



خوشه‌هایی
از
خرمن ادب و هنر
۱۵

اصل عجب باید بجز احدی را انکار نمایند
و در باب هنر را محترم دارند .
حضرت به آینه

خوشه‌هایی
از
خرمن ادب و هنر
۱۵

تجدد و دیانت بهائی (۱)



عصر جدید
نویسنده چاپ و نشر کتاب
دارشادات - آلمان

نشرته سالانه

انجمن علمی و فرهنگی
مرکز فرهنگی تابناک - آلمان

«انجمن ادب و هنر» در سال ۱۳۶۸ شمسی در آکادمی لندگ (سویس) تأسیس شده و برای توسعه، ترویج و اعتلاء زبان پارسی و شناسایی و تقدیر از موارث فرهنگی و هنرهای اصیل ایرانی می‌کوشد.

انجمن سعی دارد نقش مؤثر جامعه بهائی ایران را در پیشبرد و توسعه و تعالی ادب و فرهنگ آن سرزمین و نیز قدر و منزلت آثار ادبی و هنری بهائیان ایرانی را که تا کنون ناشناخته مانده است، به جامعه غیر بهائی ایرانی بشناساند.

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

خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر شامل متن سخنرانی‌هایی است که توسط ادبا و محققان بهائی در مجامع سالانه انجمن در لندگ ارائه می‌شود. به این مجموعه به تناسب، آثار دیگری از سخنوران و نویسندگان بهائی اضافه می‌گردد.

* نقل مطالب این مجموعه با ذکر مأخذ آزاد است.

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

خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۵)

دوره تجدد و دیانت بهائی (۱)

نشریه انجمن ادب و هنر - مرکز فرهنگی تامباخ - آلمان

ناشر: مؤسسه عصر جدید - دارمشتات - آلمان

چاپ اول

۱۶۲ بدیع - ۱۳۸۴ شمسی - ۲۰۰۵ میلادی

روی جلد عمارت عالی قاپو اصفهان

پشت جلد عمارت هشت بهشت اصفهان

شماره بین المللی ۴-۱۶۸۶۶-۰۰۰-۳

خوشه های خرمین ادب و هنر (شماره ۱۵)

فهرست مندرجات

۴	۱- آثار مبارکه (جلوه‌هایی از اندیشهٔ تجدّد در آثار جمال‌اقدس ابهی)
۸	۲- پیش‌گفتار
۱۰	۳- مهدی مجدّد وحیدرأفتی
۲۶	۴- مبانی اندیشهٔ تجدّد در آثار حضرت اعلیٰ آرمین اشراقی
۵۸	۵- نفوذ اندیشه‌های بابی و بهایی بر نهضت روشنفکری ایران فریدون وهمن
۹۳	۶- بررسی نهضت تجدّد در ایران دورهٔ قاجار فریدون وهمن
۱۲۸	۷- اندیشهٔ تجدّد نزد روشنفکران معاصر شاپور راسخ
۱۶۵	۸- بحث مدرنیته از دیدگاه فلاسفه غرب فرح دوستدار
۱۷۴	۹- اندیشهٔ تجدّد خواهی در شعر معاصر ایران ایرج خادمی
۲۰۹	۱۰- تجدّد در اشعار شعرای معاصر بهایی بهروز جبّاری
۲۲۰	۱۱- تاریخچه مدارس بهایی ایران موزان مؤمن
۲۴۷	۱۲- زندگی‌نامهٔ نویسندگان
۲۵۱	۱۳- فهرست انتشارات انجمن ادب و هنر

جلوه‌هایی از اندیشهٔ تجدد در آثار جمال اقدس ابهی

در لوح بشارات:

یا اهل ارض بشارت اول که از امّ الکتاب در این ظهور اعظم به جمیع اهل عالم عنایت شد، محو حکم جهاد است از کتاب...
بشارت دوم اذن داده شد، احزاب عالم با یکدیگر به روح و ریحان معاشرت نمایند عاشروا مع الادیان کلها بالروح و الریحان...
بشارت سوم تعلیم السن مختلفه است. از قبل از قلم اعلی این حکم جاری. حضرات ملوک ایدهم الله و یا وزرای ارض مشورت نمایند و یک لسان از السن موجوده و یا لسان جدیدی مقرر دارند و در مدارس عالم اطفال را به آن تعلیم دهند و هم چنین خط. در این صورت ارض قطعاً واحده مشاهده شود...
بشارت ششم صلح اکبر است که شرح این از قبل از قلم اعلی نازل...
بشارت یازدهم تحصیل علوم و فنون از هر قبیل جائز و لکن علمی که نافع است و سبب و علت ترقی عباد است...

در لوح طرازات:

طراز پنجم... امروز آفتاب صنعت از افق آسمان غرب نمودار و نهر هنر از بحر آن جهت جاری. باید به انصاف تکلم نمود و قدر نعمت را دانست...
طراز ششم. دانایی از نعمت‌های بزرگ الهی است تحصیل آن بر کل لازم. این صنایع مشهوده و اسباب موجوده از نتایج علم و حکمت اوست که از قلم اعلی در زیر و الواح نازل شده... امروز اسرار ارض امام ابصار موجود و مشهور و اوراق اخبار طیار، روزنامه فی الحقیقه مرآت جهان است اعمال و افعال احزاب مختلفه را می‌نماید، هم می‌نماید و هم می‌شنواند. مرآتی است که صاحب سمع و بصر و لسان است، ظهوری است عجیب و امری بزرگ و لکن نگارنده را سزاوار آن که از غرض و نفس و هوی مقدس باشد و به طراز عدل و انصاف مزین و در امور به قدر مقدور تفحص نماید تا بر حقیقت آن آگاه شود و بنگارد...

در لوح تجلیات:

تجلی سوم... فی الحقیقه کنز حقیقی از برای انسان علم اوست و اوست علت

عزت و نعمت و فرح و نشاط و بهجت و انبساط...

در کلمات فردوسیّه:

کلمه الله در ورق دوم از فردوس اعلی - قلم اعلی در این حین مظاهر قدرت و مشارق اقتدار یعنی ملوک و سلاطین و رؤسا و امرا و علما و عرفا را نصیحت می فرماید و به دین و تمسک به آن وصیت می نماید. این است سبب بزرگ از برای نظم جهان و اطمینان من فی الامکان. سستی ارکان دین سبب قوت جهال و جرأت و جسارت شده. به راستی می گویم آن چه از مقام بلند دین کاست بر غفلت اشرار افزود و نتیجه بالاخره هرج و مرج است...

کلمه الله در ورق چهارم از فردوس اعلی - یا حزب الله از حق جل جلاله بطلبید مظاهر سطوت و قوت را از شر نفس و هوی حفظ فرماید و به انوار عدل و هدی منور دارد...

کلمه الله در ورق پنجم از فردوس اعلی - عطیه کبری و نعمت عظمی در رتبه اولی خرد بوده و هست. اوست حافظ وجود و معین و ناصر او. خرد پیک رحمن است و مظهر اسم علم، به او مقام انسان ظاهر و مشهود. اوست دانا و معلم اول در دبستان وجود و اوست راهنما و دارای رتبه علیا...

کلمه الله در ورق ششم از فردوس اعلی - سراج عباد داد است، او را به بادهای مخالف ظلم و اعتساف خاموش نمایید و مقصود از آن ظهور اتحاد است بین عباد. در این کلمه علیا بحر حکمت الهی موج، دفاتر عالم تفسیر آن را کفایت ننماید...

کلمه الله در ورق هفتم از فردوس اعلی - ای دانایان امم از بیگانگی چشم بردارید و به یگانگی ناظر باشید و به اسبابی که سبب راحت و آسایش عموم اهل عالم است تمسک نمایید. این یک شبر عالم یک وطن و یک مقام است از افتخار که سبب اختلاف است بگذرید و به آنچه علت اتفاق است توجه نمایید. نزد اهل بها افتخار به علم و عمل و اخلاق و دانش است نه به وطن و مقام...

کلمه الله در ورق نهم از فردوس اعلی - به راستی می گویم هر امری از امور اعتدالش محبوب، چون تجاوز نماید سبب ضرر گردد. در تمدن اهل غرب ملاحظه نمایید که سبب اضطراب و وحشت اهل عالم شده، آلت جهنمی به میان آمده و در قتل وجود شقاوتی ظاهر شده که شبه آن را چشم عالم و آذان امم نه دیده و نه شنیده.

اصلاح این مفسد قویّه قاهره ممکن نه مگر به اتّحاد احزاب عالم در امور و یا در مذهبی از مذاهب. بشنوید ندای مظلوم را و به صلح اکبر تمسک نمایید...
کلمه الله در ورق دهم از فردوس اعلی - یا اهل ارض انزوا و ریاضات شاقّه به عزّ قبول فائز نه. صاحبان بصر و خرد ناظرند به اسبابی که سبب روح و ریحان است...

در لوح دنیا :

اسّ اعظم که اداره خلاق به آن مربوط و منوط، آن که اوّل باید وزرای بیت عدل صلح اکبر را اجرا نمایند تا عالم از مصاریف باهظه فارغ و آزاد شود. این فقره لازم و واجب چه که محاربه و مجادله اسّ زحمت و مشقّت است. دوم باید لغات منحصر به لغت واحده گردد و در مدارس عالم به آن تعلیم دهند. سوّم باید به اسبابی که سبب الفت و محبّت و اتّحاد است تشبّث جویند. چهارم جمیع رجال و نساء آن چه را که از اقتراف و زراعت و امور دیگر تحصیل نمایند، جزئی از این را از برای تربیت و تعلیم اطفال نزد امینی ودیعه گذارند و به اطلاع امنای بیت عدل صرف تربیت ایشان شود. پنجم توجه کامل است در امر زراعت...

یا حزب الله بشنوید آن چه را که اصغاء آن سبب آزادی و آسودگی و راحت و علوّ و سموّ کل است. از برای ایران قانون و اصولی لازم... حال آن چه در لندره امتّ انگریز به آن متمسک، خوب به نظر می آید چه که به نور سلطنت و مشورت امتّ هر دو مزین است.

در لوح اشراقات:

اشراق اوّل... اهل ثروت و اصحاب عزّت و قدرت باید حرمت دین را به احسن مایمکن فی الابداع ملاحظه نمایند. دین نوری است مبین و حصنی است متین از برای حفظ و آسایش اهل عالم چه که خشیه الله ناس را به معروف امر و از منکر نهی نماید. اگر سراج دین مستور ماند، هرج و مرج راه یابد، نیر عدل و انصاف و آفتاب امن و اطمینان از نور باز مانند. هر آگاهی بر آن چه ذکر شد گواهی داده و می دهد...

اشراق دوّم جمیع را به صلح اکبر که سبب اعظم است از برای حفظ بشر امر نمودیم. سلاطین آفاق باید به اتفاق به این امر که سبب بزرگ است از برای راحت و حفظ عالم تمسک نمایند...

اشراق پنجم معرفت دول بر احوال مأمورین و اعطاء مناصب به اندازه و مقدار.

التفات به این فقره بر هر رئیس و سلطانی لازم و واجب، شاید خائن مقام امین را غصب ننماید و ناهب مقرّ حارس را...
اشراق نهم - دین الله و مذهب الله محض اتحاد و اتفاق اهل عالم از سماء مشیت مالک قدم نازل گشته و ظاهر شده آن را علت اختلاف و نفاق مکنید.

در لوح مقصود:

... در جمیع امور باید رؤسا به اعتدال ناظر باشند چه هر امری که از اعتدال تجاوز نماید از طراز اثر محروم مشاهده شود مثلاً حریت و تمدن و امثال آن مع آن، که به قبول اهل معرفت فائز است اگر از حدّ اعتدال تجاوز نماید، سبب و علت ضرر گردد.
... فی الحقیقه اریاح یأس از جمیع جهات در عبور و مرور است و انقلابات و اختلافات عالم یوماً فیوماً در تزیاید. آثار هرج و مرج مشاهده می شود چه که اسبابی که حال موجود است به نظر موافق نمی آید. از حقّ جلّ جلاله می طلبم که اهل ارض را آگاه نماید و عاقبت را به خیر منتهی فرماید.

در کتاب عهدی:

... مقصود این مظلوم از حمل شدائد و بلایا و انزال آیات و اظهار بینات اخمداد نار ضغینه و بغضا بوده که شاید آفاق افنده اهل عالم به نور اتفاق منور گردد و به آسایش حقیقی فائز.
... ای اهل عالم شما را وصیت می نمایم به آنچه سبب ارتفاع مقامات شما است. به تقوی الله تمسک نمایید و به ذیل معروف تشبث کنید...
مقام انسان بزرگ است. چندی قبل این کلمه علیا از مخزن قلم ابهی ظاهر. امروز روزی است بزرگ و مبارک آنچه در انسان مستور بوده، امروز ظاهر شده و می شود. مقام انسان بزرگ است اگر به حقّ و راستی تمسک نماید و بر امر ثابت و راسخ باشد. انسان حقیقی به مثابه آسمان لدی الرحمن مشهود. شمس و قمر، سمع و بصر و انجم او اخلاق منیره مزیئه. مقامش اعلى المقام و آثارش مربی امکان... ای اهل عالم مذهب الهی از برای محبت و اتحاد است. او را سبب عداوت و اختلاف ننمایید...
یا اولیاء الله و امنائه. ملوک مظاهر قدرت و مطالع عزت و ثروت حقتند. درباره ایشان دعا کنید. حکومت ارض به آن نفوس عنایت شد و قلوب را از برای خود مقرّر داشت. نزاع و جدال را نهی فرمود نهیاً عظیماً فی الکتاب...

پیشگفتار

پانزدهمین مجمع سالانه انجمن ادب و هنر زیر عنوان دوره «تجدّد و امر بهایی» در فاصله روزهای نهم و چهاردهم ماه اوت «اگست» سال ۲۰۰۴ در مرکز فرهنگی تامباخ در شرق آلمان تشکیل شد و جمع کثیری از دوستان علاقه‌مند را از ممالک دور و نزدیک گرد هم آورد. انتخاب موضوع تجدّد از جهاتی چند توجیه داشت. یکی از آن نظر که به اعتقاد اهل بهاء ظهور هر دیانت جدیدی عامل اساسی تجدید حیات تمدنی عالم است و این که غالب متفکران غرب، رها کردن دین و مذهب و عرف‌گرایی را شرط لازم تجدّد یا مدرنیته دانسته‌اند، درست نیست. دیگر آن که قضیه تجدّد یا سنت پرستی یکی از عمده‌ترین مسائلی است که در حال حاضر در جامعه اسلامی ایران مطرح است و بحث‌های پرشوری را در میان طرفداران این یا آن برپا کرده است و به نظر می‌رسد که اغلب متفکران در این وادی در نوعی بن‌بست فکری گرفتار شده‌اند. جهت سوّم انتخاب موضوع، آشنا کردن بیشتر اهل مطالعه با نقش بارزی است که جامعه بهاییان ایران در پیشرفت و توسعه و تجدّد آن سرزمین ایفا کرده‌اند و غالباً از چشم عامه مردم و حتی طبقه روشنفکر پوشیده مانده است.

مجمع سالانه مورد اشاره علاوه بر نه سخنرانی که متن آنها در این مجموعه عرضه شده است، از چند سخنرانی دیگر نیز بهره‌مند بود که متأسفانه یا متن آنها در مهلت مقرر به دست تنظیم‌کنندگان مجموعه نرسید و یا بر گرد مباحثی بود که ارتباط مستقیم با موضوع اصلی مجمع نداشت.

سه مقاله نخستین این مجموعه بحثی از نوآوری‌ها در آیین حضرت باب و حضرت بهاء‌الله و تأثیری را که اندیشه‌های آن دو بر نهضت روشنفکری ایران نهاده است شامل است و مقالات چهارم و پنجم نهضت تجدّد را که در ایران دوره قاجار آغاز شد و دنباله افکار تجدّد خواهان اعم از اجتماعی - دینی - سیاسی را که تا دوران جمهوری اسلامی ادامه یافت، مطرح می‌کند.

چون سخن بیشتر بر افکار شرقیان در مورد تجدّد مبتنی است، ضرورت داشت که افکار فلاسفه غرب که بی‌گمان در تجدّد خواهان شرق اثر نمایان داشته، در همین زمینه ارائه شود تا نقاط اشتراک یا افتراق بهتر نمودار گردد. دو فصل بعدی اندیشه تجدّد را نزد شاعران معاصر و از جمله شاعران بهایی دنبال می‌کند و نمونه‌هایی از آثار را نیز یادآور می‌شود.

آخرین مبحث تنها یک نمونه از خدماتی را که بهاییان ایران به نهضت اصلاح‌طلبی و تجدّدخواهی در ایران کرده‌اند یعنی در زمینه تأسیس مدارس مدرن بازگو می‌کند. متأسفانه وقت اجازه نمی‌داد که زمینه‌های دیگر مشارکت بهاییان در تجدید حیات اجتماعی - علمی و ادبی ایران در همین مجمع مورد بحث و گفتگو قرار گیرد. آرزو و اشتیاق تنظیم‌کنندگان این مجموعه آن است که حاصل کارشان تنها در دایره محدود گروهی از همکیشان آنان مطمح نظر عنایت واقع نگردد. بلکه همه ایرانیانی که به موضوع تجدّد علاقه دارند و به اهمیت حیاتی آن برای سرنوشت ایران هشیار هستند، نگاهی بر این اوراق بیفکنند و حاصل اندیشه خود را با نویسندگان مقالات در میان گذارند.

ناگفته نماند که موضوع تجدّد را در محدوده یک مجمع سالانه نمی‌توان چنان که شایسته است حلّاجی کرد و از این رو موضوع اصلی گفتارهای مجمع سال ۲۰۰۵ نیز همین قضیه تجدّد خواهد بود که از جهات و زوایای دیگری مورد بررسی واقع خواهد شد و بدین ترتیب جامعه بهایی امیدوار است که به سهم خود در روشن کردن اذهان هموطنان ارجمند خویش نسبت به این مسأله پیچیده چند جانبه نقش سازنده‌ای ایفا کند.

کمیته اجرایی انجمن ادب و هنر وظیفه خود می‌داند که از همه دوستان دانشمندی که زحمت تنظیم نهایی متن سخنرانی‌های خود را به عهده گرفتند، سپاسگزاری کند و نیز ممنون همکاری دوستانی است که حاضر شدند در مهد امرالله به تایپ و صفحه‌بندی و غلط‌گیری این مجموعه اهتمام نمایند.

کمیته اجرایی
انجمن ادب و هنر

وحید رأفتی

در عصر قاجاریه بسیاری از رهبران مذهبی، اجتماعی و سیاسی ایران با توجه به رکود و عقب ماندگی حاکم بر جامعه و نیز با تأثیرپذیری از شرایط و اوضاعی که در ایران و جهان آن روز در جریان بود، درباره لزوم به وجود آوردن اصلاحات و تغییرات در جامعه ایرانی اظهار نظر نمودند و به اقدامات و تهیه و تحریر رسالات در این زمینه پرداختند. منظور آنان از بذل این مساعی آن بود که لزوم تجدّد طلبی را گوشزد خاص و عام نمایند و ضرورت ایجاد اصلاحات در اوضاع موجود را خاطر نشان سازند. (۱)

هر یک از این اصلاح طلبان و تجدّد خواهان با توجه به سوابق فکری و عقیدتی خود انگشت بر مشکلی گذاشت، آن را سبب عقب ماندگی و رکود جامعه ایرانی شمرد و راه حلی برای رفع آن مشکل پیشنهاد نمود. آنچه در آثار و افکار این اصلاح طلبان آمده، زمینه‌ای وسیع از انواع و اقسام نظریات اصلاحی را شامل گردیده است: بعضی لازمه تجدّد را توجه به علم و صنعت و لزوم ترویج آن دیدند، بعضی دیگر برگشت به دوران گذشته اسلام را چاره مؤثر دانستند و مبارزه با بدعت‌ها و نوآوری‌ها را رمز اصلاح امور تصور نمودند. در این میان نفوسی نیز به پا خاستند و هم عملاً دست به اصلاحات زدند و هم آرا و نظریات خود را ابراز نمودند. (۲)

عبّاس میرزا نایب السلطنه (فوت ۱۲۴۹ ه.ق. / ۱۸۳۳ م.) فرزند فتح علی شاه قاجار از مشاوران نظامی خارجی برای به وجود آوردن ارتشی مدرن دعوت نمود و لزوم اعزام دانشجویان ایرانی به خارج را برای کسب علوم جدید خاطر نشان ساخت. قائم مقام فراهانی (فوت ۱۲۵۱ ه.ق. / ۱۸۳۵ م.) اگر چه در زمره اصلاح طلبان محسوب نمی‌گردد اما تغییر در امور مالیّه مملکتی و بهبودی وضع امور نظامی را مطرح نمود. میرزا تقی خان امیرکبیر (فوت ۱۲۶۸ ه.ق. / ۱۸۵۲ م.) در برنامه اصلاحات مفصل خود قضایای تعدیل بودجه، لزوم انتشار روزنامه، مسائل وابسته به بهداشت عمومی، تأسیس دارالفنون و استخدام معلّمان اروپایی را وجهه همّت قرار داده، در همه این زمینه‌ها به اقدامات مؤثری پرداخت. میرزا حسین خان سپهسالار قزوینی مشهور به مشیرالدوله (فوت ۱۲۹۹ ه.ق. / ۱۸۸۲ م.) لزوم استفاده از فرهنگ غرب و برخورداری از پیشرفت‌های آن را

مطرح نمود و به تأسیس بانک، راه آهن، پست و تلگراف پرداخت و عدم مداخله علما
عدر امور سیاسی را خواستار شد. میرزا علی اصغر خان امین‌السلطان مشهور به اتابک
اعظم (فوت ۱۳۲۵ه.ق./ ۱۹۰۷ م.) اصلاحات فرهنگی، نظامی، اداری و قضایی را
سرلوحه اقدامات خود نمود.

سید جمال الدین اسدآبادی مشهور به افغانی (فوت ۱۳۱۴ه.ق./ ۱۸۹۶ م.)
اصلاحات سیاسی و اجتماعی مبتنی بر اصول اسلامی را تبلیغ نمود و اتحاد اسلامی،
مبارزه با استبداد و برگشت به روح و موازین اسلام اولیه را حلال مشکلات دانست. در
نظر او قبول استعمار خارجیان و پشت کردن به قرآن از علل عقب ماندگی ملل مسلمان
شمرده شده است.

میرزا فتحعلی آخوندزاده (فوت ۱۲۹۵ه.ق./ ۱۸۷۸ م.) نیز به دفاع از مبانی فرهنگی
و دموکراسی غرب پرداخت و لزوم حکومت قانون و محدود شدن قدرت شاه را تأکید
نمود و مبانی فقه اسلامی را با روح دموکراسی و نظام قانونی مغایر دانست. مشابه همین
آرا را میرزا ملکم خان (فوت ۱۳۲۶ ه.ق./ ۱۹۰۸ م.) ملقب به ناظم الملک ترویج داد و به
وجود آمدن مجلس و آزادی بیان و انتخابات آزاد و لزوم پیروی از تمدن و فرهنگ
غربی را یادآور گردید و روزنامه قانون را که مطلوب آزادی خواهان بود، طبع و منتشر
ساخت.

ذکر نام، نظریات و اقدامات همه کسانی که در جریان اصلاح طلبی و تجدّد خواهی
به کار و اندیشه پرداخته‌اند، در این مقام مقدور نیست و برای مطالعه آرا و افکار آنان
باید به کتب و مطالعات مفصل مراجعه نمود. (۳) آنچه در زیربنای همه این مساعی
فکری و عملی ملاحظه می‌شود، آن است که این آرا و افکار و اقدامات هیچ یک آن
طور که مطلوب این نفوس بود، در بین عامه مردم مقبولیت و تمکن تام نیافت و شرکت
فعال و مؤثر خلق را به دنبال نیاورد. مشخصه دیگر جمیع این مساعی آن بود که همه
آنها بدون استثناء در فضای اسلامی و با وابستگی شدید به آن همراه بود و خروج از
محدوده مبانی اسلامی را پیشنهاد نمی‌نمود. به بیان دیگر توقع غالب این متفکرین و
مصلحین آن بود که همه اصلاحات و تحولات با تقید به اصول شرع اسلام و در
محدوده احکام و قوانین قرآنی به مرحله اجرا و عمل درآید. در عین حال بسیاری از
آرای اصلاح طلبان و پیشنهاداتی که برای ترقی و تازه سازی نظام کهن مطرح ساخته‌اند،
ورود عناصری از فرهنگ و تمدن غربی و مسیحی را به جهان اسلام، شامل می‌شود که
ابداً مقبول علمای قشری نبوده و مبارزه با این عناصر و اعلان کفر و الحاد صاحبان این

عقاید و جهت اقدام روحانیون قرار گرفته است، چه پذیرش معیارها و مظاهر تمدن غربی به منزله تأثیر و نفوذ استعمار خارجی در فرهنگ اسلامی تلقی گشته و مبارزه با این استعمار و حفظ حریم تقدس اسلام از فرایض اهل ایمان محسوب شده است.

در ابتدای نهضت تحوّل خواهی و تجدّدطلبی که در سال‌های نیمه دوم قرن نوزدهم در جریان بود، ندای حضرت باب در سنه ۱۲۶۰ ه.ق. / ۱۸۴۴ م. از شیراز بلند شد که ادعای قائمیت و مهدویت فرمود و با کتب و آثاری که نوشت، فرا رسیدن روزی جدید و وضع و تدوین احکامی تازه را اعلان فرمود. ندای حضرت باب دعوت جمیع خلق به ایمان و اعتقاد به یوم جدید بود. در این دعوت سه رکن اساسی که بنیاد اصلاحات و تجدّد خواهی نهضت بایه را تشکیل می‌دهد قد برافراشته است:

رکن اول دعوت «جمیع خلق» است. هر اصلاح و تجدّدی تا عام نشود و جمیع خلق را در بر نگیرد، اثرات و نطاق تأثیراتش محدود خواهد بود. رکن دوم دعوت جمیع خلق به «ایمان و اعتقاد» به مبانی آن دعوت است. اصلاح طلبی و تجدّدخواهی نمی‌تواند ریشه بگیرد و استحکام پذیرد مگر آن که به صورت عقیده و ایمان درآید و در قلب خلق نفوذ باطنی نماید. معنی این مطلب تحوّل در عقول و افکار و در رگ و پوست و جان و وجدان عامه مردم است و الا هر اصلاح و تغییری که فقط در سطح افکار و اذهان مردم تأثیر گذارد، زودگذر و سطحی خواهد بود. ایمان و اعتقاد، تمرکز قوا در نقطه واحد را به وجود می‌آورد و وحدت نظری را سبب می‌گردد که محور همه اقدامات و زیربنای همه مساعی دیگر می‌شود. رکن سومی که در دعوت حضرت نقطه اولی اساس قرار گرفت، دعوت عامه خلق به ایمان و اعتقاد به «یوم جدید» و فرا رسیدن قیامت موعود بود. هر حرکت اصلاحی و نهضت تجدّدطلبی که در محدوده معیارها و ملاک‌های گذشته به مرحله اجرا درآید آثار آن محدود و گذرا خواهد بود و قدرت آن را نخواهد داشت که از سطح به عمق قضایا نفوذ و گسترش یابد. به بیان دیگر اعتقادات قدیمی که چیزی جز اوهام و تقلید اجدادی نیست، باید ترک شود. حضرت باب و پیروان نهضت بایه با شهامت، شجاعت و رشادتی محیرالعقول و در حدّ جانبازی و از خودگذشتگی، حلقه‌های ارتباط با گذشته را بریدند و ناظر به یوم جدید و شرایط و مقتضیات آن شدند. بریدن از گذشته ضرورتی برای نفس زدن در فضای امروز و آینده است. مفهوم این بریدن بی حرمتی نسبت به گذشته و یا تخطئه میراث مذهبی و فرهنگی گذشتگان نیست بلکه مفهوم آن درک صحیح شرایط امروز در ظلّ اعتقاد قاطع به ارزش زمانی ملاک‌ها و معیارهای انسانی در گذشته تاریخی آنها است. ملاک معتبر دیروز برای

مردم امروز ارزش، اهمیت و عزت و احترام تاریخی دارد نه عملی.

بایسته قطعاً قرآن را می‌پذیرفتند، ائمه را محترم می‌دانستند، مقدّسات اسلامی را گرامی می‌داشتند اما در عین حال بر این اصل ایمان آورده بودند که یوم جدید و ظهور جدید را شرایط و امکاناتی است که تحقّق آن شرایط و باروری آن امکانات را از نظام و فرهنگی که زمان آن گذشته است، نمی‌توان انتظار داشت. به آنچه گذشته است می‌توان علاقمند بود و آن را محترم و مقدّس دانست و حتی به تجلیل آن پرداخت اما با آن نمی‌توان زندگی نمود.

حضرت باب در مقدمه مهم‌ترین کتاب خود یعنی کتاب بیان فارسی حقیقت این مطلب را چنین آورده‌اند که «... خداوند خلق قرآن را عود فرمود در روز قیامت به ظهور نفس خود در او و بعد خلق فرمود خلق کل شیئی را بعداً کأن کل شیئی حینئذ قد خلق...» (۴)

در این بیان معجز شیم الهی پرده از اسرار و رموز بسیار برداشته شده است. مطابق این بیان، قرآن و آنچه از آن به وجود آمده، بازگشت نموده و عود و رجعت آن به سبب ظهور مجدّد الهی بوده و سپس همه چیز (کل شیئی) در اثر ظهور تازه و تجدید شده است.

آنچه در این بیان حایز توجه و اهمیت و فیر است «عود قرآن» است. قرآن کلام الهی است، نسخ نمی‌شود، از احترام نمی‌افتد، بر می‌گردد و حقایق نهضت در خود را که همان علم الهی است ظاهر می‌کند. برگشتن قرآن به ظهور جدید و قیام نفس الله القائمه میسر می‌شود و در نتیجه کل شیئی بدعیّت می‌یابد. مقصود از تازه کردن کل شیئی تجدید مثلاً نظام آموزشی با ابقای فرسودگی نظام قضایی نیست. چه این هر دو نظام نیز اگر تازه شود ولی صنعت و علم را کد بماند باز تجدّد حقیقی صورت نگرفته است. «بدعیّت در کل شیئی» تجدّدخواهی و تجدّدجویی همگان در همه چیز است. اعتقاد بایسته به تجدّدطلبی و اشتیاق آنان به پذیرش تغییرات بنیادی، ریشه‌ای عمیق و استوار در مبانی معتقدات دینی و تفکرات عقلی آنان داشت. اعتقادات دینی و مبانی عقلی تجدّدخواهی بایسته، صریحاً و واضحاً بر قرآن و احادیث اسلامی استوار بود و فهمی که از این دو منبع عظیم معارف اسلامی داشتند یار و یاور آنان در قبول نفس ظهور، قیامت موعود و شرع جدید گشت.

یکی از مهم‌ترین مبانی دینی و اعتقادی آنان که از اساسی‌ترین مشخصات ظهور قائم یا مهدی موعود محسوب می‌گردد، آن است که حضرت صاحب الزّمان یا حجّت با

کتاب جدید و امر جدید ظاهر می‌شود. این مطلب در بسیاری از احادیث اسلامی با تشابه الفاظ و عبارات تکرار شده است. کثرت احادیث وارده در این باره مانع از نقل جمیع آنها در این مقام است اما بر سبیل مثال در کتاب غیبت نعمانی آمده است که:

«... قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَقُومُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ جَدِيدٍ، وَ كِتَابِ جَدِيدٍ، وَقَضَاءِ جَدِيدٍ، عَلَى الْعَرَبِ شَدِيدٍ، لَيْسَ شَأْنُهُ إِلَّا السَّيْفُ، لَا يَسْتَتِيبُ أَحَدًا، وَلَا يَأْخُذُهُ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ.»

ترجمه فارسی حدیث آن است که:

«امام باقر (ع) فرمود: «آن قائم، به امری نوین و کتابی تازه و قضایی جدید قیام خواهد نمود، بر عرب سخت گران است (یا سخت خواهد گرفت) او را کاری جز با شمشیر نیست، توبه هیچکس را نمی‌پذیرد، و در کار خدا از ملامت هیچ خرده‌گیری باک ندارد.» (۵)

و در حدیثی دیگر چنین آمده است:

«... إِذَا خَرَجَ يَقُومُ بِأَمْرِ جَدِيدٍ، وَ كِتَابِ جَدِيدٍ وَ سُنَّةِ جَدِيدَةٍ وَ قَضَاءِ جَدِيدٍ، عَلَى الْعَرَبِ شَدِيدٍ، وَ لَيْسَ شَأْنُهُ إِلَّا الْقَتْلُ، لَا يَسْتَبْقَى أَحَدًا، وَلَا تَأْخُذُهُ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ.»

ترجمه فارسی حدیث آن که:

«هنگامی که آن حضرت خروج کند با امری نوین و فرمانی جدید و طریقه‌ای نو و حکمی تازه قیام خواهد کرد، بر عرب سخن گران است، او را کاری جز کشتار (نابکاران) نباشد، و هیچیک (از دشمنان که از عناد و مخالفت دست بر نمی‌دارند) را باقی نگذارد و در راه خدا سرزنش هیچ ملامت کننده‌ای او را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد.» (۶)

و در حدیثی دیگر چنین مذکور است:

«... فَوَاللَّهِ لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ بَيْنَ الرُّكْنِ وَ الْمَقَامِ يُبَايِعُ النَّاسَ بِأَمْرِ جَدِيدٍ، وَ كِتَابِ جَدِيدٍ، وَ سُلْطَانِ جَدِيدٍ مِنَ السَّمَاءِ، أَمَا أَنَّهُ لَا يُرَدُّ لَهُ رَايَةٌ أَبَدًا حَتَّى يَمُوتَ.»

ترجمه حدیث فوق به فارسی آن که:

«.. بخدا سوگند گویی به او می‌نگرم که در میان رکن و مقام از مردم به امری نوین و فرمانی جدید و نظامی تازه از آسمان (نظامی الهی) بیعت گیرد، بدانید که هیچ پرچمی (که او گسیل داشته) بدو باز گردانده نشود تا پایان عمر او». (۷)

در احادیث دیگری که در بحار الانوار (۸) آمده است از ظهور مهدی موعود به «حقّ جدید» تعبیر شده و در یکی از زیارت نامه‌هایی که درباره او در دست است اوصاف و نعوت حضرت حجّت چنین موصوف گردیده است:

«.. السّلام علی الحقّ الجدید، و العالم الذی علمه لایبید، السّلام علی محیی المؤمنین و مبیر الکافرین. السّلام علی مهدی الأمم، و جامع الکلم، السّلام علی خلف السلف، و صاحب الشرف السّلام علی حجة المعبود، و کلمة المحمود، السّلام علی معزّ الاولیاء، و منذلّ الاعداء، السّلام علی وارث الانبیاء، و خاتم الاوصیاء، السّلام علی القائم المنتظر، و العدل المشتهر، السّلام علی السیف الشاهر، و القمر الزاهر، و النور الباهر، السّلام علی شمس الظلام، و بدر التمام، السّلام علی ربیع الانام، و نضرة الايام، السّلام علی صاحب الصمصام، و فلاق الهام، السّلام علی صاحب الدّین المأثور، و الكتاب مسطور، السّلام علی بقیة الله فی بلاده، و حجّته علی عباده، المنتهی الیه موارث الأنبیاء، و لدیه موجود آثار الاصفیاء، المؤمن علی السرّ، و الولی للامر...» (۹)

آنچه در این احادیث حایز اهمیّت و توجّه دقیق است لفظ «جدید» و تکرار آن به صورت صفتی برای «کتاب»، «امر» و «سنّت» است که با صراحت و قطعیت کامل تجدید در همه نهادهای بشری را در بر می‌گیرد و این همه در اثر فیض ظهور مهدی موعود تحقق می‌پذیرد. به عبارت دیگر ظهور مهدی بر اساس متون مذهبی اسلامی ظهور حقّ جدید و قضای جدید و سلطان جدید است که «ربیع انام» و «نضرة ایام» را به ارمغان می‌آورد. این مفاهیم مؤید به منطوق احادیث دیگری است که بعضی از آنها را ابن ابی زینب در «غیبت نعمانی» آورده است. چنان که روزی عبدالله بن عطاء مکی از امام جعفر صادق درباره رفتار حضرت مهدی سؤال نمود. آن حضرت در پاسخ فرمود: «... یصنعُ كما صنعَ رسولُ الله (ص)، یهدمُ ما کان قبلَهُ كما هدّمَ رسولُ الله (ص) امرُ الجاهلیة و

یَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيداً.»

مفهوم حدیث به فارسی آن که حضرت مهدی «... چنان می‌کند که رسول خدا (ص) رفتار می‌کرد، آنچه قبل از او بوده همه را ویران می‌کند- همان گونه که رسول خدا شالوده دوران جاهلیت را ویران ساخت - و اسلام را از نو آغاز می‌کند.» (۱۰)

اگر صحت این احادیث که قرن‌ها در بین اهل تشیع مورد مذاقه و مطالعه قرار گرفته و لااقل از قرن چهارم هجری تاکنون در "غیبت نعمانی" محل توجه اهل عالم بوده مورد قبول قرار گیرد معنی روشن و صریح آن قیام حضرت مهدی برای انهدام تقالید و اوهام و خرافات متداول در جامعه تشیع نخواهد بود؟

جاهلیت چه بود و حضرت رسول با جاهلیت چه کرد؟ جاهلیت نام عصر عرب پیش از اسلام است که علیرغم وجود بسیاری از آداب و اخلاق و مناسک حسنه، شرک و رکود فکری بر فضای فرهنگ آن عصر حکومت می‌نمود. علیرغم پذیرش بعضی از عادات و مناسک جاهلی در اسلام، ملاک‌ها، موازین و معیارهای اخلاقی، دینی، اجتماعی و فرهنگی که در اثر تعالیم قرآنی در بین عرب رسوخ و استحکام یافت درست در مقابل موازین و ملاک‌هایی بود که در عصر جاهلیت در بین عربها معمول و مجری بود. احکامی که قرآن مجید درباره قصاص، قتل، نکاح، حج، قربانی، ارث و طلاق عرضه می‌دارد و مبانی عالی کلامی آن سفر عظیم در توحید ذات باری و منع از پرستش ماه و خورشید و بت‌های عدیده‌ای که اعراب دوره جاهلیت می‌پرستیدند و نیز مبانی اخلاق اسلامی که آیات مهمه متعدده قرآنی به آنها اختصاص یافته و بالاخره روح برادری و الفتی که قرآن کریم در بین قبائل وحشی و متخاصم عرب دمید کلاً از تجدد خواهی و اصلاح طلبی عمیق آن کتاب مستطاب حکایت می‌کند که در عصر خود انقلابی عظیم را در همه شئون جامعه بشری به ارمغان آورد.

حال اگر آن طور که در متن حدیث فوق مذکور است، نحوه رفتار مهدی موعود با جهان اسلام همانند نحوه رفتار حضرت محمد رسول الله با فرهنگ دوران جاهلیت باشد، آیا نباید در ظهور حضرت نقطه اولی در بین شیعیان، نظیر ظهور حضرت رسول در بین اعراب، توقع هدم «ما کان قبله» و به وجود آوردن انقلابی عظیم در همه شئون جامعه بشری را داشت؟ و همان طور که ظهور اسلام و تأسیس تمدن و فرهنگ اسلامی نظامی کاملاً جدید در مقابل نظام جاهلی محسوب می‌گردد، آیا نهضت بایه را نیز نمی‌توان نهضتی جدید در مقابل اسلام محمدی محسوب نمود؟ متن حدیث دیگری مشابه آنچه در فوق نقل شد، مؤید این مطلب است که عبدالله بن عطاء می‌گوید:

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ: إِذَا قَامَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ
السَّلَامُ بِأَيِّ سِيرَةٍ يَسِيرُ فِي النَّاسِ؟ فَقَالَ: يَهْدِمُ مَا قَبْلَهُ كَمَا صَنَعَ
رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَيَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيداً.»

ترجمه حدیث به فارسی آن که:

«عبدالله بن عطاء گوید: از امام باقر (ع) سؤال کردم و گفتم: هنگامی که قائم (ع) قیام کند به کدام روش در میان مردم رفتار خواهد کرد، پس فرمود: آنچه را (بدعت و پیرایه) پیش از او بوده از اساس ویران خواهد نمود. آنچه‌انکه رسول خدا (ص) عمل کرد، و او اسلام را از نو شروع خواهد فرمود.» (۱۱)

سؤالی که در اثر تأمل در این قبیل احادیث به ذهن خطور می‌کند، آن است که آیا در این بیانات نقش و نحوه رفتار و خط مشی مهدی موعود به دقت پیش بینی نشده و آیا دعای حضرت نقطه اولی و آنچه بایسته بر اساس اعتقاد خود به این احادیث برای اجرای آن قیام نمودند، سعی در تحقق و تثبیت عملی منطوق این مواعید نبوده است؟ آنچه نهضت بایسته را در بین همه نهضت‌های تجددطلبی ممتاز و بی نظیر می‌سازد آن است که بایان فقط توقع و انتظار ظهور روز قیامت و رستاخیز موعود را در سر نداشتند بلکه قیام خود را در عمل و رفتار برای وصول به تجددخواهی و نوآوری، همان نفس قیامت شمردند. آنان با رشادت و مظلومیت، شجاعت و ایمان، قاطعیت و در عین حال تسلیم و رضا برای بیداری ابنای روزگار خود به پا خاستند و باعث به وجود آوردن زرفترین و گسترده‌ترین تغییرات بنیادی در همه سطوح و ابعاد فرهنگ و تمدن بشری شدند.

همان طور که اشاره شد، ایمان بایسته به نهضت حضرت ربّ اعلیٰ مبتنی بر دو اصل تدبیر و تعقل بود. از ریشه دینی و اعتقادی نهضت بایسته در احادیث اسلامی در صفحات قبل سخن رفت و حال به اختصار به شرح این مطلب می‌پردازد که بنیان عقلی قیام و تجددخواهی بایسته مبتنی بر عقل و منطقی است که اسّ اساس قرآن مجید را تشکیل می‌دهد. نگاهی به مندرجات این سفر کریم به خوبی نشان دهنده آن است که در شرح و بسط ده‌ها مطلبی که مورد بحث قرآن قرار گرفته خداوند به کرات «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» و «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و «ان کنتم تعقلون» و «آیات لقوم یعقلون» و «لعلکم تتفکرون» و «أفلا تتفکرون» و «آیات لقوم یتفکرون» تصریح و تأکید فرموده و در جمیع این موارد اهل

ایمان به تعقل و تفکر دعوت شده‌اند.

در چنین سفر عظیم و کتاب مبینی به صراحت و وضوح ملاحظه می‌شود که نسبت به قضیه دور، تغییر زمان، پایان یافتن و سپری شدن امور، و فرا رسیدن دوره تباهی و مرگ نظریاتی کاملاً معلوم و مشخص وجود دارد. به عنوان مثال در قرآن در مواضع عدیده، چنین آمده است که «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ»، به این معنی که «هر قومی را دوره و اجل معینی است» (۱۲) و یا «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلُهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ»، به این معنی که «اجل هیچ قومی از آنچه در علم حق معین است لحظه‌ای مقدم و مؤخر نخواهد شد.» (۱۳)

آیا این قبیل آیات که به کرات در آن سفر مبین به چشم می‌خورد، اعتقاد به وجود اعصار و ادوار را در حیات اقوام و ملل عالم تصریح و تأیید نمی‌نمایند؟ آیات دیگر قرآنی حاکی از آن است که «لَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا»، معنی کلام الهی آن که «خدا هرگز اجل هیچکس را از وقتش که فرا رسد مؤخر نیفکند.» (۱۴)

اصولاً مفهوم «اجل» و «اجل مسمی» که به معانی گذشت و سپری شدن زمان، رسیدن مرگ، پایان یافتن، زمان معین، روزگاری چند و مفاهیم و معانی مشابه دیگری در آیات متعدد قرآنی آمده است، فکر و نظریه تجدید و تجدد، از سر گرفتن و آغاز شدن را در ذهن القا نمی‌نماید؟

مفاهیم روز قیامت و یا رستاخیز که در آیات و سوره متعدده قرآنی مورد شرح و بسط مفصل قرار گرفته، اصولاً با اتمام یک دوره و آغاز دوری جدید سر و کار دارد. در سوره سبا که آیاتی از آن به مسائل قیامت و معاد اختصاص یافته سؤال کافران نقل شده است که «... پس این وعده قیامتی که شما می‌دهید اگر راست می‌گویید کی خواهد بود؟ در جواب آنها بگو وعده‌گاه شما روزی است که البته بیاید و ساعتی تقدیم و تأخیر بر شما نخواهد یافت.» عین آیات قرآن مجید در سوره سبا (۳۴) آیات ۲۹ و ۳۰ چنین است:

«وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قُلْ لَكُمْ مِعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَ

لَا تَسْتَقْدِمُونَ.»

از آیات دیگر قرآنی که در همین زمینه به آن استشهاد می‌توان نمود آیه مبارکه صدر سوره نحل (۱۶) است که می‌فرماید «أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ.» این آیه را مفسران اسلامی به ظهور قیامت و «آن که آید و خواهد آمدن» تعبیر و تفسیر نموده‌اند. شیخ ابوالفتوح رازی در تفسیر روضة الجنان و روح الجنان در ذیل آیه

مبارکۀ فوق چنین نوشته است که «فرمان خدای آمد، یعنی آن که آید و خواهد آمدن. و اگر چه لفظ ماضی است، مراد استقبال است و لکن برای آن که لامحال خواهد بودن و زود خواهد بودن...» (۱۵)

از آنچه گذشت و شواهدی که از قرآن کریم و احادیث اسلامی نقل شد، جای شک باقی نمی ماند که این دو منبع عظیم اعتقادات و معارف اسلامی، ظهور حضرت حجّت و مهدی موعود را آغاز تجدّد و دوری جدید در فرهنگ بشری محسوب داشته و تحقّق عدل، صلح، امنیت، حقّ، حقیقت و سایر کمالات و غایات مطلوب عالم بشری را معلق به ظهور این موعود آسمانی دانسته است.

مسئله ای که بعد از مطالعه مطالب فوق ممکن است ذهن خوانندگان گرامی را به خود مشغول دارد، آن است که علی رغم روشنی مطالب و صراحت آیات و احادیث اسلامی درباره ظهور مهدی موعود با کتاب و امر جدید، چرا عامۀ اهل تشیّع از معانی این آیات و احادیث غافل مانده اند و چرا چاره مشکلات خود را در قضایای تجدّدطلبی در آثار و تعالیم حضرت ربّ اعلی نمی جویند؟

پاسخ به این سؤال گسترده البته به سادگی و سهولت ممکن نیست اما صریح ترین و قاطع ترین جوابی که به این سؤال می توان داد، آن است که یکی از علل اصلی و اساسی مهجور ماندن این حقایق در بین عامۀ خلق نقش جاه طلبانه و خودخواهانه بسیاری از علمای مذهبی بوده است که نه تنها مردم را به درک این امور تشویق و هدایت ننموده اند، بلکه برای حفظ مبانی قدرت و سلطۀ شیطانی خود اذهان مردم را به خرافات و اوهام و تصوّراتی واهی درباره مهدی موعود انباشته اند که مطلقاً اساسی در معارف قرآنیّه و احادیث متقن اسلامیّه ندارد.

نظر به نقش و رفتار غرض آلود و مصیبت بار این قبیل علما است که احادیث اسلامی، شرورترین فقها را فقهای زمان ظهور مهدی موعود دانسته و آنان را سبب فتنه و فساد شمرده و اکثر علما را از دشمنان او محسوب داشته است. از جمله مجلسی در "بحارالانوار" حدیثی آورده است که جمال قدم نیز فقره ای از آن را در کتاب "ایقان" شریف (۱۶) نقل فرموده اند. متن این حدیث چنین است که «سَيَأْتِي زَمَانٌ عَلَيَّ أُمَّتِي لَا يَبْقَى مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ، وَلَا مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا أَسْمُهُ، يُسْمُونَ بِهِ وَهُمْ أَبْعَدُ النَّاسِ مِنْهُ، مَسْأَجِدُهُمْ عَامِرَةٌ، وَهِيَ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَى، فُقَهَاءُ ذَلِكَ الزَّمَانِ شَرُّ فُقَهَاءِ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ، مِنْهُمْ خَرَجَتْ الْفِتْنَةُ وَآلِيهِمْ تَعُودُ.» (۱۷)

مضمون فارسی این حدیث آن که برای امت من زمانی فرا خواهد رسید که از

قرآن جز رسمی باقی نمی ماند و از اسلام اسمی بیش نخواهد بود. اَمّت من مسلمان نامیده می شوند ولی از حقیقت آن بدورند. مساجد مسلمین در چنین زمانی بسیار آباد خواهد بود، ولکن از هدایت تهی است. فقهای آن زمان بدترین فقها در زیر آسمان خواهند بود. از آنان فتنه و فساد ظاهر می شود اما عاقبت آن فتن و مفسد به خود آنان برخواهد گشت.

و در احادیث دیگری که جمال قدم فقراتی از آنها را در کتاب ایقان (۱۸) نقل فرموده اند به کرات این مسئله را ائمه اطهار اظهار نموده اند که اکثر دشمنان حضرت مهدی از علما خواهند بود.

از طرف دیگر باید در این قضیه نیز تأمل نمود که عامه خلق به آسانی راضی به ترک عادات و سنن قدیمی خود نیستند و قبول نظامی تازه را که ناگزیر متضمن قبول مخاطرات احتمالی وابسته به هر تغییر و تحوّل است به سهولت نمی پذیرند. نظر به نحوه عکس العمل خلق است که در احادیث اسلامی آمده است که «اِذَا ظَهَرَتْ رَأْيَةُ الْحَقِّ لَعَنَهَا أَهْلُ الشَّرْقِ وَأَهْلُ الْغَرْبِ» (۱۹) و «أَنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ اسْتَقْبَلَ مِنْ جَهْلَةِ النَّاسِ أَشَدُّ مِنَّا اسْتِقْبَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنْ جُهَالِ الْجَاهِلِيَّةِ...» (۲۰)

مضمون این احادیث آن که چون حق ظاهر شود اهل شرق و غرب به لعن و طعن او خواهند پرداخت و بدتر از آن که اعراب جاهلیت با رسول الله رفتار نمودند جهال ناس با قائم موعود رفتار خواهند نمود.

نظر به چنین نحوه رفتاری است که مؤمنین اولیه هر ظهوری اجر و منقبت بسیار دارند، چه انقطاع، شجاعت، درایت و ثبوت قدم آنان بوده است که راه را برای عامه خلق به اقبال مظاهر ظهور هموار نموده است.

مقتضای معرفت قوای معنوی موجود در شریعت حضرت ربّ اعلی و روح و استعدادی که برای ایجاد شوق به تجدد خواهی و قیام منقطعانه برای تحقق آن در هر یک از پیروان خود دمیدند و نیز لازمه درک صحیح عنصر روحانی و تأثیرات معنوی نهضت بایه بر جامعه بشری، اقرار و ایمان قلبی به حقانیت آن به عنوان شریعت منزله الهیه است چه اقرار، ایمان و اعتقاد است که باعث به وجود آمدن تغییرات معنوی و باطنی در فرد می شود و در اثر به وجود آمدن بصیرت قلبی و مشعر فؤاد است که می توان علل و عوامل تغییر و تجدید را در آفاق و انفس دریافت و به توجیه آنها پرداخت.

اما درک تأثیرات نهضت بایه در تفکرات اجتماعی و سیاسی ایران عصر قاجار و

تحولات بعد از آن و نقشی که در تنویر افکار و تجدّدخواهی اصلاح طلبان ایرانی بازی نموده است، مطالعات علمی در تاریخ تحولات فرهنگی و اجتماعی ایران را ایجاب می‌نماید که جوانه آغاز این مطالعات را در آثار معدودی از متفکرین و محققین دوره قاجاریه می‌توان ملاحظه نمود.

در این مقام نمی‌توان به شرح و بسط همه ابعاد و سطوح تجدّدخواهی و نوآوری که در آثار حضرت ربّ اعلیٰ انعکاس یافته پرداخت لذا فقط چند اصل اساسی که زیربنای تغییرات بنیادی را در نهضت بایه تشکیل می‌دهد به اختصار از نظر می‌گذرانند به این امید که در آینده ایام هر یک از این مواضع مورد شرح و بسط دقیق‌تر و مفصل‌تر اهل تحقیق قرار گیرد.

حضرت ربّ اعلیٰ در باب چهارم از واحد نهم کتاب بیان فارسی چنین می‌فرمایند:
«... کل علم علم اخلاق و صفات است که انسان به آن عامل باشد...».

وقتی در این بیان معجز شیم، «کل علم» را بر محور علم اخلاق متکی می‌فرمایند بنا بر تعاریف متداولی که از این علم می‌شود قضایای حکمت عملی یعنی تهذیب و نحوه سلوک اخلاقی، تدبیر منزل و سیاست مدن را شامل خواهد شد که از پراهمیت‌ترین و وسیع‌ترین علوم انسانی محسوب می‌گردد. در این علم است که مقام و ارزش خوی و رفتار انسانی مورد مطالعه و ارزیابی قرار می‌گیرد و سجایای حسنه و اعمال و صفات قبیحه در حیات فردی و اجتماعی انسان مطرح می‌گردد. نطق وسیع‌تر علم اخلاق قضایای اساسی عدل و حق را به عنوان مبادی احکام اخلاقی مطرح می‌کند و مسائل مربوط به حسن و قبح در اعمال، آزادی و تکلیف، ثواب و عقاب، لذت و الم و کلیه مطالب مربوط به فضائل و رذائل رفتار انسانی را مورد بررسی قرار می‌دهد. قصد ما در این مقام ورود در مباحث اخلاق از نظر فلسفی، دینی و عرفانی نیست، فقط از ذکر این مطالب مقصد آن است که توجه حضرت ربّ اعلیٰ به شرافت و منقبت علم اخلاق واضح گردد و این مطلب گوشزد اهل بصیرت شود که هر تغییر، اصلاح و تجدّدخواهی که بدون توجه به مناقب و فضائل انسانی به مرحله اجرا و عمل درآید اگر در کمیت حیات مادی انسان مؤثر واقع شود، در کیفیت حیات معنوی او کم تأثیر خواهد بود.

اصل دیگری که حضرت اعلیٰ در باب دهم از واحد چهارم کتاب بیان به شرح و توضیح آن پرداخته‌اند قضیه لزوم توجه به علوم نافع و ترک علوم «لایسمن و لایغنی» نظیر علمی از قبیل علم اصول، فقه و منطق است. تصریح آن حضرت به این مطلب در

امّ الکتاب شریعت بابی در غایت اهمّیت و منشاء انقلاب و تحوّل شگرف در علوم و معارف اسلامی است، چه این علوم در تمدّن و فرهنگ اسلامی از اعظم علوم محسوب شده و در طیّ قرون و اعصار متوالی در حوزه‌ها و مراکز آموزشی مسلمین همواره مورد بحث و تحقیق و تتبع هزاران طلبه علوم دینی قرار گرفته و مهمترین و مفصل‌ترین کتب اسلامی را به خود اختصاص داده است. در این مقام مجال آن نیست که از ماهیت این علوم و ادوار سیر و تطوّر آنها و نقشی که در حیات دینی و فرهنگی جوامع اسلامی بازی نموده‌اند، سخنی رود اما به اشاره می‌توان به ذکر این نکته پرداخت که نتیجه عملی نظریه‌ای که در کتاب بیان ارائه شده اتمام مساعی شاغلین به این علوم یعنی فقها و مجتهدین و پایان یافتن سلطه مراجع تقلید بر امور مؤمنین و مقلّدین و برچیده شدن بساط فتاوی مذهبی است. در عین حال ابعاد دیگر بیان حضرت ربّ اعلی در کتاب بیان می‌تواند شامل توسعه و گسترش انواع علوم نافع از قبیل علوم تجربی، ریاضی و سایر علومی باشد که در قرن بیستم به وجود آمده و رشد و توسعه و نوآوری‌های آنها همه شئون انسانی را تحت تأثیر قرار داده است.

اصل دیگری که شاید از دو اصل فوق مهم‌تر باشد، تصریح حضرت باب به این مطلب بلند علی اعلی است که «در هر ظهور خداوند دوست می‌دارد که کل شیئی جدید شود.» (۲۱)

نزول این بیان مستطاب متعالی در امّ الکتاب شریعت بابی به وجود آوردن آمادگی ذهنی و عملی در قبول تجدّدخواهی و باز شدن افکار و اذهان برای پذیرش نوآوری و تغییر و تجدّد است. تصریح به این مطلب در کتاب شرعی بایه در نیمه قرن نوزدهم و در تاریکترین ایام دوره قاجاریه به واقع انقلابی و بدع است چه اصولاً بسیاری از متفکران مسلمان و تجدید طلب، تجدّدخواهی به معنی تجدید نظر و نوآوری در معتقدات مذهبی اسلامی را نه تنها صحیح نمی‌دانند بلکه صاحبان چنین آرای و نظریاتی را ملحد و کافر و بدعت‌گزار دانسته، واجب التکفیر و حتی مهدور الدّم می‌دانستند. اعلان حضرت باب که «خداوند دوست می‌دارد که کل شیئی جدید شود» باز کردن باب تجدّدطلبی و به منزله به وجود آوردن زمینه و استعداد مناسب جهت رشد نظریات و آرای جدید بود که هم شوق‌رهایی از سنن تقلیدی را در دلها زنده می‌نمود، هم طریق تجدّدطلبی را ارائه می‌کرد و هم با جامعیت و وسعت و احاطه‌ای محیرالعقول «کلّ» را به «تجدّد در کل» دعوت می‌نمود.

باری، مقصود از طرح مسئله تجدّدخواهی و اصلاح‌طلبی در ارتباط آن با نقش و

ظهور مهدی موعود که از آن در قرآن و احادیث اسلامی سخن رفته آن است که یکی از مشخصات و امتیازات موعود منتظر را که قیام او به تجدید شریعت است، مورد تأکید قرار دهد. چون ظهور حضرت حجت به اراده الهی صورت می‌گیرد و او را نفثات قدسی الهی و وحی ربانی رهبر می‌شود، بنابراین آنچه از قلم او به منصفه ظهور می‌رسد روح حیات و عامل اصلی هر نوع تجدد است. واضح‌تر بگوییم تجدد و اصلاح و مدرنیته کل در کلمه خلاقه بدیعه الهیه معنی و مفهوم می‌یابد. یکی از مفاهیم این مطلب آن است که تجددخواهی با سنت‌طلبی در یک اقلیم نمی‌گنجد. این دو جریان باید به صورت «یا این»، «یا آن» تلقی شود، چه مفهوم حقیقی تجددطلبی ترک سنت‌گرایی و مفهوم سنت‌خواهی عدم توانایی در قبول تجددطلبی است.

معنی، مفهوم و مصداق تجددخواهی حقیقی در پذیرش نور جدید از مظهر امر جدید است. در پرتو این نور است که همه اشیاء را به صورت جدید می‌توان دید، لمس کرد، سنجید و روابط آنها را درک نمود. در پرتو نور ظهور جدید است که افکار، اهداف، ارزش‌ها و روش‌ها با هم‌آهنگی همه با یکدیگر تجدید می‌شوند و آنانکه از نور و نفحات ظهور جدید برخوردار می‌گردند «خلق جدید» می‌گردند و هم‌آنانند که می‌توانند در تحرک و توسعه خلق جدید در عالم وجود نقش مؤثر و سازنده ایفاء نمایند. با توجه به این مطلب اساسی، اصول جامع و کامل نظری و عملی اصلاح‌طلبی و تجددخواهی را باید در آثار و رفتار مهدی مُجَدِّد سراغ گرفت. در مثل مناقشه نیست. اصلاح‌طلبان و تجددخواهان وصله نو به جامه کهنه می‌زنند، مظهر ظهور جدید برای جامعه نو جامه نو می‌دوزد. اصلاح‌طلبان و تجددخواهان در شدت برف و کوران و سرمای زمستان سبزه و گلی در اینجا و آنجا می‌پرورند، مظهر ظهور جدید بهار تازه می‌آورد و در بهار تازه است که امکان پرورش هر چیز تازه‌ای میسر می‌شود.

افکار عالیّه و هم‌مبذوله اصلاح‌طلبان و تجددخواهان عالم هر چند در مقام خود مهم و سازنده تواند بود و فصلی از فرهنگ بشری را به خود اختصاص می‌دهد اما باید این نکته را ملحوظ داشت که آنان در اظهار آرای و افکار خود غالباً بر اساس احساسات و تمایلات شخصی و ترجیحات خصوصی و با توجه به مصالح و نیازهای روز اظهار نظر نموده‌اند در حالی که اصول اساسیه تجدید و تجدد که در کلام مظاهر مقدسه به خلق افاضه می‌شود به قدرت وحی الهی و تأیید سبحانی کلی، جهانی، اساسی و پایدار است و برای دامنه نفوذ و تأثیر آن حدّ و مرزی تصوّر نمی‌توان نمود.

شرح و بسط هر یک از این مقولات را باید به مقالات دیگر واگذاشت. ختم کلام

را به درج فقره‌ای از دعای حضرت امام جعفر صادق اختصاص می‌دهیم که فرمود:

«اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ أَنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ.
اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ أَنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ.
اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ أَنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي.» (۲۲)

مضمون فارسی این دعا آن که خدایا خودت را به من بشناسان زیرا اگر خود را به من شناسانی پیامبر تو را نخواهم شناخت. خدایا پیامبرت را به من بشناسان زیرا اگر او را به من شناسانی حجّت تو را نخواهم شناخت. خدایا حجّت خود یعنی امام مهدی، صاحب الزّمان را به من بشناسان زیرا اگر او را به من شناسانی از دین خود گمراه خواهم شد.

یادداشت‌ها :

- ۱- در این مقاله تجدّدطلبی و تجدّدخواهی به مفهوم مدرنیته و مدرنیسم به کار رفته است.
- ۲- برای مطالعه مقالات و ملاحظه صورت منابع مطالعه درباره این مواضع به مقالات «اصلاح و اصلاحگران» در «دائرةالمعارف تشیع»، (ج ۲) و «اصلاح طلبی» در «دائرةالمعارف بزرگ اسلامی»، (ج ۹) مراجعه فرمایید.
- ۳- از جمله مطالعات مفصلی که درباره این مواضع شده است کتاب «سنت و مدرنیته» اثر دکتر صادق زیبا کلام است که در طهران به وسیله انتشارات روزنه در ۵۵۶ صفحه به طبع رسیده است. اندیشه بعضی از تجدّدخواهان در مقاله جناب دکتر نادر سعیدی که در نشریه «خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر» (ج ۷، ۱۹۹۶م، ص ۱۶۱ - ۱۷۶) به طبع رسیده نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.
- ۴- حضرت نقطه اولی، کتاب «بیان فارسی» (طهران: طبع بابیه، بی تاریخ)، باب اول از واحد اول.
- ۵- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم النعمانی، متن و ترجمه «غیبت نعمانی» (طهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۶۳ه.ش.)، ترجمه محمد جواد غفاری، ص ۳۳۶.
- ۶- «غیبت نعمانی»، ص ۳۶۸.
- ۷- «غیبت نعمانی»، ص ۳۷۸.
- ۸- محمد باقر مجلسی، «بحارالانوار» (طهران: اسلامیة، ۱۳۸۴ه.ق.)، ج ۱۰۲، ص ۱۰۱ و ۱۱۹.
- ۹- «بحارالانوار»، ج ۱۰۲، ص ۱۰۱.
- ۱۰- «غیبت نعمانی»، ص ۳۳۳.
- ۱۱- «غیبت نعمانی»، ص ۳۳۵.
- ۱۲- آیه ۳۴ در سوره اعراف (۷) و آیه ۴۹ در سوره یونس (۱۰). ترجمه آیات قرآنی منقول از «قرآن مجید» (طهران: علمی، بی تاریخ) است که به وسیله مهدی الهی قمشه‌ای به فارسی ترجمه شده است.
- ۱۳- آیه ۵ سوره حجر (۱۵) و آیه ۴۳ سوره مؤمنون (۲۳).
- ۱۴- آیه ۱۱ سوره منافقون (۶۳) و آیه ۶۷ سوره مؤمن (۴۰).
- ۱۵- شیخ ابوالفتح رازی، «روضه الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن» (مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۷ه.ش.)، ج ۱۲، ص ۶.
- ۱۶- حضرت بهاءالله، «کتاب ایقان» (لانگنهاین: لجنة ملی نشر آثار، ۱۹۹۸م)، ص ۱۶۴.
- ۱۷- «بحارالانوار»، ج ۵۲، ص ۱۹۰-۱۹۱.
- ۱۸- «کتاب ایقان»، ص ۱۶۰-۱۶۲.
- ۱۹- «بحارالانوار»، ج ۵۲، ص ۳۶۳.
- ۲۰- «بحارالانوار»، ج ۵۲، ص ۳۶۲.
- ۲۱- کتاب «بیان فارسی»، واحد هفتم، باب اول.
- ۲۲- «بحارالانوار»، ج ۵۲، ص ۱۴۶-۱۴۷.

مبانی اندیشهٔ تجدد در آثار حضرت اعلی

آرمین اشراقی

پیشگفتار

امروزه لفظ "تجدد" بیشتر مرادف با مدرنیسم و در ارتباط با تفکرات معینی ذکر می‌گردد، مثل سکولاریزم، پیشرفت علم و صنعت، مظاهر تمدن غرب و غیره اما چنین مقولاتی در آثار حضرت باب کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. بدین جهت این مقاله به بحث و تحقیق دربارهٔ اصل معنای کلمهٔ تجدد یعنی «نوآوری» یا «از نوگردیدن» می‌پردازد و به برخی از نوآوریهای دیانت بابی اشاره می‌نماید.

برخی از احکام در بیان فارسی و سایر آثار بابی از دیدگاه امروزه نامتعارف به نظر میرسند و شاید این شبهه را ایجاد کنند که از خرافات و افکار عقب مانده سرچشمه گرفته باشند، مانند احکام مربوط به ترکیب طلسمات و هیاکل و دوایر و یا ذکر آیات به عدد معینی و یا ساختن ابنیه بر مبنای عدد نوزده یا امر به ازدواج فرزندان خود در سن یازده سالگی و غیره. (۱) فهم و درک مقصود اصلی احکام دورهٔ بابی با توجه به آثار حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله میسر میگردد. اگر چه دیانت بابی آیینی است مستقل و صاحب پیغمبر و کتب مقدسه و شریعت و احکام جدید در همه موارد اعم از عبادات و معاملات و امور اجتماعی، ولی در عین حال با دیانت بهایی مرتبط است و تفکیک کامل این دو دیانت از همدیگر غیر ممکن. به این دلیل در این مقاله برای شرح موضوع تجدد در آثار حضرت باب باید آثار بهایی نیز مورد استفاده قرار گیرند.

در بخش اول به بعضی از تعلیمات و اصول عقاید و الهیات بابی اشاره می‌گردد تا مفهوم «نوآوری» در آثار حضرت باب روشن گردد، و سپس به شرح بعضی از احکام می‌پردازد.

نوآوری‌ها در اصول عقاید و الهیات

بین مفهوم تجدّد در آثار حضرت باب و نظریهٔ اغلب گروه‌های مذهبی و اصلاح طلبان و متجدّدان، چه در سابق و چه در زمان معاصر، اختلافات اساسی مشاهده می‌شود. در تفکرات اکثر جنبشهای مذهبی اگر چه مقصود نوآوری و تجدّد است ولی بیشتر سعی آنها در این است که نوآوری را به نحوی بازگشت به اصل جلوه دهند. این امر به خصوص نزد گروههای اسلامی به چشم می‌خورد. امروزه سخنی از نسخ احکام اسلامی حتی بین روشنفکران و اصلاح طلبان نیست، بلکه سعی آنها "بازگشت به اصل اسلام" می‌باشد. روح‌الله خمینی که با آوردن «ولایت فقیه» فی الواقع از سنت هزار ساله علمای شیعه برید، در کتاب خود به نام حکومت اسلامی سعی نموده اهداف خود را با قرآن و احادیث منطبق سازد و نشان دهد که تنها تفکر خود او متکی بر اصول هزار ساله اسلامی می‌باشد. علی شریعتی که امروزه به عنوان متجدّد و رفورمیست معروف است، معتقد بود که باید با «تشیع صفوی» برید و رو به اصل تشیع، که آن را «تشیع علوی» می‌نامید، آورد. «تشیع صفوی» به نظر او نوعی ارتداد از روح اسلام بود. در بین یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به طور کلی اعتقاد بر آن است که در ظهور موعود قوانین جدیدی وضع نمی‌شود بلکه مردم به اصل شریعهٔ الله باز خواهند گردید. مثلاً گروه احمدیه یا قادیانیه که مؤسس آن در اواخر قرن نوزدهم ادعای مهدویت و مسیحیت نموده می‌گوید که مردم در قرون گذشته از اصل قرآن منحرف شده‌اند و اکنون باید مجدداً به آن سو هدایت شوند. البته به هیچ وجه قائل به آن نیستند که مهدی، کتاب یا شریعتی جدید باید وضع نماید. قابل توجه است که در اسلام کلمه «بدعت» یعنی نوآوری از بزرگترین گناه‌ها و بدعت گذار جزو مرتدین به حساب می‌آید که جزای آن قتل است. این نظر مبنی بر این اعتقاد است که اسلام کاملترین ادیان است و هر نوع اضافه یا کم کردن از آن تحریف غیر مجاز به شمار می‌آید. مثلاً جنبشی تندرو به اسم «سلفیون» موجود است که به نظر آنها عنصر رسول الله عصر ذهبی امت اسلام بود و تمام امور امت بل تمام دنیا باید به روشی که هزار و چهار صد پیش توسط رسول الله معمول بوده اداره گردد. این اشخاص سعی دارند طرز لباس پوشیدن و ریش گذاشتن و حتی زبان سخن را با رسوم آن زمان تطابق دهند. امثال این گروه‌ها در سایر ادیان به خصوص در یهودیت نیز

مشاهده می‌شوند.

این چند نمونه نشان دهنده این مطلب است که در اغلب جنبشهای مذهبی اگر چه هدف آنها نوآوری باشد ولی چون به دلایل مختلف نمی‌توانند از سنتهای خود ببرند، نهایتاً نگاهشان دائم به گذشته است، و بدین دلیل نوآوری اساسی با داشتن چنین تفکراتی امری ناشدنی است.

بر خلاف آنچه که ذکر شد، در دیانت بابتی تجدّد به معنی اخصّ کلمه دیده می‌شود. همان طوری که از منابع تاریخی و روایتهای شفاهی برمی‌آید، حضرت باب از ابتدا و حتی قبل از بعثتشان دارای شخصیتی راسخ و عزمی خلل ناپذیر بوده‌اند. نسبت به بعضی از آداب و رسوم قدیمی نه فقط نظر مثبتی نداشته‌اند بلکه از رعایت حتی ظاهری آنها نیز خودداری می‌فرمودند و در بعضی موارد هم صریحاً با آنها مخالفت می‌کردند. به عنوان نمونه می‌توان به این بیانات شفاهی اشاره نمود که به حضرت عبدالبهاء نسبت داده می‌شود:

«حضرت اعلی در ایام توقّفشان در بوشهر کارهای غریب می‌کردند و شالوده بی حسابی مردم را به کلی خراب کردند. مثلاً تجار بوشهری رسمی داشتند که بعد از ختم هر معامله ای در وقت ردّ و بدل وجه قبض تخفیف می‌خواستند و آن را "دبّه" می‌گفتند و مبلغی از فروشنده کالا می‌گرفتند. آمدند خدمت حضرت، معامله نیلی کردند و مبلغ گزافی خرید کردند. پس از خاتمه معامله که نیلها را به حجره خودشان انتقال دادند نوبت به پرداخت وجه شد. آمدند دبّه نمایند حضرت قبول نفرمودند و فرمودند: "معامله کرده‌اید، صیغه خوانده‌اید، عمل تمام شده و من تخفیف نمی‌دهم." اصرار کردند، فرمودند: "مطلب همان است که گفتم." گفتند: "رسم مملکت است." فرمودند: "خیلی از این رسوم غلط عنقریب تغییر می‌کند." ... عرض کردند: "جنس خریده شده و حمل به حجره ما شده. اگر عودت داده شود اسباب بی اعتباری ما فراهم خواهد شد." فرمودند: "مختارید قبول کنید و دبّه ننمایید." باز عرض کردند: "رسم مملکت است." فرمودند: "این رسم را موقوف می‌کنم." ... خیلی از آداب سخیفه آنها را در ایام تجارت بوشهر ترک دادند... طولی نکشید یکی از خالوهای مبارک آمدند بوشهر همان تجار آمدند به خالوی حضرت شکایت کردند که ... شما ایشان را نصیحت کنید که چرا به میل مردم راه نمی‌روند و رسم معمول را به هم می‌زنند. حال مبارک به حضرت اعلی فرمودند رعایت

احوال مردم و رسوم بلدی را بفرمایید. فرمودند حالا هم هرگاه بخواهند معامله کنند، بعد دبه نمایند باز قبول نخواهم کرد...» (۲)

مؤمنین ادیان گذشته دارای این اعتقاد هستند که خدا دنیا را آفرید و سپس پیامبران خود را جهت تعلیم و تربیت بشریت فرستاد. به نظر آنها سلسله مرسلین با تأسیس آیینی که وضع کرده‌اند، و رسالت خلق خود را به انتها رسانده‌اند، یعنی در یهودیت موسی و در مسیحیت عیسی و در اسلام محمد را آخرین فرستاده خدا می‌دانند. اعتقاد بر این است که با آمدن آخرین فرستاده دنیا به مرحله بلوغ و کمال رسیده و دیگر تعالیم جدیدی لازم نخواهد بود. موعودی که قبل از روز قیامت می‌آید، فقط وظیفه او از طرف خداوند زنده کردن شریعت قبلی و پیروز کردن پیروان دین حق است. و به هیچ وجه دارای احکام و کتاب جدیدی نخواهد بود و شریعت موجود را تغییر نخواهد داد. زیرا بعد از ظهور او میزان مشخص می‌شود و دنیا به انتها خواهد رسید. اگر چه در بعضی روایات و پیشگوییها در ادیان نامبرده اشاراتی به این مطلب شده است، که موعود با کتاب آسمانی جدیدی خواهد آمد، ولی در عین حال روایاتی چند برابر موجود است که گویای عکس این مطلب هستند. در طول تاریخ تفکرات شیعه گری اشخاصی بوده‌اند که اعتقاد به ظهور جدیدی در آینده داشته‌اند، به خصوص در بین اهل تصوف و برخی از طرفداران مکتب اشراق و نهایتاً در بین عده‌ای از پیروان مکتب شیخی چنین تفکری دیده می‌شود. ولی در دیانت بابی است که این اعتقاد برای نخستین بار به صراحت کامل مطرح می‌گردد. فی الواقع دیانت بابی اولین آیینی است که تجدد مداوم جزو تعالیم بلکه در ذات اصول آن نهفته است.

۱- آثار اولیه

در مراحل اولیه ظهور حضرت باب هنوز به صراحت مطلبی مربوط به تجدد در بیان نمی‌فرمایند زیرا در آثار اولیه هنوز مطالب کاملاً اسلامی است و اعتقاد تام نه فقط به ائمه بلکه حتی به ابواب اربعه، نقبا و نجبا را اعلام می‌فرمودند. (۳) البته در آثار حضرت باب نیز تفکراتی دیده می‌شود که فی الواقع خود نوآوری‌هایی در عالم شیعه گری بوده‌اند. مثلاً حضرت باب مطلب رکن رابع که جزو تعالیم جدید مکتب شیخیه بود و آداب مخصوص زیارت ائمه آن

مکتب را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دادند. (۴)

در بعضی موارد حضرت باب در همان مرحله نخست اظهار امرشان، اگر چه ظاهراً احکام فرقان را رعایت می‌فرمودند و نسخ آن را غیر مجاز می‌دانستند، ولی در عین حال بعضی از بیاناتشان گویای آن بوده که تمام امور دنیا عنقریب تغییر خواهند یافت. مثلاً در سبک آثارشان مواردی یافت می‌شود که با طرز نوشتجات سایرین و با قواعد رایج زبانهای فارسی و عربی مغایرت داشت. مخالفین این مطلب را مورد انتقاد قرار داده‌اند ولی حضرت باب قواعدی را، که در گذشته بر زبان حاکم بوده‌اند «القواعد الشیطانیة» (۵) می‌نامند و تصریح می‌فرمایند که آن قواعد و بندها توسط ایشان از زبان برداشته شده‌اند. (۶)

و در جای دیگر: همین قسم که عوالم ترقی نموده کلمات و اعراب هم ترقی نموده. چه قریب است که یومی طالع شود که آیات الله به غیر قواعد و اعراب مصطلحات بین مردم قرائت شود. (۷) البته این بیان را می‌توان نوعی رمز و پیشگویی برای شریعت الهی دانست که به زودی قواعد سخت و پیچیده آن برداشته خواهد شد. (۸)

اهل فن آن زمان، از اشارات و تلمیحات زیادی که در آثار حضرت باب مشاهده می‌نمودند به این نتیجه رسیده بودند که آن حضرت ادعای مقام مظهریت دارند و خود را صاحب وحی و آورنده احکام الهی جدیدی می‌دانند. (۹) به خصوص لفظهای «بدع» و «بدیع» که در همه سوره‌های قیوم الأسماء و کتاب الروح مکرراً ملاحظه می‌شوند در این ارتباط بسیار قابل توجه می‌باشند. زیرا در آنها اشاره به نوآوری و ظهور کاملاً جدیدی به نحو تلمیح دیده می‌شوند.

ب - کتاب بیان فارسی و آثار نازل بعد از آن

در نیمه دوم دوران امر حضرت باب با نزول کتاب بیان فارسی نوآوری به مرحله تصریح می‌رسد. قوانین و اصول دیانت اسلام نسخ می‌گردند و احکام و تعالیم بیانی جایگزین آنها می‌گردند و با این دستورات است که استقلال کامل آیین بابی ثابت می‌گردد. علامت نخست این مطلب آیه اول بیان فارسی می‌باشد. زیرا در آثار قبل از آن غالباً رسم اسلامی رعایت می‌شد و افتتاح آنها با

آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» بود. ولی در بیان فارسی به جای آن از آیه «بسم الله الأَمَنع الأَقْدَس» استفاده شده است. (۱۰)

همان طوری که قبلاً ذکر شد، اسّ اساس تعالیم بیان تجدد مداوم است. طبق آثار حضرت باب (و برخی از متفکرین اسلامی) در فیض الهی تعطیل و تعویقی مشاهده نمی‌شود و اگر چه بر چشم ظاهری پوشیده باشد ولی عالم خلق دائماً و در هر آن از مصدرش ظاهر و به آن راجع. (۱۱) این حقیقت نیز در این عالم خاکی انعکاس پیدا می‌کند. زیرا خداوند دائم مظاهر خود را برای هدایت خلق می‌فرستد. وقتی در یکی از مخلوقات خدا اثر بلوغ دیده شود، مظهر بعدی ظاهر می‌گردد. در زمان ظهور هر مظهري همه مخلوقات امتحان می‌شوند. بدین دلیل در بیان فارسی بسیار تأکید بر روی توجه داشتن به انتظار ظهور بعدی شده است. و همچنین مؤمنین را از عادت کردن و دل بستن به رسوم و اعتقادات و مغرور شدن به مقام خود بر حذر میدارند.

و همان شجره نفي خود را از حروف علیین می‌داند و بر نفس خود مین حیث لا يعلم لعن می‌کند، تا آنکه طالع شود آفتاب حقیقت که آن وقت بروز می‌کند عدم ایمان او. چنانچه هر کس در این قیامت بود این مطلب را به عین یقین ملاحظه نمود. چنانچه کل می‌گویند امروز که ما مؤمن بالله و آیات قرآن هستیم و حال آنکه شجره حقیقت که منزل قرآن بوده در این جبل ساکن است با یک نفس وحده... نفوسی که خطور بر ایشان نمیکرد دون رضاء الله فتوی به آنچه قلم حیا می‌کند از ذکر آن... می‌دهند. (بیان فارسی، باب دوم از واحد دوم).

طبق بیانات حضرت باب مخالفت با مظاهر الهی از روی محتجب بودن است و اکثر مخالفان به خیال خود به نفس رضای الهی عمل می‌کنند. بنا بر این می‌فرمایند که مبادا اهل بیان نیز دچار اشتباه امت‌های گذشته شوند و خود را اهل حق و منتخبان خدا پندارند و از مظهر بعدی غافل مانده بر علیه او قیام کنند. اگر چه بیاناتی به این مضمون که در سرتاسر آثار حضرت باب یافت می‌شود، در درجه اول جهت آماده ساختن پیروانشان برای ظهور بعدی بوده است. ولی اثر مهمی نیز در طرز تفکر مؤمنین بابی داشته که هرگز به مقام خود راضی نشوند و دائم در جستجوی ظهور جدید و احکام نو باشند. این تفکر

نوعی هیجان بوجود می‌آورد که رکود و انجماد و عادت کردن به رسومی را دشوار می‌نماید. (۱۲) می‌فرمایند: همیشه مراقب اول ظهور باش که اگر به قدر تُسَعُ تُسَعُ عَشْرَ عَشْرَ تَاسِعَهُ صَبْرَ كُنِي، "جدید" نزد آن حقّ مذکور می‌گردد. چنانچه امروز خود می‌گویی بر عبادی که از غیر مسلمین وارد بر اسلام می‌شوند. (۱۳)

حضرت باب "عهد الست" را که در قرآن (آیه ۱۷۲ از سوره ۷) به آن اشاره شده رمزی از ظهور جدید تعبیر می‌نمایند. هر ظهوری را به مثابه یک آفرینش جدیدی باید تصوّر نمود که در آن همه خلائق اعمّ از مؤمنین و غیر مؤمنین مجدداً امتحان می‌گردند. اظهار امر هر مظهر الهی هم ردیف با ندای الهی "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟" می‌باشد و پاسخ مخلوقات را با ایمان آوردن ("بلی") یا انکار نمودن آن می‌دانند. بر خلاف ادیان گذشته در دیانت بابی اعتقاد به آن نیست که خداوند سلسله مظاهر را ختم می‌فرماید. بر عکس در سر تا سر آثار حضرت باب اشاراتی نه فقط به ظهور بعدی بلکه به مظاهر لا یتناهی شده است. مثلاً در باب دوازدهم از واحد چهارم می‌فرمایند: ... و همچنین کُلّ ظهورات و این ظهور و ظهور مَن يُظْهِرُهُ اللَّهُ از برای ظهور بعد مَن یظْهِرُهُ اللَّهُ خلق شده. و کُلّ این ظهورات از برای بعد بعد مَن یظْهِرُهُ اللَّهُ خلق شده و همچنین الی مالانهایه. شمس حقیقت طالع و غارب می‌گردد، و از برای او بدئی و نهایی نبوده و نیست.

در باره اظهار امر خودشان حضرت باب در باب اول از واحد اول بیان فارسی می‌فرمایند: مخفی نباشد بر ناظر این کلمات که خداوند خلق قرآن را عود فرمود در روز قیامت به ظهور نفس خود در او. و بعد خلق فرمود خلق کُلّ شیء را بِدَعَا كَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ حَيْثُ قَدْ خُلِقَ. [مضمون بخش عربی: همه را از نو آفرید به نحوی که تصوّر می‌رفت قبلاً اصلاً موجود نبوده‌اند.]

البته طبق بیانات دیگر حضرت باب این امر اختصاص به ظهور خودشان ندارد. هر ظهور رمزی است از خلق جدید و نو آوری کامل. در باب پانزدهم از واحد سوّم می‌فرمایند: چه بسا نفسی در ظهوری مؤمن و در ظهور دیگر در نار. و چه بسا نفسی که در ظهور قبل در نار و در ظهور بعد در جنت... اگر کسی در هزار هزار ظهور مؤمن نباشد و در آن ظهور بعد از هزار هزار

مؤمن شود کُلّ این عوالم او مبدّل به ایمان می‌گردد، و اگر نعوذ باللّٰه برعکس، برعکس.

همان طوری که ایمان اشخاص فقط تا یوم ظهور بعد معتبر است و مین بعد باید از نو تجدید گردد، احکام و اصول دین نیز تغییر می‌یابند و اعتبارشان را از دست می‌دهند. آیه معروف بیان فارسی دلیل این مطلب است (باب ششم از واحد دوّم): **إِنَّ الْبَيَانَ مِيزَانٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ إِلَى يَوْمٍ مِّنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ**. [بیان میزان الهی است تا روز ظهور موعود] یعنی بعد از ظهور مظهر بعدی دیگر بیان فارسی میزان نیست. در تأیید این مطلب نیز می‌فرمایند (باب شانزدهم از واحد دوّم بیان فارسی): **و آنچه امروز لذّت متصوّر است در این جنّت است و از جنّت قبل کُلّ لذّت قطع شد.** در باره این که اصول و احکام در هر ظهور تغییر می‌کنند می‌فرمایند (باب پانزدهم از واحد پنجم بیان فارسی): **اصل می‌رود، چگونه که فرع باقی ماند؟ اُنْ يَا عِبَادَ اللَّهِ فَاِتَّقُونِ.**

در باره تغییر احکام در بخش دوّم بیشتر شرح داده خواهد شد و اما اینک مختصراً به بعضی از نوآوری‌ها در اصول و اعتقادات شریعت بسابی اشاره می‌گردد.

بخش مفصّلی از بیان فارسی اختصاص به تفسیر و تأویل الفاظ و اعتقادات گذشته اسلامی دارد از قبیل الفاظی در ارتباط با قیامت و آخرت (به خصوص ابواب واحد دوّم) مثل جنّت، جهنّم، صراط، میزان و... تعابیری که حضرت باب در این زمینه می‌فرمایند تعابیر جدیدی است زیرا نه فقط قیامت جسمانی را ردّ می‌فرمایند بلکه آن را به عنوان رمزی از رموز ظهور بعد می‌دانند. اگر چه در تاریخ اسلام هم اشخاص معدودی بوده‌اند که معاد جسمانی را انکار کرده‌اند و به نحوی دیگر تعبیر نموده‌اند (۱۴) ولی ظاهراً تعبیر آنها نیز با مقصود تفسیر حضرت باب فرق اساسی دارد. بدین دلیل آن حضرت در باب یازدهم از واحد دوّم می‌فرمایند: **و بعث هیچ نفسی از نفس میّت نمی‌شود که از قبر ترابی بیرون آید، بلکه بعث کُلّ از نفس احیاء آن زمان می‌گردد.** و در باب هفتم از واحد دوّم می‌فرمایند: **مراد از یوم قیامت یوم ظهور شجره حقیقت است و مشاهده نمی‌شود که احدی از شیعه یوم قیامت را فهمیده باشد، بلکه همه موهوماً امری را توهم نموده که عند اللّٰه حقیقت**

مورد دیگری که در ارتباط با تجدد و عدم موفقیت در به وجود آوردن نوآوری دارای اهمیت است، وابستگی به روایات و سنن گذشته و استدلال به معجزات و خرافات و غیره است. در این باره حضرت باب استدلال به غیر آیات الهی و نقل روایات و معجزات را منع می‌فرمایند زیرا اعتقاد به این امور در گذشته سبب احتجاج خلق شده‌اند. لذا در باب هشتم از واحد ششم می‌خوانیم: مَنْ إِسْتَدَلَّ بِغَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ وَ آيَاتِ الْبَيَانِ، وَ عَجَزَ الْكُلُّ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهَا، فَلَا دَلِيلَ لَهُ. وَ مَنْ يَرَوِي مُعْجَزَةً بِغَيْرِهَا فَلَا حُجَّةَ لَهُ... [اگر کسی در استدلال به غیر آیات الهی که همه از اتیان به مثل آنها عاجز هستند، سعی کند حقیقت این امر را ثابت کند برهانی برای او نیست. و اگر کسی معجزه‌ای غیر از آیات الهی روایت کند حجت حساب نمی‌گردد.] ... و اگر کسی به غیر آیات الله احتجاج کند بر حقیقت نقطه بیان محتجب مانده از اعظم دلیل و ارفع سبیل... و آنچه در قرآن نازل شده دون احتجاج به آن [آیات الهی] نبوده. که اگر کل بر آن واقف شده بودند امروز امر ایشان سهل تر بود از اقرار به حق از شؤوناتی که خود روایت می‌کنند و حجتی در کتاب الله از برای آنها نیست. جالب توجه است که حضرت باب به قدری در این موضوع تأکید می‌کنند که می‌فرمایند این باب را باید در هر ماه بیانی تلاوت و در مطلب آن تفکر نمود.

(۱۶)

آخرین امری که اینجا به آن اشاره می‌گردد بحث بداء است. این بحث بسیار مطول و ملال آور علمای شیعه را میتوان مختصر به این نحو خلاصه نمود که متکلمین شیعه اختیار خدا را مورد بحث قرار دادند و گروهی معتقد بودند که خداوند وقتی امری را مقدر فرماید و یا پیشگویی کند، دیگر قادر بر تغییر آن نیست. و برخی معتقد بودند که خداوند در هر آن قادر بر هر نوع تصمیم گیری و احیاناً تغییر تصمیم قبلی و بنا بر این دارای اختیاری تام است. و گروه دیگری معتقد بودند که بداء فقط در بعضی موارد جایز است و یا فقط در گذشته به کار رفته است، مثلاً در تعیین امام هفتم اسماعیل بن جعفر که چون وی از پدرش زودتر وفات نمود بداء حاصل شد و به جای او موسی بن جعفر نصب گردید. ولی اکثر علما معتقد بودند که بداء دیگر حاصل نمی‌شود. در این صورت حضرت اعلی در باب سوّم از واحد چهارم به نقل و تلخیص و

ترجمه حدیثی میفرمایند: خداوند عبادت کرده نمی‌شود به هیچ چیز مثل بداء. زیرا که بداء اعتراف به قدرت او است بر ما یشاء. اگر نفسی عبادت کند او را به آنچه در امکان فوق او متصوّر نیست همین قدر که اعتراف به بداء نمود این عبادت اعظمت از آنچه کرده می‌گردد. نکته مورد نظر حضرت باب در این مطلب آن است که امر خداوند گاهی می‌تواند بر خلاف تصوّرات و توقّعات دیرین انسانها واقع شود و این نباید دلیل انکار آن امر گردد. بلکه باید حاضر به پذیرفتن امر الهی بود در هر شرایطی که باشد. و به عبارت دیگر می‌توان از این مطلب چنین فهمید که بسا امر جدیدی بعید و مغایر حقیقت و رسم و رسوم متداول به نظر آید ولی این مسئله به هیچ وجه دلیل بطلان آن امر نیست. (۱۷)

آنچه از مطالب و آثار نقل شده بر می‌آید این است که تجدد در آیین بابی به معنی پیشرفت دائم و ترك نه فقط آداب و رسوم بشری بلکه حتّی احکام الهی مربوط به ظهور قبل نیز می‌باشد. به عبارت دیگر این نوع تجدد را می‌توان نوآوری کامل نامید و فرق اساسی با اکثر فرقه‌ها و گروههای مذهبی اعم از اسلامی و مسیحی و غیره در این مطلب است که جنبشهای نامبرده هدف نهایی خود را "بازگشت به اصل دین" می‌دانند. یعنی فی الواقع قصد نوآوری نیست بلکه بر عکس بازگشت به وضع سابق و دور شدن از هرگونه نوآوری است. در صورتی که مفهوم تجدد در آثار حضرت باب را به این نحو می‌توان خلاصه نمود که نوآوری توسط مظاهر یا فرستادگان الهی انجام می‌شود. در هر ظهوری احکام و اصول جدیدی وضع می‌شود و رسوم و سنن قبلی منسوخ اعلام می‌گردد. از این رو مؤمنین را از عادت رکود و انجماد فکری بر حذر داشته‌اند. در پایان این مطلب به بیاناتی از حضرت باب اشاره می‌شود تا معلوم گردد که طبق دستورات ایشان تا چه حدّ باید مراقب امر جدید و منقطع از رسم و رسوم قدیم بود. به معنای دیگر حاضر به پذیرفتن نوآوری و تجدد حتّی در شریعت الهی، بود. در باب دوم از واحد هشتم می‌خوانیم: کَلِّبْ بَابِی دَر دَرَجَةُ یَقِیْنِ وَ بَصِیْرَتِی بِه حَدِّیْ بَاشَنْدِ کِه اِگَر صَد هِزَار نَفْسِ اَز بَرای طَوَافِ بَیْتِ جَمْعِ شَدِه بَاشَنْدِ وَ اَز بِلَادِ خُود بَیْرُونِ اَمَدِه اَز بَرای یُومِی کِه دَر اَن یُومِ اذْنِ طَوَافِ دَاده شَدِه، وَ هِمَان رُوز شَجْرَةُ حَقِیْقَتِ ظَاہِر شُودِ وَ بَفرماید: " لَا تَطُوفُوا

[طواف نکنید!] اگر کُلّ فی الحین عمل کنند درک طواف نموده، و الا باطل می‌گردد کُلّ اعمال آنها.

احکام جدید در شریعت بیان

حضرت باب درباره تجدید تعالیم و قوانین الهی در هر ظهور می‌فرمایند (باب پانزدهم از واحد پنجم بیان فارسی): اصل می‌رود، چگونه که فرع باقی ماند؟ اَنْ يَا عِبَادَ اللَّهِ فَاَتَقُونَ. احکام حضرت باب در بعضی از زمینه‌ها شاید شدید و غیر قابل اجراء به نظر بیایند. در اینجا برای درک بهتر مطلب به توضیحی از حضرت ولی امر الله در این باب اشاره می‌گردد که درک مطلب را میسر می‌سازد:

«فی الحقیقة این کتاب را در رتبه اولی باید گنجینه‌ای دانست شامل اوصاف و نعوت حضرت موعود، نه مجموعه‌ای از سنن و احکامی که جهت هدایت مستمر نسلهای آتیّه تدوین شده باشد». و در جای دیگر می‌فرمایند: فهم و درک کامل احکام و حدود شاقّه نازل از قلم حضرت اعلی فقط از این طریق میسر است که ماهیت و مقصد و خواصّ ممتازه شریعت مبارکش به نحوی که نفس آن حضرت در آثار خویش بیان فرموده‌اند، منظور گردد. طبق این بیانات واضحه دور بیان اصولاً يك نهضت دینی و انقلاب اجتماعی بود که مدّتش بالضرّورة کوتاه ولی مملوّ از وقایعی مصیبت آمیز و مشحون از اصلاحاتی وسیع التّطاق و بنیان کن بود. موازین شدید و اعمال قاطعه‌ای را که حضرت نقطه اولی و اصحاب مجری می‌داشتند کل برای این بود که بنیاد تقالید حزب شیعه را برانداخته راه را برای ظهور حضرت بهاء‌الله هموار سازد. حضرت اعلی به منظور اثبات استقلال دور جدید و نیز برای آماده ساختن زمینه جهت ظهور قریب الوقوع جمال قدم احکامی بسیار دشوار و شدید نازل فرمودند. اگر چه اغلب این احکام هرگز به مرحله اجرا در نیامد ولی نفس نزول این احکام دلالت بر استقلال آیین حضرت اعلی داشت و همین کافی بود تا هیجانی عظیم ایجاد نماید و علمای دین را به چنان مخالفتی برانگیزد که بالمآل شهادت حضرتش را سبب گردد. (۱۸)

پس بنا بر این مقصود اصلی در سه مطلب نهفته بوده است که عبارتند از بیان استقلال ظهور خود، آماده ساختن مؤمنین برای ظهور موعود و محدود کردن قدرت روحانیون. (۱۹) البتّه جهت آماده ساختن جامعه برای تغییر و

تحوّلی گسترده لازم بود نخست قدرت علمای شیعه محدود شود. در دوران قاجار قدرت علمای اصولی به اوج خود رسیده و به يك پایه اصلی ثروت و قدرت جامعه تبدیل شده بود. آنها از طریق مساجد و نماز جمعه و روضه خوانی و... ارتباطات وسیعی با کلیه اقشار جامعه داشتند. اغلب آنها تا حدودی با سواد و مطلع به وضع جامعه در حالی که اکثریت جمعیت از نعمت خواندن و نوشتن محروم بودند و این حکم درباره برخی از درباریان هم صادق بود. سؤالات فتحعلی شاه قاجار از شیخ احمد احسائی درباره امور نکاح در آخرت و کیفیت جماع در آن دنیا مبین خرافات و طرز تفکر او است. (۲۰) علما هر فرصتی را جهت فشار به دربار و حکومت‌های محلی غنیمت شمرده سعی می‌نمودند از قدرت آنها بکاهند تا به قدرت خود مشروعیت بیشتری بخشند. از نظر تاریخ معلوم است که در جنگ دوم ایران و روس نه عباس میرزا و دولت ایران و نه دولت روس تمایل به جنگ جدیدی داشتند، ولی با فشار روحانیون و فتوای مشهور سید محمد اصفهانی معروف به "مجاهد"، دولت ایران مجدداً وارد جنگ با روسیه شد و نتیجه آن شکست وحشتناک ایران و عقد قرارداد ترکمنچای و از دست رفتن مناطق قفقاز و پرداخت غرامت سنگینی از طرف ایران شد.

طبعاً روحانیون در هرگونه تغییر و تحوّل که در ساختار جامعه پدیدار می‌گردید خطری برای مقام خود می‌دیدند و با آن با قدرت هرچه بیشتر مخالفت می‌کردند. مثلاً ایجاد مدارس جهت توسعه علوم جامعه و اصلاح حکومت و اقتصاد را برای خود خطری عظیم می‌پنداشتند. زیرا تا زمانی که اکثریت مردم بیسواد بودند، می‌توانستند آنها را به عنوان "مقلد" به میل خود تحریک کرده جهت اهداف خویش مورد استفاده قرار دهند. دلیل عدم موفقیت متجددین و اصلاح طلبان ایران در این راز نهفته بود که یا نتوانستند و یا نمی‌خواستند از قید و بند علما آزاد شوند. (۲۱) اکثر این اشخاص نهایتاً چه از اجبار و چه از اختیار همیشه خود را پای‌بند اعتقادات "شیعه صفوی" می‌دانستند و تا امروز نتوانستند از آن چارچوب بیرون آیند تا مجدداً گامی در راه تجدّد بردارند. البته رمز تجدّد جامعه ایران در ظهور حضرت باب نهفته بود. حضرت بهاءالله در کلمات فردوسیّه می‌فرماید: اگر این حجابات حائل نمی‌شد ایران در دو سنه او ازیّد به بیان مسخر می‌گشت و مقام دولت و ملت هر دو

مرتفع می‌شد... و بعد از اصلاح ایران نفحات کلمه در سایر ممالک متضوع می‌گشت. (۲۲)

البته چنانکه اشاره شد قدرت دولت در آن زمان بسی ضعیف بود و نه فقط با علما بلکه با قبیله‌های گوناگون و انقلابهای محلی و ... طرف بود. حکومت مرکزی دارای قدرتی برای اداره مملکت نبود. اما با اجرای بعضی از احکام بایی مقام دولت مرتفع می‌گشت و امر به اطاعت از حکومت و عدم دخالت در مسائل سیاسی منجر به کاهش نفوذ روحانیون و نهایتاً اعتبار حکومت مرکزی می‌گردید. مسئله دیگر که آیا ملت از پذیرفتن بعضی از احکام بایی سود می‌برد در طی عرایض بعدی روشن خواهد شد.

مسئلاً یکی از این حجبات که حضرت بهاءالله ذکر فرمودند، اعمال ناشایسته برخی از بایان بود. ولی حجاب دیگر علمای عصر بوده‌اند که با مخالفت شدید آنها با ظهور حضرت باب مانع رشد آن شدند. در تأیید این مطلب می‌توان به بیانات زیر از حضرت باب اشاره نمود. در باب یازدهم از واحد هفتم بیان فارسی می‌خوانیم: در نزد هر ظهوری اهل آن ظهور به علمای آن ظهور محتجب می‌شوند.

و درباره علما نیز می‌فرمایند (باب اول از واحد دوم): و اگر به احتجاب خود راضی می‌بودند و ظلم بر نفسی نمی‌کردند و حکم به غیر آنچه در قرآن نازل شده بود نمی‌کردند، خود را به نار انداخته بودند. و حال خود را و اشخاصی که ایشان را علمای اسلام دانسته، بلکه هر کس از ظهور الله محتجب گشته و می‌شود، عذاب آنها از برای ایشان است. و در باب سوم از واحد دوم می‌فرمایند: ویل از برای ایشان اگر در وقت ظهور محتجب شوند از کسی که ایشان را حجت کرده به مثل آن که علمای امروز به قول یکی از ائمه - علیهم السلام - که فرموده: "أنظروا إلی من روی حدیثنا" خود را از قبل امام حکم می‌دانند، و اسمائی که لایق نیست ایشان را به خود نسبت می‌دهند. و اگر صادق می‌بودند در قول از کسی که به قول او اثبات ولایت و نبوت می‌شود محتجب نمی‌ماندند. بلکه چون ملاحظه کردند ظهور حق منافعی با مقام ایشان هست به نسبتی که خود را متسبب نموده و حکم نموده‌اند فتوی هم علی الله داده.

در این بیانات حضرت باب سه نکته را در انتقاد از علما ذکر می‌فرمایند. اولاً آن که نه فقط خود با مظهر الهی مخالفت کرده بلکه به مسئولیت و ادعای خویش یعنی "هدایت عوام" عمل نکرده دیگران را هم گمراه کرده‌اند. ثانیاً اشاره به عدم مشروعیت مقام و القابی می‌فرمایند که علما به خود نسبت می‌دهند. و بالاخره می‌فرمایند که علما برای منافع خویش یعنی حفظ قدرت و القاب نامبرده حتی حاضر به محاربه با خود خدا هم می‌شوند. یعنی علما را سبب گمراهی و عدم ترقی جامعه می‌دانند. پس در مرحله اول برای نوآوری می‌بایست قدرت اجتماعی و سیاسی روحانیون که سدّی در راه تجدّد بودند محدود می‌گشت.

اصولاً حضرت باب با طرز تفکری روبرو بوده‌اند، که بعضی‌ها آن را "تشیع صفوی" نامیده‌اند، زیرا آن تفکرات در زمان علمائی از قبیل محمد باقر مجلسی که در دوران صفویه می‌زیسته به اوج رسیده‌اند. در آن زمان دین مبین اسلام را به ترکیبی از خرافات و آداب و رسوم عجیب و غریب و غیر قابل اجرا یا به عبارت دیگر به تنی عاری از روح و ساختاری منجمد و راکد تبدیل کرده‌اند. طبق این تفکر در شریعت اسلام برای همه جنبه‌های زندگی عمومی و خصوصی اشخاص احکامی دقیق موجود است و دیگر به اخلاق و نیات و خرد چندان اهمیت داده نمی‌شود. به عبارت روح الله خمینی، پیغمبر اسلام «برای رفتن مستراح و خلوت کردن با زن و شیردادن یک طفل، چندین حکم خدایی و فرمان آسمانی آورده. و برای هیچ چیز کوچک و بزرگ نیست مگر این که تکلیف معین کرده...» (۲۳)

حال نگاهی مختصر به بعضی از قوانین و تعالیم حضرت باب می‌نمایم تا علت مخالفت شدید علما با آن روشن گردد.

۱- نیابت امام:

قدرت علمای شیعه بر اساس تفکر نیابت عامه است که در طی چند قرن تاریخ آن مذهب تدریجاً به وجود آمده و قوام پیدا کرده است. به طور خلاصه می‌توان گفت که چون امام دوازدهم به نظر آنها در غیبت کبری به سر می‌برد اکثر علما به این نتیجه رسیده‌اند که جانشینی برای او باید تعیین شود و بنابر این چه بهتر که خود آنها ادعای نیابت نمایند. یعنی قایل به آن باشند که در زمان غیبت امام مسئولیتهائی برای اداره امت بر عهده علما گذاشته شده

است. (۲۴) شیخ احمد احسائی ادعا داشته که در عالم رؤیا با ائمه ارتباط برقرار می‌کند و جواب هر مسئله‌ای را از آن منبع در می‌یابد. با این ادعا فی الواقع شیخ صدمه شدیدی به پایه قدرت علمای اصولی می‌زد، زیرا نهایت کلامش آن بود که جمیع مؤمنین باید با خود امام و یا نایب آن تماس برقرار کنند، که با عبارات از قبیل "رکن رابع" و "حرف رابع" از آن یاد می‌شد. (۲۵) بدین معنی دیگر احتیاجی به وساطت علما احساس نمی‌شود. به احتمال زیاد علت اصلی مخالفت علما با وی این ادعای او بود و نه بحثهای پیچیده لایسمن درباره عالم "هورقلیا" و لطافت اجسام در معراج و غیره. حضرت باب از همان شب اول اظهار امرشان ادعای نیابت امام غایب را داشتند. (۲۶) و با این عبارات به نحو صریحتر و گسترده‌تر از شیخ احمد اصل مشروعیت علما را زیر سؤال می‌بردند. زیرا نه فقط در زمان وجود نایب خاص دیگر نایبان عام چندان اعتباری ندارند، بلکه بشارت قرب ظهور مهدی را نیز دادند که دیگر کاملاً هرگونه نیابت را غیر ضروری می‌نمود. البته ناگفته نماند که با سلب مقام نیابت نه فقط مقام و قدرت اجتماعی علما در خطر بود بلکه امکانات مادیشان نیز محدود می‌گردید. زیرا یکی از مسؤولیتهای نیابت را پذیرفتن خمس و زکات معرفی کرده بودند. بدین ترتیب با نفس ادعای حضرت باب کل ساختار قدرت علمای شیعه زیر سؤال برده شد.

۲- مطلب دیگری که حضرت باب در این ارتباط در آثار اولیه خودشان مطرح می‌فرمایند اختلافات بین علما و عدم اتحاد بین امت اسلام است. آنچه امروزه نزد علما موجود است نمی‌تواند اتحاد مسلمین را به وجود آورد تا چه رسد به وحدت همه نوع بشر. این مسئله را طبق گفته ایشان فقط با یک میزان کلی می‌توان حل نمود و آن میزان ظهور خود حضرت باب است. (۲۷)

۳- مطلبی که بحث مفصلی را می‌طلبد ولی اینجا فقط به اشاره می‌توان مطرح کرد، جهاد است. در نخستین آثار حضرت باب مثل قیوم الأسماء و کتاب الروح و در توقیعات دیگر حضرت باب می‌فرمایند که اجازه جهاد ("إذن") به مؤمنین داده شده است. (۲۸) باید در نظر گرفت که طبق عقاید شیعه فقط امام حق اعلان جهاد دارد و خیلی به ندرت در تاریخ تشیع دیده می‌شود که کسی از علما این ادعا را کرده باشد. مثلاً کریم خان کرمانی در رساله رد باب خسران مآب می‌نویسد: "در زمان غیبت کبری به اجماع علما، جهادی

نیست. و هیچ عالمی را جایز نیست که شمشیر بکشد و جهادی کند و قشونی جمع کند. مگر در رکاب ظفر انتساب پادشاه اسلام پناه دفاع از حوزه اسلام کنند و نصرت مذهب نمایند و دفع شرّ ملل خارجه از ثغور مسلمین نمایند. و این جهاد نیست بلکه دفاع است. این هم يك دليل كفر او است." (۲۹) حضرت باب بارها می‌فرماید که "يوم الإذن" فرا رسیده است و امر به جهاد می‌فرماید و در این باره آیاتی از قرآن نقل می‌فرماید که مربوط به جهاد می‌باشند. البته حضرت باب قصد جنگ نداشتند، چنانچه از قضیه عدم حضور در کربلا و توقیعات نازله بعد از آن معلوم می‌گردد. (۳۰) ولی با نفس اعلام این حکم لطمه دیگری به قدرت علما زدند و به نحو ایما و اشاره به فرا رسیدن یوم ظهور نوید دادند.

۴- در اکثر آثار حضرت باب اشاره به این مطلب می‌شود که علما را به مباحثه دعوت می‌فرماید تا حقایق ظهور ایشان ثابت گردد. منظور حضرت باب از مباحثه نزول آیات الهی است. نوشتجات علما را که خیلی به آنها افتخار می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهند و می‌فرماید که با همه کسب علم و تفقه آثارشان نزد آثار آن حضرت اعتباری ندارند. و حال آن که کُلّ می‌بینند و می‌دانند که کُلّ علما بعد از ملاحظه کتب و تفکرها به چه مشقت‌ها یک خطبه انشاء می‌کنند. و آخر الأمر بعد از آن که در مقابل این خطبات عظیمه می‌گذاری به مثل صبیان "په په" می‌گوید. خداوند حکم کند ما بین کُلّ به حق. (۳۱) نحوه مباحثه از طرف حضرت باب نیز چالشی بزرگ برای علما بود زیرا بخش دیگری از مشروعیتشان که بر اساس اعلمیتشان بود بدین ترتیب زیر سؤال برده می‌شد.

مطالبی که تا به حال ذکر شده به طور کلی چالشهایی بودند نسبت به مشروعیت قدرت علما. ولی از این گذشته حضرت باب با نزول برخی از احکامشان در همان آثار اولیه خود به مشروعیت مقام و قدرت علما حمله نموده و فی الواقع اهمّ وسائل قدرتشان را از دستشان گرفته‌اند. من جمله حکم اجتهاد را که طبق دستورات قیوم الأسماء باید با آثار آن حضرت تطابق کامل داشته باشد و اگر نه از اعتبار ساقط است: و إنّ الله قد حرم علیکم من غیر العلم الخالص من هذا الكتاب حکماً علی غیر الحق و اجتهاداً. (۳۲) [خداوند بر شما منع کرده که بدون علم خالص این کتاب حکمی را بر علیه حق صادر

کنید و یا اجتهاد نمایید.]

۵- محور و پایه نفوذ علما در جامعه، نماز جمعه است که در آن اغلب مؤمنین تجمّع نموده تحت رهبری "امام جمعه" به عبادت مشغول می‌شوند و بعد از آن به بیانات آن امام گوش فرا می‌دهند. اگر چه در اوایل تاریخ تشیع پیش‌نمازی کردن و خواندن خطبه منوط به اجازه صریح امام دوازدهم بود که می‌بایست یا خود آن خطبه را می‌خواند یا کسی را برای انجام این وظیفه تعیین می‌نمود ولی چون این کار در حالت غیبت امام عملی نبوده است فعلاً امام جمعه‌ها "موقتاً" تعیین می‌شوند. حضرت باب در کتاب *الروح* که از آثار دوره اولیّه می‌باشد حقّ پیش‌نمازی در هنگام نماز جمعه را منوط به اجازه خودشان می‌داند. در این باره می‌فرمایند: *و إنَّ الذین یقرئون صلوة الجمعة بغير حکم من لدی و لا وصف من ذکری أولئك هم الغافلون*. (۳۳) البته در شریعت بیان که بعداً وضع شد دیگر اصلاً حکم نماز جماعت به جز در هنگام ادای صلات میّت برداشته شده است. (۳۴) و همچنین سایر رسومی که با آن نماز ارتباط دارد. مثلاً صعود بر روی منابر: نهی شده از صعود بر منابر، و امر شده استواء بر اعراش یا سریر یا کرسی تا آن که از شأن و قر بیرون نرفته. و اگر محلّ اجتماع است بر تختی کرسی گذارده که کلّ توانند استماع نمود کلمات حقّ را. (۳۵)

۶- امر بسیار مهمّ دیگری منع از اعتراف به گناهان است که از لحاظ روانشناسی وسیله بسیار موفقی برای تأمین قدرت روحانیون بوده است. چنانچه در مسیحیت این امر تا به امروز همچنان رایج است. در این باره حضرت باب می‌فرماید (باب چهاردهم از واحد هفتم): اذن داده نشده استغفار نفسی نزد نفسی در لیل. و در یوم قیامت عند من یظهره الله أو ما اذن جایز است. و الا استغفار باید کرد خدا را در هر حال ما بین خود و او. یعنی در ایام ظهور مظهر الهی می‌توان پیش او طلب مغفرت نمود و اگر نه این امر اختصاص به خداوند متعال دارد.

۷- مطلب دیگری که ادعای برتری روحانیون بر سایر افراد جامعه از آن منشأ می‌گرفته علم و تحصیلات آنها بوده. به خصوص شناخت زبان عربی که در اسلام لسان وحی الهی است و اکثر اهل ایران از فهمش عاجز بوده‌اند. علما بحث‌های مفصل و ملال آوری در باره مسائل صرف و نحو و قواعد عربی

نموده‌اند. حضرت باب این نوع بحثها را نهی فرموده و می‌فرمایند: و نهی شده از انشاء ما لا یُسمَن و لا یغنی، مثل اصول و منطق و قواعد فقهیه و حکمیّه و علم لغات غیر مستعمله و ما یشبه هذا و ما قد فصل فی الصّرف و التّحو. فإنّ قدر ما یکتفی للمتأدّیین ما یعرف الفاعل و المفعول و ما دونهما من شئونهما، إذ دون ذلك لن یغفر الله العبد إذا اشتغل به. [مضمون بخش عربی: برای ادبای اهل بیان علم به فاعل و مفعول و قواعد مربوط به آن کفایت می‌کند ولی خداوند کسی را که بیش از آن خودش را به این امور مشغول سازد نخواهد بخشید.] بنا بر این حضرت باب نه فقط بحثهای لغوی بلکه تمام بحثهای اعتقادی و فلسفی را اگر بی ثمر باشند نیز منع می‌فرمایند. البته باید نمونه‌هایی از این بحثها را در نظر گرفت تا بتوان فهمید که مقصود حضرت باب از "لا یسمَن و لا یغنی" چه بوده است. مثلاً بحثها در باره کیفیت جنّت و حوریه‌ها و چگونگی جماع کردن با آنها و اینکه آیا اجنّه و ملائکه مؤنث یا مذکرند و یا درباره فضایل ائمه اطهار و علم خدا به جزئیات و یا کلیات و همچنین موارد بسیار نامربوط فقهی. اگر چه بعضی از این اعتقادات برای مؤمنین می‌توانسته دارای اهمیت باشند ولی ثمری برای جامعه بشر نمی‌توانستند داشته باشند. حضرت باب از همان ایام اول با این گونه تفکرات مخالفت می‌کردند و این تفکر علمای آن زمان را مورد انتقاد قرار می‌دادند و از سنت رایج آن زمان بریده، استقلال ادعای خودشان را ثابت فرمودند. در قیوم الأسماء خطاب به علما می‌فرمایند: یا معشر العلماء! إن الله قد حرّم علیکم بعد هذا الكتاب التدریس فی غیره و علّموا الناس أحكام الكتاب و أعرضوا عن الباطل الكتب المجتّهة فیکم... [مضمون: ای علما! خداوند بعد از نزول این کتاب شما را از تدریس کتب دیگر منع کرده. احکام این کتاب را به مردم یاد بدهید و از کتبی که بین شما است اجتناب جوید.] و در بیان فارسی (باب دهم از واحد چهارم) حضرت باب برای تبیین استقلال ظهورشان تمام بحثهای نام برده را منع می‌فرمایند چنانچه می‌فرمایند: لا یجوز التدریس فی کتب غیر البیان إلّا إذا أنشئ فیہ ممّا یتعلّق بعلم الکلام. و إنّ ما أخترع من المنطق و الأصول و غیرهما لم یؤدّن لأحد من المؤمنین. [مضمون: در علم کلام تدریس کتابی جز آثار بیان مجاز نیست، مگر کتبی که در ظلّ بیان نوشته شده‌اند. و آنچه که در

علم منطق و اصول و غیره در آورده‌اند برای اهل بیان جایز نیست.] و برای اثبات بیشتر این مطلب حضرت باب حتی می‌فرمایند که کتبی را که در ظلّ بیان نوشته نشده‌اند باید محو نمود. (۳۷) و به این حقیقت اشاره می‌فرمایند که در هر ظهور کتاب و شریعت ظهور سابق نسخ می‌گردد، دیگر تا چه رسد به کتبی که مردم آنها را نوشته‌اند. می‌فرمایند: *فی حکم محو کلب الکتب کلّها إلّا ما أنشئت أو تُنشى فی ذلک الأمر...* در جائی که کتب منسوبه الی الله در نزد هر ظهوری حکم بر ارتفاع آن شود، چگونه است حکم کتب خلق که در نزد آن کتب شبحی است در مرآت بالنسبة به شمس. (۳۸)

۸- علما قابلیت فهم و درک و شرح و تفسیر قرآن را مختصّ به خود می‌دانستند. به خصوص در تشیع که امت را به طور کلی به دو بخش تقسیم کرده‌اند یعنی به "مقلدون" و "مجتهدون". (۳۹) مثلاً کریم خان کرمانی در رساله ردّ باب خسران مآب می‌نویسد: "هر کس طالب مسائل دین خود است پیش ما است بیاید از ما بگیرد. چرا که این مسائل پیش ما یافت می‌شود. نه پیش بقال و نانبالکذا فی الاصل...". (۴۰) در بیان فارسی (باب دوم از واحد دوم) حضرت باب حقّ تفسیر را محدود به مظهر الهی می‌فرمایند: و جایز نیست تفسیر بیان آلا به آنچه تفسیر شده از نزد شجره او. یعنی شخصی یا گروهی حقّ برتری در تفسیر کلام الهی را ندارد.

۹- موضوع دیگری که بسیار جالب توجه است برخورد علما با پیروان ادیان و مذاهب دیگر و حتی با دشمنان خود در بین شیعیان است. علما می‌توانستند با صدور فتوای قتل به دست پیروانشان دشمنان خود را از زندگی ساقط نمایند. در این باره حکم حضرت باب چنین است: و خداوند اذن نفرموده که کسی در بیان فتوای قتل کسی را دهد در هیچ حال و در هیچ شأن و در هیچ مورد. اگرچه در بین خود مخالف در شؤونات علمیّه ظاهر گردد که بر احدی نبوده و نیست بلکه بر خدا است فصل و حکم. شماها را ای خلق منکوس چه حدّ است که فتوی بر قتل نفسی دهید؟ (۴۱)

باید دانست که "تکفیر" وسیله بسیار قدرتمندی در دست علما بوده و آن را گاه بر علیه دیگران و گاه بر علیه همدیگر به کار می‌بردند. زیرا در اسلام وقتی کسی از دینش برگردد مهدور الدّم می‌شود و علما با تکفیر فی الواقع نه

فقط آبروی مخالفین خود را می‌توانستند ضایع کنند بلکه به مرگ نیز تهدیدشان می‌کردند. حضرت باب در این مورد می‌فرمایند: ردّ یکدیگر نکنند زیرا که هر کس داخل در بیان شد مؤمن است. در هر مقام که واقف هست خوب است. و اگر نفسی در بیان ردّ نفسی از اهل بیان کند بر او واجب می‌گردد نود و پنج مثقال از ذهب... مراد خداوند از این حدّ این است که کسی جرئت نکند در بیان که ردّ نفسی کند به ذکر دون ایمان. (۴۲)

۱۰- در ارتباط با احکام شیعه نسبت به پیروان مذاهب دیگر بحث نجاست مطرح می‌شود. در بین هندوها و زرتشتیان و یهودیان و شیعیان اعتقاد بر آن است که غیر مؤمنین "نجس" یعنی ناپاک هستند. و این ناپاکی البته به معنی عدم رعایت نظافت نیست. بل ناپاکی ذاتی است. شخصی می‌تواند دارای نظافت بدنی کامل باشد ولی باز نجس حساب شود در صورتی که شخصی دیگر ممکن است از سر تا پا گل آلود باشد اما او را نجس ندانند. هر مؤمنی که با شخصی یا شیئی نجس برخورد کند باید آداب و رسوم مخصوصی را طی نماید تا دوباره "پاک" گردد. حضرت باب نه فقط اجازه رفت و آمد با غیر اهل بیان را در مورد تجارت مجاز می‌دانند. (۴۴) بلکه حکم نجاست را که هیچ اساسی در قرآن کریم ندارد (۴۵) کلاً به نحو غیر مستقیم باطل می‌فرمایند. در باب چهاردهم از واحد پنجم می‌فرمایند: ...المُطَهَّرَاتُ أَنْوَاعٌ وَ هِيَ التَّرَابُ وَ الْهَوَاءُ، ثُمَّ الْمَاءُ وَ التَّرَابُ، ثُمَّ كِتَابُ اللَّهِ، ثُمَّ التَّقَطَّةُ وَ آثَارُهَا، ثُمَّ مَا قَدْ ذُكِرَ اللَّهُ عَلَيْهِ سِتَّةٌ وَ سِتِّينَ مَرَّةً وَ، مَا يَجْفَقُهُ الشَّمْسُ وَ مَا يَتَبَدَّلُ كَيْنُونِيَّتَهُ، ثُمَّ كُلٌّ مِّنْ يَدْخُلُ فِي ذَلِكَ الدِّينِ فَإِذَا يُطَهَّرُ وَ كُلٌّ مَا تُسَبِّحُ إِلَيْهِ، ثُمَّ مَا نَزَلَ مِنْ أَيْدِي غَيْرِ أَهْلِ ذَلِكَ الدِّينِ إِلَى أَيْدِي أَهْلِ الدِّينِ فَإِنَّ قَطْعَ التَّسْبِيحِ عَنْهُمْ وَ إِثْبَاتَ النَّسْبَةِ إِلَيْهِمْ يَطَهِّرُهُ. این بیانات مسلماً به مثابه نسخ حکم نجاست هستند چنانچه کمتر چیزی را می‌توان تصور نمود که این احکام مطهّرات شاملش نباشد. و از این گذشته همان که حضرت باب می‌فرمایند که مؤمن مُطَهَّر است فی الواقع احکام نجاست را عملاً باطل اعلام می‌فرمایند. زیرا نجاست فقط در موقعی مطرح می‌گردد که مؤمنی دستش به شخصی یا شیئی نجس بخورد. ولی اینجا عکس این حکم آمده زیرا با نفس این که مؤمنی نجسی را لمس کند آن نجس پاک می‌گردد، نه پاک نجس. (۴۵) یعنی دیگر احتیاج به اعمال و رسوم خاصی جهت از بین بردن نجاست نیست. همچنین جالب توجه است که حضرت باب نجاست را بر خلاف معنی متداول

اسلامیش با نظافت مرتبط می‌سازند. زیرا که مثلاً آب را مطهر می‌نامند، به خصوص آب جاری را. (۴۶) در نسخ جزئیات دیگر احکام نجاست نیز بیاناتی موجود است و در این ارتباط است که می‌فرمایند: اصل می‌رود، چگونه که فرع باقی ماند؟ اَنْ يَا عِبَادَ اللَّهِ فَاِتَّقُون. (۴۷)

۱۱- در برخی از احکام بیان برای جلوگیری احتمالی از سوء استفاده‌هایی که امکان دارد از اعتقادات مردم برای کسب ثروت بشود، فروش تکه‌های چوب و سنگ و خاک و غیره از مقامات مقدسه را به نام "تبرک" نهی می‌فرمایند. حضرت باب در این باره می‌فرمایند: و آنچه امروز بقاع هست فوق ارض از برای کسی اذن نیست تصرف کند الا آن که در همین بقاع مرتفعه صرف کند، زیرا که مال خود این بقاع هست. (۴۸) مسئله دیگر فروش زمین در اطراف اماکن مقدسه است که آن را نیز نهی فرمودند. (۴۹)

البته هدف اصلی این احکام را نباید فقط در سلب قدرت علمای آن زمان دانست. زیرا حضرت باب جنگ و جدال را منع فرمودند و موردی در بیان فارسی زیارت نشد که تشویق بر انقلاب و غصب قدرت نماید. بنا بر این مقصود اصلی احکام حضرت باب مخالفت با علما نبوده است بلکه بیشتر مقصود آن بوده است که در بین امت بیان اشتباهات دوران گذشته تکرار نشوند و جالب توجه است که حضرت بهاءالله اگر چه احکام محو کتب و غیره را رفع فرمودند بعضی از احکام ذکر شده نیز تأیید گردیدند، من جمله تحریم نماز دسته جمعی و صعود بر منابر و نسخ حکم نجاست.

بخشی از سایر احکام بیان

اکنون اشاره ای مختصر به بعضی از احکام دیگر شریعت بیان می‌گردد تا کاملاً مشخص گردد که حضرت باب مؤسس آیین مستقلی بوده‌اند و در همه زمینه‌ها قوانین و تعالیم جدیدی را وضع فرموده‌اند. من جمله احکامی که مربوط به عبادات و یا احکامی که مربوط به امور اجتماعی است می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

در اوایل ظهور حضرت باب اگر چه به حسب ظاهر هنوز احکام اسلام رعایت می‌شد ولی در عین حال به دستور حضرت باب اذان تغییر یافته بود. (۵۰) در بیان فارسی امر به صلوات است و اگر چه متن و دستور العمل این

صلوات تا به حال زیارت نشده است (۵۱) ولی از اشارتی که در بیان فارسی موجود است می‌توان کاملاً پی برد که مقصود صلاتی دیگر از صلوات اسلامی بوده است. چنانچه قبله را نیز تغییر داده‌اند. (باب نوزدهم از واحد هفتم).

- جزئیات احکام روزه (صوم) در دوره بیان تبدیل یافته است (باب هجدهم از واحد هشتم).

- احکام ارث کاملاً عوض شده‌اند (باب دوم از واحد هشتم).

- اکثر احکام نکاح (باب هفتم از واحد ششم) و طلاق (باب پانزدهم از واحد هشتم) مخصوص به دوره بیان می‌باشند و مخصوصاً تأکید بر آن شده است که ازدواج منوط به رضایت طرفین است. (۵۲)

- آداب حج و ارتفاع اماکن مقدسه که منتسب به حضرت باب و بعضی از اصحاب دوره بیان می‌باشند از باب دوازدهم از واحد چهارم تا باب دوم از واحد پنجم و ابواب دیگر به این امر اختصاص دارند.

- تأسیس تقویم جدید به نام تقویم بدیع (باب سوم از واحد پنجم).

- احکام مربوط به میت و کفن و دفن و صلوات میت (باب یازدهم و

دوازدهم از واحد پنجم، باب یازدهم از واحد هشتم، باب نهم از واحد نهم)

- تعیین واحدهای جدید پولی (باب نوزدهم از واحد پنجم) و مجاز

دانستن بهره که در اسلام حرام بوده است. (باب هجدهم از واحد پنجم)

- رسم اسلامی که در هنگام روبرو شدن با هم دیگر "سلام علیکم" و در

جواب "علیکم السلام" می‌گویند در بیان فارسی به این نحو تبدیل شده است:

آقایان "الله اکبر" و در جواب "الله اعظم" می‌گویند و خانمها "الله اجمل" و در

جواب "الله ابهی" (باب پنجم از واحد ششم).

- تجدید اسباب بیت در هر نوزده سال یک بار اگر مقدور باشد (بیان

عربی، باب چهاردهم از واحد نهم). و تجدید کتب در هر ۶۶ [الله] سال یا در

هر ۲۰۲ [ربّ = علی محمد] سال (باب اول از واحد هفتم). رمز این امر را

می‌توان در آمادگی برای تغییر و تحوّل دایم و لزوم حاضر بودن برای ترک

اسباب دنیوی دانست.

- امر به تشکیل پُست جهت رساندن سریع اطلاعات و مکاتبات به کلیه

ساکنین کشور. طبق دستور حضرت باب پست باید در دسترس عام قرار گیرد

تا همه از منافع آن بهره مند گردند. این امر دارای اهمیت بسیاری است زیرا

کمک در جهت توسعه معلومات اجتماع می‌نماید. در باب شانزدهم از واحد چهارم بیان فارسی می‌فرمایند: و لایق است بر سلطانی که در ملک او حَرَم الله هست، بل بر هر صاحب ملکی لایق است، که در حدود بلاد خود در کلّ قطع آن از اوّل تا آخرِ آن عمّال گذاشته، که اخبار خطوط آن ارض را از طرفی به طرفی رسانده. چنانچه در ارض فرنگ این نظم با کمال علوّ منظم است و اخبار چندین ماه را به لیالی و ایام معدوده مطلع می‌گردند. ولی این امر را عامّ فرماید که کلّ بتوانند این نوع کسب خبر کنند... تا عامّ نگردد سرایت به خدام آن درگاه نمی‌کند مگر وقتی که کلّ سیل وصول از برای آن داشته باشند. و الاّ امروز هم چاپار هست در نزد صاحبان حکم ولی چه ثمر که مستضعفین را سیلی بر آن نیست.

- امر به تأسیس چاپخانه و استفاده از آن جهت اطلاع رسانی و انتشار آیات الهی. اگر چه در زمان عباس میرزا توسط قائم مقام فراهانی اوّلین چاپخانه در ایران تأسیس شده بود و در پی آن مطبعه‌های دیگری منجمله مطبعه منوچهر خان معتمد الدوله به وجود آمده بود. ولی هنوز آن طوری که باید و شاید از آنها استفاده نمی‌شد. جالب توجه است که اوّلین کتابی که در ایران چاپ شد "رساله اجتهادیه" بود حضرت باب در باب اوّل از واحد هفتم بیان فارسی می‌فرمایند: چه خوب صنعتی است چاپ از برای ارتفاع کلمات او و تکثر آثار او. و در باب هفتم از واحد هشتم: فی الجاپ و الأمر به. ملخص این باب آن که اذن داده شده چاپ در بیان و آنچه در ظلّ او انشاء شود بر طبق او.

- درباره راه و روش در تبلیغ امر الله حضرت باب با این بیانات اشاره می‌فرمایند: ولی سبیل هدایت از روی حبّ و رأفت بوده، نه شدّت و سطوت (باب شانزدهم از واحد دوم).

- تحریم تنباکو و مواد مخدر (باب هفتم و هشتم از واحد نهم).
 - در منع از آزار حیوانات می‌فرمایند (باب شانزدهم از واحد ششم): و اگر در منزلی بر حیوانی مشقتّ شود طلب نقت می‌کند از خداوند بر مالک خود. در هر حال باید ملاحظه نمود حدّ هر حیوانی را که بعد از ورود مالک او در بیان، غیر از اخفّ از تحمّل بر او وارد نسازد. که نفعی که از آن

بر می‌دارد از برای او ثمری نمی‌بخشد.

- احکامی نسبت به تعلیم و تربیت اطفال وضع شده‌اند که دارای اهمیت بسیار می‌باشند. مثلاً دستور می‌دهند که معلّم بچه‌ها را کتک نزند. در باب یازدهم از واحد ششم می‌خوانیم: لا يجوز ضربُ المعلمِ الطّفلَ أزيدَ من خمسة خفيفة، و قبل أن يبلغَ خمس سنين فلا يجوز الضرب مطلقاً. و بعد فلا يجوز أزيد من خمسة، لا على اللحم بل يضرب على اللباس. و إن يزيدنّ على الخمسة أو يضرب على اللحم يُحرّم عليه التقرب إلى زوجته تسعة عشر يوماً حتّى و إن نسي. و إن لم يكن له من قرين فلينفق لمن ضربه تسعة عشر مثقالاً من ذهب. [مضمون: بچه‌های زیر پنج سال را ابدأ نباید کتک زد. و بچه‌های دیگر را فقط با پنج ضرب بسیار خفیف و آن هم فقط روی لباس. و اگر کسی بچه ای را بیش از پنج بار یا روی غیر لباس کتک بزند همسرش نوزده روز بر او حرام می‌گردد یا اگر مزدوج نباشد نوزده مثقال طلا باید ادا کند. حتّی اگر این عمل از روی عدم آگاهی یا فراموشی انجام شده باشد.] و در ادامه همان باب نیز می‌فرمایند که اطفال باید در ایّام عید اجازه بازی کردن را داشته باشند: و قد أذن الله للصبيان التلاعب في أيام العيد بما في أيديهم. و در باره مهر و محبتی که باید نسبت به اطفال نشان داد می‌فرمایند که اعظم عبادت خدا محبت به همسر و به خصوص اطفال می‌باشد که خدا آن را عبادت خویش خوانده (باب نوزدهم از واحد چهارم): و آنچه مایه تقرب ایشان است رضای اقران خود و حبّ ذریّات ایشان. که اگر نفسی آنچه تواند بر ذریّه خود قبل از تکلیف، اظهار لطف و رحمت نماید اعظم است از برای او از هر طاعتی که به او تقرب جوید به سوی خداوند خود. و خداوند امر فرموده والدین را که در حقّ ذریّه خود با منتهای حبّی که ممکن است در حقّ ایشان ظاهر سازند و آن را حبّ خود خوانده. در بابی از لوح هیکل الدّین (باب دهم از واحد ششم) دستور می‌دهند که بچه‌ها را هرگز نباید به حال خود یا تنها گذاشت و دائماً باید تشویقشان نمود. و همچنین امر می‌فرمایند که بچه‌ها را روی صندلی نشانند (۵۳) و در تعلیم و تربیتشان به علوم و خطوط کوشا باشند و حدّ اقلّ تا سنّ یازده سالگی، که سنّ بلوغ در دوره بیان تعیین شده است، با خوش رویی و رأفت تامّ عمل نمایند: و أنتم الصّبايا على الكرسي تجلسون. و بما يشوقونهم

بهم یسلکون- و أنتم قبل أن یکملَ البهَّاج [۱۱] بهم لثَّحسِنون، ثمَّ العِلْمَ و الخِطَّ الشکستة لهم لثَّعَلْمون- و انتم صبایاکم وحدهً أبداً أبداً لا تجعلون. جالب توجه است که حضرت باب در تعلیم و تربیت فرقی بین پسران و دختران نمی‌گذارند، در صورتی که علمائی مثل شیخ فضل الله نوری که چندین دهه بعد از حضرت باب می‌زیسته، با تأسیس مدرسه بنات مخالفت شدید می‌کردند. (۵۴)

- اگر چه بیان صریح درباره تساوی حقوق زن و مرد چنانچه در آثار بهایی یافت می‌شود در دوره بیان زیارت نشده است. ولی آیات و دستوراتی موجود است که نسبت به آن زمان دلالت بر بزرگداشت مقام زنان داشته است. در یکی از آثار اولیه شان حضرت باب می‌فرمایند: و سلوک کن با نساء خود به احسن سبیل محبت. که نساء مؤمنه اوراق شجره کافورند در جنت. و میازار ایشان را به طرف عینی که به قدر همین طرف محبوب از حکم الله خواهی بود. (۵۵) آیات بیان فارسی قبلاً نقل شد که در آن می‌فرمایند محبت به همسر و اطفال بزرگترین عبادت خدا است. و البته در احکام دیگر نیز می‌توان دید که حضرت باب احترام به زنان را امری مهم می‌دانستند. مثلاً می‌فرمایند که مسافرت باید اگر مقدور باشد به همراه همسر انجام گیرد. (۵۶) سخن و نگاه و همشینی را بین زن و مرد بابی ("دوائر و هیاکل این طایفه") مجاز می‌دانند چنانچه در بیان فارسی (باب دهم از واحد هشتم) می‌خوانیم: اذن داده شده هر نفسی که در طایفه تربیت کرده شود بر نظر و تکلم، سواء آن که بر هیکل هیکل باشد یا دایره و در وقت احتیاج اذن داده شده تکلم مرء با مرئه به قدری که کفایت کند در ظهور ثمر. و اگر از بیست و هشت کلمه تجاوز نشود اقرب به تقوی است. و اگر مفید نیافتد زیاده اذن داده شده. و در لوح هیکل الدین می‌فرمایند (باب نهم از واحد هشتم): من ربی فی طائفة من ذکرٍ او أنثی حلّ لهم التّظر و الکلام و الجلوس. در مجاز بودن "نظر" می‌توان اشاره ای به عدم حکم حجاب تصوّر نمود. در لوح هیکل الدین (باب هفتم از واحد هشتم) می‌فرمایند که نسوان در وقت ادای نماز نباید مجبور باشند موهای خود را بپوشانند: و أنتم النساء عن ظهور شعراتهنّ لا تنهون. در بعضی از موارد شرع نیز تسهیلات و امتیازاتی برای خانمها قایل هستند، چنانچه حج ایشان فرض

نیست بلکه امری است اختیاری. (۵۷)

خلاصه

دیانت بابی را باید دیانتی مستقل که واضح شریعتی جدید بوده است دانست، نه گروهی اصلاح طلب یا منشعب از اسلام. کتاب بیان فارسی حاوی احکامی است که برای آن دوران بسیار پیشرو و مترقی و برای جامعه ضروری و مفید بوده است. به طور کلی حضرت باب دو هدف عمده را مد نظر داشتند. نسخ قوانینی که دیگر در مصاف با ضروریات جامعه از کار آمدی لازم برخوردار نبوده‌اند و از طرف دیگر وسیله‌ای در خدمت جمعی از روحانیون آزمند شده بودند. با نسخ آن احکام این وسیله از دست روحانیون خارج و بدین ترتیب نفوذ آنها در جامعه محدود گردید. و با وضع احکام جدیدی، که برخی از آنها تا به آن روز نه تنها مورد توجه نبوده بلکه جزو محرمات بوده است، علل شکوفایی افکار جدید فراهم و راه به سوی تجدد باز گردید، مانند احترام به حقوق زنان، تعلیم و تربیت کودکان و حتی آزار نرساندن به حیوانات و سایر احکام که می‌توانست جامعه ایران را دگرگون سازد.

اما هدف اصلی حضرت باب را باید در هموار کردن راه برای ظهور بعدی دانست که طبق آیات بیان فارسی در هر لحظه‌ای امکان داشت ظاهر گردد. از این رو بسیاری از احکام حضرت باب حالت رمز و استعاره (Symbolic) دارند و یا جهت نسخ آداب و رسوم گذشته نازل شده‌اند. با ظهور حضرت بهاءالله برخی از قوانین حضرت باب مورد تأیید و برخی نسخ گردیدند. قوانین جدیدی هم وضع گردیدند مثل معاشرت با همه مردم بدون در نظر گرفتن اعتقادات آنها، نهی مطلق از نجس دانستن دگر اندیشان و حتی تشویق به تماس با آنها و احترام به کرامت انسانی. و بدین ترتیب امکانات رشد و شکوفایی و تجدد در همه زمینه‌ها فراهم گردید. بنا بر این دو امر بابی و بهایی به هم آمیخته و جدایی ناپذیرند.

یادداشتها:

۱- هیكل الذین باب پانزدهم از واحد هشتم: کتیب علی الآباء و الأمهات ازدواج ذریاتهن إن یقدرن بعد إحدى عشر سنه. و إن لم یقدروا علی من یقدر من أولى قرابته فی الكتاب.

۲- خاطرات منتشر نشده جناب بدیع بشروئی، نقل شده در اثر ابو القاسم افنان: عهد اعلی (اوکسفورد، ۲۰۰۰)، ص ۴۱

۳- مثلاً ن.ک. به صحیفه عدلیه، ص ۳۱.

۴- باب هفتم از صحیفه بین الحرمین به آداب زیارت اختصاص دارد. در کتاب الزوج سورۀ ۲۴۷ و در زیارة الجامعة الکبیرة از آثار اولیة حضرت باب (مجموعه محفل ملی شماره ۵۰، ص ۳) نیز بیاناتی در تأیید این مطلب یافت می شود.

۵- قیوم الأسماء، سورۀ الطیر (۸۶)

۶- رسالۀ فی علم النحو (مجموعه محفل ملی شماره ۶۷)، ص ۱۲۱

۷- صحیفه عدلیه، ص ۱۲

۸- در مراحل بعدی حضرت اعلی به این امر ادامه داده اند و در بسیاری از آثارشان کلمات جدیدی را خلق فرموده اند. ن.ک. به مقدمه کتاب الدلائل السبعة و کتاب پنج شأن و کتاب الأسماء و توفیعات حروف حی. بسی واضح است که بر اثر انقلاب روحانی منبعث از ظهور حضرت باب تغییرات کلی همه جوانب حیات بشری را فرا گرفته است، من جمله ادبیات و سبک نگارش را. درباره خصوصیت های سبک حضرت باب ن.ک. به مقاله دکتر وحید بهمردی، مقدمه ای در باره سبک و سیاق آثار مبارکه حضرت نقطه اولی (خوشه ها ج ۶، لاندگ ۱۹۹۵). در بعضی از آثار منسوب به جناب قدوس این امر به درجه اقصی رسیده زیرا کلماتی را به کار می برند که کاملاً مخالف قواعد زبان عربی می باشند مثل " یقشعرت " و یکفهرت " و " یتلثلث " (نسخه خطی). در آثار جناب طاهره نیز مواردی از این قبیل یافت می شود. ن.ک. به مقاله دکتر محمد افنان، آثار مشور طاهره (خوشه ها ج ۳، لاندگ ۱۹۹۲) ص ۹۱ و ۹۲.

۹- کریم خان کرمانی رهبر گروهی از شیخیان پس از وفات سید کاظم و دشمن سرسخت بایان در سال ۱۲۶۱ ه.ق. یعنی تقریباً یک سال بعد از اظهار امر حضرت باب رساله ردیه ای به نام ازهاق الباطل تدوین نمود (چاپ شده در کرمان، ۱۳۹۲). او در این رساله با توجه به مطالب قیوم الأسماء به این نتیجه می رسد که حضرت باب شریعت اسلام را نسخ کرده اند و ادعای مقام رسالت و مظهریت دارند. و به بسیاری از آیات آن اشاره می کند. به محاکمه ملأ علی بسطامی حرف حی نیز در اثبات این مطلب می توان اشاره نمود. ن.ک. به مقاله دکتر موزان مؤمن، محاکمه ملأ علی بسطامی (پژوهشنامه شماره ۳، دانداس ۱۹۹۷) [ترجمه از انگلیسی].

۱۰- در باب هشتم از واحد سوم بیان فارسی به بیاناتی درباره معنی این بسمله جدید بر می

خوریم. در اسلام رسم است که نه تنها کتابی و نوشته ای بلکه هر کاری را با «بسم الله» شروع نمایند. حضرت باب در بیان فارسی این امر را نیز تغییر دادند. در باب دوم از واحد هفتم می فرمایند: ملخص این باب آنکه هیچ عملی عمل نمی گردد الا آنکه لله واقع شود. و از این جهت امر شده که هر عاملی حین عمل گوید: اِنِّیْ لَاعْمَلُنْ هَذَا لِلّٰهِ رَبِّ السَّمَوَاتِ رَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ مَا یُرِیْ و مَا لَا یُرِیْ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ.

۱۱- اعتقاد به پایان نیافتن فیض الهی پیش بسیاری از فلاسفه اسلام موجود بوده است و حضرت باب آن را تأیید فرموده اند. ن.ک. به تفسیر سوره العصر (مجموعه محفل ملی شماره ۶۹)، ص ۳۲، ۵۱ و نیز به بندهای ۱۲۴، ۱۳۴، ۳۴۸ از رساله فی اثبات النبوة الخاصة و توضیحات مربوط به بند ۲۶۶ منتشر شده در کتاب

he Shaykhi und Babi-Theologie Leiden 2004

۱۲- باید توجه داشت که حضرت بهاء الله با اظهار امرشان در بغداد این هیجان را فرو نشانند. زیرا یکی از فرمایشاتشان در آن روز آن بود که تا قبل از هزار سال دیگر هیچ مظهر الهی ظاهر نخواهد شد: «در یوم اول که جمال قدم بر عرش اعظم در بستانی که به رضوان نامیده شد مستوی، لسان عظمت به سه آیه مبارکه نطق فرمود. یکی آن که سیف در این ظهور مرتفع است. و آخر قبل از الف سنه هر نفسی ادعا نماید باطل است، و سنه سنه کامله است، تفسیر و تأویل در این فقره حرام است. و ثالث، حق - جل جلاله - در آن حین بر کل اشیاء به کل اسماء تجلی فرمود (مجموعه محفل ملی شماره ۴۴، ص ۲۲۵).

۱۳- بیان فارسی، باب سیزده از واحد ششم.

۱۴- مثلاً حکیم ناصر خسرو متفکر بزرگ اسماعیلی که در قرن پنجم هجری می زیسته این بیت را سروده است: مردکی را به دشت گرگ درید × زو بخوردند کرس و زاغان × این یکی زیست در بن چاهی × و آن دگر رفت بر سر کوهان × این چنین کس به حشر زنده شود؟ × تیز بر ریش مردم نادان.

۱۵- بعضی ها قائل به آن هستند که شیخیه از قبل اعتقاد به معاد روحانی داشته ولی ظاهراً این حرف نادرست است. اگر چه شیخ احسانی تعبیر جدیدی از معاد و قیامت نمود که بسیار پیچیده و از حد این مختصر بیرون است (ن.ک. به رسائل الحکمة، بیروت ۱۹۹۳، ص ۹۶ به بعد) ولی به معاد روحانی به تمام معنی قایل نبوده. وی اعتقاد به آن داشت که بشر دارای چند جسم "لطیف" و "کثیف" است. و فقط جسم لطیف در روز قیامت زنده می گردد. جالب توجه است که شیخ احسایی ملأ صدرا را تکفیر و سخت مورد انتقاد قرار می دهد زیرا وی را منکر معاد جسمانی می داند (همان مأخذ، ص ۲۲۸ و همچنین در کتاب شرح العرشیه). معاصرین شیخ احمد به نفس این دلیل به او اعتراض نمودند ولی به نظر می رسد که بهانه ای بود برای سرپوش گذاشتن بر سر موضوع اصلی تعالیم شیخ که فی الواقع تفکر نیابت عامه بوده و قدرت تازه پا گرفته علمای اصولی را زیر سؤال می برد. سید کاظم رشتی چند رساله در دفاع از اعتقادات معلّم بزرگوارش تدوین نمود. مفصلترین آنها که به امر معاد و قیامت اختصاص دارد رساله کشف الحق می باشد که نسخه ناکامل آن به خط خود ایشان

موجود است و اخیراً متن کامل آن رساله نیز به طبع رسیده است (بیروت ۱۴۲۱ ش). در آن رساله سید کاظم بارها به تصریح می گوید که آنچه شیخ احسانی در باب معاد و قیامت گفته مطابق اقوال علمای شیعه است و هر که به دین آن قایل به آن بزرگوار افترا بسته است و یا دچار سوء تفاهم در عبارات شیخ شده. ممکن است که شیخ و سید در بیانات خود تقیه و کتمان به خرج داده باشند، ولی آنچه که معلوم است حضرت اعلیٰ با این همه لطفی که نسبت به شیخ و سید داشتند و در آثار اولیه‌شان عبارات آنها را نقل و تأیید می فرمودند ولی اشاره ای به اجسام و اجساد و "هورقلیا" و سایر اعتقادات شیخ در این مورد نفرمودند. و به هر حال بیان فوق دلیل آن است که حضرت باب کسی را در طول تاریخ شیعه نیافتند که مسئله را به نحو مورد نظر خودشان فهمیده و بیان کرده باشد.

۱۶- کریم خان کرمانی در رساله ردّ باب خسران مآب (ص ۵۰) نیز به این حکم اشاره می کند و آن را مورد انتقاد قرار می دهد.

۱۷- خود ادعای حضرت باب بیان این مطلب است. شیعیان قرن‌ها منتظر مهدی بودند که ۱۲۰۰ سال پیش به دنیا آمده و از آن پس در غیبت به سر می برد تا یومی از ایام ظاهر شود. وقتی حضرت باب صراحتاً ادعای قائمیت فرمودند بعضی‌ها از ایمان برگشتند و برخی‌ها قایل به بداء شدند زیرا ظهور ایشان با تصوّرات و انتظارات بیش از هزار ساله مغایرت تام داشت. اگر چه اکثر علما در آن متفق القول هستند که در امر ظهور قائم بدائی حاصل نشود ولی حدیثی در کتاب الاصول من کافی (تهران ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۳۶۸) که از کتب اربعه اهل تشیع به حساب می آید جالب توجه است: قال أبو جعفر: ...فإذا حدّثناکم الحدیث فجاء علی ما حدّثناکم [به] فقولوا: صدق الله، و إذا حدّثناکم الحدیث فجاء علی خلاف ما حدّثناکم به فقولوا: صدق الله تؤجروا مرتین. [اگر امر مطابق اقوال ما ظاهر شد آن را تصدیق نمایید. و اگر بر خلاف قول ما ظاهر شد و باز آن را تصدیق نمایید خداوند اجرتان را دو برابر خواهد ساخت.] و در پاورقی آن آمده: مرّة للتصدیق و آخری للقول بالبداء.

۱۸- این دو بیان از اصل انگلیسی به فارسی ترجمه و در تعلیقات کتاب اقدس (لانگنهاین ۱۹۹۵) نقل گردیده اند. بیان اول اقتباس از God Passes By می باشد.

۱۹- دلیل دیگری که با الهام از بیانات فوق می توان تصوّر نمود آن است که حضرت باب نمی خواستند پیروانشان به احکام شریعت بیان دل ببندند بلکه به خاطر قابل اجرا نبودن آن منتظر ظهور بعدی قریب الوقوع باشند. پس اگر حضرت باب احکام جدیدی نمی آوردند استقلال ظهورشان از اسلام ثابت نمی شد. ولی اگر قوانینی عملی نازل می فرمودند احتمال داشت که بایان نیاز به ظهور بعدی را حس نکنند و به همان احکام بیان عمل نمایند.

۲۰- جواب شیخ به نام رساله خاقانیه معروف است و بارها به طبع رسیده. رسائل الحکمة ص ۹۱ به بعد.

۲۱- چنانچه حضرت عبد البهاء در رساله مدنیّه و رساله سیاسیّه واضح و روشن بیان فرمودند.

۲۲- قسمتی از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب مستطاب اقدس نازل شده (لانگنهاین

۲۳- کشف اسرار (قم، بدون تاریخ [۱۹۴۱])، ص ۱۰۷.

۲۴- تعریف هویت این مسئولیتها و بحثهای گوناگون و اختلاف نظریه‌ها، مثلاً بین اخباریون و اصولیون، که در طول تاریخ مطرح بوده در این مختصر نمی‌گنجد. برای تفصیل بیشتر درباره تاریخ تفکر ولایت و نیابت امام ن.ک. به دو تألیف محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه (چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۸) و حکومت ولایی (چاپ اول، تهران ۱۳۷۷).

۲۵- در آثار شیخیه گویا با الهام از احادیثی اصول پنجگانه مذهب تشیع (توحید، عدل الهی، نبوت، معاد، امامت) را تبدیل به سه اصل نمودند (توحید، نبوت، امامت) و بعد رکن دیگری را به معنی ولایت یا نیابت امام اضافه نموده‌اند. اگر چه در آثار شیخ و سید این امر به تصریح یافت نشده است و بعضی از گروه‌های شیخیه مدعی آن هستند که تفکر رکن رابع از نوآوری‌های کریم خان کرمانی است، ولی از آثار حضرت باب و مؤمنین اولیه واضح است که اعتقاد به رکن رابع در بین شیخی‌های دوره سید کاظم موجود بوده. مثلاً ن.ک. به رساله جناب طاهره به ملّا جواد قزوینی و ملّا عبد العلی هراتی که در سال ۱۲۶۱ تألیف شده و در تلو آن بارها به "رکن رابع" و بیانات سید در این باره اشاره شده است. فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق ج ۳، ص ۴۸۴-۵۰۱.

۲۶- تا آن زمان اعتقاد به آن بود که روحانیون کلاً دارای مقام نیابت هستند و شیخ احمد جزو اولین اشخاص با نفوذی است که نیابت را محدود در یک شخص اکمل و اعلم می‌پنداشت. این نظریه بیش از یک قرن بعد در افکار گروهی اطراف روح الله خمینی تحت عنوان "ولایت فقیه" دوباره مطرح گردید. محتاج تحقیق بیشتری است که این اشخاص تا چه میزان با افکار شیخ آشنائی داشتند، به خصوص چون روح الله خمینی سالیان دراز در نجف به سر می‌برد که یکی از مراکز شیخیان می‌باشد. (این نظریه قبلاً به طور عملی هم مصداق یافته بود و همه علما به اعلم بودن شیخ مرتضی انصاری گردن نهاده بودند و پس از او نیز این نظریه عملی می‌شد. [ویراستار].)

۲۷- ن.ک. به صحیفه عدلیه، ص ۶، ۷، ۹، ۱۳. تفسیر سورة الكوثر (مجموعه محفل ملی شماره ۵۳)، ص ۱۸۴-۲۴۴. تفسیر سورة والعصر (مجموعه محفل ملی شماره ۶۹)، ص ۲۶، الرسالة الذهبیة (مجموعه محفل ملی شماره ۸۶)، ص ۸۹، شرح حدیث ابی لبید (مجموعه ادوارد براون شماره F21)، ص ۲۰.

۲۸- ن.ک. به اولین سورة قیوم الأسماء (سورة الملوك). در سورة ۴۰۶ کتاب الروح می‌فرمایند: قل: لَنْ يَنْفَعَكُمْ إِنْ أُرْتُم أَنْ تَقُولُوا بِاللَّسْتِكُمْ وَ لَا تَجَاهِدُونَ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ إِذَا دُعِيَ عَبْدٌ مِنْ حَكَمِ اللَّهِ يَجِيبُوهُ. وَ إِذَا أذُنُ الذَّكْرِ يَجَاهِدُونَ فِي بَيْنِ يَدَيِ اللَّهِ بِالْحَقِّ رَجَاءً لِيَوْمِ كُلِّ إِلَهٍ يُحْشَرُونَ. وَ فِي سُوْرَةِ ۲۲۲ مِيْ فَرْمَايَنْد: عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ مِنْ حَكَمِ رَبِّكَ فِي يَوْمِ الْإِذْنِ. قُل: الْآنَ قَدْ جَاءَ الْإِذْنُ مِنْ رَبِّكَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. أَنْ إِذْنٌ لِلْقِتَالِ وَ قُل "مَا شَاءَ اللَّهُ" وَ "لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ." هُوَ الَّذِي يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ بِمَلَائِكَةٍ مِنْ أَمْرِهِ... إِذَا أذُنُ الذَّكْرِ لِلْقِتَالِ يَرْغَبُونَ إِلَى اللَّهِ وَ يَقَاتِلُونَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ بِالْحَقِّ... وَ إِنْ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ إِذَا

أذن المؤذن للجهاد يعرضون من حكم ربك فاولئك يوم القيامة لا يُنصرون.
۲۹-ص ۲۸.

۳۰-مثلاً ن.ك. به توفیق ملّا عبد الخالق یزدی، منتشر شده در تألیف ابو القاسم افغان، عهد اعلی (اوکسفورد ۲۰۰۰)، ص ۱۸۴. و در مناجاتی بی عنوان نیز به واقعه کربلا و دلایل وقوع امر بداء اشاره می فرمایند (مجموعه محفل ملی شماره ۹۱)، ص ۹۱. و بالاخره در باب پنجم از واحد چهارم بیان فارسی تصریح می فرمایند: حرام شده در بیان حکم قتل به اشدّ از هر شیء، که هیچ شیئی به مثل آن نهی نشده، که هر کس بر قلب او خطور کند قتل نفسی، از دین الهی بیرون می رود و معذب می گردد مادامی که خداوند خواهد. و بر او حرام می شود آنچه بر او حلال بوده در بیان، حتی نفس او بر او... و از یوم غروب شمس حقیقت از برای احدی از متدینین بیان حکم قتل جایز نبوده و نیست. و اگر کسی کند از بیان نبوده و نیست. هیچ اثمی از برای او اعظم از این نخواهد بود.

۳۱-صحیفه عدلیّه، ص ۱۳.

۳۲-قیوم الأسماء، سورة ۲ (العلماء).

۳۳-کتاب الرّوح سورة ۲۰۶.

۳۴-بیان فارسی، باب نهم از واحد نهم.

۳۵-بیان فارسی، باب یازدهم از واحد هفتم.

۳۶-قیوم الأسماء سورة ۲۷.

۳۷-البته به نظر می رسد که اینجا مقصود بی اعتبار دانستن این کتب است، نه نا بود کردن آنها. زیرا در بیان عربی (باب سیزدهم از واحد نهم) می فرمایند: أنتم أبدأ کتاباً لا تخرقون. [ابتدا هیچ کتابی را پاره نکنید.]

۳۸-بیان فارسی، باب ششم از واحد ششم. گویا در یکی از توقیعات دیگر حتی قرائت کتب شیخ و سید را منع فرمودند. کریم خان کرمانی در رساله ردّ باب خسران مآب (ص ۴۳-۴۴) آیاتی چند به این مضمون نقل می کند و آنها را به حضرت باب نسبت می دهد.

۳۹-مجتهد کسانی هستند که بنا بر تحصیلاتشان می توانند قرآن و مسائل دینی را بفهمند و بقیه را هدایت نمایند. و "مقلدین" افراد عادی جامعه می باشند که اجازه ندارند در مسائل مذهبی اظهار نظر کنند، بلکه مجبورند از مجتهدی "تقلید" نمایند.

۴۰-ص ۲۷. اکثر تألیفات کریم خان به عربی است زیرا قوه انشائی اش در زبان فارسی بسیار ضعیف بود.

۴۱-بیان فارسی، باب پنجم از واحد چهارم.

۴۲-بیان فارسی، باب چهاردهم از واحد پنجم.

۴۳-بیان فارسی، باب هفتم از واحد پنجم.

۴۴-به نجاست در قرآن فقط در يك مورد اشاره مختصری شده است (سورة التوبة (۹) آیه ۲۸) و مشخص نیست که اینجا مقصود از نجاست چیست. اگر چه بین اهل تسنن این تفکر رایج نیست ولی شیعیان به احتمال قوی با الهام از دیانت هندو این حکم را شرح و تفصیل

مفصل داده‌اند.

۴۵-ن.ک. به باب دهم از واحد نهم.

۴۶-باب دوم از واحد ششم.

۴۷-باب هفدهم از واحد ششم.

۴۸-باب سیزدهم از واحد چهارم.

۴۹-باب هفدهم از واحد چهارم

۵۰-این امر در لوح الخصال السبعة نازل شده که در کتاب عهد اعلی تألیف ابو القاسم افنان (اکسفورد ۲۰۰۰)، ص ۹۹-۱۰۰ به طبع رسیده است.

۵۱-در بیان فارسی دستورات جزئی صلوات نازل نشده اند. همانطوری که در قرآن مجید بارها امر به صلوات شده اما دستور العمل آن و حتی تعیین پنج موقع نمازگذاری فقط در روایات موجود است. بدین دلیل درباره جزئیات چگونگی ادای صلوات، اگر چه از پنج رکن دین حساب می شود، اختلافات بین مذاهب و فریق اسلامی موجود است.

۵۲-لوح هیکل الدین، باب ششم از واحد ششم.

۵۳-در ارتباط با این امر نیز ن.ک. به باب ذکر شده از بیان فارسی (باب یازدهم از واحد ششم): ... وَأَنْ يُسْتَقْرَنَ كُلَّ نَفْسٍ عَلٰی كُرْسِيٍّ. فَإِنَّ حِينَ الَّذِي يُسْتَقْرَنَ عَلٰی الْكُرْسِيِّ أَوْ سَرِيرٍ أَوْ عَرْشٍ لَا يُحْسَبُ مِنْ عَمْرِهِ.

۵۴-شیخ فضل الله نوری در این باره چنین نوشت: "و دیگر به رأی العین همه دیدیم و می بینیم که از بدو افتتاح این مجلس جماعت لا قید لا ابالی لا مذهب از کسانی که سابقاً معروف به بایی بودن بوده اند ... همه در حرکت آمده و به حرج افتاده اند... و دیگر روزنامه‌ها و شب نامه‌ها پیدا شد، اکثر مشتمل بر سب و لعن علما اعلام و طعن در احکام اسلام و این که باید در این شریعت تصرفات کرد و فروعی را از آن تغییر داد... و آن قوانینی که به مقتضای ۱۳۳۰ سال پیش قرار داد شده است باید همه را با اوضاع و احوال و مقتضیات امروز مطابق ساخت. از قبیل اباحه مسکرات، اشاعه فاحشه خانه‌ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان و صرف وجوه روضه خوانی و وجوه زیارات مَشاهد مقدسه در ایجاد کارخانه جات و در تسوی طُرُق و شوارع و در احداث راه‌های آهن...". لویح آقا شیخ فضل الله نوری (به کوشش هما رضوانی، تهران ۱۳۶۲)، ص ۲۸.

۵۵-صحیفه عدلیه، ص ۳۸.

۵۶-لوح هیکل الدین، باب شانزدهم از واحد ششم.

۵۷-بیان فارسی، باب نوزدهم از واحد چهارم.

نفوذ اندیشه‌های بابی و بهایی بر نهضت روشنفکری ایران

فریدون وهمن

ظهور دو دیانت بابی و بهایی در ایران موجب تحولاتی اساسی و پایه‌ای در زندگانی اجتماعی هزاران تن از پیروان این دو آئین گردید و این تحول که تکیه بر تجدید آئین داشت و انقلابی استثنایی در اندیشه دینی ایرانیان به وجود می‌آورد به نوبه خود موجب بروز موجی از تجدّد و نوجویی در اجتماع ایران شد.

معمولا در گفتگو از تجدّد در ایران، توجه پژوهشگران به نفوذ پدیده‌های غربی است و به این موضوع می‌پردازند که نفوذ هر یک از این پدیده‌ها در ایران چگونه حاصل شد. بدیهی است ایران قرن نوزدهم از تحولات غرب دور نماند و برخی از مظاهر پیشرفت و تجدّد غرب در آن رخنه کرد. ولی کمتر پژوهشگری به این نکته توجه نموده که در همان قرن تحوّل معنوی و اصیل که بر سابقه فرهنگی و دینی و تاریخی ایران استوار بود، در ایران شروع به رشد کرد تا ایران را به تجدّدی که مورد آرزوی بسیاری از روشنفکران بود برساند.

تاریخ تجدّد فکر و اندیشه در ایران از قرن نوزدهم به این سو نشان می‌دهد که تنها منبع و چشمه جوشانی که تحول و تجدّدی بومی و اصیل در این کشور حادث نموده و اندیشه‌های جدیدی در همه زمینه‌ها عرضه داشت همانا دو نهضت بابی و بهایی است. باقی، آنچه از نفوذ اندیشه‌های سیاسی و فلسفی و اجتماعی در یک قرن و نیم اخیر می‌بینیم، اگر نوآوری و بدعتی در خود داشته، اغلب کالایی وارداتی از غرب یا از شرق بوده است.

اندیشه‌های نو و انقلابی این دو نهضت را می‌توان از بزرگترین و مؤثرترین عوامل بیداری ایرانیان در قرن نوزدهم و عامل عمده تجدّد و انقلاب مشروطیت ایران دانست. ولی به دلایلی که همگان بر آن آگاهیم یک قرن و نیم است که در ایران بر این حقیقت تاریخی سرپوش گذارده شده و کتاب‌ها و مقالات و رسائلی که در مورد تجدّد خواهی و انقلاب مشروطیت و ریشه‌های آن در ایران نوشته شده، به عمد یا به سهو، سهم نهضت بابی و بهایی را نادیده گذارده است. این رسالات، در جستجوی سرچشمه

حوادثی که منجر به صدور فرمان مشروطیت شد هر واقعه کوچک یا بزرگی را مورد بررسی قرار داده و هزاران سند را از دوران قاجار که در ایران و یا مجموعه‌های خارج هست مطالعه کرده‌اند، اما چشم خود را بر نهضت عظیمی که در قرن نوزدهم از ایران برخاست و سبب آن همه شور و نوگرایی و غوغا شد، بسته‌اند. پژوهشگران ایرانی که در بحث از تجدّد حتی موضوع کوچکی مثل نگارش مقاله‌ای در مورد شطرنج را در روزنامه کاوه چاپ برلن نوعی تشویق به "تجدّد فرهنگی" دانسته‌اند (۱) بر خود این زحمت را روا نداشته‌اند که نظری به افکار و آثار بهاییان بیاندازند و یا بپرسند ظهور دیانت بابی و بهایی در ایران نقشی در نهضت مشروطیت و تجدّد ایران داشت یا نه.

دلایل این امر گوناگون است. یکی تعصب دینی و هراس از کلمه بهایی است. این پرهیز و هراس اگر در مورد فردی عامی و عادی باشد و او را از هر چیز که با کلمه بهایی سر و کار داشته باشد، بگریزند مطلبی عادی است، اما از پژوهشگری که باید هر سنگی را برای یافتن حقیقت زیر و رو کند به سختی می‌تواند قابل قبول باشد.

دلیل دیگر به قول دکتر عباس میلانی این واقعیت تلخ است که «بیش و کم تمامی جنبه‌های فرهنگ و ادب و تاریخ ایران کماکان ناکاویده مانده و روشنفکران متجدّد اغلب به اعتبار سیاست زدگی، شانه از زیر بار انجام تحقیقات جدی خالی کرده‌اند و به جای تعالی شعور اجتماعی، بیشتر به برانگیختن شور توده مردم توجّه داشته‌اند.» (۲) این نظریه در مورد رابطه مشروطیت و تجدّد ایران با دیانت بهایی صدق می‌کند.

سوی یاد زدایی و فرار از حافظه تاریخی، نقش نهضت بابی و بهایی در تجدّد خواهی به قصد و عمد پایمال شد و با ایجاد جوّی منفی و آمیخته با کینه در مورد بهاییان، محیطی فراهم آمد که هر نوع ارتباط دیانت بابی و بهایی را با ترقی و تعالی ایران و ظهور مدرنیته در کشور نفی می‌کرد. (۳)

نظام روشنفکری ایران که همواره آگاه یا ناخودآگاه در چنبر تفکرات شیعی قرار داشت و بر آن اساس بهاییان را کافر و مرتد می‌شناخت، در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم زیر نفوذ تفکرات اندیشمندان چپ و عقاید کهنه و ناکارآمد مارکسیستی قرار گرفت و در نتیجه آنچه بسیاری از پژوهشگران و نویسندگان ما در آن دوران نوشتند تأثیری از این فلسفه داشت. این اندیشمندان برای "دین" نقشی در روشنفکری و تجدّد آوری قائل نبودند بلکه دین را عامل تخدیر افکار توده‌ها و سدّی در راه ترقی جامعه دانستند. در بررسی نهضت بابی و بهایی در قرن نوزدهم کلید و ابزار کار ایشان فلسفه

تاریخی مارکسیسم - بدون در نظر گرفتن بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران - بود و این امر وقتی با قضاوت‌های کینه توزانه ضد بهایی ناشی از تربیت مذهبی ایشان که با شیر در وجودشان اندرون گشته بود توأم گشت، آنان نیز به کج راه طلاب ردیه نویس قم و دیگر دشمنان دین بهایی افتادند و چشم بر حقایق تاریخی بستند.

دکتر امین بنانی در مقاله‌ای با عنوان "عصر طاهره" در بحثی از برداشت تاریخی مورخان چپ‌گرای ایرانی از نهضت بابی می‌نویسد: «نفی و تکفیر و تهمت و دشنام از سوی پاسداران نظام فرسوده امری طبیعی و در تاریخ تکراری است اما برداشت‌های نیم خام آنان که با معیارهای به عاریت گرفته و بدون آگاهی از بافت جامعه و ریشه‌های فرهنگ خود، جنبش‌ها و جنباننده‌های تاریخ خود را می‌سنجند، جای بحث دارد ... اقلأ در پنجاه سال گذشته بیشتر این قضاوت‌ها از سرچشمه تفکر مارکسیستی آب خورده است، ... چرا باید اصولی که بعد از گذشت صد و پنجاه سال جنبه‌های علمی و عینی خود را حتی در جوامع بومی اروپائی خود از دست داده است هنوز با اصرار بر تاریخ ما تحمیل شود...» (۴)

در سال ۱۹۳۸ یعنی در اوج قدرت کمونیسم و تسلط رژیم استالینی کتاب کوچکی به نام "قیام‌های بابیه در ایران در سال‌های ۱۸۴۸-۵۲" به قلم ایوانوف M. S. Ivanov پژوهشگر روس چاپ شد. وی در آن کتاب نهضت بابی و شخصیت رهبران آن را از دید مارکسیستی تحلیل کرد و از آن پس پندار اشتباه او دستمایه قضاوت نویسندگان ایرانی قرار گرفت.

تصویری که مورخین و نویسندگان مارکسیست ایران با الهام از کتاب ایوانوف از دیانت بهایی پرداخته و آن را نوشته و تبلیغ کرده‌اند این است که قیام باب قیامی مردمی و توده‌ای بود که پشتیبانی دهقانان و طبقات محروم جامعه را همراه داشت ولی پس از تیرباران باب و سرکوبی پیروان او، بهاء‌الله نهضت بابی را از راه به در برد و آن را از لباس انقلابی خود بیرون آورد و در خدمت اجانب به کار گرفت. (۵)

بر اساس این سوابق تاریخی، در گفتگو از نهضت مشروطیت و ظهور تجدد در ایران کمتر نویسنده‌ای حاضر شد که حتی در چند صفحه به نقش و نفوذ بابیان و بهاییان بپردازد.

دکتر عباس امانت در بحث و بررسی ریشه‌های فراموش شده مشروطیت می‌گوید ادوارد براون هنگام نگارش "تاریخ انقلاب ایران The Persian Revolution" با آنکه به

خوبی از نقش ازلیان و بهاییان در آن نهضت آگاهی داشت اما به قصد هیچگونه اشاره‌ای به آن نکرد و در عوض شجره‌نامه روشنفکری مشروطیت را به میرزا ملکم خان و جمال الدین اسدآبادی رساند. دکتر امانت دلایل گوناگونی برای این برداشت براون بر می‌شمارد. از جمله بیم براون از اینکه اگر شرکت و اهمیت نقش ازلیان و بهاییان در انقلاب مشروطیت تاکید گردد، این امر خطری برای موجودیت مشروطیت در زمان نشر کتاب (۱۹۱۰) به شمار آید. به نظر دکتر امانت پس از آنکه براون هویت ازلی - بهایی دست اندرکاران مشروطیت را پوشاند رهبری نهضت مشروطیت را در کتاب خود به دست دو مجتهد طراز اول طهران بهبهانی و طباطبائی داد و با دادن چهره اسلامی به مشروطیت به خیال خود این نهضت را از خطری که با افشا شدن نقش ازلیان و بهاییان می‌توانست از سوی طرفداران مشروعه متوجه آن باشد حفظ کرد. (۶) کتاب براون و نیز کتاب تاریخ بیداری ایرانیان به قلم ناظم الاسلام (۷) که براون از آن بهره گرفته است سر مشقی برای تاریخ نویسان بعدی گردید و حتی کسی مثل کسروی را تحت تأثیر قرار داد. (۸)

نهضت مشروطیت ایران قریب شصت سال پس از ظهور دو دین بابی و بهایی رخ داد، شصت سالی که علیرغم کوشش‌های سرکوبگرانه دولت قاجار و ملایان، این دیانت در رشد و بالندگی بود و اعتقادات آن بر افکار هزاران نفر از مردم ایران تأثیر می‌گذارد. تأثیر مستقیم، آنی و تکان دهنده ظهور دو آئین بابی و بهایی را در تجدّد ایران در مرحله اول نه در احکام و آثار بابی و بهایی، بلکه در نفس ظهور و عظمت و بزرگی این حادثه خارق‌العاده باید جستجو کرد. وقایع گوناگونی که در دو دهه اول پس از ظهور حضرت باب در رابطه با دیانت بابی در ایران رخ داد تحوّل بزرگی در شیوه تفکر اندیشوران ایران - حتی آنان که به آئین باب ایمان نداشتند ایجاد کرد و همین تحوّل بود که پیش زمینه تجدّد در ایران و انقلاب مشروطیت شد. ظهور حضرت باب و ادعای تکان دهنده ایشان را به قائمیت باید بدون تردید بزرگترین تحوّل و تجدّد در بطن و عمق جامعه شیعه‌زده ایران بشمار آورد. تحوّل که، هنوز نیز پس از گذشت یک قرن و نیم، بحث و هضم آن برای بسیاری آسان نیست.

مصلحین دینی در تاریخ ایران کم نبوده‌اند. دلیل آن همه طُرُق و مذاهبی است که در اسلام می‌بینیم، ولی ادعای آوردن آئینی جدید و نسخ دین سابق که شش هزار سال بعد از زردشت و هزار و دویست سال پس از حضرت محمد رخ می‌داد، تکانی شدید و

ناگهانی به جامعه خواب زده ایران و بزرگترین محرک تجدّد و بشارت به ظهور عصری جدید بود.

وقایع طبرسی، زنجان و نیریز در حدّ خود از نظر اجتماعی پدیده جدیدی بود. جنگ‌های داخلی در ایران کم سابقه نیست، اما این جنگ‌ها معمولاً بین عشایر و ایلات و قبایلی بوده که در پی مرتع وسیع‌تر و احراز قدرت در منطقه بیشتری بوده‌اند، و یا مثل صفویّه و قاجاریّه قصد ایجاد سلسله سلطنتی داشته‌اند. اما در وقایعی که به دنبال ظهور آئین بابی رخ داد گروهی از مردم از طبقات گوناگون اعم از علما، بازرگانان و کشاورزان دور هم جمع شدند و به مقابله با قوای دولتی پرداختند آن هم فقط به خاطر دفاع از اعتقادات خود. اهمّیت شرکت علمائی مثل وحید دارابی و حجّت زنجان را در این نبردها وقتی می‌توان به درستی درک کرد که متوجّه عمق روابط نزدیک و تنگاتنگ علمای دوره قاجار با حکومت باشیم و اهمّیت ایستادن عالمی دینی را در مقابل لشکر دولتی ارزیابی کنیم.

تعالیم حضرت باب خود فصل دیگری است از ایجاد تجدّد، چه دینی و چه اجتماعی، در جامعه‌ای که در نهایت درجه عقب ماندگی و جمودت فکری بود.

حضرت باب کتاب اصلی ظهور خود را بیان نامیدند که بر مبنای مفهوم قرآنی خود (۳: ۱۳۸) به معنای دلیلی روشن، شرحی واضح و توضیح و تشریحی عیان و آشکار است. نه تنها کتاب اصلی حضرت باب بیان نامیده می‌شود بلکه این نام به کلیّه آثار حضرتشان که کلید اسرار آثار دینی قبل است تعمیم داده شده است. بدین ترتیب حقایق اصلی و اساسی طوری در این آیات آمده که برای درک آن نیازی به واسطه در لباس روحانی و ملّا نیست. اهمّیت این امر وقتی روشن می‌شود که به نفوذ فراوان علمای مذهب شیعه از حجّت‌الاسلام‌ها گرفته تا ملّاهای دهات بر زندگانی اقشار مردم واقف باشیم.

کتاب بیان هم به فارسی نازل شد و هم به عربی. شاید متن عربی برای آن بود که بتواند با قرآن که عربی است برابری کند ولی متن فارسی به طور وضوح هدفی جز این نداشت که پیام دینی و الهی را در حدّی هر چه وسیع‌تر فارغ از سدّ زبان عربی و یا نیاز به ترجمه‌ها و تعبیرات علما در دسترس مردم قرار دهد.

نزول کتاب بیان مهم‌ترین اثر شریعت بابی در سال ۱۸۴۷ م. (۱۲۶۳ ه.ق.) در ماکو آغاز شد. این کتاب از همان ابتدا در دایره وسیعی از بایان شهرت و محبوبیت یافت و نسخ آن به طرق گوناگون به دست این و آن می‌رسید. انتخاب زبان فارسی برای نگارش

اساسی‌ترین کتاب دیانت بابی در واقع یکی از نخستین قدم‌ها در راه دموکراسی دین در ایران بود. این اقدام با نهضت همگانی شدن کتاب مقدس در عهد رفرماسیون اروپا در قرن شانزدهم شباهت داشت، و در تضاد سخت با فرهنگ اسلام شیعی بود که در آن علمای شیعه انحصار کامل متون دینی را در اختیار داشتند. (۹)

کتاب بیان فارسی این خلاء را در جامعه ایران پر می‌کرد مخصوصاً وقتی توجه کنیم که حضرت باب چاپ کتاب مقدس شریعت خود را اجازه می‌دهند و توصیه می‌فرمایند که کتاب بیان به بهترین وجه و با خطی ممتاز نشر شود. در آن زمان چاپخانه تازه به ایران آمده بود و از سوی علما با سوء ظن به آن نگاه می‌شد، اما حضرت باب که تحوّل بزرگ را در جامعه ایران به چشم می‌دیدند برای آنکه پیامشان هرچه بیشتر به دست مردم ایران برسد، چاپ بیان را توصیه فرمودند. در بیان هم‌چنین از اروپائیان و رفتار اجتماعی ایشان، نظافت و پیشرفت‌های صنعتی ایشان، سیستم پست و طبع کتاب اروپا با تمجید یاد شده است. در این کتاب به زنان اهمیّت بیشتری داده شده و اگر چه بطور کامل از آزادی حقوق آنان سخنی به میان نمی‌آید ولی احترامی که به زنان در آثار حضرت باب دیده می‌شود و شأن بزرگی که برای حضرت طاهره به عنوان عضوی مساوی از حروف حیّ قائل شدند، نشان تحوّل است که می‌بایست در زمان من یظهره‌الله در این زمینه به اوج خود برسد. (۱۰)

از نظر سیاست اجتماعی حضرت باب نوعی رهبری دسته جمعی برای جامعه بیانی پیش بینی فرمودند که بعدها در آثار حضرت بهاء‌الله با تشکیل محافل روحانی چگونگی روشن شد و در جامعه بهایی به مرحله اجرا در آمد.

از دیگر افکار انقلابی و مترقی که در آثار حضرت باب می‌یابیم تصریح و تأکید بر تطوّر ادیان و رشد همیشگی شجره حقیقت است. در بیان و نیز در آثار حضرت بهاء‌الله و حضرت عبداله‌الدین، یعنی شجره حقیقت، با شجر معمولی مقایسه شده و تحوّل مفاهیم دینی به تغییرات حاصله در برگ و میوه درختان در هر فصلی تشبیه شده است. هدف این تغییرات ترقی و تعالی دائمی و رسیدن انسان به تکامل نهائی روحی و معنوی خود است.

اهمیّت به مقام زن در دیانت بابی، در امر بهایی تأکید بیشتری یافت و تعلیمات این آئین را در این مورد به صورت یکی از پیشرفته‌ترین و مترقی‌ترین نوع خود در تاریخ ادیان در آورد. تأکید در تربیت دختران به طور مساوی با پسران و حتی ترجیح تعلیم و

تربیت دختر بر پسر راه را بر ترقی علمی و اجتماعی زنان گشود و دیانت بهایی را به صورت یکی از پیشروترین نهضت‌های تجدّد اجتماعی در آورد.

تطابق علم و دین یکی دیگر از اصول پیشرو آئین بهایی است. از یک سو علم باید در خدمت صلح و راستی و آشتی که هدف دین است باشد. از سوی دیگر از آنجا که علم همواره در ترقی است و به جلو می‌رود لذا دین هرگز نمی‌تواند از آن عقب بماند بلکه باید با زمانه متحوّل شود و رشد کند.

دیانت بهایی دینی است به نهایت انسانگرا. در این آئین ترقی و تعالی انسان و مقام او از اساسی‌ترین اصول به شمار می‌آید. "انسان طلسم اعظم است" و آنچه در غایت کار دارای اهمیت می‌باشد، انسان است نه چیزی که به اسم مقتضیات دین به او تحمیل می‌گردد. شکی نیست که دین راستین نیز از اهمیت بسیار برخوردار است ولی انسان را نمی‌توان به خاطر دین پست و نابود کرد و در غفلت و نادانی نگاه داشت. بیان حضرت بهاءالله که "راست گو و کفر کو" به روشنی انسانیت و صداقت را در برابر درگیری‌های شرعی و فقهی قرار می‌دهد و تأکید به راستگویی تا این حدّ، به والاترین صورت، انسانگرایی و احترام به ارزش‌های انسانی را می‌نمایاند.

این گونه احکام و ده‌ها نظایر آن - از جهانی‌ترین ایده‌آل‌ها گرفته مثل وحدت عالم انسانی، تا موضوعی مثل رحم بر حیوانات و یا رعایت نظافت شخصی - که در آثار بهایی یافت می‌شود در تضاد روشن با عادات، افکار و اعتقادات واپس‌گرایانه‌ای بود که در دوره قاجار رواج داشت. هر یک از این تعالیم جدید می‌توانست نیرویی فزاینده در جلو بردن موج تجدّد و روشنفکری و عاملی نیرومند در تحوّل عقلانی در جامعه ایران تلقی گردد.

حضرت بهاءالله از دوره اقامت در ادرنه یعنی از دهه ۱۸۶۰ میلادی با ارسال الواحی به ملوک و سلاطین دیدگاه‌های خود را در مورد مسائل مهمی که آن زمان جهان با آن روبرو بود، بیان داشتند. از جمله در لوح خطاب به سلطان عثمانی، عبدالعزیز، او را از انتخاب وزرای فاسدی که منافع مردم را فدای منافع و امیال خود می‌کنند بر حذر داشته سپس به مساله "مشورت" که مفهوم کلی مجلس شورا از آن اراده می‌شود پرداخته توصیه می‌فرمایند در کارها با آنها مشورت کن و بهترین راه را انتخاب نما.

در سایر الواح که به افتخار ملوک و سلاطین نازل شد حضرت بهاءالله از جمله به پنج مطلب مهمّ تکیه فرمودند: یکی مقام خودشان به عنوان موعود همه ادیان، دوّم تمجید از حکومت پارلمانی (به طوری که در لوح ملکه ویکتوریا می‌بینیم)، سوّم توجه

فراوان به حال فقرا و درماندگان و نیاز فوری رسیدگی به حال آنان، چهارم نیاز به ایجاد صلح عمومی و تأکید بر اینکه اگر نمی‌توانید صلح اکبر را برپا دارید لااقل به فراهم آوردن صلح اصغر بپردازید و پنجم برپایی یک نظام جهانی از جمله برای آنکه مخارج دفاعی و جنگی کمتر شده و مالیات‌های سنگین بر مردم تحمیل نگردد. مجموع این پنج مطلب در لوح ملکه ویکتوریا آمده و در همان لوح از اینکه ملکه ویکتوریا کار مشورت در امور را به دست نمایندگان مردم داده و برده‌داری را لغا نموده است با لحن رضایت آمیزی یاد شده و وظایف اصحاب مجلس شور که همان پارلمان باشد، ذکر گردیده است. (۱۱)

کتاب اقدس در سال ۱۸۷۳ نازل شد و احتمالاً چند سال بعد به دست بهایان ایران رسید. در این اثر وعود الهی در مورد ایران لحن و صورت واضح‌تری به خود می‌گیرد و ظهور حکومت مشروطه اینطور پیشگویی می‌شود: "سَوْفَ تَنْقَلِبُ فَيَكُ الْأُمُورُ وَيَحْكُمُ عَلَيْكَ جُمْهُورُ النَّاسِ" (۱۲) (به زودی امور در تو منقلب می‌شود و مردم بر تو حکومت خواهند کرد).

در سال ۱۸۹۱ مقارن با نهضت تنباکو، که منجر به لغو امتیاز تنباکو به کمپانی رژی شد، حضرت بهاء‌الله لوح دنیا را صادر فرمودند که در واقع بیانگر پایگاه‌های دیانت بهایی در مقابل اوضاع ایران در آن دوره است. در این لوح حضرت بهاء‌الله در چند مورد به عظمت و بزرگی ایران در قبل اشاره می‌فرمایند و با بیانی که اندوه و حسرت از آن می‌بارد می‌فرمایند: "آیا چه شده که اهل ایران مع اسبقیتشان در علوم و فنون حال پست تر از جمیع احزاب عالم مشاهده می‌شوند" و در جای دیگر بر ادامه حکومت ظلم در ایران تأسف می‌خورند: "امروز ناله عدل بلند و حنین انصاف مرتفع، دود تیره ستم عالم و امم را احاطه نموده ... سپس به مطلبی که حدود بیست سال پیش از آن در کتاب اقدس نازل شده بود، اشاره می‌فرمایند "...در کتاب اقدس در ذکر ارض طا نازل شده آنچه سبب انتباه عالمیانست. ظالم‌های عالم حقوق امم را غصب نموده‌اند و به تمام قدرت و قوت به مشتتهیات نفوس خود مشغول بوده و هستند". در همان اثر "آنچه را که اصغاء آن سبب آزادی و آسودگی و راحت و علو و سمو کل است" اینطور بیان می‌فرمایند: "از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب." سپس توصیه می‌فرمایند که پادشاه و علما و امرا در محلی جمع شوند و با مشورت "آنچه را که سبب و علت امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است معین فرمایند و اجرا دارند." (۱۳) سپس بار دیگر به مندرجات کتاب اقدس و سایر الواح در مورد وظایف سلاطین و روسای عادل و

امنای بیت عدل اشاره نموده و سیستم حکومت انگلیس را که هم به اصول مشورت و هم به اصول سلطنت مزین است به نظر مناسب تشخیص می‌دهند. سوای آن باز به اهمیت صلح اکبر، ایجاد زبان مشترک بین‌المللی، ایجاد اسبابی که سبب محبت و اتحاد باشد، لزوم تعلیم و تربیت برای اطفال از دختر و پسر، لزوم اینکه زنان و مردان به طور مساوی علم زراعت و امور دیگر را تحصیل نمایند اشاره فرموده و پس از توصیه به توجه و اصلاح امور زراعت که "دارای مقام اول است" بار دیگر بهائیان را به صلح و سلام و درستی و پاکی تشویق می‌فرمایند و از جنگ و جدال برحذر می‌دارند. (۱۴)

پژوهشگرانی که در مورد انقلاب مشروطیت ایران تحقیق کرده‌اند، نشر روزنامه قانون را در لندن توسط میرزا ملکم خان و طرح او را مبنی بر تشکیل مجلس در سال ۱۸۹۲ سرفصلی در مجاهدات اصلاح طلبان ایران برای آزادی ایران می‌دانند، اما حضرت بهاءالله آن خواسته‌ها را از یک ربع قرن پیش از ملکم یعنی از سال ۱۸۶۸ طرح و در لوح دنیا تأکید نمودند. (۱۵)

رساله مدنیّه که حضرت عبدالبهاء در سال ۱۸۷۵ به اشاره حضرت بهاءالله مرقوم داشتند، سند دیگری است که نشان می‌دهد چگونه امیال و آرزوهای بهائیان برای ترقی و تعالی ایران از همان ابتدا به صورت منظم و مستمر تأکید می‌گردیده و در ایران منتشر می‌شده است. این رساله در سال ۱۸۸۲ در بمبئی به چاپ رسید و دامنه نشر آن در ایران وسعت یافت. این اثر نام مؤلف بر خود نداشت و بدین ترتیب بدون آنکه مهر ضالّه بر آن بخورد از همان ابتدا به عنوان پیشنهادی برای اصلاح ایران مورد بحث گروه‌های مختلف قرار گرفت. (۱۶) ایجاد مجالس مشورت به انتخاب مردم، بسط تعلیم و تربیت در سراسر کشور، اصلاح قوه قضائیه، ترویج هنر و علوم، ترویج صنایع و کشاورزی، ترویج تجارت، تأمین و تضمین حقوق فردی و حق مالکیت همراه با تساوی افراد در مقابل قانون، محدود نمودن قدرت مطلقه حکام ولایات و نظارت در امور آنان، ریشه کن ساختن رشوه و فساد، اصلاح امور ارتش با تهیه سلاح‌های کافی و آموزش نظامی، بخشی از مضامین این رساله است که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

در تمام دهه ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ این اثر دوّمین رساله اساسی و عمده‌ای بود که در زمینه رفم و تجدّد در سطحی وسیع در ایران قرن نوزدهم نشر می‌شد (اگرچه به طور محرمانه) و در واقع بازتاب اصلاحاتی بود که در سال‌های ۷۳-۱۸۷۱ (توسط مشیرالدوله) با تأسیس کابینه وزرا و دیگر اصلاحات ارائه گشته بود. (۱۷)

در دوره قاجاریه رساله‌های فراوانی نوشته شد که فهرست قریب هفتاد تای آن در

دست است ولی گسترش و نفوذ چندانی در میان طبقات گوناگون مردم نداشت. پژوهشگر معروف ایرج افشار در مقدمه کتاب قانون قزوینی که یکی از همین رساله‌هاست می‌نویسد "اینها رساله‌هایی است که اکثراً به هنگام نگارش ولو آنکه چاپی می‌بود به طور محدود میان باسوادان منور و صاحب تفکر و تعقل سیاسی نشر و پخش می‌شد و البته بعضی از آنها که مربوط به دوره ناصری است سالیانی چند پس از تالیف به چاپ رسیده است." (۱۸)

میزان با سوادان در دوره قاجار بسیار کم بود و توده مردم توجهی به مسائل سیاسی و اجتماعی نداشتند. تعداد زنان با سواد بسیار کمتر از مردان بود. در دوره حکومت ناصرالدین شاه (۱۸۹۶-۱۸۴۸) چهار روزنامه در ایران نشر می‌شد که فقط ۱۱۰۰ مشترک داشت و آن هم دولتمردان و درباریان و مستمری بگیران دولتی بودند که می‌بایست این روزنامه‌ها را مشترک گردند. (۱۹)

بر عکس، آثاری که از قلم حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء صادر می‌گشت بلافاصله پس از وصول به ایران از آن نسخه‌های فراوان برداشته می‌شد، به دست ده‌ها هزار بهایی ایرانی می‌رسید، در مجالس و محافل بهاییان مورد بحث و گفتگو قرار می‌گرفت و چون از تقدس و حرمت بهره داشت مورد احترام و اجرای دقیق واقع می‌گردید. خانواده‌های بهایی تعالیم اجتماعی آئین خود را مثل تساوی حقوق زن و مرد، تربیت اطفال مخصوصاً دختران، عدم تعصب و احترام به عقاید دیگران و نیز تعالیم فردی و شخصی را مثل نظافت ظاهره، حمام گرفتن، دروغ نگفتن، تزویر نداشتن، رأفت و ملامت و غیره مورد اجرا قرار می‌دادند زیرا آن را جزئی از اعتقاد دینی خود نیز محسوب می‌داشتند. نکته اینجاست که بهاییان گروهی جدا از اجتماع شهر و محله خود نبودند. بستگان غیر بهایی داشتند که با ایشان معاشرت داشتند، خانه‌شان بر همسایگان باز بود. هم وطنان غیر بهایی همواره کنجکاو بوده‌اند که بدانند بهاییان چگونه هستند، چطور زندگی می‌کنند، اعتقاداتشان چیست و چه آمالی دارند. این جستجوها خواه ناخواه ایشان را با مبانی و تعالیم بهایی آشنا می‌ساخت و در نتیجه تعالیم بهایی بر جامعه اطراف تأثیر می‌گذاشت. صدها جلسه تبلیغی و یا کتاب‌های بهایی که به دست غیر بهاییان می‌رسید حتی اگر موجب ایمان کسی نمی‌شد او را با تعالیم مترقی امر آشنا می‌ساخت. این وسعت نشر افکار بهایی را نمی‌توان با رساله‌هایی که به طور محدود نشر

می‌شد و یا روزنامه‌هایی که از خارج می‌رسید آن هم در جامعه بی سواد آن روز ایران مقایسه نمود.

بهاییان که در حدّ بالای میانگین باسوادی در جامعه قاجار و زمان پهلوی قرار داشتند یکی از پیشروان تأسیس مدارس در ایران به شمار می‌آیند که با نداشتن وسایل و مشکلات فراوانی که در این راه با آن روبرو بودند در سراسر ایران مدرسی در شهرها و دهات به وجود آوردند. (۲۰)

بهاییان از اولین جوامعی بودند که بین خود به تشکیل مجالس شور همّت گماشتند و امور جامعه را با مشورت و رای همگانی اداره کردند. نخستین مجالس مشورت (بیوت عدل) در سال ۱۲۹۷ ه. ق. در زمان حیات حضرت بهاءالله در طهران تشکیل شد. (۲۱)

زنان بابی و بهایی از ابتدای تاریخ این دیانت متوجّه اهمّیت و مقام بزرگ خود در جامعه بودند. قرن‌هاست زنان ایران در حالت بردگی و انقیاد به سر می‌برند گوئی سرنوشت محتوم ایشان آن است که شهروند درجه دو و سه بشمار آیند. ظهور شخصیتی مثل طاهره قزّوالعین و نظرها‌های انقلابی او در نفس خود انقلابی بزرگ در عالم زنان بود. طاهره امروزه به عنوان پیشگام ترقّی و تعالی زنان شناخته می‌شود، اما زنانی که در دیانت بابی و بهایی به دنبال آرمان‌های او رفتند کم نبوده‌اند. در وقایع زنجان و نیریز زنان دوش به دوش مردان با قوای دولتی می‌جنگیدند و این امر حتّی توجّه خارجیان را نیز جلب کرد و در گزارشهایی که از آن جنگ‌ها می‌فرستادند، نقش زنان را در تشویق مردان و در شرکت در نبردها تأکید می‌کردند. در گزارشی که در تاریخ ۳۰ اوت ابوت کنسول انگلیس برای شیل وزیر مختار آن کشور فرستاد، نوشت: "بابی‌ها با روحی شجاعانه و قهرمانی می‌جنگند و حتّی زنان که چندین نفر آنها کشته شده‌اند درگیر جنگ هستند." (۲۲) در نیریز زنان بابی همراه مردانشان در جنگ شرکت داشتند مخصوصاً در نبرد دوّم نیریز که به خاطر شهادت عدّه زیادی از مردان در واقع تعداد زنان رزمنده بیش از مردان بود. آثار حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء را در مورد زنان می‌توان یکی از پیشرفته‌ترین و انقلابی‌ترین افکار نه تنها در خاورمیانه قرن نوزدهم بلکه در اروپا و امریکای آن زمان دانست. در این آثار به تعالی مقام زن اشاره شده، بر استعداد و توانائی بانوان در ترقّی مقام خود و تأثیر مثبت ایشان بر پیشرفت جامعه تأکید گشته و شرکت زنان در امور جامعه توصیه و تأکید گردیده است. این تعالیم نسل جدیدی از زنان را در محیط بهایی ایران به وجود آورد. اگر بخواهیم به شرح زنان برجسته این آئین پردازیم

باید صفحات فراوانی صرف این کار کنیم ولی از بردن نام یک نفر گزیری نداریم و آن عصمت خانم ملقب به طایره است که شاید بتوان او را یکی از نخستین زنان روزنامه نویس ایران نامید. عصمت خانم در سال ۱۸۶۱ در خانواده‌ای از رجال ایران متولد شد و در نوجوانی با دیانت بهایی آشنا گشت و به این آئین گروید. عصمت خانم عمر خود و استعداد ادبی خویش را وقف نهضت زنان و حقوق ایشان نمود. (۲۳) زانت آفاری او را از رهبران نهضت آزادی و حقوق زن در زمان خود دانسته و با زنان نامدار غربی که در همین راه مبارزه می‌نمودند، مقایسه کرده است. طایره خانم در مقالاتی که در روزنامه ایران نو منتشر کرد اهمیت تعلیم و تربیت دختران، استعداد فراوان زنان، و تأثیر مستقیم و مثبت تساوی زنان و مردان را در زندگانی اجتماعی تأکید نمود. خواستار تحوّل اساسی در طرز تفکر زنان و دختران بود تا به خود بقبولانند که پست ترین مخلوق جامعه نیستند بلکه مقامی والا دارند و در همه زمینه‌ها می‌توانند ترقی کنند. (۲۴)

تأثیر دیانت بهایی بر افکار روشنفکران خاورمیانه، قفقاز و آسیای مرکزی

در قرن نوزدهم موج روشنفکری و کشش به سوی تجدد محافل تحصیل کرده و اندیشمند شرق را فرا گرفته بود. در مصر گروهی مرکب از جمال الدین اسد آبادی، محمد عبده و سعد زغلول دست به انتشار روزنامه‌های پرنفوذی مثل "مصر" و "التجاره" زدند که به همه جا فرستاده می‌شد. در تونس خیرالدین پاشا رهبری روشنفکران را داشت و در خود عثمانی دولتمردانی مثل عالی پاشا (۷۱-۱۸۱۵)، فؤاد پاشا (۹۶-۱۸۱۵) و مدحت پاشا اصلاحاتی که مهم‌ترین آن تنظیمات نام داشت آغاز کردند. (۲۵) در همان زمان روشنفکران تندرو عثمانی اصلاحات عالی پاشا و فؤاد پاشا را مورد انتقاد قرار داده و کافی نمی‌دانستند و این مصادف با زمانی است که حضرت بهاءالله در آثار خود پیشقدم از سایر اصلاح‌طلبان تشکیل شورای وزیران و پارلمان را به سبک انگلستان مطرح می‌فرمودند. (۲۶) به برخی دیگر از این افکار اصلاحی که طرح آن در آن زمان بی سابقه بود در بالا اشاره کردیم.

روشنفکران عثمانی و ایران اغلب با دیانت بهایی و افکار آن آشنا بودند. عالی پاشا وزیر امور خارجه عثمانی، نامق کمال، ابوضیاء توفیق، نوری بیگ و حقی افندی (از رهبران نهضت ترکان جوان که در سال ۱۸۷۳ به مناطق مختلف عثمانی تبعید گردیدند) همگی با تعلیم بهایی آشنا بودند و به نحوی روشن از عقاید پیشرفته و اصلاح طلبانه این آئین گفتگو کرده‌اند. مدحت پاشا از دولتمردان اصلاح طلب و حامی ترکان جوان که

به حکومت سوریه منصوب شد، (۸۰-۱۸۷۸) حضرت عبدالبهاء را به بیروت دعوت کرد و در سفر دوم بود که حضرت عبدالبهاء با شیخ محمد عبده از رهبران اصلاحات دیدن فرمودند. این تماس‌ها با روشنفکران ترکیه ادامه داشت بطوری که عبدالله جوادی یکی از پنج بنیان‌گذار نهضت ترکان جوان به خاطر ایمانش به دیانت بهایی در سال ۱۹۲۰ به اتهام ارتداد محاکمه شد. (۲۷)

در ایران از نخستین کسانی که در جامعه روحانی از بالای منبر خواستار به پاخاستن مردم برای گرفتن حقوق خود بودند باید سید جمال واعظ اصفهانی و حاج میرزا نصرالله بهشتی مشهور به ملک المتکلمین را نام برد که هر دو بابی بودند و بعد از کودتای محمد علیشاه به همین اتهام به قتل آمدند. از دیگر بابیان- ازلیان که نقش مؤثری در این زمینه داشتند، باید به ده‌ها شخصیت انقلابی مثل میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، ناظم الاسلام کرمانی (مؤلف تاریخ بیداری ایرانیان)، سید یحیی دولت‌آبادی و امثال ایشان اشاره کرد که زیر نقاب تقیه و اغلب در لباس روحانی مسلمان اهداف خود را برای مبارزه با سلسله قاجار و ایجاد اصلاحات در ایران دنبال می‌کردند. سید اشرف الدین قزوینی معروف به گیلانی فرزند سید احمد حسینی یکی دیگر از بابیان و مبارزان مشروطه است. وی روزنامه "نسیم شمال" را در دوران مشروطیت منتشر می‌کرد و با قلم و شعر خود آزادیخواهان را یاری می‌رساند. سید اشرف در سال ۱۲۸۷ ه.ق. در قزوین به دنیا آمد، در جوانی پنج سال در کربلا و نجف زندگی کرده و سپس به ایران بازگشت. از موطن خود قزوین به تبریز رفت و در آنجا به قول خود با پیر روشن ضمیری آشنا شد و به احتمال زیاد آنجا بود که به دیانت جدید اقبال کرد. خود به طور سربسته به این موضوع اشاره کرده است.

در ره تبریز با سوز و تعب	خدمت پیری رسیدم نیمه شب.
آن قلندر چون مرا دیوانه دید	مست از جام می جانانه دید
کرد تعلیم همه اسرار حق	گشت روشن روحم از انوار حق (۲۸)

اگر چه مورخین دوره قاجار ضمن بیان افکار انقلابی و تلاش‌های آزادیخواهانه این افراد کوشش فراوان در پنهان ساختن هویت بابی- ازلی- بهایی ایشان نموده‌اند ولی اعلامیه‌ها و سخنرانی‌های چاپ شده از شیخ فضل‌الله‌نوری که رهبران مشروطیت را به بایبگری متهم می‌ساخت و دیگر مدارکی که اینجا و آنجا می‌توان به دست آورد به روشنی نقش هویت بابی و نفوذ مؤثر ایشان را در انقلاب مشروطیت نمودار می‌گرداند. (۲۹) پی‌گیری و تحقیق در هویت بابی- بهایی- ازلی رهبران مشروطیت نیاز

به تحقیقی جدا دارد که از حوصله صفحات این مقاله خارج است. از دیگر روشنفکران ایران سید جمال الدین اسدآبادی از همان دوران بغداد با بایان آشنا بود (۳۰) و به خاطر اطلاعاتی که درباره این آیین داشت موجب شد که از او بخواهند مقاله‌ای در دایرةالمعارف عربی بطرس البستانی در مورد این نهضت بنویسد. (۳۱) اما از آنجا که او در پی نقشه اتحاد اسلامی به خلیفه‌گری سلطان عثمانی بود نهضت بهایی را مخالف این هدف خود می‌دید و به ضدیت پرداخت. این امر از لحن مقاله یاد شده در بالا روشن است. در نامه‌ای که حضرت عبدالبهاء به او نگاشته‌اند شیوایی و فصاحت استدلالهای او را درباره رد مندرجات برخی از روزنامه‌های انگلیس ستوده و رساله‌ای از مدحت پاشا را که موافق مقاله مزبور بوده برای او فرستاده‌اند. (۳۲)

میرزا ملکم خان یکی دیگر از پیشروان انقلاب ایران در سال ۱۸۶۱ از خشم ناصرالدین شاه به بغداد رفت و در آنجا با حضرت بهاءالله تماس گرفت. این تماس در استانبول نیز ادامه یافت و اطلاعات کافی که از امر داشت موجب شد ارنست رنان فیلسوف فرانسوی در سفر خود به استانبول از او بخواهد که مقاله‌ای برای آگاهی غربیان از نهضت بهایی بنویسد. (۳۳)

مشیرالدوله (۸۱-۱۸۲۷) یکی از شخصیت‌های برجسته در زمان قاجار پیش از رسیدن به مقام صدارت، سفیر ایران در عثمانی بود و در تمام مراحل تبعید حضرت بهاءالله و همراهانشان از بغداد به استانبول و سپس به ادرنه و عکا نقش فعالی داشت. طبعاً توسط جاسوسانی که داشت اطلاعات کافی از وضع گروه بهایی در عثمانی به دست آورد که با آگاهی از افکار و اندیشه‌های اصلاح جویانه ایشان همراه بود. یک بار نیز با دستگیری شیخ سلمان، پیکی که نامه‌های بهاییان ایران را حضور حضرت بهاءالله می‌برد به قریب سیصد نامه دسترسی پیدا کرد و بر خلاف تصور خود در آنها از سیاست و توطئه‌های پنهانی چیزی نیافت. وی به تدریج هم از سختگیری‌های خود کاست و هم نظر مساعدی نسبت به امر پیدا کرد. سال‌ها بعد نیز در ایران در مجلسی که برادر حضرت بهاءالله را به اومعرفی کردند، از اینکه چگونه حضرت بهاءالله بر خلاف دیگر ایرانیان موجبات عزت و سربلندی ایران را در عثمانی فراهم آورده‌اند سخن گفت. (۳۴)

روشنفکران قفقاز

شیوع نهضت بابی و بهایی در قفقاز و تأثیر آن بر روشنفکران عهد مشروطیت هنوز آن چنان که باید مورد تحقیق قرار نگرفته است ولی تردیدی نیست که فعالیت‌های

تبلیغی بهاییان در قفقاز و نفوذ فرهنگ ایران بر آن ناحیه موجب بسط اندیشه‌های این نهضت در آن ناحیه بوده است.

از نخستین سال‌های نهضت بابی، زمانی که حضرت باب در قلعه مرزی ماکو زندانی بودند، توجه مردم آن ناحیه به ایشان جلب شد. امید دولت آن بود که دیانت باب با سابقه شیعی - شیخی خود در محیط سنی نواحی شمال غرب ایران مقبولیتی نیابد و از شهرت و محبوبیت آن کاسته شود، اما شواهد موجود حاکی است که مردم آن ناحیه نیز به مانند دیگر نواحی ایران به شدت از امر جدید استقبال کردند. شهرت حضرت باب می‌بایست به ورای مرزهای ایران یعنی به قفقاز نیز رسیده باشد زیرا زندانی بودن حضرتشان در ماکو موجبات نگرانی دولت روسیه تزاری را فراهم آورد و وزیر مختار روسیه در ایران کینیاژ دارلگوروکف برای جلوگیری از اشاعه این نفوذ از دولت ایران خواست که حضرت باب را از مرزهای روسیه دور نماید. بدنبال این تقاضا بود که حضرت باب به قلعه چهریق منتقل شدند. (۳۵)

از دیگر سو قفقاز در واقع سهل‌ترین راه ترانزیتی برای سفر هزارها بهایی به ترکیه عثمانی و زندان عکا برای زیارت حضرت بهاءالله و حضرت عبداله‌بهاء بود و این رفت و آمد و آمیزش و اختلاط موجب نشر عقاید بهایی میان مردم قفقاز می‌گشت. سفرهای مبلّغین بهایی که به این هدف عازم آن نواحی می‌گشتند نیز عامل دیگری در نشر این افکار بود. بر همه اینها باید افزود که پیش از انقلاب اکتبر روسیه، رفت و آمد بین ایران و نواحی قفقاز که زمانی متعلق به ایران بود، بسیار سهل‌تر صورت می‌گرفت و روشنفکران آن ناحیه خود را از لحاظ معنوی و فرهنگی با ایران پیوسته‌تر می‌دیدند تا با روسیه.

این بدان معنا نیست که روشنفکران قفقاز و یا بانیان حزب سوسیال دموکرات باکو که با اعزام انقلابیون مسلح به تبریز به جنگ با استبداد پرداختند، همگی بابی یا بهایی بوده و یا حتی از چنین نهضتی با خبر بوده‌اند. ولی حضور افکاری مشابه بین این دو گروه نمی‌تواند تصادفی باشد. این افکار عبارت بود از آزاد اندیشی دینی، مبارزه با خرافات و انتقاد شدید از نفوذ فلج‌کننده آخوند و ملّا بر زندگی مردم (که تقریباً در آثار همه نویسندگان ترک زبان مثل طالبوف و صابر دیده می‌شود)، لزوم تجدّد و نوآوری در جامعه عقب مانده و فلج زده آن روز، لزوم تعمیم تعلیم و تربیت و غیره. اینها همه عقاید مشترکی بود که بایان و بهاییان و سوسیالیست‌ها مشترکاً در تحقق آن می‌کوشیدند، افکاری که چندین دهه پیش از آغاز نهضت سوسیالیست‌ها توسط بایان و بهاییان در

قفقاز رایج گشته بود.

ونسا مارتین Vanessa Martin در مقاله خود در دانشنامه ایرانیکا در رابطه با حوادث مشروطیت می‌نویسد: هنگامی که انجمن ایالتی، منطقه آذربایجان را خودمختار اعلام کرد و یکصد انقلابی مسلح از قفقاز برای حمایت از انجمن به تبریز وارد شد "شیخی‌ها و ارامنه" همراه با آن صد نفر به رهبری باقرخان و ستارخان به نبرد با سلطنت‌طلبان به رهبری امام جمعه تبریز پرداختند. (۳۶) طبعاً می‌توان حدس زد که در میان این گروه تعداد بابیان نیز کم نبوده‌اند.

نفوذ نهضت بابی و بهایی را در منطقه قفقاز و آذربایجان می‌توان از آثار سرکیس مبابیجان (آترپیت) نویسنده ارمنی که در زمان انقلاب مشروطیت در تبریز زندگی می‌کرده، دریافت. آترپیت در ارمنستان به دنیا آمد، تحصیلات عالی خود را در قسطنطنیه انجام داد و از ۱۸۸۰ به بعد در ارمنستان به شغل معلمی پرداخت. پس از چندی به تبریز رفت و در آنجا روزنامه‌ای به زبان ارمنی به نام آپاگا (آینده) منتشر ساخت و به نوشتن مقالات و داستان پرداخت. به درستی نمی‌دانیم آشنایی او با دیانت بهایی در استانبول صورت گرفت یا در ارمنستان. آنچه بود موجب شد که با اقامت در تبریز به تحقیق بیشتر در این دین بپردازد و با نوشتن داستان و نمایشنامه و تاریخ - از جمله شرح حال طاهره قره‌العین - هموطنان خود را با این آئین آشنا سازد. داستان کوچک "پیروزی یک عقیده" که خود می‌نویسد داستانی حقیقی است، نمونه‌ای از آثار اوست. (۳۷) در بحبوحه جنگ مشروطه‌طلبان و مستبدین، امام جمعه شهر به طلب و پیروانش دستور می‌دهد ابراهیم را که بقالی بهایی است با کتک و پس گردنی به حضور او ببرند. اتهاماتی که امام جمعه به ابراهیم وارد آورده و آنها را گناه بزرگ و مستحق مرگ می‌شمارد عبارتست از: بابی بودن ابراهیم، کمک کردن به مردم برای آنکه عقل آنها را بدزد و از راه به درشان کند، ندادن خمس و زکات، گفتن این حرف که دهکده‌های آقا مال بیت المال است و دهخداها اموال مردم را به زور تصاحب می‌کنند و حق رنجبر را ضایع می‌سازند "همین اراجیف شما بایه بود که ده روز پیش جماعت را شوراند و مردم نابکار را به عصیان کشاند که به خانه من هجوم آوردند و می‌خواستند هر چه داشتم غارت کنند." (۳۸)

ابراهیم در پاسخ می‌گوید که او بابی نیست بهایی است و از اعتقاد خود بر نمی‌گردد. وقتی میخ بزرگی را بر قلب او گذاشته می‌خواهند با پتک بکوبند با این سخنان از خود دفاع می‌کند. اتهامات امام جمعه تبریز و دفاعیات ابراهیم نمایشگر پایگاه

بهایان در ایران است: " ... نه تنها دوست و همسایه بلکه دشمنان خود را هم دوست داشته‌ام و دسترنج زندگانی سی ساله‌ام را به طور مساوی بین همسایگان فقیرم تقسیم کرده‌ام تا بتوانند اطفالشان را تغذیه کنند و سواد یاد دهند. من به عنوان یک جنایتکار نمی‌میرم. مرا می‌کشند به خاطر اینکه دزد و آدمکش نیستم.... مرا به خاطر آن می‌کشند که همه مردم را بدون استثناء دوست داشته‌ام. برای من فرقی بین مسلمان و گبر و ارمنی و یهودی نیست. من همه را به طور یکسان دوست داشته‌ام. مرا به خاطر عشق بی حد و مرزم به بشریت می‌کشند..." (۳۹)

صابر آذربایجانی یکی دیگر از روشنفکران قفقاز است که گرایش‌های شدید به این آئین داشته و در اشعارش بازتابی از افکار تجدد طلبی و نخواستی زائیده از نهضت بابی و بهایی را می‌توان دید. او در سال ۱۸۶۲ در شماخی آذربایجان قفقاز به دنیا آمد. سفری به ایران کرد و به مشهد رفت و سپس به موطن خود شماخی برگشت. صابر زندگانی ساده‌ای داشت و با درست کردن صابون امرار معاش می‌کرد. اشعارش که عموماً به زبان ترکی است تأثیر فراوانی بر انقلاب مشروطیت ایران گذارده است. به طوری که مؤلف "از صبا تا نیما" می‌نویسد: "صابر از هر مطلبی که سخن می‌گوید مرجع و معادش یکی است: مردم و سرنوشت مردم. هنگامی که از ظلم و بی‌عدالتی، از مفاسد اجتماعی و خلاصه جهات منفی زندگی انتقاد می‌کند همیشه از آرمان‌های بزرگ و ارجمندی که بنیاد آنها بر مردم دوستی و نوع‌پروری است، الهام می‌گیرد. صابر زندگی پست و حقیر را به نام زندگی بلندی که آرزومند آن است رد و انکار می‌کند. شعر صابر شعر نیک‌بختی و روشنائی، ترانه زندگی آزاد و آبرومند و نجیبانه است." (۴۰)

شهرت و محبوبیت صابر همزمان با انتشار اشعار طنزآمیز و انتقادی او در روزنامه ملانصرالدین بالا گرفت. این روزنامه در بین روشنفکران ایران، عثمانی و آسیای مرکزی خواهان زیادی داشت. ملایان متعصب تبریز صابر را بی‌دین و بابی خوانده و به دشمنی با او برخاستند. تهمت بایبگری در زادگاهش شماخی و در شهرهای اطراف نیز بالا گرفت و صابر کوشش کرد دشمنانش را با شعری که ترجمه فارسی آن می‌آید ساکت سازد:

اشهد ان لا اله الا الله

من آدم با ایمانی هستم و اقرار به یکتایی خداوند می‌کنم،

ای مردم شیروان،

من شیعه هستم اما نه آن شیعه‌ای که شما تصور می‌کنید

من سنی هستم اما نه سنی مثل شما
من صوفی هستم اما نه آن صوفی مانند ابدالی‌ها
من عاشق حقیقتم، ای مردم شیروان (۴۱)

کتاب هوپ هوپ نامه صابر هم‌چنین دارای قطعه‌ای است که پایگاه روشنفکری بایبان و بهاییان را به خوبی آشکار می‌سازد. قطعه‌ای نسبتاً مفصل شامل گفتگوی آخوند محل با خبر چینش. آخوند از او می‌پرسد "نه خبر وار مشه دی؟" (چه خبر داری مشهدی؟) و او اخباری را که شنیده یا چیزهایی که دیده به اطلاع مجتهد می‌رساند. (۴۲) این شعر به طور روشن بازتاب این نکته است که در فکر و ذهن اجتماع دوره قاجار چه در آذربایجان و قفقاز و چه در فارس و طهران، هر نوع حرکت ترقی‌جویانه و هر نو‌جویی با بابتی بودن مرادف بوده است مثل روزنامه خواندن، فرزند را به مدرسه فرستادن، مو بلند کردن و چکمه پوشیدن، هزینه تحصیل به کسی دادن، در حرفه‌ایش گوشه و کنایه به آخوندها زدن، با معلم مدرسه معاشرت داشتن و غیره و غیره. چند بند شعر او را با ترجمه فارسی در اینجا می‌آوریم و خوانندگان را برای دیدن تمامی آن به اصل کتاب رجوع می‌دهیم:

نه خبر وار مه شه دی؟

نه خبر وار مه شه دی؟ - ساغلك - آز چوق ده گنه

[خبر تازه چی است مشهدی. - سلامتی - کم و زیاد باز هم (خبر چیه)]

غزیت آلمش حاجی احمدده - با! اوغلان نه منه...؟

[حاجی احمد هم روزنامه خریده - دهه چی داری میگی پسر؟]

سن اوزک / ن گوردک / ن آلاندا؟ - بیله نقل ایله دیلر

[تو خودت دیدی خریدنش را - (نه) اینجوری تعریف می‌کردند]

داخی کیم خدایا - بو ولایتده منه!

[دیگر کی خدایا مانده از امت من - ولایت من]

بو ایسه پس او لعینک ده ایشی قوللابی دُر

دین و ایمانی دانوب، یولدان آزوپ دُر ، بابی دُر

[اگر این چنین است آن لعنتی کارش قلبی است]

[دین و ایمانش را منکر شده - از راه به در اومده - بابی شده] (۴۳)

شعرهای صابر در همان زمان در روزنامه‌های مشروطه خواهان مثل نسیم شمال و

صور اسرافیل به ترجمه درج می‌شد و تأثیر فراوان بر افکار مشروطه خواهان می‌گذاشت.

روشنفکران آسیای مرکزی

با مهاجرت جمع فراوانی از بهاییان ایران به عشق آباد، دیانت بهایی به آسیای مرکزی رسید و سوی ترکمنستان و عشق آباد به زودی در شهرهایی مثل بخارا و سمرقند نیز فعالیت‌های تبلیغی آغاز شد و جمعی از مردم روشنفکر آنجا به این دین گرویدند. از شرح احوال جناب ابوالفضل گلپایگانی بر می‌آید که در سفرهای او به بخارا و سمرقند و گفتگوهایی که با برجستگان جامعه داشته اعتقادات آئین بهایی اگر نه در سطحی وسیع، لااقل در سطح بالای جامعه خواستارانی داشته است. دیانت بهایی بطور روشن در آسیای مرکزی نهضتی اصلاح جو و پیشرو به شمار می‌آمد. این امر نه تنها در اسناد و نوشته‌های مامورین دوره تزار منعکس است بلکه در اوایل انقلاب بلشویسم نیز جلسات مشهور مناظره‌ای که روشنفکران روسی در عشق آباد با بهاییان تشکیل داده و به بحث در مسائل مختلف می‌پرداخته‌اند، خود دلیل دیگری بر پشتوانه پیشرو و اصلاح طلبانه اعتقادات بهاییان بوده است. خواندن شرح این مناظرات و مباحثات نشان می‌دهد که بهاییان و انقلابیون چپ‌گرا در واقع خواهان یک چیز بوده‌اند: اصلاح وضع موجود، تعمیم تعلیم و تربیت و ترویج سواد، بالا بردن سطح زندگی مردم و تساوی حقوق زنان و مردان و امثال آن. تفاوت ایشان در روش کار بوده است. اما با تسلط رژیم کمونیسم این گفتمان عقیدتی خاتمه یافت و کار به مصادره مشرق‌الاذکار عشق آباد و تعطیل مدارس و تشکیلات بهایی انجامید. از سرنوشت صدها روشنفکر بهایی که پس از استقرار کمونیسم در آن منطقه سر به نیست شدند و یا در زندان‌های سبیری جان سپردند چیزی در دسترس نداریم.

پیش از انقلاب روسیه نهضتی به نام جدیدی‌ها در آسیای مرکزی شروع شد که روشنفکرانی مانند صدرالدین عینی، عبدالرئوف فطرت، و محمود بهبودی با آثار و افکار خود آن را رهبری می‌کردند. (۴۴) نهضت جدیدی‌ها هنوز آنچنان که باید مورد تحقیق قرار نگرفته است و اگر از سه تن بالا نام می‌بریم به خاطر آثاری است که از آن‌ها باقی مانده است.

صدرالدین عینی با نگارش شرح حال خود - که عمدتاً ساختگی و برای بیان نظریاتش است، فطرت با نگاشتن مناظره‌ای خیالی بین یک معلم بخارایی و یک معلم

اروپایی و محمود بهبودی با نگاشتن نمایشنامه، رسالت خود را برای بیداری هم میهنان خویش آغاز کردند. تیغ حمله این آثار متوجه امیر بخارا و طبقه آخوند و ملای آن منطقه است که عموماً به صورت عناصری فاسد، ارتجاعی و مخالف هر نوع ترقی معرفی می‌گردند. بزرگترین هدفی که جدیدی‌ها پی می‌گیرند تعلیم و تربیت است زیرا به کمک آن می‌توانند سطح دانش مردم را ترقی داده و به تدریج بندهای عقب ماندگی را از پای مردم باز کنند. در این که برخی از جدیدی‌ها تمایلات بهایی داشته و جزء جامعه بوده‌اند، تردیدی نیست. اما حکم قطعی را وقتی می‌توان داد که به اسناد خانوادگی آنان دسترسی پیدا شود و یا اشعار سخنوران روشنفکری مثل "ودود" که بهایی بود جمع آوری و مورد مطالعه قرار گیرد.

کلمه بابی - بهایی مساوی با تجدّد

نام بابی بسیار زود با دیگراندیشی، تجدّد، سنت شکنی و گذشتن از مرزهایی که قرن‌ها کسی از آن جرئت گذر نداشت همراه و قرین شد و به دنبال آن شایعاتی فراوان در مورد بابیان بر سر زبان‌ها افتاد. کلمه بابی در برخی اعجاب و تحسین، در گروهی بیم و وحشت و در اکثریتی نوعی دشمنی و نفرت به وجود آورد، نفرت کوری که هنوز نیز ادامه دارد.

دکتر نگار متحده در مقاله خود تحت عنوان "پیکر له شده ملّتی مدرن، حجاب برداشتن قره‌العین طاهره و کشتار دسته جمعی بابیان" (۴۵) بازتاب ظهور حضرت باب را بر اجتماع ایران در زمینه اقدام قهرمانانه طاهره قره‌العین با برداشتن حجاب بررسی می‌نماید. (۴۶) بخشی از مقاله وی به موضوع پوشاک و لباس اختصاص دارد. متحده از جمله مطلبی را از کتاب یکسال در میان ایرانیان به قلم ادوارد براون مستشرق معروف انگلیسی نقل می‌نماید، آنجا که براون چگونگی دوختن لباسی تابستانی را در یزد شرح می‌دهد. براون می‌نویسد: لباس تازه‌ای که یک خیاط یزدی برایم دوخته بود، پوشیدم. جنس پارچه نوعی شال نازک سفید رنگ، و خود لباس شبیه لباس‌های انگلیسی بود. لباسی بود خنک، سبک و راحت که البته پوشیدن آن در انگلیس قدری غیرعادی می‌نمود ولی به گمان من هیچکس در یزد و کرمان تردیدی نمی‌کرد که این یک لباس معمولی انگلیسی است. حاجی صفر (کمک و همراه براون) با دیدن من در آن لباس خندید و گفت، صاحب، مردم خواهند گفت که بابی شده‌ای. (براون در پرانتز می‌نویسد: تصور می‌کنم این حرف را برای این زد که بابی‌های اولیه عادت داشتند لباس سفید

پوشند)، اما سوای آن از لباسم راضی بود.

متّحده به درستی می‌نویسد با آنکه براون علاقه و کوشش زیادی به درک روحیات ایرانیان و مخصوصاً بایبان نشان داده است معهداً متوجّه این نکته تاریخی نشده که در اینجا منظور حاجی صفر برداشت بدیهی مردم از نوآوری و سنت شکنی بایبان بوده که اینک در پوشاک غیر عادی براون جلوه می‌کرد.

متّحده با اشاره به سفرنامه‌هایی که از آن دوران درباره اروپائیان در دست است می‌نویسد، در همه این سفرنامه‌ها در گفتگو از وضع زنان اروپایی از بی‌حجابی آن‌ها گفتگو می‌شود و به طور طبیعی این بی‌حجابی تعبیر به بی‌بند و باری و بی‌عفتی ایشان می‌گردد. اما پس از ظهور حضرت باب وضع دیگر گونه است. زنی که با دیگران فرق داشته و از خود صاحب فکر و نظری باشد، بابی است. متّحده از خاطرات تاج السلطنه شاهزاده قاجار (۱۹۶۳-۱۸۸۴ دختر ناصر الدین شاه) مثال می‌آورد که می‌نویسد: "تا هیجده سالگی به من آموخته بودند که آسمان با زنجیرهایی که در دست ملایک هست از بالا آویخته شده و رعد و برق نشان غضب و خشم خداست... وقتی که در مطالعات خود پیش‌تر رفته‌ام روز به روز بی‌دین‌تر گردیدم. چون این افکار برایم تازه بود بسیار مایل بودم که آنها را با مادرم، بستگانم و فرزندانم در میان بگذارم، اما تا دهان باز می‌کردم که در این مسائل چیزی بگویم مادرم مرا نفرین می‌کرد و می‌گفت تو هم بابی شده‌ای و بستگانم گوشه‌ایشان را می‌گرفتند و از خدا برای من طلب بخشایش می‌نمودند." (۴۷)

یکی از قدم‌های رضاشاه برای آوردن ایران به مرحله تجدّد برداشتن حجاب از سر زنان به اجبار، و نیز برقراری کلاهی بود که بعدها به کلاه پهلوی معروف شد. این واقعه در اواسط دهه ۱۹۳۰ اتفاق افتاد. رسول پرویزی نویسنده معروف شیرازی در یکی از داستان‌های خود ضمن بیان ماجرای رفع حجاب که در دوران نوجوانی او رخ داده به شعری اشاره می‌کند که مردم شیراز به عنوان اعتراض به اقدامات دولت می‌خوانده‌اند: دستمال آبی نمی‌خوایم، حاکم بابی نمی‌خوایم، کلاه فرنگی نمی‌خوایم. (۴۸) یعنی همه نوآوری را که از سوی دستگاه حاکم بوده به بابی بودن او مربوط می‌دانند.

در ضرب المثل‌ها و اصطلاحاتی که در افواه رایج بوده نیز می‌توان رابطه تجدّد و نوآوری را با دیانت بهایی مشاهده کرد. از جمله صادق هدایت در کتاب اوسانه که مقداری اصطلاحات طهرانی را ضبط نموده به "عینک نزن بابی میشی" اشاره می‌کند. این اصطلاح که بچه‌ات را نگذار مدرسه، بابی می‌شود نیز مطلب ناشنیده‌ای نیست. (۴۹)

شعری که در بالا از صابر آذربایجانی آوردیم خود نمودار روشنی از مترادف بودن نام بابی با هر نوع تجدد و نوآوری است.

غوغای تجدد خواهی پس از انقلاب مشروطیت

با انقلاب مشروطه طبعا شور تجدد خواهی فرو نشست و بحث در چند و چون تجدد همچنان ادامه یافت، بحثی که به خاطر شرایط تاریخی زمان حاضر هم اکنون نیز از سر گرفته شده است. در بررسی آراء متفکرین و اندیشمندان ایران در دهه‌های اول قرن بیستم می‌بینیم همان سردرگمی که در نیمه قرن نوزدهم بر حوزه روشنفکری ایران غالب بوده در قرن بیستم نیز در جامعه حضور داشته و روشنفکران ما را به خود مشغول داشته است. سردرگمی در اینکه چگونه ایران از عقب ماندگی نجات یابد و به تجدد و پیشرفتی که شایستگی آن را دارد دست یابد.

دکتر محمد توکلی طرّقی در مقاله عالمانه خود با عنوان "تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی" (۵۰) با استفاده از منابع غنی که در اختیار دارد، آرا و نظریات اندیشمندان ایران را در مورد تجدد در دهه‌های اول قرن بیستم نقل کرده و با آوردن دهها نقل قول از آراء اصلاح جویان و اندیشمندان ایران تصویر جامعی از این سردرگمی و اختلاف ذوق به دست داده است. وی سپس به چگونگی یاد زدایی از اندیشه‌ورزان دوران مشروطیت و دوران پس از آن پرداخته و می‌نویسد: "این یادزدایی‌ها به پیدایش روایت‌های پاره پاره‌ای از تاریخ تجدد ایران انجامیده است که در آن برخی از شخصیت‌ها قهرمانان ملی و منادیان استقلال و آزادی شمرده می‌شوند و برخی دیگر خود فروختگان اسارت طلب... به سخن دیگر تاریخ غنی تجدد خواهی در ایران گرفتار تاریخ زدایی شده است. صاحب نظران ایرانی مدرنیته اغلب تبخری خاص در تاریخ اروپا و نگرش‌های متفاوت مدرنیته دارند، اما آشنایی آنها با تاریخ تجدد خواهی در ایران بیشتر کلیشه وار، زمان زدوده Detemporolized و تجویزی به نظر می‌رسد." (۵۱)

وی پس از آوردن شواهدی از آثار و عقاید اندیشمندان ایران که برخی خواهان اخذ بی چون و چرای تمدن غربی (۵۲) و برخی بر عکس خواهان روگردانی از مظاهر غرب و تمسک به مبانی اسلام بودند، به عقاید احمد کسروی در مورد تجدد گرایی پرداخته و نتیجه می‌گیرد که «حضور برخی از آرای کسروی در نوشته‌های خمینی بیانگر تاریخ ناگفته و نانوشتۀ تجدد ایرانی است. همسانی این دو چهره به ظاهر متضاد، معرف تجانس دو گرایشی است که به نادرستی روشنفکری دینی و غیر دینی نام نهاده شده

است.» (۵۳) «بازکاوی گفتمان اسلامگرا که در دهه ۱۳۲۰ ه.ش. به شکل سازمان یافته‌ای تبلور یافت، به ناگفته‌ها، فراموشکاری‌ها و سکوت‌های عامدانه راه می‌برد و حکایت از آمیزش "اسلام ناب محمدی" با افکار و آراء کسانی دارد که بدعت گزار، ملحد و محارب (۵۴) قلمداد شده‌اند. در این بازکاوی آثار احمد کسروی همچون کلید گمشده تاریخ روشنفکران قرن بیستم ایران نمایان می‌شود... در سال‌های پس از کودتای محمدعلی شاه که روحانیت به پایگاهی برای حراست از سنت تبدیل شد و هر گونه نواندیشی بومی بدعت قلمداد گردید، بازسازی فکر دینی دغدغه اصلی متجددانی شد که خواهان نوسازی و تجدید عظمت ایران بودند. آنان قصد داشتند که با تفکیک خرافات از دین، دین را به ارزشی اخلاقی و مدنی برای ساختن "ایران نو" تبدیل سازند. این خواسته‌ها بیش از هر گرایش دیگری در نوشته‌ها و عملکرد کسانی به چشم می‌خورد که منادیان "غریزدگی" یا اسلام ستیزی پنداشته شده‌اند. اما در جرگه این کسان معمان بسیار چون حسن تقی زاده، عبدالرحمن سیف آزاد، و احمد کسروی بودند که از خیل روحانیون جدا شدند و به جرگه مکلفان پیوستند. سیاست‌های آخوند ستیز رضاشاه نیز از جمله تبلور خواسته‌های شماری از نواندیشانی بود که از عرصه روحانی به ساحت روشنفکری سفر کرده بودند. کسروی نمونه بارز معمم مکلف شده‌ای بود که هم دغدغه بازاندیشی فکر دینی داشت و هم خواهان بازسازی عظمت ایران بود. وی گفتمانی را پی انداخت که ریشه در آرا و باورهای نامتجانس داشت. این گفتمان هم متجدد بود هم متدین؛ هم آخوند ستیز بود و هم مخالف "اروپایی‌گرایی" هم مشروطه خواه بود و هم خواهان وحدت دینی؛ هم مدافع زبان و ادب فارسی بود و هم محارب با اندیشه‌های جبرگرای سرایندگانی چون حافظ، سعدی و مولانا. با پیوند تجدد و تدین و مقابله با اروپایی‌گرایی (۵۵) این گفتمان راهنمای کسانی چون علی اکبر حکمی زاده، غلامرضا سعیدی، هادی سعیدی، عطاءالله شهاب پور، شریعت سنگلجی، محمدتقی شریعتی، و روح‌الله خمینی شد. اگر چه برخی از این کسان از مخالفان سرسخت کسروی شدند اما علی رغم این مخالفت برخی از آرای او را بر گرفتند و برای پیشبرد رهبرد اسلامگرایی به کار بردند. احمد فردید (میهنی یزدی)، فخرالدین شادمان، جلال آل احمد، مهدی بازرگان و علی شریعتی از دیگر کسانی هستند که آثارشان پیوستگی خاصی با نوشته‌های کسروی درباره اروپایی‌گرایی و اسلام دارد. چگونگی تأثیر پذیری و تأثیر گذاری کسروی را باید بخش مشکل و پیچیده‌ای در تاریخ روشنفکری قرن بیستم دانست.» (۵۶)

به خوبی روشن است که کسروی خود بنیان‌گذار و مبتکر افکاری که ارائه می‌داشت نبود بلکه اندیشه‌های اصلاحی او به مانند اندیشه‌های بسیاری دیگر از تجدّد جوانان قرن نوزده و بیست ایران در آثار بهایی که لااقل نیم قرن پیش از زمان کسروی تدوین گردیده بود آمده است. کتاب "ورجاوند بنیاد" او گواه صادقی است که بسیاری از اندیشه‌های او اقتباس از آثار و تعالیم بهایی است.

"پیوند تجدّد و تدبیر و مقابله با اروپایی‌گرایی" که اساس تفکرات کسروی معرفی شده و به گفته دکتر توکلی طرفی مورد اقتباس اندیشمندان ایران قرار گرفته به طور روشن در "رساله مدنیّه" که در بالا به آن اشاره کردیم دیده می‌شود، اما به طوری که خواهیم دید تز بالا شامل تمامی افکار عرضه شده در آن رساله نیست بلکه فقط جزئی از آنست. آثاری که اندیشمندان ایرانی ارائه داشته‌اند، فاقد جامعیت و کلیتی است که در آثار بهایی آمده. اینان هر یک تجدّد را به سلیقه خویش دریافته‌اند و اگر هم دنبال جامعیتی بوده‌اند، خواسته‌اند شراب نو را در شیشه‌ای کهن بریزند نتیجه این کار مایع ترشیده‌ای شده است که دیگر مشام ملت تاب تحمل آن را ندارد.

اما باید با کمال انصاف گفت که کسروی درد کار را دریافته بود و می‌دانست تجدّد و تحوّل اساسی و بنیادین جز با تحوّل دینی و معنوی نمی‌تواند پیش برود به همین جهت سرخورده و ناامید از اسلام و مذهب شیعه، خود دینی تازه ساخت و لاجرم ناچار به ستیز با اسلام شد. کسروی همان راهی را رفت که ملکم خان نیم قرن پیش از او رفته بود. ملکم نیز در آثار خود ابتدا کوشش کرد مبانی تجدّد را با اسلام پیوند بزند. وی نیز مانند میرزا آقاخان کرمانی که زمانی مبلغ این فکر بود شاید قلباً اعتقادی به این نظریه نداشت، اما امیدوار بود با قبولاندن این تز که اسلام با تجدّد در ستیز نیست ملأها و دینمداران را به ایجاد تحوّل در دین وادارد و از مخالفت سنت‌گرایان که هر حرکت نویی را با حره تکفیر سرکوب می‌کردند، بکاهد. وقتی از اسلام نومید شد خود دینی جدید اختراع کرد شاید به این آرزو که از این راه بتواند افکار اصلاحی خود را پیش برد.

سرخوردگی ملکم و کسروی و بدعت‌گذاری دینی ایشان، یکی نشان آن بود که هر دو نفر به قدرت دین در شکل دادن اجتماع ایران پی برده بودند و دیگر آگاهی ایشان به این حقیقت بود که با حضور اسلام‌مداران و پای‌بندان سنت، نباید به هیچ نوع اصلاح و تجدّدی امید بست. ملکم با گرفتن سفارت روم و رسیدن به منصب مورد آرزوی خود گفتمان روشنفکری را کنار گذارد، و کسروی جان خود را بر سر "دین پاک" نهاد و روز

روشن در دادگستری طهران به تیر فداییان اسلام کشته شد. در بالا گفتیم که حضرت عبدالبهاء در رسالهٔ مدنیّه اقتباس از علوم و فنون و دستاوردهای غرب را تجویز و تشویق می‌فرماید و دلایلی را که مخالفین و سنت پرستان می‌آورند یک یک رد می‌کنند. نظری به متن رساله موضوع را روشن تر می‌سازد:

«بعضی گویند که این افکار جدیدهٔ ممالک بعیده است و منافی مقتضیات حالیه و اطوار قدیمهٔ ایران. و برخی بیچارگان ناس را که از اساس متین دین و ارکان شرع مبین بیخبرند و قوهٔ امتیازیه ندارند جمع نموده گویند که این قوانین بلاد کفریه است و مغایر اصول مرعیهٔ شرعیه (و مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ). قومی برآنند که باید اینگونه امور اصلاحیه را بتأنی شیئاً فشیئاً اجرا نمود تعجیل جایز نه. و حزبی برآنند که باید تشبث بوسائلی نمود که اهل ایران خود ایجاد اصلاحات لازمهٔ سیاسیه و معارف عمومیّه و مدنیّت تامهٔ کامله نمایند لزوم اقتباس از سائر طوائف نه. باری هر گروهی به هوائی پرواز می‌نمایند.»

بحث بعدی این رساله بر این است که ایران می‌تواند از پیشرفت‌ها و زمینه‌های تجدد اروپا استفاده برد و پای خویش را از قیود گذشته باز کند. در این زمینه به عدم منافات اتخاذ این مواهب با مبانی اسلام تکیه کرده و تجدد را با دین اسلام راستین در یک راستا می‌داند. سوای آن برای جنباندن عرق حمیت ایرانیان، گذشتهٔ پر شکوه ایشان و اینکه کشور ایران روزگاری از بزرگترین و پیشرفته‌ترین کشورهای جهان بوده را نیز به خاطرشان می‌آورند.

اما این روی آوری به تجدد و دستاوردهای غربی به منزلهٔ تسلیم شدن چشم بسته به غرب نیست و هزارها فرسنگ با تز "ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس" فاصله دارد. رسالهٔ مدنیّه به وضوح مادی گرایی و روگردانی از دین را که بر اساس آراء فلاسفهٔ غرب در تزاید بود و خرد را جانشین منطلق دین می‌کرد رد می‌کند و تجدد و تدین را دو جزء ضروری از یک حقیقت می‌داند. (۵۷) در سایر آثار بهایی نیز تأکید به دوری از تقلید چشم بستهٔ غربیان و انتقاد شدید از ماده پرستی و عدم پای‌بندی ایشان به بسیاری از عواطف و مبانی انسانی دیده می‌شود. از سوی دیگر منظور از اسلام راستین که رسالهٔ مدنیّه آن را مخالف تجدد نمی‌داند، آنطور که دکتر نادر سعیدی آورده، «مستلزم بازگشت به روح خلاق اسلام است. اسلام در معنای خلاق خود عبارت از انعکاس وحی به شکل مقتضیات زمان و مکان است. بدین ترتیب اسلام واقعی [به اعتقاد بهایی] زمانی به شکل دیانت یهود و زمانی به شکل مسیحیت و زمانی

به شکل قرآن و احادیث ظاهر گردید، اما اسلام راستین را نباید با جزئیات احکام و فرهنگ هیچیک از این تجلیات تاریخی اسلام اشتباه نمود. به همین علت بازگشت به اسلام راستین مستلزم تعریف و تصویر بدیعی از اسلام است که در آن وحی الهی بر اساس مقتضیات فعلی تعریف و تجلی می‌گردد. واضح است که چنین تعریفی از اسلام مستلزم قبول اصل تجدّد است. ناگفته نماند که حضرت عبدالبهاء در آثار دیگر خویش این نکته را آشکار می‌سازند که این تعبیر جدید اسلام چیزی جز دیانت بهایی نیست. دیانت بهایی تجلی اسلام راستین بر اساس مقتضیات زمان فعلی است...» (۵۸)

از نهضت مشروطیت و غوغای تجدّد خواهی اکنون قریب یک قرن می‌گذرد. در زمان سلطنت رضاشاه، مشروطیت عملاً تعطیل شد ولی اصلاحاتی که مورد آرزوی روشنفکران ایران بود با سرعت به مرحله اجرا در آمد. ایجاد مدارس دخترانه و پسرانه - اصلاحات امور اداری - ایجاد راه و راه آهن - حتی برداشتن حجاب از سر زنان و عوض کردن پوشاک سنتی مردان - فرستادن دانشجویان به خارج و ایجاد دانشگاه همه و همه به اجرا در آمد و بسیاری از روشنفکران آن زمان با ایمان فراوان در این اصلاحات شرکت جستند.

از زمان رضاشاه اکنون قریب شصت سال گذشته است و ایران علیرغم همه تحولات سیاسی و تاریخی باز هم شیوه‌های جدیدی از تجدّد را تجربه کرده است. امروزه در ایران مردم به جای کجاوه و شتر در اتوموبیل سوار می‌شوند، خطوط هوایی و زمینی دایر است. کامپیوتر، اینترنت، تلویزیون، سفر اروپا، تقلید از اروپائیان در لباس و رقص (در مجالس خصوصی) و غیره همه و همه به ایران - و یا لااقل بخشی از آن - صورتی مدرن و متجدّد می‌دهد. ولی آیا کشور به تجدّد رسیده است؟ بدیهی است بکار بردن چادر نشان عدم تجدّد نیست، هکذا اجرای مراسم دینی. در هر مذهب و مرامی برای عاملین آن پرجا است. سؤالی که مطرح می‌شود بعد عمیق‌تری دارد. آیا آن فرهنگ و معرفت و تساهل و روشنفکری و احترام به افکار دیگران که باید زاینده تجدّد باشد در زندگانی ما دیده می‌شود؟ آیا در فکر و اندیشه و قضاوت در مورد دیگران و تفاهم و تساهل هم پای‌بند تجدّد هستیم؟ آیا بانوان ما در ایران آن مقام و احترامی را که شایسته نیمی از جامعه است دارند؟ آیا عدالت و امنیت اجتماعی برای همه فراهم است و یا به آن پایه از تجدّد رسیده‌ایم که همواره با زمان و نیازهای روزگار خود همگام باشیم؟ (۵۹)

صرفنظر از همهٔ تئوری‌هایی که علما در مورد مسأله تجدّد می‌نویسند، سوای وجوه مشترکی که تجدّد ممکن است در همهٔ جوامع داشته باشد، این امر در هر جامعه و فرهنگ نیز بعد و خصایص خود را دارد. فقط با توجه به این نکته است که می‌توانیم به اهمیت و نقش دیانت بهایی در ایجاد تجدّد در ایران پی ببریم و تحوّل بزرگ اخلاقی، تربیتی، اجتماعی را که جامعهٔ بهایی در خود و تا حدّی فراوان در محیط اطراف خود ایجاد نموده است دریابیم. تفاوت و تضادّی را که جامعهٔ بهایی با جامعهٔ اطراف خود داشته و نویسندهٔ رگ تاک آن را "تضاد عمیق اجتماعی" می‌نامد با چند مثال زیر روشن می‌کنم.

پروفسور مرگن استیرنه Morgen Stjerne استاد زبان‌های هند و اروپایی دانشگاه نروژ خاطرهٔ یکی از سفرهایش را که در دهه ۱۹۳۰ برای جمع آوری لهجه به ایران داشت، چنین نقل می‌کند: «حدود سی سال قبل برای مطالعات علمی و تحقیقات زبان شناسی به ایران رفته بودم و در قصبهٔ طالقان نیز چند روزی رحل اقامت افکنده با مردم آشنا شدم. در آنجا با یک عده افراد مهمان نواز و روشنفکر که پیرو دین بهایی بودند، برخورد کردم و آنها مرا به میهمانی شام دعوت کردند. در سر سفره، برخلاف عادت آن روز شرقی‌ها و مسلمین، هم آقایان و هم خانم‌ها حضور داشتند و از هر مقوله صحبت می‌شد. آنچه باعث حیرت و شگفتی من شد آن بود که این بانوان که بدون حجاب بودند، در آن قصبهٔ دور افتاده واقع در پشت کوه‌ها از اوضاع عموم جهان مطلع بودند و دربارهٔ مسائل اجتماعی اظهار نظر دقیق و منطقی می‌کردند. بعضی به زبان انگلیسی و بعضی اسپرانتو صحبت می‌کردند که بدین وسیله مذاکره و تفاهم نسبتاً به آسانی صورت می‌گرفت. مکالمات ما در نهایت آرامش و بدون دغدغه بود و حتّی گاهی در ضمن گفتگو حکایت و طنز و شوخی هم ردّ و بدل می‌شد. واقعاً در ایران جامعهٔ بهایی را کاملاً متفاوت و ممتاز از سایر طبقات یافتم و همین نمونهٔ سهولت برخورد با خارجی‌ان و آزادی و ترقّی فکری بانوان آن جامعه باعث تعجّب و تحسین من شده بود.» (۶۰)

مثال دوم خاطره‌ای است از هنگامی که طفلی ده دوازده ساله بودم. تابستان بود و خانواده‌ام مرا به یکی از دهات شهریار که پدرم مختصر علاقه‌ای آنجا داشت، فرستادند. در خانهٔ یکی از بستگانمان بودم که فرزندانش هم سنّ من بودند. نمی‌دانم چه شد که پس از چند روز بی‌حوصله‌گی کردم و اصرار نمودم که قبل از موعد به شهر برگردم. در آن زمان وسیلهٔ رفت و آمد نبود و برای رفتن به شهر فقط دو راه وجود داشت. یا

می‌توانستم صبح سحر با دیگر رعایا که از ده تره بار و میوه را با الاغ به شهر می‌بردند همراه شوم و یا با کامیونی که از نیمه شب شیر را از دهات مختلف جمع می‌کرد و به شهر می‌رساند بروم. راه دوم را انتخاب کردم که بی رنج‌تر بود. در اطاقک جلوی کامیون سوای من و راننده، مرد محترمی که او هم به شهر می‌رفت قرار داشت. دهاتیان هر ده شیر را در ظروف گوناگون سر جاده می‌آوردند و راننده و شاگردش آن‌ها را در دبه‌هایی که بالای کامیون قرار داشت می‌ریختند. طبعاً هر جا کامیون توقف می‌کرد ما نیز پیاده می‌شدیم. تفاوت بین شیر دهات چشمگیر بود. در برخی دهات شیری که دهاتی‌ها آورده بودند مایع سفید رنگی بود مخلوط با کاه، مگس، حشرات و کاه و پهن. اما در بعضی شیر کاملاً صاف و پاک، و سطلی که شیر در آن بود بر خلاف دیگر دهات تمیز بود. در یکی دو ده نیز پارچه سفیدی روی سطل قرار داشت که گرد و غبار بر شیر نشتیند.

وقتی همه شیرها از دهات گوناگون جمع شد و کامیون به جاده اصلی اسفالت‌ه رسید مرد همسفر که تا آن زمان ساکت بود از راننده پرسید چطور است که در بعضی دهات برخی شیرها اینقدر آلوده و کثیف است و در برخی دیگر تمیز و صاف. راننده به طور بدیهی گفت: دهاتی که شیرشان تمیز است دهات بهائی‌ها است. دیگر در ماشین حرفی رد و بدل نشد، ولی این حرف و آن منظره هرگز از یادم نرفت.

آن دهات برق و اسفالت و سینما نداشت ولی فرهنگ بهائی داشت، نظافت داشت، حتماً در جلسات بهائیش زن و مرد با هم شرکت می‌جستند، محفل روحانی داشت که امور رعایا را با مشورت حل می‌کرد. آیا این‌ها نفوذ روح تجدّد حاصل از امر نبود؟ آیا دهات مجاور که همسایه و بستگان ایشان بودند نمی‌توانستند فرق را ببینند؟

نویسنده رگ تاک در بحثی در همین زمینه و در گفتگو از اینکه بهائیان در جامعه دوران قاجار و پهلوی چه جلوه‌ای داشتند پس از بیان مبانی اعتقادی بهائی می‌نویسد:

«...چنین اختلافاتی در "مبانی عقیدتی" کافی بود که بهائیان را بکلی از "امت" گوش به زبان "روحانیت" جدا سازد. با اینهمه این تنها فرع قضیه بود. عامل مهم‌تر جلوه و رفتار اجتماعی و فردی بهائیان بود. آنها اقلیتی بودند با رفتار و کرداری در تضاد با رفتار و کردار "امت". به دنبال کار و حرفه خود بودند که هیچ، از لذایذ زندگی نیز (مانند موسیقی) چشم نمی‌پوشیدند. یکسره از زیر خرافاتی که شیعیان را به زندگی نکبت‌بار و

ترس آلوده‌ای چهار میخ کرده بود قامت بیرون کشیده، بیسواد و "عامی" بودن را ننگ می‌شمردند و برای آراستگی سیرت و صورت خود ارزش قائل بودند. در تعلیم و تربیت فرزندان‌شان می‌کوشیدند و زنان‌شان نه تنها بردهٔ مردان نبودند که در محافل در کنار هم به صحبت و مشورت می‌نشستند. نه آنکه به مسجد نمی‌رفتند، به خزینه‌های بد بو نیز داخل نمی‌شدند. بر صندلی می‌نشستند و چند همسری را رد می‌کردند و بالاخره از کرنش و دست بوسی در مقابل این و آن ابا داشتند ... بهاییانی که به اکثریت از میان شیعیان برخاسته بودند نه تنها از نشست و برخاست با دیگر اقلیت‌ها ابا نداشتند که در این کار نیز مصرّ بودند و طبیعتاً چنین رفتاری نمی‌توانست از طرف رهبری شیعه بدون واکنش بماند. گفتنی است که در بزرگترین بلوای "بابی کشی" در آستانهٔ انقلاب مشروطه، معیار اینکه چه کسی واقعاً بهایی است همین "مطلب ساده" بود! «یکی از چیزهایی که بیشتر عداوت‌شان را تأیید می‌کرد، معاشرت بهاییان با طایفه زردشتی بود که در هر مجلسی می‌دیدند که زردشتی و مسلمان مانند دو برادر مهربان در یک مجمع نشسته ... این عمل مهمترین گناه و بزرگترین کفری شمرده می‌شد که هیچ حسنه‌ای آن را جبران نمی‌کرد» (کواکب الدرّیه، عبدالحسین آیتی، جلد ۲ ص ۱۰۳) «آقا عبدالرسول پسر استاد مهدی بنا را در "ده بالا" [از توابع یزد] شهید کردند. در حالی که اکثر علما گفتند که بابی بودن او ثابت نیست. ولی دو نفر گفتند ما دیدیم که با زردشتی‌ها بر سر یک خوان طعام خورده، از آنها اجتناب نمی‌کرد و این حالت مخصوص بهاییان است.» (کواکب همانجا ص ۱۳۲) (۶۱)

به نظر نویسندهٔ رگ تاک این شیوهٔ زندگی بهاییان را خواسته یا ناخواسته انگشت نما می‌نمود:

"هر یک از این ویژگی‌ها گذشته از آنکه مخالف موازین اسلامی بود، زمینهٔ حاکمیت رهبری شیعه را هدف گرفته آنچه که این حاکمیت در طی قرن‌ها رسته بود پنبه می‌ساخت. این جلوهٔ اجتماعی بهاییان بیش از "اختلافات عقیدتی و شریعتی" عامل اصلی دشمنی عمیق رهبری شیعه با بهاییان را تشکیل می‌داد. آنچه که پژوهشگر معاصر "بابک بامدادان" دربارهٔ دشمنی غریزی ملّیان با بهاییان نوشته باطناً به همین معنی توجّه دارد. بدون درک این تضاد عمیق اجتماعی نمی‌توان آن مبارزه‌ای را که در بطن جامعهٔ ایران به شدیدترین وجه جریان داشت، درک نمود و صف کشی دو جناح در جامعهٔ ایران را به درستی شناخت." (۶۲)

نویسندهٔ رگ تاک توجّه نکرده است که "ویژگی‌ها"یی که به قول نویسندهٔ رگ تاک

جامعه بهایی را از جامعه غیر بهایی متمایز می‌سازد چیزی جز همان "اختلافات عقیدتی و شریعتی" نیست. زیرا در دین بهایی تجدد و مظاهر آن جزئی از دین و شریعت است نه جدا از آن، و همانطور که گفتیم اصل "توافق علم و دین" همواره و در هر عصری موجب می‌شود که علم و تجدد و نوآوری نگذارند دین به ورطه خرافه و انحطاط بیافتد.

در توضیحات بالا دیدیم که نهضت بابی و بهایی در طول یکصد و شصت سال حضور خود در تاریخ ایران تحوّل زاینده و فعال را موجب شد و نشان داد که نهضتی است تجدد طلب و خواهان پیشرفت و ترقی ایران. این دیانت که از محیط پر خفقان و عقب مانده دوران قاجار سر بر آورد جریانی بود بومی و اصیل که نه تنها پرتو معرفت و بینش بر جامعه تاریک ایران افکند، بلکه بر نهضت‌های روشنفکری کشورهای دیگر نیز تأثیر پذیر شد. آیینی بود که با روح ایران پیوندی ناگسستنی داشت و هدفش رسانیدن ایران به افتخارات دیرین و حتی برتر از آن بود. دشمنان این دین، از ملّایان پر کینه تا عوام ماجرا جو و قلم به دستان شیعه زده مبارزه بی وقفه و امان ناپذیری بر ضدّ آن آغاز کردند که با کشتن و سوزاندن و نابود کردن افراد و خانمان‌ها همراه بود و هنوز هم ادامه دارد. این مبارزه نه به خاطر مبانی اسلام و یا مسایل عقیدتی است و نه به خاطر گناه مرتد شدن جمعی است که به این دین می‌گروند. میدان تبلیغ اسلام در جهان وسیع است و میلیارد‌ها مردم غیر مسلمان را می‌تواند در بر گیرد، چه باک اگر گروه کوچکی به بهائیت بگروند یا نگروند. این مبارزه بُعد عمیق‌تری دارد. مبارزه‌ای است بین تجدد و واپس گرایی، بین روشنفکری و تاریک اندیشی، بین بیداری فکری ایرانیان و یا نگاه داشتن ایشان در خواب اصحاب کهف و سرانجام مبارزه‌ای است بین فرهنگ خشونت و ستم و فرهنگ صلح و آشتی.

باید دانست این مظلومیت و دست بستگی بهاییان نیست که ایشان را هنوز در مقابل ضربات سهمگین این دشمنی‌ها از بین نبرده، بلکه عاملی که این ضربه‌ها را تحمل پذیر کرده و پای مقاومت می‌افشارد همه مظاهر فرهنگی و میراث‌های دینی کهنسال ایران از زردشت تا به امروز است که در هر عصری با شیوه‌ای نو به مقابله با جهل و ظلم پرداخته و در این عصر خود را در آیین بهایی ظاهر ساخته است.

یادداشتها:

۱- عباس میلانی، "تجدد و تجدد ستیزی در ایران"، کتاب اختران، طهران ۱۳۷۸، ص ۱۷۶.

۲- همان جا ص ۱۷۷.

۳- از جمله دکتر فریدون آدمیت که چند کتاب در تاریخ قاجار نگاشته، نه تنها آگاهانه از هر موقعیتی برای پایمال نمودن نقش نهضت بابی و بهایی در تجدّد ایران روی گردانده بلکه از آنها به عنوان نهضت‌هایی ارتجاعی و واپس‌گرا یاد کرده است.

۴- امین بنانی، "عصر طاهره"، خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۳)، آلمان ۱۹۹۲، ص ۸۵.

۵- این ادعا آنقدر بی پایه و سست است که نیازی به بحث آن در این صفحات نمی‌بیند. ولی دلیلی است بر آنچه دکتر میلانی نگاشته و ما آن را در بالا آوردیم که مبلغین این طرز فکر به جای تعالی شعور اجتماعی، بیشتر به برانگیختن شور توده مردم توجّه داشته‌اند.

۶- این مطلب با سیاست‌گذاری از دکتر عباس امانت بر اساس گفتگوهای است که با ایشان در این زمینه داشتم. مقاله مفصل استاد امانت در همین موضوع قرار است با عنوان
T. Atabaki, ed, *Memory and Amnesia in the Historiography of the Constitutional Revolution*
در کتاب *Historiography and Political Culture in Modern Iran* نشر شود.

۷- ناظم الاسلام کرمانی مؤلف کتاب "تاریخ بیداری ایرانیان" و ناشر روزنامه "کوکب درّی" تمایلات بابی ازلی داشت و با میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی دامادهای ازلی دارای روابط نزدیک بود. به خاطر بابی بودنش بعد از کودتای محمدعلی شاه در باغ شاه با دیگر مشروطه طلبان - که اغلب بابی بودند - به قتل رسید. [ناظم الاسلام بعد از کودتای محمد علی شاه و در باغ شاه به قتل نرسید بلکه در سال ۱۳۳۷ ه.ق. به آنفولانزا در کرمان در گذشت. ویراستار] وی مانند سایر بابیان و ازلیان اعتقاد خود را مخفی می‌داشت و به اسلام تظاهر می‌کرد و جزء نزدیکان سید محمد طباطبایی روحانی طرفدار مشروطه و در حوزه او با نفوذ و فعال بود.

۸- امانت، همانجا. برای بحث روشتری از نقش رهبران مذهبی مشروطه ر.ک. به، فصل "بازیگران انقلاب مشروطه" در: دلارام مشهوری، رگ تاک، جلد دوم، انتشارات خاوران چاپ سوم پاریس بهار ۱۳۷۹، صص ۸۵-۴۲.

۹- آثار دینی که به فارسی در دسترس مردم بود اغلب درباره عزاداری محرم و مطالب ضد صوفیه و ضد میسیونریها بود. هم چنین ترجمه فارسی عهد جدید بود که نخستین بار در سال ۱۸۱۵ منتشر شد و تا سال ۱۸۳۴ سه بار تجدید چاپ گردید.

۱۰- در این بخش، از سخنرانی استاد عباس امانت درباره کتاب "بیان" در سمینار دانشگاه کپنهاگ (بهار ۲۰۰۲) با عنوان "آثار دینی در زبان‌های ایرانی" بهره بسیار برده‌ام.

۱۱- "مجموعه‌ای از الواح نازله خطاب به سلاطین و ملوک"، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۰۲ بدیع، صص ۱۳۱-۴۱.

۱۲- "کتاب مستطاب اقدس"، چاپ مرکز جهانی، بند ۹۳.

۱۳- آنچه در این جمله حضرت بهاء‌الله برای مردم ایران آرزو می‌فرماید همان مفهوم "رفاه اجتماعی" (welfare) است که امروزه در کشورهای غربی و اسکاندیناوی برای حصول آن می‌کوشند. تفاوت در این است که رفاه اجتماعی غربی با ماده پرستی و خودخواهی و افراط همراه است حال آنکه تعالیم روحانی بهایی به این رفاه جنبه‌ای انسانی و معتدل می‌دهد و آن را از افراط و ماده پرستی باز می‌دارد.

۱۴- "مجموعه‌ای از الواح نازله خطاب به سلاطین و ملوک" صص ۵۶-۴۶.

- ۱۵- Iranian Millenarianism & Democratic Thought in the Nineteenth Century Middle East – 15
 Cole, Juan R.I., International Journal of Middle East Studies vol.24(February 1992),p.13
- ۱۶- از جمله در همین سال ۲۰۰۴ م. / ۱۳۸۳ شمسی رساله‌ی مدنیّه بطور مثبت در مقاله‌ای بحث گردیده است و نام مؤلف رساله برنویسنده معلوم نبوده است. نک: امید رستگاری، ملاحظاتی درباره‌ی فلسفه در ایران، نامه‌ی فرهنگ شماره ۵۱، بهار ۱۳۸۳ تهران، صص ۱۲۹-۱۲۰.
- ۱۷- Cole, Juan R.I., Marking Boundaries, Marking Time.
- ۱۸- "قانون قزوینی" انتقاد اوضاع اجتماعی ایران دوره ناصری نگارش محمد شفیع قزوینی، تاریخ نشر ۱۳۷۰ - به کوشش ایرج افشار.
- ۱۹- نک. به بخش روزنامه‌های دوره‌ی مشروطیت The Press، به قلم سعیدی سیرجانی، دانشنامه‌ی ایرانیکا، جلد ششم ص. ۲۰۲.
- ۲۰- رجوع شود به مقاله‌ی دکتر موژان مومن تحت عنوان "تاریخچه‌ی مدارس بهایی" که در همین مجلد آمده است.
- ۲۱- روح الله مهرباخانی، "محافل شور در عهد جمال ابهی"، پیام بهایی شماره‌های ۲۸ و ۲۹، فوریه و مارچ ۱۹۸۲.
- ۲۲- Momen, M. Babi and Bahai Religions 1844-1944: Some contemporary Western Accounts, Oxford 1981, p. 11
- ۲۳- نک: مازندرانی، فاضل. "ظهور الحق" جلد ششم، صص ۶۲-۴۵۷ که برخی از اشعار طائره را نیز نقل نموده است. هم چنین نک: ارباب، فروغ. "اختران تابان" جلد اول، صص ۹۱-۲۸۴؛ نغمت الله ذکایی بیضایی، تذکره‌ی شعرای قرن اول بهایی، موسسه ملی مطبوعات امری، جلد دوم ۱۲۳ بدیع صص ۱۹۵-۲۸۲. "نونگاری زن و زنانگی در عصر قاجار"، نیمه‌ی دیگر، نشریه‌ی فرهنگی - سیاسی و اجتماعی زتان، شماره ۳ دوره ۲، زمستان ۱۳۷۵، صص ۱۹۵-۱۴۶.
- Afary, Janet. The Iranian Constitutional Revolution 1906-1911 Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism. New York: Columbia University Press 1996., pp. 197-99
- ۲۴- مقالات عصمت خانم (طایره) در روزنامه ایران نو در سال‌های ۱۹۰۹ - ۱۹۱۱ درج شده است. نک: آفاری، همانجا، صص ۲۰۰-۱۹۷، هم چنین نک: به فصل Women Are As Men در کتاب زیر که نقش زنان را در ساختن جامعه و هویت بهایی مورد بررسی قرار داده است:
- Cole, J., Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East. New York: Columbia University Press May, 1998. pp.163-187
- ۲۵- موژان مومن نشریه بهایی
- ۲۶- Cole, Iranian Millenarianism p. 7.
- ۲۷- برای اطلاع بیشتر از جزئیات این روابط نک. به مقاله اینجانب با عنوان "تأثیر دیانت بابی و بهایی بر نهضت روشنفکری ایران"، خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر ۶، ۱۹۹۵، ص ۱۹۲
- ۲۸- شعر نقل از: آرین پور، "از صبا تا نیما" جلد ۲، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ پنجم ۱۳۵۷، ص ۶۱، پاورقی.
- ۲۹- برای آگاهی از افکار میرزا آقاخان کرمانی نک: فریدون آدمیت، "اندیشه‌های میرزا آقاخان

کرمانی، "طهران ۱۳۴۶/۱۹۶۷، که البته هویت بابی/زللی او را مخدوش و پنهان کرده است. هم‌چنین نک. یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ۲ جلد، چاپ دوم طهران، ۱۳۶۱، و نیز: رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری، گردآورنده محمد ترکمان، ج ۱، طهران ۱۳۷۲.

۳۰- R. Keddie, Nikki, Religion and Rebellion in Iran. The Tobacco Protest of 1891-1892. London 1966, p. 20-22.

جمال‌الدین اسدآبادی هنوز طفل بود که ایران بخاطر تنش و شورش‌هایی که ظهور این نهضت حادث نمود دچار آشوب و تشنج شد. کشتار وسیع بایبان به دنبال سوء قصد نافرجام چند تن از آنان به جان ناصرالدین شاه در سال ۱۸۵۲ موجب مهاجرت عده کثیری از ایشان به خارج شد. بنا بر شرح حالی که لطف‌الله (برادر زاده جمال‌الدین) نگاشته و بیشتر با تحقیقاتی که سیف‌الله فرزند او به عمل آورده جمال‌الدین در آن هنگام در طهران می‌زیست و ۱۴ ساله بود. اگر چه هر کوششی برای پیوند دادن جمال‌الدین و با پدرش با نهضت بابی بر اساس حدس و گمان خواهد بود ولی دلایل بسیاری در دست است که وی با افکار شیخی و بابی به خوبی آشنا بوده و در بازمانده‌هایش یک رساله از شیخ احمد احسایی یافت شده است. در این زمینه نک. ایرج افشار و اصغر مهدوی (گردآورنده)، مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی، طهران ۱۳۴۲، کما آنکه بین افکاری که وی در سخنان معروف خود در سال ۱۸۷۰ در استانبول بیان داشت و منجر به تبعید او شد و افکار بابی شباهتهایی دیده می‌شود.

۳۱- Keddie, *ibid*, p. 20n.

۳۲- ایرج افشار و اصغر مهدوی (گردآورنده)، همانجا، سند ۶۲، ص ۱۳۳.

۳۳- Earnst Renan, Oeuvree Completes (ed. Paichari), Paris, n.d., vol. 10, p. 45.

Here quoted from Momen, *ibid*, p. 50

۳۴- بالیوزی، حسن موقر، "بهاء‌الله شمس حقیقت، ترجمه مینو درخشان، لندن ۱۹۸۹، صص ۶۵-۵۶۲

۳۵- برای اطلاع از نامه‌های متبادله بین وزیر مختار روس با دولت متبوعه در مورد انتقال حضرت باب از ماکو نک: 1844-1944,

Some Contemporary Western Accounts, George Ronald, Oxford 1981, p. 72.

در چه‌ریق نیز استقبال مردم از آیین حضرت باب با همان اشتیاق ادامه یافت. شخصی به نام موخنین که خود را دانشجوی دانشگاه سن پترزبورگ نامیده و شرحی از سفر خود به آن نواحی در زمانی که حضرت باب در چه‌ریق زندانی بودند باقی‌گذارده می‌نویسد: هنگامی که از چه‌ریق می‌گذشتم باب از بالاخانه مرتفعی برای اجتماع بزرگی که در صحن حیاط نشسته بودند از احکام خود می‌گفتند. جمعیت آنچنان انبوه بود که محوطه مزبور برای آنان کافی نبود و بیشتر آنان در خیابان بیرون ایستاده مبهوت به بیانات او گوش فرا می‌دادند. همانجا ص. ۷۵.

۳۶- Vanessa Martin, Encyclopaedia Iranica, vol. VI. P. 184

۳۷- سرکیس مبابیجان (آترییت) "پیروزی یک عقیده"، ترجمه ادوارد میرزا خانینان به کوشش ف. بهگرا، موسسه معارف بهایی، کانادا ۱۹۹۴.

۳۸- همانجا، ص ۲۳.

۳۹- همانجا، ص ۲۹.

- ۴۰- آراین پور، از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۴۹.
- ۴۱- "هوپ هوپ نامه"، صابر طاهرزاده نی اثر لری، آذر نشر، باکو ۱۹۴۱ ص. ۷.
- ۴۲- همانجا، صص ۲۳۰-۲۲۷.
- ۴۳- دو بند دیگر از اشعار صابر چنین است:

-داخی بر باشقه خبر؟ - حاج جعفرک اوغلی ولی
 [دیگر چه خبر؟ -اون ولی پسر حاج جعفر]
 اوشقولایه قویوب اوغلین - او....دا؟ - بلی
 [بچه‌اش را به این مدرسه‌های جدید - اسکول- فرستاده- آن هم - بله]
 -سنه کیم نقل ایله یوردی بو سوزی؟ - بیلیم کیم ایدی
 /این حرف را کی به تو گفت؟ - نمی‌دانم کی گفت.
 -بو ایسه پس او لعینک (لعنتی)ده ایشی قوللابی دُر
 دین و ایمانی دانوب، یولدان آزوپ دُر ، بابی دُر
 [اگر این چنین است آن لعنتی کارش قلابی است]
 [دین و ایمانش را منکر شده - از راه به در اومده - بابی شده]

- گنه بر باشقه خبر وارمی؟ - بزیم قومشی کریم.
 [باز هم خبر دیگری هست؟ - همسایه ما کریم]
 آ آ آ؟ بلی هه هه! ، - اونه قایروب، دی گوریم؟
 [آها آها آها؟ بلی - ها ها! (فهمیدم) - اون چه کرده؟ بگو ببینم؟]
 -ملانصرالدین آلوب هم اوزی هم اوغلی اوقور / اوخور
 [روزنامه ملانصرالدین خریده خودش و هم پسرش می‌خوانند]
 -ایل بوتون کافریمش اولکه ده یوقمش / یوخمش خبریم؟!....
 [تمام ایل و تبار کافر شد، در این ناحیه ، بی خبر بودم]
 -بو ایسه پس او لعینک ده ایشی قوللابی دُر
 دین و ایمانی دانوب، یولدان آزوپ دُر ، بابی دُر
 [اگر این چنین است آن لعنتی کارش قلابی است]
 [دین و ایمانش را منکر شده - از راه به در اومده - بابی شده]
- ۴۴- با امتنان از فرزین وجدانی برای اطلاعات ارزنده‌ای که در مذاکرات با او در مورد جدیدی‌ها حاصل کردم.
- ۴۵-

Africa and Middle East, The Emergence of Modernity and Nationalism in Iran, Vol. XVIII, No.2 1998, pp. 38 5

- ۴۶- در این مقاله نگار متحده به چگونگی ساختن فیتیش از کلمه بابی می‌پردازد و بحثی دارد که چگونه با تبلیغات ضدبابی و بهایی نهضت حضرت باب که با هدف مدرن ساختن ایران بر پا گردید تبدیل به برداشتی مساوی با "بیگانه داخلی" شد.

ibid. p. 48, note 19 -۴۷

ibid. p. 48, note 26. -۴۸

۴۹- برای نخستین بار در زمان مظفرالدین شاه یکی از فرنگ‌رفته‌ها که تحصیل طب کرده بود با عینک در خیابان‌های طهران ظاهر شد. نتیجه آنکه عوام او را دنبال کرده و با هو و جنجال بابی‌اش می‌خواندند.

۵۰- نک. مجله ایران نامه، جلد بیستم، شماره ۲ - ۳، بهار و تابستان ۲۰۰۳ صص ۲۳۶-۱۹۵.

۵۱- همانجا، ص ۱۹۸ و این همان یادزدایی است که در ابتدای مقاله به آن اشاره کردیم.

۵۲- مشهورترین مطلب در رابطه با وام ستاندن تجدّد از غرب جمله‌ای است که سید حسن تقی زاده در مجله کاوه چاپ برلن نگاشت و اعلام داشت: «ایران باید ظاهراً و باطناً جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس.» سید حسن تقی زاده، کاوه (دوره جدید)، سال ۵، شماره مسلسل ۳۶، غره جمادی الاخر ۱۳۳۸/۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۲. اگر چه وی بعدها از این حرف استغفار کرد ولی این اعتقاد بر آثار بسیاری از نویسندگان زمان او تأثیر گذارد.

۵۳- همانجا، ص ۲۲۷.

۵۴- تأکید از نویسنده این سطور است.

۵۵- تأکید از نویسنده این سطور است.

۵۶- همانجا ص ۲۲۸-۲۲۷.

۵۷- برای بحث مفصل‌تر در این زمینه نک: نادر سعیدی، «رساله مدنیّه» و «مسئله تجدّد در خاورمیانه»، نشریه مؤسسه مطالعات بهایی، کانادا ۱۹۷۳، صص ۷۲-۷۱.

۵۸- همانجا، ص ۹۴.

۵۹- کشورهای که می‌کوشند با ساختن آسمانخراش‌ها در بیابان و یا کشیدن اتوبان با گلکاری اطراف آن در صحراهای سوزان و یا ایجاد نمایشگاه‌های بین‌المللی تقلید کشورهای متجدّد را در آورند، در حالی که مردمش از کوچکترین حقوقی بهره ندارند و زنانشان شهروند درجه ۲ و ۳ به شمار می‌آیند مرا به یاد فیلم مستندی می‌اندازد که از اصطبل امیر دویی دیدم. جایی بود بسیار تمیز، با چمنی یک دست و زیبا که دائم با فواره‌ها آبیاری می‌شد. تمام خدمات به اسب‌ها کامپیوتری بود، دامپزشک، دندانپزشک، و مربیان مخصوص همه دست اندرکار بودند که اسب‌ها از بهترین شرایط برخوردار شوند. آن اصطبل شاهانه از مظاهر تکنولوژی غربی چیزی کم نداشت ولی تمام اینها اسبها را متجدّد نمی‌کرد و مانع نمی‌شد که به یکدیگر لگد نپراندند و چمن را آلوده نسازند و اگر می‌بایست سر ساعت برای خوردن غذا حاضر شوند از خود وقت شناسی نشان دهند.

۶۰- دکتر هوشنگ رأفت، «خاطره‌ای از یک مستشرق نروژی»، پیام بهایی شماره ۳۰۴، مارچ ۲۰۰۵.

۶۱- دلارام مشهوری، «رگ تاک» جلد دوم، انتشارات خاوران پاریس، چاپ سوم بهار ۱۹۷۹، ص ۱۹۵-۱۹۴.

۶۲- همانجا، ص ۱۹۴.

بررسی نهضت تجدّد در ایران دوره قاجار

دکتر فریدون وهمن

بررسی نهضت تجدّد در ایران دوره قاجار را باید با مطالعه وضع ایران در آن دوره آغاز نمود و مختصراً به روشن ساختن این موضوع پرداخت که ایران دوره قاجار از لحاظ سیاسی، اجتماعی، مذهبی، اقتصادی و علمی در چه کیفیتی قرار داشت. نخستین جوانه‌های اصلاحات از کجا و چگونه سر زد، موافقین و مخالفان آن اصلاحات چه نیروها و یا افرادی بودند، نهضت مشروطیت که نقطه اوج قریب نیم قرن کوشش روشنفکران ایران به شمار می‌آید، چگونه شکل گرفت و توفیقات و شکست‌های آن مولد چه عواملی بود. عرضه چنین تحقیقی در فرصتی چنین کوتاه کار آسانی نیست مخصوصاً که توجه داشته باشیم وضع سیاسی و اجتماعی و حتی دینی دوره قاجار در طی بیش از یک قرن و نیم سلطنت هفت پادشاه این سلسله (۱) همواره یکسان نبوده و هر دوره نیاز به بحث مخصوص خود را دارد.

سواى آن باید ببینیم تجدّد در دوره‌های گوناگون سلطنت قاجاریه چه معنا و مفهومی داشته است. آیا تعبیری که يك محقق دانشگاهی امروزه - اعم از ایرانی یا غیر ایرانی - از تجدّد به عمل می‌آورد و در مورد آن کتاب و مقاله می‌نویسد قابل تطبیق با معیارها و مفهوم‌های تجدّد در دوره قاجار هست یا نه. امروزه درست کردن راه و احداث مدارس و تعمیم بهداشت و کشیدن خط آهن را تجدّد نمی‌دانند حال آنکه در دوره قاجار دست زدن به هر يك از این اصلاحات که مشکلات گوناگون در بر داشت به مفهوم تجدّد بود، زیرا ساختار اجتماعی و دینی و ذهنی اکثریت مردم آن دوره که سخت زیر نفوذ دیانت اسلام و مذهب شیعه بود با هیچ تحوّل و نوآوری چه اجتماعی، چه فرهنگی و چه صنعتی روی خوش نشان نمی‌داد. به همین جهت کسانی که در دوره قاجار به هر يك از این اصلاحات دست زده‌اند امروزه به عنوان قهرمانان پیشرو ترقی و تعالی ایران مورد ستایشند.

پژوهشگرانی که درباره ایران دوره قاجار و یا نهضت تجدّد بطور اخصّ تحقیق کرده‌اند، چند عامل را در شروع نهضت تجدّد در ایران مؤثر می‌دانند، از جمله: نفوذ فکر غربی و تمدن اروپایی، سفرهای ایرانیان به خارج و مشاهده ترقیات ملل گوناگون، وارد شدن روزنامه‌ها و رساله‌هایی که روشنفکران ایرانی در خارج از مرزهای ایران منتشر می‌کردند، عکس العمل مداخلات دو همسایه قوی ایران، روسیه و انگلیس در امور

کشور، و سرانجام کوشش‌های برخی از دولتمردان ایران برای ایجاد تجدّد. ولی تقریباً همه این آثار سهم نهضت بابی و بهائی را در ایجاد تحوّل و تجدّد از قلم می‌اندازند. (۲)

از آنجا که در دوره قاجار دو نیروی مهم یعنی پادشاه مستبد و علمای دینی بر جان و مال و افکار مردم مسلط بودند لذا برای درک مفهوم تجدّد در ایران عهد قاجار نیاز به این داریم که بدانیم قاجاریه چه کسانی و با چه سابقه‌ای بودند. روابط پادشاهانشان با علمای دین چگونه بوده و تقسیم قدرت در عهد قاجار به چه سان بوده است.

قاجاریه از قبایل ترک زبان شمال ایران بودند. پس از مرگ کریم خان زند، آقا محمد خان قاجار به دنبال هفده سال جنگ و خونریزی با قبایل رقیب و برخی از بزرگان قاجار در سال ۱۷۹۵ م. / ۱۲۱۰ ه. ق. در روستائی به نام طهران بر تخت نشست. سخت‌گیری و خست و بیرحمی او معروف است و داستان‌ها از آن نقل می‌شود. بسیاری از برادران و بستگان و یا سرداران خود را با خدعه و فریب رام کرد و سپس با بیرحمی ایشان را کشت تا رقیبی دیگر در میان نباشد. زندگانش بسیار ساده بود و به هیچ وجه از تجمل دربار نشانی نداشت. در کار جنگ دارای درایت و کاردانی بود و آنچه با جنگ به دست نیاورد با سیاست "تفرقه بینداز و حکومت کن" حاصل کرد. دشمنانش را به جان یکدیگر می‌انداخت و بدین ترتیب از گزند ایشان ایمن می‌شد و رقیب آخری را خود با خدعه دیگری از بین می‌برد. بدین ترتیب توانست ایران را بار دیگر آنطور که در اوج سلطنت صفویه بود متحد نماید و مرزهای آن را استوار کند. (۳) آقامحمدخان بر کشوری که پس از هفده سال جنگ و لشکرکشی به دست آورد فقط دو سال سلطنت کرد. در سال ۱۷۹۷ به دست غلامانش به قتل رسید و چون در کودکی اخته شده و عقیم بود، سلطنت طبق وصیتش به برادرزاده‌اش باباخان که همان فتحعلی شاه باشد رسید.

پادشاه جدید بر خلاف عمویش بلافاصله دربار مجللی، که یادآور شکوه و جلال دربار ساسانی بود، برای خود به وجود آورد. قریب دویست بار ازدواج کرد و هر بار دختری از رئیس قبیله‌ای و طایفه‌ای را به زنی گرفت که ایشان را مطیع و وابسته به قدرت نماید. طبعاً دربارش محلّ رقابت بستگان زنانش و زد و بندهای دیگر دستجات نزدیک به شاه برای به دست آوردن جاه و مال شد. همین راه و روش را دیگر شاهان قاجار به مانند او، همراه با خوی ایلی و قبیله‌ای در خود حفظ کرده بودند. سوای تشکیل حرمی عظیم و پر جمعیت، اغلب وقتشان به رفتن اردو و سفر بر روی اسب از منطقه‌ای به منطقه دیگری می‌گذشت. ایران را مانند منطقه صحرائی تحت مالکیت خود به شمار می‌آوردند و در بذل و بخشش تیول و املاک و یا کشتن و مجازات افراد همان

شیوه قرون وسطایی رئیس قبیله و خان خانی را حفظ کرده بودند. در مدت چهل سال سلطنت فتحعلی شاه ارتش قوی آقا محمد خان به تدریج از بین رفت و تبدیل به گروهی از عشایر گوناگون شد که با همان سلاحهای قدیمی به جنگ و نبرد می پرداختند.

در اینجا دو سؤال مطرح می گردد که پاسخ به آن از نظر بحث ما مهم است. یکی اینکه قاجارها، که به این کیفیت به سلطنت رسیدند، مشروعیت سلطنت خود را از کجا کسب کردند و برای به دست آوردن این مشروعیت به چه متوسل گردیدند؟ دیگر اینکه اگر شاهان قاجار آنطور که کتابهای تاریخ نوشته اند جملگی فاسد و عیاش و بیرحم و بی لیاقت بوده اند، چگونه توانستند مدت ۱۴۶ سال بر ایران حکومت نمایند آن هم در زمانی که ایران با دو جنگ ننگ آور با روسیه قسمت بزرگی از اراضی شمالی کشور را از دست داد، نهضت های بابیان در طبرسی و زنجان و نیریز آنقدر قوی بود که می بایست قوای بزرگ دولتی برای سرکوبی آن اعزام شود، دو قدرت بزرگ روس و انگلیس در شمال و جنوب هر دو دارای منافع و نفوذ فراوان بودند و در دخالت از امور ایران بر هم پیشی می گرفتند، ایران به سوی بیداری و آگاهی ملی می رفت، و کشور دستخوش فقر و گاه دچار مرگ و میرهای بزرگ ناشی از قحطی و امراض واگیردار بود. هر دو سؤال را می توان در یک پاسخ جواب داد: قاجاریه را دستگاه رهبری شیعه به خاطر منافع خود و آنچه منافع دین اسلام تشخیص می داد، حفظ کرد. در واقع حکومت و قدرت و ثروت نه در دست حکومت مرکزی و دولت بلکه در دست علمای بزرگ اسلام بود که قدرتشان را وراثت شاه و دولت می دانستند و برای خود مرتبه و مقامی در حدّ جانشینان پیامبر اسلام قائل بودند. اینان با هزاران عوامل خود به صورت ملأ و آخوند و موعظه گر و روضه خوان، و حدیث پرداز و حتی فال بین و رمال بر تفکرات اجتماعی و دینی مردم نفوذ داشتند. تمام امور شرعی مردم از ازدواج و طلاق و ارث و انتقال اموال و غیره در دست قدرت ایشان بود. مانند شاهان قاجار دارای حرمسراها با زنان و صیغه های بیشمار بودند، حکمشان مانند حکم پادشاه و شاید مؤثرتر از او همه جا نافذ بود و به طور خلاصه از هر جهت خود را مالک مطلق مردم می دانستند. با چنین قدرتی آنچه که به صورت فتوا و نظر مجتهد از سوی ایشان در مورد مقام شاه بیان می شد - که بعداً به آن خواهیم رسید - پشتوانه سلطنت قاجاریه گردید که آنان نیز با خیل فاسد دیگری از درباریان و لشکریان و حاکمان ایالات در لباس حکومت به چپاول و سرکوبی مردم می پرداختند.

در اینجا شاید توضیحی در بارهٔ مقام و پایگاه قدرت علمای شیعه و ریشهٔ تاریخی قدرت ایشان ضروری باشد. باید دانست به خاطر وقایعی که پس از فوت پیامبر اسلام رخ داد، از نظر گروهی از مسلمانان که بعدها لقب شیعه یافتند تنها آن حکومتی دارای صلاحیت بود که امام معصوم در رأس آن باشد. شیعه خلفا را، حتی اگر عادل و دادگستر بودند، به رسمیت نمی‌شناخت و فقط امامان را که اغلب خانه نشین و بدون قدرت به حساب می‌آمدند، مستحق حکومت می‌دانست. با غیبت امام دوازدهم (غیبت صغری) و بعد از مرگ چهارمین و در واقع آخرین نایب امام (نواب اربعه) در سال ۹۳۰ م. / ۳۲۶ ه. ق. عصر غیبت کبری برای شیعیان آغاز گردید که به نظر ایشان تا ظهور قائم ادامه خواهد داشت. غیبت کبری موجب شد که به تدریج شیعیان بیش از پیش از حکومت فاصله گرفتند و درگیری در مسایل سیاسی نشان نمی‌دادند زیرا دیگر امامی و فرزند امامی در کار نبود. به نظر ایشان هر کس به قدرت می‌رسید صلاحیت و مشروعیت نداشت. در ابتدای غیبت چون انتظار می‌رفت که حضرت حجّت هر لحظه ظهور نماید کوششی برای تنظیم امور مذهبی به عمل نیامد و حتی علما از پذیرفتن خمس و زکات و سهم امام خودداری می‌کردند و به مؤمنین توصیه می‌نمودند که پول‌ها را جایی مدفون نمایند تا خود حضرت ظهور نماید. (۴) اما با طولانی شدن مدت غیبت به تدریج علما برخی مسئولیت‌ها را که بر عهدهٔ امام معصوم بود بر عهده گرفتند و نقش اجتماعی و دینی ایشان روز بروز مهم‌تر شد. به قدرت رسیدن صفویه و ایجاد نخستین حکومت ملی در ایران پس از حملهٔ اعراب، در مطالعهٔ نقش علما در حکومت بسیار مهم و مؤثر است. صفویه خود از غلات شیعه و دارای قرن‌ها رهبری روحانی بودند. شاه اسمعیل صفوی، بنیان‌گذار این سلسله، در مسجد جامع تبریز خود را از نسل امام هفتم و بدین ترتیب نایب امام غایب (نایب الخاص) نامید و خطبه به نام دوازده امام خواند و شیعه را مذهب رسمی کشور اعلام کرد. در عین حال صفویه علمای شیعهٔ لبنان و جبل را به ایران دعوت نمودند تا در امور شرعی مربوط به کشورداری ایشان را کمک کنند. به تدریج کار دخالت علما در امور کشوری به جایی رسید که در دوره‌ای از تاریخ صفویه شاهان مجبور به کوتاه کردن قدرت ایشان شدند. ولی با ضعف پادشاهان این سلسله باز قدرت علما افزونی گرفت و تقریباً بسیاری از امور کشور می‌بایست با اجازه صریح ایشان برگزار می‌شد. در واقع علما در کشورداری شریک و سهیم بودند و سهمی برای خود قائل شدند. بطوری که مراسم تاجگذاری شاه سلطان حسین رسماً توسط علما مجلسی، روحانی مقتدر و با نفوذ زمان او صورت گرفت. (۵)

بحث نهادینه شدن تشیع در بستر حکومت و روابطی که علما و پادشاهان با یکدیگر داشته‌اند، پیچیده است و نیاز به بررسی منابع و مآخذ بسیار دارد که این مقاله اجازه آن را نمی‌دهد. (۶) خلاصه آنکه برخی از علما کماکان رابطه سردی با حکومت داشتند ولی جمع بیشتری خود را وارد جریان‌های سیاسی روز نمودند. یک نوع اتحاد و تلفیقی بین دو عامل روحانیت و سلطنت به وجود آمد. یعنی علما در عین حال که خود را "نواب عام امام غایب" می‌دانستند، برای نهاد سلطنت نیز منزلت و شأن ویژه‌ای قائل شدند. مثلاً جلال‌الدین دوانی در عصر صفوی می‌نویسد: "کسی که خدمت سلاطین نکرده باشد ... سلوک طریقت نیابد" (۷) و یا ملأحسین واعظ کاشفی نویسنده کتاب "روضه الشهداء" مقام سلطان را به مرحله نبوت رسانده و آنان را اولوالامر می‌داند. (۸) به طور کلی دو قرن سلطنت صفویه نشان داد که شیعیان بدون آنکه مشکلی و تضادی با مسأله "غصبیت" حکومت پیدا کنند می‌توانند حکومتی از آن خود داشته باشند. میراث و رسمی که برای حکومت‌های بعدی مخصوصاً قاجارها بر جای ماند.

بر خلاف رهبران صفویه که حتی پیش از رسیدن به قدرت دارای مقام قطب و رهبری شیعی و نوعی قداست بودند، قاجاریه از هر نوع سابقه دینی و روحانی عاری بودند. اما چندی نگذشت که به مدد علمای شیعه «به مقام "ظَلَّ اللهُ" (سایه خدا) نائل شده و بانی مبانی دین مبین و مروج شریعت سیدالمرسلین شدند و وجودشان برای اداره امور مردم لازم و واجب گردید.» (۹) شاهان قاجار حتی آقا محمدخان به رعایت شعائر دینی، رفتن زیارت - حتی پای پیاده به مشهد به تقلید شاه عباس - ساختن امامزاده‌ها و افزودن گنبد و درب طلا بر مقابر امامان مشهورند و از خزانه کشور سهم بسیار بزرگی به علما و اهل علم اختصاص می‌دادند و طبعاً اجازه می‌دادند که نفوذ علما و دخالت‌هایشان در امور کشور بیشتر و چشمگیرتر شود. در مطالعه آرا علمای بزرگ دوره قاجار مثل میرزای قمی، کشفی، ملأ احمد نراقی و دیگران به این نتیجه می‌رسیم که اینان برای مجتهدین و سلاطین یک منصب که همان منصب امامت باشد قائلند و این امامت را مشتمل بر دو رکن می‌دانند: رکن دین و رکن سلطنت. پادشاه در امور کشوری دخالت دارد و در حوزه روحانیت دخالت نمی‌کند و مجتهدین در حوزه دین اقتدار دارند. در واقع چون کار ملکداری و سپاه داری از مجتهد نمی‌آید لذا مجتهد زمان؛ پادشاه را نایب خود کرده و آن پادشاه باید خود را نایب مجتهد تلقی نماید تا تصرف او در ملک و حکومت به نیابت امام بوده باشد.

اما مطلب به این کیفیت نماند. در عمل معلوم شد که مجتهدین می‌توانستند و به

خود اجازه می‌دادند هر جا که منافعشان اقتضا می‌کرد برداشت‌های دینی را به امور سیاسی نیز تسری دهند و در کار کشور دخالت نمایند. مثلاً در دور دوم جنگ‌های ایران و روس در زمان فتحعلی شاه در واقع اصرار و فتوای علمای طراز اول مثل ملا احمد نراقی، ملا عبدالوهاب قزوینی، آقا سید محمد اصفهانی، و غیره بود که فتحعلی شاه را علی‌رغم میل خودش و علی‌رغم هشدارهای عباس میرزا دایر بر شکست قطعی از روسیه، به جنگ برانگیخت. زیرا عدم اطاعتش از حکم علما به معنای پشت کردن به شریعت تلقی می‌شد. مثال دوم: پس از فتوای میرزای شیرازی دایر به تحریم تنباکو که بلافاصله در سراسر ایران عملی شد، سید جمال‌الدین اسدآبادی از او خواست که فتوایی هم در تحریم پرداخت مالیات به دولت و حتی در عزل ناصرالدین شاه از سلطنت صادر کند. ولی او بر آشفته می‌شود و دخالت در این امور را خارج از حوزه فقه و فقهت می‌داند و باز به سنت گذشته ناصرالدین شاه را سلطان اسلام پناه می‌داند. (۱۰) مجبور ساختن شاه به جنگ با دولت نیرومندی که همگی به سرانجام شوم آن آگاه بودند و یا فتوا به لغو امتیاز یک شرکت خارجی کار دین یا ملک بود؟ بسته به آن است که با چه استدلالی به موضوع نگریسته شود. ولی در اینجا می‌بینیم رکن دین یعنی علما در هر دو آن‌ها دخالت کردند. این دو مثال فقط نمونه کوچکی از وسعت دخالت علما در امور کشور بود که نه تنها تمام امور شرعی و فقهی را تحت اختیار خود داشتند بلکه در واقع هر چه منافعشان حکم می‌کرد می‌توانستند به هر حکمران و وزیری و یا حتی شخص شاه تحمیل نمایند که از مهمترین آنها بطوری که خواهیم دید نقش مؤثر ایشان در عزل و قتل امیر کبیر و نیز عزل و برکناری سپهسالار و توقف اصلاحات دامنه‌داری است که آن دو صدر اعظم آغاز کردند.

توجه به این نکته ضروری است که وحدت حکومت و دین از زمان صفویه و یا قاجاریه آغاز نشد بلکه سابقه‌ای دو هزار و پانصد ساله در تاریخ ایران دارد. مخصوصاً در زمان ساسانیان قدرت مؤبدان زردشتی به نحو چشمگیری افزونی گرفت و بسیاری از امور با نظر و صلاحدید ایشان حل و فصل می‌گردید. آنان حتی در عزل و نصب و کشتن پادشاهان نیز فعالانه دخالت می‌کردند. این سنت دیرپا که فقط در دوران پهلوی دچار وقفه کوتاهی گردید، بار دیگر با انقلاب اسلامی ایران از سر گرفته شد و هر دو عامل دین و حکومت بطور مطلق در هم آمیخت.

بدین ترتیب می‌بینیم که شاهان قاجار برای حفظ خود مجبور یا حتی معتقد به پشتیبانی مجتهدین و علمای دین بودند. روحانیونی که با به زیر سؤال نبردن مشروعیت

و حقانیت ایشان موجبات دوام قاجاریه را نیز فراهم می‌آوردند. شعری که فتحعلی شاه خود سروده و بر سنگ مزارش در صحن کهنه حضرت معصومه قم نقش است نمودار روشنی از سرسپردگی او به دین و نمادهای دین یعنی ملاها و روحانیون است، سرسپردگی‌ای که زمینه و اعتقاد فکری تمام شاهان قاجاریه را تشکیل می‌داد:

خاقانم و یک جهان گناه آوردم در حضرت معصومه پناه آوردم
مهر نبی و دخت علی را یا رب بر درگه کبریا گواه آوردم

و نیز این رباعی از اوست:

خاقانم و وامانده ز دیهیم و کلاه ز اورنگ خلافت شده دستم کوتاه
اندر حرمت به مسکنت جسته پناه یا فاطمه اشغعی [کذا] لنا عندالله (۱۱)

اهمیت و حساسیت روابط سلطنت و علما وقتی بهتر معلوم می‌شود که به یاد بیاوریم در آن زمان جهان غرب انقلاب کبیر فرانسه و دوره ناپلئون را تجربه کرده و از اروپا دو قدرت بزرگ سر برآورده بود که از قضا هر دو در همسایگی ایران قرار گرفته بودند: یکی روسیه درست در مرزهای شمالی آن، و دیگر انگلستان در جنوب و شرق که بخاطر مستعمره بزرگ خود هندوستان و نیز منافع سوق‌الجیشی و تجاری دیگر نسبت به وضع ایران و اتفاقاتی که در آن رخ می‌داد بسیار حساس بود.

عاملان نهضت‌ها و افکار تجدّد جویانه‌ای را که در دوره قاجار شروع شد و به نهضت مشروطه انجامید، می‌توان به چند گروه تقسیم کرد: یکی افرادی که از داخل حکومت دست به اقدامات اصلاحی زدند - دوم نهضت‌ها و اتفاقاتی که موجب بیداری مردم و برخاستنشان در مقابل حکومت شد. سوم افراد و شخصیت‌هایی که خارج از سازمان حکومتی خواستار تحوّل در ایران و حکومت قانون بودند - و چهارم انتشارات و رسائلی که به صورت جزوه، کتاب، روزنامه، لایحه و غیره راه‌حلی برای ترقی و تجدّد در ایران نشان می‌دادند. بدیهی است این تقسیم بندی کلی است و وقایع به ترتیبی که ذکر شد بطور مجزا از یکدیگر رخ نداده بلکه نهضت تجدّد خواهی ایران از زمان فتحعلی شاه تا دوران مشروطیت مجموعه‌ای از همه عوامل یاد شده در بالا می‌باشد.

۱- اصلاح طلبان ایران در رژیم دولتی

عباس میرزا نایب السلطنه

از نخستین افرادی که در زمینه تجدّد ایران از او نام برده می‌شود عباس میرزا نایب السلطنه فتحعلی شاه است که از سن شانزده سالگی فرماندهی دو جنگ مهم را با روسیه در سال‌های ۱۸۱۳ و ۱۸۲۸ بر عهده گرفت. طبعاً ارتش قرون وسطایی ایران که مرکب از تعدادی افراد ایلداتی و قبیله‌ای بود تاب برابری با قوای روسیه، که در جنگ با ناپلئون آزمون کافی جنگی دیده و مجهز به سلاح‌های مدرن آن زمان بودند، نداشت و ایران شکست فاجعه‌باری خورد. عباس میرزا علاج کار ایران را اصلاح وضع قشون ایران، آوردن تعلیمات جدید در مدارس و اصلاح وضع اداری می‌دانست. ولی او با پدری سر و کار داشت که به زن و جواهرات بیشتر از اوضاع مملکتش علاقه‌مند بود، و نیز با رقابت درباریانی فاسد و قریب شصت برادر روبرو بود که هر کدام او را خار چشم خود می‌دیدند. اما موفق به اعزام دو گروه کوچک دانشجوی ایرانی به انگلیس شد. نخستین گروه مرکب از دو نفر بود که به همراهی سر هارفورد جونز سفیر انگلیس که به لندن باز می‌گشت برای تحصیلات به آن کشور اعزام شدند. (۱۸۱۱) (۱۲) در سال ۱۸۱۵ دومین گروه دانشجویان ایرانی به انگلستان اعزام شدند که مرکب از ۵ نفر بودند. (۱۳) اینان تحت سرپرستی کلنل دارسی قرار گرفتند. ولی او توجه چندانی به مشکلات گوناگون این گروه در محیطی نامأنوس و غریب نداشت. خوشبختانه سرجان ملکوم (نویسنده کتاب تاریخ ایران *History of Persia, 1815*) به کمک آنها آمد و در تمام مدت به سرپرستی و مراقبت از تحصیلشان پرداخت. میرزا صالح بعدها در کتاب خاطرات خود شرح جالبی از این اقامت نگاشت. (۱۴) بازگشت این گروه در سال ۱۸۱۹ به تبریز که ولیعهد نشین و مقرّ عباس میرزا بود موجب تحوّل و نهضتی در وضع اطرافیان ولیعهد شد. ولی نتیجه‌ای که عباس میرزا آرزو داشت حاصل نیامد و آنچه ایشان برای ایران به ارمغان آورده بودند چون قطره در دریا ناپدید گردید. (۱۵) شوق عباس میرزا به ایجاد اصلاحات آنچنان بود که در زمانی که گروه‌های بزرگ اروپاییان عازم مهاجرت به امریکا بودند در روزنامه‌های فرنگ اعلاناتی منتشر کرد و از مهاجرین اروپایی تقاضا نمود که به ایران بیایند و در مراغه سکنی بگزینند و به کار و آبادانی بپردازند. میرزا صالح شرح مفصلی از آنچه می‌توانست این اقدام را موفق سازد در کتاب خود آورده است. (۱۶) عباس میرزا در سال ۱۸۳۳ در جوانی به خاطر ابتلا به مرض سل

در گذشت.

از دانشجویانی که به انگلیس اعزام شدند دو نفر از اهمیت بیشتری برخوردارند. یکی میرزا جعفر که شیمی خواند و بعدها با لقب میرزا جعفر خان مشیرالدوله به مقامات دولتی رسید و دیگر میرزا صالح که در اکسفورد زبان‌های انگلیسی، لاتین و فرانسه را به خوبی آموخت و سوای آن فن چاپ را با خود به ایران آورد و به دستور عباس میرزا چاپخانه‌ای در تبریز احداث کرد. وی همانطور که گفتیم خاطراتی از خود باقی گذارده که بر اساس آن می‌توانیم به روشنفکری و اندیشه‌ی باز او پی ببریم. انگلیس را "ولایت آزادی" می‌نامد و از مجلس عوام به مجلس عام و یا خانه وکیل رعایا نام می‌برد و مجلس لردان را "خانه خوانین" می‌نامد. آنچه در خاطراتش حائز اهمیت است صراحت لهجه او در محکوم ساختن ملأهاست که با هر اصلاحی مخالفت می‌کنند. وی با ملاحظه قدرت ملأها در شکست نخستین نهضت اصلاحی ترکیه به نام "نظام جدید" در ۱۸۰۷ و برکناری سلطان سلیم سوم در ترکیه که ملأیان اصلاحاتش را ضد اسلامی می‌دانستند، نوشت:

«فی الحقیقه هر وقت به نظر دقت ملاحظه کنیم مادامی که سلسله علیّه ملأها خود را مدخل به دولت عثمانی نمایند هرگز دولت مزبور ترقی نخواهد کرد. سلطان سلیم را اراده این که نظام فرنگستان را در اسلامبول آورد. ملأها از راه حماقت نظام را خلاف شرع دانسته از راه غرض او را منع نموده و ایضاً سلطان مذکور می‌خواست علوم فرنگستان را در اسلامبول آورد، از راه حسد او را مانع شده نگذاشتند که جمعی از جاده نادانی و حماقت بیرون آیند. فی الواقع هر دولتی که ملأها خود را مدخل آن نموده بنا را به حيله بازی گذارد، هرگز آن دولت و آن ولایت ترقی نخواهد کرد...» (۱۷)

جالب اینجاست که عباس میرزا از چنین مردی خواست تا اطفال رجال تبریز را علوم و زبان‌های اروپائی بیاموزد و می‌توان امیدوار بود که وی آن اطفال را نیز زیر نفوذ افکار اصلاحی خود داشته است.

شکست‌های پیاپی ایران از قوای روس و از دست دادن مناطق وسیع ایران مردم کشور را دچار روحیه ترس و انزجار از خارجیان نمود و تا سال‌ها اندیشه اعزام دانشجو به خارج به کنار نهاده شد.

فتحعلی شاه سخت پای بند مذهب و شعائر دینی بود و به کار اصلاحات اعتنائی نداشت. پس از او نوه‌اش محمد شاه در سال ۱۸۳۴ به سلطنت رسید. از اقدامات او

کوششی در سلطهٔ مجدد ایران بر هرات بود که تا حدی بتواند شکست جنگهای با روسیه را جبران نماید. اما این اقدام دولت ایران با عکس العمل مخالفت آمیز انگلیس که مایل نبود ایران و به دنبال آن شاید روسیه جای پای در جنوب هندوکش پیدا نمایند رویرو شد. در زمان محمد شاه و به فرمان او، در سال ۱۸۴۵ پنج دانشجو به فرانسه اعزام شدند که در علوم نظامی، اکتشاف معدن و پزشکی تحصیل نمایند. (۱۸) کنت دو گوینو که کتاب ادیان و فلسفهٔ آسیای مرکزی را نوشته و بخش بزرگی از آن را به دیانت حضرت باب اختصاص داده است از یکی از این دانشجویان بنام حسین قلی آقا نام می‌برد که احساسات شدید ضد اسلامی داشته و معتقد بوده است که جامعهٔ جدید ایران باید بر اساس فرهنگ پیش از اسلام باز سازی شود. (۱۹)

از آن به بعد فرستادن دانشجویان ایرانی به روسیه و اروپا وارد مرحلهٔ تازه‌تری شد. ناصرالدین شاه نیز گروه‌هایی را برای تحصیل به خارج فرستاد. ولی این نکته را باید در نظر گرفت که از سال ۱۸۱۱ که عباس میرزا نخستین دانشجویان را به فرنگ فرستاد تا سال ۱۸۵۳ که دارالفنون افتتاح شد و چند تنی برای آموختن علوم و تدریس آن در دارالفنون به اروپا رفتند جمعاً فقط ۲۹ نفر به خارج اعزام شدند که آن هم بیشتر فرزندان رجال بودند. (۲۰)

میرزا تقی خان امیر کبیر

پس از مرگ محمد شاه در سال ۱۸۴۸، ولیعهد او ناصرالدین شاه در سن شانزده سالگی به سلطنت نشست و بلافاصله میرزا تقی خان فراهانی را با لقب امیر کبیر عهده دار امور کشور نمود. امیر کبیر به اعتقاد بسیاری از مورخین دورهٔ قاجار از برجسته‌ترین شخصیت‌های سیاسی ایران در قرون اخیر است. وی پسر آشپز قائم مقام، وزیر اعظم عباس میرزا بود و در جوانی وارد امور اداری شد و دو سفر برای ماموریت‌های اداری به روسیه و ترکیهٔ عثمانی داشت که در سفر اخیر چهار سال در آن کشور ماند. امیر کبیر اقداماتی را آغاز نهاد که هدف آن اصلاح امور نظام، بسط قدرت حکومت مرکزی در سراسر کشور، مبارزه با فساد مالی و اداری، از بین بردن قدرت‌های محلی و عشایری و ایجاد آرامش در کشور بود. وی دانشجویانی به روسیه و عثمانی برای آموختن صنایع گوناگون فرستاد و کسانی را که صنایع کوچک تأسیس می‌کردند تشویق می‌نمود. اصلاحات مالیاتی و پستی و گمرکی بخشی دیگر از ده‌ها زمینهٔ خدمت او به ایران است. صدها نامه از او خطاب به ناصرالدین شاه به جای مانده که نشان استقلال فکری او، ابتکارش در امور و البته نمودار مشکلات کوه آسایی بوده که با آن دست و پنجه نرم

می‌نموده. امیر کبیر با پادشاهی سروکار داشت که از استقلال رأی و شخصیت بی بهره بود و عمیقاً زیر نفوذ مادرش مهدعلیا و علمای عصر و دیگر رجال فاسد قاجار قرار داشت.

صدارت امیرکبیر فقط سه سال به طول انجامید و سرانجام با تحریکات درباریان، ملأها، و نیز دسیسه عوامل خارجی که همگی منافعشان را از اصلاحات او در خطر می‌دیدند به دستور ناصرالدین شاه برکنار شد و در فین کاشان به قتل آمد. (۲۱)

اصلاحات به دست ناصرالدین شاه

ناصرالدین شاه از سواد و اشتیاق به خواندن و حتی آموختن فرانسه عاری نبود. ولی در تمام عمر کوشش او در آموختن زبان فرانسه به طوری که مسلط به آن باشد به جایی نرسید. از همان زمان که در تبریز به عنوان نایب السلطنه می‌زیست کتاب‌هایی برایش تدوین یا ترجمه می‌شد از جمله عهدنامه منسوب به حضرت علی، یا به عبارت دیگر نامه منسوب به ایشان به مالک اشتر که ظاهراً یک اثر شیعی است و در زمان سلطنت آل بویه در ایران نوشته شده. در این اثر خصائص یک فرمانروای خوب و عادل ذکر گردیده، و تقریباً جزئیات وظایف پادشاه را بر شمرده است. به نظر دکتر عباس امانت خواندن این عهد نامه تأثیر فراوانی بر ساختار شخصیتی ناصرالدین شاه و رفتار او به عنوان پادشاه داشته که تا آخر عمر هم که با اروپا و ترقیات جهان آشنائی بیشتری پیدا کرد، در ضمیر او نمایان بوده است. (۲۲) تبریز در زمانی که او به عنوان ولی عهد در آن شهر اقامت داشت شهری آباد و تقریباً بین‌المللی بود و جامعه‌های ارمنی و یونانی و تجار اروپائی در آن زندگی می‌کردند. شهر قریب شانزده چاپخانه داشت که مرتب در حال نشر کتب کلاسیک ادبی و غیره بودند. از آثاری که منتشر می‌شد و مورد علاقه ولی عهد بود، کتاب‌های مربوط به تاریخ و جغرافیای ممالک اروپا را می‌توان نام برد. هم چنین تاجری انگلیسی به نام برجیس در تبریز عهده‌دار ترجمه روزنامه‌های انگلیسی به فارسی برای ناصرالدین میرزا بود. همین شخص در ابتدای سلطنت او از طرف امیر کبیر به سمت دیلماج (مترجم) رسمی انتخاب شد. ناصرالدین شاه به سفرنامه‌هایی که ایرانیان از سفر خود به اروپا نوشته بودند نیز علاقمند بود و آنها را در کتابخانه خود داشت و بسیاری کتاب‌ها و داستان‌های اروپایی را خود امر به ترجمه می‌داد که اغلب آنها به صورت دست نویس در کتابخانه سلطنتی باقی ماند و هرگز به چاپ نرسید. (۲۳)

پس از مرگ امیرکبیر صدارت به میرزا آقاخان نوری رسید و وی مدت هفت سال

صدر اعظم بود. برخی از مورخین مثل آدمیت او را مردی خائن و فاسد می‌دانند که همت را در خنثی کردن اصلاحات امیر کبیر گذاشت و با هر اصلاح جدیدی مخالفت کرد. برخی نیز مانند امانت در کتاب "قبله عالم" عقیده دارند که وی مردی سیاستمدار و هوشیار بود و می‌خواست قدرت مقام صدارت را در مقابل شاه حفظ کند. (۲۴) در همان دوران کوشش مجدد ناصرالدین شاه برای باز پس گرفتن هرات بار دیگر با تهدید ایران از سوی انگلیس و آمدن کشتی‌های جنگی آن کشور به خلیج فارس با شکست روبرو شد. با این شکست نفوذ انگلیس‌ها افزونی گرفت و رفتار سفیر انگلیس در مقابل شاه و وزیرش تحقیرآمیز تر شد. دکتر عباس امانت شرحی در این مورد می‌نویسد و اضافه می‌کند انگلیس‌ها ایلات و عشایر را علیه دولت مرکزی تحریک می‌کردند و هر کجا نیاز داشتند از مجتهدین می‌خواستند که فتوایی در آن زمینه صادر نمایند. (۲۵) نوری با تحریکات درباریان و ملایان و مخصوصاً مادر شاه که از شایعه موافقت او با بایان استفاده کرد در سال ۱۸۵۸م. / ۱۲۷۵ ه. ق. از شغل خود برکنار شد و ناصرالدین شاه خود کوشش به ایجاد اصلاحاتی نمود.

از جمله اینکه در این زمان چند رساله در مورد اصلاحات سیاسی و حکومت نوشته شد، نخستین طرح قانون اساسی ایران به ضمیمه یک سلسله قوانین اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به شاه عرضه گردید، شورای دولتی به وجود آمد که بعداً نام "مصلحت خانه عامه" گرفت. این شورا چیزی معادل هیئت دولت بود بدون آنکه صدر اعظمی زمام امور را در دست داشته باشد. نخستین جمعیت سیاسی جدید به نام "مجمع فراموشخانه" تأسیس یافت، قانون دیوانخانه عدلیه اصلاح گردید، تلگراف با سرعتی بیش از گذشته به ولایات کشیده شد. ترجمه چند اثر دکارت منتشر شد و مندرجات روزنامه رسمی متنوع تر شده ترقی کرد. (۲۶) اما در عمل هیچ یک از سازمان‌هایی که به هدف ایجاد اصلاحات بوجود آمده بود نتوانست کاری از پیش ببرد. هیچکدام نظامنامه و اساسنامه معینی نداشت، اعضایش همان درباریان قدیمی بودند که جز بله قربان گفتن کاری از دستشان بر نمی‌آمد. انجمن سیاسی "فراموشخانه" نیز که به کوشش میرزا ملکم خان ایجاد شد با مخالفت شدید علما و حتی دولت‌های روس و انگلیس مواجه گردید و ناصرالدین شاه پس از چندی امر به تعطیل آن داد و حتی در پی قتل مؤسسين آن بود که از جمله میرزا یعقوب پدر ملکم خان معروف و خود او به همین خاطر از ایران فرار کردند.

در این موقع بحران بزرگ دیگری بوجود آمد و آن قحطی نان در طهران بود. باید

در نظر داشت که به تدریج قیافه شهرهای بزرگ ایران تغییر می‌کرد. جمعیت ایران در طول قرن ۱۹ به دو برابر رسید و از ۵ الی ۶ میلیون نفر در آغاز قرن به حدود ۱۰ میلیون در پایان آن افزایش یافت. جمعیت طهران از ۵۰۰۰۰ نفر در ابتدای قرن به ۱۵۰۰۰۰ نفر افزایش یافت هم چنین جمعیت شهرهای تبریز و اصفهان نیز رشد کرد. این جمعیت زیاد طبعاً خدمات بیشتری را که لازمه شهرنشینی است، طلب می‌کرد که عدم دسترسی به آن به نارضایتی و در نتیجه ناراحتی و آشوب تبدیل می‌شد. در دهه ۱۸۷۰-۱۸۶۰ هر دو سال یک بار قحطی رخ می‌داد. در قحطی بزرگی که به خاطر بیش از یک سال و نیم عدم بارندگی در سال ۱۸۷۱-۱۸۷۰ رخ داد و به شورش بزرگی انجامید قریب صد هزار نفر در طهران و قریب یک میلیون نفر در سطح ایران از گرسنگی و مرض مردند. قحطی نان طهران به شورش بزرگی انجامید که شاه مجبور شد کلاتر طهران را اعدام کرده و با پوشیدن لباس غضب چندین نفر دیگر را تنبیه کند. ولی تنبیه ایشان مشکل نان را حل نکرد. و این در حالی بود که مجتهدین بزرگ هر یک در انبارهای خود صدها تن غله احتکار نموده بودند و به قیمت گران به خواستاران می‌فروختند. "در سال قحطی معروف اصفهان آقا نجفی به طلب علم دستور داد که محمد جعفر رئیس بلدیة اصفهان را به گناه اینکه گفته بود مردم از گرسنگی می‌میرند و آقای حاجت الاسلام آقا نجفی هزارها خروار گندم در انبارهای خود جمع کرده است، از عمارت بلدیة سر و پا برهنه بیرون بکشند و به فجیع ترین وضعی به قتل برسانند و بدنش را برای عبرت دیگران به درختی بیاویزند." (۲۷) بالاخره حکومت با خشونت و عزل و نصب‌هایی که نمود غوغا را خاموش کرد. این شورش بهانه به دست مخالفین اصلاحات داد که به او بقبولانند مشکلات پیش آمده ناشی از اقدامات عجولانه برای اصلاح طلبی است. ولی شاه به وضوح و روشنی می‌دانست که برای مقابله و جلوگیری از تجدید واقعه قحطی نان و یا بحران‌های مشابه آن کشور نیاز به اصلاحات دارد. اما اصلاحاتی که مانع قدرت بی حد و حساب او و خانواده‌اش نگردد زیرا نیک دریافته بود که اصلاحات می‌تواند مقدمه سقوط سلطنت هم باشد و یا به محدود ساختن قدرت او و خانواده‌اش منجر شود. در این مرحله بود که دوره جدیدی از اصلاحات که آن را اصلاحات عصر سپهسالاری می‌نامند، آغاز شد.

میرزا حسین خان مشیرالدوله

میرزا حسین خان (متولد ۱۸۲۴ م.) در فرانسه تحصیل نموده بود و از ۲۳ سالگی به

مدت سه سال عضو هیئت سیاسی ایران در هند بود. پس از آن به روسیه فرستاده شد و سه سال نیز در سفارت ایران در آن کشور خدمت کرد. در سال ۱۸۵۸ وزیر مختار ایران در عثمانی شد و سال‌ها در آن سمت ماند. در سال ۱۸۷۰ وقتی که ناصرالدین شاه برای زیارت به کربلا و نجف رفته بود به مشیرالدوله دستور داد که در عراق به او ملحق گردد. در این سفر شاه او را به طهران فرا خواند. مشیرالدوله ابتدا به سمت وزیر عدلیه منصوب شد. یکسال بعد به وزارت جنگ رسید و لقب سپهسالار اعظم گرفت. پس از چهل و هفت روز سمت صدارت یافت و این شغل را به مدت دو سال یعنی تا سال ۱۸۷۳ بر عهده داشت. پس از خلع از مقام صدارت نیز تا هشت سال به تناوب مشاغلی مثل وزیر امور خارجه، جنگ و نیز حکومت خراسان را بر عهده داشت و در سال ۱۸۸۱ درگذشت. (۲۸)

مشیرالدوله به خاطر سال‌ها اقامت در خارج از ایران با افکار نو و نهضت‌های تجدّدخواهی به خوبی آشنا بود. گزارش‌هایی که از زمان اقامت در استانبول خود به دربار می‌فرستاد هر یک نمونه‌ای از افکار اصلاح طلبانه اوست که در آنها از گسترش غربگرایی در عثمانی، اهمیت تشکیل پارلمان، اصلاحات قضایی و دادن امنیت اجتماعی و قضایی به آحاد مردم و امثال آن سخن می‌گفت و از شاه و دولتیان می‌خواست که آن گزارش‌ها را بخوانند و به آن عمل کنند. ولی در میان دولتمردان ایران گوش شنوایی یافت نمی‌شد و گزارش‌ها طبق معمول بایگانی می‌گردید.

مشیرالدوله چه در زمان وزارت عدلیه و وزارت جنگ و چه در دوران صدارتش به چندین اقدام اصلاحی دست زد از جمله این اقدامات ایجاد سازمانی به نام "دربار اعظم"، مشابه هیئت دولت امروزی بود. امور دولت به نه وزارتخانه تقسیم می‌شد و هر یک وزیری داشت که مسئول امور وزارتخانه و نیز مسئول در مقابل شاه بود. اما این تشکیلات همانطور که از آغاز پیش‌بینی می‌شد ناپایدار بود و پس از شش ماه منحل گردید. (۲۹) یکی دیگر از اقدامات مشیرالدوله تشویق شاه به سفر اروپا بود به آن امید که دیدار شاه از فرنگ موجب آشنائی وی با تحولات و پیشرفتهای دنیای غرب گردد و در بهبود زندگانی مردم ایران مؤثر واقع شود. این سفرها با مقاومت محافظه کاران و ملأها روبرو می‌شد. ناصرالدین شاه سه سفر به اروپا رفت و سفرنامه‌هایی برجای گذارده که نمودار تأثیرات این سفرها بر شاه می‌باشد. مورخین در مورد فایده این سفرها نظریات متفاوت دارند. برخی آن را تحمیلی بیهوده بر بودجه کشور و ازدیاد قروض خارجی می‌دانند و برخی معتقدند که دراز مدت این سفرها موجب توجه

مردم ایران به مغرب زمین شد و مخصوصاً در زمینهٔ ازدیاد تجارت و داد و ستد بین ایران و اروپا مؤثر واقع گردید. سومین سفر مقارن با دادن امتیازاتی عظیم به بارون جولوس دو رویتر گردید که به تشویق مشیرالدوله به عمل آمد و مداخلی برای شاه و مشیرالدوله نیز داشت. به موجب این قرارداد دولت ایران امتیاز ایجاد بانک، تأسیس راه آهن سراسری، و کاوش معادن را در اختیار جولوس دو رویتر قرار می‌داد. این قرارداد با مخالفت قشری از جامعه شامل روحانیون و محافظه کاران روبرو شد. دولت روسیه نیز سخت با این امتیازات مخالف بود. علماً تحریک به مخالفت شدند و اینطور شایع کردند که خط راه آهن قرار است از میان اماکن مقدسه اسلامی گذشته و آنها را ویران نماید. پس از بازگشت از سفر اروپا شاه با بی میلی قرارداد را لغو و مشیرالدوله را از صدارت برکنار ساخت و از بحرانی بزرگ که حکومتش را تهدید می‌کرد با مشکلات فراوان رهایی یافت. آنچه مشیرالدوله انجام داد به مانند اصلاحات امیرکبیر اگر چه در کوتاه مدت انجام گرفت و هیچ کدام ادامه نیافت ولی همان اصلاحات کافی بود که تا چند دهه بر چرخ تشکیلات اداری ایران تأثیر بگذارد. (۳۰) پس از عزل مشیرالدوله از صدارت ناصرالدین شاه ابتدا به او سمت وزارت داد، ولی به تدریج او را از همهٔ مشاغل محروم نمود و خواهش او را برای سفر به خارج رد کرد و به حکومت قزوین که شغل بسیار کم اهمیتی بود گماردش. شاه نگران بود که مشیرالدوله علیه او دست به توطئه بزند. مشیرالدوله نیز از جان خود بیم داشت و می‌ترسید به سرنوشت امیرکبیر دچار شود. آنچه دربارهٔ ناصرالدین شاه گفته و در خاطرات عباس میرزا ملک آرا آمده در ضمن نشانی از شخصیت شاه ایران است: "... يك حرف راست نمی‌گوید و با هیچ کس خوب نیست ... غالب میلش به اشخاص رذل و سفله و نانجیب است. از آدم معقول بدش می‌آید، هیچ کاری را منظم نمی‌خواهد مگر قورق شکارگاه و امر خوراک خودش را که کباب را خوب بپزند و نارنگی و پرتغال حاضر باشد... و آخر الامر من و هر کس را که قاعده دان باشد خواهد کشت، تمام و کالمعدوم خواهد نمود." (۳۱)

در دههٔ پایانی سلطنت ناصرالدین شاه قدرت کامل در دست امین‌السلطان صدر اعظم زیرک و سیاست باز او بود. امین‌السلطان فرزند پیشخدمت مخصوص شاه بود. در بیست و پنج سالگی وزیر دربار شد و در سال ۱۸۸۶ به سمت صدر اعظم ایران برگزیده شد. ترقی او نه تنها به خاطر قابلیت‌هایش بلکه بیشتر بخاطر پشتیبانی زنان حرم، ابتدا امینه اقدس و پس از مرگ او خانم باشی بود. زن نوجوان شاه که هوسهای بچه‌گانه‌اش را به شوهر شصت و سه ساله تحمیل می‌نمود. امین‌السلطان اغلب مناصب مهم و

حساس را به بستگان و نزدیکان خود داد و خود را به صورت جزئی جدا ناپذیر از سلطنت جلوه گر ساخت. از رشوه‌ها و درآمدهای کلانی که از امور داشت سهمی به شاه می‌داد و در سیاست خارجی به مذاکره و بازبهای سیاسی بین دو رقیب روس و انگلیس پرداخت. در راضی نگاه داشتن همه قدرتهای کشور و بندبازی ماهرانه در عرصه سیاسی استاد بود. (۳۲) ظاهراً گوشه چشمی هم به امر بهائی داشته است.

پس از لغو قرارداد رویترو واقعه دومی که شکست فراوان برای رژیم به دنبال آورد قرار داد تنباکو بود که به موجب آن امتیاز خرید و فروش و صادرات و تولید و تنظیم میزان محصول تنباکو به شرکتی انگلیسی داده شد. وزیر کابینه انگلیس سر هنری دروموند وولف Sir Henry Drummond Wolf این امتیاز را مکمل امتیازنامه تأسیس بانک شاهی انگلیس در ایران می‌دانست و امیدوار بود تجارت ایران با انگلستان بدینوسیله افزایش یابد. شاه و صدر اعظم او امین‌السلطان نیز از این امتیازنامه درآمدهای کلان نصیبشان می‌شد. مخالفت همگانی را با این امتیازنامه می‌توان به آسانی حدس زد. اصناف و گروه‌های مختلفی از مردم که به نحوی زندگانشان با تولید و فروش تنباکو ارتباط داشت از کشاورزان تنباکو، بازرگانان و عاملان فروش در شهرها به مخالفت با این قرار داد برخاستند. علما که حدس می‌زدند آمدن خارجیان و متخصصان انگلیسی موجب تماس مردم شهرها و روستاها با ایشان، و شاید سبب روگردانیشان از دین شود، به مخالفت قیام کردند و این اعتقاد را در مردم برانگیختند که شاه و دولت، ایران را به خارجیان فروخته‌اند. دولت روسیه نیز که از نفوذ انگلیس در ایران هراس داشت تمام عوامل خود را برای مخالفت با این قرارداد به کار گرفت. روزنامه قانون در لندن و روزنامه اختر در استانبول مقالاتی بر ضد قرار داد نوشتند و سید جمال الدین اسدآبادی اقداماتی در مخالفت با قرارداد تنباکو آغاز نمود و نامه‌ای به میرزا حسن شیرازی رهبر شیعیان در سامره نوشت که ظاهراً این نامه نمی‌توانسته در مخالفت شیرازی با قرار داد و صدور فتوای معروف او در دسامبر سال ۱۸۹۱ مبنی بر تحریم مصرف تنباکو بی تأثیر بوده باشد. (۳۳) دامنه اعتراضات به شهرهای دیگر ایران نیز کشیده شد و تحریم مصرف تنباکو بلافاصله در سراسر ایران به اجرا در آمد. شاه و امین‌السلطان لاجرم وادار به لغو قرارداد شدند و دولت برای پرداخت خسارت به کمپانی انگلیسی ناچار به تحصیل قرضی از بانک شاهی شد. شکست بزرگی که نصیب شاه و اقدامات او گردید بیش از هر چیز بر شخصیت و رفتار بعدی او تأثیر گذارد.

نهیض تنباکو و اعتراضات گسترده مردم، که برخی آن را مقدمه انقلاب مشروطیت

ایران دانسته‌اند از چند جهت قابل مطالعه و توجه است. در این نهضت گسترده برای نخستین بار قشرهای گوناگون مردم ایران از کشاورزان، تجار، علما و مردم شهرها بر ضدّ يك هدف واحد با یکدیگر متحد گردیدند. روشنفکران ایران متوجه قدرت علما و طبقه تجار شدند و چنانکه بعداً در نهضت مشروطیت خواهیم دید از پشتیبانی آن دو گروه بهره بسیار گرفتند. در این نهضت برای نخستین بار اوراق چاپ ژلاتینی، شب‌نامه، پلاکات به کار گرفته شد و از تلگراف برای هماهنگ کردن مخالفت‌ها در شهرهای مختلف استفاده گردید. تا پیش از این نهضت معمولاً اصلاحات از بالا یعنی از دربار شروع می‌شد ولی از ۱۸۹۰ به بعد مردم و نهضت‌های مردمی بود که خواستار اصلاحات شد، و کوشش روشنفکران ایران برای بیان خواسته‌های خویش افزونی گرفت. پیش از ۱۸۹۰ اصلاح طلبان ایران به انگلستان به عنوان دوست و پشتیبان توسعه نگاه می‌کردند ولی پس از این تاریخ نهضت اصلاحات بیشتر متکی بر ریشه‌های ملی و فرهنگی شد و بطور روشن ضدّ خارجی گردید. هم‌چنین پس از این نهضت است که می‌بینیم حمله به شخص شاه شدّت می‌یابد و دستگاه سلطنت زیر انتقادهای شدید مردم و اصلاح طلبان قرار می‌گیرد. (۳۴)

پروفسور لمبتون نهضت تنباکو را در آغاز شکل‌گیری عقاید عمومی در ایران مؤثر می‌داند و می‌نویسد با این نهضت "طبقه متوسطه شروع به توسعه کرد... طبقه‌ای که می‌خواست در جریان امور باشد، و در مسائلی که با زندگانی مادی مردم سروکار داشت مورد مشورت قرار گیرد." (۳۵)

از این دوره به بعد شاهد از هم پاشیدگی امور دربار ناصرالدین‌شاه و از دست رفتن قدرت دولت مرکزی هستیم. شاه بکلی علاقه خود را نسبت به اصلاحات از دست داد و به حرم خود و تفریحات دیگر که بزرگترینش شکار بود پناه برد. تعداد زنان حرم هر روز افزونی می‌گرفت و با هر سفر دختر خردسال کشاورزی و یا باغبانی به مجموعه زنان او اضافه می‌شد به طوری که تعداد زنانش به ۲۰۰ رسید که هر کدام دارای خدم و حشم و مقرری بودند و وسیله‌ای برای ثروتمند شدن بستگانشان به شمار می‌رفتند. یکی از کارهای عجیب شاه علاقه‌اش به پسرهای جوان و دادن امتیازات کلان به آنها بود. مشهورترین ایشان عزیز السلطان یا ملیجک نام داشت که برادر زاده امینه اقدس یکی از زنان پست تبار شاه بود. شاه با این پسر وقتی هنوز شیرخوار بود آشنا شد و علاقه‌اش به او چنان بود که در سنّ هشت سالگی او را به سرداری لشکر برگزید و در نه سالگی بزرگترین لقب ارتش ایران یعنی امیرتومانی را به او داد. ملیجک مانند شاه دارای دربار و

فراشان بود. لباس امپراتورانی می پوشید و امر و نهی او مانند اوامر شاه تلقی می گشت. در کودکی آنچنان رفتار وقیحی از او در حرم شاه مشاهده شد که به ناچار او را از رفتن به حرم ممنوع ساختند. در سفر رسمی او به خراسان شاه یکی از شاهزادگان قاجار را همراهش فرستاد و لشکری با گروهی که وظیفه شان گفتن دور باش کور باش و کتک زدن مردم برای دورساختنشان از مسیر راه بود او را همراهی می کرد. از امثال ملیجک که سمت های درباری مهم یافتند چندین نفر را می توان نام برد.

از همین زمان فروختن مدال و لقب و درجات ارتشی و بخشیدن املاک دولتی در مقابل رشوه به شاه افزونی گرفت و شاه برای ضبط اموال مردم مخصوصاً کسانی که پس از مرگ ثروتی برای خانواده خود باقی می گذاشتند، حریص تر گشت. لشکر ایران بخاطر نپرداختن حقوق و نداشتن اسلحه و تمرین بکلی بی فایده شده بود. در عین حال دولت برای جلوگیری از نارضایتی عمومی مقرری های کلان برای علما معین می کرد که ایشان مردم را ساکت نگاه دارند. امین السلطان نخست وزیر برای کسب درآمد کشور شروع به فروش املاک خالصه نمود ولی آن املاک را بیشتر به برادر خود امین الملک و کسان دیگری مثل ملیجک و عمه او امین اقدس می فروخت آن هم به قیمت هایی بسیار نازل. بطور خلاصه رشته امور بکلی از دست رفته بود، کشور در آتش ناامنی می سوخت. در شهر شیراز لوطی ها اختیار امور را در دست داشتند و به چپاول مشغول بودند. ایلات بختیاری و عرب فارس و دیگر نقاط که مدتی ساکت بودند به راهزنی در شهرهای اطراف پرداختند. حکام محلی نیز بکلی قدرت خود را دست داده بودند. در چندین شهر از جمله استرآباد و همدان مردم سر به شورش برداشتند و قوای دولتی از برابرشان فراری گشتند. در اصفهان ظل السلطان و آقا نجفی به یاری هم به احتکار گندم پرداختند. قیمت گندم به سه برابر رسید و نوعی قحطی ایجاد شد. مردم سر به شورش برداشتند، دهات شاهزاده را غارت کردند و بخشی از انبار گندم احتکار شده او را به آتش کشیدند. در تبریز شورش مشابهی که باز بخاطر احتکار گندم توسط علما و رجال نزدیک به ولی عهد پیش آمده بود موجب سرکشی مردم و فرار اطرافیان ولی عهد مظفرالدین میرزا شد. اما هیچکدام از این ناآرامی ها آنچنان قوی و ریشه دار نبود که بتواند اساس حکومت و سلطنت را تهدید نماید.

در همین احوال علما در همه جا عنوان رهبری مردم را به عنوان حامیان ایشان در مقابل دولت بر عهده گرفتند. در برخی شهرها دولت با فرستادن قوا، روحانی مخالف را تبعید می کرد ولی در بیشتر موارد با دادن شهریه و پول نقد ایشان را ساکت می ساخت.

خلاصه آنکه ناصرالدین شاه سر خورده از اوضاع کشور و مایوس از هر اصلاحی به جلد یک حاکم مستبد فرو رفت به هیچ وجه حاضر نبود خود را با مسائل کشور آشنا سازد. بر عکس می‌کوشید با اعمال سانسور شدید و سختگیری‌های مختلف جنبش‌های اصلاحی را که خواه ناخواه در کشور سر بر آورده بود، خاموش نماید. در همین احوال جشنهای بزرگی برای بزرگداشت پنجاهمین سال سلطنت شاه تدارک دیده می‌شد ولی تقدیر این بود که در آستانه جشن‌ها در حرم حضرت عبدالعظیم در شهر ری به دست میرزا رضا کرمانی از پیروان سید جمال الدین افغانی از پا در آید. (۳۶)

۲- اصلاح طلبان ایران خارج از رژیم دولتی

در سال‌های پایانی قرن نوزدهم جمعی از روشنفکران ایران با انتشار رساله‌ها، شب‌نامه‌ها و روزنامه‌ها به انتقاد از رژیم و بیان نظریات خود برای اصلاح کشور پرداختند. از برجسته‌ترین ایشان می‌توان افراد زیر را نام برد.

میرزا فتحعلی آخوندزاده

آخوندزاده (۷۸-۱۸۱۲م.) در اصل از خانواده‌ای ایرانی بود ولی در آن سوی ارس در شهر نخا که در سال ۱۸۲۸ به تصرف روسیه درآمد، متولد شد. در همان نوجوانی زیر نفوذ فکری یکی از معلمینش به نام میرزا شفیق واعظ قرار گرفت، از اعتقادات اسلامی برید و شدیداً متمایل به تفکرات بی دینی شد. وی شاید از نخستین کسانی باشد که در قرن نوزدهم به صراحت و جسارت به ستیز و مبارزه با اسلام پرداخت و آن دین را مسبب عقب ماندگی ملل مسلمان دانست. آخوندزاده زبان روسی را به کمال آموخت و در شهر تفلیس که بیشتر عمر خود را در آنجا سپری کرد، مترجم رسمی کمیسر عالی روس در ناحیه قفقاز گردید. آخوندزاده با نوشتن چندین نمایشنامه به زبان ساده ترکی کوشش در خرافات زدایی، روشنگرایی و مبارزه با موهومات جاری در میان مردم نمود. وی مترجمی بنام میرزا جعفر قراجه داغی برای برگرداندن نمایشنامه‌هایش به زبان فارسی یافت و نشر نمایشنامه‌هایش در بین روشنفکران ایران تأثیر گذار بود. اثر مهم دیگرش مکاتباتی خیالی بین دو شاهزاده یکی هندی به نام کمال الدوله و دیگری ایرانی به نام جمال الدوله است. این اثر شامل حملات شدید به اسلام و عادات و رسوم اسلامی رایج در بین مسلمانان است. چون از خطر این کار آگاه بود اعلام داشت که وی نویسنده این مکتوبات نیست بلکه فقط آنها را از فارسی به ترکی برگردانده است. آخوند

زاده هم چنین معتقد به تصحیح و اصلاح الفبای فارسی بود و شیوه‌ای نو برای از بین بردن مشکلات خط ابداع کرد ولی این کار او به جایی نرسید و علاقه‌مندان پیدا نکرد. وی از دوستان و ارادتمندان ملکم خان بود و ارادت را به جایی رساند که ملکم را "روح القدس" نامید.

میرزا ملکم خان

ملکم خان (۱۹۰۸-۱۸۳۳) و نوشته‌های اجتماعی و سیاسی او در تاریخ نهضت اصلاحات ایران با اهمیت تلقی گردیده است. ملکم فرزند یکی از ارامنه جلفا بود. در ده سالگی پدرش او را برای تحصیلات عمومی و صنعتی به فرانسه فرستاد. در سال ۱۸۵۱ به ایران بازگشت، دین اسلام اختیار کرد و وارد دستگاه دولت شد. در ۱۸۵۲ جزء معلمین دارالفنون در آمد و در سال ۱۸۵۷ عضو سفارت ایران در پاریس شد. دو سال بعد نخستین سازمان فراموشخانه را در ایران تأسیس نمود که جمعی از رجال از جمله ناصرالدین شاه عضویت آن را داشتند. در سال ۱۸۶۲ ناصرالدین شاه به مخالفت با فراموشخانه در آمد و آن را تعطیل کرد و ملکم به عثمانی تبعید گردید. در آنجا با سفیر ایران مشیرالدوله که خود دارای افکار اصلاح طلبانه بود دوستی برقرار کرد. به وساطت او مورد عفو شاه قرار گرفت و در سفارت ایران شغلی گرفت. با انتخاب مشیرالدوله به صدارت عظمی در سال ۱۸۷۱ ملکم به مدت دو سال با سمت "مستشار صدارت عظمی" سمت منشی و همکار او را داشت. سپس با سمت سرپرست هیئت نمایندگی ایران به لندن رفت و چندین سال سمت سفیر ایران را در آن کشور دارا بود.

در سال ۱۸۸۱ در سفر ناصرالدین شاه به لندن، ملکم با دادن یک هزار لیره پیشکشی از شاه امتیاز لاتاری را در سراسر کشور برای شخصی بنام بوزیک Buzic de Caradoal کارمند محلی سفارت ایران گرفت. (۳۷) اما شاه در بازگشت از بیم عکس العمل روحانیون از کار خود پشیمان شد و آن امتیاز را لغو کرد. در اینجا ملکم به احمقانه‌ترین کار زندگانی خود دست زد. یعنی امتیاز لاتاری لغو شده را بدون اینکه از لغو آن حرفی به میان آورد به عنوان یک قرارداد معتبر به مبلغ ۴۰۰۰۰ لیره به یک شرکت انگلیسی فروخت. موضوع بزودی آشکار شد. شرکت خریدار امتیاز از دولت ایران شکایت کرد و طبعاً شکایتش به جایی نرسید. ملکم مورد محاکمه قرار گرفت و شدیداً در دادگاه توبیخ شد. شاه وی را از کلیه مناصب و امتیازات محروم کرد و به ایران احضار نمود.

ملکم از رفتن به ایران سر باز زد و اقدام به انتشار "روزنامه قانون" برای ترویج افکارش نمود. در یکی دو سال اول در قانون از شاه با احترام یاد می‌کرد و فقط به امین السطان و دولت او حمله می‌نمود. ملکم امیدوار بود که مورد عفو شاه قرار گیرد و سمت مشاور عالی او را بیابد. ولی شاه به او اعتنایی ننمود و دستور داد که قانون را تعطیل نمایند. (۳۸) یکی از دلایل عصبانیت شاه آن بود که ملکم سهمی از چهل هزار لیره دریافتی به او نپرداخت. ملکم به مدت ده سال در انگلستان ماند و از طریق روزنامه قانون شدیدترین حملات را متوجه شاه و رژیم ایران ساخت. با روابطی که با وزارت امور خارجه انگلیس داشت ملکم به مسئولین امور ایران گفت که بهتر است دست از طرفداری از رژیم و دولت بردارند و فشار برای اصلاحات را از طریق پشتیبانی از خواسته‌های مردم انجام دهند. (۳۹) ملکم در زمان مظفرالدین شاه مورد عفو قرار گرفت و با سمت سفیر کبیر ایران در ایتالیا و لقب ناظم الدوله تا پایان عمر یعنی ۱۹۰۸ در ایتالیا باقی ماند. (۴۰)

علیرغم منفعت طلبی شخصی و صرفنظر از آنکه مخالفت او با شاه و رژیم بر چه اصلی استوار بود، یک نکته روشن است و آن اینکه ملکم در بین روشنفکران دوره قاجار یکی از بزرگترین مروّجین فکر آزادی و اصلاحات است. رسالات و مقالات متعددی که نگاشته نمونه‌های فصیحی از نثر فارسی و در کمال صراحت و بدون هیچگونه پرده پوشی است. (۴۱) نخستین اثر او "دفتر تنظیمات، یا کتابچه غیبی" می‌باشد که بین ۲۶ تا ۲۸ سالگی در ۱۲۷۵ تا ۱۲۷۷ ه.ق. پس از برکناری میرزا آقاخان نوری از صدارت نوشته و هدف آن تشویق ناصرالدین شاه به انجام اصلاحات سیاسی و اداری بوده است. وی در آن رساله اصطلاحاتی مثل "قانون"، "اصلاحات"، "ملت" و نظایر آن را آورد و خواهان اصلاحات در زمینه‌های اداری و آموزشی و نظامی شد. از جمله در آن می‌نویسد:

«وزرای ایران قدمت تاریخ ایران را سدّ جمیع بلاها می‌دانند. هر چه فریاد می‌کنی سیل رسید، می‌گویند سه هزار سال است همینطور بوده‌ایم و بعد از این هم خواهیم بود! سرکار وزیر! آن وقتی که شما در آسیا به طور دلخواه خود سلطنت می‌کردید آن وقت کسی دویست فرسخ راه را در ده ساعت طی نمی‌کرد. آن وقتی که انتظام دولت را به وقرّ بی معنی و قطر شکم می‌دانستند، آن ایام مدّتی است گذشته است. حالا در سه هزار فرسخی ایران یک قلعه آهنی می‌سازند و می‌آیند محمّره را در دو ساعت منهدم می‌کنند. حالا در مقابل اقتدار دول هم جوار نه الفاظ عربی به کار می‌آید، نه استخوان‌های

اجدادی. حالا چیزی که کم داریم علم است و بصیرت.» (۴۲)

ملکم هم‌چنین در آثارش به طرفداری از افکار اسلامی و حمله به اصلاحات بر اساس الهام از فرنگیان پرداخت و تا آنجا پیش رفت که گفت آنچه برای اصلاحات ایران لازم است تماماً در قرآن وجود دارد. هدف وی جلب پشتیبانی علما و عامه مردم بود. البته ملکم در این راه تنها نبود و اکثر اصلاح طلبان که می‌خواستند صدایشان به گوش مردم برسد احکام اسلام را وسیله کار خود قرار دادند. به هر حال با آنکه ملکم به شدت از اسلام دفاع می‌کرد ولی ظاهراً نوعی اسلام مدرن و مترقی را در نظر داشت. در یکی از مقالاتش می‌نویسد: «پیروزی اسلام در دنیا حقّ این دیانت است. اما کدام اسلام؟ اسلام علم نه اسلام جهل، اسلام عشق نه اسلام دشمنی و کشتار، اسلام ترقی نه اسلام تدنی، اسلام اتحاد نه اسلام تفرقه، اسلام پیشرفت نه اسلام ویرانی، اسلام عقل نه اسلام نقل...» (۴۳)

ملکم شخصیت مرموزی بود. در حالی که شدیداً به مسلمانی تظاهر می‌کرد و اسلام را دارای عالی‌ترین احکام برای پیشرفت ایران می‌دانست، در استانبول برای ازدواج با دختری ارمنی در کلیسای ایا استفانوس از مسلمانی به مسیحیت گروید. (۴۴) وی کوس ایران دوستی می‌زد و در مقالات و رسائلش از فساد دستگاه انتقاد می‌نمود ولی خود از هیچ‌گونه تقلّب و تزویر برای کسب ثروت خودداری نداشت. واقعه امتیاز لاتاری که شرح آن گذشت یک نمونه آنست. نمونه دیگر در هنگام ماموریت او در سفارت ایران در استانبول بود که از سوی وزیر مختار ایران میرزا حسین خان مشیرالدوله به کنسولگری قاهره فرستاده شد. در آن موقع تجار ایرانی بابت تفاوت مالیات کالاهایی که از طریق کانال سوئز وارد می‌کردند مبالغی نزد حکومت مصر ودیعه داشتند که قرار بود پس بگیرند. ملکم پس از ورود به مصر بلافاصله با اقداماتی که کرد ابتدا موافقت مقامات مصری را برای آنکه مبلغ مزبور در کنسولگری به ودیعه بماند به دست آورد. وقتی این مبلغ که به ۱۵۰۰ لیره بالغ می‌شد به حساب کنسولگری ریخته شد، آنگاه موافقت دولت مصر را برای بازپرداخت آن به طور قطعی به تجار ایرانی گرفت. پس از دریافت این موافقت ملکم آن پول را به عنوان تقدیمی داوطلبانه تجار ایرانی به حساب خود ریخت و بلافاصله به استانبول بازگشت و شکایات تجار ایرانی البته هرگز به جایی نرسید. در دوران اقامت قاهره هم چنین از چند تن از تاجران از جمله میرزا عبدالجواد نام نیز مبالغی به عنوان قرض گرفت که هرگز به ایشان پس نداد. (۴۵) منابع گوناگون برداشت‌های متفاوتی از ملکم دارند ولی تقریباً همگی در او دو شخصیت متمایز

می‌بینند: یکی نویسنده و مبارزی اصلاح جو و وطن دوست که خواهان ترقی ایران بود و دیگر مردی چند چهره و مزور که فقط در پی کسب قدرت و امتیاز برای خود بود و هرگاه دربار حاضر به دادن مقام و ثروتی به او می‌شد به طرفداری از آن بر می‌خاست. سفارت وی در ایتالیا که تا وفاتش طول کشید و تمام اقدامات اصلاح طلبانه او را تعطیل کرد نمونه روشنی از شخصیت اخیر اوست.

سید جمال الدین اسدآبادی

سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی (۱۸۹۷-۱۸۳۸) یکی از بحث انگیزترین چهره‌های خاورمیانه در قرن نوزدهم است و آنچه به این امر دامن می‌زند شیوه زندگانی و سفرها و کیفیت سخنانش می‌باشد. وی را به عنوان سنت‌گرای مدرن (۴۶) می‌شناسند زیرا نه موافق سنت‌گرایی محافظه‌کارانه برخی از علما بود و نه با غربی شدن ممالک اسلامی سر سازگاری داشت. افکارش از جمله موضوع پان اسلامیم که موجب پشتیبانی و تشویق سلطان عثمانی از او شد در کشورهای اسلامی مثل ایران و عراق و مصر و عثمانی طرفدارانی یافت و نظریاتی که بر مبنای تفسیر و تعبیر گذشته اسلام و تطبیق آن با نیازهای جهان جدید و تمایلات ملی گرائی ارائه می‌داد نیز مقبولیت بسیار پیدا کرد. از جمله شخصیت معروفی مثل محمد عبده که افکار اصلاح طلبانه داشت و یا رشید رضا در مصر که محافظه‌کارتر بود و یا جمعیت اخوان المسلمین را می‌توان جزء پشتیبانان وی به شمار آورد.

وی در سال ۱۸۵۶ از عتبات به هندوستان رفت و ظاهراً یکی دو سالی در آن کشور اقامت نمود. اقامت وی در هند که هم زمان با شورش مسلمانان بر ضد انگلیس‌ها بود موجب آشنائی او با تبعیض و ظلم انگلیس‌ها به مردم آن کشور شد. از آن پس افغانی به صورت مدافع مسلمانان هند در مقابل نیروی استعمار در آمد و در همین هند بود که وی با افکار و علوم غربی آشنا شد. پس از هند رد پای او در ایران، افغانستان و مصر دیده می‌شود. از مصر به استانبول مرکز جهان اسلام آن روز رفت و در دایره اصلاح طلبانی که نهضت تنظیمات را رهبری می‌کردند راه یافت. سخنانی که در دانشگاه "دارالفنون" استانبول خارج از موضوع نطق خود در مقایسه دین و فلسفه، به نفع فلسفه ایراد کرد، اعتراض شدید علما را برانگیخت. بطوری که رئیس دانشگاه معزول و جمال الدین از استانبول تبعید گردید. وی به مصر بازگشت و با استفاده از شهریه‌ای که دولت مصر ماهانه به او می‌پرداخت از ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۹ به نشر عقاید خود مشغول شد و

سخنانش در دایره وسیعی از طرفداران او نفوذ یافت. در این زمان به سازمان دادن گروه‌هایی که مخالف استعمار انگلیس و فرانسه در مصر بودند پرداخت و برخی از طرفداران خود را تشویق به تأسیس روزنامه و برخی را تشویق به تأسیس مجامعی برای بیرون راندن آن دو قدرت از مصر نمود. این اقدامات موجب تبعید او در سال ۱۸۷۹ از مصر به هند گردید. بار دیگر اقدامات ضد انگلیسی او در هند موجب اخراجش از آن کشور شد. از هند به پاریس و لندن رفت و در پاریس با کمک دوست مصریش محمد عبده روزنامه "عروة الوثقی" را منتشر ساخت که بیش از چند شماره منتشر نشد. در این زمان بود که وی فکر پان اسلامیسم را مطرح کرد و این اعتقاد را تبلیغ نمود که برای رهایی از استعمار غریبان همه کشورهای مسلمان باید زیر سرپرستی دولت عثمانی در یک واحد جمع شوند. وی از اروپا به قصد رفتن به روسیه ابتدا به ایران رفت. در اصفهان با ظل السلطان ملاقات نمود و از کمکهای مالی او بهره‌مند شد و قول داد وی را در رسیدن به سلطنت پس از مرگ شاه کمک کند. سپس به طهران رفت و ملاقاتی با ناصرالدین شاه نمود. در این ملاقات اظهارات ضد انگلیسی و ضد استعماری او موجب تعجب شدید شاه شد بطوری که دیگر حاضر به ملاقات با او نگردید و از میهماندار او امین الضرب خواست که جمال الدین را روانه روسیه نماید. جمال الدین سالهای ۱۸۸۸-۱۸۸۹ را در روسیه گذراند و بار دیگر در سال ۱۸۸۹ به ایران بازگشت. چون از قصد شاه و امین السلطان مبنی بر تبعید خود آگاه شد در حرم حضرت عبدالعظیم بست نشست و از آنجا با انتشار نامه‌ها و بیانیه‌های خود به انتقاد از حکومت پرداخت. سرانجام مامورین شاه بست را شکستند و او را روانه عراق نمودند. این زمان مصادف با جنبشی بود که مردم ایران بر ضد امتیاز تنباکو به کمپانی انگلیسی آغاز کرده بودند. افغانی در عتبات نامه مشهور خود را به حاجی میرزا حسن شیرازی نگاشت و اگر چه چندین ماه بین ارسال این نامه و اعلام تحریم تنباکو از جانب شیرازی فاصله بود و وقایع گوناگونی در این بین اتفاق افتاد، مع هذا مورخین نفوذ افغانی را بر تحریم تنباکو در ایران بی‌تأثیر نمی‌دانند. پس از آنکه در سال ۱۸۹۱ ملکم خان از ایران تبعید گردید، اسدآبادی برای دیدار او به لندن رفت و از روزنامه قانون برای نشر افکار خود استفاده نمود. وی در سال ۱۸۹۲ به دعوت سلطان عثمانی عبدالحمید برای کمک به او در نقشه پان اسلامیسم به استامبول رفت و در آنجا از همکاری میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی بهره‌مند گردید که هر دو سابقه بابتی - ازلی داشتند و اینک به دنبال پان اسلامیسم به رهبری سلطان عثمانی بودند. در همان ایام بود که یکی از پیروان او به نام

میرزا رضا کرمانی ناصرالدین شاه را به قتل رساند. پس از کشته شدن ناصرالدین شاه کوشش دولت ایران برای آنکه دولت عثمانی او را به ایران مسترد دارد به جایی نرسید و آن دولت به این بهانه که سید جمال الدین ایرانی نیست و افغانی است از استرداد او سر باز زد. افغانی در سال ۱۸۹۷ با ابتلا به سرطان آرواره در استانبول در گذشت.

از رساله افغانی به نام "پاسخ به رنان" پیداست که وی برداشت سیاسی خاصی از دین داشته است. افغانی مانند رنان خود را مدافع و مبلغ فلسفه و فکر علمی می‌داند، ولی معتقد است که توده مردم با این طرز فکر مخالفند و با ایشان باید با زبان دین حرف زد. دین را باید به عنوان وسیله‌ای به کار برد تا توده‌های مردم را به تدریج از آن راه به عقل‌گرایی ناچار کرد. بیشتر رسائل و مقالات افغانی به عربی است که آن را به فصاحت می‌نوشته است. افغانی در هر جا به صلاح و موقعیت خویش و محل حرف می‌زد و هر جا مصالح او اقتضا می‌کرد به تقیه که فقط بین شیعیان رایج است پناه می‌برد.

با چنین زندگانی پر ماجرا، و ارتباطاتی که افغانی با کشورهای آسیایی و افریقایی از هند تا مصر و عثمانی و ایران داشته طبعاً نمی‌توان نفوذ فکری او را بر گروه‌های مختلف مردم نادیده گرفت. ولی نیکی کدی که شرح حال او را نگاشته نفوذ او را بر محافل روشنفکری ایران چندان که دیگران تأکید می‌کنند، مؤثر نمی‌داند. (۴۷)

میرزا آقاخان کرمانی

میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۹۶-۱۸۵۴ م.) در خانواده‌ای با اعتقادات عرفانی و صوفی در بردسیر کرمان به دنیا آمد. تحصیلات فارسی، عربی، فقه و اصول، ریاضیات و علوم را نزد استادان مختلف آموخت و پس از تحصیل نزد حاج سید جواد کربلائی از بزرگان بایته به دیانت بابی گروید. شغلی که در حکومت کرمان یافت او را با حاکم آن شهر در اختلاف انداخت. لذا از کرمان به اصفهان رفت (۱۸۸۰ م.) و مدتی در دستگاه ظل السلطان بود. در حدود سال ۱۸۸۶ ابتدا به طهران رفت و از آنجا از طریق باکو خود را به استانبول رساند. در همان سال برای دیدن میرزا یحیی صبح ازل رهبر ازلیان به قبرس رفت و چنین اتفاق افتاد که با دختر او ازدواج نمود. کرمانی در استانبول زبان‌های ترکی، فرانسه و انگلیسی را به خوبی آموخت و از طریق نگارش و ترجمه و تدریس فارسی گذران می‌کرد. با ملکم دوستی پیدا کرد و کمک‌های مؤثری در وسعت انتشار قانون، نگاشتن مقالات و پیشنهاد برای نگارش موضوع‌های مهم و باب روز به او می‌نمود.

یکی از این اقدامات همانطور که گفته شد تشویق ملکم به نگاشتن آثار و مقالاتی بود که علما را در امور سیاست بیشتر دخالت دهد. وقتی بر کرمانی واضح شد علما بیم دارند که با برافتادن سلسله قاجار امور حکومت و دولت از هم پاشیده شود، کرمانی از ملکم خواست که در روزنامه‌اش علما را قانع سازد که با میهن پرستی و معلومات و نفوذ ایشان کسی بهتر از علما برای حکومت در ایران نمی‌توان یافت. (۴۸) آیا کرمانی امیدوار بود که علما حکومت را ساقط کنند و سپس کار به دست روشنفکرانی مثل او بیافتد؟ کرمانی هم‌چنین مقالاتی در روزنامه اختر می‌نگاشت و عاملی مؤثر در تشکیل مجمع "آدمیت" در استانبول گشت.

به تدریج تحولاتی در افکار کرمانی رخ داد. آثار و مقالاتش که حاکی از نوعی دلزدگی و سرخوردگی از اسلام بود سرانجام به ضدیت با دین و مذهب انجامید و به نوعی ملی‌گرایی شدید تبدیل شد. نجات ایران را در بازگشت به تمدن پیش از اسلام می‌دانست و کوشش در زنده ساختن مفاخر باستانی ایران نمود. بسیاری از اصطلاحات جدید در زبان فارسی که معنای ملت، ملیت، میهن پرستی، و غیره می‌دهد مرهون کرمانی است. این ملیت پرستی او سرانجام تبدیل به تنفر از اعراب و اسلام و بطور کلی از هر دینی گردید و به طور شدید در آثار و مقالاتش مخصوصاً «سه مکتوب» انعکاس یافت. (۴۹) اقامت کرمانی در استانبول بیش از ده سال طول نکشید. در سال ۱۸۹۶ به تقاضای دولت ایران همراه با شیخ احمد روحی و میرزا حسن خان خبیرالملک به ایران تسلیم شد. پس از قتل ناصرالدین شاه به دست میرزا رضا کرمانی، میرزا آقاخان به همراه دوستانش به دستور محمدعلی میرزا ولی‌عهد در تبریز به قتل رسید برخی از آثار او سال‌ها پس از به قتل آمدنش منتشر شده و مورد بحث قرار گرفته است. از آثاری که منتشر شده می‌توان "آئینه سکندری یا تاریخ ایران باستان"، "رساله هفتاد و دو ملت"، "هشت بهشت"، و مقالات بسیاری که در روزنامه‌های قانون و اختر نگاشته نام برد. بسیاری از آثار او هنوز به چاپ نرسیده و برخی ناشناخته است.

۳- رسالات و لوائح

در دوره قاجاریه مخصوصاً از اوایل سلطنت ناصرالدین شاه بیش از یکصد رساله و کتابچه که در هر یک راهمایی برای ترقی و پیشرفت ایران پیشنهاد گردیده نوشته شده و برخی از آنها به چاپ هم رسیده است. (۵۰) اگر چه هیچ کدام از این رساله‌ها در زمان خود بر عامه مردم تأثیری نگذاشت ولی اگر به دست جامعه فرهنگی و افراد

تحصیل کرده که علاقه به اصلاحات داشتند می‌رسید مسلماً بر افکار آنان بی تأثیر نبود. مطالعه این رساله‌ها نمایانگر برداشت روشنفکران ما در دوره‌های گوناگون از مفهوم تجدّد است که از انتقاد از وضع کوجه‌ها و خیابان‌ها و خاکروبه‌های معابر و سگان ولگرد، به تدریج به مسأله مشروطیت و قانونمندی و مردمسالاری می‌رسند.

ایرج افشار در مقدمه قانون قزوینی با آوردن نام بیش از یکصد رساله می‌نویسد: «اینها نوشته‌هایی است که اکثراً به هنگام نگارش ولو آنکه چاپی می‌بود به طور محدود میان باسوادان منور و صاحب تفکر و تعقل سیاسی نشر و پخش می‌شد و البته بعضی از آنها که مربوط به دوره ناصری است سالیانی چند پس از تالیف به چاپ رسیده است. جز این نوشته‌ها که بطور مستقیم متضمن نکات دقیق و گویا در انتقاد اوضاع سیاسی دوره‌های ناصری و مظفری است، از خاطرات رجال هم اشارات و عباراتی انتقادی به دست می‌آید که سودمندی تاریخی آنها کم از نوشته‌های مستقیم نیست. ولی چون کتابهای خاطرات سالهای دراز پس از نگارششان به دسترس مورخان و پژوهشگران رسیده و در دوره خود رایج و مشهور نبوده و مردم زمانه از وجود آنها چه بسا ناآگاه بوده‌اند، پس طبعاً جامعه تأثیری از آنها نمی‌یافته است. از اهم آنهاست سرگذشت "خودنوشت" عباس میرزا ملک آرا برادر ناصرالدین شاه - روزنامه خاطرات محمد حسن خان اعتماد السلطنه رئیس دایرة انطباعات و روزنامه‌خوان ناصرالدین شاه - خاطراتی که به نام میرزا علی خان امین الدوله چاپ شده است و نیز خاطرات حاج محمدعلی سیاح محلاتی. می‌دانیم که این هر چهار کتاب مهم کمابیش زمانی که میان هشتاد تا یکصد سال از تألیفشان می‌گذشته به چاپ رسیده و کاربرد پژوهش مورخان شده است نه آنکه بلافاصله پس از نگارش سبب بیداری هم عصران نویسندگان آنها شده باشد.» (۵۱)

۴- روزنامه‌ها

روزنامه‌هایی که لحن انتقادی داشتند در ابتدا در خارج از ایران به چاپ می‌رسیدند مثل روزنامه قانون، که در سال ۱۸۹۰م. در لندن آغاز به کار کرد. روزنامه‌های حکمت، پرورش و ثریا در قاهره، حبل‌المتین در کلکته (۴/۱۸۹۳م.)، و اختر در استانبول. به درستی معلوم نیست که چند نسخه از این روزنامه‌ها به ایران می‌رسید و چه تعداد خواننده داشت. به هر حال لحن انتقادی ایشان و راههایی که برای اصلاحات کشور پیشنهاد می‌کردند نمی‌توانست در خوانندگان آن جراید بی تأثیر باشد. مخصوصاً که

کوشش اغلب گردانندگان ایشان آن بود که روزنامه‌شان به دست رجال کشور برسد. در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه تعداد خوانندگان این جراید افزونی گرفت مخصوصاً حبل المتین که در کلکته منتشر می‌شد محبوبیت پیدا کرد و تاجری به نام زین العابدین تقی اوف در باکو ۵۰۰ نسخه از آن را مشترک شد و خواست که آن‌ها را مستقیماً برای جامعه روحانی در نجف ارسال دارند. (۵۲) مع هذا قبل از مشروطیت این روزنامه‌ها نقشی در شکل دهی افکار عمومی نداشتند زیرا خوانندگان ایشان اندک بودند و مردم هنوز عادت به روزنامه خوانی نداشتند.

هنگامی که در سال ۱۹۰۶ مشروطیت اعلام شد، دستگاه سانسور نیز بر چیده گردید و برای نخستین بار جراید می‌توانستند آنچه می‌خواستند بنویسند. شمار جرایدی که در داخل کشور شروع به انتشار کرد از ۱۵۰ متجاوز گشت و افرادی به علل سیاسی و یا فردی و حتی خانوادگی اقدام به انتشار روزنامه برای پیشبرد مقاصد خود نمودند. از روزنامه‌های جدی آن دوران آنهایی که با احزاب سیاسی وابستگی داشتند می‌توان نام برد. ولی آنان نیز بخاطر هرج و مرجی که بر دستگاه مطبوعات حاکم بود به افراط‌گرایی پرداختند و برخی مانند صور اسرافیل یا روح‌القدس از هیچ حمله و ناسازی به محمدعلی شاه و خانواده او و درباریان و حتی وکلای مجلس واهمه نمی‌نمودند. روزنامه صور اسرافیل چندین بار توقیف شد، از جمله یک بار برای مطرح نمودن این سوال که "آیا نوع بشر در ۱۴ قرن پیش به حدی از خرد رسیده بود که تمامی حقایق بر او آشکار گردد؟" این جمله و نیز سایر مطالب طعنه آمیزی که در مورد اسلام می‌نوشت خشمی فراوان در محافل دینی به وجود آورد. حبل المتین روزنامه دیگری نیز که مندرجاتش با مذاق روحانیون در توافق نبود بارها مورد توقیف قرار گرفت. در واقع مشکلات با روزنامه‌ها بیشتر اختلاف نظر دینی بود زیرا جراید پیشرو و مترقی مخالف پیروی کورکورانه از روحانیت بودند و به رسوم و خرافات دینی حمله می‌کردند. این جراید خواستار گذشتن قوانین اصلاحات اراضی و حقوق کارگری از مجلس بودند ولی خواسته‌هایشان در تناقض با قوانین مالکیت اسلامی بود و با آرزوهای اصلاح‌جویانه ایشان هماهنگی نداشت.

در دوران مبارزات مشروطیت بسیاری از مردم رغبت بسیاری به مطالب روزنامه‌ها نشان می‌دادند و خواندن روزنامه به شرکت در نماز جماعت و مساجد ترجیح یافت. (۵۳) مردم بی‌سواد در قهوه‌خانه‌ها اجتماع می‌نمودند و کسی که سواد داشت روزنامه را به صدای بلند برای ایشان می‌خواند. می‌توان به آسانی حدس زد که انتشار جراید و

محبوبیت آنها تأثیر فراوان در روشنفکری مردم در بحبوحه مشروطیت داشته است.

سخن پایانی

موضوع این گفتار زمینه‌های تجدّد در ایران عصر قاجار بود اما آنچه در بالا آوردیم در واقع می‌توانستیم در بحث و گفتگو از مقدمات مشروطیت ایران نیز بیاوریم. اینک پرسش اینجاست که آیا مشروطیت (مشروطیتی که هرگز در ایران پا نگرفت) با تجدّد و مدرنیسم که جامعه‌ای را از اساس و بنیان نوسازی می‌کند، یکسان است؟ پاسخ روشن است: مشروطیت باید زائیده تجدّد و مدرنیسم باشد و نه بر عکس. زیرا تجدّد و روشن اندیشی است که افکار را برای پذیرفتن مبانی مشروطه و دموکراسی دیرپا و ماندگار آماده می‌کند. کشورهای اروپایی سال‌ها برای رسیدن به تجدّد کوشش کردند و بعد از رسیدن به آن به پارلمان و دموکراسی دست یافتند. مشروطیتی که دارای این پیش شرط مهم نباشد نتیجه‌اش آن است که در مورد ایران تجربه کردیم. نمایندگانی به مجلس راه یافتند که کوچکترین علم و اطلاعی درباره حقوق اساسی و قانون و رعایت حرمت دیگران نداشتند، روزنامه نگارانی قلم به دست گرفتند که روزنامه را وسیله هتاک و اخاذی می‌دانستند و وضع به جایی رسید که کلمه "مشروطیت" به معنای "هرج و مرج و زیر پا گذاردن همه قوانین" در آمد. سرانجام چیزی نگذشت که طومار مجلس در هم پیچیده شد، محمدعلی شاه بهارستان را به توپ بست و بسیاری از سران مشروطیت را به دار آویخت. بعد از وقایع استبداد صغیر که منجر به فرار محمد علی شاه شد، ایران دستخوش آشوبها و نابسامانی‌ها بود و تا به قدرت رسیدن رضا خان از مشروطیت جز کالبدی بی رمق چیزی باقی نمانده بود. همان کالبد بی رمق هم در دوران رضاشاه و در دوران پس از او از بین رفت و سرانجام اسکلتی باقی ماند با مجلسی که ساخته دست دولت‌ها بود و نمایندگانی که نه از محبوبیت ملی بهره‌مند بودند و نه با رأی ملت به مجلس راه می‌یافتند. پس از انقلاب اسلامی حتی نام مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی تبدیل گردید و آخرین میخ بر تابوت مشروطه کوبیده شد.

اگر ملت ایران به تجدّد رسیده بود، یعنی مردم از تحوّل بنیادین و اساسی بهره‌مند گشته بودند، مشروطیت هرگز تعطیل نمی‌شد. اگر ملت با مبانی تجدّد که احترام به آرا و عقاید دیگران و رعایت اصول و قواعد انسانیت و از جمله آزادی و مشورت در امور است آشنائی داشت، هرگز اجازه نمی‌داد شرایطی را به وی تحمیل کنند که کشور ایران را به تحجّر و بازگشت به قرون وسطی بکشاند. اما دیدیم که اینطور نبود. مشروطیت

برچیده شد زیرا ایران هرگز به تجدیدی مطلوب که استحقاق آن را داشت نرسیده بود. با نگاه کوتاهی به آنچه در بالا آمده به واقعیت‌های دیگری می‌رسیم. مشروطیت به دنبال پنجاه سال سلطه مطلقه ناصرالدین شاه و دربار فاسد او، در اندک زمانی پس از رسیدن مظفرالدین شاه به ملت اعطا شد. در آن موقع اکثریت مردم بی سواد و حتی از خواندن و نوشتن بی بهره بودند. کشور هنوز یک دانشگاه نداشت و مدرسه دارالفنون فقط توانسته بود تعداد کمی افراد را تربیت کند. مدارس ابتدایی که اطفال بتوانند در آن تحصیل نمایند بسیار کم بود و ایجاد مدارس دخترانه موجب اعتراض علما و تکفیر بانی و مؤسس آن می‌شد. فقر و عدم بهداشت و تعصبات دینی جزئی جدایی ناپذیر از بافت اجتماعی ایران بود. درست است که مردم به تظاهرات خیابانی کشیده می‌شدند و خود را در صحنه مبارزات روز نشان می‌دادند ولی باید پرسید چند در صد از آن مردم از "مشروطه" و "آزادی" آنطور که می‌بایست آگاهی داشتند؟ چند در صد موافق آزادی زنان و تساوی حقوق ایشان با مردان بودند؟ چند در صد حقوق قانونی برای اقلیت‌های دینی مثل یهودی و مسیحی و بهائی قائل می‌گردیدند؟

در شرح حال مردانی که ایشان را پیشروان فکر آزادی و تجدید در ایران می‌دانند یکی آخوند زاده را می‌بینیم که کمر به دشمنی با اسلام و خرافات و رسوم و آداب دینی اسلام بسته بود و راه چاره و خلاصی ملت را رهایی از اسلام همراه با ایجاد لقبایی نو می‌دانست. در تمام آثار او فقط انتقاد از وضع اسلام و وضع آن زمان مطرح است ولی هیچ طرح و نقشه‌ای برای آینده کشور و حل مشکلات معنوی و اخلاقی و اقتصادی آن جز اصلاح الفبا، که به اعتقاد او مآلاً می‌توانست مردم را با سواد و روشنفکر کند، به فکر او نمی‌رسد.

ملکم خان را می‌یابیم که در تذبذب و دو دوزه بازی کردن و فساد و حرص مال آبرویی برای خود و دولت ایران باقی نگذارد. روزنامه قانون می‌نوشت و اسلام را دارای عالی‌ترین و پیشرفته‌ترین مبانی ترقی و رشد می‌دانست در حالی که ظاهراً کوچکترین اعتقادی نه به قانون و نه به اسلام داشت. زندگانش این فکر را پیش می‌آورد که آیا فقط به خاطر منافع خود بود که مخالف خوانی می‌کرد و سنگ مردم را بر سینه می‌زد؟

از دیگر سو سید جمال الدین اسدآبادی است که هر جا موافق باب آن مکان سخن می‌گفت و برجسته‌ترین هدفش برتخت نشاندن سلطان عثمانی بر خلیفه‌گری همه مسلمانان جهان بود و امیدوار بود به این ترتیب همه مشکلات ممالک مسلمان حل گردد.

میرزا آقاخان کرمانی به ظاهر از همهٔ ایشان در افکارش صمیمانه‌تر بود و دلسوزی بیشتری برای ایران داشت. ولی او از تشنّت فکری فراوان رنج می‌برد و چون آهویی سرگشته راه به جایی نمی‌برد. در آغاز زندگی بابی شد، سپس ازلی گردید و حتی به دامادی میرزا یحیی صبح ازل رهبر ازلیان در آمد. در استانبول به بی دینی گرایید و پشت پا به همهٔ ادیان زد و شدیدترین حملات را نثار اسلام نمود. پس از چندی اسلام را اصل و اساس تمدّن و تجدد و پاسخگوی همهٔ مشکلات دانست و از میرزا ملکم خان خواست که علمای اسلام را به دخالت در امور ایران و سرنگونی شاه تشویق کند. وقتی از این کار نیز نتیجه‌ای نگرفت به دنبال افتخارات ایران پیش از اسلام رفت و امیدوار بود از آنجا راه نجاتی بیابد.

اینان که البته در کار و نیت خود صداقت داشتند برجسته‌ترین رجال روشنفکر ما و رهبران مشروطیت و تجدد ایران بودند و هر یک از پژوهشگران و مورّخین داخلی و خارجی که در این زمینه‌ها به تحقیق پرداخته‌اند، لاجرم تحقیقاتشان با نام و افکار ایشان آغاز شده است. ولی نزد هیچ‌کدام از این رهبران فکری ایران نسخه و رساله یا نوشته‌ای که بتواند راهنمای ملت باشد نمی‌یابیم. هیچ یک را دارای نیرو و قدرتی که بتواند از بیخ و بن ملت را بلرزاند و خرافات و افکار عصر حجر را از آن بپیراید نمی‌یابیم. نبوغ و ابتکار نوآوری که لازمهٔ تجدیدی نهادین و بنیادین باشد در این افکار گونه‌گون گم است. بی‌جهت نیست که خود ایشان نیز از شاخی به شاخی پریده و هر زمان راهی جدید برای ترقی ایران پیشنهاد کرده‌اند.

به سایر رجال ایران که بنگریم وضع از این نیز بدتر است. مهدی بامداد کتابی شش جلدی به نام "شرح حال رجال ایران در قرون ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری" تألیف نموده و شرح احوال صدها تن از رجال ایران را در آن سه قرن در آن مجلّات آورده است. وی در مقدمهٔ اثر خود می‌نویسد: "تاریخ رجال هر ملت به یک معنی آینهٔ تمام‌نمای هیئت اجتماع آن ملت است و پیرو هر مکتب فکری تاریخ که باشیم در تأثیر بزرگان و معاریف از هر صنف و طبقه در اوضاع و احوال آن کشور نمی‌توان تردید داشت. مطالعهٔ تاریخ جدید کشورهای اروپایی - آمریکایی - آسیائی و افریقایی این مطلب را باز می‌نماید که در اغلب این ممالک چه مردان بزرگ و استواری برخاستند و در ایفای مسؤولیت مدنی و ملی خود با ثبات عقیده و همت راسخ چه خدماتی برای اصلاح و ترقی و تعالی کشور خود نمودند. به زمامداران ایران که می‌رسیم بخوان تا بدانی حکایات را و هر چه بیشتر در کارنامهٔ رجال خودمان می‌نگرم به این نتیجه نزدیکتر

می‌شوم که به استثنای دو سه نفر "نیست در شهر نگاری که دل ما ببرد" (۵۴)

در سخنرانی بعد نگاه دیگری به تجدّد در ایران خواهیم داشت و کوشش خواهیم کرد بنمایانیم چگونه در همان دوران، تجدّدی واقعی و تحوّلی انقلابی با ظهور دیانت بایی و بهائی از ایران سر برافراشت که می‌توانست آن کشور و آن مردم را به پایگاه بلندی که شایستگی آن را داشته و دارند برساند.

یادداشتها:

- ۱- از ۱۷۹۵ که آغا محمدخان قاجار تاجگذاری کرد تا ۳۱ اکتبر ۱۹۲۵ میلادی که انقراض این سلسله رسماً از طرف مجلس شورای ملی اعلام گردید.
- ۲- سویا همانند فریدون آدمیت آگاهانه از هر موقعیتی برای معرفی این آیین به عنوان نهضتی ارتجاعی و واپس‌گرا استفاده می‌نمایند.
- ۳- سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، جلد اول، طهران انتشارات بنیاد، ۱۳۳۶، صص. ۵۹-۴۲.
- ۴- Algar, Hamid. Religion and State in Iran 1785-1906, The Role of Ulama in the Qajar Period 1968, p. 25.
- ۵- نک: دکتر صادق زیبا کلام، "سنت و مدرنیسم"، ریشه یابی علل شکست کوشش‌های اصلاح طلبانه و نوسازی سیاسی ایران عصر قاجار، انتشارات روزنه، طهران ۱۳۷۷، ص ۱۷۴-۱۶۱.
- ۶- شرح جامع و روشنی از این بحث را می‌توان در مرجع بالا یافت.
- ۷- دکتر سید جواد طباطبائی، "زوال اندیشه سیاسی در ایران"، انتشارات کویر، طهران ۱۳۷۳، ص ۲۴۴ به نقل از زیبا کلام، همانجا ص ۱۷۳.
- ۸- همانجا ص ۲۶۳.
- ۹- زیبا کلام، همانجا، ص ۱۷۸.
- ۱۰- زیبا کلام، همانجا، ص ۱۹۱.
- ۱۱- سعید نفیسی، "تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در دوره معاصر"، طهران ۱۳۴۴، جلد دوم، ص ۲۶۰.
- ۱۲- یکی از ایشان به نام محمد کاظم بود که به بیماری سل درگذشت و دیگری میرزا حاجی بابای افشار پسر یکی از افسران ارتش که شش سال بعد به تبریز بازگشت و سمت طبیب عباس میرزا را یافت. وی در امور سیاسی نیز دارای نفوذ شد و به ماموریت‌هایی اعزام گشت. وی همان کسی است که جیمز موریه بر اساس زندگانی او کتاب معروف "حاجی بابای اصفهانی" را نگاشت.
- ۱۳- اینان عبارت بودند از میرزا جعفر برای تحصیل شیمی، میرزا رضا برای نظام، میرزا جعفر دیگر برای مهندسی، میرزا صالح برای زبان، و محمد علی برای توپ ریزی.
- ۱۴- "گزارش سفر میرزا صالح شیرازی"، ویرایش، دیباچه، پانویس از همایون شهیدی، انتشاراتی راه نو، طهران ۱۳۶۲.
- ۱۵- مجتبی مینوی، "اولین کاروان معارف"، یغما، سال ششم شماره ۵ (۱۹۵۳).
- ۱۶- "گزارش سفر میرزا صالح شیرازی"، ص ۳۲-۳۳.
- ۱۷- "گزارش سفر میرزا صالح شیرازی"، ص ۴۰۹.
- ۱۸- حسین محبوبی اردکانی، "دومین کاروان معارف" یغما، ۱۸: ۵۹۲.
- ۱۹-

۲۰- حسین محبوبی اردکانی، همانجا.

۲۱- برای آگاهی از سرگذشت امیرکبیر و روابط او با ناصرالدین شاه نگاه کنید به:

Amanat, Abbas, Pivot of the Universe, Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1851-1869, University of California Press 1997, Ch.4, The Shah and His Atabak, pp.118-200.

ibid. P.73 -۲۲

ibid. P.75 -۲۳

ibid, P.350 -۲۴

ibid, P.230 -۲۵

۲۶- آدمیت، فریدون. "اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار"، ۱۳۵۱، طهران، ص ۱۷ و نیز ۵۲-۷۷.

۲۷- اسمعیل رائین، "انجمن‌های سرری در انقلاب مشروطیت"، ص ۳۷ در اینجا به نقل از دلارام مشهوری، "رگ تانک" ص ۴۱ پاورقی ۶.

۲۸- برای آگاهی از شرح حال مشیرالدوله از جمله نک: آدمیت، "اندیشه ترقی"، یادشده در بالا که سراسر تمجید و بزرگداشت شخصیت اصلاح طلب اوست. برای شرحی بیشتر انتقادی از زندگانی مشیرالدوله نک: خان ملک ساسانی، "سیاستگران دوره قاجار"، طهران ۱۹۵۹ صص ۵۹-۱۲۵.

۲۹- See Shaul Bakhash, Iran: Monarchy, Bureaucracy & Reform under the Qajars: 1858-1896, Ithaca 1978, p. 178.

Hafez Farman Famayan ibid. P.132 -۳۰

۳۱- خاطرات عباس میرزا ملک آرا، ص ۶۶. در اینجا به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه ترقی ص ۴۶۰.

Amanat, ibid. P.438 -۳۲

Shaul Bakhash, ibid. P.242 -۳۳

برای اطلاع از جزئیات نهضت تنباکو از جمله نک:

Lambton, "The Tobacco Regie: Prelude to Revolution", in Studia Islamica, pp.119-47;
N. Keddie, R.N. Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892, London 1966.

Shaul Bakhash, ibid. P.243-4 -۳۴

139 -۳۵

۳۶- برای آگاهی بیشتر از وضع ایران و سلطنت ناصرالدین شاه در سال‌های آخر سلطنت او نگاه کنید به:

Shaul Bakhash, ibid, Chap. V, "The Breakdown of Central Authority", pp.261-304;

Amanat, ibid. Chap. Epilogue, pp.407-448

۳۷- برای اطلاع از متن این امتیازنامه و پی‌آمدهای آن نک: رائین، اسمعیل. "میرزا ملکم خان"، مطبوعاتی صفیعلی‌شاه، طهران ۱۳۵۰، صص ۹۳-۱۰۲

۳۸- برای اطلاع از مندرجات قانون، چگونگی انتشار و توزیع آن، سیاست ملکم در آن و غیره نک:

Shaul Bakhash, ibid, pp. 305-344

Shaul Bakhsh, *ibid.*, p. 239-4 -۳۹

۴۰- برای آگاهی از شرح حال ملکم نک: راتین، اسمعیل، "میرزا ملکم خان".

۴۱- آثار ملکم تاکنون در چندین مجلد به چاپ رسیده. از جمله: "مجموعه آثار ملکم"، به کوشش محمد محیط طباطبائی، طهران ۱۳۲۷ (شامل ۱۲ رساله)، "رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله"، گردآوری و مقدمه حاجت‌الله اصیل، نشر نی طهران ۱۳۸۱ (شامل ۲۵ رساله).

۴۲- نقل از "رساله‌های میرزا ملکم خان"، پاورقی بالا، ص ۲۷.

۴۳- See Shaul Bakhsh, *ibid.* p. 343. Quoted from Qanun 27

۴۴- گزارش میرزا حسین خان به وزارت امور خارجه شماره ۸۸ هفتم جمادی الاولی ۱۲۸۱ به نقل از "خان ملک ساسانی، "سیاستگران دوره قاجار"، انتشارات بابک، طهران بدون تاریخ، ص ۱۲۹.

۴۵- 1844-1944 Some contemporary

Western Accounts, George Roland, Oxford 1981, p.260

۴۶- Keddie, R.N. An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of

Sayyid Jamal ad-Din al- Afghani, University of California Press , 1968 P.3

۴۷- See Keddie, Encyclopaedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, vol I, P.485

۴۸- برای آگاهی از فعالیت‌های کرمانی در این زمینه و مکاتبات او با ملکم نک:

Shaul Bakhsh, *ibid.* PP. 328-344

۴۹- برای شرح حال و افکار کرمانی رجوع کنید به آدمیت، فریدون "اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی"، طهران ۱۳۴۶ ش. ۱۹۶۷ م. و نک:

Encyclopaedia *ibid.*, pp. 265-295; Bayat, M. in: Keddie, R.N. An Islamic Response, vol. II, pp. 157-177. Iranica, *ibid.*

۵۰- برای آگاهی از نام برخی از این رسائل نگاه کنید به مقدمه ایرج افشار بر کتاب "قانون

قزوینی انتقاد از ایران عصر ناصری" به قلم محمد شفیع قزوینی طهران ۱۳۷۰.

برای آگاهی از مضمون برخی از این رسالات نک: فریدون آدمیت، "اندیشه ترقی و حکومت

قانون عصر سهپسالار"، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم ۲۵۳۶ شاهنشاهی، صص ۸۲-۱۱۸.

۵۱- افشار، ایرج، همانجا، مقدمه.

۵۲- tional

Encyclopaedia Iranica, *ibid.*, vol. VI, p. 202-212.

۵۳- *Ibid.* P. 206

۵۴- بامداد، مهدی. "شرح حال رجال ایران در قرون ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری"، انتشارات زوار

طهران جلد اول ۱۳۵۷ پیشگفتار.

اندیشه تجدد نزد روشنفکران معاصر ایرانی

شاپور راسخ

دوستان ارجمند

موضوع سخنان بنده در این دو ساعت دنباله‌گیری مطالبی است که آقای دکتر فریدون وهمن درباره اندیشه تجدد نزد روشنفکران ایرانی در دوره قاجار مطرح کردند اما تأکید بنده بیشتر بر روی دوران پهلوی و عصر انقلاب اسلامی خواهد بود.

آشنایی ایرانیان با جامعه‌ها و تمدن غرب از دوران صفوی آغاز شد. هم از روزگار شاه عباس کبیر (۹۹۶ - ۱۰۳۸ ه.ق.) بود که ایران توانست به مدد دو حادثه جوی انگلیسی یعنی برادران شرلی تجدید سازمانی در قشون خود بدهد. ایرانیان تا این زمان هنوز با شمشیر و تیر و کمان جنگ می‌کردند، اما با کمک برادران شرلی و کشور انگلستان توانستند به اسلحه آتشین مسلح گردند. به مدد همین دو برادر، نخستین تماس‌های تجاری با اروپا برقرار شد و ایران برای صادر کردن ابریشم خود به اروپا کوشش کرد. هر گاه بخواهیم از «ما قبل تاریخ» تجددخواهی در ایران سخن بگوییم می‌توانیم به مطلبی اشاره کنیم که دکتر شفیع کدکنی ضمن بحث از تاریخ ادبیات دوره صفوی گفته است (۱) و آن این که ترقی خواهان و پیشگامان ایرانی در اواخر دوره صفوی تا حدودی با شیوه تفکر و نظم اجتماعی و طرز زندگی مردم غرب آشنا شده بودند و این آشنایی در مورد پاره‌ای از آن‌ها از طریق هند صورت گرفته بوده. شاید از اول افرادی که به این مقوله توجه کرده حزین لاهیجی بوده است (۱۱۸۱-۱۱۰۳ ه.ق.) از شاعران و مورخان فرزانه اواخر دوره صفوی که در یکی از آثار خود به طرز حکومت و شیوه زندگی اروپاییان و محاسن آن التفات کرده می‌نویسد شاید تنها راه اصلاح امور ایران اتخاذ شیوه‌های غربیان باشد. (۲)

در اوائل دوره قاجاریه نیز عبداللطیف شوشتری در «تحفة العالم» و میرزا ابوطالب در سفرنامه طالبی از حکومت مبتنی بر قانون در انگلستان یاد می‌کردند.

اما بحث مبسوط از تجدد و موضع ایران در برابر غرب از حدود یکصد و پنجاه سال قبل از هنگامی آغاز شد که ملی چون ایران و برخی جوامع مسلمان به عقب ماندگی شدید خود نسبت به اروپا هشیاری حاصل کردند و پاره‌ای نیز بر آن شدند که در برابر استعمار و یا سلطه بیگانگان قد علم کنند. روشن است که این هشیاری که در

سطح روشنفکران بدایت یافت و بعد به سطح عامه مردم سرایت کرد، محدود به مذهبیتون یعنی علما و روحانیون نبود. بلکه تحصیل کردگان غیرمذهبی و متفکران عرفی و نویسندگان و شاعران و اهل ادب را هم در بر می‌گرفت. هم چنین عکس العمل در برابر سلطه تمدن غرب و حاکمیت سیاست باختریان به یک صورت پدیدار نشد. برخی به غرب ستیزی چه به صورت نظری و چه به شکل عملی روی آوردند و عده‌ای مسحور و مجذوب تمدن غرب شدند و راه نجات را در پذیرفتن عوامل قوت مردمان غرب از جمله علم و صنعت و خردگرایی و انسان‌مداری و دموکراسی دانستند و جماعتی نیز در ایجاد سازگاری میان تجدّدغربی و سنت‌گرایی شرق یا علم غرب و دین شرق که مراد همان اسلام باشد، اهتمام نمودند. در کنار این جریانات جمعیت کمی از ادبا و شعرا به وصف حال پریشان مردم روزگار خود پرداختند و از فقر و بی‌عدالتی و جهل و بی‌خبری که در محیطشان حکمروا بود زبان به شکوه گشودند و به مناسبت، از افتخارات گذشته ملک و دیار خود به حسرت یاد کردند و از ته دل تحوّل بنیادی را در این اوضاع آرزومند و خواستار شدند.

در ایران گروه وسیع تجدّدطلبان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: اول تجدّدطلبان اجتماعی و فرهنگی. دوم تجدّدطلبان دینی که به قول عبدالکریم سروش بعضی به دنبال بازگرداندن عزت مسلمین یعنی بهبود بخشیدن به وجود خارجی و عینی دین بودند و عده‌ای هم به دنبال بازسازی فکر دینی یعنی تصحیح و تجدید مدرکات و مفاهیم گذشتگان از دین و متون دینی و بالاخره دسته سوم، تجدّدطلبان ادبی بودند که فی‌المثل با ساده و عامه پسند کردن زبان و قبول اوزان هجایی اروپایی در شعر و اتخاذ مضامین نوین منطبق با شرائط جدید زندگی و نیز تقلید از متفکران غرب و نویسندگان و شاعران آن دیار سعی کردند که روح تازه‌ای در ادبیات کهن ایران بدمند یا انواع تازه ادبی چون روزنامه‌نگاری، رمان و ناول یعنی نوشتن داستانهای کوتاه و نمایشنامه‌پردازی را به وجهی که در مغرب زمین رائج بوده است وارد ادبیات فارسی کنند و بسط و گسترش دهند.

الف- تجدّدطلبان اجتماعی و فرهنگی

تجدّدطلبان اجتماعی و فرهنگی را به سه گروه می‌توان تقسیم کرد: اول اصلاح طلبانی که از پیشرفت‌های مغرب زمین به طور مستقیم یا غیرمستقیم آگاهی داشتند و می‌خواستند لااقل پاره‌ای از آن عوامل ترقی را به ایران بیاورند. در رأس این گروه باید

از میرزا ابوالقاسم قائم مقام و بعد میرزا تقی خان امیرکبیر و سپس از میرزا حسین خان مشیرالدوله یاد کرد. گفتنی است که قائم مقام فراهانی از اوّل کسانی بود که شعر را به صحنه مسائل و مباحث اجتماعی کشاند مانند فتح الله خان شیبانی که بعداً دست به این کار برد.

دوم نویسندگانی که از طریق سفرنامه و نمایشنامه و رساله و مقاله و مانند آن ضمن انتقاد از اوضاع ایران اصلاحاتی را با کسب الهام از تمدن غربی پیشنهاد کردند که ذکر نمایندگان آن بعداً خواهد آمد. سوم نویسندگان و متفکرانی که موضوع اخذ و اقتباس تمدن غربی یا نفی آن را به طور اختصاصی موضوع بحث و فحص خود قرار دادند. معمولاً پژوهندگان عصر قاجار و دوره مشروطیت در میان تجدّدطلبان اجتماعی و فرهنگی این کسان را نام می‌برند:

اوّل- میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸ م.) که در نمایشنامه‌های خود اوضاع سیاسی ایران را سخت انتقاد می‌کرد و ضمناً یک برنامه وسیع برای اصلاحات اداری و اجتماعی و فرهنگی عرضه می‌داشت که از آن جمله بود اجرای قانون و اشاعه علم و ترویج و تعمیم آموزش.

دوم- حاج زین العابدین مراغه‌ای (۱۸۳۸-۱۹۱۱ م.) که در سیاحتنامه ابراهیم بیگ ضمن تشریح جهل مردم و فریبکاری ملّایان و ستمگری و یغماگری حکمرانان و نیز بیان آثار ویرانگر غلبه بیگانگان (استعمار)، اصلاحاتی را در مورد امور اقتصادی و مالی و سیاسی پیشنهاد می‌کرد.

سوم- عبدالرحیم طالبوف (۱۸۳۴-۱۹۱۱ م.) که در سفینه طالبی یا کتاب احمد به معرفی و ستایش علوم جدید و کشفیات و اختراعات گوناگون اروپاییان می‌پرداخت. چهارم - میرزا ملکم خان معروف (۱۸۳۳-۱۹۰۹ م.) که اخذ تمدن غرب و اصول ترقی آن یعنی آنچه را در تمدن مذکور لازمه ترقی حقیقی می‌توان شمرد بدون تصرف ایرانی توصیه می‌کرد.

پنجم - میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۵-۱۸۹۹ م.) که طرفدار تبدیل خط فارسی به خط لاتین و موافق مشروط اخذ تمدن غرب بود و می‌گفت هر چند علم غربی در خور ستایش است اما دریغ که در خدمت استعمارگران اروپایی قرار دارد.

ششم - میرزا یوسف خان مستشار الدوله (۱۲۴۰-۱۳۱۳ ه.ق.) که در رساله یک کلمه (۱۲۸۷ ه.ق.) داشتن قانون را حلال همه مشکلات می‌دانست و طرفدار حقوق اساسی افراد و برابری اتباع مسلم و غیرمسلم ایرانی و معتقد به لزوم تفکیک قدرت

دولت از نفوذهای روحانی بود. (۳)

هفتم - سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی که نقطه‌التقاء تجدّدخواهان اجتماعی - فرهنگی و تجدّدطلبان دینی است. مقصد سیاسی‌ش چنان که یحیی آرین پور می‌گوید «دعوت مسلمانان به اتحاد و ارشاد آنان به احکام قرآن و نشئه نخستین اسلام و نجات کشورهای مسلمان شرق از نفوذ غرب و ذلت استعمار بود» (۴) در عین حال به گفته عبدالکریم سروش، سیدجمال الدین از بازسازی دین یعنی اصلاح بد فهمی مردم از اسلام هم غافل نبود و می‌کوشید که منافی نبودن اندیشه اسلامی را با دستاوردهای جدید علوم طبیعی نشان دهد. (۵) تفاوت فکر سید جمال الدین با شاگردش محمد عبده از این جا معلوم می‌شود که به گفته محمد شهبستری (۶) در حالی که شخص نخست «فکر می‌کرد در درجه اول باید به حرکت‌ها و اقدام‌های سیاسی پرداخت مانند متحد کردن سیاسی مسلمانان و جلب توجه آنان به عظمت گذشته و انحطاط امروز» شخص دوم بر آن بود که پیش از هر چیز باید تفکر دینی مسلمانان را عوض کرد. مثلاً باید با عقیده به قسمت و تقدیر مبارزه کرد و نگاه مسلمانان را نسبت به علم دگرگون کرد و مردم را متذکر ساخت که اسلام طرفدار جدی دانش و ترقی است.

البته گروه تجدّدخواهان اجتماعی و سیاسی و فرهنگی به متفکران قبل از مشروطیت خاتمه نمی‌یابد. بعد از مشروطیت و در عهد پهلوی اول و پهلوی ثانی علاوه بر کسانی که در جهت نوسازی و توسعه و تجدّد حیات اداری - اجتماعی و اقتصادی ایران عملاً کوشا بودند، کسانی هم در عرصه نظر علاوه بر اقتباس علوم و فنون غربی از حقوق بشر و آزادی‌های انسانی و دموکراسی و مانند آن طرفداری می‌کرده‌اند و چنان که بعداً ضمن بحث از تجدّدخواهان ادبی خواهیم گفت، برخی از شاعران و نویسندگان هم به تجدّدخواهی اجتماعی دل‌بسته بودند و مسائلی چون آزادی زنان - لزوم کسب دانش‌های امروزی - برقراری روابط تازه میان کارگر و کارفرما و امثال آن را در آثار خود طرح کرده‌اند که برای فاتحه کلام در این مورد دو بیت از ملک الشعرا بهار را می‌توان نقل کرد:

یا مرگ یا تجدّد و اصلاح راهی جز این دو پیش وطن نیست

ایران کهن شده است سراپای درمانش جز به تازه شدن نیست (۷)

با توجه به ضیق وقت، فشرده افکار عده‌ای از اندیشمندان این دوره را ذیلاً می‌آوریم:

دهخدا/ با جداکردن مفاهیم تمدن و فرهنگ به لزوم اخذ تمدن فرنگی و حفظ

فرهنگ ایرانی معتقد بود (۸) در مقالات به امضای دخو در صور اسرافیل از جمله هدف‌های خود را «کندن و برانداختن ریشه خرافات دینی و صبر و تسلیم به قضا و قدر و ترک دنیا و گوشه‌گیری و موهومات و تعصبات» قرار داده بود «او به بطالت و بی‌شعوری می‌تاخت و مردم ایران را بیدار و هشیار و زنده و «آقا» می‌خواست» و جهل و تعبد را به عنوان دو شاخص توده مردم در زمان خود سخت می‌کوبید. ضمناً با غرب‌گرایی افراطی برخی تجددخواهان جداً مخالف بود.

سید حسن تقی زاده از جانب روشنفکران ایران که با مجله کاوه آلمان همکاری می‌کردند اعلامیه‌ای داد که ضمن آن قبول و ترویج بدون قید و شرط تمدن اروپا تأکید شده است (۱۹۲۰ م.).

محمد قزوینی هم از عقیده تقی زاده که ایرانی باید قلباً و جسماً و روحاً فرنگی شود دفاع می‌کند. جمال‌زاده در سر مقاله مجله فرهنگستان می‌نویسد: «همه چیز باید نو گردد ما ایران نو، مردم نو می‌خواهیم، ما می‌خواهیم ایران را اروپایی نماییم» (۹) ناگفته نماند که هر سه شخصیت مذکور بعد از نظر پیشین خود عدول کردند و برای گفته یا نوشته سابق خود محملی ساختند.

دکتر علی اکبر سیاسی و گروه ایران جوان اقتباس تمدن اروپایی را یک ضرورت می‌دانستند اما نه به شیوه‌ای ناقص و غیرمنطقی و چنانکه خود دکتر سیاسی در سرگذشت یک زندگی نوشته است «انجمنی تشکیل دادیم به نام ایران جوان، بدین مناسبت که معتقد بودم ایران پیر و فرسوده باید با قبول تمدن جدید از نو جوان و نیرومند گردد.» (بهنام ۵-۱۱۴)

محمد علی فروغی بر آن بود که نه فقط مدنیت اروپا باید در ایران پذیرفته شود بلکه محتوای فکری و معنوی آن تمدن هم در ایران جایگزین گردد و نگارش کتاب «سیر حکمت در اروپا» فی الحقیقه در خط چنین تفکری بود.

فخرالدین شادمان را می‌توان گفت بیش از دیگران در مورد موضع ایران در برابر تجدد، اندیشه کرده است. وی موافق اخذ تمدن فرنگی است که مظهر علم و هنر و ادب دنیای امروز است ولی عقیده دارد که به جای اسیر شدن در برابر آن تمدن باید به تسخیرش کوشید. او روس و ژاپن را مثال می‌آورد که تمدن فرنگی را مسخر کردند و امروزه از خود عالم و کاشف و مخترع و هنرمند بزرگ دارند. این موضوع یعنی لزوم شناخت عمیق فرهنگ غرب و عدم اکتفا به ظواهر و مظاهر تمدن غربی چون محصولات تکنیکی که خود محصول تحولات فکری غربیان هستند مشغله خاطر و

مطمح نظر متفکری چون داریوش شایگان که بعداً از او سخن خواهیم گفت نیز بوده و هست.

پس از بیان اجمالی در مورد ستایشگران غرب شاید بحثی فشرده درباره غرب ستیزان نیز بجا باشد.

در صدر آنها می‌توان از *کاظم زاده ایرانشهر* سخن گفت که ضمن نقد مادیت تمدن غرب و نیز تمایل اهل غرب به جستجوی لذائذ مادی آرزومند آن است که ایرانیان به جای فرنگی شدن تمدنی مخصوص به خود ابداع کنند.

احمد کسروی از اینکه تمدن اروپایی در شرق رواج یابد بیزار بود و سخت مخالف تقلید کورکورانه شرقیان از غربیان.

احمد فردید تحت تأثیر آثار *هیدگر*، ماشین و تکنیک غرب را سخت مورد نکوهش قرار می‌داد.

آل احمد که از افکار فردید متأثر بود، غربزدگی به اصطلاح خود را به انتقاد شدید می‌بست و تجدید حیات کلیت اسلامی را درمان درد جامعه ایرانی می‌انگاشت. نزدیک‌تر به زمان ما *رضا داوری* (متولد ۱۹۳۳ م.) است که اکنون در ایران تحت تأثیر همه متفکران نام آوری که در خود مغرب زمین به انتقاد تمدن معاصر غرب پرداخته‌اند (۱۰) با سلاح فلسفه ضمن دفاع از اسلام، تمدن غرب را می‌گوید، غرب را چون یک کلّ وحدانی می‌انگارد و می‌گوید غرب یک طرز تفکر و یک عملکرد تاریخی است که افزون از چهارصد سال قبل در اروپا پدیدار شد و اکنون در همه جا انتشار یافته است. داوری هم مدرنیته، هم هومانیزم و فردگرایی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و مدل غربی دموکراسی را که مبنی بر تفکیک سیاست از دین است منحط می‌خواند. می‌گوید غرب در خور سرزنش است چون فلسفه متافیزیک را ترک کرده و خشک و عقیم نهاده و نیز روشنگری را ملامت می‌کند که فلسفه را تابع علم کرده و هم چنین علوم جدید را نکوهش می‌کند و چون قائل به اولویت ماده یعنی ماتریالیسم و عقلانیت شده، در نتیجه دین را انکار کرده است. وی تکنولوژی را از این بابت نقد می‌کند که به جای آن که دست ابزار بشر باشد، بشر را دست ابزار خود کرده است. (۱۱)

احسان نراقی نیز بعضی از اندیشه‌های ایران‌مداری را تکرار می‌کند و از جمله این که متدهای غربی علوم اجتماعی عیناً قابل تطبیق بر ایران نیستند و باید با شرایط خاص تحقیقات اجتماعی در ایران توافق داده شوند. او به انتقاد «تکنوکرات‌ها» در ایران پرداخت که شیفتگی آنها نسبت به مدرنیاسیون سبب شده که خصوصیات بومی

فرهنگی ایران را از یاد ببرند. کتاب‌های او «غربت غرب»، «آنچه خود داشت» و «طمع خام» اندیشه‌های او را در این زمینه‌ها عرضه می‌دارند. دکتر نراقی علمای اجتماعی مدرن ایران را نقد می‌کند که معلومات از غرب آورده خود را می‌خواهند به شرایط متفاوت سرزمین خود تطبیق و تعمیم دهند. موضوع دیگر مورد توجه او مسأله تلاش ایرانیان برای یافتن هویتی فرهنگی جهت خویش در این دنیای سریعاً در حال تحوّل است. دکتر مهرزاد بروجردی که یکی از بهترین کتب را درباره روشنفکران ایرانی و طرز دید آنان نسبت به غرب نوشته، احسان نراقی را بیشتر به دکتر شادمان و دکتر نصر نزدیک می‌داند تا به آل احمد و علی شریعتی. دکتر نراقی رهبران ایران را برای مدرنیزاسیون «الله بختی» آنان و توسعه گرایی دستوری و تحمیلی و نیز حزب گرایی فشاری آنان به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید این نخبگان تکنوکرات بیش از اندازه به علم اکتفا و اعتماد کرده‌اند و جهان دوست و جهان گرای بوده‌اند و غافل از شرایط درونی و بومی ایران و ارزش‌ها و ضوابط آن، معذک نراقی غرب را یکسره طرد نمی‌کند و می‌گوید که در شرایط حاضر ما ناچار و ناگزیریم که واقعیت غربی را با حقیقت شرقی به هم پیوند دهیم و متحد کنیم و البته مرادش از واقعیت همان علم و تکنولوژی غرب است و منظورش از حقیقت ایمان شرقی و عرفان و فلسفه باطن گرای اوست. نراقی هم‌زمان با آل احمد می‌گوید که ماشینیسم موجب فقر روحانی و فرهنگی حتی برای غرب بوده است. (۱۲)

نقاد دیگر تمدن غرب *داریوش شایگان* (متولد ۱۹۳۵م.) است که به نظر می‌رسد افکارش در این زمینه همواره در حال تحوّل بوده است. شایگان در ابتدا غرب را از بابت همین ابتکار مدرنیته نقد می‌کرد. مدرنیته‌ای که به اعتقاد او دنیای روح را به دور افکنده و در نتیجه جهان را به اجزای گسسته از هم تبدیل نموده است. مدرنیته‌ای که سرّ نهانی را از طبیعت گرفته و آدمیزادگان را به سوی ماجراجویی فاوستی سوق داده است. مدرنیته‌ای که سرچشمه علوم جدید شد و در عین حال انسانیت را به سوی سرگیجگی تاریخ رهنمون گردید. مدرنیته‌ای که موجب نیست انگاری ارزش‌ها و تنزل و تنزیل آنها شد و همه هستی‌شناسی را معدوم کرد. ولی به عقیده او در کتاب تازه‌اش «روشنایی از غرب می‌آید» از همان مبداء ظهور مدرنیته یعنی مغرب زمین است که باید رستاخیزی روحانی آغاز شود. «مدرنیته چه بخواهیم و چه نخواهیم امروزه یک مقوله جهانی شده است زیرا متضمن قبول وجود دیگری است و ماهیت و شاملیت این مقوله تنوع و تکثر دیدها را حفظ و حمایت می‌کند. حتی دیدهایی را که منکر مشروعیت و

مقبولیت مدرنیته هستند».

«مبانی مدرنیته هر چه باشد مانند عدم توجه و بی تفاوتی او نسبت به غایات و انحطاط او و خالی بودن او از معنی و تنزیل و تحویل امور به معیارهای تجاری و اقتصادی، معذک باید اذعان کرد که مدرنیته هنوز کارآمد است، به حدی که گفتار مدرنیته حال گفتاری جهان شمول شده و در چارچوب مدرنیته است که همه گفتارهای مذهبی، هویتی، ملی گرای و غیره، امکان تحقق دارند، بدون آنکه به مانع و رادعی برخورد کنند. هنوز همین گفتار مدرنیته است که حتی ستمگران جهان سوّم را وادار می کند که تظاهر به دموکراسی و حقوق بشر کنند. مدرنیته و نهادهای آن در این دنیای پر هرج و مرج، تنها تخته پاره نجات ما باقی مانده است!»

به عقیده من شایگان را به اعتباری می توان در شمار تجدّدخواهان ایدئالیست آورد زیرا از بهم پیوستن فرهنگ شرق و فرهنگ غرب یعنی روحانیت و مادیت غافل نیست و از این بابت گویی از استاد خود هانری کوربن متأثر است. در پاسخ این سؤال که راه مقاومت و مخالفت با پیشرفت تیره اندیشی مذهبی که در دهه های هفتاد و هشتاد قرن بیستم رونق تازه یافته چیست، می گوید در جهت شرق وارد کردن اصول اصلیّه روشنگری در فرهنگ خود و در جهت غرب پذیرش دنیای گم شده روح و توان بخشی به آن.

به اعتقاد شایگان گفتار تجدّد، فقط به چارچوب سازی حقوقی - سیاسی و اقتصاد پرداخته و جنبه های درونی حیات، خارج از حیطه او باقی مانده است. باید تصدیق کرد که مدرنیته ضامن رفاه انسان و برآورنده نیاز او به شناسایی است، اما عرصه های وسیعی را که به دنیای احساس و عاطفه متعلق است باز گذارده که هر کس هر چه می خواهد می تواند در آن کشت کند، از ادب و هنر گرفته تا دین به نحوی که جوابگوی نیازهای روحانی انسان مدرن باشند و بیش از همه انسان از خود بیگانه شده تمدن مدرن را امنیت درونی بخشند. جالب است که در دهه نود داریوش شایگان تیغه تیز انتقاد را متوجه تمدنهای آفریقایی و آسیایی کرد که مدت سه قرن است که از تاریخ مرخصی گرفته اند. به زعم او مشکل جهان اسلام همان توقف فکری و تصور این است که جواب آماده برای همه مسائل جهان دارد. در کتاب «آسیا در برابر غرب» می نویسد متفکر شرقی باید هم خودآگاهی پیدا کند و هم بنیادهای اصلی حقیقی تفکر غربی را بشناسد. شایگان یک دهه تمام بعد از ستایش جنبه روحانی انقلاب ایران به نقدی از دیدگاه نظری سابق خود برگشت (۱۹۸۹) و تصدیق نمود که یک تصویر خیالی از اسلام و

علمای اسلام در ذهن خود داشته زیرا مواجه با یک دایره محدود متفکرانی چون علامه طباطبایی، آیت الله مطهری، سید جلال الدین آشتیانی و آیت الله الهی قمشه‌ای و امثال ایشان بوده است.

دکتر مهرزاد بروجردی حق دارد که بگوید ایرانیان نقاد تمدن غرب غالباً به سلاح اخلاق متوسل می‌شوند. مثلاً غرب را به علت گذشته استعمارگرش یا امپریالیسم کنونیش نقد می‌کنند یا شیفتگی انسان غربی را نسبت به تکنولوژی و بی‌اعتنایی متزاید او به دین و نیز مادیت و مصرف‌گرایی او را می‌نکوهند و غرب را بدان متهم می‌کنند که اخلاقیات و عدالت را به دور افکنده است. نقد *داریوش شایگان* در مرحله نخستین تفکرات او بیشتر متوجه اندیشه غربی است که وی آن را تفکر تکنیکی یا ماشینی می‌داند (تأثیر هیدگر را از طریق کوربن در این جا می‌توان باز یافت). خود این تفکر تکنیکی حاصل چهار عامل است: ۱- تنزل ادراک شهودی به مرتبه فکر ماشینی که طبیعت را به درجه اشیاء مادی پایین می‌آورد. ۲- رواج این تصور که طبیعت فاقد هر گونه جنبه اسرارآمیز و عاری از صفات و خواص جادویی است ۳- نفی صفات علوی در انسان و تنزیل او از جنبه روحانی به جنبه غریزی و بالاخره ۴- انتقال و پایین آمدن از اعتقاد به رستاخیز و دغدغه زندگی اخروی به مرتبه تاریخ باوری و اعتقاد به زمانی فاقد هر گونه معنی آن جهانی و به جای قبول زمان دوری قائل شدن به زمان یک جهتی تک خطی. به اعتقاد شایگان در آن زمان، اگر شرق بخواهد امیدی به باز یافت قوت و منقبت گذشته داشته باشد، باید قویاً از این چهار حرکت تنزلی تفکر غربی اجتناب کند. به گمان وی روشنفکر آسیایی گرفتار دو اندیشه موهوم است. از طرفی خود را از نظر عقلانی بیشتر از هموطنان خود می‌انگارد و در نتیجه پیوند خویش را با اندیشه، دین و فرهنگ بومی سرزمین خود قطع می‌کند و از طرف دیگر به تصور ارتباط با فرهنگ جهانی یعنی فرهنگ مسلط بر جهان از مایه‌های فلسفی فکر غربی غافل است. پس آن چه آل احمد غربزدگی نامیده، چیزی جز بی‌خبری از باطن و عناصر فائق طرز تفکر غربیان که بر همه جهان مسلط شده، نیست و به این ترتیب غربزدگی با از خود بیگانگی دو سوی یک مسئله هستند.

به عنوان مثال این وهم یا اندیشه باطل، شایگان از امید روشنفکران آسیایی متعلق به آخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم یاد می‌کند که گمان می‌بردند می‌توانند تکنولوژی غربی را کسب و اخذ کنند و در عین حال هویت فرهنگی خویش را محفوظ بدارند. چطور می‌توان تکنیک غرب را پذیرفت بدون آن که عواقب و نتایج ویرانگر آن را هم

تحمّل کرد. چه تکنولوژی خود محصول یک تحوّل فکری در یک روند هزار ساله بوده است. علم غربی و تکنولوژی غربی به هم بسته و پیوسته هستند و اجزاء یک کل را تشکیل می‌دهند. اگر یکی را رد کنیم دیگری را رد کرده‌ایم. پس چاره چیست؟ به قول شایگان در این مرحله از تحوّل فکری چاره در بازگشت به معنویت فرهنگی است که تنها سلاح در دست شرقی است و می‌تواند با این در برابر نفوذ ناباب غرب مقاومت کند و البته در این مرحله شایگان به اسلام و خصوصاً تشیع که بخش مهمی از حافظه قومی جمعی ایرانیان است، نظر دارد.

شرق یا غرب، لزوم یک ارزیابی عمیق‌تر

متفکر معاصر دکتر حمید عنایت بیشتر از دیدگاه ایران‌شناسی به این قضیه نگریند. عنایت متوجه انتقاد از ایران‌شناسانی بود که دست از اروپا مدارای و روحیه استعمارگر خود بر نمی‌دارند و نیز بر آن عالمان غرب می‌تاخت که در تمدن‌های شرق فقط از دیدگاه عرفانی یا رومانتیک می‌نگرند. در عین حال بر روشنفکران شرقی و ایرانی خرده می‌گرفت که سعی می‌کنند عقده ناشی از عقب ماندگی کنونی خود را در مقام مقایسه با غرب از طریق تجلیل و تعزیز نابخردانه و افراطی گذشته خود و فرهنگ قدیم خود خفیف‌تر کنند. این که ایران‌شناسان غربی عناصری ارزنده را در میراث فرهنگی پیش از اسلام یافتند، سبب شد که شعله ملیت‌گرایی در دل ایرانیان پای گیرد و تمدن ماقبل اسلام را بیش از حدّ و اندازه ستاینده شوند. در حالی که در جهان غرب حرکت بر ضدّ شرق‌شناسان غرب در همان قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم پدیدار شد در ایران فقط بعد از جنگ دوم جهانی بود (۱۳) که یک نهضت فکری بر ضدّ شرق‌شناسی غرب پدیدار آمد. دکتر عنایت با اکراه یا ستیز بسیاری از همکاران خود نسبت به غرب موافق نبود و مانند شادمان می‌گفت که روشنفکران ایران هنوز به درستی غرب را نمی‌شناسند. زیرا ۹۹ درصد آثار عمده ادبی-فلسفی و علمی غرب هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده‌اند و آن چه افراد باسواد ایرانی درباره غرب می‌دانند یا از طریق تفسیرها و ترجمه‌های دست دوم به دستشان رسیده و یا از راه مشاهدات سطحی و فاقد دقت علمی کسانی که به غرب سفر کرده‌اند. دکتر عنایت یادآور می‌شود که آنچه همکاران وی در نکوهش غرب نوشته‌اند همه همان انتقادات اخلاقی و شبه عرفانی است که خود متفکران غربی از ولتر تا هایدگر قبل از ایشان مطرح کرده بودند بدون آن که چیزی از خود بر آنها بیفزایند.

مشکل دیگر روشنفکران ایرانی آن است که از میراث اسلامی غافلند، در حالی که مطالعه محققانه افکار سیاسی اسلام و شیعه برای ما کمال ضرورت را دارد. چنین ارزیابی به ما اجازه می‌دهد که تصمیم بگیریم بعضی خصوصیات منفی در منش ملی ما چون اعتقاد به قضا و قدر و علاقه به خرافات و تسلیم در برابر قدرت و زور و بالاخره خفیه کاری (۱۴) آیا همان طور که بعضی می‌گویند نتیجه تأثیر عقاید شیعی در فرهنگ ماست یا محصول شرائط و اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران است (این ارزیابی را دکتر عنایت سعی کرده در کتاب خود به نام *Modern Islamic Political Thought* یعنی تفکر سیاسی اسلامی مدرن انجام دهد). (۱۹۸۲م).

دفاع از مکتب سنتی تفکر اسلامی - سید حسین نصر

شاید بتوان گفت که نقطه اتصال تجدّدخواهان یا تجدّدستیزان اجتماعی - فرهنگی با نوگرایان مذهبی دکتر سید حسین نصر باشد که دکتر بروجردی او را جدی ترین مدافع مکتب سنتی تفکر اسلامی در دنیای امروز خوانده است. هم در سالهای دهه هفتاد بود که نصر ادعاینامه‌ای بر ضد میراث عقلی رنسانس و عصر تجدّد که از آن برآمده بود تنظیم کرد و غلبه جنبش هومانیزست در رنسانس را با دعوی عمومیت احکام انسان مدارش سرچشمه بیگانگی فلسفی میان تمدنهای غربی و شرقی دانست چرا که رنسانس میان فلسفه و اخلاق و علم و دین جدایی و طلاق به وجود آورد. گالیله رابطه میان علم و دین را قطع کرد، ماکیاول سیاست را از اخلاق میری ساخت و دکارت و نیوتن فلسفه را هم از دین و هم از علم جدا کردند. دکتر نصر نقاد سراسر طرح تمدنی مدرنیته است، زیرا این طرح ذهن و جسم را بر روح امتیاز و تفوق داده و دید عرفانی را به دور افکنده و جوهر الهی طبیعت را به کنار نهاده و مدافع علم و معرفت عرفی به عنوان راه رستگاری اجتماعی برای عموم شده است و در نتیجه وی در کتاب "اسلام و وضع ناخوش انسان مدرن" (۱۹۷۵م). (۱۵) تمدن غرب را با چنین فرضیاتی درباره طبیعت انسان و ماهیت جهان به عنوان تجربه‌ای شکست خورده مطرح می‌کند و می‌گوید آنچه منفور باید داشت پایه‌ها و شالوده‌های تمدن مدرن غربی است و نه نتایج و محصولات آن. به عقیده او راه نجات از طریق لابیرنت نیهلیسم نیچه‌ای نیست بلکه از راه حکیمانه تنوزوفی عارفان شرقی است.

میان افکار سید حسین نصر و اندیشه‌های علی شریعتی که بعداً مطرح خواهیم کرد، شباهت آشکار است. اما این تفاوت هم هست که نصر به خلاف شریعتی با

روحانیون موافق و طرفدار آن بود که پلی میان آنها و متفکران عرفی به وجود آورد. اما شریعتی، تحصیلات رسمی در علوم اسلامی سنتی نداشت و از زبان جامعه‌شناسی دین سخن می‌گفت، در حالی که گرایش نصر به فلسفه و تئولوژی و تئوزوفی است. ضمناً انتقادات نصر از غرب در حول و حوش قضیه تمایلات امپریالیستی و استعماری غربیان نمی‌گشت. به عقیده نصر گناه غربیان بسیار بیش از این است و آن گناه آوردن مدرنیته است در حالی که شریعتی غرب و جامعه غربی را به انبانی تشبیه می‌کرد که می‌شود چیزهای خوب هم در آن یافت و سوا کرد. نصر مخالف سرسخت مدرنیسم شریعتی است و می‌گوید چنین تمایلی اسلام را به مرتبه یک ایدئولوژی تنزل می‌دهد. هم به عقیده او نقد و طرد بخشی از خصوصیات تمدن غرب کافی نیست، نقد غرب و مدرنیته و سکولاریسم یا عرف‌گرایی باید فراگیر و همه‌جانبه باشد.

البته نقد افکار اندیشمندانی که ذکرشان رفت وقتی بس طولانی می‌خواهد اما لااقل درباره اندیشه‌های دکتر نصر که تأثیر افکار رنه کنون در مورد بحران مدرنیته را در سخنانش می‌توان باز یافت و توان گفت که اولاً دکتر نصر فراموش می‌کند که در همین جامعه شرق که مورد ستایش اوست بسیاری از متفکران چون حلاج و سهروردی و دیگران اعدام شدند. در همین جامعه شرق بود که تضاد و تعارض میان اشعری و معتزله، میان ابن سینا و امام غزالی، میان اخباری و اصولی به ظهور پیوست. بر عهده ایشان است که توضیح دهد چرا ایرانیان به افکار عرفانی و ضد فلسفی امام محمد غزالی و ابن عربی بیشتر دل بستند (۱۶) تا به نظرات فلسفی و جامعه‌شناسی ابن رشد و ابن خلدون و ثانیاً دکتر نصر در دفاع و تجلیل از فرهنگ‌های دینی گذشته در جوامع شرق و غرب توجه کافی به واقعیات چون جهل، فقر، انحطاط، ناشکیبایی و صور دیگر انحطاط در این جامعه‌ها نکرده و نمی‌گوید چرا مدتها قبل از ظهور اندیشه روشنگری جامعه‌های اسلامی در حال ضعیف شدن بودند. به قول دکتر بروجردی (همان کتاب ۱۲۹) مدرنیته را به هیچ روی نمی‌توان طرحی شکست خورده اعلام کرد و ضمناً این که دکتر نصر برای خویش مقام سخنگوی سنت پرستی را قائل شده، جای بحث دارد.

ب- تجدّدطلبی دینی

آشنایی با چند اصطلاح در آغاز سخن بی‌مورد به نظر نمی‌رسد. مؤلفان، اصلاح‌گری دینی را در مورد کسانی به کار می‌برند که دارای تحصیلات دینی و شغل و وظیفه دینی باشند و نوگرایی دینی را درباره کسانی اطلاق می‌کنند که معمولاً از خارج

حوزه‌های دینی بر می‌خیزند. اگر طبقه بندی عبدالکریم سروش را مبنا قرار دهیم باید بگوییم که تجدّدطلبان دینی به دو دسته یا صحیح‌تر گوییم به سه دسته قابل تقسیم هستند. بعضی به دنبال بازگرداندن عظمت اسلام و عزّت مسلمین بوده‌اند، بعضی در اندیشه بهبود بخشیدن به وجود خارجی و عینی دین و عده‌ای هم به دنبال بازسازی فکر دینی یعنی تصحیح و تجدید مدرکات و مفاهیم گذشتگان از دین و متون دینی بوده و هستند و بالاخره جمعی به هر دو موضوع می‌اندیشند که نمونه آن‌ها همان سید جمال الدّین افغانی بوده است.

نوع دیگر طبقه بندی تجدّدطلبان دینی از کتاب «نوگرایی دینی» حسن یوسفی اشکوری (متولّد ۱۳۲۸ ش.) به دست می‌آید. (۱۷) بعضی چون مطهری در عین حال که در مورد سنت‌ها، روش انتقادی اختیار می‌کنند، اما مجموعه میراث فرهنگی اسلام را قبول دارند. ولی بر آن هستند که درخت آفت زده است و آفتش را باید مداوا کرد. در مقابل شریعتی، مانند اقبال لاهوری، به لزوم بازسازی اندیشه دینی به طور بنیادی عقیده دارد. بازسازی همان است که عبدالکریم سروش به آن بازفهمی می‌گوید و معتقد است که احیاء دین می‌تواند به دو صورت باشد. احیاء ماهیّت اصلی دین از طریق بازفهمی یا احیاء وجود خارجی دین مثلاً از طریق کوتاه کردن دست کسانی که به دکانداری دین مشغولند. تقریباً از اواسط قرن نوزدهم میلادی بود که در کشورهای اسلامی نهضت‌های اصلاحی و احیایی دین پدیدار آمدند. بسیاری از این نهضت‌ها به این نام و نشان معروف نبودند، بلکه حالت مقاومتی در برابر هجوم یا سلطه بیگانه داشتند، بدون آنکه در پی تشخیص درست ریشه اصلی ضعف خودی و منشاء و علّت قوّت بیگانه باشند. بعضی سید جمال الدّین اسدآبادی را آغاز کننده این جنبش مقاومت اسلامی در عصر جدید می‌دانند. در حقیقت نیز اظهار نظر او بیشتر در ارتباط با وجود خارجی و عینی دین بود اما از بدفهمی مردم از دین نیز غفلت نمود.

در میان معاصران نام عده‌ای از تجدّدطلبان دینی در اکثر منابع ذکر شده است. شاید جامع‌ترین مطالعه‌ای که در این زمینه نشر شده و نام‌ها و افکار بیشتر معارف در این زمینه را شامل است کتاب خانم فروغ جهانبخش استاد یار بخش مطالعات اسلامی دانشگاه کوئین کانادا باشد (اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران). (۱۸) هم افغانی و هم عبدالکریم سروش در سایر کشورها هم شناخته هستند، ولی کتبی که اعراب درباره اصلاح‌گران اسلامی تألیف کرده‌اند (مثل کتاب عبدو فیلالی انصاری: اصلاح اسلام) با دیگر نام‌ها کمتر آشنایی نشان می‌دهد.

بحث از تجدّدخواهی دینی را می‌توان با رسالهٔ تنبیه الامّة و تنزیه الملة اثر میرزا محمد حسین غروی نائینی آغاز کرد که از بزرگترین فقهای شیعه در سده‌های اخیر محسوب شده و کتاب او به نوعی اثر فقهی در زمینهٔ مشروطیت است که به سال ۱۳۲۷ ه.ق. در نجف نوشته و طبع شده است. ظاهراً علّامهٔ نائینی دو هدف عمده در نگارش کتاب خود داشته، یکی آماده کردن مردم نسبت به حقوق و ارزش‌هایی که حکام ستمگر از آنان سلب کرده بودند و دیگری اثبات آن که اسلام مخالف حقوق مردم و طرفدار استبداد نیست. در مقدمه‌ای که ناشر در معرفی علّامه و این رساله نوشته یادآور شده که «انقلاب مشروطه مانند بسیاری دیگر از انقلابهای مردمی واکنش و تلاشی برای مخالفت و مقابله با ظلم و ستم دستگاه حاکم بود. به عبارت دیگر محتوای اصلی این انقلاب بیشتر جنبهٔ نفی داشت تا اثبات و بسیاری از مردم حتی خواص از آنچه می‌خواستند تصوّر درستی نداشتند... این جاست که نقش تلاش‌هایی مانند این رساله بهتر آشکار می‌شود.» یعنی نقش این رساله در جهت و هدف مثبت دادن به انقلاب مردم. «تمام تلاش مرحوم نائینی این است که مشروع بودن دولت مشروطه را اثبات نماید نه مطلوب بودن آن را» و البته جمله اخیر را ناشر از این باب نوشته است که طرفداران ولایت فقیه که حکومت عرفی را قبول ندارند آزرده خاطر نشوند.

قابل ذکر است که در فصل چهارم تنبیه الامّة، نائینی می‌کوشد که دو اصل اساسی مشروطیت یعنی حریت و مساوات را طوری تشریح کند که مخالف شرع به نظر نیایند و مثلاً دربارهٔ اصل حریت می‌گوید که مراد خلاص شدن از رقیّت حکام خودسر و ظالم است نه «خروج از رقبهٔ عبودیت الهیه» (ص ۸۶) و نیز منظور از اصل مساوات انکار نابرابری‌های طبیعی که در جامعه به چشم می‌خورد چون بین عاقل و غیرعاقل، دارا و ندار و نظائر آن نیست. «بالضّروره مراتب و طبقات نیز مختلف و از برای هر صنفی نزد جمیع ملل عالم وظیفهٔ خاص و حکم مخصوصی مقرر است.» (ص ۹۰) به گفتهٔ سروش، نائینی بر آن بود که هم مسلمین را باید بیدار کرد و هم فکر اسلام را باید تهذیب و تنزیه کرد. (۱۹) هدف نائینی این بود «که ردایی از اسلامیت و شرعیت بر تن مشروطه بکند.» باز به قول سروش، نائینی هر چند داعیهٔ اصلاح دینی نداشت اما به این وادی کشیده شد و «ناچار شد در مقولاتی چون آزادی، مساوات، حکومت اسلامی فکر بکند و طرح بدهد و از ذخائر فقهی مایه بگذارد.» (۲۰)

فروغ جهانبخش از سه شخصیت اصلاح طلب در دین یا نوگرایی نام می‌برد که از آنان دو تن قبلاً در لباس روحانیون بودند و در طول دو دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ افکارشان را

در ایران نشر کردند. شریعت سنگلجی (۱۸۹۰-۱۹۴۶) - احمد کسروی (۱۸۹۰-۱۹۶۴) و علی اکبر حکمی زاده که بخصوص شخص دوّم در افکار بسیاری از تجدّدطلبان بعدی اثر نهاد. این سه بر آن بودند که به مدد عقل و خرد به تصفیّه دین پردازند و در نتیجه منزلت اجتماعی مسلمانان را بالا برند و ضمناً هر سه نقّاد نمایندگان دین بودند که باورهای خرافی را ترویج می‌کردند و پیشرفت دین حقیقی را مانع می‌شدند. افراد مذکور هیچ کدام تضادّی میان تدیّن و تمدّن نمی‌دیدند. افکار علی شریعتی در زمینه نقد تشیّع صفوی با افکار شریعت سنگلجی مشابهتی دارد. ناگفته نماند که آیت الله خمینی در کشف الاسرار جواب جملات و انتقادات حکمی زاده و کسروی را نسبت به تشکیلات دینی داده است. قبلاً به مخالفت کسروی با تقلید از اروپاییان اشاره کردیم این عبارات از اوست: «اروپا هر چه می‌گوید بگوید و هر چه می‌کند بکنند برای نیک و بد هر چیز باید سود و زیان آن را در ترازوی خرد سنجید.» یعنی علی‌العمیا پیروی از تمدّن اروپاییان نکرد.

در بین تجدّدطلبان دینی دوره بعد به چند نام برخورد می‌کنیم. اول طباطبایی (سید محمد حسین) که فیلسوف و عارف و مفسّر قرآن بود ولی فعال سیاسی نبود و به قول سروش توانست در حوزه روحانیون چراغ فلسفه و تفکر عقلی را روشن نگاه دارد. وی در خطّ سیاسی کردن و ایدئولوژی ساختن از اسلام تلاشی نکرد. با وجود قوانین عرفی که نتیجه شورای مردم باشد، مخالف نبود و می‌گفت این قوانین تغییر پذیرند در حالی که احکام الهی ثابت و لن یتغیّر می‌مانند. در پاسخ این سؤال که آیا اسلام و دموکراسی با هم سازگارند مسلماً جواب او منفی بوده، چه معتقد است گاه دموکراسی‌ها به جای تبعیّت از حقّ در وضع قوانین، پیروی از امیال و هوس‌های مادی می‌کنند. ضمناً طباطبایی از آنچه جامعه‌های نیرومند دموکراتیک در حقّ ملت‌های ضعیف روا می‌دارند، انتقاد می‌کند. برای او آزادی سیاسی مهمّ نیست. آزادی معنوی که با تقوی گره خورده باشد، مهمّ است. آزادی در اسلام مورد تأیید است، امّا نه آن آزادی که جوامع غربی ترویج می‌کنند، بلکه آزادی به معنی رهایی از سلطه و یوغ کسان و هر چیزی که غیر از خدا باشد. آزادی غربی محکوم است چون تبعیّت از امیال است. خدمت عمده طباطبایی در تلاش او برای احیای ابعاد عقلانی تعلیمات اسلامی بود و بیان اهمیّت علوم عقلی در اسلام.

مرتضی مطهری یکی از شاگردان طباطبایی بود که باور داشت که قیاس ارسطویی اساس همه چیز است و از طریق آن می‌توان به دین و قرآن نگریست.

ذکر این نکته در این جا ضرور است که در مقابل چالش‌هایی که بعد از شهریور ۱۳۲۰ ش. در ایران پیدا شد چون رواج مارکسیسم، متفکران جنبش احیای فکر دینی چون مطهری، مهندس بازرگان و شریعتی ناچار شدند که به طرح و تبیین مسائلی چون عدالت، برابری، اختلاف طبقاتی، قضیه استعمار، ماتریالیسم و ایدئالیسم، ذهن و ماده و غیر آن از دیدگاه اسلام بپردازند.

فروغ جهانبخش نوگرایی دینی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ را مهم‌تر از دهه‌های قبل می‌داند. در این دوره بود که نمایندگان نوگرایی و وظیفه سیاسی کردن اسلام را بر عهده گرفتند. چه ناچار بودند در فرایند تثبیت خود به عنوان یک نیروی اجتماعی - سیاسی و جنبه روشنفکری در سه جهت به مبارزه برخیزند. یکی بر ضد استبداد عرف طلب رژیم سیاسی، دیگر بر ضد رقیب اجتماعی و سیاسی خود مارکسیسم و بالاخره بر ضد تشکیلات دینی سنتی.

قبل از انقلاب، مطهری شکل ایده‌آل حکومت را حکومت حضرت علی می‌دانست که در آن حاکم، امانت دار جان و مال و ناموس مردم است و نه مالک ایشان. بعد از انقلاب استدلال کرد که اسلام شامل دموکراسی و ارزش‌های انسانی هم چون آزادی و برابری و عدالت هم هست و به همان توضیحات طباطبایی و دیگران برگشت که مثلاً آزادی در اسلام به معنای آزادی انسانیت است از هر بندگی غیر از خدا، در حالی که در دموکراسی غربی به معنای آزادی نفس جسمانی انسان است. به مخاطبان اطمینان می‌دهد که اسلام هر گونه اجبار در باور و ایمان را طرد می‌کند و هر چند مدافع مساوات و مداراست، اما نه حاکمیت غیر مسلمانان را بر می‌تابد و نه برابری حقوقی زنان را، در عین آن که وی مؤلف کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» است.

به تصدیق اکثر متفکران معاصر دینی، علی شریعتی نمودار درخشان‌تری از تجدّدخواهی دینی بود لذا با توجه به اهمیت او و تأثیرش در دیگران اندکی مفصل‌تر درباره افکار او سخن خواهیم گفت.

دکتر علی شریعتی که بعضی او را با لوتر مقایسه کرده و برخی ایدئولوژیست عمده انقلاب سال ۱۹۷۹ م. خوانده‌اند از اندیشه‌های سید جمال اسد آبادی، اقبال لاهوری و اندیشه‌های مختلف اروپایی و اسلامی بهره فراوان جسته است. در حالی که مهندس بازرگان می‌خواست اندیشه دینی را با علوم طبیعی وفق دهد، شریعتی دنبال وفق دادن دین با علوم انسانی غرب خصوصاً جامعه‌شناسی بود. او هم می‌خواست اسلام به عزت قدیم بازگردد یعنی توجه به وجود خارجی دین داشت و هم علاقمند بود که بازسازی

فکر دینی کند یعنی درکی درست و تازه از مفاهیم دیرین چون توحید، معاد، انسان، توکل، رضا، قضا و قدر و مانند آن عرضه دارد. از این بابت علی شریعتی راه‌گشای متفکران بعدی چون عبدالکریم سروش است که توجه خود را به علوم انسانی معطوف کرده‌اند. (۲۱)

مهرزاد بروجردی در کتاب روشنفکران ایران و غرب درباره او چنین می‌نویسد: اگر افق‌های روشنفکری ایران در دهه شصت تحت تسلط جلال آل احمد بود، دهه هفتاد بی‌گمان به علی شریعتی تعلق داشت. شریعتی خواست و رای حکم محکومیت روشنفکران که آل احمد صادر کرده بود، برود و تعریف روشستر و منسجم‌تری از مسئولیت و تعهد اینان و شیوه عمل و اقدامشان ارائه کند. آل احمد همه از غرب زدگی دم زد و شریعتی از بازگشت به خویشتن.

به اعتقاد سروش علی شریعتی از این جهت شاگرد سید جمال الدین افغانی محسوب تواند شد که سید به شاگردانش می‌آموخت که یکی از اسباب و علل انحطاط مسلمین این است که دین آنان سنگین شده است و بسیاری از اندیشه‌ها به نام دین در میان مسلمین جاری است که از دین نیست بلکه مضر به حال دین است. همان چیزی که شریعتی نامش را فرهنگ دینی نهاد. یعنی فرهنگی که حرکت آفرین نیست و مسلمین را سرگرم یک رشته لفاظی‌ها و مباحثات بیهوده کرده است. پس شریعتی بار دیگر مسأله تجدید حیات اسلام و پاک کردن دین را از خرافات مطرح کرده است. به زعم او باید به اسلام واقعی پیامبر بازگشت، یعنی اسلام خواهان عدالت، مترقی و انقلابی. هم او بود که بین تشیع علوی و تشیع صفوی فرق گذاشت و گفت باید به دنبال تشیع علوی رفت که پرتحرک است و مبارز و عدالت خواه، در حالی که تشیع صفوی مذهب رسمی است که ایدئالیسم اولی خود را از دست داده است و در آن روحانیت از قدرت دولت تبعیت می‌کند. از دیدگاه شریعتی اسلام فقط یک دین نیست بلکه در عین حال و به ویژه یک مکتب تفکر و یک ایدئولوژی است. (۲۲)

شریعتی بر آن بود که اسلام و نهادهای رهبری آن محتاج یک بازسازی کامل هستند از آن نوع که لوتر در قرن شانزدهم در جهان مسیحیت وارد کرد. اسلام را هم از جهت فکری و نظری باید اصلاح کرد و هم از جهت سازمانی. از جهت فکری بدین معنی که اسلام باید از یک فرهنگ صرفاً دینی به صورت یک ایدئولوژی درآید و به جای مجموعه‌ای از تعلیمات پراکنده، به شکل یک نظام تفکر اجتماعی ارائه شود که منشاء بیداری و هشیاری و تعهد و احساس مسئولیت گردد. از نظر سازمانی می‌باید من

بعد مشعل رهبری را از دست روحانیون و نهاد مستقل روحانیت گرفت و به دست روشنفکران پای بند دین سپرد و این روشنفکران هستند که با نگاه از منظری عینی‌تر می‌توانند متون را تفسیر جدیدی کنند و گذشته را از حالت افسانه‌ای و اسطوره‌ای بیرون آرند و امور تازه را جایگزین کنند و اشتباهات و خطاها را به دور افکنند. در حالی که علما از آن چه هست و چگونه هست سخن می‌رانند، این روشنفکران معتقدند که در جهان سوّم می‌توانند از حقیقت به جای واقعیت و از آن چه باید باشد به جای آنچه هست سخن گویند و بزرگترین مسئولیت که متوجه این روشنفکران است این است که بررسی کنند و معلوم دارند که علل رکود و انحطاط جامعه آنان چیست و راه حلّی برای خروج از این وضع نابسامان عرضه دارند (۲۳) و هم چنین به همه خلق «خودآگاهی» جدیدی دهند. روشنفکر از نظر شریعتی دو سچیّه عمده دارد: آگاه به خویشتن است و آگاه به زمان خود.

شریعتی هم نقّاد شرق است و هم نقّاد غرب و تنها به راه سوّم که اسلام باشد عقیده دارد. این علم و تحقیق و ترقّی غرب نیست که مورد بی اعتمادی اوست بلکه غرب سیاسی به معنای امپریالیسم و استثمار است که مطمحن انتقاد اوست. وی می‌گوید انترناسیونالیسم و هومانیزم و آرمان عمومیت یا جهان فراگیری *universality* از این دروغ‌های بزرگ است که مغرب زمین ساخته و شایع کرده است تا سچیّه فرهنگی جامعه‌های شرقی را نفی و انکار کند. روشنفکران مسلمان که طرفدار تقلید از مدل‌های توسعه غربی هستند هنوز نفهمیده‌اند که تمدّن و فرهنگ مثل رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که بتوان وارد کرد و به میل خود به کار انداخت. این مجذوبان تمدّن غرب فی الحقیقه به امپریالیسم غربی کمک می‌کنند و قومیت خود را بر باد می‌دهند. در برابر این نوع گرایش فرهنگی برخی روشنفکران بود که شریعتی اندیشه بازگشت به خویشتن را مطرح کرد. اندیشه‌ای که بعداً مورد قبول و پیروی امثال احسان نراقی شد- البته وقتی شریعتی از خویشتن حرف می‌زند در عمق آن ریشه‌های اسلامی نهفته است و نه ریشه‌های ملّی پیش از اسلامی. برخلاف مارکس که دین را افیون توده‌ها می‌انگاشت، شریعتی بر آن است که اسلام نیازمند سازگاری با ضروریات عصر مدرنیته است. در یکی از آثار خود می‌گوید که ایران در حال حاضر در پایان قرون وسطی و آغاز رنسانس قرار گرفته است و گویی وی از صمیم قلب نوعی نهضت پرستانی را برای اسلام طالب است.

حاصل کلام آن که شریعتی غرب ستیز و مخالف مدرنیته نیست. او هم چون

طباطبایی به رژیم‌های دموکراسی غرب به دلیل سیاست‌های ظالمانه شان در قبال کشورهای جهان سوم حمله کرد. از غرب سرخورده و دل زده بود. سرچشمه افکار او همان مطالعات غربی او بود و اندیشه او در مورد لزوم اعاده انسانیّت حقیقی هم از سرچشمه افکار غربی آب می‌خورد. حکومت عربی حضرت علی را در جهت عدل و مساوات مثل می‌زد و آن را شکل ایده‌آل حکومت می‌دانست. دموکراسی او از نوع هدایت شده از بالا بود. رهبر منتخب، تعهدش در مقابل مردم نیست بلکه باید جامعه را بر اساس قوانین اسلام هدایت کند. رهبر در غیاب امام دوازدهم باید عالم روشن بین و پاک و آگاه به مذهب باشد و فقط پاسخ‌گوی امام غائب.

قبلاً گفتیم که شریعتی نقاد طبقه روحانی هم بود. لذا مخالفت عده‌ای از علما را نسبت به خود برانگیخت که نمونه‌اش کتاب محمد علی انصاری نام است زیر عنوان دفاع از اسلام و رهبانیت - پاسخ به دکتر علی شریعتی که در سال ۱۹۷۲م. در قم منتشر شده است. دکتر بروجردی معتقد است که شریعتی بیشتر یک مجادله‌گر مباحث دینی بود تا یک فیلسوف یا عالم دینی و آشنایش با فلسفه و علوم اسلامی محدود بود. ضمناً غافل از این بود که در عصر غلبه مدرنیته و عرف‌گرایی عمومی نهضت شبه پرستانه در اسلام نمی‌تواند همان نتایج و آثار انقلابی را به بار آورد که جنبش عصیان آمیخته لوتر در زمان خود به دنبال داشت.

سخن را در مورد تجدّدطلبان دینی معاصر ناچار باید فشرده‌تر کنیم تا فرصتی هم برای بحث از سروش که بیش از همه درخشش داشته به دست آید.

آیت الله طالقانی که مقدمه‌ای بر کتاب "تنبیه الامّة" نائینی نوشته در تأیید مشروطیت و مخالفت با استبداد بحث دارد و به شیوه نائینی استدلال می‌کند که شیعه ذاتاً مخالف استبداد و موافق دموکراسی است. در سطح حاکمیت زمینی نقش «عدول مؤمنین»، یعنی مؤمنان عادل را می‌پذیرد و بر حکومت علما یا ولایت فقیه اصراری ندارد ولی مایل به نظارت علما بر قوانینی که وضع می‌شود، هست. به جای تمرکز قدرت دینی در یک یا چند مجتهد طراز اول، طرفدار یک کمیته مرکزی مجتهدان است. با تمرکز ثروت در دست چند فرد یا گروه هم مخالف است و می‌گوید هدف دین عدالت اجتماعی است.

مهدی بازرگان در سالهای بعد از ۱۳۲۰ و خصوصاً طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ آثار و افکارش بین تحصیل‌کردگان و نسل جوان مسلمان برد بسیار داشت. به اعتقاد او اسلام با علم و پیشرفت ناسازگار نیست (ر.ک. کتاب او مطهرات در اسلام). او طالب اسلام

اصیل، پویا، اجتماعی و خلاق است نه اسلام منحرف یعنی خرافاتی و شعائر پرست و فردگرایی. مانند طالقانی بر آن بود که اسلام ذاتاً با استبداد مخالف است و با هنجارهای دموکراسی اجتماعی موافقت دارد. مانند سایر اعضای نهضت آزادی، دین و سیاست را از هم تفکیک ناپذیر می‌داند. معذک می‌گوید سیاست نباید هرگز در دین مداخله کند. چنان که روحانیت نیز نباید گمان برد که نظر به مقام دینی منحصر به فردش باید در سیاست دخالت کند. دین اسلام است که در همه جنبه‌های زندگی مسلمانان از جمله در امور اجتماعی و سیاسی مداخلت دارد.

مردم باید خود حکومت خویش را انتخاب کنند، اما حکومت باید مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی باشد. قانون الهی اصول اساسی حاکم بر جوامع اسلامی را تعیین می‌کند و فعالیت قانون‌گذاری مردم محدود به تحقق این اصول اساسی در زندگی روزمره می‌شود و حکم قانون‌گذاری ثانوی و اجرایی را دارد. مهدی بازرگان بر آن است که شعارها و آرمان‌های فلسفی-سیاسی مغرب زمین به ویژه انقلاب فرانسه یعنی آزادی، برابری و برادری اعتقادات بنیادی و ضروری اسلام نیز هستند.

در رساله‌ای ضمن تجزیه و تحلیل اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید بر اساس آیه قرآنی *ان اكرمکم عندالله اتقیکم*، اسلام برابری میان ملت‌ها، جنبش‌ها و نژادها را تضمین می‌کند. اقدامات خشونت‌آمیز بر ضد اهل کتاب و کفار و مشرکان را مجاز نمی‌داند و بر آن است که در اسلام پرداختن به جنگ و خشونت اساساً ماهیت دفاعی دارد. با استناد به نامه علی (ع) به مالک اشتر والی مصر که از او می‌خواهد که با همه مردم به عدالت و ملایمت رفتار کند، اسلام را آیین صلح و مدارا و تحمل معرفی می‌کند. برابری زن و مرد را هم به موجب آیه‌ای که نقل شده تأیید می‌کند.

ذکری از آیت *روح الله* خمینی که ناچار نامش در کتاب نوگرایی دینی خانم فروغ جهانبخش آمده مفید است. هر چند وی حکومت اسلامی را مشروطه‌ای می‌داند که باید بر طبق قرآن کریم و سنت عمل کند، اما در تئوری حکومتی خود نقش بسیار محدودی برای مردم قائل است. حق انتخاب کردن و انتخاب شدن برای مقام رهبری سیاسی را فقط برای نخبگان روحانی، یعنی فقها قائل است. استدلال او این است که چون حکومت اسلامی حکومت قوانین الهی است، ناچار حاکم باید از فقها باشد. چرا که فقها داناترین و متخصص‌ترین افراد نسبت به قانون هستند و البته حاکم باید فضیلت علمی در میان فقها داشته باشد. ناگفته نگذاریم که خمینی در کشف الاسرار خود به سال ۱۹۴۳ پادشاهی مشروطه را تأیید کرد و علم فقه را به عنوان یکی از شرائط رهبری

سیاسی رد کرده بود و فقط خواستار آن بود که طبق قانون اساسی ۱۹۰۶ فقها بر قوانین وضع شده از سوی مجلس نظارت داشته باشند. بعد خمینی در سال‌های ۱۹۷۰-۱۹۷۱ خطوط کلی نظریه ولایت فقیه را ترسیم کرد.

وی در مورد آزادی سیاسی همان خط مشی نائینی- طباطبایی و طالقانی را پی می‌گیرد که آزادی مذکور حذف استبداد داخلی و برانداختن سلطه قدرت خارجی است. در طول انقلاب ۱۹۷۹-۱۹۷۸ خمینی وعده آزادی بیان به همه گروه‌های سیاسی داد، مشروط بر آنکه شریعت را نقض نکنند و گفت طبق قانون اسلام باید صدای همه مردم شنیده شود، ولی شهروندان غیرمسلمان نمی‌توانند به منصب سیاسی گماشته شوند، در عوض نمایندگانشان را می‌توانند به مجلس ملی اسلامی بفرستند. وقتی وی بر سر کار آمد گفت حکومت اسلامی همان دموکراسی است، ولی نگذاشت که کلمه دموکراتیک بر جمهوری اسلامی ایران افزوده شود چون به عقیده او اسلام عناصر دموکراسی را هم در بر دارد. وی به نام بی بند و باری اخلاقی، دموکراسی‌های غربی را محکوم می‌کند. ناگفته نماند که آیت الله منتظری در سال ۱۹۸۸ طی چهار جلد کتاب تئوکراسی و ولایت فقیه مورد نظر خمینی را تأیید کرده است. (ر.ک. رساله فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة)

عبدالکریم سروش که نام واقعیش حسین حاج فرج دباغ است در ۱۳۲۴ ش. در تهران متولد شد و در ۱۳۴۷ از دانشگاه داروسازی دانشگاه طهران به درجه دکتری نائل گردید. در ۱۳۵۱ برای ادامه تحصیل عازم انگلستان شده و ضمن تحصیل شیمی تحلیلی به مطالعه فلسفه علم پرداخته پس از پیروزی انقلاب در ۱۳۵۸ به ایران بازگشته و به مدت چهار سال عضو ستاد انقلاب فرهنگی بوده است. از آن پس در انجمن حکمت و فلسفه مشغول به تحقیق شده و سالهایی نیز عضو فرهنگستان علوم بوده است و نویسنده‌ای فعال است. چندی به امریکا سفر کرد. آثار متعدد (۲۴) دارد و از روشنفکران نامدار جهان اسلام به حساب می‌آید. (ر.ک. کتاب رشید بن زین: اندیشمندان جدید اسلام)

مقاله او تحت عنوان قبض و بسط تئوریک شریعت یا تکامل معرفت دینی که در سال ۱۳۶۷ ش. در مجله کیهان فرهنگی نشر کرد غوغایی براه انداخت و او را معروف خاص و عام کرد.

سروش با این مطلب موافق نیست که تمدن غرب را بتوان با بحران اخلاقی که در او پدید آمده تعریف کرد. غرب آن گونه که رضا داوری می‌پنداشت یک کل همگن و یکدست وحدانی نیست که مرزهای عقلی و فرهنگی آن کاملاً مشخص باشد و هر چه

از غرب می‌آید لزوماً فاسد کننده نیست. قضیه قضیه سرسپاری در برابر غرب یا اعلام رسوایی غرب نیست. بلکه قضیه تجزیه و تحلیل علمی است که باید درباره غرب صورت پذیرد. سروش صریحاً اعلام می‌کند که ایرانیان وارث سه فرهنگ هستند: فرهنگ ایران پیش از اسلام - فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی (۲۵) و ایرانیان به جای آن که یکی از سه فرهنگ را بر دیگری اولویت دهند و برگزینند باید در ترکیب و تلفیق آنها بکوشند. (۲۶) به گفته سروش ایرانیان به جای خرده‌گیری بر غرب باید به خود و مسائل و نقصانهای دیرینه خود باز گردند و در پی چاره‌جویی آنها باشند.

ماحصل نظریه قبض و بسط شریعت این است که علوم و همه زمینه‌های دانش بشر در حال تغییر و تحوّل دائم هستند و این تغییر در تحوّل معرفت‌شناسی از جمله معرفت‌شناسی دینی مؤثر است. و چون علم و فلسفه و معرفت‌شناسی در حال دگرگونی هستند درک و فهم شریعت که متکی بر متون مقدّسه و سنت است نیز ناچار باید به دنبال آن متحوّل شود و به عبارت ساده‌تر هر چند دین ثابت است اما فهم دین یا بازفهمی دین باید تغییر کند و ناچار با یافته‌های تازه علوم طبیعی و اجتماعی سازگاری جوید. عرصه تفسیر و فقه از مقوله علوم دقیقه نیست و همواره قابل بحث مجدّد است. در این جاست که سروش در مجادلات خود با فقه سنتی همراه و هم فکر حجت‌الاسلام محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۹۳۶ در تبریز) می‌شود و می‌گوید فقه یعنی اینکه درک قوانین الهی از متون باید پویا باشد نه ثابت و ابدی. سروش درصدد این نیست که بین علم و دین توافق ایجاد کند. بلکه به گفته دکتر بروجردی می‌خواهد علم را برای درک بهتر دین بکار برد. چون به اعتقاد او درک انسان از دین نمی‌تواند جدا و متفاوت و ناسازگار با درک و فهم انسان از طبیعت و علوم طبیعی باشد. سروش با علی شریعتی و مرتضی مطهری که قائل به لن یتغیّر بودن دین بودند و در عین حال می‌خواستند دین را با دنیای جدید سازش دهند، موافق نیست. به عقیده او کلید معما در تشخیص و تفکیک میان ثبات و ابدیت شریعت و ماهیت متغیّر و متحوّل معرفت دینی است در حالی که شریعت امری الهی است، اما درک و فهم آن چنین نیست بلکه امری انسانی و این جهانی است.

مجتهد شبستری هم می‌گفت که افراد حوزه‌های علمی (دینی) در را بروی علوم اجتماعی بسته و در بی‌خبری از تحولات این علوم در خلوت خود نشسته‌اند. در نتیجه هیچ فلسفه حقوق مدنی، هیچ فلسفه اخلاق، هیچ فلسفه سیاسی و اقتصادی در دسترس ندارند و معذک بدون داشتن نظریه‌های محکم قابل دفاع در این زمینه‌ها، مدّعی قوانین

و ارزش‌های ابدی و عمومی هستند و در چنین شرائطی مسلماً نظرات آنها نمی‌تواند مقبولیت علمی حاصل کند.

چنان که رشید بن زین نقل می‌کند به اعتقاد سروش، اسلام گرفتار امراض چندی است که در رأس آنها دو مرض است: اول تبدیل دین به یک ایدئولوژی و کاربرد دین برای هدفهایی غیر از تحقق مشیت الهی و دوم تأکید بیش از حد بر روی جنبه‌های حقوقی و فقهی اسلام یعنی شریعت و فقه به ضرر جنبه اخلاقی و روحانی و نیز کلامی اسلام. از دردهای دیگر اسلام آن است که مردم کم‌کم به جای آن که اسلام را یک حقیقت تلقی کنند، آن را هویت خود قرار داده‌اند. مقصود آن که اسلام را به خاطر تحصیل هویت نباید پذیرفت.

سروش در جهان سیاست مدافع دموکراسی و طرفدار تنوع و تکثر افکار پلورالیسم و قائل به ضرورت مدارا و تساهل در جامعه است. (۲۷) او می‌گوید همان طور که عقل و وحی را باید با هم سازش داد باید دین و دموکراسی را هم با هم سازگار ساخت. حقوق سیاسی جزئی از حقوق بشر هستند و پیش از قضیه/ایمان مطرح می‌شوند. لذا نمی‌توان دین را برخلاف اراده فردی بر او تحمیل کرد. ارزش‌های مرکزی دموکراسی که همان عدالت و آزادی باشند در خارج حیطه دین مطرح می‌شوند. اگر چه نظام‌های مذهبی باید مؤید و مدافع آنها باشند، اداره امور عمومی، ماهیت دولت، ارزش‌ها و صور حکومت این‌ها از مقوله امور فقهی نیستند بلکه ناشی از فلسفه سیاسی هستند و در فقه اسلام بسیار کم مطالبی در این زمینه‌ها می‌توان یافت. نمی‌توان دموکراسی داشت مگر آن که از یک سوی پلورالیسم در میان باشد و از سوی دیگر حقوق بشر را حرمت داشت. اگر برخورد با دین بخواهد با دموکراسی سازگار باشد باید هم از قبل ارزش‌هایی چون عقلانیت، عدالت، آزادی و حقوق بشر را تصدیق کرد. مسلمانان همواره از وظائف و تکالیف آدمیان سخن گفته‌اند حال وقت آن است که از حقوق آدمیان سخن رود.

به طور ضمنی گفتیم که سروش مانند معتزله یا محمد عبده یا محمد اقبال به عقل و عقل نقاد در اندیشه اسلامی جایگاهی می‌دهد و توجه او این است که همه مفاهیم و نهادهای دینی مورد نقادی عقلی واقع شوند و باید مفاهیم اساسی چون خدا، انسانیت و دینداری مجدداً به نحوی تعریف شوند که بتوانند با افکار و مؤسسات و نظرگاه‌های دنیای مدرن رابطه درست تعامل و تفاعل داشته باشند. سروش حتی شکاکیت را به عنوان یکی از خصائص تفکر مدرن می‌پذیرد و می‌گوید مذهب‌یون باید طرز فکر مطلق‌گرای خود درباره حقیقت را به کنار بگذارند و نقادی عقلی و روش جدید بررسی

تاریخی را حتی دربارهٔ متون مذهبی به کار برند. شگفت آن که با همه آرایه‌هایی که در مورد رجحان دموکراسی از دکتر سروش نقل شد، وی برای ایران مخالف وجود یک حکومت مذهبی نیست منتهی در مورد نحوهٔ کارکرد این حکومت نظرهایی دارد و در عین حال می‌گوید اندیشهٔ حقوق بشر در خارج دین مطرح می‌شود و سابق و مقدم بر اعتقاد دینی است. هر چند سروش از آغاز با حکومت جمهوری اسلامی همکاری داشته، اما امروزه حکومت ملّیان را بی معنی می‌داند و می‌گوید احدی از افراد طبقهٔ روحانی نباید از امتیازات مادی اعم از سیاسی یا اقتصادی بهره‌مند شود. متأسفانه اکثر علمای ایران به تقوی و علم تعریف نمی‌شوند. بلکه شغل و وسیلهٔ تأمین معاش آنها دین است. هم اوست که در دههٔ نود می‌گفت حکومت اسلامی در جامعهٔ ما فاقد یک نظریهٔ جامع یا یک بنیاد فکری است، چه در عرصهٔ اقتصاد، چه در زمینهٔ سیاست، چه از بابت حقوق بشر یا امور بین‌المللی، حکومتی است فاقد نظم و نسق و از پس رونده و هیچ اصل و پایه‌ای وجود ندارد که بر اساس آن حکومت مذکور به صورتی روشن و منسجم عمل کند.

از دیگر متفکران باشهامتی که نامش بر سر زبانهاست محسن کدیور است. وی پس از پژوهش در منابع دست اول و دست دوم اسلام و تشیع به این نتیجه رسیده است که اندیشه ولایت مفهومی صرفاً حقوقی است و بر ولایت حقوقی فقها بر محجورین دلالت می‌کند. آنچه از اسناد دینی می‌توان استنتاج کرد، منحصرأ نظارت فقیه است، چنان که قانون اساسی ایران هم پذیرفت، و نه ولایت فقیه. ولایت فقیه از نظر وی ناگزیر به نابرابری انسان‌ها و دادن حقوق و امتیازات خاص به فقها و اعتقاد به ناتوانی مردم از داوری و عدم اهلیت آنان به مشارکت در تصمیم‌گیری راجع به امور خود منتهی می‌شود و نیز ولایت فقیه مستلزم تلفیق و وحدت دو نهاد دین و سیاست است که حق بود مستقل و جدا از هم نگاه داشته شوند. (۲۸)

البته گمان نباید برد که همه تجدّدطلبان دینی در جهان اسلام و تشیع را در این گزارش مذکور داشتیم چون بسیاری از آنان در خارج مرزهای ایران بوده‌اند و در مورد ایرانیان نوگرایی هم ناچار چندنفری مانند اکبر گنجی مسکوت مانده‌اند. ضمناً در این سخنرانی فرصت و امکان نقد افکار آنان نبود. اما خوش بختانه هم دکتر مهرزاد بروجردی و هم خانم فروغ جهانبخش وارد این مقوله شده‌اند. فقط ذکر دو سه نکته از نتیجه‌گیری و ارزیابی خانم جهانبخش مفید است که می‌گوید همه تجدّدطلبان یاد شده بر این باورند که اولاً اسلام با همه شئون زندگی انسان کاملاً در هم تنیده است. ثانیاً

اسلام برنامه‌ جامعی است که برای تمام مشکلات بشر و جامعه راه حل دارد و ثالثاً انسان موجودی است ضعیف و نیازمند به هدایت الهی و رابعاً همه بر این عقیده هستند که اسلام اصول بنیادی دموکراسی یعنی آزادی و برابری را تأیید می‌کند. اما هیچ یک از این متفکران نمی‌گویند که آیا حقوق برابر برای غیرمسلمانان یا برای زنان قائل می‌شود یا نه. آزادی را این اندیشمندان بیشتر سرکشی در برابر استبداد می‌دانند. برای آزادی بیان و آزادی عقیده چه راه حلی می‌دهند و در نتیجه باید اذعان کرد که در اثبات سازگاری اسلام با دموکراسی ناتوان بوده‌اند. بررسی آنان از دموکراسی غالباً فاقد ژرف بینی است و همین امر سبب می‌شود که به آسانی دموکراسی غربی را محکوم کنند.

ج- تجدّدطلبان ادبی

دوران مغول و تیموری تا پایان عصر صفوی دوره رواج سبک متکلف هندی در شعر فارسی است با نکته سنجی‌ها و نازک‌پردازی‌ها و مضمون سازهایی خاصش. در نتیجه در اواخر قرن دوازدهم هجری نهضتی «واکنشی» برای بازگشت به سبک قدیم، یعنی شیوه استادان بزرگ سخن در خراسان و عراق که همان سبک غالب در قرون پنجم تا هشتم هجری باشد، پدیدار شد. ساده شدن زبان در شعر و نثر و ورود به مسائل اجتماعی و سیاسی عصر از مشخصات ادبیات دوره مشروطیت است و مسلماً در این دوره و دوره بعد از آن آشنایی با ادبیات غرب در تحوّل نظم و نثر فارسی و حتی پدید آمدن شعر نو و نمایشنامه نویسی و روزنامه نگاری و داستان‌پردازی تأثیری بارز داشته است. یحیی آرین پور می‌نویسد که ناصرالدین شاه اندکی به زبان فرانسه آشنا و به اوضاع و احوال و تمدن دنیای غرب تا حدی آگاهی داشت و نثر را خوب و ساده می‌نوشت منجمله در سفرنامه‌های خود به عتبات و خراسان و مازندران و اروپای غربی. بعد از ناصرالدین شاه نویسندگان ساده نویس رو به فزونی نهادند و احتمالاً ترجمه‌هایی که از زبانهای دیگر خصوصاً فرانسه به زبان فارسی شد در رواج ساده نویسی بی اثر نبوده است.

در مورد نمایشنامه به معنای جدید مسلم است که با تأسیس دارالفنون و ترجمه نمایشنامه‌های مولیر آغاز شد. در سال ۱۲۶۶ه.ق. که دارالفنون بنا شد در گوشه‌ای از آن تالار بزرگی به سبک تئاترهای اروپا ساخته شد که مدت‌ها به علت مخالفت ملایان نتوانستند از آن استفاده کنند و بعدها شاه و خانواده او به طور خصوصی بعضی نمایشنامه‌ها را در آن تالار تماشا کردند. (۲۹)

رمان نویسی هم در زبان فارسی چنان که آراین پور نشان داده (۳۰) حتی قبل از اوائل قرن چهاردهم هجری که فرهنگ و دانش غرب به ایران راه یافت در این کشور سابقه نداشت و مسلماً رمانهای اروپایی و ترجمه آنها هم در ترویج این فن در ایران مؤثر شد و ضمناً رمان نویسی زبان را از آرایش‌های معمول لفظی عاری کرد.

د/استان نویسی کوتاه هم بدون شک از مدل‌های غربی در این زمینه متأثر شد. خاصه نزد کسانی چون سید محمدعلی جمال‌زاده، سعید نفیسی، صادق هدایت، محمد حجازی که همه به فرهنگ غرب و ادب آن آشنا بودند. چون سخن از ساده نویسی به میان آمد باید متذکر بود که این ساده نویسی از جهتی نتیجه تأثیر ادبیات اروپایی بود و از جهتی نیز مقتضای عصر جدید که به قول دکتر آجودانی می‌بایست در آن «به سادگی، اساسی‌ترین و فوری‌ترین پیام‌های سیاسی و اجتماعی را آن گونه که مردم دریابند با مردم در میان نهاد، تا مردم را بر ضد استبداد داخلی و استعمار خارجی بتوان برانگیزاند» (ر.ک. یا مرگ یا تجدّد چاپ ایران ۱۳۸۲، ص ۱۵۵)

هدف ما در این گفتار ورود در بحث تفصیلی تأثیر ادب غرب در پدید آمدن انواع ادبی جدید و سادگی و بی‌پیرایگی زبان نیست بلکه خصوصاً مایلیم نشان دهیم که بعضی از مضامین مرتبط با تجدّد به معنی غربی کلمه هم در نثر و هم در شعر فارسی از مشروطیت به بعد مطرح شد. اندیشه‌هایی چون حکومت مردم و مشروطه، آزادی، صلح و دوستی میان ملت‌ها، وطن پرستی و ملیت، تساوی حقوق افراد، رهایی از بندگی، محکومیت ظلم و بیدادگری، استقلال و پیکار با بیگانه پرستی که در اشعار پیش کسوتانی چون بهار، لاهوتی، فرّخی یزدی و دیگران می‌توان باز یافت.

ادب مشروطیت چنان که محققانی نظیر یحیی آراین پور، محمد رضا شفیعی کدکنی و ماشاءالله آجودانی نشان داده‌اند، ادب تجدّد و تجدّدخواهی است. در آن هم زبان تحوّل یافته، و هم مضامین تازه مانند آنچه در فوق مذکور آمد به شعر و نثر راه بسته، و هم انواع تازه ادبی چنان که ذکر شد پا به میان نهاده و هم برخی مظاهر تمدن غرب مورد توجه قرار گرفته و وضع نابسامان شرق در مقایسه با آن تشریح گردیده است. در مرتبه آخر باید از سنجیه دیگری یاد کرد که دکتر آجودانی متذکر آن بوده و درباره آن نوشته که از برجسته‌ترین درون مایه‌های دیگر شعر مشروطه که ریشه در آشنایی با مدنیت و فرهنگ غربی دارد، رواج نوعی از اندیشه‌های سوسیالیستی و همراه آن ورود ادبیات کارگری در ادب دوره مشروطیت است. این نکته نیز در خور یادآوری است و خصوصیت دیگری از ادب مشروطیت را حکایت می‌کند و آن این که اندیشه اصلاح و

رفرم در آداب و سنن و مذهب و حتی باورهای مذهبی در شعر بسیاری از شاعران این دوره به چشم می‌خورد و مثلاً ملک الشعراء بهار که در این مورد می‌گوید:

بزدای ز دین زنگ‌های دیرین زان پیش که شد روز ملک تاری
با نیروی دانش برون کن از دین این خرخری و جهل و زشتکاری

در مقایسه سرنوشت تمدن غرب و شرق این اشعار طنزآمیز اشرف در خور نقل است:

ای فرنگی اتفاق و علم و صنعت مال تو
عدل و قانون و مساوات و عدالت مال تو
نقل عالم‌گیری و جنگ جلال مال تو
حرص و بخل و کینه و بغض و عداوت مال ماست
اختراعات جدید و علم و صنعت زان تو
از زمین بر آسمان رفتن ز همت زان تو
مکتب و تشویق بر اطفال ملت زان تو
غوطه خوردن اندرین دریای ذلت مال ماست
شیخی از ما بابی از ما پطر و ناپلئون ز تو
دهری از ما صوفی از ما مکتب و قانون ز تو
خرقه و عمامه از ما مکتب و قانون ز تو
گم شو ای احمق، مجاز از تو حقیقت مال ماست

نمونه‌های زیر بعضی مضامین سیاسی نوین را که در شعر مشروطه راه یافته ارائه می‌کند:
فرّخی:

جز به آزادی ملت نبود آبادی
آه اگر مملکتی ملت آزاد نداشت

بهار:

ملک را آزادی فکر و قلم قوت فراست
خامه آزاد نافذتر ز نوک خنجر است

فرخی:

محکوم زوال کی شود آن ملت
در مملکتی که حکم با قانون است

اشرف الدین حسینی:

مشروطه درختی است پر از میوه و اثمار
عدلیه و انصاف و مساوات ورا بار

فرخی:

بود ایران ستمدیده چو اسلام غریب
وین دو معدوم زجور و ستم اهل صلیب

لاهوئی:

آزادی و راحت شدن رنجبران است
مقصود من اندر همه دنیا و دگر هیچ

و یا:

خواهی ار آزادی از ظلم توانگر ای دهاتی
متحد شو با دهاتی‌های دیگر ای دهاتی

میرزاده عشقی:

مکن مداخله در کار مملکت ای شیخ
که این مباحثه غسل بی نمازی نیست

فرخی:

لطمه ضحاک استبداد را خسته کرد
با درفش کاویان روزی فریدون می‌شویم

ایرج میرزا:

همه عالم همه کس را وطن است
همه جا موطن هر مرد و زن است

ادیب الممالک:

هوس عشقبازی ار داری
با وطن هم قمار عشق بباز

بهار:

بی وطن جان و دل و روح و بدن در خطر است
ای وطن خواهان زنهار وطن در خطر است

عشقی:

آبروی و شرف عزت ایران قدیم
نکبت و ذلت ایران کنون می‌ریزد

فرخی:

توده را با جنگ صنفی آشنا باید نمود
کشمکش را بر سر فقر و غنا باید نمود

بعضی از شاعران چون لاهوتی به مبارزات طبقاتی توجه دارند. پروین اعتصامی با فقرا و کارگران همدردی و دلسوزی می‌کند و این‌ها همه مضامینی است که از غرب به ادب شرق سرایت کرده است و ادبیات کارگری را در ایران پدید آورده. حتی دکتر رعدی آذرخشی هم در قصیده کارگاه و کارگر غم رنجبران را می‌خورد و دعا می‌کند که آسوده شود پهنه زمین از شرّ و ستمکاری بشر.

اما سؤال اصلی که در این جا قابل طرح است این است که آیا خردگرایی و اولویت یا عدم اولویت عقل نسبت به وحی و دیگر تم‌های عمده فلسفه تجدّد هم در دوران بعد از مشروطیت مطرح شده است یا نه؟

در بخش اول این گفتار ذکر پیشگامان تجدّدخواهی در ایران رفت از آن جمله آخوندزاده بود که به روایت آجودانی (ص ۳۳ نشر ۱۳۸۲ طهران) می‌گفت جمع بین اسلام و آنچه را که مدنیت عقل باور و علم باور غربی می‌توان نامید غیرممکن است.

دکتر آجودانی بر آن است که اکثر متفکران دنبال جمع بین این دو امر متناقض بوده‌اند (ص ۳۴) حتی میرزا یوسف خان مستشار الدوله که در کتاب یک کلمه اصول مواد حقوق بشر (فرانسه) را که در مقدمه قانون اساسی آن کشور آمده نقل کرده بود «همه آن اصول را با آیات و احادیث مستند کرد تا بگوید که روح و اصول این قوانین با اسلام تناقض ندارد» (ص ۱۷۸) هنگامی که ملکم خان روزنامه قانون را منتشر می‌کرد درباره قانون اساسی مشروطیت نوشت که «اصول این قانون به طوری مطابق با اصول اسلام است که می‌توان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند.» (۱۱۹). آقاخان کرمانی با وجود نقشی که در پرورش اندیشه ناسیونالیسم

ایرانی داشت، بر آن بود که عمل دولت و ملت بر دست این علما هزار بار خوبتر و نیکوتر جریان پیدا می‌کند. (۱-۱۲۰)

دکتر آجودانی اضافه می‌کند که «اسطوره منشاء اسلامی مدنیت غربی چنان جا می‌افتد و راه باز می‌کند که مجتهد بزرگی چون آیت الله نائینی هم آن را امری بدیهی می‌پندارد.» (ص ۱۲۱)

همان مؤلف نتیجه می‌گیرد که «در این که فرهنگ ما، در مجموع، فرهنگی بوده است اشراقی که با نگرشی عرفانی به جهان می‌نگریسته، تردید ندارم. (۳۱) چنین نگرشی خود مانع می‌شد که جوهر تحوّل فرهنگ غرب [یعنی عقلانیت] شناخته شود.» (ص ۱۲۵) «فرهنگی که، درست برخلاف فرهنگ ما، بر پایه علیّت باوری و قانونمندی جهان، به مدد عقل به نظم و قانون اجتماعی دست می‌یافت و همه چیز را در پرتو عقل و تجربه به آزمون می‌گرفت.» (ص ۱۲۶)

دفاع از اسلام مانع از آن نبوده که عده‌ای از گویندگان به دنبال حافظ که ریاکاری و تظاهر به تقوی را نکوهش می‌کرد، سخنانی در ستیزه با آخوندها سروده باشند. در این مورد کتابی که شجاع الدین شفا زیر عنوان «در پیکار با اهریمن یا مبارزه هزار ساله فرهنگ دین با مکتب دکانداران دین» تألیف کرده (پاریس ۱۳۶۲) اشعار فراوانی در این زمینه نقل می‌کند. از ایرج میرزا و عارف گرفته تا فرّخی یزدی و لاهوتی و حتی ادیب الممالک و در عصر پهلوی ملک الشعراء بهار، علی اکبر دهخدا، سعید نفیسی تا فروغ فرّخ زاد. از جمله مضامین این اشعار اشاره صریح یا ضمنی است به تضادّ میان محافظه کاری ملّیان و ضروریات تجدّد.

ایرج میرزا گوید:

در ایران تا بود ملّا و مفتی
بروز بدتر از این هم بیفتی

و عارف سراید:

دیدمش غرق خرافات گذشت از من شیخ
کفرمی ریخت به موی توقسم از سر و روش

و نیز:

ایران به روزگار تجدّد چه داشت کم؟
گر لوٹ شیخ مفتخور و روضه خوان نبود

فرصت خطاب به علمای شرع گوید:

به حکم عقل هان بگذر از این تزویر و افسانه
ز روی جهل هین کم ده به خون این و آن فتوی

لاهوئی گوید:

باعث جهل زنان و ظلم مردان شیخنا شد
خیری این امّ الخبائث غیر شر دارد؟ ندارد!

صادق سرمد گوید:

شیخ را عقل درستی نیست در سر لاجرم
خویشتن را پای بند رشته اوهام کرد

و هم از اوست:

ظلمت تاریخ از پیوند شیخ و شحنه بود
کاین ستم را گشت ضامن وان جهالت را ضامن

و نیز:

دین که با علم توأمان نبود از خرافات در امان نبود
دین بجز علم آدمیت نیست دین خرافات جاهلیت نیست

پیش از این از اشرف الدین حسینی اشعاری در مقایسه سرنوشت شرق و غرب نقل کردیم. با این که به قول دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی «صدای اصلی مشروطیت بیشتر یا میهن پرستی است یا انتقاد اجتماعی و این صدا بیشتر در شعر بهار (میهن پرستی) و ایرج (انتقاد اجتماعی) دیده می‌شود.» (ادوار شعر فارسی، ۳۵) معذک شعرای هستند که دامنه نگاهشان به خارج محدوده ایران می‌رود و در باب رابطه ما با غرب سخن می‌گویند. از جمله در لزوم حفظ اصالت فرهنگی ایران. چنان که ملک الشعرای بهار در قصیده پیام ایران که ظاهراً خطاب به جوانان ایرانی است (۱۳۱۱ش) از باب نصیحت می‌گوید:

مباش غره به تقلید غربیان که به شرق اگر دهد هنر شرقی احترام دهد
تو شرقی و به شرق اندرون کمالاتیست ولی چه سود که غربت فریب تام دهد
بهر صفت که برآیی برآی و شرقی باش و گر نه دیو به صد قسمت انقسام دهد

ز غرب علم فرا گیر و ده به معدۀ شرق که فعل هاضمه‌اش با تن انضمام دهد
به راه تست بسی دام‌های دانه نمای کجاست مرد که از دانه فرق دام دهد؟

در همان زمان شعرای دیگری هستند و روشنفکرانی که می‌گویند باید رفت و
صنعت غرب را بدست آورد.

از مطالعات بهنجاری که دربارهٔ تجدد و تجدّدستیزی در ایران شده اثر دکتر عباس
میلانی است. تحت همین عنوان که چاپ سوّم آن به سال ۱۳۸۱ در طهران صورت
گرفته. هر چند دکتر میلانی در پیشگفتار تجدد را سلسله بهم پیوسته‌ای از تحولات
می‌داند، اما در این کتاب سعی کرده که ببیند عناصر اصلی تجدد چون انسان‌گرایی،
عقلانیت، فردگرایی، رعایت حقوق طبیعی انسان، عرفی‌گری، آزادی اندیشه، ترقی و غیر
آن تا چه اندازه در ادبیات دیرین آن سرزمین از تاریخ بی‌هقی و تذکرة الاولیاء تا آثار
معاصر انعکاس داشته است. دکتر میلانی از معاصرین به یکی دو شخصیت بیشتر اشاره
نمی‌کند. ولی مقاله او دربارهٔ سعیدی سیرجانی و آثارش خود نمونه خوبی است از
تحلیلات محتوایی که نظرگاه روشنفکران معاصر را دربارهٔ تجدد و غرب و موضع ایران
می‌تواند مکشوف دارد و به عقیده ما همین کار باید دربارهٔ دیگر نویسندگان و شاعران
معاصر صورت گیرد تا بحث مورد نظر بتواند کاملتر شود. شاید در پایان سخن جای آن
دارد که چند سطر از تحلیل آثار سعیدی سیرجانی در نوشته دکتر عباس میلانی را به
عنوان نمونه در این جا نقل کنیم (ص ۲۸۳ چاپ ۱۳۸۱)

«به گمانم اغراق نیست اگر بگوییم مهمترین مایهٔ سیاسی آثار سعیدی سیرجانی،
شرح خطرات تزویج دین و سیاست است. در واقع، شیخ صنعان، شیخ ریا و مدرسه
الهی که سه نوع نوشتهٔ مختلف سعیدی سیرجانی هستند و در سه مقطع مختلف حیات او
نوشته شده‌اند، همه در یک نکتهٔ اساسی اشتراک دارند. هر سه مضار سیاست دین زده و
دین سیاست زده را گوشزد می‌کنند. به گمان سعیدی سیرجانی، فرجام وحدت شمشیر و
سبحة چیزی جز استبداد سیاه نیست. در منظومهٔ شیخ ریا که از لحاظ فکری شباهت
تامی بر شیخ صنعان دارد، سعیدی سیرجانی می‌گوید:

دین و دولت چو با هم آمیزند	اقتداری عجب برانگیزند
گر به شمشیر سبحة‌گردد یار	خوش ز خصمان برآورند دمار
آن چه نتوان به نام سلطان کرد	نام دین کردنش چه آسان کرد
نو شود راه و رسم شدادی	گم شود نام نحس آزادی»

یک قرن و نیم غفلت

آنچه در پایان این بحث بالنسبه طولانی ذکرش ضروری است، غفلت روشنفکران و مردم ایران طی یکصد و پنجاه، شصت سال اخیر نسبت به ظهور حضرت باب و دیانت بهایی بوده که فی الحقیقه یگانه راه خروج ایران از دایره عقب ماندگی و وسیله تجدید حیات فرهنگی و تجدد و ترقی مردم آن و رسیدن از قرون وسطای جهل و تیره اندیشی به دنیای علم و روشنایی قرن نوزدهم و بیستم بوده است. مهرزاد بروجردی حق دارد که بگوید بعد از شور و شعف نخستین که باید تمدن غرب را چنان که هست عیناً پذیرفت روشنفکران ایرانی یک چند تحت تأثیر افکار نقادان غرب و تمدن آن بودند و سرانجام متوجه راه میانه که اتحاد و سازش میان تمدن غربی و فرهنگ شرقی باشد شدند. در مرحله نهایی در دام بومی گرایی (Nativism) و بازگشت به خود و نقد سراسر مدنیت غرب افتادند چنانکه آثار نامطلوبش را هم اکنون در جامعه ایران می توانیم دید. وقتی بن بست فکری را که روشنفکران عرفی ایران در آن قرار گرفته اند ملاحظه می کنیم و نیز تلاش های بیهوده اصلاح گران و نوگرایان دینی را در جامعه اسلامی ایران و خارج آن در نظر می آوریم در حیرت فرو می رویم که چرا هیچ یک متوجه لزوم یک تحوّل بنیادی اخلاقی و روحی از طریق یک ظهور جدید که تعلیمات و قوانینش منطبق با نیازهای جهان مدرن حتی جهان «ما بعد مدرن» باشد، نشده اند. وقتی سروش می گوید که فهم و درک دینی باید تجدید شود زیرا دین الهی ثابت و لن یتغیر است چطور توجه نمی کند که دیانت اسلام خود حلقه ای از زنجیر طولانی ظهورات پی در پی الهی بود که در زمان خود موجب تجدید حیات فردی و جمعی و تجدید تمدن شد. ولی اکنون سالهای دراز است که نفوذ و تأثیر خلاق خویش را از دست داده و بازفهمی قوانین کهنه و فقه و حتی کلام اسلامی که مسائل عظیم دنیای کنونی در آنها مسکوت است و با علوم و معارف عصری مطلقاً نمی خواند، دردی را دوا نمی کند. روشنفکران عرفی که به بهانه خطرات غرب زدگی یا ضرورت بازگشت به خویشتن، تمدن غرب را که مطلقاً یک پارچه و یکی و جدا نیست به عنوان مجموعه ای واحد یک جا رد می کنند، آیا توجه ندارند که تمدن امروزی جهان تنها به غریبان تعلق ندارد بلکه میراث مشترک همه بشریت است و همه ملل از جمله ایرانیان و مسلمانان در رشد و تکامل آن سهمی داشته و نقشی ایفا کرده اند و اخذ علم، فن، منطق فکری، نظام اداری و اجتماعی و سیاسی غرب و حقوق بشر و نظائر آن برای ما نمی تواند کسر شأن باشد؟

چنان که حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه یکصد و سی سال قبل به افصح بیان روشن فرموده‌اند و بالاخره دیانت حضرت بهاءالله می‌تواند روحانیت و معنویت را که غرب شدیداً بدان نیاز دارد در کالبد تمدنش بدمد.

شگفت است که ایرانیان متذکر نشدند که تجدّدطلبی عمقی و اساسی و در عین حال انقلابی را فقط در آثار حضرت باب می‌توان جست نه در نوشته‌های نائینی، طباطبایی، مطهری، شریعتی و حتی سروش و معاصران دیگر. چه حضرت باب بودند که حتی قبل از نیمه قرن نوزدهم بساط یک قشر روحانی را در اسلام برچیدند. ایرانیان را از پرداختن به مباحث عتیقه و اوهام و خرافات که ثمری از آنها در جهان کنونی حاصل نمی‌شود بر حذر داشتند و به عکس ایشان را به کسب علوم و فنون غربی تشویق فرمودند و در هر کاری رساندن به کمال را توصیه کردند. مقام زن را اعتلا بخشیدند. به کودکان حرمت دادند. تعلیم و تربیت پسر و دختر را اجباری شمردند. ترویج صنعت چاپ را تأکید نمودند. حتی انتظام در ارسال و ایصال اخبار را از نقطه‌ای به نقطه دیگر سفارش کردند. به منظم بودن خانه‌ها و بازارها و اماکن در تمام ارض دستور دادند. بساط فقه کهن را برچیدند و استعمال تریاک و مسکرات و ادویه مضره را بالکل ممنوع نمودند و به دنبال آن حضرت، جمال ابهی اساس مدنیت تازه‌ای را که در جمیع شئون تازه و بدیع است استوار کردند. ظلم و جهاد و تکفیر را مطرود شمردند. صلح و یگانگی بین ملل عالم را ضرور شمردند. مقام انسان را اعتلایی بی‌سابقه دادند. علم و دین و عقل و شهود را با هم آشتی دادند. پایه‌های یک اقتصاد عادلانه را وضع کردند. حتی کار را در حکم عبادت محسوب داشتند و معنی حقیقی مدرنیته را که تجدید حیات فکری، معنوی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و بالجمله فرهنگی باشد در چارچوب یک نظم نوین جهانی مکشوف داشتند. اما این سخن محتاج تفصیل بسیار است و در این جا جز اشارتی مقدور نمی‌نماید.

یادداشت‌ها:

- ۱- تاریخ ادبیات ایران از آغاز تا به امروز، ترجمه دکتر یعقوب اژند- ص ۴۴۷.
- ۲- حزین اصلاً لاهیجی ولی متولد اصفهان بود. نامش محمد علی و فرزند ابوطالب نام بود. وی در بلاد ایران و عربستان سفر کرده و سرانجام در هند سکنی گزیده و در بنارس درگذشته است. از او چند اثر باقی مانده است منجمله در شرح سیاحت‌های خود.
- ۳- دکتر ماشاءالله آجودانی در کتاب مشروطه ایرانی (سال ۱۹۹۷) فصل‌هایی را به بعضی از زمینه سازان مشروطیت چون مستشارالدوله - میرزا ملکم خان - مشیرالدوله و میرزا علی خان

- امین الدّوله در میان سیاستمداران عصر اختصاص داده است. به آن مراجعه شود.
- ۴- از صبا تا نیما- ج ۱، ص ۳۸۱
- ۵- ر.ک. مصاحبه او با حسن یوسفی اشکوری در کتاب نوگرایی دینی چاپ ۲-۱۳۷۸، ص ۹۳-۱۳۰.
- ۶- همان نوگرایی دینی، ص ۱۵۹ - ۱۸۱.
- ۷- آقای دکتر آجودانی با الهام از این ابیات عنوان کتاب تازه خود را یا مرگ یا تجدّد گذاشته است. (۱۳۸۱ ش)
- ۸- دکتر جمشید بهنام- ایرانیان و اندیشه تجدّد، ص ۱۰۸ و نیز رجوع شود به از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۷۹.
- ۹- جمشید بهنام، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ و ۱۱۳.
- ۱۰- نظیر رنه گنون- اسوالد اسپنگلر - سوروکین و دیگران.
- ۱۱- جمله‌ای که سالها سال قبل مکرراً از دکتر محمّد باقر هوشیار شنیده شده بود.
- ۱۲- Iranian Intellectuals and the West, The Tormented Triumph of Nativism, Syracuse 1996.
- ۱۳- دکتر عنایت سیّد جمال اسد آبادی را که هم در زمان خود با ارنست رنان درافتاد و اروپاییان را به انهدام تمدنهای بیگانه متهم کرد استثناء می‌کند.
- ۱۴- در مورد صفات ایرانیان و ارتباط آن با جغرافیا - تاریخ و فرهنگ ایران رجوع شود. از جمله به ایران و تنهائیش از محمّد علی اسلامی ندوشن- ۱۳۷۶ خصوصاً صفحات ۲۳ - ۶۸
- ۱۵- Islam and the Plight of the Modern Man, N.Y. 1975
- ۱۶- محمّد علی اسلامی ندوشن در «ایران و تنهائیش» به عدم موازنه در نحوه تفکر ایرانی اشاره می‌کند (۷۳) که «مانند بعضی دیگر از ملت‌های مشرق زمین گرایش به تفکر اشراقی داشته بدین معنی که جهش‌های ذهن و تخیل و احساس بیشتر از استدلال و منطق و ادراک بنای اندیشه او را تشکیل می‌داده».
- ۱۷- وی مترجم کتاب پیشگامان تجدّدگرای مسلمان در عصر جدید نیز هست که مؤلفش احمد امین مصری است. کتابی که یک فصل آن به سیّد جمال الدّین اسدآبادی و فصل دیگر به شیخ محمّد عبده اختصاص دارد. (ترجمه ۱۳۷۶)
- ۱۸- ترجمه جلیل پروین- چاپ طهران ۱۳۸۳ که مشتمل بر افکار این کسان است سیّد محمود طالقانی. مهدی بازرگان، محمّد حسین طباطبایی، علی شریعتی، مرتضی مطهری، روح الله خمینی، عبدالکریم سروش، محسن کدیور، عبدالله نوری و اکبر گنجی و قبل از آنان شریعت سنگلجی، علی اکبر حکمی زاده و احمد کسروی در دو دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰.
- ۱۹- کتاب نوگرایی دینی، ص ۱۲۴.
- ۲۰- همان کتاب، ص ۱۱۹.
- ۲۱- ر.ک. سیّد بهنام عربی زنجان: شریعتی و سروش- بررسی مقابله‌ای آراء و نظرات چاپ ۱، ۱۳۷۹. سروش تصدیق می‌کند که در حال حاضر در ایران همه بازسازی‌ها روی فقه رفته است در حالی که یک جامعه دینی انقلابی مهمترین بازسازیش باید در مورد کلام دینی صورت‌پذیرد.

- ۲۲- گذشته از م. بروجردی رجوع شود به بهنام، ص ۹۸.
- ۲۳- ر.ک. مهرزاد بروجردی، ص ۱۱۱.
- ۲۴- چون مدارا و مدیریت، قصه ارباب معرفت، فربه‌تر از ایدئولوژی، روشنفکری، رازدانی، دینداری، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ نهاد ناآرام جهان، اوصاف پارسیان، حکمت و معیشت، تفرج صنع.
- ۲۵- بروجردی، ص ۱۶۲.
- ۲۶- مقاله سه فرهنگ در آینه اندیشه شماره ۳-۴ سال ۱۳۶۹ شمسی، صفحات ۵۹-۵۰.
- ۲۷- هر چند به گفته بن زین (۶۰) همین عبدالکریم سروش در سالهای جوانی عضو سازمانی از جوانان بوده که با دیانت بهایی مبارزه می‌کرده‌اند.
- ۲۸- همین مخالفت با ولایت فقیه را نزد مهندس بازرگان و نهضت آزادی ایران می‌توان باز یافت. رجوع شود به ولایت مطلقه فقیه نشر ۱۹۸۸ و کتاب حکمت و حکومت از مهدی حائری یزدی ۱۹۹۵.
- ۲۹- ر.ک. از صبا تا نیما، ج ۱، ص ۷، ۳۳۶.
- ۳۰- از نیما تا روزگار ما، ص ۲۲۳ به بعد حسن میرعابدینی مؤلف صد سال داستان نویسی ایران در جلد اول آن کتاب (چاپ ۱۳۷۷) قسمت یکم بخش نخست را به ادبیات مشروطه اختصاص داده. در صفحه ۱۷ نقل شده است از یک نامه آخوندزاده، که گفته است «دور گلستان و زینت المجالس گذشته است امروز این قبل تصنیفات به کار نمی‌آید. امروز تصنیفی که متضمن فوائد ملت و مرغوب طبایع خوانندگان است فنّ دراما و رمان است.» به گفته مؤلف «روشنفکران ایرانی در سال‌های بیداری ملی با انواع جدید ادبی از راه ادبیات فرانسه و روسیه آشنا می‌شوند. نخستین ایرانیانی که رمان و نمایشنامه می‌نویسند یا روشنفکران مهاجرند (آخوندزاده، طالبوف، مراغه‌ای) و یا تبعیدی‌های سیاسی (میرزا حبیب اصفهانی، میرزا آقا خان کرمانی)» (۱۹) میرزا حسن عابدینی نخستین رمانهای ایرانی را این‌ها می‌داند: ستارگان فریب خورده میرزا جعفر قراچه داغی، حکایت یوسف شاه میرزا فتحعلی آخوند زاده، سیاحت نامه ابراهیم بیگ یا بلای تعصب از حاج زین العابدین مراغه‌ای، مسالک المحسنین عبدالرحیم طالبوف که در فاصله سالهای ۱۲۵۰ ش تا ۱۲۸۴ نوشته شده‌اند. (۱۸۷۱-۱۹۰۵)
- ۳۱- همین نظر را محمد علی اسلامی ندوشن در کتاب خود ایران و تنهائیش مطرح می‌کند.

برخی منابع مطالعه درباره اندیشه تجدّد در ایران معاصر

۱- تجدّدگرایی دینی

- ۱- فروغ جهانبخش؛ اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش، مترجم: جلیل پروین، گام نو، طهران ۱۳۸۳.

- ۲- حسن یوسفی اشکوری، نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر، نوگرایی دینی (گفتگو با بازرگان، یزدی، سروش، جعفری، شبستری، توسلی، پیمان، میثمی، سبحانی، حجّتی کرمانی، موسوی بجنوردی)، چاپ ۲، ۱۳۷۸، ناشر: قصیده.
- ۳- اندیشمندان جدید اسلام (فرانسه) از رشید بن زین، پاریس ۲۰۰۴.
- ۴- احمد امین، پیشگامان تجدّدگرای مسلمان در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، طهران ۱۳۷۶.
- ۵- عبدو فیلالی انصاری، اصلاح اسلام؟ (فرانسه)، ناشر: La Decouverte، پاریس ۲۰۰۳.
- ۶- پرویز دستمالچی، اندیشه‌های سترون، نقدی بر اندیشه‌های روشنفکران دین، برلین ۲۰۰۳.
- ۲- تجدّدگرایی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی.
- ۱- جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدّد، فرزانه، طهران ۱۳۷۵.
- ۲- مهرداد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب (به انگلیسی)، دانشگاه سیراکوز، ۱۹۹۶.
- ۳- داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، طهران ۱۳۵۶.
- ۴- عباس میلانی، تجدّد و تجدّد ستیزی در ایران، نشر اختران، چاپ سوم ۱۳۸۱ ش.
- ۵- ماشاءالله آجودانی، مشروطه ایرانی و پیش زمینه‌های نظریه ولایت فقیه، چاپ اول ۱۹۹۷، لندن.
- ۶- رامین جهانبگلو، زیر آسمان‌های جهان، گفتگو با داریوش شایگان، ترجمه نازی عظیمیا، فرزانه، طهران ۱۳۷۶.
- ۷- فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سیهسالار، طهران.
- ۸- سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ۲ جلد، نشر بنیاد.
- ۳- تجدّدگرایی ادبی
- ۱- تاریخ ادبیات ایران از آغاز تا به امروز (جمعی)، ترجمه دکتر یعقوب آژند، انتشارات گستره، ۱۳۸۰، بخش هفتم ادبیات ایران از روزگار جامی تا به امروز (محمّد رضا شفیعی کدکنی).
- ۲- یحیی آرین پور، از صبا تا نیما (۲ جلد) و از نیما تا روزگار ما (۱ جلد)، سال‌های ۱۳۵۷ و ۱۳۷۲.
- ۳- ماشاءالله آجودانی، یا مرگ یا تجدّد (دفتری در شعر و ادب مشروطه) نشر اختران، ۱۳۸۲.
- ۴- محمّد رضا شفیعی، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، انتشارات سخن، ۱۳۸۰.
- ۵- محمّد حقوقی، مروری بر تاریخ ادب و ادبیات امروز ایران، نشر قطره، ۲ جلد.
- ۶- محمّد حقوقی، شعر نو از آغاز تا امروز، نشر ثالث، ۲ جلد.
- ۷- عبدالرحیم ذاکر حسین، ادبیات سیاسی ایران در عصر مشروطیت (تا پیروزی انقلاب اسلامی)، ۴ جلد.

بحث مدرنیته از دیدگاه فلاسفه غرب

فرح دوستدار

بحث مدرنیته یا برخورد سنت با تجدد یکی از مسائل اساسی جامعه روشنفکران ایرانی در ۱۵۰ سال گذشته می‌باشد. الگوی فکری تجددطلبان و مقیاس و میزان پیشرفت و ترقی برای آنان مسلماً جامعه صنعتی غرب است و حال آنکه تحوّل مدرنیته بنا به عقیده بسیاری از فلاسفه غربی در سیر تکاملش در چند قرن گذشته تبدیل به نوعی سنت گردیده. برخی از منتقدین جوامع صنعتی بر این عقیده‌اند که تمدن مدرن با ارزش‌هایی که خود به وجود آورده دیگر قادر به حلّ مشکلاتش نمی‌باشد در نتیجه نیازمند ارزش‌هایی پسامدرن یا ماورای مقیاس‌های کنونی می‌باشد.^(۱)

گروه دیگری از فلاسفه غربی مدرنیته را فرایندی ناتمام می‌دانند بنا به نظریه این گروه جامعه مدرن کماکان دارای ذخائر معنوی می‌باشد و قادر است مسائل و مشکلات کنونی خود را حلّ و فصل نماید.^(۲) جامعه متفکر ایرانی در بحث مدرنیته لاجرم در مقابل تعدادی سؤال قرار می‌گیرد: قافله عقب مانده تمدن ایرانی در پی کدامین مدرنیته روان است؟ آیا هدف نقل مکان از سنتی به سنت دیگر می‌باشد؟ جوامع مدرن کنونی هم اکنون با چه مشکلاتی در نبرد هستند؟ ایرانیان چگونه می‌توانند از تجربیات چند قرن گذشته مغرب زمین بهره‌ور گردند؟

جهت درک بحث فلسفی مدرنیته و سیر تحوّل آن در چند قرن گذشته می‌باید سه مفهوم کلی را در مد نظر قرار داد: ۱- مدرن ۲- مدرنیسم ۳- پسامدرن یا Postmodern.

۱- مدرن چیست؟ تحولات عمیق علمی و فلسفی و اجتماعی در اروپا ثمره وقایعی است که از اواخر قرون وسطی به وقوع پیوست و رفته رفته موجبات دگرگونی‌های عمیق گردید. در اثر جنگ‌های صلیبی اروپا با فرهنگ آسیا آشنایی پیدا کرد و کتب یونانی که در دانشگاه‌های اسلامی تدریس می‌شد به اروپا آورده شدند. علم یونان قدیم موجب تحوّل رنسانس گردید و در نتیجه آن تصویر انسان و نحوه تحقیقات علمی که تا آن زمان در سیطره قدرت کلیسای کاتولیک بود و از واتیکان هدایت می‌شد دگرگون گردید. رنسانس از سوی دیگر موجب جلوه جنبه‌های دنیایی گردید و رؤسای دین را به لذائذ دنیوی سوق داد. فساد و قدرت‌طلبی رؤسای دین منتهی به جنبش‌های

جدید دینی در داخل جامعه مسیحی گردید و زمینه را جهت ایجاد مذاهب مختلف پروتستان فراهم ساخت. نقطه عطف این تحولات را تاریخ نویسان دو انقلاب صنعتی در انگلستان و سیاسی در فرانسه ذکر می‌کنند.

تغییر و تبدیل‌های عصر جدید با آمال و هدفهای والایی همگام بود. از جمله اتکاء به نیروی فهم و درک انسان - شناخت بهتر طبیعت و انسان به وسیله علوم تجربی - احترام به شرف و منزلت فرد انسان بدون توجه به نژاد و ملیت و طبقه اجتماعی او، سعی در شناخت حقیقت به وسیله قوه عقل - در جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی تولید بهتر و ارزان‌تر کالا و فراهم ساختن موجبات رفاه همگانی - در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی شناخت برابری انسان‌ها در مقابل قانون و تضمین آزادی افراد به وسیله قانون - محکوم کردن نظام ارباب و رعیتی و همچنین بردگی انسانها - جدا ساختن دین از سیاست و تضمین آزادی انسان‌ها جهت انتخاب دین و عقیده شخصی به وسیله ایجاد سیستم حقوق مدنی. اما عملی ساختن آمال والای انقلاب فرانسه در اوائل قرن ۱۹ میلادی یعنی در دهه‌های اول پس از انقلاب با مشکلات و موانع سختی برخورد نمود.

انقلاب فرانسه که در سال ۱۷۸۹ واقع گشت، موجب هرج و مرج اجتماعی و سیاسی گردید و منجر به تشکیل دولتی استبدادی شد. با افزایش قدرت ناپلئون لشکر فرانسه خطری جهت استقلال کشورهای اروپایی گردید. در سالهای اولیه قرن ۱۹ میلادی ناپلئون نواحی مجاور کشور خود را تسخیر کرد و از جمله کشور آلمان را کاملاً در تحت سلطه خود درآورد. معروف‌ترین فیلسوف این زمان هگل (Hegel) که در جوانی همراه با بقیه فلاسفه روشنگر با آرمان‌های انقلاب فرانسه موافقت داشت، عمیقاً تحت تأثیر وقایع سیاسی این دوران قرار می‌گیرد و همگام با فلاسفه معروف آن دوران مانند فیشته (Fichte) و شلینگ (Schelling) به مکتب ایده‌آلیسم می‌پیوندد. مکتب ایده‌آلیسم به وسیله کانت تأسیس گردیده بود و هدف آن طرح نظام جدیدی برای فلسفه - سیستم فکری و نظم اجتماعی بود. ایده‌آلیست‌ها بر این عقیده بودند که دیانت مسیحی جوابگوی نیازهای عصر جدید نمی‌باشد و حال، فلسفه موظف است این خلاء را پر نموده و نظام جدیدی را طرح‌ریزی نماید. پس از شکست و عقب نشینی ناپلئون کشورهای اروپایی به جستجوی نظام جدیدی جهت تأمین استقلال ملی خود برمی‌آیند. در این زمان یعنی در دهه دوم قرن ۱۹ میلادی هگل در برلین پس از وفات فیشته (Fichte) فیلسوف معروف آن زمان جانشین او گردیده بر کرسی استادی می‌نشیند. او به تشویق دولت آن زمان سیستم ایده‌آلیسم مطلق را طرح می‌کند و ملت‌گرایی یا

ناسیونالیسم را هم‌ردیف ایمان دینی قرار می‌دهد و به عبارتی ملیت پرستی را جایگزین خداپرستی می‌سازد.

پس از مرگ هگل طرفدارانش به دو گروه تقسیم می‌گردند. هگلی‌های قدیمی یا دست راستی که معتقد بودند فلسفه هگل با مسیحیت و البته مذهب پروتستان منافاتی ندارد. گروه دیگر که هگلی‌های جدید و یا دست چپی می‌باشند و مارکس و انگلز یعنی شاگردان هگل در رأس آن قرار دارند، سیستم او را مورد استفاده در تئوری‌های خود قرار می‌دهند و ایده‌آلیسم او را نفی کرده و فلسفه مادی را جایگزین آن می‌سازند. در نتیجه ایده‌های والای عصر روشنگری و انقلاب فرانسه منجر به دسته بندی و ایجاد ایدئولوژی‌های مختلف می‌شود و هر گروه ارزش‌ها و اخلاقیات مورد نظر خود را سرلوحه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی قرار می‌دهد. از این زمان یعنی از نیمه‌های قرن ۱۹ میلادی بدینی نسبت به ایده‌آل‌های عصر روشنگری که پایه‌های تمدن مدرن را تشکیل می‌دهد، رایج می‌گردد و در گوشه و کنار عقل‌گرایی مطلق را سرزنش کرده و مسئول هرج و مرج‌های اجتماعی و سیاسی می‌دانند در نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی مفهوم مدرنیسم و به عبارت دیگر انتقاد مدرن‌گرایی مطرح می‌گردد.

۲- مدرنیسم چیست؟ مفهوم مدرنیسم ابتدا در ارتباط با هنر و ادبیات مدرن و نقد ادبیات رایج قرن ۱۹ بکار برده می‌شود. سپس انتقاد مدرنیته وارد فلسفه نیز می‌گردد. مدرنیسم آغاز مرحله‌ای است که فلسفه واکنش نشان داده و ارزش‌های خود را به زیر سؤال می‌برد. در نتیجه مفاهیم بنیادین عصر روشنگری مانند عقل‌مداری، جستجوی حقیقت، مفاهیم روشن و کلی همه به زیر سؤال برده می‌شود و ادعای فلاسفه روشنگر که فرد انسان را با توسل به نیروی عقلش کاشف حقایق می‌داند مورد شک و تردید قرار می‌گیرد. یکی از نظریات رایج در عصر روشنگری اعتقاد به پیشرفت دائمی علم به سوی کمال و کشف حقایق جهان بود. این نظریه در مدرنیسم مورد تردید واقع می‌گردد. البته نقد مدرنیته مطلبی نسبی بوده و مورد قبول کلیه فلاسفه نمی‌باشد. برخی مانند تئودور آدورنو (Adorno) جامعه‌شناس و فیلسوف معروف آلمانی و والتر بنیامین (Benjamin) نویسنده و نقاد اجتماعی که هر دو یهودی تبار و در دوران جنگ جهانی دوم می‌زیستند سال ۱۸۵۰ را آغاز مدرنیسم می‌دانند برخی دیگر مانند براد بری (Brad Bury) و مک فورلن (Mc Forlane) شروع آن را سال ۱۸۹۰ می‌دانند. عده دیگری نیچه (Nietzsche) را نقطه عطف هنر و فلسفه و شروع نقد آن قلمداد می‌کنند.

نیچه این سؤال را مطرح می‌سازد که علامت مشخصه یک فیلسوف عقب مانده چیست؟ جواب او آن است که چنین فیلسوفی گمان می‌کند که می‌داند حقیقت چیست، خدا چیست، هدف کدامست و راه درست چه راهی است.

با جمله معروف نیچه که می‌گوید «خدا مُرد» شخص عرفان‌گرا نه تنها به مرگ محکوم می‌شود، بلکه نیروی عقل و درک او نیز مورد شک و تردید واقع می‌گردد. نظریات نیچه از اواخر قرن ۱۹ میلادی رفته رفته به جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی و سیاسی رسوخ می‌کند و عده بی‌شماری را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

از نظر اجتماعی و سیاسی دو جنگ جهانی قرن بیستم ضربه شدیدی به جامعه مدرن غرب محسوب می‌گردد. پس از خاتمه جنگ دوم مکتب‌های مختلف فکری و علمی علی‌رغم تفاوت‌های فاحش در این مسئله به توافق می‌رسند که توسعه اقتصادی و اجتماعی و ایجاد رفاه عمومی شرط لازم پیشرفت است. بر اساس این نظریه در سالهای ۵۰ یعنی دهه اول پس از خاتمه جنگ جهانی دوم خصوصاً در ایالات متحده آمریکا مسئله چگونگی بسط مدل توسعه صنعتی و اقتصادی به سایر کشورهای جهان مطرح می‌گردد. با خوش باوری بی‌سابقه‌ای، دانشمندان این دوران جامعه پیشرفته آمریکا را مدلی نمونه و غایت آمال کشورهای جهان تلقی می‌کنند و خود را علمداران فرهنگ جدید می‌نامند. در سالهای ۵۰ تئوری‌های [توسعه] اقتصاد ملی نقشی اساسی ایفا می‌کنند. در نتیجه این سؤال مطرح می‌گردد که چه شرایط اقتصادی باید ایجاد گردد تا منتهی به صنعتی شدن و یا مدرنیزه شدن جوامع کشاورزی و عقب مانده سایر قارات جهان گردد.

جامعه‌شناس بنام این دوران تالکوت پارسونز (Talcott Parsons) مدل تحوّل اجتماعی جهانی را طرح می‌کند که محور آن توسعه اقتصادی و صنعتی ممالک جهان است. این مدل توسعه اقتصاد جهانی در سالهای ۶۰ شدیداً مورد انتقاد واقع می‌گردد و در رأس مخالفان آن شخص تالکوت پارسونز یعنی طراح این طرح قرار دارد.

تجربه صنعتی کردن کشورهای به اصطلاح جهان سوم واضح می‌سازد که توسعه اقتصادی به تنهایی موجب پیشرفت نمی‌گردد و بعدها دیگر اجتماعی - فرهنگی - روانشناسی و سیاسی نیز حائز اهمیت است. آگاهی به این مسئله بحث مدرنیته را وارد مرحله جدیدی می‌سازد به نحوی که مسئله صادر کردن فرهنگ غرب به کشورهای عقب مانده تبدیل می‌گردد به تجزیه و تحلیل جامعه مدرن غرب. فلاسفه این دوران تمرکز روی مسائل جهان سوم و کشورهای در حال رشد را به کنار نهاده و به نقد و

تحلیل جوامع خود می‌پردازند. در این بحث‌ها واضح می‌گردد که مسئله مدرنیته کردن چنانکه تا آن زمان گمان می‌رفت به سادگی امکان‌پذیر نیست بلکه مسئله‌ای است پیچیده و چند بُعدی و در هر فرهنگ و جامعه‌ای به نحوی مخصوص به خود صورت می‌گیرد و فرآیندهای ضدّ و نقیضی را در بر دارد. به طور نمونه از سویی واحدهای اجتماعی و ملی و نژادی در اثر پیشرفت در تکاپوی استقلال و جدا شدن از واحدهای بزرگ ملی می‌باشند، در حالیکه وابستگی واحدهای مختلف به یکدیگر در سطح بین‌المللی رو به افزایش است.

از نیمه‌های دهه ۶۰ نقد مدرنیته بسط یافته و به صورت مسئله‌ای جدی تلقی می‌گردد و از سالهای ۷۰ مسئله آلودگی محیط زیست و خطرهای ناشی از رشد یک جنبه اقتصادی مطرح می‌شود. آگاهی به بحران‌های آینده جامعه صنعتی موجب جنبش‌های جدید اجتماعی گشته و نقد جامعه مدرن صورتی همگانی به خود می‌گیرد و فلاسفه‌ای که به این نقد می‌پردازند، تحت عنوان فلاسفه پسامدرن (Postmodern) مطرح می‌گردند.

پسامدرن چیست؟ مفهوم پسامدرن ابتدا در سالهای ۱۹۵۹ و ۱۹۶۰ در بحث‌های ادبی و بین نویسندگان امریکای شمالی مطرح می‌گردد. برخی معتقدند که بحث پسامدرن ابتدا در معماری مطرح گردیده و حال آنکه در معماری پانزده سال بعد از این تاریخ یعنی از سال ۱۹۷۵ سبک پسامدرن ایجاد می‌گردد.

نقد فرهنگ مدرن و به زیر سؤال بردن مقیاس‌ها و ارزشهای آن در پسامدرن به اوج خود می‌رسد. نظریات متفکرین مختلف در مورد مدرنیسم و پسامدرن به حدی پراکنده است و به انواع گوناگونی بیان می‌گردد که به هیچ وجه بعد زمانی معینی را نمی‌توان برای آن تعیین نمود. در نتیجه پسامدرن دوران معینی نمی‌باشد. چنانچه پسامدرن را نقد مدرنیته و تمدن مدرن بنامیم آن نیز به حدی دچار گوناگونی افکار است که توافق در مورد آن امری محال به نظر می‌آید.

برخی از منتقدین مانند دانیل بل (Daniell Bell) دوران بعد از جنگ جهانی دوم را دوره پسا صنعتی یا (Postindustrial) می‌نامند و برخی دیگر پسامدرن را دوره‌ای از تمدن مدرن قلمداد می‌کنند. با توجه به اینکه در مورد تاریخ شروع آن نیز نظریه‌های مختلفی موجود است آنچه که در بین طرفداران پسامدرن مشترک است به زیر سؤال بردن اصول بنیادی فلسفه مدرن می‌باشد بدین قرار:

۱- شناخت حقیقت به وسیله عقل و علم تجربی - فلاسفه عصر روشنگری بر این

عقیده بودند که آنچه ما از اشیاء و طبیعت درک می‌نماییم جلوه‌ی ظاهری آنست نه حقیقت واقعی. نیچه که به عقیده‌ی برخی، از بنیان نقد مدرنیته است به کلی وجود حقیقتی در پس اشیاء را رد می‌کند. شناخت حقیقت که هسته‌ی مرکزی فلسفه از افلاطون تا هگل بوده است با نیچه از اعتبار ساقط می‌گردد. فلاسفه‌ی پسامدرن با نیچه هم عقیده‌اند که آنچه به نام حقیقت پیوسته مورد مدح و ثنای فلاسفه یا روحانیون دینی بوده است چیزی غیر از روش بیان مطلب یا کلمه و گفتار نیست که در زمانی عنوان گردیده و به مرور ایام به صورت شعر و یا نثری زیبا درآمده و رفته رفته جزئی از سنت قوم و یا ملتی شده است. در نتیجه پسامدرن حقیقت را مسئله‌ای قراردادی می‌داند که به زمان و مکان ارتباط می‌یابد و حال جستجوی حقیقت را امری مضر و زیان آور می‌داند.

۲- پیشرفت دائمی به سوی هدفی غایی مورد انتقاد پسامدرن واقع می‌گردد. نیچه نظریه‌ی فلاسفه عهد عتیق را رواج می‌دهد که طرفدار گردش دورانی و بازگشت همیشگی وقایع بودند. در نتیجه پیشرفت، روندی تکراریست و چرخ گردون به خودی خود در چرخش است. هدف نهایی موجود نیست. استقرار عرش الهی بر روی زمین مسئله‌ای پوچ و بی‌معناست. امور جامعه تنها نتیجه‌ی تصادف است. تنها مسئله‌ای که نیچه به نظریه‌ی تاریخ دورانی عهد عتیق اضافه می‌کند آنست که هر چرخش جدیدی می‌تواند ارزش نوینی را به همراه آورد و ارزش جدید دوران کنونی، سوق اراده‌ی انسان به سوی کسب قدرت و برتری است.

۳- اصالت عقل را فلاسفه‌ی پسامدرن رد می‌کنند. انسان همان است که هیكل و وجود ظاهری و مادی او نشان می‌دهد و آزادی او در استفاده از امکانات بدنی و فیزیکی اوست. فکر انسان عاقل و عارف که در جستجوی حقیقت است به عنوان توهمات فلسفی رد می‌گردد. هدف انسان لذت بردن و استفاده از امکانات جنسی و کسب قدرت است تا به انسان برتر تبدیل گردد. اراده جهت کسب قدرت از موضوع‌های اصلی فلسفه نیچه می‌باشد. محرک افکار و انتقادهای پسامدرن تجربه‌های تلخ تمدن غرب ابتدا با فرهنگ مسیحی و سپس ایدئولوژی‌ها و خصوصاً مکتب کمونیسم می‌باشد. در نتیجه دین و ایدئولوژی هر دو مورد ظن و انتقاد قرار گرفته و شکاکانه ادعای حقیقت مطلق دانستن را رد می‌کنند. پسامدرن طرفدار کثرت و گوناگونی یا (Pluralism) می‌باشد - کثرت عقاید و گوناگونی راههای رسیدن به هدف مطلوب.

فلاسفه‌ی پسامدرن از مارکس و نیچه گرفته تا هایدیگر (Heidegger) و میشل فوکو و دریدا معتقدند که فلسفه‌ی روشنگری به طور کلی و فلسفه‌ی هگل خصوصاً از سویی ادعا

می‌کند که ظلم و استعمار و نابرابری‌ها را باید محکوم نمود، از سوی دیگر به نام عقل و به نوع دیگری استبداد و حکمرانی مطلق را رواج می‌دهد، به فرد انسان به نام عقل قدرت بی‌انتهای و غیرقابل دستبرد عطا می‌کند. فلاسفه پسامدرن معتقدند که فلسفه مدرن به جای قصر استبداد قرون وسطی، قصر بلوری بنا می‌سازد. آنان متفقاً بر این عقیده‌اند که باید این قصر بلوری را متلاشی ساخت تنها تفاوت موجود بین آنان در طریقه‌ای است که می‌باید این قصر را متلاشی کند.

به عقیده پسامدرن عقل چیزی جز قدرت نیست، به عبارتی دیگر، قدرت خود را در پس عقل مخفی می‌سازد و به نام او با اختیار تام حکومت می‌کند.

۴- مفهوم دیگری که فلاسفه پسامدرن‌ها نفی می‌کنند، مفهوم جهان‌شمولی یا اونیورسالیسم (universalism) می‌باشد. یعنی از آنچه که عمومی، همگانی و جهانی است گریزانند. زیرا عمومی و جهانی بودن گوناگونی را از بین می‌برد و تنها یک عقیده را به قدرت مطلق می‌رساند.

برای فرار از تمدن مدرن پسامدرن‌ها به هنر پناه می‌برند. این نظریه خصوصاً به وسیله نیچه و آدورنو بیان گردیده. حال فلسفه پسامدرن که حقیقت و جستجوی آن را پوچ می‌داند، عقل را خیال‌واهی تلقی می‌کند و به گوناگونی عقاید و افکار و راههای رسیدن به هدف عقیده دارد در مسئله اخلاقیات به بن بست می‌رسد. زیرا لازمه حل مشکلات اخلاقی توافق در اصولی همگانی و کلی می‌باشد.

در واقع مطالعه آثار فلاسفه پسامدرن لاجرم به سرگردانی و گیجی منتهی می‌گردد. یکی از معروفترین فلاسفه پسامدرن فیلسوف فرانسوی لیوتارد (Lyotard) می‌باشد. او عقیده دارد که در تمام شئون زندگی باید کثرت وجود داشته باشد عقاید مختلف همه با هم برابرند و هیچ یک برتری بر دیگران ندارد. او معتقد است که به جای جستجوی عدالت باید به کشف بی‌عدالتی‌ها پرداخت. حال آنکه او غافل از آن است که هر نوع تفکری در مورد عدالت محتاج به قبول مقیاس و میزان و اصولی همگانی می‌باشد.

فیلسوف بنامی که به مقابله با عقاید پسامدرن می‌پردازد هابرماس (Habermas) فیلسوف شهیر عصر حاضر در آلمان است. او مدرنیته را فرایندی ناتمام می‌داند و به ارزشهای روشنگری یعنی اصالت عقل - جستجوی حقیقت - و نیاز به اصولی همگانی و عمومی یا یونیورسال (Universal) کماکان معتقد است. هابرماس فلسفه عصر روشنگری را فرد مدار قلمداد می‌کند و حال آنکه مسائل جامعه مدرن را یک عقل به تنهایی نمی‌تواند حل نماید بلکه باید به وسیله مکالمه و گفت و گو یا دیالوگ (dialog) و

دیسکورز (discourse) آن را حلّاجی نمود و با همدیگر راه حل را پیدا نموده و در مورد آن توافق نمود. البتّه فلسفۀ هابرماس در مورد گفتگو و مکالمه روش و اصول آن را توجیه می‌نماید، بدون آنکه به ارزشها و مقیاس و میزان آن تکیه‌ای کند. منتقدین هابرماس او را فرمالیست (Formalist) یا فرم‌گرا تلقی می‌کنند.

در حال حاضر بحث مدرنیته یا پسامدرن بحثی پراکنده و نابسامان است. از سویی پسامدرن‌ها مدافع حفظ حقوق گروه‌های گوناگونند از سوی دیگر فلاسفۀ نظیر هابرماس نشان می‌دهند که توافق به وسیله بحث و گفتگو لازمه جامعه‌ای جهانی است. بسیاری از مسائل جهان کنونی در بین دو قطب کثرت (Pluralism) و جهانی و همگانی بودن (universalism) قرار گرفته و در موقعیت کنونی غیرقابل حل می‌باشند. به طور مثال لایحه حقوق بشر یکی از این مسائل است. چنانچه گوناگونی را به تنهایی دنبال کنیم هرگز جامعه بشری قادر نخواهد بود اعلامیه جهانی حقوق بشر را ارزش حقوقی دهد.

بحث مدرنیته در بین متفکرین ایرانی نیز بحثی پراکنده می‌باشد. گروه طرفداران مدرنیته به اصول اولیه تمدن مدرن توجه دارند و گه‌گاهی از پسامدرن نیز سخنی می‌رانند. گروه دیگری مدرنیته را نفی کرده و جنبه‌های منفی جوامع مدرن را دلیل برگشت به اصول ادیان گذشته می‌دانند.

موضع جامعه بهایی مافوق موضع هر دو گروه می‌باشد. شارع دیانت بهایی به نقد جامعه مدرن و جوامع دینی زمان خود هر دو می‌پردازد. تجدید تفکر دینی و تطابق اصول دین با عقل و علم را ارج می‌نهد و لازمه جامعه مدرن را تجدید حیات معنوی و اخلاقی به وسیله دینی جدید می‌داند. از این رو محققین بهایی می‌توانند در بحث مدرنیته نقش مهمی را ایفا نموده و نظریات جدیدی را ارائه دهند. شارع دیانت بهایی حضرت بهاءالله در آثار خود این سؤال را مطرح می‌سازند که دلیل عقب ماندگی ایران چیست. از سوی دیگر به نقد جوامع پیشرفته و صنعتی غرب که بر فلسفۀ مادی بنا گردیده می‌پردازند و در بسیاری از الواح به ارائه داروی علاج امراض عالم پرداخته و آینده درخشانی را نوید می‌دهند. شخص پژوهنده در آثار بهایی به مطالب جدیدی دست می‌یابد که بر مبنای آن می‌تواند طرح جامعه‌ای مدرن و در عین حال معنوی و اخلاقی را ارائه دهد. حضرت بهاءالله در لوح دنیا می‌فرمایند:

ای اصحاب ایران شما مشارق رحمت و مطالع شفقت و محبت

بوده‌اید و آفاق وجود به نور خرد و دانش شما منور و مزین بوده
آیا چه شد که به دست خود بر هلاکت خود و دوستان خود قیام
کردید.

خیمهٔ امر الهی عظیم است جمیع احزاب عالم را فرا گرفته و
خواهد گرفت.

روز روز شماسست و هزار لوح گواه شما. بر نصرت امر قیام نمایید
و به جنود بیان به تسخیر افنده و قلوب اهل عالم مشغول شوید.
باید از شما ظاهر شود آنچه که سبب آسایش و راحت بیچارگان
روزگار است. کمر همت را محکم نمایید شاید بندگان از اسیری
فارغ شوند و به آزادی رسند. امروز نالهٔ عدل بلند و حنین انصاف
مرتفع. دود تیرهٔ ستم عالم و امم را احاطه نموده، از حرکت قلم اعلی
روح جدید معانی به امر آمر حقیقی در اجساد الفاظ دمیده شد و
آثارش در جمیع اشیای عالم ظاهر و هویدا، این است بشارت اعظم
که از قلم مظلوم جاری شده.

«لوح دنیا مجموعهٔ الواح صفحهٔ ۴۶ و ۴۷»

یادداشتها:

- ۱- نماینده این گروه را می‌توان از جمله (دانیل بل) دانست.
- ۲- نماینده این گروه را از جمله باید فیلسوف به نام آلمانی (یورگن هابرماس) دانست.

اندیشهٔ تجدّد در شعرِ معاصرِ ایران

ایرج خادمی

تجدّد در معنای وسیع کلمه، که گسستن از ارزش‌های کهنه و فرسوده و جایگزین کردن آن‌ها با ارزش‌های نو باشد، خواست تازه‌ای نیست و در همهٔ مقاطع تاریخ و همهٔ ابعاد شکل‌دهندهٔ حیات فردی و اجتماعی، از جمله بُعد مورد بحث این گفتار، استمرار داشته است، چنانکه حافظ در مطلع یکی از غزل‌های مشهورش آرمان نوجویی خود را به این شکل بازتاب می‌دهد:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم!

و مولوی در شرح نوزایی‌اش در فرهنگی نو، به زبانی روشن و تکان‌دهنده می‌سراید:

مُرده بدم، زنده شدم، گریه بدم، خنده شدم

دولتِ عشق آمد و من دولتِ پاینده شدم

تابش جان یافت دلم، واشد و بشکافت دلم

اطلس نو بافت دلم، دشمن این ژنده شدم!

نظامی نیز دریافت آگاهانهٔ خود را از قانونِ ابدی تکامل بدین‌گونه تصویر می‌کند:

به هر مدتی گردش روزگار ز طرزی دگر خواهد آموزگار

سر آهنگِ پیشینه، کج رو کند نوایی دگر در جهان نو کند

چو گم گردد از گوهری آب‌ورنگ دگر گوهری سَربرآرد ز سنگ!

اما همه می‌دانیم که کاربرد واژهٔ تجدّد به گونهٔ «عَلَم»، مربوط می‌شود به فضای سیاسی، اجتماعی ایران در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم میلادی، یعنی زمانی که این واژه به تقلید از روشنفکران وقت، و به موازات لغتِ فرانسوی مُدرنیتِه، ورد زبانِ عامهٔ مردم می‌شود بدون آنکه تصویر روشنی از مفاهیم فلسفی یا مصادیق

عملی آن داشته باشند. به قول داریوش آشوری: «...پس به راستی ما در تاریکی دست به این فیل می سودیم، و دست هر یک از ما به هر جای آن می خورد گمان می کردیم که فیل همان است..... نهنگی به کشتی ما پهلو زده بود که هر یک از ما در تاریک، روشنای غروبِ مدنیتِ مان سرش را می دید یا دمش را یا بالش را...» (۱)

اما همین کاربرد به ظاهر طوطی وار و شعارگونه واژه تجدد از سوی توده مردم می توانست گویای حقیقتی باشد، و آن اینکه آنان از شکل و شیوه نظام استبدادی دو بُعدی حاکم بر مقدراتشان به تنگ آمده و آرزومند تغییر بودند. ملک الشعراء بهار این آرزومندی را ضمن نثری نظم گونه چنین تصویر می کند:

یا مرگ یا تجدد و اصلاح راهی جز این دو پیش وطن نیست
ایران کهن شده است سراپای درمانش جز به تازه شدن نیست (۲)

نه تنها مردم عادی، که روشنفکران نیز ساختار درونی تجدد و روند پیچیده و خزنده‌ای را که منجر به شکل گیری عینی آن در دمکراسی‌های نوپای اروپایی شده بود به درستی نمی شناختند. مثلاً نواندیشانی چون ملکم و طالبوف و مراغه‌ای و کرمانی «...تلاش نظری شان در این خلاصه شده بود که بخش‌هایی از میراث فکر و اندیشه و فرهنگ و تمدن غربی را در لباس ایدئولوژیهای ریز و درشت به جامعه ایران انتقال دهند...» (۳) از بین قشر نازک روشنفکران، آخوند زاده به این مسایل توجه بیشتری داشت، ولی او هم طرح روشن و کارسازی برای رسیدن ایران به عصر تمدن جدید نداشت.

شاعران نیز که به قولی از طبقه روشنفکر، و به دیگر قول از «کوشندگان فرهنگی و سیاسی» (۴) به شمار می آمدند، با لایه‌های درونی و علایم بیرونی پدیده تجدد غربی و روند تاریخی، اجتماعی آن آشنایی کافی نداشتند و غالباً مشتقاتی از کَل پدیده را در اشعار خود می تاباندند.

به دلیل همین دانش سطحی و کم ریشه بود که کشور ما علی رغم تجربه دو انقلاب بزرگ و چند جنبش ملی و موضعی در یکصد سال اخیر، که آرمان عموم آن‌ها گریز از بند تعبّد و تصلّب و تنفس در فضای آزاد بود، به آرمان

مزبور به معنای واقعی کلمه دست نیافت.

یکی از دلایل ناکامی طراحانِ فکرِ تجدّد در جامعهٔ شدیداً سنت‌گرای ایران فقدان زیربنای فکری، روانی لازم برای پیاده کردن این پروژهٔ صعب بود. به جرأت می‌توان گفت که بهاییان از معدود شاخه‌های اجتماعی ایران بودند که به دلیل دریافتِ پیام «حضرت باب و حضرت به‌الله» و تقلیدی که در ذهنشان پدید آمده بود آمادگی پذیرشِ یک سیستم دموکراتیک اجتماعی، مدنی را پیدا کرده بودند. طرح جامع، مترقیانه و واقع‌بینانه «حضرت عبدالباها» که به موجب «رسالةٔ مدنیّه» در سال ۱۸۷۵ میلادی به ملتِ ایران هدیه شده بود، توأم با ذهنِ باز و آزادی‌خواه، و سلوک مدنی و قانونمندانهٔ جامعهٔ بهایی ایران در زمانِ مشروطه، که همچنان ادامه دارد، مویّد حضورِ چنین آمادگی زیربنایی در نزد آنان بوده است.

تمرین‌های نخستین، مقارن ۱۸۰۰ میلادی و بعد

از تأثیر عامِ نهضتِ تجدّد خواهی بر اجزای مهمّ فرهنگ ایران از جمله شعرکه بگذریم، چند اتّفاق دیگر هم در حوزهٔ خاصّ شعر روی داد که بر اثرِ آن‌ها این مهم‌ترین رکنِ فرهنگی ما مختصر تکانی خورد. محرک هر یک از آن رویدادها خود می‌تواند نوعی بازانديشی در این قلمرو به شمار رود.

یکی از آن رویدادها جنبش «مکتبِ شعرِ اصفهان» بود که در حدود ۲۳۰ سال پیش به نمایندگی مشتاق، شعله، لطفعلی بیگِ آذر بیگدلی، هاتف و دیگران آغاز شد. هدف اینان روی برتافتن از سبکِ تصنّعی هندی بود و روی آوری به شیوه‌های اصیلِ استادانِ قرونِ درخششِ شعرِ فارسی.

چندی بعد، حرکتِ اینان به وسیلهٔ گروهی دیگر از شاعران، مانند فتحعلی خان صبا، سروش، قآنی مجمر و دیگران دنبال شد. این جنبش در تواریخ ادب به نام «نهضتِ بازگشت» ثبت شده است.

«... هدف این گروه رهایی بخشیدن شعرِ فارسی از تباهی و فقرِ دورهٔ انحطاطِ صفوی و زمان[های] آشوب و اغتشاش بعد از آن بود. اما برای رسیدن به منظورِ خود راه دیگری جز بازگشت به سبک و شیوهٔ سخنِ قدیم و پیروی از طرزِ بیانِ استادانِ بزرگ مانند فردوسی و عنصری و فرخی[سیستانی] و

منوچهری و حافظ و سعدی نمی‌دانستند...» (۵). نیما بازگشتِ بدون قید و شرطِ اینان را به اُسلوبِ قُدمایی «... بازگشتی از روی عجز...» می‌شمرد (۶) و مهدی اخوان ثالث معتقد بود که: «... نهضتِ بازگشت فقط به سان کودتایی بود برای ساقط کردن سلطنتِ انحصاری دودمان سبک هندی که همه از آن به تنگ آمده بودند ... با این تفاوت که هیچ چهره‌ای درخشان‌تر از چهره‌های پیش پیدا نکرد، سهل است که حتی مُشتی آدم‌های دروغین به وجود آورد: سعدی دروغین، سنایی دروغین، منوچهری دروغین... و دیگران...» (۷) شفیع کدکنی با اشاره به نام بعضی از معاریفِ نهضتِ بازگشت، آن‌ها را «... کاریکاتور شعرای قرون پنجم و ششم هجری معرفی می‌کند و به نقل از هگل می‌نویسد... همه شخصیت‌ها و حوادث بزرگ تاریخ جهان دوبار ظهور می‌کنند... و به دنباله این نقل قول کزیتیکی می‌آورد از مارکس به این مضمون که... «هگل فراموش کرده است [این توضیح را بدهد] که این ظهور یک بار به گونه تراژدی است و بار دیگر به گونه مضحکه و کاریکاتور...» (۸)

آخرین نماینده بزرگ نهضتِ بازگشت ملک الشعرا محمد تقی بهار بود که خطابه مشهور خود تحت عنوان «بازگشت ادبی» را در سال ۱۳۲۵ شمسی، یعنی قریب به شصت سال پیش، در اولین کنگره شعرا و نویسندگان ایران که به دعوت انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی تشکیل شده بود ایراد کرد. به نظر می‌رسد که نهضتِ بازگشت با همین خطابه و در حدود همان سال‌ها به نقطه پایان رسید و از حرارت افتاد.

خیزش تجدد از درون، ۱۸۴۴ و فراتر

فرخی یزدی شاعر جانباز عهد مشروطه ضمن یکی از سروده‌های انقلابی‌اش می‌گوید:

این بنای کهنه پوسیده ویران گشته است جای آن با طرح نو، از نو بنا باید نمود

تا مگر عدل و تساوی در بشر مَجری شود انقلابی سخت در دنیا به پا باید نمود

پُرسیدنی است که « طرح نو» از کجا باید می‌آمد، و «انقلابی» که بنا بود عدل و مساوات را به مردم ما ارزانی دارد از چه مقوله بود و چه ارمغانی

می‌توانست داشت؟ انگار که همهٔ روشنفکران ما از شاعر و نویسنده و مورخ بگیر تا دانشگاهی و پژوهشگر و ژورنالیست فراموش کرده بودند که شصت سالی پیش از آغاز جنبش‌های مشروطیت و چهل سالی قبل از شنیده شدن صدای نخستین مَبَشِّرینِ آزادی، فرزانه‌ای به نام «باب» ندای آزادی از شیراز سر داد، و شمار آزاد اندیشانی که در نخستین سال‌های ظهور او به ندایش لبیک گفتند به حَجْم و حُدّی رسید که خیزش او چهرهٔ يك انقلابِ مَلّی «فرهنگی-روحانی» پیدا کرد و حکومتِ دو بُعدی «دولت-روحانیت» را بر آن داشت که باب را بکشد و پیروانش را قتل عام کند.

دَمَش گرم که از هُرْم آن همچو طاهره قُرة العینی برآمد که نیم قرن قبل از همهٔ همصداهای آزاداندیشش افق‌های بازتری را برای کشورش بدینگونه نوید داد:

هان صبح هُدی فرمود، آغاز تنفّس	روشن همه عالم شد، ز آفاق و ز آنفّس
آزاد شود دهر، ز اوهام و خرافات	آسوده شود خَلق، ز تخیل و توّسوس
محکوم شود ظلم، به بازوی مساوات	معدوم شود جهل، ز نیروی تَقَرّس
گسترده شود در همه جا فرش عدالت	افشانده شود در همه جا تخم توّس
مرفوع شود حکمِ خلاف از همه آفاق	تبدیل شود اصلِ تباین به تَجانس

این شعر را که صورت غزل و سیرت قویاً آزادی خواهانه و مردمی-اجتماعی دارد، قُرة العین در حدود سال ۱۸۴۸ میلادی سروده و آرمان‌های تجدّد خواهی خود را به زبانی شفاف در آن مطرح کرده است. (۹)

از همهٔ پژوهشگران ارجمندی که به بازنگری تحوّل درونی شعر ایران در ادوار معاصر پرداخته اند می‌پُرسم که آیا این شعر را نمی‌توان نقطهٔ عطف، یا یکی از مفاصلِ چرخشِ ماهوی شعرِ معاصرِ ایران شناخت؟

برای آنکه حقّ کسی ضایع نشده باشد، در این جا خود را متعهد می‌بینم به اینکه اذعان کنم که در دههٔ اخیر و شاید کمی عقبتر، برخی از هم میهنان غیر بهایی روشنفکرمان، که غالباً ساکن ممالک خارجه هستند، آغاز کرده‌اند به کاویدن تاریخ، بررسی پیام، و ارزشیابی فرهنگی بسیطی که آیین بهایی را شکل

داده است، نه بدان قصد که به آیین بهایی بپیوندند، بلکه به قصد شناختِ بهتری از ماهیتِ شاخه‌ای از جامعهٔ بزرگ ایران که مدت‌ها است در حاشیه قرار گرفته است. عبور این محققین آزاده از مرزهای احتیاط یا بدبینی و شکستن سکوت صد و پنجاه ساله قدم مبارکی است که خوش آمد و تقدیرجامعهٔ جهانی بهایی را به همراه دارد.

غیر از طاهره که در بالا از او یاد شد، قشرِ بزرگی از شاعران بهایی موضوعی از این آیین، چون برابری انسان‌ها صرف‌نظر از رنگ و نژاد و عقیده و جنس و ملیت، نگرش آزاد و بری از جهل و وهم و تعصب به مجموعهٔ جهان هستی، و صلح خواهی و آرامش طلبی و جهان بینی خردمندانه را در شعر خود بازتابانده‌اند.

به دلیل آنکه بررسی شعرِ شاعران بهایی در رابطه با تجدّد به سخنران دیگری ارجاع شده است، افزون بر نمونه‌ای که از طاهره آوردم، و ذکر آن يك مورد هم از نظرِ تصحیح مبدأ شعرِ تجدّد ضروری بود، از آوردن نمونه‌های بیشتری از شعرِ شاعران بهایی خودداری می‌کنم، ولی شاید بیان این نکته در این موضع ضروری باشد که چند نفر از متجددین بنام، از جمله کرمانی که گاهی حرف‌هایش را در قالبِ نظم بیان می‌کرد، ساختارِ اولیه، و هنوز تغییرِ ماهیت ندادۀ فکرِ خود را، از بطنِ همین تجدّد برخاسته از درون وام کرده بودند. (۱۰)

عصرِ مشروطه به تقریب ۱۸۷۵ تا ۱۹۲۰

تواریخ آغاز و انجام این عصر را به تقریب ذکر کردم، زیرا تحولات فکری و بازتاب آنها در پیکرهٔ زبان به دلیل رفتار خزندهٔ این نوع تحولات در قالبِ بُرش‌های قطعی زمانی نمی‌گنجد. دیگر آنکه وقتی از مشروطه صحبت می‌کنیم منظورمان تاریخ دقیق امضای سندِ مشروطیت (۱۹۰۵م.) نیست، بلکه ناظر به روندی هستیم که طی آن فکرِ تجدّد نطفه بست، رشد کرد، به اوج رسید، از آن پس دستخوش کلنجارهایی چسند گردید و سرانجام در هیئتِ يك شبه دموکراسی یا تجدّد مسخ شده آرام گرفت. ظرفِ زمانی این روندِ قوسی شکل را

تاریخ دانان چیزی بینِ چهل تا چهل و پنج سال برآورد کرده اند، و منحنی تحولات شعری متأثر از پدیدهٔ تجدّد نیز کم و بیش بر همین مدار است. پس ما داریم از بُره‌ای از تاریخ یاد می‌کنیم که تجدّد از نوع درونی آن با امواج تجدّد آمده از بیرون در آمیخته و به صورت خیزهای تُند و سرکش به شَطِّ شعر می‌پیوندد.

شعر از دربار به کوچه و بازار کشیده می‌شود، زبان فاضلانه و ادیبانه جای خود را به زبان مردمی و عامهٔ پسند می‌دهد، نوعی شعر معروف به شعر روزنامه‌ای از صفحات مطبوعات سربر می‌کشد، شعارهای انقلابی به بدنهٔ شعر راه می‌یابد، و مُجرّداتی از کلیت تجدّد از قبیل آزادی، استقلال، وطن، قانون، مشروطه، دولت، ملت، عدلیّه، مجلسِ ملی، وکیل، و حقوق زنان و دهقانان و رنجبران به صورت اعلام شعر مرقّی در می‌آید. چند نمونه:

گردیده وطن غرقهٔ اندوه و محن، وای
ای وای وطن، وای وطن، وای
«سید اشرف گیلانی»

آن زمان که بنهادم سر به پای آزادی
دستِ خود ز جان شُستم از برای آزادی
«فرخی یزدی»

ز استقلال و آزادی و قانون
به پیش دیده شادروان گرفتم
«بهار»

مشروطه درختی است پُر از میوه و اثمار
عدلیّه و انصاف و مساوات ورا بار
«سید اشرف گیلانی»

دولتِ هر مملکت در اختیار ملت است
آخر ای ملت به کف، کی اختیار آید ترا
«فرخی یزدی»

نالۀ مرغِ اسیر این همه بهر وطن است
مسلكِ مرغِ گرفتارِ قفس همچومن است
«عارف»

خدایا تا کی این مردان به خوابند
زنان را عفت و عصمت ضرور است
زنان تا کی گرفتار حجابند
نه چادر لازم و نه چاقچور است
«ایرج میرزا»

ای رنجبران، بی بصری تا کی و تا چند غفلت ز حقوق بشری، تا کی و تا چند
 آخر به تفکر نظری سوی اجانب زاوضاع جهان بی خبری، تاکی و تاچند
 « روزنامه آموزگار، رشت »

حال نوبت آن است که از میان انبوه کسانی که در عصر مشروطه به عنوان شاعر متفتن، یا غیر آن، تأملات یا آزمایشات تجدّدخواهی و نواندیشی خود را در قالب شعر بیان کرده‌اند، نمونه‌هایی برجینیم و به ارزشیابی ادبیات منظوم این دوره در حدّی که در توان یک گفتار نود دقیقه‌ای است بپردازیم. شاید گروه بندی زیر ما را در این مقصود مددکار آید:

گروه اول، نظریه پردازانی که شاعر حرفه‌ای، به معنای کسی که شعرگویی را کار اصلی خود قرار دهد، نبوده‌اند، ولی از شعر به عنوان يك وسیله ارتباط جمعی برای انتشار افکارشان استفاده کرده‌اند. از میان نظریه پردازان صدر مشروطه آخوندزاده و کرمانی، بخصوص فرد اخیر، از این وسیله سود برده‌اند. به علاوه هر دوی آنها در مباحث نظری مربوط به شعر، انتقاد از شعر زمان و لزوم دگرگونی پیام شعر به تفصیل صحبت کرده‌اند. میرزا ملکم خان، نظریه پرداز دیگر عصر مشروطه نیز در باب اهمیت زبان شعر در بیداری مردم و تجدید نظر در این زبان به شکل و شیوه شاعران عصر روشنگری اروپا گفتگو کرده است. کرمانی در این زمینه تا آن جا پیش رفته است که منظومه مفصلی را به تقلید از شاهنامه فردوسی در کتابی به نام « نامه باستان » فراهم آورده و طی آن گذشته تاریخی ایران را به حسرت نگریسته و آینده را در گروی بیدار شدن ملت از خواب غفلت می‌بیند. از اوست که می‌گوید:

کنون ای مرا ملتِ هوشمند چرایید در چاه غفلت نژند
 برآید و بینید کار شگفت به آسان توانید گیتی گرفت
 ولی تا شناسید از خیر و شر بیایست خواندن « حقوق بشر » (۱۱)

کار نداریم به اینکه کرمانی چه اندازه به مبانی حقوق بشری آگاهی داشته و یا به اصول آن مومن بوده است، ولی ظاهراً کاربرد این ترکیب در شعر، با او آغاز شده است. (۱۲)

گروه دوم: شاعران میانه‌رو، منظور از گزینش عنوان میانه‌رو برای این

گروه آن نیست که مرزبندی دقیقی بین این گروه و گروه بعدی، که از آنان به عنوان چپ گرا یاد خواهیم کرد، قایل شویم. زیرا شاعرانی که در این گروه از آنها یاد خواهد شد در برخی از سروده‌هایشان به قدری افراط نشان می‌دهند که به آسانی می‌توان آنان را در گروه بعدی جای داد. با رعایت این یادداشت، و توجه به تحلیل‌های بعدی، شاید بتوان سید اشرف‌الدین حسینی، میرزاده عشقی و ابوالقاسم عارف را در این گروه بررسی کرد.

سید اشرف‌الدین حسینی (۱۹۳۴-۱۸۷۰) که بیشتر به نام‌های «اشرف گیلانی» و «نسیم شمال» معروف است «...محبوبترین و معروف‌ترین شاعر ملی عهد انقلاب است...» (۱۳). «[این مرد] از میان مردم بیرون آمد، با مردم زیست و در میان مردم فرو رفت... آجر او در آزادی ایران کمتر از آجر ستارخان پهلوان بزرگ نبود...» (۱۴). اشرف در حدود یک قرن پیش به هنگام برقراری مشروطه روزنامه‌بی ادعایی را به نام «نسیم شمال» در رشت بنیاد نهاد که لحنی ادبی-فکاهی داشت، و اشعار وطنی خود را در همان روزنامه، گاه به طنز و گاه به اندوه و دریغ، می‌نوشت. پس از استقرار مشروطه دوم انتشار نسیم شمال در تهران ادامه یافت و به رغم شکل و شمایل نحیفش اشتهار و محبوبیتی کم نظیر به دست آورد. نام‌های اشرف و نسیم شمال چنان به هم درآمیخت که عاقبت یکی شد. ادوارد براون نسیم شمال را از نظر ادبی از بهترین‌ترین جراید ایران معرفی می‌کند. قزوینی و بهار و سعید نفیسی و جمال زاده و دکتر یوسفی از جمله نامدارانی هستند که سادگی و صداقت و سبک روشن و مردمی اشرف را ستوده‌اند (۱۵). سهم عمده اشرف در شکل‌گیری شعر عامیانه، ظرافت طبعش در طرح مسایل سیاسی در لفاف طنز، و توجه دادن هوش خفته توده مردمش به مسأله آزادی، از سوی پیگیران شعر مشروطه مورد تقدیر و تحسین قرار گرفته است. چند نمونه از سروده‌های اشرف:

طنز:

بچه جون داد مکن اولولو میاد	داد و فریاد مکن اولولو میاد
خفه شو اولولو میاد می‌بردت	در لب آب روان می‌دردت
لقمه لقمه سرپا می‌خوردت	از وطن یاد مکن اولولو میاد!

حُبِّ وطن:

کو همت و کو غیرت و کو جوش فتوت	کو جنبش ملت
دردا که رسید از دو طرف سیلِ فتن، وای	ای وای وطن، وای
بلبل نبرد نام گل از واهمه هرگز	نرگس شده قرمز
سُرخند از این غصه سفیدان چمن، وای	ای وای وطن، وای
افسوس از این خاک گهرخیز گهرزا	گردید مُجزا
از چار طرف خاک به از مشک ختن، وای	ای وای وطن، وای!

میرزاده عشقی (۱۸۹۳-۱۹۲۴) از هفده سالگی به مدد قریحه‌ای خودجوش، درونی پُرشور و قلمی آتشین وارد گود شاعری و روزنامه نگاری شد و چهارده سال بعد، زمانی که بیش از سی و یک سال از عمرش نگذشته بود، به ضرب گلوله مخالفان از پای درآمد. ماخالسکی ایران شناس لهستانی او را از منادیان تجدد و پیش آهنگان نوآوری در شعر ایران معرفی می‌کند، غلامحسین یوسفی مظاهر تجدد خواهی را در برخی از آثار عشقی، از جمله در «نوروزی نامه» و «برگ باد بُرده» می‌بیند و یحیی آرین پور تابلوی ایده آل و بعضی اشعار دیگر عشقی را از نخستین آزمایش‌های انقلاب ادبی ایران و به عبارتی دیباچه این انقلاب می‌داند. (۱۶)

بین تحلیلگران ادب معاصر از مدّت‌ها پیش بحثی جریان دارد که تجدد شعری ایران، به معنای رفّرم عمقی، از چه زمانی و توسط چه شاعری آغاز شد. درست است که شعر مشروطه یک مقدار آرمان‌ها و آرزوها را بدون درون نگری عمیق به هسته تجدد در بدنه خود وارد کرد، و شاید ضرورت زمان هم جز آن چیزی ایجاب نمی‌نمود، ولی نه شعر مشروطه و نه شعر نهضت بازگشت توانستند آن انحطاط و کسالتی را که چندین قرن بود این مرکزی ترین ابزار اندیشندگی ایران را از تحرك بازداشته بود علاج کنند. زیونی به جایی رسیده بود که فقط حضور پهلوانانی چون فردوسی و سعدی و حافظ و مولوی می‌توانست چاره ساز باشد. ولی می‌دانیم که همچو پهلوانانی در عصر ما پیدا نشدند، و زمان هم مُعدّد و مهیای ظهور پهلوانان نبود. گویی ظهور تک ستارگان در سیطره ادبی جای خود را به تدابیر کاروانی یا تلاش‌های بر هم فزاینده داده بود. اصل تقسیم کار هم، که از ارمغان‌های مدنیت جدید بود، آشکارا یا نامریی

قانون خود را می‌نوشت. يك مقدار از نیروهای اندیشه به شاخهٔ نثر و ناول و مقاله و ژورنال و نمایشنامه معطوف شد. رساله و تحقیق و نگارش مواد درسی هم موضع خود را پیدا کرد. در این میان شعر، بدون آنکه نقش فرهنگی و تاریخی خود را از یاد ببرد، در زنجیرهٔ واحدهای مستقل، ولی هم‌مقصد، شروع کرد به نوسازی خود. پس ناصواب نیست اگر بگوییم عشقی هم یکی از آن واحدهایی بود که به سهم خود، هرچند اندک، به حرکتِ مترقیانهٔ شعر کمک کرد. حال می‌پردازیم به آرایهٔ چند نمونه از سروده‌های این جوان شورمند و آزادی‌خواه:

نمونهٔ يك، از قطعهٔ «برگ باد بُرده» که تجربه‌ای است تازه به قصدِ رهایی نسبی از قرینه سازی اضلاعِ طولی شعر:

به گردش بَرکنار بوسفور اندر مَرغزاری	رَهَم افتاد دیروز
چه نیکومرغزاری، طرف دریا در کناری	دیده افروز
درختان را حریر سبز بَر سَر	زمین را از زُمرد جامه در بَر
به هر سو با گُلّی راز	نموده مرغی آغاز

پیدا است که عشقی قطعهٔ برگ باد بُرده را در زمان اقامتش در استامبول، و به تبعیت از نوپردازانِ ترکیه، که آنان نیز به نوبهٔ خود متأثر از شعرِ جدیدِ اروپا بودند، ساخته است.

گروه دوّم، منظومهٔ ایده‌آل یا «سه تابلوی مریم». این داستانی است از اغفالِ دختری معصوم برخاسته از خانواده‌ای مبارز و بی چیز توسطِ جوانی اشرافزاده. برخورد این مسأله با سنت، انتحارِ دختر، و به زیرِ سوال بردنِ مجموعهٔ سازمان اجتماعی ایران در آخرین سال‌های سلطنتِ سلسلهٔ قاجاریه، از جمله دستمایه‌هایی است که نه تنها عشقی بلکه شماری از نویسندگان و شاعرانِ همزمان او نیز برای نشان دادن خشمشان از نظام موجود از آن سود بُرده اند. تابلوی اوّل (اغفال) در يك پنج ضلعی، یا مسمّط، بدین گونه آغاز می‌شود:

اوایلِ گُلِ سرخ است و انتهای بهار	نشسته‌ام سَرِ سنگی، کنار يك دیوار
جوارِ درهٔ دَریند و دامنِ کهسار	فضای شِمران اندک زَقربِ مغرب‌تار

هنوز بُد اثرِ روز بَر فرازِ اوین

تابلوی دوّم (انتحار) به این شکل ادامه می‌یابد:

دوماه رفته ز پاییز و برگ‌ها همه زرد فضای شمران از باد مهرگان پُرگردد
هوای دربند، از قرب ماه آذر سرد پس از جوانی پیری بود چه بایدکرد
بهار سبز به پاییز زرد شد مُنجر

تابلوی سوّم (خشم)، سرگذشتِ مریم از زبانِ پدرش پایان می‌گیرد، وانگاه
عشقی خشم خود را اینگونه ابراز می‌دارد:

تمام مملکت آن روز زیر و رو گردد که قهر ملت با زور روبرو گردد
به خاینین زمین، آسمان عدو گردد زمان کشتن افواج مُرده شو گردد
بسیطِ خاک، ز خونِ پلیدشان رنگین!

آرزوی رهایی از بیداد و دست‌یابی به آزادی بدین لحن و با این بیان
خشن البته نه مقبول است و نه می‌توان آن را به حساب تجدد خواهی گذاشت.
متأسفانه غالب گویندگان دوره مورد بحث لحنی انتقام‌جو دارند و خشم خود را
نسبت به وضع موجود به زبانی در همین حال و هوا بیان می‌دارند. شاید تجدد
خواهی خام و زمانه در حال عبور از خط تحوّل همچو عصیانی را دیکته
می‌کرده است؟ به هر حال عشقی در رویه دیگر تجدد، که رُفرم شعری باشد،
نسبتاً موفق است. داستان پردازی منظوم به شکلِ تابلو ایده‌آل و رنگ‌های
مناسبی که برای پشتِ هر یک از تصاویر اصلی داستان برگزیده است تازگی
دارد.

ادامه سبک داستان پردازی او را می‌توان در آثار گویندگانی چون گلچین
گیلانی در قطعه «نام»، دکتر محمد حسین علی آبادی در قطعه «خاکستر» و دکتر
خانلری در قطعه «عقاب» تماشا کرد. عشقی خود در باره این منظومه می‌نویسد:
«...من شروع کردم به یک شکلِ نوظهوری افکار شاعرانه [آم] را به نظم در آورم،
و پیش خود خیال کرده‌ام که انقلاب ادبیات زبان فارسی با این اقدام انجام
خواهد گرفت. سه تابلو ایده‌آل مرا ... به دقت بخوانید اگر نواقصی در آن دیدید
چون در آغاز کار است مرا معذور بدانید. ان شاء الله شعرای آینده دنباله این
طرزگفتار را گرفته تکمیل خواهند کرد.» (۱۷)

ابوالقاسم عسراف (۱۹۳۳-۱۸۷۹) عسراف در شعرِ مشروطه يك صدای

مضاعف بود. به عشقِ وطن می‌سرود و همان سروده را در پیکرِ آهنگی دلنشین برای مردم می‌خواند. مُجسّم کنید صحنه‌ای را که عارف این کلمات طوفان خیز را در صحنهٔ تئاترِ «باقرآف» به آوازی سوزناک سر می‌داد، و اثری را که بر مستمعین از ستم استبداد به جان رسیده‌اش به جای می‌گذاشت (۱۸):

از خون جوانان وطن لاله دمیده از ماتم سرو قدشان، سرو خمیده
در سایهٔ گل، بلبل از این غصه خزیده گل نیز چو من در غمشان جامه دریده
چه کج رفتاری ای چرخ، چه بد کرداری ای چرخ، سر کین داری ای چرخ
نه دین داری، نه آیین داری ای چرخ!

عارف یکی از پیشگامان هنر ترانه سازی مُدرن ایران است. در حقیقت ترانه سازی پیش از عارف، و مقدم بر او شیدا، صورت سیستماتیک، ارزش موسیقایی و اعتبار ادبی نداشت. شیدا آغازگر بود، ولی بلافاصله پس از او عارف با ریختن مصادیقی از اندیشهٔ تجدد در کالبد تصنیف، بدان اعتبار، اهمیت و بُعد ملی بخشید. وطن پرستی و آزادی خواهی عارف توأم با آشنایی همزمانش بر زبان شعر و موسیقی به او فرصت داد که میراث گرانبهایی از ترانه‌های وطنی به جای گذارد. عبدالرحمن سیف آزاد جمع کنندهٔ دیوان عارف می‌نویسد: «...خیلی به نُدرت واقع می‌شود که یک نفر هم استاد موسیقی باشد، هم خواننده‌ای بی نظیر، هم آهنگساز ... هم شعرساز و هم گذشته از همهٔ این‌ها به قدری علاقمند به وطنش باشد که جان خود را در راه آن این‌طور تمام کند ...» (۱۹). «... اگر من هیچ خدمتی دیگر به موسیقی و ادبیات ایران نکرده باشم، وقتی تصنیف وطنی ساخته‌ام که ایرانی از هر ده هزار نفر یک نفرش نمی‌دانست وطن یعنی چه...» (۲۰)

هرچند شهرت عارف بیشتر مرهون تصنیف‌های اوست، ولی غزلیات خوبی هم دارد که رگه‌های میهن دوستی او در آنها نمایان است، از جمله در غزل «پیام آزادی» که عارف آن را به مناسبت پیروزی مشروطه خواهان بر محمد علی میرزا ساخته و خود آن را همراه با نوای موسیقی خوانده است. چند بیتی از این غزل را در ذیل می‌آوریم و بحث عارف را در همین جا پایان می‌دهیم:

پیام دوشم از پیر می فروش آمد بنوش باده که یک ملتی به هوش آمد

هزار پرده ز ایران درید استبداد هزار شکر که مشروطه پرده پوش آمد
 ز خاک پاک شهیدان راه آزادی ببین که خون سیاوش چه سان به جوش آمد
 صدای ناله عارف به گوش هر که رسید چو دَف به سَر زد و چون چنگ درخروش آمد

گروه سوم: شاعرانِ چپ گرا، در این گروه از فرّخی یزدی و ابوالقاسمِ لاهوتی یاد خواهیم کرد. هر دوی اینها به ملاحظه بیدادی که بر کارگران و دهقانان و سایر طبقات رنجبر ایران می‌رفت به افکار چپ افراطی، ملهم از انقلابات قفقاز و روسیه، متمایل شدند و زندگی پُر تلاطم و نا آرامی را پشت سر نهادند. فرّخی پس از سفرهای اضطراری به روسیه و آلمان در بازگشت به ایران به زندان افتاد و در همان جا از بین رفت و لاهوتی به روسیه شوروی پناه بُرد و زادبومِ خود را دیگر ندید. با این حال این دو را باید از فعال ترین شاعران عصر مشروطه به شمار آورد. با هم نگاه گذرایی می‌کنیم به گوشه‌هایی از بود و نمود آنها:

میرزا محمد فرّخی یزدی (۱۸۸۷-۱۹۳۹) روستازاده یزدی، مبارزِ خستگی ناپذیر، روزنامه نگار طوفانی و شاعر انقلابی. بعضی از کتاب‌هایی که به تحلیل ادب معاصر پرداخته‌اند از فرّخی یزدی یاد نکرده‌اند، شاید به دلیل آنکه شعر فرّخی را زیر و تُند و خشن یافته و نخواستند نواندیشی را با سمت گیریهای ایدئولوژیک مخلوط کنند. به هر حال این عَدَم حضور مانع از آن نیست که بگوییم جوشش‌های آزادیخواهانه تابیده در شعر فرّخی، هرچند دُرشت و افراطی، ولی تا آن جا بر مردمش مؤثر افتاد که در انتخابات هفتمین دوره مجلس، به رَغَم مخالفتِ دولتِ اقتدارگرای وقت، از یزد به نمایندگی برگزیده شد. این گزینش البتّه برای فرّخی خوش‌یمن نبود زیرا مقدمه‌ای شد برای بازداشت و سپس نیستی‌اش در زندان. به نمونه‌هایی از شعر فرّخی می‌پردازیم:

به زندانِ قفس، مرغِ دلم چون شاد می‌گردد

مگر روزی که از این بندِ غم آزاد می‌گردد

تپیدن‌های دل‌ها ناله شد آهسته آهسته

رساتر گر شود این ناله‌ها، فریاد می‌گردد

دلم از این خرابی‌ها بود خوش، زانکه می‌دانم

خرابی چونکه از حد بگذرد آباد می‌گردد!

در سایه استبداد پژمرده شد آزادی
این گلبنِ نارس را بی‌ریشه نباید کرد
با داس و چکش کن محو، این خسروی ایوان را
چون کوه کنی هر روز با تیشه نباید کرد!

توده را با جنگِ صنفی آشنا باید نمود
کشمکش را بر سر فقر و غنا باید نمود
تا مگر عدل و تساوی در بشر مجری شود
انقلابی سخت در دنیا پیا باید نمود!

آزادی اگر می‌طلبی غرقه به خون باش
کاین گلبنِ نوحاسته بی‌خار و خسی نیست
هر سر به هوای سر و سامانی و ما را
در دل بجز آزادی ایران هوسی نیست (۲۱)

ابوالقاسم لاهوتی (۱۹۵۷-۱۸۸۵ م.) از آغاز جوانی سری پُرشور داشت و به افکار سوسیالیستی و اشعار سیاسی-اجتماعی صابر شاعر انقلابی قفقاز دل بست، و خود مدل گویاتری شد برای نشر آن افکار. دکتر عالمجان خواجه مراد اف، استاد ادبیات فارسی در دانشگاه دولتی دوشنبه، تاجیکستان، می‌نویسد: «...اشعار آتشین و پیکار انقلابی [لاهوئی] در روند انقلاب مشروطه ایران و رشد خودآگاهی توده‌ها سهم [به] سزایی داشته است...» (۲۲)

لاهوئی زبان شعر خود را وقف مطالبه آزادی و دفاع از حقوق رنجبران کرد. اصطلاح رنجبران ترجمه واژه انگلیسی oppressed بود که کارل مارکس در بیانیه مشهور خود علم کرد و لنین آن را به صورت سیال‌ترین لغت ادبیات بلشویکی درآورد. دکتر غلامحسین یوسفی می‌نویسد: «روحی که بر شعر لاهوتی حاکم است، حمایت از رنجبران و مظلومان است و دعوت آنان به تلاش و حرکت و حق‌طلبی...». و کمی پیش از این گفته، اظهار نظر جالبی دارد به این متن: «...بسیاری از شعارها و سیمایا که لاهوتی بر اثبات و ترویج و تحسین

آنها اصرار و پافشاری داشت امروز شکست برداشته.... و کاستی‌های آنها از جانب همان ارکانی که حمایت و تبلیغ می‌شد، به جهانیان اعلام شده است، اما به عنوان شاعری با قریحه و توانا نمی‌توان از آثار لاهوتی در تاریخ شعر فارسی معاصر صرف‌نظر کرد.» (۲۳)

اینک به یک غزل جالب، و در عین حال تأمل‌برانگیز لاهوتی که در سال ۱۹۰۹ میلادی به هنگام سرکوب مشروطه به دست محمد علی میرزا و اعوان او ساخته شده است گوش می‌کنیم و بحث شاعران چپ‌گرای عصر مشروطه را با همین شعر می‌بندیم:

وطن ویرانه از یار است، یا اغیار، یا هردو؟	مصیبت از مسلمان‌هاست، یا کفار، یا هردو؟
همه داد وطن خواهی زنند اما نمی‌دانم	وطن خواهی به گفتار است، یا کردار، یا هردو؟
وطن را از خطر فکر و کیلان می‌کند ایمن؟	و یا سرنیزه یک لشکر جرّار، یا هردو؟
وطن را فتنه مسند نشینان داد بر دشمن	و یا این مردم بی‌دانش بازار، یا هر دو؟
کمند بندگی بر گردن بیچارگان محکم	ز بند سبحة شد، یارشته زنار، یا هردو؟
به قتل و غارت دهقان و استعمار زحمتکش	فقط مسجد بود بانی، و یادربار، یا هردو؟
بنای ظلم و استبداد صنف مفتخور ویران	ز چکش می‌شود، یاداس جوهردار، یا هردو؟
وکیل از خدمت ملت تغافل می‌کند عمداً	و یا باشد وزیر از مملکت بیزار، یا هردو؟
به مجلس نسبت ایران فروشی می‌دهند اما	نمی‌دانم کنم اقرار، یا انکار، یا هر دو؟
ترا روزی به گشتن می‌دهد ناچار لاهوتی	زبان راستگو، یا طبع آتشبار، یا هردو! (۲۴)

گروه چهارم: شاعران ادیب یا ادیبان شاعر، در این گروه شاعرانی جای می‌گیرند که بر دانش‌های ادبی زمان و علوم کلامی تسلط داشته‌اند و به همین دلیل مسائل مربوط به تجدّد را به صورتی نرم‌تر و زیرکانه‌تر از دو گروه اخیر در شعرشان مطرح کرده‌اند. فرق است بین دانشمند آزادی‌خواه و آزادی‌خواهی که به حکم قریحه ذاتی یا عواطف جوشان درون منویاتش را می‌سراید و چه بسا مقبول عام می‌افتد. به همین دلیل است که مثلاً در عصر مشروطه شاعر خوب و بی‌ادعایی چون سید اشرف گیلانی از سلسله جنابان حرکت توده‌ها می‌شود و کلام استادی چون ادیب الممالک از هضم دایره روشن‌فکری فراتر نمی‌رود.

با حفظ این مقدمه، اگر فکر خودمان را خوب جمع و جور کنیم این چهره‌ها را می‌توانیم در این گروه شناسایی کنیم: ادیب الممالک فراهانی، ملک

الشعراى بهار، على اكبر دهخدا، ايرج ميرزا جلال الممالك، و با اندكى تجاوز به دور پسا مشروطه، پروين اعتصامى.

اديب الممالك فراهانى (۱۹۱۶-۱۸۶۰) متخلص به اميرى، [نواده] برادر كوچكتر ميرزا ابوالقاسم قائم مقام وزير معروف محمدشاه قاجار، قصيده سراى بزرگ زمان، مديحه سرايى كه به متجددين و آزاديخواهان پيوست و متجددى كه شعرش غير متجدد باقى ماند. اميرى در شعر مشروطه صدای بلندی نبود و از حد دلبستگی به دساتير و مباحات به تاريخ باستان فراتر نرفت. مسمط «شتربان» يا «رايت كاوه» از معروفترين آثار اوست كه به اين شكل آغاز مى شود:

برخيز شتربانا بربند كزاوه كز چرخ عيان گشت همى رايت كاوه
از شاخ شجر برخاست آواى چكاوه وز طول سفر حسرت من گشت علاوه
بگذر به شتاب اندر، از رود سماوه در دیده من بنگر درياچه ساوه
وز سینه ام آشكده پارس نمودار

محمدتقى بهار، ملك الشعرا (۱۹۵۱-۱۸۸۶م). از فحول دانشمندان ايران در قرن بيستم، شاعر و ترانه سراى ملى، نويسنده توانا، محقق تاريخى و ادبى، استاد سبک شناسى، مترجم و روزنامه نگار، و آزادى خواه مستقل و آگاه. دكتور شفيعى كلكنى در جزوه متراكم، اما غنى خود «ادوار شعر فارسى» مى نويسد: «...من گوشم را كه به ديوار مشروطيت مى گذارم دو صدا را مى شنوم، صدای بهار و صدای ايرج...»، هم او وقتى كه به بهار مى رسد مى گويد: «اگر دو نهنگى بزرگ از شط بهار بخواهيم صيد كنيم، يكى مساله وطن است و ديگرى آزادى... بهار به سبب آگاهى وسيعى كه از گذشته ايران داشت...بهترين مديحه سراى آزادى و وطن [بود] در بافت بورژوايى آن... نه شوونيزم...» (۲۵)

دكتر محمدعلى اسلامى اضافه مى كند: «... در برابر اندیشه هاى نو و تحوّل زمان و پيشرفت هاى علم، باز و پذيرنده است، متحجر و خام نيست و از آثار تمدن جديد و ثمره هاى دانش به وجد مى آيد.» (۲۶)

و يحيى آرين پور مى گويد: «... پس از مشروطيت و ورود به حلقه آزادى خواهان... شعر خود [را] به امر انقلاب و آزادى وقف كرد... امتياز بزرگ بهار در آن است كه با وجود انتساب به مكتب شعر قديم توانسته است شعر خود را با خواسته هاى ملت هم آهنگ سازد و ندای خود را در مساييل روز و

حوادثی که هم‌وطنانِ وی را دچار اضطراب و هیجان ساخته بود بلند
کنند...» (۲۷)

شعرِ بهار در بازتابِ مفاهیمِ تجدّد، از کلیّ گویی‌های غالبِ همزمانانش
فراتر می‌رود، و تا آنجا که در طاقّتِ کلامِ منظوم باشد، به لوازمِ زیر بنایی آن
مفاهیم نیز می‌پردازد. مثلاً به خاطر آنکه نشان دهد رسیدن به آزادی مستلزم
طی مراحلِ است، یا بدونِ قانونِ چرخِ امور پیش نخواهد رفت، به این امثله
متوسّل شده است:

بی تربیتِ آزادی و قانون نتوان داشت سَعْفَصِ نتوان خواند نخوانده گلّمن را
بی نیروی قانون نرود کاری از پیش جز بر سرِ آهن نتوان بُرد ترن را

یا در بیانِ اهمیّتِ آزادی فکر و قلم گوید:

ملک را آزادی فکر و قلم قُوتِ فزای خامهٔ آزاد نافذتر ز نوکِ خنجر است!

یا در لزومِ حفظِ فرهنگ و آیین گوید:

در رهٔ فرهنگ و آیینِ وطن غفلتِ مَورز ملک‌بی فرهنگ‌بی آیینِ درختی‌بی بر است!

بهار چه در اشعار خود و چه در ترانه‌هایش در رابطه با مسألهٔ وطن، که
یکی از مرکزی‌ترین تأملاتِ شعرِ مشروطه است، میهن پرستی توأم با دریغ و
حسرتِ خود را شورمندانه بیان کرده است:

این دود سیه فام که از بامِ وطن خاست از ماست که بر ماست
وین شعلهٔ سوزان که برآمد ز چپ و راست از ماست که بر ماست
گوییم که بیدار شدیم این چه خیالی است بیداری ما چیست؟
بیداری طفلی است که محتاج به لالاست از ماست که بر ماست!

به اعتقاد این قلم، رسالتِ آزادی‌خواهانه و روشن بینانهٔ بهار به خصوص
در سه اثرِ جان‌دار و تکان دهندهٔ او بازتاب یافته است. این سه اثر می‌توانند ما
را در شناختِ خطوطِ ذهنی او بهتر یاری کنند:

یکی قصیدهٔ «دماوندیه»، که بهار آن را یکی دو سال قبل از انقراضِ سلسلهٔ

قاجاریه ساخته، و به مثابه مُشتی گران به گونهٔ تاریخِ ناساز و معمارانِ ناسازترِ آن نواخته است. این اثر نه تنها از نظر صلابتِ کلام در شمار بهترین قصاید شعرِ درّی است، بلکه به دلیلِ چرخشی تاریخی از روندِ حقیرانه‌ای که قصیده می‌پیمود، نیز به خاطرِ محتوای بدیع و مخاطبِ ظاهراً بی‌زبانِ آن، که نمادی جز دماوندِ پُرحضور و حشمتِ ما نیست، کاری نو در ادبیاتِ منظومِ فارسی به شمار می‌رود. حماسهٔ دماوند به لحنی مهیمن آغاز می‌شود و در سراسرِ آن فریادِ آزادی و فرمانِ قیام علیهٔ بیداد به گوش می‌رسد:

ای دیو سپید پای دریند	ای گنبد گیتی، ای دماوند
شو منفجر ای دل زمانه	وان آتش خود نهفته مپسند
من بندِ دهانت برگشایم	ور بگشایند بندم از بند
من این کنم و بُود که آید	نزدیک تو این عمل خوشایند
آزاد شوی و بر خروشی	ماندهٔ دیو جسته از بند!

دیگر قصیده‌ای است که بهار در اواخرِ حیاتِ خود در ردّ جنگ و نابودی و ستایشِ صلح و آشتی ساخته و طی آن وحشتِ جنگ و دمارِ آن را عینیتی ملموس می‌دهد، و در پایانِ صلح را به آرزو می‌نشیند. بهار این قصیده را به درخواستِ «جمعیتِ هوادارانِ صلح» که از نهادهای وابسته به رژیم سابقِ روسیه بود، سرود، اما به صوت و صورتی که خود می‌خواست، و نه آنچه که آن نهاد آرزو کرده بود. ظاهراً این آخرین پیامِ اجتماعی بود که از زبان شعرِ بهار شنیده می‌شد، و مخاطبِ آن تنها ایرانیان نبودند، این بار بهار با جهانیان صحبت می‌کرد!

فغان ز جغدِ جنگ و مُرغوای او	که تا ابد بُریده باد نای او
همی تَنَد چو دیو پای در جهان	به هر طرف کشیده تارهای او
به هر زمین که بگذرد، بگسترد	نهیبِ مرگ و درد، ویل و وای او
کجاست دور یاری و برابری	حیاتِ جاودانی و صفای او؟
زهی کبوترِ سپیدِ آشتی	که دل برد سرودِ جانفزای او

و بالاخره، ترانه‌ای که بهار در فراقِ آزادی و ادامهٔ زورگویی و تحمیق، با لحنی اندوه‌بار سروده و به هم میهنانِ گرفتارش ارمغان کرده است:

مرغِ سحر ناله سر کن	داغ مرا تازه تر کن
ز آه شرربار این قفس را	برشکن و زیر و زیر کن
بلبل سرگشته ز کنج قفس در	نغمه آزادی نوع بشر سرا
وز نفسی عرصه این خاک توده را	پُر شرر کن!

ایرج میرزا جلال الممالک (۱۹۲۶-۱۸۷۴) شاید این به ظاهر شاهزاده، و در عمل محروم از زندگی مرفه، و این هزل گوی طنزپردازی که بر سبیل تفتن، و نه به عنوان مشغولیت عمده ذهنی، شعر می سرود، و زبانی که در شعرش به کار می گرفت زبان مکالماتی روز بود، به برخی از مسایل زیربنایی تجدد و باتلاق های فرهنگی که بر سر راه آن قرار داشت بیش از غالب هم سرایانش توجه کرده بود. زنده یاد دکتر محمدجعفر محجوب می نویسد: «...آشنایی با زبان فرانسوی، و دیدن زندگی مردم اروپا، ایرج را مردی آزاد فکر و متجدد و ترقی خواه بار آورده بود...علاوه بر این شجاعت اخلاقی وی موجب شد که تقیه را در ابراز افکار و عقاید خود به یک سوی نهد...و عیبها و نقص هایی را که مایه تیره بختی مردم ایران می داند با صراحت تمام به ایشان تذکار دهد...» (۲۸)

در سر در کاروانسرای	تصویر زنی به گچ کشیدند
اریاب عمایم این خبر را	از مخبر صادقی شنیدند
گفتند که واشریعتا، خلق	روی زن بی نقاب دیدند
آسیمه سراز درون مسجد	تا سر در آن سرا دویدند
ایمان و آمان به سرعت برق	می رفت که مومنین رسیدند
این آب آورد، آن یکی خاک	یک پیچه ز گل براو بُریدند
ناموس به باد رفته ای را	با یکدوسه مُشت گل خریدند!

مثنوی «عارفنامه» یکی از معروفترین شعرهایی است که ایرج سروده است. در این شعر ایرج به زبانی گستاخ و هزل آمیز دوست هنرمند و وطن پرست خود «عارف» را هجو کرده، و در لابلای خطوط آن هرچه از رد و انتقاد بر وضع موجود داشته بیان داشته است. به قول یحیی آرین پور «...عارفنامه بیش از آنچه مربوط به عارف و مناسبات بین دو شاعر بزرگ ایران باشد...اِتْهَامِنامه»

هجوآمیزی است به ضد گردانندگان دستگاه اداری و اجتماعی ایران... در این اشعار افکار دموکراتیک انعکاس یافته و دردهای جامعه مانند تزویر و دورویی روحانی نمایان، بیچارگی و نادانی مردم، عادات زشت و خرافات و تعصبات مذهبی شدیداً مورد بحث و انتقاد قرار گرفته است...» (۲۹)

ایرج یک شاعر مبارز به معنای کسی که خود را به خاطر رسیدن به هدف یا هدف‌هایی معین به مخاطره بیندازد، نبود ولی چشمی باز و فکری روشن داشت. به کمک این ابزار بعضی از خطورات ذهنی خود را برحسب موقع و موضع، و به گونه‌ای پراکنده، در منظومات خود وارد می‌کرد. عارفانه درحقیقت رساله‌الرسایل اوست در زمینه دیدگاه‌های اجتماعی‌اش.

بحث ایرج را در همین جا ختم می‌کنم و علاقمندان به شعر او را مراجعه می‌دهم به منابعی که نام آنها در یادداشت این گفتار آمده است.

علی اکبر قزوینی، دهخدا (۱۹۵۵-۱۸۸۰) با روزنامه صوراسرافیل و نام استعاری «دخو»، و به شیوه طنز شروع کرد. دخو و نثر انتقادی‌اش خیلی زود مشهور خاص و عام شد. به جنبش مشروطه پیوست. علیه جهل و تحجر و اوهام و خرافات و تعصب و خردگریزی و فساد طبقه حاکمه قلم زد و بعدها طنز شعری را به مقاله نویسی افزود. قطعه «آکبلای» که به اقتفای صابر، شاعر قفقازی، سروده از جمله طنزهای شعری اوست:

از گرسنگی مُرد رعیت، به جهنم و نیست در این قوم معیت، به جهنم
تریاک بُرید عرق حمیت، به جهنم خوش باش تو با مطرب و سازنده آکبلای
هستی تو چه یک پهلوی و یک دنده آکبلای!
تو منتظری رشوه در ایران رود از یاد؟ آخوند ز قانون و ز عدلیه شود شاد؟
اسلام ز رمال و ز مُرشد شود آزاد؟ یکدفعه بگو مُرده شود زنده آکبلای
هستی تو چه یک پهلوی و یک دنده آکبلای!

بعد از استقرار استبداد صغیر، دهخدا به ناچار راهی اروپا شد. دوره دوم صوراسرافیل را در تبعید ادامه داد. در بازگشت به ایران به نمایندگی مجلس انتخاب شد، ولی پس از چندی از سیاست کناره گرفت. از آن پس وقت خود را اکثراً صرف تحقیق کرد و حاصل سال‌ها سفر و فرودنش درون کتاب و جزوه و دفتر به صورت «لغت نامه دهخدا» درآمد، پُل عظیمی که گذشته زبان و

فرهنگ ما را به آینده پیوند داد و در جنب آن « امثال و حکم دهخدا » سربرکشید که حمل بخش دیگری از گنجینه فرهنگی ما را به عهده گرفت.

دهخدا علاوه بر طنزیه‌ها و هجویه‌هایی که سروده است، اشعار غنایی هم دارد. مثل این یکی که در قضیه مشکل آذربایجان ساخته و نشان از آزادی و میهن پرستی وی دارد:

ای مردم آزاده کجایید کجایید	آزادگی افسرد بیاید بیاید
در قصه و تاریخ چو آزاده بخوانند	مقصود از آزاده شماست شماست
مانا که به یک زاویه خانه حریقست	هین جنبشی از خویش که از اهل سراید
این روبه‌کان تا طمع از ملک بترند	یک بار دگر پنجه شیری بنماید!

دهخدا خود دعوی شاعری نداشت (۳۰) ولی شماری از محققین معتبر معاصر، از جمله یحیی آرین پور، عبدالحسین زرین کوب و غلامحسین یوسفی، نه تنها سروده‌هایش را می‌پسندند، بلکه شعر «شمع مرده» او را که در رثای دوست و هم قلم شهیدش میرزا جهانگیرخان شیرازی سروده از نخستین کوشش‌هایی می‌دانند که در جهت نوگرایی عاطفی و تصویری شعر فارسی صورت گرفته است. بند اول شعر این است:

ای مرغ سحر، چو این شبِ تار	بگذاشت ز سر سیاهکاری
وز نغمه روحبخش اسحار	رفت از سر خفتگان خماری
بگشود گره ز زلف زَر تار	محبوبه نیلگون عماری
یزدان به کمال شد پدیدار	و اهریمن زشتخو حصاری

یاد آر ز شمع مرده یاد آر!

اما شاعر و محقق ورزیده‌ای چون مهدی اخوان ثالث معتقد است که: «... شعر ای مرغ سحر... فقط و فقط یک شعر نغز [و] خوب و لطیف است که با لحنی مؤثر و به قوت سروده شده... [ولی] این شعر دلنشین عناصر اصلی دگرگونی را ندارد [تا] بتوانیم آن را آغاز تحول بشناسیم...» (۳۱)

به نظر این قلم، کوشش دهخدا در این منظومه می‌تواند قدمی دیگر، هرچند کوتاه، در جهت تجدید سازمان شعر ایران به شمار آید، کوششی که طراح و سازنده نهایی آن نیما بود.

پروین اعتصامی (۱۹۴۲-۱۹۰۶) پروین اولین بانویی بود که دیوان اشعارش در زمان حیات خودش منتشر شد. در جامعه‌ای سخت مردسالار و متبعض نسبت به زن، این دست آورد خود به تنهایی می‌تواند روحیه تجدد خواه و سنت شکن این شاعر را نشان دهد.

زن در ایران پیش از این گویی که ایرانی نبود پیشه اش جز تیره روزی و پریشانی نبود
کس چو زن اندر سیاهی قرن‌ها منزل نکرد کس چو زن در معبد سالوس قربانی نبود
نور دانش را ز چشم زن نهان می‌داشتند این ندانستن ز پستی و گران جانی نبود
در قفس می‌آرمید و در قفس می‌داد جان در گلستان، نام ازین مرغ گلستانی نبود!

شعر پروین از نظر فرم ادامه شعر سنتی ایران است، اما درونمایه آن از غنای انسانی - اجتماعی و آفری برخوردار است:

کودکی کوزه‌ای شکست و گریست که مرا پای خانه رفتن نیست
چه کنم اوستاد اگر پُرسد کوزه آب از اوست، از من نیست
چه کنم گر طلب کند تاوان خجالت و شرم کم ز مُردن نیست
گر نکوهش کند که کوزه چه شد سُخنیم از برای گفتن نیست!

پروین در عین حال که پرچم‌دار هیچ انقلابی و بپا کننده هیچ طوفانی نیست، در دل عمیقاً خواهان صلح و آرامش است و از هرچه جهل و تیره فکری بیزار.

کاش در بحر بیکران جهان نام طوفان و انقلاب نبود
مرغکان می‌پراند این گنجشک گر که همسایه عقاب نبود
غیر مُردار طعمه‌ای نشناخت طوطی چرخ جز غراب نبود
ز آتش جهل سوخت خرمن ما گنه برق و آفتاب نبود
سال و مه رفت و ما همی خفتیم خواب ما مرگ بود، خواب نبود!

پروین کمی پس از امضای سند مشروطه متولد شد، و ادوار استبداد صغیر و آغاز صدارت سردار سپه را تجربه کرد. هرچند که شعرش در این فصول جوانه زد، ولی او را نمی‌توان با شاعرانی چون عشقی و عارف که شدیداً در پروسه مشروطه فعال بودند در صف واحد قرار داد. با این حال، خود زیستن و

سرودن در آن عصر، و نگرشِ متعهدانه‌اش به مسایل اجتماعی - اخلاقی زمان، این جواز را به ما داد که شعر او را در ذیلِ عصر مشروطه بررسی کنیم. قطعه طنز آمیز و پُرکنایه «مست و هشیار» و مسمط‌هایی که پروین به اقتضای شعرِ دهخدا ساخته است، نشان از فکرِ روشن و اندیشه ترقی خواه او دارد.

بررسی شعر مشروطه و تأملات فکری شاعران عمده این عصر در اینجا به پایان می‌رسد. با توجه به آنچه که تا به حال شنیدیم، اگر بخواهیم کارنامه شعرِ متجدد مشروطه را، فارغ از بدنه دیگر شعر که همچنان در روال کلاسیک ادامه یافت، فهرست وار بررسی کنیم، محتملاً به این نتایج خواهیم رسید:

- زبان رسمی، که به نام‌های ادبی و درباری هم خوانده می‌شود، جای خود را به گویش‌های مختلفی از زبان روزنامه‌ای، کوچه و بازاری، عامیانه و محاوره‌ای یا مکالماتی می‌دهد.

- سرایش از سبک‌های عرفانی و عاطفی و طبیعت ستا، به رئالیزم و سورئالیزم، یا واقعیت گرا و ورای آن متمایل می‌گردد.

- وطن و وطن پرستی و حُبِ وطن، و به تبع آن استقلال و خودگردانی و شکایت از مداخله بیگانه، در قلبِ مطروحات شعر قرار می‌گیرد.

- مفهوم «ملت - دولت» که در کشور ما لاقلاً از عهد صفویه به این سو سابقه تاریخی دارد، به تفسیر اروپایی آن، یعنی ناسیونالیسمِ جانشین فیودالیسم، در شعر بعضی از شاعران آشنا با ادبیات فرانسوی و انگلیسی بازتاب می‌یابد.

- آزادی و آزادی خواهی، که در عهد مشروطه کاربُردی معادل واژه دموکراسی در زبان‌های لاتینی دارد، پیام دیگری است که در لفاف گزینش مجلس ملی و تعدیل حکومت مطلقه پادشاهی و برقراری حکومت قانونِ طنین انداز می‌شود.

- در رابطه با دیانت و روحانیت دو صدا شنیده می‌شود یکی علیه، که در پوششِ خواسته‌هایی چون برقراری دستگاه عدالت و ایجاد محاکم عرفی و مبارزه با خرافات و موهومات و تقلید و تعبد و مراسم دینی ابراز می‌شود، و دیگری له، به حمایت از دُکترین «اتحاد اسلامی» که ظاهراً طراح نخستین آن سید جمال الدین اسدآبادی بود و موافقت ضمنی دولت عثمانی و هم صدایی کسانی چون کرمانی و روحی را به همراه داشت.

- عرب ستیزی و پاکسازی زبان فارسی از لغات عربی، چهره‌ای فوق العاده بشر دوستانه و آزاد منبانه دادن به ایران قبل از اسلام و افتخار کردن به عظمت تاریخی ایران باستان از تمهیدات دیگری است که در جهت تضعیف قدرت جناح روحانیت به کار می‌رود.

- مساوات به معنی رفع تبعیض، به خصوص از زنان و رنجبران، صدای شایع دیگری است که با ضدیت حکومت شرعی و عرفی مواجه می‌شود.

- انقلاب توده‌ای، سرنگون کردن نظام مطلقه پادشاهی و جایگزین کردن آن با حکومت زحمتکشان آرمان دیگری است که از زبان شاعران تندرو تبلیغ می‌شود. این ایده ریشه در «ادبیات کارگری» روسیه دارد.

- و بالاخره شعر، این پدیده دور شده از خاستگاه طبیعی خود و رسول ارمن‌های چون سرود زندگی و زیبایی ناب و ملودی آسمانی، و سپس افتاده به چنبر مدح و قدح و شطح و شرع، این بار حامل پیام‌های مدنی و سیاسی و اجتماعی عصر بیداری کشور آریاها می‌گردد. تا کی این نای به نیستان محبوبش بازگردد و روزگار وصل خود باز جوید، طالب را صبر و قرار باید!

شعر نو، رویه دیگر تجدد (۱۹۲۰ تا این زمان):

این موضوع به دلیل برخوردی که با سنت شعری هزار ساله داشته و تکان‌های شدیدی که طی دهه‌های نخستین پیدایش و رشدش در جامعه ادبی کشورمان ایجاد کرده است، نیازمند گفتار یا مقاله جاندار جداگانه‌ای خواهد بود. همین قدر دانسته شود که یحیی آرین پور، محقق سرآمد معاصر، بیش از ۱۳۰ صفحه از کتاب دو جلدی ریزخط و بلند بالای خود «از صبا تا نیما» را، و مهدی اخوان ثالث شاعر و محقق و شعرشناس فحل معاصر تمامی دو جلد کتاب قطور «بدایع و بدعت‌ها» و «عطا و لقای نیما» را به این موضوع اختصاص داده‌اند.

مختصر آنکه حرکت از جایی آغاز شد که سنت شعر قدیم به بن بست رسیده بود. جاودان‌یاد یحیی آرین پور می‌نویسد: «ادبیات کلاسیک ایران، به خصوص ادبیات منظوم، با قواعد و قوانین مزاحم و سختگیر خود، که در طول تاریخ ادبی متمدن ایران هیچگونه تغییری در آن راه نیافته بود دیگر قادر نبود حیات اجتماعی معاصر را با همه پیچیدگی‌های آن بیان کند...» (۳۲)

برای آنکه دُرستی این حرف را آشکار کنم و نشان دهم که ظرفیت‌های شعرِ قدیم از عهدهٔ تصویرِ انفعالاتِ جامعهٔ سریعاً متغیّرِ امروز بر نمی‌آید. مثلی می‌آورم:

به یاد بیاورید آن پاییز و زمستانِ یخزده و گرفته و مبهوت و اعتماد
گریختهٔ کشورمان را در طیفِ بحرانی نیمِ قرن پیش، و آن تصویری که مهدی
اخوان ثالث به شیوهٔ نیمایی در شعرِ تاریخی «زمستان» از چهرهٔ آن فصل داده
است:

سلامت را نمی‌خواهند پاسخ گفت،
سرها در گریبان است!
کسی سر برنیارد کرد پاسخ گفتن و دیدار یاران را.
نگه جز پیش پا را دید نتواند،
که ره تاریک و لغزان است.
و گر دستِ محبتِ سوی کس یازی،
به اکراه آورد دست از بغل بیرون
که سرما سخت سوزان است! ...

و سپس در ذهنِ خود بر رسید که آیا شعرِ قدمایی با تنگناهای قواعدِ عروضی و ناسکیباییهای سنتی خود قادر به خلقِ تصویری از این سان بود؟

زایش شعرِ نو محصولِ زنجیره‌ای از تحولاتِ ذهنی و زمانی و تاریخی است که به برخی از آن‌ها ضمن این گفتار جسته و گریخته اشاراتی رفت. تفصیلِ بیشترش این است:

- خود شاعران حتی پیش از آغازِ زمزمه‌های مشروطیت به فکرِ تجدیدِ نظرِ صوری و ماهوی شعر افتاده بودند. حرکت‌هایی چون مکتبِ شعرِ اصفهان، نهضتِ بازگشت و جهان بینی بابی - بهایی منعکس در شعرِ قُرة العین و شعرای هم آیین او، علایمی از این کوشش‌های ذهنی بود.

- شاعران عصرِ مشروطه از چند طریق با شعرِ مدرن اروپایی آشنایی پیدا کرده و تا اندازه‌ای از رنگ و آهنگِ آن تأثیر پذیرفته بودند. این منابع عبارت بودند از: روزنامه‌های فارسی که از بیرون می‌آمد، ترجمهٔ اشعاری که در مطبوعات و کتبِ داخلی چاپ می‌شد و آرای روشنفکرانی که به دلیلِ تماسشان

با شعرِ مدرنِ اروپایی، تجدیدِ نظر در شعرِ فارسی را به آن شیوه و شمایل تشویق می‌کردند. ضمناً بعضی از شاعران عصرِ مشروطه شخصاً به قفقاز و استامبول و حتی اروپا سفر کرده و با شعرِ اروپایی مستقیماً یا از طریق ترجمه‌های تُرکی آن آشنا شده بودند.

- تأملات شخصی شاعران مشروطه در بابِ رُفرمِ شعری و آگاهی اندکشان از شعرِ غربی، عملاً تکانِ مهمی به صورت و سیرت شعرِ نداد، الا اینکه مُشتی لغاتِ انقلابی و شعارهایِ وطنی در شعرِ وارد کرد که بُردِ زمانی آن‌ها از ثغورِ فصلِ مشروطه نمی‌توانست فراتر برود. اشرفِ گیلانی و ایرج در قلمروِ طَنز و هزل پُرش‌هایی کردند، اما این نوع از نظمِ هیچوقت عضوِ مهمی از بدنهٔ اصلی شعرِ نبوده است تا بتواند بر کُلِّ جریانِ آن اثرگذار باشد. عشقی و لاهوتی دورخیز کردند، ولی عمرِ کوتاهِ عشقی و معاشقهٔ لاهوتی با ایدئولوژیِ چپ نگذاشت که دورخیزشان به پُرش‌هایی بینجامد. بهارِ حسابش با بقیه جدا بود و زبانِ خراسانی شعر را دوباره قَدر و قیمتی بخشید. او به عکس ادیب الممالک و سایر طرفداران شعرِ سنتی با رُفرمِ شعری مخالفتی نداشت، ولی خودش یک رُفرمیست نبود. تجربه‌های عشقی در تولیدِ یکی دو نمونه شعرِ هندسی نامتقارن، یعنی شعری که دارای اضلاعِ طولی نامتساوی باشد، به عنوان یک آزمایشِ شخصی تلقی شد و در همان ایستگاه متوقف گردید، و مُسمَطُ «شمعِ مرده» دهخدا با آنکه مورد استقبال چند شاعر از جمله حیدرعلی کمالی و پروین قرار گرفت، همگانی نشد، زیرا هنوز حال و هوای سنتی آن بر جنبهٔ تجدّدش می‌چربید. این کوشش‌ها البته به‌کلی عقیم نماند بلکه قِشرِ زیربنایی نازکی شد برای نواندیشی‌هایی که از بسترِ آنها، ولی با چهره و سازمانی متفاوت، برخاست.

- بین سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹ میلادی چند نشریهٔ ادبی به وجود آمد که هر یک به نوعی خواستار تجدیدِ نظر در روندِ شعرِ فارسی شدند. مجلهٔ «دانشکده» به رهبری بهار و مجلهٔ «بهار» به رهبری یوسف اعتصامی (پدر پروین) هر دو طرفدار تجدیدی آرام و نرم، و روزنامه‌های «تجدّد» و «آزادستان» به رهبری «تقی رفعت» طرفدار تجدّد حقیقی و بنیانی بودند. از دل دو نشریهٔ اخیر چند شاعر نوپرداز برآمدند، که از میان آنها خود رفعت و بانو شمس کسمایی شایستهٔ یادآوری هستند. نگاهی می‌کنیم به نمونه کارهای این دو:

تقی رفعت:

برخیز بامداد جوانی ز نو دمید
آفاق خُهر (وطن) را لبِ خورشید بوسه داد
برخیز، صبحِ خنده نثارت، خجسته باد
یک فصلِ تازه می دمد از بهرِ نسلِ تو
یک نوبهارِ بارور، آمادهٔ درو
برخیز و جرّزِ جان بکن این عهدِ نیکفال
برخیز و باز راست کن آن قَدِ تهمتن
برخیز و چون کمان که به زه کرد شستِ زال
پرتاب کن به جانبِ فرداتِ جان و تین!

شمسِ کسمایی:

ز بسیاری آتش و مهر و ماه و نوازش،
از این شدتِ گرمی و روشنایی و تابش،
گلستانِ فکرم،
خراب و پریشان شد افسوس.
چو گل‌های افسرده افکارِ بکرم،
صفا و طراوت ز کفِ داده، گشتند مایوس!
بلی پای بر دامن و سر به زانو نشینم
که چون نیم وحشی گرفتارِ یک سرزمینم
نه یارای خیرم،

نه نیروی شرم،

نه تیر و نه تیغم بود، نیست دندانِ تیزم،
نه پای گریزم!

یحیی آرین پور به نقلِ قول از روزنامه‌های تجدّد و وطن می‌نویسد: «این نمونه‌های آزمایشی به آسانی قبول نیافت... پس و پیش کردن قافیه‌ها و کوتاه و بلند کردن مصراع‌ها تغییر اساسی در ساختمان شعر نداد... تجدّد هنوز خیلی دور از آن‌ها بود...» (۳۳) بدون آنکه به این اقوال ایرادی بگیرم، ناگزیر از تکرار این مطلب هستم که هیچیک از این کوشش‌ها در شکل‌گیری نوزادی به نام

شعرِ نو بی‌اثر نبوده است. کمترین اثر اینکه نیما از چند و چون این مرحله انتقالی باخبر بوده و خود معترف است که «هرکار بعدی در عالم هنر از یک کار قبلی آب می‌خورد.» (۳۴) در همین رابطه دکتر احمد کریمی حکاک می‌نویسد: «...کوششهای نیما [درجهتِ نوسازی شعر ایران] آغاز یک تحوّل نیست، بلکه نقطهٔ اوجِ جریانی است که در حقیقتِ قرنِ پیش از آن در حیطه‌های اجتماعی و معیارهای زیبا شناختی شروع شده بود...» - ترجمه (۳۵)

نیما یوشیج (۱۹۵۹-۱۸۹۷) نیما با یک طرح از قبل چیده شده پیش آمد، کاری که پیشینیان او نکرده بودند. او در سال ۱۹۲۲ شعر «افسانه» را سرود و تکه‌هایی از آن را در روزنامه «قرن بیستم» عشقی منتشر کرد. در مقدمهٔ افسانه که مخاطبش «ای شاعر جوان» است، نوشت: «...اگر بعضی ساختمان‌ها، مثلاً مثنوی به واسطهٔ وسعتِ خود در شرح یک سرگذشت یا وصف یک موضوع به تو کمی آزادی و رهایی می‌دهد تا بتواند قلبِ تو و فکرِ تو [را] با هر ضربتِ خود حرکتی [دهد] این ساختمان چندین برابرِ آن واجدِ این نوع مزیت است... من وقتی که نمایش خود را به این سبک تمام کرده به صحنه دادم... خواهی دانست این قدم پیشرفتِ اولی برای شعر ما بوده است...» (۳۶)

و در مقدمهٔ مجموعه «خانوادهٔ سرباز»، که چهار سال بعد انتشار داد اضافه کرد: «...یک سر برای استماع آن نغمه از این دخمه بیرون نیامد. افسانه با موسیقی آن‌ها جور نشده بود. عیب گرفتند و رد شد، ولی مصنّف آن‌ها می‌دانست که اساس صنعتش به جایی گذارده نشده است که در دسترس عموم واقع شده باشد، و حتی خود او هم وقت مناسب لازم دارد تا یک دفعهٔ دیگر به طرز خیالات و انشای افسانه نزدیک شود. مع هذا اثر پایی روی این جادهٔ خراب باقی ماند، فکر آشفته عبور کرد و از دنبال او دیده می‌شد که زیر این ابر سیاه ستاره‌ای متصل برق می‌زند...» (۳۷)

نیما درست می‌گفت که باید دوباره به افسانه برگردد، زیرا با آنکه در افسانه جرقه‌های نواندیشی، مضراب‌های احساسی، و تصویرگریهای زیبا به وفور وجود داشت، اما اگر کُلِ آن را با زهره و منوچهر ایرج، شمع مُردهٔ دهخدا و حتی سه تابلو مریم عشقی، که از خود افسانه اثر پذیرفته است، مقایسه کنیم، هرسهٔ آن آثار را موزونتر از افسانه خواهیم یافت. نیما خود به این خُرده گیری‌ها توجهی نداشت، زیرا اولاً فکرش متوجه رویهٔ بزرگتر تصویر بود، و

ثانیاً جمله سازی زنجیری خود را متفاوت با جمله سازی تجریدی عروض کلاسیک می‌دید: «...در دفتر عروض من...چند مصراع متوالی و به اشتراک همند که وزن مطلوب را به وجود می‌آورند...من روابط مادی و عینی را در نظر گرفته‌ام و از گات‌ها که فرمان اصلی است و اصلیت وزنی را در شعر ما داراست شروع کرده‌ام...» (۳۸)

حال چند بند از منظومه افسانه را می‌خوانیم و سپس به دنباله بحث می‌پردازیم:

یاد دارم شبی ماهتابی

بر سر کوه «نوبن» نشسته

دیده از سوز دل خواب رفته

دل ز غوغای دو دیده رسته

باد سردی دوید از سر کوه

چنگ در زلف من زد چو شانه

نرم و آهسته و دوستانه

با من خسته بی نوا داشت

بازی و شوخی بچگانه

ای فسانه تو آن باد سردی

در همین لحظه تاریک می‌شد

در افق صورت ابر خونین

در میان زمین و فلک بود

اختلاط صداهای سنگین

دود از این خیمه می‌رفت بالا ...

سخن بر سر آن است که جوانی شورمند آمده بود، با علاقه زیاد و تجربه کم، چندی در خیابان‌های شعر قدیم قدم زده و مطلوب خود را نیافته بود، و حس کرده بود که بنایی نو باید گذاشته شود «نوبت آن رسید که یک نغمه ناشناس نوتر از این چنگ باز شود، باز شد...» (۳۹) به قول یوری لوتمن «...در

لحظه معینی از حیات تاریخی یک زبان، و به مفهومی وسیعتر یک فرهنگ، انشعابی از زبان به گونه‌ای استعاری از پس آن فرهنگ سر بر می‌کشد و به صورت سخنگوی آن سیستم فرهنگی در می‌آید...- ترجمه» (۴۰)

بعد از افسانه، نیما قطعه‌های بلند «محبس» و «خانواده سرباز» را نوشت، هر دو به شیوه سمبولیک و دید انسانی- اجتماعی عمیق. طی سال‌های سلطنت پهلوی اول نیما کمتر فعال بود.

این سال‌هایی است که نیما «...در خود فرو می‌رود و بیش از آنچه می‌نویسد می‌خواند، و در آثار دیگران مطالعه و تفرس می‌کند.» (۴۱)

این در خود فرو رفتن‌ها حاصلش خلق آثاری است که از حدود سال ۱۹۳۷ به بعد چهره می‌گشاید و فصل جدیدی را در تاریخ شعر فارسی بنیاد می‌نهد: قنوس، غراب، آی آدم‌ها، ناقوس، بخوان ای همسفر با من، کار شب پا، خروس می‌خواند، مرغ آمین، مهتاب و بسیاری دیگر.

نیما طی چندین سند مکتوب، از جمله رساله‌های «ارزش احساسات» و «دو نامه»، و گفتاری که در نخستین گنگره نویسندگان ایران (تیرماه ۱۳۲۵ ش.) شخصاً ایراد کرد، از دیدگاه‌های خود درباره نقشه‌ای که برای تجدید حیات شعر ایران طرح کرده بود به تفصیل سخن گفت. علی‌رغم مخالفت‌هایی که در همان گنگره، و قبل و بعد از آن، نسبت به خودش و طرحش ابراز شد، نهضت تجدیدخواهی او در شعر از سوی جامعه فرهنگی ایران مورد استقبال قرار گرفت و با پیوستن نامورترین شعرای معاصر به این نهضت، راه آینده شعر ایران هموار گردید.

تصرفات نیما در عروض قدیم نه تنها از ارزش کاربردی آن چیزی نکاست، بلکه با ترمیم توان کششی وزن، مواج کردن قافیه، تجویز همبستگی ارگانیک اثر و تعلیم صمیمیت زبان، بر ظرفیت القایی و قدرت تصویری و عیار زیبایی و کیفیت موسیقایی آن افزود. دکتر احمد کریمی حکاک استاد زبان و ادبیات فارسی و از پیگیران شعر معاصر می‌نویسد: «...بین آرمان‌های تجدیدخواهی، مردم سالاری و آزادی طلبی از یک سو، و کوشش‌های آزادسازی شعر از بند وزن و قافیه از سوی دیگر، یک رابطه اتوماتیک وجود دارد... ترجمه» (۴۲)

امروز دیگر وجود شعر نو، و حضور نیما در مرکزی ترین بخش این تحوّل مسأله بحث انگیزی نیست. عروض نیمایی به عنوان بخشی از تاریخ تطوّر شعر ایران پذیرفته شده، در قلمرو این عروض سراینندگان بزرگی چون خانلری، گلچین گیلانی، تولّلی، نادرپور، شاملو، مشیری، هوشنگ ابتهاج، اخوان ثالث، سهراب سپهری، فروغ فرخزاد، سیمین بهبهانی، شفیعی کدکنی و شماری از دیگر ناموران برخاسته‌اند، و از تنه آن درخت شاخه‌هایی چون مکتب سخن، شعر سپید، غزل اجتماعی و غیره سر برکشیده است.

نیما ضمن یکی از شعرهای خود به نام «مهتاب» حکایت می‌کند که از غم خواب گران مردمش بی خواب شده و می‌بیند که سپیده سحر هم مثل او در انتظار فرارسیدن صبح بیداری ایستاده است. من این شعر را به عنوان پایانه این گفتار به بیداردلان کشورم تقدیم می‌دارم و به آرزوی زمانی می‌نشینم که آرمان‌های تجدد خواهی شاعرانی که در این گفتار به نام نامی شان اشاره رفت سرانجام تحقق یابد.

می‌تراود مهتاب

می‌درخشد شبتاب

نیست یکدم شکند خواب به چشم گس و لیک،

غم این خفته چند،

خواب در چشم ترم می‌شکند.

نگران با من استاده سحر

صبح می‌خواهد از من

کز مبارک دم او آورم این قوم به جان باخته را، بلکه خبر

در جگر لیکن خاری،

از ره این سفرم می‌شکند.

دست‌ها می‌سایم،
تا دَرِی بگشایم
بَرِ عبث می‌بایم،
که به دَرِ گَس آید
در و دیوارِ به هم ریخته‌شان،
بَرِ سَرَم می‌شکند

می‌تراود مهتاب
می‌درخشد شبتاب
مانده پای آبله از راه دراز،
بَرِ دَمِ دهکده مردی تنها،

کوله بارش بَرِ دوش

دستِ او بَرِ در، می‌گوید با خود،
غمِ این خفته چند،

خواب در چشمِ تَرَم می‌شکند!

یادداشت‌ها:

- ۱- "یا مرگ یا تجدّد"، ماشا الله آجودانی، چاپ اول، لندن ۲۰۰۲ م، ص ۱۱۶، به نقل از داریوش آشوری.
- ۲- همان جا، ص ۷.
- ۳- همان جا، ص ۳۶.
- ۴- همان جا، صص ۳۳ تا ۳۶ به نقل از Isaiah Berlin و معادل لغت انگلیسی *Intelligentsia*
- ۵- "از صبا تا نیما"، یحیی آرین پور، چاپ ششم تهران ۱۳۷۵ ش، ص ۱.
- ۶- همان جا و همان صفحه، به نقل از مقاله "ارزش احساسات" نیما یوشیج
- ۷- "بدایع و بدعت‌ها" و "عطا و لقای نیما یوشیج"، مهدی آخوان ثالث، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶ ش، ص ۵۳.
- ۸- "ادوار شعر فارسی"، از مشروطیت تا سقوط سلطنت، محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ تهران ۱۳۸۰ ش، ص ۲۰.
- ۹- صورت کامل این شعر را در مقاله "چهره‌ پاهره قوّه‌ العین از صدای خود او" نوشته امین بنانی، نشریه نیمة دیگر، شماره‌های ۱۵ و ۱۶ بخوانید.
- ۱۰- ن.ک. به "رگ تاک"، دلارام مشهوری، پاریس ۱۳۷۸ ش، صص ۱۹۱، ۱۹۹ و غیره، نیز به مأخذ ۳۵ ص ۴۱.
- ۱۱- مأخذ ۱، ص ۹
- ۱۲- قبل از کرمانی میرزا یوسف خان مستشارالدوله مواد اصلی اعلامیه حقوق بشر، مندرج در مقدمه قانون اساسی فرانسه را در زمان ناصرالدین شاه در کتابی به نام "قانون" ترجمه و طبع کرده بود. ن.ک. به مأخذ ۱، ص ۹.
- ۱۳- مأخذ ۵، ص ۶۲۲.
- ۱۴- همان جا، صص ۶۲ و ۶۳ به نقل از سعید نفیسی.
- ۱۵- ن.ک. به "چشمه روشن"، غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۷۶ ش، صص ۳۸۲ تا ۳۹۴، نیز به مأخذ ۵ صص ۶۱ تا ۷۷.
- ۱۶- ن.ک. به مأخذ ۵ صص ۳۶۱ تا ۳۸۱، نیز به مأخذ ۱۵ صص ۳۷۰ تا ۳۸۱.
- ۱۷- مأخذ ۱۵، ص ۳۷۳.
- ۱۸- تئاتر باقرآف بخشی از گراند هتل بود که به اهتمام خانواده خمسی، معروف به باقرآف، در خیابان لاله زار تهران ایجاد شده بود. خمسی‌ها از یک خانواده بهایی بودند که با برخورداری از فضای آزادی نسبی و کوتاه مدت مشروطه اول و مشروطه دوم به تأسیس این نهاد که در ایران تازگی داشت همت گماشتند. نهادهای مدرن و مفید دیگری چون حمام نمره (دوش)، بنگاه صفحه پُرکنی، حفر چاه عمیق، فرستنده تلویزیونی و نظایر آنها برای اولین بار در ایران به دست بهاییان ایجاد شد.
- ۱۹- مأخذ ۱۵، ص ۳۹۵ به نقل از عبدالرحمن سیف آزاد.
- ۲۰- همان جا، ص ۳۹۷.

- ۲۱- شرح حال و اشعار فرخی را در این کتاب بخوانید: "دیوان فرخی یزدی، به اهتمام حسین مکی"، بنیاد نشر کتاب، طهران ۱۳۵۷ ش.
- ۲۲- نشریه الکترونیکی BBC بخش فارسی، لندن ۱۷ مارس ۲۰۰۴.
- ۲۳- مأخذ ۱۵، ص ۴۶۹.
- ۲۴- این شعر را لاهوتی به اقتفای غزل محمد باقر میرزا خسروی ساخته است که مطلع آن این است: "گر آن چاه است اندر راه تو، یا دار، یا هر دو" با تشکر از آقای دکتر کریمی حکاک که متن این غزل را در اختیار من گذاشتند.
- ۲۵- مأخذ ۸، صص ۳۴ تا ۳۶.
- ۲۶- مأخذ ۵، ص ۳۳۴ به نقل از مجله پیام نوین.
- ۲۷- همان جا، صص ۱۲۶ و ۱۲۷.
- ۲۸- "دیوان ایرج میرزا"، به اهتمام محمد جعفر محبوب، چاپ ششم، لوس آنجلس ۱۹۸۹ م، مقدمه، ص ۳۱.
- ۲۹- مأخذ ۵، صص ۳۹۹ و ۴۱۵.
- ۳۰- "با کاروان حله"، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، چاپ نهم، طهران ۱۳۷۴ ش، ص ۳۸۵.
- ۳۱- مأخذ ۷، صص ۳۰ و ۳۱.
- ۳۲- مأخذ ۵، ص ۴۳۳.
- ۳۳- همان جا، ص ۴۵۸.
- ۳۴- مأخذ ۷، ص ۶۵، به نقل از "دو نامه" نیما.
- ۳۵- Recasting Persian Poetry; Scenarios of Poetic Modernity in Iran, Ahmad Karimi Hakkak, University of Utah Press, Salt Lake City, 1995-6, p.6
- ۳۶- "مجموعه اشعار نیما یوشیج"، به اهتمام سیروس طاهباز، چاپ سوم، طهران ۱۳۷۳ ش، صص ۳۷ و ۳۸.
- ۳۷- مأخذ ۵، ص ۴۶۹.
- ۳۸- مأخذ ۷، ص ۱۴۸.
- ۳۹- همان جا، ص ۴۸.
- ۴۰- مأخذ ۳۵، ص ۱۴ به نقل از Yori Lotman.
- ۴۱- مأخذ ۵، ص ۵۹۷.
- ۴۲- مأخذ ۳۵، ص ۳.

تجدّد در اشعار شعرای بهایی

بهروز جباری

دربارهٔ تجدّد و تعریف آن در سالهای اخیر زیاد بحث شد. برداشت من از مجموعهٔ همه بحث‌ها این است که تجدّد در هر جامعه‌ای آوردن افکار نو در آن جامعه است. اگر چه هر جا بحث تجدّد است از تحولات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی سخن می‌رود. ولی ریشه‌های همین تحولات را نیز باید در تحولات فکری و اندیشه‌ای نظری جستجو نمود. مثلاً وقتی شاعری چون نعیم سدهی که کار اصلی‌اش زراعت بود، در اشعارش به طوری که خواهیم دید از وحدت نوع بشر دم می‌زند و از برابری انسان‌ها سخن می‌گوید و یا در زمانی که هنوز افکار صلح خواهی رشد نکرده بود از صرف نمودن امکانات مالی بشر برای تأمین تدارکات جنگی انتقاد می‌کند، تجدّد است و یا وقتی در جامعه‌ای به کودک اهمیت داده نمی‌شود و اگر در اشعار شعرا ذکر از کودک هست به عنوان نماد نادانی و جهالت است مانند:

چون که با کودک سر و کارت فتاد پس زبان کودکی باید گشاد

اگر در تعالیم و دستور العمل‌های بهایی به کودک زیاد اهمیت داده می‌شود تجدّد است و بعد نتیجه این می‌شود که در آثار شعرای بهایی کودک اهمیت پیدا می‌کند و شما می‌بینید که تمام جنبه‌های مختلف کودک از راه رفتن، شیرین زبانی کردن، کفش پوشیدن، و حتی بادگلو در کردن موضوعات زیبایی برای شعر می‌شود. شاید باور نکنید ولی خواهیم دید که در طول تاریخ شعر فارسی هیچ شاعری به اندازه دکتر شاپور راسخ دربارهٔ کودک شعر نسروده است.

در تعالیم بهایی تحولات فکری و اندیشه‌های نو فراوان است. مخصوصاً تعالیمی که عرضهٔ آنها به منزله ایستادگی در مقابل سنت‌های موجود بود و شما پاره‌ای از آنها را در آثار شعرای بهایی منعکس می‌بینید که در واقع تجدّد و نوآوری است. موارد زیر به عنوان نمونه ذکر می‌گردد:

- عدم مداخله در کار دیگران در حالیکه امر به معروف و نهی از منکر از اصول پذیرفته شدهٔ جامعه مذهبی زمان بود.
- تجلیل از موسیقی.

- منع دست بوسی.
- منع تعدد زوجات.
- منع استفاده از خزینه حمام‌های عمومی در حالی که استفاده از آنها را از نظر مذهبی لازم می‌دانستند.
- منع تقیه.
- تأکید زیاد به نقش مادر در تربیت اولاد.
- تساوی حقوق زن و مرد.
- اهمیت دادن به تعلیم و تربیت.
- اهمیت دادن به اطفال، ضربه نزدن به کودک، تنها نگذاشتن کودک و ذکر اینکه محبت به طفل عبادت است و ده‌ها تعلیم دیگر.
- تأکید به جشن گرفتن نوروز و جنبه بین‌المللی دادن به آن از طریق جامعه جهانی بهایی.
- وحدت عالم انسانی.
- عدم انتقام‌جوئی.
- محبت نمودن حتی به دشمنان.
- ترک تعصبات.
- صلح خواهی.
- خوشرو بودن و با وجوه متبسم با مردم برخورد کردن. «با وجوه ناضره مستبشره با یکدیگر مشورت نمایید. حضرت بهاء‌الله».
- سبب سرور قلوب بودن (موهبتی اعظم از آن نیست که انسان سبب سرور قلوب گردد حضرت عبدالبهاء).
- منع اکید غیبت.
- نداشتن نماز دسته جمعی.
- انتخاب زبان بین‌المللی.
- حذف شغل مذهبی و صدها تعلیم دیگر.

اگر چه اعتقادات و تعالیم اجتماعی بهایی ریشه در آثار حضرت باب و حضرت بهاء‌الله دارد، ولی ذکر آنها در آثار شعرای اولیه کمتر دیده می‌شود. زیرا خیلی از این تعالیم از زمان حضرت عبدالبهاء که این تعالیم تشریح و تفهیم شد، در آثار شعرا حضور

پیدا کرد. در آثار شعرای اولیه بیشتر مسائل عرفانی، تاریخی و بیان عبودیت و اخلاص دیده می‌شود. گاهی نیز بشارت به تحولات و انتقاد از رهبران مذهبی مثلاً شعر زیر از طاهره که از شعرای اولیه این ظهور بود.

هان صبح هدی فرمود آغاز تنفس	روشن همه عالم شد، ز آفاق و ز انفس
آزاد شود دنیا ز اوهام و خرافات	آسوده شود خلق ز تخیل و توسوس
محکوم شود ظلم به بازوی مساوات	معدوم شود جهل، ز نیروی تفرّس
گسترده شود در همه جا فرش عدالت	افشانده شود در همه جا تخم تونس
مرفوع شود حکم خلاف از همه آفاق	تبدیل شود اصل تباین به تجانس

شعر فوق از لحاظ نحوه بیان و لغات بکار برده شده، نیز حالت نوآوری دارد. آوردن لغاتی چون مساوات و عدالت در شعر در عصر طاهره بی سابقه بوده است. آثار چند شاعر دیگر در زیر آورده می‌شود.

نعیم سدهی

نعیم در سال ۱۲۷۲ هجری قمری در قریه فروشان سده اصفهان متولد شد. نامش محمد و نام پدرش عبدالکریم بود. او در جوانی به دیانت بهایی ایمان آورد و مورد ظلم و اذیت و آزار فراوان قرار گرفت. شرح حالش در ابتدای مجموعه آثارش احسن التقویم یا گلزار نعیم آمده است. از آثار منحصر به فرد و ارزنده او استدلالیه اوست که در آن روح تجددخواهی منعکس است مانند نمونه‌های زیر.

اندیشه و تفکر جهانی

نعیم اولین شاعری است که اندیشه و تفکر جهانی و وحدت نوع بشر را برای اولین بار در حد وسیعی وارد ساختار سنتی شعر فارسی کرد. برای پی بردن به اهمیت این امر کافی است توجه کنیم که خیلی از محققین برای ملک الشعراء بهار ارزشی خاص قائلند، چون معتقدند او اول بار حال و هوای ملی گرایی و دموکراسی را وارد ساختار موجود شعر فارسی کرده است "... ملک الشعراء بهار توفیق آن را یافت که حال و هوای خاص انسان دوره جدید تاریخ بعد از انقلاب صنعتی و تحولات جهانی را که اندیشه ملی و فکر دموکراسی جوهر آنست در قالب قصیده فارسی شکل دهد... سنایی در عصر خویش همان کاری را کرده است که بهار در عصر ما کرده است، یعنی حال و هوای تازه‌ای را وارد یک ساختار سنتی کرده است." (تازیانه‌های سلوک شفیعی کدکنی)

بنا بر این نعیم که سال‌ها قبل از ملک الشعراء بهار بوده و اندیشه تفکر جهانی و وحدت نوع انسان را که نسبت به ملی‌گرایی اندیشه نوتری است برای اولین بار وارد ساختار شعر سنتی فارسی کرد، باید از ارزش ویژه‌ای برخوردار باشد. مثال:

گر مسلمان و گبر و بوداییم گر یهود و هنود و ترساییم
گر ز روس و پیروس و روم و حبش ز انگلیسیم یا فرانساییم
گر ز آمریکا و گر ز آفریکیم ز آسیا یا که از اروپاییم
مرد یک خاک و طفل و یک وطنیم خلق یک شهر و اهل یک‌جاییم

ترک تعصبات

اینها الناس ما همه بشریم بنده یک خدای داد‌گیریم
خواهران و برادران همیم چون ز یک مادر و یک‌پدریم
هیچ درنده جنس خود ندارد ما چرا نوع خویشان بدریم
همه دانیم بار یک داریم گر فریب ستمگران نخوریم

صلح خواهی

چشم از هر بهانه بردارید گوش از هر فسانه بردارید
متمسک به صلح کل گردید دشمنی دوستانه بردارید

و باز

این همه در جهان جدال بس است ای سلاطین و ای رجال بس است
این همه قتل و نهب و خون‌ریزی زان چه کردید تا به حال بس است
این همه اختراع و صنع جدید بهر تزییع جان و مال بس است
که به این مال و این منال زیاد می‌توان کرد این جهان آباد

سادگی گفتار

بعضی از اشعارش از لحاظ سادگی یادآور اشعار ایرج میرزا است. در حالیکه او حدود ۴۰ سال قبل از ایرج زندگی می‌کرد. در شرح حال خود گوید:

شرح دهم ساده و بی ساخته حشو و زوائد همه انداخته
محمّدم نام و تخلص نعیم نام پدر حاجی عبدالکریم
در فنّ اشعار چو بودم دقیق گشتم با نیر و سینا رفیق

و یا

حضرت سینا ز سفر بازگشت بازیه من همدم و همراز گشت
کرد سلامی و علیکی شنید آمد و در حجره ما آرمید

و باز

تیغ و تیر و کمان بیندازید نای و چنگ و چغانه بردارید
رسم بیگانگی ز روی زمین بهر حقّ یگانه بردارید

آوردن واژه‌های عامیانه

کاش اعضای ما سریشم بود همه رگ‌های ما بریشم بود
بخیه اتّصال عالم کون سبب التصاق مردم بود

آوردن بعضی لغات جدید و فرنگی در شعر فارسی

این همه تیپ و توپ و طیاره این همه تیر و تیغ و خمپاره
و این همه نیزه و تفنگ و فشنگ موزر و پیشتاو و قداره
این همه بمب و این همه بالون این همه حصن و این همه باره
تا نماییم ما همه خود را خوار و زار و اسیر و آواره

غلامرضا روحانی

از شعرایی که آثار تجدد در اشعارش زیاد دیده می‌شود، یکی غلامرضا روحانی است. همین که او خنده و خندیدن را ارج می‌نهد، از آثار تجدد است. چون در فرهنگ ایران خندیدن تشویق نمی‌شد. نمونه‌اش حدیثی است که در ورودیه شاه عبدالعظیم طهران نوشته شده.

مَنْ بَكَى أَوْ أَبَكَى أَوْ تَبَاكَى وَجَبَ لَهُ الْجَنَّةُ

(کسی که گریه بکند یا بگریاند یا تظاهر به گریستن بکند بهشت به او واجب شده است)

روحانی می‌گوید:

اهمیت خندیدن

سپاس و حمد بی پایان خدا را که خندیدن عطا فرمود ما را
میان جمله حیوانات بخشید لب خندان فقط جنس دوپا را

شعر زیر نیز در تحسین خنده از آثار جالب روحانی است.

خنده

حمد خدا را کز او این لب خندان ما هست گرانمایه‌تر از دُر و مرجان ما
خنده ببخشد حیات بر تن بی روح ما خنده فزاید نشاط بر تن و بر جان ما
معجزه عیسویس مرده بسی زنده ساخت خنده جانانه کرد تا لب جانان ما
خنده کبک دری لطف ندارد به کوه قهقهه تا افکند خنده بر ایوان ما
خنده ما چاک‌ها زد به گریبان غم دست چو آورد غم سوی گریبان ما
خواهی اگر عمرخضر خنده بکن بانشاط چون لب خندان بود چشمه حیوان ما
نور فزاید به چشم خنده ولیکن بعکس کور کند چشم را دیده گریان ما
بهر بشر خنده هست موهبت ایزدی گشته از آن خنده روی بنده یزدان ما
شعر تو روحانیا تا که نشاط آور است زان همگی خنده زاست دفتر ودیوان ما

اهمیت تربیت دختران

زن وجودی است که باشد به نجابت ممتاز خواه بی‌برگ و نوا خواه توان‌گر باشد
لیک‌چون هست در این دوره به‌دختر واجب که ادب پیشه و دانا و هنرور باشد
به زهر تربیتی تربیت روحانی است بهر دختر چه که در آتیه مادر باشد

تساوی حقوق زن و مرد

مرد و زن را که خدا هستی داد بینشان هیچ تفاوت نهاد
گر رجالد و یا نسوانند همه در نزد خدا یکسانند

و یا:

طیر بشریت است دارای دو بال یک بال نساء است و دگر بال رجال
این هر دو به هم تا متساوی نشوند لاف از طیران مزن که امریست محال

زبان بین المللی

امروز جهان، جهان بین الملل است و اندر خور سازمان بین الملل است
تا حسن تفاهم شود ایجاد، بشر محتاج بیک زبان بین الملل است

در مذمت جنگ

درندگی از دیو و دد آموخته ورنه این خوی بشر را نه به طبع است و غریزه
گویند تمدن ره اصلاح بود لیک بدتر ز توخس همه جنگ است و غریزه

در صلح خواهی

ما پیرو صلح و عالمی عرصه جنگ وز جنگ و جدل عرصه به عالم شده تنگ
دانی که چه روز نام صلح است شریف روزی که ز جنگ آدمی دارد ننگ

در مورد خزینه حمام عمومی (و به طور غیرمستقیم انتقاد از ورود به آن)

حمام عجم که مانده از عهد قدیم تونش درک است و آتشش نارجمیم
آب عفّش نشان غسلین و حمیم حمام مخوانش که عذاب است الیم

دکتر امین الله مصباح

دکتر امین الله مصباح در قصیده‌ای به مطلع:

از جام سخن ساقی درده می‌معنی‌هان تا مستی و شور آری در خاطر معنی‌دان
در مورد تساوی حقوق زن و مرد می‌گوید:
از اوّل پیدایش در هیچیک از اقطاع مرد و زن گیتی را احکام نبند یکسان
این حکم مساوات است دستور بهاء‌الله مخصوص به این آیین بی‌سابقه در ادیان
زن گشت سهیم مرد در نیک‌وبد هستی وین بار به دوش خویش بردند به یک میزان

دکتر شاپور راسخ

در آثار دکتر شاپور راسخ انتقاد از جنگ، صلح خواهی و تجلیل از ایران و به طور کلی نوآوری زیاد دیده می‌شود ولی جالب‌ترین جنبه اشعارشان که تازگی دارد همان طور که در مقدمه اشاره شد، اشعاری است که برای کودک سرودند که از لحاظ تنوع موضوعات و وسعت مطالب بی‌سابقه است. در زیر نمونه‌هایی از آن‌ها آورده می‌شود.

چیست کودک؟

چیست کودک این معمای شگفت
برگی از اوراق فردوس برین
چشمه‌ای جوشیده از دنیای غیب
نغمه‌ای از بوستان ایزدی
یک ترنم بر زبان زندگی
عالمی بنهفته در جسمی صغیر
ذره‌ای خورشیدها در وی پدید
مجمع اذواق و استعدادها
مژده‌ی یک هستی پراعتلا
شعله‌ای در پشت خاکستر نهان
جز خدا هرگز که آورد این شگرد
گر چه اکنون رنجه از بال مگس
معجزی از معجزات کبریاست
راستی را رمز سرپوشیده ایست
وقتی کودک دارد راه می‌افتد:

نازم به راه رفتن آن طفل تازه پا
هرگز کسی ندید یکی کبک خوش خرام
گاهی چوشخص مست شود نقش بر زمین
پا می‌نهد گشاده چو مرد فضانورد
گویی که فتح مملکتی کرده لاجرم
وقتی کودک زبان بازی می‌کند:

نخستین جمله از لب‌های چون شهدت نمک دارد

که این شیرین زبانی را نه انس و نه ملک دارد
بنازم قد و بالایت چو در وجد و سماع آیی
که چرخیدن بدین حالت نه انجم نی فلک دارد
صفای کودکی نازم که راز دل برون ریزد

خلاف عقل تودرتو که صد دوز و کلک دارد
موارد دیگری از قبیل روز اول مدرسه و غذا خوردن که از ذکر همه صرف نظر می‌گردد.

بهاء الدین محمد عبدی

در نکوهش غیبت

غیبت اگر چه همیشه جزء اعمال ناپسند تلقی می‌شد ولی در تعالیم بهایی غیبت نکردن بسیار تأکید شده است.

از عیوب خویش گویی اهل غیبت غافلند کز خطای خلق بی پروا مذمت می‌کنند
عیب جویان سخن چین در لوای دوستی دشمنی با مظهر آیین وحدت می‌کنند
مخلصان را فرصت حرف و حدیث غیر نیست فرصتی گرهست عبدی صرف خدمت می‌کنند

در مذمت جنگ (مخصوصاً جنگ‌های مذهبی) و لزوم توجه به افکار نو

تا بر سر دین بین ملل آتش جنگ است ای نوع بشر مذهب تو مایه ننگ است
ای کاش که ارباب مذاهب به درآرند این جامه تدلیس که هفتاد و دو رنگ است
پیداست که این جامه دوران صباوت بر قامت در حد بلوغ آمده تنگ است
در قافله علم که گذشته ز افلاک اندیشه پندار کهن مرکب لنگ است
ما اهل بهاء پیرو آیین صفاییم هر چند اگر پاسخ ما نیش خدنگ است

منصور نیلی

در انتقاد از وجود مرزها به صورت فعلی این طور می‌گوید:

ایستادم لب مرز

و تماشا کردم

گریه مرز جدایی‌ها را

چهره پاک زمین

سخت محزون و غمین

شاهد فتنه و کین

همه مأمور جدایی شده‌اند

دیده‌بانی و یکی برج بلند

سیم‌ها بر سر سیم
سیم‌ها لخت و اسیر
پایه‌ها کهنه و پیر
کلبه‌ها زشت و حقیر
مردمان سخت فقیر
همه از جان شده سیر

چه کسی باعث این حزن و جدایی شده است؟
چه کسی باعث این تفرقه هست؟
یک وطن بود جهان
و خدا خلق نمود
عالمی دور از این مرز و حصار

مرزها را بزداید ز خاک
مرز زائیده فکر بشر است

حسن افنان

در یکی از اشعارش از نوروز به عنوان روز خدا و جهانی شدن آن در آینده سخن می‌گوید:

روز نوروز ما که روز خداست	اول روز و ماه و سال بهاست
هست روزی بزرگ در دنیا	این اشارت ز حضرت اعلاست
تا جهان باقی است می‌ماند	عید نوروز در تمام جهان
روز نوروز و عید روزه شکن	پایدار است با دوام جهان

منوچهر حجازی

در قصیده و عده صلح نکته‌هایی در مورد صلح و دوستی و آینده جهان بیان می‌دارد که ابیاتی از آن در زیر آورده می‌شود.

پیام صلح می‌دهد سفیر دیرپای او چه خوش حدیث می‌کند نوای جانفزای او
 جهان شود جهان صلح و دوستی پیام صلح را نگر به طلعت بهای او
 زمان زمان وحدت است و این جهان نیاز صلح دارد و بقای او
 تپیده قلب عالم از ستیزگی محبت است و دوستی دوی او
 چه حاصلی ز دیوزشت دشمنی ز هیبت پلید و بانگ وای او

در مورد حقوق زنان، بشر دوستی، ترک تعصبات و خیلی از جنبه‌های انسانی دیگر
 در اشعار شعرای بهایی مطالبی دیده می‌شود که ذکر همه آن‌ها از حوصله این مقاله
 بیرون است فقط به ذکر چند بیت از سروده‌های زرین تاج ثابت در مورد حقوق زن
 بسنده می‌گردد.

ای زن گذشت دور پریشانی سرشد زمان غفلت و نادانی
 ای برگرفته پرچم آزادی بر سر دریده پرده ظلمانی
 دست تحکمت نبود بر سر زین پس به امر مظهر یزدانی
 فضل خدای گشته ترا شامل نبود دگر زمان تن آسانی

مدرسه‌های بهایی در ایران

نوشته موژان مؤمن
ترجمه کیومرث مظلوم

مقدمه

حضرت بهاءالله از همان ابتدای دوره رسالت خویش به روشنی اظهار فرمودند که دیانتی که به وسیله آن حضرت آورده شده تنها برای بالا بردن سطح اخلاق و روحانیت جامعه انسانی نیست بلکه توجه زیادی نیز به بهبود وضعیت اجتماعی نوع بشر دارد. در آثار حضرت بهاءالله، بویژه در دوره عکا، بارها اصطلاح «اصلاح عالم» به چشم می‌خورد. در اواخر قرن نوزدهم، تجدّد طلبان و نوگرایان ایران اغلب از کلمه «اصلاح» برای بیان نظر خود درباره بازسازی و تجدّد اجتماعی و سیاسی استفاده می‌کرده‌اند. حضرت بهاءالله در یکی از الواح می‌فرمایند: «جمیع از برای اصلاح عالم خلق شده‌اند» (۱) و در جای دیگر هدف پیروان خود را «لاجل اصلاح عالم» (۲) تعیین می‌فرمایند. آن حضرت این «اصلاح عالم» را بطور قاطع به اتحاد و تعلیم و تربیت مرتبط می‌داند چنانکه در یکی از الواح در باره هدف ظهور خود می‌فرماید: «مقصود اصلاح عالم و راحت امم بوده، این اصلاح و راحت ظاهر نشود مگر به اتحاد و اتفاق» (۳) و سپس در جای دیگر تأکید می‌فرماید که این اتحاد در اثر تعلیم و تربیت حاصل می‌گردد. عین بیان مبارک چنین است: «در جمیع احوال به آنچه سبب آسایش خلق است مشغول باشید. همت را در تربیت اهل عالم مصروف دارید که شاید نفاق و اختلاف از مابین امم به اسم اعظم محو شود و کل اهل یک بساط و یک مدینه مشاهده گردند» (۴) بطور کلی حضرت بهاءالله تربیت را برای پیشرفت عالم انسانی بسیار حیاتی می‌داند چنانکه در یکی از الواح دوره عکا می‌فرمایند: «انسان طلسم اعظم است و لکن عدم تربیت او را از آنچه با اوست محروم نموده... حضرت موجود می‌فرماید انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است مشاهده نما. به تربیت جواهر آن به عرصه شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد» (۵)

به علت اهمیت زیاد تربیت، حضرت بهاءالله در کتاب اقدس تربیت اطفال را وظیفه دینی پدر و مادر تعیین کرده‌اند و می‌فرمایند هرگاه آنان به دلیلی قادر به

اجرای این حکم نباشند، بیت عدل محل باید این وظیفه را به عهده گیرد. علاوه بر این، حضرت بهاءالله مقام و منزلت معلمان را در اجتماع بالا بردند (۶) و در این راستا بطور مثال در صورت عدم وجود وصیت نامه، معلم تنها طبقه خارج از دایره خانواده است که از دارایی شخص درگذشته ارث می برد. (۷)

حضرت عبدالبهاء نیز به نوبه خود توجه زیادی به امر تعلیم و تربیت فرمودند و برای آن اولویت ویژه ای قائل شده اند چنانکه می فرمایند: « هر طفلی ممکنست که سبب نورانیت عالم گردد و یا سبب ظلمانیت آفاق شود لهذا باید مسأله تربیت را بسیار مهم شمرد» (۸)

آموزشهای سنتی در ایران

پیدایش امر بهایی در ایران مصادف با آغاز توجه به عدم کفایت سیستم آموزشی سنتی و کوششهایی به قصد باب کردن روش جدید آموزش و پرورش در کشور بود. معلمان آموزشهای سنتی، ملأها بودند که غالباً نه با آموزش و پرورش کودکان آشنا بودند و نه استعداد آموزگاری داشتند. کلاس درس این ملأها، که مکتب نامیده می شد، بیشتر در خانه خود آنان و در داخل یک اطاق برگزار می گردید و کودکانی با سنهای متفاوت در آن درس می خواندند. دولت هیچگونه نظارت یا دخالتی در کار این مکتبها نداشت و اصولاً هیچگونه ضابطه حرفه ای نیز بر آنها حاکم نبود. کودک حتی از پنج سالگی وارد مکتب می شد و سالهای اول را به فراگرفتن خواندن و نوشتن زبان فارسی همراه با مقداری حساب می گذراند. در طی این سالها شاگرد می بایستی مقدار زیادی شعرهای فارسی و نیز بسیاری از قسمتهای قرآن را به حافظه بسپارد. مکتبهای ویژه ای هم برای دختران وجود داشت اما تعداد آنها بسیار محدود بود. درس خواندن در این مکتبها مستلزم پرداخت حق الزحمه ای به ملأ بود که البته به علت تهیدستی، بسیاری از کودکان حتی از این آموزش ابتدایی نیز محروم می ماندند. (۹) خانواده های ثروتمند اغلب معلمی خصوصی را استخدام می کردند که به عنوان معلم سرخانه در خانه خود کودک به او درس می داد.

تنها سرچشمه فراگیری بالاتر از مکتب، « مدرسه » بود که درحقیقت آموزشگاهی بود دینی در سطح متوسطه و عالی به هدف پرورش علمای مذهبی. در معدودی از این مدرسه ها مواد درسی دیگری مانند نجوم، طب و ریاضیات نیز تدریس می شد اما تنها از کتابهای قرون وسطایی و روشهای درسی سنتی استفاده می گردید. فرزندان مقامات دولتی و بازرگانان نیز پیش از

شروع به شغل خود برای چند سالی در این مدرسه‌ها درس می‌خواندند و این در حقیقت برای آنان معادل تحصیلات متوسطه بود. تا سال ۱۸۵۱ که دارالفنون به همت میرزاتقی خان امیرکبیر در طهران گشایش یافت در هیچ جای کشور از تدریس علوم جدید و تکنولوژی اثری نبود. نخستین هدف دارالفنون هم بالا بردن توانایی نظامی ایران بود و برای این منظور هم دارای دوره متوسطه بود و هم دوره عالی - اما تعداد فارغ التحصیلان آن (کمتر از پنجاه نفر در سال) (۱۰) به هیچ وجه برای برآوردن نیازهای ایران کافی نبود.

مدرسه‌های خارجی مسیحی، یهودی و زرتشتی

در آن دوره، میسیونرهای مذهبی دارای چند مدرسه بودند که به وسیله خود آنان اداره می‌شد اما معمولاً کودکان هم دین خود را به مدرسه می‌پذیرفتند. میسیونرهای پرسبیتی آمریکایی ابتدا در سالهای ۱۸۳۶ و ۱۸۳۸ مدرسه‌هایی به ترتیب برای پسران و دختران نسطوری در ارومیه بوجود آوردند و سپس به اقدامی مشابه در روستاهای نسطوری نشین منطقه دست زدند. سالها بعد مدرسه‌های مشابهی در طهران (۱۸۷۵م)، تبریز و همدان برای ارمنیها و سایر مسیحیان گشایش یافت. (۱۱) کاتولیکهای لازاری (Lazarist) فرانسوی از سالهای ۱۸۴۰ به دنبال باز کردن مدرسه در ایران بودند و در طهران مدرسه پسرانه سن لویی را در سال ۱۸۶۲ و مدرسه دخترانه سن ژوزف را در سال ۱۸۹۰ تأسیس نمودند. (۱۲) بر اساس موافقت نامه‌ای با آمریکاییها، میسیونرهای انگلیسی فعالیتهای خود را محدود به جنوب کشور کردند و در آنجا از سالهای ۱۸۷۰ به بعد در بسیاری از شهرهای مهم مدرسه‌هایی را بنیان نهادند. (۱۳) هیئتی از پارسیان هند به سرپرستی مانکجی صاحب (مانکجی لیمجی هاتریا) (Manekji Limji Hateria) نیز مدت کوتاهی پس از آنکه به ایران رسید توانست مدرسه‌های ابتدایی کوچکی را در کرمان و یزد بگشاید و در طهران نیز در سال ۱۸۶۵ مدرسه‌ای متوسطه و شبانه روزی را بنیاد نهاد. به همت یهودیان فرانسوی، نخستین مدرسه یهودی به نام آلیانس در سال ۱۸۹۸ در طهران گشایش یافت و دو سال بعد در همدان نیز مدرسه‌ای توسط آنان تأسیس گردید. از سال ۱۸۸۰ به بعد، این مدرسه‌های "خارجی" توانستند معدودی از اطفال مسلمان را نیز بپذیرند اما مخالفت‌های زیادی علیه آن وجود داشت. بطور مثال به مدرسه پرسبیتی آمریکایی در طهران تنها با این شرط چنین اجازه‌ای داده شد که از نام نویسی دختران مسلمان خودداری کند. (۱۴)

کوشش‌های تأسیس مدرسه‌های نوین در ایران و واکنش علمای مذهبی

در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم در میان روشنفکران ایران، که نگران عقب ماندگی زیاد ایران از اروپا بودند، انگیزهٔ تأسیس مدرسه‌هایی به سبک اروپایی هر چه بیشتر افزایش پیدا کرد. اصلاح‌گرانی مانند میرزا ملکم خان و عبدالرحیم طالب زاده (طالبوف) به این منظور گفتگوهای نیز با مقامات دولتی داشته‌اند اما این تبادل نظرها تا آخرین سالهای قرن نوزدهم نتایج مثبت ببار نیاورد. (۱۵) نخستین مدرسهٔ ابتدایی به سبک نوین که توسط ایرانیان بوجود آمد احتمالاً مدرسهٔ رشدیّه در تبریز بود که در سال ۱۳۱۵ قمری (۱۸۹۸ م.) تأسیس گردید اما به علت مخالفت‌های محلی، بسته شد. سپس از حدود سال ۱۹۰۱ تعدادی مدرسه‌های خصوصی ابتدایی برای پسران در طهران، تبریز، رشت، مشهد و بوشهر برپا گردید. (۱۶) علمای سنت‌گرایی چون شیخ فضل‌الله نوری مخالف این مدرسه‌ها بودند و کسانی را که تأسیس آنها را پیگیری می‌کردند کافر و بابی می‌خواندند و از کسانی می‌دانستند که می‌خواهند اطفال را در اینگونه مدرسه‌ها بابی نمایند. (۱۷) ولی معدودی از علما از جمله شیخ‌هادی نجم‌آبادی از مدرسه‌های نوین طرفداری می‌کردند.

مخالفت با مدرسه‌های دخترانه به مراتب شدیدتر بود. حتی برخی از علما فتوی دادند که وجود مدرسهٔ دخترانهٔ مخالف اصول مذهب شیعه است. (۱۸) مدرسهٔ دخترانه‌ای که با کوشش زیاد در سال ۱۹۰۳ تأسیس شد، تنها چهار روز دوام آورد و مدرسهٔ مشابهی که در سال ۱۹۰۷ بنیاد نهاده شد نیز به همین سرنوشت دچار گردید، اما به هر حال در سال ۱۹۰۸ مدرسهٔ دخترانه ناموس‌گشایش یافت و خوشبختانه از جمله به علت آنکه در خانه‌ای شخصی قرار داشت توانست به کار خود ادامه دهد. پس از عقب‌نشینی نیروهای ارتجاعی در سال ۱۹۰۹ امکان تأسیس علنی مدرسه‌های دخترانه بوجود آمد. دومین مدرسهٔ دخترانه‌ای که پس از مدرسهٔ ناموس‌گشایش یافت، مدرسهٔ تأییدیّهٔ دوشیزگان وطن بود. در اوایل سال ۱۹۱۱ و مؤسس آن خانمی بود بهایی بنام منیره ایادی همسر ایادی امرالله ابن ابهر. (۱۹) پس از فاصله‌ای کوتاه، در ماه مه ۱۹۱۱ پایهٔ مدرسهٔ دخترانهٔ تربیت نیز نهاده شد. در سال ۱۹۱۱ قانون تعلیمات اجباری از مجلس شورای ملی گذشت اما فاقد ضمانت اجرایی بود

زیرا تنها تعداد محدودی مدرسه، که بیشتر آنها خصوصی بودند، وجود داشتند و بودجه آموزشی دولتی نیز نا کافی بود، اما حداقل این فایده را در بر داشت که می شد راحت تر مدرسه های جدیدی را بنیاد نهاد و مخالفت های نیروهای ارتجاعی را خنثی کرد.

مدرسه های بهایی

بطور کلی می توان گفت که بهاییان در آخرین دهه قرن نوزدهم و نخستین دهه قرن بیستم برای پیشبرد تعلیم و تربیت در ایران در صف مقدم قرار داشتند. هنگامی که کتاب اقدس و سایر آثار حضرت بهاء الله در آخر قرن نوزدهم در ایران منتشر گردید، بهاییان در پی آن برآمدند تا احکام آن حضرت را در مورد تعلیم و تربیت به موقع اجرا گذارند. احساس بسیاری از بهاییان این بود که می بایستی روش آموزش سنتی اسلامی را به کنار گذارند و در پی تعلیم و تربیتی نوین و غربی بر آیند. هم حضرت بهاء الله و هم حضرت عبدالبهاء پیروان خود را تشویق به فرا گرفتن هنر و علوم مدرن فرمودند که در تعلیم و تربیت سنتی برای آنها جایی در نظر گرفته نشده بود. (۲۰) علاوه بر این، اشتیاق بهاییان برای تأسیس مدرسه های بود که در آنها درباره تعلیم اخلاقی آثار بهایی بتوان تأکید بیشتری نمود.

نخستین گامها: تأسیس مکتب های بهایی

اولین کوششی که در ایران برای تأسیس مدرسه ای بهایی به عمل آمد به نظر می رسد که در روستای ماهفروزک مازندران بوده است. ملّا علی جان، ملّای ده، هنگامی که در بارفروش (بابل) تحصیل می کرد، بهایی شد. در اثر کوشش های او به تدریج بیشتر ساکنان آن ده به دیانت بهایی ایمان آوردند. وی، همراه با همسر لایقش علویّه خانم، در پی آن برآمد تا تعلیم حضرت بهاء الله را در آن روستا از قول به عمل در آورد. از جمله اقدامات آنها تأسیس دو مدرسه بود یکی برای پسران و دیگری برای دختران. اما نباید فراموش کرد که این مدرسه ها بر اساس همان مکتب های سنتی بود و نه مدرسه ای به سبک نوین. سال تأسیس این دو مدرسه می بایستی پیش از ۱۸۸۲م. باشد زیرا در آن سال پیشرفتهای حاصل در این روستا توجه علمای مذهبی منطقه را به خود جلب کرد و در اثر گزارش های غیر واقعی آنان، ملّا علی دستگیر و به طهران فرستاده شد و در ملاء عام به شهادت رسید. در قریه سیسان آذربایجان هم که اکثر اهالی آن بهایی بودند، مکتبی

برپا شده بود.

در برخی از شهرهای بزرگتر نیز به تعلیم و تربیت اطفال توجه مخصوصی مبذول گردید - بویژه در شهرهایی مانند قزوین که از شرکت کودکان بهایی در مکتب‌های شهر جلوگیری به عمل می‌آمد. (۲۱) این کوشش‌ها در ابتدا شخصی و غیر رسمی بود. بهاییانی که دارای تحصیلات دینی اسلامی بودند و دیگر نمی‌توانستند از این راه زندگی نمایند معلّمی اطفال بهایی را به عهده می‌گرفتند. مثلاً جناب نعیم که مجبور به ترک زادگاه خود، دهکده فروشان سده اصفهان، و اقامت در طهران شده بود از طرف جامعه بهاییان این شهر در محله سر قبر آقا که مسکن بسیاری از بهاییان بود، به معلّمی اطفال بهایی برگزیده شد. در آباده در حدود سال ۱۹۰۰ توسط جناب قابل آباده‌ای مکتبی بهایی برای دختران دایر گردید و در دهکده مجاور آن به نام دیرغوک نیز توسط آقا احمد اقدام مشابهی به عمل آمد. (۲۲) چنانکه گفته شد، این نخستین مدرسه‌های بهایی بیشتر با همان روش مدرسه‌های سنتی یعنی مکتب‌ها اداره می‌شدند.

مدرسه‌های بهایی به سبک نوین

تاریخ آغاز فعالیت مدرسه تربیت بنین (پسران)، یعنی نخستین مدرسه بهایی به سبک نوین، در منبع‌های گوناگون با هم اختلاف دارد. جنابان فاضل مازندرانی، اشراق خاوری و فروتن ذکر می‌کنند که شروع مدرسه ۱۳۱۷ ق. (۱۹۰۰-۱۸۹۹ م.) بود. (۲۳) جناب رافتی نوشته‌اند که شروع مدرسه ۱۳۱۵ ق. (۱۸۹۷ م.) بود و دو سال بعد توسط دولت به رسمیت شناخته شد. (۲۴) فرج الله بخشایش تاریخ شروع را ۱۳۱۷ قمری و خود آن را برابر با ۱۹۰۰ میلادی می‌داند. (۲۵) در حالیکه جناب محمد علی فیضی ذکر می‌کنند که تأسیس مدرسه در سال ۱۳۱۷ ق. (۱۹۰۰-۱۸۹۹ م.) بود و دولت آنرا در سال ۱۳۲۱ ق. (۱۹۰۳ م.) به رسمیت شناخت. (۲۶) آواره می‌گوید که بهاییان طهران در سال ۱۳۲۱ ق. (۱۹۰۳ م.) اقدام به تأسیس مدرسه کردند. (۲۷) شاید بتوان این اختلافات را با در نظر گرفتن مطالب زیر برطرف کرد و آن این‌که به نظر می‌رسد در حدود سال ۱۸۹۷ مکتبی کوچک در محله سر قبر آقا توسط آقا میرزا بابا معلّم نیریزی برپا گردید. با کوشش و تشویق عده‌ای از بهاییان سرشناس، به ویژه میرزا حسن ادیب و ابن ابهر و تنی چند از غیر بهاییان، این مکتب احتمالاً در ماه‌های پایانی سال ۱۳۱۷ ق. که مطابق است با ۱۹۰۰ میلادی در همان محله سر قبر آقا به مدرسه تربیت، تحت ریاست آصف الحکما، تبدیل گردید. اما این مدرسه در حدود سال ۱۹۰۳ م. دچار بحران مالی و مشکلات دیگری

گردید. سپس محمد حسین میرزا معین الدوله تصدّی مدرسه را در دست گرفت، آنرا تحت کنترل محفل مرکزی بهائیان در آورد، به وضع مالی آن سر و صورتی داد و محل آنرا به خانه‌ای در شمال شهر که متعلّق به دکتر محمد خان منجم بود منتقل نمود و در عین حال از دولت برای آن رسمیت گرفت. (۲۸) در حدود سال ۱۹۰۶م. دکتر محمد خان بخشایش به ریاست مدرسه رسید. در حدود سال ۱۹۱۱م. مدرسه به ساختمان‌های وسیعتری در خیابان فرمان‌فرما (خیابان شاپور) انتقال پیدا کرد. یکی از بهائیان آمریکایی به نام سیدنی اسپراگ (Sidney Sprague)، که از سال ۱۹۱۰م. به سمت نظامت مدرسه منصوب گردیده بود، سیستم آموزشی مدرسه را بیش از پیش به روش غربی نزدیک کرد. در سال ۱۹۱۳م. مدرسه پسرانه تربیت شش کلاس ابتدایی و دو کلاس متوسطه داشت (در آن زمان فقط دارالفنون دارای تمام کلاسهای متوسطه بود) اما در طی سالهای بعد کلاسهای دیگری نیز اضافه گردید. در سال ۱۹۱۴م. عزیزالله مصباح به سمت مدیریت مدرسه انتخاب گردید. (۲۹)

به دنبال تأسیس این مدرسه در طهران، مدرسه‌های دیگری نیز یکی پس از دیگری، در هر جایی از ایران که در آن جامعه‌ای استوار و پر جمعیت از بهائیان وجود داشت، پدید آمدند. مدرسه تأیید همدان در ۱۹۰۳م.، مدرسه توکل قزوین در ۱۹۰۶م.، مدرسه وحدت بشر کاشان در ۱۹۰۹م. و مدرسه سعادت بارفروش (بابل) در ۱۹۱۱م. از جمله مدرسه‌هایی بودند که پیش از همه تأسیس گردیدند. چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از این مدرسه‌ها به عنوان شعبه‌های مدرسه تربیت طهران از طرف دولت به رسمیت شناخته شده و به ثبت رسیده بودند. (۳۰)

مدرسه دخترانه نیز در طهران کمابیش به همین طریق ابتدا به صورت مکتب‌های غیررسمی و کوچک احتمالاً حتی از سال ۱۸۹۹م. شروع گردید. از سال ۱۳۲۴ ق. (۱۹۰۶ م.) سید بگم، دختر سید اسمعیل سینا که مشهور به معلّمه خانم بود در محله سر قبراآقا مکتبی را به عنوان شعبه مدرسه پسرانه تربیت دائر نمود. (۳۱) در اوّل یا دوّم مه ۱۹۱۱م. با اجازه وزارت معارف مدرسه‌ای رسمی برای دختران در شمال شهر با ۳۰ شاگرد به نام مدرسه تربیت بنات (دختران) گشایش یافت (۳۲) و دختر خانمی بهایی به نام لیلیان کیپس (Lilian Kappes) از آمریکا برای مدیریت آن برگزیده شد. اما تأسیس مدرسه دخترانه دشواریهای زیادی به همراه داشت، از جمله این مشکلات ضعف بنیه

اقتصادی کشور بود که پیشرفت مدرسه را مانع می‌شد تا آنکه با کوششهای طایره خانم، حمایت بهائیان آمریکا به این مسأله جلب گردید. در سال ۱۹۰۹م. بهائیان آمریکا مؤسسه‌ای به نام انجمن آموزشی ایران و آمریکا (Persian-American Educational Society) تشکیل داده بودند که هدف آن صریحاً کمک به مدرسه‌های بهایی در ایران بود. (۳۳) در داخل جامعه بهایی نیز مخالفت‌هایی با این مدرسه وجود داشت که بخشی از آن بدون تردید مربوط به تضاد فرهنگی بین مردان ایرانی و خانمهای آمریکایی بود. (۳۴) خانم عشرت مدحت یکی از معلمان مدرسه در این مورد می‌نویسد:

« این خانم مدیره جوان [خانم کیس] می‌خواست مدرسه را مطابق مدارس آمریکایی درست نماید و از هر جهت نمونه باشد ولی کمیته مدارس تربیت غالباً با کارهای این مدیره جوان مخالفت می‌نمود و مانع افکار تازه او می‌شد و شاید هم کمیته حق داشت زیرا در آن موقع اوضاع مناسب تجدید نبود (اعضاء کمیته مدارس در آن موقع عبارت بودند از دکتر محمد خان منجم، دکتر عطاءالله خان بخشایش، دکتر ارسطو خان [حکیم] و چند نفر دیگر).» (۳۵)

در این میان، حضرت عبدالبهاء درباره نیاز به مدرسه‌های دخترانه، پافشاری زیادی می‌فرمودند. به طور مثال آن حضرت خطاب به بهائیان همدان می‌فرمایند: «مدرسه بنات اهم از مدرسه ذکور است زیرا دوشیزگان این قرن مجید باید نهایت اطلاع از علوم و معارف و صنایع و بدایع این قرن عظیم داشته باشند.» (۳۶) با چنین حمایتی از حضرت عبدالبهاء، بزودی در سراسر ایران موضوع تشکیل مدرسه دخترانه در کنار مدرسه پسرانه مورد توجه قرار گرفت.

بر اساس تخمین آمار دولتی در سال ۱۹۱۸-۱۹ تعداد ۲۴۰۰۰ دانش آموز در دوره‌های ابتدایی و ۲۳۹۲ نفر در دوره متوسطه به تحصیل اشتغال داشته‌اند. تعداد شاگردان مدارس بهایی می‌بایستی بیش از ده درصد از مجموع این تعداد بوده باشد. (۳۷)

تهیه سیاهه‌ای کامل از مدرسه‌های بهایی در سراسر ایران، که به نظر اهل اطلاع تعداد آنها به پنجاه می‌رسید، (۳۸) بسیار مشکل می‌باشد. جدول پیوست تنها کوششی است در این راه که امید است در آینده تکمیل گردد. (ص ۲-۲۴۱)

در راه تأسیس این مدرسه‌ها، بهایان با موانع زیادی روبرو گردیدند. در بسیاری از جاها، پس از پنجاه سالی که بهایان به دنبال زجر و کشتار بایان خود را پنهان می‌نمودند و وجهه خوبی در اجتماع نداشتند، باز کردن مدرسه نخستین فرصتی بود که از خفا بیرون آیند و در میدان عمومی خود را به دیگران بنمایانند. به این ترتیب، این مدرسه‌ها به صورت نشانه‌ای از وجود جامعه بهایی در هر محل در آمدند و در نتیجه اغلب دچار مشکلات زیاد ناشی از نادانیها و پیش‌داوریهای توده مردم گردیدند که علت آنها ترس و نفرتی از "بابی‌ها" بود که پیشوایان دین و بزرگترها به ایشان القا کرده بودند. رهبران مذهبی، با شوراندن توده مردم علیه این مدرسه‌ها و مأموران دولتی نیز با کارشکنی‌ها و خودداری از دادن اجازه لازم برای گشایش آنها، با مدرسه‌های بهایی مخالفت می‌ورزیدند. برای کاهش شدت این مخالفتها تا آنجا که امکان داشت بهایان از در مسالمت در می‌آمدند. بطور مثال در هیچ یک از کلاسهای درس، از آیین بهایی سخن به میان نمی‌آمد و برای اطفال خانواده‌های بهایی درباره امر کلاسهای جداگانه‌ای در روزهای جمعه و اغلب بیرون از مدرسه، تشکیل می‌شد. در این مدرسه‌ها دقت می‌شد که مقررات دولتی درباره برنامه آموزشی بطور کامل (حتی در مواردی که برای مدرسه‌های غیر دولتی اجباری نبود) از جمله آموزش زبان عربی، قرآن و اسلام بخوبی اجرا گردد.

با تمام اینها، مخالفت‌هایی شدید و حمله‌هایی به مدرسه‌های بهایی روی داد. بطور مثال در سنگسر در سال ۱۹۲۱م. در اثر تحریک ملأها و دشمنان امر، جمعیت مسلمانان به مدرسه حمله کردند و آن را آتش زدند. (۴۴) در آباء مدرسه‌ای دخترانه در سال ۱۹۰۸م. تأسیس گردید اما هنگامی که در سال ۱۹۱۳م. حکمران جدید ایالت فارس، حاجی مخبرالسلطنه هدایت، از آباء عبور می‌کرد، آخوندهای محل از وجود مدرسه‌ای دخترانه در آنجا به او شکایت کردند و آن را بر خلاف شریعت اسلام دانستند. حکمران، حاجی علی خان را که مؤسس مدرسه‌های بهایی بود طلبید و به او گفت: "ما هنوز نتوانسته‌ایم در شیراز مدرسه دخترانه درست کنیم. این کار در آباء خیلی زود است." و از حاجی علی خان خواست تا مدرسه را ببندد. (۴۵) شاگردان تقریباً همه این مدرسه‌ها همیشه در راه رفت و برگشت از مدرسه دچار آزار و اذیت بودند.

با وجود همه این موانع، هم تعداد مدرسه‌های بهایی روز به روز افزوده می‌شد و هم وسعت هر مدرسه افزایش پیدا می‌کرد. در ابتدای کار، بیشتر این

مدرسه‌ها تنها دارای دوره ابتدایی بودند اما با گذشت زمان دوره متوسطه نیز در مدرسه‌هایی که در شهرها بودند اضافه گردید. به طور مثال مدرسه وحدت بشر کاشان در سال ۱۹۰۹م. به صورت مدرسه ابتدایی شش کلاسه‌ای گشایش یافت و در سال ۱۹۱۳-۱۴م. یک کلاس متوسطه به آن اضافه گردید. (۴۶) مدرسه پسرانه تربیت در طهران، سوای دارالفنون، تنها مدرسه تأسیس شده به وسیله خود ایرانیان بود که تمام شش کلاس متوسطه را داشت. هم‌چنین به غیر از مدرسه آمریکایی، مدرسه تربیت تنها مدرسه‌ای بود که در آن علاوه بر زبانهای فارسی، عربی و فرانسوی، که جزء مواد درسی تعیین شده از طرف دولت بودند، زبان انگلیسی نیز تدریس می‌گردید. نامه زیر از سیدنی اسپراگ به تاریخ ۹ ژوئن ۱۹۱۰ جزئیاتی از نحوه اداره مدرسه تربیت پسرانه طهران را بیان می‌دارد:

«اکنون سعی می‌کنم به پرسشهای شما درباره مدرسه تربیت پاسخ گویم: در حال حاضر ما دارای ۲۷۰ شاگردیم که ۵۰ نفر آنها جدیدند و در دو ماه گذشته در این مدرسه نام نویسی کرده‌اند. زیرا مدرسه ما به راستی در ایران دارای شهرتی بس عالی است و همه کس آن را یکی از مدرسه‌های خیلی خوب می‌داند. پس از اعطاء مشروطیت، چندین مدرسه جدید در اینجا باز شده‌اند و گرچه از طرف ایرانیان ثروتمند به آنها کمک می‌شود اما هیچ کدام با ما برابری نمی‌کنند. دیروز یکی از استادان دارالفنون برای امتحان حساب، جبر و هندسه به مدرسه ما آمد. این استاد را دولت برای بازدید از تمام مدرسه‌ها فرستاده بود. وی پس از امتحان دقیق از هر کلاس گفت که شاگردان این مدرسه بسیار زرنگ و تیزهوشند و مدرسه شما در مقایسه با سایر مدرسه‌ها بسیار پیشرفته تر است. یکی از دلایل‌هایی که ما پیشرفت بیشتری کرده‌ایم این است که برنامه مدرسه ما دارای پایه‌ای همانند مدرسه‌های آمریکایی است. هنگامی که دو سال پیش من به مدرسه تربیت آمدم متوجه شدم که برنامه مدرسه مانند تمام مدرسه‌های دیگر ایرانی است. بطور مثال، ریاضیات تنها سه روز در هفته تدریس می‌شد و از آن گذشته همه شاگردان را در یک کلاس جمع می‌کردند و به همه آنها به یک روش درس ریاضی می‌دادند درحالیکه بعضی‌ها در این درس جلو بودند و برخی دیگر خیلی عقب‌تر. نخستین کاری

که کردم این بود که شاگردان را بر حسب استعداد و میزان پیشرفتشان، دسته بندی کردم و در کلاسهای مختلف قرار دادم. اکنون در تمام روزهای هفته به شاگردان ریاضیات، انگلیسی، عربی و غیره تدریس می‌شود. من فکر می‌کنم که مدرسه ما تنها مدرسه‌ای است که دارای چنین برنامه‌ای است و این یکی از دلیل‌های پیشرفت آن است.»

«هشت سال طول می‌کشد که شاگردی مدرسه را تمام کند و دیپلم بگیرد. شاگرد در هفت سالگی وارد مدرسه می‌شود و در سه سال اول فارسی و مقداری ریاضی، جغرافیا و تاریخ یاد می‌گیرد. پس از آن، هنگامی که پایه اطلاعات فارسی شاگردی به حد کافی محکم گردید ممکن است شروع به یادگیری زبانهای انگلیسی یا فرانسوی بکند. تدریس زبان فرانسه با میرزا فرج الله خان است که معلّمی است بسیار خوب و خود من انگلیسی درس می‌دهم و فریبرز که از عکا با من به اینجا آمده در این زمینه به من کمک می‌کند. در دوره پنج ساله متوسطه، شاگردان یکی از دو زبان فرانسوی یا انگلیسی را فرا می‌گیرند به نحوی که پس از فراغت از تحصیل می‌توانند به این زبانها صحبت کنند، بنویسند و ترجمه کنند. در این سالها، شاگردان تاریخ قدیم و جدید ایران و جهان، ریاضیات، فیزیک، شیمی و دیگر موادّ درسی را می‌آموزند. البته همه آنها عربی را نیز باید فرا گیرند. من در کلاسهای بالا مقداری فیزیولوژی و گیاه شناسی نیز به زبان انگلیسی تدریس می‌کنم.»

«ما اکنون دارای یازده معلّمیم. رئیس مدرسه دکتر عطاءالله خان است و وظیفه او این است که هر روز به مدت یک ساعت از مدرسه بازدید به عمل آورد و به هیئت مدیره مدرسه که هفته‌ای یک بار تشکیل می‌شود گزارش دهد. بنده، همان طوری که می‌دانید، ناظم مدرسه‌ام و معاون من میرزا یوسف خان است که کارهایی مانند دفترداری را به عهده دارد. دو نفر هم مستخدم داریم. ساختمان مدرسه در حال حاضر تا اندازه‌ای مناسب است و برای آن ماهی بیست تومان اجاره می‌دهیم اما چون مدرسه در حال گسترش است این ساختمان کوچک است و من امیدوارم که سال آینده بتوانیم قطعه زمینی بزرگ بخریم و خودمان ساختمان آنرا بنا کنیم. محل دیگری که نیاز داریم جایی است برای شاگردانی که از شهرستانها برای تحصیل به طهران می‌آیند. آرزوی من این است که بتوانیم خوابگاههایی با مقرّراتی شبیه مدرسه‌های شبانه روزی آمریکا در اینجا داشته باشیم. ما در مدرسه شروع به تأسیس کلوبی هم برای شاگردان کلاسهای بالا کردیم که هر هفته یک بار تشکیل می‌شود و امیدوارم بتوانیم روزی سالونی را به این امر

اختصاص دهیم و در آن مجله‌های انگلیسی و فرانسوی و کتابهایی را در اختیار شاگردان بگذاریم» (۴۷)

این مدرسه‌ها که همواره به وسیله بهایان بنیاد گردیده بودند، اغلب به محفل روحانی هر محل تعلق داشتند و معلمان نیز همگی یا بیشتر آنها بهایی بودند ولی اطفال خانواده‌های معتقد به هر دینانی می‌توانستند در آن‌ها نام نویسی و تحصیل کنند، چنانکه در بسیاری از این مدرسه‌ها کودکان خانواده‌های بهایی تنها نصف تعداد کل شاگردان را تشکیل می‌دادند. خوش نامی و حسن شهرت این مدرسه‌ها در هر محل چنان بود که بسیاری از افراد سرشناس و برجسته، کودکان خود را به این مدرسه‌ها می‌فرستادند، (۴۸) حتی اطفال خود رضاشاه در دو مدرسه تربیت طهران درس می‌خواندند. برای ارزیابی بی‌طرفانه‌ای از این مدرسه‌ها می‌توانیم به اظهار نظر روزنامه نگاری انگلیسی از منچستر بنام مریت‌هاوکس (Onera A. Merrit-Hawkes) توجه کنیم. این خانم در سال ۱۹۳۳ م. از ایران دیدن کرد و درباره مشاهدات خود از سه مدرسه بهایی مطالبی نوشت. از جمله در باره دو مدرسه هوشنگی و تربیت دوشیزگان یزد چنین می‌گوید:

«در یزد من از دو مدرسه دخترانه‌ای دیدن کردم که به وسیله بهایان اداره می‌شوند زیرا دولت از عهده این کار به خوبی بر نمی‌آید. رئیس مدرسه اول خانمی بود مجرد و معاون وی خانمی دارای همسر. من در حیاط کوچک، شسته و رفته، تمیز و فرح زای مدرسه با این دو خانم به گفتگو نشستم درحالیکه شربت سرکنگبین - خیار خنکی در لیوانهای زرد کم‌رنگ با بشقابهای بلوری در زیر آنها، پیش ما قرار داشت. هنگامی که مردی بهایی وارد شد بچه‌هایی که بیش از هشت سال داشتند به سرعت دویدند تا چادرهای خود را که به طور مرتب در طاقچه‌ها گذاشته بودند بردارند و به سر کنند. معلمان می‌گفتند که آرزوی بهاءالله این است که روزی حجاب از میان برداشته شود اما آنها فکر می‌کنند که نه مردان و نه زنان هنوز آماده نیستند و ده بیست سالی باید بگذرد تا مردان و زنان بتوانند با نظری پاک و غیر شهوی به هم نگاه کنند.»

«شاگردان یکی از کلاسها دراطراف حوضی هشت ضلعی که ماهیهای قرمز آن با پشه‌ها مبارزه می‌کردند گرد هم نشسته بودند. این شاگردان وابسته به همه فرقه‌های مذهبی محلی بودند اما بیشتر آنها گردن بند و کیفی چرمی داشتند. رنگ بعضی از کیفها سبز و بیشتر چشمگیر بود.»

«مدرسه دیگر بهایان که آن هم شسته و رفته و مرتب بود توسط خانمی فوق العاده بنام حاجیه بی بی صغرا (۴۹) که دارای صورتی لاغر، پیراسته و پر از شور و شوق بود

اداره می‌شد. این خانم خیلی زود در زندگانش بیوه شد و از آن‌جا که دارای بچه‌ای نبود با وجود مخالفت بستگانش راهی طهران شد و در نزد خانواده‌ای بهایی مسکن گرفت و به مدرسه رفت. این مطلب مربوط به پانزده سال پیش است که دوازده روز طول می‌کشید تا کاروانی این سفر را طی کند. هنگامی که این خانم به یزد برگشت متوجه شد که تا چه حدی شهر خود او به مدرسه‌ای نیاز دارد و او خود این مدرسه را باز کرد. حال او می‌تواند فعالیت بیشتری در این زمینه کند زیرا از صندوق بهاییان به او کمک می‌شود، اما وی در نهایت دلسوزی اظهار داشت:

”متأسفم که آنچه ما انجام می‌دهیم بسیار ناچیز است. تحصیلات من سالها پیش بود و اطلاعات من زیاد نیست و از شیوه‌های نو مطلع نیستم. حضرت بهاء‌الله فرموده که عالم انسانی مانند پرنده‌ای است که دارای دو بال است. یکی از این دو بال مرد است و آن دیگری زن و دنیای ما اگر این هر دو بال را نداشته باشد نمی‌تواند پرواز کند. به جانم قسم من می‌دانم که این حرف درست است اما در ایران کمتر کسی هست که آن را بداند. به این علت است که کشور من بکندی پیش می‌رود.“

«من متأسف شدم که بدون دیدار مجددی از این خانم مجبور شدم به طرف کرمان حرکت کنم، زیرا او مانند گلی بود که هیچ وقت مجال آنرا نیافت تا شکفته گردد.» (۵۰)

اطلاعات دیگری از مدرسه‌های بهایی در ایران را می‌توان به شرح زیر از اوراقی که بوسیله وزارت معارف منتشر گردیده بدست آورد:

۱۹۲۰: مدرسه دخترانه موهبت در همدان: مدیر مدرسه، ناظم و پنج معلم دیگر. مدرسه دارای ۱۴۴ شاگرد بین ۶ تا ۱۴ ساله، یک کلاس تهیه و شش کلاس ابتدایی بود. (۵۱)

۱۹۲۵: مدرسه پسرانه تربیت: دارای ۱۰ کلاس (بیش از هر مدرسه دیگر در طهران) و ۳۵۰ شاگرد ابتدایی (بیش از هر مدرسه دیگر در طهران) و ۴۰ شاگرد متوسطه بود.

مدرسه دخترانه تربیت دارای ۶ کلاس و ۱۳۴ شاگرد بود (تحصیل رایگان برای ۱۳ نفر). مدرسه دوشیزگان وطن دارای ۵ کلاس و ۴۸ شاگرد بود (تحصیل

کودکستانهای بهایی

علاوه بر مدرسه‌ها، جامعه بهایی چند کودکستان نیز باز نموده بود. از جمله در طهران دو کودکستان به نامهای «میثاقیه» و «آمادگی تربیت» وجود داشت که کودکان را برای ورود در مدرسه‌های تربیت آماده می‌کردند. این کودکستانها نیز توسط دولت همزمان با مدرسه‌های تربیت بسته شدند. در همدان نیز کودکستانی وجود داشت که کودکان را برای مدرسه‌های بهایی آماده می‌کرد. در قزوین کودکستانی در خانه حاجی محمد اسماعیل خلیلی دایر بود. در کرمان کودکستانی به نام همتی وجود داشت که در سال ۱۹۳۲ توسط خانم بلقیس مشکین تأسیس شده بود و در آن ۵۰ پسر و دختر پرورش می‌یافتند. این کودکستان نیز در سال ۱۹۳۴ همراه با سایر مدرسه‌های بهایی بسته شد. خانم بلقیس مشکین بعداً به یزد رفت و در آنجا کودکستان دیگری باز کرد که از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ به کار خود ادامه داد. مطالب زیر شرحی است از مریت‌هاوکس Merrit-Hawkes، روزنامه‌نگاری که پیش از این از او یاد کردیم، درباره کودکستان همتی در کرمان:

«در کرمان رفت و آمد بسیار مشکل بود زیرا تنها یک درشکه در شهر وجود داشت، وضع چند اتوموبیل سواری هم رقت‌انگیز بود و پیاده روی بین ساعت ۹ صبح و ۵ عصر نیز در ماه ژوئن برابر بود با دنبال مصیبت رفتن. چون راننده اشتباه کرده بود، مجبور شدم به اندازه یک مایل از راه را پیاده بروم تا به مدرسه‌ای که توسط بهاییان اداره می‌شود برسم. وقتی به مدرسه رسیدم خاک آلوده و از خستگی بی تاب شده بودم. اما هنگامی که چشمانم به آن خانم دلربای ایرانی بی‌نهایت تمیز و مرتب و سی شاگرد شاد و خندان و پاکیزه‌اش افتادند همه چیزهای ناخوشایند را از یاد بردم. این خانم، بیوه‌ای بود با سه بچه که در ترکستان روشهای جدید را آموخته بود و پس از انقلاب روسیه به ایران آمده بود.»

«بچه‌ها بین دو تا شش ساله بودند و هر ماهی فقط دو ریال می‌پرداختند. بقیه هزینه‌ها را جامعه بهایی محل بر عهده گرفته بود. هر کودکی حوله خود را داشت و موقع ورود دستها و ناخنهایش را می‌شست و سرش را واری می‌کردند. این کارها در اروپا خیلی معنی ندارد اما در کرمان هوش از سر انسان بدر می‌کند. در اینجا تنبیه بدنی وجود نداشت، اما هرگاه رفتار کودکی نامناسب بود، پس از چند بار گذشت و راهنمایی و دادن

فرصت به او، از کودکستان اخراج می‌گردید. آن محبت‌های به هم‌دیگر، آن مهربانی به حیوانات و تعلیم اینکه کتک زدن تنها راه تربیت نیست در سرزمینی که تنبیه بدنی (که در مدرسه‌ها از نظر تئوری لغو شده است) هنوز تنها راه عملی انضباط به حساب می‌آید، واقعاً تکان دهنده بود...»

«کودکان در اینجا بسیار شاد و پر نشاط بودند. همه کفش داشتند. بیشتر آنها جوراب پوشیده بودند و داشتند طرز استفاده از دستمال را فرا می‌گرفتند. این اطفال، مثل پدرها و مادرهای خود، در هر جایی ترشحات بینی خود را پخش نخواهند کرد و در آینده ایرانی دلپذیرتر خواهند ساخت. من یکباره دریافتم که مخترع دستمال یکی از بزرگترین خیر خواهان دنیا بوده است...»

«من نمی‌خواستم این محل شادی و امید را ترک کنم و وارد خیابان‌هایی شوم که در آنها چشم بچه‌ها پوشیده از مگس بود و لباس‌هایشان دردآور و تنفرانگیز.» (۵۳)

بسته شدن مدرسه‌های بهایی در ایران

سیاست رضاشاه این بود که می‌خواست همه مؤسسات اجتماعی کشور یکدست و ایرانی باشند. بر پایه چنین سیاستی، به طور مثال، وی در سال ۱۹۲۸ تمام مدرسه‌های میسیونرهای آمریکایی و سایر مدرسه‌های خارجی را مجبور کرد که برنامه آموزشی خود را با آنچه که از طرف وزارت معارف تعیین گردیده بود مطابقت دهند. در سال ۱۹۳۷ دولت رضا شاه تمام مدرسه‌های ابتدایی خارجی و به دنبال آن در سال ۱۹۳۹ نیز مدرسه‌های متوسطه مشابه را ملی کرد. مدرسه‌های خصوصی بومی مانند مدرسه‌های بهایی نیز هرچه بیشتر مواجه با مقررات روز افزون دولت با تأکید هرچه بیشتر درباره متحدالشکلی مدرسه‌ها گردیدند. در سال ۱۹۳۳ محفل روحانی ملی بهاییان ایران که به تازگی تأسیس گردیده بود تصمیم گرفت که قانون بهایی درباره عدم اشتغال به کار در روزهای متبرک بهایی (ایام محرمه) را در مورد مدرسه‌های متعلق به جامعه بهایی به موقع اجرا بگذارد. هنگامی که در یکی از روزهای متبرک، مدرسه‌ها تعطیل گردیدند، وزارت معارف علت را جویندگی دانست. دکتر یونس خان افروخته، یکی از اعضاء محفل ملی، و جناب فروتن، رئیس مدرسه پسرانه تربیت، با وقت قبلی چندین بار به ملاقات آقای علی اصغر حکمت، کفیل وزارت معارف، رفتند تا علت تعطیل کردن مدرسه‌ها را برای او تشریح کنند. آقای حکمت توضیح آنان را نپذیرفت و درباره لزوم رعایت شدید مقررات دولتی پافشاری نمود. (۵۴)

روزششم دسامبر ۱۹۳۴، به مناسبت سالگرد شهادت حضرت اعلی (مطابق تقویم قمری)، مدرسه‌های بهایی تعطیل گردیدند. هنگامی که روز شنبه هشتم دسامبر مدرسه‌ها باز شدند نامه زیر از طرف وزارتخانه به مدرسهٔ پسرانهٔ تربیت رسید:

به تاریخ ۱۷ آذرماه ۱۳۱۳ [۸ دسامبر ۱۹۳۴]

نمره ۴۲۵۲۱ / ۸۳۱۵

آقای مدیر دبیرستان بنین،

در تعقیب ابلاغ ۲۰۱۰-۴۷۳۸ مورخ ۱۵-۲-۱۳ اشعار می‌دارد: از قرار اطلاع واصل روز پنجشنبه ۱۵ ماه جاری مجدداً بدون هیچ دلیل آن دبیرستان را تعطیل نموده‌اید. چون این اقدام برخلاف مقررات نظامنامه مدارس مورخ ۱۳۰۸ و ماده (۸۳) نظامنامه مورخ ۱۳۱۳-۸-۲۶ می‌باشد لذا این عمل شما سرپیچی از مقررات تلقی می‌شود علی‌هذا وزارت معارف امتیاز آن مدرسه را که به تاریخ ۲۶ / ۳ / ۱۰ صادر شده است لغو می‌نماید و از این تاریخ حق مفتوح نگاه داشتن آن دبیرستان را ندارید.

کفیل وزارت معارف علی اصغر حکمت

مهر وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه (۵۵)

گزارش زیر، مورخه ۱۵ دسامبر ۱۹۳۴، از طرف سفیر بریتانیا در طهران H.M. Knatchbull-Hugessen به وزارت امور خارجه کشور خود اطلاعات بیشتری را دربارهٔ این ماجرا بدست می‌دهد:

«روزنامه‌های ایران خبر دادند که در نهم دسامبر گذشته وزارت معارف مدرسه‌های تربیت را در طهران به علت عدم اجراء دستور آن وزارتخانه بسته است. مدرسه‌های تربیت به جامعه بهایی تعلق دارند و تعداد آنها دو تا است یکی برای پسران و دیگری برای دختران. مدرسهٔ پسرانه که سی و شش سال از عمر آن می‌گذشت حدود ۷۰۰ نفر شاگرد داشت و مدرسهٔ دخترانه ۸۰۰ شاگرد. بنابر این بسته شدن این دو مدرسه تقریباً شامل ۱۵۰۰ شاگردی که سنّ بعضی از آنها به بیست سال می‌رسید و تعدادی معلّم می‌گردد. اقدامی مشابه نیز در همدان، قزوین، سلطان آباد، کاشان و یزد و فکر می‌کنم

چند شهر دیگر که دارای مدرسه‌های بهایی است بعمل آمده است.»
«سر منشی این سفارتخانه، میرزا عبدالحسین خان نعیمی بهایی است و من از او گزارشی کامل از این اقدام نسبتاً مهم دولت ایران، بدست آورده‌ام که شرح زیر از آن نقل می‌گردد:

بهایان در دیانت خود هر سال نه روز متبرک دارند و در این روزها بطور کامل کار را تعطیل می‌کنند. رهبر کنونی دیانت بهایی، شوقی افندی، که من فکر می‌کنم در حیفاً زندگی می‌کند، به پیروان خود دستور داده است که شدیداً رعایت این روزهای متبرک را در همه کشورها بنمایند. بر این اساس مدرسه‌های بهایی در طهران در سال گذشته در روز بیست و هشتم شعبان ۱۳۵۲ (هفدهم دسامبر ۱۹۳۳) سالروز شهادت باب، یکی از مهم‌ترین نه روز تعطیلی بهایی، تعطیل کردند. چند روز بعد وزارت معارف کتباً علت تعطیل کردن مدرسه‌ها را خواستار شد. هیئت مدیره مدرسه‌ها، که هر ساله توسط محفل ملی بهایان تعیین می‌گردد، علت تعطیل شدن را کتباً توضیح داد. بعد رئیس مدرسه پسرانه به وزارتخانه فرا خوانده شد و به او گفته شد که آن نامه قابل پذیرش نیست و باید پس گرفته شود. رئیس مدرسه از گرفتن نامه خودداری کرد و گفت که آن نامه مال او نیست که او آنرا پس بگیرد، اما چند روز بعد وزیر، نامه را در پاکتی پس فرستاد.»

«حدود ماه مه، وزارتخانه نامه دیگری به این مدرسه‌ها فرستاد و نوشت که در سال گذشته مدرسه‌های مذکور "بدون علت بسته شده بودند" و به آنها اخطار گردید که اگر امسال نیز چنین کنند این مدرسه‌ها را برای همیشه خواهند بست. این مطلب به اطلاع شوقی افندی رسید و وی در پاسخ گفت که گرچه بهایان باید کاملاً مطیع دستورات دولت در تمام موارد مربوط به برنامه درسی و اداره کلی مدرسه‌ها باشند اما بهیچ وجه نباید در مورد رعایت احکام دینی بهایی و کار نکردن در روزهای معین کوتاهی کنند. بنابر این جامعه بهایی تصمیم گرفت که تسلیم نگردد و اعلان کرد که مرگ یا شهادت را بر باز نگاهداشتن مدرسه‌ها ترجیح می‌دهند و در سالگرد درگذشت باب مدرسه‌ها را بستند.»

«گزارشهایی از ستمگری‌های دیگر در بعضی از شهرها به سرمنشی رسیده است. بطور مثال در سلطان آباد، بایگانی جامعه بهایی توقیف و به اداره شهرانی طهران ارسال گردید. در برخی از جاها تمام جلسه‌های بهایان ممنوع گردیده است. اما به هر حال در طهران اتفاقاتی از این قبیل گزارش نشده است و به نظر نمی‌رسد که دولت در حال حاضر بخواهد در این زمینه اقدام دیگری بعمل آورد.»

«بهایان می‌گویند که در حدود شصت سال است که آنها، بدون کوچکترین تشویقی از طرف دولت، با فداکاری زیاد از این مدرسه‌ها پشتیبانی کرده‌اند و این که مدرسه‌های آنان همیشه بخوبی اداره شده‌اند به طوری که بهترین خانواده‌های طهران کودکان خود را به مدرسه‌های بهایی می‌فرستاده‌اند. به گفته نعیمی فقط تقریباً نیمی از شاگردان این مدرسه‌ها بهایی بودند ولی کارکنان و معلمان معمولاً همگی از بین بهاییان انتخاب می‌شده‌اند. تبلیغ دیانت در این مدرسه‌ها همانند مدرسه‌های دیگر در طهران مجاز نبوده‌است. در مورد ممنوع بودن تعطیل مدرسه‌ها، بهاییان خاطر نشان می‌کنند که همه مدرسه‌های طهران گه‌گاهی در موردهای مشابه مدرسه خود را می‌بندند و مثلاً غالباً اتفاق می‌افتد که شنیده می‌شود مدرسه‌ای به علت درگذشت شخصیتی برجسته تعطیل است.»

«گفته شده که خانمی به اسم میس شارپ Miss Sharp از بهاییان برجسته [و مدیر مدرسه دخترانه تربیت] به کنسولگری آمریکا رفته و تقاضا کرده است نامه‌هایی را از طرف او برای بهاییان آمریکا بفرستند زیرا معتقد است که سانسور شدیدی علیه تمام مکاتبات بهاییان برقرار است. محفل روحانی بهاییان کوشش نمود که به شاه تلگراف کند، اما چند روز بعد منشی محفل به اداره رئیس تلگراف فرا خوانده شد و تلگرام به او پس داده شد و اظهار گردید که از طرف مقامات بالا دستور داده شده است که این تلگرام مخابره نشود. نعیمی اطلاع پیدا کرده است که حال دولت کوشش می‌کند تا معلمانی را که در مدرسه‌های تربیت تدریس می‌کرده‌اند به مدرسه‌های دیگر طهران منتقل نماید و نیز برای شاگردان این دو مدرسه در مدرسه‌های دیگر جا پیدا کند - گرچه قبلاً گفته شده بود که مدرسه‌ها پر هستند.»

«کالج آمریکایی طهران با دقت ناظر این رویدادها است و باید دید که آیا، برای نخستین بار در تاریخ، دولت درباره باز نگاه داشتن این کالج در روز عید میلاد مسیح اصرار خواهد کرد یا نه. من در مورد مدرسه‌های انگلیسی در جنوب هیچ گونه گزارشی از اینگونه دخالتها دریافت نکرده‌ام.»

«هرگاه واقعه دیگری در این زمینه پیش آید مسلماً به اطلاع خواهم رساند. به نظر یکی از کارمندان کالج آمریکایی، عامل حقیقی مخالفت با بهاییها عالیجناب فروغی [محمد علی فروغی اولین نخست وزیر رضا شاه] است. جالب است دانسته شود که آیا چنین تأکید غیر عادی مقامات دولتی، رابطه‌ای با مسافرت اعلی حضرت به ترکیه دارد یا نه. اگر چنین باشد من گمان می‌کنم که باید در انتظار حمله‌ای عمومی به همه

انواع آموزش خارجی در راستای سیاست ترکیه باشیم.» (۵۶)

پس از طهران، دولت برای بستن مدرسه‌های دیگر بهایی در شهرهای دیگر ایران نیز اقدام نمود به طوری که در ظرف حدود یک سال یکی پس از دیگری بیشتر آنها تعطیل گردیدند. اما در این میان تعدادی از این مدرسه‌ها به دلیل‌های گوناگون از بسته شدن در امان ماندند. مدرسه تربیت دوشیزگان یزد از آنجا که مدرسه‌ای خصوصی و متعلق به حاجیه بی بی صفرا بود تا هنگامی که خود وی به علت بازنشستگی آن را بست به کار خود ادامه داد. (۵۷) مدرسه بهایی عربخیل مازندران نیز تا سال ۱۹۴۶ برپا بود و در آن تاریخ مالکیت آن به اداره فرهنگ واگذار گردید. در سیستان، از آنجا که اکثر ساکنان این روستا بهایی بودند، محفل روحانی محل به اداره مدرسه حداقل تا سال ۱۹۳۸ ادامه داد. در پنج قریه اطراف یزد، به علت اینکه مدرسه‌های بهایی در دوائر دولتی به ثبت نرسیده بودند به کار خود ادامه دادند. (۵۸)

سرنوشت تحصیل شاگردان پس از بسته شدن مدرسه‌های بهایی

هنگام بسته شدن مدرسه‌های بهایی، در بیشتر شهرهای بزرگ مدرسه‌های دولتی وجود داشت و شاگردان توانستند به این مدرسه‌ها منتقل گردند. اما این مسأله همیشه به این سادگی نبود. در کاشان شاگردان مسلمانی که در مدرسه وحدت بشر تحصیل می‌کردند، توانستند بی‌درنگ در مدرسه‌های دولتی جای پیدا کنند اما از ورود شاگردان بهایی به این مدرسه‌ها جلوگیری گردید و شاگردان بهایی به مدت تقریباً یک‌سال از تحصیل محروم گشتند تا آنکه مدرسه یهودی آلیانس آنها را پذیرفت. در یزد شاگردان بهایی به مدرسه میسیونری انگلیسی و مدرسه زرتشتی‌ها رفتند. در بیشتر جاها، محصلان بهایی حداقل از یک سال تحصیل محروم گشتند.

در شهرهای کوچک و روستاها این مشکل بویژه برای دختران شدیدتر بود. در این گونه موارد اغلب جامعه‌های محلی بهایی تصمیم گرفتند که به طور غیررسمی وسائل تحصیل کودکان خود را فراهم آورند. محفل روحانی ملی بهاییان ایران نیز این مسأله را دنبال کرد تا مطمئن گردد که در تمام روستاهایی که در آنجاها تعداد قابل ملاحظه‌ای بهایی زندگی می‌کردند وسایل کافی فراهم باشد. بطور مثال در بسیاری از روستاهای اطراف سلطان آباد که در آنها هیچ گونه مدرسه‌ای نبود اما جامعه بزرگی از بهاییان وجود داشت، محفل ملی ترتیب سکونت معلمانی را در هر یک از آنها داد تا با گرفتن حقوق از محفل ملی با تشکیل کلاسهای در خانه‌های بهاییان به تدریس نونهالان

بپردازند. در روستاهایی مانند شاه آباد، خلیج آباد و شازند کلاس‌هایی از این گونه برپا بود که در آنها اطفالی که پدر و مادرشان بهایی نبودند نیز شرکت می‌کردند و گاهی از روستاهای مجاور هم کودکانی به این کلاسها می‌آمدند. (۵۹) اما این ترتیبات همیشه ثابت و رضایت بخش نبود. بطور مثال وجدانیه خانم پارسا شرحی از دوران تحصیل خود در قریه سنگسر، نزدیک سمنان، در سالهای پس از بسته شدن مدرسه بهایی که ترتیب تحصیل تقریباً ۱۰۰ دختر بهایی و غیر بهایی در خانه‌های متعددی داده شده بود نگاشته که نشان دهنده وضع تحصیل کودکان بهایی در آن سالها است و در اینجا عیناً نقل می‌گردد:

« در سالهای کودکی من مدارس پسرانه دولتی وجود داشت ولی مدارس دخترانه موجود نبود و دختران بهایی مجبور بودند در مکتب خانه تحصیل کنند چنان که خود من کلاسهای اول و دوم را در مکتب یک خانم بهایی بنام معلمه شهربانو فنا بیان گذراندم و بعد معلمه خانم سبحانی مدرسه مرتب تری ترتیب دادند که تا کلاس چهارم بیشتر نداشت و تا حدی از طرف اداره معارف مجاز شناخته شده بود زیرا صبح‌ها از طرف آن اداره چند نفر برای تعلیم سرود میهنی به مدرسه ما می‌آمدند. در همین سال از طرف وزارت معارف تأکید می‌شد که دخترها هم باید به مدارس دولتی پسرانه بروند و تواما تحصیل کنند ولی کسی حاضر نشد دختران خود را به مدرسه پسرانه بفرستد. سال بعد آن مدرسه یا مکتب دخترانه تعطیل شد و ما دو سه نفر شاگرد در منزل جناب ورقای وحدت چند ماهی به تحصیل مشغول شدیم تا اینکه از طرف محفل ملی زینت خانم عسکری، صبیئه میرزا حسین عسکری بشرویه‌ای، به جهت تدریس دختران بهایی به سنگسر آمد و یکی دو سال در منازل احباً که برای مدرسه اجاره می‌شد به تعلیم دختران بهایی و قلیلی از دختران غیر بهایی مشغول گردید. ولی در نیمه سال ۱۳۱۹ شمسی به علت بیماری نتوانست به خدمت مذکور ادامه دهد و باهره خانم ممتازی که سال قبل به صورت داوطلب آزاد در امتحان نهایی سمنان شرکت کرده و تصدیق ابتدایی گرفته بود این مدرسه را تا پایان سال اداره کرد و سال بعد فائیه که تازه تصدیق ششم ابتدایی را به صورت داوطلب آزاد گرفته بودم از طرف محفل مقدس روحانی موظف شدم که در منازل احباً برای دختران بهایی مدرسه ترتیب دهم و به تدریس پردازم تا اینکه در سال بعد (۱۳۲۲ش.) طاهره خانم کیانی از طرف محفل روحانی ملی برای مدرسه وارد سنگسر شد و بعد از خانم کیانی مدرسه دخترانه به وسیله معلمه خانم سبحانی و

ورقائیه خانم سبحانی اداره می‌شد تا اینکه عطیه خانم حقیقی به سنگسر آمد و مدرسه را با کمک معلّمات و دوشیزگانی از احبّای سنگسر به نحو بهتر و شایسته تر اداره فرمود.» (۶۰)

در نجف آباد اصفهان نیز که بهاییان پس از بسته شدن مدرسه بهایی با مشکلات مشابهی مواجه گردیدند، به همت جناب ابوالقاسم فیضی که داوطلبانه به آنجا رفتند، در ظرف چند هفته حدود ۲۰ کلاس درس در خانه‌های متعدّد بهاییان بر پا گردید که در آنها حدود ۴۰۰ پسر و دختر تحصیل می‌کردند. (۶۱)

خلاصه مقاله

روی هم رفته، تأسیس مدرسه‌های بهایی اولین کوشش اجتماعی بهاییان برای نشان دادن حضور خود در جامعه ایران بود. همچنین این مدرسه‌ها نخستین اقدام این جامعه بود در مقیاسی بزرگ برای به اجرا درآوردن خواسته حضرت بهاءالله درباره «اصلاح عالم». با وجود موانعی که دشمنان آیین بهایی از یک طرف و تشریفات زائد اداری و فساد حکومت قاجار از طرف دیگر به وجود آوردند و نیز با وجود عدم تجربه خود بهاییان در این زمینه و عدم درک آنان از اهمیت مسأله آموزش و پرورش، مدرسه‌های بهایی در نهایت به صورت نهادهایی اجتماعی در آمدند که امر بهایی را به عموم مردم ایران اعلان کردند و وجود آنها منبع افتخار و غرور برای بهاییان بود. بستن مدرسه‌ها، به علت دشمنی و سرسختی اداری، ضربه‌ای بود برای جامعه. از آن به بعد، به جای این مدرسه‌ها، جامعه بهایی نیروی خود را صرف کلاسهای درس اخلاق کرد که تا اندازه‌ای جایگزین این مدرسه‌ها گردیدند. (۶۳)

مدرسه های بهایی در ایران

محل	نام مدرسه	تأسیس پسرانه	تأسیس دخترانه	تعداد شاگردان	ابتدائی متوسطه	شخصی جامعه بهائی
طهران	تربیت	۱۹۰۰		۷۰۰	ا+م	جامعه بهائی
طهران	تربیت		۱۹۱۱	۸۰۰	ا+م	جامعه بهائی
طهران	دوشیزگان وطن		۱۹۱۱	۴۸	ا	شخصی
مشهد	دانش	۱۹۱۲	۱۹۱۲		ا	شخصی
سنگسر	حسینیّه	۱۹۱۶			ا	جامعه بهائی
سنگسر			؟۱۹۱۶	۱۸۰	ا	جامعه بهائی
شهمیرزاد	ترقی				ا	
بشرویه خراسان					ا	
درگز خراسان	مسعودیه				ا	
تون (فردوس)				۲۰	ا	
بارفروش مازندران	سعادت عمومیّه	۱۹۱۲		۴۰	ا	جامعه بهائی
ساری مازندران	سالارینه، حقیقت، تأیید	۱۹۰۶		۶۰	ا	هر دو
ماه فروزک مازندران		۱۹۲۳	۱۹۲۳	۲۰	ا	جامعه بهائی
عرب خیل مازندران	ملک جهان	۱۹۱۹	۱۹۱۹	۲۰	ا	هر دو
بهنمیر مازندران		۱۹۱۶	۱۹۲۶	۳۰	ا	جامعه بهائی
تاگر مازندران		۱۹۱۳	۱۹۱۳	۳۰	ا	شخصی
کفشگر کلا مازندران		۱۹۱۹	۱۹۱۹	۶۰	ا	جامعه بهائی
چاله زمین و ساروکلا		۱۹۲۷	۱۹۲۷	۲۰	ا	جامعه بهائی
ارطه مازندران	همت	۱۹۲۵	۱۹۲۵	۳۵	ا	جامعه بهائی
ایول مازندران		۱۹۲۳		۱۹	ا	جامعه بهائی
روشن کوه مازندران	ملی	۱۹۳۵		۱۰	ا	جامعه بهائی
سنگر کهومات گیلان		۱۹۱۵			ا	شخصی
خوشه گرگان		۱۹۶۷	۱۹۶۷	۵۰	ا	شخصی
اسکو آذربایجان	ترقی			۶۰		

مدرسه های بهایی در ایران (ادامه)

محل	نام مدرسه	تأسیس	تأسیس	تعداد	ابتدائی	شخصی
		پسرانه	دخترانه	شاگردان	متوسطه	جامعه بهائی
سیسان آذربایجان	تربیت	۱۹۱۵	۱۹۳۳	۷۰۰	۱	شخصی
قزوین	توکل	۱۹۰۶	۱۹۰۹	۱۰۰	۱	جامعه بهائی
اشتهارد					۱	
جاسب قم		حدود ۱۹۲۱	حدود ۱۹۲۱		۱	جامعه بهائی
کاشان	وحدت بشر	۱۹۰۹		۲۰۰	۸ تا +م	جامعه بهائی
کاشان	وحدت بشر		۱۹۱۶	۱۸۰	+م	جامعه بهائی
آران کاشان	معرفت	۱۹۳۱	۱۹۳۱		۱	جامعه بهائی
قمرود کاشان					۱	
نجف آباد اصفهان	تربیت بعد سعادت	۱۷-۱۹۱۰	حدود ۱۹۱۷	۴۰۰	۱	جامعه بهائی
اردستان		قبل از ۱۹۰۶	۱۹۱۳؟			
دیزج		۱۹۴۱	۱۹۴۱		۱	
سلطان آباد						
شاه آباد سلطان آباد		قبل از ۱۹۲۸		۱۰۰	۱	جامعه بهائی
همدان	تأیید	۱۹۰۹		۳۰۰	+م تا ۹	جامعه بهائی
همدان	موهبت		۱۹۰۹	۳۰۰	+م تا ۹	جامعه بهائی
نیریز فارس	میثاقیه				۱	جامعه بهائی
آباده فارس	تربیت	۱۹۰۸	۱۹۰۸	۱۰۰	+م	شخصی
یزد	تربیت دوشیزگان		۱۹۱۱		+م تا ۹	شخصی
یزد	هوشنگی		۱۹۲۱	۱۲۰	۱	شخصی
یزد	تهذیب		۱۹۲۷	۱۲۰	+م تا ۹	شخصی
یزد	توفیق	۱۹۳۰		۱۵۰	۱	جامعه بهائی
مهدی آباد یزد		قبل از ۱۹۲۱	×	۲۰	۱	جامعه بهائی
مریم آباد یزد	رستمی		×		۱	جامعه بهائی
تفت یزد			×		۱	جامعه بهائی

مدرسه های بهایی در ایران (ادامه)

محل	نام مدرسه	تأسیس	تأسیس	تعداد	ابتدائی	شخصی
		پسرانه	دخترانه	شاگردان	متوسطه	جامعه بهائی
حسین آباد یزد		۱۹۱۷			۱	جامعه بهائی
منشاد یزد					۱	جامعه بهائی
رفسنجان کرمان	عصمتیه بهائیه		۱۹۲۰	۶۰	۱	جامعه بهائی

یادداشت‌ها:

۱-ممتخباتی از آثار حضرت بهاءالله (لانگنهاین: لجنه نشرآثارامری به لسان فارسی و عربی، ۱۹۸۴) شماره ۱۰۹.

۲-لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی مجتهد اصفهانی (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۱۹ ب) ص ۵۵.

۳-ممتخبات، شماره ۱۳۱.

۴-ممتخبات، شماره ۱۵۶.

۵-ممتخبات، شماره ۱۲۲.

۶-کتاب اقدس (حیفا: مرکز جهانی بهایی) بند ۴۸.

۷-کتاب اقدس، بند ۲۰.

۸-ممتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء (ویلمت: مؤسسه مطبوعات بهایی، ۱۹۷۹) شماره ۱۰۳.

۹- Banani, *Modernization of Iran* (Stanford, 1961) 86-7; Jalil Dustkhah and Eqbal
Encyclopaedia Iranica, vol. 8

۱۰- این عددی است تخمینی با استفاده از اطلاعات مربوط به سال ۱۸۹۱ در کتاب

David Menashir, *Education and the Making of Modern Iran* (Ithaca: Cornell University Press, 1992) 55

(در سال ۱۸۹۱، ۳۸۷ نفر در دارالفنون تحصیل می کردند و ۶ تا ۷ سال طول می کشید تا

شاگردان فارغ التحصیل گردند. در محاسبه، ترک تحصیل تعدادی از شاگردان در هر سال

نیز در نظر گرفته شده است). نیز نگاه شود به ارقامی که در مقاله زیر آمده:

Encyclopaedia Iranica vol. 8 pp. 662-68.

بنایی در *Modernization*, 108 ذکر می کند که در سال ۱۹۲۲ تنها ۱۵ شاگرد فارغ

التحصیل شده بودند. در دهه ۱۸۹۰ بطور جداگانه یک آکادمی نظامی و یک کالج علوم

سیاسی تأسیس گردیدند.

۱۱- Waterfield, *Christian in Persia* (London, 1973) 134-5, 136, 137

۱۲- Waterfield, *Christian in Persia*, 80-82,

سهیلا ترابی فارسانی، *مدارس دختران از مشروطیت تا پهلوی* (طهران: سازمان اسناد ملی

- ایران، ۱۳۷۸/۱۹۹۹) ص ۶.
- ۱۳- Waterfield, *Christian in Persia*, 149-50
- ۱۴- فارسانی، *مدارس دختران*، مقدمه ص یازده.
- ۱۵- برای بررسی آثار روشنفکران ایران در قرن نوزدهم در باره آموزش و پرورش مراجعه شود به David Menashir, *Education and the Making of Modern Iran*, 27-45
- ۱۶- Arasteh, *Education and Social Awakening in Iran* (Leiden: Brill, 1969) 70-71
- ۱۷- آواره، *الکواکب الدرّیه* (قاهره: سعادت، ۱۹۲۳) جلد ۲ ص ۷۳.
- ۱۸- فارسانی، *مدارس دختران*، مقدمه ص پانزده.
- ۱۹- *دائرة المعارف فارسی* جلد ۲ (طهران: چاپخانه شهر، ۱۹۹۵ / ۱۳۷۴) ص ۲۷۱۶.
- ۲۰- ن.ک. به بیانات حضرت بهاء الله در *Compilation of Compilations*
- جلد اول شماره‌های ۵۶۷ و ۵۶۸ و بیانات حضرت عبدالبهاء در همان جلد شماره‌های ۶۰۱، ۶۱۷ و ۶۱۹.
- ۲۱- مقاله بنیان مدرسه بهایی قزوین در *مجله پیام بهایی* شماره ۱۷۳ آوریل ۱۹۹۴ ص ۲۹.
- ۲۲- فاضل مازندرانی، *ظهورالحق* جلد ۸، قسمت اول (طهران: مؤسسه مطبوعات امری، ۱۳۱ ب) ص ۵۹۵؛ غلامعلی دهقان، *ضمیمه‌ای بر تاریخ امری آباده نوشته قابل آباده‌ای* (نسخه خطی) ص ۲۶۳.
- ۲۳- فاضل مازندرانی، *ظهورالحق* جلد ۸، قسمت اول، ص ۳۱۹؛ اشراق خاوری، *تقویم تاریخ امر* (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری ۱۲۶ ب) ص ۱۲۵؛ علی اکبر فروتن، *حکایت دل* (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴ ب) ص ۱۰۳.
- ۲۴- *Encyclopaedia Iranica* 3:468
- ۲۵- فرج الله بخشایش، *بنتل از عباس ثابت، تاریخچه مدرسه تربیت بنین (دهلی نو: انتشارات مرآت، ۱۹۹۷) ص ۵۳.*
- ۲۶- محمد علی فیضی، *حیات حضرت عبدالبهاء* (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ ب) ص ۳۱۷.
- ۲۷- آواره، *الکواکب الدرّیه* جلد ۲، ص ۷۳.
- ۲۸- ثابت، *تاریخچه* ۶-۳۴.
- ۲۹- ثابت، *تاریخچه* ۶۲-۵۲.
- ۳۰- ثابت، *تاریخچه* ۷-۸۶.
- ۳۱- فاضل مازندرانی، *ظهورالحق*، جلد هشتم، قسمت اول، ص ۳۴۰؛ فروغ اریاب، *خانه مقدّس من* (نسخه خطی، ۱۹۹۰) ص ۲۹؛ عزیزالله سلیمانی، *مصاییح هدایت* جلد نهم (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲ ب) ص ۳۹۹.
- ۳۲- ثابت، *تاریخچه* ص ۴۰ نقل از خاطرات دکتر عطاءالله بخشایش.
- ۳۳- Bahai News (Star of the West) 1/1 (21 March 1910) 12-3 ; 1/10 (8 Sep. 1910) 2-5.
- ۳۴- مقاله خاطراتی از مدرسه تربیت بنات، *مجله پیام بهایی*، شماره ۹۱، ژوئن ۱۹۸۷ صص

- ۳۵- نگاه شود به مقاله فارسی یادداشت شماره ۳۴ .
- ۳۶- *متخباتی از آثار مبارکه در باره تعلیم و تربیت* (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲ ب)
ص ۱۳۳-۱۳۲ .
- ۳۷- *Menashri, Education and the Making of Modern Iran*, 60
- همچنین نگاه شود به:
- Arasteh, Education and Social Awakening in Iran*, 74
که از گزارش سالیانه وزارت معارف نقل کرده است.
- ۳۸- نامه دکتر شاپور راسخ به نویسنده، دریافت شده در تاریخ ۲۰ ژوئن ۲۰۰۳ .
- ۳۹- مقاله "معلم خانه در مشهد" در *مجله پیام بهایی*، شماره ۲۹۴، مه ۲۰۰۴، ص ۳۸-۳۹ .
- ۴۰- فاضل مازندرانی، *ظهورالحق* جلد ۸، قسمت دوم، ص ۲-۹۶۱ .
- ۴۱- سهراب فریدنی، *دوستان راستان* (لانگنهاین: لجنه نشر آثار امری بلسان فارسی و عربی، ۲۰۰۲) ص ۲۱۳ .
- ۴۲- فریدنی، *دوستان راستان*، ص ۳۱۹ .
- ۴۳- منیره هدایی، *قهرمانان گمنام*، *مجله پیام بهایی*، شماره ۲۰۲ (سپتامبر ۱۹۹۶) ص ۳۳-۲۸ .
- ۴۴- فاضل مازندرانی، *ظهورالحق* جلد ۸، قسمت اول، ص ۳-۳۰۲؛ حقیقت پژوه، *مدرسه بهایی سنگسر*، *مجله پیام بهایی*، شماره ۱۰۳ (ژوئن ۱۹۸۸) ص ۹ .
- ۴۵- مقاله *مدرسه بهایی آباده*، قسمت اول، در *مجله پیام بهایی*، شماره ۱۶۴ (ژوئیه ۱۹۹۳) ص ۳۳ .
- ۴۶- فاضل مازندرانی، *اسرارالانار* (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری) جلد پنجم ص ۲۸۳ .
- ۴۷- *Bahai News (Star of the West) 1/7 (13 Jul. 1910) 5-7*
- ۴۸- نگاه شود به: *Sattareh Barman Farmaian (with Dona Bunker), Daughter of Persia* (London: Bantam Press, 1992) 49 ; *Banani, Modernization*, 96
- ۴۹- در اصل نوشته روزنامه نگار، نام وی به اشتباه حاجی بی بی صفری ذکر گردیده. جزئیاتی که در باره او در اینجا داده شده رویهمرفته صحیح است. این خانم در سال ۱۹۴۶ درگذشت.
- ۵۰- O.A. Merrit-Hawkes, *Persia: Romance and Reality* (London, 1935) 144-5
- ۵۱- فارسانی، *مدارس دختران*، صص ۶-۵۴ .
- ۵۲- فارسانی، *مدارس دختران*، صص ۶۱، ۶۴، ۶۵ .
- ۵۳- Merrit-Hawkes, *Persia* 152-3
- ۵۴- علی اکبر فروتن، *حکایت دل*، ص ۷-۱۰۶ .
- ۵۵- *t on the Persecution of a Religious Minority*
- ۵۶- Knatchbull-Hugessen to Sir John Simon No. 554, 15 Dec. 1934, File E7789/7789/34:
- Momen , (Oxford:George Ronald, 1981) 477-8 و FO 371 17917,
- ۵۷- روح انگیزهدایتی، *مدرسه دخترانه هوشنگی یزد*، *مجله پیام بهایی*، شماره ۱۵۵ (اکتبر ۱۹۹۲) ص ۳۰-۳۱ .

- ۵۸- عنایت خدا سفیدوش، پیشگامان پارسی نژاد در عهد رسولی (دانداس: مؤسسه معارف بهایی کانادا، ۱۹۹۹) ص ۱۵۶.
- ۵۹- علی توانگر، یادی از بهاییان شاه آباد اراک، مجله پیام بهایی، شماره ۲۱۰ (مه ۱۹۹۷) ص ۲۵.
- ۶۰- حقیقت پژوه، مدرسه بهایی سنگسر، مجله پیام بهایی، شماره ۱۰۳ (ژوئن ۱۹۸۸) ص ۱۱.
- همچنین نگاه شود به عطیه حقیقی، یادی از مدرسه بهاییان سنگسر، مجله پیام بهایی، شماره ۲۰۳ (اکتبر ۱۹۹۶) صص ۲۷-۳۰.
- ۶۱- ابوالقاسم فیضی، چهارسال و نیم در نجف آباد، در کتاب بیاد دوست (ویلمت: محفل روحانی ملی بهاییان ایالات متحده آمریکا، ۱۹۹۸) صص ۸۱-۱۲۱، نگاه شود به ص ۱۵۵.
- ۶۲- شقایق ایقانی، تاریخچه مدارس بهایی مازندران، پایان نامه مؤسسه معارف عالی ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱.
- ۶۳- نویسنده از تمام کسانی که اطلاعاتی در اختیار او قرار داده‌اند یا او را در یافتن اطلاعاتی برای نگارش این مقاله یاری کرده‌اند تشکر می‌نماید. این سروران عبارتند از دکتر شاپور راسخ، دکتر ایرج ایمن، خانم شریفه مهاجر جاسبی، خانم فرزانه ذبیحی مقدم، آقای میثاق معانی، آقای غلامعلی دهقان و آقای فریدون یزدان پناه. براین اسم‌ها باید نام نویسندگان متعددی را که در مجله پیام بهایی مقاله‌هایی در باره مدرسه‌های بهایی نوشته‌اند اضافه نمود.

زندگی نامه نویسندگان

دکتر آرمین اشراقی

دکتر آرمین اشراقی در سال ۱۹۷۶ در اصفهان زاده شد و در همان سال به اتفاق والدین به آلمان رفت و در سالهای بعد به تحصیل پرداخت. دکتر اشراقی در سال ۲۰۰۴ از دانشگاه فرانکفورت (آلمان) در رشته شرق شناسی و فلسفه به اخذ درجه دکترا نائل گردید. (موضوع رساله ایشان: ارتباط مکتب شیخیه با آثار اولیه حضرت اعلی می باشد). دکتر اشراقی در تشکیلات جوانان بهایی آلمان به خدمت مشغول بوده و در سالهای اخیر با انجمن ادب و هنر لندنگ و مجامع عرفان (فارسی و آلمانی) همکاری داشته و دارد. ایشان اکنون در دانشگاههای فرانکفورت و گیسن (آلمان) به تدریس اشتغال دارند.

بهروز جبّاری

مهندس جبّاری در سال ۱۹۳۶ در رشت متولد شد و تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در این شهر به پایان رساند و از دانشکده فنی دانشگاه تهران در رشته تأسیسات فارغ التحصیل شد. پس از طی خدمت وظیفه با خانم دکتر فرهنگ فرهنگی (صبیّه شهید معجد دکتر مسیح فرهنگی) ازدواج کرد. پس از چندی برای ادامه تحصیل به انگلیس رفت و از دانشگاه لندن به اخذ درجه کارشناسی ارشد نائل شد و به ایران مراجعت نمود. مهندس جبّاری بعد از وقایع اخیر ایران با خانواده به کانادا کوچ کرد و در این کشور در امور مالی و سرمایه گذاری مطالعاتی انجام داد و هم‌اکنون به عنوان مشاور رسمی سرمایه گذاری در اوراق بهادار و سهام به کار مشغول است. مهندس جبّاری در ایران در لجنات جوانان رشت و تهران و لجنات ملی جوانان و تربیت امری به خدمت قائم بود. در کانادا چند سالی است که در هیئت تحریریه مجله (عندلیب) عضویت دارد و عضو هیئت مدیره (مؤسسه معارف بهایی کانادا) نیز می باشد. جناب جبّاری با حافظه استثنائی به شعر فارسی علاقه فراوان دارد و خود نیز اشعار لطیفی می سراید. ایشان عضو هیئت اجرایی انجمن ادب و هنر است.

دکتر ایرج خادمی

دکتر ایرج خادمی در ایران در رشته حقوق و اقتصاد تحصیل کرد و به اخذ درجه

دکتر نائل گردید. در ایران چند سال با هیئت تحریریه آهنگ بدیع همکاری داشت و اکنون مقالات ایشان در پیام بهایی نشر می‌شود. ایشان ساکن آمریکا است و مقالاتی در ادبیات و موسیقی از وی به چاپ رسیده است.

دکتر خادمی اشعار متعددی (سستی و نو) سروده و دو مجموعه اشعار وی (تسلیم) و (بعد از چهل فصل) در آمریکا چاپ و منتشر شده است.

دکتر شاپور راسخ

دکتر شاپور راسخ استاد پیشین دانشگاه طهران در رشته جامعه‌شناسی و مشاور کنونی یونسکو در امور تربیتی است. دکتر راسخ پس از پایان تحصیلات خود در دانشگاه طهران در رشته ادبیات فارسی، در دانشگاه ژنو سوئیس در رشته علوم اجتماعی به تحصیل پرداخت و در همان دانشگاه رساله پایان نامه تحصیلی خود را در سطح دکترا گذراند.

از تألیفات دکتر راسخ می‌توان آثار زیر را نام برد: مقدمه بر جامعه‌شناسی ایران؛ تعلیم و تربیت در جهان امروز؛ محتویات تعلیم و تربیت در عرصه جهانی تا سال ۲۰۰۰ (به فرانسه و انگلیسی)؛ نگاه‌هایی به آموزش سواد (به فرانسه و انگلیسی)؛ تعلیم و تربیت و فرهنگ صلح (به فرانسه). دکتر راسخ صاحب مقالات فراوان در نشریات مختلف از جمله سخن، نگین، و مجلات بهایی مثل پیام بهایی و عندلیب و خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر است.

دکتر راسخ مدت ده سال عضو محافل روحانی ملی ایران و سوئیس بوده و طی دوازده سال نیز افتخار عضویت مشاورین قاره اروپا را داشته است.

دکتر فرح دوستدار

دکتر فرح دوستدار در سال ۱۹۴۸ در آبادان متولد شد و تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در این شهر گذراند و از سال ۱۹۶۷ در اروپا سکونت گزید.

در آلمان تحصیلات خود را در رشته‌های علوم سیاسی و اجتماعی و روانشناسی انجام داد.

ایشان کتب و مقالات متعددی در مواضع فلسفه سیاسی، اخلاق در سیاست، مسائل دموکراسی‌های کنونی و تساوی حقوق زن و مرد به زبان آلمانی منتشر کرده است. ایشان در تحقیقات خود از اصول و تعالیم بهایی الهام گرفته‌اند.

دکتر وحید رأفتی

دکتر وحید رأفتی در سال ۱۳۲۴ در خانواده‌ای بهایی در شیراز متولد شد و سنین اولیّه طفولیت را در آن شهر گذراند. سپس به همراه خانواده خود به یزد منتقل شد. در سال ۱۳۳۱ به اتفاق عائله به طهران نقل مکان نمود و به تحصیل مشغول شد تا اینکه از دانشکده ادبیات دانشگاه طهران به اخذ مدرک کارشناسی نائل آمد. در سال ۱۳۵۱ به قصد هجرت و ادامه تحصیل به لبنان سفر کرد و تحصیلات خود را در دانشگاه آمریکایی بیروت دنبال نمود. در سال ۱۳۵۳ به علت جنگ داخلی در آن کشور به آمریکا رفت و در دانشگاه کالیفرنیا به ادامه تحصیل پرداخت. در سال ۱۳۵۸ به اخذ درجه دکترا در علوم و معارف اسلامی در این دانشگاه موفق شد. ایشان از ریعان شباب در تشکیلات اداری بهایی فعالیت مستمر داشته و از سال ۱۳۵۹ تاکنون در مرکز جهانی بهایی دایره مطالعه نصوص و الواح در حیفاه به کار تحقیق اشتغال دارد. ثمره قسمتی از مطالعات ایشان به صورت مقالات و رسالات عدیده مختلفه به فارسی و انگلیسی در مطبوعات بهایی و غیر بهایی به طبع رسیده است.

دکتر وحید رأفتی را کتابی به نام *مآخذ اشعار در آثار بهایی* است که چهار جلد آن در سالهای ۱۹۹۰-۲۰۰۴ در کانادا به طبع رسیده است.

کتابهای *تاریخ امری همدان*، *تقریرات درباره کتاب مستطاب اقدس و قاموس توفیق صد و هشت بدیع* نیز که از آثار جناب اشراق خاوری است بوسیله ایشان به دست طبع و انتشار سپرده شده است.

دکتر وحید رأفتی همچنین آثار باقیمانده از دکتر داودی را برای طبع آماده و منتشر ساخته و این آثار در ذیل چهار عنوان به طبع رسیده است:

- ۱- انسان در آیین بهایی
- ۲- الوهیت و مظهریت
- ۳- مقالات و رسائل
- ۴- ملکوت وجود

مقالات دکتر وحید رأفتی به انگلیسی و فارسی از جمله در دانشنامه بریتانیکا و مجلدات خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر و سفینه عرفان و مجلات عندلیب و پیام بهایی به طبع رسیده است.

دکتر موژان مؤمن

دکتر موژان مؤمن در ایران متولد شد و برای تحصیل به انگلستان رفت و در دانشگاه کمبریج به اخذ دکترا در طب نائل شد. وی علاقه فراوانی به مطالعه تاریخ و تعالیم امر بهایی و مذهب دارد. به همین علت در سالهای بعد از فراغ از تحصیل، مطالعات فراوانی درباره پدیده دین انجام داد و نتیجه مطالعات خود را به صورت کتب و مقالات متعدد منتشر کرد.

تألیفات عمده دکتر مؤمن بدین قرار است: معرفی مذهب شیعه (مؤسسه مطبوعاتی دانشگاه ییل ۱۹۸۵)، امر بایی و بهایی در فاصله سالهای ۱۹۴۴-۱۸۴۴ (جرج رنالد اکسفورد ۱۹۸۲)، پدیده مذهب (وان ورلد اکسفورد ۱۹۹۹) از دکتر مؤمن مقالات متعددی در دانشنامه ایرانیکا و دانشنامه جهان مدرن اسلام و نیز نشریات آکادمیک و نشریه بین المللی مطالعات خاورمیانه درباره مذاهب حال و گذشته ایران به چاپ رسیده است. دکتر مؤمن عضو انجمن سلطنتی آسیایی انگلستان نیز می باشد.

دکتر فریدون وهمن

دکتر فریدون وهمن استاد ایران شناسی دانشگاه کپنهاگ، تحصیلات خود را در دانشگاه طهران، و سپس دانشگاه‌های کپنهاگ و لندن به پایان رسانده و رساله دکترای خود را که تحقیقی درباره متنی کهن به زبان پهلوی است با اساتید این دو دانشگاه گذرانده است. این رساله بعداً توسط کرزن پرس لندن تحت عنوان: *The Iranian Divina Comedia*, Artay Wiraz Namak اردا ویرازنامه، کمدی الهی ایرانی منتشر شد (۱۹۸۳). از تألیفات دکتر وهمن می توان به آثار زیر اشاره کرد: دیانت زرتشتی (طهران ۱۹۷۱)، فرهنگ مردم کرمان (طهران ۱۹۷۳)، *دیوان سلمان ساوجی* بر اساس نسخه‌ای کهن به خط عبری در کتابخانه سلطنتی کپنهاگ (طهران ۱۹۷۶)، تحقیقاتی بر لهجه‌های غربی ایران *West Iranian Dialect Studies I-III* (در سه جلد همراه با پروفیسور گارنیک آساطریان دانشگاه ایروان) که در سالهای ۱۹۸۸-۱۹۹۴ به زبان انگلیسی توسط آکادمی علوم دانمارک منتشر شده است. سوای آن وی مؤلف دو جلد فرهنگ: فارسی / دانمارکی و دانمارکی / فارسی است.

مقالات دکتر فریدون وهمن در دانشنامه ایرانیکا، دانشنامه بزرگ دانمارک، و مجلات و نشریات ایران شناسی و نیز خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر و پیام بهایی به طبع رسیده است.

فهرست انتشارات انجمن ادب و هنر

- | | |
|--------------------------------------|--|
| دورهٔ عندلیب | ۱- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۱) |
| دورهٔ مصباح | ۲- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۲) |
| دورهٔ طاهره | ۳- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۳) |
| دورهٔ قلم‌اعلی | ۴- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۴) |
| دورهٔ ورقا | ۵- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۵) |
| دورهٔ بیان | ۶- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۶) |
| دورهٔ نبیل اعظم | ۷- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۷) |
| دورهٔ حاجی میرزا حیدرعلی اصفهانی | ۸- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۸) |
| دورهٔ سمندر | ۹- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۹) |
| دورهٔ فیضی | ۱۰- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۱۰) |
| دورهٔ ولایت | ۱۱- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۱۱) |
| دورهٔ ادب و فرهنگ ایران در قرن بیستم | ۱۲- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۱۲) |
| دورهٔ نبیل اکبر فاضل قائمی | ۱۳- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۱۳) |
| دورهٔ میثاق | ۱۴- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۱۴) |
| مسئله تجدد و دیانت بهایی (۱) | ۱۵- خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر (۱۵) |
| به کوشش ابوالقاسم افغان | ۱۶- چهار رسالهٔ تاریخی دربارهٔ طاهره قره‌العین |
| برگزیدهٔ اشعار فرهمند مقبلین | ۱۷- نغمه‌های الهام |
| اثر بهاء‌الدین محمد عبیدی | ۱۸- صد شاخه گل |
| مجموعه‌ای از شاهکارهای مشکین قلم | ۱۹- مشکین قلم هنرمند خط‌نگار قرن نوزدهم |
| مجموعهٔ اشعار دکتر امین‌الله مصباح | ۲۰- گنجینهٔ امین |
| نوشتهٔ ف - بهگرا | ۲۱- رسالهٔ بازخوانی قطعات مشکین قلم |
| | ۲۲- داستان‌هایی از تاریخ بهایی به فارسی آسان |

KHOOSH-I-HÁ'I AZ KHARMAN-I-ADAB VA HONAR (15)
Proceedings of a Seminar on Modernity and the Bahá'í Faith
Society for Persian Arts and Letters, Cultural Center Tambach, Germany
Published by 'Aṣr-i-Jadíd, Darmstadt, Germany
First edition
162 B.E. - 2005 A.D.

KHOOSH-I-HÁ'I AZ
KHARMAN-I-ADAB VA HONAR

15

Proceedings of a Seminar
on
Modernity and the Bahá'í Faith (1)

Society for Persian Arts and Letters
Cultural Center Tambach, Germany



'Asr-i-Jadid Publisher
Darmstadt, Germany

