ و رژه‌های سلطنتی، تصویری از دربار آن دوران را مجسم می‌کرده است. بعد از پایان نمایش و پایین آمدن پرده، بهاء‌الله مردی را می‌بیند که با جعبه‌ای زیر بغل، از پشت خیمه بیرون می‌آید. وقتی از آن شخص جوایب ماهیت جعبه می‌شود، او پاسخ می‌دهد که آن صحنه مجلل با عروسک‌هایی که به شکل شاه، شاهزاده‌ها، و وزرا دیده‌ای همه در این جعبه‌اند. بهاء‌الله می‌نویسد که از همان زمان کل اسباب دنیا را مانند محتوای آن جعبه، گذرا، ناپایدار و نهایتاً بی‌ارزش - و مانند «لعب صبیان» - دیده است. (لوح رئیس، قسمت ۱۷-۱۲) از تأکید مکرر بهاء‌الله در چنین روایت‌هایی بر تقلیب قلوب انسان می‌توان دریافت که اهمیت ناچیزی برای سیاست‌های حاکم قائل بوده است.

با این حال، پیشینه تاریخی مشارکت‌های سیاسی بهائیان به نیمه دوم قرن سیزده هـ.ق. (۱۹ میلادی) می‌رسد. فعالیت‌های بهائیان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی در منشأ این دین، یعنی آیین بابی، ریشه دارد. بابیان و پس از آن بهائیان در طیف گسترده‌ای از فعالیت‌های سیاسی دوران قاجار، از مشارکت در اندیشه سیاسی تا فعالیت‌های سیاسی رادیکال شرکت داشتند. بهاءالله به پیروان خود هشدار می‌دهد که به نیازهای جامعه اطراف خود توجه کنند: «امروز را نگران باشید و سخن از امروز رانید.» (لوح بهاءالله خطاب به مانکچی صاحب) در حقیقت، تاریخ بابی و بهائی در دوره قاجار شواهد بسیاری از جامعه‌ای برون‌گرا ارائه می‌دهد که در جامعه اطراف خود به طور فعال مشارکت داشته است.

اولین فعالیت‌های سیاسی بابی‌ها و بهائیان را می‌توان نتیجه فضای حاکم بر دوران شکل‌گیری این ادیان دانست. سید علی محمد شیرازی (باب)، بنیان‌گذار دین بابی، و بهاءالله هیچ‌کدام در هیچ مرحله‌ای مقام سیاسی نداشتند. این اصل را، برای مثال، با مسیر زندگی محمد مقایسه می‌کنیم. بنیان‌گذار اسلام در برابر آزار و اذیت مجبور به ترک شهر خود، مکه، شد اما بلافاصله بعد از هجرت به یثرب (مدینه) خود را به عنوان پرقدرت‌ترین رهبر سیاسی آن شهر تثبیت کرد. هر چند مدینه جامعه‌ای نوپا و کوچک بود اما می‌توان از «حکومت اسلامی» تحت رهبری سیاسی و مذهبی محمد در آن شهر سخن گفت. تصمیم‌ها و قضاوت‌های سیاسی محمد که در قرآن و بسیاری از احادیث و روایت‌های اسلامی دیده می‌شود، همچنان سرمشق مسلمانان جهان است. چنین تعریفی در مورد باب و بهاءالله صادق نیست؛ زیرا همواره خارج از گردونه قدرت سیاسی بودند و نوشته‌های سیاسی‌شان آرمان‌گرا - و تحقق آنها موکول به آینده - بود. از این جهت، تاریخ اولیه بابی و بهائی بیشتر قابل مقایسه با تاریخ اولیه مسیحیت است که بنیان‌گذارش اعدام شد و نخستین پیروانش متواری و از مقام و منزلت رسمی محروم شدند.

با وجود این، در تاریخ اولیه فعالیت‌های سیاسی بابی‌ها و بهائیان در ایران دو دوره مشخص به چشم می‌خورد. مشخصه دوره اول، مخالفت با وضعیت سیاسی و مذهبی حاکم در آن زمان است که با ظهور جنبش بابی در اوایل دهه ۱۲۶۰ هـ.ق. (اواسط ۱۸۴۰ م.) آغاز شد و در سال ۱۲۶۸ هـ.ق. (۱۸۵۲ م.) به پایان رسید. ادعای قائمیت باب و رجعت امام غائب، و وعده ظهور قریب‌الوقوع موعود تمام ادیان گذشته، تپی انقلابی و گه‌گاه مبارزه‌جویانه در پیروان او برانگیخت. در آن دوره، بابیان با قیام‌های متعددی در سراسر ایران، از جمله مازندران،

زنجان و نبریز، علما و حکمرانان قاجار را به چالش کشیدند. پاسخ خشونت‌بار دولت در سرکوبی بابی‌ها سرانجام به اعدام باب در سال ۱۲۶۶ ه.ق. (۱۸۵۰ م.) در تبریز انجامید. وقتی در سال ۱۲۶۸ ه.ق. (۱۸۵۲ م.) گروه کوچکی از مبارزان بابی به قصد انتقام‌جویی از اعدام باب به جان ناصرالدین شاه سوء‌قصد کردند، واکنش حکومت سریع‌تر و شدیدتر از قبل شد. در بسیاری از شهرها و روستاها بابیان را زندانی و در ملاءعام، گاه به روش‌هایی هولناک اعدام کردند. بهاء‌الله نیز که در آن زمان یکی از پیروان وفادار و شناخته‌شده باب بود برای چند ماه در تهران زندانی شد. او احتمالاً به علت شهرت و احترام خانوادگی، از اعدام نجات یافت، اما در زمستان سال ۱۲۶۹ ه.ق. (۱۸۵۳ م.) با خانواده‌اش به بغداد در امپراتوری عثمانی تبعید شد.

بعد از سال ۱۲۶۸ ه.ق. (۱۸۵۲ م.) شور و هیجان اولیه انقلابی فرونشست و فعالیت‌های بابی‌ها شکل دیگری به خود گرفت. یکی از دلایل این تغییر، مشکلات داخلی جامعه بابی بود که در پی از دست دادن رهبر خود، باب، و مواجهه با موجی از آزارهای ضد بابی به وجود آمده بود. اما یکی دیگر از دلایل تفاوت دوره دوم با دوره اول، ترویج و بسط ویژگی‌ها و روش‌های نوین فکری از سوی بهاء‌الله بود. به‌رغم تبعید به بغداد، منزلت بهاء‌الله در بین جامعه بابی ارتقاء یافت و بسیاری از بابی‌ها برای کسب راهنمایی و مشاوره به او روی آوردند. تا شروع دهه ۱۲۷۰ ه.ق. (میانه دهه ۱۸۶۰ م.) بهاء‌الله عملاً آشکارا خود را موعود آثار باب خوانده بود، و در مجموعه سیل‌آسایی از آثار خود پیام جدید آیین بهائی را مطرح کرده بود که در اندیشه‌های بابی ریشه داشت، اما کاملاً با آن متفاوت بود.

خطوط اصلی پیام نوین بهایی چه بود؟ به‌ویژه برای سیاست و اقدامات سیاسی چه اهمیتی داشت؟ بعضی از تعالیم بهاء‌الله قوانین جوامع مذهبی پیشین را منسوخ کرد. از منظر سیاسی، یک مثال مهم لغو اصل جهاد بود. به طور کلی، بهاء‌الله پیروان خود را به اطاعت از حکومت فراخواند، که به‌رغم تمایل آشکار او به سلطنت مشروطه پارلمانی، نشانه پذیرش حکومت سکولار است. بهاء‌الله در بسیاری از آثار خود نهاد سلطنت را تقدیر می‌کند اما در عین حال بی‌میلی به سلطنت کردن را یکی از نشانه‌های بلوغ بشر می‌داند. بهاء‌الله در مجموعه‌ای از نامه‌هایش به حکمرانان جهان آنها را نصیحت می‌کند که حامی فقرا و رفاه عمومی باشند و هشدار می‌دهد که تضاد بین ثروت و زیاده‌روی حاکمان از یک‌سو و فقر ملت از سوی دیگر به سقوط آنها خواهد انجامید. بهاء‌الله از بعضی از حکومت‌ها به علت مشورت

با وزرای آگاه و متخصص و استفاده از نظرات آنها به نیکی یاد کرده است. بعضی از دیگر آثار بهاءالله، محتوای سیاسی آشکاری ندارند اما پیامدهای سیاسی نهفته‌ای دارند: دو نمونه برجسته این تعالیم، برابری حقوق زن و مرد، و انتخاب زبان کمکی بین‌المللی است.

پسر ارشد بهاءالله و جانشین منتخب او، عباس نوری (عبدالبهاء) در چند اثر خود اهمیت سیاسی تعالیم پدرش را شرح می‌دهد. مشهورترین این آثار رساله مدنیه است که در سال ۱۲۹۲ هـ.ق. (۱۸۷۵ م.) و به درخواست پدرش در دوره‌ای که اصلاحات سیاسی در دولت قاجار ممکن به نظر می‌رسید، خطاب به حکمرانان قاجار در ایران نوشت. این کتاب که در اصل بدون نام نویسنده نوشته شده، از قوه قضائیه بی‌طرف، تأسیس مجالس مشورت، و تفکیک قدرت در حکومت حمایت می‌کند. رساله مدنیه پیشرفت‌های سیاسی کشورهای غربی را می‌ستاید اما به همان اندازه از مادی‌گرایی و افزایش تسلیحات آنها انتقاد می‌کند. نیازی به ذکر نیست که نخبگان سیاسی قاجار هرگز اصلاحات خردمندانه و پایداری انجام ندادند.

بیشتر مورخان این موارد را از نمونه‌های عمده مشارکت بهاءالله و عبدالبهاء در اندیشه سیاسی می‌دانند، اما دربارهٔ زمینه مناسب برای درک این ایده‌ها اختلاف نظر دارند. این بحث نهایتاً به این پرسش می‌انجامد: آیا باید آموزه‌های بهاءالله را به دلیل وجوه تشابه با آثار دیگر اندیشمندان سیاسی آن دوران - که بعضی برای مثال از مشروطه‌خواهان بودند - مقایسه کرد یا باید بر منحصر به فرد بودن و تکینگی آن تأکید کرد؟ روش معمول بین مورخان این بوده که به شباهت‌های موجود میان آثار بهاءالله و عبدالبهاء و آثار متفکران پیشرو آن دوره، از جمله عثمانی‌های جوان در امپراتوری عثمانی و اندیشمندان اصلاح‌طلب دوران قاجار، اشاره کنند. بعضی از این مورخان معتقدند که اندیشه بهاءالله احتمالاً از دیگر گروه‌ها متأثر بوده، و یا ایده‌های سیاسی او بعد از تبعید به امپراتوری عثمانی به تدریج تغییر کرده است. اما پژوهش‌های اخیر با اشاره به تداوم بنیادی افکار بهاءالله در طول زندگی‌اش - که در بعضی موارد مقدم بر ظهور اندیشه‌های سیاسی اصلاح‌طلبانه در امپراتوری عثمانی یا ایران دوران قاجار بوده - مسیر تازه‌ای اختیار کرده و کیفیت برجسته تعالیم او را نمایان می‌کند. صرف‌نظر از باورهای ما، یکی از مهم‌ترین نتایج تدابیر بهاءالله ظهور جامعه بهائی بود که با جوامع دینی پیشین، از جمله جامعه بابی، به شدت فرق داشت.

فعالیت‌های سیاسی بهائیان در دهه‌های بعدی دوران قاجار هیچ شباهتی به فعالیت‌های انقلابی بابی‌ها در دهه ۱۲۶۰ ه.ق. (۵۰-۱۸۴۰ م.) نداشت. موج مبارزات ضد بابی و ضد بهائی فعالیت‌های علنی را دشوار می‌کرد. ننگین‌ترین این آزارها در سال‌های ۲۴-۱۳۱۱ ه.ق. (۱۸۹۳-۱۹۰۶ م.) رخ داد که فجع‌ترین آنها واقعه یزد در سال ۱۳۲۱ ه.ق. (۱۹۰۳ م.) بود. حمله‌های وحشیانه و دسته‌جمعی گروهی از مردم- با تشویق علمای یزد و مجتهدین اصفهان، و با تأیید حاکم قاجار- به کشته شدن صدها بهائی در یزد انجامید. به‌رغم چنین موقعیتی، شواهدی موجود است که بر نفوذ بهائیان در شهرها و روستاهای سراسر ایران، از جمله شیراز و تهران، و هم‌فکری برخی غیربهائیان با این دین دلالت می‌کند. ولی ماهیت فعالیت‌های سیاسی بهائیان چه بود، به ویژه در قالب جنبش‌های سیاسی گسترده‌ای که در اواخر قرن سیزده و اوایل قرن چهارده هجری قمری سراسر ایران را فراگرفته بود؟

اینجا روایت شکل پیچیده‌تری می‌گیرد. به‌ویژه تبیین نقش بهائیان در دوران انقلاب مشروطه (۲۹-۱۳۲۳ ه.ق.) (۱۱-۱۹۰۵ م.) به زبان ساده کار دشواری است. قسمتی از کتاب ادوارد براون، *انقلاب مشروطه ایران سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۰۹* گویای این مطلب است. او می‌نویسد از دیپلمات‌ها و روزنامه‌نگاران انگلیسی مقیم ایران سه فرضیه در مورد رفتار بهائیان در دوران جنبش مشروطه شنیده که به اعتراف خودش نمی‌داند کدام یک از آنها درست است. (براون، *انقلاب مشروطه ایران*، صص ۴۲۴-۴۲۵) این ابهام زائیده ابهام راهنمایی‌های عبدالبهاء، رهبر جامعه بهائی در آن زمان نبود. بلکه نشان‌دهنده روش‌های مختلفی است که بهائیان متأثر از هیجان حاکم در کشور برگزیده بودند. [برای رعایت اختصار این مقاله به فعالیت‌های بایبان ازلی که از بهاء‌الله و عبدالبهاء پیروی نمی‌کردند، نمی‌پردازد.]

دیدگاه عبدالبهاء درباره جنبش مشروطه نسبتاً ساده بود. او که مدت‌ها مدافع مشروطیت بود، پس از آگاهی از صدور فرمان مظفرالدین شاه مبنی بر تأسیس عدالت‌خانه از این اقدام شاه تمجید کرد. در عین حال، در مجموعه‌ای از نامه‌ها و نوشته‌هایش به بهائیان ایران، با تأکید بر فرمان‌برداری از حکومت، آنها را از شرکت در تظاهرات باز داشت و به تلاش برای یافتن راهی مسالمت‌آمیز بین دو قطب مخالف تشویق کرد. همان‌طور که پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد، این دیدگاه از آغاز انقلاب در سال ۱۳۲۳ ه.ق. (۱۹۰۵ م.) به طور مداوم از سوی عبدالبهاء ارائه شده بود. تا سال ۱۳۲۵ ه.ق. (۱۹۰۷ م.) روابط بین مشروطه‌خواهان و سلطنت‌طلبان رو به وخامت رفته و محمد شاه به سلطنت رسیده بود. بر این مبنای، هرچند

عبدالبهاء در نامه‌های خود به محمدعلی‌شاه تأسیس مجلس و انجمن‌های محلی را توصیه می‌کرد، هم‌زمان بهائیان را به کوشش برای آشتی دادن دو طرف و متحد کردن کشور تشویق می‌کرد. مقایسه دیدگاه عبدالبهاء با دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری که رهبر روحانی مشروطه‌ستیز وقت و مخالف سرسخت تأسیس مجلس بود، آموزنده است.

مورخان درباره علت تأکید عبدالبهاء بر عدم دخالت بهائیان در تظاهرات، به رغم حمایت او از حکومت مشروطه، توافق نظر ندارند. بعضی بر این عقیده‌اند که دیدگاه او احتمالاً معطوف به حفاظت از جامعه بهائی بوده که همچنان تحت فشار و آزار بود. بعضی دیگر به این واقعیت اشاره می‌کنند که دیدگاه عبدالبهاء در واقع با تعالیم سیاسی اولیه پدرش هماهنگ بوده است: اهمیت حکومت مشروطه، اما مهم‌تر از آن فرمان‌برداری از حکومت، تقبیح درگیری و مجادله، و منع استفاده از زور. نکته مهم - که به فهم برداشت متفاوت از عدم دخالت بهائیان در سیاست نیز کمک می‌کند - این است که تعریف بهاء‌الله از سیاست و مشارکت سیاسی با مفهوم رایج در آن زمان متفاوت است. برای درک راهنمایی‌های عبدالبهاء باید آنها را در چارچوبی قرار داد که به نظر بهاء‌الله هدف اصلی آیین بهائی است: به عبارتی، مشارکت در پیشرفت جامعه و وحدت بشر. همان‌طور که آثار بهاء‌الله نشان می‌دهد، در واقع او نه سیاست، بلکه طبیعت تفرقه‌انگیز و خصومت‌بار فعالیت‌های سیاسی را بی‌اعتبار می‌داند. در مقابل، همان‌طور که او و عبدالبهاء اغلب به پیروان خود تذکر می‌دهند، فعالیت‌های بهائیان باید معطوف به افزایش توانایی‌های همه اعضای جوامعی باشد که در آن زندگی می‌کنند.

به نظر می‌رسد که اکثر بهائیان از راهنمایی‌های عبدالبهاء پیروی می‌کردند. اما یکی از استثناءهای مهم، ابوالحسن میرزا (شیخ‌الرئیس) است. او که شاهدزاده‌ای قاجار، روحانی و شاعر بود در اواخر دهه ۱۲۹۰ ه.ق. (دهه ۱۸۸۰ م.) بهائی شد و نقش مهمی در انقلاب مشروطه ایفا کرد. وی حتی بعد از انتخاب اولین مجلس در ۱۳۲۳ ه.ق. (۱۹۰۶ م.) به طور موقت سخن‌گوی مجلس شد. در سطح محلی هم استثناءهایی وجود داشت. در ساری عدّه زیادی از سرشناسان شهر و بعضی از فعالان مشروطه‌خواه بهائی بودند. فعالیت‌های بهائیان در انجمن شهر به مخالفت روحانیون دامن زد، به طوری که در ساری تمام مشروطه‌خواهان را بهائی و قانون اساسی را کفر خواندند.

در کل، بهائیان در انواع فعالیت‌های مردمی مشارکت داشتند، که هرچند به طور مشخص

بخشی از جنبش مشروطه‌خواهی نبود، اما با بعضی از اهداف مشروطه‌خواهان هماهنگی داشت. مثلاً بهائیان در بسیاری از شهرها مدرسه ساختند و هدف اصلی‌شان سوادآموزی زنان بود. هم‌زمان، بهائیان برای ادارهٔ امورشان، انتخابات محافل محلی خود را آغاز کردند. افزون بر این، به نقش سازندهٔ خود در مطبوعات با انتشار روزنامه و مجله، مقاله‌نویسی در روزنامه‌های پیشرو- از جمله به قلم نویسندگان زن- و انتشار نامه‌های عبدالبهاء دربارهٔ انقلاب مشروطه ادامه دادند.

بنابراین پرسش این نیست که آیا جوامع بهائی سیاسی بودند یا نه. بهائیان در مشارکت در اندیشهٔ سیاسی و فعالیت‌های سیاسی مبتنی بر این اندیشه‌ها سابقه‌ای دیرینه دارند. بلکه مسئله عبارت است از افزایش آگاهی از فعالیت‌های سیاسی گوناگون بهائیان، به‌ویژه در سطوح محلی. برای مثال، هنوز از تک‌تک جوامع بهائی در دوران مشروطه اطلاعات اندکی داریم. پژوهش در این زمینه‌ها نه تنها به نگرشی جدید دربارهٔ نقش بهائیان در تاریخ ایران بلکه به تجدیدنظر در درک کلی تاریخ این کشور خواهد انجامید.

آزار و استقامت: تاریخ آیین بهائی در اصفهان

موژان مؤمن^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

این مقاله شرحی دربارهٔ جامعهٔ بهائی اصفهان در دوران قاجار در ایران (۱۹۲۱-۱۸۵۳) است. به رغم آزار و اذیت‌های مکرر مراجع دینی و دولتی در اصفهان، جامعهٔ بهائی نه تنها نابود نشد بلکه رشد کرد. این مقاله می‌گوید بهائیان در نزاع میان مراجع دینی و دولتی در گرو هر دو طرف بودند و نشان می‌دهد که یک اقلیت دینی در ایران با چه خطرها و مشکلاتی روبرو بود.^(۲) چون شرح و تفصیل این وقایع ناشناخته جایی برای تحلیل و ایجاد چارچوب نظری

۱. موژان مؤمن دانش‌آموختهٔ پزشکی عمومی در دانشگاه کیمبریج (انگلستان) است. او در دین‌پژوهی، شیعه‌شناسی، و مطالعات بابی-بهائی تخصص دارد. از وی ده‌ها مقاله در نشریهٔ تاریخ دینی، دین، نشریهٔ نسل‌کشی پژوهی، نووا رلیجیو و دیگر نشریات دانشگاهی منتشر شده است. از میان کتاب‌های او می‌توان به *مقدمه‌ای بر اسلام شیعی* (انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۵) و *فهم دین (وان‌ورلد، ۲۰۰۹)* اشاره کرد. آنچه می‌خوانید برگردان مقالهٔ زیر است:

Moojan Momen, Persecution and Resilience: A History of the Bahai Religion in Qajar Isfahan, *Journal of Religious History*, vol. 36, no.4, 2013, pp. 471-485

۲. هیچ کتاب یا مقالهٔ رضایت‌بخشی دربارهٔ تاریخ آیین بهائی در اصفهان نوشته نشده است. تاریخچه‌ای هفتاد و یک صفحه‌ای بدون نام مؤلف وجود دارد که زمان نگارش آن به اواخر دههٔ ۱۹۳۰ برمی‌گردد و شرح حال تعدادی از افراد را در بر دارد. ر.ک: بی‌نام، تاریخ امری اصفهان (دست‌نویس منتشر نشده)، کتابخانهٔ افنان، لندن. خاطراتی هم وجود دارد که به رویدادهای اصفهان از حوالی ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۹ می‌پردازد. ر.ک: الف. حسین‌علی نور، تاریخ اصفهان و مهاجرت از اصفهان به تهران، اوت ۱۹۲۷، کتابخانهٔ افنان، لندن؛ همچنین ر.ک: نسخهٔ منتشر شدهٔ این خاطرات، الف. نور،

باقی نمی‌گذارد، سبک این مقاله عمدتاً روایی است.

مقدمه

شهر اصفهان در مرکز ایران (۳۴۰ کیلومتری جنوب تهران و ۲۹۰ کیلومتری شمال شیراز) قرار دارد. این شهر در دوران سلسله صفویه پایتخت کشور بود و در دوران قاجار همچنان مرکز اصلی روحانیت شیعه در ایران باقی ماند. اصفهان که در فلات مرکزی مرتفع نیمه خشک ایران قرار دارد بعضی از زیباترین آثار معماری ایران اسلامی را در خود جای داده و مسوجات و صنایع آن شهرت فراوانی دارد. در سال ۱۸۶۸، اصفهان سومین شهر بزرگ ایران بود و شصت هزار نفر (شامل ۲۰۰۰ مسیحی و ۱۵۰۰ یهودی) در آن می‌زیستند. جمعیت این شهر در سال ۱۹۱۴ به هشتاد هزار نفر رسیده بود.^(۳) دربارهٔ دیگر اقلیت‌های دینی این شهر مطالعاتی صورت گرفته؛^(۴) مقایسه میان تعداد بهائیان اصفهان و دیگر اقلیت‌های دینی از جمله مسیحیان و یهودیان (و زرتشتیان این شهر که کم‌تعداد بودند) از موضوع این مقاله خارج است.

دورهٔ بابی

جامعهٔ بهائی زمانی پدید آمد که اکثریت بایبان پذیرفتند بهاء‌الله (۱۸۱۷-۱۸۹۲) من یظهره‌الله یا همان موعودی است که باب (۱۸۵۰-۱۸۱۹) به ظهورش بشارت داده بود. بنابراین لازم است به اختصار از جامعهٔ بابی هم سخن بگوییم. باب از اکتبر ۱۸۴۶ تا مارچ ۱۸۴۷ در اصفهان بود. در نتیجه بعضی از مسلمانان، از جمله برخی از بانفوذترین اقبشار جامعه، بابی شدند و اصفهان و بعضی از روستاهای اطراف آن به پایگاه بایبان بدل شد. حدود هشت تا ده درصد از نخستین بایبان ایران اهل این ناحیه بودند.^(۵) تحلیل‌ها نشان داده که گسترش آیین بابی در

خاطرات مهاجری از اصفهان در زمان شهادت سلطان‌الشهدا و محبوب‌الشهدا (تهران، مؤسسهٔ ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۹) و نیز تاریخ اصفهان در این دوره:

H. Walcher, *In the Shadow of the King: Zill al-Sultan and Isfahan under the Qajars*, London, I. B. Tauris, 2008

3. R. Thomson, cited in C. Issawi, *The Economic History of Iran 1800-1914*, Chicago, Chicago University Press, 1971; 28. L. Adamec, *Historical Gazetteer of Iran*, 4 vols., Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1: 251, 1976

۴. به ویژه ر. ک.

D. Tsadik, *Between Foreigners and Shi'is: Nineteenth Century Iran and its Jewish Minority*, Stanford, Stanford University Press, 2007; J. Kestneberg-Amighi, *Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York, AMS Press, 1990

5. M. Momen, "Social Basis of the Babi Upheavals in Iran (1848-1853): A Preliminary Analysis," *International Journal of Middle East Studies* 15, 1983, p.164; P. Smith and M. Momen, "The Babi Movement: A Resource Mobilization Perspective," in *In Iran*, edited by P. Smith, Los Angeles, Kalimat

اصفهان بیش از هر چیز مدیون شبکهٔ بازاری تجّار، خرده فروشان و پیشه‌وران بوده است.^(۶)

در ۱۸۵۱، طلبه‌ای به نام شیخ اسماعیل به آیین بابی ایمان آورد و به تدریج دچار شور و جذبۀ عرفانی شد. ابتدا اعلام کرد که رجعت حضرت محمد است و سپس خود را مَن یُظهِرهِ اللهُ یا همان موعود آیین بابی خواند. شماری از بابیان اصفهان دعوی او را پذیرفتند. شیخ اسماعیل را دستگیر کردند و بر جنونش فتوا دادند، ولی سه نفر از پیروانش را در ملاء عام اعدام کردند.^(۷)

پیدایش جامعهٔ بهائی در اصفهان

بابیانی که در دوران اقامت بهاء‌الله در بغداد (۱۸۶۳-۱۸۵۳) با او دیدار کردند پایه و اساس بهائی شدن بابیان اصفهان را بنا نهادند. این بابیان با شور و شغف به اصفهان بازگشتند و دامنهٔ فعالیت‌های جامعهٔ بابی را گسترش دادند. در نتیجه، در سال ۱۸۵۹ والی اصفهان، خانلر میرزا فرمان دستگیری چند تن از بابیان شهر را صادر کرد. دو بابی را اعدام کردند و در دماغ دو نفر دیگر حلقه کرده، در خیابان‌ها و بازار گرداندند.^(۸) چندین نفر بر اثر تلاش‌های یکی از روحانیون و زمین‌داران بانفوذ شهر به نام میرزا هادی دولت‌آبادی بابی شدند. دولت‌آبادی حامی میرزا یحیی ازل (مدعی رهبری جنبش بابی و مخالف بهاء‌الله) بود. برخی از این بابیان، از جمله آقا علی نور (درگذشت در حوالی سال ۱۸۷۷) برای دیدار با ازل به بغداد رفتند، ولی هنگام بازگشت حامی بهاء‌الله شده بودند.^(۹)

وقتی در سال ۱۸۶۲ نسخه‌هایی از کتاب *ایقان* بهاء‌الله به اصفهان رسید با استقبال

Press, 1986, p.74

6. Momen, "Social Basis," 162, and comments relating to Isfahan in A. Amanat, *Resurrection and Renewal*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 339-61

۷. اسدالله فاضل مازندرانی، *ظهورالحق*، جلد ۹، ج ۳، تهران، بی‌تاریخ، ج ۸ (بخش‌های اول و دوم)، تهران، موسسهٔ ملی مطبوعات امری، ۱۳۲-۱۳۱ بدیع/۱۹۷۵-۱۹۷۴، ج ۶ و ۵ و ۴، دست‌نوشته‌های منتشر نشده در کتابخانهٔ افغان، لندن، ج ۴، صص ۲۰-۱۹

Browne in [‘Abdu’l-Baha], *A Traveller’s Narrative written to illustrate the Episode of the Bab* (trans. E.G. Browne, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1891) 2:331; A.-L.-M. Nicolas, *Seyyèd Ali Mohammed dit le Bâb* [Sayyid ‘Ali Muhammad, called the Bab], Paris, Dujarric, 1905, p. 430.

۸. مازندرانی، *ظهورالحق*، ج ۴، ص ۲۰۵

U. Muhammad-‘Aliy-i Salmani, *My Memories of Baha’u’llah*, translated by M. Gail, Los Angeles, Kalimat, 1982, pp.7-10

۹. مازندرانی، *ظهورالحق*، ج ۶، ص ۱۹۱

بابیان روبرو شد. پس از اعلان دعوی بهاء‌الله اکثر بابیان نامدار اصفهان بهائی شدند؛ از میان این افراد می‌توان به زین‌المقربین، حاجی سید جواد محرر (که در ۱۸۴۴ همراه باب به حج رفت)،^(۱۱) سید عبدالرحیم، میرزا محمد علی نه‌ری، میرزا حیدر علی اردستانی، و آقا عبدالحمید (فرزند ملا جعفر گندم‌پاک‌کن، نخستین بابی اصفهان) اشاره کرد. چون جامعه بهائی خاستگاه بابی داشت می‌بایست به جامعه بابی شبیه بوده باشد؛ بسیاری از نامدارترین بهائیان فعال از همان گروه تجار، خرده‌فروشان و پیشه‌وران بودند.^(۱۲)

آزار و اذیت بابیان در دوره ۱۸۵۲-۱۸۴۸ رشد جامعه بابی را متوقف کرد، اما در اواخر دهه ۱۸۵۰، به علت تحولات پیش‌گفته، رشد این جامعه از سر گرفته شد و در اوایل دهه ۱۸۷۰ توجه ناظران خارجی را به خود جلب کرد. در نوامبر ۱۸۷۴، یکی از ساکنان اصفهان به نام رابرت بروس که از روحانیون مسیحی عضو انجمن تبلیغی کلیسا بود، چنین نوشت: «فرقه بابیان که امروز در ایران در حال رشد است بهائی نام دارد.»^(۱۳) تعدادی از مشاهیر شهر، از جمله میرزا اسدالله وزیر (۱۸۴۸-۱۹۱۷) بهائی شدند. میرزا اسدالله در ۱۸۹۰ به عنوان وزیر اصفهان منصوب شد و مسئولیت امور مالی دولتی در ایالت اصفهان را بر عهده گرفت. او به رغم اشتها به بهائی بودن، برگزاری منظم جلسات بهائی در خانه خود، و دفاع گاه‌وبیگاه از بهائیان آزاردیده، چنان قدرت و احترامی در شهر داشت که از گزند دشمنان آیین بهائی در امان بود.^(۱۴)

تنازع قوا در ایران

در دهه ۱۸۶۰ فشار نسبتاً اندکی به بهائیان اصفهان وارد شد. در این زمان، سه خانواده معتم اصلی در شهر وجود داشت. میر سید محمد سلطان‌العلما از خانواده خاتون‌آبادی که به طور موروثی امام جمعه شهر بود، در اوایل اقامت باب در اصفهان میزبانی او را بر عهده داشت و تحت تأثیر او قرار گرفته بود. دومین خانواده، خانواده مرحوم سید محمد باقر شفتی، یکی از قدرتمندترین روحانیون و ثروتمندترین مردان ایران بود که بر اصفهان سلطه داشت. گرچه پسر ارشد او سید اسدالله (۱۸۷۴-۱۸۱۲) مثل پدرش قدرتمند نبود، ثروت خانواده نفوذ و اعتبار

۱۰. بی‌نام، تاریخ، صص ۱۰۳.

۱۱. ر.ک: اسامی نام برده در نور، تاریخ، صص ۱۸۲۰؛ مازندرانی، ظهورالحق، ج ۶، صص ۱۷۴-۱۷۲.

۱۲. M. Momen, ed. "Early Relations between Christian Missionaries and the Babi and Baha'i Communities," *Studies in Babi and Baha'i History*, vol. 1, Los Angeles: Kalimat Press, 1982, p. 63.

۱۳. مازندرانی، ظهورالحق، ج ۶، صص ۱۶۸-۱۶۷؛ ج ۸ (بخش اول)، صص ۱۲۶-۱۲۵؛ بی‌نام، تاریخ، صص ۵۳-۵۸.

او را تضمین می‌کرد. او در کل، میانه‌رو بود و از امضای فتوای دیگر روحانیون شهر مبنی بر اعدام باب خودداری کرده بود (خواهرخوانده او شمس‌الضحی ابتدا بابی و سپس بهائی شده بود؛ برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: «اعدام دو تاجر بهائی در ۱۸۷۹»^(۱۴) سوّمین خانواده، خانواده شیخ محمد باقر شیخ الاسلام (۱۸۸۳-۱۸۱۹)^(۱۵) و فرزندش شیخ محمدتقی آقاجنّفی (۱۹۱۴-۱۸۴۶)^(۱۶) از خاندان مسجدشاهی یا نجفی (مشهور به آقایان مسجد شاه) بود که دشمنی شدیدی با آیین بهائی داشتند.

سال ۱۸۷۴ سال مهمّی برای اصفهان بود. رویدادهایی که در آن سال در این شهر رخ داد به تحولات اجتماعی و سیاسی اصفهان تا پایان قرن جهت داد و کفّه ترازو را به ضرر بهائیان سنگین کرد. در آن سال روحانی میانه‌رو سید اسدالله شفتی و اندکی بعد میرمحمد امام جمعه شهر از دنیا رفتند. در نتیجه، شیخ محمدباقر و فرزندش شیخ محمدتقی آقاجنّفی به قدرتمندترین روحانیون اصفهان تا پایان قرن بدل شدند. پدر و پسر هر دو کوشیدند تا مبالغ هنگفتی را به عنوان مالیات دینی از شهروندان بگیرند. یکی از منابع درآمد اصلی آنها احتکار غلات در زمان قحطی و فروش آن به قیمتی گزاف به مردم گرسنه بود.^(۱۷) وقتی شهردار اصفهان، حاجی محمدجعفر، به این کار آنها اعتراض کرد او را «بابی» خواندند و اعدام کردند.^(۱۸)

14. Nabil [Zarandi], *The Dawn-Breakers: Nabil's Narrative of the Early Days of the Baha'i Revelation*, Wilmette, IL, Baha'i Publishing Trust, 1970, pp. 97-98, p. 20

برای دیدگاهی متفاوت، ر.ک: الف. مجدالاسلام کرمانی، تاریخ انحلال مجلس، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۵۰، ۱۹۸، صص ۱۹۵. برای زندگی‌نامه او، ر.ک: م. حرزالدین، معارف الرجال، ۲ جلد، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۶۱، ج ۱، صص ۹۸-۹۴

۱۵. برای شرح حال او، ر.ک: م. الف. معلم حبیب‌آبادی، مکارم/الاثار، ۵ جلد، اصفهان، نشاط، ۱۳۲۲، ج ۳، صص ۱۰۱۰-۱۰۰۷؛ ح. الامین، مستدرکات اعیان الشیعه، ۱۰ جلد، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۹-۱۹۸۷، ج ۷، صص ۲۶۰-۲۶۰، ش ۴۴۴

۱۶. برای شرح حال او، ر.ک: حبیب‌آبادی، مکارم/الاثار، ج ۵، صص ۱۶۶۶-۱۶۶۲

۱۷. برای آگاهی از عملکرد شیخ محمدباقر در قحطی سال ۱۸۷۱، ر.ک: ملازندران، ظهورالحق، ج ۶، ص ۱۴۰؛ برای اطلاع از عملکرد آقاجنّفی در قحطی سال ۱۸۷۱، ر.ک:

A. Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, Brill, 1977, p.110

برای آگاهی از عملکرد آقاجنّفی در قحطی سال ۱۸۹۳، ر.ک:

H. Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Berkeley, CA, University of California Press, 1969, p. 220, and S. Bakhsh, *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajars: 1858-1896*, London, Ithaca Press and Middle East Centre, St Anthony's College, 1978, p.287

۱۸. م. ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطه ایران، ۷ جلد، تهران، کتابخانه سقراط، ۱۳۲۷، ج ۱، ص ۱۶۶؛ ملک‌زاده نمی‌گوید که او به جرم بابی بودن اعدام شد، اما در بخشی با عنوان بابی‌کشی به این رویداد می‌پردازد؛ حائری هم در ص ۱۱۰ کتاب پیش‌گفته چنین تعبیری از اعدام او دارد.

در ماه مه همان سال، سلطان مسعود میرزا ظل السلطان (۱۹۱۸-۱۸۵۰) والی اصفهان شد و تا سال ۱۹۰۷ در این مقام باقی ماند. او پسر ارشد ناصرالدین شاه بود ولی نمی‌توانست جانشین شاه شود؛ زیرا مادرش از خاندان سلطنتی نبود. با وجود این آمال و آرزویی جز تکیه زدن بر تخت سلطنت نداشت. او هم سعی در جلب حمایت بریتانیا داشت و هم به پدرش رشوه می‌داد تا او را والی ایالت‌های جنوبی ایران کند. اما در فوریه ۱۸۸۸، ناصرالدین شاه به نقشه او پی برد و او را از حکمرانی همه ایالت‌ها به جز اصفهان عزل کرد. پس از ترور شاه در سال ۱۸۹۶، بریتانیا از او حمایت نکرد و در نتیجه از تاج و تخت محروم ماند.^(۱۹)

در اکثر دوران حکمرانی خود در اصفهان، به ویژه در سال‌های آخر، ظل السلطان با شیخ محمدباقر و آقاجفی بر سر کنترل شهر (و اخاذی از شهروندان) به شدت درگیر بود.^(۲۰) در این تنازع قوا، بهائیان اغلب قربانی می‌شدند. علما برای تشویش خاطر ظل السلطان علیه بهائیان جنجال به راه می‌انداختند تا قدرت خود و ضعف والی را به رخ بکشند. البته نزاع والی و این علما تنها بر سر قدرت نبود. بسیاری از اهالی اصفهان می‌دانستند که ظل السلطان همسر شیخ محمدباقر را فریفته و با او رابطه جنسی دارد. در سال ۱۸۷۷، ظل السلطان زن دیگری را که به خانه شیخ محمدباقر پناه برده بود فریب داد و به او تجاوز کرد. این رویداد چنان مایه سرافکنندگی شیخ محمدباقر شد که برای مدتی اصفهان را ترک کرد.^(۲۱)

آزار و اذیت‌های سال ۱۸۷۴

با وجود این، والی و علما همیشه در قطب مخالف یکدیگر نبودند. گاهی اگر از وجود بهائی ثروتمندی باخبر می‌شدند، حرص و طمع بر دشمنی غلبه می‌کرد و اختلافات خود را کنار می‌گذاشتند تا از تکفیر آن بهائی سود ببرند. با استناد به منابع بهائی می‌توان گفت اولین بهائی آزاری مهمی که درست در همان ابتدای عصر جدید اصفهان، چند روز پس از ورود ظل السلطان به شهر در سال ۱۸۷۴ رخ داد از این سنخ بود. خانه سه برادر از خانواده ثروتمندی از تجار شوشتری، مرکز فعالیت‌های بهائیان در اصفهان بود. ظل السلطان، شیخ محمدباقر، و آقا میرمحمدحسین (برادر و جانشین میرمحمد سلطان‌العلما امام جمعه) دسیسه‌چینی کردند تا ثروت این سه برادر

۱۹. ح. سیاح، خاطرات حاج سیاح، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، ص ۲۷۸

Adamec, *Gazetteer*, 1, 254

۲۰. برای شرح این نزاع، ر.ک.

Walcher, *In the Shadow*.

۲۱. ع. نوایی، شرح حال عباس میرزا ملک‌آرا، ویراست دوم، تهران، بابک، ۱۳۵۴، صص ۱۱۵-۱۱۴

را از چنگشان در آورند. ابتدا به تلگراف‌خانه، پست‌خانه و دروازه‌بانان شهر دستور دادند که اجازه ندهند هیچ بهائی یا پیامی از طرف بهائیان از اصفهان خارج شود. سپس هر سه برادر را دستگیر کردند. بر اساس گزارش مبلغ مسیحی بریتانیایی، رابرت بروس، شیخ محمدباقر دستور دستگیری ۱۰۰ (یا احتمالاً ۴۰۰) نفر از بهائیان را صادر کرد،^(۲۲) شاید به این علت که می‌خواست معلوم نشود هدف اصلی توطئه‌گران این سه برادر بوده‌اند. به‌رحال از وضعیتی که در آن عده‌ای به نادرستی به بهائی بودن متهم شده بودند برای تصفیه‌حساب یا اخاذی استفاده کردند. حدود بیست بهائی دستگیر شدند و بسیاری از بهائیان از شهر گریختند یا در تلگراف‌خانه پناه گرفتند. بهائیان که فهمیده بودند نمی‌توانند هیچ پیامی از اصفهان بفرستند موفق شدند یک بهائی را از شهر فراری دهند. او به کاشان گریخت و از آنجا سه نامه به شاه و دیگر مقامات فرستاد و آنها دستور دادند که آزار و اذیت کاهش یابد.^(۲۳)

اندکی پس از این ماجرا جمال بروجردی به اصفهان رفت و از بهائیان خواست به روسیه بگریزند و برای احقاق حقوق خود از آن دولت طلب یاری و حمایت کنند. میرزا حسن نه‌ری بهاء‌الله را از این امر باخبر کرد و او به صورت مکتوب بهائیان را از این کار نهی کرد.^(۲۴) در سراسر این دوران، بهاء‌الله و سپس فرزند و جانشین وی، عبدالبهاء با مقایسه آزار و اذیت بهائیان با آزار و اذیت پیروان اولیّه دیگر ادیان، بهائیان را به استقامت تشویق کرده و آنها را از پیروزی نهایی خود مطمئن می‌ساختند. اینجا واژه «استقامت» را به کار می‌برم تا مشخص کنم که رهبران بهائیان آنها را به مبارزه، مقابله، یا براندازی حکومت فرا نمی‌خواندند، بلکه ایشان را تنها به مقاومت قاطع در برابر هر گونه فشاری برای انکار آیین خود یا چشم‌پوشی از تعالیم

22. M. Momen, *The Babi and Baha'i Religions, 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts*, Oxford, George Ronald, 1980, pp. 270-71

بروس می‌گوید شیخ محمدباقر از حدود یک ماه قبل از ورود ظل‌السلطان مشغول تحریک مردم علیه شیخی‌ها، یهودیان و بهائیان بود و والی پیشین اصفهان، حسام‌السلطنه، او را مهار کرده بود.

۲۳. هفت روایت از این رویداد در دست است که در جزئیات با یکدیگر تفاوت دارند: نور، تاریخ، صص ۸-۱۸. A.-L.-M. Nicolas, *Massacres des Babis en Perse* [Massacres of the Babis in Persia], Paris: Adrien Masionneuve, 1936, pp. 16-17

مازندرانی، ظهورالحق، ج ۶، ص ۱۶۹، ص ۲۸۶

R. Bruce in Momen, *Babi and Baha'i Religions*, pp. 269-73

بی‌نام، تاریخ، صص ۱۶-۱۷؛ علی اکبر بنا یزدی، تاریخ عشق‌آباد (حدود سال ۱۹۰۳)، منتشر شده در قالب جلد ۹۴ مجموعه فتوکپی شده آرشیبو بهائیان ایران، کتابخانه افنان، لندن، صص ۲۰۸-۲۱۱

Walcher, *In the Shadow*, pp. 119-120

۲۴. مازندرانی، ظهورالحق، ج ۶، ص ۳۰۸

آن دعوت می‌کردند.^(۲۵)

در ۱۳ فوریه ۱۸۷۹، یکی از بهائیان طالخونچه (روستایی در چهل کیلومتری جنوب غربی اصفهان) به نام ملا کاظم در اصفهان اعدام شد. او در اصفهان تا سطح اجتهاد تحصیل کرده و سپس بابی و بعد بهائی شده بود. سرانجام حمایت علنی او از آیین بهائی باعث شکایت شیخ محمدباقر به ظل السلطان و در نتیجه اعدام او شد.^(۲۶)

اعدام دو تاجر بهائی در سال ۱۸۷۹

خانواده تاجر ثروتمندی به نام نهری از جمله بایانی بودند که بهائی شدند. پدر آنها پس از مهاجرت به اصفهان با یکی از خویشاوندان همسر سید محمدباقر شفتی، مجتهد قدرتمند اصفهان ازدواج کرده و از او سه پسر داشت. دو پسر بزرگ‌تر میرزا محمد علی (در گذشته ۱۸۵۸) و میرزا هادی (در گذشته ۱۸۴۸) نام داشتند. شفتی به میرزا هادی علاقه داشت و او را به عقد برادرزاده‌اش خورشیدبگم (یا بلقیس، در گذشته ۱۸۹۳) درآورده بود. بعدها بهاء‌الله خورشیدبگم را به لقب شمس الضحی ملقب ساخت. (خورشیدبگم در کودکی یتیم شده و در خانه مجتهد بزرگ شده بود) این دو برادر و شمس الضحی به کربلا رفتند و نزد سید کاظم رشتی تحصیل کردند و در سال ۱۸۴۴ بابی شدند. (شمس الضحی در کربلا و سپس در بغداد در حلقه اطرافیان طاهره قره‌العین داخل شد) میرزا محمدعلی سه دختر و یک پسر داشت. دختر ارشدش فاطمه، معروف به منیره خانم، همسر عبداله‌بهاء شد.^(۲۷)

برادر سوم میرزا ابراهیم بود که ابتدا بابی نشد. کارگزار امام جمعه شد و سه پسر و یک دختر داشت که معروف‌ترین آنها دو پسر بزرگ‌تر به نام‌های میرزا محمدحسین (۱۸۳۵-۱۸۷۹) و میرزا محمدحسن (۱۸۳۶-۱۸۷۹) بودند. این دو توسط عموی خود میرزا محمدعلی نهری

۲۵. برای مثال، ر.ک:

Baha'u'llah, *Gleanings from the Writings of Baha'u'llah* (Wilmette, IL: Baha'i Publishing Trust, 1983), 56-68, pp.129, 203; 'Abdu'l-Baha, *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Baha*, Haifa: Baha'i World Centre, 1978, pp. 234-36.

26. Nicolas, *Massacres*, 15-18; Momen, *Babi and Baha'i Religions*, 273-74;

ع. اشراق خاوری، نورین تبرین، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۴، صص ۲۱۸-۲۲۱: بی‌نام، تاریخ، صص ۱۶-۱۲: مازندرانی، ظهورالحق، ج ۵، ص ۲۴۱. نیکولا تاریخ این رویداد را دسامبر ۱۸۷۷ می‌داند (قتل عام‌ها، ص ۱۷) اما این تاریخ نادرست به نظر می‌رسد زیرا شیخ محمد باقر تازه در آوریل ۱۸۷۸ از خراسان بازگشت. مازندرانی تاریخ این واقعه را ۱۸۷۸ می‌داند، ظهورالحق، ج ۶، ص ۲۸

۲۷. اشراق خاوری، نورین تبرین، صص ۱۱۰-۱۱۵۲

بابی شدند و هر سه در سال ۱۸۵۶ برای دیدار با بهاء‌الله به بغداد رفتند.^(۲۸)

شمس‌الضحی در حالی به اصفهان بازگشت که همسرش درگذشته بود. او با برادر همسرش میرزا ابراهیم ازدواج و او را بهائی کرد. دخترش با میرزا حسن، دومین پسر میرزا ابراهیم، ازدواج کرد و خانه آنها به مرکز فعالیت‌های بابیان و سپس بهائیان اصفهان بدل شد. میرزا حسن در بیرونی از مهمانان مرد پذیرایی می‌کرد و با آنها از دین جدید سخن می‌گفت، در حالی که شمس‌الضحی و دخترش در اندرونی از زنان مهمان پذیرایی می‌کردند و با آنها از آیین جدید حرف می‌زدند. شمس‌الضحی در اصفهان به عنوان بهائی و «فاطمه بابیان» یا «فاطمه، بانوی نور» شهرت یافت که به دختر پیامبر اسلام اشاره داشت. او یک بار دستگیر شد و آن قدر از ظل‌السلطان کتک خورد که از هوش رفت و تنها بر اثر مداخله برادرش از مرگ نجات یافت.^(۲۹)

پس از درگذشت میرزا ابراهیم، پسر کوچک‌ترش میرزا حسن نقش پدر را به عنوان کارگزار امام جمعه بر عهده گرفت. این دو برادر تاجران موفق شدند که یکی از علل آن ارتباط ایشان با امپراتوری تجاری خانواده افنان (خویشاوندان مادری باب) بود. آنها رکن اصلی جامعه بهائی اصفهان بودند و خانه ایشان میعادگاه بهائیان بود. در جریان قحطی سال ۱۸۷۱، با خرید و توزیع غذا به مسلمانان و بهائیان کمک کردند.^(۳۰) به علت فعالیت‌هایشان در شهر به عنوان بهائی شهرت یافتند. این امر دشمنی شیخ محمدباقر را برانگیخت اما تا زمانی که از حمایت امام جمعه بهره می‌بردند او قادر به مقابله با آنها نبود.

پس از درگذشت امام جمعه در سال ۱۸۷۴، میرزا حسن به رغم مخالفت شیخ محمدباقر، جانشینی برادر امام جمعه، میرمحمدحسین، را امکان‌پذیر کرد. میرزا حسن به فعالیت خود به عنوان کارگزار تجاری امام جمعه ادامه داد. امام جمعه جدید برای به دست آوردن این مقام مقروض شده بود و علاوه بر این دخل و خرجش با هم نمی‌خواند و به این دو برادر اجازه داده بود که به جای او مخارج را بپردازند. سرانجام، بدهی امام جمعه به این

۲۸. همان، ص ۵۵

29. 'Abdu'l-Baha, *Memorials of the Faithful*, Wilmette, IL: Baha'i Publishing Trust, 1971, pp.175-85
مازندرانی، ظهورالحق، ج ۳، صص ۹۷-۹۹، ج ۶، صص ۱۴۴-۱۴۲؛ ف. ارباب، اختران تابان، ج ۱، دهلی، انتشارات
مرآت، ۱۹۹۹، صص ۶۸۷۲

۳۰. بی‌نام، تاریخ، ص ۲۴

دو برادر به ۱۸۰۰۰ تومان (۷۲۰۰۰ پوند به نرخ آن زمان؛ ۵۷۱۰۰۰ پوند یا ۸۵۰۰۰۰ دلار به ارزش سال ۲۰۱۰) بالغ شد.^(۳۱) بنابراین، با شیخ محمدباقر نقشه کشید تا این دو برادر را به عنوان «بابی» تکفیر کند و از این بدهی سنگین خلاص شود و بر ثروت آنها چنگ اندازد. ظل السلطان با این دو روحانی مخالفت نکرد زیرا او هم از نابودی این دو برادر سود می برد. در ۱۱ مارچ ۱۸۷۹، والی این دو برادر را دستگیر و زندانی کرد. اشیای گرانبها، اسباب و اثاثیه، و جواهرات را بار قاطر کرده و از خانه آنها بردند. افزون بر این تا جایی که می توانستند دیگر بهائیان نامدار را هم دستگیر و خانه و محل کار آنها را غارت کردند.^(۳۲)

امام جمعه در نامه‌ای به ملاعلی کنی در تهران از او تقاضا کرد از شاه بخواهد که فرمان اعدام این دو برادر را صادر کند. در همین حال، ظل السلطان از این دو برادر خواست تا از آیین بهائی برائت جویند و جان خود را نجات دهند اما آنها نپذیرفتند. از تهران دستور دادند که این دو برادر را به پایتخت بفرستند. امام جمعه نگران شد؛ زیرا می دانست که اگر پای آنها به تهران برسد بی گناهی ایشان اثبات و نقشه‌اش نقش بر آب می شود. بنابراین با همکاری شیخ محمدباقر بازار اصفهان را تعطیل کرد و گروهی از اوباش را به خانه والی فرستاد. ظل السلطان به آنها اعتراض کرد اما فایده‌ای نداشت. سرانجام از آنها خواست که فتوایی بدهند و شصت روحانی فتوای اعدام این دو برادر را امضا کردند.^(۳۳) آنها در ۱۷ مارچ ۱۸۷۹ مخفیانه اعدام

۳۱. بر اساس نرخ برابری ارزی که دکتر سی. جی. ویلیس ارائه داده،

Momen, *Babi and Baha'i Religions*, p. 275

مقایسه کنید با نرخ برابری ارز در

Issawi, *Economic History*, p. 344

و همچنین به کمک جدول‌های ارائه شده در

L. H. Officer and S. H. Williamson, at MeasuringWorth website, <http://www.measuringworth.com/ukcompare>.

نیکولا (قتل عالم‌ها، ص ۱۸) می گوید بدهی او ۱۲۰۰۰ تومان بود، اما دو منبع معاصر این مبلغ را ۱۸۰۰۰ تومان می دانند (دکتر شرکت تلگراف در اصفهان، دکتر ویلیس)

(Momen, *Babi and Baha'i Religions*, p. 275)

و نور (تاریخ، ص ۱۳). منبع دیگری مبلغ این بدهی را ۳۰۰۰۰ تومان ذکر می کند که ۱۲۰۰۰ تومان آن در دفتر ثبت شده و قابل مناقشه بود، ولی ۱۸۰۰۰ تومان آن مبتنی بر اسنادی بود که به امضای خود امام جمعه رسیده و انکار ناپذیر بود. (بی نام، تاریخ، ص ۲۴)

۳۲. اشراق خاوری، نورین تیرین، صص ۹۵-۹۹، صص ۲۵۸-۲۶۳، صص ۲۷۲-۲۷۸؛ بی نام، تاریخ، صص ۲۶-۲۹؛ نور، خاطرات، صص ۱۷-۱۱؛

H. M. Balyuzi, *Eminent Baha'is in the Time of Baha'u'llah: With some Historical Background* (Oxford: George Ronald, 1985), pp. 33-37

۳۳. غیر از امام جمعه و شیخ محمدباقر از دیگر روحانیونی که این فتوا را امضا کردند می توان به سید جعفر بید آبادی، ملا باقر فشارکی، و میرزا محمد هاشم چهارسوقی اشاره کرد. بی نام، تاریخ، ص ۲۹.

شدند.^(۳۴) البته امام جمعه و شیخ محمدباقر آن قدر زنده نماندند که از منافع نقشه خود سود برند. در اوت ۱۸۸۰، میرمحمدحسین به مشهد تبعید شد و در ژوئیه ۱۸۸۱ در آن شهر درگذشت. شیخ محمدباقر هم به نجف تبعید شد و در سال ۱۸۸۳ در آن شهر از دنیا رفت.^(۳۵)

وقایع پس از اعدام دو برادر

این رویداد نگرش ظل السلطان به بهائیان را به طور موقت تغییر داد. او چنین پنداشت که شجاعت و قاطعیت بهائیان می‌تواند در دستیابی به تخت و تاج مفید باشد، بنابراین برای مدتی کوتاه با بهائیان مهربان شد. در سفری به تهران در سال ۱۸۸۳ سعی کرد در بحبوحه آزار و اذیت بهائیان در پایتخت به آنها کمک کند.^(۳۶) حتی پیشکار خود، حاجی سیاح را در سال ۱۸۸۴ به عکا فرستاد تا حمایت بهاءالله از نقشه‌های خود را جلب کند اما بهاءالله نپذیرفت.^(۳۷) برای مدتی پس از این هم، ظل السلطان به تلاش برای جلب حمایت بهائیان ادامه داد. بهاءالله در نامه‌هایی که از سال ۱۸۸۸ تا ۱۸۸۹ به حاجی میرزا حیدرعلی اصفهانی می‌نوشت به او هشدار می‌داد که به حاجی سیاح یا ظل السلطان اعتماد نکند.^(۳۸) پس از سال ۱۸۸۸، ظل السلطان دشمنی با بهائیان را از سر گرفت.

پس از اعدام این دو برادر در سال ۱۸۷۹، تعدادی از فعال‌ترین بهائیان اصفهان، از

۳۴. اشراق خاوری، نورین تیزین، صص ۹۹-۱۱۸. صص ۲۵۸-۲۶۳، صص ۲۷۸-۲۷۲؛ بی. نام، تاریخ، صص ۲۶-۲۹؛ نور، خاطرات، صص ۱۱-۱۷؛

Balyuzi, *Eminent*, pp.37-40

۳۵. بهاءالله میرزا حسن و میرزا حسین را، به ترتیب، به القاب سلطان‌الشهداء و محبوب‌الشهداء ملقب ساخت. شوقی افندی میرزا حسن را یکی از حواریون بهاءالله نامیده است. ر.ک:

Baha'i World, Vols. 1-12, reprint (Wilmette, IL: Baha'i Publishing Trust, 1980), Vol. 4, pp. 108-109
از این القاب می‌توان چنین استنباط کرد که برادر کوچک‌تر مهم‌تر به شمار می‌رفته است. بهاءالله شیخ محمد باقر را ذئب (گرگ) و میر محمد حسین را رقصاء (افعی) خطاب کرده است.

۳۶. میرزا اسدالله اصفهانی، یادداشت‌ها، کتابخانه افنان، لندن، ص ۹۴، ص ۹۶.

۳۷. ر.ک: الواحی از بهاءالله در ع. اشراق خاوری، مائده آسمانی، ۹ جلد (تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۰-۱۳۴۲)، ج ۴، صص ۱۳۴-۱۲۴، ص ۱۵۶. سیاح در صفحات ۲۷۸-۲۸۱ *خاطرات*، به سفر به عکا اشاره نمی‌کند، اما او در مصر بوده که به عکا نزدیک است. از رابطه خود با ظل السلطان هم حرفی نمی‌زند ولی معاصرانش از این امر به خوبی آگاه بوده‌اند. ر.ک: به نقل قولی از اعتماد السلطنه در م. بامداد، *تاریخ رجال ایران*، ۶ جلد (تهران، زوار، ۱۳۵۰-۱۳۴۶)، ج ۳، ص ۴۲۶. درباره ارتباطات او با ازلی‌ها، ر.ک:

M. Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, New York, Oxford University Press, 199, pp. 67-68

۳۸. مازندرانی، *ظهورالحق*، ج ۵، صص ۳۷۱-۳۷۰؛ حاجی میرزا حیدرعلی اصفهانی، *بهجت‌الصدور* (Hofheim: Baha'i-Verlag, 2002)، ص ۲۲۷، ص ۲۶۳

جمله سه برادر خانواده شوشتری و آقا حسین علی نور از شهر گریختند.^(۳۹) پس از آزار و اذیت بهائیان اصفهان در سال ۱۸۸۴، شمار دیگری از بهائیان فعال، از جمله تاجر ثروتمندی به نام حاجی محمد رضا که برادرش را برای افشای محل اختفای او دستگیر و شکنجه کردند از شهر گریختند.^(۴۰) خانواده میرزا حسن نهری، از جمله شمس الضحی، بین سال‌های ۱۸۸۵ و ۱۸۸۶ به عکا مهاجرت کردند و در آنجا پسر میرزا حسن، میرزا جلال، داماد عبدالبهاء شد.

میرزا اسدالله اصفهانی در سال ۱۸۸۱ به اصفهان رفت و گزارش داد که به علت فشارهای موجود، بهائیان در گروه‌های کوچکی دور هم جمع می‌شوند. به رغم این امر، در دومین سالگرد اعدام این دو برادر به مدت یک روز در خانه‌های آن دو گرد آمدند و به ذکر مراثی و خواندن آثار مقدس بهائی پرداختند.^(۴۱) در حدود سال ۱۸۸۳، یکی از بهائیان نامدار به نام علی محمد ورقا را به عنوان زندانی از یزد به اصفهان فرستادند. چون در آن زمان ظل‌السلطان هنوز به حمایت بهائیان برای تکیه زدن بر تخت سلطنت امیدوار بود، بهائیان اصفهان توانستند او را آزاد کنند؛ در آزادی ورقا حاجی سیاح، محرم اسرار ظل‌السلطان، نقش مهمی داشت؛ زیرا پیشتر در تبریز پدر زن ورقا او را از اعدام نجات داده بود.^(۴۲) در زندان، ورقا یکی از هم‌بندهای خود به نام اسکندر خان بختیاری، فرزند حسین قلی خان ایلخانی، رئیس ایل بختیاری را بهائی کرد.^(۴۳)

در مه ۱۸۸۵ میرزا ابوالفضل گلپایگانی به اصفهان رفت و تا سپتامبر ۱۸۸۶ آنجا ماند. نامه‌های او از اصفهان نشان می‌دهد که جامعه بهائی هنوز از آزار و اذیت‌های سال ۱۸۷۹ التیام نیافته بود. بهائیان فعالیت اندکی داشتند. برای مثال، وقتی در اوت ۱۸۸۶ شماری از زندانیان بهائی را از یزد به اصفهان بردند، گلپایگانی حتی نتوانست بهائیان اصفهان را به

۳۹. نور، *ظهورالحق*، صص ۴۰-۴۱؛ نور، *تاریخ*، صص ۱۶-۱۷.

۴۰. مازندرانی، *ظهورالحق*، ج ۶، صص ۱۴۷-۱۴۸؛ میرزا حیدرعلی صنعی اسکویی، *تاریخ امری آذربایجان* (دست‌نویس منتشر نشده در سه بخش)، بخش ۲، ص ۲۲، کتابخانه افنان، لندن.

۴۱. اصفهانی، *یادداشت‌ها*، ص ۵۶، ص ۵۲.

۴۲. عزیزالله سلیمانی، *مصایب هدایت*، جلد ۹ (تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۵-۱۳۲۶)، ج ۱، صص

۲۵۷-۲۶۲

Balyuzi, *Eminent*, pp. 78-80

م. ورقا، شرح احوال و شهادت جناب ورقا و روح‌الله، خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، ج ۵، ۱۹۹۴، صص ۲۳-۲۴

۴۳. سلیمانی، *مصایب*، ج ۱، صص ۲۵۹-۲۶۲؛ ح. م. ط. مالگیری، *خاطرات مالگیری* (Langenhain, Germany): Baha'i-Verlag, 1992؛ صص ۴۲-۴۳؛ ورقا، *شرح*، صص ۲۳-۲۴

Balyuzi, *Eminent*, pp. 78-80

کمک‌هایی نظیر ارسال غذا به زندانیان بهائی راضی کند (اگر بستگان یا دوستان زندانیان غذا نمی‌فرستادند، خطر مرگ بر اثر گرسنگی یا مسمومیت ناشی از غذاهای فاسد زندان آنها را تهدید می‌کرد). گلپایگانی مجبور شد خودش برای زندانیان غذا ببرد. سرانجام این زندانیان آزاد شدند.^(۴۴) حاجی میرزا حیدرعلی اصفهانی (۱۹۲۰-۱۸۳۴)، فرزند یکی از شیخی‌های اصفهان که ابتدا بابی و پس از مطالعه کتاب *ایقان* در سال ۱۸۶۲ بهائی شده بود، در احیای جامعه بهائی اصفهان به گلپایگانی کمک می‌کرد. او از سال ۱۸۸۵ به بعد به طور متناوب به اصفهان سفر می‌کرد.

اوضاع مالی بهائیان هم بد بود زیرا، غیر از دو برادر اعدام شده، بسیاری از بهائیان ثروتمند هم که در معرض اخاذی والی و علما قرار داشتند، از شهر گریخته بودند. در ۲۸ فوریه ۱۸۸۸، یکی از بهائیان اصفهان به نام میرزا جواد، از خویشاوندان خوش‌نویس نامدار مشکین قلم، شهادت نشان داد و خود را به ادوارد گرانویل براون معرفی کرد و باب‌آشنایی براون با جامعه بهائی را گشود، ارتباطی که سرانجام به سفر براون به عکا و دیدار با بهاء‌الله انجامید.^(۴۵)

در سال ۱۸۸۸، دور تازه‌ای از آزار و اذیت‌ها شروع شد. میرزا اشرف یکی از بهائیان نجف آباد بود که اجازه اجتهاد داشت.^(۴۶) او سال‌ها در آباده زندگی کرده بود (و به همین علت به آباده‌ای شهرت داشت) و از سال ۱۸۸۶ برای تبلیغ آیین بهائی در اصفهان سکنا گزیده بود. بعضی از خدمه اندرونی ظل‌السلطان، از جمله میرزا علی خان نواب، منشی آغاباشی (منشی رئیس خواجهگان) و آغا میرزا آقا، یکی از خدمه جوان اندرونی، توسط میرزا اشرف بهائی شدند. روزی رئیس خواجهگان، آغامیرزا آقا را در حال نسخه‌برداری از کتاب *ایقان* غافل گیر کرد. به ظل‌السلطان خبر دادند که «بایان» به اندرونی‌اش رخنه کرده‌اند. آغامیرزا آقا زیر شکنجه، نام میرزا اشرف را فاش کرد. میرزا اشرف را دستگیر کردند و شماری از علما را برای بازجویی از او فراخواندند. فقط آقا نجفی حاضر شد که به مرگ میرزا اشرف فتوا دهد اما همین برای ظل‌السلطان کافی بود و میرزا اشرف در ۲۳ اکتبر ۱۸۸۸ اعدام و پیکرش سوزانده شد.^(۴۷)

۴۴. م. الف. گلپایگانی، *رسائل و رقائم*، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۵، صص ۳۷۲-۳۷۱، ص ۳۶۷، ص ۳۶۳؛ ر. مهرابخانی، *شرح حال میرزا ابوالفضل گلپایگانی* (Langenhain: Baha'i-Verlag, 1988) صص ۱۰۸-۱۱۰
45. E. G. Browne, *A Year Among the Persian*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926, pp. 223-24; M. Momen, ed., *Selections from the Writings of E. G. Browne on the Babi and Baha'i Religions*, Oxford, George Ronald, 1987, pp.22-23

۴۶. اصفهانی، *بهجت‌الصدور*، ص ۲۳۱

۴۷. بی‌نام، *تاریخ*، صص ۳۶، ۳۵، ب. ۳۲؛ اصفهانی، *بهجت‌الصدور*، ص ۲۳۱؛ عبدالحسین آواره، *کواکب‌الدرب*،

وقتی ظل‌السلطان در سال ۱۸۸۸ از همه مناصب خود غیر از حکمرانی اصفهان عزل شد، قدرت و اعتبارش به شدت کاهش یافت. از آن پس آقا نجفی در امور اصفهان دست بالا را پیدا کرد و برای اثبات قدرت فائزۀ او هیچ کاری بهتر از برپایی کارزاری علیه یهودیان، مسیحیان و بهائیان شهر نبود. تعرض به مسیحیان دشوار بود، زیرا در محله جداگانه‌ای در آن سوی زاینده رود زندگی می‌کردند و دولت‌های قدرتمند اروپایی حامی آنها بودند.^(۴۸) بنابراین در تابستان سال ۱۸۸۹، آقا نجفی کارزاری علیه یهودیان به راه انداخت و با عملی ساختن تعبیر خود از آنچه به «شروطِ عُمر» شهرت دارد، فعالیت‌های یهودیان شهر را به شدت محدود ساخت و آنان را مجبور کرد که نشان خاصی بر تن کنند (جالب اینکه هرگاه روحانیون شیعه می‌خواستند یهودیان را آزار دهند همگی به شروط منسوب به عُمر، خلیفه دوم، متوسل می‌شدند درحالی‌که او را غاصب مقام امام اول شیعیان می‌شمردند). با وجود این، در سال ۱۸۸۹ حتی یهودیان هم توانستند حمایت اروپاییان را جلب کنند و بنابراین دولت‌های اروپایی با قاطعیت به آقا نجفی گفتند حکم خود را لغو کند.^(۴۹) در نتیجه، آقا نجفی به آزار بهائیان پرداخت؛ حمله به بهائیان مشکلی برای آقا نجفی ایجاد نمی‌کرد، به ویژه به این علت که در آن زمان ظل‌السلطان از کمک بهائیان برای رسیدن به تاج و تخت نومید شده بود و دیگر با آنها مهربان نبود. کارزار علیه بهائیان نجف آباد و بایان ازیلی سده از سال ۱۸۸۹ تا اوایل قرن بیستم ادامه یافت. یکی از پیامدهای ناگزیر این کارزارها افزایش فشار بر بهائیان اصفهان بود.

به رغم این آزارها، آیین بهائی در اصفهان در حال گسترش بود. یکی از بهائیان مهم اصفهان در این زمان میرزا محمود خان (درگذشته ۱۸۹۵) نام داشت. او در هنگام تحصیل در فرانسه با آیین بهائی آشنا شده و در تابستان ۱۸۸۸ در راه بازگشت به ایران با بهاء‌الله در عکا دیدار کرده و بهائی شده بود. او به اصفهان برگشت و سردبیر «فرهنگ» روزنامه اصلی شهر شد، روزنامه‌ای که ظل‌السلطان تأسیس کرده بود و انتشارش تا سال ۱۸۹۰ ادامه داشت. فرزند او، میرزا محمدخان فرهنگ‌الممالک (درگذشته ۱۹۲۰) هم بهائی بود.^(۵۰) در همین دوران، حدود پنجاه خانواده اهل حق بهائی شدند.^(۵۱) یکی از دیگر نوبهائیان مجتهدی به نام حاجی

۲ جلد، قاهره، السعاده، ۱۹۲۳، ج ۱، ص ۴۸۶

48. Momen, *Babi and Baha'i Religions*, p. 280

49. Tsadik, *Foreigners*, esp. 137-49; *Walcher, In the Shadow*, esp. pp. 112-17

۵۰. مازندران، *ظهورالحق*، ج ۵، ص ۳۶۵؛ ج ۶، ص ۱۹۲؛ ج ۸، بخش اول، ص ۱۳۶
E. G. Browne, *Press and Poetry of Modern Persia*, Los Angeles, Kalimat Press, 1983, pp. 121-22

۵۱. اصفهانی، *بهجت‌الصدور*، ص ۲۲۷؛ مازندران، *ظهورالحق*، ج ۶، ص ۱۹۵

میرسیدعلی (۱۹۳۱-۱۸۶۰) بود که در اصفهان جواز اجتهاد گرفته بود و در مدرسه کاسه‌گران درس می‌داد.^(۵۲) هر چند در بعضی از دیگر شهرهای ایران شمار زیادی از یهودیان و زرتشتیان بهائی شدند اما در اصفهان چنین اتفاقی رخ نداد، شاید به این علت که جامعه بهائی اصفهان با این دو جامعه چندان ارتباطی نداشت.

در پایان قرن نوزدهم، رهبری جامعه بهائی اصفهان در دست پسران نسل اول بهائیان بود. آقا سید مهدی (درگذشته ۱۹۲۴) و آقا سید هادی (درگذشته ۱۹۳۳)، فرزندان سید عبدالرحیم که پیشتر از او نام بردیم، مغازه‌ای نزدیک دروازه اشرف داشتند و قیطان و حریر می‌فروختند. این مغازه به مرکز ارتباطات بهائیان اصفهان و کانون مکاتبات آنها با عبدالبهاء و دیگر جوامع بهائی ایران بدل شد.^(۵۳) حاجی میرزا علی محمد سیف‌الذاکرین (درگذشته ۱۹۲۶)، فرزند حاجی سید جواد محرز که پیشتر به او اشاره کردیم، مدتی طلبه بود و از راه وعظ و روضه‌خوانی امرار معاش می‌کرد. با وجود این، در میان صحبت‌های خود به آیین بهائی اشاره می‌کرد.^(۵۴) یکی از دیگر بهائیان نامدار میرزا محمد صادق (درگذشته ۱۹۲۰)، فرزند میرزا حسین نه‌ری بود.^(۵۵)

در دوره صدر اعظمی امین‌الدوله (ژوئن ۱۸۹۷ تا ژوئن ۱۸۹۸)، قدرت آقانجفی محدود شد و بهائیان اصفهان آرامش نسبی داشتند. مجدالاسلام کرمانی روایت کرده که پس از سقوط امین‌الدوله، آقا نجفی او و گروهی از طلاب را به حضور خود فراخواند. آقانجفی به آنها گفت در دوران صدارت امین‌الدوله اعتبارش در اصفهان کاهش یافته و برای احیای اقتدارش باید چند شاربِ حَمَر را شلاق بزنند و چند «بابی» را بکشند. در نتیجه، آزار بهائیان اصفهان و نجف‌آباد از سر گرفته شد.

جامعه بهائی در اوایل قرن بیستم

مهم‌ترین اتفاق اوایل قرن بیستم در سال ۱۹۰۳ در کنسولگری روسیه در اصفهان رخ داد. منشأ این حادثه هم اوضاع سیاسی نابسامان کل کشور (طغیان اصلاح‌طلبان علیه امین‌السلطان، صدر

۵۲. مازندرانی، ظهورالحق، ج ۸، بخش اول، صص ۱۳۸-۱۳۶؛ اسکوثی، تاریخ، قسمت اول، بخش اول، صص

۱۱-۱۲؛ قاسم غنی، یادداشت‌ها، ج ۱، لندن، سیروس غنی، ۱۹۸۰، صص ۷۳

۵۳. مازندرانی، ظهورالحق، ج ۸، بخش اول، صص ۱۲۳-۱۲۲

۵۴. همان، صص ۱۲۳

۵۵. همان، صص ۱۲۲-۱۲۱

اعظم مرتجع) و هم اوضاع سیاسی اصفهان بود. یک سال پیش از آن، شاهزاده شیخ‌الرئیس قاجار، خطیب و اصلاح‌طلب بهائی، از شیراز به اصفهان رفته بود. ظل‌السلطان برای خودداری از استقبال از او به شکار رفت و علمای اصفهان تصمیم گرفتند از اقامت او در شهر جلوگیری کنند. آنها اعلام کردند که شیخ، «بابی» است و هر که به سخنرانی‌های او گوش کند خود را در مظان اتهام «بابی» بودن قرار داده است. اما شیخ‌الرئیس سخنوری زبردست و فرهمند بود و طولی نکشید که مخاطبان فراوانی یافت (نیکولا که در آن زمان در اصفهان بوده تعداد شرکت‌کنندگان در جلسات سخنرانی او را ده‌هزار نفر برآورد کرده که به نظر می‌رسد مبالغه‌آمیز باشد) (۵۶) در میان شرکت‌کنندگان در این جلسات دو نوبهائی به نام‌های آقا محمدجواد صراف و میرزا علی‌خان صراف حضور داشتند. آقاجنئی و دیگر علما از اینکه یک رهبر دینی جدید بخشی از مخاطبان آنها را جذب کرده خشنود نبودند و بهائی بودن شیخ‌الرئیس بر ناخرسندی آنها می‌افزود. آنها به ظل‌السلطان که خودش هم از محبوبیت یکی از دیگر اعضای خاندان سلطنتی قاجار در آن شهر ناراحت بود، فشار آوردند. پس از حدود یک ماه، شیخ‌الرئیس اصفهان را ترک کرد. آقاجنئی که از فعالیت بهائیان خشمگین بود درصدد مقابله با آنها برآمد. حاجی میرسیدعلی را از اصفهان بیرون کرد، مردانش را به خانه سیف‌الذاکرین فرستاد تا مدرکی علیه او پیدا کنند و در شهر شایع کرد که آقا محمدجواد صراف را در حال شرب خمر دیده‌اند. (۵۷) اندکی بعد، یکی از بهائیان نامدار به نام عزیزالله خان ورقا به اصفهان رفت و عده زیادی در جلسات سخنرانی او حاضر شدند، اما آقاجنئی علیه او کاری نکرد، زیرا ورقا منشی و مترجم بانک روس بود و آقاجنئی نمی‌خواست متعرض دولت روسیه شود. (۵۸)

در مه ۱۹۰۳، حاجی محمداسماعیل صراف درگذشت. آقاجنئی که می‌دانست آقا محمدجواد صراف و میرزا علی‌خان نواب در خاکسپاری حاضر خواهند بود، مردانش را برای دستگیری آنها فرستاد. آنها موفق به دستگیری آقا محمدجواد شدند و او را نزد آقاجنئی بردند که وی را به اتهام شرب خمر در دو سال پیش از آن تاریخ به شلاق محکوم کرد. (۵۹)

56. Nicolas, *Massacres*, p.13

57. *Ibid*, p.13-14

کرمانی، تاریخ، ۲۱۲-۲۱۱-؛ آواره، آواره، ج ۲، صص ۹۹-۹۶؛ مازندرانی، *ظهورالحق*، ج ۸، بخش اول، صص ۲۱۴-۲۱۵

۵۸. کرمانی، تاریخ، صص ۲۱۳-۲۱۲

59. Nicolas, *Massacres*, 24, translated in Momen, *Babi and Baha'i Religions*, pp. 382-83;

کرمانی، تاریخ، صص ۲۱۶-۲۱۵؛

Momen, *Babi and Baha'i Religions*, pp. 377;

دولت آبادی، *حیات یحیی*، تهران، ابن سینا، بی‌تاریخ، ج ۱، ص ۳۱۸

بهائیان با یکدیگر دیدار کرده و تصمیم گرفتند از تکرار آزار و اذیت‌های بی‌دلیل علما جلوگیری کنند. در آن زمان در ایران یکی از روش‌های متداول برای دادخواهی، تحصن در یک مکان مقدس، سفارت، کنسولگری، یا اداره تلگراف بود. نمایندگانی به کنسولگری‌های بریتانیا و روسیه رفتند، و کنسول روسیه، بارونفسکی قول داد که کمک کند. بنابراین، حدود ۲۰۰ نفر از بهائیان تصمیم گرفتند در کنسولگری روسیه تحصن کنند. اما بارونفسکی، که ظاهراً در پی اغراض شخصی خود بود، گفت اگر تعداد بهائیان افزایش نیابد کاری از او برنخواهد آمد. در همان حال، آقاجنی دستور حمله به همه بهائیان و دستگیری آنها را صادر کرده بود. در نتیجه در روزهای ۲۶ و ۲۷ مه تعداد بیشتری از بهائیان به کنسولگری رفتند و نیکولا که در آن وقت در اصفهان بود، شمار آنها را ۴۰۰۰ نفر تخمین زده است.^(۶۰)

بارونفسکی کوشید ظل‌السلطان را به اقدامی قاطع وادارد، اما ظل‌السلطان گفت تا فرمانی از تهران نرسد کاری از او ساخته نیست. علاوه بر این، تلگرافی از صدر اعظم به آقاجنی جعل کردند که به او اجازه می‌داد هر طور مصلحت می‌داند عمل کند. بحران در ۲۸ مه به اوج رسید و جمعیت انبوهی کنسولگری را محاصره و تهدید به حمله کردند. ظل‌السلطان به آقاجنی پیام داد که او را مسئول این اوضاع می‌داند و از او خواست تا اوباش را پراکنده سازد. آقاجنی به نزدیکی کنسولگری روسیه رفت و از مردم خواست به خانه‌هایشان بروند. بارونفسکی که از این اتفاقات ترسیده بود به بهائیان گفت کنسولگری را ترک کنند. بسیاری از اوباش در اطراف کنسولگری باقی ماندند و به محض خروج گروه‌های کوچکی از بهائیان در شب ۲۸ و صبح ۲۹ مه به آنها حمله کردند. یکی از بهائیان سال‌خورده به نام سید ابوالقاسم مرمانی، که زمین‌دار و صاحب‌نام بود، جان باخت و شمار زیادی از بهائیان به شدت زخمی شدند.^(۶۱)

طبق معمول، از این فرصت برای اخاذی از بسیاری از بهائیان و برخی از غیربهائیان (با تهدید به بهائی خواندن آنها) استفاده شد. همه علمای اصفهان، از جمله حاجی میرزاهاشم

60. Nicolas, *Massacres*, pp. 24-25, translated in Momen, *Babi and Baha'i Religions*, pp. 383-84;

کرمانی، تاریخ، صص ۲۱۹-۲۱۷؛

Momen, *Babi and Baha'i Religions*, pp. 377-79;

دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۳۱۸

61. Nicolas, *Massacres*, pp. 25-27, translated in Momen, *Babi and Baha'i Religions*, pp. 383-84;

کرمانی، تاریخ، صص ۲۱۹-۲۱۷؛

Momen, *Babi and Baha'i Religions*, pp. 377-79;

دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۱، صص ۳۱۸-۳۱۹

(امام جمعه)، حاجی آقا سدهی، میرزا نورالله (برادر آقانجفی)، و آقامنیر (فرزند جمال بروجردی که بهائی بود)، در این اخاذی سهیم بودند. در ۲ ژوئن، دو برادر به نام‌های حاجی محمد هادی خیاط و حاجی محمد حسین خیاط، که تاجرانی سرشناس و احتمالاً ازلی بودند اما به مسلمانی تظاهر می‌کردند، به دستور سید ابوالقاسم زنجانی پیش نماز محل که ۱۰۰۰ تومان به آنها بدهکار بود دستگیر و توسط اوباش تکه تکه و سوزانده شدند. آقانجفی به ارتباط این دو برادر با رهبران ازلی، یعنی خانواده دولت آبادی، اشاره کرد و کوشید حمله به خانه دولت آبادی‌ها را سازماندهی کند اما ناکام ماند. در جریان وقایع این سال فقط یکی از روحانیون مسلمان به نام شیخ محمدحسن عرب شیخ‌العراقین در صدد محافظت از بهائیان برآمد. (۶۲)

هرچند دستور اعزام لشگری به فرماندهی ناصرالسلطنه برای برقراری نظم در اصفهان و یزد صادر شده بود، اما سرانجام فقط لشگری سیصد نفره به فرماندهی هژبرالسلطنه وارد اصفهان شد. گرچه فرمان دستگیری علمای ذی‌مدخل در این بلوا صادر شده بود، ولی زنجانی به عراق گریخت و ظل‌السلطان اجازه نداد که آقا نجفی و حاجی میرزا هاشم امام جمعه را به تهران ببرند زیرا می‌ترسید اولیای امور را از مجرمیت او و سودی که از اخاذی برده بود، آگاه سازند. (۶۳)

در جریان واقعه سال ۱۹۰۳ در کنسولگری روسیه و پس از آن، شمار زیادی از بهائیان، از جمله سیف‌الذاکرین، میرزا محمدخان، آقا سیدمهدی، و آقا سیدهادی، مجبور به ترک اصفهان شدند. بر اساس یکی از منابع موجود، تعداد بهائینی که مجبور به ترک شهر شدند در حدود ۴۰۰ نفر بود که بعضی از آنها پس از مدتی به اصفهان بازگشتند. (۶۴) تخمین تعداد بهائیان اصفهان در آن زمان دشوار است. هر چند ۴۰۰۰ بهائی به کنسولگری روسیه پناه بردند اما برخی از آنها ساکن نجف‌آباد بودند. مجدالاسلام کرمانی شمار بهائیان در آن وقت را ۶۰۰ نفر برآورد کرده (۶۵) که کمتر از تعداد واقعی است و احتمالاً تنها افرادی را دربر می‌گیرد که به بهائی بودن شهرت داشتند. همچنین باید توجه کرد که مورخین ایرانی اغلب فقط به تعداد مردان بالغ اشاره می‌کردند. در

62. Nicolas, *Massacres*, pp. 27-28, translated in Momen, *Babi and Baha'i Religions*, p. 385;

کرمانی، تاریخ، صص ۲۲۳-۲۲۰؛ دولت آبادی، حیات، ج ۱، صص ۳۲۰-۳۱۹؛ بی‌نام، تاریخ، صص ۴۰۵-۴۰۰
Momen, *Babi and Baha'i Religions*, p. 364, pp. 376-85;

آواره، کواکب، ج ۲، صص ۹۶-۱۰۲

۶۳. کرمانی، تاریخ، صص ۲۲۶-۲۲۵

۶۴. بی‌نام، تاریخ، ص ۴۶

۶۵. کرمانی، تاریخ، ص ۲۱۴

کل، به احتمال زیاد تعداد بهائیان اصفهان در آن زمان، با احتساب زنان و کودکان، حدود ۳۰۰۰ نفر (یعنی حدود ۴٪ از جمعیت شهر) بوده است.

نتیجه

همان‌طور که شرح دادم، جامعه بهائی اصفهان دو دوره اصلی رشد داشت که هر یک با آزار و اذیتی شدید پایان یافت. دوره اول از دهه ۱۸۵۰ تا دهه ۱۸۷۰ بود که با اعدام برادران نهری در سال ۱۸۷۹ پایان یافت. مقاومت جامعه بهائی را از این واقعه می‌توان دریافت که در دهه ۱۸۹۰ این جامعه دوباره گسترش یافت. این دوره با واقعه کنسولگری روسیه در سال ۱۹۰۳ به پایان رسید. هر یک از این آزارها موجی از مهاجرت بهائیان نامدار را در پی داشت که جامعه بهائی اصفهان را تضعیف کرد و مدتی طول کشید تا فعالیت‌های بهائیان به سطح پیشین برسد. برخی از بهائیان به خراسان، آباءه، عشق‌آباد و عکا مهاجرت کردند، اما اکثر آنها به تهران رفتند.^(۶۶) البته شمار آزارها بسیار بیشتر از این دو مورد بود.^(۶۷) از سال ۱۸۵۲ تا سال ۱۹۲۰ هر دو سه سال یک بار بهائیان اصفهان و روستاهای اطراف به شدت آزار دیدند و در موارد متعدد دیگری اذیت شدند.

تاریخ جامعه بهائی اصفهان بعضی از مشکلات اقلیت‌های دینی در ایران دوران قاجار را نشان می‌دهد. در بخش عمده این دوره، جامعه بهائی به طور مرتب تحت آزار و اذیت شدید قرار داشت اما قادر به تجدید قوا، بازسازی و از سرگیری فعالیت‌های خود بود. با استفاده از فنون بقا نظیر توسل به افراد و نهادهای قدرتمند یا گریز موقتی از شهر، جامعه بهائی توانست به رغم دشمنی و مخالفت مراجع دینی و دولتی شهر دوام آورد و حتی رشد کند و گسترش یابد، بی‌آنکه از هویت یا اصول خود چشم‌پوشی کند.

66. M. Momen, "The Baha'i Community of Iran: Patterns of Exile and Problems of Communication," in *Iranian Refugees and Exiles Since Khomeini*, edited by A. Fathi, London, Mazda Publications, 1991, p. 34

۶۷. برای مثال، رک: بی‌نام، تاریخ، صص ۶۶-۶۷؛ سلیمانی، مصابیح، ج ۵، ص ۲۵۴؛ Momen, *Babi and Baha'i Religions*, pp. 437-39

فرهنگ چاپی فرا ملی بهائی:

جامعه‌سازی و اتوریتۀ دینی، ۱۹۲۱-۱۸۹۰

فرزین وجدانی^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

نشر آثار بهائی به زبان‌های فارسی و عربی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم هم‌زمان با گسترش روزافزون صنعت چاپ در جوامع اسلامی آغاز شد. این مقاله به طرز استفاده بهائیان از چاپ در تحکیم جامعه بهائی، قداست بخشی به آثار بنیان‌گذاران آیین بهائی و اثبات حقانیت این آیین می‌پردازد. ابتدا به نقش رهبران بهائی در ترویج و تعیین معیارهای فعالیت‌های چاپی می‌پردازیم. سپس از نقش مسیره‌های تجاری، مسافرتی و زیارتی فراملی در تسهیل تهیه و توزیع آثار چاپ شده در هند، مصر، فلسطین، ترکستان روسیه و ایران سخن می‌گوییم. علاوه بر این، به نقش برخی از بهائیان به عنوان میانجی‌گران فرهنگی در این سو و آن سوی مرزهای جغرافیایی توجه خواهیم کرد.

۱. فرزین وجدانی استادیار تاریخ در دپارتمان تاریخ در دانشگاه رایسون (کانادا) و نویسنده کتاب تاریخ آفرینی در ایران: آموزش، ملی‌گرایی و فرهنگ چاپی (۲۰۱۴) است. از او مقالاتی در نشریه بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، نشریه بین‌المللی مطالعات ترکی، مطالعات تطبیقی آسیای جنوبی، آفریقا و خاورمیانه و دیگر نشریات دانشگاهی منتشر شده است. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است:

Farzin Vajdani (2012) Transnational Baha'i Print Culture: Community Formation and Religious Authority, 1890-1921, *Journal of Religious History*, vol. 36, no. 4, pp. 499-515

مقدمه

در دوره ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۱ فعالیت‌های چاپی بهائی وسیله‌ای مهم برای ایجاد اتوریته دینی و تحکیم و گسترش جامعه بهائی بود. جنبش‌های بابی و بهائی در محیطی پدیدار شدند که نهادهای آموزشی اسلامی، به‌ویژه مدرسه، میانجی رابطه زبان شفاهی و متن بودند. در مدرسه، اتوریته استاد در انتقال دانش دینی بیش از دیگران بود و این آموزش در بهترین حالت، فعالیتی شفاهی به شمار می‌رفت. با توجه به فقدان نهاد دینی آموزشی مشابهی در جامعه بهائی، استفاده از چاپ شیوه‌های دیگری از جامعه‌سازی را تسهیل کرد. تکثیر نسخه‌های چاپی آثار بنیان‌گذاران آیین بهائی به قداست بخشی به متون اصلی یاری رساند و ابزار جدیدی برای انتقال و تکثیر دانش دینی به گونه‌ای متمایز از مجموعه شفاهی - کتبی نظام مدرسی اسلامی را فراهم کرد. رهبر جامعه بهائی، عبدالبهاء نقش مهمی در نظارت بر فعالیت‌های چاپی اولیه داشت، زیرا می‌خواست «اصالت» آثار منتشر شده بنیان‌گذاران این آیین را تضمین کند و در عین حال از هم‌خوانی دیگر آثار چاپی بهائی با پیام این آیین اطمینان یابد.

بهائیان ساکن مراکز ترانزیت تجاری زمینی و دریایی - از جمله بمبئی، قاهره، عشق آباد و تهران - متون فارسی و عربی را برای خوانندگان مقیم خاورمیانه، آسیای میانه و جنوب آسیا منتشر می‌کردند. انتشارات بهائی مدیون خبرگی چاپخانه‌های تجاری موفق، مهارت دیوان‌سالاران شاغل در چاپخانه‌های دولتی، و سفرها و میانجیگری فرهنگی دانشوران، کاتبان و مبلغین بهائی بود. دانشوران و مبلغین بهائی با انتشار مجموعه آثاری در اثبات حقایق آیین بهائی در مواجهه با دیگر جوامع دینی (از جمله زرتشتیان و مسلمانان) و ایدئولوژی‌ها و روش‌های سکولار (شامل مارکسیسم و دانش‌پژوهی غربی) به تمایز جامعه بهائی از دیگر نحله‌های فکری یاری رساندند.

اتوریته، متن مقدس و حروف چاپی

چون آیین بهائی در محیطی اسلامی پدیدار شد، شایسته است که رابطه میان امر شفاهی و امر مکتوب در اسلام را بررسی کنیم. قرآن، در لغت به معنی از حفظ خواندن است، در درجه اول قرار بود آیات و سوره‌های قرآن از بر خوانده شود. صورت مکتوب قرآن، هر چند مقدس به شمار می‌رفت، در اصل کمک‌حافظه مؤمنان در هنگام از حفظ خواندن آن بود. اتوریته دیگر اثر مکتوب اسلامی مهم، یعنی حدیث، هم مبنایی شفاهی داشت و متن، نقش مکمل را بازی می‌کرد. با رسمیت‌بخشی و نهادینه‌سازی نهادهای آموزشی اسلامی از طریق مدارس، اتوریته

روحانیون مسلمان و آثارشان به کمک تعامل رو در رو از استاد به دانشجو منتقل می‌شد.^(۲) برینکلی متسیک به درستی خاطر نشان کرده که در سنت آموزشی اسلامی، نسخه‌های خطی «محصولات جانبی فرایند یادگیری به شمار می‌رفتند» و «دانشجویان سرانجام اجازه می‌یافتند تا درس بدهند، امری که متضمن جواز روایت کردن، یعنی انتقال شفاهی متن یا متون خاصی از طریق از حفظ خواندن بود.»^(۳) این شیوه انتقال، تجسم دانش را متأثر می‌ساخت. به قول نایل گرین، در بسیاری از «محافل دینی اسلامی... منبع اصلی دانش، اشخاص بودند و نه کتاب‌ها.»^(۴)

شاید فکر کنیم که ورود فناوری چاپ به جوامع اسلامی، تهدیدی برای ماهیت شفاهی نظام مدرسی و علمایی بود که مظهر دانش به شمار می‌رفتند.^(۵) اما نگرش علما به چاپ یکسان نبود. در ایران اوایل قرن نوزدهم، علمای شیعه با چاپ اثری درباره جهاد در بحبوحه تنش‌های ایران و روسیه در سال ۱۸۱۹ موافقت کردند.^(۶) به نظر نمی‌رسید که علمای ایران با چاپ سنگی قرآن مخالف باشند؛ در واقع در اوایل دهه ۱۸۳۰ قرآن بی‌هیچ مخالفتی در ایران چاپ سنگی می‌شد.^(۷) با توجه به اهمیت قلم و خطاطی در قرآن، اقبال سریع مسلمانان، به‌ویژه در هند، به چاپ سنگی ممکن است ناشی از توانایی چاپ سنگی در عمل «به مثابه بسط مستقیم سنت نگارش نسخه‌های خطی» و «حفظ... کارکردهای فرهنگی و مناسکی» خطاطی باشد.^(۸)

2. M. Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam," *Arabica* 44, no. 4, 1997, pp. 437- 530; R. Mottahedeh, "The Transmission of Learning: The Role of the Islamic Northeast," in *Madrassa: La Transmission Du Savoir Dans Le Monde Musulman* [Madrassa: The transmission of knowledge in the Muslim world], edited by N. Grandin and M. Gaborieua, Paris, Éditions Arguments, 1997, pp. 63- 72

3. B. Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, CA: University of California Press, 1996, pp. 21-22

4. N. Green, "The Uses of Books in a Late Mughal Takiyya: Persianate Knowledge Between Person and Paper," *Modern Asian Studies* 44, no. 2, 2010, p. 243

5. F. Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print," *Modern Asian Studies* 27, no. 1, 1993, pp. 229-51

6. C. Masroori, "Russian Imperialism and Jihad: Early 19-Century Persian Texts on Just War," *Journal of Church and State* 46, no. 2, 2004, pp. 263-79

پیش از آن، مبلغین مسیحی اروپایی، اغلب با کمک صوفیان نعمت‌اللہی ایرانی، ترجمه‌های فارسی کتاب مقدس و دیگر آثار تبلیغی را منتشر کرده بودند. با وجود این، تا پیش از قرن نوزدهم، واکنش هماهنگی از طرف علمای شیعه در قالب نشر آثار چاپی دیده نشد.

N. Green, "Journeymen, Middlemen: Travel, Transculture, and Technology in the Origins of Muslim Printing," *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 2, 2009, pp. 203- 24

7. U. Marzolph, "Persian Incunabula: A Definition and Assessment," *Gutenberg Jahrbuch* 82, 2007, p. 213

8. I. Proudfoot, "Mass Producing Houris's Moles or Aesthetics and Choice of Technology in Early

ظهور جنبش موعود باورِ بابی در نیمهٔ قرن نوزدهم در ایران حاکی از امکان بازآرایی رابطهٔ میان متن، لفظ و اتوریتهٔ دینی بود. بابیان که بیشتر دهقان، تاجر، پیشه‌ور، طلبه، و روحانی میان‌رتبه و پایین‌رتبه بودند، سلطهٔ مجتهدین عالی‌رتبهٔ شیعه در مقام پاسداران تفسیر دینی را به چالش کشیدند و دسترسی مستقیم‌تری به متن مقدس را نوید دادند.^(۹) بنیان‌گذار جنبش بابی، سیدعلی محمد باب (اعدام شده در ۱۸۵۰) نگرش عمل‌گرایانه‌ای به چاپ اثر اصلی خود، بیان، داشت و به انتشار گستردهٔ این کتاب اولویت می‌داد:

«فی الحَاق و الامر به! ملخّص این باب آن که اذن داده شده چاپ در بیان و آن چه در ظلّ او انشاء شود بر طبق او الی ظهور من یظهره الله ... بعد از این اذن دیگر عذری از برای هیچ نفسی نمی‌ماند عندالله در آن که بیانی نزد آن نباشد که به آن مذکر شود من یظهره الله را به احسنِ خط، نه به آن چه دأب این زمان است که هر خطی که می‌رسد چاپ می‌زنند. به جایی رسیده که بهاء هدیهٔ قرآن بیست و هشت نخود فِضّه شده. اگر نه ملاحظهٔ عدم استطاعتِ کل مؤمنین می‌بود، هر آینه اذن داده نمی‌شد ولیکن حال که کل در فضل وجود حق ساکن هستند به اذن او، ولی هر کس که تواند بیان را به احسن خط نویسد بهتر است از برای اون تا آن که مالک گردد چاپ خوب آن را.»^(۱۰)

این که باب چاپ سنگی بیان را (که با دست تولید می‌شد) به چاپ ماشینی ترجیح می‌داد حاکی از سلیقهٔ زیبایی‌شناختی بسیاری از مسلمانان است که خطاطی را می‌پسندند. ترویج تکثیر نسخهٔ چاپی متن مقدس به دلایل اقتصادی متضمن حمایت باب از نوعی متن‌محوری است که نظام مدرسی را برهم می‌زند؛ زیرا برای هر یک از مؤمنین امکان برقراری رابطهٔ مستقیم و بی‌واسطه با متن را فراهم می‌آورد. به عقیدهٔ خوان کول، چاپ می‌توانست متن‌محوری در جنبش‌های اصلاحی اسلامی را تسهیل کند.^(۱۱) با توجه به عمر کوتاه جنبش بابی و سرکوب شدید رهبران، به نظر می‌رسد کوشش چندانی برای چاپ آثار باب در دوران حیات او صورت نگرفت.

Muslim Book Printing," in *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, edited by P. G. Riddell, T. Street, and A. H. Johns, Leiden: Brill, 1997, p. 177, 180
9. A. Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989

۱۰. سید علی محمد باب، بیان، تهران، بی‌ناشر، بی‌تاریخ، ص ۲۸۸

11. J. R. Cole, "Printing and Urban Islam in the Mediterranean World, 1890- 1920," in *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean*, edited by L. Fawaz, C. A. Bayly, and R. Ilbert, New York: Columbia University Press, 2002, p. 354

با پیدایش آیین بهائی - دینی برخاسته از جنبش بابی - چاپ متون مقدس به واقعیتی عینی بدل شد که واکنش رهبران این آیین را در پی داشت.^(۱۲) پیامبر و بنیان‌گذار آیین بهائی، میرزا حسین‌علی نوری ملقب به بهاء‌الله (درگذشت ۱۸۹۲) در دهه ۱۸۸۰ در واکنش به ابتکارات پیروانش در زمینه چاپ، از سودمندی چاپ سخن گفت.^(۱۳) در دوره فرزند و جانشین بهاء‌الله، عباس افندی ملقب به عبدالبهاء (درگذشت ۱۹۲۱) چاپ آثار بهائی رایج شد.

عبدالبهاء در پاسخ به پرسش‌های بهائیان درباره چاپ تأکید می‌کرد که هر اثری را پیش از انتشار برای بازبینی به او ارائه دهند. در پاسخ به نامه‌ای درباره انتشار این آثار چنین گفت: «هر یک از احبای الهی که در فکر انتشار کتب یا مقالات است باید ابتدا نسخه‌ای از آن را برای بازبینی به ارض اقدس ارسال کند. این موضوع عمومیت دارد و این پیام به آمریکا، ایران، هند و ترکستان هم فرستاده شده است.» [برگردان از ترجمه انگلیسی]^(۱۴) بنابراین ناشران آثار بهائی اغلب اجازه عبدالبهاء برای انتشار یک اثر را گواه اصالت آن می‌دانستند. مثلاً در انتهای مجموعه‌ای از دعاهای بهاء‌الله چنین نوشته شده: «این مجموعه مقدسه بر حسب اذن حضرت من طاف حوله الاسماء [عبدالبهاء] روحی له الفدا، این بنده فانی فرج الله ذکی الکردی موفق به چاپ گردید و کمال سعی و کوشش در تصحیح شد.»^(۱۵) با وجود این، به احتمال فراوان عبدالبهاء همه این آثار را خودش بازبینی نمی‌کرد؛ گروهی از بهائیان معتمد در این کار به او

12. J. R. Cole, *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth century Middle East*, New York: Columbia University Press, 1998.

13. C. Buck, "The Kitab-i Iqan: An Introduction to Baha'u'llah's Book of Certitude with Two Digital Reprints of Early Lithographs," *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies* 2, no. 5 (1998), <http://www.h-net.msu.edu/~bahai/bhpapers/vol2/iqan&sn.htm>.

14. 'Abdu'l-Baha, *Tablets of Abdul-Baha Abbas*, vol. 1, Chicago: Bahai Publishing Society, 1909, p. 119. شمار زیادی از بهائیان به عبدالبهاء نامه می‌نوشتند و از او برای انتشار آثار خود اجازه می‌گرفتند. در پاسخ به نامه‌ای، عبدالبهاء اجازه انتشار اثری با عنوان خدمت در ملکوت را صادر کرد.

'Abdu'l-Baha, *Tablets of Abdul-Baha Abbas*, vol. 2, Chicago: Baha'i Publishing Trust, 1915, p. 466. در پاسخ به نامه دیگری درباره انتشار یک نشریه بهائی چنین گفت: «از انتشار نشریه پرسیده بودی. اگر هر شش ماه یک شماره - هر سال دو شماره - از این نشریه را تهیه کنی و برای اصلاح به ارض اقدس ارسال نمایی، بسیار مقبول است و باعث نفوذ کلمه الهی خواهد شد» [برگردان از ترجمه انگلیسی]

'Abdu'l-Baha, *Tablets of Abdul-Baha Abbas*, vol. 2, Chicago: Baha'i Publishing Trust, 1915, p. 471

۱۵. بهاء‌الله، ادعیه حضرت محبوب، مصر، فرج الله ذکی الکردی، ۱۹۲۰، ص ۴۸۰. ویراستار مجموعه‌ای از نامه‌های عبدالبهاء، فرج الله ذکی الکردی، خاطر نشان می‌کند که این مجموعه با اجازه عبدالبهاء منتشر شده: «حسب الاذن مبارک [عبدالبهاء] وقتی که اقطار مصریه را مشرف و متور فرموده بودند.» عبدالبهاء، مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ج ۲، قاهره، کردستان‌العلمیه، ۱۹۱۱، ص ۳۳۶. محی‌الدین صبری هم در توصیف مجوز انتشار مجموعه‌ای از آثار بهاء‌الله سخنان مشابهی می‌گوید. ر.ک: بهاء‌الله، مجموعه مطبوعه الواح مبارکه حضرت بهاء‌الله، قاهره، سعادت، ۱۹۲۰، ص ۴۱۲

کمک می کردند.^(۱۶) بعدها عبدالبهاء بازمینی این آثار را به شوراهاى بهائی محوّل کرد.^(۱۷)

هدف عبدالبهاء از بازمینی آثار پیش از انتشار، تضمین ارائهٔ پیام آیین بهائی در قالبی هماهنگ بود. بازمینی و صدور مجوز انتشار آثار بنیان‌گذاران آیین بهائی در قدسیت‌بخشی به نسخهٔ معتبر این متون نقش داشت. این امر اتوریتهٔ متون مقدس را متأثر می‌ساخت؛ زیرا به جای دانش شفاهی نظام مدرسی اسلامی، بهائیان به متون چاپی‌ای دسترسی داشتند که رهبران بهائی اعتبارشان را تأیید کرده بودند. البته این به آن معنی نیست که عبدالبهاء برای تعامل رو در رو و شفاهی با متن مقدس نقشی قائل نبود. او در توضیح موضع خود به چاپ قرآن و تجربهٔ مبلغین مسلمان معاصر خود استناد می‌کرد. به قول خوان کول «تکثیر نسخه‌های چاپ سنگی نسبتاً ارزان قرآن به انتشار هر چه گسترده‌تر آن در میان غیرنخبگان کمک کرد، غیرنخبگانی که پیش از آن اغلب به طور شفاهی، از طریق حفظ قرآن یا با گوش سپردن به حافظان قرآن، با این متن مقدس ارتباط داشتند.»^(۱۸) به نظر عبدالبهاء، تکثیر قرآن‌های چاپی ارزان ضرورتاً به مسلمان شدن نمی‌انجامید:

«باری الیوم اعظم امور تبلیغ امر الله است و نشر نفعات الله و این به بیان است و جوهر تبیان. به طبع کتب و نشر الواح حاصل نگردد، بلکه طبع و کثرت الواح در دست سبب شکست قدر آثار الله گردد. ملاحظه فرما که قرآن چون طبع شد در دکان عطّاری دوا پیچیدند و همچنین ملاحظه فرما که چه قدر طبع شد و نشر گردید و در دست ملل سائره افتاده و تلاوت نمودند، هیچ شنیدی که نفسی از تلاوت قرآن مؤمن به حضرت رسول روحی فداه شد، خواه از نصاری خواه از یهود خواه از سائر طوائف. پس معلوم گردید که به بیان و تبیان هدایت شدند، نه نشر کتاب و تفریق الواح و طبع آثار. لهذا آثار الهیه را باید قدر و حیثیتی گذاشت.»^(۱۹)

تاکید عبدالبهاء بر «بیان» حاکی از اهمیتی است که برای امر شفاهی به واسطهٔ یک سوژهٔ زنده-مبّغ- در گسترش پیام آیین بهائی قائل است. عبدالبهاء در بحثی دربارهٔ منتهی نشدن ترجمه، انتشار و توزیع تورات و اناجیل به ایمان مردم، چنین می‌گوید: «الواح را باید مبین

۱۶. الف. ف. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، تهران، موسسهٔ ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۴، ص ۸۷۸

17. S. Effendi, *Baha'i Administration*, Wilmette, IL: Baha'i Publishing Trust, 1968, p. 23

18. Cole, "Printing and Urban Islam in the Mediterranean World, p. 352

۱۹. عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ج ۶، موسسهٔ مطبوعات امری آلمان، هوفهایم، ۲۰۰۵،

بیان نماید، یعنی اول مبین تأسیس کند، بعد از تأسیس و استدلال یک لوحی قرائت نماید، آن وقت تأثیر می‌بخشد.»^(۲۰)

با وام‌گیری عبارت پیشگویانه والتر اونگ، می‌توان گفت «فناوری بخشی به کلمه» از طریق چاپ از دو جنبه مرتبط بر رابطه میان متن مقدس و اتوریته در آیین بهائی تأثیر گذاشت.^(۲۱) نخست اینکه متن مقدس و معتبر به مثابه متنی ثابت را پدید آورد، متنی که همه مؤمنان باسواد، بی‌نیاز از واسطه‌ای به نام علمای دینی به آن دسترسی داشتند. دوم اینکه فناوری چاپ، جایگاه امر شفاهی در جامعه بهائی را تغییر داد. امر شفاهی، دیگر وسیله معتبری برای انتقال دانش دینی نبود بلکه در کنار متن چاپی، عنصر اصلی تبلیغ دین به شمار می‌رفت.

میانجی‌گران فرهنگی و توزیع جغرافیایی انتشارات بهائی

پس از بررسی نگرش رهبران بهائی به چاپ و پیامدهای آن برای امر شفاهی، امر مکتوب و اتوریته، مرور شرح حال اجتماعی-اقتصادی و توزیع جغرافیایی مؤلفان، خطاطان و ناشران بهائی، محیط فراملی تسهیل‌کننده فعالیت‌های چاپی را آشکار خواهد ساخت.^(۲۲) در ایران و ترکستان روسیه، پیشگامان انتشارات بهائی از طریق کار در فعالیت‌های چاپی دولتی مهارت کسب کردند. در هند و ترکستان روسیه، گاهی حمایت مالی تاجران بهائی نقش عمده‌ای در تأسیس چنین انتشاراتی داشت. مصر نمونه‌ای منحصر به فرد بود؛ زیرا ناشران بهائی آثار غیر بهائی را هم برای مخاطبین مسلمان چاپ می‌کردند.

نشر بر میانجی‌گران سیاری متکی بود که نقش مهمی در تولید و توزیع آثار داشتند. در

۲۰. الف. اشراق خاوری، *مآئده آسمانی*، ج ۹، موسسه مطبوعات امری، دهلی نو، ۱۹۸۴، صص ۳۲-۳۳

21. W. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, New York, Methuen, 1982
با پیدایش اینترنت، تغییر تکنولوژیکی مشابهی در تفسیر اسلام در حال وقوع است. برای بررسی این موضوع رک:
J. W. Anderson, "The Internet and Islam's New Interpreters," in *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, edited by D. Eickelman and J. W. Anderson, 2nd ed., Bloomington, IN, Indiana University Press, 2003, pp.45-60

۲۲. درین زمینه افکار متأثر از پژوهش نایل گرین درباره ورود فناوری چاپ به دنیای فارسی زبان در اوایل قرن نوزدهم است. چون فناوری چاپ در هنگام ظهور انتشارات بهائی در اواخر قرن نوزدهم تقریباً رواج یافته بود به این بُعد تکنولوژیکی چندان نمی‌پردازم. بسیاری از نظرات گرین درباره «بنیان‌گذاران چاپ در جهان اسلام» در مورد بنیان‌گذاران چاپ در دنیای بهائی هم صادق است: بسیاری از ناشران بهائی اهل سیروسفر یا «در استخدام دولت» بودند و «می‌توانستند در پروژه‌های خود از صورت‌ها و هنجارهای سپهرهای فرهنگی گوناگون فراتر رفته و آنها را با یکدیگر ترکیب کنند.»

Green, "Journeymen, Middlemen," p. 218

مناطق فارسی‌زبانی که چاپ سنگی رواج داشت - یعنی ایران و هند - خطاطان و کاتبان تولید نسخه‌های خطی دلنشین را تضمین می‌کردند. مبلّغین و مهاجرین بهائی - که اغلب ناشر و خطاط هم بودند - مرزهای زمینی و دریایی را در هم می‌نوردیدند تا نسخه‌های خطی را برای انتشار تحویل دهند یا متون چاپ شده را در نواحی دوردست توزیع کنند. بسیاری از مبلّغین بهائی که در طول راه به بحث و جدل می‌پرداختند، آثاری در اثبات حقانیت آیین بهائی هم منتشر می‌کردند.

برای فهم توزیع جغرافیایی چاپخانه‌های بهائی باید بافت سیاسی و اجتماعی - اقتصادی محیط فعالیت میانجی‌گران فرهنگی را شناخت. چاپخانه‌های بهائی با شبکه‌های جهانی یکپارچه انسانی، ارتباطی و سرمایه‌ای هم‌پوشانی داشتند. چهار شهر اصلی فعالیت‌های انتشاراتی بهائی - بمبئی، قاهره، عشق‌آباد و تهران - مراکز عمده ترانزیت تجاری زمینی و دریایی بودند. میانجی‌گران بهائی اغلب شبکه‌های دریایی اقیانوس هند میان ایران و هند را دنبال می‌کردند. این شبکه‌ها در قرون وسطا در جوامع اسلامی تشکیل و به علت سلطه امپریالیستی بریتانیا بر سفرهای دریایی تقویت شده بودند.^(۲۳) از نظر سیاسی، انتشارات بهائی جایی رونق داشت که از ممیزی دولتی خبری نبود یا ممیزی به طور موقت کم شده بود. در ترکستان روسیه و هند، مصر، و فلسطین تحت‌الحمایه بریتانیا سیاست‌های این امپراتوری در جهت رعایت حال اقلیت‌های دینی به سود انتشارات بهائی بود. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، بهائیان سیار میان فلسطین، هند، مصر، ترکستان روسیه و ایران شبکه‌های مهمی را ایجاد کردند که انتشار و توزیع متون فارسی و عربی میان این جامعه دینی در حال رشد را ممکن ساخت.

فلسطین تحت‌الحمایه

بهاء‌الله و عبدالبهاء از اواخر دهه ۱۸۶۰ در فلسطین تبعید بودند. فلسطین به سرعت به مرکز روحانی جامعه بهائی تبدیل شد، گرچه بعدها بخش عمده‌ای از فعالیت‌های انتشاراتی بهائی در نقاط دیگری تمرکز یافت. چاپ نشدن آثار بهائی در این دوره ناشی از آن است که بهاء‌الله و عبدالبهاء زندانی امپراتوری عثمانی بودند. به احتمال فراوان، هیچ اثر چاپ شده‌ای از گزند بازمینی

23. N. Green, "Saints, Rebels and Booksellers: Sufis in the Cosmopolitan Western Indian Ocean, c. 1850-1920," in *Struggling with History: Islam and Cosmopolitanism in the Western Indian Ocean*, edited by E. Simpson and K. Kresse, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 127-29.

و ممیزی دولتی در امان نمی‌ماند.^(۲۴) تنها در دهه ۱۹۲۰ با تغییر شدید اوضاع سیاسی و قیمومیت بریتانیا بر فلسطین بود که عبدالبهاء انتشار کتابی بهائی، یعنی تذکره برخی از بهائیان نامدار را تشویق کرد. محمدحسین کهربایی یزدی، ناشر این اثر، شخصی بلندپرواز بود و می‌خواست با انتشار «کتاب مقدسه» برای هر «صنف و طبقه» و هر «حزب و طائفه» ای باعث تنویر «افکار عمومی» شود. او از کیفیت چاپ و کاغذ استفاده شده برای این کتاب عذرخواهی کرد، امری که حاکی از وجود موانع مادی مهمی در برابر فعالیت‌های انتشاراتی در فلسطین تحت‌الحمایه بریتانیا بود.^(۲۵) بنابراین، فعالیت‌های انتشاراتی بهائی خارج از فلسطین و امپراتوری عثمانی انجام می‌شد، گرچه ارتباطات فراملی با فلسطین نقش مهمی در تهیه و توزیع این آثار داشت.

هند

سنت پر رونق چاپ سنگی فارسی و ممیزی کمتر، ناشران بهائی پیشگام را به هند کشاند. ناشران بهائی، مثل یهودیان بغدادی که در همان زمان در بمبئی سرگرم فعالیت‌های انتشاراتی بودند، اغلب به تجارت دریایی بین خلیج فارس و هند اشتغال داشتند.^(۲۶) صنعت نشر بهائی در بمبئی به معنی واقعی بخشی از «اقتصاد دینی بمبئی» بود که زرتشتیان، صوفیان نعمت‌اللهی، اسماعیلی‌ها و دیگران را در بر می‌گرفت.^(۲۷) جریان‌های فراملی متصل‌کننده تاجران بهائی با مسیرهای زیارتی بهائی نیز هم‌پوشانی داشت. چون بسیاری از بهائیان از طریق دریا برای زیارت به فلسطین می‌رفتند بمبئی به محل محبوبی برای «گردشگری چاپی» بهائی زائرانی بدل شده

۲۴. برای تاریخ بهائیان در امپراتوری عثمانی و اوایل تأسیس جمهوری ترکیه، ر.ک:

N. Alkan, *Dissent and Heterodoxy in the Late Ottoman Empire: Reformers, Babis and Baha'is*, Istanbul: Press ISIS, 2008

تنها اثر بهائی که در امپراتوری عثمانی منتشر شد ترجمه لوح لاهه عبدالبهاء به ترکی عثمانی بود که درست چند سال پیش از سقوط این امپراتوری در زمانی رخ داد که ممیزی دولتی به شدت ضعیف شده بود. ر.ک:

M. 'A. Gulistani, "Bahai Hareketi Hakkında" [Regarding the Baha'i movement], *I'kdâm* (November 1921), 4; M. 'A. Gulistani, "Bahai Hareketi Hakkında," *I'kdâm* (December 1921), 4; M. 'A. Gulistani, "Bahai Hareketi Hakkında," *I'kdâm* (January 1922), p. 5

۲۵. عبدالبهاء، *تذکره الوفا، حیفنا، المطیة العباسیة*، ۱۹۲۴، ص ۳۱۱. برای اطلاعات بیشتر درباره این کتاب، ر.ک: ن. محمد حسینی، *حضرت باب، دانداس، انتاریو، موسسه معارف بهائی*، ۱۹۹۵، ص ۳۴

26. O. Bashkin, "Why Did Baghdadi Jews Stop Writing Their Brethren in Mainz? — Some Comments About the Reading Practices of Iraqi Jews in the Nineteenth Century," in *History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East*, edited by P. Sadgrove (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 95–110.

برای بحث درباره یهودیان بغدادی ساکن برمه، ر.ک:

R. F. Cernea, *Almost Englishmen: Baghdadi Jews in British Burma*, Lanham, MD, Lexington Books, 2007

۲۷. برای بررسی مهم صنعت نشر بهائی در چارچوب فرهنگ چاپی اسلامی بمبئی، ر.ک:

N. Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840–1915*, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 122–25.

بود که دنبال جدیدترین متون مقدس منتشر شده می‌گشتند. (۲۸)

میرزا ابراهیم افغان، تاجر شیرازی ساکن بمبئی، انتشارات ناصری را تأسیس کرد که نخستین انتشارات بهائی بود. (۲۹) اولین آثار این انتشارات عبارت بود از کتاب *ایقان بهاء‌الله*، اثری در اثبات حقانیت دعای باب، و *رساله مدنیة عبدالبهاء* که اثری درباره اصلاحات سیاسی بود. (۳۰) مخاطب هر دو اثر خوانندگان مسلمان بودند و در هیچ‌یک اشاره صریحی به هویت نویسنده دیده نمی‌شد. اکثریت آثار این انتشاراتی مجموعه‌های دعا و مناجات و دیگر متون مقدس برای مصرف جامعه بهائی بود. (۳۱)

خطاطان و کاتبان، واسطه‌های فرهنگی میان رهبران بهائی مقیم فلسطین و انتشارات ناصری در هند بودند. چون چاپ سنگی می‌توانست متن دست‌نویس را به خوبی بازتولید کند، خطاطان و کاتبان نقش مهمی در اوایل تاریخ انتشارات بهائی داشتند. (۳۲) بهاء‌الله و عبدالبهاء شماری از خطاطان و کاتبان، از جمله مشکین قلم، محمد حسین خرطومی و جمال الدین افندی (۳۳) را برای فعالیت‌های انتشاراتی گوناگون، از تحویل نسخه‌های خطی برای انتشار تا تهیه متون چاپ سنگی، به بمبئی فرستادند. (۳۴) این کتاب‌ها به کمک تلاش‌های همین

28. A. Taherzadeh, *The Revelation of Baha'u'llah*, vol. 4, Oxford, George Ronald, 1988, p. 178.

۲۹. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، صص ۱۱۴۹-۱۱۵۰

۳۰. عبدالبهاء، *جلد اول من اسرار الغیبیة لاسباب المدنیة*، بمبئی، ناصری، ۱۸۹۳/۱۸۹۲؛ بهاء‌الله، کتاب *ایقان*، بمبئی، ناصری، ۱۸۹۳/۱۸۹۲. مدتی بعد، بهاء‌الله به علت نگرانی از واکنش شدید احتمالی علیه بهائیان در ایران، پخش کتاب *ایقان* را محدود کرد. ر.ک:

Taherzadeh, *The Revelation of Baha'u'llah*, 4: 321-22.

کریستوفر باک به درستی به ابهام اصطلاحات به کار رفته در این لوح اشاره می‌کند و می‌گوید طاهرزاده می‌بایست این واژه را به جای «چاپ» به «پخش» ترجمه می‌کرد.

C. Buck, "The *Kitab-i Iqan*."

۳۱. دیگر آثار عبدالبهاء عبارت بود از مقاله شخص سیاح که در تفصیل قضیه باب نوشته است. بمبئی، ناصری، ۱۸۹۰؛ *رساله سیاسیة*، بمبئی، ناصری، ۱۸۹۳

۳۲. البته این قاعده کلی حداقل یک استثنا داشت: *اقدس بزرگ و چند لوح دیگر* که توسط انتشارات ناصری چاپ شد، حروف چینی شده بود.

33. H. Balyuzi, *Eminent Baha'is in the Time of Baha'u'llah*, Oxford, George Ronald, 1985, p. 122

بر اساس بعضی روایت‌ها، جمال افندی نسخه‌ای از هفت *وادی بهاء‌الله* را به نام خود منتشر کرد. ر.ک: به مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، ص ۱۱۵۴

۳۴. مازندرانی می‌گوید بهاء‌الله از چاپ حمایت می‌کرد زیرا می‌خواست جامعه بهائی دسترسی بیشتری به «الواح» داشته باشد؛ بنابراین به یکی از کاتبان خود به نام زین‌المقربین دستور داد که چند جلد از آثارش را آماده سازد. سپس در سال ۱۳۰۷/۱۸۸۹- پسر و نوه خود، محمدعلی و میرزا شجاع‌الله را برای انتشار این آثار به بمبئی فرستاد. گویا بعداً محمدعلی و حاجی میرزا ابوالقاسم را هم برای انتشار آثار بهائی به بمبئی فرستاد. ر.ک: الف. ف. مازندرانی، تاریخ ظهور

میانجی گران به ایران می‌رسید. مثلاً مبلغ سیار بهائی، میرزا ابوالفضل نوزده نسخه چاپ سنگی کتاب ایقان را در سفری از بمبئی به تبریز پخش کرد.^(۳۵)

در میانه دهه ۱۸۹۰ انتشارات ناصری در کانون مناقشات مالی و دینی قرار گرفت. به رغم خوانندگان بالقوه زیاد در داخل و خارج از هند در ایران و آسیای میانه، ناشران آثار فارسی، اردو و هندی در هند، به ندرت از نظر تجاری موفق بودند.^(۳۶) این امر به ویژه در مورد یک ناشر بهائی که خوانندگانی اندک و پراکنده داشت صادق بود. پس از درگذشت بهاء‌الله در ۱۸۹۲ انتشارات ناصری در مناقشه‌ای که بر سر جانشینی او میان عبدالبهاء و برادر ناتنی‌اش، میرزا محمد علی، به وجود آمد درگیر شد.^(۳۷) در حوالی سال‌های ۱۸۹۴ تا ۱۸۹۵ شرکت محل البرکه که این انتشارات را در اختیار داشت دچار مضمیقه مالی شد. مالکین انتشارات، حاجی سید میرزا ابراهیم افنان و حاجی سید محمد، تصمیم گرفتند از میرزا محمدعلی جانب‌داری کنند. یکی از علل این تصمیم اختلاف نظر آنها با عبدالبهاء بر سر چگونگی تأمین سرمایه برای این شرکت بود: «حاجی سید میرزا [ابراهیم افنان] از حضرت عبدالبهاء خواست که شرکت را بر ده هزار سهم نوزده تومانی قرار داده به بهائیان امر دهند که بخرند و حاجی سید محمد امریه را به ممالک و بلاد برده وصول کند و مطبوعه که هر امر و نهضتی را ضرور است در امر ابهی قوت گیرد و نشر این آیین بدین وسیله صورت بیابد و آن حضرت پذیرفتند و لاجرم حاجی سید محمد و حاجی میرزا حسین مذکور خائب شده صریحاً مخالفت کرده ... با میرزا محمدعلی ارتباط شدید یافتند.»^(۳۸)

برای فهم سیاست عبدالبهاء در مورد بازبینی آثار پیش از انتشار باید به این اختلافات توجه کرد. او از توانایی چاپ در ترویج پیام آیین بهائی آگاه بود، اما درعین حال می‌دانست که آثار چاپی می‌تواند در حمایت از دعای مناقشه‌انگیز درباره رهبری جامعه بهائی به کار رود.

الحق، ج ۵، بی‌ناشر، ص ۵۱۲، ۴۳۰

۳۵. الف. س. اردکانی، مصابیح هدایت، ج ۲، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲۹، ص ۲۷۴

36. U. Stark, *An Empire of Books: the Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*, Ranikhet, India: Permanent Black, 2007

۳۷. میرزا محمدعلی متهم شد که همه آثاری را که بهاء‌الله به او سپرده بود، منتشر نکرده است. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۵، ص ۴۳۱

۳۸. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، صص ۱۱۵۲-۱۱۵۳. برای بحث درباره این رویداد، ر. ک: م. الف. فیضی، کتاب خاندان افنان، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۹، ص ۶۳

بسیاری از اولین آثار استدلالی در اثبات حقانیت آیین بهائی به زرتشتیان و مسلمانان در بمبئی منتشر شدند. مثلاً صوفیان نعمت‌اللهی که بین شیراز و بمبئی در سیر و سلوک بودند، در هند با بهائیان روبرو شدند.^(۳۹) میرزا حسن خرطومی خطاب به یکی از صوفیان نعمت‌اللهی به نام حسین صفی‌علی‌شاه اثری در اثبات حقانیت آیین بهائی نوشت و شاعر بهائی، میرزا علی اشرف لاهیجی متخلص به عندلیب استدلالیه کوچکی چاپ کرد.^(۴۰) اولین موج انتشارات در چاپخانه ناصری فرونشست و ناشران دیگری در هند به این عرصه وارد شدند. هیچ‌یک از دو اثر منتشر شده میرزا ابوالفضل گلپایگانی در هند به وسیله انتشارات ناصری چاپ نشد.^(۴۱) برخی از هندی‌ها هم جای ایرانی‌ها را گرفتند. در این سال‌ها یکی از بهائیان هندی به نام عباس قلی بات کشمیری چند استدلالیه در اثبات حقانیت آیین بهائی منتشر کرد.^(۴۲)

در دهه ۱۹۲۰ مبلغ سیار بهائی، میرزا منیر نبیل‌زاده، در کانون بعضی فعالیت‌های تبلیغی در هند قرار داشت.^(۴۳) گویا او به ندای عبدالبهاء برای اولویت دادن به تبلیغ شفاهی در مقایسه با انتشار متن آثار مقدس، لبیک گفته بود زیرا آثارش حاصل برخوردهای رو در رو بود. او در میانه دهه ۱۹۲۰ با انتشار یک آگهی در سه روزنامه بمبئی مردم را به گفتگو درباره آیین بهائی دعوت کرد. روزنامه نگاران محلی مناظره او با نمایندگان زرتشتی و شیعه را پوشش دادند.^(۴۴)

در پاسخ به این دعوت، یک مسلمان ایرانی به نام عبدالحسین سپنتا و یک زرتشتی

۳۹. نایل گرین به ما می‌گوید که چگونه بسیاری از صوفیان نعمت‌اللهی ایرانی در اواخر قرن نوزدهم به بمبئی سفر یا در آنجا اقامت کردند.

Green, "Saints, Rebels and Booksellers," p. 137

۴۰. برای اشاراتی به اثر خرطومی با عنوان *نجم العرفان فی ردّ من اعترض علی الایمان*، ر. ک: الف. ف. مازندرانی، *تاریخ ظهور الحق*، ج ۶، تهران، بی تاریخ، ص ۴۸۶؛ مازندرانی، همان، ج ۸، ص ۵۱۴. برای بحث درباره اثر عندلیب، ر. ک: به مازندرانی، همان، ج ۵، ص ۴۱۳

۴۱. الف. گلپایگانی، *شرح آیات مورّخه*، آگرا، هند، عزیززی، ۱۹۲۵: الف. گلپایگانی، *شرح شجره نامه مبارکه*، بمبئی، مصطفایی، ۱۹۰۳. به نظر می‌رسد که این امر در مورد اثر میرزا محمود زرقانی درباره سفرهای عبدالبهاء به آمریکا هم که در هند چاپ شده صادق است. م. زرقانی، *کتاب بدایع الاثار*، دوج. بمبئی، ۱۹۱۴

۴۲. مازندرانی، *تاریخ ظهور الحق*، ج ۸، ص ۱۱۶۵

۴۳. نبیل زاده در هند چهار اثر استدلالی در اثبات حقانیت آیین بهائی نوشت و منتشر کرد. دو کتاب نخست، *ایران دوستان بخوانند و روشنائی راه رستگاری*، پاسخ به انتقادات زرتشتیان از آیین بهائی بود. دو اثر دیگر، *تیین حقیقت و الحجة البالغة*، پاسخ به انتقادات شیعیان بود. الف. س. اردکانی، *مصباح هدایت*، ج ۴، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۱، ص ۳۰۸

۴۴. اردکانی، *مصباح هدایت*، ج ۴، ص ۲۶۷

ایرانی به نام شاه بهرام [شاهرخ] در مناظره با بهائیان به پارسیان محلی پیوستند.^(۴۵) آنها در آتشکده زرتشتیان در بمبئی کنفرانسی برای رد دعاوی موعودباورانه بهائی درباره تکمیل سنت زرتشتی برگزار کردند. از خبرگی ابراهیم پورداوود، ایران‌شناس مسلمان و پژوهشگر نامدار آیین زرتشتی کمک گرفتند. در رد ادعای بهائیان مبنی بر اینکه بهاء‌الله همان سوشیانت موعود زرتشتیان است، مجموعه مقالاتی در روزنامه هندی جم منتشر کردند.^(۴۶) نبیل‌زاده پاسخ خود به این مقالات را «دندان شکن» خواند و گفت که مخالفین را ساکت کرده است.^(۴۷)

تاریخ نشر آثار بهائی در هند حاکی از تغییر تدریجی در استفاده از چاپ چونان رسانه‌ای معطوف به مخاطبین ایرانی، خواه بهائی، خواه مسلمان، به رسانه‌ای با مخاطبین هندی بومی و در خدمت اهداف تبلیغی است. آثار و مناظره‌های نبیل‌زاده نشان می‌دهد که چگونه مبلغین بهائی گفتگوهای رو در رو را با انتشار آثار استدلالی در اثبات حقانیت آیین بهائی ترکیب می‌کردند.

مصر

بر خلاف هند، انتشار آثار بهائی در مصر بخشی از یک فعالیت تجاری بسیار موفق‌تر بود. مثل بمبئی، قاهره به طور سنتی مرکز صنعت نشر در منطقه بود و در آن ممیزی شدیدی علیه اقلیت‌های دینی اعمال نمی‌شد. در قاهره ناشران بهائی به جای چاپ سنگی، که روش رایج در ایران و هند بود، از چاپ گوتنبرگ استفاده می‌کردند که در فرهنگ چاپی عربی رواج داشت.^(۴۸)

جالب اینکه خاستگاه فعالیت‌های انتشاراتی بهائیان را باید در تبلیغ دو تن از دانشجویان مهم‌ترین نهاد آموزشی جهان اسلام سنی، دانشگاه الازهر، جستجو کرد.^(۴۹) در دوران اقامت

۴۵. سپنتا تهیه‌کننده نخستین فیلم ناطق ایرانی، «دختر لر» در هند بود. ر.ک: به الف. عبدالحسین سپنتا، دختر لر: فیلمنامه، ویراست بنیاد سینمایی فارابی، تهران، بنیاد سینمایی فارابی، ۱۳۷۹

۴۶. از قرار معلوم این روزنامه همان روزنامه پارس جام جمشید است. برای اطلاعات بیشتر درباره انتشارات پارسیان، ر.ک:

S. S. Maneck, "The Death of Ahriman: Culture, Identity and Theological Change Among the Parsis of India," (PhD diss., University of Arizona, 1994).

۴۷. اردکانی، مصابیح هدايت، ج ۴، صص ۲۶۸-۲۶۹

۴۸. برای آگاهی از علت رواج چاپ گوتنبرگ در مصر و امپراتوری عثمانی و رواج چاپ سنگی در ایران و هند، ر.ک: Proudfoot, "Mass Producing Houris Moles," pp. 161-7

۴۹. برای ترجمه انگلیسی آثار ابوالفضل، ر.ک:

A. Gulpayigani, *Letters and Essays, 1886-1913*, translated by J. R. Cole, Los Angeles: Kalimat Press, 1985; A. Gulpayigani, *Miracles and Metaphors*, translated by J. R. Cole, Los Angeles: Kalimat Press, 1981

خود در الازهر، میرزا ابوالفضل دو طلبه به نام‌های محی‌الدین صبری و فرج‌الله ذکی الکردی را بهائی کرد. بعدها این دو نفر به ناشران موفق در قاهره بدل شدند.^(۵۰) هیچ‌یک از این دو خود را به نشر آثار بهائی محدود نکرد؛ در واقع موفقیت آنها ناشی از توانایی ایشان در انتشار آثار غیر بهائی عربی بود. آنها آثاری از نویسندگان مسلمان قرون وسطی، از جمله ابوحامد غزالی (در گذشته ۱۱۱۱)، یحیی سهروردی (در گذشته ۱۱۹۱) و متکلم محافظه‌کار تقی‌الدین ابن‌التیمیه (در گذشته ۱۳۲۸) را منتشر کردند.^(۵۱) فرج‌الله و محی‌الدین هر دو کرد و گویا نخستین کردهایی بودند که چاپخانه داشتند و به همین دلیل *شرف‌نامه*، تاریخ فارسی کردها را که در قرن شانزدهم نوشته شده هم منتشر کردند.^(۵۲) آثار بهائی منتشر شده در مصر عبارت بود از کتاب‌های دعا، آثار بهاء‌الله، نامه‌ها و سخنرانی‌های عبدالبهاء، آثار استدلالی میرزا ابوالفضل در اثبات حقانیت آیین بهائی و نخستین تاریخ نیمه رسمی آیین بهائی.^(۵۳)

ترکستان روسیه

عشق‌آباد در ترکستان روسیه میزبان جامعه بهائی بزرگی بود. میرزا ابوالفضل گلپایگانی پیشنهاد

۵۰. محی‌الدین به عنوان مبلغ سیار به قطر، مصر، عراق، هند و بخش‌هایی از آفریقا هم سفر کرد. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، ص ۱۱۴۸

۵۱. بعضی از آثار این انتشارات عبارتند از الف. سنندجی، *لطائف المعارف*، قاهره، سعادت، ۱۹۱۷؛ ی. السهروردی، *هیاکل النور*، ویراسته محی‌الدین صبری الکردی، قاهره، سعادت، ۱۹۱۶؛ الف. ابن عبدون، *شرح قصیده ابن عبدون*، ویراسته محی‌الدین صبری الکردی، قاهره، سعادت، ۱۹۲۱؛ الف. الغزالی، *مقاصد الفلاسفة*، ویراسته محی‌الدین صبری الکردی، قاهره، سعادت، ۱۹۱۲؛ الف. الغزالی، *میزان العمل*، ویراست دوم، ویراسته محی‌الدین صبری الکردی، قاهره، سعادت، ۱۹۲۳؛ الف. الغزالی، *معراج القدس فی مدارج معرفة النفس*، ویراسته محی‌الدین صبری الکردی، قاهره، سعادت، ۱۹۲۷؛ الف. ابن المعتز، *فصول التمثیل فی تباشیر السورور*، ویراسته محی‌الدین صبری الکردی، قاهره، سعادت، ۱۹۲۵؛ الف. هاشمی، *جوهر الادب فی صنعة انشاء اللغة العرب*، قاهره، سعادت، ۱۹۰۱

52. A. Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918–1985*, San Francisco: Mellen Research University Press, 1992, p. 170

مهرداد ایزدی می‌گوید فرج‌الله ذکی الکردی *شرف‌نامه* را در سال ۱۸۸۶ منتشر کرد. ر.ک:

M. R. Izady, "An Introduction to the *Sharafnama*, including Notes on Translation, Commentaries, Bibliology," in S. Bidlisii, *The Sharafnama, or, The History of the Kurdish Nation, 1597*, translated by M. R. Izady, Costa Mesa, CA, Mazda, 2005, xxx

۵۳. الف. گلپایگانی، کتاب *الدرر البهیة فی جواب الاسئلة الهندیة*، قاهره، ۱۹۰۰؛ الف. گلپایگانی، *کتاب الفرائد*، قاهره، هندیه، ۱۸۹۸؛ الف. آواره، *الکواکب الدرّیة*، دو ج، قاهره، سعادت، ۱۹۲۳؛ عبدالبهاء، *خطابات حضرت عبدالبهاء فی اروپا و آمریکا الجزء الاول*، قاهره، فرج‌الله ذکی الکردی، ۱۹۲۱؛ عبدالبهاء، *مکاتیب حضرت عبدالبهاء*؛ عبدالبهاء، *الرسالة المدنیة الصادرة فی سنة ۱۲۹۲*، قاهره، کردستان العلمیة، ۱۹۱۱؛ الف. سهراب، *الرسالة التسعة العشریة*، قاهره، سعادت، ۱۹۱۹؛ بهاء‌الله، *مجموعه مطبوعه الواح مبارکه*، ویراسته محی‌الدین صبری الکردی، قاهره، سعادت، ۱۹۲۰؛ بهاء‌الله، *ادعیه حضرت محبوب*، ویراسته فرج‌الله ذکی الکردی، قاهره، فرج‌الله ذکی الکردی، ۱۹۲۰؛ الف. گلپایگانی، *مجموعه رسائل حضرت ابی الفضائل*، قاهره، سعادت، ۱۹۲۰؛ الف. گلپایگانی، *رساله استدلالیه در بیان حقیقت مرکز عهد*، ویراسته محی‌الدین صبری الکردی، قاهره، ۱۹۱۱؛ عبدالبهاء، *النور البهائ*، *فی مفاوضات عبدالبهاء*؛ گفتگو بر سر نهار، ویراست دوم، قاهره، فرج‌الله ذکی الکردی، ۱۹۲۰

کرد که بهائیان عشق‌آباد نشریه‌ای تأسیس کنند. اما کوشش‌های اولیه به علت فقدان تاجران ثروتمند یا چاپخانه‌های تجاری مستقل ناکام ماند.^(۵۴) یکی از دیگر بهائیان نامدار، حاجی میرزا حیدرعلی ابراز امیدواری کرد که یک چاپخانه بهائی در عشق‌آباد به مجرای مناسبی برای پاسخ‌گویی به مقالاتی بدل شود که در اواخر قرن نوزدهم در روزنامه فارسی‌زبان اختر در استانبول درباره بهائیان منتشر می‌شد.^(۵۵) اما تنها بیست سال بعد، پس از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه بود که آرزوی میرزا ابوالفضل بر اثر تلاش‌های خواهرزاده‌اش، سید مهدی گلپایگانی برآورده شد. سید مهدی از طریق سردبیری نشریه فارسی‌زبان دولت روسیه تزاری، مجموعه ماورای بحار خزر امرار معاش می‌کرد. پس از تعطیلی این نشریه به علت جنگ روسیه و ژاپن، سید مهدی به کار برای یک تاجر بهائی جای در مرو مشغول شد. در سال‌های بعد کاتب، ناشر و کتاب‌فروش شد.^(۵۶)

انقلاب روسیه فرصت‌های انتشاراتی جدیدی را برای بهائیان فراهم کرد. چاپخانه کویر، متعلق به ذبیح‌الله و نصرت‌الله اسدالله‌اف آثار بهائی را در تاشکند منتشر می‌کرد.^(۵۷) در ۱۹۱۷ عبداله‌انجمنی را برای اداره این چاپخانه و تأسیس نشریه بهائی خورشید خاور منصوب کرد.^(۵۸) سید مهدی برای انتشار این نشریه از تخصص خود در امر چاپ استفاده کرد و در این نشریه به مقالات روزنامه‌های مشهد درباره آیین بهائی پاسخ می‌داد. چون ورود این نشریه به ایران از طریق خراسان ممنوع بود، اغلب از طریق گیلان، استانی که بهائیان مسئول گمرکش بودند، در ایران پخش می‌شد.^(۵۹) حسن فؤادی با انتشار مقالاتی در خورشید خاور خوانندگان بهائی را با موضوعاتی مثل ملی‌گرایی ایرانی و ترکی، امکان یک خط و زبان جهانی، و تعالیم بهائی درباره زنان آشنا می‌ساخت.^(۶۰) نبیل‌زاده هم در عشق‌آباد مقالاتی برای خوانندگان ایرانی می‌نوشت: در پاسخ به اتهام فتنه‌گری بهائیان به علت جهان‌وطنی ایشان، رساله‌ای نوشت و برای شاه و وزیر کابینه فرستاد.^(۶۱)

۵۴. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۵، ص ۳۸۴

۵۵. همان، ج ۶، ص ۳۷۲

۵۶. همان، ص ۳۸۶؛ و ج ۸، صص ۱۰۱۰ - ۱۰۷۶

۵۷. همان، ص ۱۱۳۱

۵۸. همان، ص ۱۰۱۱

۵۹. همان، ص ۱۰۰۴. فتح‌الله خان سردار منصور، ضابط مالیاتی ثروتمند اداره گمرگ گیلان اجازه داد بهائیان در آنجا نقش مهمی بازی کنند. دو برادر او بهائی بودند. همان، صص ۷۷۷ - ۷۷۶ و صص ۷۹۷ - ۷۹۶

۶۰. الف. س. اردکانی، مصابیح هدایت، ج ۵، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۱، صص ۴۰۲ - ۴۰۴

۶۱. همان، ج ۴، ص ۳۰۷

بلافاصله پس از انقلاب بلشویکی، بهائیان با نحله‌های فکری سکولار روبرو شدند. اینجا هم مثل هند، مناظرات علنی و انتشار آثار اغلب با یکدیگر همراه بود. از ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰ سید مهدی با کمونیست‌ها درباره موضوعات اقتصادی و دینی مناظره می‌کرد. حاصل این مناظرات انتشار رساله‌ای درباره سوسیالیسم و آیین بهائی بود.^(۶۲) سید مهدی در کشف الغطاء به نحله‌های فکری سکولار پرداخت. دایی او نگارش این کتاب را در رد اتهامات ادوارد براون، پژوهشگر بریتانیایی، علیه آیین بهائی شروع کرده بود، اما نگارش این اثر به علت مرگ او ناتمام مانده بود. سید مهدی نگارش این کتاب را به پایان برد.^(۶۳) عبدالبهاء به علت لحن به شدت جدلی کتاب، بخش‌هایی از آن را حذف کرد، که نمونه دیگری از نظارت فعال او بر کتب چاپ شده بهائی است.^(۶۴)

بهائیان عشق‌آباد پیشگام انتشار ژانر جدیدی از آثار بهائی، یعنی کتب درسی شدند. با افزایش تعداد بهائیان عشق‌آباد، کلاس‌های بهائی هویت اجتماعی نسل جدیدی را شکل داد.^(۶۵) دو کتاب درسی در عشق‌آباد منتشر شد.^(۶۶) اولی، تألیف نبیل‌زاده، شامل براهین دینی و تبیین فایده اجتماعی دین بود.^(۶۷) دومی، که گویا پرتیراژترین کتاب درسی بهائی در این دوره بود، متنی با چاپ سنگی اثر آقا شیخ محمد علی قاضی با عنوان *دروس الدیانة* بود.^(۶۸) پس از

۶۲. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، ص ۱۰۱۲. برای ارجاعات بیشتر به این اثر مهم، ر.ک: مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۶، صص ۳۸۸-۳۸۹؛ همان، ج ۸، ص ۱۰۱۴؛ اردکانی، مصابیح هدایت، ج ۳، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲۹، ص ۴۱؛ ن. بیضائی، تذکرة شعراى قرن اول بهائى، تهران، ۱۳۴۷، ص ۳۳۳

۶۳. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۶، ص ۳۸۸

۶۴. همان، ج ۸، ص ۱۰۱۱

D. Maceoin, *The Sources for Early Babi Doctrine and History: A Survey* (Leiden: Brill, 1991), 136.

۶۵. کلاس‌های بهائی را باید از مدارس بهائی، از جمله مدرسی که بعداً در ایران تاسیس شد، متمایز ساخت زیرا مدارس بهائی از برنامه درسی دولتی پیروی می‌کردند و دانش آموزان بهائی و غیر بهائی داشتند.

M. Momen, "Baha'i Schools in Iran," in *The Baha'is of Iran: Socio-historical Studies*, edited by D. Brookshaw and S. Fazel, New York, Routledge, 2008, p. 104

برای کتابی درباره مدارس بهائی در ایران، نگاه کنید به

S. Shahvar, *The Forgotten Schools: The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899-1934*, New York, Tauris Academic Studies, 2009

۶۶. مهدی گلپایگانی هم کتاب درسی‌ای با عنوان *دروس الدیانة* نوشت که هرگز منتشر نشد. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، ص ۱۰۴۲

۶۷. عنوان این کتاب درسی *حقیقة البهائیه فی الدروس الابدائیة* بود. اردکانی، مصابیح هدایت، ج ۴، ص ۳۰۷

۶۸. این کتاب قطعاً در مدارس بهائی عشق‌آباد تدریس می‌شد، اما معلوم نیست تا چه حد در مدارس بهائی ایران از آن استفاده می‌شده است. الف. س. اردکانی، مصابیح هدایت، ج ۶، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۵۱، ص ۳۹۳، ۴۱۳. قاضی مسئول تهیه برنامه درسی مدرسه دخترانه بهائی هم بود. ر.ک: اردکانی، مصابیح هدایت، ج ۶، ص ۴۱۴

انقلاب روسیه، نشر آثار بهائی رونق یافت، اما کارزار دین‌ستیزی استالین چنین فعالیت‌هایی را متوقف کرد.^(۶۹)

ایران

در این زمان ایران میزبان بزرگ‌ترین جامعه بهائی بود، اما آزار و اذیت و ممیزی دولتی فعالیت‌های چاپی بهائیان را به شدت محدود می‌کرد. از دوران سلطنت ناصرالدین شاه دولت همه آثار منتشر شده را ممیزی می‌کرد، امری که احتمال تصویب انتشار آثار بهائی را از بین می‌برد.^(۷۰) جانشین ناصرالدین شاه، مظفرالدین شاه، نگرش بهتری به بهائیان داشت. بهائیان توانستند به صورت نیمه مخفی به کمک فناوری‌های چاپی جایگزین مثل چاپ سنگی و طبع عکسی که نظارت بر آنها دشوار بود، به انتشار آثار بهائی بپردازند.^(۷۱)

بهائیان در ابتدای فعالیت روزنامه‌ها در ایران هم فعال بودند و تا وقتی به تعلقات دینی خود اشاره صریحی نمی‌کردند می‌توانستند در کار خود پیشرفت کنند.^(۷۲) در اواخر قرن نوزدهم در اصفهان، میرزا محمد خان سردبیر روزنامه فرهنگ بود که نسخه‌ای از آن به طور منظم برای عبدالبهاء در عکا فرستاده می‌شد.^(۷۳) بین سال‌های ۱۹۰۳ و ۱۹۱۰ سید فرج‌الله کاشانی سردبیر روزنامه ثریا در قاهره، تهران و کاشان بود. با وقوع انقلاب مشروطه در سال ۱۹۰۶ بهائیان به نقش‌آفرینی در انتشار روزنامه‌ها ادامه دادند. در تهران سید احمد خاوری کاشانی روزنامه میزان را منتشر می‌کرد. در این سال‌ها یکی از فعالان زن بهائی به نام طاهره مقالاتی را

69. M. Momen, "The Baha'i Community of Ashkhabad; Its Social Basis and Importance in Baha'i History," in *Cultural Change and Continuity in Central Asia*, edited by S. Akiner, London: Kegan Paul International, 1991, P. 29

70. A. Karimi-Hakkak, "Censorship," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 5, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992, 135-4

برای تاریخ جامع ممیزی مطبوعاتی، ر.ک.گ. کهن، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران، تهران، آگاه، ۱۳۶۰

۷۱. حاج آخوند خراسانی، میرزا آقا نیریزی و میرزا علی‌اکبر خان میلانی محب‌السلطان نقش مهمی در ورود طبع عکسی به ایران در ۱۸۹۹-۱۸۹۸ داشتند. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، ص ۳۱۹

۷۲. در یک مورد بهائیان در انتشار فناوری چاپ در بخش‌های گوناگونی از ایران مشارکت داشتند. میرزا احمد روضه‌خوان کاشی، ملقب به «چاپی»، اولین چاپخانه را در کاشان تأسیس کرد. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۵، ص ۵۱۴. در خصوص نقش بهائیان در روزنامه‌های فارسی زبان، از پژوهش منتشر نشده زیر بهره برده‌ام:

M. Momen, "The Baha'is of Iran: the Constitutional Movement and the Creation of an 'Enemy Within'," (paper presented at The Iranian Constitutional Revolution 1906-1911, Oxford, U.K., 30 July to 2 August 2006)

۷۳. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۶، ص ۱۹۲

در روزنامهٔ چپی ایران نو منتشر می‌کرد.^(۷۴) بهائی دیگری به نام محمدعلی هدایت چاپخانه‌ای به اسم مطبعهٔ خراسان را تأسیس و دو روزنامهٔ بشارت و (در دوران مشروطه) طوس را منتشر می‌کرد. چاپخانهٔ او عمر کوتاهی داشت و به علت محدودیت‌ها مجبور به ترک این حرفه شد و بین مشهد و مرو به تجارت پرداخت.^(۷۵)

در تهران مطبعهٔ شاهی گاهی بهائیان را استخدام می‌کرد و این افراد مخفیانه به انتشار آثار بهائی می‌پرداختند. میرزا علی‌اکبر روحانی میلانی محب السلطان نمونهٔ بسیار مناسبی از این افراد است. محب السلطان چند سال در آسیای میانه، از جمله بخارا و سمرقند زندگی کرد و سپس بین سال‌های ۱۸۹۵ و ۱۸۹۶ برای زیارت به عکا رفت. شش ماه در عکا ماند، به رونویسی از آثار بهائی پرداخت و به عشق آباد برگشت. دو سال بعد، دوباره برای زیارت به عکا رفت، از متون بهائی رونویسی کرد اما این بار به ایران رفت و آنجا ساکن شد. پس از ورود به تهران در ۱۸۹۸/۱۸۹۹ در مطبعهٔ شاهی مشغول به کار شد. دو بهائی نزدیک به مظفرالدین شاه - احمد خان صنیع السلطنه و فرزندش میرزا ابراهیم عکاس باشی - این چاپخانه را تأسیس کرده بودند و محب السلطان از این طریق به فناوری چاپ دسترسی یافت.^(۷۶) علاوه بر تأسیس مطبعهٔ شاهی، عکاس باشی عکاس دربار مظفرالدین شاه و اولین ایرانی‌ای بود که فیلم‌برداری کرد.^(۷۷) محب السلطان به عنوان مدیر و ناظر مطبعهٔ شاهی منصوب شد. او در اوقات فراغت خود تعداد فراوانی از آثار بهائی را با دست‌خط خود از طریق طبع عکسی منتشر کرد. سقوط سلسلهٔ قاجار و به قدرت رسیدن رضا خان به محب السلطان فرصت داد تا برای نخستین بار از چاپ حروف‌چینی برای انتشارات فارسی‌زبان بهائی استفاده کند.^(۷۸) زندگی محب السلطان از بعضی جهت‌ها مشابه میرزا مهدی گلپایگانی است. او هم مثل میرزا مهدی، به نقاط گوناگونی

74. J. Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism*, New York, Columbia University Press, 1996, 197–99; Cole, *Modernity and the Millennium*, Pp.180–8

۷۵. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، ص ۲۴۹

۷۶. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ عکاس باشی، ر.ک: به ن. رستگار، تاریخ حضرت صدر الصدور، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲۷، ص ۲۰

۷۷. دربارهٔ اهمیت عکاس باشی در ابتدای تاریخ سینمای ایران، ر.ک:

H. Naficy, *A Social History of Iranian Cinema: The Artisanal Era, 1897–1941*, vol. 1, Durham, NC: Duke University Press, 2011

۷۸. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۸، صص ۴۸۱–۴۸۳. دیگر شخص مهم در اوایل تاریخ انتشارات بهائی در ایران جهانگیر مصور رحمانی بود. او در مدرسهٔ رشدیة میرزا حسن رشدیة تحصیل کرد و در همانجا برای اولین بار از وجود بابیان و بهاییان آگاه شد. در ۱۹۰۲–۱۹۰۱، جهانگیر مصور به عکاسخانه وارد شد. او بر اثر صحبت با برادر عکاس باشی، میرزا تقی صنیع السلطان، به آیین بهائی ایمان آورد. همان، صص ۵۰۱–۵۰۲

در ایران و آسیای میانه سفر کرد و برای زیارت به فلسطین رفت. هر دو از کار در چاپخانه‌های دولتی بسیار بهره بردند و از تخصص خود در انتشار آثار بهائی استفاده کردند.

بر خلاف هند و ترکستان روسیه که انتشار آثار استدلالی در اثبات حقانیت آیین بهائی حاصل مناظرات شفاهی بود، بهائیان ایران در انتشار نسخه‌های مکتوب چنین مناظراتی محدودیت‌های بسیار بیشتری داشتند. با وجود این، طرف دیگر بحث را به انتشار متن مکتوب این مناظرات فرا می‌خواندند. برای مثال، در جریان مناظره‌ای در ایران بین یک بهائی و یک روحانی مسلمان، فرد بهائی با تأکید خواستار انتشار متن این مناظره توسط شخص ثالث بی‌طرفی شد تا مردم بتوانند به طور منصفانه بین آن دو داوری کنند.^(۷۹) به لطف فعالیت‌های انتشاراتی پنهانی محب‌السلطان، نعیم، شاعر بهائی، موفق به چاپ آثار استدلالی خود در اثبات حقانیت آیین بهائی شد.^(۸۰) حتی عبدالبهاء فردی را مسئول ترجمه فارسی اثری انگلیسی‌زبان در اثبات حقانیت آیین بهائی کرد، با این نیت که محب‌السلطان این کتاب را برای ایرانیان بهائی منتشر کند.^(۸۱)

اغلب بهائیان ایرانی با اشتیاق از انقلاب مشروطه ۱۹۰۶ استقبال کردند زیرا آن را فرصتی برای کسب حقوق شهروندی بیشتر می‌شمردند.^(۸۲) انقلاب سبب شد که محب‌السلطان مجموعه‌ای از نامه‌های عبدالبهاء درباره انقلاب مشروطه را منتشر کند.^(۸۳) بهائیان ایرانی مثل

۷۹. اردکانی، مصابیح هدایت، ج ۳، ص ۵۲۶

۸۰. دو اثر نعیم در این دوره منتشر شد. اولی، نتیجه‌البيان، برای مخاطبان بابی نوشته شده بود زیرا می‌خواست اثبات کند که بهاء‌الله پیشگویی‌های باب را متحقق ساخته است. دومی، استدلالیه منظوم، برای شمار بیشتری از مخاطبان سروده شده بود. مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، ج ۶، ص ۲۷۱؛ همان، ج ۸، صص ۳۶۴-۳۶۵؛ اردکانی، مصابیح هدایت، ج ۳، صص ۱۵۴-۱۵۵

۸۱. در ایران، محب‌السلطان ترجمه این کتاب را در ۱۹۰۱-۱۹۰۰ منتشر کرد. ی. افروخته، خاطرات نه ساله، لس آنجلس، کلمات پرس، ۱۹۸۳، ص ۶۲، صص ۵۲۵-۵۲۶؛ الف. اشراق خاوری، ریحی مختوم، ج ۱، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲۵، ص ۴۸. مشخصات این کتاب چنین است:

I. Kheirullah, Bab-ed-Din: the Door of True Religion, Chicago: C. H. Kerr, 1896

۸۲. برای مطالعات جدید درباره نقش بهائیان در انقلاب مشروطه ایران، رک: M. Momen, "The Baha'is and the Constitutional Revolution: The Case of Sari, Mazandaran, 1906-1913," *Iranian Studies* 41, no. 3 (June 2008): 343-63; K. Milani, "Baha'i Discourse on the Constitutional Revolution," in *The Baha'is of Iran: Socio-historical Studies*, edited by D. Brookshaw and S. Fazl, New York, Routledge, 2008, Pp. 141-55

م. یزدانی، اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی، همیلتون، انتاریو، مؤسسه معارف بهائی به زبان فارسی، ۲۰۰۳

۸۳. عبدالبهاء، مجموعه مبارکه، تهران، علی‌اکبر میلانی محب‌السلطان، ۱۹۰۸

بهائیان ترکستان روسیه، متون آموزشی چاپ می کردند. آقا بابا نیریزی نسخه‌های چاپ سنگی کتاب‌های آموزشی کلاس‌های بهائی را منتشر می کرد.^(۸۴) در اوایل قرن بیستم یکی از تاجران بهائی به نام آقا سید آقا افنان چاپخانه بهائی را در شیراز تأسیس کرد.^(۸۵) پس از به قدرت رسیدن رضا خان در اوایل دهه ۱۹۲۰ بهائیان نخستین مجله بهائی به نام اخبار امری را منتشر کردند که به قول وحید رأفتی، شامل «آثار مقدس آیین بهائی، اخبار بهائی داخلی و خارجی، اعلامیه‌های رسمی هیأت‌های اداری بهائی و مقالاتی درباره جنبه‌های گوناگون آیین بهائی» بود.^(۸۶)

نتیجه

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم خطاطان، مبلغان، محققان، تاجران و دیوان‌سالاران دولتی بهائی به مثابه میانجی گران فرهنگی به انتشار نسخه‌های خطی و چاپی آثار بهائی در ناحیه جغرافیایی گسترده‌ای شامل هند، مصر، فلسطین، ترکستان روسیه، و ایران پرداختند. مسیرهای تجاری، مسافرتی و زیارتی بین‌المللی، برقراری ارتباط میان خوانندگان بهائی متون چاپی فارسی و عربی را تسهیل می کرد. بهائیان چاپ را برای شماری از اهداف به هم پیوسته، از جمله تحکیم اتوریته دینی از طریق قداست‌بخشی به متون و افزایش تعداد بهائیان از طریق فعالیت‌های تبلیغی به کار بردند. تاریخ انتشارات بهائی به فهم رابطه میان امر شفاهی، متن چاپی و اتوریته دینی کمک می کند. چون آیین بهائی در محیطی عمدتاً اسلامی پدید آمد که در آن چاپ بیش از پیش رواج می یافت، به جای اتوریته متجسد در قالب عالم دینی زنده‌ای که دانش را به طور شفاهی انتقال می داد، بهائیان ایده جدیدی را درباره اتوریته متن مقدس ابداع کردند که عمدتاً ریشه در آثار چاپی داشت.

۸۴. رستگار، تاریخ حضرت صدر الصدور، صص ۴۴-۴۶. فهرست دانش آموزان این مدرسه در سال تحصیلی ۱۹۰۵-۱۹۰۶ هم وجود دارد.

85. A. Rabbani, "The Afnan Family: Some Biographical Notes," in H. Afnan, *The Genesis of the Babi-Baha'i Faiths in Shiraz and Fars*, translated by A. Rabbani, Leiden: Brill, 2008, Pp.296-360

86. V. Rafati, "Bahai Faith or Bahaism - The Baha'i Community of Iran," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, Costa Mesa, CA, Mazda Publishers, 1989, P. 457

محبوب‌ترین چیز

نگین ر. طوسی^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

چکیده

آیین بهائی مفهومی از عدالت را ارائه می‌دهد که با باور اصلی آن به وحدت و به هم پیوستگی کل نوع بشر ارتباط نزدیکی دارد. این آیین از بهائیان می‌خواهد که همه مردم را اعضای یک خانواده انسانی بدانند. همان طور که سلول‌های بدن با همکاری یکدیگر سلامتی و کارکرد آن را حفظ می‌کنند، ما هم وظیفه داریم برای تأسیس جامعه‌ای عادلانه با یکدیگر همکاری کنیم. ستم و خشونت علیه هر جزئی از این مجموعه به کل آن آسیب می‌زند. بنابراین، عدالت مستلزم تلاش برای حفظ حق همگان به منظور بسط ظرفیت‌ها و توانایی‌های خود در جهت پیشبرد تمدن است. تعلیم و تربیت در این فرایند نقشی حیاتی دارد. با تأمل در زندگی خود، از گریز

۱. نگین طوسی دانش‌آموخته دوره دکتری روان‌شناسی اجتماعی در دانشگاه تافتس (آمریکا) و دانشمند مهمان در «مؤسسه فناوری اسرائیل» است. از او مقالاتی در نشریه روان‌شناسی اجتماعی تجربی، روان‌شناسی اجتماعی و دیگر نشریات دانشگاهی منتشر شده است. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است:

N. R. Toosi, The Best Beloved of All Things, *Contemporary Justice Review*, vol. 16, no. 3, 2013, pp. 341-350.

از آزار و اذیت دینی در زادگاهم تا کسب تخصص به عنوان یک روان‌شناس اجتماعی در حوزه تبعیض، دیدگاه‌های آیین بهائی درباره عدالت، وحدت، و مفهوم امانت‌داری جمعی را با تأکید بر تعلیم و تربیت بررسی می‌کنم.

واژگان کلیدی: تعلیم و تربیت، وحدت، امانت‌داری جمعی، آزار و اذیت دینی، آیین بهائی

وقتی یک سال و نیم داشتم مأموران به خانه ما در تهران آمدند و برای پدرم پیامی آوردند. در آن زمان جمهوری اسلامی ایران تازه تأسیس شده و سرگرم تحکیم خود بود. شاه سرنگون شده و آیت‌الله خمینی به سرعت رهبری رژیم جدید را در اختیار گرفته بود. حکومت جدید شروع به سرکوب هر چیزی کرد که با برداشت آنها از اسلام مغایرت داشت. برای مثال، مأموران امر به معروف و نهی از منکر، به آزار زنانی می‌پرداختند که بدون چادر سیاه بلند از خانه بیرون می‌رفتند، انواع گوناگون موسیقی ناگهان ممنوع شد، و رسانه‌ها با محدودیت‌های جدیدی روبرو شدند. حکومت جدید همچنین به سرکوب افراد و گروه‌های معینی پرداخت که به نظرش برانداز یا مرتد بودند.

پاسدارها به خانه ما آمدند. ما از اعضای جامعه بهایی بودیم و به همین علت، آماج آزار و اذیت بودیم. آنها راهی پیش پای پدرم گذاشتند. به او گفتند اگر تا روز بعد، نام و نشانی بیست خانواده بهائی دیگر را به آنها بدهد ما را به حال خود رها خواهند کرد.

بهائیان بزرگ‌ترین اقلیت دینی غیرمسلمان ایران هستند. (وزارت امور خارجه آمریکا، ۲۰۱۱) از هنگام پیدایش این آیین در سال ۱۸۴۴ همه حکومت‌های ایران پیروانش را آزار داده‌اند. تنها در شش سال نخست ظهور این آیین، بیش از بیست هزار نفر از پیروانش را به قتل رساندند، عده‌ای را به طرز فجیعی در انظار عمومی شکنجه کردند تا از محبوبیت و نفوذ این دین نوظهور بکاهند. (مؤمن ۲۰۰۵؛ نبیل اعظم ۱۸۸۷/۱۹۷۰) بنیان‌گذار این آیین، میرزا حسین علی نوری، معروف به بهاء‌الله، بیش از ۴۰ سال گرفتار زندان، شکنجه و تبعید بود. از آن زمان، همه حکومت‌های ایران جامعه بهائی را قربانی کرده، اعضایش را آزار داده و علیه آنها خشونت ورزیده‌اند. (مارتین ۱۹۸۴؛ مؤمن ۲۰۰۵) در هنگام نگارش این مقاله بیش از ۱۰۰ بهائی به خاطر اعتقادات خود در ایران زندانی هستند. (سرویس خبری جامعه جهانی بهائی ۲۰۱۲)

به رغم این آزار و اذیت‌ها و عمر تقریباً ۱۷۰ ساله آیین بهائی، این دین رشد کرده و در سراسر جهان گسترش یافته و افرادی تقریباً از همه پیشینه‌های دینی، نژادی، ملی و فرهنگی به جامعه بهائی پیوسته‌اند. متون مقدس بهائی به صدها زبان ترجمه شده است. حدود هفت میلیون بهائی، عضو جامعه جهانی واحدی هستند و از طریق مطالعه و اجرای تعالیم بهاءالله، در حال پروراندن فهمی از عدالت هستند.

برای بررسی مفهوم عدالت در آیین بهائی بجاست که ابتدا بعضی از باورهای اساسی بهائی را شرح دهیم. بهائیان عقیده دارند که همه ادیان بزرگ منشأ الهی شناخت‌ناپذیر واحدی دارند. بهائیان بنیان‌گذاران این ادیان را مظاهر الهی می‌خوانند و ابراهیم، کریشنا، موسی، بودا، عیسی و محمد را از جمله این افراد می‌شمارند. هر یک از این مربیان الهی در زمان متفاوتی ظاهر شده و مأموریت خاص و منحصر به فردی داشته‌اند. همه آنها هدایت روحانی‌ای را تجدید کرده‌اند که در قرون و اعصار یکسان مانده است. برای مثال، می‌توان به قاعده طلایی اشاره کرد که از آدمیان می‌خواهد با دیگران همان طور رفتار کنند که مایلند با آنها رفتار شود؛ این پند را می‌توان به صورت تقریباً یکسانی در بسیاری از متون مقدس ادیان گوناگون یافت. هدایت مظاهر الهی مطابق با نیازهای زمان و مکان و متناسب با ظرفیت مخاطبان معاصر آنها بود. مثلاً هدف بسیاری از محدودیت‌های غذایی را می‌توان پیشگیری از بیماری‌هایی دانست که به علت فقدان تأسیسات بهداشتی یا عدم رعایت اصول بهداشتی در آن دوران شایع بوده‌اند. هر دین جدیدی به حل مسائل و احیای تعالیم ادیان پیشین کمک می‌کرد، تعالیمی که طی قرون متمادی بر اثر منافع مادی، تباہ شده بودند. هر دین به چالش‌های زمانی خاص و به نیازها و قابلیت‌های در حال تکامل بشریت می‌پرداخت و یگانه درمان مصائب آن عصر بود. بهاءالله می‌گوید: «رگ جهان در دست پزشک دانا است. درد را می‌بیند و به دانایی درمان می‌کند. هر روز را رازی است و هر سر را آوازی. درد امروز را درمانی و فردا را درمان دیگر.» (مجموعه الواح مبارکه، چاپ مصر، ص ۲۶۱)

بهائیان عقیده دارند که بهاءالله جدیدترین مظهر یا مربی الهی است. بنابراین، به نظر آنها تعالیم او جدیدترین هدایت خداوند درباره زندگی و تعامل با دیگران، فهم ماهیت انسان و رابطه او با امر الهی، و ایجاد نهادها و جوامعی است که به پیشرفت تمدن مادی و روحانی کمک خواهد کرد.

شاید بنیادی‌ترین اصل تعالیم بهاء‌الله، وحدت ذاتی و به‌هم‌پیوستگی نوع بشر باشد. امکان سفر و ارتباط با همهٔ مردم کرهٔ زمین امری نسبتاً جدید است. در قرن بیستم بود که توانستیم برای نخستین بار عکسی از کل کرهٔ زمین بگیریم. ارتباط هم‌زمان با همهٔ مردم جهان هم اخیراً امکان‌پذیر شده است. این تغییرات مهم تأثیر دگرگون‌کننده‌ای بر افراد و نهادها داشته و فرصت‌ها و چالش‌های جدیدی را در حوزه‌هایی همچون اقتصاد، سیاست، امنیت، سلامتی، ارتباطات و محیط زیست به وجود آورده است. به تعبیری، نوع بشر در حال تکامل و ورود به مرحلهٔ جدیدی از بلوغ است. آثار بهاء‌الله به این مرحلهٔ جدید از روابط بشری می‌پردازد و انسان‌ها را به پذیرش وحدت در کثرت فرا می‌خواند: «سرپردهٔ یگانگی بلند شد؛ به چشم بیگانگان یکدیگر را نبینید. همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار.» (مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، ص ۹۸) او همچنین می‌گوید: «لیس الفخر لمن یحب الوطن بل لمن یحب العالم. فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن.» (همان، ص ۱۰۱)

خانوادهٔ من به علت عقیده به وحدت نوع بشر مجبور شد میان خودش و دیگران انتخاب کند. یا باید خودمان را به مسئولان حکومت تحویل می‌دادیم یا اینکه ۲۰ خانوادهٔ دیگر را به چنین سرنوشتی دچار می‌کردیم. اما آنچه در ظاهر انتخابی میان بهروزی خود و امنیت دیگران بود، در نگاهی عمیق‌تر اصلاً انتخاب نبود. اگر خودمان را به مسئولان تحویل می‌دادیم ما را برای افشای نام و نشانی دیگران شکنجه می‌دادند و سپس به آنها آسیب می‌رساندند. اگر هم نام و نشانی دیگر خانواده‌ها را می‌دادیم باز از گزند حکومت در امان نمی‌بودیم. سرنوشت ما به دیگران گره خورده بود؛ همگی در یک قایق بودیم.

با نزدیک شدن به پایان مهلت، پدر و مادرم پس از مشورت با یکدیگر به این نتیجه رسیدند که فقط یک راه در پیش دارند. چند لباس را در دو کیف پلاستیکی سیاه ریختیم و در تاریکی شب گریختیم. ابتدا به خانهٔ دوستان رفتیم، اما می‌دانستیم که اگر مدت زیادی آنجا بمانیم آنها را به خطر می‌اندازیم. قرار شد مادر و پدر، مادر بزرگ، خواهر چهارساله‌ام و من، از مرز رد شویم و به پاکستان برویم. یکی از دختر عموهایم نیز که در ایران از تحصیل محروم بود، به ما پیوست. به رغم نمره‌های بسیار خوب، او را از ورود به دانشگاه و تحصیل در رشتهٔ پزشکی محروم کرده بودند؛ چون بهائی بود. ما شش فراری در سنین گوناگون بودیم. ترکیب گروه کوچک ما از بسیاری جهات سوءظن برانگیز بود. آخر چه کسی ممکن بود آن قدر احمق

یا درمانده باشد که بخواهد با مادر بزرگی از کار افتاده و دو فرزند خردسال از کشور بگریزد؟ از یکی از بستگان، مبلغ زیادی قرض کردیم تا بتوانیم به کمک دو راهنما از بیابان عبور کنیم. با دوستان و خویشاوندانی که اکثر آنها را دیگر هرگز ندیدیم، وداع کردیم و به راه افتادیم.

این آغاز سفری طاقت‌فرسا به آن سوی کره زمین بود. سوار بر شتر از بیابان گذشتیم، پشت کامیون مخفی شدیم، در اردوگاه پناهندگان ماندیم و سرانجام از فراز اقیانوس پرواز کردیم. در طول این سفر بارها و بارها همه زندگی خود را به غریبه‌ها سپردیم؛ تنها به این امید که به خاطر انسانیت مشترکمان به ما شفقت ورزند. سرانجام، به لطف تلاش‌ها و مهربانی عده زیادی به آمریکا رسیدیم و از دو هدیه گران‌بها برخوردار شدیم: حق تحصیل در مدرسه و حق آزادی عقیده و دین. دسترسی به تعلیم و تربیت مادی و معنوی هدیه‌ای ارزشمند بوده، هدیه‌ای که بسیاری از آن محرومند؛ این امر ارتباط نزدیکی با فهم من از عدالت دارد.

در آثار بهائی، مفهوم عدالت پیوند تنگاتنگی با دانش‌اندوزی دارد. عدالت «محبوب‌ترین چیز» از نظر خدا توصیف شده است: «أَحَبُّ الْأَشْيَاءِ عِنْدِي الْإِنصَافُ؛ لَا تَزْعَبْ عَنْهُ أَنْ تَكُنْ إِلَيَّ رَاغِبًا وَلَا تَعْفُلْ مِنْهُ لِتَكُونَ لِي أَمِينًا. و انت تَوْفَّقُ بِذَلِكَ أَنْ تُشَاهِدَ الْأَشْيَاءَ بِعَيْنِكَ لَا بِعَيْنِ الْعِبَادِ، وَ تَعْرِفَهَا بِمَعْرِفَتِكَ لَا بِمَعْرِفَةِ أَحَدٍ فِي الْبِلَادِ. فَكَّرْ فِي ذَلِكَ كَيْفَ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ. ذَلِكَ مِنْ عَطِيئَتِي عَلِيكَ وَ عِنَايَتِي لَكَ. فَاجْعَلْهُ أَمَامَ عَيْنَيْكَ. (همان، ص ۱۹)

در عبارات‌های بالا عدالت نه سازه‌ای ابداعی است و نه چیزی سامان داده شده برای حفظ نظم اجتماعی؛ بلکه حقیقتی است روحانی. از این منظر، عدالت یا انصاف صفتی روحانی مکنون در روح انسان است؛ صفتی لازم برای بررسی واقعیت که به ما اجازه می‌دهد «با چشم خود ببینیم.» به کمک عدالت می‌توانیم از تقلید کورکورانه در قالب خرافات یا جزمیات دینی، پیروی از الگوهای تعصب و نفرت قومی - نژادی یا دینی، و اسارت در دام مادی‌گرایی یا منافع سیاسی حزبی رهایی یابیم.

افراد وظیفه دارند در زندگی روزانه خود عدالت را بسط دهند و اجرا کنند: «در سطح فردی، عدالت همان قوه روح انسان است که هر فرد را قادر می‌سازد حقیقت را از کذب تمییز دهد... عدالت مستلزم بی‌غرضی در داوری، و انصاف در رفتار با دیگران است، و بنابراین مصاحبی همیشگی و سخت‌گیر در زندگی روزانه است.» (جامعه بین‌المللی بهائی، ۱۹۹۵)

اگر همگی ظرفیت عدالت را داریم، چگونه می‌توانیم آن را افزایش دهیم؟ ترجمان این صفت روحانی مستلزم آزادی، فرصت، و ابزاری برای واکاوی و فهم مستقل واقعیت و استفاده از این فهم به سود همگان است. این امر پیامدهای مهمی برای حقوق بشر دارد، موضوعی که جای دیگری به تفصیل به آن پرداخته‌اند. (ر.ک: واینبرگ، ۱۹۹۸)

افزون بر این ترجمان، عدالت مستلزم تعهد به واری مستقل حقیقت است. بهائیان به این کار تشویق شده‌اند. برای مثال، کودکان بهائی دین را به طور خودکار از والدین به ارث نمی‌برند؛ بلکه تشویق می‌شوند تا دیگر عقاید را به طور مستقل بررسی کنند و فرابگیرند و در نهایت در انتخاب هویت دینی خود آزادند. مثال دیگر آن است که در آیین بهائی طبقه روحانی وجود ندارد. در فقدان مراجع دینی، هر بهائی مسئول است که به رابطه خود با خدا شکل دهد و به نیازهای دیگران رسیدگی کند. نظامی اداری وجود دارد که با استفاده از فرایندهای تصمیم‌گیری مشورتی، جامعه بهائی را متحد نگه می‌دارد، اما با گسترش سواد و باور به ظرفیت افراد برای جستجو و فهم حقیقت، نیازی به طبقه روحانی برای تفسیر متون مقدس نیست.

برای تحقیق درباره حقیقت، نه تنها فرصت بلکه ابزار هم لازم است. به عقیده بهائیان، دین و علم هر دو راه‌های ارزشمند و سازگاری برای فهم حقیقت هستند و برای پیشرفت بشر لازمند. در واقع، یکی بدون دیگری پیامدهای ناگواری دارد؛ دین بدون علم به خرافه می‌انجامد و علم بدون دین به مادی‌گرایی. اگر حقیقت واحد است، پس به فهم پیچیده‌تری از رابطه میان این دو منبع دانش نیاز داریم.

بنابراین هر فرد برای اجرای عدالت، برای افزایش توانایی داوری و شناخت مستقل، و برای استفاده از بینش‌های علم و دین به تعلیم و تربیت احتیاج دارد. بهاء‌الله می‌گوید، «انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است مشاهده نما. به تربیت جواهر آن به عرصه شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد.» (مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، ص ۹۶) تعلیم و تربیت، یا دانش‌اندوزی، نه تنها ظهور و بهبود مهارت‌ها، فضایل و قابلیت‌های ما برای پیشرفت خودمان را ممکن می‌سازد بلکه به سود همگان است. در سطح گسترده‌تر، تعلیم و تربیت می‌تواند توانایی ما را برای شناسایی بی‌عدالتی افزایش دهد و بر تعهد ما به عدالت و انصاف در حمایت از حقوق دیگران بیافزاید.

در سطحی گسترده‌تر، این ارتباط میان تعلیم و تربیت و عدالت از باور بنیادین آیین بهائی به وحدتِ نوع بشر سرچشمه می‌گیرد. این آیین از انسان‌ها می‌خواهد که خود را اعضای یک خانواده بدانند. فهم عدالت بر مبنای وحدت، پیامدهای مهمی برای روابط میان افراد و جوامع دارد. آثار بهائی در توصیف این روابط از استعارهٔ اجزای بدن انسان استفاده می‌کنند:

«ثانی صفت کمالیّه، عدل و حقّانیت است و آن عدم التّفات و التزام منافع ذاتیه و فوائد شخصیّه خود و بدون ملاحظه و مراعاتِ جهتی از جهات، بین خلق اجرای احکام حق نمودن و نفس خود را چون افراد بندگان غنی مطلق شمردن و جز امتیاز معنوی در امری از امور تفرّد از جمهور نجستن و خیر عموم را خیر خویشان دانستن. خلاصه هیئت جمعیت را به منزلهٔ شخص واحد پنداشتن و نفس خود را عضوی از اعضای این هیئت مجسّمه انگاشتن و الم و تأثر هر جزئی سبب تألم کلّ اجزاء هیئت بالبداهه تیقّن نمودن است.» (عبدالبهاء، رسالهٔ مدنیّه، صص ۴۷-۴۶)

همان‌طور که اعضای گوناگون بدن برای حفظ سلامتی و کارکرد آن با یکدیگر همکاری می‌کنند ما هم باید برای ایجاد جامعه‌ای عادلانه و صلح‌آمیز با یکدیگر همکاری کنیم. در بدن انسان، هر سلولی نقشی دارد؛ به همین ترتیب، هر یک از ما نیز قابلیت‌هایی داریم که می‌توانیم از آنها برای بهروزی کل نوع بشر بهره‌بریم. مثل بدن انسان، همه باید با یکدیگر همکاری کنند تا مواد لازم و محیط مناسب برای تک‌تک اعضا فراهم شود.^(۲)

هرگاه این رابطهٔ متقابل نادیده گرفته شود کل بشر رنج می‌برد. برای مثال، فرض کنید که برخی از سلول‌های بدن به ضرر دیگر اجزای بدن رشد کنند و آنها را از مواد غذایی لازم برای سالم بودن محروم سازند. به این حالت سرطان می‌گویند. اگر گروه‌ها را جدا و مخالف یکدیگر بدانیم، گروهی به منابع بیشتری دست می‌یابد در حالی که گروه دیگری از فقدان مایحتاج رنج می‌برد. اما اگر وحدت ذاتی نوع بشر را دریابیم، بی‌عدالتی را همچون سرطان و تهدیدی برای توازن و تندرستی - حتی هستی - کل خواهیم شمرد. بنابراین باید صورت‌بندی‌هایی که مردم را به مقابله با یکدیگر وامی‌دارند یا استثمار گروهی را به دست گروهی دیگر توجیه می‌کنند، رد کنیم. هر نوع تعصب یا باوری که گروهی از مردم را فروتر از

۲. در گذشته استعاره‌های بدن انسان را برای توجیه ساختارهای سلسله‌مراتبی و قدرت‌زدایی از گروه‌های معینی از مردم، به ویژه در جوامع متکثر، به کار می‌بردند. رهیافت آیین بهائی به کلی متفاوت است. عدالت ضامن آن است که تأکید بر وحدت، نه برای توجیه ستم بر گروهی خاص، بلکه برای ارج نهادن به تک‌تک اعضا و کثرت موجود در کل به کار رود. برای بررسی جامع این موضوع، ر.ک: کارلبرگ، ۲۰۱۲.

گروهی دیگر بشمارد- خواه مبتنی بر نژاد باشد یا دین، جنسیت و طبقه- با اصول وحدت و عدالت مغایرت دارد. بی‌عدالتی در حق هر یک از اجزاء به ضرر کل است.

باور به وحدت نوع بشر و پیامدهای آن برای عدالت، به اصل امانت‌داری جمعی می‌انجامد. به اختصار می‌توان گفت، بر اساس «این ایده، هر یک از ما همچون امانت‌کل نوع بشر به دنیا می‌آییم و، به نوبه خود، در قبال بهروزی همگان مسئولیم.» (جامعه بین‌المللی بهائی، ۲۰۱۲، ص ۱) امانت‌داری جمعی، هدفی متعالی در تحقق عدالت است. این اصل، ما را به تحلیل دقیق انتخاب‌های فردی خود، هنجارهای اجتماعی، و نهادها و ساختارهای جامعه فرامی‌خواند. این اصل برای حقوق بشر پیامدهایی دارد؛ زیرا جامعه را به تأمین اصول اساسی لازم برای تضمین سلامتی و بهروزی تک‌تک اعضاء موظف می‌سازد؛ برای اقتصاد و توسعه پیامدهایی دارد زیرا راه‌حلی روحانی برای کاهش شکاف روزافزون میان ثروتمندان و فقرا است. برای حاکمیت ملی نیز پیامدهایی دارد، زیرا به بازاندیشی در وفاداری‌های محدودی می‌انجامد که ملل را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهند و از اقدام آنها در جهت خیرهمگانی جلوگیری می‌کنند. برای پایداری زیست محیطی هم پیامدهایی دارد؛ زیرا امانت‌داری نه تنها با چارچوب جغرافیایی بلکه با چارچوب میان‌نسلی هم ارتباط دارد و ما را وامی‌دارد تا در استفاده از منابع، به فکر نسل‌های آینده هم باشیم. (جامعه بین‌المللی بهائی، ۲۰۱۲، ۲۰۱۰، ۱۹۹۵؛ کارلبرگ، ۲۰۱۰، ۲۰۱۲؛ واینبرگ، ۱۹۹۸)

نکته مهم این است که اصل امانت‌داری جمعی برای تعلیم و تربیت و دانش‌اندوزی که فعلیت بخشیدن به قوه عدالت در سطح فردی را ممکن می‌سازند، نیز پیامدهایی دارد. وقتی فردی از فرصت بسط قوای عقلانی و روحانی خود محروم می‌ماند، نه تنها آن شخص بلکه کل بشریت زیان می‌بیند. اگر همه به فرصت‌های برابر دسترسی می‌داشتند، همگان از آرا، ابداعات، بینش‌ها و دریافت‌های آن فرد بهره می‌بردند. بنابراین محرومیت یک نفر از این فرصت‌ها به ضرر کل نوع بشر است.

چون در آمریکا بزرگ شدم آزادی‌ها و فرصت‌های فراوانی، به ویژه از نظر دسترسی به تعلیم و تربیت داشتم که در صورت باقی ماندن در ایران از آنها محروم می‌ماندم. من به دانشگاه رفتم و دکترا گرفتم بی‌آنکه خطر زندان و یا خشونت مرا تهدید کند. می‌دانم پدر و مادرم چه قدر فداکاری کردند و چه خطرهایی را به جان خریدند تا چنین فرصت‌هایی داشته باشم؛

می‌دانم که بسیاری از افراد از حق تحصیل محرومند؛ این آگاهی از بسیاری جهات بر من تأثیر گذاشته است. تعلیم و تربیت من هدیه‌ای است که مسئولیت بزرگی بر دوشم نهاده است. در دوران کودکی به مطالعه بی‌عدالتی‌های تاریخی علاقه‌مند بودم و اغلب از شباهت آنها با تجربه خانواده‌ام شگفت‌زده می‌شدم. درباره هولوکاست، برده‌داری، قوانین تبعیض نژادی در آمریکا، و مبارزه طولانی زنان برای دستیابی به حقوق برابر مطالعه می‌کردم؛ زیرا می‌خواستم بفهمم چرا برخی از مردم دیگران را از حق زندگی و یادگیری محروم می‌کنند.

در عین حال، حس جابجا شدگی ناشی از پناهندگی با فهم من از این که کل زمین وطنم است، در هم آمیخته و این حس نیرومند را در من برانگیخته بود که این مبارزات، مبارزات من نیز هست. به عنوان عضوی از نوع بشر، میان خودم و آنها جدایی نمی‌دیدم. مثلاً هرگز تجربه زندگی یک سیاه‌پوست در آمریکا را نداشته‌ام؛ اما با توجه به اوضاع این کشور، واریسی و نابودی نژادپرستی علیه آمریکاییان سیاه‌پوست را یکی از نیازهای فوری می‌دانم؛ زیرا نژادپرستی به ضرر همه ماست.

پایان‌نامه دوره کارشناسی‌ام بررسی ارتباط میان کلیشه‌های نژادی و کاربرد قوه قهریه توسط افسران پلیس علیه مردان سیاه‌پوست غیرمسلح بود. در دوره تحصیلی بعدی در روان‌شناسی اجتماعی، علاوه بر نژاد به مطالعه دین و جنسیت هم پرداختم. (طوسی و امبادی، ۲۰۱۱؛ طوسی، بابت، امبادی و سامرز، ۲۰۱۲؛ طوسی، سامرز و امبادی، ۲۰۱۲) با مطالعه موضوعات گوناگون بار دیگر به وحدت و به هم پیوستگی نوع بشر پی بردم و فهمیدم «تألم و تأثر هر جزیی سبب تألم کل اجزای هیئت بالبداهه تیقن نمودن است.» (عبدالبهاء، رساله مدنیه، ص ۴۷) مثلاً در ظاهر به نظر می‌رسد که نابرابری دستمزد زنان و مردان، فقط به زنان مربوط می‌شود، اما در واقع بر هر دو جنس تأثیر می‌گذارد: اگر دستمزد زنان و مردان در ازای کار یکسان برابر باشد، میزان فقر در خانوارهای آمریکایی به شدت کاهش می‌یابد. (بوشی، ارونز و اسمیت، ۲۰۱۰) به آسانی می‌توان دریافت که این امر تأثیرات عمیقی بر تعلیم و تربیت و سلامتی کودکان این خانواده‌ها خواهد داشت. سعی کرده‌ام که در زندگی حرفه‌ای خود به هر طریق ممکن به مسئله عدالت بپردازم.

در این میان، تعلیم و تربیت نقشی محوری داشته است. بسیار سعادتمند بوده‌ام که به چنین تعلیم و تربیتی دسترسی داشته‌ام؛ درست مانند دختر عمویم که همراه ما از ایران گریخت

تا بتواند پزشک شود. اگر در ایران مانده بودم از تحصیلات عالی محروم می‌شدم، درست مثل هزاران جوان بهائی که امروز در ایران هستند. انگیزه اصلی من از پژوهش این است که از این موهبت - تعلیم و تربیت به مثابه وسیله‌ای برای واری واقعیت - برای پیشبرد عدالت در سطحی گسترده‌تر استفاده کنم. به عنوان یک سلول پیکر نوع بشر، سعی می‌کنم وظیفه‌ام را برای درمان کل این پیکر انجام دهم.

آنچه بر سر خانواده‌ام آمد، به چند دهه قبل بازمی‌گردد، اما هنوز هم آزار و اذیت شدید بهائیان در ایران ادامه دارد. بهائیان را دستگیر، به «فساد فی الارض» متهم، و به چند سال زندان محکوم می‌کنند. در چند دهه گذشته، بیش از ۲۰۰ بهائی، از جمله نوجوانان و کهن‌سالان، به قتل رسیده‌اند. خانه و دارایی بهائیان را می‌سوزانند، مصادره و غارت می‌کنند، و خانواده‌ها را از خانه و روستا بیرون می‌رانند. از گورستان‌ها هتک حرمت می‌کنند. به دانش آموزان دبستانی دشنام و ناسزا می‌گویند، جوانان را به دانشگاه راه نمی‌دهند، بزرگسالان را از کار و حقوق بازنشستگی محروم می‌کنند و مغازه‌ها را می‌بندند یا بمب آتش‌زا به آنها پرتاب می‌کنند. (سرویس خبری جامعه جهانی بهائی، ۲۰۱۲؛ مرکز اسناد حقوق بشر ایران، ۲۰۰۶؛ وزارت امور خارجه آمریکا، ۲۰۱۱)

این بخشی از برنامه راهبردی حکومت برای جلوگیری از پیشرفت و توسعه جامعه بهائی است. سند معروف به نامه محرمانه گلیپایگانی که در سال ۱۹۹۱ نوشته شد و رهبر ایران آن را امضا کرد، سیاست حکومت در برابر «معضل بهائی» را بیان می‌کند. (گلیپایگانی، ۱۹۹۱) نیت اصلی حکومت ایران این بود که عرصه را بر بهائیان تنگ سازد - بهائیان را شناسایی و ردیابی کند، جوانان را از تحصیل و بزرگسالان را از کار محروم سازد، آنان را از نظر اقتصادی به حاشیه براند و عقایدشان را مجرمانه قلمداد کند، و تهدیدشان کند تا مسلمان شوند یا از ایران بروند. در دو دهه گذشته، نه تنها این رهیافت صریح و نظام‌یافته به سرکوب جامعه بهائی تغییر نکرده، بلکه اسناد دیگری هم افشا شده که سیاست‌های مشابهی را در بردارد. (افولتر، ۲۰۰۵؛ سرویس خبری جامعه جهانی بهائی، ۲۰۰۷؛ کاظم‌زاده، ۲۰۰۰) بنابراین عجیب نیست که اخیراً یکی از روزنامه‌نگاران برنده جایزه پولیتزر از «سرکوب باورنکردنی» بهائیان سخن گفته است. (کریستف، ۲۰۱۲)

ممکن است برخی انتظار داشته باشند که بهائیان در برابر این آزار و اذیت شدید در

خیابان تظاهرات کنند، به نافرمانی مدنی روی آورند، با مهاجمان مبارزه کنند، یا حتی در پی سرنگونی رژیم برآیند. شاید این روش‌های منازعه‌طلبانه با بعضی از تعاریف عدالت هم‌خوانی داشته باشد، اما با تعریف مبتنی بر وحدت نوع بشر هم‌خوانی ندارد. اگر خواهان ایجاد جامعه‌ای عادلانه هستیم که همه اعضایش را به رسمیت بشناسد، وسیله باید با این هدف سازگار باشد. به هم‌پیوستگی به ما اجازه نمی‌دهد که در برابر بی‌عدالتی به تاکتیک‌های منازعه‌جویانه روی آوریم. در مواجهه با این دشمنی و بی‌عدالتی چگونه می‌توان به اصول وحدت و عدالت پایبند ماند؟

روش جامعه بهائی بر «استقامت سازنده» مبتنی بوده است. (کارلبرگ، ۲۰۱۰) این روش نمونه‌ای از اجرای رهیافتی به عدالت و اصل امانت‌داری جمعی است که پیشتر از آن سخن گفتیم. در سطح فردی، عدالت رابطه بسیار نزدیکی با تعلیم و تربیت دارد، و در پرتو اصل امانت‌داری جمعی مستلزم حفظ حقوق همه اعضای خانواده بشری است. بهائیان ایران، برای اجرای اصل عدالت سعی کرده‌اند که دسترسی همه افراد به منابع لازم برای دانش‌اندوزی و فهم بهتر جهان را تضمین کنند. برای مثال، هر چند جوانان بهائی از دسترسی به کالج‌ها و دانشگاه‌های دولتی محرومند اما جامعه بهائی، با استفاده از کتب و ابزار آموزشی اهدایی، و با کمک داوطلبانه مربیان و کارکنان، توانسته درس‌های دانشگاهی را به صورت آنلاین و با تشکیل کلاس در خانه‌ها به جوانان ارائه دهد. این همان چیزی است که به موسسه آموزش عالی بهائی شهرت یافته است. (احمری، ۲۰۱۲؛ جامعه بین‌المللی بهائی، ۲۰۰۶؛ مرکز اسناد حقوق بشر ایران، ۲۰۰۶؛ کارلبرگ، ۲۰۱۰)

البته این کوشش‌های آموزشی تنها جوانان بهائی را دربر نمی‌گیرد. بهائیان در ایران و سراسر جهان به تعلیم و تربیت و توان‌مندسازی کودکان و جوانان، از جمله کودکان و جوانان محروم یا روستایی، می‌پردازند. این فرایند آموزشی به روی همه گشوده است و موضوعاتی مثل قدرت بیان و کاربرد زبان، مسائل اجتماعی، ریاضیات و علوم، و توسعه چارچوبی اخلاقی (اما نه در قالب تلقین دینی) را دربرمی‌گیرد. این امر حاصل سنت دیرپای تعلیم و تربیت عمومی در آیین بهائی است. در واقع، بهائیان ایران اولین مدارس دخترانه را در نخستین سال‌های قرن بیستم یعنی زمانی که تعلیم و تربیت رسمی عمدتاً محدود به پسران بود تأسیس کردند. در آن زمان، الگوی آموزشی غالب عبارت بود از خواندن و حفظ کردن عبارتهایی از متون دینی. اما مدارس بهائی، با استفاده از تخته سیاه و نقشه، ریاضیات و علوم می‌آموختند و

به رغم ظلم و ستم به بهائیان، به روی همهٔ دانش آموزان باز بودند. (شاهور، ۲۰۰۹)

این کوشش‌ها واکنش جامعهٔ بهائی به بی‌عدالتی بوده، واکنشی مبتنی بر آگاهی از وحدت نوع بشر و نقش تعلیم و تربیت در پرورش قابلیت افراد برای تحقق عدالت. این کوشش‌ها، نمونه‌ای از رهیافتی به عدالت را فراهم می‌آورند که «جواهر» به ودیعه نهاد شده در هر شخصی را ارزشمند می‌شمارد. این کوشش‌ها، نشان‌گر این اعتقاد خالصانه‌اند که عدالت چیزی بیش از به دست آوردن حق خود است، و تضمین دسترسی همهٔ انسان‌ها به حقوق خود را دربرمی‌گیرد. این کوشش‌ها همچنین حاکی از این باورند که پرورش قابلیت عدالت در سطح فردی می‌تواند جامعه‌ای عادلانه‌تر را به وجود آورد. (ر.ک: هنسن، ۲۰۱۲) حق دانش‌اندوزی- هم علمی و هم دینی، هم مادی و هم روحانی- یکی از عناصر جدایی‌ناپذیر عدالت و بهروزی کل نوع بشر است.

نه تنها بهائیان غیر ایرانی، بلکه پیروان دیگر ادیان هم از کوشش‌های جامعهٔ بهائی ایران حمایت کرده‌اند. برای مثال، در واکنش به حملات اخیر دولت و دستگیری مربیان و کارکنان موسسهٔ آموزش عالی بهائی، کمپینی به نام «آموزش زیر آتش» در حمایت از جوانان بهائی به راه افتاد. مستندی دربارهٔ این وضعیت، ساخته شده و در بسیاری از دانشگاه‌ها، کتابخانه‌ها و تالارها در آمریکا و کانادا نمایش داده شده است. بیش از ۲۵۰۰۰ نفر دادخواست آنلاین را امضا کرده‌اند. (<http://educationunderfire.com>) واکنش جهانی به اوضاع اسف‌بار بهائیان ایرانی، به مسئلهٔ محرومیت آموزشی محدود نبوده است. شهروندان عادی، برندگان جایزهٔ نوبل، دولت‌ها، سازمان ملل و نهادهای آن، و سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشر، همگی قطعنامه‌هایی را تصویب کرده، نامه‌هایی نوشته، و بیانیه‌هایی صادر کرده و دولت ایران را به توقف آزار و اذیت بهائیان فراخوانده‌اند. (مثلاً قطعنامهٔ ۱۱۲-۱۳۴ مجلس نمایندگان کنگرهٔ آمریکا، ۲۰۱۲؛ قطعنامهٔ ۱۱۲-۸۰ مجلس سنای آمریکا، ۲۰۱۲؛ توتو و راموس-هورتا، ۲۰۱۱؛ «ما شرمگین هستیم»، ۳ فوریهٔ ۲۰۰۹) کمک جامعهٔ جهانی به یکی از اجزای خود به خاطر عدالت، در حالی که آن گروه هم می‌کوشد به بهروزی جامعهٔ جهانی یاری رساند، یکی از جلوه‌های عملی اصل امانت‌داری جمعی است.

دهه‌ها قبل خانواده‌ام در یک لحظه پی‌برد که انتخاب میان خود و دیگران بی‌معناست. فهم همین امر زندگی مرا شکل بخشیده است. این دریافت، مرا از فرصت‌های تحصیلی‌ای

برخوردار کرد که در غیر این صورت از آنها محروم می‌بودم، در عین حال حس مسئولیت برای تلاش در جهت برقراری عدالت را در من برانگیخت. تعلیم و تربیت در ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر – جهانی بهتر – نقشی حیاتی دارد. حق دانش‌اندوزی و توانایی مشارکت در آفرینش و کاربست آن به همگان تعلق دارد. یکی از مسئولیت‌های ما این است که نگذاریم این امانت به فراموشی سپرده شود.

منابع

Affolter, F. W. "The Spectre of Ideological Genocide: The Baha'is of Iran. *War Crimes, Genocide and Crimes Against Humanity*", 1,2005 , pp. 75-114

Ahmari, S. "The Epic, Secret Struggle to Educate Iran's Baha'is *Chronicle of Higher Education*", Retrieved from <http://chronicle.com/article/The-Epic-Secret-Struggle-to/131819/2012>, May 13

Baha'i International Community, "Closed Doors: Iran's Campaign to Deny Higher Education to Baha'is", New York, NY, BIC, Retrieved from <http://denial.bahai.org/>, 2006

Baha'i International Community, "Rethinking Prosperity: Forging Alternatives to a Culture of Consumerism", New York, NY, BIC, Retrieved from <http://www.bic.org/statements/rethinking-prosperity-forging-alternatives-culture-consumerism>, 2010

Baha'i International Community, "Shifting Culture to Support Universal and Meaningful Education", New York, NY, BIC, Retrieved from <http://www.bic.org/statements/shifting-culture-support-universal-and-meaningful-education>, 2011

Baha'i International Community, "Sustaining Societies: Towards a New "We", New York, NY, BIC, Retrieved from <http://www.bic.org/statements/sustaining-societies-towards-new-we>, 2012

Baha'i International Community, Office of Public Information, "The Prosperity of Humankind", Retrieved from <http://statements.bahai.org/95-0303.htm> ,1995

Baha'i World News Service, "Human rights in Iran and Egypt: Iran update", Retrieved from <http://news.bahai.org/human-rights/iran/iran-update/>, 2012, June 26

Baha'i World News Service, "Confidential Iran Memo Exposes Policy to Deny Baha'i Students University Education", Retrieved from <http://news.bahai.org/story/575> , 2007, August 27

Boushey, H., Arons, J., & Smith, L. "Families Can't Afford the Gender Wage Gap: Equal Pay Day 2010", Retrieved from Center for American Progress website http://www.americanprogress.org/issues/2010/04/pdf/equal_pay_day.pdf , 2010

Golpaygani, S. M. "Memorandum from the Secretary of the Iranian Supreme Council of the Cultural Revolution, addressed to Supreme Leader Ali Khamenei, whose approval and signature appear at bottom" (The ISRCC document, Trans.), Retrieved from http://news.bahai.org/documentlibrary/575/5_TheISRCCdocument_en.pdf , 1991, February 25

Hanson, H. A, *Path of Justice, Building Communities with the Power to Shape the World*, Hyderabad: Grace, 2012

H.Res. 134-112th Congress: "Condemning the Government of Iran for its State-Sponsored Persecution of its Baha'i Minority and its Continued Violation of the International Covenants on Human Rights", 2011, In GovTrack.us [database of federal legislation], Retrieved from <http://www.govtrack.us/congress/bills/112/hres134>

Iran Human Rights Documentation Center, "*A Faith Denied: The Persecution of the Baha'is in Iran*", New Haven, CT: IHRDC, 2006

Karlberg, M. "Constructive Resilience: The Baha'i Response to Oppression", *Peace & Change*, 2010, p. 35, pp. 222-257

Karlberg, M. "Reframing Public Discourse for Peace and Justice," In K. Korostelina (Ed.), *Forming a Culture of Peace: Reframing Narratives of Intergroup Relations, Equity, and Justice*, New York, NY, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 15- 42

Kazemzadeh, F. "The Baha'is in Iran: Twenty Years of Repression", *Social Research*, 67, 2000, pp.536-55

Kristof, N., "Not-so-crazy in Tehran", *New York Times*, p. SR13. Retrieved from <http://www.nytimes.com/2012/06/24/opinion/sunday/kristof-not-so-crazy-in-tehran.html> , 2012, June 24

Martin, D., "The Persecution of the Baha'is in Iran: 1844–1984", *Baha'i Studies*, 12, 1984, pp. 1-85

Momen, M., "The Babi and Baha'i Community of Iran: A Case of 'Suspended Genocide'?" *Journal of Genocide Research*, 7, 2005, pp. 221-241

Nabil-i-'Azam, *The Dawn-Breakers: Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation* (Shoghi Effendi, Trans.), Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1887/1970

S.Res. "80–112th Congress: A Resolution Condemning the Government of Iran for its State-sponsored Persecution of its Baha'i Minority and its Continued Violation of the International Covenants on Human Rights. In GovTrack.us [database of federal legislation,]" Retrieved from [http://www.govtrack.us/congress/bills/112/sres80\(2011\)](http://www.govtrack.us/congress/bills/112/sres80(2011))

Shahvar, S. *The Forgotten Schools: The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899-1934*, New York, NY, Tauris, 2009

Toosi, N. R., & Ambady, N., "Ratings of Essentialism for Eight Religious Identities," *International Journal for the Psychology of Religion*, 21, 2011, pp. 17-29 doi:10.1080/10508619.2011.532441

Toosi, N. R., Babbitt, L. G., Ambady, N., & Sommers, S. R. Dyadic "Interracial Interactions: A Meta-analysis," *Psychological Bulletin*, 138, 2012, pp. 1-27. doi:10.1037/a0025767

Toosi, N. R., Sommers, S. R., & Ambady, N., "Getting a Word in Group-wise: Effects of Racial Diversity on Gender Dynamics," *Journal of Experimental Social Psychology*, 48, 1150–1155. doi: 10.1016/j.jesp, 2012.04.15

Tutu, D. M., & Ramos-Horta, J., "Iran's War Against Knowledge: An Open Letter to the International Academic Community," Retrieved from http://www.huffingtonpost.com/desmond-tutu/iran-bahai-_b_978090.html, 2011, September 25

U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, "Iran: International Religious Freedom Report," Retrieved from

<http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm>, 2011

"We are ashamed! A Century and a Half of Oppression and Silence is Enough!" An Open Letter from a Group of 267 Academics, Writers, Artists, Journalists and Iranian Activists throughout the World to the Baha'i Community," Retrieved from <http://www.iranian.com/main/2009/feb/we-are-ashamed>, 2009, February 3

Weinberg, M., "The Human Rights Discourse: A Baha'i Perspective" In: *The Baha'I World (1996–97)*, Haifa, World Centre Publications, 1998, pp. 247-273

اندیشه آخرالزمانی و اندیشه فرایندی: سهم آیین بهائی در اندیشه دینی

موژان مؤمن^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

چکیده: ویژگی اصلی اندیشه آخرالزمانی دینی کلاسیک این است که امور را ایستا می‌داند تا اینکه خدا ناگهان اوضاع را تغییر دهد. بنابراین، تغییر اوضاع، ناگهانی و آنی است و به اراده الهی صورت می‌گیرد. انسان‌ها در این تغییر منفعل هستند زیرا گرچه از تغییر متأثر می‌شوند اما در ایجاد آن هیچ نقشی ندارند. باب و بهاءالله این نوع اندیشه دینی را تغییر دادند. آنها این ایده را مطرح کردند که تغییر دینی، نوعی فرایند است، نه جهشی از وضعیت به وضعیت دیگر. به نظر آنها تغییر با سعی و کوشش انسان ایجاد می‌شود، نه با مداخله معجزه‌آسای خداوند. در این مقاله رابطه این تغییر اندیشه دینی با انتظارات بهائیان از صلح را بررسی می‌کنیم، صلحی که بسیاری از بهائیان پیش از سال ۲۰۰۰ میلادی در چارچوب اندیشه آخرالزمانی به آن می‌اندیشیدند.

۱. موژان مؤمن دانش‌آموخته پزشکی عمومی در دانشگاه کیمبریج (انگلستان) است. او در دین پژوهی، شیعه‌شناسی، و مطالعات بابی-بهائی تخصص دارد. از وی ده‌ها مقاله در نشریه تاریخ دینی، دین، نشریه نسل‌کشی پژوهی، نووا رلیجیو و دیگر نشریات دانشگاهی منتشر شده است. از میان کتاب‌های او می‌توان به مقدمه‌ای بر اسلام شیعی (انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۵) و فهم دین (وان‌ورلد، ۲۰۰۹) اشاره کرد. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است:

Moojan Momen (2012) 'Apocalyptic Thinking and Process Thinking: A Bahai Contribution to Religious Thought', *Lights of Irfan*, vol. 13, pp. 243-270

فهرستِ پیش شرطها یا لوازم صلح از نظر آثار بهائی را ارائه می‌دهیم و سپس به میزان تحقق آنها در قرن بیستم می‌پردازیم. چهار مرحلهٔ تحقق این پیش شرطها را مشخص می‌کنیم و نشان می‌دهیم که در قرن بیستم به سومین مرحله رسیدیم. به همین دلیل است که بیت العدل اعظم توانست در پایان قرن بیستم بر توصیف عبدالبهاء از این قرن به عنوان «قرن انوار» صحهٔ گذارد.

آیینی که باب و بهاء‌الله بنیاد نهادند تغییرات عمده‌ای در ساختار اندیشهٔ دینی ایجاد کرد. یکی از آنها گذر از اندیشهٔ آخرالزمانی به اندیشهٔ فرایندی بود.

در اندیشهٔ آخرالزمانی دینی کلاسیک امور ایستا هستند تا اینکه خدا ناگهان اوضاع را تغییر دهد. بنابراین تغییر اوضاع، ناگهانی و آنی است و به ارادهٔ الهی صورت می‌گیرد. انسان‌ها در این تغییر منفعل هستند زیرا گرچه از تغییر متأثر می‌شوند اما در ایجاد آن هیچ نقشی ندارند. این نوع اندیشه مسائل را سیاه و سفید می‌بیند و به تفسیر تحت‌اللفظی متون گرایش دارد.

باب و بهاء‌الله این نوع اندیشهٔ دینی را تغییر دادند. آنان این ایده را مطرح کردند که تغییر دینی نوعی فرایند است و نه جهشی از وضعیتی به وضعیت دیگر. به نظر آنها، تغییر با سعی و کوشش انسان ایجاد می‌شود، نه با مداخلهٔ معجزه‌آسای خداوند. این نوع اندیشه به تفسیر روحانی و استعاری از متون گرایش دارد و مسائل را نه سیاه و سفید، بلکه به صورت رنگین‌کمانی از رنگ‌های گوناگون یا درجاتی از رنگ خاکستری می‌بیند. معاصران باب و بهاء‌الله، در نتیجهٔ مطالعهٔ کتب مقدس، منتظر ظهور موعودی بودند که قرار بود در مدتی کوتاه همهٔ نیروهای شر را شکست دهد و عدالت را در سراسر جهان بگستراند. قرار بود پس از آن قیامت یا روز رستاخیز فرا رسد. عقیدهٔ رایج این بود که همهٔ این اتفاقات بر اثر مداخلهٔ ناگهانی خداوند در مدتی کوتاه رخ خواهد داد. انسان‌ها در اکثر این رویدادها، به ویژه در اتفاقات روز رستاخیز، نقشی منفعل داشتند.

باب و بهاء‌الله بخش عمده‌ای از دوران رسالت و آثار خود را به تفسیر این انتظارات دینی اختصاص دادند. آنها توضیح دادند که این عبارات‌های کتب مقدس، توصیفات استعاری و روحانی است و نباید آنها را تحت‌اللفظی تفسیر کرد. به باور آنها خدا به این شیوهٔ مداخله‌جویانهٔ معجزه‌آسا عمل نمی‌کند. کتب مقدس ادیان پیشین از یوم‌الله سخن می‌گویند. در عین حال خبر می‌دهند که هر روز خدا با هزار روز بشر برابر است. منجی موعود حاکمیت خود و عدالت را

در جهان تأسیس خواهد کرد، اما این فرایند تدریجی هزار سال به طول خواهد انجامید. افزون بر این، کش‌های بشری این دیگ‌رگونی را ایجاد خواهد کرد. این امر را می‌توان گذر از اندیشهٔ جادویی یا آخرالزمانی ایستا به اندیشهٔ فرایندی شمرد.

این تغییر اندیشهٔ دینی تنها به تفسیر پیشگویی‌های ادیان گذشته محدود نمی‌شود بلکه بیش باب، بهاء‌الله، عبدالبهاء و شوقی افندی دربارهٔ مسیر آیندهٔ جهان را هم در برمی‌گیرد. پذیرش و درونی‌سازی تفسیرهای پیشگویی‌های ادیان گذشته برای جامعهٔ بهائی نسبتاً آسان بوده اما کاربست این طرز تفکر جدید در مورد رویدادهای آینده دشوارتر است. در این مقاله با بررسی یک نمونه به این تغییر اندیشهٔ دینی می‌پردازم.

تعالیم بهائی دربارهٔ صلح

یکی از ویژگی‌های اصلی بیش بهاء‌الله دربارهٔ جامعهٔ آینده «صلح» است. او این صلح را در قالب دو مرحله ترسیم می‌کند: صلح اصغر، صلح سیاسی که به وسیلهٔ دولت‌های جهان ایجاد می‌شود؛ و صلح اعظم، صلحی ریشه‌دارتر و پایا که بر اثر پذیرش گستردهٔ تعالیم بهائی ایجاد خواهد شد. بسیاری از بهائیان صلح اصغر و صلح اعظم را رویدادهایی متوالی می‌شمارند، اما شواهد حاکی از آن است که آثار بهائی این دو را فرایندهایی در هم تنیده می‌دانند که همراه یکدیگر تکامل می‌یابند. گاه معلوم نیست که ویژگی‌ها و پیش شرط‌های ضروری صلح در آثار بنیان‌گذاران آیین بهائی به کدام یک از این دو صلح اشاره دارد، اما چون این دو فرایندهایی در هم تنیده و هم‌عنانند لازم نیست نگران تفاوت‌های آنها باشیم. این ویژگی‌ها و پیش شرط‌ها عبارتند از:

۱. نیاز به مجمع جهانی رهبران و دولت‌ها که دربارهٔ برقراری صلح رایزنی کنند.^(۲) این یکی از ویژگی‌های صلح اصغر است.

۲. تمهید مقدمات امنیت جمعی توسط رهبران جهان - توافق‌نامه‌ای مبنی بر اینکه اگر دولتی یکی از بندهای این معاهدات را نقض کند، «کل دول عالم بر اضمحلال او قیام

۲. بهاء‌الله، منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، لانگنهاین، آلمان، لجنهٔ نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۵، صص ۱۵۹-۱۶۰؛ بهاء‌الله، لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به نجفی، دانداس، کانادا، موسسهٔ معارف بهائی، ۲۰۰۱، صص ۲۳-۲۴؛ عبدالبهاء، رسالهٔ مدنی، لانگنهاین، آلمان، لجنهٔ نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۴، صص ۷۵-۷۹

نمایند.»^(۳) این نیز از ویژگی‌های صلح اصغر است.

۳. تأسیس یک جامعه مشترک‌المنافع جهانی که به نظر شوقی افندی «اقدامی مهم و تاریخی متضمن بازسازی عالم انسانی در نتیجه تصدیق عمومی وحدت و جامعیت نوع بشر است.»^(۴)

۴. به نظر شوقی افندی، یکی از دیگر ویژگی‌های اصلی صلح «تکامل شکلی از یک ابردولت جهانی» است.^(۵) به نظر می‌رسد که این ویژگی بیشتر به صلح اعظم اختصاص داشته باشد.

۵. ویژگی‌های کلی این جامعه مشترک‌المنافع و ابردولت جهانی چنین است:

«تا آنجا که می‌توان تصور کرد، این جامعه مشترک‌المنافع جهانی باید دارای یک قوه مقننه جهانی باشد که اعضایش، به مثابه امنای کل نوع بشر، سرانجام همه منابع ملل عضو را کنترل و قوانینی را وضع خواهند کرد که برای اداره زندگی، رفع نیازها و تنظیم روابط همه ملل و نژادها لازم است. یک قوه مجریه جهانی، با پشتیبانی یک نیروی پلیس بین‌المللی، مصوبات قوه مقننه را اجرا، قوانین وضع شده توسط این قوه را تنفیذ و وحدت ارگانیک کل جامعه مشترک‌المنافع جهانی را حفظ خواهد کرد. یک دادگاه جهانی تشکیل خواهد شد و در خصوص هر گونه اختلاف نظری میان اجزای این نظام جهانی، حکم نهایی و لازم‌الاجرا را صادر خواهد کرد. یک سازوکار ارتباطات جهانی، آزاد از قید و بندهای ملی ایجاد خواهد شد که همه کره زمین را در بر خواهد گرفت و با سرعتی حیرت‌انگیز و نظم و ترتیبی کامل عمل خواهد کرد. یک کلان‌شهر جهانی به مثابه مرکز اعصاب تمدن جهانی و قانونی برای اجتماع نیروهای وحدت بخش حیات و انتشار انوار جان‌فزا عمل خواهد کرد. یک زبان جهانی ابداع یا از میان زبان‌های موجود انتخاب و علاوه بر زبان مادری در مدارس همه کشورهای عضو نظام فدرال جهانی آموزش داده خواهد شد. یک خط و ادبیات جهانی، یک نظام همسان و مشترک برای پول، اوزان و مقادیر، روابط و

۳. رساله مدنی، ص ۷۷: منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۱۶۰: لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی، ص ۲۴

4. Shoghi Effendi. *The Promised Day is Come*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, rev. ed. 1980, p. 122

5. Shoghi Effendi. *The World Order of Bahá'u'lláh*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1991, p. 40

تفاهم میان ملل و نژادهای گوناگون جهان را ساده و سهل خواهد کرد».^(۶)

۶. این ابردولت جهانی در جامعه‌ای جهانی تأسیس خواهد شد که شوقی افندی ویژگی‌های آن را چنین توصیف کرده است:

«همهٔ موانع اقتصادی به طور دائم برچیده خواهد شد؛ وابستگی متقابل کار و سرمایه به طور قطعی به رسمیت شناخته خواهد شد؛ هیاهوی تعصب و نزاع دینی برای همیشه از میان خواهد رفت؛ آتش دشمنی نژادی سرانجام خاموش خواهد شد؛ در نتیجهٔ داوری سنجیدهٔ نمایندگان قوهٔ مقتنهٔ این نظام فدرال جهانی، مجموعهٔ واحدی از قوانین بین‌المللی تدوین خواهد شد که مداخلهٔ فوری و قهریهٔ نیروهای مشترک واحدهای این نظام فدرال ضامن اجرای آن خواهد بود؛ خشم و غضب ملی‌گرایی دمدمی مزاج و ستیزه‌جو به آگاهی پایدار از شهروندی جهان تبدیل خواهد شد.»^(۷)

۷. صلح به ملت‌ها اجازهٔ خلع سلاح و سرمایه‌گذاری مجدد هزینه‌های تسلیحاتی در توسعه و سازندگی را خواهد داد. این اصل را نخستین بار بهاء‌الله بیان کرد.^(۸)

هفت شمع وحدت مورد نظر عبدالبهاء را هم باید به این فهرست افزود:

«لهذا اتفاق کُلّ و اتّحاد عموم، ممکن الحصول و این اسباب از معجزات این عصر مجید و قرن عظیم است و قرون ماضیه از آن محروم؛ زیرا این «قرن انوار» عالمی دیگر و قوتی دیگر و نورانیتهٔ دیگر دارد. این است که ملاحظه می‌نماید در هر روزی معجزهٔ جدیدی می‌نماید و عاقبت در انجمن عالم شمع‌های روشنی برافروزد و مانند بارقهٔ صبح این نورانیت عظیمه آثارش از افق عالم نمودار گشته. شمع اوّل وحدت سیاسی است و جزئی اثری از آن ظاهر گردیده. و شمع دوّم وحدت آراء در امور عظیمه است، آن نیز عن قریب اثرش ظاهر گردد. و شمع سوم وحدت آزادی است، آن نیز قطعاً حاصل گردد. و شمع چهارم وحدت دینی است، این اصل اساس است و شاهد این وحدت در انجمن عالم به

6. Ibid, pp. 203-204

7. Ibid, p.41

۸. بهاء‌الله، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، آلمان، لجنهٔ نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۹۱

قوت الهیه جلوه نماید. و شمع پنجم وحدت وطن است، در این قرن این اتحاد و یگانگی نیز به نهایت قوت ظاهر شود. جمیع عالم عاقبت خود را اهل وطن واحد شمارند. و شمع ششم وحدت جنس است، جمیع من علی الارض مانند جنس واحد شوند. و شمع هفتم وحدت لسان است، یعنی لسانی ایجاد گردد که عموم خلق تحصیل آن نمایند و با یکدیگر مکالمه کنند. این امور که ذکر شد جمیعاً قطعی الحصول است؛ زیرا قوتی ملکوتی مؤید آن.^(۹)

در مجموع، از این عبارات می‌توان فهرستی (شامل ۲۵ موضوع) مربوط به صلح استخراج کرد.

انتظارات بهائیان از صلح اصغر

بسیاری از بهائینی که هنوز در بند طرز تفکر دینی ایستای قدیمی بودند، منتظر تحقق صلح اصغر از طریق مداخله معجزه‌آسای خداوند بودند. از اوایل قرن بیستم، بهائیان درباره تاریخ تحقق صلح اصغر گمانه‌زنی می‌کردند. یکی از نخستین کسانی که تاریخی برای تحقق صلح اصغر تعیین کرد ابراهیم خیرالله بود که با تفسیر پیشگویی دانیال نبی به این نتیجه رسید که این صلح در سال ۱۹۱۷ رخ خواهد داد. خیرالله بی‌اعتبار و از جامعه بهائی اخراج شد اما ایده او درباره زمان آخر و وقوع صلح در سال ۱۹۱۷ فراموش نشد و دیگر بهائیان نیز به آن اشاره کردند.^(۱۰) انتظار تحقق ناگهانی صلح جهانی حتی پس از سپری شدن این تاریخ هم از بین نرفت. جنگ جهانی دوم عده‌ای را به این فکر انداخت که این همان بلایی است که باید پیش از وقوع صلح رخ دهد. برخی بر اساس فهم خود از سخنان عبدالبهاء درباره یکی از پیشگویی‌های کتاب مقدس، سال ۱۹۵۷ را زمان وقوع صلح می‌دانستند و عده‌ای دیگر سال ۱۹۶۳ را زمان تحقق آن پیشگویی می‌شمردند. یک‌صدمین سال اعلان امر بهاء‌الله به شاهان و رهبران جهان هم توجه عده‌ای را جلب کرد؛ زیرا بیت‌العدل در اشاره به این تاریخ از پایان «مهلت صد ساله»

۹. عبدالبهاء، *منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء*، ج ۱، صص ۳۰-۳۱

۱۰. برای تفسیر خیرالله، ر. ک:

Browne, *Material for the Study of the Bábí Religion*, p139; Kheiralla, Behá'u'll, p. 480

آیه دوازدهم از باب دوازدهم کتاب دانیال به ۱۳۳۵ روز اشاره می‌کند. خیرالله این عدد را به تاریخ معادل آن در تقویم اسلامی تبدیل کرد. درباره دیگر بهائینی که این ایده را ترویج می‌کردند، ر. ک:

Fitzgerald, Nathan Ward. *The New Revelation: Its Marvelous Message*, Tacoma, Washington, privately published, 1905, p. 192

فیتزجرالد گزارش روزنامه‌ای را نقل می‌کند از آنچه بهائیان در حدود سال‌های ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ به خبرنگار این روزنامه گفته بودند. اسمیت به مقاله‌ای از یک فرد غیربهائی اشاره می‌کند که در سال ۱۹۱۷ در کانونشن بهائیان آمریکا شرکت کرده و متوجه شده بود که «جنگ موضوع اصلی بحث بود» و اینکه بهائیان از پایان جنگ طی یک سال آینده و «استقرار اساس صلح» اطمینان داشتند.

P. Smith, "The American Bahá'í Community," p. 159, citing Eric Dime, "Is the Millennium upon us?" Forum 58, 1917, pp. 167-80

سخن گفت و افزود: «جدال قوای ظلمت - طبیعت پست تر آدمی - و خورشید تابان تعالیم الهی که آدمی را به جایگاه حقیقی اش می کشاند، روزبه روز شدت می گیرد.»^(۱۱) انتظارات در سده درگذشت بهاءالله در سال ۱۹۹۲ هم افزایش یافت. تا پیش از سال ۲۰۰۰ برخی از بهائیان عقیده داشتند که صلح اصغر در این سال روی خواهد داد.^(۱۲) گمانه زنی بهائیان درین مورد آن قدر ادامه یافت که بیت العدل اعظم با انتشار نامه هایی در صدد کاهش دادن این انتظارات در میان بهائیان برآمد.^(۱۳) جنبه مهم این پیش بینی ها این است که بهائینی که به این گمانه زنی ها می پرداختند، انتظار داشتند صلح به طور آنی و بی هیچ کوششی از جانب بشر تحقق یابد. بنابراین آنها گرفتار اندیشه آخرالزمانی بودند.

اندیشه آخرالزمانی با متون معتبر بهائی در تضاد است. از آثار عبدالبهاء و شوقی افندی درمی یابیم که تحقق صلح اصغر و صلح اعظم فرایندی است که به آهستگی پیش می رود:

«به تدریج آنچه در هویت این دور مقدس است ظاهر و آشکار گردد. الان بدایت انبات و آغاز ظهور آیات بیّنات است. در آخر این قرن و عصر معلوم و واضح گردد که چه بهار روحانی بود و چه موهبت آسمانی.»^(۱۴)

«ملکوت صلح، رستگاری، درستکاری و آشتی در عالم غیب بنا شده و به مرور به مدد قوه کلمه الله ظاهر و هویدا خواهد شد.»^(۱۵)

«پیش از این در مکاتبات سابق خود به مشخصات کلی، الزامات و ویژگی های این جامعه مشترک المنافع جهانی، که دیر یا زود از میان کشتار، عذاب و ویرانی این آشوب عظیم جهانی سر بر خواهد آورد، اشاره کرده ام. کافی است بگویم که وصول به این کمال طبیعتاً

11. Universal House of Justice. *Messages from the Universal House of Justice 1963-1986: The Third Epoch of the Formative Age*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1996, p. 113

۱۲. ر.ک: گزارش های گردآوری شده در

Piff, David. *Bahá'í Lore*. Oxford: George Ronald, 2000, pp. 365-367

13. The Universal House of Justice, *Messages 1963 to 1986*, p. 281 and letters written in July 1974, April 1976, December 1981, and February 1984, cited in International Teaching Centre, 1 July 1984, Concerns about Retributive Calamity

۱۴. شوقی افندی، دور بهائی، لانگهین، آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۸، ص ۲۶

15. Bahá'í World Faith. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 2nd ed. 1976, p. 409

فرایندی تدریجی خواهد بود.»^(۱۶)

صلح به مثابه یک فرایند

حال می‌خواهم نشان دهم رهبران بهائی چگونه اندیشه فرایندی را در خصوص این ۲۵ مورد مربوط به صلح به کار بسته‌اند. وقتی در پایان جنگ جهانی اول، وودرو ویلسون ۱۴ اصل راهنمای صلح پایدار را مطرح و جامعه ملل را تأسیس کرد، عبدالبهاء این دستاوردها را نشانه «طلوع فجر صلح اعظم» خواند.^(۱۷) این امر حاکی از این واقعیت است که تحولات منتهی به صلح اصغر و صلح اعظم در هم تنیده و هم‌عنانند و در پی یکدیگر رخ نمی‌دهند.

به همین ترتیب، در سال ۱۹۳۶، شوقی افندی تصمیم جامعه ملل در اکتبر ۱۹۳۵ مبنی بر تحریم ایتالیا به علت حمله به اتیوپی را چنین توصیف کرد: «یکی از شاخص‌ترین نشانه‌های آنکه راه طولانی و دشوار بشر به مقصد خود خواهد رسید، مرحله‌ای که وحدت کل ملل به اصل حاکم بر زندگی بین‌المللی تبدیل خواهد شد.»^(۱۸)

این نقل قول یکی از اصول مهم این طرز تفکر درباره رویدادهای جهان را نشان می‌دهد. هر چند این عمل خاص جامعه ملل موفقیت‌آمیز نبود اما آنچه برای شوقی افندی اهمیت داشت تأسیس این اصل بود. به نظر او این اقدام مهمی بود. اجرای آن در سراسر جهان تنها به مرور زمان نیاز داشت. به عبارت دیگر، پیشرفت امور در چند مرحله صورت می‌گیرد: ابتدا یک اصل در یک مورد خاص تأسیس و سپس به تدریج به طور جهان‌شمول پذیرفته می‌شود.

در سال ۱۹۴۱، در بحبوحه جنگ جهانی دوم، شوقی افندی از پیشرفت دیگری در مسیر صلح سخن گفت: «فی‌الحقیقه جهان به سوی سرنوشت خود در حرکت است. گفتار و کردار رهبران قوای تفرقه‌آمیز دنیا اهمیتی ندارد؛ زیرا وابستگی متقابل ملل و اهالی کره زمین واقعیتی اثبات شده است. اکنون بشر وحدت اقتصادی را فهمیده و به رسمیت شناخته است.»^(۱۹) این عبارت به اصل دیگری اشاره دارد: اینکه عقب‌گردهای عمده ناشی از گفتار یا کردار «رهبران

16. Shoghi Effendi. *The Promised Day is Come*, Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, rev. ed. 1980, pp. 122-123

17. Shoghi Effendi. *Citadel of Faith: Messages to America 1947-1957*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1995, p. 36

18. Shoghi Effendi. *The World Order of Bahá'u'lláh*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1991, p. 193

19. Shoghi Effendi. *The Promised Day is Come*, Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, rev. ed. 1980, p. 200

قوای تفرقه‌آمیز دنیا» موقتی هستند و شاید حتی در فرایند تکاملی بلندمدت توصیف شده در آثار بهائی اقداماتی ضروری باشند. نقل قول بعدی این واقعیت را به روشنی بیان می‌کند: «جایگاه فعلی جامعه ملل یا نتیجه این حکم تاریخی هرچه باشد، و با هر مشکل یا نقصانی در آینده نزدیک روبرو شود، باز هم باید این واقعیت را پذیرفت که چنین تصمیم مهمی یکی از شاخص‌ترین نشانه‌های آن است که راه طولانی و دشوار بشر به مقصد خود خواهد رسید، مرحله‌ای که وحدت کل ملل به اصل حاکم بر زندگی بین‌المللی تبدیل خواهد شد.»^(۲۰)

ویژگی‌های فرایندهای منتهی به صلح

حال می‌توانیم به پیش‌شرط‌های ضروری یا لوازم فرایند صلح نگاه کنیم و ببینیم این فرایند در قرن بیستم چه اندازه پیشرفت کرده است.

الف. نخستین عنصر صلح اصغر، نیاز به مجمع جهانی رهبران و دولت‌ها برای رایزنی درباره برقراری صلح است (بهاءالله، *منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله*، صص ۱۵۹-۱۶۰؛ بهاءالله، *لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به نجفی*، صص ۲۳-۲۴؛ عبدالبهاء، *رساله مدنیه*، صص ۷۶-۷۹)

معلوم است که مجمع مورد نظر بهاءالله و عبدالبهاء تاکنون تشکیل نشده اما تأسیس جامعه ملل، سازمان ملل و به ویژه اجلاس‌های مهم دهه آخر قرن بیستم، که رهبران جهان را به بحث درباره مسائلی همچون توسعه پایدار، وضعیت زنان، و محیط زیست واداشت، و به ویژه اجلاس هزاره، که رهبران جهان در آن به مرور گذشته و ترسیم آینده پرداختند، همگی گام‌های مهمی به سوی این فرایند هستند.

ب. آثار بهائی از نیاز به توافق رهبران جهان درباره تمهید مقدمات امنیت جمعی سخن می‌گویند - توافق‌نامه‌ای مبنی بر اینکه اگر دولتی یکی از بندهای این معاهدات را نقض کند، «کل دول عالم بر اضمحلال او قیام نمایند» (رساله مدنیه، ص ۷۷). چنین امری از زمان تأسیس جامعه ملل به طور نظری وجود داشته است. وقتی در اکتبر ۱۹۳۵ جامعه ملل تصمیم گرفت که ایتالیا را به علت حمله به اتیوپی تحریم کند، شوقی افندی این تصمیم را ستود: «زیرا برای نخستین بار در تاریخ بشر، نظام امنیت جمعی، که حضرت بهاءالله آن را پیش‌بینی کرده و حضرت عبدالبهاء

آن را توضیح داده‌اند، به طور جدی مورد بحث و آزمایش قرار گرفت. برای نخستین بار در تاریخ به طور رسمی پذیرفته و به طور علنی اعلام شد که کارآمدی این نظام امنیت جمعی به قدرت و انعطاف‌پذیری احتیاج دارد. قدرت برای تضمین کارایی این نظام، و انعطاف‌پذیری برای اینکه این دستگاه بتواند نیازها و آمال مشروع حامیان جفادیده آن را برآورده سازد. برای نخستین بار در تاریخ بشر، ملل جهان سعی کردند مسئولیت جمعی را بپذیرند و از مرحله قول فراتر رفته و در عمل خود را مهیای اقدام جمعی سازند. برای نخستین بار در تاریخ بشر، جنبش افکار عمومی از حکم رهبران و نمایندگان ملل و تضمین اقدام جمعی در تعقیب چنین تصمیمی حمایت کرد.»^(۲۱)

وقتی پس از جنگ جهانی دوم نیروهای کمونیستی به کره حمله کردند سازمان ملل به همین اصل توسل جست. اما پس از آن تا سال ۱۹۹۲ این اصل فراموش شد. در این سال عراق به کویت حمله کرد و جنگ خلیج فارس با توسل به همین اصل شروع شد. البته پاسخ محکم ایالات متحده آمریکا صرفاً ناشی از نوع دوستی و حس مسئولیت‌پذیری جهانی نبود و بیشتر ناشی از دغدغه این کشور برای حفظ منابع نفت بود اما به هر حال این اصل تثبیت شده است. بیت‌العدل در پیام رضوان ۱۹۹۱ به اهمیت این رویداد در فرایند صلح اشاره کرد: «قوایی که واکنش‌های چاره‌ساز بسیاری از ملل به این بحران ناگهانی در این منطقه را با یکدیگر متحد ساخت، بی‌تردید حاکی از ضرورت اصل امنیت جمعی است که حضرت بهاء‌الله بیش از یک قرن پیش آن را به عنوان وسیله حل اختلافات تجویز کرده‌اند. هرچند رهبران جهان هنوز لوازم بین‌المللی مورد نظر آن حضرت برای اجرای کامل این اصل را اختیار نکرده‌اند اما گام بلندی به سوی رفتار ملل به شیوه‌ای دلخواه آن حضرت برداشته شده است.»

موافقت اندونزی با خروج از تیمور شرقی در سال ۱۹۹۹ مثال دیگری از اهمیت یافتن تدریجی این اصل است.

ج. شوقی افندی درباره تأسیس جامعه مشترک‌المنافع جهانی می‌گوید «اقدامی مهم و تاریخی متضمن بازسازی عالم انسانی در نتیجه تصدیق عمومی وحدت و جامعیت نوع بشر است.»^(۲۲) بیت‌العدل نیز گفته «قبول وحدت عالم انسانی اولین شرط ضروری و اساسی تغییر سازمان جهان و اداره آن به صورت یک کشور است که به منزله وطن نوع انسان است. قبول عمومی این

21. Ibid, pp. 191-192

22. Shoghi Effendi. *The Promised Day is Come*, Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, rev. ed. 1980, p. 122

اصل معنوی برای هر کوششی در راه تأسیس صلح جهانی ضرورت دارد.» (۲۳)

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که جهان با پذیرش این اصل فاصله زیادی دارد. ولی اگر دقیق‌تر بنگریم، می‌بینیم که در قرن بیستم تلاش‌های فراوانی در این راه صورت گرفته است. اعلامیه جهانی حقوق بشر، معاهده پیشگیری و مجازات نسل‌کشی، و معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، همگی پیشرفت‌هایی مهم نسبت به اوایل قرن بیستم به شمار می‌روند یعنی زمانی که بسیاری از نوع بشر را پست می‌دانستند و لایق هیچ حقی نمی‌شمردند. همه این پیشرفت‌ها در پنجاه سال گذشته صورت گرفته است.

د. به نظر شوقی افندی، سومین ویژگی صلح، «تکامل شکلی از یک ابردولت جهانی» است. (۲۴) در نظر اول ممکن است فکر کنیم که از این حکومت جهانی فاصله زیادی داریم. اما شوقی افندی می‌گوید این حکومت به تدریج تکامل خواهد یافت و یک‌باره ظاهر نخواهد شد. اگر از این منظر تکاملی بلندمدت بنگریم، به شواهد فراوانی از ظهور تدریجی آن پی می‌بریم. سازمان ملل، گروهی را مأمور تهیه گزارشی درباره حکمرانی جهانی کرده و صحبت‌های زیادی در مورد برگزاری اجلاسی درباره این گزارش بر سر زبان‌ها است.

به نظر شوقی افندی، نخستین گام به سوی ایجاد حکومت جهانی عبارت است از «سلب اجتناب‌ناپذیر حاکمیت بی‌قید و شرط ملی». باید «حق اعلان جنگ و حق وضع بعضی از مالیات‌ها و حق حفظ تسلیحات، مگر برای حفظ نظم داخلی در قلمرو کشورها» از آنها سلب شود. (۲۵)

در حال حاضر در دنیا شواهد فراوانی در این مورد وجود ندارد اما اگر به اتحادیه اروپا بنگریم، درمی‌یابیم که گروهی از کشورها که در قرن بیستم دو بار با یکدیگر جنگیدند، به سلب حاکمیت بی‌قید و شرط ملی خود تن در داده‌اند و محدودیت حق وضع بعضی از مالیات‌ها را پذیرفته‌اند و سرگرم هماهنگ‌سازی سیاست‌های خارجی خود هستند که سرانجام حق اعلان جنگ، و در نتیجه حق حفظ ارتش‌های مستقل را از آنها سلب خواهد کرد.

۲۳. وعده صلح جهانی، ترجمه بیانیه بیت‌العدل خطاب به اهل عالم، ایلینوی، آمریکا: لجنة امور احبای ایرانی-آمریکایی، ۱۹۸۵، ص ۲۰

24. Shoghi Effendi. *The World Order of Bahá'u'lláh*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1991, p. 40

25. Ibid

بنابراین در مقیاسی کوچک‌تر، شرایط مورد نظر شوقی افندی در حال عملی شدن است - اصل محدود ساختن حاکمیت بی‌قید و شرط ملی پذیرفته شده است. باید به خاطر داشت که تا پنجاه سال قبل اصل حاکمیت بی‌قید و شرط ملی، مقدس و خدشه‌ناپذیر به شمار می‌رفت.

افزون بر این، آنچه در سال ۱۹۹۹ در کوزوو رخ داد مثالی بین‌المللی است از مخالفت دولت‌های جهان با اولویت دادن به اصل حاکمیت بی‌قید و شرط ملی در مقایسه با دغدغه‌های مربوط به نقض حقوق بشر. دنیا به یک دولت اجازه نداد که داخل مرزهای به رسمیت شناخته شده بین‌المللی خود هر چه می‌خواهد انجام دهد. در سال ۲۰۱۱ هم اتفاق مشابهی در لیبی رخ داد.

و. اجازه دهید به مقتضیات این «اَبَر‌دولت جهانی» نگاهی بیان‌نازیم:

این حکومت دارای یک قوه مجریه بین‌المللی خواهد بود که اقتدار بلامنازع خود را بر هر عضو سرکش این جامعه مشترک‌المنافع جهانی اعمال خواهد کرد؛ یک پارلمان جهانی خواهد داشت که اعضایش با رأی مردم کشورهای عضو و با تأیید دولت‌های این کشورها خواهند شد؛ و یک دادگاه جهانی خواهد داشت که حتی در مواردی که طرف‌های درگیر به میل خود پرونده خود را به این دادگاه ارجاع نداده باشند، احکامش نافذ خواهند بود.^(۲۶) او در جای دیگری از «پشتیبانی یک نیروی پلیس بین‌المللی» از این اَبَر‌دولت جهانی سخن می‌گوید.^(۲۷)

ممکن است این طور به نظر رسد که اوضاع فعلی جهان با وضعیت مورد نظر شوقی افندی فاصله زیادی دارد. اما اگر از منظر تکامل بلندمدت بنگریم، می‌توان دید که مقدمات امر فراهم شده است.

دفتر دبیرکل سازمان ملل به منزله قوه مجریه بین‌المللی است. هنوز نمی‌تواند «اقتدار بلامنازع خود را بر هر عضو سرکش» سازمان ملل اعمال کند، اما در هر صورت این نهاد وجود دارد. در اتحادیه اروپا، پایه و اساس قوه مجریه فراملی بنا نهاده شده که قوای محدودی برای اعمال قدرت بر دولت‌های عضو دارد. مجمع عمومی سازمان ملل به مثابه «یک پارلمان جهانی» است. البته هنوز «اعضایش با رأی مردم کشورهای عضو انتخاب» نمی‌شوند اما اعضای پارلمان اروپا با رأی مردم کشورهای عضو انتخاب می‌شوند. یک دیوان بین‌المللی دادگستری هم در

26. Ibid, pp. 40-41

27. Ibid, p. 203

لايه وجود دارد. هنوز در مواردی که طرف‌های درگیر به میل خود پرونده خود را به این دادگاه ارجاع نداده باشند، حق مداخله ندارد، اما دیگر دادگاه‌های فراملی، نظیر دادگاه حقوق بشر اروپا، چنین حقی دارند. تأسیس دیوان بین‌المللی کیفری نیز گام مهمی به سوی تأسیس یک نظام حقوقی جهانی مسلط بر حاکمیت ملی بود. نیروهای سازمان ملل که در مناطق مختلف جهان فعالیت می‌کنند هسته اولیه نیروی پلیس بین‌المللی‌ای به شمار می‌روند که قرار است پشتیبان ابردولت جهانی باشد.

دیگر عناصری که شوقی افندی از آنها نام می‌برد، عبارتند از: «یک سازوکار ارتباطات جهانی، آزاد از قید و بندهای ملی، ایجاد خواهد شد که همه کره زمین را در بر خواهد گرفت و با سرعتی حیرت‌انگیز و نظم و ترتیبی کامل عمل خواهد کرد. یک کلان‌شهر جهانی به مثابه مرکز اعصاب تمدن جهانی و کانونی برای اجتماع نیروهای وحدت‌بخش حیات و انتشار انوار جان‌فزا عمل خواهد کرد. یک زبان جهانی ابداع یا از میان زبان‌های موجود انتخاب و علاوه بر زبان مادری در مدارس همه کشورهای عضو نظام فدرال جهانی آموزش داده خواهد شد. یک خط ادبیات جهانی، یک نظام همسان و مشترک برای پول، اوزان و مقادیر، روابط و تفاهم میان ملل و نژادهای گوناگون جهان را ساده و سهل خواهد کرد.» (۲۸)

می‌توان گفت نخستین پیش‌بینی مندرج در این عبارت با ظهور اینترنت در واپسین دهه قرن بیستم به واقعیت پیوست. هرچند دومین پیش‌بینی در سطح جهانی تحقق نیافته، اما در سطح قاره‌ای، بروکسل و استراسبورگ برای تبدیل شدن به «مرکز اعصاب» اتحادیه اروپا با یکدیگر رقابت می‌کنند. ابداع یا انتخاب یک زبان جهانی مشابه شمع هفتم مورد نظر عبدالبهاء است که در ادامه به آن می‌پردازیم. در مورد چهارمین پیش‌بینی مندرج در عبارت فوق تحولاتی صورت گرفته و کیلوگرم و کیلومتر بیش از پیش به نظام جهانی اوزان و مقادیر بدل شده‌اند، درحالی‌که واحد پولی مشترک اتحادیه اروپا هم در قرن بیستم ابداع شد.

ز. این ابردولت جهانی در جامعه‌ای جهانی فعالیت خواهد کرد که شوقی افندی بعضی از مشخصات آن را چنین برشمرده است: «همه موانع اقتصادی به طور دائم برچیده خواهد شد. وابستگی متقابل کار و سرمایه به طور قطعی به رسمیت شناخته خواهد شد. هیاهوی تعصب و نزاع دینی برای همیشه از میان خواهد رفت. آتش دشمنی نژادی سرانجام خاموش خواهد

شد. در نتیجه داوری سنجیده نمایندگان قوه مقننه این نظام فدرال جهانی، مجموعه واحدی از قوانین بین‌المللی تدوین خواهد شد که مداخله فوری و قهریه نیروهای مشترک واحدهای این نظام فدرال ضامن اجرای آن خواهد بود. خشم و غضب ملی‌گرایی دمدمی مزاج و ستیزه‌جو به آگاهی پایدار از شهروندی جهان تبدیل خواهد شد.»^(۲۹)

می‌توان دید که همه این پیش‌بینی‌ها به تدریج در حال تحقق است: موانع اقتصادی از میان می‌روند - اقتصاد، جهانی شده (البته سیاست‌های حمایتی آمریکا و اروپا در مورد کشاورزی و صنایع سنگین هنوز جهانی نشده)؛ وابستگی متقابل کار و سرمایه تا حد زیادی به رسمیت شناخته شده؛ نمی‌توان از فرونشستن هیاهوی تعصب و نزاع دینی سخن گفت اما حداقل عده بسیاری آن را نامطلوب می‌دانند؛ هنوز مجموعه واحدی از قوانین بین‌المللی تدوین نشده اما ملل جهان به تدریج نافذ بودن تعداد روزافزونی از قوانین بین‌المللی را پذیرفته‌اند.

ح. تحقق صلح اصغر باید به ملل جهان اجازه خلع سلاح و سرمایه‌گذاری مجدد هزینه‌های تسلیحاتی در توسعه و سازندگی را بدهد.

پس از سقوط اتحاد جماهیر شوروی، از «پاداش صلح» بسیار سخن گفته‌اند. بسیاری از پایگاه‌های نظامی آمریکا و دیگر کشورها در سراسر جهان تعطیل شده و هزینه‌های تسلیحاتی کاهش یافته است. البته این فرایند در چند سال اخیر معکوس شده اما این اصل تأسیس شده و این ایده پا گرفته و سرانجام ثمر خواهد داد.

ط. در زمینه هفت شمع وحدت مورد نظر عبدالبهاء پیشرفت‌های مهمی صورت گرفته است:

۱. وحدت سیاسی

برای آگاهی از منظور عبدالبهاء باید بعضی از دیگر عبارات او را بنگریم. وی در ترویج صلح عمومی از «وحدت ملی که اقوام گوناگون را در ظل شکل خاصی از دولت همچون دولت فرانسه، آلمان، بریتانیا و نظایر آن متحد می‌سازد و وحدت سیاسی که حقوق مدنی احزاب یا جناح‌های همان دولت را حفظ می‌کند»^(۳۰) سخن می‌گوید. بنابراین، این رده از وحدت می‌تواند متضمن ایجاد وضعیتی باشد که گروه‌های نژادی، سیاسی و اجتماعی گوناگون یک کشور احساس کنند

29. Ibid, p 41

30. 'Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace*, US Bahá'í Publishing Trust, 1982, p. 191

با عدالت با آنها رفتار می‌شود و در نتیجه بتوانند از نظر سیاسی متحد شوند. در هنگام بحث در مورد شمع پنجم دوباره به این امر خواهیم پرداخت.

۲. وحدت آرا در امور عظیمه

بیت‌العدل در سال ۱۹۹۵ در نامه خود به بهائیان جهان در معرفی سند رفاه عالم انسانی از آخرین دور کنفرانس‌های سازمان ملل این گونه یاد می‌کند: «اساس و مبنای فعالیت‌های پرشماری است که در نقاط گوناگون دنیا انجام می‌شود و طیف گسترده‌ای از سازمان‌ها و شبکه‌های غیر دولتی را در جستجوی ارزش‌ها، آرا و اقدامات عملی‌ای که بتواند چشم‌انداز پیشرفت صلح‌آمیز همگان را بهبود بخشد، در بر می‌گیرد.» به نظر بیت‌العدل، این کنفرانس‌ها و فعالیت‌ها حاکی از «شتاب فزاینده وحدت نوظهور آرا در امور عظیمه جهانی» است، «وحدتی که آثار مقدسه بهائی تحقق آن را از جمله انوار وحدتی می‌دانند که مسیر صلح را روشن خواهد ساخت.» به نظر شوقی افندی، این شمع دوم ممکن است شامل توسعه فرهنگ جهانی نیز باشد.^(۳۱)

۳. وحدت آزادی

در قرن بیستم شاهد تحولات مهمی بودیم. هنگامی که عبدالبهاء لوح هفت شمع را می‌نوشت اکثر کشورهای دنیا تحت سلطه استعمار بودند یا دولت‌هایی مستبد و خودکامه داشتند. این نابرابری‌ها و استبداد، وحدت واقعی را ناممکن می‌ساخت. قرن بیستم شاهد ظهور دولت‌های جدیدی پس از رهایی از سلطه استعمار بود. افزون بر این، بسیاری از دیگر ملل هم از قرن‌ها سلطنت خودکامه نجات یافتند و ساختار دموکراتیک آزادتری پیدا کردند. هنوز نمی‌توان از آزادی همه مردم جهان سخن گفت اما مدت‌هاست که این فرایند شروع شده است.

دیگر جنبه‌های این آزادی عبارتند از رهایی زنان از قرن‌ها ستم در جوامع مردسالار، رهایی طبقات کارگر و کشاورز از ظلم طبقات حاکم و ساختارهای اجتماعی فئودالی، و رهایی اقلیت‌های قومی از بندگی طبقات فرادست جامعه.

۴. وحدت دینی

از قرار معلوم، در مقایسه با دیگر شمع‌ها کمترین پیشرفت در مورد وحدت دینی حاصل شده است. بیت‌العدل در سال ۲۰۰۲ در نامه‌ای به رهبران ادیان جهان بر این امر صحه گذاشته و از

31. *The Compilation of Compilations*, Prepared by the Universal House of Justice 1963–1990. Vol 2. [Mona Vale NSW]: Bahá'í Publications Australia, 1991, p.195

آنها خواسته پیشگام وحدت شوند. البته پارلمان ادیان جهان در سال ۱۹۹۲ فعالیت خود را از سر گرفت و نوآوری‌هایی همچون کنفرانس جهانی ادیان و صلح (از سال ۱۹۷۰) و اجلاس ادیان و حفظ منابع طبیعی (۱۹۹۳) صورت گرفته است.

۵. وحدت وطن

برخلاف تصور بسیاری از بهائیان، عبدالبهاء نه از تحقق صلح اصغر، بلکه از تحقق وحدت وطن در قرن بیستم خبر داد. شوقی افندی دربارهٔ تصمیم جامعهٔ ملل به وضع تحریم‌ها علیه ایتالیا در سال ۱۹۳۵ تأکید کرد که این تصمیم «یکی از شاخص‌ترین نشانه‌های آن است که راه طولانی و دشوار بشر به مقصد خود خواهد رسید، مرحله‌ای که وحدت کل ملل به اصل حاکم بر زندگی بین‌المللی تبدیل خواهد شد.»^(۳۲)

از آن زمان شاهد پیدایش سازمان ملل با قدرتی بسیار بیشتر از جامعهٔ ملل و تأسیس اتحادیه‌های منطقه‌ای متشکل از چند کشور بوده‌ایم. همهٔ اینها گام‌هایی در مسیر وحدت وطن است. اما به نظر می‌رسد که این اتحادیه‌ها چیزی فراتر از وحدت سیاسی صرف باشد که شمع اول به شمار می‌رود. شوقی افندی در پاسخ به پرسش ماریون هافمن دربارهٔ تفاوت شمع اول (وحدت سیاسی) و شمع پنجم چنین می‌گوید:

«در باب سؤال شما در مورد اشارهٔ حضرت عبدالبهاء به وحدت سیاسی: این وحدت را باید از وحدت وطن آشکارا تمایز داد. اولی وحدتی است که میان حکومت‌های از نظر سیاسی مستقل ایجاد خواهد شد؛ درحالی که دومی وحدتی است که بین ملل حاصل می‌شود. همان طور که می‌دانید تفاوت حکومت و ملت این است که اولی واحدی سیاسی است بی‌آنکه ضرورتاً نژادی همگون را دربرگیرد، درحالی که دومی متضمن همگونی ملی و سیاسی است.»^(۳۳)

بنابراین به نظر می‌رسد که وحدت سیاسی در سطح دولتی حاصل می‌شود، درحالی که وحدت وطن به دست اعضای ملل جهان ایجاد می‌شود. پس منظور عبدالبهاء آگاهی ژرف‌تری از وحدت بشر است. این آگاهی به آهستگی در حال پیدایش است. واکنش مردم عادی به قحطی در سودان و دیگر بلایا نمونه‌ای از این آگاهی است. مردم بیش‌ازپیش خود را اعضای

32. Shoghi Effendi. *The World Order of Bahá'u'lláh*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1991, p. 193

33. *The Compilation of Compilations*, Prepared by the Universal House of Justice 1963-1990, Vol 2, [Mona Vale NSW], Bahá'í Publications Australia, 1991, p. 194

یک خانواده واحد بشری می‌شمارند و احساس می‌کنند که آنچه بر سر مردم آن سوی دنیا می‌آید بر سر اعضای خانواده خودشان می‌آید.

۶. وحدت جنس

در ابتدای قرن بیستم، باور عام ملل اروپا این بود که سفیدپوستان بر دیگر نژادها برتری دارند. ایدئولوژی‌های نژادپرستانه مقبولیت گسترده‌ای داشتند و بسیار رایج بودند. در اواخر قرن بیستم، شاهد بی‌اعتبار شدن و از رونق افتادن این آرای نژادپرستانه بودیم. از نظر سیاسی، نژادپرستی در بسیاری از نقاط جهان وجود دارد، اما حتی در این نقاط هم به شدت زیر فشار است.

۷. وحدت لسان

این اصل را نخستین بار بهاءالله اعلام کرد،^(۳۴) و شوقی افندی آن را در فهرست مورد نظر خود قرار داد. در قرن بیستم بحث گسترده‌ای در باب این مفهوم درگرفت و بسیاری از اروپایی‌ها از آن حمایت کردند. ظاهراً پیشرفت عمده‌ای در این زمینه صورت نگرفته اما در چند دهه اخیر زبان انگلیسی به عنوان زبان بین‌المللی در تجارت و امور مالی، علم و جهان دانشگاهی و در فرهنگ جوانان تثبیت شده است.

بلا

در خصوص اندیشه آخرالزمانی در جامعه بهائی باید به نظرات موافقان این اندیشه هم بپردازیم، یعنی به آرای کسانی که به این واقعیت اشاره می‌کنند که بهاءالله آشکارا از وقوع بلایی ناگهانی و آخرالزمانی پیش از برقراری صلح سخن گفته است: «و اذا تَمَّتِ المِیقاتِ یَظْهَرُ بَغْتَةً ما تَرْتَعِدُ به فَرائِصُ العالَمِ اذا تَرْتَفَعُ الاعلام و تَعَرَّد العنادل علی الافنان.»^(۳۵)

چنین عبارتی عقیده بسیاری از بهائیان به وقوع یک رویداد آخرالزمانی - بلایی مقدم بر صلح - در آینده را تقویت می‌کند. اما با مطالعه نامه‌های بیت‌العدل درمی‌یابیم که به نظر این نهاد، «بلا» را پشت سر گذاشته‌ایم. «بلا» از ویژگی‌های دوران گذار است و در اکتبر ۱۹۶۷، بیت‌العدل از شروع آن خبر داده است: «در این زمان که عالم انسانی به تاریک‌ترین زمان این

۳۴. بهاءالله، مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۹۹

۳۵. بهاءالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، لانگنهاین، آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۵، ص ۸۳

دوران گذار وارد می‌شود، راه ما مشخص است.»^(۳۶)

از اشاره‌های مندرج در نامه‌های بیت‌العدل می‌توان دریافت که بشریت چندین سال در این تاریک‌ترین زمان به سر برد. برای مثال، در نامه مورخ ژوئن ۱۹۸۳ آمده: «جهانی که از شناسایی موعود و منجی حقیقی بازمانده افق تاریکی در پیش دارد که چشم‌انداز نسل‌های جوان‌تر را به شدت متأثر می‌سازد.»^(۳۷)

بیت‌العدل در نامه فوریه ۱۹۸۴ به این واقعیت اشاره می‌کند که بشریت به «بلا» مبتلا است: «اهل بهاء باید بدانند که حضرت بهاء‌الله فروپاشی فاجعه‌بار جامعه بشری در نتیجه غفلت از پیام آن حضرت را به صراحت پیش‌بینی کرده‌اند و ما اکنون در بحبوحه این فروپاشی هستیم.»^(۳۸)

بیت‌العدل در پیام رضوان ۱۹۸۸ به این امر اشاره کرد که دشوارترین قسمت این «بلا» را از سر گذرانده‌ایم و دوره بلا رو به انتهاست: «پوشش نقره فام ابر سیاهی که مدتی طولانی بر این قرن سایه افکنده بود اکنون افق را روشن ساخته است.»^(۳۹)

دو سال بعد در رضوان ۱۹۹۰، بیت‌العدل هنوز نسبت به امکان معکوس شدن اوضاع هشدار می‌داد، اما لحن نامه به گونه‌ای بود که از پایان دشوارترین دوره خبر می‌داد: «به رغم ظهور نشانه‌های امیدبخش، نباید از یاد برد که هنوز مسیر تاریک دوران گذار را به طور کامل طی نکرده‌ایم؛ این راه طولانی، لغزنده و پریپیچ‌وخم است.»^(۴۰)

بنابراین به نظر می‌رسد که به عقیده بیت‌العدل «بلا» فرایندی بود که چند دهه ادامه

36. Universal House of Justice, *Messages from the Universal House of Justice 1963–1986: The Third Epoch of the Formative Age*, Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1996, p. 114

37. Universal House of Justice, *A Wider Horizon: Selected Messages of the Universal House of Justice 1983-1992*, Riviera Beach, Florida: Palabra Publications, 1992, p. 158

38. From a communication dated 20 February 1984 written by the Universal House of Justice to the International Teaching Centre and cited in International Teaching Centre, 1 July 1984, Concerns about Retributive Calamity

39. Universal House of Justice, *A Wider Horizon: Selected Messages of the Universal House of Justice 1983-1992*, Riviera Beach, Florida: Palabra Publications, 1992, p. 54

40. The Universal House of Justice, *Riḍván*, 147, 1990

داشت و اکنون دشوارترین بخش آن را پشت سر گذاشته‌ایم - گرچه هنوز امکان عقب‌گرد وجود دارد. به نظر می‌رسد که اصطلاح «ناگهانی» مورد اشاره بهاء‌الله شبیه «روز خدا» و معادل دورانی طولانی، و «بلا» از نظر آثار بهائی یک فرایند و نه رویدادی آخ‌الزمانی باشد.

پایان سخن

به اختصار می‌توان گفت که اندیشه فرایندی درباره تحقق صلح، ویژگی‌های زیر را دارد:

الف. به عقیده آیین بهائی، خدا معمولاً برای تحمیل اراده خود بر انسان به شیوه‌های معجزه‌آسای ناگهانی در جهان دخالت نمی‌کند، بلکه انسان‌ها را به مشارکت در فرایندهایی فرا می‌خواند که به آهستگی در مدتی طولانی تکامل می‌یابند.

ب. می‌توان گفت که استقرار اصول مورد نظر آیین بهائی برای آینده بشریت فرایندی چند مرحله‌ای است:

۱. اعلان یک اصل در آثار بنیان‌گذاران آیین بهائی؛

۲. اعلان مستقل این اصل از سوی یک دولت یا نهاد بین‌دولتی و گنجاندن آن در معاهدات یا بیانیه‌های بین‌المللی؛

۳. اجرای ناقص این اصل و در نتیجه تثبیت آن به صورت واقعیتهای در عرصه بین‌المللی؛ این امر ممکن است شامل تلاشی ناموفق برای اجرای این اصل باشد (مثل واکنش به حمله ایتالیا به اتیوپی یا تأسیس سازمان ملل به جای یک جامعه مشترک‌المنافع جهانی) یا اجرای این اصل در یک ناحیه جغرافیایی محدود، و نه همه دنیا، را دربرگیرد (مثل اقداماتی که برای ایجاد یک ابردولت در اتحادیه اروپا صورت گرفته است)

۴. اجرای عام و کامل این اصل به گونه‌ای که به هنجاری در سیاست جهان بدل شود.

از میان ویژگی‌های صلح مندرج در آثار معتبر بهائی، تنها بعضی از آنها به مرحله چهارم رسیده‌اند. مثلاً اینترنت را می‌توان تحقق این ویژگی دانست: «یک سازوکار ارتباطات جهانی،

آزاد از قید و بندهای ملی ایجاد خواهد شد که همه‌کرة زمین را در بر خواهد گرفت و با سرعتی حیرت‌انگیز و نظم و ترتیبی کامل عمل خواهد کرد.» بیشتر دیگر ویژگی‌های صلح در قرن بیستم به مرحله سوم رسیدند.

ج. فرایند تحقق این ویژگی‌ها آسان و بی‌دردسر نیست و ممکن است عقب‌گردهایی رخ دهد.

اگر از این زاویه بنگریم می‌توان پذیرفت که در قرن بیستم، همه اصول صلح مندرج در آثار بنیان‌گذاران آیین بهائی به سومین مرحله از فرایند تحقق خود رسیدند؛ بعضی حتی به چهارمین مرحله رسیدند. بنابراین می‌توان گفت که اگر صلح اصغر و صلح اعظم را به جای رویدادهایی آخرالزمانی، فرایند بدانیم، در این صورت پیش‌شرطها و لوازم این دو صلح تا پایان قرن بیستم به میزان زیادی متحقق شد. به همین دلیل است که بیت‌العدل توانست در پایان قرن بیستم بر توصیف عبدالبهاء از این قرن به عنوان «قرن انوار» صحه گذارد.

عبدالبهاء در «انجمن عالم»

ایرج قانونی^(۱)

«این آوارگان شب و روز می‌کوشند تا عزت ابدیه‌ای از برای ایران و ایرانیان تأسیس نمایند تا ملت نجیبه فرس در انظار اهمیتی یابد و جلوه‌ای کند. مقصود از سفر اروپا این مراد بود.»

«پاریس در هر مسئله‌ای شورانگیز است.» (مکاتیب ۳، ص ۳۴۱) این سخن و تأمل عبدالبهاء است در باب پاریس، درباره آنچه پاریس را پاریس کرده است. این سخنی است که همه مشتاقان روی آورده به پاریس به آن اذعان داشتند. اما شورانگیزی، آن هم در هر مسئله‌ای و از هر جنبه‌ای، همه دیدنی نیست. این در عین حال اشاره‌ای است به روح پاریس، به پاریس بعد از تماشای پاریس و بر اثر تأمل دریافتی، یا پاریس نامرئی، چنانکه بعضی از ستاینندگان این «شهر جهانی» به وجودش قائل بوده‌اند. شهری به غنا و سرشاری پاریس در ۱۹۱۱ دروازه ورود عبدالبهاء به اروپا واقع می‌شود، در اواخر دوره قاجاریه و در منتهای ذلت ایرانیان در انظار عالمیان. و این ذلت را با آن عزت تضادی است حل‌ناشدنی. چه، امر شورانگیز را درازدستی است، برای

۱. ایرج قانونی مترجم، پژوهشگر فلسفه و نویسنده کتاب‌های کلمه و چیزها و نوشته‌ای برای خودم است. او آثاری از ژاک دریدا، مارتین هایدگر، لودویگ ویتگنشتاین و برتراند راسل را به فارسی برگردانده است.

رسیدن و لمس کردن و سیراب شدن از هر آنچه بهره‌اش از وجود بیش است و نه آنکه ناچیز است. آن را نظر به هستی و مایه‌وری است، نه پوچی و نیستی. از این حیث چنین شهری بر ضد کسانی است که از قافلهٔ مدنیت بازمانده‌اند و آنها را حرفی و پیامی و حکمتی نیست. شهر شورانگیز، تو را و تهی‌دستی تو را پس می‌زند، آن را پاس نمی‌دارد، و یا آنکه می‌بلعد. باید بدهی و تو را چیز قابل عطایی باشد تا حرمت داشته باشی. ورود به اروپا از این دروازه خطر خیز است؛ چون امکان آن دارد که به حساب نیایی و دود شوی و به هوا روی. شهر شورانگیز و مردمانش را تکبری است و استغنائی چه بسا تهی، اما در نتیجه بی‌اعتنایی‌ای که امکان تعامل با آن را دشوار می‌کند؛ چنانکه هر ایرانی هر اندازه بلندپایه در سیاست و فرهنگ که به پاریس وارد شد ناپدید شد و اثری و ثمری از او دیده نشد. شورها او را در خود فروبرد و از آن خود کرد. از قضا به دلیل همین شورانگیزی به ویژه پاریس، لندن و برلین محل رحل اقامت افکنندگان بزرگان و دانشمندان ایرانی بود. در این دوره بزرگ‌ترین آنها چون علامه محمد قزوینی به مدت طولانی و نیز سید حسن تقی‌زاده و محمدعلی فروغی به مدت کمتر (مدت توقف این آخری در پاریس بیست ماه بود) سکنی گزیده بودند؛ اما این دوره‌ای است که ایرانیان پیامی فرهنگی برای غربیان نداشتند. عقب افتاده بودند. حتی خود را باخته بودند. آنها پس از شکست در جنگ‌های ایران و روس در دوران سلطهٔ استعمارگران در ربع آخر قرن ۱۹ و امضای قرارداد ۱۹۰۷ و تن‌دادن به مناطق نفوذ روس و انگلیس در شمال و جنوب کشور جزو کشورهای مغلوب بودند. شکست‌خوردگان و پایمال‌شدگان را چه پیامی برای جهانیان می‌توانست باشد! تقی‌زاده از سرتاپا غربی شدن را دستور کار می‌دانست. بزرگ‌ترین اینها علامه قزوینی بود که به شاگردی به اروپا آمده بود که زبان انگلیسی و فرانسه و آلمانی بیاموزد و در کتابخانه‌های بزرگ لندن و پاریس و برلن مجاور شود، اما این همه برای اینکه در باب گذشتهٔ ایران و متون کهن تحقیق کند و نهایتاً در طول سال‌ها کتاب تاریخ جهانگشای جویینی را در سه جلد مقابله و تصحیح کند؛^(۲) تاریخی در باب حوادث دوران مغول در ایران. او در مدرن‌ترین شهر جهان، در عالمی از دست رفته و قرن‌ها سپری شده زندگی می‌کرد. بدون اینکه بتواند این دو را به هم برساند و با ترجمه و ایضاح گذشته آن را چراغ راه آینده کند. سوبهٔ نکاپوی فرهنگی او، به رغم آنکه بیش از سی سال در اروپا اقامت داشت، جهان مدرن و امر نو نبود. او را با نوآوری نسبتی نبود و نمی‌توانست باشد. ایدهٔ علم به نزد او همچنان ایدهٔ ذهن-انبار بود، و عالم همانا کتابخانه‌ای متحرک. مکتوبات او و توصیفاتش که از علمای فرنگ که به ملاقاتشان فائز شده به خوبی نشانگر همین امر است. می‌توان به مقالات او و شرح احوالی که خود از خود به دست

داده رجوع کرد. علامه در پاریس، همان پارسی که هانری برگسون در آن سکونت داشت و درست در همان سال‌ها بت بگزیده‌اهل فرهنگ و مروج فکر و ایده و اندیشه‌های باریک بسیار بود و چه تأثیرها که بر فیلسوفان و متفکران بزرگ بعد از خود نهاد، زندگی می‌کرد و عجب‌ا که وی را با او و این همه کاری نبود. این حداکثر کار این فضلا بود؛ رفته بودند زبان یاد بگیرند، چیز بخوانند، گشت‌وگذاری کنند و در مهد تمدن راحت باشند.

محمدعلی فروغی ایرانی فاضل دیگری بود که به اروپا آمد. وی ۸ سال بعد از سفر عبدالبهاء در رأس هیئت سیاسی ایران به منظور شرکت در کنفرانس صلح و رسای به پاریس آمد. او وضعیت خود و هیئت همراهش را در آنجا در نامه‌ای تاریخی نوشته است. (مقالات فروغی، ج ۱) او گره کار را در آخر نامه‌اش در وجود افکارعمومی می‌داند، چیزی که در ایران وجود خارجی ندارد: «ایران اول باید وجود پیدا کند تا بر وجودش اثر مترتب شود. وجود داشتن ایران وجود افکار عامه است. وجود افکار عامه بسته به این است که جماعتی ولو قلیل باشند، از روی بی‌غرضی در خیر مملکت کار بکنند و متفق باشند.» از این شخص فاضل هم به شهادت خودش اثر و ثمری ظاهر نشد و درحالی که ۸ سال پیش ایرانیان و فرانسویان بهایی و غیر بهایی به گرمی از عبدالبهاء استقبال کردند، او و هیئت همراهش که مواجیشان از تهران نمی‌رسید در کافه‌های پاریس نسیه‌خوری می‌کردند و شرنگ تلخ به کام می‌ریختند و ایام به بطالت می‌گذراندند. مقاله «تابستان ۱۹۱۹، چند ایرانی علّاف در پاریس»^(۳) به خوبی بر این وضعیت به گواهی همان نامه انگشت نهاده است. پیداست که به این ترتیب ما در بین ایرانیان معاصر عبدالبهاء هرگز به کسی بر نمی‌خوریم که در این شهر به حساب آمده باشد و اساساً چیزی برای عرضه کردن به اروپاییان داشته باشد.

این فضلا خود حداکثر اگر مثل فروغی به سبب مأموریت سیاسی نیامده بودند، برای فراگیری زبان و تکمیل دانش خود آمده بودند. از همین رو اگر مقاصد سیاسی را با فرهنگی عوض می‌کردند باز فرقی نمی‌کرد. زیرا گیرنده بودند، نه دهنده. به گواهی رضا داوری، استاد فلسفه، فروغی به رغم آنکه از جمله نخستین مترجمان فلسفه بود، به هیچ‌روی در عداد متفکران محسوب نبود.^(۴) و مگر می‌شد در تفکر مقامی نداشت و از خلاقیت هنری در عرصه‌های مدرن بی‌بهره بود و بر افکار پارسی‌ها اثر گذاشت و به حساب آمد! چنین چیزی محال بود.

3. http://www.bbc.com/persian/world/2014/07/140702_144_ww1_iran_treaty_versailles

۴. «داوری اردکانی گفت: به عقیده من اگر فروغی کتاب سیر حکمت در اروپا را ننوخته بود، شهرت و اعتبار کنونی را نداشت. این کتاب علاوه بر همه مزایایی که دارد در آن نه بارقه‌های تفکر می‌توان یافت و نه دعوتی به تفکر در آن هست. اصلاً تاریخ

اما حساب عبدالبهاء دیگر بود. او از موضعی کاملاً متفاوت و حتی در تقابل با برگزیدگان فرهنگ و ادب ایرانی، آن هم با بهترین نمایندگان آن دوران، وارد غرب شد. او برخلاف هموطنان خود پیام و معنا داشت. اندیشهٔ سعادت عموم انسان‌ها در سر داشت. به عبارت دیگر، عبدالبهاء به پاریس آمده بود که شور انگیزد و هستی و جان و دل‌ها را به نکاپو وادارد. کاری که هیچ ایرانی‌ای پیش از او، به رغم خواست خود و با همهٔ توانایی‌هایی که داشته است، نتوانسته بود انجامش دهد. اما این شور شوری از همان سنخ نبود که پاریس خود مبتلا به آن بود و احیاناً هموطنان دیگرش هم بر همان سیاق و سویه خواستار برانگیختن آن بودند، اگر که بودند. چه، آن منتهای کامرانی و فرزاندگی آنها می‌توانست باشد. آن شور و شورانگیزی پاریس باید از شور، از تمام شور و شور راستین وجه ممیز آدمی چیزی کم داشته باشد که عبدالبهاء را به آنجا کشانده باشد، که بتواند بدهد و نه آنکه بگیرد، تا برخلاف هم‌وطنان برجستهٔ خود در محیط اثر بگذارد، در آن دستی برد و دگرگونش کند. چه، این شورها و شورانگیزی پاریس او را به آنجا نکشانده بود. او برخلاف آنها، آن هم در سنین سال‌خوردگی برای گردش و تماشا ترک آسودگی نکرده بود. او به‌هیچ‌روی به هوای تفرج به پاریس نیامده بود. شور دیگری او را به آنجا برده بود، که او آن را اصل و مادر شورها می‌دانست. این شور به ویژه در پیام‌های پاریسی‌اش، پیام‌هایی در قالب و فرم مدرن و سرشار از تجددی که پاریس مظهر آن بود، تجلی می‌کرد. آموزه‌ها و تعلیماتی که بیشتر دوازده‌گانه خوانده شده و در اصل بیش از آن است و خود می‌تواند به تنهایی کانون شورانگیزی مستقلی را به نمایش بگذارد. پیام‌هایی که هاضمهٔ خرد اروپایی آن را برمی‌تافت. از همین رو حضور او در مجالس بزرگ دانش در کلیساها، کنیسه‌ها، مساجد و دانشگاه‌ها با دستی پُر و چشمگیر بود. حتی هانری برگسون را در سفر دوم خود به پاریس در ۲۳ ژانویه ۱۹۱۳ به محضرش کشاند تا در باب الوهیت دلایل او را بشنود. این وقتی بود که برگسون را اعتقادی به آن نبود. خبر این ملاقات در روزنامه‌ها منعکس شد و به نصرت‌الدوله پسر فرمانفرما هم رسید که در آن زمان در پاریس درس حقوق می‌خواند. او نیز تقاضای ملاقات هم‌زمان کرد اما دیر رسید.^(۵) در حضور بزرگان علم و ادب و دانش به نطق و خطابه پرداخت که برای آن باید به مقالات بسیاری که در این زمینه نوشته شده مراجعه کرد و حتی اشاره به آنها نیز نمی‌تواند مقصود ما در این نوشته کوتاه باشد.

تجددمآبی ما تاریخ تفکر نیست. تاریخ فراگرفتن و آموختن معلومات آماده است. ما در دورهٔ جدید به علم آموختنی و آموزشی بیشتر توجه کرده‌ایم. ما علم و فضل اروپایی را آموخته‌ایم.»

<http://www.mehrnews.com/news/3980569>

5. Abdu'l-Baha in France by Jan Jasion, p.302

عبدالبهاء برخلاف دیگر ایرانیان از در «تعارض» ناشی از شکست‌های پیاپی در جنگ‌های ایران و روس و قرارداد خفت‌بار ۱۹۰۷ با دو دولت بزرگ روس و انگلیس در نمی‌آمد. از شکست و زبونی، زبانی ساخته می‌شود که زبان عجز و انتقام و از خودباختگی ناشی از احساس حقارت است. عبدالبهاء نخست زبانی ویژه و جهانی اختیار کرد. کوشش او در هرچه عمومی‌تر کردن پیام خود بود. از همین رو، او نه پارسی‌ها و اروپاییان، که «اهل عالم» را مخاطب خود می‌کرد. پیداست برای آنکه به «اهل عالم» و «کل» خطاب کنیم باید ابتدا «جزیی» و اروپاییان را در کلام و خطاب خود مستتر و نهایتاً مستحیل کنیم. اروپا و امریکا در عمومیت خطاب «اهل عالم» او گنجیده و مستحیل می‌شدند. پیام جنبه بسیار عمومی پیدا می‌کرد. در اینجا اساساً صحنه عوض می‌شود، حتی ورق برمی‌گردد، هرگونه تعارض ناشی از شکست‌های سیاسی و نظامی تاریخی ایران ناپدید می‌شود. سخنور بر موضع رفیعی تکیه می‌کند. پیام‌ها و آموزه‌هایی که او مطرح می‌کند اختصاص به انسان اروپایی و جز آن ندارد. بلکه در باب انسان امروزی است. در باب مطلق انسان و بالطبع نه تنها انسان پیروز.

مفاهیمی که او در خطابات خود استفاده می‌کرد فراتر از منافع زودگذر و آنی منازعات سیاسی حاکم در آن زمان و تقسیم‌بندی‌های رایج انسان شرقی و غربی و مرزبندی‌های جدایی‌سازی چون این بود. گفتار او گفتار طرد و نفی نبود. او معمولاً از مفاهیمی سود می‌جوید که تعلق به دین و مذهب خاصی ندارد، مفاهیمی عام است. یکی از آنها مفهوم زندگی و «مدنیت» است، این مفهوم را در یک تقابل وارد می‌کند. به این ترتیب که مدنیت جسمانی را در مقابل مدنیت روحانی قرار می‌دهد، بدون اینکه از موضعی عرفانی مدنیت نخست را طرد کند. اما انسان غربی این دومی را به فراموشی سپرده بود. او حتی دومی (مدنیت روحانی) را قیاس از اولی می‌گیرد و می‌گوید: «همچنانکه در مدنیت جسمانی سعی و کوشش داریم و در فوائد مادیات می‌کوشیم و در اسباب راحت و آسایش ناسوتی سعی می‌کنیم باید حیات روحانی را بیشتر اهمیت بدیم... تا مانند حیات جسمانی حیات روحانی نیز تکمیل شود.» (خطابات ۱، ص ۹۴) این همان سعادت است که مسیح برای اهل عالم خواسته و حال به وسیله بهاء‌الله اساس استوار نوی برای تحقق آن گذاشته شده است. این سعادت است که پارسی‌ها با همه شورانگیزی خود، و نیز اهل عالم، از آن بهره‌ای ندارند. پاریس نهایتاً پایتخت مدرنیته و تجدد بود و این خود در ذیل مقوله مدنیت جسمانی، و نه در تقابل با آن، می‌گنجید و بالطبع مشمول نقدی می‌شد که به آن وارد بود. مدرنیته جایی در مقوله مدنیت روحانی نداشت، به این معنا که کسی قائل به مدرنیته روحانی نبود و اروپاییان از بند

دین رسته خودبه‌خود مدعی هیچ نوآوری و تجدیدی در ساحت مدنیت روحانی نبودند. بلکه بیشتر درصدد تدارک اسبابی بودند که آن مدنیت را به عنوان مظهر عقب‌ماندگی برای همیشه بالکل پشت سر بگذارند. با آنکه یک قرن پیش از آن فیلسوف مسیحی، هگل، کتاب مهم خود، پدیدارشناسی روح، را بر محور کلمه روح و گایست (Geist) آلمانی با وسعت معانی‌ای که به آن بخشیده بود نگاشت بر اثر نفوذ کمونیسم و پوزیتیویسم در قرن ۱۹ در نخستین دهه‌های قرن بیستم دیگر حتی استعمال کلمه روح نیز محل تردید بود. فیلسوف بزرگ زمانه، هایدگر در مهم‌ترین اثرش، هستی و زمان، در ۱۹۲۷ هشدار می‌دهد که باید از بعضی از الفاظ برحذر بود و یکی از این کلمات «روح» است. حتی در جایی اشاره می‌کند که تراکل نیز همین را توصیه می‌کند. پس روح زمانه اجتناب از این لفظ و معنای آن بود. هرچند ژاک دریدا به خوبی نشان می‌دهد که او این فرمان اجتناب خود را نادیده گرفته، گاه و بیگاه از این لفظ در آثارش استفاده کرده است. به هر روی، عبدالبهاء در چنین زمانه‌ای از مدنیت روحانی و نه صرفاً معنوی سخن می‌گفت و این چیزی جز نبرد با زمانه و روح آن نبود. او به رغم این مخالف‌خوانی به توفیقی دست یافت که دیگر ایرانیان همسو با مدنیت جسمانی پاریس به آن دست نیافتند.

باری، همه شورانگیزی پاریس ناشی از مواجهه با امر نو در ساحت مدنیت جسمانی به مثابه تمام مدنیت بود، نه بیشتر. از نظر عبدالبهاء آشکارا چیزی کم بود که به قدرت و جلوه تمام مظاهر تمدن جدید این کاستی پوشانده می‌شد. او از کاستی، از آن رو که کاستی است، به صراحت سخن نمی‌گوید. بلکه به یک تقسیم‌بندی بسیار ساده قدیمی که مورد قبول عقل سلیم اروپاییان نیز بود رو آورد. تقسیم زندگی به دو وجه جسمانی و روحانی. درحقیقت، این عبدالبهاء است که در چنین حال‌وهوایی از ایده «تجدد روحانی» سخن می‌گوید، آن هم در قالب گشایش یک «عالم». او از آنچه بود و دیده نمی‌شد و محل اعتنای هنرمندان و نویسندگان و دانشمندان در خلاقیت‌های خود در آن عصر نبود سخن می‌گوید؛ از باز شدن «ابواب ملکوت» و درهای شهر و عالمی جدید در همین عالم می‌گوید، امکانات و گشودگی‌هایی که به چشم ظاهری دیده نمی‌شود و باید به چشم عقل و چشم درون، دید، و از همانجا دید که ناتمامی مدنیت جسمانی را می‌توان دید. چه، نقص و ناتمامی اماره و قرینه تمامیت است. این ایده تمامیت و کمال است که پیشاپیش بر نقص سیطره دارد و همواره با توجه به آن چیزی ناقص است. «ابواب ملکوت» و امکانات جدیدی در ساحت تازه‌گشوده‌ای باز شده است و اروپاییان مسیحی کاملاً با این الفاظ و شباهتش با تعبیرات مسیح آشنا بودند. درعین حال از آنجا که اعتقاد آنها بر آن است که ملکوت در آسمان است تعبیر باز شدن ابواب ملکوت در

همین جهان مثل برداشته شدن سقف آسمان ما و ادامه پیدا کردن زمین در آسمان در پیش چشم آنها مجسم می‌شود. «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم». این وسعت یافتن عمودی جهان، اعتلا و ارتقای آن، این گشودگی جهان به طرزی بی‌سابقه به روی فاعل انسانی - به جای نوید رفتن او را به سرزمین‌های موعود دادن که در آن بیش از هر چیز به او نوید داده می‌شود تا بدن خود را به مکان‌های نادیده مطلوب برساند - دعوت به فراز رفتن بینش او و دیدن گستره جهانی است خودپدیدار شده، جهانی که در آن از اصل تراحم انسان‌ها در مکان محدود خبری نیست، به رغم آنکه باز ناگزیر از آنند که در همان مکان محدود زندگی کنند، اما بدون اینکه این همان «محدود» پیشین باشد، بلکه این از نو زیستی در آنجا خواهد بود. آن فراخوانی است برای حل مشکلات اینجا و اکنون، با وسعت نظری برآمده از مشاهده باز شدن «ابواب ملکوت»، و بالطبع این درست در نقطه مقابل بسته شدن درهای جهان حقیقت مطابق اعتقاد صاحبان عقاید قدیمه و تصورات متصلب زمانه ما در قرن ۲۱ است. عقیده‌ای که در قالب تحمیل خود به اقلیت‌ها و بی‌زوران و نتیجتاً فراهم کردن اسباب تدین مصنوعی و کاذب، به جای تدین حقیقی آنان جلوه‌گر می‌شود، آن هم با راضی شدن به دیدن انصراف صوری جزئی آنها در انجام مراسم دینی‌شان به مصلحت روزگار. هیچ منطقی دیگری این مسخ شدن جوهره ادیان را توضیح نمی‌دهد که نهادهایی که در بدو تأسیس برای نفی هر آنچه پوشالی و کاذب است بنیاد گذاشته شده در زمانه انحطاط به این حد اقل و به خود نعل وارونه زدن راضی می‌شوند. تو گویی چنانکه ایرج میرزا به مناسبت دیگری گفت: «درهای بهشت بسته می‌شد/ مردم همه می‌جهنمیدند»، به راستی امکانات رستگاری انسان در حال فروکش کردن است. از آنجا که درهای بهشت، برخلاف نویدی که عبدالبهاء می‌دهد، نه باز شده، که در حال بسته شدن است پس به هر ترفندی باید شما ای کافرکیشان و دگران‌دیشان به تغییر مرام خود تن دهید یا دست کم وانمود کنید که چنین کرده‌اید! چون ما ضامن بهشت و دوزخ شمائیم! قبول مسئولیتی سنگین و بی‌جا.

نوید باز شدن «ابواب ملکوت» را در مدنیت جسمانی به انسان مدرن دادن او را به توهم خواندن نبوده و نیست. جلب توجه او به نقطه‌ای است که بشر کنونی به حسب پیشه و مهارتش نمی‌تواند با آن بیگانه باشد. زیرا او پدیدآورنده است و همان طور که هایدگر اشاره کرده است، از آن رو که پدیدآوردن یعنی، «چیزی را که حتی نیست در هستی مستقر کردن» (نیچه، ج ۱، ص ۱۰۶) پس ذات هنر چنین انسانی و مباحثش ارتباط یافتن او با آنچه دیده نمی‌شود یا «حتی نیست»، است و گرنه کارش آفریدن نمی‌بود. عبدالبهاء به این مهارت بشر

کنونی ناظر است که او را به سمت بالا، به هست نیست، فرامی خواند تا امکانات جدید را ببیند و راه جدید را تخطیر کند.

عبدالبهاء در بیان طرح خود در اروپا مطلقاً از مَقَسَم و دوگانه‌ای چون عقب‌مانده و مترقی استفاده نمی‌کند. بدیهی است که اروپاییان ترقی کرده‌اند اما این ترقی اسم دارد، محدوده دارد و منحصر به مدنیت جسمانی و تمام شئون آن است. عبدالبهاء نام‌گذاری می‌کند تا ارزش‌گذاری کند. نقدِ بنیادیِ او نقدِ شیوه، و نگاه به زندگی است. در همین خطابه، به مسیح در مقام بنیان‌گذار و مؤسس مدنیت روحانی در گذشته دور اشاره می‌کند و اضافه می‌کند که حال بهاء‌الله همچون او چنین اساسی نهاده است. پیداست انظار مخاطبان با نام بهاء‌الله بلافاصله متوجه ایران می‌شد. زیرا او این مکتب را در ایران تأسیس کرد. اروپاییان در مدنیت روحانی عقب بودند و از نظر او اما عقب‌ماندگی آنها در امری اساسی‌تر بود: «جامم از آن می‌که می‌باید تهی است». نفس این تقسیم‌بندی نقد یکسویگی و ناتمامی مدرنیته است. علم کردن مدنیت روحانی در مقابل مدنیت جسمانی ضمناً افاده این معناست که ناتمام ماندن طرح و پروژه مدرنیته ذاتی آن است و منبعث از محدودیت زمینه و حوزه عمل آن است، پس آن ناتمام خواهد ماند و گزیری از افزودن ساحت روحانی به ساحت جسمانی نیست. نمی‌توان در جایی که بالذات ناتمام و ناقص است به کمال و سعادت انسانی دست یافت. فردی پرورش یافته در چنین مکتبی از ایران آمده بود که برخلاف دیگر ایرانیان که شگفت‌زده و مبهوت به ترقیات غریبان می‌نگریستند، در عین اقرار به آن از عقب‌ماندگی اساسی آنها می‌گفت. پیام در همین جا شکل می‌گرفت. در درست و دقیق دیدن همه چیز و به درستی به سراغ نقائص رفتن. «پیام» اختصاص به کسی دارد که چشم‌اندازی خاص خود دارد.

در زبان عبدالبهاء پیام حتی از حد مخاطبان فراتر می‌رود. از حدود قارات عالم و مکان فراتر می‌رود، به زمان دست‌درازی می‌کند. پیام عبدالبهاء تنها برای مخاطبان حاضر و اهالی کنونی ارض نبود، بلکه پیامی برای همه فصول بود حتی گاه پیامی از دیرباز و با اشاره به همه ادیان اما با تفسیری نو از آنها. مثلاً (در خطابات ۱، ص ۱۵۸) در نطق خود در پاریس در ۱۳ نوامبر ۱۹۱۱ می‌گوید: «اساس بهاء‌الله ترک تعصب وطنی و تعصب مذهبی و تعصب جنسی و تعصب سیاسی است؛ زیرا عالم بشر به مرض تعصب مبتلا شده و این مرض مزمن است که سبب هلاک است.» او این تعلیم و آموزه بهاء‌الله را از لوازم تعالیم کلیه ادیان الهی اعلام می‌کند و می‌گوید «اگر اهل ادیان تابع خدا هستند و مطیع تعالیم الهی، تعالیم الهی امر

می‌فرماید ابدأً نباید تعصب داشت.» شنوندگان اروپایی قطعاً تعجب می‌کنند تا به حال چنین آموزه‌ای را از زبان هیچ کشیش و روحانی‌ای نشنیده‌اند، چگونه ممکن است این تعلیم همه ادیان باشد! اما عبدالبهاء استدلال می‌کند که این از لوازم پیام‌های آسمانی است: «زیرا تعالیم الهی صریح است که باید نوع بشر با یکدیگر به محبت معامله کنند.» یک مسیحی این اصل را می‌پذیرد، اما مسلمین چه؟ پس در ادامه به سمت بنیان اصل محبت می‌رود که در اسلام و به ویژه عرفان اسلامی بر آن انگشت نهاده‌اند: «و انسان هر قصوری است در خود ببند نه در دیگری و هرگز خود را ترجیح به دیگری ندهد.» چون دستور به ترک خودپرستی داده شده بالتبع بر اصل محبت حتی در اسلام تأکید شده است. از این گذشته در اینجا او اصل عقلی‌ای را هم در کار می‌آورد: «زیرا حسن عاقبت مجهول است و نمی‌دانند. چه بسیار انسان در بدایت حال نفس زکی بوده بعد منصرف از آن شده، نظیر یهودا اسخریوطی در بدایت بسیار خوب و در نهایت بسیار بد شد... مثل پولس حواری که در بدایت دشمن مسیح و در نهایت اعظم بنده مسیح. پس عاقبت حال انسان مجهول است در این صورت چگونه می‌تواند خود را ترجیح بر دیگری دهد لهذا ... نگویند من مؤمنم و فلان کافر. نگویند من مقرب درگاه کبریا هستم و آن مردود.» و تازه نه همین، که اگر برتری‌ای هست از نادانی و در نادانی است پس باید آن را رفع کند. مگر جز این است که ادیان همه برای همین ظهور کرده‌اند، برای آگاهی دادن به انسان. باید توجه داشت که در اینجا آنچه نادانی خوانده می‌شود و عمده‌اً موارد نادانی تفصیل داده نمی‌شود تا به این وسیله بر آن تأکید نشده باشد، و به طور ضمنی تقویت نشده باشد، اما با نظر به زمینه بحث پیداست همانا واقعیت‌های موجودی است که بعضی از تعصبات قومی، نژادی و مانند آن را موجه کرده است و اساس داوری‌های منفی را گذاشته است. اینکه فلان قوم بد اخلاق است و فرهنگ منحنی دارد، مردمانش فهم و شعور اجتماعی پایینی دارند، نمی‌شود با آنها در آمیخت و مانند آن. همه اینها یعنی این قوم و ملت نادانند و او درست در همین جا وظیفه‌ای را گوشزد می‌کند که در هر دین و آئینی بر آن انگشت نهاده‌اند: «و ثانیاً اینکه، باید بکوشد تا نادان را دانا کند. اطفال نادان را به بلوغ برساند و نفوس بدخلق را خوش‌خو کند، نه اینکه به او عداوتی داشته باشد بلکه باید به کمال محبت او را هدایت کند.» پیداست در این تفصیل ندادن اغماضی در کار است. چه، فرایند تعلیم و تربیت فرایندی طولانی است پس اغماض باید پیشاپیش بدود. چون اغماض یعنی مجال دادن.

سپس در نقد تعصب جنسی و وطنی و امتیازات ملی (متعلق به ملتی خاص) هرگونه مرزی را مخالف ایجاد الهی اعلام می‌کند: «جمیع بشریم جمیع از سلاله آدم هستیم. با وجود

این وحدت بشر [توجه باید داشت که این نخستین بار است که کسی در باب وحدت بشر مفهوم‌پردازی می‌کند، لوازم و توابعش را تا این حد بسط می‌دهد و انتزاع می‌کند و به شئون گوناگون مربوط می‌کند] چگونه اختلاف کنیم که این آلمانی است، این انگلیسی است، این فرانسه است، این ترک است این روم، این ایرانی. این مجرد وهم است. [اما هم‌اکنون در ایام ترور جهانی می‌بینیم که همین توهم اساس تبعیضات است و تبعیضات نیز پایه ترور و وحشت] آیا به جهت وهمی جائز است که نزاع و جدال کرد؟! و سرانجام بعد از اینکه هیچ امتیازی از این دست مثل امتیازات نژادی را معتبر نمی‌داند به چیزی اشاره می‌کند که اساس همه ادیان است و از همان به تنهایی اصل ترک تعصبات به درمی‌آید: «لهدا امتیاز بین بشر از جهت اخلاق و فضائل و محبت و عرفان است نه از جهت شرقی و غربی» بودن. به این ترتیب عبدالبهاء با اشاره به تک‌تک این اصول مورد قبول همه ادیان این تعلیم را از لوازم دیانت حقیقی اعلان می‌کند، به‌رغم آنکه این تعلیم اختصاصاً به وسیله بهاء‌الله اعلان شده است، با تمهید عبدالبهاء و این نحو استدلال او برای همگان لازم‌الاتباع است. پیام ضمنی این راهبرد این است که نمی‌گوییم بهایی شوید، به هر دین و آئین و بی‌دینی‌ای که هستید این تعلیم را پاس بردارید. اگر خود را مطابق مشرب خود آزاد می‌خواهید دست‌کم آزاد باشید.

بدیهی است کسی تا به حال این تعلیم را متعلق به هیچ یک از ادیان نمی‌دانست. هیچ کشیش و آخوند و خاخامی آن را از تعالیم الهی اعلان نکرده بود. اما هیچ‌کدام از آنها نیز نمی‌تواند با این استدلال و استنتاج نهایی مخالف باشد. عبدالبهاء به این شیوه عمومی کردن، با در خود گنجاندن و به خود راه دادن، درست در تقابل با شیوه رفتار جهانیان و به ویژه ایرانیان هم‌وطن خود، چتر مفهومی نجات‌بخش را بر سر اهل ارض می‌گستراند و از قاره‌ها می‌گذرد و ادیان را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

درخشش استدلال عبدالبهاء در سادگی و انکارناپذیری مواد و مطالب بدیهی آن است. شنونده را چاره‌ای جز تصدیق گزاره از پی گزاره نیست؛ تا برسد به اینکه این تعلیم مقتضای طرح «اخلاق و کسب فضائل و محبت» در همه ادیان است. به همین راحتی! هیچ مفهوم و مضمون پیچیده‌ای در کار نیست و این برای فرزندان پارسی بیش از هر چیز می‌توانست یادآور رساله گفتار در روش، اثر دکارت فیلسوف فرانسوی باشد که بدهات، سادگی و وضوح را اساس روش می‌دانست و از جمله می‌گفت «دریافتم که از چه چیزها باید آغاز کنم، یعنی از آنچه آسان و ساده‌تر و به فهم نزدیک‌تر است» (گفتار در روش، دکارت، ترجمه محمدعلی

فروغی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، ج ۱، ص ۲۳۰) و نیز تأکید داشت که نباید مطالب و دستورهای نیکو و صحیح را «با مطالب پر ضرر یا حشو و زائد آمیخته» کرد چنانکه «جدا کردن مفید آنها از مضر به همان دشواری» باشد «که کسی بخواهد از یک پارچه سنگ مرمر ناهموار پیکر الهه مینرو بسازد». یا این قاعده دکارت در آن کتاب «دوم آنکه هر یک از مشکلاتی را که به مطالعه می‌آورم تا می‌توانم و تا اندازه‌ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم به اجزا نمایم». عبدالبهاء گفتار در روش را نخوانده بود و تحصیلاتش اصولاً محدود به یک یا دو سال دروس مکتب‌خانه‌ای در ایران بود، اما به این روش که از قضا پارسی‌ها را با آن آشنایی بود عمل می‌کرد. پس سخن را از حقایق بدیهی آغاز می‌کرد. مثلاً «محبت نور است در هر خانه بتابد». یا در خطابه ص ۲۹ (همان) «ای جمع محترم آتش را لزوم ذاتی سوختن است و قوه برقیه را لزوم ذاتی افروختن. . .» تا بگوید تغییر، لزوم ذاتی عالم امکان است و از مظاهر این تغییر بروز انحطاط و انهدام اساس ادیان در اخلاق و نورانیت آنها پس از اعتلای آنهاست. او موضوع بحث را به اجزا تقسیم می‌کرد. از جمله تقسیم‌بندی‌های مهم او تقسیم‌بندی‌ای است که در تعالیم اجتماعی بهائی کرد، با آنکه در آن زمان روش اهل دانش در شرق اعمال این روش‌ها نبود؛ و بالطبع خود او در این زمینه آموزشی ندیده بود. او تقسیم می‌کرد بدون اینکه پس و پیشی اجزا برایش اهمیتی داشته باشد و چه بسا هر بار آنها را جابجا می‌کرد. با آنکه همواره از ۱۲ تعلیم سخن می‌گفت گاه موردی دیگر را بر آنها می‌افزود و تعلیم دیگری را حذف می‌کرد. تقسیم‌بندی‌های او بسته نبود. نتیجه همان دلخواه فیلسوف بزرگ فرانسوی «وضوح و روشنی»، و حتی افزون بر آن «بلندی» و کوشش برای باز کردن بند از دست و پای ذهن‌ها بود. این گونه او از آنچه واضح است و نیز معنایی بلند را شامل است پرتوی بر قلوب و افکار می‌افکند. ایده‌پراکنی او بر حسب مستمعان اروپایی‌اش و در قالب‌هایی بود که آنها را به آن انس بود. کلمات آنجا که روشن‌اند و بلند و رهایی‌بخش آتش‌افروزند و بالطبع شورانگیز، آنها نخست خود را می‌سوزانند و ناپدید می‌شوند و آنگاه در دیگران می‌گیرند. این ویژگی‌ها از دل خود، نوری بر ماده کلمه یعنی لفظ آن می‌افکنند و درگیری مستمع را با آن هرچه کمتر می‌کنند. کسی که پای سخنرانی او می‌نشست درگیری با ظاهر الفاظ نداشت، راست به سمت معنا هدایت می‌شد، احساس سبکی و شور می‌کرد. احساس نمی‌کرد که باید با این حقایق بدیهی مخالفت کند، باری بر دوش روح خود نمی‌دید. پیش می‌آمد.

اما لازمه این کار، کار تقسیم‌بندی، تشخیص دادن «امر اجتماعی» در آثار بهائی و خلط نکردن آن با الهیات و اصول اعتقادی و فلسفی و درعین حال اشراف بر این اصول و توانایی

استنباط آنها از اینهاست. این درست‌ترین و روشمندترین و دقیق‌ترین بیان مقصد بهاء‌الله برای جامعه کنونی در غرب بود. شنوندگان در «امر اجتماعی» محل توجه در بحث‌های او بیش از هر چیز خود را و دغدغه‌های اینجا و اکنون خود را می‌دیدند و بیشتر به سخنور و مراد او نزدیک می‌شدند. می‌دیدند که او سخن از امروز می‌گوید و امروز را نگران است. به وضوح می‌توان دید که این قاعده دکارتی که درحقیقت قاعده عقل سلیم است خودبه‌خود در خطابات او مرعی است که کوشش باید این باشد که «افکار خویش را به ترتیب جاری سازم و از ساده‌ترین چیزها که علم به آنها آسان‌تر باشد آغاز کرده کم‌کم به معرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتیب فرض کنم.» (همان، ص ۲۳۰)

عبدالبهاء چه بسا که به حقیقتی بدیهی و معارضه‌ناپذیر اما فراموش شده در سنت غربی متوسل می‌شد. مثلاً این استدلال که چگونه است که وقتی کسی یک نفر را می‌کشد قاتل است اما اگر قومی و ملتی را به کشتن دهد سردار و فاتح است. فرهیختگان اروپایی از منطبق فراموش شده این سخن که درحقیقت قرن‌ها پیش کاتو خطیب و سیاستمدار رومی برای نخستین بار آن را بر زبان رانده بود در حیرت می‌شدند. عبدالبهاء بر این سنت ادبی و قوف داشت و از آن سود می‌جست. نطق‌های او کوتاه و ساده بود. در آن از مباحث پیچیده برای فضل‌فروشی، چنانکه معمول مجلس علماست، خبری نبود. عبارات کوتاه و آسان بود تا مترجمان نیز از عهده انتقال آن برآیند، و شنوندگان از وجود واسطه‌ای به اسم مترجم و تقطیع جریان صافی بیان حقایق و معارف بر اثر دخالت این عامل انسانی کمتر رنج برند و رشته مطالب را به سبب وقفه‌ای که در کار می‌افتاد از دست ندهند.

سنت دیگر غربی که عبدالبهاء به آن توجه داشت نه به رومی‌ها، که به مسیح می‌رسید. شیوه متعالی و آموزشی سخن گفتن مسیح در غالب تمثیل که با ساده‌ترین حقایق شروع می‌شد. برای نمونه کافی است به وعظ جبل مسیح رجوع کنید. زبان مثل، زبان کنایه و اشارت است. در ۸ نوامبر ۱۹۱۱ در پاریس درباره آب سخن می‌گوید، درباره آب و محبت، محبت و ذات دین، ذات دین و مهم‌ترین رویدادهای ادیان گوناگون، درست در تقابل با آتش برخاسته از تفسیرهای کین‌توزانه بنیادگرایی انتحاری در عالم ما، در زمانه وحشت و ترور. گفتار او اغلب از ساده‌ترین فاکت‌ها و امور واقع شروع می‌شود، به طور مثال، از آب در بنیاد همه چیز:

«انسان، حیوان، نبات حتی جماد جمیع حیاتشان به آب است. حتی حیات جماد به آب

شفاف منجمد ثابت شده است و این از اکتشافات اخیر است. . . پس سبب حیات آب است که از این است که [در انجیل] می‌فرماید باید از آب و روح تعمید یافت.» (خطابات، ج ۱، ص ۱۲۵) و ما می‌دانیم که در قرآن صریحاً آمده است که «مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٌّ» و این همان عبارت بالاست: «سبب حیات آب است»، حاضرینی که مسلمانند یا سابقه اسلامی دارند مثل بهائیان شرقی حاضر در مجلس، و ما که هم‌اکنون حاضریم، از آن رو که سخن پیشاپیش رو به سوی ما آیندگان داشته است، از همان آغاز توجه مخاطبان حاضر، و توجه ما مخاطبان آینده، به این رشته پیوند بین دو دین جلب می‌شود. قرآن در انجیل به زبان می‌آید. و زبان آب و رحمت به جای آتش سخن می‌گوید، حتی آتش به آب تأویل می‌شود و برمی‌گردد. در اشاره به رسم غسل تعمید در مسیحیت سخن ادامه پیدا می‌کند: «می‌فرماید باید از آب و روح تعمید شد، یعنی از آن چیزی که سبب حیات ابدی است و آن ماء عین آتش است یعنی محبت‌الله، زیرا محبت‌الله چون پرده‌ها می‌سوزاند آتش گفته می‌شود چون سبب حیات است آب گفته می‌شود.» و سپس همین خط اخیر با تمثیل آب پی گرفته می‌شود، و در آن هیچ ذکری از گناه نمی‌شود. برخلاف آنچه در مسیحیت آمده که غسل تعمید با آب برای شستن گناهان است و هر مسیحی در بدو تولد نیز سنگین بار از گناه اولیه است، گناهی که خود نکرده است، والدینش آدم و حوا در بهشت کرده‌اند. گناه دیگران و نه گناه خود ما. این تفسیر خطا در مسیحیت آب را در غسل تعمید به گناه و جرم برمی‌گرداند و در حقیقت آب، لطیف‌ترین استعاره‌ها و عناصر طبیعت، را ضایع می‌گذارد. بی‌سببی نیست که نیچه در این همه کین‌توزی می‌بیند و به ویژه در کتاب تبارشناسی اخلاق خود این رگه کین‌توزی را در موارد بسیار بی‌رحمانه پی می‌گیرد. کشیش فردریک کاپلستون نویسنده تاریخ فلسفه پاسخ‌هایی اغلب سست و بیهوده به او می‌دهد، اما دم خروس این کین‌توزی همه جا پیدا است. حتی مسیح برای پاک شدن گناهان مسیحیان به صلیب کشیده شد. یکی به جرم دیگری کشته می‌شود، و ه که چه کین‌توزی‌ای! و این در سنت مسیحی و سابقه مفهوم‌ها و ایده‌های آن راسخ شده است. برای ما عجیب است که وقتی یک آدم‌کش انتحاری مردم بی‌گناهی را در اروپا به گناه جنگجویان غربی در جای دیگری، در خاورمیانه می‌کشد انگشت اتهام فقط به سوی اسلام نشانه می‌رود، حال آنکه تفسیر کشیشان برای طبیعی جلوه دادن کشته شدن یکی به جرم گناه دیگران پایه‌اش نخست در مسیحیت گذاشته شد. البته با این تفاوت که در آنجا کشته شدن است و نه کشتن، اما وقتی قبول کردید که می‌شود یکی به گناه دیگری کشته و شهید شود خود به خود سوبه دیگرش را طبیعی کرده‌اید: پس می‌شود یکی را به گناه دیگری کشت! این تالی فاسد آن عقیده است. این بنیاد ماوراء‌فیزیکی موجه‌کننده غیر قابل قبول آن بزرگ‌ترین شهادت در عالم مسیحیت است. اصل شخصی بودن جرم، یا به تعبیر

حافظ «که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت» اصل حقوقی‌ای مسلم در اسلام است. حال اگر بنیادگرایان اسلامی به اتکای چند حکم از کتاب و تفسیر کاملاً غلط از آنها در مورد کافران دست به کشتار کور می‌زنند، در مسیحیت اصل شخصی بودن جرم در الهیات این دین یعنی در مرتبه‌ای به مراتب بنیادی‌تر سست شده است. زیرا احکام تازه خود مبتنی بر الهیات است و فی‌نفسه تأصل ندارد و اصل الهیات است. فقها و حقوق‌دانان دینی می‌توانند اجرای احکام را، به ویژه در اسلام، بنا به مصلحتی متوقف کنند، آن را به دلایلی جاری نسازند، اما مفهوم‌ها در الهیات یکسره و بی‌وقفه جریان دارند. باری، اینکه دیگری را به گناه تو نخواهند گرفت، نخست در مسیحیت زیرپا گذاشته می‌شود و حال در جهان ما در اسلام بنیادگرای افراطی. از ابتدای تعلیمات دینی در ذهن مؤمن مسیحی جا می‌افتد که چنین جابجایی‌ای بین مجازات گناه و جرم یکی با دیگری غیرعقلانی نیست. جرم و گناه و کین‌توزی‌ای که نیچه چه بسیار که در ریشه‌های مسیحیت، یعنی دین صلح، می‌دید همه در این خطابه‌ی عبدالبهاء باژگونه می‌شود و در همان حال ذات همه‌ی دین‌ها رخ می‌گشاید. آب و روح در تعمیم به اتکای هم، روح حیات ابدی می‌بخشند و توأمان معنی می‌شوند. اینجا دیگر قرار نیست آب لکه‌گناه را بشوید. چرا باید این کار را بکند؟ چرا باید به همه پیشاپیش به چشم خطاکار نگریست؟ نه، در اینجا، در بیان عبدالبهاء، آب به محبت تأویل می‌شود در تفسیر او، در حقیقت در نطقِ آب، آب محبت‌الله، این معنای از دست رفته زنده می‌شود. اما پیش از آن بیان می‌شود که «آن ماء عین آتش است یعنی محبت‌الله، زیرا محبت‌الله چون پرده‌ها می‌سوزاند آتش گفته می‌شود» محبت شورانگیز است و شورانگیزی پاریسی‌ها را خوشایند است. شورانگیزی است که پرده‌های فاصله را می‌سوزاند و نزدیک می‌کند و چون نزدیک می‌کند نیرومند می‌کند. این شور اگر نمی‌بود ابراهیم و یوسف و موسی و عیسی و محمد و باب و بهاء‌الله، چنانکه در ادامه‌ی خطابه می‌آید در برابر ظلمات قوم خود نمی‌ایستادند؛ نیرویی نمی‌داشتند که بایستند. نیرویی که نزدیکی به آنها داده بود. ایستادگی آنها از شورانگیزی محبت‌الله، بی‌شائبه‌ترین و ژرف‌ترین تعلق خاطر انسانی بود که بی‌درنگ آنان را به انجام رسالت خود در قبال مردمان برمی‌انگیخت. یعنی به سبب محبت به خدا محبت به انسان آغاز می‌شد، محبتی که استثناء برنمی‌داشت، شامل حال دشمنان خود و حقیقت نیز می‌شد، محبتی به معنی کلمه عام و شامل. محبتی که خلق می‌کرد، اما نه یک تابلوی نقاشی یا قطعه‌ای شعر یا معانی انتزاعی در کتابی ادبی یا فلسفی بلکه بالاتر از آن، محبتی که بزرگی انسان را می‌آفرید و آن را به او می‌بخشید. و کجا می‌توان منکر آن شد که نخست بزرگی انسان است و سپس آفرینشگری و محصولات او. شوری که پاریس کم داشت از این قسم بود. اما بلافاصله استعاره‌ی آتش در این خطابه به نفع آب پا پس می‌کشد

و از این پس چون پیش از آن، این آب است که در خطابه روان است. «محبت‌الله . . . چون سبب حیات است آب گفته می‌شود.» بنا بر آن است که همه تشنهٔ آب‌اند اما این تشنگی آنجا که تشنگی محبت‌الله است چنان نیست که به غریزه فهمیده شود، بی‌فراست و هوشیاری، که اگر این بود عبدالبهاء در پاریس کاری نداشت. این تشنگی تشنگی جسم نیست تشنگی جان است. و چون این تشنگی به غریزه دریافته نمی‌شود آموزگار می‌خواهد، آموزگاری که نزدیک باشد و به نزدیک جان و جان جهان نیرومندی یافته باشد و انسان را بشناسد و به هزارتوی شخصیت او راه داشته باشد. و عبدالبهاء را این نیرومندی بود و قدرت شورانگیزی، والاترین و پایدارترین نوع شورانگیزی. رسالت او در پاریس و سپس تمام اروپا و امریکا یا «انجمن عالم» رسالت آموزگاری بود. پس خطابه چنین ادامه پیدا می‌کند:

«باری محبت‌الله حقیقت فضائل عالم انسانی است به آن طینت بشر پاک می‌شود. به محبت‌الله از نقائص عالم انسانی نجات می‌یابد.» در اینجا بحثِ نقص درمیان است که ذاتی موجود انسانی است و نه گناه و کردهٔ ناصواب. او ادامه می‌دهد: «به محبت‌الله ترقی در عالم فضائل می‌کند محبت‌الله سبب نورانیت عالم می‌شود. محبت‌الله از برای جمیع بشر سبب وحدت می‌شود.» آشکارا در اینجا از کاربرد لفظ دین خودداری می‌شود. از هیچ کس هم خواسته نمی‌شود که بهائی شود. همه با هر نام و نشان و تعلقی به جوهره و ذات دین یعنی محبت‌الله، دین یگانه، دعوت می‌شوند. اگر دین و دین‌داری عبارت از آن نباشد آن را ارجی نیست.

در ادامه رشتهٔ پیوندی می‌یابد از آب که خرم و تازه می‌کند تا با آن همهٔ ادیان را از درون به هم پیوند دهد: «محبت‌الله حقیقت جمیع ادیان است. . . حضرت ابراهیم به محبت‌الله بت‌ها را شکست. . . به محبت‌الله یوسف عزیز مصر شد» و نیز تمام حرکات و اقدامات مهم بقیهٔ انبیا نیز از این خاستگاه بوده است، از جمله: «به محبت‌الله حضرت مسیح حیات جاودانی بخشید. به محبت‌الله حضرت محمد قوم عرب را از اسفل درکات جهل به اعلیٰ درجات علم رسانید. . .» همهٔ دین‌ها یک دین‌اند، دین محبت. اما جهان هر یک جهان متفاوتی بوده است. کل خطابه یک چرخه است. در زیرساخت، در این پائین هستی تمام موجودات از آب است و در آن بالا عالی‌ترین موجود، در عالی‌ترین نوع حیات خود، حیات روحانی، به آب، به آب محبت زنده است. چرخه از آب عنصری شروع می‌شود و به آب معنوی که سبب حیات جان‌هاست خاتمه می‌یابد. در تمام سخنرانی این آب است که روان است بی‌آنکه در آن انگشت

اتهام به سوی انسان نشانه رفته باشد. هیچ سرزنشی در کار نیست. تأسی به آب و روانی آن، ساده‌ترین چیزها و کارها خواسته می‌شود.

و سخن آخر آنکه اگر بخواهیم عبدالبهاء را مثال و نمونه یک ایرانی فرهیخته بگیریم به این معنا که وقتی انسان اروپایی، یک پارسی، در پای بحث و سخنرانی او نشسته می‌توانست بقیه ایرانیان را نیز کمابیش از همین نمونه بداند و قیاس از او گیرد، باید بگوییم که این قیاس حقیقت نداشت و حتی مع الفارق بود. او نماینده ایرانِ زمانِ خود نبود، به رغم آنکه فرزند ایران بود و بالطبع نماینده ایران، اما نماینده ایرانِ آینده و نه ایرانِ تهِی شده و منحط. به عبارت دیگر، او به هیچ روی نتیجه و ثمره ایرانِ روزگار خود نبود. بین او و آن ایرانِ مَعاکی ژرف بود. ما در این مجال تنگ فقط امکان تحلیل دو خطابه او را یافتیم تا با ایده‌ها و افکار و آن شیوه‌های بیانی آشنا شویم که در نزد دیگر ایرانیان سابقه نداشت. انحطاط، ایده‌آل‌ساز نیست، آن را توان ایده‌پردازی شایسته هم نیست، مگر ایده‌پردازی‌ای انتزاعی که هیچ پاییی در عالم واقع ندارد. اما ایده‌آلی به اسم عبدالبهاء واقعی بود و ایده‌پردازی‌اش انتزاعی نبود، گوآنکه هیچ سابقه‌ای از آن در نزد ایرانیان فاضل نبود و خود بر این حقیقت انگشت نهاده است: «این تعالیم پیش از ظهور بهاء‌الله کلمه‌ای از آن در ایران مسموع نشده بود. این را تحقیق بفرمایید تا بر شما ظاهر شود.» در ابتدای سده بیستم، پارسی‌ها و سپس اهل غرب در اروپا و امریکا با انسانِ ایرانیِ ایده‌آل و چهره‌ای یکسره متفاوت روبرو شدند که افکار و ایده‌های بدیع خود را به درخشان‌ترین شیوه هم‌خوان با انسان مدرن به تصویر می‌کشید. او همانا انسانی بود که توان حضور در «انجمن عالم» را داشت. از این حیث او را مثل و مانندی نبود.

بنیادگرایی و جامعه بهائی: تعریف‌ها و پویایی اجتماعی

موژان مؤمن^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

دین بهائی (که پیروانش از آن با عنوان «آیین بهائی» یاد می‌کنند و از این پس آن را چنین می‌نامیم) تنها ۱۶۵ سال دارد و در مطالعات اخیر، دینی مستقل شناخته شده است. به نظر برخی از کسانی که قبلاً بهائی بوده‌اند، نشانه‌های آشکاری مبنی بر «بنیادگرا» شدن نهادهای بهائی وجود دارد. این مقاله با استفاده از مفهوم «شبهات خانوادگی بنیادگرایانه» که در پروژه بنیادگرایی مطرح شده به بررسی این دعوی می‌پردازد. کاربرد این مفهوم در مورد جامعه بهائی تصویر ناهمسازی را پیش روی ما قرار می‌دهد، زیرا بعضی از ویژگی‌های بنیادگرایی با این جامعه همخوانی دارد، اما دیگر ویژگی‌ها به هیچ‌وجه با آن سازگار نیست. در نتیجه، استدلال خواهیم کرد که این رهیافت نظری برای مطالعه جامعه بهائی مناسب نیست. در رابطه با اجتماع‌سازی،

۱. موژان مؤمن دانش‌آموخته پزشکی عمومی در دانشگاه کیمبریج (انگلستان) است. او در دین‌پژوهی، شبهه‌شناسی، و مطالعات بابی-بهائی تخصص دارد. از وی ده‌ها مقاله در نشریه تاریخ دینی، دین، نشریه نسل‌کشی پژوهی، نووا رلیجیو و دیگر نشریات دانشگاهی منتشر شده است. از میان کتاب‌های او می‌توان به مقدمه‌ای بر اسلام شیعی (انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۵) و فهم دین (وان‌ورلد، ۲۰۰۹) اشاره کرد. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است:

Moojan Momen (2011) Fundamentalism and the Bahai Community: Definitions and Social Dynamics, in Ulrika Martensson et al (eds.) Fundamentalism in the Modern World, vol. 1, pp. 288-310, London & New York: I.B.Tauris.

پویایی اجتماعی جامعه بهائی را در نحوه برخورد با بنیادگرایی بررسی می‌کنم.

آیین بهائی

آیین بهائی در خاورمیانه از میان تشیع دوازده امامی برخاست. بنیان‌گذارش، بهاء‌الله (۱۸۹۲ - ۱۸۱۷) از ایران به عراق و ترکیه امروزی و سرانجام به عکا تبعید شد که در آن زمان بخشی از امپراتوری عثمانی بود اما اکنون در اسرائیل قرار دارد. در دوران رهبری دو جانشین بهاء‌الله، عبدالبهاء (۱۹۲۱ - ۱۸۴۴) و شوقی افندی (۱۹۵۷ - ۱۸۹۷) این دین به سراسر جهان گسترش یافت و استقلال خود را از اسلام تثبیت کرد. از سال ۱۹۶۳ رهبری جامعه بهائی بر عهده نهادی انتخابی موسوم به بیت‌العدل بوده که فعالیت‌های بهائیان در سراسر جهان را هماهنگ می‌سازد. (اسمیت، ۲۰۰۸، صص ۹۶-۳) در سال ۲۰۰۶، حدود ۵ میلیون بهائی در ۱۹۱ کشور جهان زندگی می‌کردند که به بیش از ۲۱۰۰ گروه قومی تعلق داشتند.^(۲)

به گفته بهاء‌الله، هدف از تعالیم او ترقی بشر به مرحله بعدی تکامل اجتماعی، یعنی وحدت جهانی، است: «عالم یک وطن محسوب و من علی الارض، اهل آن.» (بهاء‌الله، ۱۹۸۸، ص ۱۶۸) تحقق این هدف، محتاج تأسیس بعضی از نهادهای جهانی و ایجاد بعضی تغییرات است که در ادامه مقاله به آن می‌پردازم. از همه مهم‌تر اینکه باید در تک افراد آگاهی جهانی به وجود آید، یعنی همگی احساس کنند که شهروند دنیایی به هم پیوسته‌اند. در متون معتبر بهائی، عبارت‌هایی درباره بنیادگرایی وجود دارد. در زمان بهاء‌الله این مفهوم وجود نداشت، اما او با استفاده از اصطلاحاتی مشابه به تصلب و تعصب دینی سیاست‌زده اشاره کرد: «ضعیفه و بغضای مذهبی ناری است عالم سوز و اطفای آن بسیار صعب.» در حالی که اروپا در قرون نوزدهم و بیستم میلادی با حرکت به سوی سکولاریسم به حل این مسئله پرداخت، بهاء‌الله می‌گوید: «مگر ید قدرت الهی ناس را از این بلای عقیم نجات بخشد» (۱۹۸۳، ص ۲۸۸) به عبارت دیگر، پاسخ را باید در تولد دین جدیدی جست. در جهان‌بینی بهائی، بنیادگرایی و تعصب دینی نشانه قدرت یک دین نیست، بلکه حاکی از ضعف دوره کهن‌سالی یک دین است (عبدالبهاء، ۱۹۹۰، ص ۸۰)

2. Bahá'í World 2007, p. 249; cf

پایگاه داده‌های مسیحی جهان تعداد کل بهائیان دنیا را ۷۶۸۴۶۱۸ نفر اعلام می‌کند که در ۲۲۰ کشور از ۲۳۸ کشور جهان به سر می‌برند. بر این اساس، آیین بهائی پس از مسیحیت بیشترین گسترش جغرافیایی را در میان ادیان جهان دارد.

جامعه بهائی و تعریف بنیادگرایی

آیین بهائی ویژگی‌هایی دارد که هم با بنیادگرایی سازگار است و هم با لیبرالیسم. این تردید درباره موضع این دین را می‌توان در متون پژوهشی هم دید. مارگیت واربورگ، جامعه‌شناس دین دانمارکی (۱۹۹۹) دریافت که به طور کلی، بهائینی که در تحقیق او شرکت کردند دیدگاهی جهان‌وطن و لیبرال داشتند. برعکس، دو پژوهشگر آمریکایی و بریتانیایی مطالعات خاورمیانه، خوان کول (۲۰۰۲) و دنیس مکیون (۱۹۸۶) جامعه بهائی را بنیادگرا می‌خوانند.

کول و مکیون هر دو قبلاً عضو جامعه بهائی بودند. کول با نحوه مدیریت جامعه بهائی اختلاف داشت و پس از مدتی فعالیت به عنوان یک دگراندیش لیبرال، در سال ۱۹۹۶ جامعه بهائی را ترک کرد. از آن زمان او نقش «مرتد» را بازی کرده است. دیوید بروملی جامعه‌شناس (۱۹۹۸، الف: ۵) مرتد را چنین تعریف کرده است: «زیرگروهی از جدانشدگان که با منازعه از گروهی دینی خارج می‌شوند.» تنها عده اندکی با نظرات کول موافقت کردند: این افراد به قول کول، درگیر «جنگی فرهنگی» هستند (۲۰۰۲، ص ۱۹۷) که در واقع پدیده‌ای «مجازی» است که در اینترنت رخ می‌دهد. اکثریت عظیم بهائیان با کول موافق نیستند و نظرشان درباره جامعه بهائی واقعی تقریباً ۱۸۰ درجه با او فرق دارد. در مقاله دیگری به این امر پرداخته‌ام. (مؤمن، ۲۰۰۷ الف) همین قدر کافی است که بگویم مرتد می‌خواهد که گروه قبلی خود را نوعی «کیش» و در تنش با جامعه جلوه دهد. (بروملی، ۱۹۹۸، ب: صص ۲۱-۲۵). به این منظور، مرتد به طور خاص می‌کوشد تا گروه قبلی خود را متصلب و بنیادگرا جلوه دهد. تاریخچه رابطه شخصی مکیون با جامعه بهائی شبیه کول است.

اما در ابتدا باید همچون کول و مکیون پذیرفت که در جامعه بهائی میان ویژگی‌های لیبرالی و بنیادگرایانه تا حدی تنش وجود دارد. چنین تنشی در گروهی به این بزرگی عجیب نیست. با وجود این، همان‌طور که در ادامه مقاله خواهید دید پویایی اجتماعی جامعه بهائی، تضاد حاصل از این تنش را به حداقل می‌رساند. خوب است در آغاز آیین بهائی را با نه ویژگی بنیادگرایی (آلموند و دیگران، ۱۹۹۵، الف، صص ۴۰۵-۴۰۷) و نظر کول درباره هر یک از آنها بسنجیم.

۱. واکنش علیه به حاشیه راندن دین در جامعه. بهاء‌الله علیه به حاشیه راندن دین در جامعه واکنش نشان داد و گفت که این کار سرانجام به تضعیف اصول اخلاقی و نظم اجتماعی

جامعه می‌انجامد: «آنچه از مقام بلند دین کاست، بر غفلتِ اشراَر افزود، و نتیجه بالاخره هرج و مرج است.» (۱۹۸۸، صص ۶۳-۶۴) اما چنین واکنشی به‌خودی‌خود حاکی از بنیادگرایی نیست. بسیاری از رهبران مسیحی، مسلمان و بودایی هم که لیبرال به شمار می‌روند، خواهان احیای نقش محوری دین در گفتمان عمومی و مسائل اخلاقی هستند.

کول می‌گوید برخلاف موضع رهبران فعلی جامعه بهائی، آثار بهاء‌الله و عبدالبهاء «مخالف روحانیت‌سالاری» است و برای نهادهای بهائی نقشی در حکمرانی قائل نیست. با وجود این، کول چند موضوع متفاوت را با یکدیگر خلط کرده است. برای مثال او می‌گوید: «عبدالبهاء در رسالهٔ سیاسی که در اوایل دههٔ ۱۸۹۰ نوشته شده، می‌گوید نهادهای دینی، از جمله نهادهای بهائی، هرگز نباید در امور حکومت یا مسائل سیاسی مداخله کنند...» (کول، ۲۰۰۲، ص ۱۹۹) اما واقعیت این است که عبدالبهاء در این اثر از «نهادهای بهائی» نام نمی‌برد و نمی‌گوید «نهادهای دینی» نباید در مسائل سیاسی مداخله کنند، بلکه می‌گوید روحانیون نباید در این امور دخالت کنند؛ چون در آیین بهائی گروهی به نام روحانی وجود ندارد و ادارهٔ امور بر عهدهٔ شوراهای انتخابی مرکب از افراد عادی است، بنابراین سخن عبدالبهاء دربارهٔ نهادهای بهائی مصداق ندارد (به همین دلیل «روحانیت‌سالار» خواندن نهادهای بهائی از سوی کول نادرست است). افزون بر این، بهاء‌الله و عبدالبهاء به صراحت می‌گویند که نهادهای بهائی باید در آینده به امور سیاسی بپردازند.^(۳)

بسیاری از گروه‌های بنیادگرا (مسیحی، مسلمان و هندو) به کارزارهای سیاسی مشغولند. در سراسر تاریخ بهائی، رهبری این جامعه بهائیان را از مشارکت در سیاست حزبی منع کرده است. اما اخیراً بهائیان در سطح بین‌المللی، کمپین‌هایی دربارهٔ امور لیبرالی مثل حقوق بشر و برابری جنسی سامان داده‌اند (معمولاً این کمپین‌ها در حمایت از کمپین‌های سازمان ملل دربارهٔ همین مسائل برگزار می‌شود)؛ هنوز نمی‌توان گفت که این امر در آینده به چه صورت تحول خواهد یافت. (عالم بهائی ۲۰۰۷، صص ۹۳-۱۱۴؛ جامعهٔ بین‌المللی بهائی، بدون تاریخ)

۲. کاربرد گزینشی سنت و مدرنیته. همان‌طور که پروژه بنیادگرایی نشان داده، بنیادگرایی را اغلب دشمن مدرنیته می‌پندارند، اما صحیح‌تر آن است که بگوییم بنیادگرایان به کاربرد

۳. بهاء‌الله ۱۹۸۸، ص ۲۷؛ مؤمن، ۲۰۰۷. مثل دیگر روشنفکران لیبرال، کول از هر گونه درآمیختگی دین و دولت بیزار است و این امر را نشانهٔ بنیادگرایی می‌داند (مقایسه کنید با اوتویک ۲۰۰۶، ص ۱۵۳)

گزینشی سنت و مدرنیته می‌پردازند. آیین بهائی تنها ۱۶۰ سال دارد و سنت عمده‌ای در آن به‌وجود نیامده است. در واقع، در چند مورد - مثلاً درباره اموری مثل ازدواج و تدفین - شوقی افندی با صراحت بهائیان را از ایجاد شعائر و سنن برحذر داشته است. (هورنی، ۱۹۹۷، ص ۱۹۹، ۳۸۹، ۴۱۱، صص ۴۷۶-۴۷۷) علاوه بر این، شوراهاى بهائی نه بر اساس سنت یا سابقه بلکه بر مبنای فاکت‌ها و اصول روحانی مربوط تصمیم می‌گیرند.

کول در این بخش به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که نادرست یا نامربوطند. برای مثال، او (۲۰۰۲، ص ۲۰۳) و مکین (۱۹۸۶، صص ۶۱-۶۲) بررسی پیش از انتشار آثار بهائیان را ابزاری برای تحمیل همسانی عقیدتی می‌دانند، درحالی‌که مراجع بهائی این امر را اقدامی موقتی ناشی از گمنامی نسبی آیین بهائی می‌شمارند، زیرا خوانندگان این آثار هرگونه اظهار نظر عمومی بهائیان را معرّف موضع آیین بهائی تلقی می‌کنند. برای مثال، اگر یک مسیحی بگوید که مسیحیت خودکشی را تشویق می‌کند، اکثر مردم به اندازه کافی از مسیحیت آگاهی دارند که این حرف را نپذیرند؛ اما اگر یک بهائی چنین نظری را انتشار دهد، اکثر خوانندگان که چیزی درباره این دین نمی‌دانند، به احتمال زیاد تصور می‌کنند که این حرف درست است. پژوهشگران بهائی می‌توانند بخواهند که افراد واجد صلاحیت آثارشان را بررسی کنند. تصمیم درباره لغو این شرط بر عهده بیت‌العدل است، اما هم اکنون نیز پایان‌نامه‌های دانشگاهی و آثار منتشر شده در اینترنت از این بررسی معافند. نهادهای بهائی آگاهند که درگیر فرایند مستمر ایجاد جامعه بهائی هستند، فرایندی که دیالکتیکی است میان دیدگاه‌های بنیان‌گذاران این آیین و تغییراتی که این نهادها ضروری می‌دانند.

۳. مانویت (ثنویت) اخلاقی. ثنویت اخلاقی یعنی تقسیم جهان به دو گروه کاملاً متضاد: خوب و بد، بهشتی و جهنمی. در متون مقدس اکثر ادیان جهان، از جمله آیین بهائی، تا حدی ثنویت اخلاقی به چشم می‌خورد. ثنویت اخلاقی در ادیان ابراهیمی شدید است، اما در آیین‌های هندو و بودائی هم وجود دارد. (مؤمن، ۲۰۰۸، صص ۳۷۱-۳۷۷) بنابراین تعیین بنیادگرا بودن یک گروه بیش از آنکه به مندرجات متون مقدس مربوط باشد به داوری درباره نحوه تفسیر این ثنویت و میزان اهمیت آن در تفکر و فعالیت‌های آن گروه بستگی دارد. پس رهیافت مکین (۲۰۰۸، ص ۳۸۷) مبنی بر نقل عبارتهایی از متون معتبر بهائی به عنوان شاهدهی بر «نارواداری» این آئین ذاتاً نادرست است. می‌توان به دیگر متون بهائی به عنوان شاهدهی بر عدم بنیادگرایی این آئین اشاره کرد، از جمله نفی مفهوم نجاست، عاملی مهم در

ثنویت، از سوی بهاء‌الله یا دستور او مبنی بر «عاشروا مع الادیان بالروح و الریحان.» (بهاء‌الله، ۱۹۹۲، ص ۴۷ و ص ۷۲) برخلاف شواهد افواهی و به شدت گزینشی کول (۲۰۰۲)^(۴) پژوهش منظم و علمی واربورگ (۱۹۹۹) نشان می‌دهد که بهائیان عادی دانمارکی، لیبرال و جهان‌وطن هستند.

تعالیم بهائی دیدگاه سیاه و سفیدی درباره «بهشتی» یا «جهنمی» بودن افراد ندارد. بر اساس تعالیم بهائی، رستگاری سفری است که در آن فرد با کسب صفات الهی (نظیر عشق، عدالت و خلوص) به خدا نزدیک‌تر می‌شود. همه در این راه هم‌سفرند و میزان پیشرفت هر کس مهم‌تر از جایگاه فعلی اوست. بنابراین معلوم است که نمی‌توان آدمیان را به سادگی به «بهشتی» و «جهنمی» تقسیم کرد و داوری درباره افراد آسان نیست. ممکن است یک قدیس چندان پیشرفت نکند، اما یک گناهکار به سرعت در حال ترقی باشد (مک لین، ۱۹۹۴، صص ۳۹-۴۶).

۴. مطلق‌گرایی و خطاناپذیری. در این مورد هم تصویر آیین بهائی ناهمساز است. بی‌تردید می‌توان گفت که این آیین، دینی متن‌محور است: آثار بهاء‌الله وحی الهی و کلمه‌الله به شمار می‌رود، و آثار رهبران بعدی این آیین - عبداله‌بهاء، شوقی افندی و بیت‌العدل - را در حیطه‌های معینی، مُلهم به الهامات الهی می‌دانند. اما بهاء‌الله تأکید کرده که به طور کلی، متون مقدس را باید به صورت استعاری و نه تحت‌اللفظی تفسیر کرد.^(۵) همان‌طور که در سخنان قاطع شوقی افندی می‌بینیم، بر اهمیت عقل بشر و واری علمی و آزادی‌های حقوق‌محور به شدت تأکید شده است: «نبايد از یاد برد که حق مسلم افراد برای ابراز عقاید شخصی و آزادی آنها در بیان دیدگاه‌ها و نظرات خود یکی از اصول اساسی آیین بهائی است.» (۱۹۶۸، ص ۶۳) این وضعیت پیچیده را می‌توان این‌طور خلاصه کرد که بگوییم هرچند همه بهائیان حق و در واقع وظیفه دارند که متون مقدس بهائی را بخوانند و فهم شخصی خود را داشته

۴. هر چند قرار است که مقاله کول به بنیادگرایی در جامعه بهائی آمریکا بپردازد، اما حداقل یک نفر از افرادی که از آنها به عنوان شاهد نقل قول می‌کند (اس آر بی، ۶ ژوئیه ۱۹۹۷ در ص ۲۰۵) بهائی آمریکائی نیست و درباره آمریکائی بودن دو نفر دیگر هم شک و تردید وجود دارد (اس آر بی، ۴ آوریل ۱۹۹۴ در ص ۲۰۱ و ۱۷ مارس ۲۰۰۱ در ص ۲۰۷). نمونه ای از شواهد به شدت گزینشی کول، ایمیلی (اس آر بی، ۶ ژوئیه ۱۹۹۷ در ص ۲۰۵) است که ویرایش شده تا بنیادگرایانه به نظر برسد، درحالی‌که نویسنده آن در واقع از نگرش علمی و عقلانی به متون مقدس بهائی حمایت می‌کند (برنت پواریه، مکاتبه شخصی، ۴ مه ۲۰۰۸). افزون بر این، حداقل یکی از ارجاعات کول (talk.religion.bahai، ۲۸ ژوئیه ۱۹۹۹، در ص ۲۰۹) حرف او را تأیید نمی‌کند.

۵. «مقصود در امثال این‌گونه بیانات، معانی ظاهریه که مردم ادراک می‌نمایند، نبوده و نیست... نَحْنُ نَتَكَلَّمُ بِكَلِمَةٍ وَ نُرِيدُ مِنْهَا اِحْدَى وَ سَبْعِينَ وَجْهًا.» (بهاء‌الله، ۱۹۸۹، ص ۲۵۵)

باشند، اما هیچ کس حق ندارد که تفسیر خود را برای دیگران هم معتبر بداند. تنها آثار بهاءالله، عبدالبهاء، شوقی افندی و بیت العدل برای همه بهائیان معتبر است. (نقل از بیت العدل، مندرج در هورنبی، ۱۹۹۷، صص ۳۱۲-۳۱۳؛ شوقی افندی، ۱۹۹۱، صص ۱۴۹-۱۵۰)

درباره اینکه کدام بخش از متون مقدس بهائی را باید به صورت استعاری یا تحت اللفظی تفسیر کرد، بحث‌های فراوانی در میان بهائیان وجود دارد اما کول نمی‌گوید که بیت العدل نه تنها با هواداران تفسیر تحت اللفظی همسویی ندارد بلکه بارها از فهم تنگ‌نظرانه و تحت اللفظی متون مقدس بهائی انتقاد کرده است (مثلاً، ۱۹۹۶، صص ۵۴۷). کول (۲۰۰۲، صص ۲۰۵) در نقل قول از مقاله‌ای از پیترخان، یکی از اعضای بیت العدل، اشاره نمی‌کند که به نظر خان، این تصور بنیادگرایانه که بهائیان به مطالعات علمی و پژوهشی نیاز ندارند- چون همه علوم در آثار حضرت بهاءالله وجود دارد- «دیدگاهی نادرست»، «زیان‌آور»، «خطرناک، بسیار تنگ‌نظرانه و کاملاً اشتباه» است. (خان، ۱۹۹۹، صص ۴۶-۴۷) در بعضی از دیگر موارد هم کول به نقل قول‌های گزینشی متوسل می‌شود تا نظر خود را اثبات کند.^(۶)

۵. هزاره‌گرایی و موعودباوری. پروژه بنیادگرایی و برخی از پژوهشگران (مثل سندین، ۱۹۷۰) پیوند هزاره‌گرایی و بنیادگرایی در ادیان غربی را به روشنی نشان داده‌اند. جامعه بهائی در ابتدا هزاره‌گرا بود. اما هزاره‌گرایی در اندیشه بهائی کم‌رنگ شده؛ زیرا بهائیان ظهور بهاءالله را تحقق انتظارات موعودباورانه همه ادیان می‌دانند، و بهاءالله گفته تا هزار سال دیگر پیامبری نخواهد آمد. بقایای هزاره‌گرایی در جامعه بهائی از «هزاره‌گرایی فاجعه‌آمیز» (مداخله ناگهانی خدا در امور بشری) به «هزاره‌گرایی تدریجی» (بهبود تدریجی اوضاع بشر از طریق تلاش‌های انسان و نه ابزار ماوراءالطبیعی) تبدیل شده است. (کاترین و تسینگر، ۱۹۹۷، صص ۴۷-۵۹). در مقاله دیگری به این مسئله پرداخته‌ام (مؤمن، ۲۰۰۴)

۶. اعضای منتخب و برگزیده. به نظر بهائیان، تعالیم این آئین می‌تواند رستگاری اجتماعی را برای نوع بشر به ارمغان آورد، اما آنها خود را گروهی برگزیده، رستگار و برتر از دیگران نمی‌دانند. هر کس، خواه بهائی یا غیربهائی، که مزین به صفات اخلاقی و روحانی

۶. مثلاً کول می‌گوید نادر سعیدی «از تردید در توانایی بهاءالله برای انجام معجزه عصبانی شده است.» (۲۰۰۲، صص ۲۰۶) اما در واقع، سعیدی (۱۹۹۹، صص ۳۹-۴۵) تأیید می‌کند که بهاءالله در همان اثر مورد نظر، گفته که بعضی از معجزاتی را که به او نسبت داده‌اند، انجام نداده؛ سعیدی صرفاً می‌گوید که ادعای کول مبنی بر اینکه بهاءالله گفته که نمی‌تواند معجزه کند، ناموجه است. همچنین ر.ک: به یادداشت شماره ۳.

باشد، برترین جایگاه روحانی را دارد. بهاءالله در یکی از آثار خود (۱۹۸۸، ص ۷۰) زبان به شکایت می‌گشاید که بیشترین آسیب را نه دشمنانش، بلکه بهائینی می‌زنند که رفتاری مغایر با تعالیم او دارند. عبدالبهاء هم (۱۹۸۲، صص ۲۴۷-۲۴۸؛ Compilation، ج ۱، ص ۳۷۲) عقیده به رستگاری انحصاری یک گروه دینی خاص را درخور نکوهش می‌داند و می‌گوید که نام بهائی در حق مسیحیانی که پیرو حقیقی تعالیم مسیحند، بیشتر صادق است تا بهائینی که از تعالیم بهاءالله پیروی نمی‌کنند. افزون براین، بهاءالله (۱۹۸۸، ص ۲۲) به پیروانش توصیه می‌کند که «عاشروا مع الادیان بالروح و الریحان». به این ترتیب، الهیات آئین بهائی، تکثرگرا و غیرانحصاری است. (فاضل، ۲۰۰۳: ۲۰۰۸)

۷. مرزهای پُررنگ. هر گروه سازمان‌یافته برای تعریف خود مرزی را می‌آفریند: کسانی که داخل این مرز هستند، جهان‌بینی، هنجارهای جمعی و سلسله‌مراتب ارزشی مشترکی دارند. به طور کلی، هر گروهی با مرزهای کم‌رنگ (پُرمنفد)، هویتی مبهم، آموزه‌های اختیاری و قواعد مشترک اندکی دارد، درحالی‌که گروهی با مرزهای پُررنگ، هویتی محکم، آموزه‌های الزامی و قواعد مشترک بیشتری دارد. اما این عامل برای تشخیص بنیادگرایی مناسب نیست. بسیاری از ادیان، به ویژه ادیان سنتی نظیر آیین کاتولیک یا اسلام، مرزهای پُررنگی دارند. بنابراین همبستگی میان این معیار و بنیادگرایی ضعیف است. در نیمه دوم قرن بیستم، جامعه بهائی مرزی پُررنگ و هویتی محکم داشت اما همان‌گونه که در ادامه مقاله خواهیم دید، در دهه اخیر تا حدی به جهت مخالف حرکت کرده است.

۸. سازمان اقتدارگرا. بسیاری از گروه‌های بنیادگرا رهبری فرهمند دارند، اما فاقد سلسله‌مراتب رسمی، چارچوب عقلانی- حقوقی یا ساختار دیوان‌سالارند. برعکس، جامعه بهائی در طول تاریخ خود از رهبری فرهمند فاصله گرفته و به زبان وبری، این اقتدار فرهمند را در شوراهای انتخابی، از بیت‌العدل، عالی‌ترین مرجع دنیای بهائی، تا شوراهای محلی، محافل روحانی محلی، «روال‌مند» کرده است. این ساختار سازمانی را در یک‌صد سال نخست تاریخ بهائی بهاءالله تأسیس کرد و جانشینان وی آن را توسعه دادند. (اسمیت، ۱۹۷۸) در ادامه این مقاله به اقتدار، قدرت و کارکرد آن می‌پردازم اما فعلاً به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که وظیفه اصلی این ساختار سازمانی انتخابی، هدایت فعالیت‌های بهائیان و حفظ وحدت در این جامعه است. این ساختار به تعیین آموزه یا وضع اصول اعتقادی جزمی نمی‌پردازد. بنابراین، تا جایی که به سازمان مربوط می‌شود، اصول دموکراتیک بر فعالیت‌های جامعه بهائی حاکم است.

به نظر کول، آموزه عصمت بیت‌العدل نشانه اقتدارگرایی است. بهائیان تاکنون چندان به این مسئله نپرداخته‌اند، بنابراین سخنانی که در این زمینه گفته می‌شود، نظر شخصی است، نه موضع مشترک یا رسمی جامعه بهائی. تنها مقاله دانشورانه‌ای که درباره این موضوع نوشته شده (شفر ۱۹۹۹-۲۰۰۰، به ویژه صص ۳۰-۳۲) عصمت بیت‌العدل را به قانون‌گذاری در مواردی که در متون مقدس بهائی قانونی وجود ندارد، محدود می‌داند. بهاء‌الله (۱۹۸۸، ص ۲۷) گفته که این اختیار را به بیت‌العدل داده زیرا مقتضیات زمان تغییر می‌کند، بنابراین انعطاف‌پذیری در چارچوب تقنینی دین لازم است. حتی در این مورد هم «عصمت» به معنای وضع قوانین ثابت و تغییرناپذیر نیست. بیت‌العدل می‌تواند قوانین قبلی خود را لغو کند یا تغییر دهد، و در واقع در ۴۵ سالگی که از عمر آن می‌گذرد، قوانین بسیار اندکی را وضع کرده است.^(۷) برخلاف گروه‌هایی مثل مسیحیان تبشیری آمریکایی، سیاست اعلام شده بیت‌العدل خودداری از قانون‌گذاری در مواردی مثل پیشگیری از بارداری و سقط جنین بوده است. بیت‌العدل صرفاً به اصول روحانی مربوط به این موارد اشاره کرده و تصمیم نهایی را به بهائیان واگذاشته- به نظر بیت‌العدل این امر جزئی از بلوغ بشر در عصر حاضر است.^(۸)

افزون بر این، کول ادعا می‌کند که نهادهای بهائی از اقتدار خود برای ترویج بنیادگرایی استفاده کرده‌اند. اما برای حفظ چنین موضعی چاره‌ای جز نادیده گرفتن بسیاری از واقعیت‌ها ندارد. به عنوان مثالی از بنیادگرایی، به گروهی از بهائیان ایرانی در بریتانیا اشاره می‌کند که بهاء‌الله را خدا می‌دانستند. (کول، ۲۰۰۲، ص ۲۰۸) او نمی‌گوید که بیت‌العدل به این گروه و گروه‌های افراطی لیبرالی که کول از آنها حمایت می‌کند، هشدار داد که فعالیت‌های تفرقه‌آمیز خود را متوقف سازند. بیت‌العدل مایل به ترویج بنیادگرایی یا راست‌گیشی آموزه‌ای نیست و بر اساس واکنش جامعه بهائی به چنین گروه‌هایی به رفع خطر تفرقه و شکاف فرقه‌ای احتمالی می‌پردازد.

برخلاف فردگرایی و رستگاری شخصی آیین پروتستان (ایمان بدون اجتماع) و خصوصی بودن بخش عمده‌ای از زندگی دینی معاصر (بلا و همکاران، ۱۹۸۵، صص ۷۱-

۷. ادو شفر که حقوق‌دان است به شش قانونی اشاره می‌کند که بیت‌العدل از زمان تأسیس خود وضع کرده است. چهار فقره از این قوانین به آرایه‌های نهادی و دو قانون دیگر به اجرای قوانینی مربوط می‌شود که در آثار بهاء‌الله وجود دارد. (۱۹۹۹-۲۰۰۰، ۳۳)

۸. نامه بیت‌العدل، مورخ ۵ ژوئن ۱۹۸۸

۷۵، ص ۲۲۱ و ص ۲۳۵) تعالیم بهائی بر اهمیت اجتماع و رستگاری اجتماعی تأکید می‌کند. ممکن است این جمع‌گرایی را اقتدارگرایی نهادی بپندارند؛ اما این امر از اقتدارگرایی در کلیسای کاتولیک بیشتر نیست (و در واقع، با توجه به انتخابی بودن نهادهای بهائی و فقدان روحانیون به احتمال زیاد بسیار کمتر است). بنابراین، در کل، این معیار چندان مناسب نیست.

۹. الزامات رفتاری. گروه‌های بنیادگرا تمایل دارند که فعالیت‌های اعضای خود را کنترل کنند، به طوری که رفتار آنها، حتی در اموری مثل پوشش با دقت تنظیم می‌شود و همه وقت آنها به فعالیت‌های گروهی اختصاص می‌یابد. بهائیان قواعد پوششی متمایزی ندارند و در نواحی خاصی جدا از دیگران زندگی نمی‌کنند، مگر اینکه به علت آزار و اذیت منزوی شوند. تعالیم بهائی ارزش‌های اخلاقی سنتی را تأیید می‌کند (مثلاً رابطه جنسی مشروع را منحصر به ازدواج زن و مرد می‌داند) اما تا زمانی که اجبار در کار نباشد یا به کسی آسیب نرسد، نهادهای بهائی در زندگی خصوصی بهائیان مداخله نمی‌کنند. تنها در صورتی که رفتار علنی یک شخص به نیک‌نامی آئین بهائی صدمه بزند، ممکن است که مراجع بهائی تنبیهات اداری را در مورد او اجرا کنند؛ البته بیت‌العدل بارها بر این سخن شوقی افندی تأکید کرده که نهادهای بهائی باید در استفاده از تنبیهات «بسیار محتاط» باشند و «جز در مسائل بسیار حاد» و آن هم پس از «هشدارهای مکرر» از آنها استفاده نکنند. (هورنبی، ۱۹۹۷، ص ۵۱، ص ۵۵، ص ۵۷، ص ۳۶۷، ۳۷۹)

مارتی و آپلپی در مؤخره پروژه بنیادگرایی خود از این نه ویژگی بنیادگرایی نام می‌برند، اما از آن زمان برخی از پژوهشگران به ویژگی‌های دیگری هم اشاره کرده‌اند: مقاومت در برابر جهان‌بینی علمی، به ویژه در مورد متون دینی؛ نظر منفی نسبت به مشارکت زنان در جامعه؛ مخالفت با جهانی‌شدن؛ و نگرش منفی به «دیگری». در اینجا فرصت نیست که به جزئیات بپردازم اما می‌توان نشان داد که جامعه بهائی در همه این موارد، خواه در نظر یا در عمل، در قطب مخالف گروه‌های بنیادگرا قرار دارد. مثلاً از بیشتر کمپین‌های اجتماعی سازمان ملل مشتاقانه حمایت می‌کند و هیأت‌های رسمی نیرومندی را به کنفرانس‌ها و کمیسیون‌های سازمان ملل درباره مسائلی نظیر حقوق بشر، حاکمیت جهانی، زنان و محیط زیست می‌فرستد.

تعریف بنیادگرایی

همان‌طور که پیشتر نشان دادم، سنجش آیین بهائی با ویژگی‌های حاصل از «شبهت خانوادگی»

بنیادگرایی به سرگردانی می‌انجامد: بعضی از این ویژگی‌ها با این دین همخوانی دارد، اما بعضی دیگر با آن کاملاً ناسازگار است. در واقع، مثال‌های نقض و مشکلات ناشی از چنین تعاریفی از بنیادگرایی بر مبنای معیارهای الهیاتی یا جامعه‌شناختی در دیگر جوامع دینی هم به چشم می‌خورد. آنچه بر پیچیدگی آیین بهائی می‌افزاید این است که این آیین خود را تجدید دین برای هماهنگ کردنش با نیازهای مدرنیته می‌داند. چون تنها ۱۶۵ سال از عمر این دین می‌گذرد، بسیاری از تعالیمش با مدرنیته سازگارند؛ در نتیجه، اصطکاک ذاتی کمتری میان تعالیم آن و مدرنیته وجود دارد. به علت شمول این جنبه‌های مدرنیته در متون مقدس بهائی، یک بهائی بنیادگرا مجبور خواهد بود که در بسیاری از مسائل اجتماعی موضوعی را اتخاذ کند که در دیگر ادیان لیبرال به شمار می‌رود. بنابراین، توجه صرف به تعالیم مورد علاقه یک بهائی راه مناسبی برای تفکیک هواداران بنیادگرایی و لیبرالیسم نیست.

در مقاله دیگری گفته‌ام که بهترین کار این است که این ویژگی‌های الهیاتی و جامعه‌شناختی بنیادگرایی را پدیده‌های فرعی بدانیم، و در عوض، در سطح فردی در پی تعریف روان‌شناختی بنیادگرایی باشیم. به نظر مناسب است که بنیادگرایی و لیبرالیسم دینی را دو سبک ادراکی بدانیم - اولی همه چیز را فقط سیاه و سفید می‌بیند، درحالی‌که دومی بعضی از امور را خاکستری می‌بیند. (مؤمن، ۲۰۰۸، صص ۳۶۳ - ۳۸۰)

بنیادگرایی و پویایی اجتماعی جامعه بهائی

بخش عمده‌ای از آنچه تاکنون گفتم، نظری است و به عمل و واقعیت‌های زندگی جامعه بهائی چندان ربط ندارد. چون یکی از مضامین این مجموعه مقالات، اجتماع‌سازی است، اکنون به پویایی اجتماعی جامعه بهائی و نحوه تعامل آن با بنیادگرایان می‌پردازم. جامعه بهائی در سراسر تاریخ کوتاه خود در حال تغییر و تحول بوده است. در واقع، رهبری این دین همواره این جامعه را به جلو و به سوی آرمانی مثبتی بر آثار بهاء‌الله هدایت کرده است. برعکس، بعضی از گروه‌های بنیادگرا به گذشته ناظرند (امرمن، ۱۹۹۴، صص ۱۵۰ - ۱۵۳) و خواهان تجدید بنای جامعه‌ای آرمانی هستند که در گذشته وجود داشته است.

هنگام بررسی نحوه برخورد جامعه بهائی با بنیادگرایی باید به یاد داشته باشیم که اصل اساسی زندگی اجتماعی بهائی و هدف غائی بهاء‌الله وحدت است: «دین الله و مذهب الله محض اتحاد و اتفاق اهل عالم از سماء مشیت مالک قدّم نازل گشته و ظاهر شده.» (۱۹۸۸،

ص ۱۶۸) چون جامعه بهائی مدعی تلاش برای متحد ساختن جهان است، بدیهی است که خود باید متحد باشد. در کانون حفظ این وحدت، مفهوم عهد و میثاق قرار دارد که توسط بهاءالله ابداع شده و در حال حاضر عبارت است از اطاعت همه بهائیان از بیت‌العدل به عنوان داور نهائی در همه امور مربوط به این دین. همان‌طور که پیشتر گفتم، یکی از وجوه این آموزه این است که هر چند بهائیان آزادند که فهم شخصی خود را از متون مقدس بهائی داشته باشند، هیچ‌یک از آنها حق ندارد مدعی شود که تنها فهم درست از آن اوست. بنابراین، آموزه عهد و میثاق با چنین گرایشی مغایرت دارد، گرایشی که در میان رهبران بنیادگرای فرهمندی نظیر مبلغین تلویزیونی مسیحیت تبشیری آمریکایی وجود دارد؛ زیرا فقط تفسیر خود از کتاب مقدس را معتبر می‌دانند. اما بی‌تردید، مفهوم عهد و میثاق و اقتداری که به بیت‌العدل می‌بخشد با عقیده لیبرالی‌ای که آزادی فردی را از هر چیز دیگر ارزشمندتر می‌شمارد، ناسازگار است. شوقی افندی در توصیف آرمان بهائی می‌گوید که آئین بهائی «نه فرد را سرکوب می‌کند و نه چنان می‌ستاید که به موجودی ضداجتماعی و تهدیدی برای جامعه بدل شود. همچون دیگر امور، آئین بهائی در این مورد هم از «اصل اعتدال» پیروی می‌کند.» (نقل در هورنبی، ۱۹۹۷، ص ۴۰۷)

این تمرکز بر وحدت، مبنای منطقی همان سازوکارهای جمع‌گرایانه معطوف به حفظ وحدتی است که کول از آنها انتقاد کرده است. هر چند شوراهای انتخابی بهائی از بیشترین اقتدار در حیطه اختیارات قانونی خود برخوردارند اما شماری از بهائیان مجرب هم به عنوان «مشاور» و «عضو هیأت‌های معاونت» منصوب می‌شوند. این افراد اقتدار ندارند اما مسئولیت تشویق بهائیان به ترویج این آیین و محافظت از آن در برابر تفرقه و انشقاق را برعهده دارند. بنابراین، گاهی مجبورند با بهائینی که گروه‌ها و دسته‌هایی را حول یک موضع یا ادعای خاص تشکیل داده‌اند، صحبت کنند. این کار سبب شده که منتقدان آئین بهائی این افراد را به ترویج بنیادگرایی و همسانی فکری در جامعه بهائی متهم سازند. برای مثال، کول (۲۰۰۲، ص ۲۰۴، ۲۰۶) از «تعهد» این افراد به «کنترل‌گفتمان عمومی» سخن می‌گوید: «طرف‌داران قرائت تحت‌اللفظی از متون مقدس... اغلب در نظم اداری بهائی ارتقاء می‌یابند و به مقام «عضو هیأت معاونت» و «مشاور» منصوب می‌شوند، و از این مقام برای ترویج مخالفت با روشنفکری استفاده می‌کنند.» با وجود این، او بلافاصله پس از این عبارت از دو نفر به عنوان شاهد ادعای خود نام می‌برد که هرگز مشاور یا عضو هیأت معاونت نبوده‌اند.

هدف از عهد و میثاق جلوگیری از تشکیل گروه‌هایی با دستور کار سیاسی در داخل جامعه بهائی است. مثلاً فعالیت یک گروه مطالعاتی بنیادگرا آزاد است، اما اگر این گروه به سکویی برای کنش سیاسی در داخل جامعه بهائی بدل شود، نهادهای بهائی به کمک سازوکارهای حفظ وحدت با آن برخورد می‌کنند، و این همان اتفاقی بود که برای گروهی تجسدگرای ایرانی- بریتانیایی بنیادگرا و گروه لیبرالی که کول در آن مشارکت داشت، رخ داد. (مؤمن، ۲۰۰۷، ص ۱۹۵) مشاورین و اعضای هیأت‌های معاونت به کسانی که راه افراط را در پیش می‌گیرند، هشدار می‌دهند. اگر این افراد بر ادامه دادن این راه اصرار ورزند، ممکن است نهادهای انتخابی آنها را تنبیه کنند. به این ترتیب، چنین گرایش‌های جدایی‌طلبانه‌ای، خواه بنیادگرا یا لیبرال را در مراحل اولیه خود کنترل می‌کنند و اعضای این گروه‌ها را تشویق می‌کنند که به جای ادامه گفتگویی جداگانه با افراد همفکر خود به بدنه اصلی جامعه بهائی بپیوندند؛ زیرا در غیر این صورت، احتمالاً اختلاف و تفرقه ایجاد می‌شود. گفتگو، یا آنچه در جامعه بهائی «مشورت» خوانده می‌شود، بهترین راه برای حل اختلافات و دستیابی به سطوح جدیدی از وحدت از طریق برنامه‌های خلاقانه کنش اجتماعی است. (ر.ک: کارلبرگ، ۲۰۰۴، به ویژه ۱۳۸-۱۹۳) بیت‌العدل بهائیان را از «سوسه‌ی کاربرد برچسب‌های گمراه‌کننده و نامطلوبی مثل «سنت‌گرایان» و «لیبرال‌ها» که به دودستگی در جامعه بهائی می‌انجامد» برحذر داشته است. (بیت‌العدل، بدون تاریخ، ص ۲۳)

تأکید بر وحدت جهان در متون مقدس بهائی صرفاً بیان امیدی مبهم نیست؛ تعالیم اجتماعی بهائی به بسیاری از علل اختلاف در جهان- فقر، محرومیت از تعلیم و تربیت، نابرابری زن و مرد و تعصبات گوناگون- می‌پردازند و راه‌حلهایی را ارائه می‌دهند. پیش از هر چیز، جامعه بهائی می‌کوشد که این علل اختلاف را در داخل خود از میان بردارد تا بتواند الگویی برای کل جامعه بشری باشد. (بیت‌العدل، ۱۹۸۵، صص ۲۴-۲۵) در جریان توسعه جامعه بهائی، همه رهبران آن در پی جذب افرادی از نژادها، ادیان، فرهنگ‌ها، طبقات اجتماعی و اقلیت‌های گوناگون بوده‌اند. ورود افرادی از فرهنگ‌های مختلف، گروه‌های متخصص، پیشینه‌های دینی متعارض و طرز فکرهای ناسازگار (نظیر بنیادگرایان و لیبرال‌ها) به جامعه بهائی و تعامل آنها با یکدیگر در مشورت‌ها و فعالیت‌های اجتماعی احتمال اختلاف را به شدت افزایش می‌دهد. اما جامعه بهائی این امر را نه تهدید، بلکه فرصتی برای دستیابی به وحدت کلی در سطح محلی می‌داند. در واقع باید از اختلاف نظر، از جمله میان بنیادگرایان و لیبرال‌ها، استقبال کرد زیرا ممکن است هر نظر متفاوتی، وجهی پنهان از حقیقت را آشکار

سازد:

«به همین قیاس، وقتی صاحبان آرای مختلف را می‌بینید، از آنها روی برگردانید. همه طالب حقیقتند، و بسیاری از راه‌ها به حقیقت منتهی می‌شود... مگذارید اختلاف نظر یا تنوع آراء میان شما و هم‌موعنان‌تان جدایی افکند یا علت نزاع شود... بلکه مجدانه جویای حقیقت باشید و با عموم اهل عالم مُرافقت کنید.» (عبدالبهاء، ۱۹۹۵، ص ۵۳)

بنابراین، حتی نظرات مخالف هم می‌توانند منبع نیروی خلاقه‌ای باشند که سطح بالاتری از حقیقت را آشکار می‌سازد: «بارقه حقیقت، شعاع ساطع از تصادم افکار است.» (عبدالبهاء، ۱۹۷۸، ص ۸۷) اما چنین نتیجه‌ای تنها در بستر وحدت کلی حاصل می‌شود. عبدالبهاء عبارت فوق (۱۹۹۵، ص ۵۳) را در ارتباط با فرایند «مشورت» بیان کرده؛ مشورت فرایند تصمیم‌گیری در جامعه بهائی است و در فضایی آکنده از دعا و همدلی رخ می‌دهد. به نظر عبدالبهاء، اختلاف نتیجه مطلوبی ندارد. در واقع «چون اختلاف آراء حاصل شود، رجوع به اکثریت آراء کنند و کلّ، اکثریت را مطیع و منقاد گردند و دیگر جائز نه که نفسی از اعضا محترمه بر قرار اخیر، چه در خارج و چه در داخل، اعتراض نماید و یا نکته گیرد، ولو مخالف صواب باشد؛ زیرا این نکته‌گیری سبب شود که هیچ قراری استقرار نیابد. باری، هر کاری که به الفت و محبت و خلوص تبت فیصل شود، نتیجه‌اش انوار است و اگر ادنی اغبراری حاصل شود، نتیجه‌اش ظلمات فوق ظلمات است.» عبدالبهاء می‌گوید که اگر تصمیمی نادرست باشد و وحدت حفظ شود، نادرستی آن به زودی آشکار می‌شود و می‌توان آن را اصلاح کرد، اما اگر اختلاف وجود داشته باشد، در این صورت خود ساختار اجتماعی از بین می‌رود و هیچ فایده‌ای حاصل نمی‌شود. (Compilation، ج ۱، ص ۹۶) بنابراین، به اختصار می‌توان گفت که اختلاف نظر، از جمله میان بنیادگرایان و لیبرال‌ها، نامطلوب نیست بلکه فرصتی برای کشف حقیقت است؛ زیرا افراد از وجوه مختلفی به حقیقت می‌نگرند و در نتیجه جنبه‌های متفاوتی از حقیقت آشکار می‌شود. اختلاف نظر به ما فرصت می‌دهد تا با فرارفتن از تفاوت‌هایمان با یکدیگر متحد شویم. آرمان جامعه بهائی ایجاد محیطی است که در آن همه بتوانند فارغ از تفاوت‌هایشان با یکدیگر همکاری کنند و سهمی در پیشرفت کل جامعه داشته باشند.

از سال ۱۹۳۱ یکی از اهداف نظام اداری بهائی، تمرکززدایی و انتقال قدرت از مرکز به پیرامون بوده است. (شوقی افندی، ۱۹۹۱، ص ۴۲) با وجود این، در عمل، نهادهای بهائی پس

از تأسیس و توسعه همچنان کاملاً در کنترل رهبری مرکزی این آیین باقی ماندند. اما در سه دهه گذشته، مسئولیت برنامه‌ریزی گسترش و توسعه این آیین به تدریج از سطح بین‌المللی به سطح ملی، و اخیراً به گروه‌های کوچکی از جوامع واگذار شده، به طوری که اکنون برنامه‌ریزی نه بر اساس دستور از بالا به پایین بلکه بر مبنای شناخت تجربی محلی انجام می‌شود. چرخه‌های برنامه‌ریزی، رشد، تحکیم و تأمل «فرهنگ یادگیری» در سطح محلی را می‌آفرینند، فرهنگی که از یادگیری در دیگر محل‌ها نیز بهره می‌برد. هم‌زمان، برنامه دوره‌های مطالعاتی (برنامه مؤسسه روحی) بهائیان را به ترک انفعال و مشارکت و پذیرش مسئولیت فردی در همه جنبه‌های زندگی جامعه بهائی تشویق می‌کند. (بیت‌العدل، ۲۰۰۶، صص ۱۴۶-۱۴۷ و ص ۱۷۵)

تمرکززدایی از قدرت و توانمندسازی افراد اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا در آیین بهائی طبقه روحانی وجود ندارد. بهاءالله پیدایش جامعه‌ای را پیش‌بینی کرده است که در آن همه اعضا با یکدیگر برابرند و هیچ فردی در آن قدرت یا اقتدار ندارد. حتی افرادی که برای عضویت در هیأت‌های ملی یا بین‌المللی انتخاب می‌شوند، اقتدار فردی ندارند؛ تنها نهادها اقتدار دارند. از آنجا که اکثر بهائیان از فرهنگ‌های دینی دیگری به این آیین گرویده‌اند، فرهنگ‌هایی که در آن افراد عادی تابع نظرات و دستورات روحانیون هستند، بنابراین فرهنگ مشابهی در جوامع بهائی وجود داشت و افراد برجسته این جوامع را رهبری می‌کردند. هدف برنامه فعلی، انحلال تدریجی این سلسله‌مراتب است، سلسله‌مراتبی که تقریباً همیشه پدرسالارانه و معمولاً مبتنی بر ثروت، قدرت و دانش است. (برای بحثی نظری‌تر درباره این مسائل، ر.ک: مؤمن، ۲۰۰۵)

این تحولات، تأثیر بالقوه مهمی بر بنیادگرایی در جامعه بهائی دارد؛ زیرا یکی از جنبه‌های برنامه روحی، مطالعه گروهی متون مقدس بهائی است که همه افراد را به تعمیق فهم خود از این آثار تشویق می‌کند. چون هیچ‌کس تفسیر خود را بر دیگران تحمیل نمی‌کند، برخی تفاسیر بنیادگرایانه و بعضی تفاسیر عقل‌گرایانه ارائه می‌دهند. بحث گروهی درباره این تفاسیر با اطمینان بنیادگرایانه از وجود یک تفسیر آشکار، درست و تغییرناپذیر از متون مقدس به کلی مغایرت دارد. (بار، ۱۹۸۱، صص ۴۰-۵۵، صص ۲۷۹-۲۸۰؛ بروس، ۱۹۸۴، ص ۷۹) انحلال سلسله‌مراتب در جریان این فرایند این احتمال را کاهش می‌دهد که یک نفر بتواند همچون بسیاری از رهبران بنیادگرا اقتدار فرهمندان شخصی کسب کند. (آلموند و همکاران، ۱۹۹۵، الف، ۴۰۸، صص ۴۱۲-۴۱۳)

در دهه ۱۹۹۰ بیت‌العدل برنامه‌ای را در جامعه جهانی بهائی آغاز کرد که هدفش ممکن است بنیادگرایانه به نظر برسد. افزایش تعداد بهائیان؛ تغییر دین و گسترش فعالیت‌های تبلیغی یکی از مشخصات بعضی از بنیادگرایی‌ها است، (الموند و همکاران، ۱۹۹۵، ب، ۴۲۹) اما یکی از ویژگی‌های این برنامه آن است که جوامع بهائی را به «برون‌نگری» و گشودن جلسات بهائی، به ویژه جلسات دعا، کلاس‌های کودکان و نوجوانان، و گروه‌های مطالعاتی به روی همه مردم تشویق می‌کند. (بیت‌العدل، ۲۰۰۶، ص ۱۷۷؛ صص ۳۹۵-۳۹۶) در نتیجه، جامعه بهائی از گفتمانی مخصوص بهائیان به گفتمانی مشترک میان بهائیان و غیر بهائیان روی می‌آورد. این امر نیز با گرایش گروه‌های بنیادگرا به محصور کردن زندگی اعضای خود در یک «سبک گفتمانی» بنیادگرا (انزوای معرفتی یک گفتمان خصوصی و منزوی کننده) و یک گتوی بنیادگرا (انزوای اجتماعی و تعامل اجتماعی انحصاری با دیگر بنیادگرایان) به کلی مغایرت دارد. (پروس، ۱۹۸۴، صص ۸۰-۸۸؛ امرمن، ۱۹۹۴، صص ۱۶۱-۱۶۴) نتیجه این کار عبارت است از مبهم شدن مرزهای پیشتر روشن جامعه بهائی و آفرینش «جامعه‌ای مبتنی بر علائق مشترک»، شامل افرادی که بهائی نیستند اما از اهداف این آیین حمایت می‌کنند و مایلند که به تحقق آنها یاری رسانند. (یک آیین مشترک، ۲۰۰۵، ص ۵۱؛ بیت‌العدل، ۲۰۰۶، ص ۲۰۰) با رشد جوامع بهائی انتظار می‌رود که این جوامع با استفاده از فرایندهای مشورت مبتنی بر «یادگیری» محلی، برای رفع نیازهای توسعه‌ای کل جامعه محلی برنامه‌ریزی کنند. (بیت‌العدل، ۲۰۰۸؛ جامعه بین‌المللی بهائی، بدون تاریخ)

باید دانست که این اهداف هنوز تحقق نیافته‌اند. از عمر این فرایند کمی بیش از یک دهه می‌گذرد و اکثر بهائیان تنها در پنج- شش سال گذشته آن را پذیرفته‌اند. افرادی که منافع مهمی در نظام قدیمی داشتند در برابر این تغییرات مقاومت کرده‌اند. بنابراین، این فرایند در مراحل ابتدایی قرار دارد و هنوز به طور کامل در سراسر جامعه جهانی بهائی عملی نشده است. با وجود این، می‌توان دید که جوانان، زنان، اعضای گروه‌های اقلیت و افرادی که فصاحت و تحصیلات ندارند. یعنی دقیقاً همان کسانی که در ساختارهای سلسله‌مراتبی و پدرسالارانه اکثر گروه‌های اجتماعی ساکت می‌مانند. بیش از دیگران به صفوف مریبان دوره‌های روحی و هماهنگ‌کنندگان فعالیت‌ها پیوسته‌اند و از فعال‌ترین و پرشورترین مجریان این تغییراتند.^(۹)

۹. در تأملاتی در باب رشد (منتشر شده توسط دارالتبلیغ بین‌المللی در حيفا) که حاوی روایت‌هایی از این تغییرات در سراسر جهان است، گزارش‌هایی از جوانان در مغولستان (شماره ۲، مه ۲۰۰۴، ص ۴) و ترینیداد (شماره ۹، اکتبر ۲۰۰۵، ص ۵)؛ زنان در آمریکا (شماره ۶، فوریه ۲۰۰۵، ص ۴) و اقلیت روما (کولی) در تاجیکستان (شماره ۱۱، مارس ۲۰۰۶، ص ۵)، و همچنین یادداشت‌هایی درباره تأثیر برابری‌بخش این تغییرات وجود دارد (شماره ۲، مه ۲۰۰۴، ص ۳).

البته هنوز نمی‌توان با اطمینان از موفقیت کل این طرح در برچیدن ساختارهای اجتماعی سلسله‌مراتبی و تشویق بهائیان سراسر جهان به مسئولیت‌پذیری در زندگی اجتماعی بهائی سخن گفت.

مؤخره

در این مقاله گفتیم که برخی از ناظران لیبرال آیین بهائی را عمدتاً به دلیل هزاره‌گرایی، میل به بازگشت دین (هر چند به صورت یک دین مدرن) به کانون جامعه، و رویکردی سنتی به اخلاق، به بنیادگرایی متهم می‌کنند. از طرف دیگر، بعضی از بنیادگرایان هم بهائیان را به علت طرف‌داری از جهانی‌شدن و عدم انحصارگرایی دینی، لیبرال‌هایی خطرناک می‌دانند. (راست، بدون تاریخ) چون آیین بهائی را نمی‌توان به آسانی بنیادگرا شمرد، بهتر است به جای تعریف جامعه‌شناختی و الهیاتی بنیادگرایی، در پی تعریفی در سطح روان‌شناختی فردی باشیم و بنیادگرایی را سبکی شناختی بدانیم که همه چیز را سیاه و سفید می‌بیند. در این صورت، با طیفی روبرو خواهیم شد که نمونه‌های آرمانی بنیادگرایی و لیبرالیسم در دو سر آن قرار دارند.

در بررسی اجمالی پویایی اجتماعی جامعه بهائی بر اساس مفهوم «شباهت خانوادگی بنیادگرایانه» پروژه بنیادگرایی به این نکته اشاره کردیم که هرچند ممکن است تأکید بر وحدت و سازوکارهای حفظ آن به همسانی تحمیلی بعضی از گروه‌های بنیادگرا شباهت داشته باشد اما در عمل، متفاوت است. چون اکثر جوامع بهائی طیف گسترده‌ای از مردم را دربرمی‌گیرند، ناگزیر افرادی با گرایش‌های بنیادگرایانه و لیبرالی در آنها وجود دارند. با وجود این، پویایی اجتماعی جامعه بهائی به هیچ‌یک از آنها اجازه جناح‌بندی نمی‌دهد و آنها را به تعامل با بدنه اصلی این جامعه مقید می‌سازد. قرار گرفتن در معرض دیگر دیدگاه‌ها ساختارهای فکری بنیادگرایانه را از بین می‌برد. به همین ترتیب، هدف از برنامه فعلی جامعه بهائی، انحلال سلسله‌مراتب قدرت در این جامعه و جلوگیری از ظهور رهبران فرهمندی است که در بعضی از گروه‌های بنیادگرا وجود دارند. این تحولات می‌تواند ظهور گروه‌های بنیادگرا را بیش از پیش نامحتمل سازد.

منابع

اکثر متون مقدس بهائی که در این مقاله به آنها اشاره شده در نشانی زیر در دسترس است:

<http://reference.bahai.org>

'Abdu'l-Baha *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Bahá*, Haifa, Bahá'í World-Centre, 1978

The Promulgation of Universal Peace, Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1982

The Secret of Divine Civilization, Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1990

Paris Talks, London, Bahá'í Publishing Trust, 1995

Almond, Gabriel, Edmund Sivan and R. Scott Appleby (1995a) 'Fundamentalism: genus and species', In Marty, Martin and R. Scott Appleby (eds.) *Fundamentalisms Comprehended*, Vol 5 of *The Fundamentalism Project*. Chicago, IL, University of Chicago Press, pp. 399- 424

-'Explaining fundamentalisms'. In Marty and Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, 1995b, pp. 425- 44

Ammerman, Nancy 'Accounting for Christian fundamentalisms: social dynamics and rhetorical strategies'. In Marty, Martin and R. Scott Ableby (eds.) *Accounting for Fundamentalisms*, Vol. 4 of *The Fundamentalism Project*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1994, pp. 149- 70

The Bahá'í World 2005–2006, Haifa, Bahá'í World Centre, 2007

Baha'u'llah (1983) *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*. Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust.

Tablets of Bahá'u'lláh. Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1988

Kitáb-i-Íqán: The Book of Certitude. Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1989

The Kitáb-i-Aqdas, Haifa, Bahá'í World Centre, 1992

Barr, James *Fundamentalism*. London: SCM, 2nd edn. 1981

Bellah, Robert, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler and Steven Tipton *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA, University of California Press, 1985

BIC [Baha'i International Community] (n.d.) at <http://www.bic.org>, accessed 27 April 2008. See under 'Areas of Work'

Bromley, David 'Sociological perspectives on apostasy: an overview'. In Bromley, D.G. (ed.) *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Westport, CT, 1998a, Praeger, pp. 3-16

'The social construction of contested exit roles: defectors, whistleblowers and apostates'. In Bromley (ed.) *The Politics of Religious Apostasy*, 1998b, pp. 19- 48

Bruce, Steve *Firm in the Faith*, London, Gower, 1984

Cole, Juan 'Fundamentalism in the contemporary U.S. Baha'i community' *Review of Religious Research*, Vol. 43, No.3, 2002, pp. 195- 217

Compilation of Compilations, 3 Vols, 1991–2000, Ingleside, NSW, Bahá'í Publications Australia

Fazel, Seena 'Religious pluralism and the Baha'i Faith'. *Interreligious Insight*, Vol. 1, No. 3, 2003, pp. 42-9

'Baha'i approaches to Christianity and Islam: further thoughts on developing an inter-religious dialogue', *Baha'i Studies Review*, Vol. 14, 2008, pp. 39- 51

Hornby, Helen (compiler) *Lights of Guidance: A Bahá'í Reference File*, 5th edn, New Delhi, Bahá'í Publishing Trust, 1997

Karlberg, Michael *Beyond the Culture of Contest*, Oxford, Ronald, 2004

Khan, Peter 'Some aspects of Baha'i scholarship', *Journal of Bahá'í Studies*, Vol. 9, No. 4, 1999, pp. 43- 64

MacEoin, Denis 'Bahá'í fundamentalism and the academic study of the Bábí movement', *Religion*, Vol. 16, No. 1, 1986, pp. 57–84

'Challenging apostasy: responses to Moojan Momen's "Marginality and Apostasy in the Baha'i Community"', *Religion*, Vol. 38, No. 4, 2008, pp. 386- 8

McLean, J.A. *Dimensions in Spirituality: Reflections on the Meaning of Spiritual Life and Transformation in the Light of the Bahá'í Faith*, Oxford, Ronald, 1994

Momen, Moojan 'Millennialist dreams and apocalyptic nightmares', In Sharon, Moshe (ed.) *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths*. Leiden: Brill, 2004, pp. 97-116

'Changing reality: the Baha'i community and the creation of a newreality'. *História, Questões & Debates*, Year 22, No. 43, 2005, pp. 13- 32. Also at <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/view/7860/5541>

'Marginality and apostasy in the Baha'i community', *Religion*, Vol. 37, No. 3, 2007a, pp. 187- 209

'Abdu'l-Bahá's tablet on the functioning of the Universal House of Justice'. In Vol. 8 of *Lights of 'Irfan*, Evanston, IL, 'Irfan Colloquia, 2007b, pp. 257- 97

Understanding Religion, Oxford, One world, 2008

One Common Faith Prepared under the supervision of the Universal House of Justice, Haifa: Bahá'í World Centre, 2005

Rast, Jennifer (n.d.) 'The Baha'i Influence at the United Nations', At <http://www.con-tenderministries.org/UN/bahaiun.php> (accessed 27 April 2008)

Saiedi, Nader 'Sahifiy-i Shattiyyih' ('Book of the River'), *Journal of Bahá'í Studies*, Vol, 9, No. 3, 1999, pp. 25- 61

Sandein, Ernest *The Roots of British and American Millenarianism 1800- 1930*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1970

Schaefer, Udo 'Infallible institutions?' *Baha'i Studies Review*, Vol. 9, 1999- 2000, pp. 17-45

Shoghi Effendi *Bahá'í Administration*, Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1968

The World Order of Bahá'u'lláh, Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1991

Smith, Peter 'Motif research, Peter Berger and the Baha'i faith' and *Religion*, Vol 8, No. 2, 1978, pp. 210- 34

An Introduction to the Baha'i Faith, Cambridge, Cambridge University Press, 2008

Universal House of Justice (undated) *Issues Related to the Study of the Bahá'í Faith*, no place, no publisher

The Promise of World Peace, Haifa, Bahá'í World Centre, 1985

Messages from the Universal House of Justice 1963-1986, Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1996

Turning Point: Selected Messages of the Universal House of Justice and Supplementary Material 1996- 2006, West Palm Beach, FL, Palabra, 2006

http://bahai-library.com/file.php?file=uhj_ridvan_2008 (accessed 30 December 2008)

Utvik, Bjørn 'Religious revivalism in nineteenth-century Norway and twentieth-century Egypt: a critique of fundamentalism studies', *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 17, No. 2, 2006, pp. 143- 57

Warburg, Margit 'Baha'i: a religious approach to globalization', *Social Compass*, Vol. 46, No. 1, 1999, pp. 47-56

Wessinger, Catherine 'Millennialism with and without the mayhem', In Robbins, Thomas and Susan Palmer (eds.) *Millennialism, Messiahs and Mayhem*, London, Routledge, 1997, pp. 47-59

World Christian Database. Gordon-Conwell Theological Seminary, Leiden: Brill. Also at <http://worldchristiandatabase.org> (accessed 22 May 2007)

دین و حکومت در آیین بهائی: رهیافتی معرفت‌شناختی

روشن دانش^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

پس از درگذشت میرزا حسین علی (۱۸۹۲-۱۸۱۷)، معروف به بهاء‌الله و بنیان‌گذار آیین بهائی، کاملاً معلوم بود که جانشین او برای رهبری جامعه دینی کوچک اما در حال رشدش کیست. او در وصیت‌نامه‌اش پسر ارشد خود، عباس افندی، معروف به عبدالبهاء (۱۹۲۱-۱۸۴۴) را جانشین خود و رهبر جامعه بهائی و همچنین مفسر معتبر آثار خود معرفی کرد.^(۲) وقتی عبدالبهاء پس از درگذشت بهاء‌الله زمام رهبری جامعه بهائی را به دست گرفت، اقتدارش چندان به چالش

۱. روشن دانش مدرس دانشگاه بریتیش کلمبیا (کانادا) و دانشگاه اروپایی صلح (اتریش)، وکیل حقوق اساسی، و دانش‌آموخته دوره دکتری حقوق در دانشگاه هاروارد (آمریکا) است. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است: Roshan Danesh (2009) 'Church and State in the Bahai Faith: An Epistemic Approach', *Journal of Law and Religion*, vol. 24, no. 1: 21-63.

2. Adib Taherzadeh, *The Covenant of Baha'u'llah* 143-144 (George Ronald 1992) شامل ترجمه انگلیسی (کامل وصیت‌نامه بهاء‌الله

همچنین ر.ک:

Baha'u'llah, *Baha'i World Faith*, 2d ed., Baha'i Publishing Trust, 1956, pp. 204-210

کشیده نشد و تا پایان عمر در آن مقام باقی ماند.^(۳)

هرچند به نظر می‌رسد که این تأیید ظاهری اصل نخست‌زادگی برای سازمان و ساختار آینده جامعه بهائی الگوی روشنی بنا نهاده، اما این تنها بخشی از رهبری جامعه بهائی بود که بهاء‌الله در نظر مجسم کرده بود. بهاء‌الله با صراحت از تأسیس «بیوت عدل»، یعنی هیئت‌هایی انتخابی برای اداره جوامع بهائی در سراسر جهان سخن گفت. او در کتاب اقدس که در سال ۱۸۷۳ نوشت، می‌گوید که «قد کتب الله علی کلّ مدینه ان يجعلوا فیها بیت‌العدل ... و یشاوروا فی مصالح العباد.»^(۴) در همین کتاب، بهاء‌الله به بیت‌العدل بین‌المللی، علاوه بر بیوت عدل محلی، اشاره می‌کند.^(۵)

به رغم اختلافات ناچیز، رهبری و اداره جامعه بهائی به جایی رسیده که اصل رهبری جامعه توسط نهادهای انتخابی به‌طور کامل تثبیت شده و اقتدار اعضای خانواده بهاء‌الله پایان یافته است.^(۶) عبدالبهاء در الواح وصایا به صراحت نوه ارشدش، شوقی افندی (۱۹۵۷ - ۱۸۹۷) را که در آن زمان دانشجوی دانشگاه آکسفورد بود به عنوان «ولی» آیین بهائی و مفسر متون مقدس این آیین منصوب کرد و گفت که «ولایت» می‌تواند از طریق پسران شوقی افندی ادامه یابد.^(۷) در عین حال، عبدالبهاء که طی دوران زندگی‌اش فرایند نهادسازی را شروع کرده بود، به روشنی مشخص کرد که جامعه بهائی با انتخاب بیوت عدل محلی، ملی، و بین‌المللی تکامل خواهد یافت. کانون توجه شوقی افندی در دوران رهبری ۳۶ ساله‌اش ایجاد این «نظم اداری» بود.^(۸) شوقی افندی فرزندی نداشت و پس از درگذشت او در سال ۱۹۵۷ باب رهبری فردی در آیین بهائی در عمل بسته شد. در سال ۱۹۶۳ جامعه بهائی با انتخاب اولین بیت‌العدل^(۹) نقشه شوقی افندی را اجرا کرد. به این ترتیب گذار از اقتدار فرهمند فردی به

۳. برای جزئیات مربوط به زندگی عبدالبهاء، ر.ک: شوقی افندی، فصول ۲۱-۱۴ کتاب قرن بدیع، ترجمه نصرالله موذن، دانداس، کانادا، مؤسسه معارف بهائی به لسان فارسی، چاپ دوم با تجدید نظر، ۱۹۹۲

۴. بهاء‌الله، کتاب اقدس، حیفاء، مرکز جهانی بهائی، ۱۹۹۲، بند ۲۹

۵. همان، بند ۳۵

6. Baha' u'llah, *Baha' i World Faith*, supra n. 1, at pp. 204-207

۷. عبدالبهاء، الواح وصایا، مصر، میرزا ابوالقاسم گلستانه شیرازی، ۱۹۲۵

8. Shoghi Effendi, *The World Order of Baha' u'llah*, 2d rev. ed., Baha' i Publishing Trust, 1974, p. 9, p.19, pp.143-157

۹. در حال حاضر بیت‌العدل نه عضو دارد که هر پنج سال یک بار انتخاب می‌شوند. بر اساس اصول انتخابات بهائی، وجود احزاب سیاسی یا تبلیغات انتخاباتی ممنوع است. اعضای بیت‌العدل را اعضای نهادهای انتخابی ملی بهائی که اکنون شوراهای روحانی ملی بهائی نام دارند، انتخاب می‌کنند. ر.ک:

الگوی اقتدار نهادی انتخابی کامل شد.

هرچند این گذار از اقتدار فردی به اقتدار نهادی، جامعه بهائی را از بسیاری از مسائل آزارنده - از جمله اختلافات احتمالی میان مدعیان جانشینی - نجات داد اما چالش‌ها و مسائل جدیدی به وجود آورد. بهاءالله، عبدالبهاء و شوقی افندی هرگز مدعی کسب قدرت سیاسی در جوامع خود نشدند. اما خودداری رهبران فردی آیین بهائی از ادعای اقتدار سیاسی از هنگام تأسیس این دین در ۱۸۶۳ تا زمان درگذشت شوقی افندی در ۱۹۵۷ به این معنا نیست که بهاءالله برای نهادهایی که قرار بود رهبری جامعه بهائی را برعهده گیرند، نقشی عمومی قائل نبود. در واقع، در متون اصلی آیین بهائی^(۱۱) اشاره‌های فراوانی به نقش نهادهای بهائی در حاکمیت مدنی وجود دارد. برای مثال، اصطلاحات «حکومت بهائی» و «خداسالاری بهائی» در آثار شوقی افندی وجود دارد،^(۱۱) و بیت‌العدل از اتحاد اقتدار روحانی و مدنی در آینده سخن گفته است.^(۱۲) این سخنان بازتاب این بیان بهاءالله است که «امور سیاسیه کل راجع است به بیت‌العدل»^(۱۳) در عین حال، در آثار اصلی بهائی عبارت‌های فراوانی هم وجود دارد که متضمن نوعی جدایی یا تمایز میان نهادهای دینی و مدنی است. این عبارت‌ها یادآور این بیان بهاءالله است که «ملوک مظاهر قدرت و مطالع عزّت و ثروت حَقّند، درباره ایشان دعا کنید. حکومت ارض به آن نفوس عنایت شد و قلوب را از برای خود مقرر داشت»^(۱۴)

بحث درباره نقش عمومی نهادهای بهائی نوپا اما مهم و فزاینده است. تداوم بحث درباره

ArashAbizadeh, *Democratic Elections Without Campaigns? Normative Baha' i Foundations of National Baha' i Elections*, 37 *World Order* 7-49 (2005) <http://profspolisci.mcgill.ca/abizadeh/Bahai-Elections.pdf>

۱۰. بهائیان آثار بهاءالله را وحیانی می‌دانند. آثار عبدالبهاء و شوقی افندی تفاسیر معتبر آثار بهاءالله به شمار می‌رود. بهاءالله به بیت‌العدل قدرت تفسیر نداد. با وجود این، نظرات بیت‌العدل درباره بعضی از امور مصون از خطا به شمار می‌رود و از بیشترین اقتدار نهادی بهائی بهره‌مند است. در این مقاله، مجموعه آثار بهاءالله، عبدالبهاء، شوقی افندی و بیت‌العدل را متون اصلی بهائی می‌خوانیم.

۱۱. این اصطلاحات در نامه‌هایی هم که منشی شوقی افندی از طرف او نوشته شده، به چشم می‌خورد. برای این نقل قول‌ها، رک: پانویشت‌های شماره ۹۴-۸۹ در ادامه همین مقاله.

۱۲. نامه بیت‌العدل به مخاطبی بی‌نام، مورخ ۱۸ آوریل ۲۰۰۱ (نویسنده این مقاله نسخه‌ای از آن را دارد)

۱۳. بهاءالله، لوح اشراقات، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۷۵

۱۴. بهاءالله، کتاب عهدی، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۱۳۵

مسائل مربوط به «دین و حکومت»^(۱۵) در آیین بهائی به ساختار جوامع بهائی و ماهیت تعامل آنها با دولت‌ها و مردم کشورهای متبوع خود کمک خواهد کرد. در همین حال، در دوره‌ای که رهبران دینی در سراسر جهان مدعی اقتدار بیشتری در سپهر سیاسی هستند، ارزیابی همه نظام‌های دینی در حال رشد و دیدگاه‌های آنها درباره جایگاه دین در زندگی عمومی ارزشمند است.

هدف این مقاله بررسی چالش‌های بحث درباره رابطه نهادهای دینی و مدنی در آیین بهائی در متون اصلی و فرعی بهائی است؛ افزون بر این، بعضی از جهت‌هایی را که می‌تواند به بالندگی این بحث کمک کند خواهیم سنجد. پس از مرور استنتاج‌های مندرج در متون فرعی درباره این رابطه در آیین بهائی، بعضی از مضامین موجود در آثار اصلی بهائی را برای ارائه رهیافت‌ها و نظرات جدید بررسی می‌کنیم.

۱. متون فرعی موجود درباره دین و حکومت در آیین بهائی

دیدگاه سنتی رایج در متون فرعی مربوط به آیین بهائی - که اکثراً ماهیتی دفاعیه‌پردازانه دارند - این است که بهاء‌الله خواهان یکپارچگی کامل نهادهای بهائی و دولت مدنی بوده است. این دیدگاه سنتی به صورت‌های گوناگونی در طول تاریخ بهائی ابراز شده و همچنان رواج دارد. یکی از نمونه‌های متداول این دیدگاه این است که «شوراهای روحانی محلی بهائی، دولت محلی خواهند بود و شوراهای روحانی ملی بهائی، دولت ملی.»^(۱۶) به عبارت دیگر، «هر اجتماع (community)، روستا، شهرستان، شهر، و کشوری تحت کنترل یکی از این [بیوت عدل] خواهد بود.»^(۱۷) چنین استنتاج‌هایی اغلب آگاهانه در چارچوبی تکاملی جای دارند اما آشکارا

۱۵. کاربرد اصطلاح «دین و حکومت» در آثار پژوهشی مربوط به آیین بهائی افزایش یافته است. این اصطلاح به چند دلیل مشکل‌آفرین است، از جمله به این دلیل که در آیین بهائی طبقه روحانی وجود ندارد و این اصطلاح سیاقی مسیحی دارد. در این مقاله، عبارت «دین و حکومت» برای حفظ همسانی با دیگر متون پژوهشی که این مقاله به آنها می‌پردازد، به کار رفته است. خواننده در خواهد یافت که این اصطلاح در اشاره به نهادهای دینی و مدنی به کار می‌رود.

16. John A. Robarts, *A Few Reminiscences about Shoghi Effendi Taken from Pilgrim Notes of January 1955, from the Canadian National Spiritual Assembly Film Retrospective, and from Some Other Words of the Beloved Guardian, in The Vision of Shoghi Effendi*, Assn, Baha'i Stud, 1993, p. 174

این عبارت در «یادداشت یکی از زائرین» نقل شده یعنی یکی از بهائیان که برای زیارت به مرکز جهانی بهائی رفته، حرف شنفاهی شوقی افندی را نوشته است. در آیین بهائی، یادداشت‌های زائرین موقت به شمار نمی‌روند و استناد به آنها تشویق نمی‌شود.

17. George Latimer, *The Social Teachings of the Bahai Movement*, 7 Star of the West, 1916, p. 139
معلوم نیست به نظر لاتیمر نهادهای بهائی قوای قضائی، اجرایی و تقنینی خواهند داشت یا فاقد قوه اجرایی خواهند بود. برای بحث درباره دیدگاهی که این قدرت را به حوزه‌های قضائی و تقنینی محدود می‌سازد، رک: یادداشت شماره ۱۸

از ادغام کامل نهادهای دینی و مدنی به عنوان نقطه پایانی مطلوب سخن می‌گویند.

در یکی از یادداشت‌های زائرین، که موثق به شمار نمی‌رود، توصیف شوقی افندی از مراحل تکامل آیین بهائی چنین ثبت شده است:

مجهولیت: نخستین مرحله مجهولیت است، مرحله‌ای که آیین بهائی شناخته شده نیست، مثل وضع این آیین در آفریقای جنوبی در سال ۱۹۵۵. مردم به آن یا پیروانش توجه نمی‌کنند.

مظلومیت: در این مرحله مقام‌های دینی و مدنی احساس می‌کنند که آیین بهائی خطری برای نهادهای شان است. آنها با آیین بهائی مخالفت می‌کنند و هرچه در توان دارند برای آسیب زدن و نابودی آن به کار می‌برند. در ایران این طور بود.

استخلاص: در این مرحله آیین بهائی شناخته شده و مخالفت پایان یافته است. مردم و مسئولین آن را تحمل می‌کنند اما چندان توجهی به آن ندارند. اوضاع در سال ۱۹۵۵ در مصر چنین بود.

رسمیت: امروز [۱۹۵۵] در آمریکا آیین بهائی یکی از ادیان آن کشور به شمار می‌رود، و مردم و مقامات با آن آشنایی دارند. به شوراها و روحانی بهائی شخصیت حقوقی اعطاء شده و حق تنفیذ ازدواج بهائی رسمیت یافته و نهادهای بهائی اجازه دارند آزادانه به عنوان دینی مستقل عمل کنند.

تأسیس (یا دین رسمی): مثل کلیسای انگلستان در انگلستان، آیین بهائی رسمیت خواهد یافت و نهادهایش با حمایت کامل اکثر مردم فعالیت خواهند کرد. مردم تعالیم بهائی را می‌پذیرند، اهمیت آنها را درمی‌یابند، و بهائی می‌شوند. سپس آیین بهائی به دین حکومتی بدل می‌شود، همان‌طور که کلیسای مسیحی در زمان قسطنطین، دین حکومتی رُم بود. هنوز در هیچ کشوری آیین بهائی به این مرحله نرسیده است.

حکومت بهائی: این امر زمانی رخ خواهد داد که شوراها و روحانی بهائی، دولت

محلی شوند و شوراهای روحانی ملی بهائی، دولت ملی. حکومت با قوانین، اصول، و نهادهای بهائی اداره خواهد شد.

جامعه مشترک‌المنافع بهائی: این جامعه مشترک‌المنافع زمانی تشکیل خواهد شد که چند حکومت به یکدیگر بیونندند تا به کمک قوانین، اصول و نهادهای بهائی با یکدیگر همکاری کنند.

تمدن بهائی: تمدن بهائی و عصر ذهبی حضرت بهاء‌الله نقطه اوج این فرایند تکاملی خواهد بود.^(۱۸)

این دیدگاه تکاملی در اصل می‌گوید که هرچند لازم نیست قدرت و اقتدار نهادهای بهائی بی‌درنگ تثبیت شود اما زمانی فراخواهد رسید که نهادهای بهائی همه قدرت را در دست گیرند. با وجود این، باید خاطر نشان کرد که این دیدگاه خالی از ابهام و اشکال نیست. در بعضی از آثاری که به ادغام نهادهای مدنی و دینی اشاره می‌کنند، این ادغام صرفاً به حوزه قضائی یا تقنینی محدود است.^(۱۹)

در یکی دو دهه اخیر، برخی از نویسندگان بر سنت متضادی تأکید کرده‌اند که این دیدگاه ادغام‌گرای مبتنی بر درآمیختن کامل اقتدار دینی و مدنی را به چالش می‌کشد. این سنت متضاد هم [اشکال] متکثری دارد، اما وجه مشترک همه آن اشکال تأکید بر این است که بهاء‌الله خواهان جدایی نهادی بوده است. حداقل در یکی از این آثار، نوشته خوان ریکاردو کول، از جدایی نهادی کامل سخن گفته شده؛ و بیت‌العدل تنها مرجع اداری داخلی به شمار رفته که قدرت وضع قوانین برای جامعه بهائی را دارد.^(۲۰) به نظر کول، دیدگاه کلی‌تر بهاء‌الله درباره

۱۸. مأخذ مندرج در یادداشت شماره ۱۵، صص ۱۷۴-۱۷۳. گفتنی است که ایده مراحل تکاملی در تعدادی از آثار اصلی بهائی و به ویژه، در آثار شوقی افندی وجود دارد.

۱۹. برای مثال، ر.ک:

Keith Ransom-Kehler, *A World at Peace: Baha' i Administration as Presented to a Group of Free Thinkers*, 24 The Baha' i Magazine, 1933, p. 216

که می‌گوید «بیت‌العدل بین‌المللی تنها کارکرد تقنینی دارد؛ به تنهایی می‌تواند قوانین جهان‌شمولی را درباره کل نوع بشر وضع کند» و «همه ملل باید با هر ملتی که از فرامینش سرپیچی کند، بی‌درنگ مقابله کنند.»

۲۰. خوان کول می‌گوید که بهاء‌الله و عبدالله «قطعاً از جمله نخستین شخصیت‌های دینی مهم خاورمیانه بوده‌اند» که «اصل جدایی دین و حکومت را پذیرفته‌اند.»

Juan R.I. Cole, *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha' i Faith in the Nineteenth*

چگونگی تعامل نهادهای دینی و مدنی را می‌توان به کمک نظریه‌ها و مقوله‌های رایج در فلسفه سیاسی معاصر توضیح داد. به‌طور خاص، کول شباهت‌هایی میان فلسفه‌های «اجتماع‌گرا» (communitarian) - او به مفهوم جمهوری‌خواهی مایکل سن‌دل اشاره می‌کند - و دیدگاه مورد نظر بهاء‌الله می‌یابد، البته با این تفاوت که دیدگاه بهاء‌الله شالوده‌ای بین‌المللی‌گرا دارد.^(۲۱)

سن مک‌گلین که بیش از هر نویسنده دیگری به این مسئله پرداخته، دیدگاه جدایی‌طلبانه متفاوتی دارد. او نتیجه می‌گیرد که بهاء‌الله خواهان نوعی جدایی بود:

نهادهای دینی و حکومتی اعضای متمایزی در پیکره سیاستند. نهادهای دینی نباید در اداره امور مدنی یا مسائل مربوط به خط مشی مداخله کنند. جدایی دین و حکومت نشانه بلوغ بشر و گریزناپذیر است... دین باید رسمیت یابد: نقشی قانونی بازی کند و حداقل حامی اخلاق باشد، بی‌آنکه این امر متضمن رسمیت یافتن انحصاری دین خاصی باشد.^(۲۲)

استنتاج‌های مک‌گلین مبتنی بر این فرض است که وجود و اعتبار حکومت در الهیات بهائی به حدی است که در هیچ دین بزرگ دیگری، حتی در الگوهای دوگانه‌گرایی مسیحی، به چشم نمی‌خورد. به عقیده مک‌گلین، در الگوی آخرت‌شناسانه‌ای که آیین بهائی از جامعه آرمانی ترسیم می‌کند، همزیستی حکومت و موعود همه ادیان پیش‌بینی شده است. مک‌گلین می‌افزاید که الگوی مطلوب بهاء‌الله از روابط دین و حکومت تا حدی شبیه انگلستان امروز است. مک‌گلین فهم خود از این الگو را چنین توضیح می‌دهد: «در تعریف کلی، کلیسای انگلستان جزئی از حکومت، و نه دولت است. کلیسا در وضعیتی قرار دارد که می‌تواند مشورت ارائه دهد یا انتقاد کند اما نمی‌تواند حکمرانی کند یا عقیده‌ای را به زور تحمیل کند.»^(۲۳) چنین الگویی با تعهدات بهاء‌الله به کثرت‌گرایی و آزادی عقیده، نیاز به دین به عنوان شالوده جامعه و زندگی اجتماعی، و لزوم مشورت دولت با رهبران دینی، همخوانی دارد. مک‌گلین به روشنی

Century, Colum. U. Press, 1998

۲۱. همان، ص ۱۹۱

22. Sen McGlinn, *A Theology of the State from the Baha'i Teachings*, 41 J. Church & St., 1999, pp. 697-724
مک‌گلین در سال ۲۰۰۵ پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان دین و حکومت: الهیات سیاسی پست مدرن، کتاب نخست را منتشر کرد که بسیاری از استنتاج‌های او در مقاله سال ۱۹۹۹ را دربردارد. جز در مواردی که تصریح کرده باشم، همه ارجاعات این مقاله به مقاله سال ۱۹۹۹ است.

۲۳. همان، ص ۷۰۸

می‌گوید که «از این وابستگی متقابل چنین برمی‌آید که دولت باید به‌طور کلی از دین حمایت کند اما بهاء‌الله نمی‌گوید که دولت از هیچ دین خاصی، از جمله دین او، پشتیبانی کند.»^(۲۴)

دفاعیه‌پردازی بهائی هم تحول یافته و رهیافت متفاوت و محتاطانه‌تری به آرمان سنتی ادغام اقتدار دینی و مدنی اتخاذ کرده است. برای مثال در سال ۱۹۹۵ سه دانشور آلمانی بهائی- اولریش گلمر، اودو شفر و نیکولا توفیق- در پاسخ به حمله فرانچسکو فیچیکیا به آیین بهائی، بهائیگری: دین آینده؟ واری انتقادی تاریخ، تعلیم، و سازمان آن.^(۲۵) دفاع مشروحی را با عنوان اطلاعات نادرست به مثابه روش منتشر کردند.^(۲۶)

یکی از اتهامات اصلی فیچیکیا علیه آیین بهائی این بود که این دین حامی مهدی‌باوری سیاسی است- یعنی اینکه بهائیان در پی «ایجاد یک حکومت جهانی واحد خداسالار» هستند.^(۲۷) بی‌تردید فیچیکیا این اتهام را به این طریق مطرح کرد تا بگوید که جامعه بهائی در صدد کسب قدرت و تحمیل هنجارها و ارزش‌های خاصی است- اتهامی به‌شدت سنگین در آلمان پس از جنگ جهانی دوم. گلمر خطاهای فراوان تحلیل فیچیکیا را برمی‌شمارد و فهم نادرست فیچیکیا از منابع و شواهد و مبانی اساسی تعلیم بهائی را نشان می‌دهد. به این ترتیب، نادرستی و بطلان ادعای فیچیکیا که در پی ترساندن مخاطبان است، به اثبات می‌رسد.

در عین حال واری گرایش‌های خداسالار در آیین بهائی در بطن ادعای فیچیکیا قرار دارد و در اینجا پاسخ گلمر تا حدی مبهم است. گلمر به درستی دعاوی مربوط به قدرت سیاسی و دعاوی آخرت‌شناختی مربوط به استقرار ملکوت الهی روی زمین را از یکدیگر متمایز می‌سازد و نشان می‌دهد که فیچیکیا دعاوی آخرت‌شناختی را با دعاوی مربوط به قدرت سیاسی خلط کرده است.^(۲۸) گلمر با عباراتی یادآور آثار شوقی افندی، می‌گوید که بهائیان انتظار دارند که در «عصر ذّهبی آیین بهائی امور داخلی جامعه بهائی و جریان تاریخ جهان به هم آمیزد، و دین

۲۴. همان، ص ۷۰۹

25. Francesco Ficichia, Religion der Zukunft? *Geschichte, Lehre und Organisation in kritischer Anfrage* (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen), Protestant Ctr. Phil. Questions, Stuttgart, 1981

26. Ulrich Gollmer, Udo Schaefer & Nicola Towfigh, *Making the Crooked Straight: A Contribution to Baha 'i Apologetics*, Geraldine Schuckelt trans., George Ronald, 2000

۲۷. همان، ص ۴۲۳

۲۸. همان، صص ۴۲۵-۴۲۷

و سیاست با یکدیگر آشتی کنند.»^(۲۹) در ادامه گلمر تنها می‌افزاید «هر گوشه‌ای از آینده که خدا به بشر می‌نمایاند حاکی از رحمت، دلداری، و هدایت است.»^(۳۰) نویسندگان این کتاب از پرداختن به موضوع خداسالاری خودداری می‌کنند و تنها شفر در پانوشتی در اشاره به اداره جامعه بهائی، و نه در رابطه با کل جامعه، به آن می‌پردازد.^(۳۱)

همان‌طور که مثال‌های بالا نشان می‌دهند، سنت‌های ادغام‌طلب و جدایی‌خواه در متون فرعی بهائی، استدلال‌هایی در دفاع از تقریباً هر نوع رابطه ممکن میان نهادهای بهائی و نهادهای مدنی اقامه می‌کنند. درباره این موضوع در متون فرعی، هم از نظر روش و هم از لحاظ نتیجه‌گیری آشکارا اختلاف نظر وجود دارد. اما این متون وجه مشترکی دارند: همگی ذات‌گریند. تاکنون آثار مربوط به این موضوع عمدتاً در پی پاسخ دادن به این پرسش بوده‌اند: رابطه ذاتی مورد نظر میان نهادهای بهائی و نهادهای مدنی چیست؟ پاسخ‌های ارائه شده در متون فرعی نتیجه گرفته‌اند که با تلاش برای یافتن تیت بهاء‌الله می‌توان الگوی بهائی روابط «دین و حکومت» را یافت. یعنی نویسندگان این متون تصور می‌کنند که قرار است شکل خاص واحدی از دولت رواج یابد،^(۳۲) و این شکل خاص را می‌توان در آثار بهائی پیدا کرد- شکل سیاسی معینی برای آخرالزمان مورد نظر بهاء‌الله. از این رو این نویسندگان گمان می‌کنند که آرایه‌های نهادی (institutional arrangements) ملکوت الهی موعود را می‌توان شناسایی و به دقت مشخص کرد.

اینکه بگویم گفتمان مربوط به مفاهیم بهائی دین و حکومت عمدتاً ماهیتی نهادمحور و ذات‌گرا داشته- یعنی در پی تشخیص آرایه نهادی درست مورد نظر بهاء‌الله بوده- گفتمان بهائی را از دیگر گفتمان‌های دینی متمایز نمی‌سازد. دل‌مشغولی به تشخیص الگوهای نهادی و پویایی‌شناسی آنها یکی از محورهای اصلی بحث درباره رابطه میان نهادهای دینی و سیاسی در سراسر تاریخ مسیحیت، به‌ویژه از زمان انقلاب پاپی در قرن یازدهم میلادی بوده است.^(۳۳)

۲۹. همان، ص ۴۳۹

۳۰. همان

۳۱. شفر در پانوشتی چنین می‌نویسد: فیجیکیا، که معلوم است پایان‌نامه من را نمی‌فهمد، سپس به عبارت دیگری از پایان‌نامه اشاره می‌کند، که در آن عناصر ساختاری خداسالار نظم جامعه بهائی را معرفی می‌کنم: «بنابراین، نظم اداری خصلتی خداسالار دارد: خدا خودش بر پیروانش حکومت می‌کند- نه از طریق روحانیون پیشگوی معبد دلفی بلکه از طریق کتابی و حیانی و نهادهای قانونی‌ای که قره عصمت به آنها عطا شده است.» همان، ص ۱۹۱

۳۲. گلمر، شفر و توفیق از شکل خاصی دفاع نمی‌کنند و به مسئله شکل‌های نهادی نمی‌پردازند.

۳۳. برای بحث درباره تکامل رابطه میان حقوق و دین در اروپا، از جمله بحثی بسیار خوب درباره انقلاب پاپی، ر.ک؛

افزون بر این، تبعیت گفتمان دین و حکومت از سرمشق‌های قانون اساسی، مثلاً در آمریکا، باعث شده بر تمایز میان امر قضایی و امر نهادی توجه و تمرکز شود. اما باید پرسید آیا تمرکز بر تشخیص الگوی رابطه نهاد‌های دینی و سیاسی در آیین بهائی رهیافت مناسبی برای مطالعه نظرات آیین بهائی دربارهٔ چنین رابطه‌ای است؟

۲. تردید کردن در ذات گرایی‌ها: رهیافتی معرفت‌شناختی به مسئله دین و حکومت

همان‌طور که پیشتر گفتیم می‌توان در متون اصلی بهائی عباراتی در دفاع از تقریباً هر نوع رابطه ممکن میان دین و حکومت در آیین بهائی یافت، و بر همین اساس، نویسندگان متون فرعی به نتایجی بسیار متفاوت رسیده‌اند. اما این اختلاف نظر این سؤال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان در متون اصلی نشانه‌های بیشتری از موضع شفاف آیین بهائی یافت، یعنی نشانه‌هایی که در حال حاضر در متون فرعی وجود ندارند؟ همان‌طور که در ادامه خواهیم گفت، موضع منسجمی در متون اصلی وجود دارد. اما این موضع با هیچ‌یک از مواضعی که در متون فرعی فعلی به چشم می‌خورد، همخوانی ندارد. بر اساس این موضع، در مورد رابطه نهاد‌های بهائی و نهاد‌های مدنی، بهاء‌الله خواهان طرف‌داری از الگوی خاص واحدی نبوده، بلکه آینده‌ای را با الگوهای گوناگونی از روابط نهادی میان دین و حکومت ترسیم می‌کند که با نظرات او دربارهٔ تغییر اجتماعی و اصل وحدت در کثرت هم سازگاری دارد.

برخلاف رهیافت ذات‌گرا، این رهیافت را می‌توان معرفت‌شناختی نامید. در این رهیافت بر دستیابی به فهم‌ها و معانی مشترکی که بهاء‌الله به آن اولویت می‌دهد تأکید می‌شود، امری که به نوبهٔ خود بر سیمای الگوهای خاص روابط نهادی تأثیری می‌گذارد. بر اساس این دیدگاه معرفت‌شناختی، آشکارا شکل نهادها متغیر، متکثر، و غیرضروری (contingent) است. در عمل، این دیدگاه بالقوه می‌تواند طیف گسترده‌ای از آرایه‌های نهادی را در بافتارهای متفاوت و در مراحل گوناگونی از تکامل توجیه کند. آرایه‌هایی که می‌توانند دامنهٔ وسیعی از گزینه‌های جدایی‌خواهانه و ادغام‌طلبانه را در بر گیرند. در ادامه به مضامینی می‌پردازیم که به تشخیص مبانی و جنبه‌های مختلف این دیدگاه معرفت‌شناختی کمک می‌کند.

الف. مشروعیت دنیوی و حاکمیت الهی

نقطهٔ شروع برای توضیح رهیافت معرفت‌شناختی این است که دریابیم در تعالیم بهاء‌الله،

حاکمیت دنیوی ترجمان درستی از حاکمیت الهی به شمار می‌رود، در عین حال بهاء‌الله مشروعیت حاکمیت بشری را تأیید می‌کند. بهاء‌الله می‌گوید که «جِئْنَا لِتَصْرَفِ الْقُلُوبِ»،^(۳۴) اما می‌گوید «یا مَعِشِرَ الْمُلُوكِ! انْتُمْ الْمَمَالِكُ»^(۳۵) دو مولفه این تنش ظاهری - مشروعیت دنیوی و حاکمیت الهی - در اغلب آثار او به چشم می‌خورند: «ملوک مظاهر قدرت و مطالع عزّت و ثروت حقّند، دربارهٔ ایشان دعا کنید. حکومت ارض به آن نفوس عنایت شد و قلوب را از برای خود مقرر داشت.»^(۳۶) به نظر می‌رسد که بعضی از سخنان بهاء‌الله دربارهٔ حاکمیت الهی با عبارت قبلی ناسازگار باشد: «انّ الذین اوتوا بصائر من الله یرون حدود الله السبب الاعظم لنظم العالم و حفظ الامم.»^(۳۷)

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که این عبارات اصول حاکمیت مطلق خدا و مظاهر الهی را تأیید می‌کنند، هرچند لازم نیست که این حاکمیت مطلق از طریق سلطهٔ مطلق شخص یا نهادی برخوردار از حاکمیت الهی ابراز شود. اما به نظر برخی از نویسندگانی که به مسئلهٔ دین و حکومت پرداخته‌اند، دیدگاه بهاء‌الله دربارهٔ حاکمیت الهی، قلمرو حاکمیت مدنی را در بر نمی‌گیرد - و حاکمیت دنیوی امری مجزا و متمایز از حاکمیت خدا و مظاهر الهی است.^(۳۸) برای مثال، استنتاج‌های مک‌گلین بر اساس کتاب *ایقان بهاء‌الله* را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. بهاء‌الله به کمک آموزهٔ «دو حاکمیت» در این کتاب می‌کوشد جامعهٔ بابی را از فرقه‌ای شیعی به دینی جدید تبدیل کند، دینی که بهاء‌الله در شرف اعلانش بود.

۲. برای انجام این تغییر بهاء‌الله می‌بایست حاکمیت باب به عنوان قائم را اثبات می‌کرد «و سپس برای حاکمیت جداگانهٔ حکومت بعد از آخرالزمان دلیل می‌آورد.»^(۳۹)

۳۴. کتاب اقدس، بند ۸۳

۳۵. همان، بند ۸۲

۳۶. بهاء‌الله، کتاب عهدی، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، آلمان، لجنهٔ نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۱۳۵

۳۷. کتاب اقدس، بند ۲

۳۸. مفهوم مظهر الهی، هستهٔ پیامبرشناسی بهائی است و برای درک مفهوم بهائی رابطهٔ میان خدا و انسان‌ها اهمیت محوری دارد. دربارهٔ مفهوم بهائی مظهر الهی، ر.ک:

Juan R.I. Cole, *The Concept of the Manifestation in the Baha' i Writings*, 9 Baha' i Stud. 1, 1982

39. McGlinn, *A Theology*, n. 21, at 701

۳. «تمایز میان حاکمیت دنیوی و روحانی مطلوب خداوند است.»^(۴۰)

برای روشن کردن جنبه‌های مختلف مفهوم بهائی حاکمیت الهی و پیامدهایش برای حاکمیت بشری، استنتاج‌های مک‌گلین را مرور می‌کنیم.

کتاب *ایقان* در سال ۱۸۶۱ در پاسخ به پرسش‌های حاجی میرزا سید محمد، دایی باب، نوشته شد.^(۴۱) در سال ۱۸۴۴، سید علی محمد (۱۸۵۰-۱۸۱۹) ملقب به باب، ادعاهای دینی‌ای را مطرح کرد که به اعدام او توسط حکومت ایران انجامید.^(۴۲) باب مدعی بود که تحقق نبوت اسلامی، از جمله قائم موعود، است؛ حامل وحی جدید از طرف خداست؛ و بنیان‌گذار دینی مستقل است. او همچنین مدعی بود که پس از وی دین جدیدی ظهور خواهد کرد.^(۴۳) دین بابی به سرعت گسترش یافت و به شدت سرکوب شد. دایی باب به این دلیل پاسخ سؤال‌هایش را نزد بهاء‌الله می‌جست که او، پس از اعدام باب، به یکی از رهبران جامعه بابی بدل شد.

پرسش‌های دایی باب حاکی از سردرگمی او درباره دعای باب و رابطه آنها با دعای محمد بود. بنابراین، بخش عمده‌ای از کتاب *ایقان* به مضامین الهیاتی، از جمله ماهیت حاکمیت، جایگاه مظاهر الهی و چگونگی شناسایی مظاهر الهی توسط انسان‌ها اختصاص دارد.

مک‌گلین که تحلیل خود را با سخنی درباره هرمنوتیک بهاء‌الله آغاز می‌کند، می‌گوید که بهاء‌الله در کتاب *ایقان* به چگونگی تفسیر نشانه‌های قائم می‌پردازد. این درست است زیرا نیمه نخست کتاب *ایقان* توضیح عبارت زیر درباره تفسیر است:

۴۰. همان، ص ۷۰۲

۴۱. برای توضیح مفصلی درباره جنبه‌های کتاب *ایقان*، ر.ک:

Christopher Buck, *Symbol and Secret: Qur' an Commentary in Baha' u' llah' s Kitab-i Iqan*, Kalimat Press, 1995

۴۲. درباره زندگی باب و پیدایش جنبش دینی او چندین کتاب نوشته شده است. ر.ک:

Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Cornell U. Press, 1989; Hasan M. Balyuzi, *The Bab, Herald of the Day of Days*, George Ronald, 1973; 'Abdu'l-Baha, *A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bab*, E.G. Browne trans., Kalimit Press, 2004

۴۳. باب در آثارش اغلب از «مَنْ يُظَهِّرُهُ اللهُ» نام می‌برد، که اشاره‌ای است به مظهر الهی‌ای که پس از او ظهور خواهد کرد.

أَنَّ الْعِبَادَ لَنْ يَصِلُوا إِلَى شَاطِئِ بَحْرِ الْعِرْفَانِ إِلَّا بِالْإِنْقِطَاعِ الصَّرْفِ عَنِ كُلِّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ. قَدِّسُوا أَنْفُسَكُمْ يَا أَهْلَ الْأَرْضِ لَعَلَّ تَصِلَنَّ إِلَى الْمَقَامِ الَّذِي قَدَّرَ اللَّهُ لَكُمْ وَ
تَدْخُلْنَ فِي سُرَادِقِ جَعَلَهُ اللَّهُ فِي سَمَاءِ الْبَيَانِ مَرْفُوعًا. (۴۴)

در نیمه دوم کتاب، بهاء‌الله با به کارگیری بحثش درباره تفسیر به مسئله حاکمیت
قائم و روش فهم نشانه‌های او می‌پردازد. بهاء‌الله نیمه دوم کتاب را تفسیر آیه زیر معرفی
می‌کند:

أَنَّ شَمْسَ الْحَقِيقَةِ وَ مَظْهَرَ نَفْسِ اللَّهِ لِيَكُونَنَّ سُلْطَانًا عَلَى مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَ إِنْ لَنْ يُطِيعَهُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ عَتِيًّا عَنِ كُلِّ مَنْ فِي الْمُلْكِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ
دِينَار. كَذَلِكَ نَظْهَرُ لَكَ مِنْ أَسْرَارِ الْأَمْرِ وَ نُلْقِي عَلَيْكَ مِنْ جَوَاهِرِ الْحِكْمَةِ لِتَطِيرَنَّ بِجَنَاحِي
الْإِنْقِطَاعِ فِي الْهَوَاءِ الَّذِي كَانَ عَنِ الْأَبْصَارِ مَسْتُورًا. (۴۵)

به نظر مک‌گلین هدف بهاء‌الله تأکید بر این است که مسئله حاکمیت قائم (در این زمینه،
باب) را نمی‌توان از مسئله حاکمیت پیامبران به‌طور کلی جدا کرد. (۴۶) این تنها بخشی از هدف
بهاء‌الله است اما با متن و عقیده کلی مفسران همخوانی دارد. کتاب *ایقان* را باید دفاعی از باب
دانست، هم در پاسخ به تردیدهای دایی او و هم در جواب اتهاماتی که در دوران زندگی باب
و پس از اعدامش به او و پیروانش زده بودند. بنابراین بهاء‌الله به موازین و روش‌های تفسیر
وحی و پیشگویی‌های مندرج در آن علاقه دارد. روش تحلیلی او در این مورد، تمایز مطلق
مقوله مظهر الهی از مقوله انسان، خواه عالم یا جاهل، است. تنها مظاهر الهی قادر به کشف
معانی پنهان و واقعی کلمات خداوندند، و از این رو مبنای و ارسای حقیقت، مظهر الهی یا وحی
اوست. (۴۷) همان‌طور که در نخستین پاراگراف کتاب *اقدس* بیان شده، همه انسان‌ها قادر به
شناسایی خدا و اطاعت از او هستند. (۴۸)

۴۴. بهاء‌الله، کتاب *ایقان*، هوفهایم، آلمان، لجنة ملی نشر آثار بهائی به زبان فارسی و عربی، ۱۹۹۸، ص ۱

۴۵. همان، ص ۶۲

46. McGlinn, *A Theology*, n. 21, at 701

۴۷. بهاء‌الله، *منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله*، لانگنهاین، آلمان، لجنة نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۵،
صص ۴۷-۵۲

۴۸. بهاء‌الله، کتاب *اقدس*، بند ۱

همان‌طور که نادر سعیدی توضیح داده، این تمایز میان مظاهر الهی و انسان‌ها از طریق خوانش بهاء‌الله از اصل وحدت خدا [توحید] به‌طور پویایی به سراسر تاریخ تعمیم می‌یابد. درحالی که از چند هزار سال قبل، توحید معادل نفی بت‌پرستی بوده، بهاء‌الله این اصل را گسترش می‌دهد تا مستلزم «شناسایی مشیت‌الله و رای مصادیق آن مشیت» باشد.^(۴۹) به عبارت دیگر [گسترش مفهوم توحید] ترجمان مفهوم بهائی «استمرارِ ظهورات الهی» است - یعنی این ایده که پیشرفت وحی الهی، تدریجی و نسبی است. وحی در اندیشه بهائی پدیده‌ای واحد اما مقید به تاریخ و بافتار است: خدا همواره در فواصل معین از طریق مظاهر الهی که پیامی را به صورت وحی ارائه می‌دهند، در تاریخ بشر مداخله کرده است. هر یک از این نمونه‌های وحی، مشروعیت و اقتداری مطلق به عنوان کلام الهی دارند.^(۵۰) وحی‌ها برحسب زمان و مکانی که در آن ظاهر شده‌اند، از نظر بیان، تأکید، ساختار، و جزئیات با یکدیگر تفاوت دارند. بنابراین، وحی رابطه‌ای بازتابی با تاریخ دارد. درست همان‌طور که وحی کنش‌ها و جنبش‌های بشری خاصی را می‌طلبد و برمی‌انگیزد، سیر تاریخ بشری هم ظهور وحی‌های جدیدی را ضروری می‌سازد. ترجمان خاص اراده الهی در وحی باب، هرچند خاص است اما درعین حال ترجمان همان اراده‌ای است که قرآن را به وجود آورد. بنابراین رد باب، با استناد به آیات قرآن یا هر کتاب مقدس دیگری، نادرست و نوعی بت‌پرستی است.

در تفسیر این اشارات، بهاء‌الله مبنای دعوی حاکمیت مطلق مظاهر الهی و در واقع خودش، را بنا می‌نهد. رد محمد توسط مسیحیان، و رد باب توسط مسلمانان ناشی از چسبیدن به معنای ظاهری پیشگویی‌هایی است که زائیده زمان و دانش محدود بشری هر عصرند. این امر همچنین ناشی از نپذیرفتن این اصل است که تنها معیار سنجش مسیحا یا موعود، خود مظهر الهی و وحی اوست.^(۵۱)

هرچند تحلیل مک‌گلین با این نکات کلی مربوط به حاکمیت الهی سازگار به نظر می‌رسد اما استدلال او درباره حاکمیت دنیوی، مبهم و از بعضی جهات مشکوک است. خوب است که این بخش از سخنان او را به‌طور کامل نقل کنیم:

49. Nader Saiedi, *Logos and Civilization: Spirit, History, and Order in the Writings of Baha'u'llah*, U. Press Md. 2000, pp.144-145, p.154

۵۰. بهاء‌الله، کتاب ایتقان، صص ۳۲-۳۶

۵۱. همان، صص ۸۱-۸۳

در بخش دوم کتاب/ایقان، بهاء‌الله ماهیت حاکمیت قائم را توضیح می‌دهد:

... مقصود از سلطنت، احاطه و قدرت آن حضرت است بر همهٔ ممکنات و خواه در عالم ظاهر به استیلائی ظاهری ظاهر شود یا نشود... مراد از سلطنت، سلطنتی است که در آیام ظهور هر یک از شمس حقیقت بنفسه لِنفسه ظاهر می‌شود و آن احاطهٔ باطنیه است که به آن احاطه می‌نماید کلّ من فی السّموات و الارض را، و بعد به استعداد کون و زمان و خلق در عالم ظاهر به ظهور می‌آید.

بهاء‌الله به عدم قدرت دنیوی محمد در سال‌های نخست رسالتش در مکه اشاره می‌کند و آن را در تقابل با اقتدار روحانی محمد در زمان بهاء‌الله قرار می‌دهد. حاکمیت پیامبران عبارت است از قدرت جذب مؤمنین و تغییر قلوب، اصلاح اخلاق، برانگیختن ایثار و ایجاد شکل جدیدی از جامعهٔ بشری. هرچند این قدرت با سلطهٔ دنیوی تفاوتی آشکار دارد و به لطف دوامش از آن برتر است، بهاء‌الله آن را نافی یا جایگزین حکومت دنیوی نمی‌داند:

... اگر مقصود از سلطنت، حکم ظاهر و غلبه و اقتدارِ ظاهرِ مُلکی باشد که همهٔ ناس مقهور شوند و به ظاهر مطیع و منقاد گردند تا دوستان مستریح و معزز و دشمنان مخدول و منکوب شوند، پس در حقّ ربّ العزّه که مسلماً سلطنت به اسم اوست و جمیع به عظمت و شوکت او معترفند این نوع از سلطنت صادق نمی‌آید.

بهاء‌الله می‌گوید که شیوهٔ خدا تغییر نمی‌کند: اگر خدا عقیده یا اطاعت را بر بشر تحمیل نمی‌کند، پس قائم هم نمی‌تواند چنین کند. او درعین حال می‌گوید که تمایز میان حاکمیت دنیوی و روحانی در حق خدا صادق است: ملکوت الهی‌ای که قائم تأسیس می‌کند باید «دربارهٔ خدا صادق» باشد، [یعنی] باید سلطه، عظمت، و قدرتِ ملکوت آسمان را انعکاس دهد. در «الهیات نظری» به این موضوع بازخواهیم گشت.^(۵۲)

این استدلال متقن نیست. مک‌کلین به‌طور ضمنی می‌گوید که نقل قول اول نشان می‌دهد که قائم علاقه‌ای به حاکمیت دنیوی ندارد. با استناد به این نقل قول می‌توان استدلالی مخالف با او را ارائه داد. همین که بهاء‌الله می‌گوید قائم «خواه در عالم ظاهر به استیلائی ظاهری ظاهر

شود یا نشود» حاکی از آن است که سلطهٔ دنیوی یکی از معیارهای ممکن، اما نه لازم برای ظهور قائم است. جملهٔ بعدی کتاب *ایقان* که مک‌گلین آن را نقل نمی‌کند، مؤید این واقعیت است که حاکمیت دنیوی، ترجمانی پذیرفتنی از حاکمیت روحانی قائم است:

«و دیگر آنکه مقصود از سلطنت، احاطه و قدرت آن حضرت است بر همهٔ ممکنات و خواه در عالم ظاهر به استیلائی ظاهری ظاهر شود یا نشود. و این بسته به اراده و مشیت خود آن حضرت است.»^(۵۳)

پذیرش امکان حاکمیت دنیوی قائم با نظریهٔ کلی حاکمیت که بهاء‌الله در کتاب *ایقان* مطرح می‌کند، همخوانی دارد. سخن اصلی بهاء‌الله این است که مظهر الهی (از جمله قائم) حاکمیت مطلق دارد. این مظاهر «بر همهٔ ممکنات قدرت» دارند و «با سلطنتی قاهر و سطوتی غالب ظاهر می‌شوند.»^(۵۴) افزون بر این «از سلطنت ... مقصود این نیست که الیوم این مردم احصاء و ادراک می‌نمایند.»^(۵۵) این حاکمیت را تنها خدا و مظاهر الهی می‌توانند تعریف کنند؛ زیرا مظاهر الهی جلوهٔ صفات خداوندند.

بهاء‌الله در اشاره به مظاهر الهی می‌گوید که بر همهٔ آنها «حکم جمیع صفات الله از سلطنت و عظمت و امثال آن جاری است اگرچه بر حسب ظاهر به سلطنت ظاهره و غیر آن ظاهر نشوند.»^(۵۶) سعیدی رابطهٔ میان حاکمیت خدا و حاکمیت مظاهر را به صورت زیر خلاصه می‌کند:

حاکمیت نامشروط خدا متضمن آن است که وحی الهی را نمی‌توان در مقولات و تفاسیر محدود ذهن بشر گنجاند. بنابراین همهٔ پیش‌فرض‌های عادی دربارهٔ معانی کلمات الهی و سنن مقدس را باید نادیده گرفت، و اتکا به چنین سازه‌ها و موازین دلبخواهی بشری معادل «بستن دست خدا» و در واقع، انکار حاکمیت الهی است ... بهاء‌الله حاکمیت پیامبران را از طریق مفهوم اساسی الهیات مظهریت تأیید می‌کند. پیامبران همگی مظاهر صفات خداوندند. وجود آنها عالی‌ترین مظهر صفت الهی حاکمیت است. بنابراین

۵۳. بهاء‌الله، کتاب *ایقان*، ص ۶۹

۵۴. همان، ص ۶۲

۵۵. همان، ص ۶۹

۵۶. همان، ص ۶۷

وجود پیامبر خودش حاکم مطلق بر همهٔ اشیاء است. (۵۷)

سعیدی می‌افزاید:

جهان آفرینش مخلوق کلمهٔ الهی است، که جوهر مظاهر الهی به شمار می‌رود. وجود همهٔ اشیاء وابسته به آنهاست؛ زیرا همهٔ اشیاء به واسطهٔ آنها خلق شده‌اند. این سلطه و حاکمیت مطلق، نامشروط و ذاتی است. این سلطه را نمی‌توان از مظاهر الهی سلب کرد؛ زیرا اگر فضل و رحمت الهی لحظه‌ای قطع شود، کل عالم خلقت نابود می‌شود... (۵۸)

بر اساس این نگرش به حاکمیت فراگیر، مهم نیست که قائم حاکمیت دنیوی داشته یا نداشته باشد. هرچند ممکن است انسان‌ها انتظار داشته باشند که قائم به حاکمیت دنیوی دست یابد اما تصمیم‌گیری در این مورد تنها بر عهدهٔ قائم است. به قول گلمر «این واقعیت که قائم- و اکثر مظاهر الهی پیشین- حداقل در ابتدا قدرت دنیوی نداشتند، امتحانی برای مردم به شمار می‌رود.» (۵۹) افزون بر این،

قدرت مطلقه تنها به خدا و مظاهر او اختصاص دارد: *يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ*. این خود مظاهر الهی هستند که دربارهٔ طرز استفاده از قوای روحانی و دنیوی‌ای که خدا به آنها عطا کرده و نحوهٔ انتقال این قوا به نهادهایی که برای جانشینی خود تعیین می‌کنند، تصمیم می‌گیرند. (۶۰)

اصل، حاکمیت مطلق خدا و مظاهر اوست- حاکمیت دنیوی بخشی از حاکمیت قائم است و خود او دربارهٔ اعمال آن تصمیم می‌گیرد. برای مثال، بهاء‌الله در رابطه با قانون چنین می‌نویسد:

لَوْ يَحِلُّ مَا حُرِّمَ فِي اِزَالِ الْاِزَالِ او بِالْعَكْسِ لَيْسَ لِاحِدٍ اَنْ يَعْتَرِضَ عَلَيْهِ و الَّذِي تَوَقَّفَ

57. Saiedi, *Logos*, n. 48, p. 133

58. *Ibid*, p.157

59. Schaefer et al., n. 24, p. 592-593

60. *Ibid*, p.701

فِي أَقَلِّ مِنْ أَنْ إِنَّهُ مِنَ الْمُعْتَدِينَ. (۶۱)

بهاء‌الله این مسئله را در بحث دربارهٔ برخورد با محمد توضیح می‌دهد. پس از اشاره به آزار و اذیت محمد در زمان زندگی‌اش، بهاء‌الله از روی آوردن بسیاری از حکومت‌های جهان به اسلام و محمد تجلیل می‌کند:

سلاطینی هم که در ظلّ آن حضرت داخل نشده‌اند و قمیص کفر را تجدید ننموده‌اند ایشان هم به بزرگی و عظمت آن شمس عنایت مقرر و معترف‌اند. (۶۲)

سپس به صراحت می‌گوید که قائم و مظاهر الهی، حاکمیت دنیوی دارند:

این است سلطنت ظاهره که مشاهده می‌کنی. و این لابد است از برای جمیع انبیاء که یا در حیات و یا بعد از عروج ایشان به موطن حقیقی، ظاهر و ثابت می‌شود، چنانچه الیوم ملاحظه می‌گردد. و لیکن آن سلطنت که مقصود است لم یزل و لایزال طائفِ حول ایشان است و همیشه با ایشان است و آنی انفکاک نیابد و آن سلطنتِ باطنیه است که احاطه نموده کلّ من فی السّموات و الارض را. (۶۳)

استدلال مک‌گلین مبنی بر اینکه تمایز میان حاکمیت دنیوی و روحانی در حق خدا صادق است و در نتیجه مظاهر الهی هم حاکمیت دنیوی ندارند، ضعیف است. در اندیشهٔ بهائی، حاکمیت مظاهر الهی آشکارا فراگیر است، و هرچند مظاهر الهی در زمان حیات خود اغلب حاکمیت دنیوی را اعمال نمی‌کنند اما این حاکمیت بعد از درگذشت آنها رخ خواهد داد. در دومین بیانی که مک‌گلین نقل می‌کند، بهاء‌الله تفاسیر سنتی از ظهور قائمی دارای حاکمیت دنیوی را رد می‌کند. اما منظور بهاء‌الله نوعی از حاکمیت دنیوی نادرست است. حاکمیتی مبتنی بر زور و اجبار. علاوه بر این، بهاء‌الله تأیید می‌کند که حاکمیت دنیوی معیار یا میزان سنجش استقرار حاکمیت مظهر الهی نیست؛ حاکمیت روحانی و دنیوی هم کاملاً متمایز از یکدیگر نیستند. بنابراین حاکمیت دنیوی ترجمانِ درستی از حاکمیت روحانی مظاهر الهی است، اما فقدان آن در زمانی خاص، دالّ بر بطلان ادعای مظهریت (یا در مورد باب،

۶۱. بهاء‌الله، کتاب اقدس، بند ۱۶۲

۶۲. بهاء‌الله، کتاب ایمان، ص ۷۱

۶۳. همان، صص ۷۱-۷۲

قائمیت) نیست.

ب. تعامل دین و سیاست

صّحّه گذاشتن بهاء‌الله بر حاکمیت دنیوی خدا، از طریق مظاهرش، در آثار آیین بهائی به این صورت بازتاب یافته که دین و سیاست می‌توانند و باید با یکدیگر تعامل داشته باشند.

بر اساس تعالیم بهائی، دین جزء لاینفکِ همهٔ وجوه زندگی بشری، از جمله زندگی عمومی است. عبدالبهاء می‌گوید:

اعظم منقبتِ عالم انسانی اطاعت پروردگار است و شرف و عزّتش در متابعت اوامر و نواهی خداوند یکتا. نورانیت امکان به دیانت است و ترقّی و فوز و سعادت خلق در متابعت احکام کتب مقدّسه الهیه. فی الجمله ملاحظه شود مشهود گردد که در عالم وجود ظاهراً و باطناً اعظم اساسِ متینِ رصین و اکبر بنیانِ قویمِ رزین که محیط بر آفرینش و کافل کمالات معنویّه و صورتیّه و ضابطِ سعادت و مدتیّت هیئت عمومیّه بشریّه است، دیانت است. (۶۴)

عبدالبهاء می‌افزاید:

این معلوم و واضح است که اعظم وسائطِ فوز و فلاحِ عباد و اکبر وسائلِ تمدّن و نجاح من فی البلاد، محبّت و الفت و اتّحاد کلی بین افراد نوع انسانی است و هیچ امری در عالم بدون اتّحاد و اتّفاق متصوّر و میسر نگردد و در عالم، اکمل وسائلِ الفت و اتّحاد، دیانت حقیقیّه الهیه است. (۶۵)

در جای دیگری، عبدالبهاء با تأکید بر ضروری بودن دین می‌گوید که آیین بهائی «همهٔ امور روحانی و دنیوی را دربرمی‌گیرد.» (۶۶)

تأیید نقش اساسی دین به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که رابطهٔ درست نهادهای دینی

۶۴. عبدالبهاء، رسالهٔ مدنیّه، لانگنهاین، آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۴، ص ۸۴

۶۵. همان، صص ۸۶-۸۷

۶۶. نامهٔ بیت‌العدل که در پانوشت شمارهٔ ۱۱ به آن اشاره شد.

و مدنی چیست و آیا آثار بهائی ادغام نهادی را لازم می‌شمارند یا خیر. برای تعامل دین و سیاست، راه‌های دیگری غیر از ادغام نهادی وجود دارد. برای مثال، ادغام می‌تواند فرهنگی و اجتماعی باشد. یعنی اینکه دین در سپهر عمومی و در گفت‌وگوهای عمومی فعال باشد اما نهادهای دینی و مدنی از یکدیگر متمایز بمانند. افزون بر این، شکل‌ها و ساختارهای فراوانی را می‌توان تصور کرد که در آنها نهادهای دینی و سیاسی به درجات متفاوتی با یکدیگر روابط رسمی (و غیررسمی) داشته باشند، و در عین حال از نظر سیاسی و حقوقی از یکدیگر متمایز بمانند. با مرور بعضی از آثار اصلی بهائی استدلال خواهیم کرد که تعالیم بهائی هیچ‌الگویی خاصی از تعامل نهادی را به عنوان تنها الگویی لازم و درست معرفی نمی‌کند.

نقطه شروع تحلیل نقش عمومی احتمالی نهادهای بهائی عبارت است از مرور ماهیت، ساختار، و نقش بیت‌العدل. در ابتدا باید به عبارات زیر از بهاء‌الله درباره بیت‌العدل توجه کنیم:

این فقره از قلم اعلی در این حین مسطور و از کتاب اقدس محسوب. امور ملت معلّق است به رجال بیت عدل الهی، ایشانند امانه الله بین عباده و مطالع الامر فی بلاده. یا حزب الله! مربی عالم عدل است، چه که دارای دو رکن است، مجازات و مکافات و این دو رکن دو چشمه‌اند از برای حیات اهل عالم. چون که هر روز را امری و هر حین را حکمتی مقتضی، لذا امور به بیت عدل راجع تا آنچه را مصلحت وقت دانند معمول دارند. نفوسی که لوجه الله بر خدمت امر قیام نمایند، ایشان مُلهمند به الهامات غیبی الهی. بر کلّ اطاعت لازم. امور سیاسیّه کلّ راجع است به بیت عدل و عبادات بما انزله الله فی الکتاب. (۶۷)

کانون اصلی بحث این جمله است: «امور سیاسیّه کلّ راجع است به بیت عدل.» (۶۸) در جامعه بهائی اغلب این عبارت را در تأیید این ادعای دفاعیه پردازانه به کار می‌برند که قرار است در آینده بیت‌العدل، نهاد حاکم بر کل دنیا باشد. برخلاف این رهیافت متداول، کول گفته که ترجمه انگلیسی رایج این عبارت، به‌ویژه «امور سیاسیّه» نادرست است. (۶۹) کول می‌گوید که این عبارت به رهبری و وضع مجازات‌ها اشاره دارد، و نه به نقش سیاسی متضمن در کاربرد

۶۷. بهاء‌الله، لوح اشراقات، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگهین، آلمان، لجنة نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۷۵

واژه حکومت.^(۷۰)

اما کول به این واقعیت توجه نمی‌کند که طی چند صد سال به تدریج معنای سیاست در همه زبان‌های خاورمیانه از مجازات به معنای متداول آن در غرب تغییر یافت. در متون قرون یازدهم و دوازدهم میلادی، مشتقات واژه سیاست دارای معانی ضمنی سیاسی مهمی بودند.^(۷۱)

با وجود این، هنوز به این پرسش پاسخ نداده‌ایم که پیامدهای این بیان بهاء‌الله چیست؟ این بیان می‌تواند به‌طور تلویحی به این معنی باشد که بیت‌العدل، یگانه مرجع دینی و مدنی است. در عین حال می‌تواند به این معنی هم باشد که بیت‌العدل باید به همه امور سیاسی‌ای که بر جامعه بهائی اثر می‌گذارد، بپردازد. مرور بعضی از آثار مهم مربوط به بیت‌العدل نشان می‌دهد که بی‌تردید از آن همچون یک نهاد تقنینی سیاسی معاصر صحبت می‌شود. در عین حال، هیچ بیان صریحی درباره بیت‌العدل و نهادهای مدنی وجود ندارد که ادغام‌گرایی تمام‌عیار را تأیید کند.

بهاء‌الله می‌نویسد «امور عبادی» را باید بر اساس تعالیم مندرج در متون مقدس بهائی انجام داد. به این ترتیب، او این امور را از حیطة صلاحیت بیت‌العدل خارج می‌کند و طرح اسلامی کلاسیک را تغییر می‌دهد. از نظر تاریخی، در حقوق اسلامی حیطة عبادت (عبادات) از حیطة‌های روابط اجتماعی (معاملات) و سیاست (سیاسات) متمایز بوده است.^(۷۲) در نظریه اسلامی سنتی کلاسیک، روش‌ها و قواعد وضع‌شده توسط علما بر حیطة‌های عبادات و معاملات حاکم است و در نتیجه روحانیون قدرت اجتماعی زیادی دارند. به مرور زمان، روحانیون برای نقش خود در حیطة سیاست هم توجیهاتی ارائه دادند، هرچند در عمل، حاکم

۷۰. همان‌طور که کول می‌گوید ترجمه انگلیسی عبارت «امور سیاسی» نادرست است، زیرا به جای واژه political، واژه state به کار رفته است.

۷۱. در این دوره، توجه فقهای سنتی به قلمرو عمومی و قانونی افزایش یافت. هرچند اصول الفقه (منابع و علم حقوقی که علمای مسلمان به وجود آوردند) به حقوق خصوصی بسیار می‌پرداخت، اما تا پیش از ظهور علمایی مثل الماردی (۱۰۵۸ - ۹۷۲) چندان توجهی به قدرت و اقتدار عمومی نمی‌کرد. الماردی و همتایانش به تأمل در باب قدرت و حقوق عمومی پرداختند و آن را در فقه گنجانادند. از آن زمان، واژه سیاست، همراه با شریعت، در اشاره به گسترش شریعت و فقه به قلمرو سیاسی به کار رفت.

۷۲. برای مقدمه‌ای کلاسیک بر تاریخ و تکامل حقوق اسلامی، از جمله بحث خوبی درباره اصطلاحات و مضامین مندرج در این مقاله، ر.ک:

تا حدی از قدرت حقوقی (تقنینی) در حیطة سیاست بهره‌مند بود.

در طرح بهاء‌الله، عبادات، معاملات، و سیاست همچنان از یکدیگر متمایزند، اما آرایه‌های قدرت تغییر می‌کند. تنها یک مرجع مقتدر حقوقی به نام بیت‌العدل وجود دارد، و آن هم از مداخله در حیطة عبادات منع شده است.^(۷۳) افزون بر این، بیت‌العدل نوعی کنشگر حقوقی است که خارج از محدوده نظریه حقوقی اسلامی کلاسیک فعالیت می‌کند. به‌طور خاص، قوای تقنینی به‌صراحت به بیت‌العدل داده شده است.^(۷۴) علاوه بر این، در این طرح طبقه روحانی هیچ نقش حقوقی یا عمومی‌ای ندارد و از هرگونه اقتدار در مراسم دینی بی‌بهره است.^(۷۵)

باید تأکید کرد که بیت‌العدل معرّف شکل نهادینه و عقلانی‌شده اقتدار روحانیون اسلام نیست. در نظریه حقوقی اسلامی کلاسیک، به هیچ نهاد یا طبقه‌ای از افراد قدرت وضع قوانین کلی داده نشده بود. به منظور اجرای فرمان الهی در همه جنبه‌های زندگی، سازوکاری به نام اجتهاد برای تشخیص قانون الهی مربوط به یک وضعیت خاص وجود داشت.^(۷۶) هر بار که مسئله‌ای حقوقی مطرح می‌شد، از طریق اجتهاد به منابع (اصول) حقوق مراجعه می‌کردند. عقیده بر این بود که فقیه باوجدان به کمک اجتهاد، بهترین و مقدس‌ترین قاعده حقوقی مربوط به یک وضعیت را کشف می‌کند.^(۷۷) فرانک وُگل قانون‌گذاری به کمک اجتهاد را سرمشق «خردنگرانه» و «باطنی قانون‌موردی» می‌خواند.^(۷۸)

در این روش‌شناسی حقوقی، عمل قانون‌گذاری متفاوت با روش خود اجتهاد و فروتر از آن است. اما نظریه آرمانی هرج‌ومرج‌گرایانه و غیرعملی است – پیامد تاریخی قابل انتظار آن عبارت است از قوانین بسیار گوناگون (که معمولاً در قالب «مکاتب» سازمان‌دهی می‌شوند)؛

۷۳. بهاء‌الله، لوح اشراقات، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، آلمان، لجنة نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۷۵

۷۴. چون قدرت وضع قوانین عمومی به‌طور خاص و مشخص به بیت‌العدل داده شده، این نهاد با نهادهای موجود در نظریه حقوقی اسلامی کلاسیک تفاوت دارد.

۷۵. بهاء‌الله، لوح اشراقات، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، آلمان، لجنة نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۷۵

76. Coulson, n. p.71

77. Ibid

78. Frank Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Brill, 2000, p. 26

ظهور طرح‌هایی برای قانون‌گذاری کلی؛ و موازنه قدرت میان علما و حکام (خلیفه، سلطان، شاه).^(۷۹) اما این موازنه همواره نوعی مصالحه بود، و تا حدی انحراف از روش آرمانی اجتهاد به شمار می‌رفت.

برخلاف این طرح اسلامی، بیت‌العدل نهادی دموکراتیک است که از طریق سرمشتقی «غیرالتفاتی» (intentionalist-non)، قانون‌گذاری می‌کند. وظیفه صریح بیت‌العدل، وضع قانون بر اساس مقتضیات زمان است، و نه بر اساس اصول مندرج در متون مقدس که قوانین خاص برای همه مقتضیات و همه زمان‌ها را در بر دارند. عبدالبهاء مبنای منطقی بیت‌العدل را در مقایسه با نقش حقوقی سنتی روحانیون مسلمان توضیح می‌دهد:

مسائل کلیه که اساس شریعت الله است منصوص است ولی متفرعات راجع به بیت العدل و حکمت. این است که زمان بر یک منوال نماند، تغییر و تبدل از خصایص و لوازم امکان و زمان و مکان است، لهذا بیت‌العدل به مقتضای این مجری می‌نماید ... باری، مقصود و حکمت ارجاع احکام مدتیّه به بیت‌العدل این است و در شریعت فرقان نیز جمیع احکام منصوص نبود، بلکه عشر عشر معشار منصوص نه؛ اگر چه کلیه مسائل مهمه مذکور ولی البتّه یک کرور احکام غیرمذکور بود. بعد علماء به قواعد اصول استنباط نمودند و در آن شرایع اولیّه، افراد علماء استنباط‌های مختلف می‌نمودند و مجری می‌شد. حال استنباط به هیأت بیت‌العدل است و استنباط و استخراج افراد علماء را حکمی نه، مگر آنکه در تحت تصدیق بیت عدل درآید.^(۸۰)

عبدالبهاء می‌گوید که «[بیت‌العدل] مرجع کل امور است و مؤسس قوانین و احکامی که در نصوص الهی موجود نه»^(۸۱) «مرجع کل کتاب اقدس و هر مسئله غیرمنصوصه راجع به بیت عدل عمومی»^(۸۲) و

هر چه تقرر یابد همان مانند نصّ است. و چون بیت عدل واضع قوانین غیر منصوصه

79. Coulson, n. 71.

۸۰. کتاب اقدس، مقدمه، ۱۲. بهاء‌الله به‌صراحت می‌گوید که بیت‌العدل نمی‌تواند قوانین وضع شده در آثار او را نسخ کند یا تغییر دهد. این قوانین را فقط مظهر الهی بعدی می‌تواند تغییر دهد. تعداد این قوانین حدود ۹۵ عدد است. اما، به عنوان یک اصل کلی، عملی شدن این قوانین مستلزم اجرای آنها توسط بیت‌العدل است.

۸۱. عبدالبهاء، الواح وصایا، صص ۱۵-۱۶

۸۲. همان، ص ۲۱

از معاملات است، ناسخ آن مسائل نیز تواند بود.^(۸۳)

معلوم است که قدرت حقوقی‌ای (تشریح) که به بیت‌العدل داده شده، قدرتی تقنینی است که بر اساس آن نهادی می‌تواند قوانین را وضع کند. تنها چنین خوانشی می‌تواند واگذاری قدرتی مثل لغو (نسخ) قوانین به این نهاد را توضیح دهد.

بی‌تردید ساختار بیت‌العدل همانند یک نهاد تقنینی سیاسی به نظر می‌رسد. عبدالبهاء می‌نویسد:

بیت عدل مصدر تشریح است و حکومت قوه تنفیذ. تشریح باید مؤید تنفیذ گردد و تنفیذ باید ظهیر و معین تشریح شود تا از ارتباط و التیام این دو قوت، بنیان عدل و انصاف متین و رزین گردد و اقالیم جنة النعم و بهشت برین شود.^(۸۴)

این متن متضمن ارتباط میان نقش تقنینی بیت‌العدل و کنش‌های دولت‌های جهان است.

عبدالبهاء در تعریف حیطه اقتدار تقنینی بیت‌العدل چنین می‌گوید:

آن اعضاء [بیت‌العدل] در محلی اجتماع کنند و در آنچه اختلاف واقع یا مسائل مبهمه و یا مسائل غیر منصوصه مذاکره نمایند و هرچه تقرّر یابد همان مانند نصّ است. و چون بیت عدل واضع قوانین غیر منصوصه از معاملات است، ناسخ آن مسائل نیز تواند بود. یعنی بیت عدل الیوم در مسئله‌ای قانونی نهد و معمول گردد، ولی بعد از صد سال، حال عمومی تغییر کلی حاصل نماید، اختلاف ازمان حصول یابد، بیت عدل ثانی تواند آن مسئله قانونیه را تبدیل به حسب اقتضای زمان نماید، زیرا نصّ صریح الهی نیست. واضع بیت عدل، ناسخ نیز بیت عدل.^(۸۵)

سرانجام باید خاطر نشان کرد که به گفته عبدالبهاء و شوقی افندی، بیت‌العدل دارای «عصمت موهوبی» (العصمة الصفاتیة) است.^(۸۶) استلزام منطقی این ادعا آن است که عقیده

۸۳. همان،

۸۴. همان، ص ۱۶

۸۵. همان، ص ۲۱

۸۶. برای بحثی درباره عصمت در آیین بهائی، ر.ک:

داشته باشیم بیت‌العدل در قضاوت خود مصون از خطا است. این عصمت مختص این نهاد است و نه اعضای آن، و از این رو، به هیچ وجه دال بر معصومیت نیست. در متون فرعی به این امر پرداخته‌اند که آیا این ادعای عصمت همه تصمیمات و کارهای بیت‌العدل را دربرمی‌گیرد یا خیر.^(۸۷) به‌طور کلی پذیرفته‌اند که این عصمت محدود به وضع قوانین است.^(۸۸) هرچند این امر مسئله رابطه میان دین و حکومت را حل نمی‌کند اما عقیده به عصمت، ماهیت خداسالار الگوی بهائی اداره جامعه را نشان می‌دهد، به این معنی که خدا را در قانون‌گذاری بهائی دخالت می‌دهد.

از این نقل قول‌ها چه نتیجه‌ای درباره ساختار و ماهیت بیت‌العدل می‌توان گرفت؟ در مجموع به نظر می‌رسد که این وجوه گوناگون بیت‌العدل بر هویت آن به عنوان نهادی تقنینی، متمایز از علما [روحانیون] صحه می‌گذارند. بیت‌العدل بازتاب تصوراتی از قدرت سیاسی است که به قلمرو سیاست اشاره دارد و در نتیجه متضمن نقشی فراتر از اداره حیات جامعه بهائی است. اما این امر از رابطه دین و حکومت - یا به‌طور خاص، رابطه بیت‌العدل و دولت‌های مدنی - چیزی به ما نمی‌گوید. به نظر می‌رسد که تا همین جا هم شواهد کافی برای تردید در مواضع کاملاً جدایی‌طلبانه داریم. اما این امر ضرورتاً به موضع کاملاً ادغام‌گرایانه منتهی نمی‌شود.^(۸۹)

عبارت‌های زیر که منشی شوقی افندی از طرف او نوشته و موثق به شمار می‌روند، به روشنی نشان می‌دهند که قرار است نهادهای بهائی نقشی عمومی داشته باشند، هرچند آرایه‌های نهادی عملی را مشخص نمی‌کنند و راه را بر استدلال به نفع بعضی از آشکال جدایی نهادی نمی‌بندند:

با توجه به این کلمات، کاملاً آشکار است که راه پرداختن به این تعلیم آن است که دریابیم آیین بهائی به عنوان یک موجود زنده در حال رشد مقدر است که به امری جدید و عظیم‌تر از همه ادیان الهی گذشته تبدیل شود. هرچند ادیان پیشین قلوب را الهام بخشیدند و

Udo Schaefer, *Infallible Institutions?*, 9 Baha'i Stud. Rev. 17-45 (1999/2000) (available at <http://bahai-library.org/bsr/bsr09/9BSchaeferinfallibility.htm>)

87. Ibid.

۸۸. برای مثال، در مقایسه با ادو شفر، ویلیام اس. هچر حیطه عصمت بیت‌العدل را گسترده‌تر می‌داند. ر.ک: William S. Hatcher, *Reflections on Infallibility*, J. Baha'i Stud. forthcoming

۸۹. ر.ک: پانوش‌های ۱۵ - ۲۰ و متن مربوط به آنها.

نفوس را متور ساختند، اما به ادیانی تشریفاتی با طبقه روحانی، اعتقادنامه‌ها، شعائر و کلیساها بدل شدند، درحالی که آیین حضرت بهاءالله نه تنها همچون ادیان گذشته باعث تجدید حیات روحانی بشر می‌شود بلکه به تدریج نهادهای جامعه‌ای بسامان را ایجاد خواهد کرد که علاوه بر ایفای نقش کلیساهای گذشته، کار حکومت مدنی را هم انجام خواهند داد. با این تجلی اراده الهی به میزانی بیشتر از اعصار گذشته، بشریت تمدن نابالغی را که در آن دین و حکومت دو نهاد جدا و رقیبند، ترک خواهد کرد و در تمدنی حقیقی سهم خواهد شد که در آن اصول روحانی و اجتماعی سرانجام به عنوان دو جنبه حقیقتی واحد با یکدیگر آشتی خواهند کرد.^(۹۰)

درباره سؤالی که در نامه پرسیده‌اید، شوقی افندی عقیده دارد که در حال حاضر جنبش بهائی، خواه در شرق یا در غرب، باید به کلی از سیاست جدا باشد. این دستور صریح حضرت عبدالبهاء است... اما سرانجام همان‌طور که به درستی فهمیده‌اید، جنبش بهائی، به محض آنکه توسعه و رسمیت کامل یابد، مسائل دینی و سیاسی را در بر خواهد گرفت. در واقع، حضرت بهاءالله آشکارا می‌گویند که امور حکومتی و مسائل دینی به بیوت عدلی ارجاع خواهد شد که شکل تکامل یافته محافل [شوراهای روحانی] بهائی خواهند بود.^(۹۱)

وقتی بهائیان اکثریت جمعیت در کشوری را تشکیل دهند، از آنها خواهند خواست که زمام دولت را در دست گیرند. حتی در آن زمان هم مشارکت آنها در امور سیاسی محدود خواهد بود، مگر آنکه در بعضی از دیگر کشورها هم اکثریت مشابهی را به دست آورند.^(۹۲)

بهائیان باید در همه امور سیاسی بی‌طرف بمانند. اما در آینده دور، وقتی اکثریت کشوری بهائی شوند حکومتی بهائی تأسیس خواهد شد.^(۹۳)

۹۰. نامه بیت‌العدل به مخاطبی بی‌نام، ۲۷ آوریل ۱۹۹۵

<http://bahailibrary.com/uhj/theocracy.html>

۹۱. همان

۹۲. همان

۹۳. همان

عبارت‌های زیر را خود شوقی افندی نوشته است:

محافل روحانی کنونی نه تنها نامشان در آینده تغییر خواهد کرد بلکه به علت رسمیت یافتن آیین بهائی، قوا، وظایف و حقوق ویژه‌ای هم به مسئولیت‌های فعلی آنها اضافه خواهد شد. در آن زمان، آیین بهائی نه فقط یکی از نظام‌های دینی شناخته‌شده جهان بلکه دین رسمی یک کشور مستقل خواهد بود. با نفوذ آیین بهائی در میان توده‌های مردم در شرق و غرب و بهائی شدن اکثریت مردم در تعدادی از کشورهای مستقل جهان، بیت‌العدل به اوج قدرت خود خواهد رسید و به عنوان عالی‌ترین نهاد کشورهای مشترک‌المنافع بهائی، دارای حقوق، وظائف و مسئولیت‌های ابرحکومت آینده جهان خواهد شد.^(۹۴)

افزون بر این، اکنون در آستانه جهاد کبیر روحانی [نقشه ده ساله گسترش جهانی آیین بهائی] قرار داریم که به لطف نیروهای پویا و پیامدهای گسترده‌اش در سراسر کره زمین، نقش مؤثری در تسریع فرایند بسیار مهم دیگری خواهد داشت که آیین همواره در حال تکامل حضرت بهاء‌الله را از مراحل فعلی مجهولیت، مظلومیت، استخلاص، و رسمیت - مراحل‌ی که جوامع ملی بهائی در نقاط گوناگون جهان در یکی از آنها هستند - به مرحله تأسیس خواهد رساند، یعنی مرحله‌ای که در آن مراجع مدنی، آیین حضرت بهاء‌الله را، همچون مسیحیت در سال‌های پس از مرگ امپراتور کنستانتین، به عنوان دین رسمی تعیین خواهند کرد. مرحله بعدی، پیدایش حکومت بهائی است که در همه امور دینی و مدنی، احکام و قوانین کتاب اقدس، ام‌الکتاب دور بهائی را اجرا خواهد کرد. مرحله نهایی، تأسیس جامعه مشترک‌المنافع جهانی بهائی است که با کمال قدرت کار خواهد کرد و ظهور ملکوت الهی بر روی زمین را که مسیح وعده داده بود، نوید خواهد داد - ملکوت حضرت بهاء‌الله که انعکاس کم‌رنگی از شکوه و جلال ملکوت ابهی در بسط غبراء خواهد بود.^(۹۵)

بیت‌العدل در توضیح توصیف شوقی افندی از «جامعه مشترک‌المنافع جهانی بهائی آینده» گفته که این جامعه «اقتدار روحانی و مدنی را با یکدیگر متحد خواهد ساخت.» بیت‌العدل این ادعا را رد کرده که «حضرت بهاء‌الله مفهوم سیاسی مدرن جدایی دین از

94. Shoghi Effendi, *World Order*, n. 7, pp. 6-7.

95. Shoghi Effendi, *Messages to the Baha'i World, 1950-1957*, Baha'i Publg. Trust 1971, p. 155

حکومت را به عنوان یکی از اصول اساسی نظم جهانی خود در نظر داشته‌اند.»^(۹۶)

با توجه به توضیحات فوق، عجیب است که برخی از پژوهشگران قاطعانه نتیجه گرفته‌اند که دیدگاه واقعی بهائی شکلی از جدایی نهادی است. خواه جدایی کامل مورد نظر کول، یا حتی الگوی انگلیسی مورد حمایت مک‌گلین. تنها با نادیده گرفتن بعضی از منابع اصلی موثق می‌توان به چنین نتیجه‌ای رسید. مک‌گلین در مقاله سال ۱۹۹۸ خود مرتکب چنین سهوی می‌شود و به نادرستی می‌نویسد «در آثار شوقی افندی چندان چیزی وجود ندارد که به روشن شدن مسئله دین و حکومت کمک کند» و غیر از بیان صریح اینکه بهائیان هرگز نباید «اجازه دهند دستگاه اداری آنها جایگزین دولت‌های متبوع ایشان شود» و تأکید شدید بر وظیفه اطاعت از دولت، شوقی افندی درباره مسئله دین و حکومت چیزی نمی‌گوید.^(۹۷)

افزون بر این، مک‌گلین نه تنها احتمال نوعی ادغام‌گرایی مورد نظر بسیاری از نویسندگان را نادیده می‌گیرد بلکه همچنین تأکید می‌کند که تعالیم بهائی مربوط به این موضوع ممکن است بر نادرستی رهیافت تکاملی صحه گذارد.^(۹۸) مک‌گلین با «ادوارگرا» خواندن این رهیافت‌ها می‌گوید شکل جدایی طلبانه خاصی از روابط دین و حکومت را که مورد نظر بهاء‌الله بوده، شناسایی کرده و به همین دلیل، رهیافت تکاملی مستلزم پذیرش تغییر تعالیم اساسی آیین بهائی به مرور زمان است.^(۹۹) برای نادیده گرفتن رهیافت ادوارگرا، مک‌گلین عبارت‌های معتبر متون اصلی را به «فرایند تاریخی» مربوط می‌داند و نه عبارت‌هایی حاوی یکی از تعالیم اساسی آیین بهائی. مثلاً به نظر مک‌گلین، سخنان شوقی افندی - از جمله درباره مراحل تأسیس و شکل‌گیری یک حکومت بهائی که پیشتر آنها را نقل کردیم - صرفاً اشاره به «تغییر تاریخی» است و نه مؤید دیدگاهی ادوارگرا.^(۱۰۰)

در چنین رهیافتی مک‌گلین مرتکب همان اشتباهی می‌شود که به هواداران ادوارگرایی نسبت می‌دهد. او عبارت‌های ادغام‌گرایانه را صرفاً به «تغییر تاریخی» مربوط می‌داند و آنها

۹۶. نامه بیت‌العدل به همه شوراهای روحانی ملی بهائی، ۷ آوریل ۱۹۹۹ (نویسنده این مقاله نسخه‌ای از این نامه را دارد)

97. McGlenn, A *Theology*, n. 21, p. 713.

98. Sen McGlenn, *Theocratic Assumptions in Bahai Literature, in Reason and Revelation: New Directions in Bahai Thought* 39-802, Seena Fazel & John Danesh eds., Kalimat Press, 2002

99. Ibid, pp. 59-64

100. Ibid

را برای اثبات موضع جدایی طلبانه خود نادیده می‌گیرد.^(۱۰۱) این مشابه همان اتهامی است که به ادوارگرایان می‌زند. یعنی ربط دادن بعضی از متون اصلی به «مراحل» برای نادیده گرفتن عبارت‌های جدایی طلبانه و تأیید نتیجه‌ای ادغام‌گرایانه. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، در رهیافتی معرفت‌شناختی به جای اینکه در پی تشخیص یک نتیجه نهادی خاص و ذاتی، خواه ادغام‌گرایانه یا جدایی طلبانه، باشیم بر ضرورت و منطق تغییر- که اصول اساسی آیین بهائی را منعکس می‌سازد- تأکید می‌شود.

اما همچنان باید محتاط بود و نباید از این عبارت‌های مندرج در متون اصلی نتیجه گرفت که [در آیین بهائی] تعهدی راسخ به الگوی ذاتی و خاص روابط دین و حکومت وجود دارد. مسئله تأسیس دین رسمی با مسئله رابطه نهادهای دینی و مدنی کاملاً یکسان نیست، و قطعاً به مسئله خداسالاری هم شباهت ندارد. افزون بر این، الگوهای فراوانی برای تأسیس و ایجاد یک «حکومت بهائی» وجود دارد. علاوه بر این، همان‌طور که پیشتر نشان دادیم بعضی از عبارت‌های مندرج در متون اصلی را می‌توان حاکی از دیدگاهی جدایی طلبانه‌تر دانست.^(۱۰۲) به نظر می‌رسد که سخنان شوقی افندی به آینده‌ای با نهادهای مدنی ملی متمایز اشاره می‌کند.^(۱۰۳) همچنین باید خاطر نشان کرد که در متون اصلی، تعهدی آشکار و راسخ به دموکراسی، حقوق بشر، و محافظت از اقلیت‌ها وجود دارد. متون فرعی نشان ندادند که چگونه می‌توان دیدگاهی ادغام‌گرایانه را با این اصول آشتی داد.

با توجه به این نکات، به نظر می‌رسد که در متون اصلی شواهد صریحی وجود ندارد که

101. Ibid

۱۰۲. نگاه کنید به پانوشته‌های ۱۰-۱۴ و متن مربوط به آنها. تعدادی از نویسندگان، از جمله کول و مک‌گلین، در تأیید خوانش‌های جدایی طلبانه خود به رساله سیاسیة عبدالبهاء استناد می‌کنند. بیت‌العدل در واکنش به این تفسیر از این رساله می‌گوید که این اثر، شرحی درباره رابطه مناسب میان نهادهای بهائی و مدنی نیست: «شما همچنین به بخش‌هایی از رساله سیاسیة اشاره کرده‌اید که در آنها حضرت عبدالبهاء به تأثیرات زیانبار مداخله روحانیون در امور سیاسی می‌پردازند. مطالعه آثار بهائی درباره نظم جهانی حضرت بهاءالله نشان می‌دهد که این عبارت‌ها به نقش آینده بیوت عدلی که به‌طور دموکراتیک انتخاب می‌شوند، ربط ندارد.» از نامه بیت‌العدل به مخاطبی بی‌نام، ۱۸ آوریل ۲۰۰۱. تاکنون ترجمه انگلیسی رسمی از رساله سیاسیة ارائه نشده است. در نامه فوق، بیت‌العدل ترجمه بخش‌هایی از این رساله را ارائه داده است. برخی از پژوهشگران ترجمه خود از این اثر را منتشر کرده‌اند. برای مثال، مک‌گلین ترجمه خود را با عنوان موعظه در باب هنر حکومت ارائه داده است.

McGlinn, *Church and State*, n. 21, pp. 379-401.

۱۰۳. برای مثال، شوقی افندی در توصیف ظهور یک «اثرحکومت» جهانی در بستر یک «جامعه مشترک‌المنافع متشکل از همه ملل جهان»، شامل «نمایندگان اتحادیه» و «واحد‌های اتحادیه» به آن اشاره می‌کند. Shoghi Effendi, *World Order*, n. 7, pp. 40-41.

بر اساس آن بتوان درباره الگوی نهادی ذاتی رابطه دین و حکومت، نتایجی قطعی گرفت. از این نظر، بخش عمده‌ای از متون فرعی - خواه حامی رهیافت ادغام‌گرایانه یا مدافع رهیافت جدایی‌طلبانه - اشتباه مشابهی را مرتکب شده‌اند. هیچ‌یک از آثار بهائی جزئیات نحوه تعامل ساختاری نهادهای بهائی و مدنی و حدود اختیارات آنها را مشخص نمی‌کند. شواهد مبنی بر محو کامل نهادهای مدنی سکولار و شواهد مبنی بر الگوی انگلیسی مورد نظر مک‌گلین ناکافی است. هرچند همه آثار بهائی نقشی برای دین در زندگی عمومی قائلند و در آنها عبارت‌های صریحی مبنی بر نقش مشروع نهادهای بهائی در امور عمومی، و حتی اتحاد اقتدار روحانی و مدنی در جامعه مشترک‌المنافع جهانی آینده دوردست وجود دارد، اما هیچ الگوی نهادی مشخص و خاصی را تجویز نمی‌کنند. همان‌طور که در بخش بعدی خواهیم دید، دلیل این امر آن است که تعالیم اساسی بهائی درباره وحدت و بلوغ اجتماعی مستلزم نگرشی باز و غیرجزم‌اندیشانه به چنین اصلاحات اجتماعی‌ای در آینده است.

ج. بلوغ و وحدت

همان‌طور که پیشتر گفتیم اکثر نویسندگان با قاطعیت از این نقش نهادی آینده سخن گفته‌اند. به همین دلیل در مواضع ذات‌گرایانه درغلطیده‌اند، که با تعالیم اساسی بهاء‌الله و عبدالله، از جمله درباره وحدت و بلوغ اجتماعی، ناسازگار است.

آثار بهائی در توصیف زندگی جمعی بشر به‌طور مکرر استعاره‌های تکاملی را به کار می‌برند. این آثار برای تحلیل شرایط فعلی زندگی سیاسی و اجتماعی از مفهوم بلوغ اجتماعی استفاده می‌کنند. برای مثال، بیت‌العدل در توضیح این ایده می‌گوید که به نظر آیین بهائی

نوع بشر، به عنوان یک واحد زنده ممتاز، که مراحل تکاملی مشابه مراحل نوزادی و خردسالی در زندگی تک‌تک اعضایش را سپری کرده و اکنون در پایان دوره نوجوانی سرکش خود به سر می‌برد، به بلوغ موعود نزدیک می‌شود.^(۱۰۴)

این نگرش به بلوغ اجتماعی مبتنی بر ایده وحدت است، که محور وجودشناسی بهائی

۱۰۴. نامه بیت‌العدل به مردم جهان (اکتبر ۱۹۸۵). این نامه با عنوان *وعده صلح جهانی* به‌طور گسترده‌ای منتشر شده است.

Universal House of Justice, *The Promise of World Peace*, Assn. Baha'i Stud, 1985 (available at <http://info.bahai.org/article-l-7-2-1.html>)

به شمار می‌رود. در سرمشق بهائی، وحدت، اصلی وجودشناختی و مشخصه ماهیت واقعیت است. به قول یکی از پژوهشگران:

بر اساس دیدگاه بهائی، ماهیت واقعیت در نهایت وحدت است، برخلاف دیدگاهی که کثرت واقعیت‌های متفاوت و بی‌تناسب را مسلم فرض می‌کند. مطابق آثار بهائی، ماهیت حقیقت اساساً واحد است و متکثر نیست. عبدالبهاء در یک سخنرانی در نیویورک در دسامبر ۱۹۱۲ می‌گوید که «وحدت، حقیقت است و حقیقت، وحدتی است که تعدد نمی‌پذیرد.» در نطقی در پاریس در اوایل همان سال، عبدالبهاء تصدیق می‌کند که «حقیقت وجوه بسیاری دارد، اما همواره و همیشه واحد می‌ماند.»^(۱۰۵)

براساس این وجودشناسی، زندگی جمعی بشر روی کره زمین در حال تکامل است تا واقعیت وحدت در کثرت را بهتر منعکس کند به گونه‌ای که توان بشر برای نظم و سازمان‌دهی اجتماعی را به حداکثر برساند. زندگی اجتماعی بشر پیچیده‌تر و یکپارچه‌تر شده، بنابراین بشر باید توانایی خود را برای سازمان‌دهی در قالب الگوهای وحدت در کثرت افزایش دهد. اما جامعه ایستا نیست. جامعه سازهای انسانی است. جامعه محصول تخیل، از خود گذشتگی و اراده بشری است. به عبارت دیگر، جامعه بشری می‌تواند و باید تغییر کند اما شکل آینده جامعه کاملاً نامشخص و نامعلوم است. شکل‌های اجتماعی، از جمله نهادهای حقوقی و سیاسی به شرطی تداوم خواهند یافت و پاسخ‌گوی نیازهای بشر خواهند بود که بر اساس اصل وحدت بنا شوند و عمل کنند. در واقع، آثار بهائی می‌گویند که طرح کلی در تاریخ سازماندهی جامعه بشری حاکی از آگاهی از نیاز به ایجاد طرح‌های هرچه بزرگ‌تری از وحدت است:

اتحاد کل بشر نشانه بارز مرحله‌ای است که جامعه بشری به سوی آن در حرکت است. وحدت خانواده، قبیله، دولت‌شهر، و ملت به ترتیب آزموده شده و کاملاً تحقق یافته است. وحدت جهان هدفی است که بشریت خسته به سوی آن رهسپار است.^(۱۰۶)

باید بر اهمیت مفهوم وحدت در کثرت تأکید کنیم. آثار بهائی وحدت حقیقی را شامل

105. Dann J. May, *The Baha'i Principle of Religious Unity and the Challenge of Radical Pluralism*, (unpublished master's thesis in Interdisciplinary Studies, U. N. Tex. 1993), <http://bahai-library.com/theses/religious.unity>.

106. Shoghi Effendi, *World Order*, n. 7, p. 202.

کثرت می‌دانند. برای مثال، عبدالبهاء در توصیف رابطه میان وحدت و کثرت از تمثیل زیر استفاده می‌کند:

این تنوع و اختلاف چون تفاوت و تنوع فطری خلقی اعضاء و اجزای انسان است که سبب ظهور جمال و کمال است و چون این اعضاء و اجزای متنوعه در تحت نفوذ سلطان روح است و روح در جمیع اعضاء و اجزا سریان دارد و در عروق و شریان حکمران است، این اختلاف و تنوع، مؤید ائتلاف و محبت است و این کثرت، اعظم قوه وحدت. اگر حدیقه‌ای را گل‌ها و ریاحین و شکوفه و اثمار و اوراق و اغصان و اشجار از یک نوع و یک لون و یک ترکیب و یک ترتیب باشد به هیچ وجه لطافتی و حلاوتی ندارد و لکن چون از حیثیت الوان و اوراق و ازهار و اثمار گوناگون باشد، هر یکی سبب تزئین و جلوه سائر الوان گردد و حدیقه انیقه شود و در نهایت لطافت و طراوت و حلاوت جلوه نماید و همچنین تفاوت و تنوع افکار و اشکال و آراء و طبایع و اخلاق عالم انسانی چون در ظل قوه واحده و نفوذ کلمه وحدانیت باشد در نهایت عظمت و جمال و علویت و کمال ظاهر و آشکار شود.^(۱۰۷)

تعهدات شناخته شده بهائیان به برابری جنسی و نژادی و عدالت اجتماعی، که جزء لاینفک دیدگاه بهائی درباره وحدت است، برای ایجاد وحدت در کثرت حقیقی حیاتی است.

مطابق چنین دیدگاهی از واقعیت، وظیفه اشکال اجتماعی صرفاً یافتن الگوهای همزیستی هماهنگ نیست، بلکه کشف روزافزون الگوهای اتحادی است که وحدت اساسی اجزای گوناگون را به شیوه‌های پیچیده‌تر و بنیادی‌تری بیان کند. تأسیس ملکوت الهی بر روی زمین عبارت است از فرایند ارائه تعریف هرچه دقیق‌تری از واقعیت‌های بنیادینی نظیر وحدت، و تحقق روزافزون این واقعیت‌ها در الگوهای جدید زندگی فردی و اجتماعی:

ملکوت صلح، رستگاری، درستکاری، و الفت در جهان غیب استقرار می‌یابد و به قوه کلمه‌الله به تدریج آشکار و ظاهر می‌شود! در نتیجه مجاهدت‌های خالصانه بشر در طی دهه‌ها و سده‌ها، این واقعیت روحانی به تدریج در قالب مادی پدیدار می‌شود.^(۱۰۸)

۱۰۷. عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، صص ۳۱۸-۳۱۹

۱۰۸. ترجمه بیان عبدالبهاء، نقل در نامه بیت‌العدل به مخاطبی بی‌نام، ۱۹ آوریل ۲۰۰۱

لازم به ذکر است که در آثار بهائی، مبدأ حرکت به سوی آفرینشِ الگوهای وحدت، قلمرو آگاهی تک‌تک افراد بشر است. با آگاهی از وحدت اساسی واقعیت، و واحد شمردن جهان، می‌توان به آن وحدت اجتماعی دست یافت. بهاء‌الله می‌گوید که انسان باید «در اشیاء به نظر توحید مشاهده کند و اشراق تجلی شمس الهی را از مشرق هویت بر همهٔ ممکنات یکسان ببیند و انوار توحید را بر جمیع موجودات، موجود و ظاهر مشاهده کند.»^(۱۰۹) کثرت مندرج در وحدت را می‌توان و باید از طریق «توحید» دریافت.

یکی از معایب هر دو رهیافت ادغام‌گرایانه و جدایی‌طلبانه عدم درک این امر است که مفاهیم بلوغ و وحدت، هرگونه قطعیت را از دیدگاه مربوط به تأسیس ملکوت الهی بر روی زمین می‌زدایند، و در نتیجه از لحاظ نظری، امکان دارد که طیف گسترده‌ای از اشکال نهادی متفاوت، ترجمانی معتبر از تعالیم بهائی باشد. استمرار ظهورات الهی و تأکید بر تغییر تدریجی، اهمیت پاسخ و انتخاب بشر در شکل‌گیری الگوی نهایی ملکوت الهی را نشان می‌دهد.^(۱۱۰) اگر تعامل خدا با بشر را مبتنی بر پیشرفت تدریجی بدانیم، نمی‌توانیم از یک شکل نهایی از ملکوت الهی سخن بگوییم. همهٔ اشکال نهایی، واقعیتی ممکن و تاریخی خواهند بود، همان‌طور که حتی وحی هم تابع خرد تاریخی است.^(۱۱۱)

با بررسی رهیافت‌های بهاء‌الله و عبدالبهاء به تغییر اجتماعی و سیاسی، این دیدگاه آشکارتر می‌شود. در آثار بهائی سلسله‌مراتبی از شیوه‌های تغییر اجتماعی و سیاسی وجود دارد. در رأس این هرم، کنش در سطح معانی اجتماعی قرار دارد، سپس نوبت به تغییرات در سطح هنجارهای رفتاری می‌رسد و سرانجام در قاعدهٔ هرم با اشکال سیاسی (نظیر قوانین و نهادها) روبرو می‌شویم. به بیان ساده، روش تغییر مورد نظر بهاء‌الله و عبدالبهاء بر نیاز به عمل در سطح معانی پیش از پرداختن به تغییرات گسترده در سطح هنجارها و اشکال تأکید می‌کند. چنین رهیافت گسترده‌ای به تغییر اجتماعی ناشی از تعریف بهائی وحدت است. مفهوم بهائی وحدت، که مفهوم کثرت را در خود جای داده، اجبار را به عنوان وسیلهٔ تغییر مجاز نمی‌شمارد.

۱۰۹. بهاء‌الله، هفت وادی، ص ۱۸

۱۱۰. بهاء‌الله در دوران زندگی‌اش بارها بر پاسخ و انتخاب بشر تأکید کرد. برای مثال، بهاء‌الله بین پاسخ ندادن حکام و پادشاهان جهان به نامه‌هایش و مسیر بشر به سوی صلح جهانی ارتباطی می‌دید. به‌طور مشخص، پاسخ ندادن آنها به معنای از دست رفتن فرصت ظهور الگوی جدیدی از تمدن - «صلح اعظم» در آینده نزدیک بود. بهاء‌الله می‌نویسد: «لما نبذتم الصلح الاکبر عن ورائکم تمسکوا بهذا الصلح الاصغر لعل به تصلح امورکم و الذین فی ظلمکم علی قدر یا معشر الامیرین» نقل از نامهٔ بیت‌العدل، یادداشت ۱۰۷

این طرز فکر را می‌توان در نخستین اصلی دید که بهاء‌الله در سال ۱۸۶۳ پس از اعلان رسالتش در مقام مظهر الهی وضع کرد: کنار گذاشتن شمشیر. سعیدی در توصیف پیامدهای این اصل چنین می‌نویسد:

منع قتل، خشونت و اجبار دینی؛ ترویج محبت، وحدت و دوستی در میان انسان‌ها؛ دعوت به صلح میان ملل؛ نکوهش نظامی‌گری و تکثیر سلاح؛ تأکید بر لزوم تعلیم و تربیت و اشتغال مفید؛ تقبیح فتنه و آشوب؛ تأکید بر لزوم دین و عدالت اجتماعی – بهاء‌الله همه اینها را به صورت جلوه‌های منظم همان اصل اساسی کنار گذاشتن شمشیر ارائه می‌کند. (۱۱۲)

اولویت قائل شدن برای تغییر در سطح معانی نسبت به تغییر در سطح هنجارها و آشکال را می‌توان به روشنی در حقوق بهائی دید. همان‌طور که در جای دیگری توضیح داده‌ام، (۱۱۳) از زمان بهاء‌الله گرایش آشکاری برای به پس‌زمینه راندن حقوق بهائی وجود داشته است. این گرایش را می‌توان در تعلیق اجرای بسیاری از احکام مشاهده کرد، یعنی تعلیق تا زمان ایجاد شبکه خاصی از معانی اجتماعی که اجرای احکام در آن اختلاف‌انگیز نشود.

همان‌طور که بهاء‌الله می‌گوید:

اوامر الهیه به منزله بحر است و ناس به منزله حیتان، لو هم يعرفون. ولکن به حکمت باید عمل نمود ... اکثری ضعیفند و از مقصود اولیه بعید. باید در جمیع احوال حکمت را ملاحظه نمود تا امری احداث نشود که سبب ضوضاء و نفاق و نفاق نفوس غافله گردد. قد سبقت رحمته العالم و فضله احاط العالمین. باید به کمال محبت و بردباری ناس را به بحر معانی متذکر نمود. کتاب اقدس بنفسه شاهد و گواه است بر رحمت الهیه. (۱۱۴)

بر اساس این طرح که همچنان ادامه دارد، اجرای احکام بهائی مشروط است به وجود معانی خاص به طوری که اجرای احکام (که ماهیتی اجباری دارد)، معانی منجر به وحدت را

112. Ibid, pp. 243-244

113. Roshan Danesh, *The Politics of Delay-Social Meanings and the Historical Treatment of Baha'i Law*, 35 World Order 33, 2004

تقویت کند.

اولویت قائل شدن برای معانی اجتماعی را می‌توان در اصل بهائی «عدم مشارکت در سیاست» دید.^(۱۱۵) بهاء‌الله به پیروانش دستور داد که از سیاست حزبی پرهیز کنند، اصلی که می‌تواند تجویز سکوت و انفعال تعبیر شود. اما چنین تعبیری نادرست است؛ زیرا مسئله خود سیاست نیست بلکه این است که آیا مشارکت در فرایندهای سیاسی معاصر، رهیافتی به تغییر اجتماعی و سیاسی مطابق با اصل وحدت است یا نه. به نظر بهاء‌الله، کسب قدرت سیاسی در نظام‌های سیاسی فعلی توسط بهائیان بی‌ارزش است.^(۱۱۶) می‌توان گفت یک دلیل این امر آن است که روش‌های رایج برای کسب قدرت و نهادهای موجود برای اعمال قدرت با وجودشناسی وحدت همخوانی ندارند، و تلاش برای اجرای یک برنامه دینی از طریق روش‌ها و نهادهای سیاسی معاصر با وحدت مغایرت دارد.^(۱۱۷) بنابراین، عجیب نیست که در آثار بهائی بر تمایز نظم اداری بهائی از نهادهای سیاسی موجود تأکید می‌شود. همان‌طور که شوقی افندی می‌گوید:

تلاش برای مقایسه این نظم الهی بی‌همتا با نظام‌های گوناگون زائیده عقول بشر کاملاً اشتباه است... چنین تلاشی بنفسه حاکی از درک ناقص علو مقام کار آفریننده بزرگ آن است...

نظام‌های سیاسی گوناگون و دائم‌التغییر بشر، خواه در گذشته یا در حال، خواه در شرق یا در غرب، معیاری نابسندۀ برای سنجش محاسن مکنون آن یا درک استحکام مبانی آن است.^(۱۱۸)

۱۱۵. برای مثال، شوقی افندی می‌نویسد: «همه ما باید در قلب و ذهن، در گفتار و رفتار، از امور و مناقشه‌های سیاسی ملل و دول پرهیز کنیم. باید از چنین افکاری برحذر باشیم. نباید با هیچ حزبی ارتباط سیاسی داشته باشیم یا به جناحی از این فرقه‌های مختلف و متخاصم بپیوندیم. بی‌طرفی مطلق در مسئله احزاب سیاسی را باید در حرف و عمل نشان داد، و محبت به کل بشر، خواه دولت یا ملت، که تعلیم اساسی حضرت بهاء‌الله است، باید در گفتار و رفتار ما مشاهده شود... بر اساس نصائح قلم‌اعلی و توضیحات مرکز عهد و میثاق، بهائیان به هیچ وجه نباید به هیچ بهانه‌ای در امور سیاسی وارد شوند؛ زیرا چنین کاری نتایج مهلکی دارد و به امرالله و اجابایش صدمه می‌زند»

Directives of the Guardian 56-57 (Baha'i Publ. Trust 1973) (available at <http://www.bahailibrary.com/writings/shoghieffendi/dg/index.html>)

۱۱۶. درباره تمرکز بهاء‌الله بر «قلوب» ر.ک: متن مربوط به پانوشت ۱۳

۱۱۷. سعیدی به نفی اجبار در زندگی عمومی و اجتماعی از سوی بهاء‌الله می‌پردازد، ر.ک:

Saiedi, *Logos*, n. 48, pp. 362-370

118. Shoghi Effendi, *World Order*, n. 7, pp. 152.

به همین دلایل، بهاء‌الله به حکام و پادشاهان جهان می‌گوید که تنها به فکر «قلوب و اذهان» مردم است؛ زیرا با نفوذ در سطح شناخت و آگاهی بشری - و در نتیجه، معانی اجتماعی - است که می‌توان وحدت حقیقی را در آشکال اجتماعی منعکس ساخت.

رسالة مدنیة عبدالبهاء (۱۸۷۵) نمونه خوبی از روش بهائی تمرکز بر تغییر در سطح معانی اجتماعی است. رسالة مدنیة به دستور صریح بهاء‌الله نوشته شد که از عبدالبهاء خواست «چند ورقی در سبب و علتِ عمار دنیا و خرابی آن نوشته شود به قسمی که متعصبین را یک درجه تنزل دهد تا مستعد شوند از برای اصغاء حقیق سدره بیان که الیوم مرتفع است.»^(۱۱۹) بنابراین، رسالة مدنیة شرحی در باب اصلاح سیاسی و اجتماعی ایران در زمانی است که ایرانیان بر اثر تماس فزاینده با غرب و تهدیدات آن به فکر اصلاح افتاده بودند. در نتیجه این تماس، صدای گوش‌خراش محافظه‌کاران جزم‌اندیش مبنی بر ناسازگاری اسلام با پیشرفت غربی بلند شده بود. رهیافت اصلاحی عبدالبهاء از تغییر در معانی اجتماعی‌ای حمایت می‌کند که در سیاست ایران و تشیع اثنی‌عشری تنیده شده است. مخاطب خطابه ابتدایی عبدالبهاء در رسالة مدنیة، کنشگران سیاسی سنتی خواهان تغییر سیاسی هستند - یعنی شاه و علما. عبدالبهاء ابتدا از ناصرالدین شاه (۱۸۶۹ - ۱۸۳۱) به خاطر تلاش‌های وزرایش در تعقیب اصلاحات تجلیل می‌کند اما سپس می‌گوید که اصلاحات کافی نبوده است: ایران در گذشته در اوج شکوه و جلال بوده، در حالی که اکنون اروپا و آمریکا در اوج توسعه مادی و تکنولوژیکی قرار دارند.^(۱۲۰) او سپس علما را به خاطر مخالفت با اصلاحات سرزنش و آنها را به علت ممانعت از پیشرفت نکوهش می‌کند.^(۱۲۱) سپس می‌گوید که معنای رهبری و نقش و سرشت حکومت باید تغییر کند.^(۱۲۲) او می‌کوشد روایت سیاسی را از تأثیر مخرب غیبت امام دوازدهم رهایی بخشد؛ زیرا شیعیان عقیده داشتند حکومت تا زمان پایان غیبت نامشروع است.^(۱۲۳)

عبدالبهاء در پی احیای گفتگوی سیاسی درباره ماهیت خود رهبری است. بحث او درباره رهبری شاه و علما در لفافه ملاحظات الهیاتی یا سرزنش‌های آخرت‌شناختی پیچیده

۱۱۹. محمد علی فیضی، حیات حضرت عبدالبهاء، لانگ‌هین، آلمان، موسسه ملی مطبوعات امری، ص ۴۲

۱۲۰. عبدالبهاء، رسالة مدنیة، صص ۷-۱۷

۱۲۱. همان

۱۲۲. همان، صص ۱۸-۲۵

۱۲۳. مثلاً عبدالبهاء بر محوریت تعلیم و تربیت عمومی، دموکراتیزاسیون، و پایان تقلید به عنوان ابزار تغییر اجتماعی تأکید می‌کند.

نشده است. بحث او رنگ و بوی گذشته یا نگرش‌های رایج به رهبری را ندارد. از بعضی جهات، شکل آن یادآور سنت «نصایح الملوک» است که اغلب از چگونگی حکومت عادلانه حاکم و نقش دین و علما نسبت به قدرت حاکم سخن می‌گوید.^(۱۲۴) اما کانون توجه عبدالبهاء از بعضی جهات متفاوت است. او برخلاف موضع رایج در سنت نصایح الملوک، حکومت استبدادی را نمی‌پذیرد. همچنین صرفاً به نقش حاکم در ترویج عدالت نمی‌پردازد بلکه در عین حال از معانی‌ای سخن می‌گوید که توده‌های مردم برای رهبری قائلند.^(۱۲۵) او به تفصیل از لزوم صداقت، مهارت، دانش، درستکاری، بلندهمتی و تدبیر حاکم در کشورداری سخن می‌گوید.^(۱۲۶) بی‌همتایی رهیافت عبدالبهاء زمانی مشخص می‌شود که معیارهای رهبری را در مورد اصلاحات دموکراتیک احتمالی به کار می‌برد. بیان زیر را در نظر بگیرید:

تشکیل مجالس و تأسیس محافل مشورت، اساس متین و بنیان رزین عالم سیاست است و لکن از لوازم این اساس، امور چندی است. اول آن که باید اعضای منتخبه، متدین و مظهر خشیه الله و بلندهمت و عقیف النفس باشند. ثانیاً آنکه مطلع بر دقائق اوامر الهیه و واقف بر اصول مستحسنه مقننه مرعیه و عالم بر قوانین ضبط و ربط مهام داخلیه و روابط و علاقات خارجیّه و متفنین در فنون نافعۀ مدتیّه و قانع به مداخل ملکی خود باشند.^(۱۲۷)

افزون بر اشاره به فضائل یک رهبر پرهیزکار، عبدالبهاء می‌گوید که ایرانیان باید به مهارت‌ها، سودمندی‌ها و شخصیت رهبران خود و حکمرانی خوب توجه کنند. عبدالبهاء در توضیح این مطلب به مثال کاملاً متقاعدکننده‌ای درباره مشکلات حکومت‌هایی اشاره می‌کند که فضیلت و مهارت را به هم نمی‌آمیزند:

اما اگر اعضای مجالس بر عکس این قضیه، دون و نادان و بی‌خبر از قوانین حکومت و سیاست ممالک و بلدان و پست همت و بی‌غیرت، جاهل و کاهل و طالب منافع ذاتیه خود باشند، ثمره و فوایدی بر تأسیس مجالس مترتب نشود.^(۱۲۸)

۱۲۴. «نصایح الملوک» به سنت نگارش راهنماهای عملی اشاره دارد که حاوی اندرزهایی درباره طرز رفتار حاکم است.

۱۲۵. عبدالبهاء، رساله مدتیّه، صص ۲۲-۳۲

۱۲۶. همان

۱۲۷. همان

۱۲۸. همان، ص ۲۳

از بعضی جهات، بحث عبدالبهاء درباره رهبری کاملاً مدرن به نظر می‌رسد. اما عبدالبهاء تمرکز عمل‌گرایانه خود را با تمرکز بر معنویت بخشیدن به رهبری به شیوه‌ای متمایز از دین‌داری سنتی ترکیب می‌کند. او بی‌عدالتی را ناشی از «قلت تدین حقیقی و عدم معارف [رهبران]» می‌داند.^(۱۲۹) او از لزوم «عزت نفس و همت بلند و مقاصد ارجمند و عصمت فطریه و عفت خلقیه»^(۱۳۰) برای رهبرانی سخن می‌گوید که باید در «علو فطرت و سمو همت و وسعت معلومات و حل مشکلات» ممتاز باشند.^(۱۳۱) این تمرکز بر شخصیت، صداقت، شرافت و تعلیم و تربیت رهبران و رعایای آنها مبتنی بر دیدگاهی است که پرورش ظرفیت‌های انسانی-عقلانی، عاطفی و روحانی-را کلید حکمرانی خوب و نظم مدنی می‌داند. دین تنها وقتی در این معادله قرار می‌گیرد که در دستیابی به این هدف سهیم باشد.^(۱۳۲)

جزئیات تعاریف عبدالبهاء از رهبری جالب است، اما روش او مهم‌تر است. تلاش‌های او بر تغییر دادن تداعی معانی جمعی مربوط به یک پدیده اجتماعی متمرکز است. به نظر او تغییر دادن معانی، پیش‌شرط اصلاحات مهم سیاسی است. این کانون توجه، بستر مهمی را برای درک نقش عمومی نهادهای بهائی فراهم می‌کند. شیوه عمل عبدالبهاء مبتنی بر تحریک افکار عمومی برای تغییر ساختاری گسترده یا انقلاب یا حتی تغییر رهبران بدون تغییر پیشینی معانی نیست. بر اساس اصطلاحات امروز می‌توان گفت وجوهی از این رهیافت به سیاست، پست‌مدرن است.^(۱۳۳) کانون توجه این رهیافت، ذهنیت‌ها و چارچوب‌های مرجعی است که افراد به سیاست می‌آورند. این رهیافت می‌پذیرد که تغییرات ساختاری اغلب الگوهای موجود الگوهایی اکثراً ظالمانه و منفی-را تقویت می‌کنند؛ زیرا بستر این ساختارها تغییر نکرده است. این رهیافت به رابطه میان همدات‌پنداری و سیاست اشاره می‌کند و می‌گوید که هویت فردی، خودشکوفایی و آگاهی، عوامل لازم برای مشارکت دموکراتیک موفقند. در اظهار نظری درباره انقلاب مشروطه که در سال ۱۹۰۵ شروع شد، عبدالبهاء به‌طور مکرر بر این ایده تأکید می‌کند

۱۲۹. همان، ص ۲۴

۱۳۰. همان، ص ۲۵

۱۳۱. همان، ص ۳۰

۱۳۲. مثلاً عبدالبهاء می‌گوید «اگر دین سبب جدال و قتال گردد عدم آن بهتر است؛ زیرا دین باید سبب حیات گردد، اگر سبب ممات شود، البته معدوم خوش‌تر و بی‌دینی بهتر» عبدالبهاء، *خطابات حضرت عبدالبهاء*، ج ۲، ص ۶۱

۱۳۳. این اصطلاح را با دقت و احتیاط به کار می‌برم. منظورم اخذ یا الحاق رشته‌ای خاص از اندیشه یا فلسفه پست مدرن نیست. صرفاً به این واقعیت اشاره می‌کنم که در مدرنیته بر بعضی از موارد مورد تأکید عبدالبهاء، پافشاری نمی‌شود. سیاست پست مدرن، در واکنش به مدرنیته و بازیابی آن، بر این موارد تأکید می‌کند.

که «تا دولت و ملت مانند شهد و شیر آمیخته نگردند»^(۱۳۴) اصلاحات موفقیت‌آمیز نخواهد بود و این امر «منتهی به مداخلهٔ دول متجاوره گردد.»^(۱۳۵) به عبارت دیگر، در غیاب همذات‌پنداری عامهٔ مردم با سیاست و آگاهی آنها از ابعاد سیاسی زندگی شخصی‌شان، سیاست به آسانی در چنگ عدهٔ اندکی از افراد فاسد می‌افتد.

دیگر متون اصلی این مضمون را می‌پرورند که مشارکت در فرایندهای سیاسی معاصر به‌طور بالقوه ممکن است ایده‌ها و روش‌های سیاسی بهائی را به ایده‌ها و روش‌هایی بیگانه با اصول اساسی آیین بهائی تبدیل کند.^(۱۳۶) ممکن است تجویزهای رسمی بهائی به تجویزهای دیگران شبیه باشد اما به نظر عبدالبهاء بستر- معانی و هنجارهای- لازم برای تغییر صوری موفق و موافق با تعالیم بهائی وجود ندارد؛ زیرا تغییر صوری بدون سخت‌کوشی لازم برای تحول در سطوح هنجارها و معانی رخ می‌دهد.

رابطهٔ سلسله‌مراتبی میان معانی، هنجارها و اشکال به عنوان شیوه‌های کنش سیاسی، الگویی است که بر اساس آن می‌توان جامعهٔ بهائی گذشته و حال را تحلیل کرد. مرور کوتاهی بر تکامل ساختار و سازمان درونی جامعهٔ بهائی این را نشان می‌دهد.

مشخصهٔ اصلی یک‌صد و پنجاه سال نخست تاریخ بهائی، نهادینه‌سازی و توسعهٔ یک نظام اداری بوده است. تکامل این نظام سه مرحلهٔ جداگانه داشته است. مشخصهٔ مرحلهٔ اول، که در دوران رهبری عبدالبهاء سپری شد، توجه به غرب، و به‌ویژه رشد و توسعهٔ جوامع بهائی در آمریکای شمالی بود. پس از آزادی عبدالبهاء از زندان در سال ۱۹۰۸، او مهیای سفر به غرب شد و سال‌های ۱۹۱۲-۱۹۱۱ را در اروپا، آمریکا و کانادا سپری کرد. در این سفر، عبدالبهاء به تبلیغ آیین بهائی پرداخت؛ جوامع بهائی نوپا را به کارهای شجاعانه‌تر تشویق کرد؛ با شمار فراوانی از رهبران سیاسی، اجتماعی و دانشگاهی دیدار کرد؛ و دربارهٔ مسائل مهم روز، نظیر جنگ جهانی قریب‌الوقوع، نژاد، جنبش‌های حق رأی زنان، و اتحادیه‌ها سخنرانی کرد. سفر او زمینه را فراهم کرد تا جوامع بهائی آمریکای شمالی مسئولیت تأسیس جوامع بهائی و

۱۳۴. میرزا محمود زرقانی، *بلدایع الآثار*، لانگنهاین، آلمان، موسسهٔ ملی مطبوعات امری، ج ۲، ص ۲۹

۱۳۵. همان

۱۳۶. برای مثال، بیت‌العدل در توضیح پرهیز بهائیان از سیاست می‌گوید «هدف بهائیان آشتی دادن دیدگاه‌ها، رفع اختلافات و ایجاد مدارا و احترام متقابل میان مردم است و اگر اجازه دهیم اسیر هوا و هوس‌های زودگذر دیگران شویم از تحقق این هدف بازمی‌مانیم.» نامهٔ بیت‌العدل به مخاطبی بی‌نام، ۲۱ ژانویهٔ ۲۰۰۳. نویسندهٔ این مقاله نسخه‌ای از این نامه را دارد.

سازمان‌های اداری در سراسر جهان را بر عهده گیرند. (۱۳۷)

در دومین مرحله از تأسیس نظام اداری، شوقی افندی جامعه بهائی را برای انجام نقشه عبدالبهاء هدایت کرد. بر اساس ساختار اصلی اولیه نظم اداری قرار بود که هیئت‌های انتخابی نه نفره‌ای در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی تشکیل شوند. علاوه بر این، مناصب مشاوره‌ای انتصابی هم وجود داشت. فرایندی که شوقی افندی برای بنای این نظام به کار برد، عبارت بود از تمرکز بر توسعه پایه‌های محلی که پس از رشد مناسب جامعه و دستیابی به درجه‌ای از کمال اداری می‌توانستند نهادی ملی را انتخاب کنند. این نهادهای ملی پایه و اساس انتخاب نهاد بین‌المللی و عالی‌ترین مرجع جامعه بهائی، یعنی بیت‌العدل، بودند. (۱۳۸)

چرا جامعه‌ای که بر پرورش سبک روحانی زندگی و توسعه زندگی اجتماعی متناسب با این روحانیت تمرکز دارد به نهادهای منظم می‌پردازد؟ (۱۳۹) فرایند نهادهای منظم، ماهیت سیاست و کنش سیاسی در آیین بهائی را روشن‌تر می‌سازد. این آزمودن اشکال سیاست، که بی‌هیچ تماس مستقیمی با فرایندها و نهادهای سیاسی بیرونی ساخته می‌شوند، خصلتی جهانی به نظم اداری آیین بهائی می‌دهد. اما این نظام اداره، حوزه‌ای تجربی است که در آن جامعه بهائی در پی بنای نهادهایی مبتنی بر معانی و حاکی از هنجارهایی است که به نظر آیین بهائی باید بر زندگی سیاسی حاکم باشند.

نه الگوی انگلیسی مک‌کلین و نه الگوی جدایی‌طلبانه کول، یا حتی سنت خداسالاری ادغام‌گرا، با این دیدگاه معرفت‌شناختی نسبت به تغییر سیاسی همخوانی ندارد. «تدریج باوری» (gradualism) جزء لاینفک رهیافت بهائی به بلوغ است که در آن تعدادی از اشکال گوناگون حاکمیت و الگوی‌های روابط میان نهادهای مدنی و دینی- را می‌توان تأیید کرد. ممکن است

۱۳۷. برای بحث درباره سفر عبدالبهاء به اروپا و آمریکای شمالی، ر.ک:

Hasan M. Balyuzi, 'Abdu'l-Baha, George Ronald, 1971, pp.171-339

۱۳۸. برای بحث درباره رهیافت شوقی افندی به توسعه نظم اداری بهائی، ر.ک:

Shoghi Effendi, *World Order*, p. 7

۱۳۹. این مسئله‌ای بحث‌انگیز در ادواری از تاریخ بهائی و در میان پژوهشگران بوده است. برخی گفته‌اند که روی آوردن به نهادهای منظم، به‌ویژه در دوران شوقی افندی، دخل و تصرف در دیدگاه اصلی‌ای بود که نامتمرکزتر، غیررسمی‌تر، و گشوده‌تر بود. این اتهام پس از درگذشت عبدالبهاء به‌صراحت مطرح شد. در آن زمان، تعداد بسیار اندکی از بهائیان در اصالت الواح و صایا، تأسیس ولایت امر، و حرکت به سوی نهادهای منظم تردید کردند. اما شواهد تاریخی و متنی نشان می‌دهد که بهاء‌الله درجه‌ای از نهادهای منظم را در نظر داشت. برای مثال، همان‌طور که پیشتر گفتیم، بهاء‌الله به‌طور مشخص از ایجاد «بیوت عدل» سخن گفت.

معانی اجتماعی طوری پرورش یابند که در بعضی از محل‌ها انتخاب مسیری معطوف به «خداسالاری بهائی» موجود در دیدگاه‌های ادغام‌گرایانه غالب شود. اما این «خداسالاری» اگر برقرار شود، با اصل اساسی وحدت در کثرت از جمله تعهد به برابری و حقوق بشر - و اولویت اصل دموکراتیک در نظم اداری بهائی سازگار خواهد بود. بنابراین، در نسبت دادن تعاریف و مقوله‌های فعلی به اصطلاح «خداسالاری بهائی» یا «حکومت بهائی» باید بسیار مراقب و محتاط بود.^(۱۴۰) در عین حال، ممکن است معانی اجتماعی در جای دیگری به شکل دیگری از ادغام نهادی منجر شوند؛ درحالی که در دیگر نقاط، آرایه‌های نهادی جدایی‌طلبانه مشروع‌ترین و مناسب‌ترین نوع تعامل میان نهادهای دینی و سیاسی به شمار خواهند رفت.

چنین رهیافتی به آشکال دین و حکومت در آیین بهائی با دیدگاه بیت‌العدل شباهت کامل دارد؛ زیرا بیت‌العدل بر تعهد به نگرش باز و غیرجزم‌اندیشانه به نقش خود در امور سیاسی تأکید کرده است. در پاسخ به سؤالات مربوط به مشخصات «خداسالاری بهائی»، بیت‌العدل بر تدریج‌باوری، گشودگی، و غیرجزم‌اندیشی تأکید کرده است. بیت‌العدل می‌گوید که یک

اصل اساسی که به ما کمک می‌کند تا الگوی جامعه بشری مطلوب حضرت بهاء‌الله را دریابیم، اصل رشد ارگانیک است که بر اساس آن تحولات عمیق و فهم تحولات عمیق، تنها به مرور زمان حاصل می‌شود.^(۱۴۱)

بیت‌العدل با استفاده از تمثیلی مشابه می‌گوید:

اگر کشاورزی درختی بکارد، در آن لحظه نمی‌تواند ارتفاع، تعداد شاخه‌ها، یا زمان دقیق شکوفه دادن آن را بیان کند. با وجود این، می‌تواند دربارهٔ اندازه و مراحل رشد آن نظری کلی بدهد و با اطمینان بگوید که چه میوه‌ای خواهد داد. همین امر دربارهٔ تکامل

۱۴۰. خداسالاری به معنای حکومت خداوند است. مثلاً چنین حکومتی با روحانیت‌سالاری تفاوت دارد. اما امروزه معمولاً خداسالاری را به معنی حکومت روحانیون به کار می‌برند و آن را ضرورتاً مغایر دموکراسی می‌دانند. این تناقض مبتنی بر این ایده است که در جامعه‌ای متکثر، انحصار قدرت سیاسی توسط اعضای یک جامعه دینی ذاتاً غیردموکراتیک است. با توجه به خشونت‌پریزی و تعهد شدید آیین بهائی به دموکراسی، می‌توان انتظار داشت که «خداسالاری» در بافتار بهائی، معانی اجتماعی متفاوتی را تداعی کند - تعاریفی که مستلزم بررسی بیشتر معانی لغوی این اصطلاح است. دربارهٔ اصطلاح «حکومت بهائی» هم می‌توان استدلال‌های مشابهی را مطرح کرد. برای مثال، می‌توان آن را نه ضرورتاً ادغام نهادی بلکه هماهنگی میان اصول راهنمای عمل و اهداف نهادهای سیاسی و دینی دانست.

نظم جهانی حضرت بهاءالله صادق است. (۱۴۲)

به همین ترتیب، بیت العدل می گوید که «نظم اداری بی تردید هسته و الگوی نظم جهانی حضرت بهاءالله است، اما این نظم در حالت جنینی خود به سر می برد، و به مرور زمان دستخوش تحولات تکاملی عمده ای خواهد شد.» (۱۴۳) بیت العدل همونوا با نظر عبدالبهاء درباره کنش سیاسی می گوید که «بی تردید تأسیس ملکوت الهی بر روی زمین، اقدامی سیاسی است، اما بهائیان در راهی کاملاً متفاوت از کسانی گام برمی دارند که خواهان اصلاح جامعه هستند.» (۱۴۴) بهائیان «بر احیای قلوب، افکار و رفتار مردم تمرکز می کنند و به ارائه الگویی کارآمد به عنوان شاهد واقعی و عملی بودن شیوه زندگی مورد نظر خود می پردازند.» (۱۴۵) سرانجام، بیت العدل بر احتمال، و نه لزوم تغییر جهت به طرف یک «حکومت بهائی» یا «خداسالاری بهائی» تأکید می کند و می گوید که می توان اصول معینی را جزء لاینفک دیدگاه بهاءالله درباره تأسیس ملکوت الهی بر روی زمین دانست. (۱۴۶) این اصول تأکید می کنند که تصمیم گیری درباره حرکت به سوی یک حکومت بهائی کاملاً در اختیار حکومتی است که مایل به تقییب چنین مسیری است. (۱۴۷) تصمیم یک حکومت و شهروندان برای انتخاب آیین بهائی به عنوان

دین رسمی باید فرایندی کاملاً اختیاری و دموکراتیک باشد، چه رسد به پذیرش احکام الهی و بیت العدل ملی به عنوان قوانین و قوه مقننه یک کشور توسط یک حکومت. (۱۴۸)

۱۴۲. همان

۱۴۳. همان

۱۴۴. همان

۱۴۵. یکی از مسائل این نامه خاص درباره خداسالاری به چگونگی تعریف و کاربرد اصطلاح «سیاسی» مربوط می شود. بیت العدل می گوید که اگر سیاست را «علم اداره و سازمان دهی جامعه انسانی» بدانیم، در این صورت آیین بهائی، سیاسی است. نامه بیت العدل، پانوشت ۸۹. در عین حال، بیت العدل می گوید که آیین بهائی «سازمانی سیاسی نیست» و بهائیان نباید در «مسائل سیاسی» مداخله کنند. همان منبع؛ خوب است بدانیم که تفاوت کاربرد اول و دوم دقیقاً چیست. اگر تأسیس ملکوت الهی سیاسی است، پس بعضی از انواع کنش سیاسی باید مجاز باشد. کنشی که با دیدگاه بهائی درباره چگونگی استقرار این ملکوت سازگار است.

۱۴۶. همان

۱۴۷. همان

۱۴۸. همان

به عنوان یک اصل کلی، چنین گذاری باید «از طُرُق قانونی»^(۱۴۹) و در حالی رخ دهد که بهائیان همچنان از بعضی آشکال کنش سیاسی پرهیز کنند. همچنین این گذار باید با تعهدات اساسی بهائی به حقوق بشر و دموکراسی سازگار باشد.

عجیب است که پژوهشگران به تحلیل چنین عبارت‌هایی نپرداخته‌اند و در بحث پیرامون روابط دین و حکومت در آیین بهائی به آن استناد نکرده‌اند. هویت نهادی که در کانون مسئله دین و حکومت قرار دارد و فهم آن از خود، نتیجه منطقی ضروری تحلیل متنی دقیق سخنان بهاء‌الله است. شاید با ادامه بحث درباره این موضوع، پژوهشگران به تحلیل و فهم نهاد بیت‌العدل و دامنه نقش سیاسی احتمالی آن در آینده و رابطه‌اش با دولت‌های مدنی بیشتر توجه کنند.

۳. دیدگاهی باز درباره دین و حکومت

رهیافت معرفت‌شناختی به دین و حکومت دیدگاهی اساساً باز است. تعالیم بهاء‌الله دیدگاهی آخرت‌شناختی را ارائه می‌دهد که نقش جنبه انسانی در چگونگی تکامل ادیان را آگاهانه می‌پذیرد. با وجود وحدت در کثرت به عنوان اصل راهنما، تعهد سرسختانه به الگو و ساختار خاصی از دین و حکومت ناممکن است، حتی اگر بهائیان منتظر نقش فزاینده دین در زندگی عمومی باشند. بلوغ اجتماعی هیچ شکل یا ترجمان خطی‌ای ندارد— تنها مسیرهای کلی رشد وجود دارند. و در این محدوده‌ها، نقاط پایانی نسبی اند. در فرهنگ‌هایی با سنت‌های دیرین ساختارهای خداسالار، می‌توان انتظار داشت که گذار به آشکالی از خداسالاری رخ دهد. در جوامعی با سنت‌های دیرپای ساختارهای جدایی‌طلبانه، احتمالاً گذار به تعامل فزاینده میان دین و سیاست بسیار متفاوت خواهد بود و آشکال نهادی آنها از دیگر بافتارها متمایز خواهند بود. روابط میان نهادهای ملی بهائی و دولت‌های مدنی از محیطی به محیط دیگر بسیار متفاوت خواهد بود. با تعمیم می‌توان گفت، ممکن است رابطه بیت‌العدل با دستگاه حکومتی کشورهای مختلف متفاوت باشد. این روابط که بازتاب ماهیت غیراجباری وحدتند، قانونی و اختیاری خواهند بود. به علت عدم درک گشودگی ذاتی دیدگاه بهاء‌الله، جدایی‌طلبان و ادغام‌گرایان، اشتباه ذات‌گرایانه یکسانی را مرتکب شده‌اند؛ بنابراین از بررسی دیدگاه دینی متمایزی درباره چگونگی تعامل دین و حکومت عاجز مانده‌اند. در واقع، تاکنون پژوهشگران از همان منظر رایج قطب‌های متضاد خداسالاری و دموکراسی به این بحث نگریسته‌اند، در نتیجه این بحث

با بحث‌های کلی رایج دربارهٔ دین و سیاست تفاوتی نداشته است. تأکید آثار بهائی بر کنش در سطح معرفت‌شناختی و اصل اساسی وحدت در کثرت می‌تواند به شکل‌گیری رهیافت‌های بهتر به این موضوع مهم کمک کند.

ادغام امر مقدس و امر عرفی: جایگزین شعائر در آیین بهائی چیست؟

موژان مؤمن^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

چکیده

آیین بهائی شعائر جمعی بسیار اندکی دارد. جلسات عادی جامعه بهائی یا مراسمی مثل ازدواج و تدفین ساختار یا شکل چندان معینی ندارد. افزون بر این، در متون معتبر آیین بهائی دستورات صریحی وجود دارد که ایجاد طبقه روحانی و شکل‌گیری تدریجی شعائر را منع می‌کند. اگر شعائر جزء ذاتی دین باشد، در این صورت جایگزین شعائر در جامعه بهائی چیست؟ برای پاسخ دادن به این پرسش، در این مقاله به سراغ آرای کارکردگرایانه دورکیم می‌رویم که می‌گوید شعائر امر مقدس را از امر نامقدس (یا عرفی) جدا می‌سازد، حس ترس آمیخته با احترام (awe) و تجربه یگانگی (community) به مثابه واقعیتی موجود می‌آفریند، و به این ترتیب حس وحدت را تقویت می‌کند و یگانگی را افزایش می‌دهد.

۱. موژان مؤمن دانش‌آموخته پزشکی عمومی در دانشگاه کیمبریج (انگلستان) است. او در دین‌پژوهی، شیعه‌شناسی و مطالعات بابی-بهائی تخصص دارد. از وی ده‌ها مقاله در نشریه تاریخ دینی، دین، نشریه نسل‌کشی پژوهی، نووا رلیجیو و دیگر نشریات دانشگاهی منتشر شده است. از میان کتاب‌های او می‌توان به مقدمه‌ای بر اسلام شیعی (انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۵) و فهم دین (وان‌ورلد، ۲۰۰۹) اشاره کرد. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است:

Moojan Momen, *The Merging of the Sacred and the Profane: What Substitutes for Ritual in the Baha'i Faith?*, *Implicit Religion*, vol. 16, no. 2, 2013, pp. 157-168

در مورد کارکرد اول باید گفت در آیین بهائی مرز میان امر مقدس و امر عرفی عمداً مبهم مانده، و کل زمان و مکان بالقوه مقدس شده است. از سوی دیگر می‌توان گفت بخش عمده‌ای از آنچه در دیگر جوامع دینی زمان و مکان مقدس به شمار می‌رود، در آیین بهائی عرفی شده است.

در مورد کارکرد دوم، اگر تحلیل دورکیم درست باشد، شعائر نه به‌خودی‌خود، بلکه به علت ایجاد وحدت و تقویت حس یگانگی جزء ذاتی دین است. در آیین بهائی عوامل دیگری وجود دارد که وحدت و حس یگانگی را ایجاد می‌کنند. این عوامل عبارتند از عوامل آموزه‌ای مثل آموزه عهد و میثاق، عوامل روان‌شناختی نظیر دیدگاه مشترک (یگانگی بشریت و وحدت جهان)، و سرانجام دوستی و همکاری برای تحقق این دیدگاه - مسیر مشترکی که همه بهائیان در آن گام برمی‌دارند. در کل، به نظر می‌رسد که این عوامل جایگزین مناسبی برای کارکرد شعائر در آیین بهائی هستند.

واژگان اصلی: آیین بهائی، شعائر، زمان مقدس، مکان مقدس، کنش اجتماعی، سکولاریزاسیون

عنوان کنفرانس سالانه انجمن بریتانیایی مطالعه دین، که در دانشگاه دورام برگزار شد، «شناخت شعائری» بود. عنوان نخستین مقاله کنفرانس که پرفسور جیمز کاکس از دانشگاه ادینبورو ارائه داد، این بود: شعائر به عنوان حامل سنت معتبر: چیزی که دین بدون آن دین نیست. هرچند پرفسور کاکس در این مقاله تنها به دین شونا در زیمباوه پرداخت، اما این عنوان معرف طرز فکری در مطالعات ادیان است که از زمان امیل دورکیم رایج بوده است. به نظر دورکیم، سنت معتبر و اجرای شعائر (از جمله مناسک گذار) که زمان و مکان مقدس را می‌آفریند، در کانون فهم دین قرار دارد. در نتیجه می‌توان گفت این مجموعه ویژگی‌ها همان «چیزی» است «که دین بدون آن دین نیست». از زمان دورکیم، بسیاری از دانش پژوهان، از جمله مری داگلاس (درباره پاک‌ی)، ویکتور ترنر (درباره آستانه از خود بی‌خود شدن در مرحله میانی شعائر)، و دنیل اریویو لژه (درباره سنت مشترک به مثابه زنجیره خاطره) این فهم از دین را تأیید کرده‌اند.

در مطالعه جامعه نیز برای شعائر نقش مهمی در انسجام اجتماعی از طریق ابراز و تقویت ارزش‌ها و باورهای مشترک جامعه قائل شده‌اند. شعائر اجتماعی همواره بخشی از فرهنگ

بشری بوده و اغلب عمدتاً ماهیتی دینی داشته و به دست متخصصین دینی (روحانیون) اجرا می‌شده است. مطالعه دینِ ضمنی (implicit religion) نشان داده که هرچند دین نقش محوری خود را در جامعه از دست داده اما شعائر همچنان در کانون زندگی اجتماعی بشر قرار دارد. انسجام اجتماعی که زمانی ناشی از اجرای شعائر دینی بود اکنون به طور فزاینده‌ای حاصل شعائر توأم با فعالیت‌های عرفی است. این مقاله به چیزی می‌پردازد که از بعضی جهات خلاف این امر است: یعنی هرچند جامعه شعائر بدون دین را برگزیده اما حداقل در بعضی از موارد، جامعه دینی می‌تواند بدون شعائر اجتماعی رسمی، کارکرد مناسبی داشته باشد. این نظر، دیدگاه سنتی رایج در مطالعه دین را به چالش می‌کشد، یعنی همان دیدگاهی که می‌گوید کارکرد اصلی دین جدا کردن امر مقدس از امر عرفی و انتقال سنت معتبر از طریق شعائر است (چیزی که دین بدون آن دین نیست).

در کنفرانس سال ۲۰۱۱ در دورام (Durham) من و دکتر جورج کریسیدس با ارائه مقالاتی نشان دادیم که آیین بهائی و شاهدان یهوه (Jehova's Witnesses) به عنوان دو جامعه دینی با شعائر کمیته (حداقلی) کارکرد کاملاً مناسبی دارند. این مقاله با شرح و تفصیل بیشتری به جامعه بهائی می‌پردازد. هرچند بسیاری از ویژگی‌هایی که در ادامه به آنها می‌پردازیم در دیگر جوامع دینی هم وجود دارد اما بعضی از این ویژگی‌ها بی‌همتا یا نادرند. آیین بهائی از نظر اجتماعی بسیار فعال است و بیش از هرچیز وحدت و انسجام را ارج می‌نهد. بنابراین، دورکیمی‌ها ممکن است فکر کنند که شعائر اجتماعی فراوانی برای تحکیم وحدت جامعه بهائی وجود دارد. در نتیجه، وقتی بفهمند که شعائر اجتماعی آیین بهائی کمیته است، شگفت‌زده می‌شوند.

مناسب است که در ابتدای مقاله اصطلاح «شعائر» را تعریف کنیم. من بر شعائر جمعی و اجتماعی (و نه شعائر شخصی و خصوصی) تمرکز می‌کنم؛ یعنی هم شعائری نظیر یادبود ایام مقدسه که کل جامعه بهائی در آن شرکت می‌کند، و هم شعائری مثل مراسم ازدواج که بخشی از جامعه بهائی در آن شرکت می‌کند. اصطلاح «شعائر» در این مقاله بیشتر در معنای سنتی و محدود به کار می‌رود و به الگوهای تجویزی و یکسان رفتار اشاره دارد که محتوایی نمادین دارند و مطابق سنت‌های معتبر در وضعیت‌های خاصی اجرا می‌شوند. در این مقاله معنای کلی‌تر این اصطلاح که به هر شکلی از معنای متجسد یا نمادگرایی مقرر (enacted) اشاره دارد، مورد توجه نیست. تأکید بر وجوه جمعی و اجتماعی دین در این مقاله نباید

خواننده را به این فکر اندازد که عبادت و شعائر شخصی و خصوصی در آیین بهائی اهمیت ندارد. به عقیده اکثر بهائیان، عبادت و معنویت شخصی پایه و اساس کارکرد و کشش اجتماعی جامعه بهائی است که موضوع اصلی این مقاله به شمار می‌رود.

در مورد فعالیت‌های جمعی باید گفت هرچند در جامعه بهائی شمار فراوانی جلسات دعا و دیگر فعالیت‌های غیررسمی وجود دارد که در آنها متون مقدس را (اغلب همراه با موسیقی) می‌خوانند و به امر مقدس توسل می‌جویند اما هیچ‌یک از اینها توسط مراجع رسمی آیین بهائی اداره نمی‌شود و شکل از پیش تعیین شده مشخصی ندارد؛ همه این فعالیت‌ها متکی بر خلاقیت فردی است. در این جلسات می‌توان متون مقدس آیین بهائی یا دیگر ادیان یا شعر خواند؛ می‌توان از موسیقی و آواز استفاده کرد یا نکرد؛ می‌توان مثلاً شمع و عود را به کار برد یا نبرد.

با وجود این، شعائر جمعی تجویزی در آیین بهائی کمینه است. برای مثال، شعائر ازدواج بهائی تنها شامل ادای سوگندی یک جمله‌ای از سوی زن و مرد در حضور شهود است. زوج معمولاً مراسمی را برای خواندن ادعیه، گزیده‌هایی از متون مقدس، و شعر همراه با اجرای موسیقی ترتیب می‌دهند، اما این مراسم کاملاً به تصمیم خود آنها بستگی دارد. به همین شکل، تنها بخش الزامی شعائر تدفین بهائی خواندن یک دعا [نماز میت] است. دیگر بخش‌های مراسم را خانواده فرد درگذشته انتخاب می‌کند. در آیین بهائی شعائر اجتماعی رسمی نظیر عشای ربانی مسیحی یا نماز جمعه در اسلام وجود ندارد. بهائیان ساکن هر ناحیه هر ۱۹ روز یک بار با یکدیگر دیدار می‌کنند؛ این جلسه سه بخش عبادی، اداری، و اجتماعی دارد، اما هیچ شعائر مشخصی ندارد. به همین ترتیب، بهائیان هر سال ۹ روز مقدس را گرامی می‌دارند و باید از کارفرمایان خود مرخصی بگیرند اما شعائری الزامی برای گرامی‌داشت این روزها وجود ندارد. جوامع بهائی جلساتی را برگزار می‌کنند (ساعت برگزاری جلسات بعضی از این ۹ روز از پیش مشخص شده و یکسان است) اما این جلسات محتوای خاص و یکسانی ندارد. هرچند زیارت در آیین بهائی وجود دارد اما شعائر جمعی معینی ندارد. معمولاً چنین آزادی مراسم دینی را در ادیان غیرنهادینه می‌توان یافت اما آیین بهائی دینی به شدت نهادینه است و چارچوبی اداری دارد که در سطوح محلی، ملی، و بین‌المللی فعال است.

شاید برخی فکر کنند که علت فقدان شعائر اجتماعی در زندگی جامعه بهائی این است

که این دین تنها حدود ۱۶۰ سال عمر دارد و شعائر بعداً شکل خواهد گرفت. اما در متون مقدس و معتبر بهائی دستوراتی وجود دارد که شکل گیری شعائر در جامعه بهائی را منع می‌کند. در آثار شوقی افندی (۱۸۹۷-۱۹۵۷) که از سال ۱۹۲۱ تا وفاتش سومین رهبر آیین بهائی بود، چنین دستورهایی را می‌توان یافت. برای مثال «در مورد مراسم تدفین بهائی؛ این مراسم به شدت ساده است، زیرا تنها شامل نماز جماعتی است که باید پیش از خاک‌سپاری خواند... شورای روحانی ملی شما باید بسیار مراقب باشد که هیچ رویه یا شعائر یکسانی در این خصوص انتخاب، یا بر بهائیان تحمیل نشود. همچون بعضی از دیگر موارد مربوط به عبادت بهائی، این خطر وجود دارد که نظام معین یا شعائر و رسوم انعطاف‌ناپذیری در میان بهائیان شکل گیرد. باید نهایت سادگی و انعطاف‌پذیری را رعایت کرد.»^(۲)

در عمل، شعائر جمعی اغلب مستلزم متخصصی دینی است تا آن را اجرا یا اصلتش را تضمین کند. بنابراین می‌توان گفت که در بسیاری از جوامع دینی شعائر، وجود متخصصان دینی (روحانیون) را توجیه می‌کند. بهاء‌الله (۱۸۹۲-۱۸۱۷) بنیان‌گذار آیین بهائی، می‌گوید شاید در گذشته که اکثر مردم بی‌سواد بودند و به کسی نیاز داشتند تا متون مقدس را برای آنها بخواند و توضیح دهد، وجود رهبران دینی لازم بوده است. اما همین رهبران دینی اغلب پیروان‌شان را گمراه کرده‌اند. به ویژه، هرگاه پیامبر یا بنیان‌گذار دین جدیدی ظهور کرده، معمولاً رهبران دین قبلی پیشگام مخالفت با دین جدید بوده‌اند: «و در همه اوقات، سبب صدّ عباد و منع ایشان از شاطی بحر احدیّه علمای عصر بوده‌اند که زمام آن مردم در کف کفایت ایشان بود و ایشان هم بعضی نظر به حبّ ریاست و بعضی از عدم علم و معرفت، ناس را منع می‌نمودند. چنانچه همه انبیاء به اذن و اجازه علمای عصر سلسیل شهادت را نوشیدند و به اعلی افق عزّت پرواز نمودند. چه ظلم‌ها که از رؤسای عهد و علمای عصر بر سلاطین وجود و جواهر مقصود وارد شد.» (بهاء‌الله، ایقان، ص ۱۰-۹)

یکی از اصول اجتماعی آیین بهائی، تعلیم و تربیت عمومی و اجباری همه کودکان است. با [اجرای این اصل] باید به جایی برسیم که دیگر لازم نباشد متخصصان دینی متون مقدس را برای دیگر اعضاء بخوانند و توضیح دهند. به عبارت دیگر، وجود روحانیون زائد خواهد بود. بهائیان رهبران دینی حرفه‌ای یا روحانی ندارند. به همین دلیل، فشار کمتری برای ظهور شعائر دینی عمومی در آیین بهائی وجود دارد.

۲. از نامه منشی شوقی افندی به شورای روحانی ملی بهائیان آمریکا و کانادا، ۱۰ ژانویه ۱۹۳۶، مندرج در *Lights of Guidance*, 1994, p.199

یکی از دیگر دلایل فقدان شعائر دینی جمعی این است که شعائر مؤمنان را به سنت و مفاهیم و الگوهای رفتاری گذشته مقید می‌سازد. یکی از اصول دینی آیین بهائی استقلال فکری و عدم وابستگی به تفکر و الگوهای رفتاری گذشته است: «شرط است این عباد را که دل را که منبع خزینة الهیه است از هر نقشی پاک کنند و از تقلید که از اثر آباء و اجداد است اعراض نمایند.» (بهاءالله، هفت وادی، ص ۵)

این اصل در بسیاری از جنبه‌های زندگی اجتماعی بهائی به چشم می‌خورد. شوراهاى انتخابی بهائی که زندگی اجتماعی بهائی در سطوح محلی و ملی را اداره می‌کنند موظفند بر اساس اصول روحانی و عقلانی مسائل را بررسی کنند و از طریق مشورت تصمیم بگیرند، و نه اینکه بر اساس سوابق تصمیم‌گیری کنند. کمیته‌سازی شعائر در زندگی اجتماعی بهائی به تحکیم این اصل کمک می‌کند.

به نظر انسان‌شناسان کارکردگرایی مثل امیل دورکیم، شعائر به دو دلیل جزء ذاتی دین است: اول اینکه از طریق اجرای شعائر، امر مقدس از امر عرفی جدا می‌شود و جهان دین به وجود می‌آید؛ دوم اینکه از طریق اجرای شعائر و حس امر مقدس (یا حضور خدای) حاصل از آن وحدت و انسجام گروه حفظ می‌شود. پس دینی با شعائر کمیته و فاقد متخصصان مذهبی چگونه قادر به تثبیت و حفظ خود است؟

امر مقدس و امر عرفی در آیین بهائی

درحالی که ادیان نهادینه سنتی به رهبری متخصصان دینی به حفظ مرز میان امر مقدس و عرفی تمایل دارند، جوامع دینی‌ای که در حال رشد و گسترش سریعند به ادغام این دو امر گرایش دارند. این ادغام می‌تواند از دو راه عمده رخ دهد: یکی تحمیل امر مقدس بر امر عرفی (مثلاً تحمیل یک قانون مقدس بر همه عرصه‌های زندگی، همچون اسلام سیاسی و شریعت، یا دیگر «بنیادگرایی‌ها»)، دیگری مقدس‌شمردن امر عرفی از سوی مؤمنان (مثل شکل‌های فراوانی از دین‌داری بدیل غیرنهادینه). به رغم اینکه آیین بهائی را می‌توان دینی نهادینه شمرد، به دومین شق شباهت فراوان دارد.

بر اساس متون مقدس بهائی، می‌توان با تأمل، صفات خدا را در همه اشیا دید؛ بنابراین همه چیز و همه جا بالقوه مقدس است. با ذکر کلمه الهی می‌توان این قوه را فعلیت بخشید

و هر جا را مقدس کرد؛ بنابراین بهائیان می‌توانند همه فضاهاى زندگى خود را مقدس سازند: «طوبى لمحل و لبیت و لمقام و لمدينة و لقلب و لجبل و لكهف و لغار و لاودية و لبر و لبحر و لجزيرة و لدسكرة ارتفع فيها ذكر الله و ثنائه.»^(۳)

همین امر دربارهٔ زمان مقدس صادق است. به یک معنا، بهاءالله می‌خواست پیروانش تا جایی که امکان دارد زمان خود را به زمان مقدس بدل کنند زیرا، برای مثال، متون مقدس بهائی می‌گویند بعضی از فعالیت‌هایی که معمولاً عرفی به شمار می‌روند، نظیر تربیت فرزند،^(۴) شغل،^(۵) و فعالیت‌های اجتماعی خود^(۶) را باید وقف خدا کرد و با روحیهٔ خدمت به بشر به آنها پرداخت. به این ترتیب، این فعالیت‌ها به اعمال عبادی بدل می‌شوند و در زمان مقدس قرار می‌گیرند. علاوه بر این، بهائیان تشویق می‌شوند که زمانی را به عبادت شخصی و خصوصی اختصاص دهند (آفرینش زمان و مکان مقدس شخصی). با انضباط و تربیت روحانی می‌توان مقدار هرچه بیشتری از عمر خود را در جهانی روحانی در محضر خدا گذراند، و از این طریق زمان عرفی را به زمان مقدس تبدیل کرد. برای این کار نیازی به انزوی رهبانی یا زاهدانه و غفلت از مسئولیت‌های اجتماعی و خانوادگی خود نیست؛ در واقع، این مسئولیت‌ها به تکامل روحانی افراد کمک می‌کنند.

با توجه به این دو نکته می‌توان گفت که زندگى بهائی آرمانی بخش عمده‌ای از زمان و مکان یا کل آن را به وحدتی مقدس بدل می‌کند. در واقع، می‌توان گفت که به نظر بهائیان جدایی امر مقدس و امر عرفی مصنوعی و موهوم است. کل آفرینش مقدس است؛ زیرا تجلی یک یا چند اسم و صفت خداوند است. بین این متحد ساختن امر مقدس و عرفی، و دو حیطهٔ دیگر از تعالیم بهائی، یعنی کیهان‌شناسی و تعالیم اجتماعی انسجام وجود دارد. در کیهان‌شناسی، بهاءالله طبیعت را با مشیت اولیه همسان می‌شمارد، و بنابراین مقوله‌های «طبیعی» و «مابعدالطبیعی» را که به مقوله‌های امر مقدس و امر عرفی شباهت فراوانی دارند، از میان برمی‌دارد: «إِنَّ الطَّبِيعَةَ بِكَيْنُونَتِهَا مَظْهَرُ اسْمِ الْمُبْتَعَثِ وَ الثُّكُونُ ... وَ هِيَ الْإِرَادَةُ وَ ظُهُورُهَا فِي رُتْبَةِ الْأَمْكَانِ بِنَفْسِ الْأَمْكَانِ ... وَ لَوْ قِيلَ أَنَّهَا لَهِيَ الْمَشِيَّةُ الْأَمْكَانِيَّةُ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ

يعترضُ عليه»^(۷)

در رابطه با تعالیم اجتماعی، بهاء‌الله با از میان برداشتن مفهوم نجاست و اعلام یگانگی نوع بشر، و محو تقسیم آدمیان به مؤمن، پاک، و رستگار، از یک سو، و کافر، نجس، و ملعون، از سوی دیگر وحدت می‌آفریند.

به این ترتیب، مرز میان امر مقدس و امر عرفی در آیین بهائی عمداً مبهم گذاشته شده است. یکی از دلایل این امر آن است که هرچند اجرای شعائر و آفرینش جهان مقدس می‌تواند در داخل جامعه دینی وحدت بیافریند اما هم‌زمان دسته‌بندی‌هایی ایجاد و بر آنها تأکید می‌کند: میان اعضای از جامعه که شعائر را اجرا کرده و پاک شده‌اند و اعضای که چنین نکرده‌اند؛ میان روحانیون و اعضای عادی جامعه؛ میان آن جامعه دینی و بقیه دنیا. آیین بهائی در پی ایجاد وحدتی جهانی و عام است، درحالی‌که آفرینش فضای مقدس انحصاری و جامعه مقدس انحصاری از تحقق این هدف وحدت جهانی جلوگیری می‌کند.

با تعمیم مکان و زمان مقدس به همه مکان‌ها و بخش عمده‌ای از زمان، دیگر دلیلی برای داشتن شعائر جمعی رسمی به منظور آفرینش مکان و زمان مقدس وجود ندارد. بنابراین می‌توان گفت بهائیان می‌خواهند احساسات توأم با امر مقدس را حفظ کنند، بی‌آنکه جدایی و ساختارهای قدرتی بیافرینند که معلول اجرای شعائر رسمی است.

البته بعضی از اماکن به علت ارتباط با باب و بهاء‌الله تقدس خاصی دارند و زیارتگاه بهائیان به شمار می‌روند، اما زیارت رویدادی استثنائی در زندگی بهائیان است. حتی در این مورد هم باب (۱۸۵۰-۱۸۱۹) که همراه با بهاء‌الله بنیان‌گذار آیین بهائی به شمار می‌رود، گفته که این اماکن به‌خودی‌خود و به‌طور ذاتی مقدس نیستند؛ این اماکن وسیله‌ای هستند که بنیان‌گذاران آیین بهائی از آن برای تمرکز افکار پیروان خود بر واقعیت دینی جدیدی استفاده کرده‌اند. اگر عبادت‌کنندگان در مکانی مقدس واقعاً به خدا توجه نکنند یا در هنگام ظهور پیامبری جدید به او ایمان نیاورند، در این صورت عبادت آنها بیهوده است.^(۸)

۷. بهاء‌الله، لوح حکمت، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، آلمان. لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۸۴

۸. برای مثال، ر.ک: باب، بیان فارسی، واحد ۴، باب ۱۶. برای بحث درباره بخشی از این آیات، ر.ک: Saiedi, 2008, pp. 278-280

شعائر و وحدت

به نظر انسان‌شناسان اجتماعی نظیر امیل دورکیم، اجرای شعائر عامل اصلی تحکیم وحدت گروه است: «به این دلیل می‌توانیم از پیش مطمئن باشیم که رسوم کیش [یعنی شعائر] هرچه باشند، چیزی بیش از حرکاتی بی‌اهمیت و رفتارهایی بی‌تأثیرند. چون کارکرد ظاهری آنها تقویت پیوندهای میان مؤمن و خدای اوست، در همان حال پیوندهای میان فرد و جامعه‌اش را واقعاً تقویت می‌کنند، زیرا خدا تنها ترجمانی نمادین از جامعه است.»^(۹)

با توجه به اینکه دورکیم اجرای دسته جمعی شعائر را عامل اصلی حفظ همبستگی اجتماعی و کنترل اختلافات می‌دانست، غیبت شعائر در زندگی اجتماعی بهائی بیش از پیش شگفت‌آور است، زیرا پیام محوری و اصلی آیین بهائی وحدت است. مثلاً بهاء‌الله می‌گوید که رسالت او متحد ساختن جهان است: «ای اهل عالم! فضل این ظهور اعظم آنکه آنچه سبب اختلاف و فساد و نفاق است از کتاب محو نمودیم و آنچه علت الفت و اتحاد و اتفاق است ثبت فرمودیم.»^(۱۰)

منابع وحدت در جامعه بهائی

اگر تحلیل دورکیم درست باشد، نه شعائر بلکه کارکرد شعائر (ایجاد وحدت و تقویت حس یگانگی) جزء ذاتی دین است. جایگزین این کارکرد در آیین بهائی چیست؟ چه چیز این وحدت را می‌آفریند و حفظ می‌کند؟

نخست، می‌توان به عوامل آموزه‌ای و به‌ویژه آموزه عهد و میثاق اشاره کرد. این آموزه به بهائیان اجازه می‌دهد که متون مقدس این آیین را بخوانند و فهم خود را از آنها داشته باشند، اما نباید ادعا کنند که فهم آنها تنها فهم درست است یا بخواهند دیگران را به پذیرش نظر خود وادار کنند. نهادهای اداری بهائی حق ندارند که آموزه‌های جدید یا تفاسیر الزام‌آوری از متون مقدس بهائی ارائه دهند. اگر آموزه عهد و میثاق نبود، این آثار شی آموزشی آموزه‌ای آیین بهائی را به فرقه‌های گوناگونی تقسیم می‌کرد. هر فردی که بهائی می‌شود، تعهد می‌دهد که از نهادهای

9. Durkheim, 1976, p. 226

برای مروری بر بسط این طرز فکر درباره شعائر به مثابه سازوکاری برای همبستگی و کنترل اجتماعی، ر. ک: Bell, 1992, pp. 171-181

۱۰. بهاء‌الله، لوح دنیا، مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگهین، آلمان، لجنة نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، صص ۵۳-۵۴

اداری مرکزی آیین بهائی اطاعت کند. این نهادها به بهائیان نمی گویند به چه چیزی عقیده داشته باشند اما اگر رفتار یک بهائی وحدت این جامعه را تهدید کند (یعنی بالقوه تفرقه آمیز باشد) یا نیک‌نامی این دین را به مخاطره اندازد (مثلاً از طریق اعمال غیراخلاقی) در این صورت حق مداخله دارند. بنابراین وحدت حفظ می شود و درعین حال آزادی اندیشه افراد مصون می ماند. این وحدت اهمیت دارد زیرا دینی که مدعی متحد ساختن جهان است اگر خود متحد نباشد بی اعتبار می شود.

دومین راه حفظ وحدت، عوامل روان‌شناختی، نظیر دیدگاه مشترک است. متون مقدس بهائی دیدگاهی مبتنی بر یگانگی بشر و وحدت جهانی ارائه می دهند. این دیدگاه جنبه‌های فراوانی دارد، از جمله پیش‌شرط‌های لازم برای این وحدت، نظیر افزایش نقش اجتماعی زنان، محو تعصبات گوناگون، نیاز به تعلیم و تربیت عمومی و اجباری کودکان، و نابودی فقر و ثروت بی اندازه. این دیدگاه جذابی است که بهائیان می‌توانند حول آن متحد شوند.

سوم، دوستی و همکاری برای تحقق این دیدگاه - مسیر مشترکی که همه بهائیان در آن گام برمی دارند. در سطح بین‌المللی، جامعه بین‌المللی بهائی، یکی از قدیمی‌ترین و فعال‌ترین سازمان‌های غیردولتی وابسته به سازمان ملل و دفاتر نمایندگی آن، به این کار می‌پردازد. در سطح ملی، نهادهای بهائی ملی با کنشگران دولتی و غیردولتی تعامل می‌کنند و با مشارکت در گفتمان‌های رایج در جامعه می‌کوشند برنامه‌هایی نظیر برابری اجتماعی زنان و مردان را پیش برند که بر اساس تعالیم بهائی پیش‌شرط‌های لازم برای تحقق صلح و وحدت جهانی به شمار می‌روند. در سطح محلی، جوامع بهائی در این گفتمان‌ها مشارکت دارند، و طرح‌های توسعه اجتماعی را برای پیشبرد این اهداف به‌طور فعال ترویج می‌کنند. این برنامه‌های اجتماعی، حداقل عبارتند از کلاس‌هایی برای آموزش اخلاقی کودکان، توانمندسازی نوجوانان، و برنامه‌های معطوف به کمک به بزرگسالان، و مشورت درباره ایجاد دسته‌جمعی طرح‌هایی برای حل مشکلات اجتماعی. جلسات دعایی هم که پیشتر به آن اشاره کردیم، وجود دارد. افزون بر این، کارکرد جامعه بهائی به شدت تمرکززدایی شده است و اکثر تصمیم‌های مربوط به فعالیت‌های جامعه محلی از طریق مشورت در سطح محلی گرفته می‌شود. این فرایند مشورتی همه افراد را در تصمیم‌گیری مشارکت می‌دهد و در نتیجه وحدت را تقویت می‌کند. در کل، به نظر می‌رسد که این عوامل جایگزین مناسبی برای کارکرد شعائر در ایجاد و حفظ وحدت در آیین بهائی است. این برنامه‌های اجتماعی سال‌ها در اکثر جوامع بهائی وجود داشته

اما تنها در دو دهه اخیر به طور منظم برقرار شده است: این برنامه‌ها به طور روزافزونی به محور زندگی اجتماعی بهائیان بدل می‌شوند.

بنابراین می‌توان گفت که در جامعه بهائی زمان و مکان مقدس عرفی می‌شوند. هر فرد می‌تواند بخش عمده‌ای از وقت خود را به کارهای دینی اختصاص دهد؛ زیرا فعالیت‌هایی نظیر تربیت فرزند، شغل، و هر کار دیگری که برای خدمت به بشر انجام شود، فعالیت‌های دینی به شمار می‌روند. [درحالی‌که] به نظر اکثر مردم این فعالیت‌ها عرفی هستند. در نتیجه، هرچند بهائیان امر مقدس را به همه عرصه‌های زمان و مکان عرفی تعمیم می‌دهند، درعین حال می‌توان گفت که خود امر مقدس را هم به طور فزاینده‌ای عرفی می‌سازند. تقریباً کل زمان و مکان اجتماعی بهائیان، و نه زمان و مکان مقدس خاصی، حوزه عمل دینی آنهاست. اما این فعالیت را خود جامعه و نه سلسله مراتبی دینی به وجود می‌آورد و هدایت می‌کند، و بنابراین بیشتر عرفی است تا مقدس. با افزایش مشارکت جامعه در برنامه‌های کنش اجتماعی، تمایز میان مقدس و عرفی، میان امر دینی و غیردینی، بیش از پیش مبهم می‌شود. در این صورت، بخش بسیار کوچکی از زندگی هر فرد بهائی را می‌توان منحصرأ مقدس یا عرفی دانست.

با وجود این باید گفت که ادغام کامل امر مقدس و عرفی، که از نظر مفهومی تنها وضعیت درست امور از موضعی الهی است، آرمانی در جهان بشری است که باید به سوی آن حرکت کرد. این حقیقت تا حد زیادی از چشم انسان‌ها پنهان مانده، و دغدغه‌های مادی از تحقق آن در زندگی آنها جلوگیری کرده است. در عمل، به علت نقائص بشری، تفاوت میان امر مقدس و عرفی همواره تا حدی وجود دارد.

نتیجه

هرچند برخی از دین‌پژوهان، از طریق سنت معتبر شعائر جمعی، یعنی جنبه مهم و حتی ضروری دین، زندگی فرد را به امر مقدس و امر عرفی تقسیم کرده‌اند، آیین بهائی شامل کمینه‌ای از شعائر است. با وجود این، آیین بهائی قادر به حفظ وحدتی است که قرار است به وسیله شعائر ایجاد و تقویت شود. آیین بهائی این کار را به وسیله عوامل آموزه‌ای، آفرینش دیدگاهی مشترک مبنی بر وحدت جهانی، و کنش اجتماعی برای تحقق این اهداف انجام می‌دهد. به این ترتیب، جامعه بهائی قادر به حفظ وحدت ناشی از شعائر است، بی‌آنکه گرفتار تفرقه حاصل از شعائر شود. بنابراین، آیین بهائی امر مقدس و عرفی، امر دینی و غیر دینی را با یکدیگر ادغام می‌کند.

در نتیجه در جامعه بهائی معنویت فردی (آفرینش زمان و مکان مقدس شخصی) و کنش اجتماعی (که زمان و مکان مقدس اجتماعی به شمار می‌رود) با یکدیگر ادغام می‌شوند و تعامل می‌کنند و به این ترتیب جلوه‌های دینی و غیردینی زندگی جمعی را به هم می‌آمیزند. عبادت شخصی و خصوصی محرک کنش اجتماعی است؛ هدایت کنش اجتماعی بر عهده رهبران دینی نیست بلکه از طریق فرایندهای دعا، تأمل، و مشورت همه افراد جامعه انجام می‌شود.

پژوهشگرانی همچون رابرت مَرت (۱۹۳۳، به‌ویژه ص ۳)، تامس لاکمن (۱۹۶۷)، به‌ویژه صص ۱۲، ۴۳-۴۹) و میرتن تر بورگ (۲۰۰۸، صص ۱۲۷-۱۴۱) به صورت‌های گوناگونی گفته‌اند که آدمیان موجوداتی ذاتاً دین‌دارند. این مقاله نظر آنها را رد نمی‌کند، اما این ایده را به چالش می‌کشد که شعائر جزء لازم این دین‌داری است. این مقاله این نظر را رد می‌کند که نقش شعائر در تقسیم جهان به امر مقدس و عرفی و نقش آن در ایجاد وحدت در جامعه پایه و اساس دین نهادینه سازمان‌یافته است.^(۱۱)

منابع

Baha'i Prayers, Baha'i Prayers: A Selection of Prayers Revealed by Baha'u'llah, The Bab, and' Abdul-Baha, Wilmette, Baha'i Publishing Trust, 1985

Baha'i World Faith, 2nd ed., Wilmette, IL, Baha'i Publishing Trust, 1976

Baha'u'llah, The Kitab-i-Iqan. Wilmette, IL: Baha'i Publishing Trust, 1989

Baha'u'llah, Seven Valleys and Four Valleys, Wilmette, IL, Baha'i Publishing Trust, 1991

Baha'u'llah, Tablets of Baha'u'llah, Wilmette, IL, Baha'i Publishing Trust, 1978

Bell, C. *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press. 1992

Compilation of Compilations, 2 vols. Mona Vale, NSW, Baha'i Publications Australia, 1991

۱۱. این مقاله نخستین بار در کنفرانس سالانه انجمن بریتانیایی مطالعه دین، دانشگاه دورام، ۵-۷ سپتامبر ۲۰۱۱ ارائه شد. سپس در تاریخ، گروه ایمیلی آکادمیک مطالعات بهائی، درباره‌اش بحث شد. از شرکت‌کنندگان در این بحث و به‌ویژه اسماعیل ولاسکو، فیلیپ تاسینگ، استیون کونی، جوان پنین و همچنین استیون فلیس که جداگانه با او مکاتبه کردم، سپاس گزارم؛ نظرات آنها به تغییراتی در این مقاله انجامید.

Durkheim E., *The Elementary Forms of the Religious Life* (trans. Robert Swain), London, George Allen and Unwin, 1976

Lights of Guidance, New Delhi, Baha'i Publishing Trust, 1994

Luckmann, T, *The Invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, Macmillan, 1967

Marrett, R. *Sacraments of Simple Folk*, Oxford, Clarendon Press, 1933

Saiedi, N., *Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Bab*, -Baha'i Studies Series, vol. 1. Waterloo, ON: Wilfred Laurier Press, 2008

Ter Borg, M.B, Non-institutional Religion in Modern Society, *Implicit Religion* 11(2), pp. 127-141, 2008

فضای توافقی: گردشگران، زائران و باغ‌های پلکانی بهائی در حیفا

جی. دی. گاترل^(۱) و نوگا کالینز-کریینر^(۲)

برگردان: عرفان ثابتی

چکیده

این مقاله به تناقض ذاتی و تضاد مفهومی حاصل از عرضه اماکن دینی به عنوان اماکنی سکولار، به منظور ترویج گردشگری، می‌پردازد. مناقشه‌های دینی اسرائیل و سیاست این کشور بر این تضاد می‌افزاید. با کاربرد چارچوبی لوفوری، توسعه تاریخی باغ‌های بهائی در حیفا، تبلیغ این مکان توسط هیأت مدیره گردشگری حیفا به عنوان مقصد اصلی گردشگری این شهر و کنش‌های فضایی متمایز گردشگران و زائران را بررسی می‌کنیم. همچنین نشان می‌دهیم که باغ‌های بهائی فضاهایی چند بُعدی‌اند که ویژگی آنها وجود هم‌زمان دو [گروه] مختلف از فرایندها و کنش‌های اجتماعی- فضایی است: [گروهی به] گردشگران و [گروه دیگر به] زائران [مربوط می‌شود]. این کنش‌ها، آن مکان مقدس را به دازایی اجتماعی مشترک سکولار بدل

۱. جی. دی. گاترل استاد دپارتمان جغرافیا، زمین‌شناسی و مردم‌شناسی در دانشگاه ایالتی ایندیانا (آمریکا) است.

۲. نوگا کالینز-کریینر استاد دپارتمان جغرافیا و مطالعات زیست‌محیطی در دانشگاه حیفا (اسرائیل) است. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است:

J. D. Gatrell and Noga Collins-Kreiner 'Negotiated Space: Tourists, Pilgrims, and the Baha'i Terraced Gardens in Haifa', *Geoforum*, vol. 37, no. 5, 2006, pp. 765-778

می‌کنند. این مقاله را با بحث دربارهٔ دلالت‌های اجتماعی- فضایی این مورد و دلالت‌های گسترده‌تر آن برای جهانی شدن گردشگری و فایدهٔ توسعهٔ یک گروه سه‌تایی لوفوری «لایه لایه» برای پرهیز از تضاد به پایان می‌بریم.

واژه‌های کلیدی: زیارت، گردشگری، لوفور، آیین بهائی

۱. مقدمه

صهبا می‌گوید «بازدیدکنندگان احساس می‌کنند که در باغی روحانی، و نه زیبا، قدم برمی‌دارند. زیبایی را می‌توان خرید، اما روح را نه!» (اخبار بهائی، ۲۰۰۱)

گردشگری دینی یکی از بخش‌های در حال رشد صنعت گردشگری است. در این مقاله به باغ‌ها و مرکز جهانی بهائی در حیفا می‌پردازیم تا کنش‌های مختص به مکانی را دریابیم که گردشگر و زائر را قادر می‌سازد بر سر فضایی مشترک به توافق رسند، کنش‌هایی که یکپارچگی دینی این مکان را حفظ می‌کنند، مانع از تضادهای دینی می‌شوند، و گردشگری محلی را رواج می‌دهند. در این تحلیل از چارچوبی لوفوری برای فهم پویایی خاص و «لایه لایه» باغ‌ها و مرکز جهانی بهائی بهره می‌بریم. به این منظور، ماهیت یک گردشگری زیارتی، توسعهٔ تاریخی این باغ‌ها، تبلیغ این مکان توسط هیأت گردشگری حیفا به عنوان مقصد اصلی گردشگری این شهر و کنش‌های فضایی متمایز مختص به مکانی را بررسی می‌کنیم که برای سازش میان انتظارات بسیار متفاوت صنعت گردشگری و آیین بهائی ایجاد شده‌اند. بر اساس خوانش خود از گروه سه‌گانهٔ لوفوری می‌گوییم که در نتیجهٔ اهداف دوگانهٔ دینی و سکولار این باغ‌ها دو [گروه] مختلف از فرایندها و کنش‌های اجتماعی- فضایی به صورت توأمان وجود دارند: [گروهی به] گردشگران و [گروه دیگر به] زائران [مربوط است]. در پایان مقاله به پیامدهای اجتماعی- فضایی این مورد و عواقب گسترده‌تر آن برای جهانی شدن گردشگری می‌پردازیم.

۲. زیارت در اسرائیل

برای دینی نوظهور که خواهان تأسیس یک مجتمع زیارتی جدید باشد، اسرائیل مکانی آرمانی و درعین حال مشکل‌آفرین است. در مقام «ارض اقدس»، اسرائیل یکی از اماکن اصلی زیارتی برای پیروان سه دین بزرگ یکتاپرست- یهودیت، مسیحیت و اسلام- است. صنعت گردشگری گستردهٔ اقتصاد اسرائیل پیوند تنگاتنگی با دین و زیارت دارد. (کراکور، ۱۹۹۸؛ کراکور و کوهن،

(۲۰۰۱) با این همه، جغرافیای دین در اسرائیل (مثل دیگر نقاط، اما به ویژه در خاورمیانه) به طور ذاتی آکنده از تضاد است، تضادی که به اختلاف اعراب و اسرائیل محدود نمی‌شود و به طور مکرر در میان فرقه‌های مهم مسیحی و دیگر ادیان نوظهور دیده شده است.

سیاست دین از اختلاف اعراب و اسرائیل فراتر می‌رود. در عمل، سیاست دین در اسرائیل چنان پیچیده و فراگیر است که به محدود کردن گفتار و رفتار دینی نظام‌های اعتقادی و گروه‌های دینی متعددی انجامیده است. (وزارت امور خارجه آمریکا، ۲۰۰۳) مثلاً در سال ۱۹۷۷ دولت اسرائیل قانون ممنوعیت تبلیغ دین را وضع کرد و در سال ۲۰۰۱ - ۲۰۰۰ محدودیت‌های بیشتری را علیه فعالیت‌های دینی غیریهودیان به وجود آورد. (وزارت امور خارجه آمریکا، ۲۰۰۳)^(۳) برای مثال، تأسیس مجتمع دانشگاهی بریگام یانگ توسط مورمون‌ها در اورشلیم در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بسیار مناقشه‌انگیز بود. (اولسن و گوئلکه، ۲۰۰۴) به همین ترتیب، بنای مسجدی نزدیک کلیسای بشارت در شهر عرب‌نشین ناصره به مسئله سیاسی مهمی بدل شده و اختلاف بر سر آن همچنان ادامه دارد. به سیاست دینی اسرائیل از جنبه‌های گوناگونی انتقاد کرده‌اند. مثلاً نیومن به اختلافات موجود بر سر دسترسی به قبرستان‌ها و کنترل آنها در اسرائیل پرداخته است. (۱۹۸۷) در همه این موارد، توسعه زیرساخت‌های دینی یا کنترل اماکن، تهدیدی ایدئولوژیک و سیاسی علیه ساکنان محل به شمار رفته و جغرافیای مناقشه‌انگیز دین در اسرائیل را بیش‌ازپیش بغرنج ساخته است.

البته اختلاف بر سر سیاست دینی مکان تنها به اسرائیل محدود نمی‌شود و در نقاط گوناگون جهان به چشم می‌خورد. همه با «مشکلات» موجود در ایرلند شمالی و اختلاف‌های پیچیده میان هندوها، سیک‌ها و مسلمانان، به عنوان نمونه‌هایی از اختلاف‌های بسیار مشهود آشنایی دارند. اما دین گاهی در سطحی محلی موجب بروز اختلاف شده و اغلب حل این اختلافات نسبتاً دشوار است. مثلاً اختلاف بر سر توسعه اماکن دینی در محیط زیست مصنوعی در کلان‌شهرهای مهمی مثل لندن (توسعه یک مسجد)، شهرهای کوچکی نظیر لگزینگتون در ایالت کنتاکی (تأسیس یک آبرکلیسا) و حتی نواحی روستایی مثل نوو در ایالت ایلی‌نوی (مالکیت یک قطعه زمین توسط مورمون‌ها) سابقه‌ای دیرینه دارد. این اختلافات

۳. در مقایسه با دیگر مناطق، سیاست دین در اسرائیل منحصربه‌فرد است؛ زیرا دولت این کشور سیاست‌های خاصی را در مورد فعالیت‌های «دیگر» گروه‌ها (غیریهودیان) اتخاذ کرده است. می‌پذیریم که تفاوت دینی «معدل» تضاد دینی نیست، اما تجربه اسرائیلی و عادت‌های مرسوم در مرکز جهانی بهائی حاکی از ابداع و تکامل واکنش‌های نهادی برای کاهش پتانسیل تضاد دینی است. افزون بر این، تصدیق می‌کنیم که تضاد در داخل و میان جوامع یهودی هم وجود دارد و بنابراین به جوامع غیریهودی محدود نمی‌شود.

دین‌محور به احساسات افراد گره خورده‌اند؛ زیرا ساکنان محل در پی تعیین معنای مکان و کنار آمدن با چالش‌هایی هستند که هویت شخصی و روحانی آنها را تهدید می‌کند. (نیلور و رایان ۲۰۰۲) سیاست گردشگری و زیارتی بهائی در حیفا در بستر همین مثال‌های مربوط به گفتار، کردار و زمین شکل گرفته است.

۳. گردشگری در برابر زیارت

در بخش روبه‌رشدی از صنعت گردشگری که به «سفرهای دینی» شهرت دارد، زائر و گردشگر کنشگرانی متمایزند. (کالینز- کراینر، ۲۰۰۲) زیارت یکی از پدیده‌های مشهور دین و فرهنگ است و در همه ادیان اصلی جهان وجود دارد. از نظر تاریخی، زیارت را چنین تعریف کرده‌اند: «سفری معلول علل دینی، که هدف ظاهری آن دیدار از مکانی مقدس و هدف باطنی آن افزایش روحانیت و فهم عمیق است.» (باربر، ۱۹۹۳، ص ۱) با توجه به این تعریف، معلوم است که زیارت شیوه منحصر به فردی از گردشگری است. برای درک بهتر استنباط‌ها و انتظارات مربوط به گردشگری، کوهن (۱۹۷۹) می‌گوید هیچ «نوع عامی» از گردشگر وجود ندارد و پنج شیوه گوناگون گردشگری با یکدیگر همزیستی دارند. (ر.ک: جدول شماره یک) در مورد زیارت، شیوه وجودی با تجربه زائر مطابقت دارد؛ زیرا این شیوه بر ارتباط روحانی با یک مکان تأکید می‌کند. در طرف مقابل، بازدیدکنندگان اماکن دینی را می‌توان در چهار شیوه دیگر گردشگری طبقه‌بندی کرد.

گرچه زائر و گردشگر را، به ترتیب، «مسافر دینی» و «گذراننده تعطیلات» خوانده‌اند (اسمیت ۱۹۹۲؛ کوهن ۱۹۹۲) اما این دو اغلب در فضایی مشترک با یکدیگر پیوند دارند. این امر در مورد باغ‌های بهائی هم صادق است. به رغم تفاوت میان استنباط‌ها و تجربیات گردشگر و زائر، گردشگری دینی بر وابستگی متقابل این دو کنشگر و برسازی اجتماعی هم‌زمان یک مکان به عنوان فضایی مقدس و سکولار تأکید می‌کند. (پوریا و دیگران، ۲۰۰۴) با وجود این، شیوه دقیق برسازی اماکن به عنوان فضاهایی مقدس یا سکولار از مکانی به مکان دیگر تفاوت دارد.

در مورد باغ‌های بهائی حیفا می‌توان گفت که کنش‌های فضایی و معانی آنها از نظر زمانی و مکانی از یکدیگر جدایند. در واقع، در مقایسه با اماکن معروف مسیحی، یهودی، هندو، بودایی یا اسلامی، کنش‌های مقدس و سکولار زائران و گردشگران این باغ‌ها منحصر به فردتر

است؛ زیرا بازدیدکنندگان این باغ‌ها اغلب با یکدیگر تلاقی دارند و کنش‌های آنها به طور هم‌زمان در محل رخ می‌دهد. افزون بر این، جدید بودن باغ‌های بهائی- بر خلاف قدمت تاریخی اماکن مقدس دیگر ادیان جهانی در اورشلیم- بر تمایز این باغ‌ها و بافتار فرهنگی و اقتصادی معاصر آنها می‌افزاید.

جدول شماره ۱

شیوه‌های گردشگری به نظر کوهن (۱۹۷۹)	
تجربی	جستجوی اصالت و رای مکان‌مندی و زمان‌مندی زندگی روزمره
وجودی	سفر به یک مکان روحانی‌گزینشی و رای روند کلی تجربه طبیعی مسافران
انحرافی	فرار از امر عادی
تفریحی	سفر سرگرمی‌محور که بر قابلیت نیروبخشی و نشاط آفرینی سفر تأکید می‌کند- سکولار
آزمایشی	سفری که قرار است غیرعادی، یکه و «متفاوت» باشد

وقتی می‌کوشیم که پویایی اجتماعی- فضائی محوطه‌های گردشگری و زیارتی را توضیح دهیم، تمایز گذاشتن میان زائران و گردشگران کار مفهومی مهمی است. یعنی تلاش برای تمایز قائل شدن میان دو نوع تجربه و استنباط از محوطه در محلی واحد ضروری است؛ زیرا هر گروه تجربه مکانی منحصربه‌فردی دارد که اعمال و کنش‌های آنها را تعیین می‌کند. «محوطه‌های زیارتی، حاصل روابط متقابل میان مردم و مکانند؛ زیرا هیچ مکانی به ذات خود مقدس نیست. (الدرمن، ۲۰۰۲) بنابراین، زیارت‌ها و محوطه‌های ملازم با آنها فضاهایی برساخته اجتماعند. این برساخته برآمده از فرایندی است که سیتون (۱۹۹۹، ۲۰۰۲) آن را مقدس‌سازی می‌خواند- فرایندی دائمی که از طریق آن جاذبه‌های گردشگری به زیارتگاه‌های شبه‌دینی مهم تبدیل می‌شوند. از این رو در همه محوطه‌های «بازدیدکننده‌محور» تنشی مفهومی و عملی میان زائر و گردشگر وجود دارد؛ زیرا مرز میان گردشگری و زیارت مبهم شده است. (ر.ک: گریبوم، ۱۹۸۹) این تنش، عدسی‌ها- یا به تعبیر اوری (۲۰۰۱) «نگاهی»- را که هر گروهی از طریق آن محوطه مادی و نمادین مشترک را می‌بیند و تجربه می‌کند، به طور نامحسوسی تغییر می‌دهد. به این معنا، نگاه گردشگر و زائر در محلی واحد با هم یکی می‌شود- اما نگرش هر یک از آنها به این محل (یا منظره) بسیار متفاوت از دیگری است. (اوری، ۲۰۰۱) در این مطالعه، به بررسی این امر می‌پردازیم که چگونه این دو گروه مختلف از مسافران بر سر فضائی

مشترک با یکدیگر به توافق می‌رسند و کنش‌های فضائی متمایزی را برای حفظ یکپارچگی هر مجموعه از فعالیت‌ها پرورش می‌دهند.

۴. دسته‌س‌تایی گردشگری: کاربست لوفور در مورد اماکن زیارتی

برای درک ماهیت متمایز و تاکنون عاری از مناقشهٔ باغ‌های بهائی، از رهیافتی جغرافیایی برای فهم و توضیح مناقشهٔ اجتماعی-فضائی و فقدان آن بهره می‌بریم. این رهیافت جغرافیایی-که مبتنی بر (یا به عبارت دقیق‌تر، مکمل) آثار فراوانی دربارهٔ دیالکتیک فضا-مکان است-مناقشهٔ ناشی از تناقض فضائی بنیادین میان تجربیات برنامه‌ریزی شده (فضای مطلق) و تجربیات زیسته (فضای نسبی) را بررسی می‌کند. (مریفیلد، ۱۹۹۳ الف، ب؛ سوخا، ۱۹۸۰) دیالکتیک اجتماعی-فضائی بر این امر تأکید می‌کند که واقعیت زندگی روزمره به ندرت با انتظارات آرمانی برنامه‌ریزان، مسئولان دولتی یا سرمایه‌جهانی همخوانی دارد. این امر به مناقشه میان کنشگران گوناگونی می‌انجامد که در پی دستیابی به اهداف فردی یا گروهی خودند. در این تحقیق، کنشگران (یا گروه‌های) اصلی عبارتند از زائران و گردشگران. کنش‌های فضائی بازدیدکنندگان متأثر از خود آنها، هیأت گردشگری محلی و نهادهای مرکز جهانی بهائی است.

برای درک پویایی فضائی گردشگری دینی در حیفا و چگونگی پرهیز از مناقشه یا کاهش آن از تریالکتیک یا دسته‌س‌تایی لوفور بهره می‌بریم. (لوفور، ۱۹۹۱) این دسته‌س‌تایی سه مشخصهٔ اجتماعی-فضائی دارد-بازنمایی‌های فضا (فضا یا جغرافیاهای پنداشته)، فضا‌های بازنمودی (مکان یا جغرافیاهای زیسته)، و کنش‌های فضائی (سیاست‌ها، فعالیت‌ها، قواعد و ساختارها). (لوفور، ۱۹۹۱) کار لوفور بسیار مفید است؛ زیرا به عقیدهٔ ما برابری فضا، مکان و کنش را به رسمیت می‌شناسد. بسیاری از پژوهشگران با تقلیل تریالکتیک اجتماعی-فضائی به امر انتزاعی و امر عینی، امر عام و امر خاص، یا امر جهانی و امر محلی، کنش فضائی را به حاشیه رانده‌اند. (ر.ک: مریفیلد ۱۹۹۳ الف، ب؛ گنرل و وِرشام، ۲۰۰۲) اما چارچوب تحلیلی لوفور (۱۹۹۱) از فهم صرفاً ساختاری فضا دوری می‌گزیند و بر این امر تأکید می‌کند که کنش‌ها، فعالیت‌ها و روابط فضائی روزمره میان کنشگران در فضا معرّف، میانجی یا مروج گسستی مفهومی و عملی میان فضا و مکان است. بنابراین، جغرافی‌دانان و دیگر دانشمندان علوم اجتماعی باید در پی فهم کنش‌های مکان-محور در محل تلاقی فرایندهای جهانی و محلی باشند و به این ترتیب بر آگاهی جمعی ما از مناقشه‌های حاصل از آن بیافزایند.

برای درک کامل پویایی اجتماعی-فضائی فرایندهای محلی و جهانی، لوفور تأکید می‌کند که کنش‌های فضائی کنشگران محلی و جهانی، واقعیت و نمادگرایی زندگی روزمره (یعنی فضای باز نمودی) را می‌آفریند. در اصل، تصمیم‌ها، سیاست‌ها و اعمال افراد در فضا، جغرافیاهای خیالی یا پنداشته (یعنی بازنمائی‌های فضا) را به تجربیات زیسته در مکان تبدیل می‌کند. به اختصار می‌توان گفت که دسته سه‌تایی لوفور هر سه مشخصه اصلی اجتماعی-فضائی یعنی کنش فضائی (سیاست‌ها/ قواعد/ ساختارها)، فضای باز نمودی (مکان/ زیسته) و بازنمائی‌های فضا (فضا/ پنداشته) را برابر می‌شمارد و در نتیجه از نگرش کارکردگرایانه تفسیر ساختارگرا از دیالکتیک فضا-مکان پرهیز می‌کند. به همین دلیل، چارچوب لوفوری منحصر به فرد است؛ زیرا جغرافی‌دانان را قادر می‌سازد از دوگانه‌های ساده فضا-مکان بگریزند و بر این امر تأکید کنند که کنش‌ها و گفتمان‌های فضائی می‌توانند تجربیات طبقه‌بندی‌شده‌ای را بیافرینند که از تجربیات زیسته و برنامه‌ریزی شده فراتر می‌رود و معانی و مکان‌های جدیدی را خلق می‌کند. (مک‌کان، ۲۰۰۲) در این مطالعه موردی، شواهد نشان می‌دهد که کنش‌های فضائی دوگانه (از نظر فضا، زمان و جهت) تجربیات بسیار متفاوتی از باغ‌های بهائی (درون و بین گروه‌ها) را ممکن می‌سازد؛ و به این ترتیب از دوگانه ساده «فضا/ مکان» و مناقشه احتمالی پرهیز می‌شود.

لوفور (۱۹۹۱) برای اینکه نشان دهد کنش‌های فضائی چگونه می‌توانند معنای فضا را تغییر دهند به تصاحب یک بازار محصولات کشاورزی (به عنوان یک فضای اقتصادی) توسط جوانان پارسی و تبدیل (موقتی) آن به محل گردمایی فرهنگی اشاره می‌کند. عادت «پرسه‌زنی» در بازار پارسی یا در نمونه جدیدتر مراکز خرید در آمریکای شمالی معنای آن فضا را تغییر می‌دهد و به تنش میان امر برنامه‌ریزی‌شده و امر زیسته می‌انجامد. در نتیجه، تلاش کنشگران برای بازتعریف معنای یک فضا ممکن است که مناقشه‌آفرین باشد. در آمریکا، مناقشه میان جوانان و مغازه‌داران مراکز خرید یکی از مضامین رایج در اوایل دهه ۱۹۹۰ بود و این مناقشه‌ها در فیلم سینمایی «علافا» هجو و جاودانه شد. هر چند اکثر افراد با مثال تصاحب فضای اقتصادی برای پرسه‌زنی آشنایی دارند، اما مناقشه حاصل از آن واقعی و مهم است. تصاحب مشترک یک مکان دینی به عنوان یک مقصد گردشگری بسیار پیچیده‌تر و مستلزم توافق ضمنی همه کنشگران-گردشگران، زائران، مدیران بهائی، و هیأت مدیره گردشگری-سر کنش‌های به شدت ساختاریافته است.

هر چند کار لوفور برای فهم و توضیح مناقشه اجتماعی- فضائی مفید است اما به نظر ما تریالکتیک را می‌توان برای بررسی انواع گوناگون فرایندهای اجتماعی، اقتصادی یا فرهنگی و به طور خلاقانه‌تری برای پرهیز از مناقشه به کار برد.^(۴) به رغم انعطاف‌پذیری بالقوه این ابزار اکتشافی، بیشتر کاربردهای آن به سیاست تاریخی یا معاصر توسعه اقتصادی شهری و سیاست متضاد (اغلب ارتجاعی) مناقشه سرمایه داری محلی- جهانی مربوط بوده است. (گتزل و وُرشام، ۲۰۰۲) مثلاً تحقیق مک کان (۱۹۹۹) درباره مناقشه نژادی در لگزینگتن یا تحلیل مریفیلد (۱۹۹۳) از نوسازی و سیاست شهری مناقشه‌انگیز توسعه اقتصادی در بالتیمور حاکی از کارایی کلی دسته‌سنتایی لوفور برای فهم مناقشه اجتماعی- فضائی است. در این پژوهش، دسته‌سنتایی را با باغ‌های بهائی سازگار می‌کنیم و آن را به صورت چارچوبی چندبعدی ارائه می‌دهیم، چارچوبی که از طریق تعریف «نسبتاً» مشترکی از فضای برنامه‌ریزی شده (بازنمایی‌های فضا) به وجود می‌آید. فضای مشترک این باغ‌ها، منحصر به فرد است زیرا به رغم متفاوت بودن کنش‌های فضائی زائران و گردشگران، این فضا حاکی از استقرار راهبردی اعمال آنها در فضا و زمان به شیوه‌ای است که همزیستی را ترویج می‌کند و از مناقشه می‌پرهیزد.

۵. روش‌ها

رهیافت روش‌شناختی این تحقیق، ترکیبی است؛ هم به مشاهده مشارکتی پرداخته‌ایم و هم گفتگوهایی کوتاه و خودمانی با داوطلبان و راهنمایان بهائی انجام داده‌ایم. برای مشاهده مشارکتی بارها از سال ۲۰۰۱ به عنوان گردشگر و پژوهشگر در گشت‌ها شرکت کرده و باغ‌های اطراف آرامگاه باب را دیده‌ایم. بنابراین، مشاهدات تجربی خود از محوطه مادی و کنش‌های زائران و گردشگران را در این مقاله گنجانده‌ایم. افزون بر این، مطالب بایگانی شده در منابع گوناگون، از جمله مرکز جهانی بهائی، شهرداری حیفا، نشریات، اینترنت و دیگر منابع بهائی را بررسی کرده‌ایم. به لطف منابع اینترنتی، به روزنوشت‌های زائران و داده‌های مهمی دست یافتیم که غیربهائیان به آسانی به آن دسترسی ندارند. برای تکمیل مطالب بایگانی شده، داده‌های حاصل از گفتگو یا مکاتبات الکترونیکی با داوطلبان بهائی، راهنمایان گردشگری، گردشگران، زائران و پژوهشگران را ارائه می‌دهیم. در اکتبر ۲۰۰۵ برای کسب اطلاعات بیشتر درباره کنش‌ها و

۴. هر چند می‌گوییم که می‌توان چارچوب لوفوری را برای پرهیز از مناقشه به کار برد، می‌پذیریم که این خوانشی بحث‌انگیز از لوفور است. به نظر ما، آرای لوفور درباره فضامندی زندگی روزمره و قدرت توضیحی دسته‌سنتایی را می‌توان برای متأثر کردن سیاست عمومی و شکل دادن به کنش‌های فضائی به کار برد. بنابراین، به عقیده ما اصول لوفور و دسته‌سنتایی را می‌توان برای پرهیز از مناقشه- یا حداقل طراحی راهبردهایی برای پرهیز از (یا کاهش) مناقشه- به کار برد.

راهبردهای فضائی کارمندان بهائی و رهبران محلی مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته‌ای انجام دادیم.^(۵)

سرانجام و برای مشخص کردن موضع خود، باید بگوئیم که ما، نویسندگان این مقاله، می‌توانیم هر دو دیدگاه «خودی‌ها» و «غیرخودی‌ها» را دربارهٔ حیفا و باغ‌های بهائی ارائه دهیم. به همین دلیل، با توسعهٔ تاریخی مرکز جهانی بهائی آشنایی داریم. هر چند هیچ یک از ما به عنوان زائر در این محوطه نبوده‌ایم اما یکی از ما همهٔ عمر ساکن حیفا بوده و در جغرافیای گردشگری تخصص دارد. دیگر نویسندهٔ این مقاله - نویسندهٔ «غیرخودی» - در سیاست محلی توسعهٔ اقتصادی و پویایی فرهنگی توأم با این سیاست‌ها تخصص دارد. چون یکی از ما خودی و دیگری غیرخودی است، توانسته‌ایم که از فهم جمعی خود از پویایی محلی باغ‌های بهائی بهره‌گیریم و این محوطه را به صورت‌های گوناگونی در قالب ساکن شهر، گردشگر، پژوهشگر و رهگذر تجربه کنیم.

۶. پیشینهٔ تحقیق: حیفا، کوه کرمل و آئین بهائی

ناحیهٔ مطالعاتی ما در سومین شهر بزرگ اسرائیل - حیفا - واقع شده که جمعیتی حدود ۲۵۰ هزار نفر دارد. حیفا در شمال اسرائیل در خلیج طبیعی پهناوری میان کوه کرمل و دریای مدیترانه قرار دارد. از نظر تاریخی، این شهر در مقایسه با دیگر شهرهای اسرائیل، «سکولارتر» به شمار می‌رفته است. اهالی حیفا اغلب آن را شهری چندفرهنگی می‌دانند که به ندرت درگیر مناقشه‌های سیاسی، دینی یا نظامی معاصر بوده است.

افزون بر مشخصات کلی حیفا، این شهر خانهٔ مرکز جهانی بهائی است - که مرکز اداری جامعهٔ بین‌المللی بهائی، آرامگاه باب، باغ‌های پلکانی و دیگر اماکن مهم را در برمی‌گیرد. ارتباط بهائیان با حیفا از اواخر قرن نوزدهم میلادی شروع شد و بر کوه کرمل متمرکز بود. بخشی از ارتباط بهائیان با کوه کرمل مبتنی بر روایت‌های تاریخی مربوط به این کوه است؛ زیرا یهودیان و مسیحیان کوه کرمل را «جبل‌الرب» می‌خوانند. برای بهائیان جهان کوه کرمل اهمیت خاصی دارد؛ زیرا محل مرکز جهانی آئین آنها است. بهاءالله - پیامبر و رهبر آئین بهائی - در سال ۱۸۹۱ بر دامنهٔ کوه کرمل ایستاد و نقشه‌های خود برای توسعهٔ مرکز روحانی و اداری این دین جدید را طراحی کرد؛ از آن زمان، این کوه برای بهائیان اهمیت یافت. بهاءالله در

۵. برای رعایت اصول پژوهشی دانشگاهی، گفتگوها را به اطلاعات مربوط به فعالیت‌های رسمی و عمومی منابع خبری خود محدود کردیم. دیگر سخنان منابع خبری ما مبتنی بر «نظرات عمومی» آنها بود و حاصل مصاحبه نبود. برای حفظ حریم خصوصی افراد، القاب و اسامی را ذکر نمی‌کنیم.

مرکز مجتمع کوه کرمل محلی را برای بنای آرامگاه باب - بنیان‌گذار آئین بابی [و مبشر آئین بهائی] - تعیین کرد. این بنا در سال ۱۹۰۹ ساخته شد و از آن زمان، بهائیان همواره در کوه کرمل حضور داشته‌اند.

از اواخر دهه ۱۹۸۰ بهائیان به توسعه مرکز جهانی بهائی پرداخته‌اند که زیباسازی عمومی کوه کرمل و گسترش مجتمع اداری مرکز جهانی بهائی را دربرمی‌گیرد. بنای باغ‌ها - و نیز مرکز مطالعه نصوص و الواح، دارالتبلیغ بین‌المللی و توسعه دارالانوار بین‌المللی - در سراسر دهه ۱۹۹۰ ادامه داشت و با افتتاح مجلل باغ‌های پلکانی در ماه مه ۲۰۰۱ پایان یافت. (ر.ک: تصاویر ۲ و ۳) احداث باغ‌ها و مجتمع مرکز جهانی بهائی جدیدترین مراحل توسعه ارضی بر کوه کرمل است که با بنای آرامگاه ساده باب در سال ۱۹۰۹ شروع شد. در سال ۱۹۵۳ آرامگاه باب توسعه یافت و به زیارتگاهی شامل باغ و گنبدی طلائی تبدیل شد. بنای دارالانوار بین‌المللی و دارالتشريع به ترتیب، در سال‌های ۱۹۵۷ و ۱۹۸۳ پایان یافت. امروز این مجتمع بخش عمده‌ای از کوه را اشغال کرده - طول باغ‌ها تقریباً یک کیلومتر است. عرض این مجتمع - شامل باغ‌ها - از زیر ۱۰۰ متر تا ۴۰۰ متر بین خیابان‌های هاتزیونوت و یفه نف، متغیر است. (www.bahai.org، ۲۰۰۴)

به گفته کارکنان مرکز جهانی بهائی، از هنگام افتتاح عمومی باغ‌های پلکانی در ۴ ژوئن ۲۰۰۱ دو تا دو و نیم میلیون نفر از این باغ‌ها دیدار کرده‌اند. (همچنین ر.ک: هیون، ۲۰۰۴) هر چند شاید این رقم اغراق‌آمیز به نظر برسد، زیرا معادل ۲۰۰۰ بازدیدکننده در هر روز است، اما به احتمال زیاد همه گردشگران و زائران را دربرمی‌گیرد. بی‌تردید تعداد بازدیدکنندگان در سال‌های آینده افزایش خواهد یافت زیرا شهرداری حیفا (با حمایت بهائیان) مرکز جهانی بهائی را به کمیسیون میراث جهانی یونسکو معرفی کرده تا در صورت موافقت، آن را در فهرست میراث جهانی این سازمان ثبت کنند. (هیون، ۲۰۰۴)

با توجه به این امر، مرکز جهانی و باغ‌های بهائی جزئی از دارایی‌های مهم حیفا به شمار می‌روند؛ زیرا این شهر از نظر اقتصادی به طور مستقیم و غیرمستقیم از آنها سود می‌برد. تخمین زده می‌شود که در سال‌های اخیر، طرح‌های ساختمانی کوه کرمل بیش از ۲۵۰ میلیون دلار به زیست محیط مصنوعی سرازیر کرده‌اند. (www.bahai.org، ۲۰۰۴) بنای یک باغ مصنوعی یکدست از پائین تا بالای کوه مستلزم احداث تعدادی پُل و بهبود خیابان بود و

بهائیان بودجهٔ این کار را فراهم کردند. اصلاحات دیگر عبارت بود از افزودن و روزآمد کردن شبکهٔ فاضلاب، خطوط آبرسانی و ایجاد پارکینگی بالای خیابان یفه نُف در مجاورت محلهٔ شِدرت هاناسی. افزون بر این، اقتصاد محلی از حضور زائران و گردشگران در مرکز جهانی بهائی سود می‌برد.

به رغم توسعهٔ زیرساختار گسترده در کوه کرمل، هیچ جامعهٔ بهائی رسمی‌ای در اسرائیل وجود ندارد. کارکنان مرکز جهانی بهائی را ساکنان محلی و حدود ۸۰۰ داوطلب بهائی تشکیل می‌دهند. (۲۰۰۴، www.bahai.org) به گردشگرانی که از باغ‌ها دیدار می‌کنند چنین می‌گویند که موضع رسمی آئین بهائی این است که جامعه‌ای دائمی در اسرائیل نداشته باشد؛ زیرا بهائیان نمی‌خواهند که مناقشهٔ دینی جاری در سراسر این منطقه را تشدید کنند. این دستور از قرن نوزدهم و زمان حبس بهاء‌الله وجود داشته است. جالب اینکه توانایی بهائیان در آباد کردن کوه کرمل از طریق خرید املاک و بنای ساختمان‌های عظیم ثابت می‌کند که این اظهار نظرهای رسمی، فن‌گفتمانی مؤثری برای به حداقل رساندن مناقشهٔ بالقوهٔ ناشی از احداث باغ‌ها و توسعهٔ مرکز جهانی بهائی است. از بسیاری جهات، هیچ تعامل رسمی‌ای میان بهائیان و حیفا وجود ندارد. در واقع، به قول یکی از منابع خبری ما، به استثنای حضور نگهبانان در ورودی مرکز جهانی بهائی، جامعهٔ بهائی «نامرئی» است. با توجه به سیاست‌های رسمی جامعهٔ بهائی، هیچ بهائی‌ای در هنگام حضور گردشگران دیده نمی‌شود؛ زیرا کارکنان گشت‌ها را اسرائیلی‌های غیربهائی تشکیل می‌دهند. واقعیتی که یکی از منابع خبری ما هم آن را تأیید می‌کند. هرچند جامعهٔ بهائی تقریباً ساکت است؛ اما داوطلبان بهائی «همه را به دیدار [از باغ‌ها]» تشویق می‌کنند.

هرچند اهالی حیفا چندان اطلاعی از آئین بهائی ندارند و بهائیان هم عامدانه بی‌سروصدا زندگی می‌کنند اما باغ‌های بهائی، تمثال و دارایی اجتماعی اصلی این شهرند. «باغ‌ها» اصطلاحی که اهالی حیفا در اشاره به این محل به کار می‌برند، مایهٔ غرور اکثر اهالی محل و نماد این شهرند. برای جلب بازدیدکنندگان جدید، تصاویر این باغ‌ها روی همهٔ مواد تبلیغی هیأت گردشگری حیفا، از جمله پوسترها، نقشه‌ها و جزوه‌ها چاپ می‌شود. روی پوسترهایی که در مرکز اطلاعات گردشگری به فروش می‌رسد فقط تصویر این باغ‌ها دیده می‌شود. افزون بر این، تصویر این باغ‌ها روی جلد همهٔ مواد تبلیغی هیأت گردشگری به چشم می‌خورد. پوسترها، نقشه‌ها و جزوه‌ها این باغ‌ها را بناهای باشکوهی معرفی می‌کنند که همه می‌توانند به

آسانی از آنها بازدید کنند. (ر.ک: تصویر ۴) باغ‌های بهائی و محله آلمانی‌ها قطعه‌ای به طول دو کیلومتر را تشکیل می‌دهند که هیأت گردشگری حيفا از آن با عنوان «بولوار هزاره» یاد می‌کند. (هیأت گردشگری حيفا - ب، ۲۰۰۴)

هرچند تصاویر باغ‌ها و خود آنها موهبتی مهم برای هیأت گردشگری حيفا به شمار می‌روند اما این هیأت نمی‌تواند از همه سود اقتصادی بالقوه آنها بهره برد؛ زیرا این باغ‌ها زیارتگاه نیز هستند و همین امر میزان و دامنه دیدار گردشگران را به شدت محدود می‌کند. برای جبران این محدودیت‌ها، هیأت گردشگری حيفا نه بر ماهیت مقدس این مکان به عنوان یک زیارتگاه غیر یهودی بلکه بر وجوه غیردینی و زیبایی‌شناختی آن تأکید می‌کند. افزون بر این، تصاویر فراوانی که از این باغ‌ها با عنوان «حيفا» - و نه زیارتگاه بهائی - ارائه می‌شود، گفتمان باغ‌ها را بیش‌ازپیش غیر دینی می‌کند. (ر.ک: به تصویر ۵) به همین ترتیب، تقریباً در هیچ‌یک از آثار رسمی منتشر شده توسط جامعه بهائی یا هیأت گردشگری حيفا به وجود دروازه‌های متعدد، ایست‌های بازرسی ایمنی و دیگر موانع دسترسی اشاره نمی‌شود که همین امر مانع از آن می‌شود که صنعت گردشگری بتواند این مکان را به جنبه مقدس آن مرتبط کند.

تصویری که هیأت گردشگری از این باغ‌ها ارائه می‌دهد، تصویر یک منبع مشترک عمومی در دسترس و یک مکان غیر دینی است. اما همان‌طور که گردشگران درمی‌یابند، واقعیت پیچیده‌تر است. تجربیات متفاوت زائران و گردشگران در این باغ‌ها - از نظر فضای فعالیت و روایت‌سازی - با تاریخی گرابی ساده بسیاری از زیارتگاه‌ها در تضاد است. باغ‌های بهائی از نظر استفاده راهبردی از دو کنش فضائی جداگانه منحصر به فرد هستند؛ این طرز استفاده به غیردینی شدن این باغ‌ها برای گردشگران، شهر و حکومت اسرائیل می‌انجامد و در عین حال اهمیت دینی مرکز جهانی بهائی را افزایش می‌دهد.

۷. کنش‌ها و استنباط‌های فضائی

هرچند بی‌تردید تجربه عاطفی، روحانی و حتی، جسمانی زائر و گردشگر بسیار متفاوت است اما باغ‌های بهائی در حيفا از این نظر منحصر به فردند که فضای فعالیت و حرکت (عمل در مکان) این دو گروه در آن تفاوت‌های فراوانی با یکدیگر دارد. به زبان لوفور می‌توان گفت که زائر و گردشگر به کنش‌های فضائی متمایزی می‌پردازند که برای هر گروه معنای خاصی از محوطه را می‌آفریند. جدول شماره ۲ عمل، فضای فعالیت و جهت گردشگر و زائر را نشان می‌دهد. این

جدول حاصل مشاهدات میدانی ما، شرکت در گشت‌ها، مصاحبه‌ها و داده‌های بایگانی شده است. داده‌های مربوط به کنش‌های زائران را از طریق ارتباطات ایمیلی با پژوهشگران بهائی و مصاحبه با کارکنان بهائی به دست آورده‌ایم. داده‌های مربوط به گردشگران را در دیدارهای مکرر خود و بر اساس مشاهدات تجربی- و نیز گفتگو با راهنماها و کارمندان رسمی هیأت گردشگری حيفا- به دست آورده‌ایم. (تصویر شماره ۶)

همان‌طور که جدول شماره ۲ نشان می‌دهد، تجربیات زائران و گردشگران منحصربه‌فرد است. افزون بر این، زمان دسترسی گردشگران به باغ‌ها، گشت‌های برنامه‌ریزی شده، و فعالیت‌های زائران به گونه‌ای تنظیم می‌شود که این دو گروه با یکدیگر تعامل نداشته باشند. به گفته یکی از اهالی مطلع حيفا، چهارشنبه‌ها پیش از ظهر باغ‌ها به روی گردشگران بسته‌اند زیرا همه دروازه‌های داخلی را می‌کشایند تا زائران از پله‌ها بالا و پائین بروند. فعالیت‌های گردشگری به سه فعالیت جداگانه تقسیم شده‌اند- گشت باغ‌های بالا و پائین و نواحی تماشای عمومی. در نتیجه فعالیت‌ها، حرکات و برنامه‌های متفاوت، فضای باغ، فضائی توافقی است که از طریق کنش‌ها و اعمال دو گروه خاص- زائران و گردشگران- تعریف می‌شود. این باغ‌ها برای هر گروه معنای متفاوتی دارد- برای یکی مکانی مقدس و برای دیگری باغی غیر دینی است. جدایی تجربه زائران و گردشگران در باغ‌های بهائی منحصربه‌فرد است زیرا با استفاده راهبردی از گفتمانی دینی یا غیردینی بر حسب مخاطب همراه بوده است. تجربه زائر، تجربه‌ای برنامه‌ریزی شده شامل برنامه کاری یکسان ارائه شده توسط مرکز جهانی بهائی (باک، ۲۰۰۴) و مجموعه‌ای از کنش‌های عمومی مندرج در زیارت‌نامه است. روایت گشتی که در مواد تبلیغی هیأت گردشگری حيفا (۲۰۰۴، الف) برای جلب بازدیدکنندگان سکولار ارائه می‌شود بر زیبایی‌شناسی باغ‌ها تأکید می‌کند. در نتیجه، باغ‌ها هم‌زمان دینی و غیر دینی می‌شوند و فضای گفتمانی جالبی را میان دو مقوله کاملاً دینی و کاملاً غیردینی اشغال می‌کنند. حاصل این امر، بازسازی راهبردی کنش‌های فضائی است که فضاهای «برنامه‌ریزی شده» و «زیسته» را چنان خلاقانه از نو می‌سازد که گرفتار سیاست دین و مناقشه نمی‌شود. این راهبرد مکان‌محور لایه لایه، ماهیت مقدس این مجتمع بهائی را حفظ می‌کند و منافع غیردینی گوناگونی، از جمله منافع اقتصادی را برای حيفا می‌آفریند.

جدول شماره ۲

خلاصه کنش‌های فضائی			
گردشگران در مکان‌های دیدنی	گردشگران در باغ‌ها	زائر	
مکان‌های دیدنی عمومی فوقانی یا تحتانی	صرفاً باغ‌های فوقانی و تحتانی	تمام طبقات نوزده گانه، آرامگاه باب، محل اسکان زائران و مجموعه مرکز جهانی	فضای فعالیت
هیچ کدام	رو به پائین	رو به بالا و رو به پائین	حرکت
دیدار شخصی از مکانی توصیه شده یا دیداری که توسط راهنماهای گردشگری هدایت می‌شود	متونی که توسط بهائیان تهیه شده است	دعا و مناجات - به انتخاب شخصی و آنچه که مرکز جهانی توصیه می‌کند	فعالیت اجرایی

در اصل، کنش‌های فضائی متفاوت زائر و گردشگر، تابع استنباطها و نحوه شکل دادن - برساختن اجتماعی - این استنباطها توسط هیأت گردشگری حيفا و خود بهائیان برای ایجاد معانی خاص است. برای زائر، معنای این مکان، معنایی شخصی، روحانی و دینی است. با وجود این، تجربیات و استنباط‌های هر دو گروه بسیار مشابه است تا جایی که تجربه غیرخودی‌ها در اماکن گردشگری - در واقع، «تجربه گردشگر» - مشابه است. (ترنر و ترنر، ۱۹۶۹، ۱۹۷۸؛ مک کینل، ۱۹۷۳؛ کوهن، ۱۹۷۹، ۱۹۹۲، ۱۹۹۸) به همین دلیل، «گردشگری» مدرن یادآور بسیاری از مضامین زیارت، از جمله جستجوی تجربه «اصیل» است. (مک کینل، ۱۹۷۳) به این معنا، گردشگر، زائری غیردین‌دار در جستجوی «تجربه‌ای با معنا» و رای تجربیات عادی روزمره است. بنابراین، گردشگر و زائر استنباط‌های مشابهی از «فضاهای بازنمایی» - باغ‌ها به مثابه منطقه نوساز اندیشیده - دارند. اما وقتی هر گروه به فعالیت‌های بسیار خاص، برنامه‌ریزی شده و محدود می‌پردازد و بر سر فضای مشترک باغ به توافق می‌رسد، این استنباط‌های مشترک هم به سرعت با یکدیگر تفاوت می‌یابند. حاصل امر، تجربه‌ای چندلایه است که بر اثر آن کنش‌های فضائی، حس مکان، و فضای فعالیت (یعنی میزان و دامنه فضاهای بازنمایی) گردشگر و زائر بسیار متفاوت می‌شود.

۸. گردشگر

آدم‌هایی خوب با باغ‌هایی زیبا: این عبارتی است که یکی از اهالی حیفا در توصیف بهائیان و باغ‌های آنها به کار می‌برد.

تجربه گردشگر کاملاً غیردینی است. دسترسی بازدید کنندگان غیربهائی به باغ‌ها و مرکز جهانی بهائی محدود است. از این نظر، باغ‌های بهائی با باغ‌ها و پارک‌های عمومی شهرهای بزرگ دنیا تفاوتی آشکار دارند. اکثر بازدید کنندگان از طریق گشت‌های برنامه‌ریزی شده یا نواحی تماشای عمومی به باغ‌ها دسترسی دارند.

۹. نواحی تماشای عمومی

یک ناحیه تماشای عمومی در بالا و یک ناحیه دیگر در پائین پلکان‌ها وجود دارد. به استثنای تعطیلات رسمی بهائی، این نواحی هر روز از ۹ صبح تا ۵ بعدازظهر به روی عامه مردم باز است. افزون بر این، باغ‌های طبقه دهم - حول مرقد باب - روزانه از ۹ صبح تا ۱۲ ظهر به روی همه باز است. هرچند به نظر می‌رسد که وجود این سه ناحیه باغ‌ها را به طرز مناسبی دست‌یافتنی می‌کند اما به علت توپوگرافی منحصر به فرد کوه کرمل و شبکه راه‌های حیفا، ورود به هر یک از این محل‌ها - که نزدیک یکدیگرند - مستلزم سفری ۵ تا ۷ دقیقه‌ای با خودرو است. چون بسیاری از گردشگران و اهالی حیفا از وسائل نقلیه عمومی استفاده می‌کنند، زمان تقریبی سفر اغلب بیش از ۱۵ دقیقه است. به همین دلیل، اکثر گردشگران فقط از یک محل - معمولاً بالا یا پائین پلکان‌ها - به باغ‌ها وارد می‌شوند. گردشگرانی که با اتوبوس‌های گشت سفر می‌کنند، محل بالای پلکان‌ها را انتخاب می‌کنند زیرا از آنجا می‌توان کل شهر حیفا، بندر حیفا و بخش شمالی اسرائیل - جلیلیه - را دید. دلیل دیگر این است که در پائین پلکان‌ها جای کافی برای توقف خودروها وجود ندارد. در واقع، در مقایسه با اکثر اماکن گردشگری، جای توقف خودروها در هر سه محل به شدت محدود است. افزون بر این، فقدان شیب‌راهه، دسترسی معلولین را دشوار می‌سازد. بر اساس مشاهدات میدانی می‌توان گفت که اتوبوس‌های گشت تقریباً ۵ تا ۱۰ دقیقه در محل توقف می‌کنند. به گفته یک داوطلب بهائی، میانگین مدت توقف دیگر گردشگران (گردشگرانی که از اتوبوس‌های گشت استفاده نمی‌کنند) در این سه محل کوتاه است.

گردشگران باید از دروازه آهنی بزرگی عبور کنند. در آنجا بازرسی امنیتی مختصری (یعنی گشتن کیف‌ها و استفاده از مغناطیس‌سنج دستی) انجام می‌شود. افزون بر مأموران

امنیتی، دو تا سه داوطلب بهائی در هر یک از این محل‌ها حضور دارند. ناحیه تماشای عمومی در پائین پلکان‌ها، پلکانی واحد در انتهای خیابان دیوید بن گوریون در بالای محله آلمانی‌ها است. بخش مرکزی این پلکان را آب‌نمایی بزرگ به شکل ستاره بهائی تشکیل می‌دهد (تصویر شماره ۷) که اطرافش را چمن و پله‌های سنگ‌آهکی با گیاهان یک ساله بنفش فرا گرفته است. وجود این ستاره اهمیت دارد زیرا نماد رسمی آئین بهائی و یکی از معدود اشاره‌های عینی صریح به این دین است. در ناحیه تماشای عمومی در بالای پلکان‌ها دسترسی بازدیدکنندگان تا اندازه‌ای محدودتر است. این ناحیه کنار خیابان یفه نُف قرار دارد و چیزی بیش از محل «تماشا» نیست. اینجا هم بازدیدکنندگان بازرسی می‌شوند و دو یا سه داوطلب بهائی و یک نگهبان در ورودی محل حضور دارند. گردشگرانی که با اتوبوس‌های گشت به آنجا می‌روند از نظر زمانی در تنگنا هستند. به همین دلیل، اغلب پلکان‌ها را از پیاده‌رو خیابان یفه نُف در بالای کوه کرمل می‌بینند و به باغ‌ها داخل نمی‌شوند تا وقتشان برای بازرسی تلف نشود. (تصویر شماره ۸)

۱۰. گردشگر: گشت پلکان‌ها

تنها راه دسترسی به پلکان‌ها تعیین وقت تلفنی برای گشت است. برای رزرو جا باید نام کامل همه اعضای گروه را ارائه داد. گشت‌ها معمولاً به زبان‌های انگلیسی، عبری، روسی و عربی ارائه می‌شوند. افراد یا گروه‌ها نمی‌توانند در یک روز هر دو پلکان بالایی و پائینی را ببینند. این گشت‌ها از نوع «الف» به «ب» هستند و حمل و نقل گردشگران به نقطه آغاز گشت که بالای نقطه پایان گشت قرار دارد، بر عهده خود آنها است.^(۶) در این گشت‌ها گردشگران به باغ‌های پلکان دهم در اطراف آرامگاه باب به طور محدود دسترسی دارند اما به خود آرامگاه دسترسی ندارند. افزون بر این، زمان تعیین شده برای این گشت‌ها مانع از دیدن آرامگاه باب می‌شود؛ زیرا این آرامگاه از ۹ صبح تا ۱۲ ظهر به روی عامه مردم باز است و در این بازه زمانی هیچ گشتی وجود ندارد. گردشگران به مجتمع مرکز جهانی بهائی شامل باغ بناهای یادبود و ساختمان‌های اداری هم دسترسی ندارند. تنها بهائیان به این فضاها دسترسی دارند.

هر گشتی با بازرسی امنیتی در کنار باغ‌ها در خیابان‌های یفه نُف (برای گشت‌های پلکان بالایی) یا هاتزیونوت (برای گشت‌های پلکان پائینی) شروع می‌شود. گردشگران باید ۱۰ تا ۱۵ دقیقه قبل از زمان شروع گشت با کارت شناسائی در محل حاضر باشند. گردشگران را

۶. گشت‌های «الف» به «ب» گشت‌هایی هستند که محل آغاز و پایان آنها متفاوت است.

به داربستی نزدیک پیاده‌رو ورودی باغ‌ها هدایت می‌کنند. معمولاً در هر گشت ۱۵ تا ۲۵ گردشگر وجود دارد. بیشتر گردشگران بزرگسال هستند. هرچند اغلب چند کودک هم حضور دارند. رأس ساعت مقرّر، راهنمای اصلی گشت خود را معرفی و قواعد و مقررات را اعلام می‌کند. راهنمای گشت (و دفترچه راهنما) می‌گویند که بناها، آب‌نماها، و خود محوطه «هیچ معنایی دینی ندارند». درعین حال، راهنمای گشت تأکید می‌کند که این محل، مکانی دینی است و رفتار و پوشش گردشگران باید مناسب باشد. راهنمایان به صراحت می‌گویند که والدین باید کودکان را «پیش خود نگه دارند».

سخنان راهنمایان درباره ماهیت غیردینی بناها و تزئینات باغ‌ها جزئی مهم از روایت غیردینی این گشت‌ها است. راهنمایان در هنگام معرفی نیز گفتمان غیردینی این گشت‌ها را تقویت می‌کنند. در یکی از این گشت‌ها در ژوئیه ۲۰۰۴، یکی از راهنمایان گفت «ما (راهنماها) بهائی نیستیم؛ من یهودی هستم و همکارم مسلمان است.»^(۷) تلاش آشکار برای فاصله انداختن میان گشت‌ها و راهنمایان و آئین بهائی و نفی هر گونه پیوند شخصی با باغ‌ها مهم است و بازتاب سیاست فراگیرتر بهائیان برای پرهیز از مناقشه بالقوه به شمار می‌رود.

پیش از ورود به باغ‌های تشریفاتی، گردشگران از مسیری موازی به ناحیه تماشای عمومی می‌روند که تقریباً یک طبقه پائین‌تر از پلکان طبقه هجدهم است. در این ناحیه، راهنما به اختصار از آئین بهائی، سابقه حضور بهائیان در اسرائیل، اهمیت کوه کرمل و جهان‌بینی بهائیان از جمله اهمیت عدد ۱۹ به عنوان نماد باب و ۱۸ پیرو اولیه او سخن می‌گوید. سپس گردشگران از پلکان‌ها پائین می‌روند. در میانه گشت، برای مدتی کوتاه توقف می‌کنند و راهنما درباره میزان کار و آب لازم برای نگهداری باغ‌های پلکانی توضیح می‌دهد. او به طرح «موجی شکلی» اشاره می‌کند که توجه زائران و گردشگران را به گنبد طلائی آرامگاه باب جلب می‌کند.

در کل، روایت گشت‌ها روایت زیبایی‌شناختی غیردینی است و اشارات دینی گذرای در آن وجود دارد. هر چند یک لوحه زرین صیقل‌یافته در ورودی محل به صراحت اعلام می‌کند که این باغ‌ها «مکانی مقدس» است اما در گشت‌ها از زبان دینی می‌پرهیزند و بر وجوه مهندسی و معماری تأکید می‌کنند که ساخت و نگهداری باغ‌ها را ممکن کرده است. این

۷. هر گشت دو راهنما دارد. اما فقط راهنمای اصلی در جلوی گروه حرف می‌زند. راهنمای عقبی گروه را حرکت می‌دهد و بر فعالیت‌های آنها نظارت دارد. به گفته یکی از اهالی حيفا، همه راهنماها اسرائیلی و غیر بهائی هستند. این راهبردها به غیر دینی کردن این گشت‌ها کمک می‌کند.

«پرهیز» گفتمانی از ماهیت مقدس این مکان، روشی مؤثر است. اما اغلب باعث می‌شود که گردشگران سؤالات بسیار صریحی دربارهٔ آئین بهائی، تعطیلات رسمی نه روزه آن، و دیگر مؤلفه‌های جهان‌بینی بهائی بپرسند. وقتی گردشگران چنین سؤالاتی را مطرح می‌کنند، راهنما، داوطلبان یا نگهبانان با مهربانی و ادب فراوان آنها را برای کسب اطلاعات بیشتر به جزوه‌ها و دفترچه‌ها ارجاع می‌دهند. آنهایی که با «اتوبوس‌های گشت» به این محل می‌آیند و دیگر گردشگرانی که باغ‌ها را از نواحی تماشا می‌بینند، به ندرت چنین سؤالاتی را مطرح می‌کنند؛ زیرا دیدار آنها چیزی بیش از «توقفی گذرا» نیست و بر زیبایی‌شناسی باغ‌ها و منظرهٔ تماشایی بندر حيفا از ناحیهٔ تماشا در پلکان بالایی متمرکز می‌کنند. برای گردشگرانی که به عنوان «بینندهٔ عمومی» یا «عضو گشت» به این محل می‌آیند، این باغ‌ها معنایی زیبایی‌شناختی (معماری، مناظر و گل‌ها) دارد، نه معنایی دینی.

از نظر «دستهٔ سه‌تایی گردشگری» (تصویر شماره ۷) تجربهٔ زیستهٔ باغ‌ها از آنچه محوطهٔ برنامه‌ریزی شدهٔ القاء می‌کند، محدودتر است. از نظر کش‌های فضائی گردشگران، دسترسی محدود گشت، جهت‌دار بودنش، روایت گشت، و محدودیت‌های فضائی سفت و سخت گشت (فقط بالا یا پائین) و نواحی تماشای عمومی، میزان و دامنهٔ کل باغ‌های پلکانی را به شدت کاهش می‌دهد. گردشگران به جای اینکه این محوطه را بدون عجله به عنوان یک «باغ عمومی» تجربه کنند، بر اساس برنامه و آهنگی که توسط میزبانان بهائی ارائه می‌شود، با دقت بر سر یک محوطهٔ برنامه‌ریزی شده توافق می‌کنند. به این معنا، گشت یا نواحی تماشای عمومی همچون کنشی فضائی‌اند که انتظارات غیر دینی گردشگران را با ماهیت مقدس این مکان آشتی می‌دهند. حاصل این امر، تجربه‌ای است که به گردشگران و اهالی حيفا اجازه می‌دهد تا در فضای باغ شریک شوند.

۱۱. زائر

«در هر پلکان، در هر سوی پله‌ها فواره‌هایی وجود دارد؛ پشت درختان هم نیمکت‌هایی گذاشته‌اند تا افراد بتوانند روی آنها بنشینند و دعا بخوانند... اطراف پله‌ها کاملاً طراحی شده است.» (هلت - فُرتین، ۱۹۹۸)

تجربهٔ گردشگران زیبایی‌شناختی است اما زیارت برای بهائیان تجربه‌ای به‌شدت شخصی و روحانی است. افزون بر این، زیارت هم وظیفه است و هم امتیاز. همچون مسلمانان، بهائیان

موظفند که در صورت توانایی مالی به زیارت بروند. مثل دیگر ادیان توحیدی، زیارت نقش مهمی در جامعه‌سازی دارد و در عین حال تجربه‌ای بسیار شخصی است. در مورد آئین بهائی، کارکرد جامعه‌سازی زیارت و تأکید آن بر جامعه جهانی اهمیت ویژه‌ای دارد و مرکز جهانی بهائی - شامل باغ‌ها - کانون زیارت به شمار می‌رود.

به رغم وجود منابع اینترنتی فراوان درباره آئین بهائی و یادداشت‌های شخصی زائران (ر.ک: هیلی، ۲۰۰۲؛ هلت - فُرتین، ۱۹۹۸؛ مَنویل، ۱۹۹۶؛ آلن و آلن، ۱۹۵۴)^(۸) اطلاعات چندانی - به ویژه خارج از جامعه بهائی - درباره زیارت بهائی و کنش‌های زائران در دست نیست. روایت‌های روزنوشت‌ها عمدتاً بر مضامین روحانی و عاطفی تمرکز می‌کنند و به ندرت از فعالیت‌های زائران سخن می‌گویند. با توجه به گسترش روزافزون آئین بهائی در سراسر جهان، جای خالی پژوهش‌های دانشگاهی در این زمینه به شدت احساس می‌شود. (ر.ک: مکین، ۱۹۹۸؛ باک، ۱۹۹۶) شناخت ما از کنش‌های زائران بهائی عمدتاً مبتنی بر روزنوشت‌های منتشر شده آنان است که اکثراً در اینترنت انتشار یافته‌اند. در واقع، جدایی کنش‌های زائران و گردشگران در فضای مقدس باغ‌ها و کل مرکز جهانی بهائی، دسترسی غیربهائیان را به شدت محدود می‌سازد. علاوه بر این، سیاست صریح عدم جذب غیربهائیان [در اسرائیل] به سکوت راهبردی داوطلبان و مسئولان بهائی درباره فعالیت‌های زائران انجامیده است. در دیدارهایی که در اکتبر ۲۰۰۵ و سال‌های پیش از آن برای جمع‌آوری اطلاعات درباره زیارت انجام دادیم، داوطلبان (که زائر بوده‌اند) مایل نبودند که در این خصوص صحبت کنند. در واقع، در مقایسه با روزنوشت‌های منتشر شده، منابع خبری بالقوه اطلاعات کمتری را در اختیار ما قرار دادند. این سکوت و جدایی فعالیت‌های زائران از گردشگری (یا حتی سفر دینی) یکی از موانع تحقیق درباره زیارت بهائی به شمار می‌رود و آن را از دیگر اماکن زیارتی در اسرائیل متمایز می‌سازد؛ زیرا در دیگر اماکن، زمان و فضای کنش‌های زائران و گردشگران مشترک است.

تنها می‌دانیم که تجربه زائر بهائی از نظر مقیاس، دامنه و عملکرد گسترده‌تر است. مهم‌ترین وجه تمایز تجربه زائر از گردشگر، معنایی است که زائر برای این مکان قائل است؛ زیرا آن را مقدس می‌داند. این مکان، زائران بهائی را با «خدای سَمیع الدعاء و مُجیب الدعاء»

۸. روزنوشت‌ها و یادداشت‌های میدانی زیارت اغلب به عنوان منابع اولیه به کار می‌روند و به جزء اصلی تحقیق در مطالعات مربوط به زیارت تبدیل شده‌اند (ر.ک: کالینز - کِرینر، ۲۰۰۲). روایت‌های دست اول به پژوهشگر کمک می‌کند تا پیوند میان عادت و معنویت در مکان را دریابد.

مرتبط می‌سازد. (آلن و آلن، ۱۹۵۴) به همین دلیل، دعا در کانون کنش‌های فضائی زائران قرار دارد. همان‌طور که تیت زائر و گردشگر یکسان نیست، فضای فعالیتی این دو نیز با یکدیگر تفاوت دارد. یعنی بهائیان به کل این مجموعه، از جمله مرکز اداری، آرامگاه باب و باغ‌های یادبود دسترسی دارند. افزون بر این، تجربه زائر شامل انواع گوناگونی از رویدادهای رسمی زیارتی، از جمله ثبت‌نام در مسافرخانه زائران، است و ۹ روز طول می‌کشد. (منویل، ۱۹۹۶) اما برخی از زائران برای زیارت ۳ روزه ثبت‌نام می‌کنند. در هر دو مورد ۹ روزه و ۳ روزه، زیارت رویدادی رسمی است و توسط کارکنان مرکز جهانی بهائی و براساس اصول مندرج در زیارت‌نامه برنامه‌ریزی می‌شود. بهاء‌الله در این لوح، رؤس کلی فعالیت‌های زائران، از جمله دعا و مناجات انفرادی، را تعیین کرده است (فرناندو، ۲۰۰۴؛ هیلی، ۲۰۰۲؛ هلت - فرتین، ۱۹۹۸)^(۹) همچون مسلمانان در حج، زائران بهائی هم‌گرداگرد آرامگاه‌های باب و بهاء‌الله طواف می‌کنند. (ویسواناتان، ۱۹۹۶) افزون بر فعالیت‌های رسمی، تجربه زائران طیف گسترده‌ای از فعالیت‌های دسته‌جمعی رسمی و غیررسمی را دربرمی‌گیرد که از میان آنها می‌توان به نوشیدن چای اشاره کرد که کارکنان مرکز جهانی آماده کرده‌اند. (هلت - فرتین، ۱۹۹۸؛ هیلی، ۲۰۰۲) به همین دلیل، باغ‌ها تنها یک وجه از تجربه زیارت و فقط یکی از بخش‌های مجتمع مرکز جهانی بهائی به شمار می‌روند. اما تفاوت‌های میان کنش‌های گردشگران و زائران را تنها در فعالیت‌های خاصی می‌توان دید که در فضای مشترک باغ (از جمله آرامگاه باب) صورت می‌گیرد. (تصویر شماره ۹)

حرکت زائران، جهت‌گیری و هدف آنها نیز با گردشگران تفاوت دارد. در تعطیلات رسمی بهائی و هنگام زیارت، دروازه‌های داخلی میان طبقات و پلکان‌ها را می‌کشایند تا زائران بهائی بتوانند از هر ۱۹ پلکان بالا و پائین روند. البته پلکان دهم و دعا و مناجات در آرامگاه باب در کانون توجه زائران قرار دارد. یادداشت‌های هیلی (۲۰۰۲) حاکی از این تفاوت‌های مهم است. او می‌گوید «ما [زائران] از پلکان‌ها بالا می‌رویم تا به مقام اعلی [آرامگاه باب] برسیم، در هر پلکان توقف می‌کنیم تا زیبایی و تنوع رنگ‌ها و گیاهان را ببینیم و بالا و پائین را ببینیم.»

در کل، فضای فعالیت و عملکردهای زائران تفاوتی آشکار با گردشگران دارد. جدا از اینکه زیارت نوعی وظیفه به شمار می‌رود، تجربه زائر تجربه‌ای روحانی - حتی شعاعی -

۹. در زیارت‌نامه دعا و فعالیت‌های مربوط به خانه‌های باب و بهاء‌الله مشخص شده است. اما به مرور زمان، حیف و عکا جایگزین این دو خانه شده‌اند که از بین رفته‌اند. (ر.ک: ایمن، بی تا؛ مکین، ۱۹۹۴)

عمدتاً مبتنی بر آثار بهائی است. جدا از زیارت‌نامه معلوم است که این تجربه - از نظر اجتماعی فضائی - شامل مجموعه عملکردهای کاملاً برنامه‌ریزی‌شده‌ای است که در سراسر فضای مرکز جهانی بهائی رخ می‌دهد، فضائی که از فضای فعالیت گردشگران بسیار گسترده‌تر است. برخلاف گردشگران، زائران از پلکان‌ها بالا و پائین می‌روند و به فعالیت‌های روحانی گوناگونی می‌پردازند. در پلکان دهم، زائران معمولاً مناسک طواف حول مرقد باب را به جا می‌آورند.^(۱۰) در مجموع، جدایی‌کنش‌های فضائی گردشگران و زائران از طریق برسازی اجتماعی باغ‌های پلکانی به عنوان مکانی هم‌هنگام مقدس و سکولار، شناخت و امکان مناقشه محلی را به طرز مؤثری کاهش داده است.

۱۲. بحث

در سال‌های اخیر «تصویر» مکان گردشگری به یکی از مسائل عمده جغرافیای گردشگری - به ویژه گردشگری میراثی - تبدیل شده است. (اوی و همکاران، ۲۰۰۴؛ پتریک و مرنیاواک، ۲۰۰۳) به عبارت دیگر، ارائه تصویر اماکن میراثی (از جمله اماکن دینی) به عنوان مقاصد گردشگری مستلزم «تصویرسازی مجدد» از این محل‌ها به عنوان اماکنی با کاربرد دوگانه - در این مورد، دینی و غیردینی - است. (اوی و همکاران، ۲۰۰۴) بنابراین جغرافی دانان اجتماعی و فرهنگی باید به تصویرسازی از اماکن - نظیر باغ‌های بهائی - مخاطبان خاص این تصاویر و کنش‌های فضائی پرورش‌یافته در مکان به دقت توجه کنند. بارها در نقاط مختلف دنیا ثابت شده که اماکن دینی پتانسیل فراوانی برای ایجاد مناقشه دارند. با توجه به این امر، ایجاد و حفظ تصویر بسیار مهم است.

این مطالعه موردی نشان می‌دهد که با استفاده راهبردی از دسته سه‌تایی لوفور می‌توان طوری هر پنج نوع گردشگر را در محوطه باغ سهیم کرد که هیچ مناقشه‌ای ایجاد نشود. حاصل این راهبرد، ایجاد دو تجربه اجتماعی فضائی منحصربه‌فرد در فضائی مشترک است، تجربه‌هایی که در فضای برنامه‌ریزی‌شده توسط معماران محوطه با یکدیگر پیوند دارند. (ر.ک: تصاویر ۵، ۷ و ۹) به همین دلیل، باغ‌های بهائی با اکثر تحقیقات لوفوری «کاربردی» که به مناقشه و کشمکش فضائی حاصل از گسست میان تجربیات زیسته و برنامه‌ریزی‌شده می‌پردازند، تفاوت دارد. (ر.ک: مک‌کن، ۱۹۹۹؛ مریفیلد، ۱۹۹۳) برای پرهیز از مناقشه و

۱۰. جالب اینکه گردشگرانی هم که از آرامگاه باب دیدار می‌کنند، دور این مرقد می‌چرخند - اما بهائیان از این فعالیت یا معنای آن سخن نمی‌گویند. برای مثال، مشاهدات ما حاکی از آن است که علائم و راهنماها از گردشگران می‌خواهند که در جهت حرکت عقربه‌های ساعت دور آرامگاه بچرخند.

ترویج کاربرد دوگانه فضا، بهائیان مجموعه کنش‌ها و عملکردهایی را در فضا و زمان آفریده‌اند که به گردشگران اجازه می‌دهد این مکان مقدس را به طور مؤثری تجربه کنند و بر سر آن به توافق رسند. به همین ترتیب، این راهبرد ماهیت مقدس این مکان را برای زائران حفظ می‌کند و شهرداری را قادر می‌سازد تا از منافع اقتصادی گردشگری سود برد. کنش‌های مربوط به باغ‌های بهائی پاسخی جالب به سیاست دین در اسرائیل و محدودیت‌های قانونی و بالفعلی است که توسط حکومت و روحیه ملی‌گرای اسرائیلی‌ها بر ادیان «غیرخودی» تحمیل می‌شود. افزون بر این، این کنش‌ها حاکی از توانایی جوامع نوظهور (یا قدیمی) اقلیت برای همزیستی و توسعه روابط اجتماعی- فضائی مفید با گروه فرهنگی اکثریت است.

۱۳. پیامدهای گسترده‌تر

این پژوهش برای کاهش مناقشه بر سر اماکن مقدس در خاورمیانه و سراسر جهان پیامدهای عملی دارد. با دو شاخه کردن کنش‌های فضائی می‌توان مناقشه دینی و مناقشه اجتماعی حاصل از آن را کاهش داد. هرچند بی‌تردید مورد بهائیان در حیفا منحصربه‌فرد است اما راهبردهای اصلی توسعه‌یافته توسط مرکز جهانی بهائی و کارکنانش را می‌توان در زمینه‌های اجتماعی- فضائی گوناگونی به کار برد. غیر از اماکن دینی، پویایی اجتماعی- فضائی اماکن غیردینی یا قومی بالقوه مناقشه‌انگیز را می‌توان با استفاده از فنون مشابه تغییر داد. موفقیت راهبرد بهائیان در حیفا (در اسرائیل پُر مناقشه) نشان می‌دهد که کاربرد راهبردی اصول لوفوری واقعاً نویدبخش است. سرانجام باید گفت که مورد حیفا حاکی از اهمیت توسعه راهبردهای مکان‌محور برای کاهش (یا پرهیز از) مناقشه و ترویج توسعه و گسترش زیرساختارها است.

۱۴. نتیجه

«ملت یهود از حضور این همه گردشگر که باعث رونق کسب‌وکار در سرزمین آنها می‌شوند، نسبتاً خوشحال به نظر می‌رسند.» (الِن و آلِن، ۱۹۵۴)

الِن و آلِن بیش از پنجاه سال قبل درست می‌گفتند که اسرائیلی‌ها از حضور زائران بهائی «نسبتاً خوشحال به نظر می‌رسند.» اما خوشحالی نسبی اهالی کاملاً ناشی از مهندسی اجتماعی- فضائی مرکز جهانی توسط بهائیان و سکوت رسمی آنها درباره مسائل دینی است. تجربه حیفا با دیگر طرح‌ها و ابتکارات دین‌محور، از جمله مجتمع مورمون‌ها در اورشلیم، تضادی آشکار دارد (السن و گوئلکه، ۲۰۰۴) زیرا بهائیان با برسازی اجتماعی راهبردی باغ‌ها

به مثابه مکانی شبه‌سکولار از سیاست دینی پرهیز کرده‌اند. سکولاریزه کردن این مکان مقدس تا حدی مرهون انتخاب این باغ‌ها توسط حیفا به عنوان نماد این شهر و چرخ اصلی صنعت گردشگری منطقه‌ای است. افزون بر این، روایت بهائی رسمی از ماهیت زیبایی‌شناختی - و نه مقدس - این باغ‌ها روایت هیأت گردشگری شهر را تقویت می‌کند.

در عمل با جدا کردن تجربه زائر و گردشگر از مناقشه می‌پرهیزند. این تجربه‌ها در زمان - فضای یکسانی رخ نمی‌دهند و شناخت غیربهایان از تجربه زائران بهائی به شدت محدود است. دسته‌س‌تایی لوفوری چندبُعدی حاکی از آن است که تجربیات و استنباط‌های زائران و گردشگران با یکدیگر پیوند دارد؛ اما کنش‌ها، حرکات و سمت‌وسوی متفاوت آنها برداشت ایشان از مکان، معنای آن و اهمیت شخصی (حتی روحانی) آن را شکل می‌دهد. این تحقیق نشان می‌دهد که چگونه یک محل - حیفا - در همکاری با بهائیان بر سر سیاست فضائی دین در اسرائیل به توافق رسیده و فضا و مکانی را آفریده که هم‌هنگام مقدس و سکولار است و با استفاده از راهبردی مشترک و چند لایه معنا و اهمیت باغ‌های بهائی را حفظ کرده است. سرانجام باید گفت که این مطالعه ثابت می‌کند که دسته‌س‌تایی لوفور را می‌توان برای فهم و توضیح کنش‌های فرهنگی و محلی منحصربه‌فرد توأم با گردشگری و سفر دینی به کار برد.

سپاس‌گزاری

این تحقیق با کمک‌های مالی دانشکده علوم و هنرها و دفتر امور بین‌الملل دانشگاه ایالتی ایندیانا انجام شد. افزون بر این، جی به شدت مدیون کمک‌های ایگال چارنی (دانشگاه حیفا) در حیفا است. از معوز آزاریاهو (دانشگاه حیفا)، دیوید جی. نیت (دانشگاه تولدو)، رابرت کیو. هَنهام (دانشگاه ویرجینیای غربی)، و بارنی وارف (دانشگاه ایالتی فلوریدا) سپاس‌گزاریم که نظرات و پیشنهادهایی را درباره نسخه‌های قبلی این مقاله ارائه دادند. از کریستوفر باک (دانشگاه ایالتی میشیگان) بسیار متشکریم که ما را درباره آئین بهائی راهنمایی کرد. سرانجام، باید از نظرات ویراستاران و منتقدان سپاس‌گزار می‌کنیم.

منابع

- Alderman, D.H., Writing on the Graceland Wall: on the importance of authorship in Pilgrimage Landscapes, *Tourism Recreation Research* 27 (2), 2002, pp. 27-33
- Allen V., Allen, J., Haifa Impressions posted on PILGRIMSNOTE, 1954, Bahai Library on-line <http://bahai-library.com/> (accessed October 23)
- Ayman, I. nd. *Súrihs of Hajj: Faculty Notes*. Available at: <http://www.bahai-library.com/resources/tablets-notes/> (accessed multiple dates through 23 October 2005)
- Bahá'í News, Garden is symbol of love in a land of anger, Bahá'í News Library from the *Augusta Chronicle*, 2001
- Barber, R., *Pilgrimages*, The Boydell Press, London, 1993
- Buck, C., Review of Denis MacEoin, Rituals in Babism and Baha'ism. *International Journal of Middle East Studies* 28 (3), 1996, pp. 418-422
- Buck, C., Personal communication, August (various dates), 2004
- Cohen, E., A Phenomenology of Tourist Experiences. *Sociology* 13 (2), 1979, pp. 179-201
- Cohen, E., Pilgrimage Centers: Concentric and Excentric, *Annals of Tourism Research* 19 (1), 1992, pp. 33-50
- Cohen, E., Tourism and religion: a comparative perspective, *Pacific Tourism Review* 2, 1998, pp. 1-10
- Collins-Kreiner, N., Is there a Connection between Pilgrimage and Tourism? The Jewish Religion, *International Journal of Tourism Sciences* 2 (2), 2002, pp. 1-18
- Fernando, L., *Bahai Pilgrimage*, 2004, Available at: <http://www.ridvan.org/Appendix/Bahaipilgrimage/bahaipilgrimage.html> (accessed multiple dates through 23 October 2005)
- Gatrell, J., Worsham, J., Policy spaces: applying Lefebvrian politics in neo-institutional spaces, *Space & Polity* 6, 2002, pp. 327-342
- Graburn, N., In: Smith, V.L. (Ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989

Haifa Tourism Board, 2004a, Available at: <http://www.tourhaifa.co.il> (accessed multiple dates through 23 October 2005)

Haifa Tourism Board, 2004b, personal communication with staff, 4-20 July

Hayoun, D., Haifa municipality nominate Bahai world center as world heritage site, *Globes*, October 24, 2004

Healy, K., A spiritual travelogue. *Planet Bahai*, June 28, 2002, Available at: <http://www.planetbahai.org/> (accessed multiple dates through 23 October 2005)

Holt-Fortin, C., *A Bahá'í Pilgrimage*, 1998, Available at: <http://www.bahai-library.com/pilgrims/cher> (accessed multiple dates through 21 October 2005)

Kinzer, S., Mormon renewal creates stir in Illinois town, *New York Times* on-line, July 29, 2004

Krakover, S., Employment Adjustment Trends in Tourism Hotels in Israel, *Tourism Recreation Research* 23, 1998, pp. 23-32

Krakover, S., Cohen, R., Visitors and non-visitors to Archaeological Heritage attractions: the case of Massada versus Avedat, Israel, *Tourism Recreation Research* 26, 2001, pp. 25-33

Lefebvre, H., *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, 1991

MacCannell, D., Staged authenticity: arrangements of social space in tourist settings, *American Journal of Sociology* 79 (3), 1973, pp. 589-603

MacEoin, D., *Rituals in Babism and Baha'ism*, British Academic Press, London, 1994

Manville, C., *A Bahá'í pilgrimage*, 1996, Available at: <http://www.manvell.org.uk/pilgrim/index.htm> (accessed multiple dates through 23 October 2005)

McCann, E., Race, protest, and public space: contextualizing Lefebvre in the US city, *Antipode* 31, 1999, pp. 163-184

McCann, E., The cultural politics of local economic development: meaning making, place-making, and the urban policy process, *Geoforum* 33, 2002, pp. 385-398

MerriWeld, A., The struggle over place: redeveloping American Can in Baltimore. *Transactions of the Institute of British Geographers* 18, 1993a, pp. 102-121

- MerriWeld, A., Place and space: a Lefebvrian reconciliation, *Transactions of the Institute of British Geographers* 18, 1993b, pp. 516-531
- Naylor, S., Ryan, M., The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London, *Social & Cultural Geography* 3, 2002, pp. 39-59
- Newman, D., Culture, conflict and cemeteries, Lebensraum for the dead, *Journal of Cultural Geography* 7, 1987, pp. 99-115
- Olsen, D., Guelke, J., Spatial transgression and the BYU Jerusalem Center Controversy, *Professional Geographer* 56, 2004, p. 503
- Ooi, C., Kristensen, T., Pedersen, Z., Re-imag(in)ing place: from Czechoslovakia to the Czech Republic and the Slovakia, *Tourism* 52, 2004, pp. 151-163
- Petric, L., Mrnjavac, Z., Tourism destinations as a locally embedded system, *Tourism* 51, 2003, pp. 403-415
- Poria, Y., Butler, R., Airey, D., The meanings of heritage sites for tourists: the case of Massada, *Tourism Analysis* 9, 2004, pp. 15-22
- Seaton, A.V., War and Than-tourism: Waterloo 1815-1914, *Annals of Tourism Research* 26 (1), 1999, pp. 130-158
- Seaton, A.V., Tourism's Final Frontiers? Visits to cemeteries, churchyards and funerary Sites as Sacred and Secular Pilgrimage. *Tourism Recreation Research* 27 (2), 2002, pp. 27-33
- Smith, V.L., Introduction: the quest in guest. *Annals of Tourism Research* 19 (1), 1992, pp. 1-17
- Soja, E., Socio-spatial dialectic. *Annals of the Association of American Geographers* 70, 1980, pp. 207-225
- State Department, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, International Religious Freedom Report 2003, Israel and the occupied territories, Washington, DC, State Department, 18 December 2003
- Turner, V.W., Turner, E., *The Ritual Process*, Routledge, London, 1969.
- Turner, V., Turner, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978

Urry, J., *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Society*, second ed. Sage, London, 2001

Viswanathan, G., Bahá'í Pilgrimage to Israel. In: Le Beau, B., Mor, M. (Eds.), *Pilgrims and Travelers to the Holy Land*. Creighton University Press, Omaha, 1996, pp. 269-284, Mirrored at: <http://www.bahailibrary.com/pilgrims/pilgrimage.viswanathan>, (accessed multiple dates through October 23, 2005)

منابع دیگر

Bahá'í International Community, Article: Projects on Mt. Carmel, 2002, Available at: <http://www.Bahai.org/article-1-6-5-3.html> (accessed multiple dates through 23 October 2005)

Bahá'í International Community, Article: More than 54,000 have toured Baha'i Terraces on Mount Carmel since June opening, 2004a, Available at: <http://www.Bahai-worldnews.org/story.cfm?storyidD134> (accessed multiple dates through 23 October 2005)

Bahá'í International Community, Travel writers salute floral jewel, 2004b. Available at: <http://www.uga.edu/Bahai/2004/040201.html> (accessed 21 May 2005)

Graham, B., Ashworth, G.H., Tunbridge, J.E., *A Geography of Heritage: Power, Culture, and Economy*, Arnold, London, 2000,

Haifa Tourism Board, personal communication with staff, 5-21 October, 2005

پشتوانه‌های معنوی و ایمان شبکه‌ای: سیالیت کار و خانواده در مدرنیته متأخر آیزک گنیه^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

درآمد

این مقاله براساس تحقیق میدانی قوم‌نگارانه دربارهٔ یک دین جهانی (آیین بهائی) و یک سازمان اخلاقی ژاپنی (جیسن رینری کوسیکای) به بررسی راه‌های گوناگونی می‌پردازد که از طریق آن برخی از ژاپنی‌ها توانسته‌اند در شرایط نامطمئن اجتماعی اقتصادی کنونی، احساس ثبات و کنترل زندگی خود را بازیابند.^(۲)

چکیده

در بحبوحهٔ بیست سال بلاتکلیفی اقتصادی و اجتماعی که در مقاطعی با بحران مالی جهانی

۱. آیزک گنیه دانش‌آموختهٔ دورهٔ دکترای انسان‌شناسی فرهنگی در دانشگاه پیل (آمریکا) و پژوهشگر مؤسسهٔ مطالعات آسیا-پاسفیک در دانشگاه وایسدا در توکیو است.

۲. آنچه می‌خوانید برگردان مقالهٔ زیر است:

Isaac Gagne, Spiritual Safety Nets and Networked Faith: The "Liquidity" of Family and Work under Late Modernity, *Contemporary Japan*, vol. 23, no. 1, pp. 71-9

همراه بوده، بحث درباره ناپایداری اقتصادی و بی‌ثباتی اجتماعی در میان شمار روزافزونی از شهروندان عادی ژاپنی رواج یافته است. روابط متغیر اقتصادی و خانوادگی سبب شده که ژاپنی‌ها برای بازیابی ثبات و حس توانمندی در زندگی خود به مشارکت در جوامع شبکه‌ای «نهادهای مروج اخلاق» روی آورند. این مقاله براساس تحقیق میدانی قوم‌نگارانه درباره یک سازمان دینی بین‌المللی و یک سازمان اخلاقی ژاپنی نوشته شده و به بررسی راه‌های گوناگونی می‌پردازد که از طریق آنها افراد می‌توانند با تعهد مجدد به الگوهای زندگی و جهت‌گیری‌های خانوادگی، آرمانی که در شرایط نامطمئن اجتماعی و اقتصادی دست‌نیافتنی‌تر شده، حس ثبات و کنترل زندگی خود را بازیابند. زیگمنت باومن از سیالیت اصلاحات اقتصادی اخیر، از جمله بیکاری روزافزون و بازخریدهای اواخر دوران کار، که پیامدهای عمده‌ای برای تنظیم خانواده و روابط خانوادگی داشته سخن گفته است. در این مقاله به طور خاص به تأثیر مستقیم این امر بر افراد می‌پردازم. این نهادهای مروج اخلاق، شبکه‌هایی انسانی مبتنی بر ایمان شبکه‌ای منعطف‌اند. این نهادها با ارائه نوع متفاوتی از منطق سیالیت و انعطاف‌پذیری به اعضا اجازه می‌دهند تا برنامه‌های زندگی آرمانی خود را عملی سازند و کار و زندگی خانوادگی پایداری داشته باشند.

کلید واژه‌ها: کار، ایمان، خانواده، مدرنیته سیال، ژاپن، آیین بهائی، جیسین رینری کوسیکای.

۱. مقدمه (۳)

پس از حدود دو دهه رخوت اقتصادی- اجتماعی ناشی از ترکیدن حباب مالی، ژاپن همچنان با اقتصاد ناپایدار جهانی، تغییر ساختار جمعیت و نابودی بنیان‌های اجتماعی دست به گریبان است. سیاست‌های شرکت‌ها در حال انحلال و ساختارهای خانوادگی در حال تجزیه است و نظام آموزشی در معرض نابودی قرار دارد. پس از ترکیدن حباب در اوایل دهه ۱۹۹۰، جامعه ژاپن دیگر قادر به نادیده گرفتن اختلافات فزاینده اجتماعی و اقتصادی نبود و این آگاهی به بحث درباره کاکوسا شاکای [جامعه طبقاتی] یا فوبیودو شاکای [جامعه نابرابر] ژاپن دامن زد (ر.ک: به ایتو و یامادا ۲۰۰۷؛ میورا ۲۰۰۵؛ ساتو ۲۰۰۰؛ یامادا ۲۰۰۴). آغاز بحران مالی جهانی در سال ۲۰۰۷ که همه بخش‌های جامعه ژاپن را با واقعیت مشکلات اقتصادی روبرو کرد، بر وخامت اوضاع افزود.

۳. برای حفظ حریم خصوصی افرادی که با آنها گفتگو کرده‌ام، از همه آنان با اسم مستعار یاد می‌کنم. مايلم از همکاری و همراهی اعضای هر دو سازمان تشکر کنم. این تحقیق به لطف کمک‌های مالی بنیاد ژاپن، فولبرایت-یس و شورای مطالعات آسیای شرقی دانشگاه ییل انجام شد.

به نظر می‌رسد که شرایط مادی و گفتمانی ژاپن با آنچه زیگمونت باومن، جامعه‌شناس نامدار بریتانیایی - لهستانی، مدرنیته سیال می‌خواند، همخوانی دارد. مدرنیته سیال عبارت است از شرایط مدرن زندگی افراد و نهادها که به طرز فزاینده‌ای نامطمئن، ناامن و متزلزل شده است. در مدرنیته متأخر، «قدرت واقعاً برون مرزی شده»، و بنابراین به نظر باومن، ویژگی عصر جدید «پایان... التزام متقابل میان ناظران و نظارت‌شوندگان، سرمایه و کارگر، رهبران و پیروان، و ارتش‌های متخاصم است» (باومن ۲۰۰۰، ص ۱۱؛ همچنین ر.ک: به باومن ۲۰۰۱). به نظر وی به علت ناپایداری روابط قدرت، نهادهایی که با چالش‌های اجتماعی - اقتصادی دنیای معاصر روبرویند، دیگر نمی‌توانند ساختارهای مطمئنی بیافرینند یا افراد را با یکدیگر متحد سازند. این در حالی است که عرضه انواع گوناگون سبک‌های زندگی، انسجام جریان زندگی افراد را تهدید می‌کند. پیش‌بینی باومن این است که این تضاد اجتماعی و اقتصادی در جامعه، تفرّد و خصوصی‌سازی را افزایش خواهد داد و به جامعه متفرّد و خصوصی‌سازی بشریت خواهد انجامید. (باومن ۱۹۹۸، ۲۰۰۰، ۲۰۰۱)

ترس از انحلال جامعه ژاپن ناشی از دعاوی اخیر است مبنی بر اینکه ژاپن «طبقه متوسط جدید» خود را از دست داده و به کیبو کاکوسا شکای بدل شده - یعنی، جامعه‌ای که در آن تفاوت‌های اجتماعی آشکاری میان رویاهای افراد برای آینده وجود دارد. یکی از جامعه‌شناسان ژاپنی به نام یامادا (۲۰۰۴، ۲۰۰۹) با تکیه بر آثار باومن، به این تضاد اجتماعی و اقتصادی در ژاپن اشاره می‌کند و می‌گوید از نظر امید به تحصیلات و موفقیت شغلی در آینده، تفاوت‌های فزاینده‌ای میان افراد وجود دارد. در نتیجه ژاپنی‌ها به برندگان (کاجی گومی) و بازندگان (ماکه گومی) یا به قول یامادا «فقرای جدید» تقسیم شده‌اند. اگر تحلیل یامادا درست باشد، در این صورت آیا نابرابری‌های اجتماعی فزاینده در حال از میان بردن آرزوهای مشترکی است که قدمت آن به پایان جنگ جهانی دوم می‌رسد؟ یا اینکه - همان طور که باومن جرأت می‌کند و امیدوارانه می‌گوید - ژاپنی‌ها سرگرم ایجاد هویت‌ها و سبک‌های زندگی نوینی‌اند و ایده‌های جدیدی در باب کار و خانواده در سر می‌پروراند؟

بلا تکلیفی گسترده حاصل از اصلاحات اقتصادی نئولیبرالی معاصر به پیدایش عرضه و تقاضا برای نهادهای جدیدی انجامیده که با ارائه فنون جدید برنامه‌ریزی زندگی سیال، شکاف میان آرمان و واقعیت را پُر می‌کنند. برای مثال، می‌توان به شرکت‌هایی مثل خدمات کاریابی ملی «سلام کار» اشاره کرد که اشتغال مجدد را تسهیل می‌کنند یا شرکت‌هایی که همسریابی

(کونکاتسو) را آسان می‌سازند. مطالعات اخیر دربارهٔ زنان مجرد خواهان فرزند (ناناکا- ناجی ۲۰۰۹)، زندگی مادران مجرد (هرتوگ ۲۰۰۹) و زنان شاغل (ناکامورا ۲۰۰۶) حاکی از احیای میل شدید به زندگی خانوادگی باثبات است. من هم در تحقیق میدانی خود دیدم که دقیقاً چون افراد از شرایط اقتصادی نتولیرالی در ژاپن به شدت متأثر شدند، از بلا تکلیفی فزاینده در سطوح سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به خوبی آگاهی یافتند، و بنابراین از طریق ایمان شبکه‌ای و پیوندهای انسانی با یکدیگر ارتباط برقرار کردند. همچون دوران پس از جنگ جهانی دوم، امروز هم برخی از افراد در پی یافتن راه‌های جدیدی برای تحقق آرزوهای شغلی و خانوادگی خود از طریق نهادهایی غیر از خانه، مدرسه، و شرکت‌هایی هستند که در دوران حباب مالی این نقش را برعهده داشتند.

برای مشخص کردن تأثیرات عملی چالش‌های بزرگ ساختاری، این مقاله به افرادی می‌پردازد که به طور اختیاری در نهادهای به اصطلاح مروج اخلاق مشارکت می‌کنند. این مقاله نشان می‌دهد که این افراد چگونه با دشواری‌های زندگی روزمره، از جمله بی‌ثباتی شغلی و مشکلات خانوادگی، روبرو می‌شوند. «نهادهای مروج اخلاق» به طور کلی عبارتند از نهادها و مدارس دینی که به صورت‌های گوناگون در دوران پس از جنگ جهانی دوم رشد و توسعه یافته‌اند. اما در این مقاله، این اصطلاح برای انواع خاصی از نهادهای معنوی به کار می‌رود که هر چند در قالب «ادیان جدید» می‌گنجد که پس از جنگ جهانی دوم شهرت یافته‌اند ولی برخلاف بعضی از این ادیان، بیش از آنکه به شعائر و مناسک بپردازند به پیوندهای میان‌فردی و تأمل عمیق توجه می‌کنند.

به جای تحلیل نهادهای مروج اخلاق از طریق تاریخ نهادی، آموزه‌ها و ساختار رسمی آنها، این مقاله می‌خواهد به اموری بپردازد که اغلب در تحلیل کلان‌نهادی نادیده می‌ماند. به عبارت دیگر، این مقاله با بررسی تأثیرات ثبات‌بخش مبادله غیررسمی و سیال حمایت اقتصادی، میان‌فردی، و معنوی که بین اعضا جریان دارد، مفهوم سیالیت در مدرنیته متأخر را شرح می‌دهد. هر چند شرایط جهانی مدرنیته سیال، نهادها را به چالش می‌کشد و جامعه را دو قطبی و بی‌اعتنا می‌سازد، مدرنیته سیال به شیوه‌های گوناگونی در سبک‌های فردی زندگی متبلور می‌شود. این شکل جدید شبکه‌سازی به جای اینکه عمدتاً بر «نگرانی‌ها، اضطراب‌ها یا نفرت‌های مشترک زودگذر و ناپایدار» متکی باشد (باومن ۲۰۰۱، ص ۵۰) بر امیدهای مشترک به الگوهای آرمانی زندگی و ایمانی منعطف استوار است که به اعضا این توانایی را

می‌دهد که به یکدیگر و به نهاد اعتماد کنند. در این مقاله با افرادی آشنا می‌شویم که با ترکیب خلاقانه سرمایه خود (یعنی، ایمان شبکه‌ای و پیوندهای میان‌فردی) و بی‌ثباتی جامعه معاصر، آمل زندگی و آرمان‌های شغلی و خانوادگی مشترک را از نو طرح ریخته و متحقق ساخته‌اند و گاهی حتی پیوندهای نهادی و ساختارهایی را تحکیم کرده‌اند که در غیر این صورت از هم می‌گسست.

با تحقیق میدانی قوم‌نگارانه درباره یک سازمان دینی بین‌المللی، یعنی شبکه بهائی ژاپن، و یک سازمان اخلاقی ژاپنی موسوم به جیسن رینری کوسیکای نشان می‌دهم که چگونه تفاوت‌های نهادی و کیهان‌شناختی این دو سازمان - یعنی، «جهانی و لیبرال» در برابر «سنتی و محافظه‌کار» - با تغییرات اجتماعی - اقتصادی مواجه شده و اعمال و امیال فردی را تسهیل (و در بعضی از موارد بازتولید) می‌کنند. افزون بر این، با بررسی راه‌های گوناگون تغییر نگرش اعضای این سازمان‌ها به کار و خانواده، به امکانات جدیدی برای رویارویی با چالش‌های اجتماعی - اقتصادی در ژاپن قرن بیست و یکم اشاره می‌کنم.

در این مقاله به این موارد می‌پردازم: (یک) تحلیل نهادی تطبیقی تفاوت‌های ساختاری نهادهای جهانی و ملی مروج اخلاق در ژاپن معاصر؛ (دو) شیوه‌های خاص واکنش این دو سازمان، شبکه بهائی ژاپن و جیسن رینری کوسیکای، و اعضای آنها به تغییرات عمده اقتصادی و اجتماعی در ژاپن معاصر؛ (سه) نقش ایمان شبکه‌ای و پیوندهای میان‌فردی در کمک به افراد برای فهم راه‌های گوناگون زندگی و عملی‌ساختن آمل زندگی و آرمان‌های خانوادگی. در این مقاله به طور خاص به مطالعه موردی اعضای می‌پردازم که امیال و اعمالشان کم و بیش حاکی از انعطاف‌پذیری در کنار آمدن با بیکاری، تعویق ازدواج، فروپاشی خانواده و نابودی الگوی قدیمی طبقه متوسط است. هرچند این مسائل در ژاپن و دیگر کشورها تازگی ندارد، اما رواج روزافزون و آگاهی اجتماعی فزاینده از آنها عادی بودن این رویدادهای زندگی را با تردید روبرو کرده است.

۲. نهادهای مروج اخلاق در قرن بیست و یکم

بلا تکلیفی و یاسی که پس از ترکیدن حباب مالی و «شوک بانک لیمن» در ژاپن فراگیر شده، بی‌سابقه نیست و یادآور «فرسودگی و ناامیدی» رایج پس از پایان جنگ جهانی دوم و بحث‌های متعاقب آن درباره آینده اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ژاپن است. (کریستال ۱۹۶۵؛ دوور

۱۹۹۹) در آن زمان نظرات بسیار متفاوتی وجود داشت، اما شمار فراوانی از مردم خواهان آمیزه‌ مشخصی از گرایش معنوی و اخلاقی و امید بودند و برای مدتی این ترکیب در طرح ملی بازسازی پس از جنگ گنجانده شد. از دهه ۱۹۶۰ تا دهه ۱۹۸۰، رفاه عمومی به همسانی نظری گرایش‌ها و انتظارات مردم از زندگی انجامید، هر چند این یکسان‌سازی به طور کامل عملی نشد و در مورد امنیت شغلی واقعی و سبک‌های زندگی مصداق نداشت. (ر.ک: ایشیکاوا ۱۹۸۲؛ کلی ۱۹۹۳، ۲۰۰۲؛ وُگل ۱۹۶۳)

اکنون ضربه مضاعف حاصل از ترکیدن حباب و بحران مالی جهانی نه تنها اقتصاد را متزلزل ساخته بلکه بسیاری از کسانی را که قبلاً آسیب‌ناپذیرتر از دیگران بودند، بی‌پناه رها کرده است. این افراد نه تنها در کار بلکه در خانه و مدرسه هم با دوره‌های جدیدی از بلاتکلیفی روبرو شده‌اند. (آلکسی ۲۰۰۷؛ هوندا ۲۰۰۴؛ کلی و وایت ۲۰۰۶) گفتمان هراس‌آمیز رسانه‌ها و اتهام زدن دولت، ثبات را به زندگی این افراد باز نمی‌گرداند. (ر.ک: یامادا ۲۰۰۴) به نظر بسیاری از مردم، مبانی اخلاقی و پایه و اساس اجتماعی آنچه زمانی «توده طبقه متوسط جدید» خوانده می‌شد، در حال فروپاشی است.

در واکنش به این امر، برخی از افراد سرگرم آنند که در چارچوب نهادهای معاصر مروج اخلاق، جهت‌های «جدید»ی به زندگی خود بدهند. در گفتمان دانشورانه و عامیانه از هر دو سازمانی که در این مقاله به آنها می‌پردازیم با عنوان شین شوکیو (دین جدید) یاد می‌کنند (اینوئه و همکاران ۱۹۹۶). اما به نظر درست‌تر و مفیدتر است که هر دو را «نهادهای مروج اخلاق» در ژاپن پس از جنگ جهانی دوم بخوانیم. از این رو در این مقاله بر ویژگی‌های مدرن و وجوه شگفت‌آور خاص نهادهای دینی معاصر تأکید نمی‌کنم. (ر.ک: دیویس ۱۹۸۰؛ اینوئه ۱۹۹۷؛ مک وی ۱۹۹۷؛ شیمازونو ۲۰۰۱، ۲۰۰۴؛ همچنین درباره سوابق «منافع این جهانی» در ادیان ژاپنی، ر.ک: ریدر و تاناها ۱۹۹۸؛ درباره تلاش برای مشخص کردن ابهام انواع متأخر «جنبش‌های معنوی جدید» یا «رونق معنویت»، به ترتیب ر.ک: شیمازونو ۲۰۰۷ و تسوجیمورا ۲۰۰۸) در عوض، توصیف منابع خبری‌ام را می‌پذیرم که می‌گویند مشارکت آنها در این نهادها از نظر معنوی، بامعنا و از نظر شخصی، رضایت‌بخش است زیرا به زندگی آنها جهت و هدف می‌دهد. منابع خبری در هر دو سازمان با تأکید بر ماهیت شمول‌گرا و حمایتی این نوع نهادها به تمایز پیوندهای محکم انسانی و گفتمان جهان‌شمول (خواه بین‌المللی محور یا سنت‌گرا) ی آنها از شاعرگرایی، انحصارطلبی، ایدئولوژی‌محوری و گاهی سیاسی بودن نهادهای دینی

ژاپنی اشاره می‌کنند. سرانجام باید گفت که این دو نهادِ مروج اخلاق بنا به تعریف، بیش از هر چیز به جهت دادن و معنا بخشیدن به زندگی افراد می‌پردازند، جهتی فراسوی بافتارها و اهداف خاص که هر فرد را به دیگر افراد، دیگر نهادها و به جهان بزرگ‌تر پیوند می‌دهد.

۳. شبکه بهائی ژاپن: «بلائی عنایتی»

شبکه بهائی ژاپن سازمانی پراکنده در سراسر ژاپن است و بر اساس آخرین آمار رسمی ۳۰۰۰ عضو دارد.^(۴) این شبکه در سال ۱۹۵۶ به عنوان دین در ژاپن به رسمیت شناخته شد، اما اعضایش حداقل از دهه ۱۹۲۰ با گروه‌های دینی ژاپنی نظیر اُموتو-کیو در ترویج جهان‌شمول‌گرایی دینی همکاری داشته‌اند. (الکساندر ۱۹۷۷) تخمین زده می‌شود که بین پنج تا هفت میلیون بهائی در بیش از ۲۰۰ کشور جهان زندگی می‌کنند. این سازمان فاقد طبقه روحانی است و توسط شوراهای انتخابی در سطوح محلی، ملی و جهانی اداره می‌شود. فعالیت‌های این شبکه را عمدتاً خود اعضاء سازمان‌دهی می‌کنند و هر چند امکانات دینی محلی وجود دارد، اما اکثر جلسات بهائی در خانه اعضاء برگزار می‌شود و غیر رسمی و عمومی است. آئین بهائی مدافع تعلیم و تربیت عمومی، برابری زن و مرد و توسعه بین‌المللی است و با نهادهای جهانی نظیر سازمان ملل همکاری نزدیکی دارد.

جلسات بهائی اغلب چند قومیتی است و نگرشی بین‌المللی دارد؛ فعالیت‌های اصلی عبارتند از مطالعه گروهی آثار بهائی و بحث درباره مسائل محلی و جهانی. در نتیجه، ژاپنی‌هایی که در این فعالیت‌ها شرکت می‌کنند اغلب از نظر فکری کنجکاوند و از لحاظ اقتصادی مشکلی ندارند. اما در سال‌های اخیر تعداد روزافزونی از افرادی که بهائی شده‌اند، تحصیلات و ثبات اقتصادی کمتری دارند که این امر نیازها و رویکردهای جدیدی را در جامعه بهائی می‌آفریند. تحقیق مشارکتی و مصاحبه‌های رسمی و غیررسمی با اعضای گروهی ۱۸ نفره (۱۱ زن و ۷ مرد در میانه دهه چهارم زندگی) در چهار سال گذشته نشان می‌دهد که اکثر اعضاء از نظر اقتصادی-اجتماعی به طبقه متوسط به بالا تعلق دارند. نیمی از آنها کارمند شرکت‌های بزرگ هستند و بقیه به نسبت برابر شغل خصوصی دارند، برای سازمان‌های غیردولتی و شرکت‌های کوچک کار می‌کنند یا بازنشسته‌اند. بیش از سه‌چهارم (۸۳٪) آنان تحصیلات دانشگاهی و ۶۱٪ از آنها مدرک کارشناسی دارند. حدود یک‌پنجم (۱۷٪) از آنها در دو سال گذشته بیکار

۴. ر.ک: اینوئه و همکاران ۱۹۹۶. بهائیان این آمار را در سال ۲۰۰۸ تأیید کردند، اما به من گفتند تعداد اعضای فعال نزدیک به ۲۰۰۰ نفر است. اگر این رقم درست باشد، در این صورت برخلاف بسیاری از دیگر سازمان‌های «ادیان جدید» تعداد بهائیان در ۱۵ سال گذشته به طرز چشمگیری تغییر نکرده است.

شده‌اند، ۱۷٪ در مراحل گوناگونی از «فریتیزم» (شغل‌های کوتاه‌مدت) قرار دارند و ۱۷٪ دیگر در شرکت‌هایی کار می‌کنند که سرگرم کوچک‌سازی و تجدید ساختارند.

۱,۳. شیاماتا-سان: از مجرّدی بیکار تا متخصصی متأهل

در ۴ آوریل ۲۰۱۰، شیاماتا-سان خوشحال در مراسم مختصری در مرکز بهائیان توکیو در حضور نزدیکان خانواده و حدود سی نفر از دوستان بهائی ازدواج کرد. همسر جدید او، گونتر، مردی اتریشی بود که برای مراسم ازدواج از اروپا آمده بود. درست شش ماه قبل، شیاماتا-سان بیکار و مجرد بود. او از اوایل سال ۲۰۰۹ بیکار مانده و از آینده‌اش نامطمئن بود. به لطف نگرش مثبت و ایمان به دعا و تعالیم بهائی، و با حمایت عاطفی و مادی دوستان بهائی‌اش، شیاماتا-سان یک سال پس از بدیاری، کارمندی تمام وقت (سیپین)، متأهل و سرگرم تمهید مقدمات مهاجرت همسرش به ژاپن بود.

شیاماتا-سان دختر ارشد خانواده‌ای از طبقه متوسط در شمال کیوشو و متولد اواخر دهه ۱۹۶۰ بود. خواهرش از طریق دوستانش در نواحی روستایی کیوشو با مردی آمریکایی ازدواج کرد و بهائی شد. وقتی خواهرش بهائی شد، شیاماتا-سان ابتدا به این دین شک داشت و آن را «دینی عجیب» می‌دانست. او در یک مهمانی شبانه شرکت کرد و با برخی از بهائیان دوست شد. وی در گذشته منتقد ادیانی مثل مسیحیت بود؛ زیرا تعالیم کتاب مقدس هیچ ربطی به زندگی روزمره [اش] نداشت، اما تنها شش ماه پس از آشنایی با جامعه بهائی با ثبت نام رسمی در سال ۲۰۰۶ بهائی شد.

در اوایل سال ۲۰۰۹ شرکت کارفرمای شیاماتا-سان بر اثر شوک بانک لیمن در آستانه ورشکستگی قرار گرفت. این شرکت دو گزینه را به کارمندان ارائه داد: بازنشستگی زودهنگام داوطلبانه یا ادامه کار با آینده‌ای نامعلوم. شیاماتا-سان پس از مشورت با بهائیان مسن‌تر، با پذیرش اصل بهائی «بلائی عنایتی» این مشکل را فرصتی شمرد و پول بازنشستگی زودهنگام را دریافت کرد.

در آن زمان شیاماتا-سان، که زنی بیکار در اوایل دهه پنجم زندگی بود، تنها در توکیو زندگی می‌کرد و گمان می‌برد که دیگر بختی برای ازدواج ندارد. از آن پس، هفته‌ای دو بار در گروه‌های مطالعه و جلسات دعا در مرکز بهائیان توکیو شرکت می‌کرد و حتی جمعه شب‌ها

گرداننده گروه مطالعه برای دانشجویان جوان و بهائیان خویش فرما شد. علاوه بر این، به طور منظم دعایی بهائی را می‌خواند که برای جلب امداد الهی بسیار «مؤثر» بود. حتی یک‌بار قرار شد که در شرکتی متعلق به یکی از آشنایان بهائی‌اش استخدام شود، اما گسترش بحران اقتصادی مانع از استخدام کارمندان جدید شد. در میانه اکتبر، هنوز تکلیف بسیاری از امور زندگی او نامعلوم بود.

در اواخر اکتبر تغییری ناگهانی رخ داد. در عروسی دوستی، با زنی آشنا شد که به او شغلی تمام‌وقت در بخش املاک و مستغلات یکی از بزرگ‌ترین بانک‌های ژاپن را پیشنهاد کرد. به منظور آمادگی برای این شغل، از طریق برنامه دولتی «سلام کار» برای دریافت مجوز دفترداری به تحصیل مشغول شد و به تقویت زبان انگلیسی خود پرداخت. وی با پول بازنشستگی زودهنگام برای سفری یک ماهه به اروپا رفت. شیپاماتا-سان از شبکه انسانی بهائی خود هم به نحو احسن استفاده کرد: در سفر به اروپا نزد دوستان بهائی‌اش در لندن، پاریس و بلژیک ماند. در بلژیک با مردی اتریشی که قبلاً با او آشنا بود، ملاقات کرد- او دوست دوستی بود که سال قبل با وی آشنا شده بود. هر چند این مرد به طور پاره‌وقت کشیش پروتستان بود اما سن‌وسال مشابه و علاقه شدید هر دو به معنویت باعث شد که به یکدیگر نزدیک شوند و پیش از بازگشت شیپاماتا-سان به توکیو نامزدی کنند.

شیپاماتا-سان که با لبخند از این تجربیات سخن می‌گفت، قدرت دعا و امداد الهی را عامل تغییر بخت و اقبال خود می‌دانست. او می‌گفت، به فضل الهی توانست که تصمیم‌های درستی بگیرد زیرا تنها چند ماه پس از بازنشستگی زودهنگام، آن شرکت ورشکست شد و کارمندان بدون دریافت غرامت بیکار شدند. در هر قدم از «سفر» از ناخوشی‌های تجرد و بیکاری به خوشی‌های تأهل و اشتغال مجدد، دوستان نزدیکش در جامعه بهائی با حمایت عاطفی و دعای بی‌وقفه برای بهروزی شیپاماتا-سان او را دلگرم ساخته بودند.

۲,۳. عضویت متکثر: شبکه‌های انسانی و ایمانی منقطع به خداوند

شگفت آنکه در ده سال گذشته داستان‌های مشابهی را از دیگر اعضای شبکه بهائی ژاپن شنیده‌ام. داستان شیپاماتا-سان، از بیکاری ناگهانی تا تحصیل مجدد و ازدواج دیرهنگام با فردی خارجی، حاکی از ظیفی از راه‌های جدید زندگی و فرصت‌های متغیر در ژاپن معاصر است. این داستان به ما نشان می‌دهد که چگونه ایمان به خدا و حمایت مادی و عاطفی همدینان- که گاهی عضو

خانواده جسمانی و گاهی عضو خانواده روحانی یکدیگرند - به زندگی اعضاء جهت و هدف می بخشد و شبکه‌ای را در دسترس آنها قرار می دهد که در هنگام نیاز به ایشان یاری می رساند. جالب تر اینکه داستان شیاماتا - سان امیدها و آرزوهای عمیق تر رایج در کل جامعه ژاپن را نشان می دهد، امیدها و آرزوهایی که به جامعه بهائی و ویژگی های خاص آن محدود نمی شود. شیاماتا - سان در مواجهه با تنهایی و بیکاری، ابتکار عمل در زندگی خود را به دست گرفت و به رویای ثباتی که همیشه در آرزویش بود، جامعه عمل پوشاند: شغلی باثبات - در یک شرکت بزرگ ژاپنی - و ازدواجی موفق بر اساس ایمان مشترک به خدا و نه عضویت در یک سازمان دینی یکسان.

این آرزوها و تجربیات تنها به شیاماتا - سان محدود نمی شود. هر چند ابتدا ممکن است این طور به نظر برسد که اشتغال مجدد و ازدواج شیاماتا - سان با فردی خارجی حاکی از سمت و سویی جدید در جامعه ژاپن است، اما در واقع آزاداندیشی و ماهیت بین المللی شبکه بهائی ژاپن تحقق آرزوهای رایجی نظیر ازدواج موفق و اشتغال را تسهیل می کند. یکی دیگر از منابع خبری ام به نام یوکوتا - سان هم که با یک بهائی سوئدی ازدواج کرد، قالب راه و رسم سنتی زندگی را درهم شکست. در چهار سالی که او را می شناختم، اتفاقاتی که به ازدواجش منتهی شد حاکی از مشکلات عمیق خانوادگی و دل مشغولی ژرف تری به ایجاد رابطه ای پایدار با یک شریک زندگی همفکر بود. او به علت اختلاف خانوادگی، والدینش را ترک کرد و از شیکوکو به توکیو رفت و چند ماه در خانه والدین روحانی اش (مربیان بهائی) در توکیو ماند تا جایی را برای سکونت پیدا کرد. رابطه بلندمدت او با یک ژاپنی غیر بهائی پایان یافت چون آن مرد به هیچ وجه دوست نداشت که بچه ها را مطابق با آداب بهائی تربیت کند. یوکوتا - سان پس از چند ماه معاشرت با یک سوئدی بهائی، با او ازدواج کرد و اولین فرزندشان سال بعد به دنیا آمد. در هر دو مورد شیاماتا - سان و یوکوتا - سان، ساختار خانوادگی ظاهراً جدید آنها عمدتاً ناشی از میل شدید به زندگی خانوادگی باثبات بود، آرمانی که بر اثر بحران اخلاقی فعلی اختلافات خانوادگی و ازدواج های ناپایدار، دست نیافتنی تر - و بنابراین مطلوب تر - شده است.

همان طور که این دو داستان نشان می دهد شبکه بهائی ژاپن، ایمان دینی و شخصی را به زندگی فردی و اجتماعی پیوند می دهد. چون این سازمان فاقد طبقه روحانی است هر یک از اعضاء در بیرون از این گروه هم زندگی خود را دارد. این شبکه فضایی را فراهم می کند که

در آن به مسائل شخصی نظیر نگرانی‌های شبیاماتا-سان و مسائل اجتماعی مثل ناامنی و عدم ارتباط با همسایگان در ژاپن می‌پردازند. بنابراین شبکه بهائی ژاپن به لطف فعالیت اجتماعی و فکری اعضای خود محلی برای گفتگو درباره مسائل اجتماعی است. افزون بر این، افراد علاقمند به مسائل نظری و بین‌المللی می‌توانند در این شبکه درباره طیف گسترده‌ای از مسائل الهیاتی و عملی آیین بهائی و مسائل جهانی مرتبط با جامعه بین‌المللی با یکدیگر بحث کنند.

ماهیت بین‌المللی و چندفرهنگی آئین بهائی شبکه‌ای را به وجود می‌آورد که تقریباً همه بهائیان ژاپن را به طور مستقیم یا غیر مستقیم به جهان‌بینی معنوی و شبکه انسانی گسترده‌ای فراسوی ژاپن پیوند می‌دهد. بعضی از اعضای این شبکه ژاپنی‌تبار نیستند و به عنوان مهاجر (مُبلَّغ دینی) به ژاپن آمده یا در خانواده‌ای مهاجر در این کشور متولد شده‌اند. شمار روزافزونی از نسل دوم و سوم بهائیان ژاپنی، دونزادی‌اند و اکثر نسل دوم بهائیان در توکیو با غیرژاپنی‌ها ازدواج کرده‌اند. گرایش بین‌المللی آئین بهائی در ژاپنی‌هایی که بهائی می‌شوند آشکار است؛ بسیاری از آنها سال‌ها مقیم استرالیا، آسیای جنوب شرقی، آمریکا، کانادا، و خاورمیانه بوده و در آنجا با بهائیان آشنا شده و بعداً بهائی شده‌اند. شبکه بهائی ژاپن، همان‌طور که از نامش بر می‌آید، شبکه‌ای را فراهم می‌کند که از طریق آن می‌توان بی‌درنگ با جوامع بهائی دیگر کشورها مرتبط شد و از دوستی، مصاحبت و منابع در دسترس آنها بهره برد.

در سطح عملی، منابع شبکه بهائی ژاپن به عنوان نهادی شناخته شده بین‌المللی و اجتماعی می‌تواند نیازهای اعضای مثل شبیاماتا-سان را رفع کند. بسیاری از بهائیان ژاپن، کارآفرین یا خویش فرما و بقیه آنها مدیران تحصیل کرده رده‌بالایی هستند که اغلب می‌توانند دیگر بهائیان را استخدام کنند یا حداقل در یافتن فرصت‌های شغلی به آنها یاری رسانند. در یکی از موارد، تنها یک تماس تلفنی کافی بود تا یک بهائی ژاپنی، یک بهائی نیوزیلندی را برای دو سال به عنوان تحلیلگر مالی استخدام کند. یک زن جوان بهائی ژاپنی به نام اُتانی-سان هم به همین ترتیب در یک مهد کودک بین‌المللی در توکیو که مدیرش بهائی بود، استخدام شد. یک زن جوان بهائی ژاپنی به نام کاتو-سان هم که دنبال شغلی ارزشمند بود با همسرش، یک بهائی اهل جزائر اقیانوس آرام، به عنوان سرایدار تمام‌وقت مرکز بهائیان در توکیو استخدام شد.

علاوه بر استخدام مستقیم، بهائیان ژاپن در زمینه یاری‌رسانی شبکه‌ای غیرمستقیم هم فعالند: برای مثال، کاواکامی-سان، یک زن ژاپنی خویش فرما داوطلب شد که به دو دانشجوی

بهائی هنگ‌کنگ تازه‌وارد به ژاپن کمک کند تا شغل‌های پاره‌وقت بیابند. او آنها را با کارفرمایان بالقوه مرتبط ساخت، برایشان توصیه‌نامه نوشت، به آنها کمک کرد تا برای مصاحبه‌ها آماده شوند، و حتی چکیده‌سوابق شغلی آنها را بازبینی و ویرایش کرد. کاواکامی-سان معماری موفق بود، زیرا از طریق دوستان بهائی خود با سازمان ملل و سرمایه‌گذاران بین‌المللی ارتباط داشت. همان‌طور که سرگذشت شیپاماتا-سان و یوکوتا-سان در اروپا و توکیو نشان می‌دهد، بهائیان افزون بر شبکه‌های کاری، از شبکه‌های میان‌فردی خود برای سکونت دادن آشنایان، از جمله غیر بهائیان استفاده می‌کنند. بی‌تردید شبکه‌های بهائی همیشه موفق نیستند، اما با مرتبط ساختن و یاری رساندن به بهائیان در ژاپن و سراسر جهان، گفتمان بین‌المللی‌گرایی خود را عملی می‌سازند. این شبکه‌ها حس مشترک تلاش و حمایتی را به بهائیان می‌دهند که از مرزها و فرهنگ‌ها فراتر می‌رود.

به نظر می‌رسد که آیین بهائی چیزی بیش از کمک‌های نهادی و مادی برای بهائیان فراهم می‌کند. در شرایط دشوار اقتصادی، بهائیان اغلب به ویژه با نقل قول از دو اثر بهاء‌الله (۱۹۸۲ [۱۹۶۳]) و عبدالبهاء (۱۹۱۸) به تعالیم بهائی استناد می‌کنند تا بر «هماهنگی میان امر مادی و امر روحانی» تأکید کنند. به علت هزینه زیاد زندگی و مصرف‌گرایی شدید در ژاپن، مسائلی همچون مادیت و روحانیت، و کسب‌وکار و فراغت اخلاقی اغلب در بحث‌ها و حلقه‌های مطالعاتی مطرح می‌شوند؛ در یک حلقه مطالعاتی، یکی از منابع خبری‌ام به کتاب جدیدی از یک اقتصاددان بهائی (گریس ۲۰۰۷) اشاره کرد که به چگونگی ایجاد نظامی اقتصادی بر مبنای اصول روحانی می‌پردازد. بهائیان ژاپنی با تکیه بر چنین آثاری کسب‌وکار خود را اداره می‌کنند و دنبال شغل‌هایی می‌گردند که به نظرشان برای جامعه مفید است (شاکای‌نی کوکن سوری).

علاوه بر تلاش برای هماهنگ ساختن امور مادی و روحانی، بهائیان فعالانه به ترویج جهان‌بینی روحانی جهان‌وطن و بین‌المللی‌ای می‌پردازند که به آنها می‌آموزد که جویای وحدت در کثرت باشند و برای ایجاد تغییر در مقیاسی جهانی در سطح جامعه محلی فعالیت کنند. مک‌مولن (۲۰۰۰) با پژوهش درباره بهائیان یکی از شهرهای جنوبی آمریکا از ترکیب آگاهی جهانی و عمل‌گرایی محلی سخن می‌گوید و آن را جهانی‌گرایی محلی می‌خواند. در ژاپن هم بهائیان از این جهانی‌گرایی محلی برای فهم مشکلات جهانی نظیر بحران مالی، نابودی اجتماع، و منازعات دینی بهره می‌برند و به این منظور به مشکلات محلی می‌پردازند، مشکلاتی

نظیر فقدان ارتباط و اعتماد شخصی و انحطاط مادی‌گرایی ژاپنی که جامعه‌ای را به وجود آورده که در آن هر کس به فکر خویش است (کیوسوشاکای). تا همین چند سال قبل، موفقیت اقتصادی ژاپن یکی از بزرگ‌ترین موانع در برابر بهائیان این کشور بود؛ به نظر برخی از بهائیان، دشواری گسترش آئین بهائی در ژاپن دقیقاً ناشی از رفاه عمومی بود که در مقایسه با کشورهای با اختلاف بیشتر در میزان ثروت، جذب اعضای جدید را سخت‌تر می‌کرد. اما امروز مسائل اقتصادی به یکی از مشکلات همه بهائیان تبدیل شده است. در نتیجه، امدادسانی بهائی اغلب محلی بوده؛ زیرا فضایی را برای افراد فراهم می‌کند تا درباره مشکلات روزمره به بحث و تأمل پردازند. این امدادسانی در عین حال جهانی‌گرا است؛ زیرا بهائیان می‌کوشند در این بحث‌ها مشکلات خانوادگی یا شغلی خود را به مسائل گسترده‌تری مرتبط سازند که زیربنای مشکلات اجتماعی و اقتصادی جامعه معاصر به شمار می‌رود.

در این سطح شخصی، هدف تعالیم بهائی آن است که افراد را تشویق کند تا همه دشواری‌های زندگی را به عنوان امتحانات «الهی» بپذیرند، امتحاناتی که به تقویت آنها می‌انجامد. کاتوری-سان، یک زن مدیر عالی‌رتبه در یک شرکت مالی، وقتی ناگهان در نتیجه شوک لیمن بیکار شد در سایه ایمان راسخ به خدا پناه گرفت. به نظر او، این امر هدیه‌ای پنهانی از طرف خدا بود تا بیشتر به خانواده‌اش توجه کند و تحصیلاتش را تکمیل کند؛ او اکنون سرگرم تحصیل در دانشکده حقوق است و در شرکتی کار می‌کند که ساعت‌های کاری کمتری دارد. در دو سال اخیر که مشکلات مالی افزایش یافته، قدرت دعا به یکی از مضامین اصلی بحث‌های بهائیان تبدیل شده است. اخیراً کاندا-سان، یک مرد غیر بهائی، شغل خود را در یک شرکت ژاپنی محافظه‌کار از دست داد و پس از یک ماه دعای روزانه در یک شرکت بیمه چندملیتی استخدام شد. این شرکت نه تنها لیبرال‌تر بود بلکه به نظر او با فروش امنیت به مردم در قالب بیمه عمر به جامعه خدمت می‌کرد. هر چند قدرت دعا به تنهایی اوضاع او را تغییر نداد، اما درک وی از اوضاع خود را دیگرگون کرد و ایمان او را یاری داد تا بر اثر مشکلات نیرومند شود و دریابد که بدبختی، «چهره دیگری از عشق خداوند» و «راهی به سوی خوشبختی عظیم‌تر» است.

همان‌طور که دیدیم، اعضای شبکه بهائی ژاپن از ترکیب شبکه‌های میان فردی و کمک معنوی بهره می‌برند. جهت مسیر زندگی بهائیان حاکی از همان رؤیایها و آرزوهای آشنای مربوط به خانواده، کار و سبک زندگی است که در دوران پس از جنگ جهانی دوم بازسازی شده‌اند.

البته محتوای خاص این رؤیایها و آرزوها تغییر کرده و «خانواده‌های روحانی»، ازدواج‌های بین‌المللی، تغییر شغل، و خدمت دینی را دربرگرفته است. با وجود این، بهائیان از «کسب توانایی روحانی شخصی و شور و اشتیاقی» سخن می‌گویند که به زندگی بسیاری از افراد هدف می‌بخشد و نوعی منطق سیالیت - شیوه منعطفی برای تفسیر رویدادهای شخصی و اجتماعی به مثابه بخشی از نقشه الهی - را ارائه می‌دهد که به آنها امکان می‌دهد تا «مصائب و بلاهای» زندگی مدرن را هدفمند بدانند.

۴. جیسین رینری کوسیکای: راه خوشبختی از سختی می‌گذرد

مقرّ جیسین رینری کوسیکای در توکیو است و وزارت آموزش و پرورش آن را به عنوان یک «سازمان آموزش اجتماعی» به رسمیت می‌شناسد. تعداد اعضای آن در سراسر ژاپن را بین دو میلیون و پانصد هزار تا چهار میلیون و چهارصد هزار نفر تخمین می‌زنند.^(۵) هر چند سرآغاز این سازمان به عضویت بنیان‌گذارش در یک جنبش دینی جدید پیش از جنگ جهانی دوم بازمی‌گردد، اما او از آن سازمان جدا شد و در پی بازسازی اخلاق کنفوسیوسی در جامعه ژاپن پس از جنگ برآمد، جامعه‌ای که به نظر وی از نظر اخلاقی تباه شده بود. دیدگاه اجتماعی او مبتنی بر «نظم طبیعی طبیعت» بود. پسر وی رئیس فعلی این سازمان است و صدها کارمند تمام‌وقت در مقرّ اصلی آن در مرکز توکیو کار می‌کنند. جیسین رینری کوسیکای علاوه بر انتشار کتاب‌های بنیان‌گذار این سازمان و پسرش، پیوند نزدیکی با احزاب سیاسی گوناگون در سطوح محلی و ملی دارد و بسیاری از نمایندگان مجلس ژاپن در جلسات اصلی آن شرکت می‌کنند.

بیشتر اعضای این سازمان از طبقه متوسط و متوسط به پائین هستند، و میانگین سن آنها حدود چهل و پنج سال است. این سازمان تقریباً به طور کامل بر امور داخلی ژاپن تمرکز دارد و تعداد بسیار اندکی از اعضای آن غیر ژاپنی‌اند. پژوهش نوماتا (۱۹۸۸) و تحقیق میدانی یک‌ساله من در جلسات هفتگی این سازمان نشان می‌دهد که حدود ۷۵٪ از اعضای فعال آن زنان خانه‌دار میان‌سال (سنگیوشوفو) هستند. این اعضا عمدتاً در جلسات اول صبح شرکت می‌کنند و برای توزیع نشریات این سازمان و جذب اعضای جدید از خانه‌ای به خانه دیگر می‌روند. تقریباً همه اعضای فعال مذکوری که دیدم تحصیلات دانشگاهی داشتند، اما زندگی

۵. تعیین صحت و سقم این ارقام دشوار است؛ زیرا اعلام تعداد اعضاء کاملاً اختیاری است. نوماتا (۱۹۸۸)، ص ۲۶۲) تعداد اعضا در سال ۱۹۸۷ را سه میلیون نفر اعلام کرد. میانگین برآوردهای حداکثری و حداقلی فعلی، سه میلیون و چهارصد و پنجاه هزار نفر است. مثل شبکه بهائی ژاپن، آماري که از سوی خود این سازمان اعلام شده حاکی از ثبات نسبی تعداد اعضاء است، هر چند شمار اعضاء همواره فعال قطعاً بسیار کمتر است.

بسیاری از آنها با الگوی طبقه متوسط قدیمی همخوانی داشت. یعنی، خویش فرما بودند یا در شرکت‌های کوچک کار می‌کردند. برعکس، بسیاری از زنان، فاقد تحصیلات دانشگاهی و معرف «طبقه متوسط جدید» بودند. با کارمندان شرکت‌های بزرگ یا متوسط ازدواج کرده بودند. جالب اینکه نوماتا (۱۹۸۸، ص ۲۷۵) می‌گوید در دهه ۱۹۸۰ بیشتر مردان از مشکل در روابط شخصی (نینگن کانکی) در محل کار خود صحبت می‌کردند. اما در سال‌های ۲۰۰۹ و ۲۰۱۰ تقریباً همه مردان از مشکلات اقتصادی در محل کار خود سخن می‌گفتند. اکثر زنان از کنار آمدن با مقاومت همسران خود در برابر مشارکت در این گروه، ترس از تربیت اطفال در «جامعه‌ای نابسامان و بی‌ثبات» و نگرانی از مجرد ماندن فرزندانشان صحبت می‌کردند.

۴.۱. کاگامی-سان: اخلاق کسب و کار خانوادگی

حتی در رفاه ملی پس از جنگ که بر اثر معجزه اقتصادی پدید آمد، ظهور سریع «طبقه متوسط جدید» کارمندان حقوق‌بگیر و توسعه شهری پُرشتاب در ژاپن قربانیانی داشت که بسیاری از آنها تجار و صاحبان کسب و کارهای خانوادگی بودند که به «طبقه متوسط قدیمی» تعلق داشتند. (ر.ک: پستور ۱۹۸۹؛ کُندو ۱۹۹۰) کاگامی-سان، مرد توئمند کم‌مویی در میانه دهه هفتم زندگی، صاحب نسل دومی اغذیه‌فروشی کوچکی در شمال غربی توکیو بود و این مغازه را با همسر و پسرش، جوان مجردی در اوایل دهه چهارم زندگی اداره می‌کرد. کاگامی-سان هر روز با همسرش در جلسات صبحگاهی جیسن رینری کوسیکای شرکت می‌کرد. پسرشان هم گاهی به این جلسات می‌آمد. دو دختر از سه دختر آنها که با والدین خود می‌زیستند اما در برابر شرکت در این جلسات مقاومت می‌کردند، هرگز به این جلسات نمی‌آمدند و به ندرت از آنها صحبت می‌شد. برای کاگامی-سان، رئیس نمادین و مدیر کسب و کار و خانواده، سخنرانی‌های جلسات صبحگاهی فرصتی برای تأمل درباره مسائل اجتماعی و خانوادگی و توضیح فلسفه و اصول اخلاقی کسب و کار خود بود. او اغلب در این سخنرانی‌ها با همسر و پسرش که جزو حاضران بودند، به طور مستقیم سخن می‌گفت و اصول ایدئولوژیک خانواده و کسب و کار را بیان می‌کرد.

کاگامی-سان و همسرش هر دو اعضای نسل دومی‌اند؛ به عنوان صاحب کسب و کاری خصوصی که هر روز به بازار ماهی تسوکیچی می‌رفت، کاگامی-سان به زود خوابیدن و سحرخیزی عادت داشت و همین امر شرکت در جلسات اخلاقی پنج صبح را تسهیل می‌کرد. علاوه بر این آمادگی جسمانی برای مشارکت، سخنرانی‌های کاگامی-سان حاکی از اهمیت این جلسات برای هماهنگ ساختن خانواده با کسب و کارش بود؛ زیرا می‌توانست هر دو را از

طریق تعالیم ایدئولوژیک و منطقی اخلاقی ترویج شده توسط این سازمان با یکدیگر پیوند دهد. تعالیم اخلاقی این گروه با تأکید بر شوچین چوشین (یعنی شوهر به مثابه محور خانواده)، کاگامی-سان را خودبه‌خود بر همسر و فرزندانش برتری می‌داد، نقش ممتازی که با مدیریت مغازه تقویت می‌شد.

جیسن رینری کوسیکای چیزی بیش از پشتیبان ایدئولوژیک کاگامی-سان و در واقع، نقطه اتصال اصلی پویایی خانوادگی و روابط کاری بود. در بحبوحه تعطیلی مغازه‌های محلی (شوتنگای)، هجوم مغازه‌های فروش غذای آماده، و رکود طولانی، انتقال کسب‌وکار خانوادگی کوچکی مثل مغازه کاگامی-سان به فرزندان که به ادامه این کار تمایل داشته باشند، حتی از حفظ رونق کسب و کار چنین مغازه‌هایی هم سخت‌تر است. کاگامی-سان درحالی که از علاقه خود به این کار حرف می‌زد، از بی‌علاقگی پسرش انتقاد می‌کرد. البته در موقع لزوم از اینکه می‌توانست به عنوان مستمع به سخنرانی‌های پسرش گوش کند، ابراز خرسندی می‌کرد. همسر او هم، به نوبه خود، از دشواری اطاعت کامل از شوهرش، «امری که برای او الزامی است» سخن می‌گفت و درعین حال اغلب با اشاره به مسائل خانوادگی، مستمعینی را که بیشتر زن بودند، به خنده می‌انداخت.

پسر کاگامی-سان هم از فقدان اعتماد به نفس ابراز نگرانی می‌کرد، درعین حال از احترام به اجتماع و خانواده سخن می‌گفت. در سال ۲۰۰۹ او در اتحادیه مغازه‌داران محلی (چونیکای) فعال‌تر شده بود و ارزش جشنواره‌های محلی (ماتسوری) و الهه محلی شینتو (اوجی گامی) را تصدیق می‌کرد. گاهی می‌گفت که می‌خواسته در زندگی به راه خود برود (جیبون راشیکو) اما حالا به فکر «اصلاح مسیر» (کیدوشوسی) زندگی خود افتاده و امیدوار بود که مغازه را از پدرش بگیرد و در آینده این کسب‌وکار را به عنوان نسل سوم ادامه دهد.

۴.۲. تلقین نظم طبیعی: چرخاندن خانواده، ارتقای جامعه

تعالیم و جلسات جیسن رینری کوسیکای هم‌پوشانی تقریباً کاملی با خانواده و کار کاگامی‌ها دارد. با توجه به مشکلات اقتصادی و بحران اخلاقی فروپاشی خانواده‌ها، عضویت و مشارکت خانواده کاگامی را می‌توان پشتوانه‌ای دانست که آنها را به عنوان یک خانواده به هم می‌پیوندد. افزون بر این، شبکه روابط انسانی این سازمان، اعضاء را از نظر ایدئولوژیک در چارچوب شبکه وسیع‌تر ساختار عضویتی آن به یکدیگر پیوند می‌دهد. این پیوند سه‌گانه- در قالب خانواده،

کسب و کار و اعضای یک سازمان - هم عامل ثبات است و هم روشی نامتعارف برای حفظ ساختار خانوادگی و تجاری زندگی «طبقه متوسط». به نظر این گروه اخلاقی و خانواده کاگامی، حتی غیبت دختران آنها در اکثر جلسات هم نشانه دور شدن آنها از خانواده نبود، بلکه مرحله طبیعی اما موقتی «مقاومت» در برابر گروه اخلاقی به شمار می‌رفت - مرحله‌ای که همه اعضا، از جمله سه عضو خانواده کاگامی، به گفته خودشان از سر گذرانده بودند. هرچند خانواده کاگامی نمونه منحصر به فردی از موفقیت به مثابه یک «خانواده اخلاقی» به شمار می‌رود، مشکلاتی که با آن دست‌به‌گریبان است، از جمله بلاتکلیفی اقتصادی و فشارهای خانوادگی، معرّف دغدغه‌های واقعی اعضا و غیر اعضاست. به علت همین مشکلات، منطق اخلاقی و روابط انسانی جیسن رینری کوسیکای برای بسیاری از اعضا جذابیت دارد.

به عنوان یک نهاد، جیسن رینری کوسیکای نوعی سازمان سلسله‌مراتبی «سنتی» و کنفوسیوسی است که همچون شبکه بهائی ژاپن بر «پذیرش واقعیت‌های زندگی» تأکید می‌کند. اما بر خلاف ماهیت «لیبرالی» آیین بهائی، از اعضای که رویکردی انتقادی به جیسن رینری کوسیکای دارند یا شور و شوق چندانی از خود نشان نمی‌دهند، به شدت انتقاد می‌شود، درحالی‌که اعضای مطیع و موافق، تحسین می‌شوند و به سرعت ارتقای مقام می‌یابند. مشاهدات شخصی من در جلسات جیسن رینری کوسیکای حاکی از آن است که حداقل ۷۵٪ از اعضای این سازمان زنان خانه‌دار یا خویش‌فرما هستند. این سازمان به بسیاری از اعضای خود منزلت و نقشی را می‌دهد که در دیگر حیطه‌های زندگی خود در خانه، کار یا اجتماع از آن محرومند. جیسن رینری کوسیکای به بسیاری از افراد فرصت می‌دهد که به تمرین سخنرانی عمومی، سازمان‌دهی جلسات و راهنمایی دیگر اعضا بپردازند.

انواع گوناگون شبکه‌سازی میان اعضای جیسن رینری کوسیکای عبارتند از کمک مادی مستقیم، کمک شغلی غیرمستقیم و استخدام مستقیم. شبکه‌های بلندمدتی که میان اعضا و اعضای سرشناس موسوم به «مشاوران اخلاقی» ایجاد شده، می‌تواند به همسریابی بسیاری از اعضای نسل دومی کمک کند. این امر درباره ماتسوموتو - سان هم که پدرش را در جوانی از دست داده، صادق بود. مادر ماتسوموتو - سان از اعضای فعال بود و با یکی از مشاورین اخلاقی به نام کُندو - سان مشورت کرد. ماتسوموتو - سان جوان به این سازمان بدبین شد و تصمیم گرفت که به دانشگاهی دور از محل سکونت خود برود. با وجود این، پس از چهار سال زندگی کاملاً «غیراخلاقی» در دانشگاه، محتاج «دلداری و هدایت» گروه اخلاقی شد. شرکت

در جلسات صبحگاهی را از سر گرفت و حتی به سفارش کُندو-سان به طور تمام وقت در دفتر مرکزی این سازمان در توکیو مشغول به کار شد. در آن سالها، رئیسش با راهنمایی او در امور شخصی و حرفه‌ای از وی مراقبت و به او توصیه کرد که «قاطعانه» کار کند و به چیز دیگری، از جمله رابطهٔ عشقی احتمالی فکر نکند.

ماتسوموتو-سان پنج سال با دقت به این نصایح عمل کرد. اما وقتی به میانهٔ دههٔ چهارم زندگی رسید، همکارانش نگران شدند که مجرد بماند. طرفه این که رئیسش هم او را سرزنش کرد که به فکر آینده‌اش نیست و به وی گفت که باید به طور جدی در پی یافتن همسری باشد. ماتسوموتو-سان اعتراف کرد که به یکی از همکارانش به نام ایشی یاما-سان علاقه دارد. ایشی یاما-سان هم مجرد و از اعضای نسل دومی جیسن رینری کوسیکای بود. او در میانهٔ دههٔ ۱۹۹۰ دوره کاردانی را به پایان رسانده بود و چون هیچ فرصت شغلی جذابی نداشت به کار در دفتر توکیو مشغول شده بود به این امید که به لطف آشنایی با زبان انگلیسی در یکی از بنیادهای بین‌المللی وابسته به جیسن رینری کوسیکای استخدام شود. چنین اتفاقی رخ نداد، اما کار در دفتر توکیو او را به «دستیابی به یکی دیگر از اهداف زندگی» یعنی ثبات خانوادگی رهنمون شد. معلوم شد که کُندو-سان مشاور خانوادهٔ ایشی یاما-سان نیز هست. بنابراین به ماتسوموتو-سان گفت که صبر پیشه کند تا او کارهای لازم را انجام دهد. پس از کسب موافقت ایشی یاما-سان، دو ماه منتظر دعای خیر کُندو-سان و مافوق‌های خود ماندند و سپس بر اساس زمان‌بندی رؤسای خود ازدواج کردند.

ازدواج آنها ظاهراً با الگوی «زندگی خانوادگی پس از جنگ»، یعنی مردی با کار تمام وقت و زنی خانه‌دار و فرزندی کوچک همخوانی داشت، اما جنبه‌های «غیرسنتی» زندگی معاصر به این ازدواج منتهی شده بود. این جنبه‌ها عبارتند از خانوادهٔ تک‌والدی، زنی جوان با رؤیای استفاده از زبان انگلیسی برای کار در عرصهٔ بین‌المللی و «مشاور اخلاقی» تقریباً پدرمآبی که والدین این زوج را راهنمایی می‌کرد.

داستان‌هایی نظیر این در جیسن رینری کوسیکای فراوان است و بسیاری از آنها را می‌توان در ماهنامهٔ سازمانی‌اش یافت. در این نشریه گزارش‌هایی از مشکلات خانوادگی و راه‌های غلبه بر آنها منتشر می‌شود؛ به ویژه در سال‌های اخیر، این نشریه گزارش‌های فراوانی از مشکلات اقتصادی را منتشر کرده که در آن به کمک‌های غذایی و مالی اعضای این سازمان به

خانواده‌هایی اشاره شده که با بدهی یا بیکاری دست‌به‌گریبان بوده‌اند. افزون بر آن، این نشریه با انتشار گزارش‌های متعدد از اعضای بیکاری نام برده که به واسطه آشنایی با دیگر اعضا در جلسات صبحگاهی این سازمان موفق شده‌اند تا در دوران رکود اقتصادی شغل تازه‌ای پیدا کنند. برای تعداد اندکی از اعضای واقعاً متعهد، که اغلب مثل ماتسوموتو-سان نسل دومی یا سومی‌اند، تعالیم جیسن رینری کوسیکای حتی می‌تواند به طور مستقیم فرصت‌های شغلی را در قالب کار تمام‌وقت در داخل این سازمان عظیم فراهم کند. این کارها عبارتند از خدمات اداری یا مدیریتی در مقر این سازمان در توکیو یا در یکی از شعبه‌ها و گروه‌های پژوهشی پرشمار آن.

از نظر ایدئولوژیک، جیسن رینری کوسیکای نیز همچون آیین بهائی بر آثار عملی عقیده و خلوص نیت تأکید می‌کند. این سازمان زبانی دینی را به کار نمی‌برد، اما از ارتباط مستقیم میان حالت درونی فرد و تجربیات او در جهان سخن می‌گوید. به مثابه نوعی کیهان‌شناسی، این سازمان از جهت‌گیری‌های الهیاتی عقیده به خدائی قادر و مهربان بی‌بهره است؛ با وجود این، تأکید بر «مشیت طبیعت» (دای شیژن نوستسوری) و «قوانین طبیعی» در بهترین حالت، دیدگاهی خوش‌بینانه و در بدترین حالت، نوعی سوگیری اخلاقی آینده‌نگر ملایم را ارائه می‌دهد که به افراد می‌آموزد تا برای تغییر اوضاع خود، «قلب و فکرشان را تغییر دهند». به نظر این سازمان، ایفای نقش‌های اجتماعی «طبیعی» راه اصلی‌رهای از هر درد و رنج است. بنابراین، مشکلات شغلی نظیر بیکار شدن یا اختلاف با دیگران را ناشی از قصور فرد در ایفای نقش اجتماعی خود به عنوان کارمند یا همکار می‌دانند. این امر را به سطح ملی هم تعمیم می‌دهند و می‌گویند که موفقیت یا ناکامی یک کشور (در جنگ یا اقتصاد) با میزان پیروی آن از «قوانین طبیعی» جهان همبستگی مستقیم دارد.

جیسن رینری کوسیکای بیش از آنکه راهی «عملی» برای اجرای اصول اخلاقی در زندگی روزمره ارائه دهد، نوعی جهان‌بینی اخلاقی را عرضه می‌کند که در آن قوانین طبیعت از هر چیز دیگری مهم‌تر است و دنیای آدمیان تنها جزئی کوچک از «چرخه‌های بزرگ‌تر» به شمار می‌رود. برای مشارکت در این چرخه نیازی به شفای آیینی مناسکی، تمرین‌های معنوی یا جدایی از جامعه در قالب کُمون‌ها نیست. همچون شبکه بهائی ژاپن، جیسن رینری کوسیکای «کلید خوشبختی در این زندگی» را همسویی با «نظم عظیم جهان آفرینش»- خواه نظم الهی یا طبیعی- می‌داند و پیروان همه ادیان و اقوام را به عضویت می‌پذیرد؛ به شرط اینکه خود

را با اصول اخلاقی جهان‌بینی این گروه تطبیق دهند و از تعالیم اخلاقی رهبر آن در زندگی روزمره خود پیروی کنند. اما برخلاف ماهیت مترقی و بین‌المللی شبکه بهائی ژاپن، اعمال اخلاقی روزمره این سازمان حول محور نقش‌های اجتماعی کنفوسیوسی سنت‌گرا شکل گرفته؛ به لطف این تعالیم و شبکه انسانی اعضایش، پیام این سازمان از طریق انجمن‌های اولیاء و مربیان متشکل از زنان عضو و همچنین اتحادیه‌های مغازه‌داران محلی متشکل از اعضای نسبتاً تحصیل کرده عمدتاً متعلق به طبقه متوسط به پائین و طبقه متوسط قدیمی انتشار می‌یابد.

۵. نتیجه

در این مقاله به دو نهاد مروج اخلاق، شبکه بهائی ژاپن و جیسین رینری کوسیکای، پرداختیم که تاریخ، ساختار و آموزه‌های بسیار متفاوتی دارند. این دو نهاد با توسل به بین‌المللی‌گرایی مترقی از یک سو و سنت‌گرایی کنفوسیوسی از سوی دیگر، راه‌های گوناگونی را برای افراد فراهم می‌کنند تا در زندگی شخصی خود از شبکه «امید مشترک» و روشی برای تفسیر مشکلات فردی بهره‌برند. علاوه بر این، این دو نهاد، خواه با سخن گفتن از «خدا و دعا» یا «قوانین طبیعی و اصول اخلاقی روزمره» به اعضای خود اطمینان می‌دهند که انسان‌ها به کمک دیگرگونی خود و تغییر طرز تلقی خویش می‌توانند بر سختی‌ها غلبه کنند. چون این دو نهاد مروج اخلاق، حوزه خانه، مدرسه و کار را به یکدیگر پیوند می‌دهند، ضمن حمایت از توریکی موجود خانواده و جامعه، این توریکی را با ارائه راه‌های خاصی برای ازدواج و اشتغال بهنجار، بر اساس شرایط محلی بازآرایی می‌کنند.

همچون بسیاری از دیگر کشورهای جهان، این نهادهای مروج اخلاق به اعضاء امکان می‌دهند تا از امید بیش‌ازپیش دست‌نیافتنی «طبقه متوسط» به زندگی باثبات دست‌بردارند، امیدی که پیش از این برای اکثر مردم واهی بوده اما به هر حال حتی تصور تحققش هم آرامش‌بخش است. به ویژه در ۲۰ سال گذشته، فراگیر شدن هراس از قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی اقتصادی، ازدواج دیر هنگام، عدم ازدواج، و فروپاشی خانواده‌ها توجه پژوهشگران، رسانه‌های همگانی و شهروندان عادی را به این واقعیت‌ها جلب کرده است. در همین حال، همان‌طور که مطالعات موردی این مقاله نشان می‌دهد، به رغم قشربندی اجتماعی گسترده ناشی از اصلاحات اجتماعی اقتصادی، تحولات جمعیتی و تغییر طرز تلقی‌های فردی، علاقه افراد به خانواده، و جهت‌دادن به زندگی بر اثر «سیالیت» شرایط متغیر اجتماعی اقتصادی از میان نرفته است.

بنابراین بسیاری از نهادهای مروج اخلاق در ژاپن راه‌های منعطفی را از طریق ایمان و شبکه‌های انسانی ارائه می‌دهند، راه‌هایی که با مراحل جدید زندگی نظیر بیکاری و مشکلات اقتصادی، ازدواج دیرهنگام و فروپاشی خانواده (و خودآگاهی از آنها) همخوانی دارد. فرصت‌های کاملاً «جدید» شبکه‌های بین‌المللی شبکه بهائی ژاپن و ایمان به خدایی جهان‌شمول به افرادی مثل شیاماتا-سان کمک کرده تا درست در لحظه‌ای از عمر خود که می‌ترسیدند برای ابد بیکار و مجرد بمانند، کار باثبات و شریک زندگی بیابند- که از جهات فراوانی «آرمان» بسیاری از زنان در ژاپن پس از جنگ بوده است. در راه‌های ظاهراً «جدید»ی که شیاماتا-سان، یوکوتا-سان و ماتسوموتو-سان برای ازدواج طی کردند، دوران روابط عاشقانه بسیار کوتاه بود، و دو نفر آخر نسبتاً سریع بچه‌دار شدند که این امر به طرز بحث‌انگیزی یادآور پویایی خانوادگی رسوم «منسوخ» ازدواج‌های قراردادی است. جیسین رینری کوسیکای فضایی را برای خانواده کاگامی فراهم کرده تا به مشکلات کسب و کار خانوادگی قدیمی در نظم اجتماعی اقتصادی جدید بپردازند. در این فضا، شوهر برای خانواده موعظه می‌کند، همسر از او شکایت می‌کند و در عین حال به وی نزدیک‌تر می‌شود، و پسر سرانجام تصمیم می‌گیرد که زندگی‌اش را تغییر دهد و ارزش‌های «طبقه متوسط قدیمی» را که به نسل پدر و مادرش تعلق دارد، بپذیرد.

همان‌طور که باومن (۲۰۰۰) به کمک مفهوم «مدرنیته سیال» پیش‌بینی کرد، کثرت راه‌های دستیابی به زندگی مطلوب شمار فراوانی از مردم، خواه اعضای این نهادهای مروج اخلاق یا دیگران، شاید یکی از قطعی‌ترین نشانه‌های وضعیتی باشد که بر اثر شرایط خاص بلا تکلیفی اجتماعی اقتصادی قرن بیست و یکم در جامعه ژاپن ایجاد شده است. با وجود این، راه‌های منعطف حاصل از «سیالیت» شرایط زندگی مدرن، امیدها و آرزوهای افراد (کیبو کاکوسا) در مورد تحصیلات و موفقیت شغلی را تغییر نداده یا از بین نبرده است. میل به زندگی «متعارف» پایدار در ژاپنی متأثر از جریان‌های جهانی مثل هر زمان دیگری نیرومند یا حتی شدیدتر از گذشته است و افراد فعالانه از این راه‌های سیال برای دستیابی به «ثبات» در زندگی خود استفاده می‌کنند.^(۶) بسیاری از آثار پژوهشی اخیر به تفاوت میان شیوه‌های مطلوب زندگی و اوضاع واقعی پرداخته‌اند. بعضی از این آثار عبارتند از تحلیل تاناکا- ناجی (۲۰۰۹) از گسست میان خواست‌ها و واقعیت‌های مربوط به زایمان و تحقیق هرتوگ (۲۰۰۹) درباره زنانی که مادر مجرد «بودند» اما هنوز ازدواج را انتخابی جذاب می‌دانستند- به رغم بی‌وفایی

۶. نظرسنجی جدید اداره بهره‌وری ژاپن نشان داده که ۵۷,۴ درصد از ورودی‌های جدید هر شرکتی می‌خواهند که همه عمر خود در همان شرکت کار کنند- این بالاترین رقم از زمان شروع این نظرسنجی در سال ۱۹۹۰ است (بیومیوری

شوهرا نشان که اغلب به این وضعیت انجامیده بود. ناکامورا (۲۰۰۶) هم دریافت که حتی با افزایش مشارکت زنان در محیط کار، این نظر بیش‌ازپیش رواج می‌یابد که محیط کار، محلی مطلوب برای همسریابی است. مطالعات موردی ارائه شده در این مقاله نشان می‌دهد که وجود راه‌های گوناگون برای عملی ساختن الگوهای زندگی مطلوب و کنار آمدن با بلا تکلیفی فزاینده در شرایط اجتماعی اقتصادی ضرورتاً به افزایش تفرّد یا خصوصی‌شدن آرزوها و بی‌اعتمادی نهادی در ژاپن نمی‌انجامد.

بی‌تردید مدرنیته سیال با به چالش کشیدن و گاه تضعیف نهادهای کار و خانواده، و در نتیجه بر هم زدن جریان زندگی افراد، از روابط و شرایط قدرت قلمروزدایی می‌کند. اما ضرورتاً دیدگاه افراد درباره‌ی این نهادها - خواه شرکتی باثبات یا خانواده‌ای مطلوب - را تغییر نمی‌دهد. خواست‌ها و انتخاب‌های عملی اعضای شبکه‌ی بهائی ژاپن و جیسین رینری کوسیکای از جنسیت اعضاء و عوامل اجتماعی اقتصادی (درآمد، تحصیلات و ساختارهای خانوادگی) متأثرند، به ویژه چون اعضای نسل دوم را به وجود می‌آورند و چون اعضاء در مراحل مختلفی از زندگی خود به این سازمان‌ها بازمی‌گردند. با این همه، شباهت‌های جالب در ایمان آنها - به اینکه افراد سرنوشت خود را رقم می‌زنند و می‌توانند با دعا و فعالیت‌های روزانه آن را تغییر دهند، و اینکه بعضی از نهادها می‌توانند در این کار به آنها کمک کنند - حاکی از پیوستگی‌های ژرف‌تری در دین و جامعه‌ی ژاپن است که در ایدئولوژی محبوب مسئولیت شخصی طنین‌انداز می‌شود و به رغم شرایط متغیّر اجتماعی اقتصادی، راه‌های سیالی را برای تحول افراد می‌گشاید.

منابع

-Abdu'l-Baha ibn Baha'u'llah, *Some answered questions, collected and translated from the Persian of Abdu'l-Baha*, Chicago, Baha'i Publishing Society, 1918

-Alexander, Agnes Baldwin, *History of the Baha'i faith in Japan 1914-1938* Osaka, Baha'i Publishing Trust, 1977

-Alexy, Allison, Deferred benefits, romance, and the specter of later-life divorce. In Peter Backhaus (ed.), *Familienangelegenheiten* [Family affairs] (Japanstudien 19), 169-188. Munich, Iudicium, 2007

آنلاین، ۲۲ آوریل ۲۰۱۰). این امر نشان می‌دهد که نظام قدیمی اشتغال تمام‌عمر حتی از گذشته هم جذاب‌تر شده است.

- Baha'u'llah, *The Kitabi-i-Iqan: The book of certitude*. Hertfordshire, England, Popper & Co. Ltd, 1982 [1863]
- Bauman, Zygmunt, *Work, consumerism and the new poor*. Philadelphia, PA, Open University Press, 1998
- Bauman, Zygmunt, *Liquid modernity*. Cambridge, UK, Polity Press, 2000
- Bauman, Zygmunt, *Individualized society*. Cambridge, UK, Polity Press, 2001
- Bestor, Theodore, *Neighborhood Tokyo*. Stanford, Stanford University Press, 1989
- Crystal, Edwina Mora. 1965. *A study of cultural factors influencing moral and spiritual education in schools of Japan*. New Jersey, Kean University MA thesis.
- Davis, Winston B. *Dojo, Magic and exorcism in modern Japan*. Stanford, Stanford University Press, 1980
- Dower, John, *Embracing defeat: Japan in the wake of World War II*. New York, Norton & Company, Inc., 1999
- Garis, Dalton, *Manna from heaven: From divine speech to economic science*, Oxford, George Ronald Pub Ltd, 2007
- Hertog, Ekaterina, *Tough choices: Bearing an illegitimate child in contemporary Japan*. Stanford, Stanford University Press, 2009
- Honda, Yuki, The formation and transformation of the Japanese system of transition from school to work. *Social Science Japan Journal* (Institute of Social Science, University of Tokyo) 7 (1), pp. 103-115, 2004
- Inoue, Nobutaka, *Shinshukyo no kaidoku* [Deciphering new religions], Tokyo, Chikuma Shobo, 1997
- Inoue, Nobutaka, Michihito Tsushima, Shigeru Nishiyama, Mitsugi Komoto & Hirochika Nakamaki (eds.), *Shinshukyo kyodan/jinbutsu jiten* [The encyclopedia of new religious organizations/figures], Tokyo, Kobundo, 1996
- Ishikawa, Akihiro, *Misekake no churyu ishiki*, [Facade of middle stream consciousness] In A. Ishikawa, T. Umezawa, Y. Takahashi & T. Miyajima (eds.), *Misekake no churyu kaikyū: Toshi sarariman no kofuku genso* [Facade of middle class: City businessman's happy fantasy] Tokyo, Yuhikaku, 1982
- Ito, Mamoru & Masahiro Yamada, *Kakusa shakai supairaru komyunikeshon de nikyokukasuru shigoto, kazoku* [Spiral of class society: Polarized work and family

through communication], Tokyo, Yamato Shobo, 2007

-Kelly, William, Finding a place in metropolitan Japan: Ideologies, institutions, and everyday life. In Andrew Gordon (ed.), *Postwar Japan as history*, pp. 189-216, Berkeley, University of California Press, 1993

-Kelly, William, At the limits of new middle-class Japan: Beyond “mainstream” consciousness, In Olivier Zunz, Leonard Shoppa & Nobuhiro Hiwatari (eds.), *Social contracts under stress: The middle classes of America, Europe and Japan at the turn of the century*, pp. 230-254, New York, Russell Sage Foundation, 2002

-Kelly, William & Merry White, Students, slackers, singles, seniors, and strangers: Transforming a family-nation, In Peter Katzenstein & Tadashi Shiraishi (eds.), *Japan and Asia: The dynamics of East Asian regionalism*, pp. 62-83. Ithaca, Cornell University Press, 2006

-Kondo, Dorinne K, *Crafting selves: Power, gender, and discourses of identity in a Japanese workplace*, Chicago, University of Chicago Press, 1990

-McMullen, Michael, *The Bahá'í: The religious construction of a global identity*, New Brunswick, N.J, Rutgers University Press, 2000

-McVeigh, Brian, *Spirits, selves and subjectivity in a Japanese new religion: The cultural psychology of belief in Shukyo Mahikari*. Lewiston, NY, E. Mellen Press, 1997

-Miura, Atsushi, *Karyushakai: Aratana kaiso shudan no shutsugen* [Downstreaming society: Emergence of a new social class group], Tokyo, Kobunsha, 2005

-Nakamura, Mayumi, The female-dominated path and attainment of marital status for Japanese women. In René Haak (ed.), *Arbeitswelten in Japan* [How Japan Works] (Japanstudien 18), pp. 85-110. Munich, Iudicium, 2006

-Numata, Kenya, *Gendai nihon no shinshukyo: Johoka shakai ni okeru kamigami no saisei* [New religions in contemporary Japan: The rebirth of the gods in an information society], Tokyo, Sogensha, 1988

-Reader, Ian & George Tanabe, Practically religious: *Worldly benefits and the common religion of Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998

-Sato, Toshiki, *Fubyodo shakai Nippon* [Japan, the unfair society], Tokyo, Chuoshinsho, 2000

-Shimazono, Susumu, *Posutomodan no shinshukyo: Gendai Nihon no seishin jokyo no teiryu* [New religions in the postmodern era: The currents of contemporary Japan's spiritual conditions], Tokyo, Tokyodo Shuppan, 2001

-Shimazono, Susumu, *From salvation to spirituality: Popular religious movements in modern Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2004

-Shimazono, Susumu, *Supirichuariti no koryu: Shinreisei to sono shuhen* [The spirituality boom: New spirituality and its peripheries], Tokyo, Iwanami Shoten, 2007

-Tanaka-Naji, Hiromi, Stated desire versus actual practice: Reviewing the literature on low fertility rates in contemporary Japanese society. *Japanese Studies* 28 (3), pp. 415-430, 2009

-Tsuji-mura, Shinobu, Religion in a consumer society: In the shadow of spirituality, *Bulletin* (Nanzan Institute for Religion and Culture), 32. pp. 40-54, 2008

-Vogel, Ezra F. *Japan's new middle class: The salary man and his family in a Tokyo suburb*, Berkeley, University of California Press, 1963

-Yamada, Masahiro, *Kibo kakusa shakai* [Hope-differentiated society], Tokyo, Chikuma Shobo, 2004

-Yamada, Masahiro, *Wakingu pua jidai: Soko-nuke seifuti-netto o saikochiku seyo* [Era of working poor: Rebuild the failing safety net], Tokyo, Bungei Shunju, 2009

-*Yomiuri Online*. 22 April 2010. "Ima no kaisha ni issho tsutometai" kako saiko

57.4% ["I want to work at my present company for my entire life," highest on

record at 57.4%] <http://www.yomiuri.co.jp/kyoiku/news/20100422-OYT8T00534.htm> (accessed on 3 October 2010)

از «گروه‌های عبادی» تا «اجتماع‌سازی در گروه‌های کوچک»: محلی‌سازی آیین بهائی در هنگ کنگ، تایوان و چین

دیوید ای. پالمر^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

چکیده

در نیمه دوم قرن بیستم، آیین بهائی در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین به سرعت رشد کرد. تحکیم شمار زیادی از نوبه‌تایان در قالب اجتماعات پایا چالش‌های مهمی برای نهادهای بهائی، از جمله

۱. دیوید ای. پالمر دانشیار دپارتمان جامعه‌شناسی در دانشگاه هنگ کنگ و بورسیه «سین وای کین» در مؤسسه علوم انسانی و اجتماعی هنگ کنگ است. این دانش‌آموخته مدرسه مطالعات عالی در پاریس، پیشتر بورسیه آیلین بارکر در «دین و جامعه معاصر» در مدرسه علوم اقتصادی و سیاسی لندن، و نماینده هنگ کنگ در مدرسه فرانسوی مطالعات خاور دور بود. او مؤلف کتاب تب چی گوئنگ: جسم، علم و آرمان‌شهر در چین (انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۲۰۰۷) است که جوایزی را کسب کرده است. او همچنین یکی از مؤلفان کتاب مسئله دین در چین مدرن (انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۲۰۱۱) است که جوایزی را به خود اختصاص داده است. از دیگر آثار او می‌توان به همکاری در ویرایش کتاب زندگی دینی چینی (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۱) اشاره کرد. از او مقالات متعددی درباره ادیان چینی، نائوتیسم مدرن، و جنبش‌های دینی جدید منتشر شده است. طرح‌های پژوهشی فعلی او عبارتند از سنت‌های آیینی محلی، جنبش‌های دینی فراملی، خدمات داوطلبانه و سازمان‌های غیردولتی دینی در دنیای چینی و جنوب‌شرقی آسیا. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است:

David A. Palmer (2013) 'From "Congregations" to "Small Group Community Building": Localizing the Bahá'í Faith in Hong Kong, Taiwan and Mainland China', *Chinese Sociological Review*, vol. 45, no. 2, pp. 78-98

در جوامع چینی ایجاد کرده است. از اواخر دهه ۱۹۹۰ الگوی جدیدی از گفت‌وگو و عمل برای پرورش الگوی پایداری از اجتماع‌سازی بهائی پدید آمده است. یکی از جنبه‌های این رهیافت، نقد فرهنگ دینی «گروه‌های عبادی» بوده، فرهنگی که مؤمنان را از غیر مؤمنان، رهبران را از افراد عادی، و دین‌داری فردی را از خدمات اجتماعی جدا می‌کند. در عوض، رهیافت جدید جوامع بهائی بر مطالعه، دعا و کنش در گروه‌های کوچکی از بهائیان متمرکز است. این مقاله به مقایسه پویایی اجتماع‌سازی در گروه‌های کوچک در میان بهائیان هنگ کنگ، تایوان و چین و رابطه در حال تکامل میان گروه‌های کوچک و نهادهای انتخابی بهائی بر اساس «شهروندی دینی» در سطوح محلی و جهانی می‌پردازد. این مطالعه محلی‌سازی یک دین جهانی در سه بافتار اجتماعی - سیاسی چینی متفاوت را نشان می‌دهد.

در یکی از شب‌های وسط هفته در یک شهر درجه دوی بزرگ در شمال غربی چین، شش دوست در اتاق پذیرایی یکی از واحدهای مسکونی آپارتمان بتونی هفت طبقه‌ای دور هم جمع شده‌اند. آنها روی کاناپه‌های چرمی دور میز چای‌خوری پر از سیب، پرتقال، بادام زمینی، آلو خشک و فنجان چای نشسته‌اند و به ترتیب عبارتهایی از کتابی سبز رنگ با عنوان *برافروختن قلب* (مؤسسه بهائی ماکائو، ۲۰۰۸) را با صدای بلند می‌خوانند. یکی از این عبارتها چنین است: «اصلاح عالم از اعمال طیبیه طاهره و اخلاق راضیه مرضیه بوده و هست.» یکی از افراد این عبارت را می‌خواند: «بدون صدق و صفا، فلاح و نجات در عوالم الهی، ممتنع و محال.» پس از خواندن هر یک از این عبارتها، که نقل قول‌هایی کوتاه از آثار مقدس بهائی هستند، این دوستان به پرسش‌هایی در کتاب تمرین خود پاسخ می‌دهند و درباره کاربست این عبارتها در زندگی خود و در جامعه با یکدیگر گفتگو می‌کنند. گاه خاموش و غرق در تفکر می‌مانند، گاه با شور و شوق نظر خود را ابراز می‌دارند، گاه می‌خندند و گاه شک و تردید خود را بیان می‌کنند. نظرات آنها از معضلات اخلاقی صداقت در زندگی روزمره تا درستکاری در روابط شغلی، حل اختلافات خانوادگی، تربیت فرزندان و رابطه میان بی‌صداقتی و مشکلات اجتماعی چین را در برمی‌گیرد. میزبان که مدرس یکی از دانشگاه‌های محلی است، از دیگر افراد حاضر، یعنی همسر خود و دو زوج جوان دیگر، که همگی مدرس رشته‌هایی نظیر تاریخ چین، زبان انگلیسی و اقتصادند، دعوت می‌کند که عبارتی را بخوانند یا نظر خود را بیان کنند و پس از بحثی تقریباً ده دقیقه‌ای به سراغ عبارت بعدی می‌روند.

در سوی دیگر این اتاق پذیرایی بزرگ و کنار پنجره بالکن، پنج کودک هفت تا نه ساله

دور میزی نشسته، سرگرم کشیدن تصاویری از دوستان‌شان با موضوع سخاوتند. اینها فرزندان سه زوج عضو همین حلقه مطالعاتی و دو خانواده دیگرند که در همسایگی میزبان زندگی می‌کنند. سرپرستی آنها را دختر دانشجوی بیست ساله‌ای برعهده دارد که داوطلب تدریس در این کلاس کودکان بهائی شده است. در ابتدای این کلاس، هر یک از کودکان مناجات بهائی کوتاهی را از حفظ خواندند و سپس درباره این عبارت از آثار بهائی با یکدیگر سخن گفتند: «امروز انسان کسی است که به خدمت من علی الارض قیام نماید.» معلم کلاس برای توضیح این عبارت، داستانی از زندگی عبدالبهاء (۱۹۲۱-۱۸۴۴)، یکی از شخصیت‌های اصلی آیین بهائی را تعریف کرد. کودکان مفهوم خدمت به کل نوع بشر را نمی‌فهمیدند اما به کمک آموزگارشان نمونه‌هایی از تجربه شخصی خود، از قبیل کمک به والدین در کارهای خانه و کمک در نظافت مدرسه را بیان کردند. سپس آوازی خواندند و به نقاشی با موضوع بخشندگی پرداختند.

از ابتدای قرن بیست و یکم حلقه‌های مطالعاتی و کلاس‌های کودکان محور اصلی اجتماع‌سازی جامعه بهائی در سراسر جهان بوده‌اند. این گروه‌های کوچک غیرسلسله‌مراتبی، خودانگیخته و خودسامان که به مطالعه، تدریس و کنش می‌پردازند، هم اکنون در ده‌ها هزار محل در همه قاره‌ها وجود دارند.

در این مقاله به محلی‌سازی آئین بهائی در جوامع چینی از اوایل قرن بیست و یکم می‌پردازم، یعنی از زمانی که زندگی اجتماعی بهائی در سراسر جهان به طور فزاینده بر اجتماع‌سازی از طریق تشکیل گروه‌های کوچک تأکید کرده است. آئین بهائی در میانه قرن نوزدهم در ایران ظاهر شد و امروز به خاطر تعالیم جهان‌شمول درباره وحدت بشر، وحدت ادیان، برابری زن و مرد، هماهنگی علم و دین، و عدالت اجتماعی شهرت دارد. این آئین که به طور رسمی در ۲۱۸ کشور و قلمرو وابسته حضور دارد، از نظر گسترش جهانی پس از مسیحیت در رتبه دوم قرار دارد (دانشنامه بریتانیکا، ۲۰۱۰) و یکی از جهانی‌ترین جوامع کره زمین به شمار می‌رود. در میان ادیان فراملی، آئین بهائی نه تنها از نظر گسترش جغرافیایی و ترکیب قومی بسیار جهانی شده است بلکه رسالت خود را ایجاد تمدن جهانی جدیدی مبتنی بر مبانی روحانی می‌داند و در پی تحقق این بیان بهاء‌الله است: «عالم یک وطن محسوب، و من علی الارض، اهل آن.» (واربورگ و دیگران، ۲۰۰۵)

بعضی مطالعات جامعه‌شناختیِ جوامع بهائی معاصر به آمریکا (گارلینگتن، ۲۰۰۵: مک مولن، ۲۰۰۰)، دانمارک (واربورگ، ۲۰۰۶)، هند (گارلینگتن، ۱۹۹۷: ۱۹۹۹)، و پاپوآ گینه نو (ور، ۲۰۰۵: ۲۰۰۷) پرداخته‌اند. این مطالعات بر کار میدانی از دهه ۱۹۷۰ تا دهه ۱۹۹۰ مبتنی است و مرحله خاصی از توسعه دنیای بهائی را توصیف می‌کند که ویژگی‌اش فرهنگ «گروه‌های عبادی» است که در ادامه به آن می‌پردازیم. اما از اواخر دهه ۱۹۹۰ مرحله جدیدی شروع شد که باعث تحول عمیقی در جوامع بهائی شده - مرحله‌ای که بر «اجتماع‌سازی گروه‌های کوچک» تمرکز دارد. در آثار پژوهشی تنها اشاره‌هایی گذرا به این فرایند وجود دارد، فرایندی که در دهه قبل کانون توجه نهادها و جوامع بهائی در سراسر جهان بوده است. در این مقاله، امیدوارم با پرداختن به این روند در سه واحد سیاسی متفاوت دنیای چینی تبار (هنگ کنگ، تایوان و چین) این شکاف را پر کنم.^(۲)

با بررسی پویایی اجتماع‌سازی گروه‌های کوچک می‌توان دریافت که چگونه یک دین جهانی، نظیر آئین بهائی خود را در سطح توده مردم در جوامع چینی محلی می‌کند. همچنین می‌توان فهمید که چگونه جوامع دینی خود را با محدودیت‌های عینی موجود در جوامع چینی (نه تنها محدودیت‌های سیاسی در چین، بلکه محدودیت‌های فضای جغرافیایی در هنگ کنگ) تطبیق می‌دهند و رشد می‌کنند. در این مقاله توضیح می‌دهم که این شرایط از توسعه نهادی آئین بهائی در چین جلوگیری کرده اما همان رهیافتی به زندگی روحانی را ممکن و حتی تا حدی تسهیل کرده که نهادهای بهائی از اواخر دهه ۱۹۹۰ در سراسر جهان ترویج کرده‌اند. این رهیافت، که در گفتمان بهائی به طور فزاینده از آن با عنوان اجتماع‌سازی یاد می‌کنند، بهائیان را تشویق می‌کند که همه جا نیروهای خود را بر اجتماع‌سازی از طریق گروه‌های بی‌سروصدا، غیررسمی و کوچک در فضاهای اجتماعی در دسترس خود (شبکه‌های طبیعی اعضای خانواده، دوستان، همسایگان و همکاران) متمرکز کنند.

داده‌های این مقاله را عمدتاً از طریق مشاهده مشارکتی به عنوان عضو جامعه بهائی در هنگ کنگ از سال ۲۰۰۴ تاکنون گردآوری کرده‌ام. در این دوره، به فعالیت‌های توصیف شده در این مقاله پرداختم و همراه با بهائیان محلی در بسیاری از جلسات مطالعاتی و مشورتی درباره نامه‌ها، اسناد و توصیه‌های شفاهی نهادهای بهائی در مورد این فرایند شرکت کردم.

۲. برای شرح مقدماتی تاریخ آئین بهائی در چین تا دهه ۱۹۸۰ ر.ک: کای (۲۰۰۶، صص ۵۶۳-۶۷۹)؛ چن (۲۰۰۸) و سیمز (۱۹۹۴) درباره تایوان؛ داتوانی و انگ (بی تا) و هسل (۱۹۹۸) درباره هنگ کنگ؛ سیو (۱۹۹۱) درباره آسیای شرقی؛ و سیمز (۱۹۹۱) درباره ماکائو.

همچنین عضو نهادهای بهائی بودم، ابتدا از سال ۲۰۰۵ تا ۲۰۰۷ یکی از اعضای منتخب یک شورای روحانی محلی بودم و از سال ۲۰۰۷ تاکنون به عنوان مشاور اجتماعی داوطلب (عضو هیأت معاونت) منصوب شده‌ام. در مقام عضو هیأت معاونت، گاه‌وبیگاه با اکثر گروه‌های کوچک بهائی محلی در هنگ کنگ و همچنین با نهادهای بهائی در سطح آسیا و جهان دیدار کرده‌ام که این امر سبب شده تا از نزدیک با جامعه بهائی در هنگ کنگ و روندهای جهانی آشنا شوم. داده‌های تایوان و چین مبتنی بر توصیفات دست دوم بهائینی است که به هنگ کنگ سفر کرده بودند و با آنها گفتگو کرده‌ام. افزون بر این، گاه‌وبیگاه به چین رفته‌ام و در شهرهای گوناگون با برخی از بهائیان چینی و غیر چینی دیدار کرده و به کمک آنها توانسته‌ام شرایط و پویایی آنجا را دریابم. چند بار توانستم که در فعالیتهای محلی در خانه بهائیان شرکت کنم. در آوریل و اکتبر ۲۰۱۲ از چند جامعه بهائی در تایوان دیدار کردم.

توسعه رهیافت اجتماع‌سازی گروه کوچک در دنیای بهائی

روند تمرکز بر گروه‌های کوچک به مثابه مبنای اجتماع‌سازی، نتیجه چالش‌های حاصل از رشد فزاینده جامعه جهانی بهائی در نیمه دوم قرن بیستم بود. بین سال‌های ۱۹۵۳ و ۱۹۸۵ تعداد محل‌هایی که بهائیان در آن سکونت داشتند با ۴۵ برابر افزایش از ۲۴۲۵ محل در خاورمیانه، اروپای غربی و آمریکای شمالی به بیش از ۱۱۱/۰۰۰ محل در تقریباً همه کشورهای و مناطق جهان رسید. (اسمیت ۱۹۸۷، ص ۱۶۱) شمار بهائیان جهان از چند صد هزار نفر که عمدتاً ساکن ایران بودند به حدود ۵ میلیون نفر رسید و مرکز ثقل جمعیتی جامعه جهانی بهائی به روستائیان و قبائل هند، آفریقا، آمریکای لاتین، جنوب شرقی آسیا و اقیانوسیه منتقل شد. اما نهادهای بهائی تنها توانستند بخش کوچکی از انبوه نوبهائیان را به زندگی اجتماعی بهائی جذب کنند. بدون روحانیون مقیم یا بهائیان مجرب محلی و تنها با مبلغین سیار داوطلبی که گاه‌وبیگاه در وقت آزاد خود به این نواحی سفر می‌کردند، آموزش کافی تعالیم و آداب بهائی به مؤمنان جدید ناممکن بود. در دهه ۱۹۹۰ در اکثر نواحی رشد سریع دهه‌های قبل متوقف شد.

این چالش‌ها موضوع مشورت و رایزنی‌های فراوان در جوامع بهائی سراسر جهان و در مرکز جهانی بهائی در حيفا بود. در دسامبر ۱۹۹۵ و آوریل ۱۹۹۶ بیت‌العدل در پیام‌هایی به بهائیان جهان، نخستین عناصر این رهیافت جدید به رشد اجتماعی را معرفی کرد. (بیت‌العدل ۱۹۹۵؛ الف ۲۰۰۶) این رهیافت جدید در پیام‌های بعدی گسترش یافت و بهائیان جهان با آن آشنا شدند. بیت‌العدل از این رهیافت جدید با عنوان «تغییر فرهنگ» یاد می‌کند، (بیت‌العدل،

۲۰۰۶ ب) رهیافتی که مبتنی بر رشد اجتماعی از طریق گروه‌های کوچکی از افراد است که به مطالعه و خدمت مشغولند.

این رهیافت جدید اغلب، به قول افراد متعهد به آن، با «ذهنیت قدیمی» جوامع بهائی تضاد دارد، جوامعی که همچون «گروه‌های عبادی» عمل می‌کردند و فضاهاى مقدس و سکولار، مؤمنان و غیرمؤمنان، رهبران و رهروان، و دین‌داری شخصی و خدمت اجتماعی را از یکدیگر جدا می‌کردند. در چارچوب فرهنگ گروه‌های عبادی، جامعه بهائی عبارت بود از مجموعه‌ای از افراد که رسماً بهائی بودند. فعالیت‌های اجتماعی عمدتاً توسط بهائیان انجام می‌شد و به خود آنها اختصاص داشت. تمایزی آشکار میان بهائی و غیربهائی دیده می‌شد. تعالیم اجتماعی بهائی درباره وحدت بشر و توسعه اجتماعی را به عنوان امری ایمانی و عقیده‌ای مشترک می‌پذیرفتند اما از کنش منظم برای اجرای این تعالیم و رای رفتار اخلاقی شخصی، تلاش برای تبلیغ آئین بهائی در میان غیربهائیان و کمپین‌های عمومی برای ترویج اصول وحدت دینی، نژادی، قومی و بین‌المللی خبری نبود. در چنین بافتاری، تبلیغ آئین بهائی معمولاً عبارت بود از ترویج پایبندی به این اصول و جذب افراد به این گروه عبادی متشکل از مؤمنان هم‌فکر. در جوامع بزرگ‌تر، اکثر فعالیت‌ها در ساختمان مرکز بهائیان آن شهر یا شهرستان انجام می‌شد.

با وجود این، بر خلاف اکثر گروه‌های عبادی مسیحی، وجود هرگونه روحانی در ساختار نهادی بهائی (نظم اداری) اکیداً ممنوع است و اقتدار دینی از آن هیأت‌های مُنتخب است و نه رهبران فردی. در هر محل که حداقل نه بهائی بزرگسال سکونت داشته باشند، شورای روحانی محلی وجود دارد که هر سال با رأی مخفی بهائیان آن محل انتخاب می‌شود و جامعه بهائی محلی را اداره می‌کند. این شوراها تحت نظارت شورای روحانی ملی یک کشور قرار دارند که هر سال با رأی مخفی نمایندگان همه محل‌ها انتخاب می‌شود. بیت‌العدل، عالی‌رتبه‌ترین نهاد آئین بهائی که مقر آن در حیفا در اسرائیل است، هر پنج سال با رأی مخفی اعضای شوراهاى روحانی ملی سراسر جهان انتخاب می‌شود و بر فعالیت این شوراها نظارت می‌کند. در سطح محلی، ضیافت ۱۹ روزه که بخشی از آن به رایزنی درباره امور جامعه بهائی محلی اختصاص دارد، مجرای را برای مشورت‌های منظم شورای روحانی محلی و بهائیان محل فراهم می‌کند. به نظر بهائیان، تأسیس و مشارکت در نظم اداری و وظیفه‌ای مقدس است که اهمیت روحانی خاصی دارد. آنچه «شهروندی دینی» بهائی می‌خوانم، عبارت است از مشارکت در انتخابات،

پذیرش خدمت در شوراها در صورت انتخاب^(۳) یا در هیأت‌ها در صورت انتصاب توسط شورا، و حتی نقل مکان به محلی دیگر برای جلوگیری از انحلال شورای روحانی در نتیجه کاهش تعداد بهائیان آن محل به کمتر از نه نفر.

در یک گروه عبادی، اجتماعی از مؤمنان به طور منظم در عبادتگاهی مشخص با یکدیگر دیدار می‌کنند (امرمن، ۱۹۸۷) اما در جامعه بهائی، سلسله‌مراتب روحانی وجود ندارد و وظایف مربوط به شهروندی دینی جایگزین کارکردهای روحانیون شده است. در ادیان نهادینه سنتی، روحانیون عهده‌دار مسئولیت اجتماعی‌سازی و آموزش جامعه هستند و اگر مؤمنان گرفتار یا نامتعهد باشند، «سکان هدایت کشتی» را به دست می‌گیرند. با حذف طبقه روحانی، آئین بهائی شکل‌های سنتی اجتماعی‌سازی، آموزش و تداوم را رها کرد و خواهان مشارکت روزافزون هر یک از بهائیان در رهبری و اداره جامعه شد. اما در غیاب سازوکار غیرروحانی کارآمدی برای آموزش و بسیج بهائیان، آنها اغلب قادر به تأسیس و حفظ جوامع و نهادهای محلی نوپای خود نبودند. مشارکت عمومی مطلوب در شهروندی دینی، هدفی دست‌نیافتنی به نظر می‌رسید. در سال ۱۹۸۶، کمتر از یک‌پنجم ۳۲۸۵۴ شورای محلی سراسر جهان فعال بودند. (واربورگ، ۲۰۰۶، ص ۲۲۲)

هدف رهیافت نوظهور اجتماع‌سازی از طریق گروه‌های کوچک این است که با ایجاد قابلیت خدمت و مشارکت در جامعه بهائیان این مشکل را رفع کند. تغییر رهیافت به معنای طرد کوشش‌های گذشته نیست بلکه آغاز مرحله‌ای جدید در یادگیری جمعی و توسعه نظام‌مند آئین بهائی به شمار می‌رود. مرحله پیشین تبلیغ توده‌ای موفق شده بود که این دین را به سراسر جهان گسترش دهد؛ اکنون تمرکز بر پرورش حیات اجتماعی عامه بهائیان با ادغام آموزش، گسترش و تحکیم است. اهداف دوگانه این «فرایند آموزشی» عبارتند از تحول فردی و جمعی. مشارکت‌کنندگان در این فرایند با یکدیگر در مسیر خدمت گام برمی‌دارند، و هم‌زمان به تکامل روحانی شخصی خود و خدماتی هرچه پیچیده‌تر به جامعه بهائی و غیربهائی می‌پردازند، در «فرایندی که در پی افزایش قابلیت مردم است تا مسئولیت پیشرفت روحانی، اجتماعی و فکری خود را برعهده گیرند.» (بیت‌العدل، ۲۰۱۰ الف) هرچند این مسیر خدمت، «متکی بر قوه کلمه‌الله» از طریق مطالعه گروهی متون مقدس بهائی است اما هرگز لازم نیست که

۳. در انتخابات بهائی، نامزدی یا تبلیغات وجود ندارد؛ همه بهائیان بالغ در یک حوزه انتخابی خودبه‌خود نامزد هستند. هنگام انتخابات، بهائیان نام ۹ نفر برگزیده خود را در برگه رای مخفی می‌نویسند. گاهی افرادی انتخاب می‌شوند که انتظار یا حتی علاقه‌ای به خدمت در هیأت‌های اداری نداشته‌اند.

مشارکت‌کنندگان بهائی شوند. همهٔ مشارکت‌کنندگان، خواه بهائی یا غیربهائی، به سوی هدف مشترک خدمت به بشر گام برمی‌دارند. ممکن است که برخی از افراد در ابتدای این فرایند، و بسیاری دیگر در ادامهٔ آن رسماً به آئین بهائی بپیوندند و بقیه هرگز بهائی نشوند. این رهیافت، آگاهانه مرز میان هویت و اجتماع دینی را کم‌رنگ می‌سازد، بی‌آنکه آن را از میان بردارد. در این گفتمان بهائی، مفهوم «اجتماع» گاهی به خود جامعهٔ بهائی، یعنی پیروان رسمی بهاء‌الله، و گاهی به گروهی از افراد اشاره دارد که در فعالیت‌های جامعهٔ بهائی شرکت می‌کنند بی‌آنکه بهائی شده باشند. در دیگر موارد، این مفهوم به کل جمعیت یک روستا، محله یا فضای اجتماعی اشاره دارد. گفتمان اجتماع‌سازی آگاهانه می‌کوشد که تمایزهای میان این سه مفهوم را از میان بردارد. به این منظور تأکید می‌کند که هدف مهم گروه‌ها و جوامع بهائی خدمت به کل جامعه و در نهایت کل نوع بشر است. بنابراین به نظر بهائیان فرایندهای اجتماع‌سازی به طور هم‌زمان در هر سه حیطهٔ اجتماع ادامه دارند، و مقدر است که سرانجام یکی شوند. بر اساس این رهیافت، یک «گروه عبادی» بهائی که فعالیت‌هایش را عمدتاً یا انحصاراً به بهائیان اختصاص دهد یا بکوشد به قول یک بهائی «مردم را از جامعهٔ خود جدا سازد و به جامعهٔ ما داخل کند» با هدف وجودی خود مغایرت دارد؛ زیرا بین خودی‌ها و غیرخودی‌ها دوگانگی می‌آفریند.

ابزار اصلی این فرایند مطالعه، خدمت و اجتماع‌سازی، حلقهٔ مطالعاتی است، یعنی گروهی با سه تا دوازده عضو که مجموعه کتاب‌های تهیه شده توسط مؤسسهٔ روحی، یک مرکز آموزشی بهائی در شهرستانی نزدیک کالی، واقع در کلمبیا، را مطالعه می‌کنند. (مؤسسهٔ روحی، ۱۹۹۱) همان طور که در بخش ابتدایی این مقاله گفتم، اعضای حلقهٔ مطالعاتی در قالبی نیمه‌ساخت‌یافته دربارهٔ عبارت‌هایی از متون مقدس بهائی بحث می‌کنند. در این روش، راهنما یا تسهیلگر مواظب است که همهٔ اعضا نظرشان را ارائه دهند و بحث به خوبی پیش رود، بی‌آنکه بیش از بقیه حرف بزنند یا دیدگاه خود را تحمیل کند.

هر دوره به گونه‌ای طراحی شده که نه تنها شناخت را افزایش دهد بلکه مهارت‌ها را تقویت و نگرش‌ها را اصلاح کند؛ انتظار می‌رود که پس از پایان دوره‌ای ۴۰ ساعته شرکت‌کنندگان بتوانند و بخواهند که یکی از فعالیت‌های جمعی معطوف به تحکیم حیات اجتماعی را شروع کنند. پس از مطالعهٔ نخستین کتاب این مجموعه، اعضا جلسات دعای غیررسمی کوچکی در خانهٔ خود یا جایی دیگر برگزار می‌کنند. در کتاب دوم می‌آموزند که با

کاربست اصول و دیدگاه‌های روحانی در مکالمات خود درباره موضوعاتی نظیر تعلیم و تربیت، جایگاه زنان، ناآرامی اجتماعی، صلح جهانی، و کثرت، سطح‌گفتمان اجتماعی را ارتقاء دهند. کتاب سوم مفاهیم و مهارت‌های لازم برای تدریس در کلاس‌های تعلیم و تربیت اخلاقی و روحانی کودکان را آموزش می‌دهد. در ادامه این دوره، شرکت‌کنندگان می‌آموزند که چگونه گروه نوجوانان (۱۵-۱۱ ساله) را تشکیل دهند و اجرای اصول اخلاقی و روحانی در زندگی شخصی و در طرح‌های کوچک خدمات اجتماعی را به آنها یاد دهند. در کتاب هفتم یاد می‌گیرند که چگونه خودشان راهنمای حلقه مطالعاتی شوند.

یک حلقه مطالعاتی کارآمد به مرور مهارت‌های ارتباط گروهی، مشورت، برنامه‌ریزی و تشکیل و اداره جلسات منظم دعا، کلاس‌های اطفال، گروه‌های نوجوانان و حلقه‌های مطالعاتی جوانان و بزرگسالان را فرا می‌گیرد. شرکت‌کنندگان در همه این فعالیت‌ها از طریق شبکه‌های طبیعی اعضای خانواده، دوستان، همکاران یا همسایگان جذب می‌شوند. همه آنها بهائی نیستند. ممکن است پیرو دین دیگری باشند یا اصلاً دین‌دار نباشند، اما پیوند حیاتی آنها عبارت است از شرکت در فعالیت‌هایی که از طریق مطالعه رودرو، مشورت، دعا و خدمت، هسته اولیه رشد اجتماع را تشکیل می‌دهد. راهنمایان حلقه‌های مطالعاتی، معلمان کلاس‌های اطفال و نظایر آنها هیچ جایگاه یا مقام خاصی ندارند. غیر از مواد مطالعاتی، به هیچ وسیله یا چیز دیگری نیاز نیست. این گروه‌های کوچک سازمان‌دهی رسمی ندارند.

وقتی قابلیت پرورش حیات اجتماعی در سطح عامه مردم به وجود آید، فعالیت‌های شهروندی دینی بیش‌ازپیش رواج خواهد یافت و شوراهای روحانی محلی تقویت خواهند شد. این گروه‌ها همچنین می‌توانند توجه خود را بر کنش اجتماعی برای بهبود شرایط مادی و اجتماعی جامعه خویش متمرکز سازند. این کار معمولاً با فعالیت‌های خدماتی ساده شروع می‌شود. از میان هزاران فعالیت در سراسر دنیا که دوره معینی دارند، چند صد فقره به صورت طرح‌های مستمر در آمده، که بعضی از آنها با انباشت تجربه به سازمان‌های غیر دولتی‌ای بدل شده‌اند که می‌توانند برنامه‌های پیچیده توسعه را اداره کنند. چنین سازمان‌هایی در آمریکای جنوبی، آفریقا، هند و کامبوج به وجود آمده (دارالتبلیغ بین‌المللی، ۲۰۱۱، صص ۴۷-۵۶) اما توسعه جوامع بهائی در جهان چینی هنوز به چنین مرحله‌ای نرسیده است.^(۴)

۴. بهائیان چندین سازمان غیر دولتی در چین تأسیس کرده‌اند، اما این سازمان‌ها کاملاً سکولارند و به فرایندهای اجتماع‌سازی توصیف شده در این مقاله ربط ندارند.

رهیافت پیش‌گفته آرمانی است که مرکز جهانی بهائی در خبرنگارها و گزارش‌های مربوط به نقاط مختلف جهان ارائه می‌دهد تا بهائیان سراسر دنیا به مطالعه و فراگیری آن بپردازند. (دارالتبلیغ بین‌المللی، ۲۰۰۸) در بیشتر موارد، گزینش این رهیافت، فرایندی طولانی و ناهموار بوده است. هرچند در زمان نگارش این مقاله، چهار فعالیت اصلی این نظام - حلقه‌های مطالعاتی، کلاس‌های اطفال، گروه‌های نوجوانان و جلسات دعا - در همه جوامع بهائی سراسر جهان انجام می‌شود اما فرایند اجتماع‌سازی خودکفا که خود را تداوم بخشد، شتاب گیرد، تقویت شود و تقویت کند، تنها در حدود ۵۰۰۰ گروه جغرافیایی در سراسر جهان تثبیت شده است. رشد و توسعه این الگوی گروه کوچک متضمن بازتنظیم نقش نهادهای بهائی و روابط آنها با بهائیان و اختصاص دادن فضای بیشتری به ابتکارهای افراد و گروه‌های کوچک است. در مجموع، جوامعی که اجتماع‌سازی گروه‌های کوچک به بخشی از فرهنگ بهائی آنها تبدیل شده، احیا و تقویت شده و به طور فزاینده رشد کرده‌اند. نه تنها آئین بهائی به شبکه‌ها و فضاهای اجتماعی جدیدی گسترش یافته بلکه سرزندگی جدید آن بسیاری از بهائیان قدیمی‌تر غیرفعال را برانگیخته تا پیش‌ازپیش در امور جامعه بهائی مشارکت کنند. هنگ کنگ، تایوان و چین نمونه‌های بسیار خوبی برای مقایسه چگونگی توسعه رهیافت گروه کوچک در سه حوزه هستند، حوزه‌هایی که فرهنگ چینی مشترک و نظام‌های اجتماعی سیاسی و آرایه‌های نهادی بهائی متفاوتی دارند.

هنگ کنگ

هنگ کنگ مثال خوبی از همزیستی رهیافت‌های گروه عبادی و گروه کوچک و گذار از یکی به دیگری است. سابقه حضور بهائیان در هنگ کنگ به دهه ۱۸۸۰ می‌رسد، یعنی زمانی که تجار بهائی ایرانی در این مستعمره بریتانیا سکنی گزیدند، اما جامعه بهائی هنگ کنگ تنها پس از سال ۱۹۵۳ و مهاجرت چند خانواده بهائی از ایران، هند، آمریکا و کانادا به این کشور و ایمان آوردن شمار اندکی از چینی‌ها به آئین بهائی شکل گرفت. شورای روحانی محلی بهائیان هنگ کنگ در سال ۱۹۵۶ تأسیس و دو سال بعد به طور رسمی ثبت شد. شورای روحانی ملی بهائیان این کشور در سال ۱۹۷۴ تشکیل شد. (داتوانی و اُنْگ، بی تا، هَسَل، ۱۹۹۸)^(۵)

در آن سال‌ها آئین بهائی در میان جمعیت چینی محلی نفوذ نکرد. اما از دهه ۱۹۷۰ تا دهه ۱۹۹۰ اوضاع به کلی تغییر کرد؛ زیرا شمار فراوانی از بهائیان چینی تبار مالزی برای دیدار

۵. از سال ۱۹۷۴ تا سال ۱۹۸۹ ماکائو زیر نظر شورای روحانی ملی بهائیان هنگ کنگ بود. پس از استقلال ماکائو در سال ۱۹۸۹، شورای روحانی ملی این کشور هم تشکیل شد.

یا اقامت به هنگ کنگ رفتند و با توزیع جزوه و سخن گفتن با عابران پیاده به تبلیغ آئین بهائی پرداختند. این تبلیغات بسیار موفقیت‌آمیز بود و تعداد بهائیان هنگ کنگ از حدود ۱۰۰ نفر در سال ۱۹۷۴ به حدود ۲۰۰۰ نفر در اواخر دهه ۱۹۸۰ افزایش یافت.

پیشتر به چالش جذب و تحکیم شمار فراوانی از نوبهائیان اشاره کردیم. این چالش‌ها برای معدودی از بهائیان متعهدی که بار مسئولیت جامعه را به دوش می‌کشیدند، اضطراب‌آور بود. در ابتدای قرن بیست و یکم، شمار بهائینی که حداقل گاهی در فعالیت‌های بهائی شرکت می‌کردند حدود ۲۲۰ نفر، یعنی حدود یک دهم تعداد کل بهائیان آن کشور بود. هرچند اکثر بهائیان چینی بودند اما بهائیان فعالی که به کارهای سازمانی می‌پرداختند، تقریباً همگی غیرچینی بودند. زبان اصلی جلسات بهائی همچنان انگلیسی بود.

خواه در سطح ملی یا در سطح نواحی، چینی‌ها و غربی‌ها هر دو در فعالیت‌ها و شوراهای انتخابی شرکت می‌کردند. بر اثر عادت‌ها و گرایش‌های دیرپای بر جا مانده از دوران استعمار، در این جلسات، چینی‌ها نقشی آرام و منفعل‌تر داشتند و غربی‌ها زمام بحث را در اختیار می‌گرفتند. به مرور زمان، بسیاری از چینی‌ها احساس کردند که تسلطی بر اوضاع ندارند و فاصله گرفتند.

پس از معرفی رهیافت گروه کوچک این وضعیت به تدریج تغییر کرد. بعد از ارائه درس‌های مؤسسه روحی در سال ۱۹۹۷، اکثر بهائیان فعال طی پنج شش سال به حلقه‌های مطالعاتی پیوستند و به مطالعه درس‌های این مؤسسه پرداختند. حوالی سال ۲۰۰۳، بیشتر ۱۵۰ بهائی‌ای که مایل یا قادر به مطالعه این دروس بودند، حداقل اولین کتاب را خوانده بودند. برای تشکیل حلقه‌های مطالعاتی جدید لازم بود که از غیربهائیان دعوت کنند. بنابراین، بهائیان مجبور بودند ذهنیتی را که با تقسیم دنیا به بهائی و غیربهائی فرض می‌کرد که شرکت در فعالیت‌های بهائی برای غیربهائیان ضرورتاً عجیب و دشوار است، تغییر دهند. به تدریج بهائیان یاد گرفتند که مفهوم حلقه مطالعاتی را نه به عنوان نوعی آموزش دینی برای بهائیان بلکه به عنوان راهی برای مطالعه امور روحانی معرفی کنند، راهی که به روی همه فارغ از پیشینه‌های دینی آنها باز است.

مثلاً در یک مورد، زوجی ایرانی که در یکی از روستاهای شبه‌جزیره نیو تریتوریز

می‌زیستند، صبح‌های شنبه کلاس اطفال برگزار می‌کردند. زن ایرانی نمی‌توانست با روستائیان محلی به خوبی ارتباط برقرار کند چون تنها اندکی از آنها انگلیسی صحبت می‌کردند. اما تعدادی از بهائیان محلی که چینی کانتونی بلد بودند، به یاری وی شتافتند و پس از چند ماه والدین کودکان را برای شرکت در حلقه مطالعاتی دعوت کردند. همه اعضای این حلقه مطالعاتی را روستائیان محلی تشکیل می‌دادند که فقط چینی کانتونی صحبت می‌کردند. پس از چند ماه برخی از والدین بهائی شده بودند و اندکی بعد یکی از آنها جلسات منظم دعا در خانه‌اش برگزار می‌کرد. مدتی بعد یک زن بهائی چینی و پسر ۱۷ ساله‌اش که در مجتمع مسکونی دولتی مجاور می‌زیستند، به عنوان معلم کلاس اطفال جایگزین زن ایرانی شدند و در نتیجه زبان این کلاس از انگلیسی به کانتونی تغییر یافت. از طریق این حلقه مطالعاتی، جلسه دعا و کلاس اطفال، فضای اجتماعی جدیدی خلق شد که در آن گروه کوچکی از روستائیان و ساکنان محل، بر اساس پیوندهای همسایگی از پیش موجود، به مطالعه، دعا، و تربیت روحانی و اخلاقی کودکان خود می‌پرداختند. این فعالیت‌ها به زبان، لهجه و در بافتار فرهنگی‌ای انجام می‌شد که با آن آشنا بودند.

تجرباتی مشابه به طور فزاینده در سراسر هنگ کنگ تکرار شد. شور و نشاط زندگی بهائی در این گروه‌های کوچک نمایان شد. این گروه‌ها که هر یک حاصل یک یا دو حلقه مطالعاتی و فعالیت‌های توأم با آن، از قبیل کلاس‌های اطفال، جلسات دعا، و گروه‌های نوجوانان بودند، اغلب (اما نه همیشه) در فضاها و شبکه‌های اجتماعی از پیش موجود ریشه می‌دواندند. تا سال ۲۰۱۲ گروه‌هایی شامل روستائیان شبه‌جزیره نیو تریتوریز، زنان خانه‌دار کانتونی، دانشجویان چینی دوره‌های کارشناسی ارشد و دکترا، دانشجویان محلی دوره کارشناسی، خدمتکاران اندونزیایی و فیلیپینی، خانواده‌های مهاجران غربی ساکن جزیره هنگ کنگ، خوانندگان، اهالی کِنْدی تاون و لام تین و نظایر آن تشکیل شده بود. تعداد گروه‌ها افزایش یافت و رشدی که از دهه ۱۹۹۰ متوقف شده بود دوباره شروع شد. در فاصله سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۱۲ تعداد اعضای جامعه بهائی ۴۴٪ افزایش یافت و از ۲۱۶ نفر به ۳۱۲ نفر رسید. افزون بر این، بهائیان چینی در این گروه‌های کوچک اعتمادبه‌نفس پیدا کردند و ابتکار عمل را در دست گرفتند؛ اکنون آنها نقش بسیار فعال‌تری در نهادهای بهائی دارند و به محوریت بهائیان غیر بومی پایان داده‌اند.

این الگو به تغییر کاربرد فضاهای مادی انجامید و اتکا به دو ساختمان مرکز بهائیان

در مرکز هنگ کنگ را با استفاده از دیگر فضاها برای فعالیت‌ها جایگزین کرد. یافتن فضا برای هر انجمن اجتماعی در هنگ کنگ چالشی مهم است. در دوران رواج فرهنگ گروه‌های عبادی، برگزاری جلسات بیرون از املاک بهائی دشوار بود، مگر اینکه اتاق گردهمایی هتل‌ها یا تالارهای پذیرایی را اجاره می‌کردند. اما گروه‌های کوچک به ندرت بیش از ده عضو دارند و به آسانی می‌توانند با فضای محدود کنار بیایند. جلسات در خانه‌های اعضا، واحدهای کوچک مجتمع‌های مسکونی دولتی، باشگاه‌های آپارتمان‌های مجلل‌تر، دور میز کافه‌تریاهای دانشگاه‌ها، در اتاق‌های مطالعه کتابخانه‌ها، اتاقک‌های اداره‌ها، مراکز تجمع، روی پشت بام‌ها، یا در خانه‌های روستایی برگزار می‌شود. املاک بهائی نیز همچنان میزبان فعالیت‌های گروه‌های کوچک و جلسات سراسری هستند.

هنگام نگارش این سطور هنوز نحوه تعامل نهادهای شهروندی دینی محلی بهائی با این پویایی رشد اجتماعی گروه‌های کوچک معلوم نیست. عضویت در جامعه بهائی مبهم شده است. از نظر نهادی، اعضای رسمی جامعه بهائی عبارتند از افرادی که ایمان خود به بهاء‌الله را اعلام کرده‌اند. این فهرست بهائیان که بر اساس ناحیه طبقه‌بندی شده، شامل نام افرادی است که می‌توانند رأی دهند، انتخاب شوند، در ضیافت ۱۹ روزه شرکت کنند، به صندوق بهائی پول دهند و به زیارت بروند. در این فهرست نام بسیاری از افرادی به چشم می‌خورد که سال‌هاست هیچ فعالیتی نداشته‌اند؛ نام بهائیان با سابقه‌ای که ایمانی محکم دارند و به نهادهای شهروندی دینی بهائی وفادارند اما در فرایندهای اجتماع‌سازی مشارکت نکرده‌اند هم در این فهرست وجود دارد. هر دو گروه از این افراد اغلب به عضویت در شورای روحانی محلی انتخاب می‌شوند. از سوی دیگر، شرکت‌کنندگان فعال در گروه‌های کوچک اغلب بهائی نیستند و نمی‌توانند رأی دهند. در نتیجه، اغلب بین محلی‌ترین نهاد بهائی - شورای روحانی محلی - و محلی‌ترین سطح از زندگی اجتماعی بهائی - گروه‌های کوچک - نوعی گسست وجود دارد. هنوز نقش شوراهای روحانی محلی نامعلوم است و هنگام نگارش این سطور، بسیاری از آنها تنها سالی چند جلسه تشکیل می‌دهند تا برای ضیافت‌های ۱۹ روزه برنامه‌ریزی کنند. از طرف دیگر، در سال ۲۰۰۸ در سطح کل هنگ کنگ، تقریباً همه نمایندگان انجمن شور سالانه و اعضای منتخب شورای روحانی ملی این کشور سرگرم اجتماع‌سازی از طریق گروه‌های کوچک بودند، به گونه‌ای که مشورت‌های داخل این نهادها با واقعیت زندگی اجتماعی بهائی بیشتر همخوانی داشت.

تایوان

تایوان از بسیاری جهات شبیه هنگ کنگ است. در سال ۱۹۵۴ یک خانواده بهائی ایرانی به نام سلیمانی از شانگهای به تایوان مهاجرت کردند. آنها دریافتند که ده بهائی چینی در بخش‌های گوناگون این جزیره زندگی می‌کنند که بعضی از آنها در چین و بقیه در آمریکا بهائی شده بودند. نخستین شورای روحانی محلی در سال ۱۹۵۶ انتخاب شد و در سال ۱۹۷۰ آئین بهائی رسماً به عنوان دین به ثبت رسید. (چن، ۲۰۰۸) در سال ۱۹۶۸ در کل ۴۸۸ بهائی در این جزیره زندگی می‌کردند. (سیمز، ۱۹۹۴) در نتیجه تبلیغ انبوه در دهه ۱۹۹۰ بیش از ۲۰۰۰۰ تایوانی بهائی شدند. اما مثل دیگر جاها، فقدان منابع انسانی، تداوم رشد و تحکیم نوبه‌ایان را ناممکن ساخت. در اوایل قرن بیست و یکم بیشتر این افراد در هیچ‌یک از فعالیت‌های بهائی شرکت نمی‌کردند. در کل، برای جامعه بهائی تبدیل رهیافت گروه‌های کوچک به پویایی جدید رشد دشوار بود. البته بعضی از شهرهای جنوب تایوان از این امر مستثنا بودند و به الگویی برای دیگر جوامع، از جمله هنگ کنگ، بدل شدند.

بعد از ظهر شنبه‌ای در آوریل ۲۰۱۲ در جلسه دعایی در یک مجتمع مسکونی نوساز در کائوسیونگ، واقع در تایوان، شرکت کردم. میزبان که مادر سه کودک بود، نخستین بار یک سال قبل در یک حلقه مطالعاتی بهائی شرکت کرده بود؛ حالا خودش راهنما شده و یک حلقه مطالعاتی تشکیل داده بود و به طور منظم جلسات دعا را در خانه‌اش برگزار می‌کرد. آن روز حدود هشت نفر از اعضای حلقه مطالعاتی‌اش به جلسه دعا آمده بودند. پس از مدتی گفتگو در اتاق پذیرایی، یکی از آنها درخواست کرد که برای سلامتی مادر بیمارش دعا بخوانند. دیگری پیشنهاد کرد که برای بهائیان ستم‌دیده در ایران دعا بخوانند. حدود بیست دقیقه، سه دور دعا خواندند. هر یک از حاضران به نوبت دعایی را از کتاب ادعیه بهائی قرائت یا تلاوت کرد. پس از مدتی سکوت و تأمل، میزبان چای تایوانی و نان برنجی تعارف کرد و حدود یک ساعت با شادی گفتگو کردند.

سپس همه به ضیافت ۱۹ روزه رفتند که آن شب در مدرسه راهنمایی محلی‌ای که اجاره کرده بودند، برگزار می‌شد. کودکان در اتاقی به بازی و فعالیت پرداختند، در حالی که حدود سی نفر، که تقریباً همگی آنها را زنان میان‌سال طبقه متوسط و معدودی از شوهران ایشان تشکیل می‌دادند، دایره‌وار در اتاقی بزرگ نشستند. جو ضیافت، سنگین یا خیلی سازمان‌یافته نبود بلکه شاد، شلوغ و بسیار خودمانی بود. در ابتدای بخش عبادی، کودکان که در یک صف جلوی

اتاق ایستاده بودند، دعا خواندند. سپس چند تن از بزرگسالان که دایره‌وار نشسته بودند، دعا خواندند. آنگاه به مطالعه و بحث دربارهٔ عبارت‌هایی از آثار بهائی در مورد تندرستی و شفا پرداختند. در ابتدای بخش مشورتی ضیافت، اعضای شورای روحانی محلی گزارش‌هایی را دربارهٔ فعالیت‌ها و امور مالی جامعهٔ بهائی محلی ارائه دادند. سپس جزئیات مربوط به انتخابات آتی شورای روحانی محلی و انجمن شور روحانی ملی تایوان اعلام شد و بعد نوبت به بحث آزاد و پیشنهادها رسید. تعدادی از زنان با اشاره به تجربهٔ شخصی خود از فواید خدمت برای خود و خانواده سخن گفتند؛ یکی از مردان پیشنهاد کرد که فعالیت‌ها را متنوع کنند تا دیگر بخش‌های جامعه را هم دربرگیرد. سپس نوبت به شام رسید که شامل چند غذای سادهٔ چینی بود. گفتگوی پُر نشاط بزرگسالان و جست و خیز کودکان تا دیروقت ادامه یافت.

حوالی سال ۲۰۱۰ فرایند کامل اجتماع‌سازی در کائوسیونگ ریشه دوانید. در آن زمان، وقتی زوجی بهائی از تایچونگ به کائوسیونگ مهاجرت کردند، تنها یک یا دو بهائی فعال در این شهر وجود داشت. پس از آنکه زن مهاجر با همسایگان خود دربارهٔ تربیت اخلاقی کودکان صحبت کرد، این فرایند شروع شد. او پس از آگاهی از نگرانی عمیق مادران از مشکلات رفتاری کودکان‌شان، به کلاس‌های بهائی اطفال و تمرکز بر پرورش صفات اخلاقی کودکان اشاره کرد. والدین بسیار علاقه داشتند که کودکان‌شان را در چنین کلاسی ثبت‌نام کنند اما این زن بهائی به جای اینکه پیشنهاد دهد خودش معلم این کلاس باشد، پیشنهاد کرد که والدین را آموزش دهد تا خودشان معلم شوند. او گفت به جای اینکه هفته‌ای یک بار کودکان‌شان را به کلاس اطفال ببرند و به طور منفعل انتظار داشته باشند که رفتار آنها بهتر شود، خودشان، به عنوان مادر، اولین مربی اخلاق و الگوی کودکان خود هستند و می‌توانند قابلیت لازم را به دست آورند تا این نقش را به خوبی اجرا کنند. مطالعهٔ درس‌های مؤسسهٔ روحی، بییش روحانی و مفاهیم اخلاقی‌ای را به آنها می‌آموخت که ایشان را به الگوی مناسبی برای کودکان‌شان بدل می‌کرد؛ افزون بر این، مهارت‌های لازم برای ادارهٔ کلاس‌های اطفال را هم فرا می‌گرفتند. دو مادر مایل به فراگیری این درس‌ها بودند، اما این زن بهائی آنها را تشویق کرد که برخی از دوستانشان را هم دعوت کنند تا حلقهٔ مطالعاتی بزرگ‌تر و پویاتر شود.

به لطف حلقهٔ مطالعاتی، مادران فضایی یافتند تا نگرانی‌های خود دربارهٔ کودکان‌شان را با یکدیگر در میان گذارند و اصول اخلاقی‌ای را بیاموزند که نقش سازنده و مفیدی در تربیت کودکان داشت. افزون بر این، تأمل دربارهٔ آثار بهائی به زندگی آنها معنا و هدفی جدید بخشید

و با اشتیاق دوستان خود را به شرکت در این فرایند مطالعاتی تشویق کردند. اما این زن بهائی گفت که نمی‌تواند حلقه‌های مطالعاتی جدیدی را برای دوستان‌شان تشکیل دهد؛ در عوض، آنها را تشویق کرد که یاد بگیرند چگونه خودشان راهنمای حلقه‌های مطالعاتی شوند تا بتوانند گروه‌های جدیدی را با دوستان خود تشکیل دهند. در نتیجه، اعضای نخستین حلقه مطالعاتی خودشان کلاس‌های اطفال و حلقه‌های مطالعاتی را تشکیل دادند. کلاس‌های اطفال تنها به کودکان آنها اختصاص نداشت، بلکه کودکان دوستان و همسایگان‌شان هم در آن شرکت می‌کردند. به این شرط که مادران این کودکان هم به یک حلقه مطالعاتی می‌پیوستند. پس از دو سال، ده‌ها مادر، راهنمای حلقه‌های مطالعاتی یا معلم کلاس‌های اطفال بودند و بیش از ۱۳۰ نفر از والدین، کودکان و جوانان در این فعالیت‌ها شرکت می‌کردند. جامعه‌ای زنده و پویا، با تمرکز بر مادران و کودکان‌شان، در حال ایجاد بود.

در ابتدا هیچ‌یک از این مادران نه بهائی بودند و نه طالبی روحانی جویای دین یا سرگرم مقایسه ادیان؛ (واربورگ، ۲۰۰۶، صص ۳۲۱-۳۳۰) افزون بر این، در فرهنگی چینی می‌زیستند که در آن عضویت رسمی در سازمانی دینی کاری بسیار غیر عادی است. آنچه مادران را با آئین بهائی آشنا کرد، تربیت اخلاقی کودکان‌شان بود؛ هدف ابزاری آنها از شرکت در فرایند مطالعه، تربیت کودکان‌شان بود و از محتوای دینی بهائی حلقه‌های مطالعاتی و کلاس‌های اطفال مادامی که در دستیابی به این هدف به آنها کمک می‌کرد، استقبال می‌کردند. این امر علاقه اولیه کافی را در مادران ایجاد کرد زیرا نتایج ملموس آن را در کودکان خود، زندگی خویش و روابط خود با شوهران‌شان دیدند. به تدریج، با ادامه مطالعه، آگاهی عمیق‌تری از مبانی روحانی دروس خود کسب کردند و با دیدگاه کلی بهائی درباره خدمت به بشریت و بنای تمدن جهانی جدید، که پایه و اساس آن خدمت در سطح محلی بود، آشنا شدند. بسیاری از این مادران بهائی شدند.

رشد و تقویت این گروه از مادران سبب شد که خود را به طور رسمی سازمان‌دهی کنند و در آوریل ۲۰۱۱ شورای روحانی محلی را انتخاب کردند. پنج نفر از نه عضو منتخب، نوبه‌ایان فعال در فرایند اجتماع‌سازی بودند. علاوه بر اداره امور مالی محلی و هماهنگ ساختن توسعه فعالیت‌های آموزشی و عبادی، شورای روحانی محلی اردوهای تابستانی کودکان و نوجوانان را تشکیل می‌داد و ضیافت ۱۹ روزه و جلسات مربوط به تعطیلات رسمی بهائی را به طور منظم برگزار می‌کرد. بنابراین، در این شهر تایوانی، یک حلقه مطالعاتی به

ایجاد ده‌ها حلقه مطالعاتی و کلاس اطفال منتهی شده و جامعه به هم پیوسته‌ای را شکل داده که توانسته یک شورای روحانی محلی، یعنی جزئی از نهادهای بهائی جهانی را انتخاب کند. بر خلاف هنگ کنگ که ارتباط میان شوراهای روحانی محلی و گروه‌های کوچک همچنان در آن نامعلوم است، در این شهر تایوانی، نهاد محلی پیامد طبیعی رشد جامعه بود؛ یعنی میان جامعه محلی و نهادهای بهائی‌اش ارتباطی طبیعی وجود داشت.

چین

ساختار اداری جمهوری خلق چین به طور مستقیم و غیرمستقیم بر همه سازمان‌های دینی تأثیر گذاشته است. فضای روزافزونی برای رشد و گسترش گروه‌های ثبت نشده وجود دارد، اما محدودیت‌های آشکاری در برابر نهادهای سازشی آنها به چشم می‌خورد. (گوسائرت و پالمر، ۲۰۱۱؛ پالمر، ۲۰۰۹) از یک سو با سازمان‌های دینی بسیار نهادینه و دیوان‌سالارانه‌ای روبروئیم که از حمایت دولت بهره می‌برند؛ از سوی دیگر، تعداد زیادی گروه و شبکه پویا و سیال وجود دارد که کم‌وبیش تحمل می‌شوند. کلیساهای خانگی و جلسات خانگی پروتستان، گروه‌های زیرزمینی کاتولیک، معابد ادیان بومی چینی، گروه‌های مطالعاتی غیررسمی بودائی و گروه‌های بهائی به دسته اخیر تعلق دارند. در انتهای دیگر این طیف، جنبش‌هایی برخاسته از ادیان سنتی چینی و/یا مسیحیت، نظیر فالون گونگ و ایسترن لایتینگ وجود دارند که تحمل نمی‌شوند، به عنوان «کیش‌های شیطانی» ممنوعند و به شدت سرکوب می‌شوند.

در اوایل قرن بیست و یکم، اداره دولتی امور دینی چین پذیرفته بود که واقعیت عرصه دینی این کشور به انجمن‌های رسمی آئین بودایی، آئین دائو، آئین کاتولیک، آئین پروتستان و اسلام محدود نمی‌شود. انجمن‌های بهائیان، مورمون‌ها، ارتدوکس‌ها و یهودیان خارجی با تأیید رسمی در بعضی از شهرها تأسیس شده‌اند، و اداره دولتی امور دینی با بهائیان ماکائویی، مورمون‌های آمریکایی و بیگوان دائوهای تایوانی تماس‌هایی داشته و کنفرانس‌هایی را برگزار کرده است. نهادهای دانشگاهی و اندیشکده‌های رسمی با همکاری سازمان‌های خارجی وابسته به این ادیان کنفرانس‌هایی را برگزار و طرح‌های مشترکی را اجرا کرده‌اند. هنگام نوشتن این مقاله، هنوز پیروان چینی هیچ دینی غیر از به اصطلاح پنج دین بزرگ نتوانسته‌اند انجمنی دینی را رسماً ثبت کنند؛ اما این تحولات سبب شده که گروه‌های دینی پیش‌گفته تا حدی مشروعیت یابند، با آنها مدارا شود و فضای بیشتری در اختیار داشته باشند.

این محیط سیاسی و نظارتی پیچیده چه تأثیری بر پویایی جوامع بهائی در چین دارد؟ رشد آئین بهائی در چین سریع است و بهائیان چینی حداقل در سی و سه شهر این کشور زندگی می‌کنند. آئین بهائی، معروف به داتونگ جیانو، (تعالیم یگانگی عظیم)^(۶) در عصر جمهوری (۱۹۴۹-۱۹۱۱) در شانگهای، پکن و گوانگژو مستقر شد، اما در دوره مائو هیچ اثری از فعالیت‌های بهائی باقی نماند. در دوره ۱۹۷۹ تا ۱۹۹۹ تعداد اندکی از چینی‌ها، اکثراً طی تحصیل یا سفر به خارج از کشور یا بر اثر آشنایی با بهائیان خارجی که در چین زندگی یا تحصیل می‌کردند، بهائی شدند. اما در اوایل قرن بیست و یکم، با گسترش آئین بهائی از چینی‌ها به دیگر چینی‌ها رشد این دین شتاب گرفت. در سال ۲۰۰۹، شمار بهائیان ساکن چین را ۲۰۰۰۰ نفر تخمین می‌زدند (جیانگ، ۲۰۰۹) و این تعداد از آن زمان به سرعت افزایش یافته است.

این رشد، فرایندی نسبتاً هموار بوده؛ زیرا هیچ تنش یا اختلافی با مقام‌های چینی ایجاد نشده و بهائیان هم از اینکه اجازه تأسیس نهادهای رسمی بهائی را ندارند، ابراز خشم یا نارضایتی نکرده‌اند. یکی از دلایل این امر، اصل اطاعت از قانون و حکومت است که یکی از تعالیم اصلی بهائی به شمار می‌رود. به طور کلی می‌توان گفت در آئین بهائی، قانون مدنی بر قانون دینی مرجح است. براساس قانون اساسی چین و قوانین اخیر درباره امور دینی، گروه‌های دینی می‌توانند درخواست‌نامه‌های خود برای ثبت رسمی را به مراجع قانونی تسلیم کنند اما این قوانین در عمل اجرا نمی‌شود. بیت‌العدل اعظم و بهائیان چینی مواظب بوده‌اند تا با تسلیم این درخواست‌نامه‌ها به مقام‌های چینی فشار نیاورند. افزون بر این، از ایجاد نهادهای بهائی زیرزمینی خودداری کرده‌اند؛ هیچ شورای روحانی محلی یا ملی ثبت‌نشده‌ای وجود ندارد. در سطح سازمانی، فقدان نهادهای رسمی به این معناست که شکل جامعه بهائی در چین با اکثر دیگر نقاط جهان، از جمله تایوان و هنگ کنگ، کاملاً تفاوت دارد. محیط نظارتی جمهوری خلق چین از اجتماع‌سازی گروه‌های کوچک جلوگیری نمی‌کند و حتی ممکن است که این فرایند را تقویت کند.

برخلاف دیگر جاها، فرهنگ گروه‌های عبادی در میان بهائیان چینی وجود نداشت. از دهه ۱۹۸۰ تا اواخر دهه ۱۹۹۰، همیشه به طور میانگین چند صد بهائی خارجی در چین زندگی

۶. داتونگ به آرمان وحدت جهان اشاره دارد و از عبارتی در کتاب شعائر کنفوسیوس برگرفته شده است. اصطلاح داتونگ جیانو تا اوایل دهه ۱۹۹۰ در تایوان رایج بود، اما از آن پس نام چینی آئین بهائی بر اساس تلفظ آن یکدست شد و به صورت بهائی در آمد.

می‌کردند که بیشتر آنها معلم زبان انگلیسی، تاجر یا در زمره دیگر به اصطلاح متخصصان خارجی بودند. اکثر آنها با نهایت احتیاط با دوستان یا آشنایان چینی خود از دین خویش سخن می‌گفتند اما به واسطه همین تماس‌ها - و بازگشت دانشجویان چینی خارج از کشور - برخی از چینی‌ها سرانجام به آئین بهائی نزدیک یا بهائی شدند. در پایان قرن بیستم، احتمالاً چند صد بهائی چینی در این کشور زندگی می‌کردند. اما به علت فقدان جامعه بهائی، این بهائیان چینی برای حفظ ارتباط با آئین بهائی به دوستان خارجی خود وابسته بودند، ارتباطی که در نتیجه بر هم خوردن دوستی یا تغییر در محل زندگی به آسانی از بین می‌رفت.

اما در اواخر دهه ۱۹۹۰ بر اثر ترویج درس‌های مؤسسه روحی در دنیای بهائی، شمار فراوانی از بهائیان خارجی که به چین می‌رفتند، راهنمایان مجرب حلقه‌های مطالعاتی بودند. بر خلاف دیگر کشورها، بهائیان خارجی در چین اجازه نداشتند که گروه‌های عبادی تشکیل دهند و تنها می‌توانستند حلقه‌های مطالعاتی کوچکی با دوستان غیربهائی چینی خود تشکیل دهند. حلقه‌های مطالعاتی به فعالیت عمده بهائیان و مجرای اصلی بهائی شدن چینی‌ها تبدیل شد. در سال ۲۰۰۵ شمار چشمگیری از بهائیان چینی هفت درس روحی را به پایان برده و می‌توانستند راهنمای حلقه مطالعاتی شوند. بنابراین، نسل جدیدی از بهائیان چینی ظهور کرد که با بهائیان خارجی تماس نداشت. سیمای جامعه‌شناختی بهائیان تغییر کرد؛ زیرا دیگر بیشتر بهائیان چینی کسانی نبودند که انگلیسی می‌دانستند و با خارجیان تماس مکرر داشتند. در این مرحله، تعداد بهائیان به سرعت افزایش یافت.

هر چند برخی از بهائیان بی‌صبرانه منتظر فرصتی برای دیدار با هم‌کیشان خود در همان شهر بودند، اما نه تنها محیط نظارتی بلکه رهیافت گروه کوچک هم از این کار ممانعت می‌کرد، و در عوض از بهائیان می‌خواست که بر ایجاد پیوند از طریق شبکه‌های طبیعی و همسایگان خود تمرکز کنند. در نتیجه، هرچند در سال ۲۰۰۹ برخی از مقام‌های چینی به طور غیررسمی اعلام کردند که تجمع حداکثر بیست بهائی مجاز است اما تعداد افراد حاضر در جلسات گروه کوچک که در خانه‌ها برگزار می‌شد به ندرت از ده نفر تجاوز می‌کرد. البته تعداد این گروه‌ها به سرعت افزایش یافت. وقتی این گروه‌ها به اندازه معینی می‌رسیدند، به گروه‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شدند؛ زیرا اعضا این قابلیت را داشتند که خودشان حلقه‌های مطالعاتی تشکیل دهند.

محدودیت‌هایی که محیط سیاسی چین برای گروه‌های بزرگ و انجمن‌های سازمان‌یافته ایجاد می‌کند، تشکیل گروه‌های کوچک را برای هر جنبش دینی پویایی ضروری می‌سازد. در واقع، الگوهای توسعه گروه‌های کوچک در اکثر سنت‌های دینی در جوامع چینی معاصر وجود دارد که چشمگیرترین نمونه‌های آن عبارتند از تالارهای خانگی بودای بیگوان دائو (بیلیو، ۲۰۱۱؛ لیم، ۲۰۱۲؛ لو، ۲۰۰۸) و کلیساهای خانگی مسیحی. (هانتر و چان، ۱۹۹۳؛ زین، ۲۰۰۹) گفته‌اند که الگوی شبکه‌ای گروه کوچک بی‌سروصدا و پویا به رشد و گسترش بیگوان دائو در دوران حکومت نظامی پس از جنگ جهانی دوم در تایوان (و جمهوری خلق چین معاصر) و رشد چشمگیر کلیساهای ثبت‌نشده پروتستان از دوران انقلاب فرهنگی تاکنون انجامیده است.

بعضی از ویژگی‌های الگوی بهائی گروه کوچک به الگوهای مسیحیت پروتستانی و بیگوان دائو شباهت دارد. مهم‌ترین ویژگی مشترک آنها نظام آموزشی خودکفایی است که منابع انسانی لازم برای تشکیل و تکثیر گروه‌های کوچک را به سرعت ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، این سه الگو تفاوت‌های ساختاری دارند. مهم‌ترین تفاوت آنها عبارت است از فقدان اقتدار فرهمند و سلسله‌مراتب روحانیت در گروه‌های بهائی. گروه‌های کوچک پروتستان و بیگوان دائو رهبران روحانی رسمی تمام‌وقتی نظیر کشیش، شماس، حامی، آغازگر، تالارفرما، و شبکه‌های سلسله‌مراتبی دارند و میان مربیان فرهمند و مربیان ایشان رابطه مرید و مرادی برقرار است. در نتیجه، در شبکه‌های گروه‌های کوچک، سلسله‌مراتب اقتدار وجود دارد که به ایجاد شبکه‌های متقاطع دودمان‌های رقیب، شعبه‌ها یا فرقه‌ها می‌انجامد. از سوی دیگر، در گروه‌های کوچک بهائی، سلسله‌مراتب فردی به حداقل رسیده، و منزلت همه یکسان است؛ برای نمونه «راهنمای حلقه مطالعاتی» نه یک عنوان بلکه نقشی موقتی است که فردی مجرب‌تر برعهده دارد. نقش راهنما تشویق و هدایت غیر رسمی است اما اقتدار دینی، روحانی یا سازمانی ندارد. نهادهایی که تنها حاملان مشروع اقتدار دینی در آئین بهائی به شمار می‌روند، در چین وجود ندارند.

تفاوت دیگر رابطه میان گروه‌های کوچک و عبادتگاه‌های رسمی است: هرچند کلیساهای خانگی پروتستان اغلب پس از رشد تقسیم می‌شوند اما بسیاری از کلیساهای خانگی صد یا حتی چند صد عضو دارند، رقمی که بسیار بیشتر از حدود دوازده نفری است که یک گروه کوچک بهائی معمولی را تشکیل می‌دهند. ممکن است که این کلیساهای خانگی

بزرگتر بخواهند به گروه‌های عبادی تمام‌عیار با عبادتگاه مخصوص خود بدل شوند که این امر به تنش با مقام‌های دولتی می‌انجامد. مثلاً تعداد اعضای کلیسای شووانگ در پکن از چند تن به بیش از هزار نفر رسیده، بی‌آنکه به گروه‌های کوچک‌تری تقسیم شود. این امر مدت‌هاست که مذاکره با پلیس بر سر محل برگزاری مراسم عبادی یکشنبه‌ها را به بن‌بست کشانده است. از سوی دیگر، هر چند تعداد بهائیان در پکن احتمالاً به اندازه کلیسای شووانگ است اما گروه‌های کوچک بهائی پیش از آنکه تعداد اعضای‌شان به بیست نفر برسد، تقسیم می‌شوند، بنابراین لازم نیست که دنبال عبادتگاهی خارج از خانه بهائیان بگردند. در بیگوان دائو، تالارهای خانگی بودا عبارتند از اتاقی مجزاً با محرابی پرزرق‌وبرق و شعاعی معین که در عمل، خانه را به معبد تبدیل می‌کند. (لیم، ۲۰۱۲، ص ۳۱) در تایوان، حتی وقتی بیگوان دائو در دوران حکومت نظامی (۱۹۸۷-۱۹۴۹) ممنوع بود، شعبه‌هایش بر سر ساختن عبادتگاه‌هایی عظیم در لوای معابد خدایان محبوب چینی با یکدیگر رقابت می‌کردند. از طرف دیگر، گروه‌های کوچک بهائی غیر از چند کتاب دعا و راهنمای مطالعه به هیچ وسیله مادی دیگر یا عبادتگاهی بیرون از خانه احتیاج ندارند.

سرانجام اینکه در مقایسه با نظام‌های آموزشی پروتستان و بیگوان دائو، تأکید حلقه‌های مطالعاتی بهائی بر الهیات، آموزه‌ها و کتب رسمی بسیار کمتر است. هرچند این درس‌ها مبتنی بر الهیات و متون مقدس بهائی است اما بر اخلاق، روحانیت، دعا، مسائل اجتماعی، خدمات اجتماعی، و تربیت اخلاقی و روحانی کودکان، جوانان و بزرگسالان تمرکز می‌کند. جهت‌گیری عملی این درس‌ها به رفع اختلاف‌های عقیدتی بالقوه میان بهائیان و دیگران کمک می‌کند و اجتماعی را می‌آفریند که مرز مشخصی میان ساحت‌های کاملاً دینی و کاملاً سکولار وجود ندارد.

حوالی سال ۲۰۰۹ فعالیت جدیدی به نام «جلسه روحانی ۱۹ روزه» (lingxing ri shijiu juhui) در بعضی از گروه‌های بهائی در چین شروع شد. این جلسات را راهنمایانی تشکیل می‌دهند که بیش از یک حلقه مطالعاتی در مرحله‌ای پیشرفته دارند. اعضای حلقه‌های مطالعاتی هر یک از این راهنماها هر ۱۹ روز هم‌زمان با برگزاری ضیافت ۱۹ روزه در دیگر نقاط جهان با یکدیگر دیدار می‌کنند. همچون ضیافت ۱۹ روزه، این جلسات هم شامل سه بخش دعا، مشورت و معاشرت است. ضیافت ۱۹ روزه در دیگر نقاط جهان یکی از اجزای رسمی نهادهای بهائی به شمار می‌رود اما جلسات روحانی ۱۹ روزه در چین، غیر رسمی

است و تفاوت‌های مهمی با ضیافت ۱۹ روزه دارد. ضیافت ۱۹ روزه را شورای روحانی محلی سازمان‌دهی می‌کند و همه بهائیان مسجّل مقیم یک حوزه اداری در آن شرکت می‌کنند، اما جلسات روحانی ۱۹ روزه را راهنمایان مجرب حلقه‌های مطالعاتی چینی تشکیل می‌دهند و تنها اعضای گروه‌های کوچک خود را، فارغ از محل اقامت آنها، به این جلسات دعوت می‌کنند. این جلسات مستقل هستند و هیچ مجرای ارتباط رسمی‌ای با دیگر گروه‌ها یا نهادهای بهائی خارج از چین ندارند. در بخش مشورت به جای رایزنی درباره امور اداری بهائی، به دغدغه‌های گروه‌های کوچک خود و جامعه چین می‌پردازند. مشورت‌ها اغلب به کاربست تعلیم بهائی در زندگی شخصی، خانوادگی و حرفه‌ای شرکت‌کنندگان اختصاص دارد. افراد مشکلات و چالش‌ها را با هم‌کیشان خود مطرح می‌کنند تا در پرتو آثار بهائی راه‌حلی برای آنها بیابند. بیشتر درباره پیشرفت فعالیت‌های روحانی و اجتماع‌سازی اعضای گروه، به ویژه کلاس‌های اطفال و حلقه‌های مطالعاتی آنها مشورت می‌کنند. در دیگر موارد، این جلسه‌ها سرآغاز خدمات اجتماعی کوچکی نظیر نظافت خیابان، دیدار از یتیم‌خانه‌ها و خانه‌های سالمندان، یا ارسال کمک به قربانیان بلایای طبیعی است. (ماهونی، ۲۰۱۰) بعضی از جلسات روحانی ۱۹ روزه سعی کرده‌اند که برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی منظم‌تری داشته باشند اما غیررسمی، منعطف و کوچک بودن عمدی این جلسات با چنین امری سازگاری ندارد. در کل، این جلسات فضایی برای مشورت گروهی درباره کنش‌ها و برنامه‌های فردی بوده، نه طرح‌های سازمان‌یافته جمعی. البته این کنش‌ها و برنامه‌های فردی به کاربست تعلیم بهائی در زندگی در جامعه ارتباط دارد.

از سویی، بی‌تردید جلسات روحانی ۱۹ روزه مبنای شهروندی دینی بهائی براساس ضیافت‌های ۱۹ روزه و شوراهای روحانی محلی است. البته این امر مشروط به موافقت سیاست دینی چین در آینده است. از سوی دیگر، چون این امکان هنوز به وجود نیامده، کانون توجه این جلسات مشکلات عینی‌ای است که افراد در زندگی خود با آن مواجهند. به نظر یکی از اعضای بیت‌العدل، دیگر بهائیان جهان از این جلسات درس گرفته‌اند زیرا پیشتر در ضیافت‌ها و شوراهای روحانی محلی صرفاً درباره امور داخلی نهادهای بهائی مشورت می‌کردند. بیت‌العدل در نامه ۲۸ دسامبر ۲۰۱۰ می‌گوید توسعه شوراهای روحانی محلی مستلزم آن است که خود را در قبال همه اهالی محل مسئول بدانند و بیش‌ازپیش به زندگی آن جامعه بپردازند تا «مشورت در ضیافت ۱۹ روزه فضایی برای بیان سازنده آگاهی اجتماعی روزافزون جامعه بهائی باشد» (بیت‌العدل، ۲۰۱۰ ب).

سخن پایانی

جامعه‌شناسان به محبوبیت فزاینده گروه‌های کوچکِ اختیاری در میان عامه مردم آمریکا پی برده‌اند. از میان این گروه‌ها می‌توان به گروه‌های خویش‌یاری، گروه‌های مشاوره هم‌تایان، و گروه‌های آگاهی درباره مواد مخدر اشاره کرد. افزون بر این، جامعه‌شناسان از نقش فزاینده گروه‌های کوچک در پرورش ایمان و زندگی روحانی در جوامع یهودی و مسیحی سخن گفته‌اند. (ووتو، ۱۹۹۴؛ ۱۹۹۶) الگوی بهائی گروه‌های کوچک در بافتار بسیار متفاوت نواحی روستایی آمریکای لاتین به وجود آمد اما در نتیجه فرایندی که خواهان پرورش زندگی روحانی افراد و خانواده‌ها و تأسیس مبانی اجتماعی اندیشه و عمل شهروندی جهانی دینی بوده به کانون زندگی اجتماعی بهائی در سراسر جهان بدل شده است. در این مقاله نشان دادیم که گروه‌های کوچک، محلی‌سازی آئین بهائی و ریشه دواندن آن در فضاهای اجتماعی چینی را تسهیل کرده‌اند. در هنگ کنگ، رهیافت اجتماع‌سازی گروه‌های کوچک در کنار نهادهای شهروندی دینی و الگوهای قدیمی‌تر زندگی اجتماعی به وجود آمده و با آنها همزیستی (گاهی همزیستی مبهم) دارد. در کائوسیونگ، واقع در تایوان، یک گروه کوچک تازه‌تأسیس، تکثیر شده و جامعه‌ای تمام‌عیار با شورای روحانی محلی انتخابی خود را به وجود آورده که پیوندی طبیعی با نهادهای بهائی تایوانی و بین‌المللی دارد. در چین، در غیاب نهادهای دینی، زندگی بهائی کاملاً بر گروه‌های کوچک متمرکز است و رشد از طریق تکثیر و تقسیم افقی گروه‌های کوچک رخ می‌دهد.

بهائیان چینی از مشارکت در فعالیت‌ها و فرایندهای شهروندی دینی بهائی محرومند. گروه‌های کوچک براساس پیوندهای طبیعی و پیشینه‌های مشترک شکل می‌گیرند؛ این امر صمیمیت و یکپارچگی طبیعی گروه‌های کوچک بهائی و فضاها و شبکه‌های اجتماعی گسترده‌تر را تسهیل می‌کند. از سوی دیگر، مشارکت در نهادهای بهائی افراد را به مشورت، برنامه‌ریزی و همکاری با افرادی از پیشینه‌های بسیار متفاوت ملزم می‌کند که در غیر این صورت هرگز در محیط‌های اجتماعی متعارف به عنوان افرادی برابر با یکدیگر تعامل نمی‌کردند. برای مثال، نُه عضو شورای روحانی ملی هنگ کنگ، چینی، هندی، فیلیپینی و آمریکایی تبارند و پیشینه‌های اجتماعی اقتصادی بسیار متفاوتی از کارآفرین تا زن خانه‌دار و کارمند عالی‌رتبه دولت دارند. در انجمن شور بین‌المللی بهائی که هر پنج سال برگزار می‌شود، اعضای شورای روحانی ملی هنگ کنگ همراه با اعضای شوراهای روحانی ملی دیگر کشورهای جهان به انتخاب اعضای بیت‌العدل و مشورت درباره امور جهان و آئین بهائی می‌پردازند. در نتیجه، شهروندی دینی، بُعدی واقعاً جهانی می‌یابد. دیگر تعاملات فراوان میان نهادهای بهائی محلی،

ملی و بین‌المللی و جوامع بهائی محلی، تک‌تک بهائیان را به این فرایند مرتبط می‌سازد. در همین حال، اقتدار دینی در آئین بهائی از طریق همین نهادها اعمال می‌شود. شهروندی دینی، بوتهٔ آزمایشی است که آرمان بهائی «وحدت در کثرت» را می‌سازد و می‌آزماید؛ این آرمان یکی از چالش‌برانگیزترین وجوه زندگی اجتماعی بهائی و در عین حال یکی از مهم‌ترین عناصر مقوم آئین بهائی است.

در این مقاله گفتیم که چگونه گسترش جهانی آئین بهائی از دههٔ ۱۹۶۰ تا دههٔ ۱۹۹۰ بحران آفرید زیرا اکثر جوامع تازه‌تأسیس قادر به اجرای اصول شهروندی دینی بهائی و حفظ و گسترش خود نبودند. در پاسخ به این چالش، بهائیان جهان به آموزش عامهٔ مردم و اجتماع‌سازی روی آوردند، از فرهنگ گروه‌های عبادی فاصله گرفتند و به توسعه و تکثیر گروه‌های کوچک در فضاهای اجتماعی طبیعی پرداختند. سپس به ارتباط میان اجتماع‌سازی گروه‌های کوچک بهائی و شهروندی دینی در سه واحد سیاسی چینی پرداختم. هرچند شهروندی دینی در چین ممکن نیست اما توسعهٔ جوامع بهائی مبتنی بر گروه‌های کوچک در هر سه جامعهٔ چینی که بافتار اجتماعی سیاسی متفاوتی دارند، ادامه دارد.

منابع

Ammerman, Nancy, *Congregation and Community*, Rutgers, NJ, Rutgers University Press, 1997

Billioud, Sébastien, “Le rôle de l’éducation dans le projet salvateur du Yiguandao” (The Role of Education in the Salvation Project of Yiguandao), *Extrême Orient Extrême Occident*, 33, 2011, pp. 211-234

Cai, Degui, *Dangdai xinxing bahayi jiao yanjiu* (A Study of the Contemporary Bahá’í New Religion), Beijing, Renmin chubanshe, 2006

Chen, Jinguo, “Bahayi jiao zai Taiwan zaoqi de chuanjiao huodong luelun” (Early Missionizing Activities of the Bahá’í Faith in Taiwan), pp. 181-201 in *Ge’an guan-huo: Fantaihai quyu de xinyang shenghuo* (Religious Life in Greater Taiwanese area), Xiamen, Xiamen daxue chubanshe, 2008

Datwani, Lachmi, and Rose Ong (comp.). n.d. *The Challenging Years: Early History of the Bahá'í Faith in Hong Kong*, Hong Kong, Spiritual Assembly of the Bahá'ís of Hong Kong

Encyclopedia Britannica, "Worldwide Adherents of All Religions" 2010, Available at www.britannica.com/EBchecked/topic/1731588/Religion-Year-In-Review-2010/298437/Worldwide-Adherents-of-All-Religions (accessed December 17, 2012)

Garlington, William, "The Bahá'í Faith in India: A Developmental Stage Approach" *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Bahá'í Studies*, no. 2, 1997, Available at www.h-net.org/~bahai/bhpapers/india1.htm (accessed on June 20, 2012)

———, "The Development of the Bahá'í Faith in Malwa: 1941-1974" *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Bahá'í Studies* 3(1), 1999, Available at www.h-net.org/~bahai/bhpapers/vol3/malwa.htm (accessed on June 20, 2012).

———, *The Bahá'í Faith in America*, Westport, CT, Praeger, 2005

Goossaert, Vincent, and David Palmer, *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011

Hassall, Graham, "Bahá'í Faith in Hong Kong," 1998, Available at http://bahai-library.com/hassall_bahai_hong_kong (accessed June 20, 2012)

Hunter, Alan, and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

International Teaching Centre (ITC), *Attaining the Dynamics of Growth: Glimpses from Five Continents*, Haifa, Israel, Bahá'í World Centre, 2008

———, *The Five Year Plan, 2006-2011, Summary of Achievements and Learning*, Haifa, Israel, Bahá'í World Centre, 2011

Jiang, Shaofa, "Youguan Zhongguo Bahayi qingkuang de chubu baogao" (A preliminary report on the situation of Chinese Bahá'ís), Unpublished report submitted to the State Administration for Religious Affairs, Beijing, 2009

Lim, Francis Khok Gee, "The Eternal Mother and the State: Circumventing Religious Management in Singapore," *Asian Studies Review* 36, 2012, pp.19-37

Lu, Yunfeng, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2008

Macau Bahá'í Institute, "Dianliang xindeng" (Igniting the Heart), Macau, New Millennium Publications International, 2008,

Mahony, Tarrant (Mai Tailun), "Bahayi xinyang zai Zhongguo de fazhan lishi ji xianzhuang gaishu" (On the historical development and current condition of the Bahá'í faith in China), 2010, pp. 13-17 in *Xinxing zongjiao fazhan qushi xueshu yantaohui lunwenji* (Collected Papers of the Academic Conference on the Development Trends of New Religions), edited by the Institute of World Religions of the China Academy of Social Sciences, Beijing. Unpublished

McMullen, Michael, *The Bahá'í: The Religious Construction of a Global Identity*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 2000

Palmer, David A., "China's Religious *Danwei*: Institutionalizing Religion in the People's Republic" *China Perspectives*, 4, 2009, pp. 17-31

Ruhi Institute, *Learning About Growth: The Story of the Ruhi Institute and Large-Scale Expansion of the Bahá'í Faith in Colombia*, West Palm Beach, FL, Palabra Publications, 1991

Seow, Jimmy Ewe Huat, *The Pure in Heart: The Historical Development of the Bahá'í Faith in China, Southeast Asia and Far East*, Mona Vale, NSW: Bahá'í Publications Australia, 1991

Sims, Barbara, "The Macau Bahá'í Community in the Early Years," 1991, Available at <http://bahai-library.com/east-asia/macau/> (accessed June 22, 2012)

———, "The Taiwan Bahá'í Chronicle: A Historical Record of the Early Days of the Bahá'í Faith in Taiwan," 1994, Available at <http://bahai-library.com/east-asia/taiwan/index.html> (accessed June 20, 2012)

Smith, Peter, *The Babi & Bahá'í Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

Universal House of Justice (UHJ), "To the Conference of the Continental Boards of Counselors," 1995, Unpublished letter dated December 26, 1995, Available at http://bahai-library.com/uhj_ridvan_1996_counsellors (accessed on September 10, 2012)

———, "Ridvan 1996, To the Bahá'ís of the World" 2006a, pp. 21-38 in *Turning Point: Selected Messages of the Universal House of Justice and Supplementary Material, 1996-2006*, West Palm Beach, FL, Palabra Publications

———, "Ridvan 2000, To the Bahá'ís of the World" 2006b, pp. 125-139 in *Turning Point: Selected Messages of the Universal House of Justice and Supplementary Material, 1996-2006*, West Palm Beach, FL, Palabra Publications

———, “Ridvan 2010, To the Bahá’is of the World,” 2010a, Available at http://en.bahaitext.org/Ri%E1%B8%8Dv%C3%A1n_messages/2010 (accessed on June 21, 2012)

———, “To the Conference of the Continental Boards of Counsellors,” 2010b, Unpublished letter dated December 28, 2010, Available online at http://en.bahaitext.org/28_December_2010 (accessed September 10, 2012)

Warburg, Margit, *Citizens of the World, A History and Sociology of the Bahá’is from a Globalisation Perspective*, Leiden, Brill, 2006

Warburg, Margit, Annika Hvithamar, and Morten Warmind (eds.), *Bahá’i and Globalization, Aarhus*, Denmark, Aarhus University Press, 2005

Were, Graeme, “Thinking Through Images: Kastom and the Coming of the Bahá’is to Northern New Ireland, Papua New Guinea,” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(4), 2005, pp. 659-676

———, “Fashioning Belief: The Case of the Bahá’i Faith in Northern New Ireland.” *Anthropological Forum* 17(3), 2007, pp. 239-253

Wuthnow, Robert (ed.), *I Come Away Stronger: How Small Groups Are Shaping American Religion*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 1994

———, *Sharing the Journey. Support Groups and America’s New Quest for Community*, New York, Free Press, 1996

Xin, Yalin, *Inside China’s House Church Network: The Word of Life Movement and Its Renewing Dynamic*, Lexington, KY, Emeth Press, 2009

تغییر دادن واقعیت: جامعه بهائی و آفرینش واقعیتی جدید

موژان مؤمن^(۱)

برگردان: عرفان ثابتی

چکیده

دانشمندان علوم اجتماعی پذیرفته‌اند که انسان‌ها واقعیت را در اجتماع و جامعه می‌آفرینند. جهان‌بینی یا فرهنگی که آفریده می‌شود به طرز خارق‌العاده‌ای پایدار است زیرا بدیهی پنداشته می‌شود و بنابراین در آن تردید نمی‌کنند. این مقاله کوشش‌های جامعه بهائی در سراسر جهان برای تغییر این واقعیت اجتماعی را مرور می‌کند و به طور خاص به ساختار اجتماعی سلسله مراتب ساختاری‌ای می‌پردازد که از زمان زندگی ما در شهرها به هنجار بدل شده است. تعالیم بهائی از این هنجار انتقاد می‌کنند و آن را عامل رقابت‌جویی و تعرّضی می‌دانند که در حال حاضر دنیا را به مصائبی همچون جنگ (به واسطه رقابت‌جویی ملی)، ویرانی زیست محیطی (به واسطه رقابت‌جویی تجاری) و سلطه نخبگان اجتماعی بر زنان، طبقات پائین‌تر اجتماع و

۱. موژان مؤمن دانش‌آموخته پزشکی عمومی در دانشگاه کیمبریج (انگلستان) است. او در دین پژوهی، شیعه‌شناسی، و مطالعات بابی-بهائی تخصص دارد. از وی ده‌ها مقاله در نشریه تاریخ دینی، دین، نشریه نسل‌کشی پژوهی، نووا رلیجیو و دیگر نشریات دانشگاهی منتشر شده است. از میان کتاب‌های او می‌توان به مقدمه‌ای بر اسلام شیعی (انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۵) و فهم دین (وان‌ورلد، ۲۰۰۹) اشاره کرد. آنچه می‌خوانید برگردان مقاله زیر است:

Moojan Momen, Changing Reality: The Bahá'í Community and the Creation of a New Reality, *História, Questões & Debates*, vol. 22, no. 43, 2005, pp. 13-32

اقلیت‌های قومی و تعرّض به آنان مبتلا کرده است. تعالیم بهائی از نیاز به جهان‌بینی جدیدی سخن می‌گویند و از ما می‌خواهند کل دنیا را یک کشور و همهٔ آدمیان را شهروندانِ هم‌ارزش آن بدانیم. این تغییر واقعیت در ساختار و عملکرد جامعهٔ بهائی به آهستگی در حال تحقق است. در ساختار جامعهٔ بهائی، افراد اقتدار ندارند. اقتدار از آن نهادهایی است که بدون مبارزات انتخاباتی و نامزدی کاندیداها انتخاب می‌شوند. تصمیم‌ها بر اساس فرایند مشورت مشارکتی گرفته می‌شود. قدرت تا حد امکان تمرکززدایی و در نهایت به فرد بهائی واگذار می‌شود؛ زیرا نهادهای بهائی قدرت آن را ندارند که بهائیان را برای اجرای برنامه‌های خود به همکاری وادار کنند. هدف از برنامه‌های فعلی جامعهٔ بهائی افزایش منابع انسانی این جامعه از طریق برانگیختن تک‌تک بهائیان به مشارکت کامل در فرایندهای مطالعهٔ مشورتی آثار بهائی، جلسات دعا و کلاس‌های کودکان و در نتیجه تبدیل بهائیان از اعضای منفعل یک جامعهٔ عبادی به افرادی است که در امور جامعه به طور فعال مشارکت دارند. تنها از طریق چنین تجهیزاتی در سطح فردی است که می‌توان قدرت را به طور مؤثر به افراد واگذار کرد.

از هنگام انتشار کتاب *ساخت اجتماعی واقعیت*^(۲) اثر پیتر برگر و تامس لاکمن در سال ۱۹۶۷، جامعه‌شناسان و فرهنگ‌پژوهان پذیرفته‌اند که هر نسل از بشر، فرهنگ یعنی نمادها، مفاهیم، نهادها و شعاعی را در اجتماع و جامعه می‌آفریند که نسل‌های بعدی آنها را واقعیاتی بدیهی و تغییرناپذیر به شمار می‌آورند. جامعه‌شناسان و دیگر دانشوران از این فرایند به تفصیل سخن گفته و حوزهٔ جامعه‌شناسی شناخت را آفریده‌اند. یکی از وجوه بسیار جالب این بحث ایدهٔ مَجازهای تاریخ است که هایدن وایت در *مدارهای گفتمان*^(۳) مطرح کرده است. این ایده به چارچوب کار یک مورخ اشاره دارد، چارچوبی که مشخص می‌کند کدام وجوه از داده‌های تاریخی را چگونه باید بررسی کرد. تحول دیگری که در حوزه‌ای مشابه رخ داد توصیف تامس کون در *ساختار انقلاب‌های علمی*^(۴) از چگونگی تغییر چارچوب‌های علمی نظیر جایگزینی چارچوب بطلمیوسی جهان آفرینش با چارچوب کوپرنیکی بود. او این امر را «تغییر چارچوب» می‌خواند. در کتاب *پدیدهٔ دین*^(۵) کوشیده‌ام نشان دهم که تغییر دین (تغییری در واقعیت دینی) از بسیاری جهات مشابه همان تغییراتی است که کون از آنها با عنوان «تغییر چارچوب» یاد می‌کند.

2. Peter Berger and Thomas Luckmann, *The social construction of reality*. Harmondsworth: Penguin, 1967

3. Hayden White, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*. Baltimore: John Hopkins University, 1978

4. Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962

5. Moojan Momen, *The phenomenon of religion*. Oxford: One World, 1999. p. 149-53

مطالعات دانشگاهی درباره تغییر فرهنگ به عواملی همچون تغییر تکنولوژیک، عوامل زیست‌محیطی و تأثیرات دیگر فرهنگ‌ها در تغییر فرهنگ و، در نتیجه آفرینش واقعیتی جدید توجه کرده‌اند. اما در این مقاله می‌خواهم به جنبه‌ای از این مفهوم ساخت اجتماعی واقعیت و ایده تغییر در این واقعیت بپردازم که چندان به آن نپرداخته‌اند: این مسئله که چگونه یک گروه می‌تواند عامدانه واقعیت را تغییر دهد. جامعه جهانی بهائی، بر اساس متون صریح خود، دقیقاً در پی همین کار، یعنی تغییر واقعیت و تغییر جهان‌بینی آدمیان بوده است. بیش از صد سال قبل بنیان‌گذار آیین بهائی، بهاء‌الله (۱۸۹۲-۱۸۱۷) از «نظم بدیع جهانی»^(۶) سخن گفت و پیش‌گویی‌های کتاب مقدس درباره «آخرالزمان» و «روز رستاخیز» را اشاراتی به مرگ یک جهان دینی/فرهنگی و تولد جهان دینی/فرهنگی جدیدی دانست.^(۷)

بهاء‌الله از جنبه‌های گوناگونی خواستار تغییر واقعیت بوده است. هدف اصلی او، به تصریح خودش، ایجاد آگاهی جهانی جدیدی بوده تا آدمیان از چارچوب تنگ هویت‌های ملی، قومی، دینی و طبقاتی رهایی یافته و هویت جهانی جدید واحدی را برگزینند: «فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن».^(۸) علاوه بر این، بشریت عادت کرده انسان را به طور ذاتی ستیزه‌جو و رقابت‌طلب بدانند. آرای داروین درباره تکامل انواع و تنازع بقا دیدگاه دیرپایی را تقویت کرد که جنگ را بخشی ذاتی از زندگی بشر می‌شمرد. عبداله‌بهاء (۱۹۲۱-۱۸۴۴) فرزند و جانشین بهاء‌الله به عنوان رهبر آیین بهائی، چند سال قبل از جنگ جهانی اول به اروپا و آمریکای شمالی سفر کرد و نسبت به پیامدهای این ایده هشدار داد و از ملل جهان خواست تا راه منتهی به جنگ را کنار گذارند و طرز تفکر جدیدی را برگزینند. او در سال ۱۹۱۱ در لندن چنین گفت:

«در شش هزار سال گذشته ملل عالم از یکدیگر نفرت داشته‌اند، حال زمان پایان آن فرا رسیده است. جنگ باید متوقف شود. بیایید با یکدیگر متحد شویم، الفت جویم و حاصلش

6. Bahá'u'lláh, *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1983, p. 136

اکثر آثار بهائی نقل شده در این مقاله را می‌توان در وب‌سایت زیر یافت:

<<http://reference.bahai.org>>

۷. برای نمونه ر.ک: لوح دنیا که در آن بهاء‌الله "بعث و حشر کل" را با "آنچه که سبب سمّو عباد و عمار بلاد است" مرتبط می‌داند. بهاء‌الله، *مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی* که بعد از کتاب *اقدس نازل شده*، لانگنهاین آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۵

۸. بهاء‌الله، *مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی* که بعد از کتاب *اقدس نازل شده*، لانگنهاین آلمان، لجنه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۱، ص ۱۰۱

را ببینیم. می‌دانیم جنگ آثار زیان‌باری دارد. پس بیایید صلح را تجربه کنیم، و اگر نتایج صلح بد بود آنگاه می‌توانیم در صورت تمایل به وضعیت قدیمی جنگ بازگردیم! بیایید صلح را تجربه کنیم. اگر صلح باعث نورانیت شد آن را ادامه خواهیم داد. شش هزار سال است که از یسار رفته‌ایم؛ حال بیایید از یمین برویم. قرن‌ها در ظلمت بوده‌ایم؛ بیایید به سوی نور بشتابیم.»^(۹)

عبدالبهاء از نیاز به تغییر جهانِ نمادین به منظور تغییر واقعیت سخن گفت. مثلاً دربارهٔ معنای کلمات مربوط به جنگ و رقابت‌جویی گفت: «نصرت آیین بهائی در تسلیم است.»^(۱۰) او با نقل عبارتی از بهاء‌الله چنین افزود: «پس نصرت الیوم اعتراض بر احدی و مجادله با نفسی نبوده و نخواهد بود، بلکه محبوب آن است که مدائنِ قلوب که در تصرف جنود نفس و هوی است به سیف بیان و حکمت و تبیان مفتوح شود.»^(۱۱)

به همین ترتیب، عبدالبهاء مفهوم «رقابت» را از نقش متداول آن در جامعهٔ رقابت‌جو، یعنی کسب قدرت، عاری می‌سازد و در عوض آن را به عنوان رهیافتی در عرصهٔ خدمت ترویج می‌کند: «در خدمت حق و امر او بر یکدیگر سبقت گیرید. این است آنچه شما را در این جهان و جهان دیگر به کار آید.»^(۱۲) به نظر عبدالبهاء کسب قدرت و سلطه بر دیگران نباید هدف انسان و مایهٔ مباهات او باشد بلکه آدمی باید در پی خدمت به «ترقی و پیشرفت بشر»^(۱۳) و «امر صلح اعظم»^(۱۴) باشد.

ساختارهای اجتماعی سلسله‌مراتبی به مثابهٔ واقعیت

تعالیم بهائی خواهان تغییر در وجوه فراوانی از واقعیت اجتماعی است. اما در این مقاله تنها بر یک حیطهٔ عملی خاص تمرکز خواهیم کرد: تغییراتی در ساختار اجتماعی و روابط قدرت که جامعهٔ بهائی در پی ایجاد آنهاست. مزیت این حیطه آن است که می‌توانیم علاوه بر متون مقدس آیین بهائی به گام‌های عملی جامعهٔ بهائی در سطح محلی هم بپردازیم.

9. *Abdu'l-Bahá in London*. London: Bahá'í Publishing Trust, 1987. p. 61-2

10. *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Bahá*, Haifa: Bahá'í World Centre, p. 256

۱۱. عبدالبهاء، مقالهٔ شخصی سیاح که در تفصیل قضیهٔ باب نوشته است، موسسهٔ ملی مطبوعات امری آلمان، ۲۰۰۱، ص ۷۰

12. Shoghi Effendi in *Advent of divine justice*, Wilmette, Bahá'í Publishing Trust, 1990, p. 83

13. *Promulgation of universal peace*, Wilmette, Bahá'í Publishing Trust, 1982, p. 353

14. *Promulgation of universal peace*, p. 123

از ابتدای زندگی انسان در شهرها حدود پنج هزار سال می‌گذرد.^(۱۵) گذار از زندگی در جوامع کوچک پراکنده به زندگی تعداد فراوانی از مردم در پشت دروازه‌های شهرها به تغییر ژرفی در امور انسانی- در ساختارهای اجتماعی بشری و در آگاهی بشر- انجامید. ژرفای این تغییر در خود زبان نهفته است. واژه «تمدن» و معانی ضمنی آن در خصوص پیشرفت و فرهنگ بشری از ریشه لاتین سیویس، به معنای «شهر» مشتق شده، و واژه «سیاست» و معانی ضمنی آن در خصوص نظم بخشیدن به جامعه از واژه یونانی پولیس، آن هم به معنای «شهر» ریشه گرفته است. تأثیر اصلی این تغییر بر جامعه بشری، گذر از ساختار اجتماعی نسبتاً یکدست مبتنی بر مشورت بزرگان جامعه (که امروز هم در بعضی جوامع بدوی وجود دارد)^(۱۶) به ساختار اقتدارگراتر و بسیار هرمی شکل‌تری بود که معمولاً یک نفر (یا دسته کوچکی) در رأس آن جای داشت و توده‌های مردم در تصمیم‌گیری اجتماعی چندان نقشی نداشتند. این ساختار هرمی شکل نه تنها در ساختار سیاسی بلکه در تجارت و صنعت، در دین، در اکثر انجمن‌های داوطلبانه و حتی در اکثر خانواده‌ها وجود دارد. در اروپا و آمریکا، چند مرد سفیدپوست طبقه متوسط یا متوسط بالا در رأس هرم سیاسی قرار دارند. این گروه کوچک بر قاعده هرم، که دیگر اعضای جامعه را در بر می‌گیرد، سلطه‌ای هژمونیک دارند. اگر زنان، یعنی نیمی از اعضای جامعه و دیگر گروه‌های قومی و طبقاتی را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که در جوامع غربی، که مدعی برابری همگاند، فقط درصد کوچکی از مردم در رأس سلسله مراتب اجتماعی قرار دارند و به طور کامل از منافع و فرصت‌ها بهره‌مندند، درحالی‌که اکثریت به میزان چشمگیری کمتر از آنها «برابر»ند.

انتقاد از ساختار هرمی شکل هژمونیک جامعه بشری و اذعان به نقائص آن بیش از صد سال سابقه دارد.^(۱۷) این انتقاد در سال‌های اخیر بیشتر به گوش می‌رسد؛ زیرا مردم بیش از پیش به معایب ساختار هرمی شکل پی برده‌اند، به ویژه چون نگرش‌ها و ارزش‌های آن از ساختارهای سیاسی مرکزی به دنیای تجارت و حتی خانواده‌ها سرایت کرده است. فمینیست‌ها جامعه پدرسالار ما را معلول ساختار هرمی شکل به شدت رقابت‌جویانه‌اش می‌شمارند (زنان

15. Tertius Chandler, *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*, Lewiston, NY, St. David's University Press, 1987

به رغم عنوان این کتاب، ترتیوس به شهرهایی می‌پردازد که از ۳۱۰۰ سال پیش از میلاد مسیح تاکنون بنا شده‌اند.

16. Christopher Boehm, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1999

۱۷. از میان انتقادهای کلاسیک می‌توان به انتقاد کارل مارکس از ساختار طبقاتی سلسله‌مراتبی و انتقاد آنتونیو گرامشی از هژمونی فرهنگی جوامع سرمایه‌داری اشاره کرد. ر.ک: پانوشت شماره ۱

به طور طبیعی رقابت‌جویی کمتری دارند و بنابراین در محیطی به شدت رقابت‌جویانه موفق نیستند؛ آنها در محیط‌های مبتنی بر همکاری و مراقبت موفقیت بسیار بیشتری دارند^(۱۸) و این ساختار را عامل پیدایش نگرش‌هایی می‌دانند که به خشونت‌های خانوادگی و خشونت علیه زنان می‌انجامد.^(۱۹) حامیان محیط زیست و مخالفان جهانی‌شدن هم رقابت‌جویی شدید صنعت را علت اصلی آلودگی و رویه‌های اجتماعی تجاری نامناسب (نظیر انتقال شغل‌ها به محلی با هزینه‌های اشتغال کمتر و موازین زیست‌محیطی پایین‌تر، بدون توجه به پیامدهای اجتماعی این امر) می‌دانند.^(۲۰)

البته انتقاد از جوامع سلسله‌مراتبی از تلاش برای تغییر آنها آسان‌تر است. برای تبدیل این ساختار اجتماعی سلسله‌مراتبی به ساختاری یکدست‌تر و برابری طلبانه‌تر کوشش‌هایی صورت گرفته است. قرار بوده که دموکراسی به چنین ساختاری بیانجامد. اما به رغم بعضی موفقیت‌های آن، ساختار رایج در بسیاری از جوامع دموکراتیک عبارت است از یک رئیس‌جمهور قدرتمند و گروه کوچکی از نخبگان که قدرت را برای چند سال معین در اختیار دارند. به عبارت دیگر، ساختار هرمی شکل برجا مانده؛ فقط افراد در رأس هرم پس از چند سال تغییر می‌کنند. انقلاب فرانسه و انقلاب‌های کمونیستی گوناگون خواهان ایجاد جامعه‌ای برابری طلبانه‌تر بودند. این انقلاب‌ها هم شکست خوردند و تنها توانستند گروهی را در رأس هرم جایگزین گروهی دیگر کنند.

جامعه سلسله‌مراتبی یا هژمونیک بسیار با ثبات است و تغییر آن به سه دلیل دشوار است: دلیل اول این است که افراد آن جامعه این تصویر سلسله‌مراتبی از جهان را واقعیت بدیهی و هنجار تغییرناپذیر جامعه بشری می‌پندارند.^(۲۱) مخالفینی را که می‌گویند می‌توان جامعه‌ای غیر سلسله‌مراتبی مبتنی بر همکاری آفرید، خیال‌پردازانی آشفته‌حال می‌خوانند که واقعیت‌های

18. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1982; Carol Gilligan, N. Lyons and T. Hanmer, *Making Connections: The Relational Worlds of Adolescent Girls at Emma Willard School*. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1990

۱۹. برای نمونه، ر.ک:

Marilyn French, *Beyond Power: On Women, Men and Morals*. London: Jonathan Cape, 1985

20. Tom Jones and Richard McNally, Pollution for Export? *UNESCO Courier*, December 1998, p. 10-13

برای نمونه‌ای کلی از مخالفت با رقابت‌جویی، ر.ک:

A. Kohn, *No Contest: The Case against Competition*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1986

۲۱. آنتونیو گرامشی ایده رهبری هژمونیک گروه مسلط را در یادداشت‌های زندان خود بسط داد؛ ر.ک:

Dominic Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*. Routledge, London, 1995, p. 165-9

خشن زندگی را نادیده می‌گیرند. دلیل دوم این است که در جامعه‌ای که قدرت حرف اول را می‌زند تنها راه جایگزینی فلسفه یا جنبش جدیدی به جای فلسفه یا جنبش قدیمی کسب قدرت و استفاده از آن برای ترویج دیدگاه جدید است. بنابراین اگر هدف کسی ایجاد جامعه‌ای کمتر قدرت‌محور و رقابت‌جو باشد تنها راه ترویج این دیدگاه چشم‌پوشی از خود همین دیدگاه است. کسانی که انقلاب فرانسه و انقلاب‌های کمونیستی را به اسم برپایی جامعه‌ای برابری طلبانه‌تر رهبری کردند مجبور به چنگ زدن به قدرت شدند و با این کار ارزش‌های خود را زیر پا گذاشتند. حاصل این انقلاب‌ها جامعه‌ای به همان اندازه سلسله‌مراتبی بود، فقط صاحبان قدرت تغییر کردند. مزرعه حیوانات اورول توصیف درخشانی از این فرایند ارائه می‌دهد.^(۲۲) بنابراین، ارزش‌های قدرت و رقابت‌جویی در کار هر کسی که قصد براندازی آنها را داشته باشد اخلال می‌کنند.^(۲۳) دلیل دیگر این است که در جوامع پدرسالار حتی اذعان به این واقعیت که مشکلی وجود دارد بسیار دشوار است. مردان گروه مسلط، رسانه‌های همگانی و نظام آموزشی را کنترل می‌کنند؛ آنها روزنامه‌نگار، سردبیر روزنامه، تحلیلگر مسائل اجتماعی، و استاد علوم اجتماعی هستند و با هیچ مانعی روبرو نیستند و در نتیجه هیچ مشکلی را نمی‌بینند. چنین مردانی اغلب می‌گویند هیچ مانعی در جامعه وجود ندارد؛ زیرا خودشان با هیچ مانعی روبرو نیستند و در نتیجه نیازی به تغییر نیست. این رهبران جامعه می‌گویند که جامعه آنها عادلانه و دموکراتیک است و همگان فرصت‌های برابر دارند. این زنانند که در حرفه خود با «سقف شیشه‌ای» روبرو می‌شوند؛ این اقلیت‌های قومی هستند که به طور خودکار شغل‌های سطح پایین و کم‌درآمد را به آنها می‌دهند و از امکان ترقی شغلی محرومند. ولی صدای اینها به گوش نمی‌رسد؛ به شکایت آنها از نابرابری رسیدگی نمی‌کنند و افسانه جامعه آزاد و عادلانه ادامه می‌یابد.^(۲۴)

22. Harmondsworth: Penguin, 1968

این اثر نخستین بار در سال ۱۹۴۴ منتشر شد.

23. Christopher Boehm, *Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy*, *Current Anthropology*, v. 34/3, (June 1993), p. 227-254

برای استدلال مشابهی ر.ک:

Marilyn French, *Beyond Power*

24. Augusto Lopez-Claros and Saadia Zahidi, *Women's Empowerment: Measuring the Global Gender Gap*. Geneva: World Economic Forum, 2005

این محروم ساختن زنان حتی در اقتصادهای توسعه‌یافته هم رخ می‌دهد. ر.ک:

National Statistics Office, Social Focus on Women and Men. London: The Stationery Office, 199

تعالیم بهائی دربارهٔ برابری و جهانی شدن

همان طور که پیشتر اشاره کردیم، هدف تعالیم بهائی آفرینش آگاهی جهانی جدیدی در میان انسان‌ها است. آدمیان باید از هویت‌های تنگ‌نظرانه‌ای که منشأ نفرت، ستیز و جنگ بوده رهایی یابند. دنیای امروز ما از نظر ارتباطات، حمل و نقل و مسافرت، امور مالی، تجارت و دانش متحد است و حتی فرهنگ‌ها، زبان‌ها و نظام‌های عقیدتی گوناگون موجود بیش از پیش در دسترس همگان قرار می‌گیرد. این واقعیت مادی موجود است. موضع آیین بهائی این است که اندیشهٔ بشری باید با این واقعیت مادی هم‌خوانی یابد.^(۲۵)

به نظر بهائیان انسان‌ها باید در چارچوب وحدت کل بشر بیاندیشند. به جای اینکه جامعه را ارتشی با ژنرالی در رأس آن بدانیم، باید جامعهٔ بشری را مثل پیکری زنده بشماریم. درست همان طور که مغز، قلب، پوست و حتی استخوان‌ها نقش مهمی در بدن انسان دارند و به یکدیگر وابسته‌اند، انسان‌ها نیز باید بیاموزند که همهٔ عناصر این جامعهٔ جهانی به یکدیگر وابسته‌اند و بنابراین به یک اندازه مهم هستند. «و البته واضح و مبرهن است که همهٔ موجودات همچون اعضای پیکر انسان با یکدیگر پیوند کامل و محکمی دارند. ملاحظه کنید چگونه همهٔ اعضا و جوارح پیکر انسان به یکدیگر مرتبطند. به همین طریق، همهٔ اعضای این جهان بی‌پایان با یکدیگر ارتباط دارند. فی‌المثل، پا و قدم به چشم و گوش مربوطند؛ چشم باید پیش از قدم برداشتن مقابل خود را ببیند. گوش باید پیش از دیدن چشم بشنود. و هر عضوی از پیکر انسان که ناقص باشد دیگر اعضا را معیوب می‌کند. مغز با قلب و شکم پیوند دارد، ریه‌ها با همهٔ اعضا پیوند دارند. دیگر اعضای پیکر انسان نیز چنینند.»^(۲۶)

تغییر واقعیت: ساختار جامعهٔ بهائی

نویسندگان بسیاری به شیوه‌ای متقاعدکننده از برابری انسان‌ها و نیاز به جوامعی برابری‌طلبانه‌تر سخن گفته‌اند.^(۲۷) اما همان طور که پیشتر گفتیم، اکثر آنان برنامه‌ای عملی برای ایجاد چنین جامعه‌ای نداشته‌اند. در مواردی هم که چنین برنامه‌ای وجود داشته، نظیر مانیفست کمونیست، چنین جامعه‌ای به وجود نیامده است. تغییر واقعیت، به ویژه آن بخش‌هایی از واقعیت که به

25. Bahá'í International Community, *The Prosperity of Humankind*. New York, Bahá'í International Community United Nations Office, 1995. pp. 6-8, <<http://www.bicun.bahai.org/95-0303.htm>>

26. 'Abdu'l-Bahá, *Selections from the Writings of Abdu'l-Bahá*, p. 47.

۲۷. هدف انقلاب فرانسه آزادی و برابری بود. به نظر کارل مارکس و فردریش انگلس، جامعهٔ بی‌طبقه و آزادی کامل بشری نتیجهٔ انقلاب کمونیستی بود.

اندازه ساختارهای اجتماعی سلسله‌مراتبی تثبیت شده‌اند، دشوار است.

جنبه جالب جامعه بهائی آن است که ادعا می‌کند برنامه‌ای برای آفرینش جهان‌بینی جدیدی دارد و فعالیت‌های کنونی آن برای عملی ساختن تدریجی این برنامه طراحی شده‌اند. اکنون به بعضی از ویژگی‌های ساختار اداری بهائی و کارکرد آن می‌پردازیم تا نشان دهیم چگونه در حال آفرینش واقعیت اجتماعی جدیدی است. این مرور ناگزیر مختصر خواهد بود و خوانندگان را برای اطلاعات بیشتر به توضیحات مشروح‌تری درباره آیین بهائی ارجاع می‌دهیم.^(۲۸)

ساختار اساسی نظم اداری بهائی شباهتی ظاهری به دیگر نظام‌های دموکراتیک دارد. شوراهای انتخابی در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی امور بهائیان را اداره می‌کنند. اما پس از نگاهی دقیق‌تر به این نظام به بسیاری از ویژگی‌های نامتداول آن پی می‌بریم؛ ویژگی‌هایی که بیشتر آنها به طور مشخص به این ایده ربط دارند که در جامعه بهائی اقتدار نه از آن افراد، بلکه از آن نهادهای انتخابی است. در جامعه بهائی کشیش، پیشگو یا طبقه روحانی وجود ندارد. اعضای شوراهای انتخابی اقتدار ندارند. برای مثال، اگر یکی از اعضای شورای انتخابی ملی ساکن شهر خاصی باشد صرفاً به علت عضویت در این شورا اقتدار فردی ندارد و تحت اقتدار شورای انتخابی محلی آن شهر است. در جامعه بهائی، اقتدار تنها از آن تصمیم‌های شورای انتخابی به مثابه یک نهاد است. بنابراین افراد قدرت و اقتدار ندارند.

یکی از مهم‌ترین تمهیدات آثار مقدس بهائی مفهوم عهد و میثاق است. بر اساس این آموزه، مطالعه انفرادی آثار مقدس بهائی حق و حتی وظیفه همه بهائیان است، اما هیچ‌کس حق ندارد فهم خود را صحیح یا معتبر بداند. تنها تفاسیر عبدالبهاء، فرزند و جانشین بهاء‌الله، و تفاسیر شوقی افندی (۱۹۵۷-۱۸۹۷)، نوه و جانشین عبدالبهاء، از آثار بهائی معتبر است. تفاسیر دیگر بهائیان به یک اندازه غیر الزام آور و نامعتبر است. هدف از این امر جلوگیری از پیدایش سلسله‌مراتب مبتنی بر دانش و قدرت و پیشگیری از ایجاد گروه‌ها و فرقه‌ها پیرامون دیدگاه‌های روحانیون یا اشخاص فرهمند است.^(۲۹)

۲۸. برای مروری کلی، ر.ک:

Wendi Momen, *Understanding the Baha'i Faith*, Edinburgh, Dunedin Academic Press, 2006

29. Moojan Momen, *The Bahá'í Faith: A Short Introduction*, Oxford, One World, 1997. p. 77-78

یکی از ویژگی‌های ساختار اداری بهائی که برای جلوگیری از پیدایش ساختارهای اجتماعی سلسله‌مراتبی طراحی شده نظام انتخاباتی بهائی است، که از بسیاری جهات با نظام حزبی غربی که رقابت‌جویانه و قدرت‌طلبانه است، تفاوت دارد. در انتخابات بهائی ایجاد احزاب سیاسی، ارائه برنامه‌ها و بیانیه‌های حزبی، نامزدی و مبارزات انتخاباتی ممنوع است. در انتخابات بهائی رأی‌دهندگان وظیفه دارند پس از بررسی دقیق خصوصیات همه بهائیان که می‌شناسند و واجد شرایط انتخاب هستند به نه نفری رأی دهند که به نظرشان برای اداره جامعه بهائی مناسب‌ترند.^(۳۰) یکی از جنبه‌های جامعه بهائی که با موازین انتخابات غربی همخوانی ندارد این است که اعضای منتخب این شوراها در برابر رأی‌دهندگان مسئول نیستند. بنابراین مجبور نیستند هوس‌های زودگذر توده‌هایی را ارضا کنند که به هر اتفاق گذرای واکنش تندی نشان می‌دهند و به آسانی بازیچه تلویزیون و روزنامه‌ها می‌شوند. آنها درباره تصمیمات خود فقط در برابر خدا و وجدان خویش مسئولند.^(۳۱)

یکی از دیگر ویژگی‌های نظم اداری بهائی که به ادعای بهائیان، به نابودی ساختارهای سلسله‌مراتبی کمک می‌کند، اصل حق تصمیم‌گیری است. در بسیاری از نظام‌های دولتی، اگر تدابیر مطمئنی وجود نداشته باشد، قدرت در رأس نظام انباشته و از سطوح پایین‌تر دولت گرفته می‌شود.^(۳۲) اما در نظم اداری بهائی دستور شفافی وجود دارد مبنی بر اینکه تا حد امکان همه تصمیم‌ها باید برعهده شوراهای انتخابی محلی باشد و تنها تصمیم‌هایی که پیامدهایی فراتر از سطح محلی یا نیاز به هماهنگی در سطح ملی داشته باشد، در اختیار شورای انتخابی ملی خواهد بود.^(۳۳) بنابراین، مثلاً در مراحل اولیه توسعه آیین بهائی، اداره دنیای بهائی و برنامه‌ریزی برای رشد و گسترش این جامعه به طور متمرکز در حیفا توسط شوقی افندی و بیت‌العدل، شورای انتخابی بین‌المللی و عالی‌ترین مرجع دنیای بهائی، صورت می‌گرفت.

۳۰. نگاه کنید به مجموعه‌ای از متون معتبر بهائی با عنوان

The Spiritual Character of Bahá'í Elections, Compilation of Compilations, prepared by the Universal House of Justice 1963-1990. 2 v. [Sydney], Bahá'í Publications Australia, 1991. v. 1, p. 315-18

31. Shoghi Effendi, *God Passes By*. Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, rev. edn. 1974. p

۳۲. برای نمونه، ر.ک: تمرکز قدرت و مفهوم «کنترل» در

L. Anderson, *Organizational Theory and the Study of State and Local Parties*, in W. J. Crotty (ed.), *Approaches to the Study of Party Organization*. Boston: Allyn and Bacon, 1968. p. 375- 403

به عنوان نمونه‌ای از این فرایند، ر.ک: «سلب کنترل محلی پلیس توسط دولت ملی» در

Chris A. William, "Britain's Police Forces: Forever Removed from Democratic Control?" *History and Policy*, policy paper 16, viewed at: <<http://www.historyandpolicy.org/archive/policy-paper-16.html>>

33. Bahá'í International Community, *Turning Point for All Nations*, New York, 1995, p. 7, <<http://statements.bahai.org/pdf/95-1001.pdf>>. Moojan Momen, *The Bahá'í Faith: A Short Introduction*, Oxford, One World, 1997, p. 80-81

سپس جزئیات این برنامه‌ها برای اجرا به جوامع ملی فرستاده می‌شد. با بلوغ شوراهای انتخابی ملی بهائی، بیت‌العدل به طور فزاینده‌ای اختیار برنامه‌ریزی و اجرای برنامه‌ها را به این شوراها واگذار کرد.^(۳۴)

خودداری بهائیان از مشارکت در سیاست حزبی را می‌توان جلوه‌ای از عزم و اراده آنها برای آفرینش واقعیت اجتماعی جدیدی شمرد.^(۳۵) پیشتر دیدیم که جامعه سلسله‌مراتبی را نمی‌توان با مشارکت در فرایندهای آن از میان برد. آنها که چنین کرده‌اند سرانجام ارزش‌های خود را نادیده گرفته و به تداوم ساختارهای اجتماعی سلسله‌مراتبی و ارزش‌های توأم با آن، یعنی قدرت و رقابت‌جویی یاری رسانده‌اند. بنابراین خودداری بهائیان از مشارکت در سیاست حزبی کاملاً منطقی و جزء ذاتی راهبرد آنان برای تغییر دادن جامعه است. مشارکت در سیاست حزبی نه تنها به اختلاف در میان خود بهائیان می‌انجامید، بلکه نادیده گرفتن همان ارزش‌هایی را در پی می‌داشت که بهائیان بر اساس آن در پی ایجاد واقعیتی جدید هستند.

نقش جامعه به عنوان وسیله‌ای برای تغییر واقعیت

بعضی از جنبه‌های عملکرد جامعه بهائی به‌خودی‌خود ابزاری برای تغییر واقعیت است. شوقی افندی، دومین جانشین بهاء‌الله، هنگام طراحی برنامه‌های رشد و گسترش جامعه بهائی از بهائیان خواست همه گروه‌های قومی، نژادی و اجتماعی را با آیین بهائی آشنا سازند و به عضویت جامعه بهائی در آورند.^(۳۶) به این طریق، او مفهوم وحدت و به‌هم‌پیوستگی همه انسان‌ها را به واقعیتی عینی تبدیل کرد. با متحد ساختن مردم و فرهنگ‌های گوناگون و حل مشکلات اجتناب‌ناپذیر به یاری دعا و محبت، عبدالبهاء و شوقی افندی به بهائیان کمک کردند تا کینه‌ها و تعصباتی را که جزء ذاتی همه فرهنگ‌های بشری است، بزایند.

34. Peter Smith and Moojan Momen, *The Bahá'í Faith 1957-1988, A Survey of Contemporary Developments*, Religion, v. 19 (1989), p. 63-91, see p. 73-5

35. *Directives from the Guardian* (compiled by Gertrude Garrida), New Delhi, Bahá'í Publishing Trust, 1973. p. 55-7

۳۶. افزایش تنوع جامعه بهائی یکی از اهداف و دستاوردهای مهم برنامه‌های بین‌المللی متوالی جامعه جهانی بهائی بود. برای نمونه‌ای از فهرست قبائل و گروه‌های قومی موجود در جامعه بهائی، ر.ک:

The Bahá'í Faith 1844-1963: Information Statistical and Comparative, Haifa, Hands of the Cause Residing in the Holy Land, [1963], p. 15-20; *The Seven Year Plan, 1979-1986*, Statistical Report. Haifa, Universal House of Justice, 1986. p. 61-64

یکی از اجزای بسیار مهم عملکرد جامعه بهائی سازوکار مشورت است.^(۳۷) همه تصمیم‌گیری‌های شوراهای انتخابی و هیأت‌های آنها از طریق این فرایند صورت می‌گیرد؛ اما عبدالبهاء کاربرد آن در دیگر مواقع را هم تشویق کرده و بهائیان در خانواده، محل کار، مطالعه گروهی آثار بهائی و هر گاه خواهان هدایت و تقرب به حقیقت باشند، از این سازوکار بهره می‌برند. بر اساس تعالیم بهائی، مشورت باید صمیمانه و با توجه و حضور ذهن انجام شود؛ باید نظر همه حاضران را جویا شد و محترم شمرد؛ باید بین نظر و صاحب‌نظر تمایز قائل شد و در ارزیابی نظرات حب و بغض شخصی را نادیده گرفت؛ پیش از بحث درباره راه‌حل‌های ممکن باید واقعیت‌ها را مشخص کرد. عبدالبهاء درباره خصوصیات مشورت بهائی چنین می‌گوید:

«اول فریضه اصحاب شور، خلوص نیت و نورانیت حقیقت و انقطاع از ماسوی‌الله و انجذاب به نفعات الله و خضوع و خشوع بین احبا و صبر و تحمل بر بلا و بندگی عتبه سامیه الهیه است و چون به این صفات موفق و مؤید گردند نصرت ملکوت غیب الهی احاطه نماید.»^(۳۸)

بنابراین فرایند مشورت بهائی همه حاضران را به مشارکت تشویق می‌کند. این فرایند زنان، اعضای گروه‌ها و اقلیت‌های نژادی و طبقات پایین‌تر اجتماعی را که از اعتماد به نفس کافی برای صحبت کردن در گروه‌ها برخوردار نیستند، دربرمی‌گیرد. آرمان مشورت بهائی محیط امن و دلگرم‌کننده‌ای را برای اظهار نظر چنین افرادی فراهم می‌کند. درست همان طور که مردان در رقابت موفق‌ترند، زنان به طور ذاتی در محیط تعاونی ناشی از فرایند مشورت موفقیت بیشتری دارند.^(۳۹) بنابراین زنان در چنین محیطی، برخلاف محیط رقابت‌جویانه، نظرات خود را به راحتی ابراز می‌کنند و می‌توانند نقش عمده‌ای در زندگی جامعه بهائی داشته باشند. فرایند مشورت، سلطه افراد مسلط در اروپا و بخش عمده‌ای از آمریکا، یعنی مردان سفیدپوست طبقات متوسط و متوسط بالا، بر فرایندهای اجتماعی را از میان برمی‌دارد.

تغییر دادن واقعیت قدرت و اقتدار

یکی از دیگر وجوه جالب جامعه بهائی ناشی از تلاش آن برای جداسازی قدرت از اقتدار است.

37. John E. Kolstoe, *Consultation: A Universal Lamp of Guidance*, Oxford, George Ronald, 1985.

۳۸. نقل در ریاض قدیمی، گلزار تعالیم بهائی، موسسه مطبوعات ملی بهائیان پاکستان، بدون تاریخ، ص ۳۰۸

۳۹. ر.ک: پانوش شماره ۱۶

در دنیای امروز، قدرت و اقتدار را جدایی ناپذیر می‌شمارند. چنین می‌پندارند که در جامعه‌ای بسامان، لازم است به طور خودکار به افرادی که اقتدار دارند قدرت اعمال آن اقتدار را هم واگذار کرد. چنین می‌انگارند که جدایی قدرت و اقتدار به بی‌نظمی می‌انجامد زیرا نهادی که اقتدار دارد از قدرت اجرای دستورات خود بی‌بهره است. فرهنگ جامعه بهائی به کلی متفاوت است. جامعه بهائی سعی در جداسازی قدرت و اقتدار دارد. پیشتر گفتیم که در جامعه بهائی افراد نه قدرت دارند و نه اقتدار. نهادهای انتخابی جامعه بهائی اقتدار دارند که امور جامعه بهائی را اداره کنند اما وظیفه آنها جلب حمایت همه اعضای جامعه بهائی برای تحقق اهداف آن نهادهاست. شوقی افندی خطاب به اعضای نهادهای انتخابی بهائی چنین می‌گوید: «به یاد داشته باشید که اساس امرالله نه اقتدار مستبدانه بلکه دوستی صمیمانه، نه قدرت خودسرانه بلکه روحیه مشورت صادقانه و محبت‌آمیز است. تنها روحیه یک بهائی حقیقی می‌تواند اصول فضل و عدالت، آزادی و اطاعت، قداست حق فرد و تسلیم، هشیاری، حزم و دوراندیشی، از یک سو، و صمیمیت، صداقت و شجاعت، از سوی دیگر، را با یکدیگر آشتی دهد.»^(۴۰)

در مقایسه با نهادهای مرکزی دیگر ادیان، نهادهای انتخابی بهائی در بسیاری از زمینه‌ها قدرت چندانی برای اعمال اقتدار خود ندارند. آنها اقتدار آموزه‌ای ندارند، یعنی نمی‌توانند آموزه درست را معین کنند یا آموزه‌ها و تعالیم الهیاتی جدیدی بیافرینند یا متون مقدس بهائی را تفسیر کنند. بنابراین، در بسیاری از حوزه‌هایی که رهبری ادیان به طور سنتی قدرت و اقتدار داشته، هیچ قدرتی ندارند. نهادهای بهائی اقتدار آن را دارند که با برنامه‌ریزی جامعه بهائی را هدایت کنند، اما قدرت آن را ندارند که بهائیان را به اجرای این برنامه‌ها و ادار سازند. برای مثال، بهائیان در صورت تمایل می‌توانند برنامه پنج ساله فعلی بیت‌العدل را نادیده بگیرند، بی‌آنکه نگران مجازات باشند. بیت‌العدل در توصیف کلی این امر چنین می‌گوید: «اقتدار و هدایت از آن محافل [شوراهای انتخابی] است، اما قدرت انجام مسئولیت‌ها از آن همه بهائیان است.»^(۴۱)

نهادهای انتخابی بهائی تنها در مواقع بسیار حاد می‌توانند قدرت خود را اعمال کنند، بنابراین یک بهائی عادی به ندرت با چنین امری روبرو می‌شود. این قدرت در مورد بهائیان

40. Shoghi Effendi, *Bahá'í administration*. Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1968. p. 63-64

۴۱. از نامه بیت‌العدل اعظم به هیأت‌های مشاورین قاره‌ای و شوراهای روحانی ملی، ۱۱ اکتبر ۱۹۶۹، مندرج در *The Continental Boards of Counsellors*, Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1981. p. 37-38

همچنین ر.ک. به سخنان شوقی افندی در *Citadel of Faith: Messages to America 1947-1957*, Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1965. pp. 130-31

به کار می‌رود که رفتارشان از حد و مرز مشخصی تجاوز کند. بهائیان که به طور علنی اصول اخلاقی بهائی را نقض کنند تنبیه اداری می‌شوند: مثلاً بهائیان که در ملاءعام مست کنند یا روابط جنسی بی‌پروا داشته باشند (باید خاطر نشان کرد که نهادهای بهائی به رفتار بهائیان در حوزه خصوصی کاری ندارند). آنهایی که در پی ایجاد اختلاف و دودستگی در جامعه بهائی باشند به طور شدیدتری تنبیه می‌شوند (باید یادآوری کرد که داشتن نظرات متفاوت هیچ ایرادی ندارد، تنبیه زمانی صورت می‌گیرد که فردی بخواهد فرقه یا گروهی حول محور آن نظر ایجاد کند). اکثریت چشمگیر بهائیان با چنین تنبیهاتی روبرو نخواهند شد.

حتی می‌توان گفت رهبری، خواه برای افرادی، یعنی عبدالبهاء و شوقی افندی، که جانشین بهاء‌الله شدند یا نهادهای اداری‌ای که اکنون جامعه بهائی را اداره می‌کنند، ابزار قدرت و اقتدار نیست بلکه فرصتی برای خدمت است. عبدالبهاء یعنی خادم بهاء‌الله. عبدالبهاء چنین می‌گوید:

”نام من عبدالبهاء است. صفت من عبدالبهاء است. حقیقت من عبدالبهاء است. نعت من عبدالبهاء است. رقیّت جمال قدم، اکلیل جلیل من و تاج و تاج و تاج من است و خدمت به نوع انسان آئین قدیم من... نه اسمی دارد، نه لقبی، نه ذکری خواهد، نه نعتی، جز عبدالبهاء. این است آرزوی من. این است اعظم آمال من. این است حیات ابدی من. این است عزّت سرمدی من.“^(۴۲)

شوقی افندی نامه‌های انگلیسی خود را چنین امضا می‌کرد: «برادر حقیقی شما، شوقی.» او خود را خادم عبدالبهاء می‌دانست: «اجازه می‌خواهم میل قلبی خود را ابراز دارم و از احبای الهی در سراسر جهان بخواهم مرا جز برادر حقیقی خود ندانند، برادری که همچون ایشان هدفی جز بندگی عتبه مقدسه سرکار آقا ندارد. از احبای عزیز می‌خواهم در نامه‌ها و مکالمات خود همواره مرا شوقی افندی بخوانند؛ زیرا میل ندارم به هیچ نامی غیر از اسمی که سرکار آقای محبوب بر زبان می‌راندند شناخته شوم، نامی که بیش از هر عنوان دیگری به رشد و ترقی روحانی‌ام کمک می‌کند.»^(۴۳)

همان طور که پیشتر دیدیم روحیه‌ای که به نهادهای انتخابی بهائی جان می‌بخشد، روحیه «دوستی صمیمانه» و «مشورت صادقانه و محبت‌آمیز» است. افرادی که در مشورت مشارکت می‌کنند باید بکوشند این صفات را دارا شوند: «خلوص نیت (...). انقطاع از ماسوی‌الله (...). خضوع و خشوع بین احبا (...). و بندگی عتبه سامیه الهیه؛ همه این صفات با صفاتی

42. Shoghi Effendi, *The World Order of Bahá'u'lláh*. Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 1991, p. 139

43. Shoghi Effendi, *Bahá'í Administration*, p. 25

که معمولاً صاحب‌منصبان دارند در تضاد کامل است. عبدالیهاء دربارهٔ اعضای این نهادهای انتخابی چنین می‌گوید: «حال باید اعضا در کمال روح و ریحان، با خلوص نیت، منجذب به نفعات الله و تأییدات روح‌القدس، به خدمت، ترویج کلمهٔ الله، انتشار نفعات الله، تربیت نفوس و اعلان صلح اعظم پردازند.»^(۴۴)

برای تجسم این امر می‌توان گفت درحالی‌که الگوی فعلی ساختار اجتماعی، هرمی مبتنی بر قدرت و اقتدار است، الگوی جامعهٔ بهائی هرمی وارونه است که بهائیان عادی در رأس آن جای گرفته و قدرت گسترش آیین بهائی را دارند، و نهادها، که اقتدار دارند، زیر دست آنها به خدمت بهائیان عادی می‌پردازند.^(۴۵)

نتیجه: مسیر تغییر واقعیت

همان طور که پیشتر گفتیم، بهائیان سرگرم انجام کارهای فراوانی برای تغییر واقعیت هستند. آنها در حال بنای نظام اداری غیر سلسله‌مراتبی‌ای هستند که در آن افراد نه قدرت دارند و نه اقتدار؛ فرایندهای تصمیم‌گیری مشورتی بهائیان آنها را که بیش از دیگران در جامعهٔ مدرن ستم دیده و به انزوا رانده شده‌اند به اظهار نظر و مشارکت در کنش اجتماعی تشویق می‌کند؛ بهائیان نهادهایی تأسیس کرده‌اند که هدفشان خدمت است و نه اعمال قدرت و اقتدار؛ هدف بهائیان ایجاد آگاهی جهانی جدیدی از وحدت بشر است.

تغییر واقعیت فرایندی ناگزیر آهسته و دشوار است. آدمیان در واقعیت فعلی خود راحتند و تغییر این واقعیت نیازمند سعی و کوشش است. پذیرش این استدلال عقلانی که تغییر واقعیت لازم است به این معنا نیست که الگوهای رفتاری تثبیت شده در فرهنگ را می‌توان یک‌شبه دور انداخت. پیشرفت همواره آرام و گام‌به‌گام است.

اکنون جامعهٔ بهائی سرگرم برنامهٔ پنج ساله است که یکی از مراحل توسعهٔ این جامعه به شمار می‌رود. اهداف این برنامه با حذف الگوهای فکری قدیمی توأم با واقعیت اجتماعی سلسله‌مراتبی قدیمی و ایجاد الگوهای جدید تفکر و عمل توأم با این واقعیت اجتماعی جدید، ارتباطی تنگاتنگ دارد. بیت‌العدل در آثار خود از «تغییر در فرهنگ جامعهٔ بهائی»^(۴۶) سخن گفته است. بیت‌العدل خواهان رهایی جامعهٔ بهائی از واقعیت قدیمی است، واقعیتی که تحت

44. *Bahá'í World Faith*. Wilmette, IL, Bahá'í Publishing Trust, 2 ed. 1976, p. 403

۴۵. از دکتر وندی مومن برای ارائهٔ این پیشنهاد سپاس گزارم.

۴۶. پیام رضوان بیت‌العدل به بهائیان جهان، مه ۲۰۰۰
<<http://bahai-library.com/published.uhj/ridvan/2000.html>>

سلطهٔ «شیوه‌ای از فعالیت دینی رایج در جامعهٔ غیربهائی است» که در آن فرد عضو جامعه‌ای عبادی است که رهبری آن را شخص یا اشخاصی بر عهده دارند که برای آن کار با صلاحیت به شمار می‌روند، و مشارکت فردی مطابق برنامهٔ زمان‌بندی‌شده‌ای صورت می‌گیرد که بر اساس دل‌مشغولی‌های بسیار متفاوتی شکل گرفته است.»^(۴۷)

«عضو جامعه‌ای عبادی» بودن متضمن انفعال مردمی است که عادت ندارند ابتکار عمل را به دست گیرند یا طرف مشورت واقع شوند، مردمی که عادت دارند منتظر دستور مافوق بمانند. واقعیت اجتماعی جدید ایجاد نخواهد شد مگر اینکه افرادی که جزئی از این واقعیت هستند دیگرگون شوند و در فرهنگ جدید به طور کامل مشارکت جویند. با تأسیس نهادهای آموزشی و مشارکت همهٔ بهائیان در برنامه‌های معطوف به تأمل و تشویق مشورت مشارکتی، کل جامعهٔ بهائی (که تاکنون ویژگی‌های کلی جامعه‌ای عبادی را داشته) به انجام ابتکارات فردی، مشورت‌گروهی و کنش مشارکتی برانگیخته می‌شود. این امر تحقق عینی واقعیت جدید را ممکن خواهد ساخت. هدف کلی عبارت است از افزایش منابع انسانی در جامعهٔ بهائی و مشارکت عمومی در برنامه‌های کنش اجتماعی حاصل از فرایندهای مشورتی. بهائیان عقیده دارند که از این طریق واقعیت اجتماعی جدیدی آهسته و پیوسته در حال پیدایش در جامعهٔ بهائی است و بیت‌العدل جامعهٔ بهائی را الگویی برای چگونگی دستیابی به وحدت جهانی خوانده، وحدتی که بهاء‌الله بیش از صد سال پیش از آن سخن گفت.^(۴۸)

۴۷ . . نامهٔ بیت‌العدل به یکی از بهائیان، ۲۲ اوت ۲۰۰۲

<<http://bahai-library.com/uhj/enrollments.growth.html>>

48. Universal House of Justice, *The Promise of World Peace*, Haifa, Bahá'í World Centre, 1985, pp. 24-25

Aasoo Books
Baha'i Faith, Society & Politics

Edited by Erfan Sabeti
Cover design: Elham Paiandeh

Taslimi Foundation Publications
First edition:2020
ISBN:978-1-939465-99-3

Copyright:© 2019 by aaSoo
Taslimi Foundation
1805 Colorado Ave, Santa Monica
Santa Monica, CA 90404-3411, USA



Baha'i Faith
Society & Politics

Edited by Erfan Sabeti

هر چند هنوز بهائیان به «علوم کاربردی»، از جمله روان‌شناسی، پزشکی و مهندسی، دل‌بستگی بیشتری دارند اما کمیت و کیفیت آثار نسل جدید مورخان و دین‌پژوهان بهائی حاکی از پیشرفتی چشمگیر در دو دههٔ اخیر است. شمار پژوهش‌های دانشگاهی در هزارهٔ سوم در حوزهٔ مطالعات بابی-بهائی چنان زیاد بوده که گزینش تعداد اندکی از آنها به قصد انتشار در این کتاب بسیار دشوار بود. اما به حکم «ما لایدرک کله لایترک کله» به انتشار این مجموعه مشتاق بوده‌ایم.