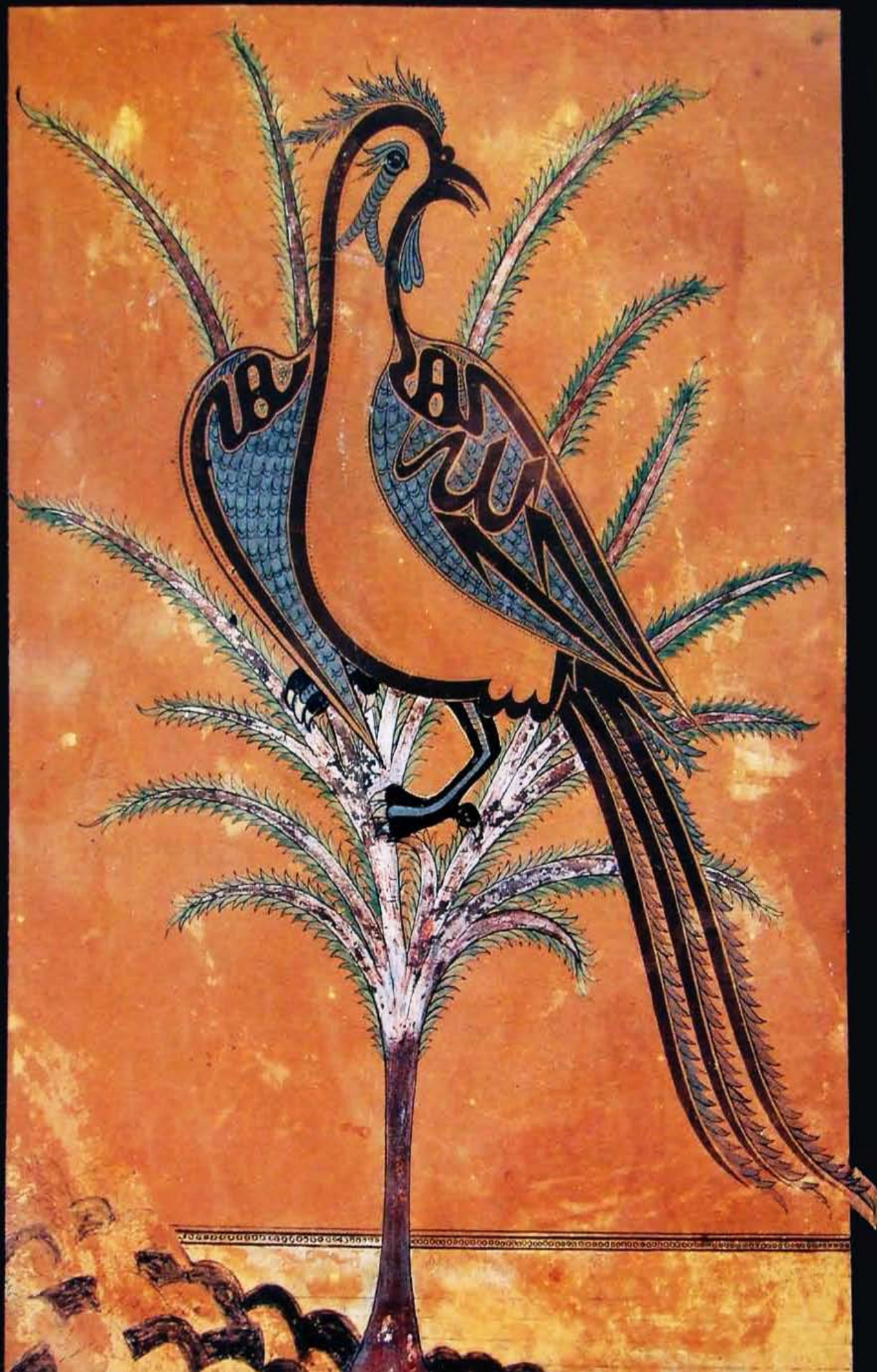


مدرن اندیشان ایرانی و بهائیت

علی اصغر حقدار



مدرن اندیشان ایرانی و بهائیت

علی اصغر حقدار

مدرن اندیشان ایرانی و بهائیت

علی اصغر حقدار

ناشر: باشگاه ادبیات

چاپ اول ۲۰۱۶ [۱۳۹۵]

تقدیم به دوست پژوهشگرم تورج امینی که بی شائبه منابع
اصلی تاریخی و اعتقادی آئین بهائی را در اختیارم گذاشت و به
پاس صمیمیت اش در احترام به اندیشه ها

فهرست مطالب

مقدمه/۷

فصل اول- سقوط باورهای قدمائی و تجدد اعتقادی در

ایران/۱۵

فصل دوم- دیانت و سیاست در ایران پیشامشروطه/۴۷

فصل سوم- بهائیت و مشروطیت/۷۱

فصل چهارم- بهائیان و مدرن اندیشان ایران/۱۱۳

فصل پنجم- بهائیت و مدرنیته/۱۹۵

گزیده کتابشناسی تحقیقاتی و مطالعاتی/۲۰۷

مقدمه

برگی از دفتر مدرنیته در ایران سخن بهائیت و تجدد اعتقادی است؛ کتاب مشروطیت که بر دفتر نوگرایی ایران زمین ثبت شده، در زیرساخت های فرهنگی اش، بهره ای از نوزایی مذهبی دارد و همراه با تحول در سیاست، تغییر در اجتماع و دگرگونی در اخلاقیات، اوراق تجدد اعتقادی را برای توسعه ایران و گذار از انحطاط آن، به ارمغان آورده است. داستان «مدرن اندیشان ایرانی و بهائیت»، رویدادی در سکوت مانده است؛ بی توجهی بخش عمده ای از مدرن اندیشان ایرانی به رخداد تجدد اعتقادی زیر بار شرمندگی معرفتی-تاریخی به پستوی ایدئولوژی باوری و مصلحت گرایی رانده شده و در یک صد و شصت سالی که از ظهور آئین بهائی در فرهنگ و جامعه ایران می گذرد، واقعیت آن از سوی تاریخ نگاران، سیاست مداران، اهالی فرهنگ و هنر و کوشندگان حقوق بشر نادیده گرفته شده است. داریوش همایون بر کمبود معرفتی مدرن اندیشان ایرانی از نادیده گرفته شدن بهائیت می

نویسد: «کسانی که بر عرفی بودن خود تأکید می کنند، در برابر بهائیکری رفتاری ناروشن و ناآسوده دارند. برای آن ها اگر هم مذاهب همه از نظر جایگاه قانونی شان برابر باشند، یکی از آن ها، بهائیکری، کمتر برابر است.»

نوشتن از سکوت مدرن اندیشان ایران بر بهائیت، «تاریخ سوخته و پایمال شده» ای را پیچیده در کابوس نسل کشی عقیدتی بهائیان روایت می کند و بر گوشه ای از رویداد تجدد در ایران معاصر، روزنه به تأخیر افتاده ای می گشاید. «پاکسازی فرهنگی بهائیان» به معنای سعی در زدودن آن ها از حافظه تاریخی، نقطه مشترک اقدامات بهائی ستیزی حکومت ها و سکوت مدرن اندیشان ایرانی است. ونسا مارتین به درستی می نویسد: «در خلال قرن گذشته، پرده ای از سکوت این موضوع را احاطه کرده است. همواره مانع استفاده جامعه بهائی از وسایل معمول ارتباط جمعی شده اند: رادیو، تلویزیون، روزنامه، فیلم، انتشار آزاد نوشتجات یا سخنرانی های عمومی. جامعه دانشگاهی ایران بطور کلی وجود دینی را که در آن سرزمین پایه گذاری شده بود، نادیده گرفت و این موضوع در متون درسی یا واحدهای دانشگاهی وارد نگشت. در واقع جامعه بهائی، بزرگترین اقلیت دینی ایران، از سرشماری معمول که آماری از مذاهب و اقلیت های قومی فراهم می آورد کنار گذاشته شد.

علاوه بر این، دهه های متمادی افکار عمومی تحت سلطه تبلیغات پرخاشگرانه روحانیت مسلمان شیعه درآمد و نقش جامعه بهائی ایران، اندازه، اعتقادات و واقعیت های وجودی آن به غلط معرفی گردید.» (به نقل از: کابوس نسل کشی عقیدتی: بهائیان ایران، ص ۱۴)

این دفتر از «تاریخ اندیشه های مدرن در ایران» به بررسی جایگاه بهائیت (آئین پساشیعه) در تجدد و نوسازی جامعه و فرهنگ ایران از دوره پیشامشروطه و برخورد منفعلانه و بی توجهی مدرن اندیشان ایرانی به واقعیت آئین بهائی می پردازد؛ واقعیت بهائیت در آثار و تألیفات تاریخ نگاران مدرن ایران یا مستند به روایت های دیگرستیزی مذهب قدمائی است و یا با جانبداری حزبی و رسمی، به تحریف تاریخ و اعتقادات بهائیان رهنمون بوده است.

نوشتار حاضر در پی کاوش از چیستی و چگونگی جایگاه بهائیت در فرایند مدرنیته در ایران و جنبش مشروطیت در سرآغازهای شکل گیری آن و بی تعاملی معرفتی و تاریخی مدرن اندیشان ایرانی در دوران استقرار مشروطیت تا به روزگار حاضر است؛ بنیان های فکری این نوشتار، در تاریخ نگاری اندیشه و اندیشه شناسی تاریخی متجددانی قرار دارد که جریان

فرهنگ و سیاست مدرنیته را در ایران زمین پدیدار ساخته و در گذار زمانه، به اکنون رسانده است.

در نگرش تاریخی به اندیشه های مدرن در ایران، جنبش های اجتماعی و تحولات سیاسی به دنبال تغییر در مؤلفه های فرهنگی و دگرذیسی های دینی و اعتقادی به وجود می آیند و در واقع تغییر در زیرساخت های معرفتی اعم از نظام اندیشگی، باورهای دینی و... تحول نگرش به سیاست و اجتماع را به دنبال دارند؛ در جنبش مشروطیت ایران نیز این اتفاق به وقوع پیوست و دگرگونی نظام سیاسی قاجاریه از استبداد فردی به نظام مشروطه پارلمانی، در زمینه های اعتقادی حاصل پدیداری آئین های نوآسیسی بود که دهه هایی قبل از آن در فرهنگ دینی پیشینیان ظاهر شده بودند؛ به استناد داده های تاریخی و متونی که از آن دوران به یادگار مانده است، بدون دگرگونی در باورهای دینی، نظام مشروطیت نمی توانست زیرساخت های اعتقادی و مذهبی را در خود جذب کرده و راه را برای نهادینه کردن سیستم سیاسی جدید هموار سازد.

بر استفاده از دیدگاه تجدد و تاریخ نگاری اندیشه از این جهت تأکید دارم که تحقیق خود را خارج از باورهای مذهبی و آئینی انجام داده و در آموزه های قدمائی شیعه و نوآئینی بهائیت، ارزشداوری غیر عقلانی را وارد نکنم. در دیدگاه تجدد، دین

در حوزه شخصی قرار گرفته و تحقیق تاریخی از دگرگونی اندیشه‌ها و باورها، از حق یا باطل بودن اعتقادات به دور است؛ اصل اساسی و یکی از ارکان بنیادین مدرنیته، درک و دریافت آزادی وجدان در کنار دیگر مؤلفه‌های تمدن مدرن بوده و هر حکمی در درستی یا نادرستی اعتقادات دینی و آئینی، تاریخ اندیشه و بنیان‌های تمدنی آن را از تحقیقات علمی و دانشی دور می‌سازد. مؤلفه‌ای که در سرآغازهای استقرار تمدن مدرن، جان لاک با سخن از بنیاد خردمندانه رواداری اعتقادی و قانونگذاری عرفی آن را اعلام داشته است: «تنها دلیل عضویت آدمیان در جامعه و تنها چیزی که آن‌ها در جامعه به آنانند، تأمین خوشبختی دنیوی و کسب ثروت ظاهری جامعه است.» چرا که «آزادی انسان در رابطه با سعادت ابدی او محفوظ و باقی است و به همین دلیل است که هر انسانی می‌بایست عملی را انجام دهد که وجدانش پذیرفته است.» امروزه این اصل در فرایند رشد اندیشه و تمدن انسانی در ماده ۱۸ «اعلامیه جهانی حقوق بشر» ثبت و حافظ آزادی وجدان و دین در جوامع مختلف است؛ این اصل تأکید می‌کند: «هر شخصی حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و دین بهره‌مند شود: این حق مستلزم آزادی تغییر دین یا اعتقاد و همچنین آزادی اظهار دین یا اعتقاد، در قالب آموزش دینی، عبادت‌ها و اجرای آیین

ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی، به طور خصوصی یا عمومی است.» این اعلامیه با آن تبار اندیشگی و تاریخی در بنیان های لیبرالیستی، بنیاد نوشتار حاضر در بازپرداخت تاریخی آئین بهائیت در تاریخ معاصر و مدرن ایران زمین است.

در جریان تحقیق حاضر بیش و پیش از همه توجع امینی در گفتگوهای مفصل راجع به اعتقادات و تاریخ بهائیت سهمی ارزشمند و قابل احترام در نوشتن این متن دارد؛ توجع بیشترین حجم از متون بهائی را برای مطالعه و ارجاعات تاریخی در اختیارم گذاشت. پرفسور فریدون وهمن با صمیمیت و انسانیتی قابل ستایش از هیچ کمکی در تکمیل و انتشار این کتاب فروگذاری نکرد. عرفان ثابتی هم سهمی قابل احترام در انتشار این اثر دارد؛ از همه این دوستان بزرگووارم سپاسگزارم. هر کدام از این دوستان نکاتی را در خصوص مسایل مطرح شده متن حاضر با من به بحث گذاشتند؛ من دریافت خودم را از تعامل مدرن اندیشان و بهائیت نوشتم. ضعف های متن متوجه من است.

این نوشتار با ساختار و محتوایی دیگر به سال ۱۳۸۸ بعد از مدتی تحقیق و بررسی تکمیل و به ناشری در تهران برای چاپ ارائه شد؛ مدیریت نشر درخواست وارد

ساختن نقد و تخریب از موضع مذهب رسمی بر آئین بهائیت را داشت، برای دستیابی به منافع بیش‌رمانه مالی و موقعیت تجاری اش نزد ارشادیان! قبول نکردم و متن هم چنان بلا استفاده ماند تا تبعیدم از ایران پیش آمد. به روزگار پناهجویی در ترکیه، این متن را بازنویسی و با یاری که از دوستان محقق و اندیشمند بهائی ام در کشورهای اروپایی گرفتم، اکنون بمتابه تاریخ‌نگاری آئین بهائیت از دیدگاه تاریخ‌اندیشه‌های مدرن در ایران معاصر منتشر می‌کنم.

پیش از این به گفتاری از شرمندگی تاریخی و معطل ماندن عذرخواهی اهل فرهنگ و فکر ایرانی نسبت به بهائیان در جفای سنت‌گرایان و اهل شریعت قدمائی و ارکانی از حاکمان پیشین و تمامی زورگویان و زراندوزان فعلی سخن رانده بودم، اکنون با این نوشتار آن عذرخواهی را به متن می‌آورم و این نوشتار را در ادای احترام به حق آزادی وجدان پیروان آئین بهائی از اهالی ایران ارائه می‌کنم.

علی اصغر حقدار

آنکارا- دسامبر ۲۰۱۲

فصل اول

سقوط باورهای قدمائی و تجدد اعتقادی در ایران

ماجرای گسست از شریعت قدمائی و ظهور آئین های نوین اعتقادی در ایران عصر قاجاریه، از آن جا آغاز شد که شیخ احمد احسائی در آموزه های اصولی، فقهی و کلامی سلسله ای از پیشوایان دینی و برخی از استادان خود به انتقاد برخاست و طریقه شیخیه را در میان شیعیان به وجود آورد؛ بی تردید زمینه های سیاسی و اجتماعی ایران عصر قاجاریه در پدیداری آموزه های شیخیه و استمرار آن در موعودگرایی بابی و گسترش آن به آئین بهائیت و پایان سنت اعتقادی قدمائی بی تاثیر نبوده است؛ جامعه ای به غایت گرفتار در بی اخلاقی برآمده از انحطاط مذهبی و انسداد سیاسی و معضلات اقتصادی، استقبال قابل توجهی از انگاره های میرزا علی محمد شیرازی که درس آموخته مکتب شیخیه و آشنا با ایده های آخرت گرایی و آگاه به دگرگونی زمانه بود، به وجود آورد و شیعی گری در سرآغازهای نوسازی ایران زمین به محاق سنجش و بن بست های جدی اعتقادی و اخلاقی گرفتار شد. می توان در تاثیرات

اجتماعی و سیاسی ظهور موعود بابی، به خفت و سرافکنندگی شکست در جنگ های روسیه که منجر به از دست رفتن بخش قابل توجهی از سرزمین ایران شد، اشاره کرد که وجدان غبار گرفته و تسلیم شده به سرنوشت مقدر ایرانیان را به چالش کشید و ظهور موعود را برای رسیدن به آرمان های اخلاقی- مذهبی و اهداف میهنی روزآمد کرد. طرفه آن که بخش عمده ای از شکست در آن جنگ ها را اعتقادات تقدیری و سرنوشت باوری سنتی بر دوش می کشید و دست اندازی غیر ضروری و بعضن توطئه گرانانه عده ای از پیشوایان دینی، پوسیدگی آن اعتقادات را بر مؤمنان و پیروان از عوام و برخی از خواص روشن گرداند و راه را بر تجدید مطلعی در آئین و آموزه های سنت فراهم ساخت.

برای این که بهتر بتوان به شرایط دوران مورد نظر پی برد، آگاهی از سیر رهیافت های آخوندهای دینی در زمانه پیشامشروطه به سیاست ضروری است. سیری که در تبار نزدیک خود به دوران صفویه و رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران برمی گردد و در زمینه های باستانی اش در ایده های ایرانی فره ایزدی و آموزه های اسلامی، جای دارد. در حقیقت کنش ها، واکنش ها و ایده هایی که سنت گرایان در برابر

حوادث عصر قاجاریه و بخصوص پدیداری مشروطیت و رخدادهای پیش از آن در ایران از خود ظاهر می ساختند، معطوف به گذشته ای تاریخی است که بنیان های معرفتی و اعتقادی را در خود جای داده است. (سیر تاریخی رهیافت های سنتی به امور سیاسی را من به اجمال در کتاب «قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی» آورده ام.)

در پیش زمینه های وقوع انقلاب مشروطیت، علمای شیعه با غاصب دانستن هر نوع حکومتی در زمان غیبت، حاکمان وقت را غاصب امر امام می دانستند و عده ای بر اساس این دیدگاه، از سیاست دوری می جستند. اما عده دیگری از علمای آن دوران، با توجه برخی از متون کلاسیک دینی، همکاری با حاکمان را از باب «المماشاه مع خلفاء الجور» جایز دانسته و در مسائل سیاسی دخالت می کردند. این گروه از علما حلقه واسط میان رعیت و دربار را بر عهده داشتند و به غیر از موارد استثنایی که منافع شان ایجاب می کرد، در کنار دربار و حاکمان جور بودند.

مسائل مالی و اخذ وجوهات شرعی به همراه در دست داشتن امور قضایی، اصلی ترین موارد حضور علما در عرصه های سیاسی و اجتماعی ایران زمان قاجاریه است؛ همان طور که از متون دینی بر می آید، ریشه و پایه این برخوردها از سوی

علمای دینی به نایب مناب بودن مجتهدان در زمان غیبت و مساله امامت در اصول اعتقادی شیعیان برمی گردد که بر اساس احادیث منقوله، راویان احادیث متصدیان دینی در عصر غیبت خوانده شده اند و در واقع همان طور که فقهای چون میرزای قمی و کاشف الغطا و... در عصر قاجاریه در مکتوبات خویش به آن پرداخته اند، حاکمان واقعی در جامعه شیعه، مجتهدانی هستند که امر حکومت را به پادشاهان تفویض کرده اند؛ در زمان جنگ های ایران و روسیه هم فتحعلی شاه با استناد به این عقیده، علما را به صدور احکام جهادیه ترغیب کرد و لشکریان خود را به استناد آن احکام در برابر روسیه آراسته کرد. بنابراین هر نوع حکومتی در زمان غیبت از نظر گاه شیعیان، حکومت غصبی بوده که حق امام را از آن خود کرده و چون روایات دلالت دارند بر نیابت علما از امام غائب، پس حکومت واقعی باید از آن فقها باشد؛ ایده ای که پیش از آن دوران در برخی از رسالات و تألیفات علمای دعوت شده از سرزمین های عربی به ایران عصر صفویه تبیین شد و در عصر قاجاریه منسجم ترین شکل آن را ملا احمد نراقی در کتاب «عواید الایام» عرضه داشت.

در این دیدگاه شیعی، تمامی لایه های سیاسی و اجتماعی نشأت گرفته از آموزه های مذهبی بوده و حدود اختیارات حاکم که

همان نایب امام زمان و فقیه دارای ولایت الهی است، از احکام فردی تا مسائل جمعی را شامل می شود و جایی برای جدایی حوزه سیاست از دیانت باقی نمی گذارد. بر اساس این دیدگاه بود که در زمان قاجاریه، میرزای قمی اجازه جهاد را به پادشاه وقت صادر می کرد. کاشف الغطاء حکمران را دارای سلطنت عرضی و سلطان مأذون از مجتهد می دانست. ملا علی کنی اکثر امور قضایی و مالی تهران را در دست داشت. حجه الاسلام شفتی مالک الرقاب اصلی اصفهان بود و به اجرای احکام شریعت می پرداخت و ظل السلطان مجری دستوراتش بود. (این تلقی را به شیوه های مختلف می توان در میان علمای سنتی که به مشروطه خواه نامیده شده اند هم دید و در میان مشروعه خواهان هم همین دیدگاه بود که مبنای مخالفت با نهادهای نوین سیاسی و اجرایی قرار گرفته است.) به دیگر سخن اگر بخواهیم از واژگانی که ونسا مارتین در تألیف خود *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906* به کار گرفته استفاده کنم، در عصر مشروطیت شاهد نقطه چرخشی هستیم در فرو ریختن «نظم کهن» و مقدمات «نظم جدید»؛ یعنی در آن زمان، اسلام شیعی ایدئولوژی حامی دولت و بمتابه رکن اصلی نظام قضایی و تکلیفی بشمار می رفت و مشروطه خواهی نماینده نظم جدیدی بود که در ارکان

سیاسی و اجرایی کشور با تدوین قانون اساسی عرفی و برپایی پارلمان ظاهر شده بود.

در آستانه رویداد جنبش مشروطیت ایران، دیدگاه ثابت و واحدی در میان پایگان دین نسبت به سیاست وجود نداشت و هر کسی از سردمداران دیانت بسته به دریافت خویش از اصول و آموزه های دینی به امور سیاسی جاری وارد شده و از ظن خویش همراه یا مخالف مشروطیت شده بودند؛ در واقع در رویدادهای مشروطیت، دین داران از یک سو همان رهیافت سنتی اندرزنامه نویسی را به سیاست داشتند. از سوی دیگر، سیاست را از دیدگاه فقهی می نگریستند. از طرفی با تاثیرات گذرا و ظاهری که از منورالفکران گرفته بودند، در طیفی به تأیید لزوم دگرگونی در سیاست روی آوردند و در طیفی دیگر خواستار حفظ وضع موجود بودند. «رساله دخانیه» اثری از میرزا حسن کربلایی که هم زمان با وقوع حرکت اجتماعی علیه قرارداد رژی نوشته شده، نمونه ای از مخالفت پایگان سنت دینی در معارضه با مدرنیته سیاسی و اقتصادی بشمار می رود. از طرف دیگر با شیوع نوآئین های مذهبی و اعتقادی، عده ای از دین باوران حوزه سیاست را خارج از حوزه دیانت می خواندند و با تعبیری که میرزا آقا خان کرمانی با تبیین دیدگاه نوآئینی دینی، در کتاب «هشت بهشت» که بر اساس متافیزیک

بابیه و ازلیه آن را نوشته است، یک دهه قبل از صدور فرمان مشروطیت، با جداسازی امر دینی از امر سیاسی، ارجحیت نظام سیاسی مشروطیت را بر حاکمیت استبدادی به اثبات رساند و برخی از نهادهای مدرن سیاست را با مزایای آن ها برای انتظام جامعه بیان نمود.

به اختصار از تغییری که در اعتقادات مذهبی ایران عصر قاجاریه به وقوع پیوست و گذار از شیعه سنتی به آئین های بابی و بهائی را با میان زمینه شیخیه پشت سر گذاشت، تا جایی که به دگرگونی اعتقادی مربوط است، می نویسم؛ شیخ احمد احسائی در چندین کتاب و رساله از تألیفات خویش، به تشریح عقائد جدید پرداخت و باب تازه ای در معارف سنت اسلامی گشود. اصول دین به اعتقاد شیعی پنج است: توحید، نبوت، امامت، عدل و معاد. شیخ استدلال می نمود که عدل از صفات الهی است و صفات الهی بی شمار و درج صفات الهی در اصول دین مفهومی ندارد. معاد نیز از تعالیم قرآن شریف است. اعتقاد به نبوت رسول مستلزم اعتقاد به قرآن و در نتیجه معاد است. لذا درج معاد در اصول دین ضروری نیست. شیخ به اصل دیگری با عنوان نائبت امام اشاره می نمود که با آن، اصول دین چهار است: توحید، نبوت، امامت و نائبت امام. در باب

توحید شیخ عقیده داشت تنها عرفان افعال و آثار حقّ میسر است و ممکن الوجود هرگز به عرفان ذات واجب الوجود (الوهیّت) فائز نمی شود. حتّی مظاهر الهیّه نیز از عرفان ذات حقّ محروم‌اند. احسائی عقیده داشت که صفات حقّ غیر ذات‌اند. صفات حقّ قدیم‌اند و منفکّ از یک دیگر نیستند. به عقیده شیخ اعتقاد به وحدت وجود، باوری بی پایه است و اتّصال و ارتباط مادیّ میان خالق و مخلوق ممکن نیست. شیخ در فلسفه بر خلاف ملاصدرا، به‌اصالت ماهیّت و وجود هر دو اعتقاد داشت. حال آن که دیگر اندیشمندان اسلامی یا به‌اصالت ماهیّت و یا به‌اصالت وجود عقیده دارند. شیخ عقیده داشت که پس از پذیرش وجود الوهیّت و عرفان دو مقام رسالت و امامت، هر شیعی مؤمن صالح باید به مقام رکن رابع که واسطه است میان امام و مؤمنین واقف شود. مقام رکن رابع که به حقیقت «شیعه کامل» است، در هر عصر دون مقام امام است، ولی در میان مؤمنان، اعظم مقام است.

در اعتقادات شیخ احمد احسائی رکن رابع، باب امام است. شیخ نه اصولی بود و نه اخباری، بلکه به اعتباری جمع میان این دو عقیده داشت. چون اخباریان به احادیث مقام رسالت و امامان عقیده فراوان داشتند ولکن در ادراک این احادیث میزان عقل را دخالت بسیار می دادند. احسائی در عرفان و تصوّف نیز

جمع میان طریقت و شریعت نمود. مشرب شیخ در باب قیامت با دیگر علمای شیعی عصر نیز تفاوت داشت. از آثار او شبیه آموزه های شیخ اشراق، معلوم می شود که قیامت در عالم مثال است. به عبارت دیگر قیامت با جسد مثالی است. عالم مثال یا عالم هورقلیا، عالمی است میان عالم روح و عالم جسم. در عرفان احسائی جسد هورقلیائی لطیف تر از جسم و غلیظ تر از روح است. به عقیده شیخ معراج رسول با جسد هورقلیائی بوده و قائم موعود نیز با همین جسد در غیبت به سر می برد.

پس از مرگ شیخ احمد احسائی، شاگردش سید کاظم رشتی به انتشار عقاید شیخ پرداخت و آثار ارزنده ای از خویش به یادگار گذاشت. شیخ و سید بشارات متعدده کتبی و شفاهی به ظهور باب و بهاء اله داده اند و در واقع، راه را برای ظهور موعود شیعیان گشوده اند.

همان طور که اشاره شد اولین تکانه های اعتقادی برای دگردیسی مذهبی، توسط شیخ احمد احسائی و در داخل آموزه های سنتی شیعه به وقوع پیوست؛ آموزه های شیخ احمد احسائی معطوف به مرکز اعتقادی موعود و شاخص عدالت گستری و ناظر بر این بود که انگاره های کلامی پیشین نیازمند تجدید نظراند و مسئله ولایت باید به شکل دیگری مطرح شود؛ در حقیق مساله موعود و تبیین جایگاه کلامی و فقهی او محور

آرای شیخ احمد احسائی بشمار می رود. در پیش زمینه های ظهور شیخیه، برخورد نحله های اصولی و اخباری در میان آخوندهای شیعه قابل توجه است. شیخ احمد احسائی با طرح «رکن رابع» به عنوان واسطه شارع و مؤمنان، در کنار پیروان اخباری قرار می گیرد و با طرد استنباط عقلی از منابع دینی، روایات و راویان را در مقام رهبران و پیشوایان مذهبی می گذارد. احسائی برای گشودن ارتباط پیروان و سنت دینی، «قریه ظاهره» را طرح و خود را در این مقام معرفی می کند. با این اقدام شیخ احمد احسائی، از یک طرف، موعود شیعی از حالت غیرتاریخی خارج شده و از طرف دیگر دوران نیابت عامه به صورت جایگزینی علمای دینی در مقام نایبان خاصه و مهدی موعود قرار می گیرند. در نگره احسائی «در میان بزرگان شیعه در هر زمانی یک فرد کاملی هست که فوق همه آن هاست و نایب خاص و بابی است که از آن طریق امام با خلق در رابطه است.»

در زمانه ای که اعتقاد قدمائی در انتظار ظهور موعود برای برقراری عدل و دادگستری بود و حاکمان به هم دستی پیشوایان مذهبی بیش از پیش بر ظلم و جور ناسخ و منسوخ پای فشرده و جان و مال و ناموس رعیت ایرانی را بازیچه مطامع

خویش کرده بودند، میرزا علی محمد شیرازی داعیه موعودگرایی آغاز و اعلان ختم شریعت قدمائی را در شروع آئین نوپیدای معنوی خویش بنیان گذاشت. میرزا آقا خان کرمانی به عنصر ایرانی در دعوت باب اشاره کرده است. عنصری که هویتی عرفی شده و تاریخی و غیر عرب در موعود آن هویداست. فریدون آدمیت از دعاوی باب با عنوان اصلاح طلبی نام می برد و هما ناطق در لایه های اجتماعی موعودگرایی باب، از آگاهی او از تجدد عثمانی می نویسد.

میرزا علیمحمد شیرازی-باب(۱۲۳۵ق/۱۸۱۹-۱۲۶۶ق/۱۸۵۰) از مدعیان بابت امام دوازدهم شیعیان که بعدها مدعی مهدویت و نبوت شد، در کودکی به مکتب شیخ عابد رفت و در آن جا خواندن و نوشتن و سیاه مشق آموخت. شیخ عابد، از شاگردان شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی بود و از همان دوران، سید علی محمد را با نام رؤسای شیخیه (احسائی و رشتی) آشنا کرد.

علی محمد در آغاز، بخش هایی از قرآن کریم را با روشی که از مکتب شیخیه آموخته بود، تأویل کرد و در آن جا به تصریح نوشت که امام دوازدهم شیعیان او را مأمور داشته تا جهانیان را ارشاد کند و خویشتن را «ذکر» نامید؛ وی در آغاز تفسیرش بر سوره یوسف می نویسد: «همانا خدا مقدر کرده ک این کتاب

از نزد محمد پسر حسن پسر علی پسر محمد پسر علی پسر موسی پسر جعفر پسر محمد پسر علی پسر حسین پسر علی پسر ابی طالب بر بنده اش برون آورد تا از سوی ذکر(سید علیمحمد) حجت بالغه خدا بر جهانیان باشد.»

باب در تشریح وضعیت تازه پدید آمده می نویسد: «در هر زمان خداوند جل و عز، کتاب و حجتی از برای خلق مقدر فرموده و می فرماید در سنه هزار و دویست و هفتاد از بعثت رسول الله، کتاب را بیان، و حجت را ذات حروف سبعة.» (بیان عربی، ص ۳)

باب در گسترش و ابلاغ پیام خودیش، خطاب به محمد شاه قاجار می نویسد: «من جوانی هستم ایرانی از خاندانی تاجرپیشه ولی خدا مرا به حق برای حکم و امر خویش برگزیده است.» (به نقل از حضرت نقطه اولی، ص ۱۵۰) در توفیق دیگری باب خطاب به میرزا آقاسی می نویسد: «این کتاب به امر از جانب پروردگار نازل گشته، پس برخیز و امری را که در این نامه به تو القاء گشته پیروی نما، زیرا که این حکمی است محکم و پایدار.» (حضرت نقطه اولی/ ۱۵۱) این گفتارهای باب سرآغاز دگردیسی در اعتقادات قدمائی و راهگشایی به آئین نوپیدای بهائیت و گشودن راه ایمان داری از شریعت مداری سنتی به معنویت گرایی مدرن در ایران معاصر بشمار می روند.

آموزه های باب در خصوص حکومت و سیاست، مبتنی بر مشروعیت دینی و آسمانی حکمرانی است و وی در رساله «قیوم الاسماء» از مشروعیت دینی سلطنت می نویسد و پادشاه را حاکم نماینده خدا می داند و منشا سلطنت را به قدرت الهی می رساند. به تعبیری مراد باب از سلطنت، حکومت دینی است که در صدد اجرای احکام عادلانه الهی و در جهت آسایش و امنیت رعیت برقرار است. برخی از محققان از «ملوک بابی» سخن گفته و احکام جهاد در آئین بابی را که در واحدهای مختلف کتاب «بیان» و «دلایل سبعة» بر جای مانده اند، ناظر به این مساله دانسته اند. همین اندیشه ها و آموزه های بابی است که در سیر تحولی و پالایش خویش در آئین بهائیت به جداسازی حوزه های حکمرانی الهی و حکومت دنیوی ارتقا می یابد و راه را برای دگردیسی در اندیشه های سیاسی ایرانیان و حضور کنش گران نوآئین در رویدادهای مشروطیت فراهم می سازد. عباس امانت بدرستی در ارزیابی جایگاه باب در سیر تجدیدگرایی ایرانیان می نویسد: «پاسخ دین بابی به نیازهای جامعه ای که از حیث اجتماعی و اخلاقی در معرض تحول قرار داشت عرضه تفکری بر اساس لزوم تجدید و نوآوری در اصول دینی بود. چنین اصلی را نه تنها مراجع شیعه سنتی، بلکه اصلاح طلبان متاخر اسلامی نیز رد می کردند و یا نادیده می

گرفتند... باب دوگانگی برداشت شیعی را از مساله امامت، که غیبت و هم زمان حضور امام باشد، یا ادعای مهدویت و طبعاً به دنبال آن قائمیت حل کرد. این قدم انقلابی موجب بریدن بایبان از اسلام و آغاز دوری جدید با دینی تازه شد. اندیشه ای که بریدن از اسلام را تدارک دید و آن را به اجرا گذارد گرچه در وهله اول دینی بود، ولی دغدغه تجدد و مسائل این جهانی نیز در خود داشت. چنین اندیشه ای عقب ماندگی جامعه را نه در سرنوشت محتوم اعضای آن، بلکه در شکست آنان در درک این مساله می دید که ادیان گذشته با حقایق جهان متحول امروز قابل تطبیق نمی باشد.» (رستاخیز و تجدد، ص ۴۰۶؛ به نقل از: یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ص ۳۲)

بخشی از تاثیرات آموزه های باب را در کنش و عقیده طاهره قره العین (۱۲۳۳ق/۱۸۱۹-۱۲۶۶ق/۱۸۵۰) می بینیم؛ بانویی در اعتقاد به باب راسخ و خواستار آزادی زنان و حضور آنان در اجتماع ایرانی؛ در تاریخ نگاری مدرن گرای ایران معاصر و دگردیسی به اخلاقیات شخصی و رفتارهای اجتماعی و غیرمذهبی، طاهره قره العین آغازگر خاتمه شریعت گرایی در نابرابری جنسیتی و اخلاقی زنان ایرانی بشمار می رود. قره العین با گسست از اخلاق مذهبی قدمائی و اعلان آزادی شخصی بانوان، پوشش اجباری و ارزشی را به دور انداخت و پایه ای

مهم و اساسی از اعتقادورزی شخصی و معنوی را در باورهای ایرانیان به خود اختصاص داد؛ طاهره قره‌العین از دیدگاه تاریخ‌نگاری اندیشه‌های مدرن و اندیشه‌شناسی تاریخی به لحاظ ایده‌های زنورانه و برابری خواهی اخلاقی و اجتماعی برای زنان از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ بلافاصله باید اشاره کرد شخصیت و کنش طاهره قره‌العین منحصر به این موارد نبوده و او را می‌توان در عرصه‌های دین‌ورزی، دانش‌آموزی، جسارت‌زنانه و زمینه‌های ادبی و نوشتاری مورد توجه و تأمل قرار داد. طاهره قره‌العین مؤمن به آئین نوین بابی، پیشآهنگ‌رفع‌حجاب از زن ایرانی، بیان‌کننده خاتمه شریعت و سراینده اشعار عرفانی و عاشقانه، به تیغ تعصب مذهبی قربانی شد و با کنش و منش خویش راهی را برای زنان و بانوان ایرانی گشود که در سده‌ای بعد از خود، تجدد در حقوق برابر و ورود زنان به عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی ایران را به ارمغان آورد. (برای آگاهی از شخصیت قره‌العین، ر.ک: نصرت‌اله محمد حسینی، «حضرت طاهره - شرح حال و آثار منظوم و مثنوی قره‌العین» که به مناسبت یکصد و پنجاهمین سال انعقاد احتفال بدشت نگاشته شده است).

با گسترش آئین باب، آخوندهای سنتی و برخی از حاکمان قاجاریه برای حفظ منافع خود، باب را از به دفعات زندان کرده

و به تبعید در شهرهای مختلف کشاندند؛ باب در آخر عمر از زندان به مناظره ای اعتقادی که میان او و عده ای از آخوندهای تبریز برگزار شد، کشانده شد و در نهایت به همراهی یکی از یارانش در تبریز (۹ جولای ۲۸/۱۸۵۰ شعبان ۱۲۶۶) اعدام شد. با کشته شدن باب، نه تنها آموزه های او از بین نرفت، بلکه به خاطر باورهای نوینی که ارائه کرده بود، در میان رعیت و برخی علمای دینی پیشرفت قابل توجهی کرد. آئین باب برای مردم درمانده ایران، گرفتار در بند خرافات و زیر ستم حکومتی، پیام امنیت و اعتقاد و خود بودگی داشت.

همان طور که اشاره شد آئین بابی برآمد گسست اعتقادی از شریعت صلب و خشن شیعیان بود و سودای معنویت شخصی و رواداری مذهبی را داشت؛ دعوت مردمان به صلح و دوستی، درخواست تحمل باورهای متفاوت و توجه به بازسازی روان و درون آدمی از آموزه های اصلی میرزا علی محمد شیرازی (باب) بشمار می روند؛ گسترش سریع آئین باب و به خطر افتادن منافع پیشوایان اعتقاد سنتی، پدیداری رنج آور «بابی کشی» را در تاریخ ایران به ثبت رسانده است؛ تراژدی این اقدامات وقتی روشن می شود که میرزا تقی خان امیرکبیر صدراعظم نوگرای ناصرالدین شاه، یکی از سردمداران کشتار بابیان بود و شخصیت و کنش های سیاسی و اجتماعی خویش

را قربانی باورهای شریعت مدارانه ای کرد که به آن ها اعتقاد می ورزید و همبستگی دربار و شرع را موضوعیت می داد. امیرکبیر با خشونت مذهبی و سیاسی که به وجود آورد، زمینه های خشونت گرایی را در میان پیروان باب فراهم ساخت و با گرفتاری دو طرف جدال اعتقادی، مجادلات کنشی چرخه خشونت را بازتولید کرد. بایان به سیاست واکنشی وارد و دست در سلاح به ترور مبادرت ورزیدند. تیراندازی به ناصرالدین شاه نمونه ای از اقدامات خشن بایان و در توجیه جهاد دفاعی آئین بابی است.

با کشته شدن میرزا علی محمد باب، پیروان، شاگردان و نزدیکان او بر اثر فشارهای فزاینده آخوندهای شیعی و عمال حکومتی، از ایران خارج شدند؛ تبعید دو تن از نزدیکان باب و معتقدان به آئین جدید، میرزا حسینعلی بهاء و میرزا یحیی صبح ازل هم سرنوشت تاریخی آئین بابی را در رویدادها و حوادث دیگری رقم زد.

سخن از پیش زمینه های ظهور آئین بهائی و اعتقادات نوآئینی در ایران دوره قاجاره از یک طرف معطوف به انحطاط آموزه های سنتی دین است و از طرف دیگر نمایانگر به هم ریختگی اجتماع و سیاسی ایرانی است؛ در پیش زمینه های اعتقادی این

رویداد، عمده ترین آموزه های دینی به محاق سنجش و باززایی رفته بود و مردمان و بخش عمده ای از خواص در سودای تجدید مطلعی در اعتقادات بودند. تجدید مطلعی که پایه اش در نوشته ها و اقدامات شیخ احمد احسائی و میرزا علی محمد باب گذاشته شد و در زمانه ای کوتاه با گذار از آن آموزه ها، راه را برای ظهور بهائیت آماده ساخته بود. میرزا حسین علی نوری-بهاءالله(۱۲۳۳ق/۱۸۱۷-۱۳۰۸ق/۱۸۹۲) پیامبر و پیام آور آئین بهائی با تحولی که در اعتقادات قدمائی و نوآئین بابی به وجود آورد، بهائیت را در سرآغازهای تاریخ معاصر ایران ارائه نمود و دینی هماهنگ با دنیای جدید و در راستای واقعیت های عقیدتی و اجتماعی ایرانیان عرضه نمود.

آئین بهائی همانند دیگر ادیان و آئین ها ریشه در الهامات پیام آور خود دارد و شیوه عملی کردن آن الهامات به صورت اعتقاد آئینی و اخلاق شخصی و اجتماعی توسط پیروان و مؤمنان، نشانگر جنبه های غیرمتافیزیکی آن بشمار می رود. متافیزیک بهائی را در رابطه با زمینه های اجتماعی و اخلاقی آن می نویسم؛ از نظر این که بهائیت نسبت به مذهب قدمائی به مسائل عینی در زندگی انسانی اهتمام دارد و همراه نیازهای نوین مدنی، آدمیان را به الگوهای نوین زیستی می خواند. در آئین بهائی نیز، مانند همه ادیان آسمانی، اعتقاد به خداوند

اساس عقاید است. خداوند مبدأ وجود است؛ کمال مطلق است؛ ثبات مطلق است؛ وحدت مطلق است. او نقطه آغاز عالم است؛ عالم وجود از او صادر شده است، هم چنان که نور از خورشید ساطع می‌گردد، پس نباید به خلقت عالم مثل ساختن یک شی توسط یک انسان نگاه کنیم که برای رفع نیاز خود چیزی را می‌گیرد و تغییراتی در آن می‌دهد، بلکه وجود از اوست. از سوی دیگر نباید تصور کرد که با خلق عالم چیزی از خدا جدا می‌شود و در خلق حلول می‌کند، زیرا این تصور با کمال و ثبات خدا تناقض دارد؛ خداوند در کمال تنزیه و تقدیس خود قرار دارد و فیض اوست که به عالم می‌رسد.

چون خدا کمال مطلق است و انسان موجودی ناقص است، چون خدا وحدت محض است و انسان موجودی متکثر است، چون خدا خالق است انسان مخلوق، و خالق در رتبه‌ای بالاتر از مخلوق قرار دارد، پس انسان نمی‌تواند خدا را درک کند و بشناسد. اگرچه وجودش وابسته به اوست، هر لحظه غرق در دریای الطاف اوست، فطرتاً مایل به شناسایی اوست و به سوی او جذب می‌شود، اما هرگز نمی‌تواند او را بشناسد، زیرا تفاوت مراتب مانع از ادراک است. به گفته عبدالبهاء: «تفاوت مراتب در عالم خلق مانع از عرفانست. مثلاً این جماد چون در رتبه جماد است آن چه صعود کند ممکن نیست که ادراک قوه نامیه

تواند نباتات اشجار آن چه ترقی کند تصوّر قوه باصره نتواند و هم چنین ادراک قوای حسّاسه سائره ننماید و حیوان تصوّر رتبه انسان یعنی قوای معنویه نتواند تفاوت مراتب مانع از عرفانست هر رتبه مادون ادراک رتبه ما فوق نتواند. پس حقیقت حادثه چگونه ادراک حقیقت قدیمه تواند؟»

اما از سوی دیگر خداوند انسان را برای معرفت و محبت خود خلق کرده است: «مقصود از آفرینش عرفان حق و لقای او بوده و خواهد بود، چنانچه در جمیع کتب الهیه و صحف متقنه ربانیه من غیر حجاب این مطلب احلی و مقصد اعلی مذکور و واضح است.»

پس خداوند برای کمک به انسان در رسیدن به این هدف پیامبران الهی را می فرستد. بهاءالله در این باره می نویسد: «سبیل کل به ذاتِ قِدَمِ مسدود بوده و طریق کل مقطوع خواهد بود و محض فضل و عنایت شمس مشرقه از افق احدیه را بین ناس ظاهر فرمود و عرفان این انفس مقدسه را عرفان خود قرار فرموده.»

پیامبران به اعتقاد بهائی مظهر ظهور الهی هستند، یعنی کامل ترین تجلی صفات الهی مانند علم و قدرت و محبت و غیره در ایشان ظاهر می شود. اگر خداوند را به آفتاب تشبیه کنیم، همه موجودات عالم از پرتو این آفتاب بهره مندند، اما تنها در آینه

صیقلی است که آفتاب را به تمامه می‌توان دید. اگرچه خورشیدی که در آینه دیده می‌شود با خورشید واقعی تفاوت بسیار دارد، آن در آسمان است و این در زمین، آن پرتو می‌بخشد و این پرتو را منعکس می‌سازد، آن هزاران برابر کره زمین است و این در دست جا می‌گیرد، با این وجود با نگاه کردن به این خورشید می‌توان شناخت مختصری از آن خورشید پیدا کرد. با این توضیح، پیامبران واسطه معرفت هستند و این حقیقت نباید تداعی نوعی مقام الوهیت برای ایشان نماید. از سوی دیگر پیامبران الهی مربی عالم انسانی هستند. همان طور که یک بوته گل رنگ و بو و طراوت فطری دارد، اما اگر تحت تربیت باغبان قرار گیرد بر زیبایی و لطافت و بوی خوش آن افزوده می‌شود، انسان نیز با وجود تمام استعدادهای فطری خود به تربیت مربی نیازمند است، چنان که عبدالبهاء می‌نویسد: «واضح و مشهود است که انسان محتاج به مربی است. این مربی بی شک و شبهه باید در جمیع مراتب کامل و ممتاز از جمیع بشر باشد، چه که اگر مثل سائر بشر باشد مربی نمی‌شود، علی‌الخصوص که باید هم مربی جسمانی باشد و هم مربی انسانی و هم مربی روحانی.»

دیانت بهائی تأکید دارد که چون پیامبران مریبان آسمانی هستند و همه از جانب خداوند یکتا برای هدایت بشر به سوی هدف

واحدی که او برای نوع انسان در نظر دارد مبعوث شده‌اند، نباید تفاوت‌هایی که با هم دارند و ناشی از زمان و مکان و شرایط متفاوت ظهورشان است دلیل اختلاف و تفاوت ذاتی آن‌ها محسوب گردد، بلکه همه آن‌ها منشأ واحد و هدف واحد و تعالیم اساسی واحدی دارند. چنان که بهاءالله می‌گوید: «جمع انبیاء هیاکل امرالله هستند که در قمائص مختلفه ظاهر شدند. و اگر به نظر لطیف ملاحظه فرمائی همه را در یک رضوان ساکن بینی و در یک هوا طائر و بر یک بساط جالس و بر یک کلام ناطق و بر یک امر آمر. این است اتحاد آن جواهر وجود و شمس غیر محدود و معدود.» به همین دلیل در متون مقدس همه ادیان ملاحظه می‌کنیم که همه پیامبران الهی، پیامبران قبل از خود را نهایت ستایش و احترام نموده‌اند و به ظهور پیامبر بعد از خود بشارت داده‌اند. پس دین الهی یکی بیش نیست و آن چه ما ادیان مختلف می‌نامیم، چیزی جز مراحل مختلف آن دین واحد نیست، اما این دین واحد به همراه توسعه فکری و عقلی بشر و پیشرفت علوم و فنون و صنایع و ارتباطات و دیگر شرایط زمانی و مکانی تجدید می‌گردد تا جواب گوی نیازهای بشر در شرایط جدید گردد. به علاوه، دخل و تصرف پیروان ادیان در دین خود و آلوده شدن اصل دیانت به اوهام و خرافات و اغراض نفسانی دلیل

دیگری برای تجدید ادیان است. بنابراین دیانت بهائی معتقد به استمرار ظهورات الهیه است، یعنی دین بهائی را آخرین دین نمی‌داند و بر این باور است که انسان همواره محتاج هدایت الهی بوده و هست و خواهد بود، و خداوند هرگز این فیض را از بشر دریغ نخواهد کرد. از نظر بهائیت این ادعای ادیان که هر یک خود را آخرین دین الهی می‌دانند یکی از انحرافات و اوهامی است که رهبران مذهبی ادیان برای تداوم قدرت و رهبری خود در دین الهی ایجاد کرده‌اند.

در نگره بهائیت از طریق این دین واحد الهی است که انسان می‌تواند به هدف از خلقت خود، که شناسایی خداوند و دوست داشتن اوست، نائل شود. بهاءالله بر این باور بود که «علتِ آفرینش ممکنات، حُبّ بوده... لَهذا باید جمیع، بر شریعتِ حُبّ الهی مجتمع شوند.» (ادعیه محبوب، ص ۳۹۱) انسانی که به این مقام و هدف برسد اشرف مخلوقات است. اما کسی که خدا را بشناسد و دوست بدارد همه مخلوقات او رانیز دوست خواهد داشت و کسی که مخلوقات او را دوست بدارد بر خدمت آن‌ها قیام خواهد کرد، این است که بهاءالله می‌نویسد: «امروز انسان کسی است که به خدمت جمیع مَنْ عَلَى الارض قیام نماید.» پس از نظر دیانت بهائی انسان در صورتی به مقام اصلی خود که اشرف مخلوقات است نائل می‌شود که به علت عشقی

که به خداوند دارد به خدمت عالم انسانی قیام کند. در آئین بهائی خداوند که انسان را برای شناسایی و دوستی خود خلق فرموده است البته وسایل و نیروهای لازم را نیز برای این منظور در اختیار او قرار داده است. همین قواست که به او امکان می‌دهد از عالم حیوانی فراتر رود. پس در انسان، علاوه بر جسم، حقیقتی معنوی به نام روح انسانی وجود دارد که اصل و حقیقت وجود انسان است و منبع قوایی است که انسان را از حیوان ممتاز می‌کند. زندگی انسان در این عالم از ارتباط روح و جسد شکل می‌گیرد. از زمان انعقاد نطفه در رحم روح به آن تعلق می‌گیرد، مثل پرتو نوری که در آینه منعکس می‌شود، و این روح در دوران زندگی فرد تکامل می‌یابد و پس از مرگ و نابودی جسم نیز در عوالم بی‌پایان الهی به ترقی و پیشرفت خود ادامه خواهد داد، اما دوران زندگی در این عالم خاکی که آغاز این تکامل روحانی است از اهمیت خاصی برخوردار است.

عبدالبهاء در این مورد چنین می‌نویسد: «در بدایت حیاتش انسان در عالم رحم بود و در عالم رحم استعداد و لیاقت و ترقی به این عالم حاصل کرد و قوایی که در این عالم لازم بود در آن عالم تحصیل نمود. چشم لازم داشت در این عالم، در عالم رحم حاصل نمود. گوش لازم داشت در این عالم، در عالم رحم پیدا کرد. جمیع قوایی که در این عالم لازم بود در

عالم رحم تحصیل کرد. در عالم رحم مہیای این عالم شد. و بہ این عالم کہ آمد دید کہ جمیع قوای لازمہ مہیا است؛ جمیع اعضا و اجزائی کہ از برای این عالم حیات لازم دارد در آن عالم حاصل نمودہ. پس در این عالم نیز باید تہیہ و تدارک عالم بعد را دید و آن چہ در عالم ملکوت محتاج باید تہیہ و تدارک آن در این جا بیند ہم چنان کہ در عالم رحم قوائی کہ در این عالم محتاج بہ آن است پیدا نمود ہم چنین لازم است کہ آن چہ در عالم ملکوت لازم یعنی جمیع قوای ملکوتی را در این عالم تحصیل بکند. در عالم ملکوت بعد از انتقال از این عالم بہ آن عالم، محتاج بہ چہ چیز است و محتاج بہ چہ قوائی است؟ چون آن عالم عالم تقدیس است عالم نورانیت است. لہذا لازم است کہ در این عالم تحصیل تقدیس و نورانیت کنیم و آن نورانیت را باید در این عالم حاصل کنیم و در آن عالم روحانیت لازم آن روحانیت را باید در این عالم تحصیل نمائیم در آن عالم ایمان و ایقان و معرفت اللہ و محبت اللہ لازم جمیع را باید در این عالم تحصیل کرد تا بعد از صعود از این عالم بہ آن عالم باقی انسان بیند جمیع آن چہ لازم آن حیات ابدی است حاصل نمودہ است. واضح است کہ آن عالم عالم انوار است. لہذا نورانیت لازم است آن عالم عالم محبت اللہ است لہذا محبت اللہ لازم است آن عالم عالم کمالات است

لهذا باید در این عالم تحصیل کمالات کرد آن عالم عالم نفثات روح القدس است در این عالم باید درک نفثات روح القدس نمود آن عالم عالم حیات ابدی است در این عالم باید حیات ابدی حاصل نمود. انسان به تمام همّت باید این مواهب را تحصیل نماید و این قوای رحمانی را به اعلی درجه کمال باید به دست آورد و آن این است اوّل معرفت اللّٰه ثانی محبّت اللّٰه ثالث ایمان رابع اعمال خیریه خامس جانفشانی سادس انقطاع سابع طهارت و تقدیس و تا این قوی را پیدا نکند و این امور را حاصل ننماید البتّه از حیات ابدیه محروم است.»

از نظر بهائیت وسائلی که خداوند برای کسب این کمالات و رسیدن به هدف از خلقت در اختیار انسان قرار داده است، مانند عقل و قلب و علم و دین، همه شریفند و انسان باید از همه آن ها به درستی استفاده کند. به تعبیر بهاءالله «زبان خرد می گوید هر که دارای من نباشد دارای هیچ نه. از هر چه هست بگذرید و مرا بیابید. منم آفتاب بینش و دریای دانش. پژمردگان را تازه نمایم و مردگان را زنده کنم.» بنابراین، دین نه تنها با عقل تناقضی ندارد بلکه باید با آن مطابقت داشته باشد، زیرا در خلق الهی تناقضی نیست. «ماتری فی خلقِ الرّحمنِ من تفاوتٍ».

بنابراین هرچه در کتب مقدسه ادیان مخالف علم و عقل باشد، مثل خلق عالم در شش روز یا فروریختن ستارگان بر روی

زمین، از نظر دیانت بهائی جنبه تمثیلی دارد و نیازمند تفسیر است و به همین دلیل قسمت زیادی از آثار بهائی به تفسیر کتب مقدسه قبل اختصاص یافته است.

یکی دیگر از ویژگی های انسان در بهائیت که در رسیدن او به هدف از خلقت خویش نقشی اساسی دارد، اختیار اوست. اگر انسان مختار نبود و مجبور به شناسایی و دوستی خداوند می شد، این شناسایی و دوستی هیچ ارزشی نداشت. بهاءالله می نویسد: «...و بعد از خلق کل ممکنات و ایجاد موجودات به تجلی اسم یا مختار انسان را از بین امم و خلائق برای معرفت و محبت خود که علت غائی و سبب خلقت کائنات بود اختیار نمود...» اگر خداوند می خواست همه اجباراً او را بشناسند و یکسان او را عبادت نمایند و یکسان عمل کنند، امکان انتخاب راه های مختلف را به آن ها نمی داد. پس انسان باید در جستجوی حقیقت و انتخاب دین آزاد باشد. در عین حال، پس از شناخت حقیقت، خودش باید خود را به حدود دستورات الهی مقید و محدود کند تا بتواند به کمالاتی که فوقاً مذکور شد نائل گردد، زیرا تعالیم و احکام الهی راه رسیدن به این کمالات را برای انسان مشخص می کند.

چگونگی کسب این کمالات در دیانت بهائی، توضیح داده شده است. شوقی افندی در این باره نوشته است: «هنگامی که

شخصی بهائی می‌شود عملاً آن چه اتفاق می‌افتد این است که بذر روح ایمانی در دل و جان او شروع به رشد و نمو می‌کند. این بذر باید به فیوضات روح القدس سقایه گردد. چنین مواهب روحانیه‌ای به واسطه دعا و مناجات، تفکر و تعمق، زیارت آثار و بیانات مبارکه و خدمت به امر الهی حاصل می‌شود. حقیقت موضوع این است که خدمت امرالله مانند خیشی است که وقتی بذر افشانه می‌شود خاک را با آن شخم می‌زنند. برای پربارتر شدن خاک و رشد سریعتر دانه شخم ضروری است. دقیقاً به همین صورت تکامل روح آدمی نیز به واسطه شخم زدن ارض فؤاد تحقق می‌پذیرد تا تجلیات روح القدس را مستمراً منعکس سازد. به این طریق روح انسانی به سرعت رشد و توسعه خواهد یافت.»

در واقع به اعتقاد بهائیت تکامل روحانی با انزوا و گوشه‌نشینی تحقق نخواهد یافت؛ روحانیت تنها با دعا و تفکر، اگرچه بسیار مهمند، حاصل نمی‌شود. یک زندگی فعال توأم با خدمت به انسان‌ها، در عین دعا و تفکر درباره آثار الهیه است که سبب تکامل روحانی انسان می‌گردد.

از دیدگاه بهائی هیچ تناقضی میان امور روحانی و انسانی و جسمانی وجود ندارد، مگر این که خود انسان با عدم رعایت

اعتدال و پرداختن بیش از حد به یکی از آن‌ها این تناقض را برای خود به وجود آورد.

در آثار بهائی تأکید شده است که انسان به روح انسان است؛ انسان به جسم انسان نیست، چون در این جسم با حیوان شریک است. انسان‌ها در اصل و حقیقت وجود که روح است با یک دیگر وحدت دارند، زیرا همه آن‌چه باعث اختلاف و جدایی انسان‌هاست، یعنی تعصبات نژادی و قومی و وطنی و غیره یا منافع متضاد، ناشی از تأکید بر جنبه‌های جسمانی بشر است که نسبت به روح جنبه فرعی و ثانوی دارد. بنابر این بهائیان معتقد به وحدت عالم انسانی هستند، یعنی همه انسان‌ها از منشأ واحدی به وجود آمده‌اند و هدف واحدی دارند و به کمک یک دیگر است که می‌توانند به این هدف دست یابند. این دیدگاه کاملاً بر خلاف دیدگاه کسانی مانند هابز است که انسان را گرگ انسان می‌دانند و یا به تنازع بقا در عالم انسانی معتقدند.

همین بینش اساس اخلاق بهائی است، یعنی می‌توان گفت هر چیزی که باعث وحدت و محبت و همکاری میان انسان‌ها باشد، پسندیده است و هر چیزی که باعث اختلاف و دشمنی و نزاع گردد ناپسند است. پس بدترین اخلاق انسان غیبت و عیبجویی است و بهترین اخلاق انسانی گذشت و بخشش.

عبدالبهاء معیاری برای اخلاق بهائی تعیین نموده است به این تعبیر: «الیوم مقرب درگاه کبریا نفسی است که جام وفا بخشد و اعدا را در عطا مبذول دارد حتی ستمگر بیچاره را دستگیر شود و هر خصم لدود را یار ودود.» یعنی اگرچه از نظر حقوق اجتماعی و به حکم عدالت، مسؤولین اداره جامعه، مأمور به اعمال مجازات و مکافات قانونی می باشند، اما از نظر شخصی، دشمنی حتی با دشمنان نیز روا نیست. (کتاب مفاوضات، قسمت مجرم مستحق عقوبت است یا عفو؟).

پس به طور خلاصه می توان گفت که درحقیقت، اصول اساسی اعتقادی بهائی، که درفوق به بعضی از آن ها اشاره شد، همه متکی بروحدرت می باشند: وحدت در عالم حق، وحدت در عالم امر، و وحدت در عالم خلق؛ یا به عبارت دیگر توحید الهی، وحدت اساس ادیان الهی، و وحدت عالم انسانی. شوقی ربانی، در این رابطه نوشته است: «دیانت بهائی منادی وحدانیت الهیه است، و وحدت پیغمبران را اذعان دارد، و اصل وحدت و جامعیت کلیه نوع بشر را تعلیم می دهد و ضرورت و حتمیت اتحاد نوع انسان را که به تدریج به آن نزدیک می شود اعلام می دارد، و ادعا می کند که هیچ امری جز نفثات روح القدس که به واسطه نماینده مبعوث او (یعنی بهاءالله) در این زمان ظاهر شده

به تحقّق این آمال توفیق نیابد.» (جزوه دیانت بهائی یک آئین
جهانی، ص ۶)

فصل دوم

دیانت و سیاست در ایران پیشامشروطه

رویارویی نظامی ایران و روسیه در جنگ های ده ساله اول و دو ساله دوم که منجر به از دست رفتن بخش عمده ای از سرزمین های تحت حاکمیت قاجاریه شد، بر ذهن و هویت برخی از نخبگان سیاسی و فرهنگی ضربات سرنوشت سازی وارد ساخت؛ شکست در آن جنگ ها که شروع تاریخ معاصر ایران را در خود جای داده است، ریشه در ناکارآمدی سیاست اجرایی از سویی و بی هودگی دیانت سنتی از سوی دیگر دارد. مردان سیاست با ابزارهای قدیمی و طرح های ابتدائی به مصاف ارتشی مدرن در سلاح و صلاح رفتند که نتیجه ای جز شکست در پی نداشت. مردان دیانت نیز با تقدیرباوری و اعلان جهاد قدمائی، نتیجه ای جز تائید بن بست اعتقادی نمی توانستند به دست آورند.

جنگ های ایران و روسیه یکی از حساس ترین برهه های تاریخی ایران هستند؛ با وقوع این جنگ ها، ایرانیان به تفاوت موقعیت شان با دنیای پیرامون آگاه شدند و ضربات ناشی از

شکست در جبهه ها، برخی از نخبگان ایرانی را به تأمل در شرایط کشور کشانید. آن جنگ ها، وجدان آسوده خفته در جهان خویش را به تکاپو واداشت و مساله عقب ماندگی کشوری با سابقه ای کهن و تمدن ساز را به دستور کار تبدیل ساخت. بدین معنی، وقوع جنگ ها و پیامدهای سیاسی و اقتصادی آن ها، دوران دیگری از تاریخ ایران را به وجود آورد که استمرار آن در ظهور جنبش های اجتماعی و دگرگونی در الگوهای سیاسی و فرهنگی و اقتصادی ایران معاصر را در پی داشت.

عامل اصلی شکست های ایران در عدم آگاهی دولتمردان ایرانی از دگرگونی روش دیپلماسی جهان بود که به دنبال انقلاب صنعتی، نظام مالیه را به سیستمی یکپارچه و جهانی تبدیل کرد و با هجوم به سرزمین های شرقی و کشف و اکتشاف منابع آنان، آزمندانه چهره ای نوین از تمدن و ارزش صنعت و مالیه در روابط بین المللی عرضه نمود؛ از طرفی ضعف ملموس قوای نظامی ایران در مقابل ارتش پیشرفته روسیه هم از دیگر عوامل شکست در جنگ بشمار می رفت. همانطور که اشاره شد، ناآشنایی با اصول دیپلماسی نوین، غلبه فرهنگ سنتی عیاران و سیطره دینمداری که جنگ ها را به

جهاد علیه کفار تعبیر می کردند، از دیگر عوامل شکست ایران در عصر قاجاریه بود؛ بنابراین با گذار از مقطع تاریخی جنگهای ایران و روسیه، داده های تاریخی نشان می دهند که همان جنگها، اولین تکانه های آگاهی از دیپلماسی نوین را برای دربار ایران به ارمغان آوردند؛ در کنار آن ظهور مردان سیاسی که آشنایی از مناسبات جدید به هم رسانده بودند، در دهه های بعدی کم کم توانستند دیپلماسی نوین را به کار گیرند و البته باید از نظر دور نداشت که کشورمان به لحاظ شرایطی که به وجود آمده بود و تحمیل های سیاسی که از سوی روسیه و بریتانیا بر آن در قراردادهای گلستان-ترکمانچای و قرارداد پاریس وارد شد، به صورت منفعل در صحنه جهانی حضور داشت.

می دانیم که در گفتمان دیپلماسی ۱- قدرت مالی (اقتصاد)، ۲- قدرت نظامی، ۳- دانش پیشرفته، ۴- منفعت ملی و ۵- تدبیر سیاسی، عواملی هستند که با به آزمون گذاشتن آنها می توان از فعال یا منفعل بودن کشوری در عرصه دیپلماسی سخن گفت. و با لحاظ این موارد ایران زمین نیز از آن دوران به انفعال غلتیده و حضوری منفعل در روابط بین المللی داشته است؛ حضوری که تا سده ای بعد و تاکنون نیز از آن نتوانسته است رهایی یابد؛ می دانیم که دیپلماسی نوین بدنبال انعقاد

پیمان و ستفالی و عصر صلح دائمی شروع می شود که بر اساس آن، کشورهای صنعتی - که به صورت دولت - ملت درآمده و رسمیت یافته اند - به گسترش قدرت خود برای دستیابی به بازارهای تازه و منابع دیگران (شرق در عصر استعمار) روی می آورند؛ این هجوم ریشه در تحول ذهنیت، وقوع انقلاب صنعتی و ظهور اقتصاد سیاسی داشت که روابط بین المللی را مبتنی بر نظام مالیه ای قرار داد که رشد آن در بازاریابی در شرق و حفظ منافع آن کشورها بود؛ در رابطه با ایران که در معادلات جدید جهانی، از موقعیت ژئوپلیتیک برخوردار بود، (برای بریتانیا به علت همجواری بودنش با گنجینه امپراتوری یعنی هند، که ماجرای هرات را به ایران تحمیل کرد؛ و برای روسیه به لحاظ دست یابی به منابع طبیعی ایران و همسایگی با آب های گرم) دو قدرت اصلی آن زمان به انواع و اقسام روشها، متعرض ایران می شدند؛ گاهی این تعرض با هجوم نظامی و ترفندهای دیپلماتیک بود و گاهی هم با پرورش افرادی در داخل دستگاه حکومتی، خود را نشان می داد. دربار قاجار که از اصول اولیه این دیپلماسی بی اطلاع بود، به لحاظ عدم رشد صنعتی کشور و نبود قوای نظامی تعلیم دیده، در عرصه دیپلماتیک نیز، کشوری منفعل خوانده می شد. این دورانی است که ایران رو به سوی انزوای طلبی می آورد.

از طرفی در رابطه با دوره ای که ایران درگیر جنگ های سرنوشت ساز با روسیه بود، آن گونه که تحلیل گران مسائل سیاسی و اقتصادی ایران در عصر قاجاریه نوشته اند، ایران در آن دوران از اقتصاد معیشتی برخوردار بود و چونان قرنهای گذشته، همان طور که از نظر فرهنگی و سیاسی راکد مانده بود، از نظر اقتصادی هم از شرایط دنیا، عقب مانده بود و تجار و کسبه ایرانی فقط به معاملات پایا و در سطح خرد اکتفا می کردند که از آن به «اقتصاد کوچه» هم نام برده اند؛ برای آگاهی از وضعیت اقتصادی ایران دوران قاجاریه، نگرش ای بر پایه اقتصاد سیاسی، وضعیت اقتصادی ایران آن دوران را به تحلیل کشیده است.

بر پایه این دیدگاه، طبیعی است که وقوع جنگ ها، بر اقتصاد ضعیف ایران جزو ویرانی و رکود، چیز دیگری به ارمغان نداشت و با هر جنگی که درمی گرفت، همان طور که بخشی از خاک کشور به یغما برده می شد و گروهی از رعیت ایرانی، به اسیری می رفتند، ارتباطات تجاری چه در داخل و چه با خارج، دچار اختلال می شد و سر بیرون آوردن از آن، توان بالاتری را از تجار و بازرگانان ایرانی می گرفت؛ عنصری که از آن برخی از محققان به عنوان «عامل خارجی» یاد کرده اند و در تحلیل نقش بازدارنده آن به تفصیل نوشته اند؛ بر اساس

نوشته های اقتصادی، عمده ترین محصولات تولیدی ایران در آن دوران، تنباکو و توتون - تریاک - ابریشم - حبوبات و... بود که تعداد انگشت شماری از تجار ایرانی در سطح محدود و با کشورهای اطراف ایران، از آن ها برای صادرات استفاده می کردند و دیگر اجناس روزمره ایرانیان را بازم به صورت خرد و محدود، وارد می کردند؛ بیشترین تولید اقتصادی ایران در فرش بود و کشاورزی محور اقتصاد سنتی ایران را تشکیل می داد؛ عده ای از آن به عنوان «شیوه تولید آسیایی» نام برده اند که در حقیقت ناظر به نوشتارهای کارل مارکس در رابطه با «فراموسیون های اقتصادی ماقبل سرمایه داری» است؛ طبیعی است که اقتصاد آن دوران ایران در همراهی با فرهنگ و همسویی با سیاست اجرایی آن قرار داشت و در واقع با تغییری که در سیاست و فرهنگ ایران زمین در دهه هایی بعد از آن به وقوع پیوست، اقتصاد ایران هم دچار تحول شد و با ظهور شیوه های تولید و ابزارهای جدید، شکل و شمایلی دیگر به خود گرفت.

با چنین پیش زمینه هایی، عباس میرزا که یکی از آگاه ترین تمامی سلسله قاجاریه بود و حضور در دارالسلطنه تبریز که در آن زمان، یکی از مراکز تجددخواهی ایران بود و درگیری او با عناصر سازنده تمدن مدرن، او را یکی از پیشگامان نوسازی

کشور معرفی می کند؛ حوزه نفوذ عباس میرزا بیشتر در هدایت و نوسازی قوای نظامی رسمیت می یافت و با توجه به ساختار حکومتی قاجاریه، قدرت اصلی و تصمیم گیرنده نهایی در امور حکومتی و نظامی، شخص پادشاه بود؛ در حقیقت عباس میرزا بیانگر روح زمانه ای بود که در تلاقی دنیای سنتی ایران و جهان مدرن غرب، به هم رسیده بودند و شناختی که عباس میرزا از این وضعیت بدست آورده بود، او را به یکی از پیشگامان عصر بیداری و نخبگان سیاسی مدرن اندیش ایران تبدیل کرده بود؛ عباس میرزا در همان گفتگوی مشهور خویش با فرستاده فرانسوی آمده ژوبر می گوید: «مردم به کارهای من افتخار می کنند؛ ولی چون من از ضعیفی من بی خبرند. چه کرده ام که قدر و قیمت جنگجویان مغرب زمین را داشته باشم؟ یا چه شهری را تسخیر کرده ام و چه انتقامی توانسته ام از تاراج ایالت خود بکشم؟... از شهرت فتوحات قشون فرانسه دانستم که رشادت قشون روسیه در برابر آنان هیچ است، مع الوصف تمام قوای مرا یک مشت اروپایی (روسی) سرگرم داشته مانع پیشرفت کار می شوند... نمی دانم این قدرتی که شما اروپایی ها را بر من مسلط کرده چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در قشون جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن تمام قوای عقلیه متبحرید و حال آن که ما در جهل و

شغب غوطه ور و به ندرت آتیه را در نظر می گیریم. مگر جمعیت و حاصل خیزی و ثروت مشرق زمین از اروپا کمتر است، یا آفتاب که قبل از رسیدن به شما، به ما می تابد، تاثیرات مفیدش در سرما کمتر از سر شماست؟ یا خدایی که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسان است، خواسته شما را بر ما برتری دهد؟ گمان نمی کنم. اجنبی حرف بزن! بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هوشیار نمایم؟»

این سخنان عباس میرزا گذشته از این که حکایت موقعیت منحصر بفرد اوست در شرایط بحرانی ایران زمین، سر آغاز تلاطماتی است که عصر بیداری و از آن پس عصر مشروطیت را به ارمغان آورد و شاهزاده عباس میرزا را به عنوان یکی از سرآمدان آگاه عصر خویش معرفی کرد؛ اهمیت عباس میرزا از این لحاظ است که اقدامات اصلاحی را در امر سپاه بر عهده گرفت. برای نوسازی سپاه و دیگر مراکز اجرایی، نخستین محصلان ایرانی را برای آشنایی با علوم و فنون جدید، روانه غرب کرد. اهتمام به عمران و آبادانی کشور را در دستور کار خود قرار داد. برای اولین بار وضع مالیات را به صورت تازه ای درآورد و محاکم را به سوی قوانین عرفی کشاند.

در ارتباط با شرایط نظامی و قشونی ایران در جنگ های ایران و روسیه اشاره به نکاتی دارای اهمیت است: اولاً این که ارتش

به معنای قوای نظام منتظم و دائمی آن زمان در این سرزمین وجود نداشت؛ در آن دوران نیروهای مسلح به صورت مقطعی و در صورت بروز جنگ برای انجام وظیفه حاضر می شدند و هر وقت جنگی درمی گرفت، با فراخوانی از ایلات و اقوام و ایالات، افراد قوای نظامی به صفوف جنگی خوانده می شدند؛ قوای جنگی ایران در حد خیلی ساده و سطحی شکل می گرفت و با اتمام جنگ، افراد آن قوا به زیست معمولی خود بازمی گشتند؛ بهر حال، قوای نظامی ایران در دوران مورد نظر تا سالیانی بعد از آن، از این افراد و مشخصات برخوردار بود: الف) سواران بومی یا نامنظم که از میان افراد ایلات مختلف برگزیده می شدند؛ ب) چریک که وظیفه دفاع از شهرها را بر عهده داشتند؛ ج) دسته سواران جنگی نامنظم و سواران نیمه منظم؛ که در گروههای ۵۰ نفری یا ۱۰۰ نفری متشکل می شدند و از میان آن ها شناخته ترینشان فوج اصفهان و فوج قزاق بودند. فوج قزاق هم خود شامل افراد طایفه مهاجر و فوج بومی بودند، که با شناسه های سرتیپان و افسران مشغول خدمت موقتی یا دائمی در دستگاه حکومتی می شدند.

گذشته از این دسته ها، بخش دیگری از قوای نظامی ایران را افسران اروپایی تشکیل می دادند که بر اساس معاهدات میان ایران و کشور متبوعه؛ برای آموزش، تشکیلات لشکری و

سازماندهی قوای ایرانی، به استخدام حکومت ایران درمی آمدند. کلمنت مارکام انگلیسی که در دوران فتحعلی شاه به ایران سفر کرده و دیده ها و شنیده هایش را در کتابی به نام «تاریخ ایران در دوره قاجاریه» تألیف کرده است، ضمن سخن از وضعیت آرایش ساده نیروهای ایرانی در افراد پیاده نظام و توپچی و زنبورک چی، از وجود پردامنه فساد و بی نظمی در آن نوشته و از آرزوی عباس میرزا در داشتن قشونی منظم همانند قشون های دول اروپا گفته است؛ بنابراین داده های تاریخی، نمی توان از ارتباط ارگانیک و دائمی میان ارتش و پادشاه در ایران عصر جنگ های ده ساله با روسیه سخن گفت و همان طور که گذشت، قوای نظامی نامنسجم ایرانی فقط در دوران جنگی و در ارتباط تعیین شده با نایب السلطنه و ولیعهد بودند.

در کنار پیامدهای جنگ ها برای جامعه و فرهنگ ایرانی، ارتباطات سیاسی با دنیای جدید و رواج روابط اجتماعی با خارج از کشور، ظهور فرهنگ تازه ای در ایران زمین را پدیدار ساخت؛ نخستین مفاهیم و مقولات نوین سیاسی - فرهنگی و اقتصادی در سفرنامه هایی به چشم می خوردند که اولین ایرانیان از فرنگ برگشته در نوشته های خود به آن ها اشاره کرده اند. دیدار از اروپای مدرن و آشنایی با فرهنگ غیر ایرانی، مسائل

کشور را برای نخبگان ملموس تر کرد و آنان را در صدد پر کردن تفاوت های دو دنیای قدیم ایرانی و جدید غربی گردانید.

به دنبال گشودگی راه برای تغییر آئینی در ایران عصر پیشامشروطه، بایه به آئین بهائیت ارتقا یافت و بیش از آن دارای انسجام و خردمندی و معنویت باوری گردید؛ امری که به پیامبری میرزا حسینعلی نوری (بهاء اله) انجام گرفت. تاریخ نگاری بهائی، تولد میرزا حسینعلی بهاء (پیامبر آئین) را به ۱۲ نوامبر ۱۸۱۷ ثبت کرده است؛ زادگاه بهاء اله شهر تهران است و بهاء اله در ۲۷ سالگی اعلان رسالت دینی نموده است؛ در ثبوت «من یظهره الله» میرزا علی محمد باب به دوره آخر زمان و عصر تغییرات و تحولات اجتماعی و اخلاقی آن دوره. بر اساس متون اعتقادی و تاریخ نگاری بهائی، در زندان حکومت قاجاریه اولین آیات بر بهاء اله نازل شده است: «تو را به تو و قدرت قلمت نصرت خواهیم نمود. مبدا از آن چه وارد آمده اندوهگین یا بیمناک شوی چه که در پناه حفظ الهی هستی. به زودی خداوند گنجینه های زمین را مبعوث خواهد کرد و آن نفوسی هستند که به نصرت تو و نام حیات بخش تو قیام خواهند نمود.» (لوح شیخ/ص ۱۵) بهاء اله بعد از مدتی از

زندان راهی تبعید شده و در سرزمین عراق (بغداد) سکنا گزید. با بروز اختلافات آئینی میان پیروان باب، بهاء اله به منطقه کردستان عزیمت و دو سال در آن جا به ریاضت و سیر و سلوک عرفانی ساکن شد. در همین دوران است که امر رسالت دینی بهاء اله عمیق تر و گسترده تر می شود تا از گسست دینی از شریعت قدمائی به دین جدید می رسد. رساله «کلمات مکنونه» و کتاب «ایقان» حاصل عزلت گزینی بهاء اله در کردستان هستند. مضامین این دو متن، مسائل اخلاقی و مفاهیم دینی و اعتقادی جدید را شامل می شود. وجه مشترک هر دو متن، تأکید بر خودباوری و عرفان شخصی در رسیدن به کمالات اعتقادی و دستیابی به آئین جدید در تکمیل و گذار از ادیان پیشین است. این دعوت ناظر به اثبات حقانیت دعوت باب است و راهگشای نبوت بهاء اله در «کتاب اقدس» متن مقدس بهائیان. مفهوم «مظهر ظهور الهی» در شروع کار بهاء اله و هم چون دیگر ادیان آسمانی که در پی اتصال معنوی و اعتقادی میان آسمان و انسان است، قرار دارد. یعنی که شخص نبی باید برای این اتصال و هماهنگی متافیزیکی بکوشد و پای در راه گذارد. بهاء اله این اتصال را با تمثیل آفتاب در طبیعت در آثار خود آورده است.

از آموزه های اعتقادی بهاء اله، مساله رو به پیشرفت بودن تمدن انسانی است که با وجود مظهر ظهور الهی و دستیازی به اخلاق و اشراق، ابنای بشر را در راهسپاری به کعبه آمال و راحتی و آرامش درونی یاور است. در آئین بهائی به استناد این الهامات دینی، به ظهور و افول تمدنی بشریت عنایت خاصی شده و زندگی و طبیعت و انسان و تمدن هم در چرخه شروع و پایان و تغییر و تحول دیده می شود. این نگاه تغییراتی به جهان و تمدن ناشی از پیدایش و پایانی معنوی است که از نظر بهائیت هر تمدنی را به وجود می آورد و تمدنی را به انتهای زیایی آن می رساند و تمدنی را با پدیداری معنوی جایگزین آن می کند. همین مساله موضوع خاتمیت در اسلام و در ادیان دیگر را بی موضوع می کند و راه را برای دگردیسی معنوی و دینی باز می گذارد. بی تردید وجود خاتمیت در اسلام، راه را بر باززایی و اصلاح زمینه های اعتقادی، اجتماعی و اخلاقی می بندد و آسمان را برای همیشه حاکم و راهبر انسانی می گرداند؛ نفی خاتمیت در بهائیت و گشوده بودن اشراقات شخصی و بنیان تمدن و مدنیت و رشد انسانی بر اساس آن، یکی از پایه های این آئین بشمار می رود. بنابراین در آئین بهائی هدف نهایی تمدن بشری و رسالت انبیا، رسیدن به جامعه ای معنوی و یک پارچه است که در آن اختلاف ها از بین رفته و انسان ها در

کمال دوستی و امنیت زندگی می کنند. در آموزه های بهائی، تکامل اجتماعی نقشه راه کارهای رسیدن به وحدت انسانی در تمدن بشری است که بهاء اله از اشاره به آن و در یاری از تمثیل طبیعت ارگانیک در آثار خود استفاده کرده است. بهاء اله می نویسد: «ای پسران انسان، دین الله و مذهب الله از برای حفظ و اتحاد و اتفاق و محبت و الفت عالم است، او را سبب و علت نفاق و اختلاف و ضغینه و بغضاء منمائید. این است راه مستقیم و اس محکم و متین. آن چه بر این اساس گذاشته شود حوادث دنیا او را حرکت ندهد و طول زمان او را از هم نریزند. امید هست که علما و امرای ارض متحدن بر اصلاح عالم قیام نمایند و بعد از تفکر و مشورت کامل به دریاق تدبیر، هیکل عالم را که حال مریض مشاهده می شود، شفا بخشند و به طراز صحت مزین دارند...»

در گزارش از پیش زمینه های جنبش مشروطیت به کوتاهی از زیرساخت های اجتماعی و فرهنگی آن جنبش هم می نویسم. در سرآغازهای برخورد فرهنگ ایرانی با اندیشه های مدرن، مسافران دیار فرنگ به انتقال مفاهیم و مضامینی پرداختند که سابقه ای در پیشینه تمدنی ایران زمین نداشتند. طرح مسائلی نظیر پارلمان - قانون - حقوق اجتماعی - آزادی و... از جمله

مواردی هستند که در سفرنامه های نخستین ایرانیان عازم دنیای غیرایرانی عصر قاجاریه ثبت شده اند؛ از آن پس بود که نخبگانی از علم آموزان و کنشگران سیاسی ایران در مقام دانشجو و شارژدافر، در تدوین رسالات - نامه ها و تألیفات خود، با انتقال لایه های نظام دانایی مدرن انسان ها، به بازخوانی فرهنگ سنتی و بازنگری در اندیشه های ایرانی مبادرت نمودند.

سخن اول تأمل در اندیشه های منورالفکران عصر ناصری، آگاهی آنان از تحولی است که به دنبال گسست از دنیای سنتی در غرب به وقوع پیوسته بود؛ میرزا ملکم خان ناظم الدوله که بیشترین زمان عمر خود را در خارج از کشور و در محافل دیپلماتیک گذارنده بود، به درستی دریافته بود که انقلاب صنعتی، مبادلات تجاری را به وضعیت مالیه پیوند زده و نظام معیشتی اقتصاد سنتی و آئین کشورداری پیشین را در دنیای تازه جایگاهی نیست. او به دفعات در رسالاتی که منتشر کرد و نامه هایی که به شاه و دیگر رجال سیاسی ایران نوشت، دگرگونی در سیاست جهانی و فعال بودن در آن را از لوازم و الزامات پایداری ایران در چرخه های دیپلماتیک و سیاست بین المللی می دانست. او تجربه های اولیه خود را در کنار میرزا حسین خان سپهسالار در سفارت ایران در استانبول شروع نمود و همان

جا با دگر دیسی سیاست جهانی آشنا شد، ملکم خان این امکان را داشت که در بقیه عمرش به کشورهای اروپایی پیشرفته راه رفته و آموخته هایش را با دانش های مدرن تکمیل نموده و در مقام روشنفکری نوگرا و متجددی واقعگرا قرار گیرد.

ملکم خان که با اندیشه های سیاسی مدرن آشنا بود، تغییر در اصول کشورداری ایران را مدخل اصلاحات دیگر و ایجاد دولت منتظم را پیش زمینه ای برای تدوین قانون اساسی و استقرار پارلمان می دانست، تا کشور در زمره ممالک دارای قانون و سیستم مدرن تفکیک قوا قرار گیرد؛ ملکم به خوبی می دانست که شکست ایران در جنگ با روسیه و از دست رفتن هرات در مقابله با بریتانیا، محصول ناآگاهی مردان سیاست ایران از دگرگونی دیپلماسی و تغییر در برنامه های منطقه ای دو قدرت بزرگ آن دوران بود. به همین خاطر در نامه ای به ناصرالدین شاه از خطری سخن گفت که بمانند دو سنگ آسیاب، ایران را در میان خود گرفته اند و علاج خروج از این بحران را در نوسازی شیوه های کشورداری و اصلاح امور نظامی و مالیه دانست. ملکم خان از طرفی در تکمیل اصلاحگری خویش، به نهادهای مدرن اقتصادی و فرهنگی هم توجه داشت و ایجاد راه آهن - برپایی تلگراف و شکل گیری

آموزش و پرورش نوین را در بنیان گذاری ایران مدرن، از ضروریات می شمرد.

میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز که فهمیده بود تمدن جدید برآمده از عقلانیت خوداتکاء و علم تجربی است، او در این رابطه می نویسد: «...اتخاذ تجربه دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان به اساس خیال و طرح اندازی عقول ارباب تجربه پی نبرده باشد...» آخوندزاده تا جایی این اولویت ورود به مدنیت نوین را استمرار می دهد که باسوادی همگانی از شرایط اولیه و اساسی آن می شمارد و در نقد «یک کلمه» مستشارالدوله تغییرات اساسی را که به تعبیر او «باید این اساس ظاهر بالکلیه از بیخ و بن برکنده شود»، منوط به همان تحول در قوه خیال و دستیابی به آزادی فردی که نقطه مقابل فرهنگ و اعتقادات قبیله ای سنت است، می خواند. در واقع پروژه آخوندزاده، بر پایه: الف) کسب آگاهی آغاز شده، به ب) تحول در سیاست رسیده، و از آن به ج) تغییر در اجتماع کشیده و در نهایت به د) مدرنیته دست می یابد.

همین موارد را می توان در نوشته های مستشارالدوله تبریزی و میرزا آقا خان کرمانی - میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی و دیگر منورالفکران آن دوره هم دید؛ بر اساس تألیفات برجای مانده از روزگار آشنایی با دنیای مدرن، می توان از آگاهی

روشنفکران دوران مشروطیت از مفاهیم مدرن آزادی و فردیت سخن گفت و فرایند نهادینه کردن آن مفاهیم را در پروسه استقرار نظام جدید اجرایی به عینه دید.

بنابراین زمینه های فرهنگی و فکری، معلوم می شود که مشروطیت پدیده خلق الساعه نبوده و ریشه در تحولاتی داشت که از نزدیک به یکصد سال پیش از آن، در لایه هایی از زندگی و سیاست و فرهنگ پیشین ایرانیان به وقوع پیوسته بودند؛ در زمینه های اجتماعی و سیاسی هم با جنگ های ایران و روسیه که منجر به قرارداد ترکمنچای شد و جنگ در هرات با بریتانیا که قرارداد پاریس را در پی داشت، ایران زمین وارد معادلات سیاست نوین جهانی شد که با امکانات سنتی نمی توانست در آن عرصه ها دوام بیاورد. این قراردادها گذشته از این که به قیمت از دست رفتن بخش هایی از ایران منعقد شدند، در مبادلات تجاری نیز تاثیر گذار بودند. از نظر سیاسی هم حکومت قاجاریه آن توانایی را نداشت که در عرصه های تازه ی دیپلماتیک و در سیاست داخلی از اهرم های مدرن بهره مند شود. این مسائل زمینه های بروز نخستین آگاهی های فرهنگی را از تحولات جهانی فراهم ساختند. تجار هم که از انعقاد قراردادهای پیش گفته در آستانه ورشکستگی قرار گرفته بودند و از طرف دیگر ارتباطات با کشورهای پیشرفته هم رخنه

های جدی در ذهنیت سنتی پدیدار ساخته بود، اولین تکانه های اجتماعی خود را در جنبش ضد تنباکو نشان دادند. در چنین شرایطی، ترور ناصرالدین شاه هم صلابت ظاهری قاجاریان را به زیر سؤال برد.

جلوس مظفرالدین شاه به تخت شاهی و ضعف هایی که او در اداره سنتی و قدمایی کشور داشت، در میان برخی از رجال نوگرا که از دهه های قبل در دستگاه حکومتی بودند، به تکاپو انداخته و به دنبال یک سلسله حوادث و رویدادهایی نظیر اعتراض به ساخت بانک استقراضی در زمین وقفی - مهاجرت به عبدالعظیم - مهاجرت به قم و بست نشینی در سفارت انگلیس و... فرمان مشروطیت صادر و نخستین پارلمان ایران ایجاد و اولین قانون اساسی رسمی به تصویب رسید و به تعبیر متجددان «ایران در زمره ی ممالک کنستی توسیون» درآمد. از آن پس بود که نهاد سازی در ایران شروع و قوانین عرفی تصویب و معادلات اجتماعی و سیاسی رنگی دیگر به خود گرفت که در آن نظام مطلقه به تفکیک قوا تغییر - پایگان ارباب و رعیتی به حقوق شهروندی تبدیل و نخستین جوانه های دنیای مدرنیته در ایران شکوفا شدند.

در کاوش از زمینه های دیگر استقرار مشروطه در ایران به برخی دیگر از مسائلی اشاره می کنم که به دستاوردهای این نظام

نوپیدای سیاسی تبدیل شدند. شکی نیست که ایران پیش از مشروطه، کشوری بود که در حکومت آن نظام ملوک الطوائفی به صورت حاکمیت قبیله ای قاجاریه، توانسته بود نیروهای گریز از مرکز را با زور و ارعاب از تحرک بازدارد؛ در نظام حکومتی قاجار، شاه حاکم مطلق العنان بود و دربار محلی برای عیاشی و خوشگذرانی. درباریان نوعاً از افراد قبیله انتخاب می شدند و نیروهای نظامی که از هیچ نظم و انضباطی برخوردار نبودند، برای بقای شاه و دربار حضور داشتند.

برخی از مردان سیاست که در نظام حکومتی قاجار انجام وظیفه می کردند، به دنبال آشنایی که با تحولات دنیای سیاست در کشورهایی چون روسیه و عثمانی به هم رسانده بودند و با آگاهی که از سیستم کشورداری غربیان به دست آورده بودند، طرح دولت منتظم را برای ایران و اداره آن عنوان کردند؛ قائم مقام و امیرکبیر دو تن از کنشگران سیاسی ایران بودند که برای نخستین بار در مقامات اجرایی، سخن از انتظام امور کشورداری به میان آوردند و اذهان را به سوی تغییر رویه کشورداری و محدود و مقید کردن اقتدار فردی شاه و بی مبالاتی درباریان متوجه کردند. آنان به درستی دریافته بودند که بقای کشور و دوام رعیت به حکومت منتظم است که در آن سیستم قضاء نشأت گرفته از قانون و اداره مملکت منوط به قانون گذاری و

قبول مسئولیت وابسته به پاسخگویی مجریان است؛ این مسائل در ظرف زمانی نزدیک به پنجاه سال پیش از مشروطیت، با صدور فرمان مشروطیت و نهادهایی که به دنبال آن ساخته شدند، به بار نشست و نخستین دستاوردهای مدرنیته در ایران از کانال نوسازی سیاسی انجام گرفت.

در همان دورانی که سیاستمداران به کار ایجاد حکومت منتظم و باقاعده در ایران مشغول بودند، همان طور که گذشت برخی از نخبگان فرهنگی نیز سخن از دگرگونی در فرهنگ سنتی و سنت فکری پیشینیان به میان آوردند که در واقع تکمیل کننده نوسازی بود که حاکمیت و دستگاه قبیله ای قاجاریه را به چالش کشیده بود؛ محور نوسازی فرهنگی، انتقاد از باورهای بود که در بیگانگی از فردیت انسان و رعایت حقوق طبیعی او در طول تاریخ ایران زمین شکل گرفته و در گفتمان های سنتی مأوا گزیده بود. بخشی از آن نوسازی، شیوه های تازه ادبی را به فرهنگ ایرانی وارد کرد و اصلی ترین رسانه سنتی یعنی شعر فارسی را در محتوا و قالب به همآوردی فراخواند. از سویی سبک های جدید نوشتاری، قصه سرایی سنتی را پشت سر گذاشت و نخستین رمان ها در زبان فارسی به وجود آمدند و راه را برای تحولات ادبی کسانی چون صادق هدایت در ادبیات داستانی و نیمایوشیج در شعر فارسی هموار نمودند.

تاریخ نگاری مدرن، جوانه های نخست خود را از دل وقایع نگاری به بار نشانند و حوزه های اخلاق و دین نیز به مسلخ سنجش و بازخوانی عقلانی گذاشته شدند. رهیافت های سنتی به سیاست نیز به تبع دگرگونی های ذهنی منورالفکران عصر ناصری و مشروطیت، به چالش کشیده شده و الزامات واقعی جامعه در توجه خردمندان به «امر سیاسی» اولین متن های خود را شکل دادند. با گسترش این عرصه ها، ایران زمین شرایط مدرن زندگی و سیاست را به تجربه گذاشت و دوره ای دیگر در سیر تاریخی این کهن دیار به وجود آمد، که با آرمان های مشروطیت از دوران پیشین قابل تشخیص بود.

همان طور که از اسناد و نوشته های آن زمان روشن می شود، درخواست عدالت از اصلی ترین مطالبات مشروطه خواهان بود و این خواسته حتی در اولین اعتراضات یعنی پیش از این که نظام سیاسی مشروطیت به صورت وسیع مطرح شود، مورد توجه بود؛ می دانیم که مشروطه خواهان زمانی در عبدالعظیم متحصن بوده و با عین الدوله به مواجهه برخاسته بودند، بند چهار آن «بنای عدالتخانه ای در تمام شهرهای ایران برای جلوگیری از ستمگری های حکام» بود که توسط سفیر عثمانی به وزیر امور خارجه وقت ایران تسلیم شد تا به حضور مظفردالدین شاه رسانده شود. در واقع این درک، غیر از آن

درک سنتی از عدالت بود که «وضع شی فی موضع» و نظایر این‌ها بود و ارتباطی با واقعیات سیاسی و اجتماعی نداشت؛ آن‌چنان که از مضمون این خواسته برمی‌آید، مشروطه خواهان عدالت مورد نظر خود را خارج از باورهای تعریف شده سنتی می‌فهمیدند و عدالت را در راستای تحقق عینی و اجتماعی آن می‌خواستند و اگر به واقع آن فرض تثبیت شده تاریخی را بپذیریم که مشروطیت و مفاهیم آن نشأت گرفته از دگرگونی زمانه و ورود اندیشه‌های مدرن به ایران بود، پس جای شک و تردیدی باقی نمی‌ماند که گسستی به غایت واقعی از سنت فکری و سیاسی در میان مشروطه خواهان ایجاد شده بود، که راه به نهادسازی و تغییر در روش حکومتی و نوسازی آن با تاسیسات سیاسی می‌برد؛ همین درک و دریافت از مفهوم عدالت را می‌توان در پای بندی مشروطه خواهان به مقوله آزادی هم دید؛ مفهومی که یکی از اساسی‌ترین اختلافات را میان سنت‌گرایان و متجددان به وجود آورده بود و بیشترین حجم رسالات مخالفان مشروطیت و مدافعان مشروعیت را ورود مفهوم مدرن آزادی به خود اختصاص داده بود؛ برای این که بهتر بتوان به مدرن بودن درک و آگاهی مشروطه خواهان از آزادی پی‌برد، از یک طرف می‌توان به لوایح شیخ فضل‌الله نوری و دیگر مشروعه خواهان مراجعه کرد و از طرف دیگر،

تلقى کسانی چون میرزای نائینی را در رابطه با آزادی دید که نشأت گرفته از سنت قدمائی بود و راهی در میان متجددان و مشروطه خواهان نتوانست باز کند و با بن بست های جدی معرفتی و روش شناختی مواجه شد.

با این زمینه ها بود که نظام مشروطیت در ایران استقرار یافت. نهادهای مدنی شکل گرفتند. ملیت به محور مطالبات تبدیل شد. انتظام قانونی ایجاد شد. قوانین موضوعه به جای احکام ناسخ و منسوخ نشست. شیوه کشورداری بر اساس ملیت ایرانی و به صورت مدرن دولت - ملت محقق شد و ایران جزو کشورهای متجدد، تاریخی دیگر را در سرآغازهای تحولات خود به محک تجربه و آزمون گذاشت.

فصل سوم

بہائیت و مشروطیت

به جرئت می توان رویداد مشروطیت را در ایران نقطه محوری در چرخش تاریخی سرنوشت سازی قرار داد؛ با جنبش مشروطیت که ریشه در حوادث و جریانات سده ای پیش از آن قابل تأمل است، ایران زمین دوران سنتی را پشت سر گذاشت و آرام آرام وارد عصر معاصر و دنیای نوین شد. چالشی که مدنیت تازه بر جامعه و فرهنگ ایرانی از جنگ های روسیه و رفتار دیپلماتیک بریتانیا وارد ساخت و پیامد تحول فرهنگی و تجدد اعتقادی که در سیاست و اخلاق ایرانی داشت، نخستین ثمرات خویش را در استقرار پارلمان، تدوین قانون اساسی و گذار به مؤلفه های زیست جهان مدرن به ثبت رسانده است. رویداد مشروطیت در ایران فراتر از جابجایی در قدرت سیاسی بوده و تمامی لایه های زیستی و فرهنگی ایرانیان را به محاق سنجش و آزمون تاریخی کشاند.

پیش از این گذشت که مشروطیت در ایران محصول و حاصل مدرنیته و برآمدی از تجدد فرهنگی و تغییر سیاسی در دسترسی

به حقوق مدرن و ایجاد نظام سیاسی نوین است و ریشه در آگاهی به فرهنگ و سیاست دنیای نوین و عمق بخشی به آن در میان مدرن اندیشان و کنشگران مدرن ایرانی دارد. این را نیز بنویسم که مشروطیت با هیچ روایت و ماهیت سنتی از دین سنتی نمی توانست همبستگی و همراهی داشته باشد و آن چیزی که در عصر مشروطیت از «علمای مشروطه خواه شیعه» تراشیده اند، بی وجه و عاری از حقیقت تاریخی و معرفتی است؛ آخوندهای سنتی شیعه مذهب چه در طرفداری از مشروطیت و چه در ضدیت با آن، هر دو در گفتمان سنت سیاسی می زیستند و با زیرساخت های معرفتی مشروطیت، هویت و توابع آن نمی توانستند سازگاری داشته باشند. این غلط مشهوری است که عده ای از ملایان را «مشروطه خواه» و عده ای دیگر را «مشروع خواه» خوانده اند؛ دقت در آثار و تألیفات بر جای مانده از آن زمان نشان می دهند که خواننده شدگان به مشروطه خواهی آخوندها در واقع در بی اطلاعی کامل از گفتمان سیاست مدرنیته بودند و در پایه های نوشتاری و معرفتی خویش همان رویه و سبک مشروع خواهی را داشتند.

سخن مرکزی این بخش از نوشتار در پی آن است که از تقسیم جا افتاده عالمان دینی ایران در عصر مشروطیت به دو طیف

مشروع خواه و «مشروطه خواه» با استناد به آثار تاریخی و رسالات و تألیفات سیاسی نوشته شده در آن دوران، به تعبیری آشنایی زدایی کند و از دیدگاهی که برآمده از تاریخ اندیشه هاست و همان طور که در اشاره ای پیش از این گذشت، از بیرون اعتقادات دینی به مسائل تاریخی و فرهنگی می نگرد؛ یعنی جداسازی حوزه های اندیشگی از مفاهیم بینی یا همان سکولاریسم، فراتر از این تقسیم رفته و کنش ها و گفتارهای سیاسی علمای آن دوره را به پرسش گیرد؛ در ورای شکستن آن تقسیم بندی معلوم می شود که الف) تمامی علمایی که از مشروطه دفاع کردند و علمایی که به مقابله با مشروطیت اقدام کردند، در مبانی اعتقادی و فرهنگی همانند می اندیشیدند و گرفتار سنتگرایی بودند که در رهیافت های قدمائی از سده های پیش از ورود ایران زمین به دوران معاصر در قالب های اندرنامه ای، فقهی و ارشادی بیان می شدند، به مفاهیم نوین سیاسی و مضامیم مدرن اجرایی پرداخته اند. ب) در تاریخ نویسی دین و اندیشه (در رابطه با سیاست مدرن ایرانی) نوآئینی دینی در حاشیه قرار گرفته و از نقش آفرینانی که در مشروطیت فعال بودند و دل در گرو آئین های تازه اعتقادی داشتند و سر در آستانه دگردیسی معرفتی فرو آورده بودند، به سکوت گذشته اند. بنابراین بنیان این بخش نوشتار، اول بر تاریخ نگاری

اندیشه سیاسی است و دوم خود را به جد و ام دار آزادی وجدان و آزادی بیانی که از ارکان اصلی دنیای مدرن و ثبت شده در اعلامیه جهانی حقوق بشر است می داند. پس نتایجی که از این نوشتار حاصل می شود به هیچ اعتقاد دینی مربوط نیست و سخن از حقیقت امر دینی در جدال دین قدمائی و آئین های تازه نمی گوید، بلکه در جستجوی رویداد تاریخی است که در بنیادها و حوادث مشروطیت پدیدار شد و در تاریخ نگاری مشروطیت به فراموشی سپرده شد. در واقع بخشی از علمای سنتگرای ایران در درک و دریافت واقعیت مشروطیت از نظر فکری تهی بودند و بخش دیگری از آنان توانستند با مصادره به مطلوب واژگان سیاسی مدرن و مفاهیم تازه ای که منورالفکران از دنیای جدید به فرهنگ ایران زمین انتقال داده بودند، آن ها را از معانی حقیقی خود عاری ساخته و هر دو طیف در استقرار مشروطیت، اجرای امر به معروف و نهی از منکر و صیانت از بیضه اسلام و حفظ مذهب اثنی عشریه را هدف گرفته بودند؛ در نهایت در تلاقی هر دوی این دریافت ها، راه برای بنیاد ایدئولوژی سیاسی مذهبیان در دهه های بعدی هموار شد و از دل حسیض عدم شناخت مدرنیته سیاسی و فرهنگی، اوج بنیادگرایی در ایران دوران معاصر به منصفه ظهور رسید؛ برای بررسی آن انحراف و این انحطاط، همان طور که

اشاره شد، رسالات و لوایح و فتاوی و تلگرافات در کنار کنش هایی که علمای سنت گرا از خود نمایان ساختند، بهترین و منطقی ترین مواد را برای بررسی اندیشه شناسی تاریخی در اختیار ما قرار می دهند. در زمینه وضعیت کسانی مثل شیخ فضل الله نوری که در طیف مشروعه خواه جای دارند، مساله روشن است و نوشته های آنان بهترین دلیل بر خواسته ها و ایده هایشان. اما در مورد طیفی که به غلط از آنان به علمای «مشروطه خواه» نام برده می شود به نمونه ای از بافتار فکری آخوند خراسانی می پردازم که داعیه رهبری مشروطیت ایران را به او منتسب می کنند؛ در حالی که او هم به مانند علمای مشروعه خواه تعبیری شرعی از نهادهای جدید سیاسی داشت و بر خلاف طیف مقابل که وجود آن نهادها را برای اجرای احکام شرعی غیر ضروری می دانست و در مفاهیم نوین به حق - از دیدگاه شیعی - انتقاد داشت، علمایی چون آخوند خراسانی بر این باور بودند که آن نهادها و مفاهیم بیانگر ترویج احکام شرعیه، حفظ بیضه اسلام و صیانت از شوکت مذهب جعفری است و از لزوم انطباق موارد راجعه به محاکمات و سیاست با موازین شرعیه سخن می گفت. (ر.ک: مذاکرات دارالشورای ملی، ۷ ذیحجه ۱۳۲۴ ق؛ روزنامه مجلس، سال اول، شماره ۳۱؛ تاریخ انقلاب ایران، محیط مافی، نسخه

مصصح، ص ۲۰۵) در کج فهمی آخوند خراسانی از بنیان های مشروطیت و عدم آگاهی ایشان از دگرگونی زمانه همین بس که برای محمد علی شاه و پس از آن احمد شاه قاجار، اندرزنامه های قدمائی صادر می کرد (مرگی در نور-زندگی آخوند خراسانی، ص ۱۷۹ و مجله العرفان، ج ۲: الوصایا العشر او کیف یوصی العلما الملوک) و در واقع بنیان های فکری خویش را در ورود و دریافت مشروطیت بیان و آشکار می ساخت. در حالی که در برابر پرسش سیاحی فرانسوی از سطح مشروطیت نمی توانست به عمق بنیادهای معرفتی و فرهنگی آن دست یابد. (ر.ک: مسافرت کاپیتن آنرینیور به ایران و بین النهرین در سال ۱۹۰۸) همین موارد را می توان در رسالاتی که از سوی به اصطلاح علمای مشروطه خواهی چون سید عبدالحسین لاری (قانون در اتحاد دولت و ملت، ص ۱۰)، شیخ اسماعیل محلاتی (رساله اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، ص ۳) و شیخ محمد حسین نائینی نوشته و منتشر شده است هم به تأمل گذاشت. (ر.ک: واقعات اتفاقیه در روزگار، ص ۲۵۰ و ص ۳۷۲)

سید محمد طباطبایی هم که یکی از رهبران درون ایران مشروطیت خوانده شده است و به واسطه مرشدی در پارلمان حاضر شده بود، حدود آشنایی خود را از مشروطیت این گونه

بیان می کرد: «ما ممالک مشروطه را که خودمان ندیده بودیم، ولی آن چه شنیده بودیم و آن هایی که ممالک مشروطه را دیده، به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است، ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم.» (صورت مذاکرات مجلس، ۱۴ شوال ۱۳۲۵) سید عبدالله بهبهانی نیز که روی اغراض شخصی و صنفی در صفوف مشروطه خواهان داخل شده بود و همانند طباطبایی خود خواسته در اولین پارلمان ایران حاضر می شد، کیفیت شعور سیاسی خود را از نظام سیاسی مشروطیت چنین می نمایاند: «حالا بعضی می گویند ما مشروطه طلب و یا جمهوری طلب می باشیم. به خدای عالمیان، به اجداد طاهرینم قسم است که این حرف ها را مردم به ما می بندند... ما نگفتیم پادشاه نمی خواهیم. ما نگفتیم دشمن پادشاه می باشیم. مکرر چه در حضرت عبدالعظیم و چه در شهر و چه در منبر، تمام از این پادشاه اظهار رضایت کردیم. الحق و الانصاف پادشاه رئوف و مهربان و رحم دل می باشد... ولی آن چه داد کردیم و آن چه نوشتیم، تمام را بعکس حالیش کردند... به خدا قسم است که این مطالب و شایعات دروغ است، مدرسه را می خواهیم چه کنیم، قصد ما عدل و رفع ظلم است که رعیت از دست نرود. مردم به خارجه پناه نبرند، مملکت خراب نشود... ما

عدل و عدالت خانه می خواهیم، ما اجرای قانون اسلام را می خواهیم... ما نمی خواهیم مشروطه و جمهوری، ما می گوئیم مجلس مشروعه عدالت خانه.» (تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۴۴۳)

این ها نمونه ای از موارد بسیاری است که در نوشته ها، لوایح، تلگرافات و بیانیه های علمای «مشروطه خواه» ایرانی مندرج و حکایت از مصادره به مطلوبی دارد که از آرمان ها، اهداف و واقعیت نظام سیاسی مشروطیت و رویداد سرنوشت ساز انقلاب مشروطیت در ایران به وقوع پیوست و در بی توجهی و دقتی که لازمه تحقیقات تاریخی است، انحرافی بر انحرافات افزود که در یکصد سال گذشته، گریبانگیر مشروطیت ایران زمین بوده است.

داده های تاریخی در بیشتر موارد ذهن خواننده مکتوبات و رسالات دو طیف علمای «مشروطه خواه» و مشروعه خواه را به این نظر هم جلب می کند که آیا نمی توان دعوی این دو طیف را جدالی در عرصه قدرت دنیوی آنان دانست تا این که آن لفاظی های دو طرفه را در فضای معرفتی گذاشت؟ یعنی آن برخوردها بیشتر دغدغه قدرت و حفظ آن را داشتند تا دغدغه ای معرفتی که سر در گریبان دریافت دگرگونی در نظام اندیشگی داشته و التزام به پایان سنت و شروع معرفتی نوین را نمایندگی می کرد و در نوشته های منورالفکران و

نوآئینان آن دوران ثبت شده است. تلگرافات - رسالات -
لوایح و سخنرانی هایی که به گوشه ای از آن ها اشاره کردم،
از هر دو طرف صادر شده و تاریخ مشروطیت ایران آن ها را
در خاطره خود ثبت کرده، سیطره قدرت خواهی را بر معرفت
خواهی نمایان می کنند و گذر دهه هایی از آن دوران و شفاف
شدن گسستی که در امر سیاست از جهان قدیم به وقوع پیوسته،
روشن ترین دلیل عقلانی و تاریخی را در اختیار ما قرار می
دهد که تقسیم غلطی را در مشروعه خواهی و مشروطه خواهی،
آخوندهای عصر مشروطیت به چالش بکشیم.

نکته ای دیگر را هم نباید در این بحث از قلم انداخت و آن این
که برخی از محققان و مورخان نوشته اند که علمای سنتی که
به دفاع از مشروطیت ایران اقدام کردند، از طیف اصولیون
بودند و باز بودن باب اجتهاد در علم اصول فقه باعث شد که
آنان به تبیین دینی از نظام سیاسی مشروطیت مبادرت
کنند، (اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۸۳) نیز محل
اشکال است؛ چرا که علم اصول فقه و حجیت عقل در آن برای
استنباط احکام فرعی از اصول دینی، تنها در محدوده احکام
شرعی و ناظر به تشریح فروع بوده و هیچ دخالتی در امور
سیاسی عرفی که جز کوچکی از فروع اجتماعی را در علم فقه
به خود اختصاص می داده، نداشته و نمی توان به استناد مبانی

اصولی علمای سنتی، حکم به حقانیت مشروطه خواهی آنان داد؛ از طرفی تکیه اصلی علمای مشروعه خواه هم به همان اصول فقه و باز بودن زمینه های اجتهادی بود که نظام سیاسی مشروطه را حرام و خون مشروطه خواهان را مباح می شمردند و از قباحت آزادی و بی مورد بودن قوانین عرفی با وجود احکام شرعی، سخن می گفتند و در بنیان های معرفتی هیچ تفاوتی میان علمای «مشروطه خواه» و مشروعه خواه وجود نداشت و تقسیم بندی غلطی که در تحلیل رویداد مشروطیت ایران رواج یافته، بیش از آن که بنیاد تاریخی و معرفتی داشته باشد، نشأت گرفته از استفاده ابزاری از دین و استحاله آن به ایدئولوژی سیاسی است.

احمد کسروی در مقام تاریخ نگار مشروطیت بدرستی دریافته بود که ورود سنتگرایان به رویدادهای مشروطه خواهی، نه از روی عقیده و آگاهی از تغییرات سیاست در دنیای جدید بود و نه در پی تحولی در سیاست ایرانی بودند، بلکه آن ها نقشی از مشروطیت را برای بقای قبای سنتی خود می خواستند و در این خواسته شان، مشروطه خواه همان را می گفت که مشروعه خواه از آن سخن می گفت؛ کسروی می نویسد: «کاری که دو سید و هم دستان ایشان کردند بسیار ارجدار می بود و باید همیشه در تاریخ نام های آنان به بزرگی برده شود. ولی ایشان

می بایست در پی آن کار در اندیشه راه بردن مردم باشند و این شگفت است که نبودند، و همان داده شدن فرمان مشروطه و باز شدن دارالشوری و نوشته شدن قانون اساسی را بس دانسته و به کار دیگری نیاز ندیدند. این کار نتیجه آن را داد که تا دیرگاهی در همه جا رشته در دست ملایان و روضه خوانان می بود و اینان به دلخواه خود مشروطه را همان رواج «شریعت» می زندیدند، و از قرآن و احادیث دلیل ها یادی می کردند و انبوه مردم جنبش را جز برای همین نمی دانستند.» (تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۶۱)

تنها با تجدد دینی و دگرذیسی آئینی، مؤمنان به دیانت می توانستند با مشروطیت و سیاست مدرن همراهی کنند. کنشی که از دگرباشان مذهبی و نوآئینان دوره مشروطیت به یادگار مانده و نوشته ها و متن های تألیفی آنان بهترین سند این روایت تاریخی است. حضور کسانی چون ناظم الاسلام کرمانی، شیخ هادی نجم آبادی، یحیی دولت آبادی و... که معتقدان به آئین ازلی بودند و تحریر رساله هایی نظیر «رساله مدنی» و «رساله سیاسی» توسط عبدالبهاء و دیگر دیگر دینان حکایت همگامی تجدد مذهبی و تجدد سیاسی در ایران عصر مشروطیت هستند.

آئین بهائیت به درستی جداانگاری حوزه های دینی و سیاسی (سکولاریسم) را پاس می دارد؛ عبدالبهاء می نویسد: «دین از سیاست جداست. دین را در امور سیاسی مداخلی نه بلکه تعلق دین به عالم اخلاق است و امری است روحانی و وجدانی و تعلق به قلوب دارد نه عالم اجسام. رؤسای دین باید به تربیت و تعلیم نفوس پردازند و ترویج حسن اخلاق نمایند، ولی در امور سیاسی مداخله ننمایند.» (خطابات ۱/۳۳)

نگرش عبدالبهاء و بهائیت به سیاست و اجتماع، یکی از تجربه های تاریخی این آئین را در مواجهه با رویداد مشروطیت در خود جای داده است؛ تورج امینی و کاویان صادق زاده میلانی، پژوهش های تاریخی را در ارتباط بهائیت و مشروطیت انجام داده اند؛ میلانی در اشاره به وضعیت جامعه بهائی در عصر مشروطیت با پیش زمینه های آن می نویسد «سال های آغازین قرن بیستم میلادی شاهد سقوط طالع بخت و اقبال بسیاری از حکومت های خودکامه سلطنتی بود. می توان از نیکلای دوم تزار روسیه، سلطان عبدالحمید عثمانی و محمدعلی شاه قاجار به عنوان نمونه هایی از پادشاهان خودکامه ای نام برد که حکومت های بلامنازیشان در آن سال ها سقوط نمود. امپراتوری عثمانی جای خود را به جمهوری ترکیه داد و فرمانروایی مطلق و خود کامه تزار روسیه با ایجاد مجلس دوما

در سال ۱۹۰۵ محدود گشت و متعاقب آن با انقلاب بلشویک ها بسال ۱۹۱۷ منقرض شد. در ایران که از هر دو کشور فوق عقب مانده تر بود جنبش مشروطه منجر به فرمان مشروطیت از جانب مظفردالدین شاه در سال ۱۹۰۶ و تصویب اولین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورا در ایران گردید. محمد علی شاه که چندی بعد از صدور فرمان مشروطیت بر تخت سلطنت نشست تلاش نمود تا استبداد را مجدداً برقرار سازد. اقدامات وی در کوتاه مدت موجب انحلال مجلس شورا و برقراری موقت استبداد صغیر گشت و نهایتاً موجب خلع وی از سلطنت و تبعید او از ایران گشت.

در طی دوران مورد بحث جامعه بهایی ایران با حد اقل نیم میلیون پیرو بزرگترین اقلیت مذهبی ایران بود. جامعه بهایی با مطرح کردن مباحثی نظیر ضرورت وجود مجالس مشورت و اهمیت انتخابات عمومی و دستگاه قضائی و حکومت قانون نقش مهم و سازنده ای را در تبلور پیش زمینه فکری مشروطیت ایفا کرد. باید در خاطر داشت که جنبش مشروطه در ایران عاقبت شکست خورد. شکست مشروطه را می توان نتیجه دو اولتیماتم و حمله متعاقب روسیه به ایران و کودتای نائب السلطنه ناصر الملک به سال ۱۹۱۱ دانست. ولی علت غائی شکست جنبش مشروطه را باید در از هم گسیختگی و فروپاشی

نهادهای اساسی جامعه ایران جستجو نمود. در طی دوره تبلور آزادی خواهی و بیداری مردم ایران و جنبش مشروطه که مقارن با سلطنت مظفرالدین شاه، محمد علی شاه و احمد شاه قاجار بود جامعه بهایی دو نقش عمده در پیش رو داشت و در آن واحد در دو جهت حرکت می نمود. در وهله نخست هدف اصلی این جامعه ایجاد وحدت و وفاق بین جامعه متشتت ایران بود. مطالعه رهنمودهای موجود در آثار و دستورالعمل های راهبر بهائیان در آن سال ها بر محققان بی طرف و منصف آشکار می سازد که هدف نهائی عباس نوری (که در میان بهائیان به عبدالبها موسوم می باشد) ترمیم از هم گسیختگی و فروپاشی جامعه ایران بوده است. در وهله دوم چون زیر بنا و ارتباط نزدیک فکری بین آئین بهائی و جنبش مشروطه تبدیل به بهانه ای در دست مخالفان مشروطه گردید عبدالبهاء مبادرت به اتخاذ برخوردی نمود که این حربه را بی اثر سازد. بنابر این بهائیان را اکیداً از فعالیت و جبهه گیری سیاسی منع کرد. بررسی آثار پیشوای بهائیان (عبدالبهاء) در آن دوره به وضوح نشان می دهد که عدم دخالت در امور سیاسی به جهت کمک به نهضت مشروطیت و پیشگیری از سرکوب آن در پیش گرفته شده بود. در حالی که انقلاب مشروطه ایران در سال های اخیر به طور علمی و دانشگاهی مورد نقد و بررسی

مبسوط دانشمندان قرار گرفته است لکن رابطه دیانت بهایی و انقلاب مشروطه ایران تا حد زیادی مجهول مانده است . دیدگاه های بهایی در مورد جنبش مشروطه به اشتباه ساده انگاشته شده و یا به یک یا دو جنبه محدود گشته است . نمونه واضح نوع اول ساده اندیشی را می توان در آثار ادوارد براون یافت. او که مهم ترین مستشرق اروپائی آن دوران به شمار می رود معتقد بود که بهائیان به دستور عبدالبهاء موضعی انفعالی در پیش گرفته بودند. به عقیده براون بهائیان فاقد برنامه ای جامع و همه شمول برای اصلاحات در ایران بودند. البته در دلسوزی و علاقه براون نسبت به مشروطیت شکی نیست ولی جای سوال است که چرا این مستشرق بزرگ توجه لازم و کافی به زیربنای آشکار فکری انقلاب مشروطه و منعکس شده در آینه آثار بهایی و اشخاص شناخته شده و برجسته بهائی نهضت مشروطه نشان نداده اند؟ کم توجهی پروفیسور براون به عناصر فعال بهائی نظیر شاهزاده قاجار ابوالحسن میرزا شیخ الرئیس و شاعره و نگارنده ارزنده بهائی خانم عصمت طهرانی (تخلص طائره) و علی قلی خان نبیل الدوله کاردار ایران در واشنگتن (که نقشی بسیار حسّاس و حیاتی در اصلاحات بنیادی ایران ایفا نمود) بیانگر این حقیقت است که مورّخان غربی و همعصر وقائع

مشروطه نیز عاری از تعصب و اغراض شخصی نبوده اند.» (بهائیان ایران، ص ۲۴۳)

تحقیقات تورج امینی در بررسی های خود از نقش اقلیت های دینی در انقلاب مشروطیت، نشان می دهد که پیروان بهائیت هم در کنش های مشروطه خواهانه دخیل بوده اند. امینی در رابطه با وضعیت بهائیان در زمان مشروطیت و تعامل آن با رهبری این آئین می نویسد: «بهائیان در دوره قاجار از منظر اعتقادی، حکومت مشروطه پارلمانی را توصیه کردند، اما به دلیل شرایط نامناسب اجتماعی و تاریخی، خود را از شرکت در هیجانات انقلاب مشروطه بر حذر داشتند. بهاء الله به عنوان رهبر یک جامعه دینی، نخستین ایرانی بود که بحث مشروطیت و لزوم مجلس پارلمانی را گوشزد مخاطبان خود ساخت. در حوالی سال ۱۲۸۴ قمری، زمانی که او پس از انشقاق آیین بابی به بهایی و ازلی، به امپراطوران و پادشاهان جهان نامه نگاشت و آنان را به آیین بهایی دعوت کرد، در نامه ای که به ملکه انگلیس نوشت، به صراحت از نوع حکومت پارلمانی انگلیس تمجید نمود و مجلس پارلمانی را باعث استحکام امور و اطمینان قلوب مردمان دانست و ضمن آن، خطاب به اعضای مجالس قانونگزاری نوشت که در اصلاح امور مردم و آبادانی شهرها و آن چه که باعث اصلاح عالم می شود، بحث و

مشاوره نمایند: «و سمعنا انک اودعت زمام المشاوره بایادی الجمهور؛ نعم ما عملت، لانّ بها تستحکم اصول ابناء الامور و تطمئن قلوب من فی ظلك من کل وضع و شریف. ولكن ينبغي لهم بأن يكونوا امناء بين العباد و يرون انفسهم و كلاء لمن على الارض كلها، هذا ما وعظوا به فی اللوح من لدن مدبر حکيم و اذا توجه احد الى المجمع، يحول طرفه الى الافق الاعلى و يقول: يا الهی اسألك باسمک الابهی بأن تؤيدنی علی ما تصلح به امور عبادک و تعمر به بلادک انک انت علی کل شیء قدير. طوبی لمن یدخل المجمع لوجه الله و یحکم بين الناس بالعدل الخالص، ألا أنه من الفائزين. يا اصحاب المجلس فی هناک و دیار اخرى، تدبروا و تکلموا فیما یصلح به العالم و حاله لو انتم من المتوسّمين».

بهاءالله در آثار خود هر جا که سخن از نوع حکومت می رفت، به صراحت به اهمیت مجالس قانونگزاری اشاره می نمود. به عنوان مثال در یکی از نوشته های اواخر زندگانی اش به نام «لوح بشارات»، در باره نوع حکومت چنین نوشت: «اگر چه جمهوریت نفعش به عموم اهل عالم راجع است، ولكن شوکت سلطنت آیتی است از آیات الهی. دوست نداریم مدن عالم از آن محروم ماند. اگر مدبرین این دو را جمع نمایند، اجرشان عندالله عظیم است».

اما گستره کمیته این تحقیقات به تناسب اهمیت تاریخی «مشروطیت و بهائیت» در شفاف سازی مساله رضایت بخش نیست. به استناد این تحقیقات و دیگر تألیفات تاریخی می دانیم که بهائیان به دستور پیشوای آئینی خودیش در آن زمان- عبدالبهاء- از دخالت در امور سیاسی عصر مشروطیت منع شده اند؛ هم چنان درایت عبدالبهاء را در مقابله با بستن مشروطیت به پیروان نوآئینی از سوی مستبدان و سنت گرایان مذهبی و درباری باید مدنظر قرار داد.

در مراجعه به آثار و تألیفات بهائیان، بهاء‌اله در بخشی از کتاب اقدس، کتاب مقدس بهائیت ۳۷ سال قبل از وقوع مشروطیت به صراحت از دگرگونی اوضاع تهران و از غلبه مردم بر حکومت (جمهوریت) می نویسد. (کتاب اقدس، بند ۹۳) وی در مکتوبی دیگر به صراحت می نویسد: «یا حزب الله، بشنوید آن چه را که اصغای آن سبب آزادی و آسودگی و راحت و علو و سمو کل است. از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب، ولکن شایسته آن که حسب الاراده حضرت سلطان ایده الله و حضرات علمای اعلام و امرای عظام واقع شود. باید به اطلاع ایشان مقری معین گردد و حضرات در آن مقرر جمع شوند و به حبل مشورت تمسک نمایند و آن چه را سبب و علت امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است معین فرمایند و اجرا دارند.

چه اگر به غیر این ترتیب واقع شود علت اختلاف و ضوضاء گردد. در اصول احکام که از قبل در کتاب اقدس و سایر الواح نازل، امور راجع به سلاطین و رؤسای عادل و امنای بیت عدل شده و منصفین و متبصرین بعد از تفکر، اشراق نیر عدل را به عین ظاهر و باطن در آن چه ذکر شد مشاهده نمایند. حال آن چه در لندره [= لندن]، امت انگلیز به آن متمسک، خوب به نظر می آید چه که به نور سلطنت و مشورت امت، هر دو مزین است.» (مجموعه الواح مبارکه - لوح دنیا، ص ۲۹۶)

در نامه ای که از عبدالبهاء به دوران استبداد صغیر برای یکی از پیروان آئین بهائیت بر جای مانده، می خوانیم «امیدواریم که مشروطیت که نص قاطع کتاب اقدس است، در ایران تأسیس یابد و اطمینان حاصل گردد... ولی ما در بدایت محض محافظه احبا مدارا کردیم... لہذا اگر ما نام مشروطیت بر زبان می رانندیم، حکومت نیز بر عداوت قیام می نمود، ماده به جزء ضعیف می ریخت، یاران در میان دو طرف شرط مصالحه می شدند، حکومت فوراً اعلان می کرد که مشروطیان جمیعاً بهایی اند و نص کتاب اقدس را مجری خواهند، چنان که میرزا فضل الله نوری در طهران اعلان نمود و اعلان نامه ها در تمام طهران معلق نمودند. لہذا به این وسیله دولتیان دست به کشتن می گذاشتند و ملتیان نیز معاونت می نمودند و به کلی یاران را از

میان برمی داشتند. به سبب این حکمت بود که آن مدارا در بدایت واقع گردید.» (مصباح الهدایه/۴، ص ۵۵۶) با این حال عبدالبهاء به پیروانش توصیه می کند که برای به دست آوردن نمایندگی در دوره دوم مجلس شورای ملی تلاش کنند. (مکاتیب عبدالبهاء/۲، ص ۲۵۷)

عبدالبهاء برای این که در دوره مشروطیت از بهائی کشی جلوگیری و بهانه از دست مخالفان مشروطه گرفته شود، به پیروانش دستور می دهد «احبای الهی به نص قاطع ربانی باید از این امور احتراز نمایند و به کلی اجتناب کنند در امور سیاسی نه با انجمنی دمساز گردند و نه با جمعیتی همراز شوند.» یونس افروخته به نقل از عبدالبهاء در «خاطرات ۹ ساله» می نویسد «اگر این طور نمی نوشتم احبا نقل عام و مشروطیت هم جاری نمی شد.» (سرکوب و کشتار دگراندیشان مذهبی در ایران، ج ۱، ۳۳۵ به نقل از: امر و خلق، ج ۴، ص ۴۴۸) با این حال کشتار بهائیان در برابر چشمان مشروطه خواهان ادامه یافت تا به روزگار ۵۷ ساله دولت مدرن پهلوی ها و در بی تفاوتی مدرن اندیشان ایران.

وجود مفاهیم و واژگان مدرن سیاسی در مکتوبات و رساله های بهاء الله و عبدالبهاء، خود دلیلی روشن بر همسویی بهائیان با سیاست نوپیدای مدرنی در ایران هستند؛ در این زمینه از دو

رساله مهم و اساسی «مدنی»، «سیاسیه» و چندین لوح و نوشته دیگر باید نام برد که به دهه ای پیش از استقرار مشروطیت توسط عبدالبهاء نوشته شده اند. با بودن اندیشه های مدرن سیاسی و فرهنگی و اقتصادی در آموزه های بنیانگذار بهائیت و رهبر بلافصل آن، نمی توان از بی تفاوتی و نه دخالت بهائیان در کنش های مشروطه خواهی سخن گفت! بهاء اله از شیوه های تازه حکومتی نیز آگاهی داشت و بر این باور بود «اگر چه جمهوریت نفعش به عموم اهل عالم راجع، ولاکن شوکت سلطنت آیتی است از آیات الهی، دوست نداریم مدنی عالم از آن محروم ماند. اگر مدبرین این دو را جمع نمایند، اجرشان عندالله عظیم است.» بهاء اله که خود تجربه تلخ زندان و آزار را از قاجاریان داشت و بر ظلم و ستم اجتماعی آگاه بود، ضرورت اصلاح امور را در ایران مدنظر داشت و در هر نوشته ای که مناسب بود و اقتضا داشت، از بیان آن دریغ نمی کرد. به درستی بهاء اله با بیان این مسائل، واقعیت عینی و ذهنی جامعه و سیاست ایران را در دوران حیات خویش مورد توجه قرار می داده است؛ می دانیم که ایده های نوسازانه و اطلاع طلبانه در سرآغازهای آشنایی ایرانیان با مدرنیته و دنیا نوین، از رهگذر ایجاد دولت منتظم و پس از آن جداسازی قوای حکومتی و

سپس ایجاد مجالس مشورتی و دستیابی به مشروطیت نظام سیاسی به قانون می گذرد.

با پیش زمینه های اعتقادی و اجتماعی که ناظر به واقعی بینی بنیان گذار آئین بهائی و عبدالبهاء بودند و پیش از این نوشته شد، می توان به اعلان آن حکم آئینی مبنی بر عدم دخالت در سیاست روز دوره مشروطیت و کوشش در نوسازی فرهنگ سیاست ایرانی از سوی بهائیان آگاه شد و از تلاش های آنان در فرایند نوسازی فرهنگ و سیاست ایرانی و حمایت از دولت مشروطه پی برد. میلانی واژه «مشورت» را در نوشته های بهاء الله به حدود سال ۱۸۶۸ در لوحی خطاب به ملکه ویکتوریا گزارش می کند و از مفهوم «وظایف مجالس قانون گذاری» در کتاب اقدس (حدود ۱۸۷۳) می نویسد.

من به جهت اهمیت «رساله مدنی» و «رساله سیاسی» از نظر تاریخ و اعتقادی و برای من از نظر تاریخ نگاری اندیشه های مدرن در ایران معاصر، جداگانه آن ها را بررسی می کنم. عبدالبهاء «رساله مدنی» را در سال ۱۸۷۵ (حدود ۳۰ سال قبل از مشروطیت) به دروان تبعید همراه پدرش در عکا نوشته است؛ سن عبدالبهاء در زمان نگارش آن ۳۱ سال بوده و رساله در ۱۴۱ صفحه تألیف شده است. چاپ اول آن به همت شیخ فرج

الله مریوانی در مطبعه کردستان به تاریخ ۱۳۲۹ منتشر شده است. چاپ چهارم «رساله مدنیه» در سال ۱۹۶۴ در لانگنهاین آلمان توسط «لجنه نشر آثار امری بلسان فارسی و عربی» منتشر شده است. این چاپ اساس تحلیل من از «رساله مدنیه» است. عبدالبهاء رساله خود را همانند دیگر رسالات دوران قاجاریه با حمد و ثنای الهی شروع می کند. اما در محتوا غیر از «اندرزنامه ها»، «سیاست نامه ها»، «دیدگاه فلسفی» و «رساله های فقهی/کلامی» است. تأمل در سیاست در سیر تاریخی ایران زمین در گونه های چهارگانه ای که نام بردم، نوشته می شد؛ به دنبال آشنایی با سیاست مدرن، سیاست اندیشی از گونه های سنتی خارج و رساله های سیاسی با مفهوم و مصداق تازه ای تألیف شدند. «رساله مدنیه» عبدالبهاء با طرح مفاهیم سنتی و گذار از آن ها، ارائه شده است. در «رساله مدنیه» عبدالبهاء قانونگذاران را در سه مورد دانایان به «ضبط و ربط مهام داخلی» (سیاستمدار)، «روابط و مطاقات خارجی» (دیپلمات) و «متفنن در فنون نافیه مدنیه» (تکنوکرات) عنوان می کند که «هیئت مشورتی» را به انتخاب مردم بر عهده دارند و با دلایل عقلی به انتظام کشور اهتمام دارند. از نظر عبدالبهاء «قوه قضائیه» که حکومت قانون، آزادی و عدالت اجتماعی است، برای «آسایش مردم» و «ثروت عمومی» ضرورت دارد و در

کنار «قوه تشریحیه و قوه تنفیذیه» ساختار حکومتی مورد نظر بهائیت را در دنیای معاصر تشکیل می دهد. وظیفه حکومت از نظر عبدالبهاء در بسط فرهنگ و آموزش و پرورش عمومی (ص ۱۸، ۲۱ و ۳۱) علوم مفیده (ص ۱۲۵) و تأمین منفعت ملی (ص ۱۲۹) است. حکومتی که باید به اقتصاد ملی و توسعه صنعت و تجارت هم اهمیت داده و نوسازی اقتصادی را در اولویت کاری خود قرار دهد. (ص ۱۸) حکومت هم چنین از روابط بین المللی مبتنی بر صلح و دوستی فرو گذار نکند (ص ۱۹) و برای حفظ یکپارچگی کشور به ایجاد ارتش ملی مبادرت کند. (ص ۲۰)

عبدالبهاء در اشاره به نگارش رساله اش آن را در همراهی با اهتمام شاه به انجام اصلاحات در ایران می داند: «بر اولی الابصار معلوم و واضح بوده که چون در این ایام رأی جهان آرای پادشاهی بر تمدن و ترقی و آسایش و راحت اهالی ایران و معموریت و آبادی بلدان قرار یافته و بصرافت طبع یدِ یمین رعیت پروری و عدالت گستریرا از آستین همّت کامله و غیرت تامّه بر آورده تا بانوار عدل آفاق ایرانرا محسود ممالک شرق و غرب فرماید و نشأه اولای اعصار اولیّه ممتازه ایران در عروق و شریان اهالی و متوطنین این دیار سریان نماید لهذا این عبد لازم دانسته که بشکرانه این همّت کلّیه مختصری در

بعضی مواد لازمه لوجه الله مرقوم نماید و از تصریح اسم خویش احتراز نموده تا واضح و مبرهن گردد که مقصدی جز خیر کل نداشته و ندارم بلکه چون دلالت بر خیر را عین عمل خیر دانسته لهذا بدین چند کلمهء نصیحیه ابنای وطن خویش را چون ناصح امین لوجه الله متذکر می نمایم.» (ص ۸) عبدالبهاء در ضرورت اصلاحات، گذشته شکوهمند ایران را یادآوری می کند. وی می نویسد: «ای اهل ایران باید قدری از سکر هوی بهوش آمده و از غفلت و کاهلی بیدار گشته بنظر انصاف نظر کنیم. آیا غیرت و حمیت انسان قائل بر آن میشود که چنین خطئهء مبارکه که منشأ تمدن عالم و مبدء عزت و سعادت بنی آدم بوده و مغبوط آفاق و محسود کل ملل شرق و غرب امکان حال محل تأسف کل قبائل و شعوب گردد و در تواریخ اعصار حالیه ذکر عدم مدنیّتش تا ابد الآباد در صفحهء روزگار باقی؟ با وجود آنکه ملتش اشرف ملل بوده حال با این احوال اسف اشتمال قناعت نماید و مع آنکه اقلیمش مرغوبترین کل اقالیم بوده حال بنکبت عدم سعی و کوشش و نادانی بی معارفترین کشورهای عالم شمرده گردد. آیا اهل ایران در قرون پیشین سر دفتر دانائی و عنوان منشور دانش و هوش نبودند و از افق عرفان بفضل رحمن چون نیر اعظم طالع و مشرق نه؟ حال چگونه بدین حال پر ملال اکتفا نموده در هوای نفسانی خود

حرکت می نمائیم.» (ص ۱۲) بازشناسی گذشته باستانی ایران از توابع شکست در جنگ های روسیه و تکانی که بر وجدان تاریخی برخی از نخبگان سیاسی و فرهنگی وارد کرد، ریشه دارد. این تکانه سخن از وطن به یغما رفته و عظمت و شکوه فرهنگی و سیاسی ایران قدیم را به موضوع روز تبدیل و ایده های ملیت گرایانه و ناسیونالیستی را به یکی از لایه های مدرن گرایی ایرانیان عصر مشروطیت تبدیل نمود. میرزا آقاخان کرمانی نخستین ایرانی نوگرایی است که از گذشته ایران نوشت و بنیان های فرهنگی و تاریخی ملی گرایی مشروطه خواهان و جریان ناسیونالیسم در ایران را پایه گذاری کرد. کرمانی با تأمل در ضرورت آگاهی از تاریخ که آن را «قباله نجابت و سند بزرگواری و شرافت و دلیل اصالت هر قوم» می داند، (آئینه سکندری، ص ۳۶) و با انتقاد از وقایع نگاری اسطوره ای در اهمیت تاریخ می نویسد: «اگر تاریخ این ملت بر اساسی استوار نهاده شود و داعیه بزرگواری در قلوب اهالی راسخ گردد، ملت مزبور مانند چناری تنومند کاشتن بیخ که به هر طرف ریشه ثابت انداخته باشد در برابر تندباد حوادث پایداری و مقاومت تواند کرد والا به سان درختی ناپایدار خواهد بود که بیخ و بنش تاب یک حمله باد خزانی نیاورد و اجزای وجودش به یک هجوم سرما تارومار شود.» (آئینه

سکندری، ص ۳۷) کرمانی با سیری در تاریخ ایران باستان، به انحطاط زمان خود اشاره نموده و می نویسد: «... هان هان ای اهل ایران جای تفکر و تعمق است که آیا در قرون ماضیه شما سردفتر دانایی و عنوان منشور دانش و هوش نمی شدید و در افق قدرت و شوکت و شجاعت و جلالت چون نیر اعظم طالع و مشرق نبودید و عرصه عالم و فضای اقالیم سبعة میدان جولانگاه ما و شما نبود... تا کی سستی و ترخی. تا چند در زاویه خمول خزیده و در ظلمات غفلت و بطالت و کسالت، جامد و خامد افسرده و پژمرده اید و به اغراض و امراض شخصیه و منافع ذلیه ذاتیه خود گرفتار شدید...» (آئینه سکندری، ص ۴۲۰) میرزا آقا خان کرمانی به ایرانیان آگاهی می دهد که با همت به «تأسیس اساس مدنیت و مشروطیت» (آئینه سکندری، ص ۴۲۱) اقدام و عظمت و بزرگواری پیشین خود را باز یابند.

از نظر عبدالبهاء نیز علت این عقب ماندگی ایرانیان از «قافله تمدن و مدنیت»، دوری آنان از دانایی و عدالت است. دانایی که ریشه در کشورهای پیشرفته غرب دارند و ایران ناچار از اقتباس آن است. بنابراین رهایی ایران و ایرانی از انحطاط و عقب ماندگی، هدف اصلی عبدالبهاء و نگارش این رساله،

اهتمام در آگاهی به ایرانیان در گذر به شرایط پیشرفت و مدنیت است.

عبدالبهاء در برابر اهتمام شاه به اصلاح ایران، به عده ای اشاره می کند که با استناد به این که اصلاح بر پایه افکار و پیشرفته های دیگران است، به مخالفت برخاسته اند؛ عده ای دیگر هم از بابت این که اصلاحات بر اساس بی دینی است با آن مقابله می کنند. «ای اهل ایران سرگردانی تا بکی و حیرانی تا چند و اختلاف آراء و تضاددت بیفایده و بی فکری و بیخبری تا چه زمان باقی؟ اغیار بیدار و ما بخواب غفلت گرفتار جمیع ملل در اصلاح احوال عمومیّه خود می کوشند و ما هر یک در دام هوی و هوس خود مبتلا.» (ص ۱۷)

با طرح تفاوت ایران عقب مانده با دنیای پیشرفته، عبدالبهاء به لوازم و الزامات پشت سر گذاشتن این عقب ماندگی می پردازد و اساس آن را در گسترش علم و دانش آموزی می داند؛ «این بسی مبرهن و واضحست که تا جمهور اهالی تربیت نشوند و افکار عمومیّه در مرکز مستقیمی قرار نیابد و دامن عفت و عصمت افراد اولیاء امور حتی اهل مناصب جزئیّه از شائبه اطوار غیر مرضیه پاک و مطهر نگردد امور بر محور لائق دوران ننماید و انتظام احوال و ضبط و ربط اطوار تا بدرجه نرسد که اگر نفسی ولو کمال جهد مبذول نماید خود را عاجز

یابد از اینکه مقدار رأس شعری از مسلک حقانیت تجاوز نماید
اصلاح مأمول تام رخ ننماید.» (ص ۲۱)

عبدالبهاء با این مقدمات به ضرورت تشکیل مجلس پرداخته و
می نویسد: «تشکیل مجالس و تأسیس محافل مشورت اساس
متین و بنیان رزین عالم سیاست است ولکن از لوازم این اساس
امور چندیست اول آنکه باید اعضای منتخبه متدین و مظهر
خشیه الله و بلند همّت و عفیف النفس باشند. ثانیاً آنکه مطلع بر
دقائق اوامر الهیه و واقف بر اصول مستحسنهء مقننهء مرعیه و
عالم بر قوانین ضبط و ربط مهامّ داخلیه و روابط و علاقات
خارجیه و متفنّن در فنون نافعہء مدنیّه و قانع بمداخل ملکی
خود باشند.» (ص ۲۳)

وی سپس دیدگاه خود را در رابطه با چگونگی تشکیل
مجالسی برای اداره عادلانه جامعه باین می کند: «و بنظر این عبد
چنان می آید که اگر انتخاب اعضای موقتّه در مجالس ممالک
محروسه منوط برضایت و انتخاب جمهور باشد احسن است چه
که اعضای منتخبه از این جهت قدری در امور عدل و داد را
مراعات مینمایند که مبدا صیت و شهرتشان مذموم گردد و از
درجهء حسن توجّه اهالی ساقط شوند.» (ص ۳۱)

عبدالبهاء با شرح کوتاهی از ضرورت تشکیل مجالس و اهمیت
آن در تغییر شیوه کشورداری، به مخالفان مذهب گرای

نوگرایی سیاسی و فرهنگی اشاره می کند: «و اما حزبی که برآند
 این اصلاحات جدید و تشکیلات سدیده بالقوه و بالفعل مغایر
 رضای پروردگار و منافی اوامر شارع مختار و مخالف اساس
 شرع متین و مباین سیرت حبیب ربّ العالمین است قدری تدبّر
 نمایند که این مخالفت از چه جهت است؟ آیا مغایرتش از
 جهت اقتباس از ملل سائره است که باین واسطه وجه مشابهت
 حاصل (و من تشبه بقوم فهو منهم) وارد؟ (اولاً) این امور
 ظاهرهء جسمانیّه اسباب تمدّتیّه و وسائل معارف و فنون حکمت
 طبیعیّه و تشبّثات ترقّی اهل حرف و صنایع عمومیّه و ضبط و
 ربط مهمّ امور مملکت بوده دخلی باساس مسائل کلیّیه الهیّه و
 غوامض حقائق عقائد دینیّه ندارد. و اگر گفته شود در این امور
 نیز اقتباس جائز نه این قول دلیل بر جهل و نادانی قائل است.
 آیا حدیث مشهور (اطلبوا العلم و لو بالصّین) را فراموش
 نموده اند؟ و این معلوم است که اهل صین در درگاه احدیّت از
 مردودترین ناس محسوب چه که عبدهء اصنام و غافل از
 عبودیّت خیر علّام بوده اند و اهل اورپ اقلّاً از اهل کتاب و
 مقرّ و معترف بعزیز و هابند و در آیهء مبارکهء (و لتجدنّ أقربهم
 مودّةً للذین آمنوا الذین قالوا انا نصاری) مصرّح پس طلب علم
 و معارف از ممالک امّت انجیل جائز و موافق تر است. » (ص ۳۳)

با این حال عبدالبهاء از کمبود اخلاقی پیشرفت های دنیای مدرن نیز غافل نیست. (ص ۷۳) «تمدن حقیقی وقتی در قطب عالم علم افرازد که چند ملوک بزرگوار بلند همت چون آفتاب رخشنده عالم غیرت و حمیت بجهت خیریت و سعادت عموم بشر بعزمی ثابت و رأی راسخ قدم پیش نهاده مسئله صلح عمومی را در میدان مشورت گذارند و بجمع وسائل و وسائط تشبث نموده عقد انجمن دول عالم نمایند و یک معاهده قویّه و میثاق و شروط محکمهء ثابته تأسیس نمایند و اعلان نموده باتفاق عموم هیئت بشریّه مؤکد فرمایند. این امر اتمّ اقوم را که فی الحقیقه سبب آسایش آفرینش است کلّ سگان ارض مقدّس شمرده جمیع قوای عالم متوجّه ثبوت و بقای این عهد اعظم باشند. و در این معاهدهء عمومیّه تعیین و تحدید حدود و ثغور هر دولتی گردد و توضیح روش و حرکت هر حکومتی شود و جمیع معاهدات و مناسبات دولیّه و روابط و ضوابط مابین هیئت حکومتیّه بشریّه مقرر و معین گردد و کذلک قوهء حربیّه هر حکومتی بحدّی معلوم مخصّص شود.» (ص ۷۶)

عبدالبهاء به تأکید از بنیان های تحول فرهنگی در رسیدن به مدنیت و گذار از انحطاط اخلاقی و فکری می نویسد: «الزم امور و اقدام تشبثات لازمه توسیع دائرهء معارف است و از هیچ ملّتی نجات و فلاح بدون ترقّی این امر اهمّ اقوم متصور نه

چنانچه باعث اعظم تنزل و تزلزل ملل جهل و نادانی است و
الآن اکثر اهالی از امور عادیّه اطلاع ندارند تا چه رسد بوقوف
حقائق امور کلیّه و دقائق لوازم عصریّه . لهذا لازمست که
رسائل و کتب مفیده تصنیف شود و آنچه الیوم ما یحتاج الیه
ملت و موقوف علیه سعادت و ترقّی بشریّه است در آن براهین
قاطعہ بیان شود و آن رسائل و کتب را طبع نموده در اطراف
مملکت انتشار شود تا اقلاً خواصّ افراد ملت قدری چشم و
گوششان باز شده در آنچه سبب عزّت مقدّسه ایشانست
بکوشند. نشر افکار عالیّه قوه محرّکه در شریان امکان بلکه
جان جهان است. افکار چون بحر بی پایان و آثار و اطوار وجود
چون تعینات و حدود امواج. (ص ۱۳۰)

عبدالبهاء همانند اندیشمندان دنیای مدرن آموزش و پرورش را
ضرورت نوسازی جامعه و فرهنگ می داند و آن را به حد
اجباری و در میان کودکان اعم از دختر و پسر می کشاند؛ ایده
ای که عبدالبهاء در ضرورت و کیفیت آموزش و پرورش
مطرح می کند، برای ایران آن دوران یکی از اندیشه های مدرن
بشمار می رود که در میان کمتر ایرانی نوگرایی دیده شده
است و نقطه مقابل آموزه های سنتی است که تعلیم و تربیت را
منحصر به عده ای خاص و در معارفی خاص و به دور از بخش
عمده ای از مردمان می دانستند؛ از نظر و عمل سنت گرایان،

دختران و زنان حق بهره مندی از آموزش و پرورش نداشتند و دانایی غیر از آگاهی و آموزش انگاره های دینی و متافیزیکی نبود. در این شرایط بود که عبدالبهاء می نویسد: «دقت نمائید که چگونه معارف و تمدن سبب عزت و سعادت و حریت و آزادی حکومت و ملت میشود. و همچنین لازم است که در جمیع بلاد ایران حتی قری و قصبات صغیره مکتبهای متعدده گشوده و اهالی از هر جهت تشویق و تحریص بر تعلیم قرائت و کتابت اطفال شوند حتی عند اللزوم اجبار گردند. تا عروق و اعصاب ملت بحرکت نیاید کل تشبثات بیفائده است.» (ص ۱۳۳)

عبدالبهاء رساله مدنیه خود را در ضرورت بازسازی مدنیت ایران و با تکیه بر خرد انسانی که ودیعه ای الهی است آغاز می کند و این امر را در همراهی با تحولات دنیای روزگار خود و اهتمام شاه ایران به ایجاد تمدن و پیشرفت در ایران همبسته می کند؛ تمدن و ترقی که در روزگاران گذشته ایران زمین از آن برخوردار بوده و روزگاری است که از آن دور افتاده است. عبدالبهاء رساله خود را در بعضی مواد لازمه این مدنیت نگاشته است. وی ایرانیان را به گذشته پرشکوه و مدنی خود هشدار می دهد. کجا بودند و به کجا رسیده اند. علل و عوامل این عقب ماندگی چیست؟ عبدالبهاء مدنیت دوران هخامنشیان را به

استناد آثار و بازمانده های تاریخی یادآور می شود. از نکات دقیق و تاریخی قابل توجه و پر اهمیت، اشاره عبدالبهاء به بنیان نخستین دولت سیاسی و به تعبیر شروع «تاریخ سیاسی تمدن بشری» توسط هخامنشیان است. به نوشته عبدالبهاء «نخستین حکومتی که در عالم تأسیس شده و اعظم سلطنتی که بین ملل تشکیل گشته تحت حکمرانی و دیهیم جهانبانی ایرانست.» (ص ۱۱)

همراه با سیاست و حکمرانی ایرانیان باستان، معارف و دانایی هم از آن ایرانیان بود و اکنون بعد از طی قرون وسطی، تمدن و ترقی از اروپا و امریکا سر برآورده و ایران و ایرانی در ذلت و بی دانشی و عقب ماندگی فرو رفته است.... از نظر عبدالبهاء با این مسائل، شاه ایران اهتمام نموده «که در این مملکت عظیم المنقبه تأسیس اساس عدل و حقانیت و تشیید ارکان معارف و مدنیت فرماید و جمیع وسایل مابه الترقی را از حیز قوه به مقام فعل آرد تا عصر تاجداری رشک اعصار سالفه گردد.» (ص ۱۴)

با طرح نوسازی مدنیت در ایران، عبدالبهاء به مخالفان سنتی و مدنیت ستیزان می پردازد که درصدد مقابله با مدنیت و مدرنیته در ایران هستند و مخالفت خود را با چهره و مفهوم دینی و اخلاقی بیان می کنند. عده دیگری از مخالفان اصرار بر بومی گرایی دارند و اساس مدنیت را از داخل و به دست ایرانی می

خواهند. عبدالبهاء در برابر هر دو صنف مخالفت مدنیت، مساله
تغیر افکار و دگرگونی فرهنگی و تمدنی را مطرح می کند که
هم ایرانیان از آن بهره مند بوده اند و هم اساس مدنیت جدید
دنیا بر آن مبتنی است. به درستی عبدالبهاء در رسیدن به مدنیت
و گذار از عقب ماندگی می نویسد: «این بسی مبرهمن و
واضحست که تا جمهور اهالی تربیت نشوند و افکار عمومیه در
مرکز مستقیمی قرار نیابد و دامن عفت و عصمت افراد اولیاء
امور حتی اهل مناصب جزئیه از شائبه اطوار غیر مرضیه پاک و
مطهر نگردد، امور بر محو لایق دوران ننماید و انتظام احوال و
ضبط و ربط اطوار تا درجه ای نرسد که اگر نفسی ولو کمال
جهد مبذول نماید خود را عاجز یابد از این که مقدار رأس
شعری از مسلک حقانیت تجاوز نماید، اصلاح مأمول تام رخ
ننماید.» (ص ۲۱)

عبدالبهاء بعد از تبیین ضرورت دستیازی به مدنیت جدید،
نوسازی سیاست را اساس قرار می دهد. «تشکیل مجالس و
تأسیس محافل مشورت اساس متین و بنیان رزین عالم سیاست
است...» (ص ۲۱) و اعضای مجلس به رضایت و انتخاب جمهور
باید باشد تا به نظم رعیت رسیدگی و جامعه در عدل و داد
وارد شود. (ص ۳۱)

عبدالبهاء در توضیح و توجیه اصول تمدنی و مواجهه با مخالفان سنت گرای آن، به جداسازی این امور از مسائل دینی پرداخته است «این امور ظاهره جسمانیه اسباب تمدنی و وسائل و معارف و فنون حکمت طبیعی و تشبثات ترقی اهل حرف و صنایع عمومی و ضبط و ربط مهم امور مملکت بوده دخیلی به اساس مسائل کلیه الهیه و غوامص حقایق عقائد دینی ندارد.» (ص ۳۲) از نظر عبدالبهاء اقتباس اصول تمدن از دیگر ملل بر خلاف سنتگرایان و بومی گرایان اشکالی ندارد بلکه به استناد ارتباطات بین اقوام و اعتراف اهل دیانت به اخذ از دیگران، پسندیده و لازم است.

اگر عبدالبهاء در دستیابی به مدنیت مدرن و تمدن انسانی مصر است، اما این دلیل نمی شود که وی از کسری و کمبود اخلاقی این تمدن غافل شود. از نظر عبدالبهاء وقوع جنگ های سرزمینی و اعتقادی در کشورهای تمدن نشات گرفته از بی اخلاقی است. بر این اساس است که عبدالبهاء ایده خود مبنی بر صلح جهانی و ایجاد مرکزی جهانی برای جلوگیری از جنگ و خونریزی و حراست از صلح و دوستی میان انسان ها و کشورها را پیش می کشد. (ص ۷۶) به نوشته عبدالبهاء «این معلوم و واضحست که اعظم وسائط فوز و فلاح عباد و اکبر وسائل تمدن و نجات من فی البلاد محبت و الفت و اتحاد کلی

بین افراد نوع انسانی است و هیچ امری در عالم بدون اتحاد و اتفاق متصور و میسر نگردد.» (ص ۸۷)

خاتمه رساله مدنیه دربردارنده مساله ای است که به نوعی رکن اولیه مدنیت و اساس مدرنیته بشمار می رود و آن اقدام سنجیده و اصلاحی در دستیابی به مدنیت است و عبدالبهاء آن را با آماده سازی مردم و تربیت عمومی و آگاهی جمعی و فردی نسبت به واقعیت های زندگی و اهمیت مدنیت بیان می کند. «دقت نمایند که چگونه معارف و تمدن سبب عزت و سعادت و حریت و ازادی حکومت می شود.» (ص ۱۳۲) بر این اساس ایده تعلیم و تربیت همگانی برای اطفال ایرانی به یکی از آموزه های اعتقادی و اصول مدنیت بهائیت تبدیل می شود.

در کنار «رساله مدنیه» که کلیات مدنیت و ضرورت و تحول آن را دربردارد، «رساله سیاسی» بنابر نوشته خود عبدالبهاء متضمن مسائل جزئی مدنیت است: «حقوق مقدسه دولت و حقوق مرعیه ملت و تعلقات بین راعی و رعیت و روابط بین سائس و مسوس و لوازم مابین رئیس و مرئوس مرقوم گردیده.» (ص ۱) این رساله در ۵۴ صفحه به تاریخ ۱۳۲۵ تألیف شده است. عبدالبهاء رساله را بر تقسیم دو قوه روحانی و سیاسی می گذارد. و این رادع و مانع و این ضابط و رابط

واین قائد و سائق بدو قسم منقسم. حافظ و رادع اوّل قوّه
سیاسیّه است که متعلّق بعالم جسمانی و مورث سعادت
خارجہ عالم انسانیست و سبب محافظه جان و مال و ناموس
بشری و علّت عزّت و علوّ منقبت هیئت جامعه این نوع جلیل
است. و مرکز رتق و فتق این قواء سیاسیّه و محور دائره این
موهبت ربّانیّه خسروان عادل و امنای کامل و وزرای عاقل و
سران لشکر باسل هستند و مربّی و ضابط ثانی عالم انسانی
قوّه قدسیّه روحانیّه و کتب منزله سمائیّه و انبیای الهی و نفوس
رحمانی و علمای ربّانی.» (ص ۸)

عبدالبهاء در اهمیت سیاست و کشورداری می نویسد: «چه که
امور سیاست و حکومت و مملکت و رعیت را مرجع
محترمیست و مصدر معین و هدایت و دیانت و معرفت و
تربیت و ترویج خصائل و فضائل انسانیت را مرکز مقدّسی و
منبع مشخصی این نفوس تعلّقی بامور سیاسی ندارند و مداخله
نخواهند.» (ص ۹)

با استناداتی که عبدالبهاء به بهاء الله و مسیح می دهد، به
جداسازی دو نیروی حکومتی و روحانی ادامه می دهد؛ وی
سپس به جایگاه حکومت در عصر حاضر می پردازد: «این معلوم
است که حکومت بالطبع راحت و آسایش رعیت خواهد و
نعمت و سعادت اهالی جوید و در حفظ حقوق عادلّه تبعه و

زیردستان راغب و مائل و در دفع شرور متعدیان سعی و
صائل است. زیرا عزّت و ثروت رعیت شوکت و عظمت و
قوّت سلطنت باهره و دولت قاهره است و نجاح و فلاح
اهالی منظور نظر اعلیحضرت شهریارانست و این قضیه امر
فطری است.» (ص ۱۸)

در آسیب شناسی دخالت اهل دین در سیاست عبدالبهاء می
نویسد: «و هر وقت علمای دین مبین و ارکان شرع متین در عالم
سیاسی مدخلی جستند و رائی زدند و تدبیری نمودند تشتیت
شمل موحدین شد و تفریق جمع مؤمنین گشت نائرهء فساد
برافروخت و نیران عناد جهانی را بسوخت مملکت تاراج و
تالان شد و رعیت اسیر و دستگیر عوانان.» (ص ۲۱)

از نظر عبدالبهاء حکومت غیر از دیانت است و ضرورت دارد
که آن دو از همدیگر جدا و در حوزه های تعریف شده به
ایفای نقش در بهروزی و سعادت انسانی پردازند: «شریعت
بمثابه روح حیاتست و حکومت بمنزله قوهء نجات شریعت مهر
تابانست و حکومت ابر نیشان. و این دو کوکب تابان چون
فرقدان از افق امکان بر اهل جهان پرتو افکند یکی جهان جانرا
روشن کند و دیگری عرصه کیهان را گلشن یکی محیط
وجدان را درفشان نماید و دیگری بسیط خاکدانرا جنت
رضوان.» (ص ۴۱)

بنابر جداسازی حریم های دینی از سیاست، عبدالبهاء به جایگاه حکومت و زیرساخت های انسانی آن می پردازد: «پس حکومت عاده حکومت مشروعه است و سلطنت منتظمه رحمت شامله دیهیم جهانبانی محفوف به تأیید یزدانی است و افسر شهریاری مزین به گوهر موهبت رحمانی.» (ص ۴۳)

از نظر عبدالبهاء «حکومت رعیت پرور واجب الاطاعتست و طاعتش موجب قربت عدل الهی مقتضی رعایت حقوق متبادله است و آیین ربّانی آمر بصیانت شئون متعاده رعیت از راعی حقّ صیانت و رعایت دارد و مسوس از سائس چشم حمایت و عنایت مملوک در صون حمایت ملوک است و اهالی در پناه حراست پادشاه معدلت سلوک " کلّ راع مسؤول عن رعیتة ". حکومت رعیت را حصن حصین باشد و کھف امین سلطنت ملاذ منیع باشد و ملجأ رفیع حقوق رعایا و برایا را بجمیع قوی محفوظ و مصون فرماید و عزّت و سعادت تبعه و زیردستان را ملحوظ و منظور دارد چه که رعیت ودیعه الهیه است و فقرا امانت حضرت احدیت. بهمچنین بر رعیت اطاعت و صداقت مفروض و قیام بر لوازم عبودیت و خلوص خدمت محتوم و حسن نیت و شکرانیت ملزوم تا با کمال ممنونیت تقدیم مالیات نمایند و بنهایت رضایت حمل تکالیف سالیان و در تزید علو شأن پادشاهان کوشند و در تأیید قوت

حکومت و تزئید عزّت سریر سلطنت بذل مال و جان نمایند.» (ص ۴۸)

دولتی که به وظایف انسانی خود در برآوردن نیازهای اجتماعی رعیت مبادر می کند و شایسته کشورداری است، بمثابه اساس جامعه است. عبدالبهاء با مثالی می نویسد: «دولت و حکومت در مثل مانند رأس و دماغست و اهالی و رعیت بمثابه اعضاء و جوارح و ارکان و اجزاء. رأس و دماغ که مرکز حواس و قواست و مدبر تمام جسم و اعضاء چون قوت غالبه یابد و نفوذ کامله علم حمایت افرازد و بوسائط صیانت پردازد تدبیر حوائج ضروریّه کند و تمهید نواتج و نتایج مستحسنه و جمیع توابع و جوارح در مهد آسایش و نهایت آرامش بکمال آرایش بیاسایند. و اگر در نفوذش فتوری حاصل شود و قوتش قصوری ملک بدن ویران گردد و کشور تن بی امن و امان و هزار گونه آفت مستولی شود و سعادت و آسایش جمیع اجزا مختل گردد. بهمچنین چون قوای حکومت نافذ باشد و فرمانش غالب مملکت آرایش یابد و رعیت آسایش و اگر قوتش متحلل گردد بنیان سعادت و راحت رعیت متزلزل و منهدم شود. چه که حافظ و حارس و رابط و ضابط و رادع و مانع لازم حکومت است و چون حکومت شبان رعیت بود و رعیت بوظائف تابعیت قیام نماید روابط التیام محکم گردد و

وسائط ارتباط مستحکم قوّت یک مملکت و قدرت تمام رعیت در یک نقطه شخص شاخصی تقرّر و تجمّع نماید.» (ص ۵۰) عبدالبهاء «رساله سیاسیة» را در ضرورت حکومت و تفاوت آن با دیانت نوشته و اصول اساسی و پایه ای حکومت مردم دار و عدالت گستر را در ضرورت نوسازی جامعه ایرانی به تصویر کشیده است.

فصل چهارم

بهایان و مدرن اندیشان ایران

آشنایی ایرانیان با دنیای مدرن در دو سویه فرهنگی-سیاسی و تکنولوژی-نظامی بود؛ در تبادلات فرهنگی و فکری که میان دانش آموختگان سنتی ایران با اندیشه و فرهنگ غربی به وقوع پیوست، لایه های مختلف سنت فرهنگی ایران به محاق سنجش رفت و جریان تازه ای به دنبال آگاهی از فرهنگ و اندیشه مدرن در ایران شکل گرفت. اینان را در برابر علمای سنتی، «منورالفکر» می خواندند و در دوره ای دیگر دانش آموختگان دنیای مدرن را «روشنفکر» نامیده اند. آن تعبیر اولی رساننده گفتمان فرهنگی مدرنیته نبود و تعبیر دومی که تا به امروز در محاورات و نوشتارها به کار گرفته می شود، از بار معنایی ایدئولوژیک برخوردار و از مفاهیم بی مصداق بشمار می رود. من برای دوری از مفهوم ایدئولوژیک «روشنفکر» و بی موضوعی آن، در نوشتن از گفتمان مدرنیته در ایران از «مدرن اندیشان» استفاده می کنم و تبارشناسی آن را تا «مدرن های کلاسیک ایرانی» در دوران پیشامشروطیت می کشانم. درباره

شکل‌گیری جریان «مدرن‌اندیش ایرانی» توضیح می‌دهم. ایرانیان با تأخیری قابل توجه از اندیشه‌های دنیای جدید و فرهنگ مدرنیته آگاه شدند؛ عدم ارتباط فرهنگی و ناآگاهی از شرایط نوپیدای دیپلماتیک و تجاری میان ایران و غرب و وجود دیوار حایل عثمانی بین ایران و اروپا، به همراه نخوت بازدارنده‌ای که در فرهنگ ایرانی موجود است، از عوامل این تأخیر محسوب می‌شوند.

اولین آگاهی از دگرگونی فرهنگ انسانی، هم‌زمان با جنگ‌های ایران و روسیه و انعقاد معاهدات تجاری میان ایران و برخی از کشورهای غربی و مسافرت محدود مردانی در ایران شکل گرفت، که اذهان آنان آکنده از ایده‌های - عصر خود- قرن هیجدهمی بود؛ نظام سیاسی مبتنی بر مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش، ایجاد نهادهای مقیدکننده سیاسی، پالایش باورهای دینی از خرافه‌ها، بنیاد مؤسسات تجاری و مالی و... از لوازم و الزامات مدرنیته بودند که جسته و گریخته در تألیفات - سفرنامه‌ها - گزارشات و... ایرانیان آن دوران به ثبت رسیده‌اند؛ در این میان توجه به بنیان‌های اندیشگی مدرنیته و دگردیی در آموزه‌های فکری و درک و دریافت‌گذار از نظام فرهنگی که بر اساس باورهای متافیزیکی و اسطوره‌ای شکل گرفته بود و تبیین سیستم فکری برآمده از

عقلانیت- تجربه و مشاهده که ارمغان دوره رنسانس و روشنگری و علت انقلاب صنعتی، اصلاح دینی و نهادهای دموکراتیک بود، ذهن و زبان عده ای از نخبگان فرهنگی و سیاسی ایران را به خود مشغول نمود و آنان با پشتوانه فکری که از مدرنیته کسب کرده بودند، فرهنگ مدرن را در ایران پایه گذاری کرده و تأملات نخستین را در گسست از سنت فرهنگی و فرهنگ سنتی بنیان گذاشتند.

اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، با گسترش روابط تجاری و سیاسی، فرهنگ مدرنیته نیز اخلاق- اعتقادات و اندیشه های پیشین را به چالش گرفت و تمدن های دیگر را با مشکلات عینی و پرسش های جدی مواجه ساخت؛ در زیست جهان سنتی، آدمی از یک انرژی متافیزیکی پدید آمده بود و بلااختیار در فرایند سرنوشت، به اصلیت اولیه خود باز می گشت و جهان در حلقه بسته ای از پیش تعریف و تعیین شده بود که در آن، هر چیزی در جای ثابت و ازلی خود قرار داشت و بر آن مبنا، یک قانون دائمی و کیهانی بر روابط- اخلاقیات- سنن و... در جامعه ای مقدر و هرمی شکل که در رأس آن شخص خدایگان قرار گرفته و پایه هایش برآمده از اصول متافیزیکی- اسطوره ای در میان رعیت مستقر بود، جریان داشت. نظام معیشتی بر اساس مبادلات ابتدایی و پایاپای برقرار

بود و آدمیان با باورهایشان از هم دیگر متمایز می شدند. تقسیم کار برآمده از جایگاه اقتدار از پیش تعیین شده ای بود که حاکم بر بنده، مرد بر زن، پدر بر خانواده و ارباب بر رعیت اعمال می کردند.

رسانس در پروسه ترقی و پیشرفت، از اوایل قرن شانزدهم تا استحکام آن در ایده های روشنگری قرن هیجدهم، تمامی لایه های سنتی را فرو ریخت و آرام آرام و مرحله به مرحله به جای آن ها با تکیه بر کشف حق طبیعی انسان ها، که در گسترش تجربی و علمی آن، خود آدمی نیز محصول یک اتفاق زیستی و بیولوژیکی بود، فرهنگی را جایگزین ساخت که در آن خرد ناب با مشاهده و تصرف در طبیعت، از دنیای بسته به جهان باز گذر کرده و در مقابل اساطیر، به علم تجربی و عقلانیت و تاریخ روی آورد؛ نهادهای متافیزیکی در مدرنیته از اقتدار پیشین خود کنار گذاشته شد و آدمی با دریافت شخصی، به عوالم معنوی و تسکین دهنده دست یافت و معنویت را که در جهان باستان و سنتی برآمد طبیعت و متافیزیک بود، در توجه به بدن و زیباسازی جسم، اختراع کرد.

نظام سیاسی بر اساس قرارداد اجتماعی که آدمیان با سپری کردن دوره طبیعی و چشم پوشی در بخشی از حقوق خود، در دوران اجتماعی و مدنی میان خود پدیدار ساخته بودند، به

رابطه دولت - ملت تبدیل شد و قدرت با جداسازی قوای حکومتی و دخالت عنصر مردمی از استبداد فردی به نظام های دموکراتیک پارلمانی و مشروطه تغییر نمود. روابط دیپلماتیک که سیاست را توأم با فرهنگ و اقتصاد، جهانی کرده بود، هم اقتصاد را مبتنی بر صنعت و توسعه تجارت مالیه گردانید و هم بر تجارت سنتی در کشورهای غیراروپایی، تاثیرات بنیانی گذاشت. نهادهای نوین اقتصادی چون بانک، کارخانه و سیطره تکنولوژی، شرایط معیشتی و ساده گذشته را با رشد و گسترش خود در سرزمین های شرقی - از جمله ایران دوران قاجاریه - به دگرگونی کشاند و فرایند مدرنیزاسیون را در تمامیت آن به ارمغان آورد.

ایرانیان با پشت سر گذاشتن اولین تکانه های غرب مدرن، که پیکره فرهنگ و زندگی شان را به تکاپو گرفته بود، در تلاشی واقع بینانه به بازخوانی ارزش ها، بازنگری اندیشه ها و بازپرداخت کنش های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود دست زده و هم سو با تحول تمدنی، که در تاریخ زیست انسانی پدید آمده بود، جستجو و گریخته نخستین ایده های مدرن را در فرهنگ سنتی ایران و با نگاه انتقادی به گذشته، پایه گذاری کردند. این تلاش ها یکی از فرصت های حساس و تاریخی را برای فرهنگ ایرانی فراهم ساخت تا این فرهنگ، انحطاط

چندین قرنی خود را پشت سر گذاشته و بار دیگر بعد از افول آن در هجوم اسکندر و پریشانی اش در حمله اعراب، به بازسازی و نواندیشی در تمامی لایه ها و زمینه هایش پرداخته و ظهور ایران مدرن را در تمدن جدید پدیدار سازد.

سپیده دمان مدرنیته در فرهنگ ایرانی، با ایده ها و اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده - میرزا آقاخان کرمانی - میرزا ملکم خان ناظم الدوله و میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی روئید و با دگرگونی سیاسی - اقتصادی و فرهنگی در جامعه، نزدیک به یک صد سال با اوج و حضيض، در اندیشه های دیگر اندیشمندان هم عصر و دیگر دوران معاصر تاریخ ایران بالید و فرسود. پیش از این نو شتم آشنایان با فرهنگ جدید، که در دوره نخستین شکل گیری خود، «منورالفکر» خوانده می شدند، در بازسازی و دگرگونی حوزه های زبانی، به «روشنفکر» نام بردار شدند و اکنون با تحول در ذهنیت انسانی و شفافیتی که در به کارگیری مفاهیم به وجود آمده، می توان به نخبگانی که واقع بینانه در گذار از افراط سیاست زدگی و تفریط ایدئولوژی گرایی، به دیدگاه انتقادی مدرنیته جهانی رسیده اند، «مدرن ها» اطلاق کرد؛ بر این اساس، اندیشمندانی که در دوران آغازین روابط ایران با جهان مدرن، جدال قدیم و جدید را در نظام اندیشگی پایه گذاشتند و با گسست از سنت، فرهنگ ایرانی را

به جهان معاصر راهبر شدند، «مدرن های کلاسیک ایرانی» بودند و در تألیفات خود، لایه به لایه زیست جهان ایرانیان را به انتقاد عقلانی و واقع بینانه گرفته و جریان نوینی را که هیچ پیشینه تاریخی و عقبه فرهنگی در ایران زمین نداشت، بنیاد نهادند.

اندیشه های «مدرن های کلاسیک ایرانی» هنوز زنده است؛ می توان آن ها را به عنوان طرف های گفتگو و مجادله در نظر گرفت، که هنوز هم در شرایط کنونی چیزهای زیادی برای آموختن به ما دارند؛ با به راه انداختن این گفتگو:

۱- سهم آنان در پیشبرد اندیشه های جدید اجتماعی - سیاسی و... روشن می شود.

۲- اندیشه های شان انسجام تازه ای می گیرد.

۳- نقاط ضعف اندیشه آنان نقد و برطرف می شود.

۴- از طریق اندیشیدن به همراه آنان، اندیشه های آن ها فراتر از زمان خودشان برده می شود.

این فرایند بازسازی تاریخی همراه با تحقیق روشمند، ما را به نظریه ای انتقادی راهبر می شود که از گشت و گذارهای تاریخی و بازیابی سرآغازهای مدرن اندیشی در فرهنگ ایرانی، حاصل شده و پروسه مدرنیته مصادره شده توسط اهل ایدئولوژی را به شاهراه انتقادی و عقلانی خود برمی گرداند.

اندیشه های «مدرن های کلاسیک ایران» بر پایان دنیای سنتی و آغاز جهان مدرن تأکید داشتند و اذهان ایرانی را به تحولی که در تاریخ فرهنگ و تمدن بشری رخ داده بود، آگاه ساخته و چشمان ما را بر پیشرفت ها و ترقی روابط انسان ها گشودند. به واسطه ی تلاش و تأملات «مدرن های کلاسیک ایرانی»، سبک نوشتاری مراحل اولیه ی شفافیت و قابل فهم بودن را به وجود آورد؛ ژانرهای ادبی و هنری جدید در فرهنگ و زبان فارسی پایه گذاری شدند؛ نگاه نقادانه به باورها و ادبیات سنتی پرورانه شد؛ فلسفه طبیعی به جای متافیزیک گرایشی نشست؛ اصول دموکراتیک در اندیشه سیاسی، خلاء ناشی از انحطاط اندرزنامه نویسی و دیگر رهیافت های سنتی به سیاست را پوشاند؛ اولین تاریخ نویسی های روشمند از وقایع نگاری فراتر رفتند؛ سخن از رواداری اعتقادی، حربه های متعصبانه را از کارآمدی تهی کرد؛ نگاه جزیره ای که تعالی را مختص فرهنگ ایرانی می دانست، جای خود را به واقع بینی تمدنی و روابط جهانی فرهنگ ها داد. و در یک کلام به تعبیر آخوندزاده، «راه ارباب خیال» ایرانیان با دستیابی به آزادی و گذر از موانع اندیشگی و «کرتیک» باورهای ذهنی و کنش های عینی گشوده شد. این فهرست اجمالی را در بازخوانی و گزارشی تحلیلی از آثار و نوشته های مدرن های کلاسیک

ایرانی با مقدمه ای در شرایط تاریخی ایران زمین، به تأمل می گذارم. اندیشیدن درونی ترین و راحت ترین عمل آدمیان است که ایرانیان را سخت ترین فعالیت بوده است؛ جامعه ای تهی از فکروورزی و گرفتار در خیالاتش؛ همان که عده ای از این به عالم خیال در محوریت فرهنگ و تاریخ ایران زمین نام برده اند. در دنیای قدیمی اگر اندیشه ای در میان نبود، به واسطه محدودیت شرایط زندگی، بر ایرانیان آن چنان سنگین تمام نمی شد؛ اما وقتی تقابلی سرنوشت ساز با تمدنی به ایرانیان روی آورد که بنیادهای خود را بر اندیشه ورزی و تجربه باوری گذاشته بود، بوی الرحمن از سرزمین آبا و اجدادیمان بلند شد، چرا که اینان را اندیشیدن نمی دانستند. برای درک و شناخت این دوگانگی معرفتی/فرهنگی و... اشاره می کنم به وضعیتی که از پیش زمینه های جنبش مشروطیت، اجتماع و اندیشه ایرانی را در خود گرفته است؛ با تقابل ها و پذیرش هایش.

شکل گیری دورانی که در آن زندگی می کنیم و به نام عصر مدرن خوانده می شود، بحث از دوگانگی سنت/مدرنیته را پدیدار ساخته است؛ این دوگانگی در واقع، حکایت از پایان دوره ای از تمدن انسانی و آغاز دوره ای دیگر را نمایان می کند؛ در واقع سنت به معنایی که مورد نظر ماست، با ورود سیر تاریخی تمدن انسانی به عصر مدرن و گسستی که در لایه های

مختلف زندگی و فرهنگ آدمیان به وقوع پیوسته، موضوعیت یافته و ذهن و زبان انسانی را به خود مشغول نموده است. برای این که بهتر بتوان به این دوگانگی و پایان سنت و آغاز مدرنیته آگاه شد، یک راه تعریف مفهومی سنت و مدرنیته است. راه دیگر شفاف سازی مصادیقی است که مدرنیته را از سنت جدا می کند؛ بلافاصله باید اضافه کرد این دو راه را نباید از هم دیگر بیگانه محسوب کرد، بلکه آن ها هر کدام مکمل هم اند و بر تبیین تفاوت ها و تعارض ها در دنیای سنت و جهان مدرن یا جامعه سنتی و نظام زیستی مدرنیته می پردازند؛ نخستین گام در راه شناسایی سنت در مقابل مدرنیته، اشاره به تفاوت هایی را ضرورت می دهد که سنت را در قالب نظام دانایی قدمائی قرار می دهد و آن چیزی را که در فرهنگ سنتی ایران در گفتمان هایی «سنت» خوانده می شوند، از دایره بحث و بررسی فعلی کنار می گذارد؛ سنت در معرفت اصول فقه؛ سنت در سخن از متون کلاسیک نظام دانایی که بر کتاب و «سنت» شکل گرفته است و سنت در اشراقات عرفانی که ناظر بر انتقال مفاهیم شهودی از مراد به مرید است؛ یا این که سنت در جدال های فرقه ای که «اهل سنت و جماعت» را مدنظر دارد. بنابراین ناچار از تکرار این سخن مبنایی هستم که سنت و مفهوم «پساسنت» در این نوشتار ناظر بر شرایطی است که مدرنیته در زیرساخت

های اندیشگی و لایه های زیستی و اقتصادی و... انسان ها در چهار قرن گذشته ایجاد کرده است؛ شرایطی که از چهار مؤلفه ی اصلی: (۱) رنسانس، (۲) اصلاح دینی، (۳) انقلاب صنعتی و (۴) روشنگری به وجود آمده و خطوط گسل را از دنیای قرون وسطی عینیت داده و در دویست سال گذشته به زمینه های دیگری چون زیبایی شناسی - حقوق بشر و... گسترده شده است. در واقع مفهوم «سنت» در مقابل مدرنیته، حکایت از تحول تمدنی، دریافت جامعه شناختی، الزامات روش شناختی، تکاپوهای معرفت شناختی و سبک های هنری و ادبی دارد که به همراه تغییراتی در شیوه های اجرایی و ارتباطات اخلاقی، روی داده است و بیش از آن که بار ارزشی داشته باشد، دارای ارزش وجودی و معرفتی است و مدرنیته در این قرائت، عبارت از روش زیستی و فرهنگی برای زندگی در دنیای کنونی است. می دانیم که این رویدادها در اقلیم غربی و از نقاط گوناگونی چون فلورانس (رنسانس)، آلمان (اصلاح دینی)، انگلستان (انقلاب صنعتی) و فرانسه و آلمان و... (روشنگری) به وجود آمده و در سیر تاریخی خود، به کارکرد سیاره ای آدمیان تبدیل شده است؛ ظهور جنبش اومانیستی و فلسفه سوژه باوری به همراه تحولات صنعتی که منجر به تجارت مالیه و فرامرزی شد و بالاخره گسترش این ایده ها در عصر روشنگری که در

واقع مقابله ای جدی و سرنوشت ساز با عصر متافیزیک باور قرون وسطایی بودند، وضعیتی را به وجود آوردند که انسان در آن از محوریت برخوردار بود؛ عقل به خودبنیادی و خودکاوی رسید؛ شرایط تولید از حالت معیشتی و زمین مداری به تکنولوژی تولید کارخانه ای ارتقا یافت؛ و بدین ترتیب مدرنیته در اندیشه؛ مدرنیزاسیون در صنعت و زیرساخت های اقتصادی و اجتماعی و مدرنیسم در هنر و ادبیات پدیدار شدند؛ برای این اساس اگر «رمان» در ادبیات شکل می گیرد، در حقیقت بیانگر همان اصالت بنیانی انسانی است که اومانیزم ها در پی آن بودند؛ یا اگر «حقوق» جای تکلیف را می گیرد و جامعه بر اساس حقوق طبیعی و نهادینه کردن آن در «قرارداد اجتماعی» ظاهر می شود، تکلیف یک طرفه دنیای سنتی به چالش کشیده می شود. در دیگر عرصه ها هم وضع از همین حال و فضا تبعیت می کند؛ می توان به اعماق مدرنیته رفت و از معنویت آن که در محوریت بدن و تعالی آن به ارزش گذاری سکس و تحقق «سکسوالیته» می رسد، نام برد که تحقیر سنتی، جسم و توجه متافیزیکی به روح را در دستور کار خود قرار داده بود، و معنویت مدرنیته از آن به معنای واقعی گسست ایجاد می کند؛ شاهدهی بر این مدعا، به کارگیری یوگا و مدی تیشن - که از شیوه های بسیار کهن برای تقویت روح بودند - است که

امروزه در خدمت زیبایی شناختی کردن بدن و پرورش اندام جسمانی قرار گرفته است. (تاریخ معنویت-انسان و مساله استعلا، ص ۱۴۳) پس می توان با رفتن در زیرساخت ها و لایه های مدرنیته و شناخت تقابل آن با دنیای سنتی، بر سخن کارل مارکس اشاره کرد که، از سنت با مدرنیته «هر آن چه سخت و استوار است، دود می شود و به هوا می رود.» این وضعیتی است که دوران سنتی از آن تهی بوده و قدما بر خلاف مدرن ها، نه در تغییر و تحول، بلکه در متن سنت و شرح های آن زندگی می کردند. سه ضربه در دنیای مدرن، زیرساخت های اساسی و بنیان های پایه ای جهان سنتی را از بیخ و بن دچار تحول کرد و از پس این ضربات، جهان و انسان چهره ای دیگر و حالتی دیگر به خود گرفتند؛ ضربه ای که گاليله و کپلر با اکتشافات خود، بر زمین محوری سنتیان وارد کردند. ضربه ای که زیست شناسی داروین بر اشرف مخلوقات بودن آدمی وارد آورد. ضربه ای که روانکاوی فروید بر چارچوب شناختی انسان زد و به ما آموخت که ناشناخته های انسانی بیش از شناخت هایش است؛ این ضربات تمامی آن گسست هایی را در خود جای داده بودند که مدرنیته را از سرزمین سنت جدا می سازد و بر ترقی و اوج گیری تمدن مدرن، راه می گشایند.

شرق دنیا، با فاصله ای دویست ساله از جریان رویداد ظهور مدرنیته به چالش گرفته شد؛ اگرچه بیش از این تاریخ، شرقیانی بودند که از تحولات پدید آمده آگاهی حاصل کرده بودند، اما آن را به جد نمی گرفتند و یا ابزارهای لازم را برای درک و دریافت آن و تبیین لوازم و الزامات آن در اختیار نداشتند؛ نمونه ای از این آگاهی که شاید قدیمی ترین روایت از تحولات تمدن انسانی باشد، از آن ابن خلدون است. او در بخشی از «مقدمه» تاریخ العبر می نویسد: «... اما در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب که ما آن را مشاهده کرده ایم دستخوش تبدیلات عمیقی گردیده و به کلی دگرگون شده است... و هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگون شده اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گریده است، گویی خلقی تازه و آفرینش نوین و جهانی پدید آمده است...» اما در دوران جدید، تلاقی شرق سنتی و غرب مدرن با لشکرکشی ناپلئون به مصر آغاز می شود و در اواخر قرن هفدهم بود که عده ای از نخبگان سیاسی و فرهنگی دیار ترکان عثمانی با مظاهر نوین زندگی آشنا می شوند؛ به تعبیر فریدون آدمیت «در نگاه به گذشته تاریخی، برخورد میان مغرب زمین و جهان غیر مغربی عظیم ترین پدیده حرکت

مدنیت در پانصد سال اخیر تاریخ بشر است... تمدن جدید را علم و دانش و صنعت همراه فلسفه انسانی و بنیادهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی خاص آن پدید آورد. معیارهای آن همان اندازه نگرش آدمی را نسبت به کل جهان هستی منقلب کرد که بر نیروی انگیزش آن قوت و بر حرکت آن شتاب بخشید، نیرو و شتابی که همانندش را به اطلاق هیچ یک از تمدن های گذشته تاریخ بشر نداشته است.» در ایران اما گذشته از برخوردهای واکنشی که از دوره ی صفویه گزارش شده است، نخستین رویارویی با مدرنیته در شکل نظامی و جنگی آن بروز می کند؛ جنگ های ایران و روسیه و پس از آن جنگ هرات، ایرانیان را با دنیای تازه ای آشنا می کند که پیش از آن، در فرهنگ و باور و اجتماع آنان جایگاهی نداشته است؛ این آشنایی، در دوست سال گذشته، شرایطی را به وجود آورده است که در ارتباط با این دفتر از نوشتار «وضعیت پاسانت و دانایی مدرن در ایران» نامیده شده است. پس در واقع من با فرض آگاهی از مدرنیته و تحولاتی که در نظام دانایی و شرایط زیستی انسان ها در سیر ترقی و تمدنی آنان به وجود آمده است، سخن از چالش سنت و مدرنیته در ایران را می نویسم.

در سرآغازهای این رویارویی فرهنگی و معرفتی، آخوندزاده و ملکم خان ناظم الدوله بودند که از لایه های تغییر یافته ی

فرهنگ و سیاست دنیای تازه نوشتند و بر سپری شدن دوران سنت پرداختند؛ آنان به درستی دریافته بودند که به «تغییر قوه ی خیال» است که می توان از «جوش قدرت فرنگستان» رهایی یافت. در غیر این صورت «یا باید در همین دو سه سال خود را از این عالم پست به بلندی فرنگستان برسانیم یا از حالا خود را غرق و مدفون در سیل فرنگ بدانیم.» این سخنان به همراه دیگر نوشتجاتی که از منورالفکران دوران ناصری و عصر مشروطیت بر جای مانده است، زمینه های شکل گیری جریان فرهنگی را در ایران به وجود آورد که از سنت گسسته بود و پای در دانایی تجربه باور و عقل محور جدید داشت و به تعبیری، نخبگان فرهنگی و سیاسی را پدیدار ساخت که آنان را پیش از این، «مدرن های کلاسیک ایرانی» نامیده ام. کسانی که بر دگرگونی فرهنگ و اجتماع آگاه بودند و ضرورت آن را در کشور احساس کرده و بر اجرای آن پای می فشردند؛ از آن دوران تاکنون اگرچه جریان مدرن در ایران با افت و خیزهایی همراه و در برهه هایی از تاریخ آمیخته به ایدئولوژی بوده و خود سد راه مدرنیته ی فرهنگی و سیاسی بوده است، اما با این حال امروزه اندیشه های مدرن در فرهنگ ایرانی پذیرفته شده و چالش اصلی را میان قدما و متجددان شکل داده است.

دانایی مدرن در ایران امروز با بازخوانی اندیشه های مدرن های کلاسیک و سنجش آن اندیشه ها در مصاف با واقعیات معاصر و در تکاپوی پاسخگویی به نیازهای زیستی و فرهنگی موضوعیت پیدا می کند که از پارادوکس های پیشین نظیر «روشنفکری دینی» و «ایدئولوژی سازی سیاسی و حزبی» دوری جسته و با تکیه بر بنیان های عقل مدرن و درک و دریافت الزامات شرایط جهانی مدرنیته، به بنیاد «اندیشه های ایرانی» در ضیافت سیاره ای انسانی وارد شود.

محور اساسی و رکن اصلی دانایی مدرن در ایران، پرسش از چیستی سنت و سنجش عقلانی گفتمان ها و کارکرد آن بر پایه ی واقعیاتی است که در شرایط کنونی شیوه های زیستی - زیرساخت های فرهنگی - کارکردهای اقتصادی و مسائل سیاسی را تشکیل می دهند. تردیدی در این مسئله نیست که بدون خارج شدن از سنت و شناخت اساسی مدرنیته، نمی توان به «پرسش از سنت» دست یافت و از دوران سپری شده ی آن سخن گفت. بنابراین راه عبور از سنت و رسیدن به مدرنیته، تنها از طریق سنجش عقلانی سنت و عملی کردن مدرنیته - بخصوص مسائل زیبایی شناختی آن - می گذرد و با تامل در جریان های ایدئولوژیک و سیاسی که در دهه های گذشته به روشنفکری خوانده شده اند، به یقین پایان سنت و حضور در

گفتمان مدرنیته عینیت یافته و بر تعلیق اندیشه های منورالفکران دوران آغازین رویارویی ایران سنتی با دنیای مدرن خاتمه داده و مدرن سازی اندیشه های ایرانی را گشوده می سازد.

به دنبال این سرآغازها، چرخه اندیشه ورزی هموار شده و طرح پرسش که در فرهنگ سنتی، گرفتار متافیزیک باوری و در دایره بسته از پیش تعیین شده قرار داشت، به صورت واقعی شکل می گیرد؛ در واقع مقدرات جای خود را به باززایی فکر و اندیشه داده و «مشکل مبانی» که از میانه تغییر در نظام دانایی پدیدار شده، بر نوسازی اندیشه در دنیای ایرانی مهر تائید خواهد زد؛ بی تردید دوری از ادغام حوزه های معرفتی و جداسازی روشمند دانش ها و آموخته ها از لوازم اصلی دستیابی به دانایی مدرن و خروج از سنت فرهنگی قدمائی است. ادغامی که در دهه های گذشته دامنگیر جریان خواننده شده به روشنفکری در ایران بوده و در شکل ها و صورت های مختلفی چون «روشنفکری دینی»، «روشنفکری متعهد» و... خود را به فرهنگ ایرانی تحمیل نموده و راه را بر نوسازی واقعی و تکمیل پروسه مدرنیته در کشور بسته است.

«مدرن اندیشان ایرانی» را من در گستره قلم زنی و کنشگری اهل ادبیات، اندیشه، سیاست و هنر تعریف می کنم؛ جریانی که در اشخاص منفرد فرهنگی-ادبی و هنری جای دارند،

احزاب و تشکلات، دانش آموختگان تکنوکرات و مقامات اجرایی در دولت های پیشین، شامل مدرن اندیشان ایرانی می شوند. بر این اساس آن جریان ایدئولوژیک و دین گرایانه ای که به اشتباه «روشنفکری دینی» یا «نوگرایی دینی» و یا «اصلاحگری دینی» در ایران دوران معاصر خوانده شده، از دایره نظام دانایی مدرن اندیشان ایرانی بیرون بوده و در واقعیت وجودی و ماهوی نیز از حقیقت عاری و تهی از هویت تاریخی و معرفتی است. این جریان چیزی جز بازتابنده سنت قدمائی با مفاهیم و واژگان جدید و بی پایه نیست و انحرافی در نظام دانایی مدرن ایرانیان و سدی در برابر گسست از سنت مذهبی و دانایی سنتی بشمار می رود. بر پایه این تعریف، به تعامل و بی تعاملی مواردی از بهائیت و مدرن اندیشان ایران می پردازم.

استقرار پارلمان در ایران سال ۱۲۸۵ تا تغییر در سلطنت از قاجاریه به سلسله پهلوی، دوران بحرانی و پر آشوبی برای ایران زمین بشمار می رود؛ گرفتاری در مشکلات اقتصادی و اجتماعی داخلی، کشیده شدن به داخل جنگ بین الملل اول، تحریکات نظامی در مناطقی از کشور، ناکارآمدی کابینه ها و ادوار مجلس شورای ملی، رسیدگی به مسائل فرهنگی و ارتقای پروژه ناتمام مشروطیت را به نتایج منطقی و زیستی آن با

تأخیری غیرقابل جبران مواجه شد؛ ایجاد شاهنشاهی پهلوی، اولین دولت-ملی مدرن را به تاریخ ۱۲ دسامبر ۱۹۲۵ برای ایرانیان به ارمغان آورد و در میان اقدامات و کوشش‌های دولتمردان عصر رضاشاه و محمدرضا شاه انتظار می‌رفت که در کنار گسترش مؤلفه‌های اقتصادی و اجتماعی دنیای مدرن، به موارد فرهنگی و اعتقادی هم از دیدگاه نوین نگریده و عمل شود. به نوشته اسدالله فاضل مازندرانی «پس از برچیده شدن آن دولت [قاجاریه] که در تمام مدت با دولت اموییه قابل تطبیق بود، اعلیحضرت رضاشاه پهلوی که در آن هنگام سردار سپه و رئیس‌الوزراء بود به سلطنت نشست و در ۲۹ جمادی‌الاولی ۱۳۴۴ ق تخت و تاج شاهی ایران را تصرف نمود، از هر جهت رونقی جدید و اصلاحاتی در این کشور پدید آورد، به نظر می‌آید مملکت روی به امنیت و عدالت و تساوی آورد.» اما وجود خلاهای جدی حقوقی در قانون اساسی مشروطه از یک طرف و چالش‌های سیاسی و دیپلماتیک از طرف دیگر، دولت‌های مدرن پهلوی‌ها را در رسیدن به شاخص‌های نظام سکولار و تأمین‌کننده حقوق تمامی ادیان و مذاهب در ایران معاصر با موانع و کمبودهای واقعی و تاریخی درگیر کرد. از سویی کمونیسم هراسی دربار و پادشاه نیز دلیل دیگری بود بر نزدیکی غیراصولی به

آخوندهای سنتی و پای بندی به مذهب رسمی کشور که در قانون اساسی مشروطه بر آن تأکید شده بود. تحقیقات فریدون وهمن و تورج امینی نشان می دهند که بر خلاف تبلیغات ایدئولوژیک جمهوری اسلامی، بهائیان در دوران پهلوی ها از آزار اجتماعی و اذیت حقوقی بی بهره نبودند و سیستم اجرایی آن دوران هر زمان که اقتضای سیاسی ایجاب می کرده به نفع مذهب شیعه و بر علیه بهائیان اقدامات غیرانسانی انجام داده است. (ر.ک: یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، ص ۳۷۵-۱۰۴؛ اسناد بهائیان ایران از سال ۱۳۲۰ تا پایان سال ۱۳۳۱) این رویدادهای در حالی انجام می شده که به خاطر وجود دستورات آئینی، ایران دوستی و همراهی و همگامی بهائیت با مدرنیته، قسمتی از نوسازی فرهنگی و اجتماع-اقتصادی در تأسیس و تشکیل مدارس مدرن و صنایع و کارخانه های تجاری و مالیه را در دوران رضاشاه و محمدرضا شاه پهلوی، بهائیان به وجود آوردند. در همان دوران بخشی از تحصیل کردگان سازمان های اجرایی و تکنوکرات ها و اساتید دانشگاهی از بهائیان تشکیل می شده است. سقوط دولت پهلوی در فاجعه ملی ۱۳۵۷ و استقرار حکومت بنیادگرای شیعی، تمامی عرصه های زندگی اجتماعی و شخصی را بر بهائیان ایران بست و در مدت سی و سه سالی که از سیطره

رژیم جمهوری اسلامی بر ایران می گذرد، هم بهائیان و هم مدرن اندیشان ایرانی در محرومیت کامل از حقوق انسانی و شهروندی بسر می برند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۲۸ق/۱۸۱۲-۱۲۹۵ق/۱۸۷۸) پیشآهنگ مدرنیته در ایران و از مدرن های کلاسیک ایرانی، نخستین بار و هم زمان با عصر ظهور باب و اعلان آئین بهائیت به آن پرداخته است؛ آخوندزاده که سودای نوگرایی در فرهنگ و سیاست و جامعه ایرانی را در سر می پروراند و تمامی نوشته ها و تألیفاتش در تبیین ارزش دنیای مدرن و خاتمه یافتگی دنیای سنتی است، در حد خیلی محدود و به کوتاهی اشاراتی به تجدد اعتقادی ایرانیان داشته و آن را به اشتباه در استمرار عقیده رایج سنتی قرائت کرده است. وی با آگاهی از اصلاح دینی در عصر رنسانس و روشنگری به دست آورده بود، در روایت شرقی آن نیز به خطا رفته و کنش ها و کوشش های اسماعیلیه را به ای اصلاح دینی و پروتستانسیم گرفته است. از این دیدگاه به عقلانی کردن دین و مذهب قدمائی در ایران پرداخته و دیافت کوتاه و اجمالی خود از آئین های نوپیدای بابی و بهائی را در دوری و نزدیکی آن ها به خردمندی مدرن نگاشته است.

آخوندزاده در مقاله مختصری به بررسی اعتقادات باب پرداخته و آن‌ها را از دیدگاه عرفانی به تأمل گذاشته است. احکام باب در مسائل اخلاقی و نسخ شریعت شیعه از سوی باب به استناد کتاب بیان بخش دیگری از مقاله آخوندزاده را تشکیل می‌دهند. (مجموعه آثار، ص ۳۷۱) آخوندزاده اطلاعات و یافته‌های خود را از آئین باب و بهائیت مستند به «تقریر مرد سیاح» می‌گردند. وی نوزده مورد از اختلاف بایه با شیعه را برمی‌شمارد و در بیان آن‌ها از نسخ حجاب، تعلیم و تربیت اطفال اعم از دختر و پسر، مساله مظهر الهی بودن باب، مراعات فقرا و تقدس عدد نوزده در نزد بایان و بهائیان می‌نویسد. (مجموعه آثار، ص ۳۷۲)

آخوندزاده یک بار هم در بخشی از «مکتوبات کمال الدوله» به عقاید باب پرداخته است. آن‌جا که آخوندزاده از گردش عقیدتی در میان راویان شرعی و عرفانی شیعه ناامید می‌شود، نزد عالم شیخی و بابی مساله رکن رابع مطرح می‌شود. آخوندزاده به این مناسبت به آئین بابی و بهائی اشاره می‌کند. (مجموعه آثار، ص ۶۹۰) در مکتوب سوم از مکتوبات کمال الدوله آخوندزاده با اشاره به ظهور مکتب شیخیه و در رابطه با عقاید باب می‌نویسد: «... فقط دو حکم باب که از قرار تقریر رفقا در قرآن خود بیان کرده است، حکم فیلسوفانه به نظر آمد؛

یکی این است که طایفه اناث در جمیع رسوم آزادیت و کل حقوق بشریت باید با طایفه اناث نیز مثل طایفه ذکور ترتیب داده شود و مادام که طایفه اناث شوهر اختیار نکرده است، گشاده رو شود و بعد از اختیار کردن شوهر حفظ ناموس تقاضا می کند که پرده نشین و مستوره باشد و از اختلاط و ارتباط بیگانگان احتراز کند. گشاده رو بودن قره العین به مقتضای این حکم بوده است و یکی هم این است که در عالم طبیعت، به هیچ وجود و به هیچ شیئی اطلاق نجس کردن را باب جایز نمی بیند مگر این که بعضی وجود و اشیا را باب کریه می داند... واقعا این دو حکم از احکام بی مثل محسوب تواند شد؛ خصوصا دویم که اگر در ایران متداول می شدف دیگر در دنیا غیر از ملت یهود در هیچ مکان وجود و سواسی به هم نمی رسید... خلاصه مادام که علم رواج ندارد و مادام که به واسطه لم مردم قابل نیستند که حق را از باطل فرق دهند، هر روز یک شیخ احمد بحرینی و هر روز یک باب و یک رکن رابع ظاهر خواهد شد و به عالم فتنه و آشوب خواهد انداخت و خلق را سرگردان و بدبخت خواهد کرد...» (مجموعه آثار، ص ۷۵۷)

آخوندزاده بر اساس این برداشت اش از مساله آئین های تازه دوران خود در ایران عصر قاجاریه، علاج واقعه را در دستیابی به تمدن و مدنیت نوین می داند تا مردمان از جهالت و فتنه و

آشوب های اعتقادی رها شوند. این تمامی مطلبی است که میرزا فتحعلی آخوندزاده در سرآغازهای نوگرایی فرهنگی و اعتقادی ایران زمین از خود به یادگار گذاشته است. بعد از آخوندزاده تا دوران اول پهلوی دوم، هیچ کدام از مدرن اندیشان ایرانی به مساله تجدد اعتقادی و آئین بهائیت توجه نداشته و واقعیت وجودی و ماهوی آن را به سکوت و غفلت و به یقین با ناآگاهی و بی اطلاعی گذرانده اند.

این مطلب را اکنون می دانیم که آگاهی میرزا فتحعلی آخوندزاده از اعتقادات باب از طریق دوست و هموطنش کاظم بیگ (متولد ۱۸۰۲ رشت) است که از ایرانیان مقیم تفلیس بوده و کتاب «باب و بایان» را در سال ۱۸۶۵ به زبان روسی نوشته است. (به نقل از: مکتوبات، مقدمه بهرام چوبینه، ص ۱۵۹)

احمد کسروی تبریزی (۱۲۶۹/خ/۱۸۹۰-۱۳۲۴/خ/۱۹۴۶) در تلاقی مدرن اندیشان ایران و بهائیت از جایگاه و اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ کسروی در میان تجدد فرهنگی ایران قرار می گیرد و رساله ای در انتقاد از بهائیت دارد؛ با فرهنگ مدرنیته آشنایی دارد و زمانی در فرهنگ سنتی زیسته است. به حوادث تاریخی آگاهی دارد و از دگردیسی مدنیت انسانی شناختی بهم رسانده است. احمد کسروی در تاریخ نگاری

مشروطیت از پیشکسوتان مدرن نویسی است. در تغییر آئینی، پدید آوردنده «پاک دینی» است و منتقد پیشآهنگ شیعه و فرهنگ شرعی و عرفانی آن. رساله «بهایگری» کسروی را به تناسب این نوشتار و از دیدگاه تحلیل محتوا بازخوانی می‌کنم. این رساله نمونه‌ای از برخورد مدرن اندیشان ایرانی نسبت به آئین بهائیت است.

رساله «بهایگری» از یک مقدمه، دو گفتار و یک خاتمه مانند تشکیل شده است؛ بخش‌های این رساله را کسروی قبلن به صورت مقالات مجزا در نشریات پرچم و پیمان نوشته بود. تاریخ چاپ اول رساله ۱۳۲۲ است؛ بی‌تردید این رساله یکی از نوشته‌های جدلی، عصبی و غیرعلمی کسروی است و از نظر ادبی به غایت ضعیف و به دور از آرایه‌های ادبی است. در کنار این رساله، کسروی در رساله «شیعیگری» خردمندانه‌تر وارد مجادله با شیعیان می‌شود؛ چرا که برای کسروی، شیعه دشمن و بهائیت رقیب اعتقادی بشمار می‌روند. کسروی می‌دانست که حیات اعتقادات شیعه با ورود ایران به دنیای مدرن پایان یافته است. اما بهائیت به استناد تاریخ و اعتقاداتش، هم‌آوردی برای پاکدینی او و تأمین‌کننده نیازهای معنوی و اعتقادی ایرانیان متجدد می‌تواند باشد. قلم تند و ارجاعات داستانی کسروی در نوشتارش از این مسائل نشات می‌گیرد.

ارجاعات تاریخی در رساله «بهایگری» بی اساس و بیشتر مبتنی بر شنیده ها و دیده های کسروی است؛ یعنی داستان سرایی جای تحلیل تاریخی و مواجهه معرفتی را گرفته است. در سراسر رساله دعوی دینی میان احمد کسروی پیام آور «پاکدینی» و بهائیان به روشنی پیدا است! کسروی گفتار اول را بعد از مقدمه ای در نصیحت پیروان بهائیت، به تاریخ مهدویت در ایران باستان و اسلام شیعی تا باب، بهاء الله، عبدالبهاء و شوقی افندی اختصاص می دهد؛ کسروی در مقدمه می نویسد: «یک دانستنی دیگر آن که کسانی اگر می خواهند معنی راست دین را بدانند کتاب «ورجاوند بنیاد» را بخوانند. این کتاب را که بنیاد پاکدینی است بخوانند تا بدانند دین به چه معنای ولایست و این کیش ها آن را تا چه اندازه پایین آورده اند. یک زیان بزرگ این کیش های بی پاهمانست که معنی دین را پست گردانیده و دستاویز به دست کسانی داده اند که بی دین گردند. از هر باره این کیش ها به زیان جهانست و میشوند نیست که ما این همه کوشش به برانداختن آن ها می کنیم.» (ص ۵) بنابراین جدال کسروی با بهائیت، جدالی برای اثبات دین و پیامبری خود است و تمامی ادیان باطل و پاکدینی آورده او حق است. کسروی بدون این که در باطل بودن بهائیت سخنی بگوید و یا از حقانیت دین خود دلیلی ارائه کند،

تمامی رساله خود را با مجادلات متافیزیکی و میان دینی (بهائیت و پاکدینی) می نگارد.

مهدیگری به تعبیر کسروی، موضوع گفتار اول رساله است؛ از نظر وی، بهائیت در این زمینه، عقیده تازه ای ندارد و سخن از موعود و پیامبری در آئین بهائیت، سخن شیعیان سنتی است؛ از شیعه اسماعیلیه تا شیعه کریم خانگیری بر محوریت مهدیگری، تمامی گفتار اول رساله «بهائیگری» احمد کسروی را به خود اختصاص می دهد؛ کسروی ایده مهدیگری را تا ایران باستان، تبارشناسی می کند و ردپای آن را در موعودگرایی باب و بهاء الله به بحث می گذارد.

وی بعد از این گزارش تاریخ، به موعود در شیخیگری رسیده و تحول آن را از حالت متافیزیکی به زمانندی می نویسد و بدون این که درستی و ضرورت آن را برای نوسازی اعتقادی ایران زمین تبیین کند، سر بسته از آن می گذرد. احمد کسروی درباره مهدیگری در بهائیت و برآمد آن از آموزه «من یظهره الله» می نویسد: «بهاء چنین می گفت: آن کس که می بایست پدید آید منم. باب یک مژده رسانی برای پیدایش من می بود.» (ص ۳۹)

وی با گریزی به تاریخ استقرار بهاء و صبح ازل در سرزمین های عثمانی، به ضعف در املاهای عربی بهاء الله پرداخته و با کیه بر سواد مکتبی خویش، به انتقاد از آن ها می نویسد.

در این موارد هم از نوشته کسروی روشن می شود که دعوانه از موضع سکولاریستی یا دگرذیسی اعتقادی، بلکه از موضع شخصی و حقانیت پیامبری کسروی در ایجاد و دریافت متافیزیکی پاکدینی است و جدال کسروی با بهائیت ربطی به تجدد اعتقادی در ایران عصر مشروطه ندارد.

احمد کسروی تاریخ نگاری بهائیکری را تا دوران خودش و رهبری شوقی افندی ادامه می دهد؛ نگارشی ارزشی و به دور از معیارهای تاریخ نگاری دین و جامعه و توسط تاریخ نگار مشروطیت ایران!

گفتار دوم از رساله «بهائیکری» مشتمل بر ایرادات شش گانه احمد کسروی بر اعتقادات بهائیت است؛ کسروی با تکیه بر آورده های اعتقادی اش در پاکدینی، به مواجهه با بهائیت می رود.

ایراد اول کسروی بر بهائیت از ناحیه مهدیکری است؛ به نوشته کسروی، (ص ۴۷) «این کیش پندار بر پندار است.» چرا که از نظر کسروی، بهائیت بر اساس مهدیکری شکل گرفته و این آموزه هم در اسلام مبنای ندارد و تهی از حقانیت است؛ وی برای اثبات مدعای خود، به متون کلاسیک و آثار رجالی و حدیثی شیعه مراجعه می کند و با انتخاب احادیثی از پیشوایان شیعه در دوران پیشین، به پندار بودن بهائیت بر اساس پندار

بودن مهدیگری می رسد. «مهدیگری از دو راه بیرون از آئین جهان می باشد: نخست از این راه که می پندارند مهدی با یک نیرویی بیرون از آئین جهان خواهد آمد و به کارهایی که بیرون از توانایی دیگران است، خواهد برخاست. دوم از این راه که می پندارند جهان را به یک بار دیگر خواهد گردانید و ریشه بدی ها را از جهان خواهد برانداخت.» (ص ۴۷)

ایراد دوم بر بهائیت از ناحیه غیر عقلانی بودن بهائیت است؛ «کیش بهائی از معنی دین بیرون و با آن ناسازگار است... دین شناختن جهان و معنی زندگانی و زیستن به آیین خرد است... ولی در کیش ها این معنی را نشناخته اند.» (ص ۴۸) معلوم است که مراد کسروی از دین، همان پاکدینی است که پیام آورش است و دیگر ادیان عاری از این تعریف و مصداق هستند.

ایراد سوم که کسروی بر بهائیت وارد می کند، از ناحیه بزرگ نمایی بهاء الله است که به نوعی اشاره به غلوگرایی شیعیان نظر دارد؛ «یک کار بسیار زشت بهاء الله نام خدایست که بر روی خود گذارده.» (ص ۴۹)

ایراد چهارم کسروی بر بهائیت بی دلیل بودن پیامبری بهاء الله است؛ «میرزا حسینعلی دلیلی برای پیغمبری خود نیاورده و راستی آن است که دلیلی نداشته و زورش جز به بافندگی نمی

رسیده.» (ص ۵۰) کسروی برای ادعای خود مبنی بر بی دلیلی پیامبری بهاء الله به جای این که از دلایل اثبات و نفی پیامبری بنویسد، متوسل به تاریخ نگاری بهائیان در نبوت بهاء الله می شود و با گزینشی از مکتوبات آنها، بی دلیلی نوبت بهاء الله را بدون دلیل خردمندانه ارائه می کند.

ایراد پنجم را کسروی بر بهائیت از بابت دوگانگی بایه و بهائیت وارد می کند؛ «اکنون جای پرسش است که در یک زمان به دو دین و دو شریعت چه نیاز می بوده؟ اگر سید باب از سوی خدا می بوده و آن شریعت را با دستور خدا گزارده چرا بایستی چند سال نگذشته و هنوز روان نشده، نابود گردانیده شود؟ چرا بایستی دینی و شریعتی از نو بنیاد یابد؟» (ص ۵۳) کسروی بازهم ایراد خود را مبتنی بر بی پایگی مهدیگری می گرداند و از این دیدگاه به پندارگرایی باییت و بهائیت می رسد.

ایراد ششم کسروی بر بهائیت ناظر به عربی گویی باب و بهاء الله است؛ «یک ایراد بزرگ دیگر عربی گویی های باب و بهاء است.» (ص ۵۵) کسروی این ایراد خود را از جهت این که بهاء الله تصور می کرده باید آئین خود را به زبان عربی بیان کند و از راه بی اطلاعی اش از زبان عربی، پیش می برد و تمامی

ایرادات خود را بر نقل قول هایی از شنیده ها و خوانده هایش از متون بهائیان قرار می دهد.

بعد از این ایرادات، احمد کسروی با داستان سرایی که از برخورد هایش با پیروان آئین بهائی در شهرهای مختلف ایران داشته است، به یادداشت های کنیاز دالغورکی اشاره می کند و آن را نوشته ای جعلی و ساختگی می داند؛ (ص ۷۰) با این حال که کسروی ظهور بابیه و بهائیت را از خارجیان نمی داند، اما اعتقادات آن ها را در همبستگی با سیاست دولت های روسیه و انگلیس می خواند و به سودجویی بیگانگان از این آئین ها برای از بین بردن ملیت ایران می نویسد؛ کسروی هیچ دلیلی برای همبستگی اعتقادی و روش های دیپلماتیک نمی نویسد و با تکیه بر ایران گرایی احساساتی اش که برآمدی از مشروطه خواهی اوست، پیروان بهائیت را به دست کشیدن از آموزه های خود و پیوستن به پاکدینی فرا می خواند!

احسان طبری کوشنده و نویسنده لنینیست هم در تاریخ نگاری جنبش های اجتماعی مدرن ایران به رویداد بابی و بهائی پرداخته است؛ تأمل طبری در آئین بهائیت مبتنی بر روایت طبقاتی از آموزه های اعتقادی است و فاقد ارزش مواجهه تئوریک و آکادمیک بشمار می رود؛ وامداری طبری به تحلیل

طبقاتی او را در میان مدرن اندیشان ایرانی و ارتباط آن با تاریخ آئین بهائیت در این نوشته مورد توجه قرار می دهد. وی تألیف خود را با نقل قولی از کارل مارکس که وام داری ایدئولوژیک اش را نشان می دهد، شروع می کند. مارکس بر این باور بود که «یک زیربنای واحد که از جهت شرایط عمده همانند است، در پرتوی کیفیات بی نهایت مختلف آمپریک: شرایط طبیعی، مناسبات نژادی که از خارج به تاثیرات تاریخی اثر می کنند، و غیره و غیره می تواند در بروز خود تنوع بی پایان و درجه بندی ای بی نهایی را نمودار سازد و تنها به کمک تحلیل این کیفیات آمپریک است که می توان آن را درک کرد.» بنابراین تاریخ نگاری طبری باید با تحلیل کیفیات آمپریک در جنبش های اجتماعی ایران و جنبش بابیه باشد.

احسان طبری ظهور باب را «آخرین و بزرگ ترین جنبش قرون وسطی که بر آن، مهر و نشانی از عصر نوین است» می خواند و با این خوانش آن را در میان گذشته تاریخی و امروز ایران قرار می دهد؛ در حالی که نوشته ها و اقدامات باب و بابیان و به تبع آن گسترش تاریخی بهائیت، حکایت روزآمدی از اعتقادورزی نوین و در گسست از سنت قدمائی قرار دارد و طبری بدون ارجاع به متن و کنش باب و بهائیان، بر حکم آئینی خود که برگرفته ای ناقص از تحلیل طبقاتی اندیشه و آموزه های دینی

است، پای می فشارد و نوشتار خویش را با فقر تئوریک و تئوری بی موضوع انتشار می دهد. طبری باب را در میان طیف گسترده انقلابیون ایران از مانی تا قهرمانان توده ای قرار می دهد! از نظر طبری جنبش بابیه «در مرز بین جامعه سنتی فئودالی و انحطاط و تجزیه سریع آن قرار دارد» و از خود خصایص کهن و نوین بروز داده است؛ خصایص کهن جنبش بابیه در (۱) رنگ مذهبی و (۲) به ارث گرفتن برخی عقاید سنتی اجتماعی است و خصایص نوین آن در برخی نظریات اصلاح طلبانه به سود بورژوازی شهر (بازرگانان و کسبه) است. این جنبش را طبری به عنوان یکی از زمینه های روشنگری عصر مشروطیت و اصلاحات امیرکبیر می خواند. بنابراین توجه طبری به بابیه از جهت تلاش های انقلابی و اجتماعی باب است. ریشه های فکری بابیه را طبری در شیخیه می داند. ریشه های اجتماعی آن در انحطاط فئودالیسم، ستم استبدادی و تجاوز و استعمار است. آموزه های متافزیک باب و کنش های بایان در مناطق مختلف ایران، بخش دیگری از نوشته طبری است. وی در بخش دیگری از «ادوار آن» می نویسد و آن را بر اساس تحلیل طبقاتی مارکسیستی ارائه می کند.

احسان طبری بعد از داستان سرایی درباره جنبش بابیه، نتیجه گیری انقلابی خود را پایان بخش این داستان قرار می

دهد: «جنبش انقلابی بایه که در آن تمایلات طبقاتی بورژوازی در حال رشد و خواست های دموکراتیک پیشه وران دهقانان منعکس بود، از لحاظ شعارها و شیوه های عمل خود یک فصل روشن در تاریخ قیام های دلاورانه خلق های ایران علیه شاهان و اشراف فئودال است و بایانی مانند باب الباب، قدوس، حجت و دارابی و بویژه طاهره از سیمای شگرف و تابناک جنبش های انقلابی ایران هستند.» (برخی بررسی های درباره جنبش ها و جهان بینی های اجتماعی در ایران، ص ۵۷۹)

احسان طبری، در کتاب «جامعه ایران در دوران ضا شاه هم به مساله بهائیت پرداخته است؛ طبری از مخالفت حسینعلی بهاء با «تعصبات ملی و دینی»، که بهائیان بدان افتخار می کنند، تلقی مثبتی نداشته و این آموزه را موجب بدآموزی هایی چون انصراف ملت ها از مبارزات اجتماعی - سیاسی خویش، و تعطیلی هرگونه قیام و جنگ (اعم از دفاعی یا تجاوزی) از سوی آنان، دانسته است. به نوشته طبری: «بهاءالله اعلام داشت که همه افراد بشر بار یک دار و برگ یک شاخسارند و با تعصبات ملی و دینی مخالفت ورزید... بر اساس اصل اخوت عمومی افراد بشر و نفی تعصب، به ناچار بهائیه با مبارزه اجتماعی، مخالفت با دولت، نبرد طبقاتی، قیام و انقلاب، جنگ اعم از دفاعی یا تجاوزی مخالف اند و این توصیه صلح کل در

واقع به توصیه انصراف از نبرد طبقاتی می انجامد و به بهائیگری رنگ جهان وطنی و صلح گرایی منفعل می دهد. به همین جهت برخی بهائیگری را ایدئولوژی قشر لال بورژوازی (کمپرادر) می دانند که سازش با دولت وقت و سازش با استعمارطلبان، لازمه ادامه "کسب" آن ها است.»

احسان طبری سپس از روابط عباس افندی (جانشین حسینعلی بهاء) پس از فروپاشی عثمانی و سیطره بریتانیا بر فلسطین) با مقامات انگلیسی نوشته است: «درباره رابطه محافل بهائی با امپریالیسم انگلستان و امریکا مطالب زیادی گفته می شود. جهان وطنی بهائیان و عقاید ضدانقلابی آن ها و دوری آن ها از مذهب مسلط در کشور ما و وجود مراکزی از آن ها در امریکا و اروپا و کیفیت نیمه مخفی کار آن ها و همبستگی درونی آن ها، همه و همه به این شایعات مایه می دهد. آنچه که مسلم است نمی توان هر بهائی را یک عامل بیگانه دانست، ولی در وجود رابطه مابین مراکز عمده بهائی، مانند مراکز داشناک و صهیونیست (صهیونیسم) با محافل امپریالیستی تردیدی نیست و می توان حدس زد که سازمان های جاسوسی امپریالیستی از قبیل سیا و اینتلجنس سرویس از سازمان بهائی برای مقاصد خود استفاده می کنند...»

احسان طبری در خاتمه می نویسد: «بانو بهیّه ربّانی، سازمانگر عمده محافل روحانیِ بهائی (پس از شوقی افندی) در مصاحبه ای که در تابستان ۱۹۷۶ با روزنامه فرانسوی "لوموند" کرد، تأکید نمود که بهائیان همه جا به دولت های موجود و قوانین موجود احترام می گذارند و در کادر آن عمل می کنند. مخبر لوموند پرسیده که آیا در افریقای جنوبی محافل بهائی وجود دارد و چون پاسخ شنید آری، این سؤال بجا را مطرح کرد که مابین شعار برادری انسانی بهائیان و احترام به قوانین نژادگرایانه رژیم آپارتاید در پرتوریا چه تناسبی می تواند وجود داشته باشد؟ البته بانو ربّانی به این سؤال نتوانست پاسخ مقنع بدهد و از آن طفره رفت. بهائینی که خلق و میهن خود را دوست دارند باید با دیدگان باز از افتادن در دام عمال امپریالیستی هم کیش خود که از اعتقاد آن ها به سود مراکز اساسی جنایت و دزدی جهانی استفاده می کنند، بپرهیزند.» (جامعه ایران در دوران رضاشاه، ص ۱۱۷)

تاریخ نگاری چپ گرای و لنینیستی محمد رضا فشاهی، مرتضی راوندی و احمد اشرف در بازگویی تجدد اعتقادی ایران معاصر و نوآئینی بابی و بهائی به آفتی گرفتارند که نوشته های احساس طبری در دام آن افتاده است. مرتضی راوندی

بابیه را در استمرار شیخیه و تحولی درون مدهبی روایت می کند؛ ارجاعات راوندی در ریشه های فکری بابیه، رساله «مکتب شیخیه» هانری کربن و «بهایگری» احمد کسروی است. (تاریخ اجتماعی ایران، ج ۱۰، ص ۳۸۶) وضع اجتماع ایران در دوران جنبش بابیه نیز به کوتاهی از نظر راوندی پنهان نیست. در این بخش نیز راوندی به کتاب «امیرکبیر و ایران» فریدون آدمیت متکی است؛ گزارشی از اقدامات بایان با دربار ناصرالدین شاه و فرجام باب در تبریز همه آن چیزی است که مورخ مارکسیست در تاریخ نگاری خود ارائه کرده است. در ادامه وقایع نگاری، راوندی به بهائیت می پردازد؛ به استناد «فتنه باب» اعتمادالسلطنه. قسمت دیگری از نوشته راودی «مختصری از تعالیم و آموزش های مدهبی و اجتماعی باب و بهاء» است. (تاریخ اجتماع ایران، ج ۱۰، ص ۵۰۶) وی این تعالیم را بر خلاف حکم قبلی خود، «تحت تاثیر انقلابات فکری و اجتماعی غرب» می داند. احکامی از بابیه و بهائیت، مستندات راوندی در این بحث هستند. واقعیت تاریخی بابیه و بهائیت و احکام و اعتقادات آنان در کوتاه ترین بخش از تاریخ مفصل مرتضی راوندی انجام و تمام می شود.

محمدرضا فشاهی هم دگردیسی آئینی بهائیت را از زیرمجموعه سیاست های استعماری خارجیان می نویسد؛ بیشتر

تحت تاثیر احمد کسروی و فریدون آدمیت و در خدمت ایدئولوژی مبارزاتی خود! فشاهی بهائیت را از بابت جدا ساخته و آن را این گونه برای خوانندگان معرفی می کند: «دو دستگی میان بایان (پس از مرگ باب) و تقسیم آن‌ها به دو گروه «ازلیان» (به ریاست یحیی صبح ازل) و «بهائیان» (به ریاست حسینعلی بهاء) یکی از عوامل مهم شکست جنبش بابیه بود. زیرا به اعتقاد او: «این واقعه»، نیروی بایان را تحلیل برد» و پس از آن: «صبح ازل روحیه انقلابی را رها نمود و گوشه‌ی عزلت اختیار نمود و به پیروان اندکش، بسنده کرد و دست از مبارزه با قاجاریه کشید... از طرف دیگر، بهاء الله نیز به دامن سیاست‌های بیگانه (روس و انگلیس) پناه برد و زیر کانه جنبه‌های انقلابی نهضت را تضعیف نمود و «اخلاق» را به جای آن قرارداد و با ناصرالدین شاه از در سازش درآمد. او به پیروان خود سفارش می نمود که: «باید کشته شدن را بر کشتن ترجیح داد» و در دورانی که «ناسیونالیزم» ایرانی، برای مبارزه با تسلط سیاسی و اقتصادی بیگانه و نیز حکومت فئودال محلی دست نشانده‌ی آن، به منزله‌ی یکی از حیاتی‌ترین سلاح‌های توده و روشنفکران ایران بود، به مبارزه با این سلاح پرداخت و گفت: «لیس الفخر لمن یحب الوطن بل الفخر لمن یحب العالم» [حب وطن افتخاری ندارد، حب جهان افتخار دارد!] و بدین وسیله

«جهان وطنی» را رسماً تأیید نمود و سرانجام در یکی از الواح خود (لوح سلطان)، خود را «غلام و عبد» و «ناصرالدین شاه» را «ملیک زمان» اعلام نمود.

فشاهی در ادامه افزوده است: «سیاست دفاع از محمد علی شاه و دولت روس تزاری تا هنگام پیروزی مشروطه خواهان و فرار محمد علی شاه ادامه یافت و پس از آن، این فقه یکسره در دامن دولت انگلیس در غلطید.» (از گاتها تا مشروطیت، ص ۲۰۶) تاریخ نویسان چپ‌گرای ایران با قرائت طبقاتی از جنبش بایه و بهائی نوشته و آن را بی توجه به آموزه های غیرسنتی و اعتقادی نوین، آخرین «جنبش قرون وسطی ایران» و «خیزشی از سوی طبقه دهقان و شهرنشین ایران» خوانده اند؛ از نظر تاریخ نگاران چپ‌گرای ایران، دین بخشی از فرهنگ و روبنای جامعه است و دین نمی تواند انقلابی بوده و منشا اثر در جامعه باشد. در دیدگاه مارکسیستی، دین افیون توده ها و عامل رخوت و خمود مردمان و نگهبان وضع موجود است. از سویی چپ ایران همیشه تاریخی اش سودای مبارزه سیاسی با حاکمیت و امپریالیسم را داشته و هر نوع مذهبی را در ایران همراه و همگام حاکمیت برای مقابله با انقلابیون می دانسته اند و این ایده بر تاریخ نگاری و دوری از شناخت و نزدیکی به اصول و تاریخ بهائیت از طرف مارکسیست-لنینیست های ایران سیطره تمام و

کمال داشته است. در میان گروه ها و احزاب چپ گرایی فعلی هم مانند دوران مبارزه آنان و پیشکسوتان شان با رژیم قبلیم توجه به حقوق شهروندی و حق آزادی وجدان بهائیان و دیگر پیروان مذاهب و ادیان جایگاهی ندارد و در اولویت مبارزاتی و فکری قرار نمی گیرند.

داریوش شایگان در میان مدرن اندیشان ایرانی که در پروژه فکری خویش از معنویت و ضرورت آن برای مدنیت نوین نوشته است، برای تبیین رابطه مدرن اندیشی ایرانیان و بهائیت دارای اهمیت است؛ خصوصاً که داریوش شایگان با هانری کربن و ارادت او به اعتقادات معنوی شیخیه آشنا بوده و در تحلیل جایگاه معنویت شناسی ایرانیان که کربن در تحقیقات خود به آن پرداخته است، از جایگاه نوگرایی بایه نوشته است؛ شایگان یافته های خود را در ابعاد معنوی و نوزایی اعتقادی بهائیت که آگاهی کامل و دقیق از آن داشته، گسترش نمی دهد و بمانند بیشتر مدرن اندیشان ایرانی، با سکوت از آن گذشته و برای تجدد در ایران، به تجویز روزآمد کردن معنویت اشراقی می پردازد و پروژه معرفتی خویش را با بحران ها و بن بست های جدی درگیر می کند؛ شایگان سودای همراهی معنویت اشراقی را با تمدن تکنولوژیک دارد و برای

ایران معاصر، آن را ضروری می‌داند. او که دانش آموخته غرب و مکتب‌های فلسفی هند است، نمی‌تواند روزآمدی معنویت ایرانی را در بهائیت به تأمل گذارد. شایگان می‌داند که بهائیت حامل معنویت شخصی و دوری از واسطه‌گری سنتی عرفان قدمائی است و این حاصل می‌تواند در تکمیل پروژه ناتمام مدرنیته در ایران کارآمد باشد.

داریوش شایگان که آموزه‌های هانری کربن را زیسته است، می‌داند که او مجذوب استمرار معنویت ایرانی از حکمت خسروانی باستان تا اشراق سهروردی و میرداماد و شیخ احمد احسائی و باب و بهاء‌الله است و رگه‌های تجدد اعتقادی و گذار از اشراق خانقاهی به معنویت شخصی در بهائیت را دریافته است. خود شایگان نیز دل در گرو معنویت و سربر آستان اشراق شخصی دارد و خلائای انسانی تمدن مدرن را به درستی می‌شناسد. این سرمنشأ توجه شایگان به معنویت شرقی و طرح این ایده است که غرب پست‌مدرن و غرب تکنیک‌زده در پر کردن خلائای روحی خود و توجه به قاره گمشده روح، بایستی به شرق رو کند؛ اما شایگان توضیح نمی‌دهد با تبدیل‌ساحت‌های اندیشگی در ورای رنسانس و انقلاب صنعتی، چگونه می‌توان از مفاهیم پیشامدرن و سنتی استفاده کرد؟ جامعه‌ای که با گذر از گسست‌هایی که با ایده‌های گالیه-

داروین و فروید و پس از آنها، دنیای نوینی را برای انسان به ارمغان آورده است، بالطبع خواسته‌های غیر مادی را نیز دچار تحول و دگرگونی نموده و قرائتی نوین از نیازها و عوالم انسانی ایجاد کرده است، چگونه می‌تواند با روحیه متافیزیکی فرهنگ‌های شرق باستان (هندوئیسم، عرفان و...) بهره‌برداری واقع‌بینانه کند؟ در حالی که نشانه‌شناختی مدرنیته در طرح ساختارهایی چون رژیم‌های غذایی-مانکن‌های پوششی-آداب و رفتار سکسوالیته و... زیست فرهنگی و اخلاقی تازه‌ای را پدیدار ساخته است که خلأهای معنوی انسان را به شکل ملموس و به صورتی عینی تر تأمین می‌کنند و بر طبیعت متحول شونده انسانی صحنه می‌گذارند. شایگان خود در یکی از آثار اولیه‌اش به تفاوت دو ساحت مدرنیته و سنت اشاره می‌کند. (بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی، صص- ۶۵ و ۷۳)

در این مقام، نخست شایگان ایجاد مفاهمه میان تمدن‌های غیر غربی را پیش می‌کشد؛ به سخن شایگان «شاید موقع آن رسیده باشد که این تمدن‌ها ارتباطی را که از مدت‌ها پیش بریده‌اند از سر گیرند و میراث فرهنگی خود را از نو ارزیابی کنند؛ میراثی که به سبب ارج والایی که به مقام انسانیت و آرمان‌های متعالی می‌بخشید، هنوز هم می‌تواند منشأ اثر شود. ارتباط دوباره این تمدن‌ها می‌تواند به امر خطیر روشن شدن

وضع کنونی آنها و همچنین وابستگی تقدیری شان در برابر تحولات دنیای جدید کمک کند و وجه اشتراک مسائل شان را تا حدی روشن کند.» (ر.ک: آسیا در برابر غرب، ص ۱۸۰)

شایگان در مرحله دیگری از حیات فرهنگی خویش، تمدن ایرانی در دوره اسلامی و فرهنگ اشراقی را در داخل آن به تأمل می گذارد. وی از دیدگاه مدرنیته به بازخوانی اصول و پایه های متافیزیکی حکمت خسروانی- اشراقی ایران می پردازد؛ شایگان از آن جا که در برهه ای از تربیت خود تحت تأثیر مدرسان سنتی اشراق قرار داشته، در بازخوانی آن دچار اسکیزوفرنی شده و در نهایت به این نتیجه می رسد که اشراق باستانی می تواند خلاهای معنوی انسان دوره معاصر را جبران کند. به سخن شایگان «مدرنیته از بسیاری لحاظ بی جان است. مدرنیته فاقد روح است، فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی آورند. هر چند ضروری، منفک ناشدنی و اجتناب ناپذیر است، خلاها و حفره های بسیار دارد.

مثلاً جای تمثیل های عرفانی شاعران و عارفان، جای آن احساس خویشی و یگانگی که عالم صغیر را به عالم کبیر پیوند می دهد، جای غایت آخرت نگر که در تقابل با آگاهی تحلیلی، شیوه سلبی شناخت عرفانی را ممکن می کند، در این گفتار کجاست، ژرف بینی روح را که به حیات درونی ما

جان می‌دهد و آن را با جوهر جادویی خویش غنا می‌بخشد، در کجای این هیات مدرن می‌توان یافت؟» (افسون‌زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ص ۳۱) می‌دانیم که در آئین بهائیت هم از خلاهای معنوی و اخلاقی تمدن مدرن سخن گفته شده است؛ رهبران این آئین به کرات و به مناسبت‌های مختلف از بنیان‌های معنوی مدنیت انسانی نوشته و مردمان را به تکمیل زندگی شخصی و اجتماعی خویش با اخلاق و معنویت هشدار داده‌اند.

از نظر شایگان تمدن ایران —ی- اسلامی حامل پیامی است که سهرودی از آن با تعبیر «خورنه» اسم‌برده است؛ (ر. ک: هانری کربن - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۲۱) شایگان عناصر حکمت خسروانی - اشراقی را در صفاتی چون: «میانجیگری»، «عالم‌مثالی» و «بینش شاعرانه - اساطیری» می‌داند؛ در نگره شایگان «جهان ایرانی، که از لحاظ جغرافیایی میان شبه‌قاره هند و جهان عرب قرار دارد، کشور زرتشت، سهروردی، روزبهان و حافظ است. این جهان قلمرو وسطا، که «میان‌ه و میانجی» بود، صحنه تلفیق و آمیزش انواع و اقسام اندیشه‌های شگفت‌به‌شمار می‌رود؛ جهانی است که زرتشت پیامبر را با حکمت افلاطون بهم آمیخته و هر دو را با مشکوه‌انوار نبوت در سنتی دینی ابراهیم پیوند داد

است.» استمرار این آموزه های معنوی را می توان در آئین های بابیه و بهائیت هم به عنیه دید؛ شایگان بی توجه به این استمرار آئینی، تمامی تأملات خویش را تا دوره ظهر باب می کشاند و با آخرین نمایندگان حکمت معنوی ایران در عصر قاجاریه، از واقعیت آئین های نوظهور چشم پوشی می کند. «در جهان معنوی، مذهب زرتشت به حلقه اخوت و جوانمردی معنوی و حماسه پهلوانی قهرمانان کهن ایران به حماسه عرفانی حمایت های شراقی دوران اسلامی تبدیل شده است. فرشته بینی و تجلی ملکوت فرشتگان در این جهان به ابعادی حیرت انگیز رسیده و مثل افلاطونی به امشاسپندان زرتشتی تبدیل شده است. تخیل در این جهان آنچنان نیروی جسمی یافته است که واقعیت روزمره در برابر واقعیت جادویی و خلاق رنگی ندارد و بیشتر به وهم و خیال می ماند. کیش زیبایی در این جهان در حکم آیین جذب است و عشق در حکم مذهب معشوق ازلی. این جهان ایرانی دایره نبوت را به دایره ولایت تغییر داده و زمان دنیایی ما را به برزخ انتظار رستاخیز موعده بر گردانده است.» هم چنان که در معنویین بابیه و بهائیت، تاریخمندی از متافیزیک باوری سنتی گذشته و حضور ولی را در چشم انداز مؤمنان قرار داده است.

«رستگاری آتی مورد نظر در آیین زرتشت و سوشیانت در این جهان به معجزه غیبت امام غائب تبدیل شده و

بینش دوازده امامی اش شکل مجسم معبد جاودانی نبوت یافته. بار امانت فلسفه‌ای که همراه با این رشد می‌رفت تا در شنزارهای بیابان ناپدید شود بر دوش این جهان افتاده و متفکرانش کوششیده‌اند تا با زنده کردن دوباره حکمت کهن اشراق ایرانی عرفان را نجات دهند و با این کار فلسفه را به تجربه‌ای عارفانه و عرفان را به فلسفه‌ای رستگاری بخش تبدیل کنند... باری، جهان ایرانی، از هر جهت جهانی میانجی بود: از لحاظ جغرافیایی، واسطه‌ای میان جهان معنوی هند و جهان عرب؛ از دیدگاه وجود شناختی، بیانگربرزخ‌صور متافیزیکی که در آن شناخت ارزش معنوی خاصی می‌یافت که حاکی از «بینش تجلی‌نگر جهان» بود؛ از دیدگاه زمانی نیز در بردارنده موقعیتی میانی، چرا که اعتقاد ایرانیان به غیبت امام غایب بیانگر زمان انتظاری بود حد واسطه غیبت و ظهور دوباره در آخرالزمان. این ساخت میانجی‌نما، چه در سطح جغرافیایی، چه در سطح وجود شناختی تصویر و زمان، کالبد یا هیات کلی جهان ایرانی را تشکیل می‌دهد.» (هانری کربن - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۸۱) رستگاری هم در آئین‌های نو تاسیس واقعیت زمینی و

عینی پیدا کرده و همزیستی اعتقادی و اخلاقی، حقیقت
رستگاری مردمان را تشکیل می دهد.

استمرار معنویت در دگردیسی آئینی همان مفهومی است که چند
سال پیش داریوش شایگان تحت تأثیر جو غرب ستیزی و
بازگشت به هویت سنتی، آن را عنصر معنوی تمدن ایرانی خواند؛
وی این عنصر را به درستی اینگونه توصیف می کند:
«بینش عارفانه می تواند به جای اینکه به صورت منفی این نیز بگذرد
جلوه کند، رنگ تحریم آمیز به خود گیرد و چه بسا
که صورت قیام مذهبی جلوه کند و این همان روح آخرت نگری و
قیام مذهبی است که ریشه هایش به مذاهب قبل از اسلام می رسد و
معرف روح مبارز ایرانیان است. انتظار آخرت کشیدن و خود را
قائم به قیامت دانستن و انقلاب زمینی را وجهی از رستاخیز
اخروی پنداشتن، از صفات شاخص این دید است که از زرتشت،
مزدک و مانی گفته تا اسماعیلیه و باب،
پیوستگی رشته بینش آخرت نگری قوم ایرانی را
تشکیل می دهد.» (آسیا در برابر غرب، ص ۱۶۳) از نوشته شایگان
معلوم می شود که وی خطوط گسست و پیوست را در
فرهنگ معنوی ایران از زرتشت تا باب می داند و از آن آگاهی
دارد؛ اما همراهی با جریان سکوت و نادیده گرفتن واقعیت
بهائیت در تاریخ تجدد اعتقادی و تغییر در الگوهای معنوی و

مذهبی ایران، مانع از گسترش بحث از بابیه و بهائیت در نوشته های شایگان می شود.

شایگان با سپری کردن یک فاصله زمانی بیست ساله و گسترش معلوماتش از شرایط تمدنی مدرنیته و زوال فرهنگی تمدن های سنتی، به تکمیل آن ایده قبلی اش می رسد؛ «تنها رخدادی که می تواند بر رشد نا آگاهانه و خود جوش تاریک اندیشی دینی مانع ایجاد کند آن است که شرق، اصول بنیادی روشنگری را بپذیرد و غرب، ارج و قرب اقلیم گم شده روح را به آن بازگرداند. زیرا ادیان تاریخی در زمینه مباحث اجتماعی، سیاسی و حقوقی حرف تازه ای برای گفتن ندارند... ادیان که قرن هاست همان مضامین کهنه خداشناختی را تکرار می کنند، خدای خود را بی جان کرده اند و از او صورتی صرف ساخته اند...» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ص ۳۳)

بر این اساس شایگان ایده های اجتماعی - سیاسی مدرنیته را با معنویت پیوند می دهد تا از آن میان جامعه ای انسانی تر و عاری از خشونت های کور که دستاورد بنیادگرایی - به سخن پارخ فرزند نامشروع مدرنیته - است، به وجود آید: «اما باید دانست که پذیرش دوباره سرزمین روح تنها با

اعاده صریح حقوق خرد ممکن است. برای آنکه فردیت شکوفا شود، اتفاقاً انسان باید در محیطی عرفی زندگی کند که در آن میان دین و سیاست پیوند مستقیم نیست، حاکمیت با قانون است و انسان تحت حمایت نهادهایی عقلایی و دموکراتیک قرار دارد که از او در برابر دو مصیبت زمان محافظت می کنند: ارباب انعطاف ناپذیر نظام های سرکوبگر و جلال بی قید و شرط امر قدسی که از دل اعصار دوباره سر برون می آورد...» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ص ۲۳)

داریوش شایگان در تکمیل دایره گفت و گویی میان تمدن ها، انگاره های پیشین خویش مبنی بر اصالت حقیقت معنوی شرق را به پیکره واقعیت غربی تزریق می کند و با اتمام سیر و سیاحت فکری خود در فرهنگ جهانی شده مدرنیته، جایگاهی عالی در هرم چندگانگی فرهنگی دوره ی معاصر به آموزه های معنوی باستانی در نظر می گیرد؛ شایگان که در فضاهای معنوی شرقی زیسته است، از چهار فرهنگ باستانی نمایندگانی را برای ایجاد گفت و گو در فرا تاریخ انتخاب می کند؛ از نظر شایگان برای فضای استحاله های معنوی، آموزه های شانکارا چاریا - از فرهنگ هندوئیسم - مایستر اکهارت - از فرهنگ مسیحی - ابن عربی - از فرهنگ اسلامی - و

چوانگ تسو - از فرهنگ تائوئیسم - هستند که حفره‌های معنوی انسان عصر مدرن را می‌توانند پر کنند؛ به سخن شایگان: «معنویت می‌تواند برای ما پنجره‌ای به آن سو باز کند، همان چیزی که من در کتاب جدیدم از آن به آن ور آینه تعبیر کرده‌ام و برای پر کردن حفره‌های وجودی انسانها به اندیشه‌ها و یافته‌های محیی‌الدین عربی، مایستر اکهارت، شانکارا و چوانگ تسو، استناد کرده‌ام. در واقع آن ور آینه یعنی عوامل روحی - که خیلی هم انسان به آن نیاز دارد و یک دنیای زیبایی هم هست.

معنویت کاری بیش از این نمی‌تواند بکند. چون خود دنیای تجدد هم دنبال این هست. همه به دنبال آن ور آینه می‌گردند. چه به صورت مباحث جدید، به صورت تکنیک‌های یوگا و... خوب ما که در فرهنگ سنتی خودمان اینها را داریم، این می‌تواند پنجره‌ای به آن سو بشود. فقط در این جهت می‌تواند میراث سنتی به ما راه نشان دهد.» (گفتگو با شایگان ۱۳۷۹) برای این منظور نخست شایگان متذکر می‌شود «برای آنها که گفت و گو در فراتاریخ محقق شود، فضایی برای استحال‌های معنوی و دگرگونی وجود داشته باشد که در آن صورت‌های همشکل، هر یک در حیطه خود، تطابق‌ها و تقارب‌هایی را... عیان کنند. به عبارت دیگر باید بتوان اقلیم روح را

باز پس گرفت و آن را در اطلس شناخت‌های کنونی مان از
جهان جای داد...» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر
سیار، ص ۴۳۳)

ششایگان سپس به ایسده خود در
زمینه سازی گفت و گوی تمدن‌های باستانی در
مدرنیته جهانی شده اشاره می کند: «بنابر این اکنون واجب است که تعا
دل را دوباره برقرار کنیم، سهم روح را به آن باز پس دهیم،
جایگاه و منزلش را به رسمیت شناسیم و آن را در
آفاق قوه‌های شناخت خود جای دهیم. اگر
چه این نیروی واپس رانده یاغی، گونه‌ای همزمانی را به باز
آورده که در آن همه گفتارها و اعتقادات کهن از
خواب سنگین خود بیدار شده، از دل تاریخ سر برون آورده و در
کنار هم جای گرفته‌اند، اگر چه ویرانی ساختارهای محکم باورها و
ایدئولوژی، بینش شهر فرنگ و ار از جهان پدید آورده، باز
هم نمی توان منکر شد که این پدیده‌های مقارن، در
عین آفرینش جهانی رنگارنگ و فریبنده، ما را ذره‌ای از قید
محسوسات رها نمی کنند. ما ناامیدانه در سطح امور
معلق مانده ایم بی آن که قادر باشیم از آستانه چرخش و
دگرگونی ارزش‌ها گذر کنیم. نشانه‌های بی شماری که از هر سو
خود را به ما می نمایانند، گواه دو پهلو بودن واقعیت کنونی‌اند.

این نشانه‌ها پیام آور وضعیت‌ی رو به پایان‌اند، حتی وجه منفی تخیل (شبح‌سازی) اکنون بیش از پیش به نسخه اصلی شبیه می‌شود و شکل و ظاهر آن را می‌یابد، منتها قادر نیست به قلب استحاله‌های معنوی ره‌برد. اکنون جهان به سوی آخر زمانی پیش می‌رود که عاری از استحاله‌های معنوی است، آخر زمانی بدون غایت. از همین رو به اعتقاد من، انکشاف وجه دیگر چیزها شاید بتواند به این جهان خالی از معنا روحی بدمد و تعادل از میان رفته‌را از نو برقرار کند.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ص ۴۳۶)

تأمل در پروژه فکری داریوش شایگان و اهمیت مرکزی که معنویت گرایی در آن دارد و برای تکمیل پروسه تجدد گرایی در ایران لازم است، دوری و سکوت در تعامل با آئین بهائیت را به عنوان یکی از کمبودهای مطالعاتی و تحقیقاتی شایگان عرضه می‌کند؛ شایگان بدرستی می‌داند که تجدد اعتقادی که توسط باب و بهاء الله در معنویت ایرانی انجام گرفته، تأمین کننده خلاهای ساختاری مدرنیته در ایران و جبران کننده ضعف‌های تمدنی دنیای جدید در فرهنگ و جامعه ایرانی است و با علم به این مساله، از کنار آن به سکوت می‌گذرد.

فریدون آدمیت (۱۲۹۹خ/۱۹۲۰/۱۳۸۷خ/۲۰۰۸) مدرن اندیش دیگری است که می توان سکوت او را درباره بهائیت به تأمل گذاشت؛ نوشتارهایی که بی توجه از این آئین و جایگاه آن در تجددگرایی ایرانیان می گذرد و خواننده را از تحقیقات روشمند و دقیق تاریخ نگاری صاحب سبک و دانش آموخته دنیای نوین محروم می کند.

آدمیت بیش از ۵۰ سال از عمر خود را صرف مطالعه و تحقیق در رویدادهای عصر مشروطیت کرد و با روش تحقیق علمی و تاریخ نگاری انتقادی، ایده ها و جریانات آن دوران را به موضوع مطالعه خود تبدیل نمود؛ آدمیت تاثیر گذارترین منورالفکران عصر مشروطه و مهم ترین حوادث سیاسی اجتماعی دوران آغازین تاریخ ایران مدرن را در بیش از ۲۵ عنوان کتاب و مقاله، تألیف و منتشر کرده است. پرسش فلسفی از چیستی مشروطه و کاوش تاریخی از اندیشه ها و افکار مدرن های کلاسیک ایرانی، دو محور اصلی در تحقیقات آدمیت است که با پیروی از اصول تاریخ نگاری علمی و مدرن، شرایط مواجهه اولیه ایران زمین را با مدرنیته، در متون تحقیقی و عالمانه به ثبت رسانده است؛ مجموعه نوشته ها

و تحقیقات آدمیت دوره زمانی تقریباً پنج‌ساله دگرگونی‌های اجتماعی سیاسی از جنبش تنباکو (۱۲۶۹ش) تا استبداد صغیر (۱۲۹۰ش) را شامل می‌شوند؛ تحلیل و گزارش اندیشه‌های مترقی و متجدد روشنفکران اولیه ایرانی که در تحکیم و پی‌ریزی نهادهای مدنی و ساختارهای سیاسی مدرن مؤثر بودند، بخش دیگر تألیفات آدمیت را در برمی‌گیرند؛ فریدون آدمیت مشروطه‌پژوهی را در ایران برای اولین بار بر اساس شیوه‌های علمی و روش‌های مدرن تاریخ‌نگاری بنیان می‌گذارد؛ از نظر آدمیت، «مفهوم تاریخ‌بیان وقایع تاریخی است بدانگونه که وقوع یافته‌اند، یعنی نه کم و نه بیش؛ شناخت وقایع و حوادث است به طریق تحلیل علل و عوامل آنها یعنی عللی که خصالت فاعلی دارند و عواملی که به درجات تاثیر داشته یا تعیین کننده بوده‌اند؛ و بالاخره تحلیل مجموع واقعیات و علل و عوامل است در تعقل تاریخی. و همه این‌ها به راه یک مقصد است که گذشته قابل فهم و درک باشد.» (آشفتگی در فکر تاریخی، ص ۱)

تاریخ در منظومه ارگانیک اندیشه مدرن به مجموعه حوادث و رویدادهایی اطلاق می‌شود که از یک سلسله علت‌ها به وجود آمده و بر یک جهت تکامل یا بنده و پیشرونده تاکید دارند؛ به نوشته آدمیت «از نظر گاه‌تاریخی، مفهوم تاریخ بیان وقایع تاریخی است بدان گونه که وقوع یافته‌اند یعنی نه کم و نه بیش با همه زیر و بم و سایه و روشن آنها؛ شناخت وقایع و حوادث است به طریق تحلیل علل و عوامل آنها یعنی عللی که خصالت فاعلی دارند و عواملی که به درجات تأثیر فعلی داشته‌اند یا تعیین کننده بوده‌اند؛ و بالاخره تحلیل مجموع واقعیات و علل و عوامل است در تعقل جریان تاریخی. و همه اینها به راه یک مقصد است که گذشته قابل فهم و درک باشد. در این نگرش تاریخی، مآنوسات ذهنی کنار نهاده می‌شوند، همه جا شک دستوری به کار گرفته می‌شود که سره از ناسره باز شناخته گردد، افسانه راه نمی‌یابد و جلوه‌ای ندارد. لاجرم، واقعیات می‌مانند و نتیجه‌گیری‌های تاریخ. حال اگر ذات حقیقت، با مزاج افسانه‌پسند ساخت یا باب طبع افسانه پرداز نیفتاد، چه اعتنا. همچنین اگر نتیجه‌گیری‌های واقعیات عینی، مفروضات ذهنی و

معادلات تاریخی را بر هم زد، چه باک.» (شورش بر امتیازنامه رژی، ص ۱)

در نگره مدرن به تاریخ، سلسله علل و عوامل سازنده‌ی جریان‌ات است و آن چه از پس حوادث و رویدادها نگریسته می‌شوند، در ظرف زمانی و مکانی خود و به اصطلاحی در افق دانایی و پارادایم زمانه قابل فهم و درک است؛ از این منظر که به سیر حوادث نگریسته شود، تمامی اندیشه‌ها، کنش‌ها، واکنش‌ها و دیگر وقایع رخ داده، دارای بار معنایی خاصی شده و حکایت از تغییر و تحولات عینی و زمانمند می‌دهند. بی تردید شکل‌گیری نظام‌دانایی سوژه‌باور در اندیشه‌های فلسفی و مشارکت آدمیان در تعیین و تغییر سرنوشت خویش، مهم‌ترین رکن ظهور تاریخ‌نگاری جدید بشمار می‌رود؛ در این نگاه انسان عامل مختار و فاعل با اراده‌ای است که بر مواد رخ داده، صورت می‌دهد و بر کنشگری و آزادی خویش صحنه می‌گذارد؛ اندیشه‌ها در شکل ساختارها پدید می‌آیند و نهادها موجود اندیشه‌های تازه‌ای می‌شوند؛ این همه تاثیر و تاثر اندیشه و جامعه را به وجود آورده و فرهنگ‌ها و تمدن‌های انسانی در سیر تاریخی خود پدیدار می‌شوند؛

تبیین عقلانی جریان‌ات به وجود آورنده تاریخ و گذار از
جبر گرایسی و اسطوره‌باوری فراتاریخی،
مسائل اولیه تاریخ‌نگاری مدرن و فلسفه‌های تحلیلی و
انتقادی تاریخ را شکل داده‌اند؛ مسائلی که آدمیت با
آموختن آ‌ها، مشروطیت را با پیش‌زمینه‌های فرهنگی و
اجتماعی به موضوع تحقیق خود تبدیل می‌کند.
بنابراین همان‌طور که آدمیت می‌نویسد: «در تعقل تاریخی،
تاریخ جریان‌است در توالی حوادث، حوادثی که نه در خلأ،
وقوع می‌یابند و نه اسرار آمیزند
بلکه قانون منطقی ترتب معلول حاکم بر سلسله‌حوادث است.
هر حادثه تاریخی حادثه تاریخی دیگری را به دنبال می‌آورد.
تنها از این نظر گاه‌است که قضیه و واقعه‌ای می‌تواند محتوم و
پرهیزناپذیر باشد، ورنه هیچ واقعه‌ای اجتناب‌ناپذیر نیست.
چه بسا ممکن است معلول خود علت شود و
به صورت علت فاعلی و قایع درآید،
گرچه تشخیص دقیق علت فاعلی حوادث گاه مسأله پیچیده‌تار
یخ‌است.» (مجلس اول و بحران آزادی، ص ۱۳) از دیدگاه
تاریخ‌نگاری آدمیت «تفکر تاریخی عنصر
اصلی تاریخ‌نویسی است. کار مورخ گرد آوردن واقعیات از
هر قبیل و تلمبار کردن آنها به صورت خشکه استخوان در

موزه آثار باستانی نیست. تاریخ نگارانی بوده‌اند که جزئیات وقایع را به صورت مواد خام تاریخ ثبت می کردند بدون این که به کشف علل و نتیجه آنها بر آیند، یا بتوانند از مجموع آنها فکر عمیقی عرضه‌بدارند. این خصلت گروهی از مورخان سده نوزدهم بود که به حد انتقاد عقل تاریخی نرسیدند. به دیگر عبارت، آنچه به تاریخ روح و معنا می دهد گنجاندن کل ریزه وقایع در متن تاریخ نیست، بلکه دست یافتن به گذشته زنده و شناخت جریان است. مورخ با بصیرت تاریخی از انبوه واقعیات مهم‌ترین و بامعنی‌ترین شان را مشخص می کند؛ چگونگی وقوع هر حادثه را به درستی و علت یا علل آن را به دست می دهد؛ رابطه منطقی توالی وقایع را می‌سنجد؛ و با تحلیل و تفسیر وقایع تصویری هر چه دقیق‌تر و روشن‌تر از جریان تاریخ ارائه می دهد. بدیهی است تاریخ که بر پایه اسناد و مدارک اصلی و دقت در معانی آنها بنا شده باشد، تاریخ نیست. مهارت فنی در بهره‌برداری از منابع گوناگون، نسبت تألیفی واقعیات گردآورده شده و ترکیب معانی در نظم عقلی - از شرایط اساسی هر تحقیق تاریخی جدی است.» (مجلس اول و بحران آزادی، ص ۱۴)

فریدون آدمیت با این پیش فرض های تاریخ نگاری جدید، به بررسی اندیشه ها و حوادث عصر مشروطه می پردازد؛ وی بر این باور است که مواد و عناصر لازم برای تحلیل مهم ترین حادثه تحول تاریخی ایران از دوران قدیم به عصر جدید فراهم است و متون، اسناد، خاطرات و دیگر فاکت های تاریخی شرایط کافی را برای تاریخ نویسی مشروطیت در اختیار مورخ قرار می دهد؛ بنابراین «این حرف پاک یاوه است که منابع و مآخذ ما برای مطالعه تاریخ نهضت مشروطه چندان زیاد نیستند. ما درباره همه مباحث اصلی تاریخ مشروطگی و مهم ترین حوادث به معتبرترین مواد و مدارک تاریخی دسترسی داریم. این بدان معنا نیست که به تمامی جزئیات وقایع آگاهی داشته باشیم.» (مجلد س اول و بحران آزادی، ص ۱۵)

آدمیت با نگاه به بنیان های پیدایش تاریخ نگاری جدید در ایران و نمایندگان فکریش، به نقائص و کمبودهای آن نیز پرداخته است؛ از نظر آدمیت عمده ترین نقائص تاریخ نگاری ایرانیان در دوره معاصر عبارتند از: (۱) توقف در واقعه یابی و کسری تحلیل تاریخی در آن ها. (۲) نبود روش علمی نقد و

مطالعه رشته‌های مختلف تاریخ.
(۳) عدم توجه به طبقه‌بندی منابع تاریخی و ارزشیابی آنها.
(۴) وجود حکم‌های نسنجیده و قیاس‌های بی‌جا در
حوادث و جریان‌ات تاریخی. (۵) بی‌اطلاعی از
جامعه‌شناسی تاریخ و فلسفه تاریخ. چرا
که «پایه تاریخ‌نویسی جدید را همان تاریخ‌تحلیل، و
جامعه‌شناسی تاریخ و تفکر تاریخی تشکیل می‌دهد.
پیشرفت آن منوط به تعلیم و روش صحیح علمی مطالعه تاریخ و
چگونگی بهره‌برداری از منابع تاریخی است. اما
این مرحله مقدماتی کار است و نباید تنها به آن اکتفا کرد.
باید اصول نقد و تحقیق تمام رشته‌های تخصصی تاریخ را
جداگانه آموخت، و در هر رشته‌ای به جریان‌های تاریخی و
عوامل اصلی سازنده آنها توجه داشت، و تاثیر آن عناصر را
در تطورات تاریخ‌سنجید.» (انحطاط تاریخی نگاری در
ایران، ص ۲۹)

آدمیت در توضیح روش جدید تاریخ‌نگاری،
به تاریخ‌اندیشه‌ها - که بخشی از پروژه تاریخ‌نگاری او در
بررسی و تحلیل دوران مشروطیت است پرداخته و در
تشریح و تبیین آن می‌نویسد: «مطالعه تاریخ فکر مانند هر
کدام از شاخه‌های دیگر علم تاریخ فوت و فن و لم (تکنیک)

خاص خود را دارد. اندیشه و اندیشه گر هر دو زاده اجتماع اند، اما اندیشمند شخصیت فردی هم دارد و بالاخره مغز اندیشه آفرین فرد است که فکر را می پروراند و تنها عامل مادی نیست که در آن مؤثر است. در پرورش مننش آدمی غیبر از جامعه عوامل دیگری چون محیط خانوادگی، وضع زندگی، حالت روانی و هوش و استعداد شخصی او مؤثر هستند. پس در نخستین مرحله، زندگی متفکران را باید با توجه به مجموع این عوامل و فعل و انفعال هر یک را در دیگری بررسی نمود. شرح حالی که به شیوه دیگری نوشته شود در واقع به شرح حال نمی ماند، فاتحه اهل قبور است مثل اکثر یا شاید همه سرگذشتهایی که در کشور ما می نویسند.

مرحله دوم نقد و تحلیل اندیشه هاست. در اینجا باید سه مطلب را در مد نظر داشت: زمینه فرهنگ اجتماع، سرچشمه اندیشه ها و عناصر سازنده فکری دانیان و تحول ذهنی آنان در گذشت زمان. فکر در خلأ به وجود نمی آید؛ لازمه آن وجود زمینه و زیرسازی فرهنگی قبلی است. تأثیر آن سابقه فرهنگی و آموخته های اولیه در

ذهن هوشمندان گاهی به حدی ژرف است که گریز از آن آسان نیست. حتی در زمان عصیان علیه همان آموخته می بینیم عقاید و افکار گذشته در ذهن ایشان سایه می افکنند. از لحاظ سنجش تحول عقلانی اهل فکر و زیر و بم گفتارشان لازم است زمینه تحصیلات و مطالعات اولیه آنان را نیک بشناسیم. از آن گذشته، نیست صاحب فکری که از تأثیر اندیشه های دیگران و تجربه های بعدی خود بر حذر باشد. از همین رهگذر اساتید کوه در نوشته های دانیان تناقض گویی های فراوان چشم گیرند به حدی که مجموع آنها را نمی توان در یک نظام فکری گنجانند. اگر قائل به تجزیه و تفکیک نگردیم در تحلیل افکار حیران می مانیم و سیر تحولی آن را نمی توان بدست دهیم اعم از اینکه این تحول تکاملی باشد یا ارتجاعی.

مرحله سوم تأثیر فکر است در اذهان دیگران و در اجتماعی به طور کلی. تاریخ فکر حکایت از این دارد که چه بسیار بوده اند اندیشه های معتبر و بلندی که خریدار نداشته اند. گاه به کلی مهجور مانده، گاه افکار دیگری بر

آنها غالب آمده و گاه کوشش در ریشه کن کردن آنها شده است. اما اعتبار آن اندیشه‌ها بجاست، مقام آفرینندگان آنها والا و ارزش آنها را باید در چشم انداز تحول فکر سنجید. از سوی دیگر موارد فراوان می‌بینیم که اندیشه‌ها اذهان را تکان داده، باعث جنبش‌های فکری گردیده و به دنبال آن نهضت‌های اجتماعی را بوجود آورده‌اند و حتی از مرزهای جامعه‌های محدود گذشته جهانگیر گشته‌اند. آن نهضت‌ها پرورده‌ایدئولوژی‌ها هستند. اما ایدئولوژی‌ها از یک منبع سرچشمه نمی‌گیرند، بلکه ساخته و التیام یافته‌اندیشه‌های گوناگونی می‌باشند که مجموعاً پیکره واحدی را می‌سازند.

کاری که مورخ به عهده دارد همین است که: زمینه‌اندیشه‌پرور اجتماع را روشن نماید، افکار متفکران را جزء به جزء بدست دهد، تأثیر آنها را در پیدایش و تکوین ایدئولوژی‌ها بسنجد، عناصر مختلف ایدئولوژی را تجزیه کند و نظام واحد آن را عرضه بدارد. همه جا باید توجهش به روح تاریخ باشد. اما کار مورخ به اینجا پایان نمی‌یابد. ایدئولوژی‌ها چون به مرحله عمل برسند معمولاً بلکه همیشه از اصول اولیه خود انحراف می‌پذیرند و

تغییر بستر می‌دهند. در این امر دو عامل اصلی مؤثرند: یکی انفعال اجتماع در برخورد با آنها و دیگر هوسهای آدمی. می‌دانیم همیشه متفکران نیستند که ایدئولوژی‌ها را پیش می‌برند بلکه کار به دست اهل سیاست می‌افتد و اهل سیاست اغلب مردم نااهل اند از آنکه در سرشت سیاست قدرت نهاده است و در نهاد قدرت فساد سرشته.

پس می‌بینیم مردان سیاسی همیشه گرایشی به قدرت جویی دارند که به گفته ولتر «درد بی‌درمان آدمی است»؛ و اگر آزمندی و شره قدرت خواهی آنان را پیشگیری نکرده باشند، کارشان به لگام گسیختگی و خودسری و انحراف از اصول سیاسی می‌انجامد. لاجرم تاریخ‌نگار باید رابطه آن اصول و ایدئولوژی‌ها را در برخورد با اجتماع و با ماهیت شخصیت مجریان سیاست مورد تأمل قرار دهد.» (اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۶) به استناد این نوشته آدمیت، بهائیت و پیش‌زمینه اجتماعی و اعتقادی آن در بابت می‌توانست موضوع بررسی تاریخ‌نگاری وی قرار گیرد و برای روشن‌نگری نقش تجدد اعتقادی در مشروطیت به کار گرفته شود. آدمیت از این

موضوع تاریخی و فرهنگی به سکوت گذشته و تحقیقات جامع و ارزنده خویش را درباره دوران مشروطیت و پیش زمینه های فرهنگی و اعتقادی آن با کسری قابل ملاحظه ای گرفتار کرده است.

حال که زمینه های تاریخی و فکری تاریخ نویسی مدرن در ایران به روایت آدمیت روشن شد، وی به روش تاریخ نگاری خود اشاره نموده و در تشریح آن می نویسد: «ما سلیقه خودمان را داریم: هم مشرب کسانی نیستم که معتقدند مورخ باید شخصیت خود را از سیر افکار به کلی منتزع گرداند. مورخ وقتی می تواند هنرمندانه به کارش پردازد که خود صاحب اندیشه باشد تا قدر اندیشه شناسد. به یک معنی تاریخ نگار واقعی معمار فکر است نه تنها مدرس افکار. تأثیر شخصیت عقلی مورخ در تصنیف خود تا درجه ای بی شباهت به تأثیر نویسنده در اثر هنری او نیست و این همسانی از لحاظ معنایی و جانی است که تاریخ نویس به تألیف خود می دهد.

اما در مسأله دیگر هم عقیده مورخانی هستم که حکم تاریخ را لازم می شمارند و در آن حکم ارزشها و اعتباراتی را می شناسند.» (اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۸)

آدمیت برای دوری از سوء تفاهم در روش تاریخ‌نگاری خود به بعضی از مسائل و موضوعات تاریخ‌نویسی جدید اشاره می‌کند: «توضیحی لازم است تا مطلب روشن شود: مقصود از ارزش‌ها در تاریخ‌نویسی ایده‌آل‌های بلند افلاطونی است، نه معانی مابعد طبیعی و نه مفاهیم انتزاعی صرف فلسفی. بلکه در این مسأله منحصرأ از دیدگاه فلسفه تاریخ و امور متحقق آن می‌نگرم. در اینجا وقتی عبارات مفهوم‌پیدا می‌کنند که تفاوت و تباینی میان واقعیات وجود داشته باشد؛ هر گاه موضوع برتری و رجحان در پیش نباشد مسأله ارزش‌ها اساساً مطرح نمی‌گردد. اگر در علوم طبیعی پای ارزش‌ها به میان نمی‌آید از اینروست که دانشمند طبیعی به اصلاح و فساد حقیقت‌های علمی کاری ندارد. ولی حتی در همین رشته نیز وقتی موضوع رابطه نتیجه‌های آزمایش‌های دانش طبیعی با جامعه انسانی به میان می‌آید ناگزیر به ارزش‌های آن توجه می‌کنیم. اما مورخ درباره ماده مطالعه نمی‌کند، سر و کارش با سرگذشت آدمیان است، سرگذشتی که پر است از زشتی‌ها و اندک زیبایی یعنی حقایق و واقعیات متباین و مغایر.

نفی ارزش‌ها و اعتبارات در تاریخ ما را به «نهی‌لیسم تاریخی» می‌کشاند که از آن‌سخت‌گريزانم. تاریخ‌نویسی که آن‌معیارها را نفی کند اثر بی‌جانی بار می‌آورد که نه به درد دنیا می‌خورد و نه آخرت. اساساً چطور ممکن است تفاوت تجربه‌های زشت و زیبای آدمی و نامرادی‌ها و کامیابی‌های او را یکسره نادیده بگیریم حال آنکه هدف آدمی کاستن رنج‌های اوست و کوشش در تحقیق ارزش‌های انسانی و همه‌آه و فغان آدمیزاد زاده رنجی است که از همان حقایق مغیر و تفاوت‌های معلوم می‌برد.» (اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۹) با این پیش‌فرض‌های برآمده از آموزش علمی تاریخ‌نگاری، فریدون آدمیت از اندیشه‌ها و کنش‌های مدرنی‌گزارش می‌دهد که فرهنگ و سیاست ایران زمین را از دوران سنتی گسسته و به عصر جدید وارد ساختند.

فریدون آدمیت در بازپرداخت اندیشه‌ها و جریان‌ات‌عصر مشروطیت که منجر به پایان دوره‌ای از تاریخ ایران و شروع دوران جدید در ذهن و کنش ایرانیان شده است، دو وجه اصلی آن را در الف) بیداری افکار و نشر عقاید سیاسی و مدنی جدید و ب)

شرح کنش‌های مشروطه خواهانه به بحث می‌گذارد؛ وی به درستی «تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت» را از آموزه‌های اندیشگی آغاز و به کنش‌های سیاسی-اجتماعی پایان می‌دهد؛ آدمیت با به کارگیری «روش نقلی و تحلیلی» در بازخوانی اسناد و نوشته‌های دوران مورد بحث و توضیح «اثر عقاید مدنی و سیاسی غربی در ذهن مردم هوشمند و بیدار دل آن عهد... و همچنین چگونگی اخذ و اقتباس آن افکار و انفعال و انعکاس اجتماع را در برخورد با آن سخنان نو و اندیشه‌های بیگانه»، به «اشاعه تدریجی افکار غربی که موجب نیروی آزادی در ایران و تشکیل دهنده اقلیت روشنفکران زمان گردید»، پیوند می‌زند.

فریدون آدمیت در بخش دیگری از تحقیقات خود، زمینه‌های پیدایی افکار مدرن و شرایط آشنایی ایرانیان با تمدن غربی را تحلیل می‌کند و با گزارشی عالمانه از نخستین مسافران ایرانی به دنیای مدرن و سفرنامه نویسان عصر قاجاریه، از عوامل و زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه‌های مدرن در ایران بحث می‌کند؛ آدمیت به درستی در سخن از مقدمات بیداری افکار ایرانیان و عوامل و

موانع آن می‌نویسد. (فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، ص ۳۳-۹؛ اندیشه سیاسی داریوش همایون، ۲۰۱-۱۸۴) تردیدی نیست که در پیش زمینه های دگرگونی تاریخی و فرهنگی ایران، وقوع حرکت بایه و بهائیت از عوامل مهم و سرنوشت ساز بشمار می روند. آدمیت بی توجه به نقش و کارکرد آئین های نوین اعتقادی و آموزه های روزآمد آن ها در دگرذیسی باورهای مذهبی ایرانیان، به تحقیقات تاریخی در جایگاه اندیشه های مدرن می پردازد و از تاثیراتی که تغییرات اعتقادی در نوسازی اجتماعی و فرهنگی ایران زمین بر عده داشتند، غفلت می کند.

با آگاهی بر روش تاریخ نگاری فریدون آدمیت و محدوده تحقیقاتی و مطالعاتی وی، می توان به مساله تجدد اعتقادی در آثار آدمیت پرداخت؛ وی درباره سرآغازهای بهائیت می نویسد: «عنصر بهائی، چون عنصر جهود به عنوان یکی از عوامل پیشرفت سیاست انگلیس در ایران درآمد.» (امیر کبیر و ایران، ص ۴۵۸) تأملی تاریخی در نوشته آدمیت، حکایت دوری وی از روش تاریخ نگاری آکادمیک و علمی است؛ بایه که در محدود تحقیقاتی وی قرار دارد و متون آن نیز در دسترس است، به حرکتی استعماری تعبیر می شود و شیوه های تاریخ

نگاری که فردیون آدمیت در آن‌ها آموزش دیده و تحقیق به انجام رسانده است، به فراموشی سپرده می‌شود.

به نوشته آدمیت «بدعت‌های باب‌یک اختلاف مذهبی در ایران ایجاد کرد و چه بلایی مهلک‌تر از این که جامعه‌ای غوطه‌ور در منجلاّب عقاید مذهبی، خود را در این گونه مباحث که کمترین ارزش و قیمتی در پیشگاه دانش‌دارند، ضایع و تباه گردانند؟... تا عموم ملت ایران به حقیقت فتنه‌های متعددی که در طی قرن سیزدهم هجری در این کشور برپا شد پی‌نبرند، و با آشنایی به علوم جدید، معتقدات مذهبی را یک بار درهم فرو نریزند، محال است این اختلافات خطرناک از میان برخیزد.» (امیرکبیر و ایران، ص ۲۵۸) اگر آدمیت از دیدگاه اصلاح‌دینی در دنیای مدرن به مقوله و پدیده بایبه می‌نگریست، بی‌شک نوشته و نتیجه غیر از این سخن او به ثبت می‌رسید؛ اما او از دیدگاه بی‌تفاوتی و سهل‌انگاری در روایت واقعه تاریخی و متن آن می‌نویسد و نمونه‌ای از توجه تاریخی نگاران مدرن اندیش ایرانی به پدیده باییت و بهائیت را ارائه می‌کند.

از نظر آدمیت «اصولا دین بابی و بهائی اگر رنگ سیاسی نگرفته بود و دست بیگانه ریشه آن دو را تغذیه نمی‌کرد، مسلما مثل هزاران فرقه دیگر، که در گوشه و کنار ایران هر

چند یک بار می‌روید و می‌بالد و می‌خشکد، در زوایای تاریک و فقر این پهن دشت مدفون می‌شد و این آتش‌ها، سروصداها و جنجال‌ها از آن برنمی‌خواست.» (امیرکبیر و ایران، ص ۲۵۸) همان‌طور که از متن آدمیت پیداست، هیچ‌سند درون بایه و دیگر اسناد آن دوران بر ارتباط دست بیگانه و جنبش بایه عرضه نمی‌شود. این نوشته‌ها بیانیه‌ای سیاسی و عاری از روشمندی تاریخ‌نگاری، سراسر متن و تحقیق فردیون آدمیت را در خصوص تجدد اعتقادی در ایران پیشامشروطه و سرآغازهای آن دچار افت جدی می‌گرداند.

آدمیت بدون این که سندی تاریخی یا ارجاعی به متن ارائه دهد، می‌نویسد: «مطالعه مجموع کارنامه سیاسی و اجتماعی ازلیان و بهاییان این نتیجه را به دست می‌دهد: در میان بایان و ازلیان برخی عناصر ناسیونالیست و ایران‌دوست وجود داشته‌اند و بعضی از آنان حتی به نهضت مشروطیت خدمت کرده‌اند. در میان بهاییان چنین افرادی را سراغ نداریم. برعکس دستگاه بهایی پیوستگی خاصی با سیاست‌های مختلف خارجی داشته و این کیفیت با گرویدن عنصر یهودی به آن گروه حدت گرفته است. مرام و مقصد آنان رواج بی‌وطنی است و راه و رسم آنان سرسپردگی به سیاست‌های اجنبی و هر کس غلامی بیگانگان را پیشه کند، ما او را نیک نمی‌شماریم. رأی

ما در این باره مبتنی است بر شواهد عینی و آن چه برای ما معتبر است همان شواهد عینی است و گر نه قسمت بیشتر آن چه سید باب گفته و سراسر آن چه در الواح میرزا حسین علی و عباس افندی آمده، خرمن خرافات بشری را سنگین تر کرده است و در عالم فکر به مفت نمی ارزند.» (اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۱۴۶)

فریدون آدمیت تاریخ نگار اندیشه های مدرن در ایران و عوامل اجتماعی و سیاسی مشروطیت، کمترین اشاره را به دگرذیسی اعتقادی که توسط بهائیت انجام گرفت و ارتباط این دگرگونی با لایه های سیاسی و اخلاقی مدرنیته در ایران را در آثار و تألیفات می نگارد؛ آدمیت در اشاره به بایه و بهائیت، از اصول و قواعد تاریخ نگاری خارج و با نوشتن احساسی در مورد بهائیت حکم صادر می کند.

هما ناطق که در روش تاریخ نگاری همانند فریدون آدمیت از معیارهای روش تحصیلی بهره می گیرد، در تحلیل دگرذیسی های اعتقادی ایرانیان عصر قاجاریه - که موضوع تحقیقات ناطق بشمار می روند - از کمترین اسناد و متون اصلی استفاده می کند و نوشته خود را درباره باب و بایه به گزارشی دست دوم از منابع دیگر و تاریخ نگاری رسمی آن دروان تقلیل می دهد؛ هما ناطق در کتاب «ایران در راه یابی فرهنگی» به جنبش باب

می پردازد. منابع نوشتاری ناطق درباره باب، نوشته های موسیو نیکلا و میرزا آقاخان کرمانی است؛ هیچ ارجاعی به متون میرزا علی محمد باب و یا دیگر بابیان در نوشته ناطق وجود ندارد و این نشانی از بی توجهی تاریخ نگاری ایران نسبت به واقعیت بابیه و بهائیت است؛ واقعیتی که بیشتر تاریخ نگاران مدرن اندیش ایرانی از آن چشم پوشیده و کشتار دگرباشان مذهبی در ایران را به سکوت و غفلت گذرانده اند. همانا ناطق جنبش بابیه را در زیرمجموعه «دولت درویشیان» میرزا آقاسی بررسی می کند و بیشتر از آن که دغدغه نوشتن از آن جنبش مذهبی و کیفیت اعتقادی و تاثیرات اجتماعی و اخلاقی اش را داشته باشد، در سودای اثبات رواداری صدراعظم محمد شاه قاجار است. ناطق به درستی «رخنه در دین» را به دوران جنگ های روسیه با ایران و ناکارآمدی اعتقادات سنتی می برد و زمینه های اجتماعی و سیاسی آن را با نیم نگاهی طبقاتی به جنبش بابیه می رساند. از نظر ناطق نتیجه «پیکار با مجتهدان»، «برآمدن بابیان» است. پیکاری و برآمدی از ظلم بر رعیت و خرافاتی که در وجود و ماهیت اعتقادات پدیدار شده بود. به تعبیر همانا ناطق «جنبش بابیه بر خلاف آن چه وانمود کرده اند، به مثابه نهضت انقلابی و براندازنده برنخاست، بلکه در طول دوره محمد شاه، بابیان بازگوینده خواسته های عمومی و بیانگر میانگین اندیشه

های صوفیانه فرقه های گوناگون بودند که... توانستند لایه های اجتماعی را از هر دست به سوی خود بکشانند.» (ص ۶۱) از نظر ناطق موفقیت بایبه در سه عامل لغو حکم اعدام، آزادی بیان و نظام جدیدی که محمدضاه در پی آن بود، قابل تأمل است. با این حال ناطق می نویسد «جنبش بایبه نه تنها اندیشه اصلاحات بلکه به گونه ای شیوه نقد اندیشه را بنا نهاد. هنوز بزرگترین نقادان اجتماعی و نویسندگان زبردست ایران را از میان آنان می شناسیم.» (ص ۷۶) هما ناطق در مقاله «روحانیت در برخاست بایان» نیز به دگرگونی اعتقادی ایران پرداخته است. استناد ناطق در این مقاله بیشتر به کتاب کاظم بیگ و در مواقعی به گزارشات سفرای خارجی و چندین سفرنامه فرنگیان است. پیش از این ارجاع آخوندزاده به کتاب بیگ زاده را نوشتم. ناطق سیر تاریخی بایبه را مدنظر قرار می دهد و اختلافات آنان را با شیعیان از دیدگاه افزودن فرقه ای بر فرقه های درویشی و صوفیانه در شیعه مورد بحث قرار می دهد. اما در تحلیل تاریخی باب و بایبه در زمینه های سیاسی و اجتماعی ایران نکته ای نمی نویسد؛ مطلبی که از هر تاریخ نگاری انتظار می رود و تحقیقات تاریخی را درباره تجدد اعتقادی ایران عصر قاجاریه و نقش آن در تجدد سیاسی و فرهنگی سالهای پسین تاریخ ایران دارای موضوعیت می کند.

کتاب «رستاخیز و تجدد-پیدایش نهضت بابی در ایران (۱۸۵۰-۱۸۴۴)» عباس امانت در تاریخ نگاری ایران مدرن و کاوش از بنیان های تجدد اعتقادی قابل تأمل است؛ امانت در نوشته خود از اهمیت و مرکزیت آئین های نو تأسیس برای تجدد در ایران می نویسد؛ امین بنانی در معرفی تاریخ نگاری امانت از بابه می نویسد: «تاریخ های زیادی در باره خاستگاه نهضت باب به دست مومنین نگاشته شده است و از این نظر نسبتاً غنی هستیم. مطالع الانوار از نبیل اعظم و ظهورالحق از فاضل مازندرانی از نمونه های معروف این نوع تاریخ است. کتاب امانت از زمان نگارش آثار گوینو، نیکولا، تومانسکی و ادوارد جی. براون نزدیک به یک قرن پیش که کارهایی ارزشمند اما به ناچار سطحی و ناقص بودند، نخستین کار به راستی اصیل و مبتنی بر تحلیل های جامع دست اول از منابع اولیه ای است که به سختی قابل تدوین بوده اند و پژوهش جامعی از موضوع ارائه می کند. امانت در رستاخیز و تجدید، میزان بارزی از مهارت روشنفکرانه، احاطه بر ادبیات تطبیقی و اولیه، صحت ساختاری و مفهومی، و وضوح اندیشه را به نمایش می گذارد.

امانت درصدد برآمده است که پیدایش و توسعه اولیه نهضت بابی را در زمینه گسترده تری از تاریخ معاصر ایران و در طی سیر تحول شیعه گرایی بررسی کند. برای چنین کاری او بر تعامل بین بدعت های نظری و گرایشات درازمدت اجتماعی اقتصادی تاکید می ورزد. او برای خواننده روشن می سازد که نهضت بابی از نظر پیروان زیاد و گسترده اش، واکنش جدی سیاسی به آن، و بالاتر از همه تاثیر و نفوذ پیام هزاره ای آن، به میزان زیادی در تاریخ اسلام معاصر بی مانند است.

تحقیق عباس امانت به سه موضوع بنیادی می پردازد که ساختار آن را شکل می دهد. به نوشته بنانی در بخش نخست ویژگی های مهم باورهای شیعی با تمرکز بر مضامین مشترک انحطاط و احیاء معنوی جهان مورد بررسی قرار می گیرد. در بخش دوم شکل گیری نهضت بابی و ویژگی های بنیانگذار و پیروان اولیه آن موشکافی می شود و مطالبی می آید در مورد رجعت امام دوازدهم و آغاز رستاخیز که تجدید زمان و دوره جدید دینی را واجب می سازد. در بخش سوم عباس امانت، فرآیند تحول هسته اولیه بابی به یک نهضت و موجبات گسست نهایی آن از اسلام را مورد مذاقه قرار می دهد. به نظر بنانی، این بخش

بیشترین دیدگاه‌های مهم و اصیل تاریخی اجتماعی را در بر دارد که به تنهایی مستحق تقدیر بسیار در عالم پژوهش است.

عباس امانت با در نظر گرفتن سال ۱۸۵۰ به عنوان منزلگاه نهایی این پژوهش به میزان زیادی محق است که شکست و ناکامی را نتیجه بگیرد. اما ایشان می‌توانست اشاره‌هایی بنماید به استحاله رستاخیز ظاهراً ناکام شیعه به نیروی قدرتمندی از احیاء دینی در جهان امروز. رویش بذرهای مستعد احیاء در نهضت بابتی در سال ۱۸۵۰ برای همیشه متوقف نشد. آنها تغییر ماهیت یافتند و به تعبیر بنانی، به‌الله با بنیانگذاری دیانت بهایی به آنها فرصتی نهایی برای رشد و موفقیت داد.» (به نقل از: سایت نگاه، شهریور ۱۳۸۵)

در سال‌های اخیر، بخشی از مدرن‌اندیشان ایرانی از بی‌توجهی به حقوق شهروندی و آزادی وجدان بهائیان دوری جسته و جسته و گریخته به هم و طنان بهائی خود نگاه می‌کنند؛ نگاهی تأخیر افتاده و باعث شرمساری گفتمان مدرنیته در ایران معاصر. آرام آرام اسمی و حرفی از بهائیان و حقوق و زندگی به یغما رفته آنان در تألیفات، ادبیات و هنر، گفتمان‌های سیاسی و

تاریخ نگاری ایرانیان مدرن گرا به میان می آید. به اعتقادات بهائی توجه می شود و کمبود مدرنیته در ایران با این توجه رو به سوی جبران تاریخی و معرفتی دارد.

بر مدرن اندیشان ایرانی در رابطه با حقوق بهائیان این انتقاد وارد است که دین رسمی حاضر در جامعه ایران-از مشروطیت دوره قاجار و عصر پهلوی تا ضد مشروطیت جمهوری اسلامی- را بایستی به چالش می کشیدند و از تبعیض علیه اقلیت های دینی دیگر دفاع می کردند؛ این کنش کمترین کاری بود که مدرن اندیشان ایرانی می توانستند بر پایه اعلامیه جهانی حقوق بشر به عنوان سندی از حقوق سکولار و مدرن انجام دهند.

از موارد توجه به تاریخ تجدد اعتقادی در ایران و واقعیت بایه و بهائیت، باید از عزت گوشه گیر یاد کرد که با ارائه نمایشنامه «در پس پرده ها» که بر اساس زندگی قره العین به انگلیسی نوشته و به سال ۱۳۸۹ در شیکاگو و نیویورک روی صحنه برده است، گامی فرهنگی و هنری در تعامل سازنده با بهائیان برداشته است.

از تازه ترین متن های هنری که از واقعیت زندگی و مشکلات بهائیان ایران تصاویر قابل توجهی ارائه می کند، فیلم مستند رضا علامه زاده با نام «تابوی ایرانی» است که در آن مشکلات

و ستم‌های رواداشته شده به بهائیان ایران به به تصویر کشیده است.

تعامل واقع بینانه و مدرنیستی از تاریخ نوآئینی در ایران معاصر در نمایشنامه «چهره به چهره در آستانه فصلی سرد» نیلوفر بیضایی نیز از موارد توجه مدرن اندیشان ایرانی به مساله تجدد اعتقادی و بهائیت است؛ بیضایی در نمایشنامه خویش با شکست زمان تاریخی و ادغام پیشآهنگی فروغ فرخزاد و طاهره قره‌العین در تجدد اخلاقی و جنسیتی به بازخوانی تاریخ فراموش شده و به محاق رفته زن ایرانی از دیدگاه هنر مدرنیته می‌پردازد و بر صحنه تئاتر ساختارشکنی قره‌العین و استمرار آن در اشعار فروغ را ارائه می‌کند.

در سال‌های اخیر از سوی محققان و نویسندگان بهائی هم درباره ارتباط بهائیت و روشنفکری ایران، تحقیقات ارزنده‌ای منتشر شده است؛ تورج امینی در جلد اول از کتاب «رستاخیز پنهان- بازگشایی نسبت آئین‌های بابی و بهائی با جریان روشنفکری ایران» از دیدگاه آئین و با مراعات روش تاریخ‌نگاری، به ارتباط کنش‌ها و نوشته‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله و میرزا آقاخان کرمانی با بهائیت پرداخته است.

فریدون وهمن نیز با تألیف کتاب «یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی» پرتویی زنده و مستند بر «گوشه‌ای از تاریخ

سوخته و پایمال شده کشور» افکنده است. همراهی تاریخی سکوت و خشونت سنت گرایان و مدرن اندیشان ایرانی نسبت به بهائیان، در سیر تاریخی ظهور بابیه و ب هائیت تا به دوران حاضر، فصل های دوازده گانه کتاب و همن را تشکیل می دهند. در تعامل تازه گشوده میان مدرن گرایان ایرانی و بهائیان، بخش قابل توجهی مقاله و تحقیق و مصاحبه و سخنرانی، آکنده از واقعیت وجودی بهائیت در ایران و نقش و اهمیت آن در تجددگرایی ایرانیان است که پیش از این سابقه ای در میان نویسندگان بهائی و کوشندگان ایرانی نداشته است؛ به پشتهوانه این تحقیقات و فعالیت ها، زمان سکوت و نادیده گرفته شدن بهائیان از سوی مدرن اندیشان ایرانی و کوشندگان حقوق بشری و فعالین سیاسی و اجتماعی سپری شده و دوره تازه ای از همراهی و هم رأی اجتماعی و فرهنگی میان مدرن گرایان و بهائیان آغاز شده است.

فصل پنجم

بہائیت و مدرنیته

بیش از دو قرن از رویارویی ایران با دنیای مدرن می گذرد؛ قرونی با نقاط قوت و ضعف و آکنده از ناکامی ها و مختصری موفقیت ها برای فرهنگ و جامعه ایرانی؛ رویداد مواجهه ایران با روسیه و شکست نظامی از آن کشور، سرآغازهای رویارویی دو دنیای قدیم و جدید را برای ایرانیان با نگرانی و عدم اعتماد همراه ساخت؛ نگران از هم پاشیدن یکپارچگی سرزمینی و بی اعتمادی به سیاست و دیانت سنتی. تقدیرباوری و ضعف نظامی و ناکارآمدی سیاست و اخلاق ایرانی در آن جنگ ها، با چالش جدی مواجه و در ذهنیت فرهنگی و عینیت جامعه ایرانی به محاق سنجش رفتند. مبادرت به نوسازی سیاسی و فرهنگی از یک طرف و تجدد دینی از طرف دیگر، حاصل آن شکست ها بود و راه را برای دقت در موقعیت نوپیدای تمدنی و راهسازی در تجدد گرایی ایرانیان گشود. نخستین جوانه های این دگردیسی در عرصه های باوری و اجتماعی، ظهور موعود بابی، بنیان منورالفکری و ایجاد پارلمان و تلاش در جداسازی دین از سیاست است. آئین بهائی و جنبش مشروطیت از نتایج اولیه تجدد طلبی ایرانیان در زمینه های اجتماعی و اعتقادی

هستند که توانستند با فراز و نشیب های تاریخی تا به امروز خود را در خاطره جمعی و زندگی فردی ایرانیان حفظ کنند. با تأمل در تاریخ دو سده گذشته ایران زمین، روایت دین شخصی در بهائیت و دریافت تجدد اجتماعی و سیاسی در مشروطیت، پایه های مدنیت جدید در ایران بشمار می روند و در عصر جدید، این هر دو برای ایران و ایرانی، شاخصه حضور در ضیافت جهانی مدرنیته و گذار از سنت مذهبی و شیوه سنتی سیاست هستند.

جدایی سیاست و دولت از دیانت و اعتقادات، از نقاط مشترک بهائیت و مشروطیت بشمار می رود که زمینه هایی در اعتقادات آئینی نوین و اندیشه های اجتماعی جدید دارند و توابعی برای نوسازی جامعه و فرهنگ ایرانی را در خود جای داده اند؛ عنایت بنیان گذار آئین بهائی به اتحاد تمدنی و برابری اعتقادی مردمان، از مواردی است که پیش از این در سنت مذهب قدمائی در ایران سابقه نداشته و هماهنگ با انگاره های دنیای جدید، لایه های اعتقادی ایرانیان را روزآمد کرده است. دعوت مردم و پیروان به صداقت و امانت در اخلاق شخصی را در آئین بهائی می توان در گذار از اخلاق سنتی به تأمل گذاشت. اهتمام به عشق به هم نوع در این آئین، بخش دیگری از نوسازی اخلاقی را عرضه می کند که در جامعه و مذهب

سنتی از آن غفلت شده بود. در زمینه های اجتماعی اهمیت تلاش و کار، اهتمام به رفاه مادی و دوری از فقرگرایی متافیزیکی، دیگر لایه هایی هستند که آئین بهائیت را شایسته دنیای مدرن می گردانند.

تردیدی نیست که دنیای مدرن نیز بر اساس کوشش جمعی و اهتمام فردی در گذار از فقرباوری سنتی شکل گرفته و تجارت و مالیه یکی از ارکان مدرنیته بشمار می روند. جامعه مدرن تنها با تلاش توانسته به تکنولوژی های جدید دست یابد و برای شهروندان امنیت خاطر شخصی و رفاه اجتماعی فراهم آورد. پیشرفت مالیه و جهانی شدن اقتصاد برآمدی از این روحیه تلاشگری انسان مدرن است که ماکس وبر برای دنیای غربی آن را در اعتقادات و اخلاقیات آئینی پروتستانیزم تعریف کرده است. در تاریخ معاصر ایران که لحظه بروز و ورود به دنیای مدرنیته است، اعتقاد و اخلاق در کوشایی فردی و اجتماعی، باورهای آئینی بهائیت همان نقشی را بر عهده دارد که در نوسازی اخلاقی و اجتماعی غرب، آموزه های لوتر و کالون دارند.

در بخش دیگری از اعتقادات بهائی، توجه به سلامت فرد تأمین کننده سلامت جامعه است و بنیانگذاران این آئین اگرچه آن را تا تبار متافیزیکی و دینی برده اند، اما در توابع آن واقع گرایانه

و عینی نگریسته و جامعه ای سالم و شاداب را در رعایت بهداشت تن و روان برای جامعه وعده داده اند.

از دیگر مواردی که بهائیت را برای عصر جدید فرهنگ ایرانی مستعد می گرداند، محوریت صلح جهانی و دوری از جنگ و جنگ افزارهای کشتار جمعی است؛ قداست ذاتی انسان و کرامت فردی و اجتماعی آدمی، ریشه این اعتقاد بهائی است و دستورات آئینی حکایتی از رعایت آن و ملاک اعتقادی و مدنی انسان ها خوانده شده است. دنیای مدرن هم بر اساس بازشناسی ارزش ذاتی انسان و درک و شناخت طبیعت آدمی بنیان گذاشته شد؛ پدیده انسان گرایی و اراه معطوف به بدن و عشق، گسستی بنیانی و عمیق از اراده معطوف به متافیزیک سنتی و رؤیای بی پیکر عشق آسمانی را در خود جای داده است. در مدنیت جدید، آدمی در عشق ورزی عینی و بدنی به آدمی دیگر، می تواند به آرامش شخصی و امنیت اجتماعی برسد و در سودای رسیدن به معشوق واقعی و پیکربندی شده در طبیعت ملموس، عشق و دوستی را به محک تجربه بزند. آئین بهائی پیام آور عشق به مخلوق در پایه های متافیزیکی خود و عشق به هم نوع و جنس مخالف در دستورات اجتماعی و شخصی است؛ وجود تساوی حقوقی زنان و مردان در این آئین برآمدی

از این اعتقاد دینی و دستور اخلاقی است که با رعایت آن در جامعه، عشق و شیدایی فردی عینیت یافته است.

سفارشات بهاء اله و عبدالبهاء و بیت العدل اعظم در حقوق برابر زنان با مردان و وجوب آموزش دختران، از دیگر مواردی است که اختتام شریعت قدمائی و پایان اخلاق سنتی و به سر آمدن دوره نابرابری سیاسی و اجتماعی ایران زمین را ارائه می کند. مدرنیته و تمدن مدرن امروزی نیز با محور قرار دادن آموزش و پرورش همگانی و تشخیص حقوق برابر در میان افراد انسانی، اعم از زن و مرد و رفع گام به گام نابرابری های سنتی از فرهنگ انسانی، توانسته جامعه ای عاری از تبعیض جنسی و حقوقی فراهم سازد.

در اندیشه ها و کنش های سیاسی و اجتماعی مدرن اندیشان ایرانی از عصر پیشامشروطه تا به امروز، اهتمام به برابری حقوقی و جنسی زنان و مردان، چونان مکملی بر تجدید مطلع اعتقادی و آئینی بشمار می رود. نادیده گرفته شدن حق رأی و آموزش برای زنان در دوره اول مشروطیت، یکی از مسائلی است که این پروژه مدرن را با کمبودهای جدی تا دوره ای دیگر در تاریخ ایران زمین مواجه ساخت. اما در همان دوران متون مقدس آئین بهائی و دیگر نوشته های رهبران و پیروان آن، آکنده از درخواست حق آموزش و حضور در اجتماع برای

زنان بود. اقدام بنیان افکن برای اخلاقیات سنتی و بنیان گذار در راستای اخلاق نوین طاهره قره‌العین در رفع حجاب از زن ایرانی، زمانی اهمیت خود را بیشتر و بهتر نشان می دهد که عصر اقتدار سنتی اخلاق مذهبی در قرن پیش و انسداد رسمی دستیابی زنان ایرانی به حقوق انسانی خویش در صورت تراژیک حاکمیت اسلامیان فعلی را به تأمل بگذاریم.

میان پرده تاریخی حضور زن ایرانی در عرصه های اجتماعی و سیاسی و دستیابی به حقوق برابر و درخشش در نطفه خفه شده حق جنسی آنان در دوره دوم مشروطیت، همراهی بود با اعتقادات برابری خواهانه بهائیت و در گسست کامل از تبعیضات اخلاقی و جنسی که مذهب قدمائی متصدی عمل به آن بود.

از نظر بهائیت جامعه بشری حکم یک ملت واحد را دارد و همه انسان ها خارج از قراردادهای جنسی و اعتقادی و قومی و زبانی، در بنیان های طبیعی از حقوق زندگی برخوردارند؛ در بهائیت الهامات شخصی و دریافت های فردی پیامبر آئین ریشه این نگره بشمار می رود. از دیدگاهی که من این رساله را نوشته ام، بنیان ارزش ذاتی انسان برگرفته از طبیعت آدمی است و تمدن مدرن در گسست از تمدن های پیشین، انسان گرا و خرد محور است. بهائیت در کنار اشراق فردی، به خرد انسانی

هم اهمیت می دهد و برای پرورش آن آموزش و پرورش همگانی را تجویز می کند؛ به تکرار و به تأکید در کتاب های مقدس بهائی و دیگر نوشته های این آئین، ارزش و اهمیت خرد انسانی هم در بازشناخت درون مایه الهی انسان و هم در روابط اجتماعی و اخلاقی آدمیان مورد توجه قرار گرفته است؛ هم چنین در این آئین، به مساله آموزش و پرورش همگانی اهمیت بسزایی داده می شود. تحری به حقیقت که یکی از تعالیم دوازده گانه پایه ای آئین بهائیت است، حکایتی از همراهی اشراق و خرد و جایگاه خردورزی در زندگی انسانی و در پیوندی واقعی با رشد خرد جمعی آدمی بشمار می رود. آن جا که نفی تقلید و بسته شدن عنصر واسط میان خلق و آسمان در آئین بهائی عرضه می شود، می توان روایتی روزآمد از اعتقاد مذهبی و شخصی از دین داری در عصر جدید را دریافت.

در متافیزیک بهائی ترک تعصبات، وحدت ادیان، تجدید ادیان و دوگانگی وجودی انسان، راه را بر هر قرائت سنتی از اعتقادات و به کارگیری منفعت طلبانه و غیرانسانی از آن ها می بندد. انسان مورد توجه و نظر بهائیت، رها از تعصب مذهبی و سرشار از دوستی و محبت به هم نوعان است و شاخصه مؤمن

بهائی و انسان واقعی، دوری از جدال و جنگ و همراهی با صلح و دوستی است.

عنایت به کمبود و کسری اخلاقی تمدن مدرن نیز در آئین بهائیت از دیگر موارد همراهی و همآوردی این آئین با عصر جدید است؛ بهائیت به دور از مجذوبیت یک سویه و کاذب به پیشرفت های اجتماعی و سیاسی انسان، کمبودهای اخلاقی و فرهنگی آن را مدنظر قرار می دهد و ارکان اعتقادی و اصول اخلاقی خویش را برای رفع این کسری ها عرضه می کند. بهائیت با رعایت حریم های دینی و سیاسی و جداسازی بخردانه و اعتقادی آن ها از هم دیگر، برقراری حکومت مبتنی بر عدالت و دادگستری را در دستور کار اهل سیاست قرار می دهد؛ از دخالت در سیاست روزمره دوری می گزیند و هشیارانه بر روند سیاست اجرایی در رعایت حقوق انسانی تأکید و نظارت می کند. بهائیت از سیاست مدرن و نظام های اجرایی دموکراتیک حمایت و از استبداد دینی و عرفی دوری می گزیند. منش و برخورد عبدالبهاء در رویداد مشروطیت، برخورد میرزا علی محمد باب نسبت به سیاست محمد شاه قاجار و رفتار و نوشته های بهاء اله با سران و اهالی سیاست دوران خود، نمونه هایی اعتقادی و سیاسی از رابطه بهائیت و سیاست هستند. رساله مدنیه عبدالبهاء در خدمت تبیین ارزش

دموکراسی و نظام مبتنی بر قانون در رفاه اجتماعی و امنیت اعتقادی و اخلاقی مردمان است و رساله سیاسی به بیان حقوق سیاسی ملت و حکومت می پردازد. انتشار و اعلام نظریات بیت العدل اعظم در مسائل سیاسی، حکایتی از استمرار برخورد بخردانه با سیاست بشمار می روند.

می دانیم که دوران پیشامشروطه، زمانه شروع تألیفات نوین حقوقی در سیاست و فرهنگ ایرانی بود و مدرن اندیشان با آگاهی که از حقوق مدرن به دست آورده بودند، در گسست از مفاهیم و انگاره های اندرزنامه ای سنتی، سنتی نوین را در ایران پایه گذاشتند که ثمره نخستین آن ایجاد پارلمان و تدوین و به کارگیری قانون عرفی در ایران است. عبدالبهاء با نگارش دو رساله اشاره شده، در حوزه مدرن اندیشی حقوقی و سیاسی قرار می گیرد و با تشریح شکل و محتوای حکومت مبتنی بر قانون و عنصر ضروری و حیاتی عدالت و جداسازی آن از آموزه های سنت مذهبی، پدیده حقوق اساسی و اصول مشروطیت را در ادبیات و فرهنگ بهائیت به یادگار گذاشته است.

بهائیت با اعتقادات دینی، اخلاقیات شخصی، دستورات اجتماعی و برخوردهای سیاسی، همراه با تحولات عصر جدید توانسته تجدید مطلع آئینی را در ایران زمین عرضه کند که

لازمه مدرن گرایی در ایران است و تکمیل کننده پروژه ناتمام مانده مدرنیته و مشروطه در ایران بشمار می رود. در یک قرن گذشته، مذهب قدمائی در پایان کارآمدی خود، به تاریخ این سرزمین پیوسته و پروسه نوسازی همه جانبه ایران زمین بدون توجه و همراهی با تجدد اعتقادی که از آن بهائیت است، نمی تواند ایده ها و کنش های نوین را به نتیجه منطقی و واقعی خود برساند.

از یاد نبریم که این همراهی و همآوردی آئین بهائیت با عصر جدید و نوسازی فرهنگی و اجتماعی ایران، توأم با آزاردهندگی پیروان و معتقدان این آئین و سکوت شرمگینانه مدرن اندیشان در ایران بوده است؛ تاریخ رنج ها و اذیت های یک صد و شصت ساله آزار رسانی به بهائیت را فریدون وهمن به استناد مدارک و رفتارها و نوشته های این دوران نوشته است؛ رنجی که مدرن اندیشان ایرانی با سکوت خود بر آن صحنه گذاشتند و شرمندگی تاریخی و معرفتی برای خود در تاریخ ثبت کردند. داریوش همایون تنها مدرن اندیش ایرانی بود که واقع بینانه از حقوق به یغما رفته بهائیان نوشت و دفاع کرد. حسینعلی منتظری در میان سنت گرایان دینی با تأخیری تاریخی و معرفتی بر حقوق شهروندی بهائیان صحنه گذاشت. بیش از این هیچ متنی و کنشی در دفاع از بهائیان میان ایرانیان

غیربھائی به ثبت نرسیده است. کسری رفتاری و کمبود معرفتی مدرن اندیشان در بی توجهی به حقوق بهائیان در ایران، معطوف به چشم پوشی از انگاره بنیانی مدرنیته در رعایت حقوق وجدانی شهروندان ایرانی و دوری ایدئولوژیک از مواد و مضامین اعلامیه جهانی حقوق بشر و پیشینه تاریخی و معرفتی آن در اندیشه های برابری خواهی موجود در ایده های آزادی مذهبی و رواداری اعتقادی در قرن هجدهم و اصول پاسداری از برابری اعتقادات در جامعه ای سکولار و باوری فرادینی تمدن مدرن قرار دارد که در ایران یک سده گذشته به محاق ایدئولوژی چپگرایانه و همراهی آن با سنت مذهبی در انقلابی گری رفت و جریان مدرن اندیشی ایران را در درک و دریافت همه جانبه مدرنیته، دچار آفت جدی کرد. مدرن اندیشی ایرانی تجدیدنظر طلبی آئین بهائی را در مذهب قدیم نادیده گرفت و نتوانست از نیروی محرکه آن برای نوسازی اخلاقی و اجتماعی زمینه های مدرن گرایی و تکمیل پروژه مدرنیته در ایران استفاده کند؛ اتحاد چپ سیاسی و مذهب سنتی در حادثه ۱۳۵۷ و پیش زمینه های آن در اشخاص و سازمان هایی با بنیان های شیعی-لنینی فرصتی تاریخی از نوسازی جامعه و اخلاق را از ایران زمین دریغ کرد و پروژه مشروطیت و مدرنیته در ایران را با بحرانی جدی و واقعی

درگیر کرد. بحرانی که گذار از آن، هزینه ای ملی و معرفتی
در بر دارد و با کوششی جدی و صادقانه قابل جبران است.

گزیده کتابشناسی تحقیقاتی و مطالعاتی

- ۱- آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن، علی اصغر حقدار، تهران، ۱۳۸۶.
- ۲- (مقاله) آدمیت و کسروی سرشت مدرنیته را نشناختند، یدالله موقن، روزگار، دی ۱۳۹۰.
- ۳- آسیا در برابر غرب، داریوش شایگان، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲ (چاپ دوم).
- ۴- (مقاله) آسیب شناسی روشنفکری ایرانی- چرا آرمان های انقلاب ایران با شکست روبرو گردید، نادر سعیدی، سایت ایران امروز، مارس ۲۰۰۹.
- ۵- (مقاله) آشفستگی در فکر تاریخی، فریدون آدمیت، تهران، انتشارات مجله جهان اندیشه، ۱۳۶۰.
- ۶- آئین جهانی بهائی، نادر سعیدی، بی جا، بی تا.
- ۷- آئینه سکندری، میرزا آقاخان کرمانی، به اهتمام علی اصغر حقدار، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۹.
- ۸- (مقاله) ابعاد اجتماعی و تاریخی مفهوم سلوک در فسطح بهائی، نادر سعیدی.

- ۹- احمد کسروی و تجدد فرهنگی در ایران، علی اصغر حقدار، تهران، ۱۳۸۷.
- ۱۰- اختران تابان، فروغ ارباب، دهلی نو، مؤسسه چاپ و انتشارات مرآت، ۱۹۹۹.
- ۱۱- اسناد بهائیان ایران از سال ۱۳۲۰ تا پایان سال ۱۳۳۱، تورج امینی، سوئد، انتشارات باران، ۱۳۹۱.
- ۱۲- اسناد فعالیت بهائیان در دوره محمدرضا شاه، ثریا شهسواری، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷.
- ۱۳- اشراق ربانی، طاهره قره العین، به کوشش و بازنویسی یداله کائدی، ۱۳۶۸.
- ۱۴- افسون زدگی جدید-هویت چهل تکه و تفکر سیار، داریوش شایگان، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، انتشارات فرزانه روز، ۱۳۸۰.
- ۱۵- (مقاله) اقلیت های مذهبی در مشروطیت، تورج امینی.
- ۱۶- النور الابهی فی مفاوضات عبدالبهاء- گفتگو بر سر نهار، به اهتمام کلیورد برانی آمریکائیه، لیدین، مطبعه بریل، ۱۹۰۸.
- ۱۷- الواح وصایای مبارکه، عبدالبهاء، کراچی، محفل روحانی ملی بهائیان پاکستان، ۱۹۶۰.
- ۱۸- الوهیت و مظهریت، علی مراد داودی، کانادا، مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۶.

- ۱۹- امتناع تفکر در فرهنگ دینی، آرامش دوستدار، پاریس،
نشر خاوران، ۱۳۸۴.
- ۲۰- امیر کبیر و ایران، فریدون آدمیت، تهران، انتشارات
خوارزمی، ۱۳۶۲.
- ۲۱- (مقاله) انحطاط تاریخ نگاری در ایران، فریدون آدمیت،
تهران، مجله سخن، سال ۱۷، ۱۳۴۶.
- ۲۲- اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار، فریدون
آدمیت، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.
- ۲۳- اندیشه سیاسی داریوش همایون، علی اصغر حقدار، لوس
انجلس، کتاب و انتشارات پارس، ۱۳۹۱.
- ۲۴- اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، فریدون آدمیت، تهران،
انتشارات پیام، ۱۳۴۶.
- ۲۵- اندیشه های میرزا طالبوف تبریزی، فریدون آدمیت،
تهران انتشارات پیام، ۱۳۴۶.
- ۲۶- اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، فریدون آدمیت،
تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹.
- ۲۷- اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه
بهائی، م. یزدانی، کانادا، مؤسسه معارف بهائی، ۲۰۰۳.
- ۲۸- ایران در راه یابی فرهنگی، هما ناطق، پاریس، انتشارات
خاوران، ۱۳۶۸ (چاپ دوم).

- ۲۹- بت های ذهنی و خاطره ازلی، داریوش شایگان، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ (چاپ دوم).
- ۳۰- بستان الحق- کتاب مملکت داری، شیخ ابراهیم زنجانی، به اهتمام زهرا عرب پور، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۹.
- ۳۱- بشارات پیرامون ظهور ادیان بابی و بهائی.
- ۳۲- بهاء الله و عصر جدید، ج.ای. اسلمنت، ترجمه ع. بشیرالهی و...، برزیل، من منشورات دارالنشر البهائیه، ۱۹۸۸.
- ۳۳- بهائیان، سید محمد باقر نجفی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۵۷.
- ۳۴- بهائیان- سازمان ملل متحد و شرایط سیاسی ایران، نازیلا قانع، ترجمه از سایت آگاهی، ۱۳۸۹.
- ۳۵- بهائیان و ایران آینده، ب. همایون، انتشارات پیام، ۱۳۸۵.
- ۳۶- بهاییگری، احمد کسروی، تهران، کتابفروشی پایدار.
- ۳۷- (مقاله) بهاییگری؛ جستاری در دیگرستیزی، عرفان ثابتی، سایت بی.بی.سی، ۱۳۹۰.
- ۳۸- پرسش از انحطاط ایران- بازخوانی اندیشه های دکتر سید جواد طباطبایی، علی اصغر حقدار، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۷ (چاپ چهارم).
- ۳۹- تاریخ اجتماعی ایران (جلد ۱۰- جنبش های جدید مذهبی)، مرتضی راوندی، تهران، انتشارات امیر کبیر.

۴۰- تاریخ شهدای امر- واقعه قلعه طبرسی، محمد علی ملک خسروی نوری.

۴۱- تاریخ ظهورالحق، میرزا اسدالله فاضل مازندرانی، به اهتمام و بازنویسی عادل شفیع پور.

۴۲- تاریخ ملا جعفر قزوینی، باز تکثیر از مرکز اسناد جنبش بایه.

۴۳- تاریخ وقایع بغداد و اسلامبول و ادرنه و عکا، آحسین آشبهی (آشپز مبارک).

۴۴- تاریخ وقایع مازندران، لطف علی میرزای شیرازی، باز تکثیر توسط مرکز اسناد جنبش بایه.

۴۵- تشیع و قدرت در ایران، بهزاد کشاورزی، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۹.

۴۶- تقریرات درباره کتاب مستطاب اقدس، عبدالحمید اشراق خاوری، تنظیم و تدوین وحید رأفتی، هوفهایم، مؤسسه مطبوعات امری آلمان لجنه ملی نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۹۷.

۴۷- تنی چند از پیشگامان پارسی نژاد (در عهد رسولی)، عنایت خدا سفیدوش، کانادا، مؤسسه معارف بهائی دانداس، انتاریو، ۱۹۹۹.

- ۴۸- (مقاله) حجاب حرام است، گفتاری از هما ناطق، ژانویه ۲۰۱۰.
- ۴۹- حروف حی، هوشنگ گهرریز، هندوستان، مؤسسه چاپ و انتشارات مرآت، ۱۹۹۳.
- ۵۰- جنایت علیه بشریت-حمله جمهوری اسلامی به بهائیان ایران، مرکز اسناد حقوق بشر ایران، دی ۱۳۸۸.
- ۵۱- (مقاله) جنگ فرقه ها در انقلاب مشروطیت ایران، هما ناطق، پاریس، نشریه الفبا، تابستان ۱۳۶۲.
- ۵۲- چند مقاله تاریخی، فریدون آدمیت، به اهتمام علی اصغر حقدار، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۸.
- ۵۳- خاطرات من یا تاریخ صد ساله ایران، حسن اعظام قدسی (اعظام الوزاره)، تهران، نشر کارنگ، ۱۳۷۹.
- ۵۴- خطابات مبارکه حضرت عبدالبهاء در اروپا و امریکا،
- ۵۵- رگ تاک، دلارام مشهوری، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۶.
- ۵۶- داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، علی اصغر حقدار، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۵ (چاپ دوم).
- ۵۷- در شناخت آئین بهائی، هوشمند فتح اعظم، مادرید، بنیاد فرهنگی نحل، ۲۰۰۸.

- ۵۸- درخشش های تیره، آرامش دوستدار، کلن، انتشارات اندیشه آزاد، ۱۳۷۰.
- ۵۹- (مقاله) دکتر محمد مصدق و بهائیان، بهرام چوبینه، ۲۰۰۹.
- ۶۰- دور بهائی، شوقی ربانی، لانگنهاین، لجنه ملی نشر آثار امری ایرانی، ۱۹۸۸ (چاپ سوم).
- ۶۱- دوزخ سازان روی زمین (دو مقاله درباره روحانیت)، هما ناطق، نشر آترناتیو، ۱۳۹۱.
- ۶۲- دیوان اشعار، طاهره قره العین.
- ۶۳- سرکوب و کشتار دگراندیشان مذهبی در ایران (۲ جلد)، سهراب نیکو صفت، انتشارات پیام، ۱۳۸۸.
- ۶۴- سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸.
- ۶۵- (مقاله) سنت گرایان مشروعه خواه و بهائیت، علی اصغر حقدار، دسامبر ۲۰۱۲.
- ۶۶- (مقاله) سیاست های دولت پهلوی در قبال بهائیت (۱۳۵۷-۱۳۳۲)، وحید سینایی، تهران، فصلنامه سیاست، تابستان ۱۳۸۸.
- ۶۷- سیری در اندیشه سیاسی کسروی، حجت اله اصیل، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- ۶۸- صد سال اندیشه های ایرانی، علی اصغر حقدار، تهران، ۱۳۸۸.

- ۶۹- صد سال کشاکش با تجدد، داریوش همایون، هامبورگ، نشر تلاش، ۱۳۸۵.
- ۷۰- (مقاله) طرح عبدالبهاء برای ایرانی آزاد و آباد، فرزاد مطیعی.
- ۷۱- ظهور الحق - تاریخ امر بهائی، اسدالله فاضل مازندرانی.
- ۷۲- (مقاله) عرفان و جامعه بهائی، موژان مومن، ترجمه حوریوش رحمانی.
- ۷۳- فتنه باب، اعتمادالسلطنه، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۴۶.
- ۷۴- فراسوی پست مدرنیته- اندیشه شبکه ای، فلسفه سنتی و ویت ایرانی، علی اصغر حقدار، تهران، انتشارات شفیع، ۱۳۸۰.
- ۷۵- فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری از آغاز تمرکز قاجاریه تا استانه انقلاب، احسان طبری، استکهلم.
- ۷۶- (مقاله) فرقه ها و اسلام، هما ناطق، وبسایت نویسنده.
- ۷۷- (مقاله) فریدون آدمیت و بهائیان، تورج امینی، سایت نگاه، آذر ۱۳۸۴.
- ۷۸- فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، علی اصغر حقدار، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۷ (چاپ سوم).
- ۷۹- قبله عالم- ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی در ایران، عباس امانت، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۳.

- ۸۰- قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی، علی اصغر حقدار، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۶ (چاپ چهارم).
- ۸۱- قرن انوار، مرکز جهانی بهائی (عصر جدید)، دارمشتات (آلمان)، مؤسسه چاپ و نشر کتاب، ۱۵۸ بدیع.
- ۸۲- (مقاله) کابوس نسل کشی عقیدتی: بهائیان ایران، فریدریش. و. افولتر، جنایات جنگی، نسل کشی و جنایت علیه بشریت، جلد ۱، ژانویه ۲۰۰۵.
- ۸۳- کتاب اقدس، میرزا حسینعلی بهاء الله، حیفاء، مرکز جهانی بهائی، ۱۹۹۵.
- ۸۴- کتاب ایقان، میرزا حسینعلی بهاء الله، هوفمایم (آلمان)، مؤسسه ملی مطبوعات بهائی، ۱۳۷۷.
- ۸۵- کتاب بیان، میرزا سید علی محمد شیرازی (باب).
- ۸۶- کتاب طراز الهی، طرازالله سمندری، به اهتمام پریوش سمندری، ۲۰۰۰.
- ۸۷- کتاب قرن بدیع، شوقی ربانی، ترجمه نصرالله مودت، مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی، ۱۹۹۲ (چاپ دوم).
- ۸۸- (مقاله) کسروی، شریعت و رفرماسیون دینی، محمد امینی، سایت بی.بی.سی، ۱۳۹۰.

۸۹- کسروی و کتاب بهائیگری او، بخوانید و داوری کنید، بهمن نیک اندیش، هامبورگ، انتشارات پیام، ۲۰۰۷؛ (چاپ دوم: ۲۰۰۸).

۹۰- گفت و شنود باب با روحانیون تبریز، میرزا محمد تقی مامقانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۲.

۹۱- گلزار تعالیم بهائی، استخراج و تنظیم و تایپ ریاض قدیمی.

۹۲- گوهر یکتا، روحیه خانم، ترجمه ابوالقاسم فیضی.

۹۳- نظم جهانی بهائی - منتخباتی از آثار صادره از قلم حضرت ولی امرالله، ترجمه و اقتباس هوشمند فتح اعظم، کانادا، مؤسسه معارف بهائی، ۲۰۰۶.

۹۴- نگاهی تازه به دیانت بهائی، چاپ و توزیع انتشارات نقطه نظر.

۹۵- نقطه الکاف در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بابیه، حاجی میرزا جانی کاشانی، به سعی و اهتمام ادوارد برون، هلاند، مطبعه بریل، ۱۹۱۰.

۹۶- محمد علی فروغی و ساختارهای نوین مدنی، علی اصغر حقدار، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۴.

۹۷- مجموعه آثار، میرزا فتحعلی آخوندزاده، تحقیق و تصحیح علی اصغر حقدار، تهران، ۱۳۸۸.

- ۹۸- مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، لجنه نشر آثار، ۱۹۸۰.
- ۹۹- مجلس اول و نهادهای مشروطیت، علی اصغر حقدار، تهران، نشر مهرنامگ، ۱۳۸۳.
- ۱۰۰- مفتاح التمدن فی سیاسه المدن، میرزا محمد معین الاسلام بهبهانی، به اهتمام علی اصغر حقدار، تهران، نشر مهرنامگ، ۱۳۸۵.
- ۱۰۱- (مقاله) مطالعه و بررسی رساله مدنیه عبدالبهاء، نادر سعیدی، ترجمه حوریوش رحمانی.
- ۱۰۲- مطالع الانوار- تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، عبدالحمید اشراق خاوری.
- ۱۰۳- مفاوضات، عبدالبهاء، دهلی نو، محفل روحانی ملی بهائیان هندوستان، ۱۹۸۳.
- ۱۰۴- موانع تاریخی رشد سرمایه داری در ایران و دوره قاجاریه، احمد اشرف، تهران، انتشارات زمینه، ۱۳۵۹.
- ۱۰۵- هانری کربن- آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات فرزانه روز، ۱۳۷۳ (چاپ دوم).
- ۱۰۶- (مقاله) هما ناطق و آیین بابی، تورج امینی، دی ماه ۱۳۸۵.

- ۱۰۷- واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال، محمد رضا فشاهی، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۶.
- ۱۰۸- واقعه قلعه شیخ طبرسی، سیامک ذبیحی مقدم، دارمشتات (آلمان)، موسسه عصر جدید، ۱۳۸۱.
- ۱۰۹- یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی - گوشه ای از تاریخ اجتماعی-دینی ایران در دوران معاصر، فریدون وهمن، سوئد، انتشارات باران، ۱۳۸۹ (چاپ سوم).