



خوشه‌هایی از خرمین ادب و مهر ۱۶

اهل بهاء باید اجراء صدی را انکار ننمایند  
و ارباب هنر را محترم دارند.

حضرت بهاء الله

خوشه های

از

خرمن ادب و هنر

۱۶

تجدد و دیانت بهائی (۲)

ناشر



عصر جدید

مؤسسه چاپ و نشر کتاب

دارمشتات - آلمان

نشریه سالانه

انجمن ادب و هنر

مرکز فرهنگی تامباخ - آلمان

«انجمن ادب و هنر» در سال ۱۳۶۸ شمسی در آکادمی لندگ (سویس) تأسیس شده و برای توسعه، ترویج و اعتلاء زبان پارسی و شناسائی و تقدیر از موارث فرهنگی و هنرهای اصیل ایرانی می کوشد. 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 تاکنون ناشناخته مانده است، به جامعه غیربهائی ایرانی بشناساند.

«انجمن ادب و هنر» برای نشر آثار ادبا، شعرا و هنرمندان بهائی تلاش می کند و به خلاقیت و نوآوری و پرورش و شکوفائی قریحه ها و استعدادهاى ادبی و هنری آنان در حدّ مقدور کمک می نماید. **خوشه هائی از خرمن ادب و هنر** شامل متن سخنرانی هائی است که توسط ادبا و محققان بهائی در مجامع سالانه انجمن در لندگ (و اینک در تامباخ آلمان) ارائه می شود. به این مجموعه به تناسب، آثار دیگری از سخنوران و نویسندگان بهائی اضافه می گردد.

☆ نقل مطالب این مجموعه با ذکر مأخذ آزاد است.

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

خوشه هائی از خرمن ادب و هنر (۱۶)

دوره تجدد و دیانت بهائی (۲)

نشریه انجمن ادب و هنر - مرکز فرهنگی تامباخ - آلمان

ناشر مؤسسه عصر جدید. دارمشتات - آلمان

چاپ اول

۱۶۵ بدیع - ۱۳۸۷ شمسی - ۲۰۰۸ میلادی

شماره بین المللی : ۰۰۲۶۲۹۲-۰۰۰۰۳-۹۷۸

روی جلد: مینیاتور سنبل، دارای امضاء 'رقم کمترین بندگان محمد زمان ۱۰۹۴ ه.ق. [۳-۱۶۸۲]

سبک اصفهان، قرن هفدهم. از مجموعه مینیاتورهای آکادمی علوم سنت پترزبورگ روسیه.

## فهرست مندرجات

صفحه

- |     |  |
|-----|--|
| ۷   | ۱ - از نصوص مبارکه                                   |
| ۱۰  | ۲ - پیشگفتار   |
| ۱۲  | ۳ - ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی              |
| ۴۴  | ۴ - عوامل اجتماعی اقبال یهودیان ایران به آئین بهائی  |
| ۵۳  | ۵ - نقش بهائیان در پیشرفت بهداشت و درمان در ایران    |
| ۹۱  | ۶ - كودك و خانواده در جامعه اسلامی و از دیدگاه بهائی |
| ۱۲۷ | ۷ - رسالهٔ مدنیّه و رسالات سیاسی و اجتماعی هم عصر آن |
|     | ۸ - تجدّد در مصر و ایران در قرن نوزدهم میلادی        |
| ۱۶۸ | در رابطه با فکر بابی و بهائی                         |
|     | ۹ - نگاهی به عرفان بهائی در مقایسه با                |
|     | عرفان اسلامی   |
| ۱۹۵ | ۱۰ - تحولات قوانین ایران دربارهٔ اقلیت‌های دینی      |
| ۲۲۱ | از دورهٔ قاجار تا کنون                               |
| ۲۶۷ | ۱۱ - آشنائی با نویسندگان مقالات                      |
| ۲۷۱ | ۱۲ - فهرست انتشارات انجمن ادب و هنر                  |

## از نصوص مبارکه

### اندیشه اصلاح عالم در آثار حضرت بهاء الله

- ۱- یا حزب الله بخود مشغول نباشید در فکر اصلاح عالم و تهذیب امم باشید.  
(منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله-ص ۶۷)
- ۲- نوصیکم بخدمه الامم و اصلاح العالم.  
(کتاب عهدی)
- ۳- طوبی از برای نفسی که امروز بقصد اصلاح عالم سررا بفراش می گذارد و بر می دارد. بهترین اعمال، محبت با اهل عالم است.  
(مائده آسمانی، ج ۸. ص ۱۱۲)
- ۴- یا احبائی، ما خلقتکم لانفسیکم بل للعالم. ضعوا ماینفعکم وخذوا ما ینتفع به العالم.  
(گلزار تعالیم بهائی، ص ۱۷۰)
- ۵- این ظهور محض نجات و اصلاح و اتحاد و اتفاق و راحت اهل عالم بوده.  
(گلزار تعالیم بهائی، ص ۱۷۰)
- ۶- از خود بگذرید و در سایرین نگرید. منتهای جهد را در تربیت ناس مبذول دارید.  
(منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۴)
- ۷- خدمت حق امری است که سبب اصلاح عالم است.  
(امرو خلق، ج ۳، ص ۲۱۰)
- ۸- جمیع باید در صدد اصلاح عالم باشند. این است حکم محکم که در این ظهور اعظم از قبل و بعد نازل گشته.  
(آثار قلم اعلیٰ، ج ۷. ص ۲۷۷)

۹- امروز انسان کسی است که به خدمتِ جمیع مَنْ علی الارض قیام نماید... در جمیع احوال انسان باید متشبث شود به اسبابی که سبب و علتِ امنیت و آسایش عالم است... انسان بزرگ است همّتش هم باید بزرگ باشد در اصلاح عالم و آسایش اُمم.

(لوح مقصود)

۱۰- باید از شما ظاهر شود آنچه که سبب آسایش و راحت بیچارگان روزگار است. کمر همّت را محکم نمائید شاید بندگان از اسیری فارغ شوند و به آزادی رسند.

(مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاء الله، ص ۲۸۵)

۱۱- اصلاح عالم از اعمال طیبه ظاهره و اخلاق راضیه مرضیه بوده. ناصر امر اعمال است و معینش اخلاق. یا اهل بهاء به تقوی تمسک نمائید.

(همان مجموعه، ص ۹-۲۸۸)

۱۲- حقّ شاهد و ذرات کائنات گواه که آنچه سبب علوّ و سموّ و تربیت و حفظ و تهذیب اهل ارض است ذکر نمودیم.

(اشراقات)

۱۳- 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.

(لوح اشراقات)

۱۴- ای احزاب مختلفه، به اتحاد توجه نمائید و بنور اتفاق منور گردید. لوجه الله در مقری حاضر شوید و آنچه سبب اختلاف است از میان بردارید تا جمیع عالم به انوار نیر اعظم فائز گردند و در یک مدینه وارد شوند و بر یک سریر جالس.

(پیام آسمانی، ۲-۱۱۳)

۱۵- ای اهل عالم، فضل این ظهور اعظم آن که آنچه سبب اختلاف و فساد و نفاق است از کتاب محو نمودیم و آنچه علت الفت و اتحاد و اتفاق است ثبت نمودیم. نعیماً للعالمین.

(پیام آسمانی، ۲-۱۱۳)

۱۶- مظلوم عالم جمیع اُمم را در کُلّ اوان و احیان به حقّ دعوت می نماید و مقصود از این ظهور آن که سحابِ ظلم مرتفع شود و آفتاب عدل از خَلْفِ حجاب اشراق نماید تا جمیع اهل عالم در مهد امن و امان ساکن و مستریح شوند.

(پیام آسمانی، ۲، ۱۱۳)

۱۷- حقّ جلّ جلاله از برای اصلاح عالم آمده تا جمیع مَنْ علی الارض بمثابة يك نفس مشاهده شوند... لیس الفخر لمن یحبّ الوطن بل لمن یحبّ العالم.

(اصول عقائد بهائیان، ص ۲۹)

۱۸- در جمیع احوال به آنچه سبب آسایش خلق است مشغول باشید. همّت را در تربیت اهل عالم مصروف دارید که شاید نفاق و اختلاف از مابین اُمم باسم اعظم محو شود و کُلّ اهل يك بساط و يك مدینه مشاهده گردند. قلب را منور دارید و از خار و خاشاکِ ضغینه و بغضاء مطهر نمائید. کُلّ اهل يك عالمید و از يك کلمه خلق شده اید. نیکوست حال نفسی که به محبت تمام با عموم انام معاشرت نماید... فساد و نزاع و جدال شأن انسان نبوده و نخواهد بود. باید کُلّ بما یحبّ الله ناظر باشند و بما اُمرُوا فی الكتاب عامل.

(لثالی الحکمة، ج ۳، قطعه ۲۴)

۱۹- انشاء الله نور انصاف بتابد و عالم را از اعتساف مقدّس فرماید. اگر ملوک و سلاطین که مظاهر اقتدار حقّ جلّ جلاله اند همّت نمایند و بماینتفع به من علی الارض قیام فرمایند عالم را آفتاب عدل اخذ نماید و منور سازد.

(پیام آسمانی، ج ۲، ۲۲۱)

## پیشگفتار

ایزد متعال را شکر گزاریم که توفیق انتشار مجموعه تازه ای از خوشه هائی از خرمن ادب و هنر در زمینه دیانت بهائی و تجدّد حاصل آمد. سه سال پیش مجموعه پانزدهم خوشه ها که به اهتمام انجمن ادب و هنر وابسته به جامعه بهائی ایرانی تبار در اروپا گردآوری و نشر می شود به حلیه طبع آراسته شد، اینک در تکمیل مقالات آن، مجموعه دومی شامل هشت مقاله به شرح زیر در معرض نظر علاقه مندان گذاشته می شود:

آقای دکتر فریدون وهمن درباره ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی سخن می گویند و آقای دکتر مهرداد امانت راجع به عوامل اجتماعی اقبال یهودیان ایران به آئین بهائی بیان مطلب می کنند. این هر دو مقاله ارتباطی نزدیک با قضیه تجدّد دارد زیرا از جمله عواملی که پیروان ادیان دیگر را به امر بهائی جلب و جذب کرد، علاوه بر تعالیم «مترقی» این آئین مسلماً رفتار دوستانه و انسانی بهائیان نسبت به جوامع دینی دیگر خصوصاً اقلیت ها بود که در فضای دهه های هفتاد - هشتاد قرن نوزدهم همانند آن در جامعه اکثریت کمتر به چشم می خورد.

بهائیان بی شبهه منشاء تحولات عظیمی در جامعه سنت زده ایران بودند که نمونه آن خدماتی است که در پیشرفت بهداشت و درمان در ایران کردند و از جمله بنیادگذاران یکی از اولین بیمارستان های مدرن ایران بودند و در پرورش بهیار و پرستار و فعالیت های مشابه و حفظ صحت و نظافت نیز آثاری یادماندنی از خود باقی نهادند، چنان که در مقاله خانم دکتر مینو فؤادی تشریح شده است. تحوّل که امر بهائی در حیات خانوادگی و مقام و موقعیت کودکان به وجود آورد و منزلت والائی که برای زنان قائل شد در تضاد کامل با فضای مردسالاری و پدرسالاری جامعه شیعی ایران بود از این رو در خور بحث و مذاقه محققان است، کاری که آقای دکتر شاپور راسخ در مقاله خود در این باب برعهده گرفته اند.



از جمله اسناد مهمّ تجدّدخواهی بهائیان رسالهٔ مدنیّه حضرت عبدالباهاست که به سال ۱۸۷۵ تألیف گردیده و در کتاب «اسناد منتشر نشده عصر قاجار» با احترام و تجلیل از آن یاد شده و دفاعی محکم از اصلاحات و نهضت تجدّد در دورهٔ ناصرالدین شاه است. خانم مینا یزدانی مقایسهٔ این رساله را با رسالات سیاسی و اجتماعی آن عصر موضوع مطالعه خود قرار داده‌اند.

آقای دکتر کامران اقبال ضمن بحث از تحولات مهمّ اقتصادی - اجتماعی - سیاسی که از اوائل قرن نوزدهم در مصر و ایران به وقوع پیوست، دگرگونی هائی که با ظهور حضرت اعلیٰ و امر جمال ابهی همزمان بود، بعضی از اندیشه‌های تجدّدخواه منعکس در آثار متفکرین عرب نیمهٔ دوم قرن نوزدهم را عنوان کرده و شباهت بعضی از این افکار را با عقائد و تعالیم بهائی متذکر شده‌اند که البته به هیچ روی به معنای تأثیر و تأثر متقابل نیست.

آثار اوّلیّهٔ حضرت بهاءالله در تبعید بغداد توجه خاصی به مسائل عرفانی و مباحث الهی دارد از این رو آقای دکتر داریوش معانی کوشیده‌اند که برخی از جلوه‌های بدیع و تازه را در عرفان بهائی ارائه کنند.

از آقای دکتر محمد رضا خوبروی پاك که مهمان انجمن ادب و هنر در سال ۲۰۰۶ بودند درخواست شد که با مطالعات وسیعی که در قوانین ایران دارند، تحوّل این قوانین در بارهٔ اقلیت‌های دینی از جمله جامعهٔ بهائی را بررسی کنند و خوشوقتیم که این مجموعه به مقالهٔ ایشان آراسته شده است.

کمیتهٔ اجرائی انجمن ادب و هنر اذعان دارد که بحث از دیانت بهائی و تجدّد به دو مجموعه مقالات - هر قدر مفصّل باشد - پایان نمی‌گیرد اما امیدوار است که نشر این مجموعه انگیزهٔ پژوهش‌های بیشتر و مبسوط‌تری در این زمینه گردد و ضمناً برای خوانندگانی که علاقه‌مند به دانستن تأثیر دیانت بهائی در اوضاع و احوال سرزمین ما بوده‌اند و غالباً مؤلفان تحت تأثیر علمای متعصب شرع، حتّی از اشاره به آن سر باز زده اند مفید واقع شود.

بدیهی است که مسئولیت محتوای مقالات مندرجه برعهده خود نویسندگان است و کمیتهٔ اجرائی انجمن ادب و هنر در این مورد دخالتی ندارد.

کمیتهٔ اجرائی انجمن ادب و هنر

## ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی

### دکتر فریدون وهمن

کمتر از ۴۰ دهه پس از اظهار امر حضرت اعلیٰ (۱۸۴۴ م.) گروهی از زردشتیان و یهودیان ایران دین کهن خود را ترک کردند و حضرت باب و حضرت بهاءالله را به عنوان موعود کتاب مقدس آیین خویش پذیرفتند.

ایمان این افراد به دیانت بهائی از جهات گوناگون دارای اهمیت تاریخی و اجتماعی است. نخست آنکه ما با دو جامعه بسیار محافظه کار دینی سروکار داریم که قرن‌ها با کمال وفاداری با تحمّل سختی‌ها و تحقیرهای گوناگون به دیانت اجدادی خود پای بند بودند، جزئیات وظایف و فرایض دینی را با وسواس به جای می‌آوردند و آن را با کوشش فراوان به فرزندان خود می‌آموختند. دوّم آنکه دیانت بهائی در کشوری اسلامی و از دیانت اسلام برخاسته بود، که نسبت به اقلیت‌های دینی سیاستی ظالمانه داشت و افراد غیرمسلمان همواره دچار آزار و اذیت مآلها یا برخی هم‌میهنان متعصب و هیأت حاکمه بودند. قرن‌ها آزار و تعصب در کشوری اسلامی کافی بود که آنان را نسبت به هر چیز که رنگ و بوئی از دین اسلام و یا زبان عربی داشت بیزار نماید. این امر در مورد زردشتیان دارای اهمیت بیشتری بود زیرا ایشان خود را میراث دار فرهنگ و دین کهن ایران می‌دانستند و دین اسلام را که با هجوم اعراب وارد کشورشان شده بود، تجاوزی نه فقط به میهن خود بلکه به اعتقادات خویش نیز می‌دانستند. از این رو دیانت زردشتی برای ایشان سنگری بود که هنوز در مقابل تهاجم سهمناک هزار و دویست ساله ایستادگی می‌کرد.

دیگر آنکه برخلاف یهودیان که منتظر ظهور مسیحی مظلوم بودند، کتابهای زردشتی گفتگو از ظهور شاه بهرام ورجاوند، با لشگری بزرگ از هند با فیلان، و با نیرو و جلال فراوان می‌نمودند که

باید مهاجمان به ایران را از کشور براند، شکوه و بزرگی دین زردشت را بازگرداند، دروغ را براندازد، و بار دیگر امپراطوری ساسانیان را با عظمت و بزرگی زمان شکوفائی آن برقرار سازد. اما اینان با موعودی روبرو بودند که خود در نقطه‌ای دور زندانی، و پیروانش در سراسر ایران اسیر ظلم و ستم بودند. چگونه چنین شخصیّتی می‌توانست موعود کتابهای زردشتی باشد؟

ایمان زردشتیان و یهودیان به دیانت بهائی نمایانگر دو پدیده دیگر نیز بود. یکی این که جهان شمولی دیانت بهائی را نشان داد که می‌توانست از همان ابتدا هر گروهی را با هر سابقه دینی در بر گیرد. دوم آنکه دین جدید چشم‌انداز و جهان‌بینی این نوذینان را تغییر داد و انقلابی چشمگیر در زندگانی اجتماعی و خانوادگی ایشان به وجود آورد.

اما این نکته را که چرا زردشتیان با رها ساختن دین کهن اجدادشان به دیانت بهائی روی آوردند باید در مجموعه‌ای از وقایع تاریخی و اعتقادات دینی و وضع اجتماعی جامعه زردشتی مطالعه کرد که در این مقاله به آن می‌پردازیم. ابتدا نظری به پیشگویی‌های کتاب‌های مقدس زردشتیان در مورد موعود آن دیانت می‌اندازیم، سپس وضع جامعه زردشتی ایران را در قرن‌های پیش از ظهور آیین بهائی بررسی می‌نماییم. پس از آن عواملی را که به ایمان ایشان انجامید شرح می‌دهیم و سرانجام روابط بهائیان زردشتی را با جامعه سابق خود و چگونگی جدا شدن این دو جامعه از یکدیگر، شکل گرفتن هویت بهائی و ماجراهایی را که در این میان روی داد، مطالعه خواهیم نمود.

### وعده ظهور در آثار زردشتی

دیانت زردشتی تقریباً ۳۰۰۰ سال عمر دارد و ادبیات مکتوب آن از نظر مژده آمدن موعود بسیار غنی است. به نظر برخی از دانشمندان این اعتقادات در ادبیات "آخر زمانی" مسیحیت و اسلام که به ظهور موعودی اعتقاد دارند، تأثیرگذارده است.

گفتگوی کامل در مورد این آثار به درازا خواهد کشید، بنابراین به آنچه در اقبال زردشتیان دارای اهمیّت است اکتفا می‌کنیم. در این متون زمان به چهار دوره که هر یک سه هزار سال طول دارد، تقسیم شده است. در آغاز هر دوره یکی از فرزندان زردشت ظاهر خواهد شد که عبارتند از هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس. (Wiedengren 1995:32-62). این سه از تخمه پیامبر زردشت

هستند که در دریاچه کیانیش Kayánish (دریاچه هامون در سیستان) نگاهداری می‌شوند و آن‌ها آلهه آب و باروری از آنان محافظت می‌نماید. در آغاز هر دوره یک دختر باکره برای آب تنی به دریاچه کیانیش می‌رود، شکوه و فرزندانش همراه با تخمه او در تن دختر وارد می‌شود و او را بارور می‌نماید. به این ترتیب پسران زردشت هر کدام در دوره و زمان معینی متولد می‌شوند. سوشیانس برجسته‌ترین و پرشکوه‌ترین فرزندان زردشت است، رویش مانند خورشید نورانی است و اوست که عالم را به مرحله تکامل و بی‌عیبی می‌رساند و نابودی اهریمن را موجب می‌گردد. با آمدن او بیماری و کهنسالی و مرگ از جهان ناپدید می‌شود و حرص، ظلم، دروغ و بیدینی از جهان برمی‌افتد.

در هر دوره علایمی هست که مردم را از پایان دوره، و آمدن دوره جدید آگاه می‌سازد. خورشید در مدت معینی در آسمان می‌ایستد، حیوانی وحشی مثل گرگ و یا مار سرآغاز نابودی و بدبختی و ویرانی در جهان می‌شود، خشکسالی و یا سرمای شدید و دیگر بدبختی‌های حاصل از ناسازگاری طبیعت، جهان را تهدید می‌کند. مردم مؤمن دچار رنج و مصیبت می‌شوند و فساد و دروغ و بی‌عدالتی رواج می‌یابد. (Boyce 1968:45-51)

بر اساس کتاب دینکرد (Book 5, Ch. 2:14) سوشیانس دین را تجدید می‌نماید، بی‌ایمانان را ایمان می‌بخشد و شادی جاودانی به جهان می‌آورد. وی شاهزاده‌ای از تخمه پادشاهان اساطیری کیانیان است. در شب تولد او ستاره‌ای بر زمین خواهد افتاد و به روایتی مردم شاهد ستاره باران خواهند بود. دیگر نام‌هایی که در کتاب‌های زردشتی به سوشیانس داده شده هوشیدر، و نیز شاه بهرام ورجاوند است، یعنی شاه بهرام با نیرویی معجزه آسا. (West 1880:190-235; Jamasp-Asana, 1897:160-61; Blochet 1916:9-10).

سوی کتابهای معتبر و قدیمی زردشتی، دیگر بزرگان و آینده‌بینان این آئین نیز در مورد ظهور موعود مطالبی نگاشته‌اند از جمله آذر کیوان (۱۶۰۹-۱۵۲۹م)، از اهالی پارس که فلسفه‌ای اشراقی داشت در زمان صفویه از ایران به هند رفت و در پاتنا ساکن شد. او و شاگردانش مدعی بودند که در عالم خواب حوادثی که حاکی از وقایع آینده است می‌بینند (Corbin 1989:187). بر این اساس، در چند کتاب از زبان برخی پیامبران زردشتی پیشگویی‌هایی درباره وقایع آینده

ایران آورده‌اند. نقطهٔ اوج این پیشگوئی‌ها برخاستن کسی از ایران زمین، از تخمهٔ کیانیان و پیروزی کامل سوشیانس بر اهریمن می‌باشد.

سوی آن که پیامبران یاد شده از لحاظ تاریخی وجودشان قابل تردید است، برخی از این پیشگوئی‌ها، به مانند روایاتی که پس از آمدن اسلام به ایران در کتابهای زردشتی راه یافته در واقع نوعی پیشگویی پس از وقوع حوادث است *vaticinatio ex eventu*. زیرا از هجوم اعراب و حملهٔ مغولان خبر می‌دهد و آمدن سوشیانس را پایان دوران سیاهی و تاریکی جهان می‌داند.<sup>۱</sup> آذر کیوان و شاگردان او در کتاب‌های خود از جمله دساتیر و دبستان مذاهب مقداری لغات نا آشنا، به این عنوان که فارسی سرهٔ قدیمی است آوردند که از نظر زبان شناسی بی اعتبار است ولی برخی از آنها در زبان فارسی راه یافته و به لغات دساتیری معروف است.

### وضع جامعهٔ زردشتی در قرن‌های اخیر

پیش از رسیدن صفویان به سلطنت، یعنی حدود سال ۱۵۰۰ میلادی، تعداد زردشتیان ایران سه میلیون نفر برآورد می‌شد. این تعداد از آن زمان به بعد سیر نزولی گرفت و در دورهٔ قاجار (۱۷۹۴ - ۱۹۲۵) به تقریباً ۸۰۰۰ نفر کاهش یافت.<sup>۲</sup>

آزارها و تبعیض‌هایی که همواره این جامعه را تحت فشار قرار می‌داد، منجر به فقر و تهی‌دستی بیشتر آنان شد و مخصوصاً پرداخت جزیه که نوعی مالیات بر غیر مسلمین بود موجب گردید که گروه زیادی از زردشتیان یا اسلام اختیار کنند و یا به هندوستان فرار نمایند. قوانین اسلامی که غیر مسلمانان را در بر می‌گرفت عامل دیگری در این بدبختی و فقر ایشان بود. مثلاً مسلمانانی که یک زردشتی را به قتل می‌آورد اگر دچار محاکمه می‌شد با دادن مبلغ ناچیزی آزاد می‌گشت. در مورد ارث، هرگاه یک زردشتی اسلام می‌آورد بدون در نظر گرفتن دیگر بستگان دور و نزدیکش، تنها وارث متوفیان خانوادهٔ خود به شمار می‌آمد. زردشتیان حتی اجازه نداشتند معابد نیمه خراب خود و یا دخمه‌ها یعنی محل گذاردن مردگان را، که در مراسم دینی ایشان از اهمیت فراوان برخوردار می‌باشد، تعمیر نمایند. اما زردشتیان با پایداری و صبر قابل تحسینی این سختی‌ها را تحمل می‌نمودند. امید به آمدن سوشیانس تنها پناه روحی و فکری ایشان بود و اطمینان داشتند که دین زردشتی بار دیگر فرو شکوه گذشته را باز خواهد یافت. در نظر مسلمانان زردشتیان افرادی

بودند قانع، متواضع، و امین و قابل اعتماد. ولی همه اینها موجب آن نمی شد که ایشان را کافر و نجس ندانند و یا با ایشان رفتار انسانی تری پیش گیرند.

جامعه زردشتی به دو گروه تقسیم می شد. یکی رهبران دینی که آنان را "دستور یا مؤید" می نامند و دیگر افراد عادی که "بهدینان" خوانده می شوند. شغل رهبر دینی ارثی بود و از پدر به پسر می رسید.<sup>۳</sup> مؤیدان وظیفه امور دینی جامعه را بر عهده داشتند مثل نیایش در آتشکده و دادن نذر و قربانی به آتش مقدس از سوی بهدینان، اجرای مراسم ازدواج و آداب مربوط به تولد، وارد شدن کودک در جامعه دینی<sup>۴</sup>، و یا مراسم مربوط به مرگ.

در طول قرن ها، بدون توجه به تحولات اجتماعی و علمی، مؤیدان زردشتی جامعه را در همان حالت کهن خود حفظ کردند. مشکلات و گرفتاریهایی که زردشتیان با مسلمانان اعم از مردم عادی و حاکمان و دولتیان داشتند نیز به این وضع کمک می کرد. کار به جایی رسید که برخی مؤیدان قادر به خواندن متون کتاب مقدس خود اوستا نبودند و اغلب از سواد کافی هم بهره ای نداشتند. تنها دل مشغولی ایشان حفظ قوانین و رسوم پیچیده کهن و نیز حفظ مقام و برتری خودشان در جامعه بود.

### مانکجی و بهبود نسبی وضع جامعه

با افزونی مهاجرت زردشتیان از ایران به هند اخبار اندوه باری از وضع زردشتیان ایران به زردشتیان هند (پارسیان) رسید و تصمیم گرفتند با تأسیس شرکتی خیریه، شخصی را برای مطالعه وضع جامعه و کمک به بهبود آن به ایران روانه نمایند. شخصی که انتخاب نمودند مانکجی لیمجی هاتاریا Manekji Limji Hatari نام داشت که اجدادش ایرانی بودند. مانکجی پارسی مؤمن و خستگی ناپذیری بود که در راه آهن هند شغلی داشت. او در سال ۱۸۵۴ م. به ایران آمد و در یزد ساکن شد. مانکجی تبعه انگلستان بود و پیش از آمدن به ایران از مقامات انگلیسی سفارش نامه هایی برای کنسولگری های انگلیس در ایران و بغداد گرفت.<sup>۵</sup> رفتار ملایم و مطبوع او، صداقت و راستی که در کارها نشان می داد و از آن مهم تر هدیه های سخاوتمندانه ای که به این و آن می بخشید، موجب جلب احترام و اعتماد مقامات دولتی و علماء مسلمان یزد که بزرگترین شهر زردشتی نشین ایران بود گردید. وی به تعمیر آتشکده ها و دخمه ها پرداخت و برخی از رسوم اسلامی

را که در جامعه زردشتی نفوذ کرده بود و ارتباطی به آیین زردشت نداشت مثل قربانی حیوانات و تعدد زوجات ممنوع ساخت.

مانکجی بعد از چندی محلّ اقامت خود را از یزد به طهران تغییر داد و این امکان را یافت که با ایرانیان با نفوذ از طبقات مختلف آشنا شود. وی زردشتیان را به ایجاد تجارتخانه و روابط بازرگانی با هندوستان تشویق نمود. این کار به تدریج طبقه زردشتی ثروتمندی به وجود آورد.

در کوشش‌های خود برای اصلاح جامعه، مانکجی با مخالفت‌هایی از سوی دو گروه روبرو بود. یکی جامعه مسلمان و دیگر مؤبدان زردشتی که با هر نوآوری و اصلاحاتی مخالفت می‌ورزیدند. بزرگترین دستاورد مانکجی که ۲۵ سال برای آن کوشید، الغاء قانون جزیه بود. وی ابتدا موافقت علماء با نفوذ مسلمان را به دست آورد و سپس از ناصرالدین شاه فرمانی در این زمینه گرفت. (امینی: ۱۰-۸) مانکجی در سال ۱۸۹۰ در طهران درگذشت.

### مانکجی و دیانت بهائی

در چند سال اول اقامتش در ایران مانکجی از ظهور آیین جدید بابی و با نام بابیان و جانبازی دلاورانه ایشان در راه اعتقادشان آگاه شد. داستان‌های این قهرمانی‌ها و اینکه پیروان این دین در تحمل آزار و اذیت از سوی جامعه مسلمان با زردشتیان سرنوشت مشابهی داشتند، طبعاً او را به جستجو در کم و کیف نهضت جدید علاقمند ساخت. در سال ۱۸۶۲ در یکی از سفرهایش به هندوستان به حضور حضرت بهاء‌الله که آن هنگام در بغداد تشریف داشتند رسید و مورد لطف و مرحمت و احترام ایشان قرار گرفت. (امینی: ۷).

چند سال بعد مانکجی ابوالفضل گلپایگانی دانشمند معروف بهائی را برای تدریس در مدرسه‌ای زردشتی که خود تأسیس کرده بود، استخدام کرد. ابوالفضل گلپایگانی در نگارش فارسی سره یعنی فارسی بدون لغات عربی که دل‌مشغولی روشنفکران آن زمان ایران بود، چیرگی و مهارت داشت. دارا بودن چنین هنری برای بیشتر زردشتیان که از هر چه عرب و عربی بود بیزاری می‌جستند، کاری پر جاذبه بود. مانکجی سواد خواندن و نوشتن فارسی نداشت. از این رو سیمت منشیگری خود را نیز به ابوالفضل گلپایگانی سپرد و توسط او نامه‌هایی به حضرت بهاء‌الله در مورد علایم ظهور موعود نوشت و پاسخی دریافت داشت. (باران پارسی: ۴۵-۲۳) شواهد موجود نشان

می‌دهد که این مکاتبه در تمام مدّت عمر مانکجی ادامه داشته است. (یاران پارسی: ۴۵-۱۵؛ امینی: ۱۰-۸)

مانکجی هم‌چنین از منشی دیگر خود میرزا حسین همدانی، که او نیز بهائی بود، تقاضا کرد که تاریخی در موضوع ظهور دیانت بابی بنگارد که امروزه به نام تاریخ جدید مشهور است. مانکجی بهائیان را به خانه خود نیز دعوت می‌کرد و با ایشان در امور دینی گفتگو می‌نمود. (سفیدوش، ع: ۴۹)

معلوم نیست تا چه حدّ مکاتبات مانکجی با حضرت بهاء‌الله و یا ارتباطات او با بهائیان، در ایمان زردشتیان به دیانت بهائی به طور مستقیم تأثیر داشته است، اما یک چیز روشن است و آن اینکه نگاه دوستانه و موافق مانکجی نسبت به نهضت جدید تأثیر مثبت بر اطرافیان او داشته که این مسأله در حدّ خود نخستین قدم برای قبول هر دیانتی بشمار می‌رود.

### ایمان به آیین جدید

ایمان گروه قابل ملاحظه‌ای از زردشتیان به دیانت بهائی در ایران (در شهرهای یزد، کرمان، قزوین، قم، شیراز) و تا اندازه‌ای در هندوستان، از اوایل سال ۱۸۸۰ میلادی آغاز شد و تا اواسط دهه ۱۹۲۰ یعنی مدّت ۴۰ سال ادامه داشت. از تعداد کسانی که به دین جدید ایمان آوردند آمار درستی در دست نداریم. تنها مدرکی که می‌توانیم به آن استناد نماییم آماری است که مؤبدان زردشتی هند شمس العلماء دستور دکتر دالا (۱۹۵۶-۱۸۷۵) به دست می‌دهد. وی در سال ۱۹۲۰ از بیشتر نقاط زردشتی نشین ایران دیدن کرد و شرح آن سفر را در کتاب "افسانه یک روح" که خاطرات زندگی اوست آورد. به موجب آماری که وی داده تعداد زردشتیانی که به دیانت بهائی ایمان آوردند در ایران ۴۰۰۰ نفر و در هند ۱۰۰۰ تن بوده‌اند. (Dhalla 1975:703,725)

دین جدید تقریباً افرادی را از تمام خانواده‌ها و طبقات زردشتی در بر می‌گرفت. در شهر قزوین دالا دریافت که "تمامی زردشتیان آن شهر به دیانت جدید گرویده بودند." بیشتر نودینان یا از جامعه تجار زردشتی و یا جوانان تحصیل کرده‌ای بودند که نزد تجار زردشتی کار می‌کردند.<sup>۷</sup>



بر خلاف تصوّر رایج، که ایمان به آیین جدید برای فرار از آزارهای مسلمانان بود و رفاه و ثروت و زندگی آرام در پی داشت، باید گفت که درست عکس این مطلب صادق بود. پروفیسور مری بویس محقق برجسته دیانت زردشتی می‌نویسد ”درست هنگامی که زندگی زردشتیان ایران امن تر و وضع مالی ایشان بهتر می‌شد، تقریباً گروه بزرگی از ایشان به تعالیم دیانت بهائی جلب شدند. قرن‌ها زردشتیان اندوه از دست دادن هم‌دینانشان را که به اسلام می‌گرویدند داشتند، اما آنان لااقل با بریدن از دین اجدادی به زندگانی بهتر و امنیت کامل می‌رسیدند. حال باید در اندوه بستگان و دوستانی باشند که با ایمان به دین جدید، زیر آزارها و اذیت‌هایی شبیه سخت‌ترین دوران جامعه زردشتی قرار می‌گرفتند. اما دیانت بهائی ادعا داشت دیانتی جهانی است و به زردشتیان ایرانی امکان می‌داد، که به مانند پارسیان تئوسف هند، خود را عضو جامعه بزرگی احساس کنند و پایگاه افتخار آمیزی داشته باشند.“ (Boyce 1979: 212)

### سبب ایمان به دیانت بهائی

سواى اعتقاد شدید به ظهور سوشیانیسم و برآورده شدن انتظارات ظهور، از دیگر دلایل می‌توان به عطش زردشتیان در تجدّد و همراه شدن با تفکرات عصر جدید اشاره کرد. تقاضای اصلاحات و آزادی‌های بیشتر که در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه اوج گرفت، طبعاً جوانان زردشتی را نیز تحت تأثیر قرار داد. آنان جامعه خود را گروهی می‌دیدند با رهبری جمعی دستوران که از مبانی آیین زردشتی هیچ نمی‌دانستند و حاضر به هیچ تجدید نظری در آداب و رسوم اجدادی نبودند. کوشش‌های مانکجی جامعه را از بسیاری جهات یاری داد ولی نتوانست آن را با افکار عصر نو در توافق بیاورد. برآوردی را که پروفیسور مری بویس از آمادگی جامعه زردشتی ایران برای تحوّل و تغییر در زمان ساسانیان و پیش از آمدن اسلام به ایران نموده، می‌توان با وضع آن جامعه در قرن نوزدهم شبیه دانست. وی می‌نویسد: ”پس از تحولاتی که [در زمان ساسانیان] در زمینه مذهبی و آداب و رسوم دینی رخ داده بود، جامعه زردشتی اینک آماده بود که به فرم و تجدّد دینی دست یابد و به تشریفات ساده‌تر روزهای اولیه این دیانت باز گردد. اما آنچه دین جدید [اسلام] با خود آورد (۶۵۱ م.) نسیم جانبخش تجدّد که به جامعه زندگی تازه و قدرتی بیشتر بخشید نبود، بلکه طوفانی بود سهمگین، از اسلامی تجاوزگر و خشونت آمیز.“ (Boyce 1979:143)

همین امید در جامعه زردشتی در ابتدای ظهور آیین بهائی دیده می‌شد. جامعه آماده آن بود که تحوّل و تجدّد را بپذیرد و با چالش‌های زمان روبرو گردد. اما پاسخ این نیاز را در هیچ جا نمی‌یافت. در عوض زردشتیان در دین بهائی آیینی یافتند که با آرزوها و باورهاشان هماهنگ بود و وعده آمدن سوشیالیسم را نیز برآورده می‌ساخت. این دیانت مدرن، عملی، پیشرو و با تعالیم روحانی بود و برخلاف جامعه مسلمان که از آنان بیزاری می‌جست، بهائیان با آغوش باز و با حقوقی مساوی ایشان را می‌پذیرفتند. اما این‌ها تنها دلیل نبود.<sup>۱</sup> دیگر دلایل ایمان زردشتیان را می‌توان در ۵ بخش خلاصه کرد:

- ۱- تأثیر رنج‌ها و آزارهایی که بر بهائیان وارد می‌شد.
- ۲- برآمدن پیشگویی‌ها در مورد ظهور موعود.
- ۳- تعالیم اجتماعی، موازین اخلاقی و جهانشمولی دیانت بهائی.
- ۴- نهادهای ایرانی - زردشتی در دیانت بهائی.
- ۵- الواح حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء خطاب به زردشتیان.

#### ۱- تأثیر رنج‌ها و آزارهایی که بر بهائیان وارد می‌شد

سوزان استایلز (مانک) می‌نویسد: یکی از اصولی که دو جامعه یهودی و زردشتی ایران از شیعیان آموختند، شیوه رویارویی ایشان با رنج‌ها، آزارها و سختی‌ها بود. این دو اقلیت به مانند شیعیان رنج کشیدن در راه حق را دلیل بزرگی بر اثبات حقیقت و درستی آن ادعا می‌دانستند. ملاحظه رنج‌ها و شهادت‌های پی در پی بابیان و بهائیان می‌توانست برای این زردشتیان و یهودیان بهترین دلیل حقانیت آئین جدید به حساب آید. (Stiles, S.1990: 91-7)

نحوه گرویدن برخی از زردشتیان به دیانت بهائی شواهدی تاریخی در این زمینه به دست می‌دهد. مثلاً در "مقاله شخصی سیاح" اثر خامه حضرت عبدالبهاء اشاره شده که مشاهده تحقیر و آزار یک بابی در بازار کاشان موجب اقبال یک تاجر زردشتی شد. (Abdu'l-Bahá 1980:21)

وی سهراب پورکاوس تاجری زردشتی بود که با حاجی محمد رضا کاشانی، تاجری که مورد احترام و اطمینان مردم شهر بود، آشنائی داشت. هنگامی که حاجی محمد رضا را به خاطر

ایمانش مورد ضرب و کتک قرار دادند وی تحت تأثیر شجاعت و استقامت او به تحقیق در این آئین پرداخت و ایمان آورد. (فیضی: ۱۳۷).

ملاً بهرام اخترخاوری یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های زردشتی بهائی سه بار شاهد به شهادت رسیدن بهائیان بود تا سرانجام تصمیم گرفت به تحقیق در این دیانت بپردازد.<sup>۹</sup> از این نوع شواهد بسیار می‌توان ارائه کرد.

## ۲ - بر آمدن پیشگویی‌ها در مورد ظهور موعود

همانطور که گفتیم انتظار ظهور موعود در طی تاریخ کهن این دیانت حضور داشته است. در هر زمان که فشارها و سختی‌ها افزونی می‌یافته، انتظار آمدن نجات دهنده نیز بیشتر می‌شده است. برای بسیاری از زردشتیان آمدن موعود که او را به اسامی شاه بهرام، سوشیانس، هوشیدر و یا پشوتن می‌خواندند، امری قریب الوقوع و نزدیک بشمار می‌آمد. در سال ۱۶۲۶ م. یکی از دستوران زردشتی ایران به پارسیان هند نوشت: "هزاره اهریمن به پایان رسیده و آمدن هزاره اورمزد نزدیک است. ما بدون تردید بزودی شاهد دیدار بهرام ورجاوند - بهرام پیروز مند - و هوشیدر و پشوتن خواهیم بود" (Dhabhar, B.N 1913: 593-4).

بسیاری از ایشان در نیایش‌های خود، بهرام یشت، سرودی که در نیایش و ستایش از شاه بهرام در دست است می‌خواندند و برای ظهور او دعا می‌کردند.<sup>۱۰</sup>

شاردن سیاح انگلیسی که در زمان شاه عباس کبیر از اصفهان دیدن کرده در کتاب خود می‌نویسد که "یکی از سنن همیشگی ایشان آنست که می‌گویند دین زردشتی بار دیگر به اوج خود خواهد رسید... و سلطنت بار دیگر از آن ایشان خواهد شد. با این امید است که آنان زندگانی خود را ادامه می‌دهند" (Boyce 1979: 81-2). این انتظار در سالهای پایانی قرن نوزدهم آنچنان شدید بود که مؤید مؤیدان زردشتیان یزد دستور تیرانداز با جلال‌الدوله حاکم آن ناحیه شرط بست که در مدت شش ماه سوشیانس ظاهر خواهد شد. وی شرط را باخت و مجبور شد یک گوسفند بریان شده و بشکه‌ای شراب برای جلال‌الدوله بفرستد (فریدانی: ۵). همین دستور در سال ۱۸۸۷ به ادوارد براون که در آن سال از ایران دیدن می‌نمود، اطمینان داد که سوشیانس تا پیش از نوروز همان سال ظاهر خواهد شد (Browne 1893:442).

مشکل می‌توان تصور نمود که زردشتیان معمولی در اواخر دوره قاجار از جزئیات نوشته‌ها و سنن فراوان آن دین در مورد ظهور موعود آگاهی داشته‌اند. فراوانی این پیشگوئی‌ها و تناقض آنان با یکدیگر اجازه نمی‌داد که توده زردشتیان بر روی پیشگوئی و حادثه معینی تمرکز نمایند. سوی آن، به مانند دیگر ادیان، در طول قرن‌ها روایات متفرقه و داستان‌های گوناگون در این نوع ادبیات دینی زردشتی راه یافت. بسیاری از زردشتیان ادعا داشتند که در عالم رویا وقایعی دیده‌اند که حاکی از آمدن سوشیانس در آن سال‌ها بوده است.

علیرغم تفاوت و گونه‌گونی این پیشگوئی‌ها می‌توانیم بگوییم که در همه آنها شرط اصلی می‌بایست حضور فیزیکی موعود و ظهور شخصیتی باشد که ادعای سوشیانس را داشته باشد. حال اگر وقوع پیشگوئی‌های دیگری مثل ایستادن خورشید در آسمان و سقوط ستارگان با آمدن او همراه بود، البته به حقیقت ادعا افزوده می‌شد. تفاوت در تفسیر و تعبیر چنین پیشگوئی‌هایی، مشکل دیگری سر راه این جویندگان بود لذا برخی از زردشتیان در نامه‌هایی که حضور حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء می‌نوشتند، خواستار توضیح چگونگی وقوع پیشگوئی‌ها می‌شدند.<sup>۱۱</sup>

پیش از ارائه مثال‌هایی از اینگونه پرسش‌ها و پاسخ‌ها، اشاره به یک مطلب ضرورت دارد. همان‌گونه که پروفیسور لوئیس اشاره کرده الواح حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء اغلب سرشار از بیانات و اصطلاحات و یا استدلال‌هایی است که با سابقه فرهنگی و شیوه تفکر مخاطب نامه هماهنگی دارد. در چنین الواحی، برای آنکه مخاطب مطلبی را بر اساس اعتقادات و باورهای خود بپذیرد، آنچه او بدان باور دارد مورد چالش قرار نمی‌گیرد و با آن باور به صورت بحث و جدل روبرو نمی‌شود. بلکه کوشش بر آن است که حقیقت امر با استدلالی نمادین که با موضوع مورد بحث، و با فهم فرهنگی و دینی مخاطب در ارتباط باشد، بیان گردد (Lewis 2000:51).

با در نظر گرفتن این مطلب، باید دانست که الواح صادره در پاسخ به چگونگی تحقق مواعید زردشتی، بیشتر بیان حقایق و مبانی دیانت بهائی است که به طور مجازی با سؤالی که شده ارتباط می‌یابد. همین روش برای پاسخ به پرسش‌هایی که برای زردشتیان اهمیت داشته به کار گرفته شده است.

چند مثال برای روشن کردن موضوع ضروری است: با توجه به نفرت زردشتیان از اعراب و زجر و آزاری که سالیان دراز جامعه زردشتی در یک کشور اسلامی دستخوش آن بود، در پاسخ به این

پرسش که آیا حضرت محمد هم یک پیامبر راستین بوده است، حضرت بهاءالله بدون اینکه وارد بحث در مورد سؤال شوند از مخاطب می‌خواهند که به حقیقت همه پیامبران گذشته ایمان داشته باشد و برای این شناسائی "چشم پاک باید تا بشناسد و زبان پاک تا بستاید" (یاران پارسی: ۸).

زردشتیان از زبان عربی بیزاری می‌جستند. از جمله یکی از دستوران یزد به آنها دستور داده بود که دو تگه کوچک پارچه کتانی در جیب داشته باشند که هنگام شنیدن اذان از مناره مساجد آن را در گوش خود بگذارند. با این سابقه هنگامی که از حضور حضرت بهاءالله سؤال شده که آیا زبان فارسی مرجح است یا عربی و اینکه با کدام زبان باید خداوند را نیایش کرد؟ حضرت بهاءالله می‌فرماید: "تازی و پارسی هر دو نیکوست چه که آنچه از زبان خواسته‌اند پی بردن به گفتار گوینده است" و در دنبال آن می‌فرماید "امروز چون آفتاب دانش از آسمان ایران آشکار و هویدا است هر چه این زبان را ستایش نمایند سزاوار است" (یاران پارسی: ۲۰).<sup>۱۲</sup>

پیشگویی‌ها و وعود متون زردشتی در مورد ظهور موعود نیز با همین روش مورد گفتگو قرار گرفته است. باید دانست که هیچکدام از این پیشگویی‌ها که مورد استناد زردشتیان است از خود زردشت نیست زیرا از او جز مجموعه کوچکی از نیایش‌ها بنام گاتها، چیزی در دست نداریم. متونی که مورد استناد زردشتیان قرار می‌گیرد در زمان ساسانیان نگاشته شده و با گذشت زمان خرافه و یا علاماتی غیر واقع و غیر عملی به آن افزوده گشته است. برخی نیز، مثل پیشگویی‌های آذر کیوان و شاگردان او در زمان صفویه، که در پیش به آن اشاره کردیم، به دوران بسیار متأخر می‌رسد. این گروه در آثار خود از اجداد زردشت و پیامبران پیش از زرتشت مثل حضرت مه‌آباد و دیگر کسانی که ساخته خیالات ایشان است نام برده‌اند و به خاطر اقامت در هند برخی از باورهای هندیان را وارد دین زردشتی ساخته‌اند. حال چگونه می‌توان به اینهمه پرسش‌های متفاوت و عجیب و غریب و انجام نشدنی پاسخ مناسب داد؟

مانکجی صاحب که از او گفتگو کردیم، مثل دیگر زردشتیان منتظر ظاهر شدن همه پیشگویی‌ها بود و در نامه‌ای که جناب ابوالفضل گلپایگانی از طرف او می‌نویسد از حضرت بهاءالله می‌پرسد در نامه‌های ما (کتاب‌های ما) مژده داده‌اند شاه بهرام با نشان‌های زیاد از برای راهنمایی مردمان می‌آید... [اما آن علائم ظاهر نشده] حضرت بهاءالله در پاسخ او می‌فرماید: "ای دوست آنچه در نامه‌ها مژده داده‌اند ظاهر و هویدا گشت. نشان‌ها از هر شرطی [بخشی] نمودار.

امروز یزدان ندا می‌نماید و کل را به مینوی اعظم بشارت می‌دهد. گیتی به انوار ظهورش منور و لکن چشم کمیاب. از خداوند یکتا بخواه بندگان خود را بینایی بخشد“ (یاران پارسی: ۱۰).

در لوح دیگر خطاب به مانکجی که پرسش از موعدهای زردشتیان: هوشیدر، سوشیانس، پشتون و شاه بهرام نموده حضرت بهاءالله می‌فرماید: "امروز جهان خدا و جهان کدخدا و جهان باری و جهان پناه ظاهر و هویدا..." (یاران پارسی: ۴۴). بدین ترتیب بدون اینکه آثار زردشتی را در مورد موعود مورد سؤال قرار دهند با این جمله تحقّق آن وعده‌ها را اعلام می‌فرمایند.

در پاسخ این سؤال که موعود باید از تخمه کیانیان باشد حضرت بهاءالله پرسنده را به شجره‌نامه‌ای که ابوالفضل گلپایگانی از اجداد و نیاکان حضرت بهاءالله تهیه نموده و نسب ایشان را به آخرین پادشاه سلسله ساسانی یزدگرد می‌رساند رجوع می‌دهند (یاران پارسی: ۱۱).

چنین شیوه استدلالی درالواح حضرت عبدالبهاء نیز دیده می‌شود که از جمله می‌توان به ایستادن خورشید در وسط آسمان اشاره کرد که آن را به طور مجازی به ظهور ادیان قبلی و دوره‌های آن تعبیر می‌فرمایند.<sup>۱۳</sup>

همان گونه که کریستوفر بوک Christopher Buck نگاشته، تفسیر و عود زردشتی در آثار بهائی بیشتر از نظر جهت و معنی بوده و کاری به تفسیر بطن متون و نمادهای دینی و مطالعه علمی نمادها و علائم و کدهای پیشگوئی‌ها، و آنچه در اصطلاح فرنگیان علم هرمنیوتیک نامیده می‌شود ندارد. ظهور جدید شاخص‌ها و مواضع الهی خاص خود را داشت، خود را مشعلدار حقایق گذشته و آینده می‌دانست و دور جدیدی از حقایق دینی را آغاز می‌کرد. "پیشگویی‌های ادیان گذشته فقط مانند پلی بود که پیروان آنها را به دوره دیانت بهائی برساند، نه آن که اجازه یابد در حقایق موجود در این دین تأثیری از دین گذشته بجای گذارد. ابتدا حقانیت ظهور حضرت بهاءالله با پیشگویی‌های متون زردشتی در مورد ظهور شاه بهرام پذیرفته می‌شد و پس از آنکه زردشتیان بهائی می‌شدند سیر معکوس آغاز می‌گردید: یعنی وجود و ظهور حضرت بهاءالله و تعالیم و آثارشان بود که پیشگویی‌های مربوط به شاه بهرام را تحقّق می‌بخشید" (Buck 1998:15-33).

۳- تعالیم اجتماعی، موازین اخلاقی

و جهانشمولی دیانت بهائی

تعالیم حضرت بهاء‌الله در باره اتحاد و تأکید بر اینکه با پیروان همه ادیان در کمال محبت و مهربانی رفتار کنید، دیوار انزوایی را که قرن‌ها به دور جامعه زردشتی ایران کشیده شده و آنان را از جامعه ایران جدا کرده بود فرو ریخت و دیدگاه تازه‌ای در برابر آنان گشود. بهائینی که سابقه اسلامی داشتند روابط صمیمانه و نزدیکی با زردشتیان، چه آنان که بهائی شده بودند و چه دیگران، آغاز نمودند. جامعه‌ای که سال‌ها به عنوان نجس از هر امکان پیشرفتی محروم بود و کوچکترین تماس بدنی افراد آن با شخصی مسلمان، حتی اگر ناآگاهانه صورت می‌گرفت، تنبیه شدید به دنبال می‌آورد، ناگهان با گروهی مسلمان سابق روبرو شد، با همان قیافه و شکل و ریش و عبای قرن نوزدهم، که آغوش خود را بر ایشان باز کردند و برادرانه و به طور مساوی با آنان رفتار نمودند.

از میان ده‌ها مثال به ملا عبدالغنی اردکانی اشاره می‌کنم که سابق ملا بود و حال از مبلغین بهائی به شمار می‌رفت. وی جوانان زردشتی را به خانه خود دعوت می‌کرد و با محبت و احترام در بالای اطاق که محل میهمان است می‌نشاند و با علاقمندان آثار حضرت بهاء‌الله و یا قرآن می‌خواند (فریدانی: ۱۶).

بزرگترین مشکل فیروز تیرانداز در قبول دین بهائی پذیرفتن این نکته بود که به اعتقاد بهائیان حضرت محمد پیامبری بر حق است. وی مدت دو سال با ملا عبدالغنی قرآن خواند تا سرانجام بر تردید خود غالب آمد و اظهار ایمان کرد (فریدانی: ۱۶-۲۱۵). ملا عبدالغنی برای آنکه نشان دهد ایشان را نجس نمی‌داند از همان استکانی که میهمان چای نوشیده بود چای می‌آشامید. روزی یکی از این جوانان زردشتی بهت زده سبب اینهمه احترام و محبت را پرسید. ملا عبدالغنی پاسخ داد شنیده‌ای که در آخر زمان گرگ و میش با هم آب می‌خورند. امروز آن روزست. چنین میهمان‌نوازی شیوه همه بهائیان از همه طبقات و با هر سابقه اجتماعی بود و مایه تعجب و حیرت مسلمانان و زردشتیان می‌گشت.

مؤلف "رگ تاک" به نقل از کتاب "کواکب‌الدّریه" تألیف عبدالحسین آواره می‌نویسد: یک موضوع که دشمنی مسلمانان را با بهائیان شدت می‌داد، رفتاری بود که با زردشتیان داشتند. دیدن اینکه یک مسلمان پیشین و یک زردشتی مانند برادر با یکدیگر معاشرت می‌کنند برای ایشان گناهی نابخشدنی بود. عبدالرسول پسر استاد مهدی را از ده بالا متهم به بهائی بودن نمودند و

رَجَالَهُ كَوْچِه و بازار مرگ او را خواستار گردیدند. چند تن از مَلاهای ده به بهائی بودن او مطمئن نبودند. دو نفر شهادت دادند که دیده‌اند او با یک زردشتی غذا می‌خورده است و این فقط اخلاق بهائیان است که از زردشتی روگردان نیستند. همین دلیل کافی بود که او را به قتل برسانند (آواره ۱۹۲۴: ۱۳۲، ۱۰۳).

عدم تعصب دینی و نژادی و تساوی حقوق زن و مرد که از پایه‌های تعلیم بهائی است در عمل بین نودینان بهائی با هر سابقه اعتقادی ملاحظه می‌شد. این رفتار، تازه بهائیان را - چه از زردشتیان یا مسلمانان - به طور مساوی برای نخستین بار با مفهوم احترام به حقوق انسان‌ها از هر طبقه اجتماعی و مذهبی که باشند آشنا نمود و تأثیر عمیق بر اجتماع آن روز ایران گذارد.

نبودن طبقه‌ای به نام ملا و یا دستور و کشیش در دین بهائی عامل دیگری در جذب زردشتیان به آیین جدید شد. کسانی که هر روز و ساعت زندگیشان با اجرای مراسمی دینی و بیشتر با نظارت و سرپرستی دستور و مؤید همراه بود، اینک دیانتی یافته بودند که از زحمت این طبقه در امان بود و به ایشان اجازه می‌داد که با رساندن خود به بلوغ روحانی در مورد امور وجدانی و ایمانی و اجتماعی شخصاً تصمیم بگیرند نه آنکه چشمشان به دهان مؤید یا آخوند باشد. در این زمینه می‌توان به موارد مشابه دیگری نیز اشاره نمود.

#### ۴ - نهادهای ایرانی در دیانت بهائی

زردشتیان خود را ایرانیانی خالص و پاک و بر همین پایه وارثان و نگهبانان هویت ایرانی و فرهنگ و سنن ایران می‌دانند. این حقیقت که دیانت بهائی از ایران ظاهر شد در حد خود عامل گیرا و جذابی برای آنان به شمار می‌آمد. نیاکان حضرت بهاءالله که سلاله ایشان را به خاندان شاهنشاهی ساسانی می‌رساند، نه تنها برآورد یک پیشگویی بود بلکه به رشته‌های محکمی که آیین بهائی را به ایران پیوند می‌داد می‌افزود.

با مطالعه نزدیکتر آثار بهائی و بابی با دیگر ادیان کهن ایرانی می‌توان با مبانی و نهادهای مشابه دیگری آشنا گردید. مثلاً حضرت باب در بیان عربی به بابیان دستور می‌فرماید که هر روز جمعه صبح به استقبال خورشید بروند و نیایش مخصوصی را بخوانند. احترام به خورشید بازمانده پرستش خورشید در آیین میترائی و در ابتدای آیین زردشتی است. دکتر کامران اقبال هم چنین بکار



بردن لفظ حوریه را در آثار حضرت بهاء الله که در برخی از الواح ایشان از جمله ملاح القدس آمده است، کاملاً شبیه دائنای زردشتی می‌داند که یک هیکل اثیری نورانی است و در رؤیاهای زردشت و دیگر مقدّسین می‌آید (اقبال: ۱۲۴-۱۱۰).

در اموری که به زندگانی جاری بستگی دارد، گفتار پسندیده، اخلاق و رفتار خوب و حتی این تعلیم بهائی که در هر کاری باید آن را به حدّ کمال خود رسانید، می‌تواند با شعار زردشتیان که پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است همانند شود. دیانت بهائی شدیداً دروغ و دروغ‌گویی را زشت و مذموم می‌داند و آن را از کفر نیز بدتر می‌شناسد (مائدۀ آسمانی: ۱۶۹). هم چنین است در آیین زردشتی که دروغ و ناراستی در آلهای به نام اهریمن تجسم یافته و اهریمن دشمن اهورامزدا خدای روشنایی و دانایی و آفریده‌های او است. رحم بر حیوانات در دیانت بهائی تأکید شده و یادآور سروده‌های زردشت در گاتها مقدّس‌ترین متن دینی زردشتی است. در این سروده‌ها زردشت بارها از رنج روح گاو به خاطر اینکه او را قربانی می‌کنند می‌نالند و زردشتیان را از هر نوع قربانی حیوانات بر حذر می‌دارد. توجه به حیوانات به آنجا می‌رسد که در آئین زردشتی آلهای به نام وهومن (اندیشه نیک) نگهبان حیوانات است.

هر دو دیانت بر اهمّیت کشاورزی، که بیشتر زردشتیان ایران به آن مشغول بودند، تأکید دارند. در دیانت زردشتی آلهای به نام امرتات حافظ نباتات است.

تقویم بهائی (بیانی) و تقویم زردشتی نیز شباهت‌های بزرگ با هم دارند. قرن‌ها در ایران تقویم بر اساس هجری قمری بود و جز تاریخ قمری، تاریخ دیگری در مکاتبات و نامه‌های رسمی و خصوصی به کار برده نمی‌شد. حضرت باب در قرن نوزدهم، تقویم جدید بیانی را ابداع فرمودند که تقویمی خورشیدی است. در این تقویم عید نوروز به مانند تقویم کهن ایران ابتدای سال و جشن ملی و دینی می‌باشد. هر روزی از ماه دارای نامی است و هر ماه نیز نامی روحانی و دینی دارد که نمودار یکی از خصائص خداوند است. در هر دو دین نام روزها در نام ماه‌ها تکرار می‌شود. در دیانت زردشتی هرگاه نام ماه و نام روز با هم یکی شود آن روز را دور هم جمع می‌شوند و آیین‌ها و مراسمی برپا می‌دارند. در دیانت بهائی چنین مراسم ماهانه‌ای به صورت ضیافت نوزده روزه وجود دارد اما در حال حاضر این ضیافت در ابتدای ماه برپا می‌شود.

دین زردشتی دین امید و خوشحالی است و به همین کیفیت حضرت بهاء‌الله از بهائیان می‌خواهند که همواره خوشحال و امیدوار باشند. حتی در مورد مرگ بازماندگان را به صبر و قرار، و دوری از ضجّه و مویه توصیه می‌نمایند.<sup>۱۴</sup>

## ۵ - نامه‌های حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء به زردشتیان

یکی از مؤثرترین عوامل ایمان زردشتیان به دیانت بهائی، نامه‌های حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء به زردشتیان و بهائیان پارسی نژاد است. این نامه‌ها بدون توجه به سنّ و طبقه اجتماعی و شغل و یا اعتقاد دینی، که زردشتی باشند یا به آیین جدید ایمان آورده باشند، همواره از ساحت ایشان به سوی ایران جریان داشت و طیف وسیعی از جامعه پارسی نژاد را در بر می‌گرفت.

هیچ شرحی جز چند مثال نمی‌تواند وسعت و گیرائی و جاذبه این مکاتبات را روشن سازد. دو زردشتی بهائی که عازم زیارت حضرت بهاء‌الله در عکا بودند، در کنار مزرعه یک زردشتی برای استراحت توقّف می‌کنند و طبعاً نیت خود را از سفر با میزبان در میان می‌گذارند. هنگام خداحافظی زارع زردشتی توسط آنان به حضرت بهاء‌الله سلام می‌رساند و همین موجب می‌گردد که حضرت بهاء‌الله لوحی به افتخار او صادر نمایند (سفیدوش، ع: ۶۱ - ۶۳) و یا لوحی که حضرت عبدالبهاء در آن برای چند زارع یزدی دعا فرموده‌اند که باران ببارد و مزارع ایشان از خشک‌سالی درآید.

سوای چنین نامه‌هایی که جنبه شخصی دارد، بخش بزرگتری از این الواح مسائل فلسفی و دینی و اصول و مبانی دیانت بهائی را بیان می‌دارد. از جمله لوح هفت پرسش که به افتخار استاد جوانمرد نازل گردیده است. استاد جوانمرد هنگامی که سؤالات خود را به ساحت حضرت بهاء‌الله ارسال داشت، ایمان آورده و بهائی بود ولی مندرجات این لوح موجب ایمان گروهی دیگر از زردشتیان نیز شد (نک: یاران پارسی: ۱۲-۸).<sup>۱۵</sup>

برای نوپینانی که تازه به دیانت بهائی ایمان آورده و با مشکلات فراوان از سوی خانواده خود و دستورها روبرو بودند این نامه‌ها چشمه‌های جوشانی از عشق و امید بود که اطمینان و اعتماد آنان را به بزرگترین تصمیم زندگانشان یعنی اختیار دینی جدید بیشتر می‌نمود. بعدها که جامعه رشد کرد، چنین الواحی بزرگترین راهنما و کمک ایشان برای ایجاد هویت بهائی و جذب کامل آنان در

میان دیگر بهائیان شد، اعمّ از آنکه از اسلام یا آیین یهود آمده بودند. آنان هم چنین در این الواح تشویق به تبلیغ دین بهائی در میان دیگر زردشتیان و یا مسلمانان می‌شدند.

الواح حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء که در آن کمتر واژه‌های عربی بکار رفته نمونه‌هایی از نثر دلکش و زیبای فارسی است. نثری است فاخر و در عین حال ساده زیبا و بسیار خوش‌آهنگ که از زبانی فخیم و آهنگین بهره برده و از صمیمیت لحن، و موسیقی کلام و سادگی گفتار سرشار است. این الواح مخصوصاً آنچه از قلم حضرت عبدالبهاء صدور یافته پر از اشاره به اصطلاحات و تصاویر و نمادهای زردشتی و ایران باستان است. از جمله آتش، آتشکده، سروش (آلهه معروف زردشتی)، نام‌های دیگر خدایان کوچکتر این آیین، و یا نام پادشاهان اساطیری و یا تاریخی ایران پیش از اسلام.

حضرت عبدالبهاء از "آتش" که در مراسم نیایش زردشتی نقش بزرگی دارد به "آتش عشق خداوند"، و از آتشکده به "قلبی که در آن آتش عشق خدا شعله‌ور است"، و از "نور" به "نور دانش و خرد" یاد می‌فرمایند (یاران پارسی: ۵، ۶، ۹۱ و غیره).

در این الواح معمولاً نام گیرنده نام با پیام و مفهوم نامه ارتباط می‌یابد. مثلاً به کسی که نامش رستم است مرقوم می‌فرمایند:

"ای رستم دستان، هم نام تو به قوه شمشیر جهان‌گیر گشت ولی آن جهان‌گیری منتهی به اسیری در چاه عمیق شد و این جهان را بدرود نمود ... اوهامی بود محو شد. حال تو الحمدلله تسخیر کشور هدایت ایزد دانا نمودی و اقلیم ایمان و ایقان را فتح کردی. این کشورستانی ابدی است و این جهانگیری سرمدی. شکر کن خدا را." (همانجا: ۷۸)

به شخصی به نام کیومرث مرقوم فرموده‌اند: "گویند کیومرث اول شخص پادشاهان بود و نخست خدیو تاجداران، و تأسیس سریر سلطنت در این خاکدان کرد. پس تو که هم نام او هستی سلطنتی نیز تأسیس کن که جاوید باشد و انجام ناپذیرد. این سلطنت عبودیت آستان است و بندگی درگاه احدیت ..." (همانجا: ۸۳).



مانکجی لیمجی هاتاریا Manekji Limji Hatari

این نامه‌ها تأثیر بزرگی بر جامعه زردشتی نهاد و راهنما و کمک ایشان در فهم بیشتر آئین بهائی شد. سوزان مانک (استایلز) معتقد است که در این الواح حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء با بکار بردن واژه‌های فارسی کوشش در بی‌رنگ ساختن سابقه اسلامی دیانت بهائی نمودند (Stiles, S.1984:70). این نظر شاید درست باشد ولی توجه به مندرجات برخی از این الواح حوزه‌های وسیع‌تری از احساسات میهنی و ملی را که نمودار عشق بهائیان به ایران است در بر می‌گیرد. از جمله حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

”ای یاران آلهی، پارسیان هزار و سیصد سال زیر بار گران بودند. گاهی اسیر زنجیر گشتند و گهی آواره کشور بعید شدند. گهی در نهایت ذلّ و هوان [= ذلّت و خواری] به زندان افتادند و گهی بی سر و سامان و دور از خانمان شدند، هر جفایی را تحمّل نمودند و هر عذابی را اصطبار [= تحمّل] کردند تا آنکه تاریکی ذلّت و خواری منتهی شد و پرتو عزّت ابدی از مطلع آمال [افق آرزو] طلوع نمود. حال خداوند مهربان را اراده چنان که آن ذلّت و خواری هزارساله را به عزّت و



KAY-KHUSRAW-I-KHUDADÁD

Believed to be the first to embrace the Faith of Baha' u'lláh from the Zoroastrian community

### کیخسرو خداداد

بزرگواری تبدیل نماید و تلافی مافات شود...افق ایران مَطَّلَع شمس حقیقت شد و کشور فارسیان روشن گردید. هر چند مدتی بود که چراغ خاموش شده بود الحمدلله مهر جهان افروز طلوع و سطوع فرمود و هر چند آب چشمه فرورفته بود ولی ستایش خداوند را که دریا به جوش آمد...“

در این چند جمله، تاریخ ایران از حمله اعراب تا امروز با اندوه و حسرتی نمایان بیان شده و آرزوی هر ایرانی میهن دوستی برای سربلندی و بزرگواری مردم ایران بازتاب یافته است. این طبقه از الواح کاملاً در هماهنگی با آثار و ادبیات زردشتی در زمینه پیشگوئی دوران آخر و هجوم اعراب ژولیده موی به ایران و ظهور سوشیانس و رهائی ایران از آن وضع اسف بار می باشد.

### نخستین کسانی که ایمان آوردند

بر اساس تمامی منابع موجود نخستین کسی که از دیانت زردشتی به آئین بهائی ایمان آورد کیخسرو خداداد (پیمان) بود (۱۸۸۰م). عکس وی در یکی از اطاقهای قصر بهجی است، و تا پیش از انقلاب زینت بخش طالار اجتماعات حظیرة القدس یزد نیز بود. وی بازرگانی یزدی بود که

در کاشان تجارت داشت و با سهراب پورکاوس و برادر او به نام مهربان کاوس نسبت خانوادگی داشت. سهراب پورکاوس همان فرد زردشتی است که از مشاهده زجر و شکنجه یک بابی به این دیانت ایمان آورد.

بازرگانان زردشتی که در دوره قاجار معمولاً از خود یزد یا کرمان برای تجارت به شهرهای دیگر ایران می‌رفتند در محل جدید در گروه‌های سه یا چهار نفره دور هم زندگی می‌کردند. ظاهراً کیخسرو و دو تن دیگر، با بایبان دیگر کاشان در ارتباط بوده‌اند. کیخسرو در سال ۱۹۲۵ وفات یافت و از چگونگی ایمان او اطلاعی در دست نیست.

ظاهراً در ابتدا خود زردشتیان به دلایلی که در بالا برشمردیم جویای تحقیق در دین نو بودند و به تدریج که علاقه ایشان آشکار شد، بهائیان به این امر توجه کردند. نادانی برخی از مؤبدان از متون زردشتی و عدم توانایی ایشان در بیان معانی آن‌ها، و در مقابل، آمادگی بهائیان برای بحث و گفتگو و ارائه پاسخ‌های عقلانی، بسیاری از آگاهان زردشتی را به خود جلب می‌کرد. این نودینان بلافاصله آشنایان و خانواده خویش را با آئین جدید آشنا می‌نمودند.

جامعه بهائی آن زمان برنامه منظمی برای تبلیغ زردشتیان نداشت ولی وقتی این کار وسعت گرفت بهائیان یزد و کرمان صرفنظر از آنکه مسلمان تبار یا زردشتی تبار بودند به فعالیت در این راه پرداختند. مشوق بزرگ ایشان در این کوشش نامه‌های حضرت عبدالبهاء بود که آنان را برای سفر به اطراف یزد و کرمان و یا شهرهای دور و نزدیک، به هدف پراکندن پیام جدید، برمی‌انگیخت. نمونه یکی از این الواح را در زیر می‌بینیم:

«اوست دانا و توانا، ای هرمزد باید در راه خدا چون پیک آسمان ره نورد و چالاک شوی، و چون پرتو روشن پاک و تابناک. هر تاریک را به روشنی بیارایی و هر دور و نزدیک را به این بخشش که نخستین دهش خدای آفرینش است آگاه نمایی. راستان چون راه خدا یابند راه نمایند. جانت خوش باد. ع ع»

انگیزه‌های تبلیغ بین زردشتیان را می‌توان در زندگی نامه جمشید از اهالی حسین آباد (که بعدها نام خانوادگی انوری را اختیار کرد) یافت. وی با دیدن کیفیت شهادت هفت بهائی در یزد و پایداری و ایمان ایشان در مقاومت، سخت منقلب شد و پس از چندی ایمان آورد. پس از آن پیام جدید را با اهالی ده خود حسین آباد در میان گذاشت. چندی نگذشت که جز یک خانواده

تمامی خانواده‌های زردشتی حسین آباد به دیانت بهائی ایمان آوردند. سوای آنها چهار خانواده مسلمان و چهار ملای مسلمان نیز مؤمن شدند (سفیدوش، ع: ۳-۹۲).

بهائیان مسلمان زاده نیز سهم خود را در تبلیغ زردشتیان ادا می‌کردند. مثلاً حاج آقا محمد علاقیند هر روز سحرگاه به خارج یزد می‌رفت، زردشتیانی را که برای کار عازم شهر بودند ملاقات می‌کرد و آنان را به جلسات بهائی دعوت می‌نمود. خانواده افنان یزد نیز شخصی آگاه و با معلومات استخدام نمودند که به این کار بپردازد.

از میان زردشتی- بهائیان که به گسترش و ابلاغ بهائیت به دیگران پرداختند، باید از ملاًبهرام اخترخاوری نام برد که با سفرهای بیشمار خود به دهات اطراف یزد در این راه پایمردی بسیار نمود تا جایی که جانش از سوی ملّایان مسلمان و دستوران زردشتی مورد تهدید قرار گرفت. وی به این خاطر دو بار به دستور حضرت عبدالبهاء ایران را ترک گفت و به هند رفت. الواح بسیاری از حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء به افتخار او نازل شده که در آن‌ها او را با القابی مثل بهرام آسمانی، شمع انجمن یاران، رحمت رحمن و نعمت آسمان سرافراز فرموده‌اند (یاران پاریسی: ۲۴۹ و دیگر جاها)<sup>۱۶</sup>.

مؤمنین جدید در چند ویژگی با هم شریک بودند: همه آنها از طبقه جوان تحصیل کرده‌ای بودند که اصلاحات مانکجی و ارتباط تجارتنی بیشتر زردشتیان با هند، و تغییرات جامعه ایران به وجود آورده بود. برخی اهل حرفه و صنعت بودند ولی اکثریت آنان را طبقه بازرگانان و یا دهقانان زمین دار تشکیل می‌دادند.

با ایمان آوردن این طبقه که در سطح بالای جامعه بودند، شعاع گسترش آئین بهائی بین دیگر زردشتیان وسعت گرفت و طبقه فقیرتر و زارعین و کسبه‌ای را که با ایشان سروکار داشتند نیز شامل شد. معمولاً پس از ایمان شخصیت‌های کلیدی مؤثر، که سمت بزرگتری و رهبری جامعه را داشتند خانواده‌ها و اطرافیان آنان ایمان می‌آوردند (Stiles, S. 1984:75)

### اختلاف با دستوران

بر خلاف گرویدن به اسلام که لازم بود زردشتیان نام و شیوه پوشیدن لباس و آداب و رسوم سنتی خود را تغییر داده و تمام روابط را با دوستان و فامیل دور و نزدیک زردشتی قطع کنند، نو

بهائیان نام و آداب و شیوه لباس پوشیدن سنتی را حفظ کردند و تا مدتی، هم جزء جامعه زردشتی بودند و هم جزئی از جامعه بهائی بشمار می آمدند. هم‌زمان، نوآیینان دقت داشتند که ضمن اجرای قوانین و مراسم زردشتی، قوانین بهائی را به تدریج در زندگانی اجتماعی و خانوادگی خود نفوذ دهند تا با دیگر بهائیان از پشتوانه‌های دینی گوناگون در هماهنگی و هم‌بستگی بیشتری آیند. پس از مرگ مانکجی، پارسیان هند نماینده دیگری به نام کیخسرو جی صاحب به ایران فرستادند (۱۸۹۰). وی برای بهبود وضع زردشتیان و برای آنکه روابط آنها با جامعه خارج و با دولت بهتر شود انجمن‌هایی در یزد و کرمان و طهران به نام "انجمن ناصری" ایجاد کرد و برخی از برگزیدگان جامعه زردشتی را به عضویت آن در آورد (امینی: ۲۸۴).

در یزد اکثریت اعضای انجمن یا بهائی بودند و یا نسبت به این آئین نظر بسیار خوبی داشتند. حضرت عبدالبهاء در لوحی برای موقیبت انجمن دعا فرمودند.<sup>۱۷</sup>

کیخسرو جی صاحب، که از فساد و نادانی دستوران به تنگ آمده بود از انجمن خواست که بر کارهای ایشان نظارت ورزد. دستوران از این تصمیم او عصبانی شده، بهائیان را عامل آن دانستند، و از آن پس به پخش تهمت و افترا علیه بهائیان پرداختند.

دو واقعه مهم شکاف بین دستوران و زردشتیان بهائی را زیاده‌تر کرد و به اختلاف آشکارا بین دو گروه کشید. یکی هنگامی که یک بهائی زردشتی قصد ازدواج داشت و خانواده او بر روال جاری از دستوران تقاضا نمودند که یکی از ایشان مراسم عقد را بر عهده بگیرد. دستوران از پذیرفتن این تقاضا به این بهانه که آن شخص بهائی است، خودداری کردند. هنگامی که کوشش خانواده داماد در انجام عقد توسط دستور به جایی نرسید، ناچار شکایت به انجمن بردند. انجمن پس از شور فراوان تصویب کرد که دو شخص عادی، با رعایت همه آداب و رسوم زردشتی، مراسم ازدواج را به جای آورند. برای راه بستن به هر اعتراضی، موافقت دستوران کرمان و معاون حاکم یزد را نیز با این تصمیم گرفتند. بدین ترتیب مراسم ازدواج با رعایت همه اصول زردشتی به سرپرستی دو تن افراد عادی انجام گشت.

این امر که سرپیچی کامل از یکی از مهم‌ترین سنن زردشتی بود و موقیبت دستوران را بیشتر به تزلزل می‌انداخت راه را برای اجرای مراسم ازدواج بهائی در آینده باز کرد.



از دیگر دستاوردهای جامعه نوپای بهائی ایجاد گلستان جاوید برای دفن مردگان بود. جزئیات این واقعه از مثال‌های برجسته دوران‌دیشی و آگاهی و دانایی رهبران جامعه زردشتی بهائی در آن زمان است. تا آن زمان اجساد بهائیان نیز بر رسم زردشتی بالای دخمه قرار می‌گرفت تا طعمه لاشخوران شود. تا آنکه یکی از بهائیان یزد زمینی برای ایجاد قبرستان بهائی (گلستان جاوید) در اختیار جامعه گذارد. این مزرعه پس از دیوارکشی و آماده شدن محل، نام گلستان جاوید بر خود گرفت. با دفن نخستین بهائی زردشتی تبار (۱۹۱۸) دستوران با ایجاد گلستان جاوید آغاز مخالفت کردند و دوبار شبانه برای تخریب آن حمله بردند. یک بار با ویران کردن بخشی از دیوار آن، و بار دیگر با آتش زدن در آن خساراتی وارد آوردند. در هر دو بار بهائیان با آوردن شاهد، دست داشتن آنها را در آن کار ثابت نمودند. (سفیدوش، ع: ۸۸).

برای رویارویی با اصلاح طلبان، سرانجام دستوران مجمعی در مقابل "انجمن ناصری" به نام "مجمع حق شناس و حق گوی یزد" ترتیب دادند که یکی از برنامه‌های آن مبارزه با بهائیان بود (امینی: ۴۰۷). این مجمع برای به دست آوردن قدرت دیرین دستوران دست به اقداماتی زد و از جمله قتل دو تن را تصویب نمود. یکی فیروز فیروزمند یک بهائی که مراسم عقد زردشتی را انجام داده بود و دیگر ماستر خدابخش، یکی از محترم‌ترین شخصیت‌های جامعه زردشتی یزد. ماستر خدابخش رئیس انجمن ناصری و هم‌چنین بنیان‌گذار و رئیس مدرسه کبخسروی بود. وی به چند زبان از جمله زبان‌های اوستایی و گجراتی آشنائی داشت و آثاری در زمینه دین زردشتی منتشر ساخته بود. ماستر خدابخش بهائی نبود اما به این دیانت نظر بسیار مساعدی داشت و در چند مورد از جمله ترتیب ازدواج توسط فردی عادی، بهائیان از کمک‌های او بهره‌مند شده بودند.<sup>۱۸</sup>

دستوران با وعده دادن ۴۰۰ تومان، یک ژاندارم زردشتی کرمانی به نام فریدون رستم را برای ترور این دو فرد برگزیدند (امینی: ۴۰۸). فریدون رستم، پاسی از شب برآمده به خانه فیروزمند رفت و گفت که تلگرافی برای او دارد. فیروز با باز کردن در مشکوک شد و بلافاصله در را بست. دو گلوله‌ای که به هدف او شلیک شد، اصابت نکرد و فیروز جان سالم بدر برد. روز بعد فریدون رستم با پنج گلوله که از پشت سر به مغز ماستر خدابخش شلیک کرد او را هنگام رفتن به مدرسه‌اش به قتل آورد (سپتامبر ۱۹۱۷). قاتل دستگیر و به طهران فرستاده شد ولی با کمک مالی دستور رستم و ارباب کبخسرو نماینده زردشتیان در مجلس از زندان فرار کرد (سفیدوش، ع: ۹-۹).

۸۷). زردشتیان بنای کوچک یادبودی در محلّ قتل برپا کردند و حضرت عبدالبهاء در لوحی او را ستایش نموده و به او لقب شهید مرحمت فرمودند (یاران پارسی: ۹-۲۲۶).

بر خلاف حساب دستوران این واقعه موقعیت ایشان را در بین زردشتیان بسیار ضعیف کرد و آبرو و اعتبار ایشان را از بین برد به طوری که از آن پس تقریباً همه امور رهبری جامعه به دست انجمن ناصری افتاد. (سفیدوش، س: ۲۸-۱۲۷؛ Stiles S.: 89)

### به دست آوردن هویت بهائی

نودینان زردشتی در حالی که هنوز خود را در چهار چوب جامعه زردشتی حفظ کرده بودند در بدست آوردن هویت بهائی نیز تلاش می نمودند. با آنکه مراسم ازدواج ایشان توسط فردی معمولی انجام می پذیرفت، آداب و مراسم ازدواج زردشتی حفظ می شد. از گذاردن مردگان خود بر بالای دخمه خودداری کردند و آنها را در گور دفن نمودند، اما گورها نیز بر اساس قوانین زردشتی بود و کاملاً با سنگ از زمین و خاک جدا می گشت تا بدن مرده سبب آلودگی خاک نگردد.

هر ساله تعداد افزونتری از زردشتیان به دیانت بهائی رو می آوردند و با کمک بهائیان در ساختن جامعه بهائی همکاری داشتند. جلسات بزرگی ترتیب می دادند و زردشتیان را برای شنیدن تعالیم دین جدید خود دعوت می نمودند. حضرت عبدالبهاء در الواح خود به زردشتیان بهائی تأکید می فرمایند که در تربیت کودکان و یتیمان بکوشند و برای ایشان مدارس بگشایند. تأکید حضرت عبدالبهاء به احتمال زیاد نگرانی ایشان برای فرزندان شهدای بهائی نیز بود که با از دست رفتن پدر و یا ویران شدن خانه شان بی سرپرست نمانند. وقتی که زردشتیان از اهمیت تأسیس مدارس برای تربیت دختران و پسران آگاه شدند به ایجاد چنین مدرسی حتی در دهات کوچک مبادرت ورزیدند. مثلاً هوشنگ هوشنگی دبستانی دخترانه با چند شاگرد در سال ۱۹۲۴ در خانه خود افتتاح کرد و بزودی تعداد داوطلب چندان زیاد شد که مجبور گردید محلّ بزرگتری برای دبستان بخرد. یکی از چهره های معروف زنان زردشتی گلچهر فریدانی آن دبستان را سرپرستی می کرد. هوشنگی مقداری از درآمد خود را کنار گذارد که عایدات آن صرف اداره مدرسه شود. این دومین دبستان دخترانه در یزد پس از مدرسه میسیون مسیحی بود و آنچنان مشهور گشت که خانواده های غیر بهائی نیز دختران خود را آنجا می فرستادند (فریدانی: ۲۱۳).

دبستان دخترانهٔ مریم آباد یزد نیز از چنین موفقیتی برخوردار بود (فریدانی: همانجا). این مدارس همراه با دیگر مدارس بهائی در سال ۱۹۳۳ به دستور دولت تعطیل گردید. به تدریج زردشتیان بدون هیچگونه تفاوتی با دیگر بهائیان به همکاری و فعالیت در جامعه پرداختند و در تشکیلات بهائی در صف اول فعالان قرار گرفتند. مثلاً دههٔ ۱۹۲۰ که دبستان تربیت در طهران با مشکلات مالی روبرو بود، جمعی از زردشتیان با تأمین هزینه آن از تعطیل مدرسه جلوگیری کردند. در سال ۱۹۴۵ رستم مه شاهی از بهائیان ایران کودستانی در پنج گنی هند برای کودکان بهائی با ۱۸ کودک شروع کرد امروز آن مؤسسه تبدیل به یک سازمان بزرگ تربیتی با صدها دانشجو شده است. بهائیان پارسی نژاد در خرید زمین نخستین مشرق‌الاذکار هند در دهلی نو و نیز یافتن زمین و کمک به خرید آن برای حظیرهٔ القدس طهران و زمین مشرق‌الاذکار این شهر در حدیقه نیز پیشقدم بودند (سفیدوش، ع: ۱۲۷). زردشتیان هم‌چنین در برنامه‌های مهاجرتی شرکت مؤثر کردند. از جمله باید از مهاجرت ایشان به ممالک عربی یاد کرد که بیانگر رفع تعصب شدید ایشان نسبت به اعراب و زبان عربی با پذیرفتن آئین بهائی است. در دل‌بستگی و ایمان شدید ایشان همین بس که پس از انقلاب اسلامی تعدادی از ایشان نیز به شهادت رسیدند و حاضر نشدند با نفی ایمان، جان خویش را نجات دهند.

زردشتیان بهائی سه شرکت تجارتی بزرگ نیز در ایران با نام‌های پارسیان، پیمان و پاینده تأسیس نمودند. در این شرکت‌ها چند ویژگی بارز به چشم می‌خورد: شرکاء همگی جوانانی بودند که قبلاً در شرکت‌های زردشتی اشتغال داشتند. جملگی کار خود را با سرمایه‌ای کم آغاز نمودند و همگی از حضرت عبدالبهاء برای موفقیت خود طلب دعا و برکت کردند. این شرکت‌ها به تدریج وسعت یافت و سوای ایران در تجارت با خارج از ایران نیز موفقیت زیادی به دست آورد. همهٔ این شرکت‌ها و شعب آنها پس از انقلاب اسلامی مصادره گردید.

#### نتیجه:

برای جامعهٔ قدیمی و محافظه‌کار زردشتی که خود را قرن‌ها در پوستهٔ آداب و رسوم بسیار کهن پیچیده بود، پیام دیانت بهائی موجب تحوّل و نوآوریهای فراوان در زمینه‌های فرهنگی و فکری و حتی مادی گردید و آنان را برای ورود به قرن بیستم و تحولات روزافزون آن آماده ساخت. از آنجا

که از هر خانواده زردشتی کسانی بهائی شده بودند، این تحولات نمی‌توانست از چشم تمام جامعه پوشیده باشد. با آنکه اصلاحات مانکجی صاحب سبب پیشرفت‌هایی در میان زردشتیان شده بود، با این حال نمی‌توان پوشیده داشت که نفوذ محافظه‌کارانه مؤبدان و دستوران هنوز فراوان بود. چنین جامعه‌ای ناگهان با نهضتی روبروگشت که آنان را یارایی رویارویی با دنیای جدید و قرن بیستم می‌داد. بیرون آمدن زنان زردشتی از گوشه عزلت و شرکت آنان در فعالیت‌های جامعه بهائی، تأسیس مدارس برای دختران و پسران، آزادی در حق انتخاب لباس، آزادی در حق معاشرت، آشنایی با افکاری چون وحدت همه ادیان، وحدت عالم انسانی و ایجاد صلح و ده‌ها امثال آن، از نهادهای دیگر این تحول و انقلاب فکری بود. علاوه بر همه اینها، برداشتن کلمه نجس از روی ایشان و معاشرت بهائیان با آنان - همانطور که گفتیم- بهترین مثال برای احترام به حقوق بشر و تساوی حقوق همه افراد بشمار می‌رفت. این امر مخصوص زردشتیانی که به دیانت بهائی ایمان آورده بودند نبود و تمام جامعه را در بر می‌گرفت.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا و چگونه گرویدن زردشتیان به دیانت بهائی آهنگ و

سرعت خود را از دست داد؟

در دهه ۱۹۲۰ میلادی رضاشاه پهلوی زمام امور ایران را در دست گرفت و قدرت خود را با عنوان پادشاه در کشور استوار ساخت. وی به سرعت به مدرن ساختن ایران پرداخت و با ایجاد راه و راه آهن، سرویس مرتب پست، باز کردن مدارس دخترانه و پسرانه، تأسیس دانشگاه طهران، فرستادن دانشجویان ایرانی به اروپا و غیره چهره ایران را دستخوش تغییری بزرگ ساخت. در این دوره دولتمردان اصلاح طلب، برای پیشبرد اندیشه‌های ترقی‌جویانه خود، ناسیونالیسم ایرانی را هر چه بیشتر پر و بال دادند. آشنائی با تاریخ ایران پیش از اسلام که به مدد ایران‌شناسان غربی حاصل شده بود، ایرانیان را با افتخارات باستانی خود، زمانی که دین زردشتی دین رسمی ایران بود آشناتر ساخت. در این دوران بود که دین زردشتی مقام والائی یافت، زردشتیان که تا چند دهه پیش‌تر با برجسب نجاست دچار انواع تبعیض و توهین بودند، مقام راستین خویش را در جامعه باز یافتند. آتشکده‌ها بر پا نمودند و به تأسیس مدارس و انجمن‌های زردشتی پرداختند. افتخارات باستانی ایران مورد تجلیل قرار گرفت و دیانت زردشتی که میراث فرهنگ و هویت ایران بود با احترام و ستایشی بی سابقه گرامی داشته شد. زردشتیان از حقوق برابر با دیگر ایرانیان بهره‌مند

گردیدند و با کمک پارسیان هند به تاسیس مدارس و دبیرستانهایی پرداختند که از شهرت بزرگی برخوردار بود. همه این اصلاحات و پیشرفت‌ها، رضاشاه را در چشم زردشتیان بسیار محبوب ساخت و حتی این شایعه قوت گرفت که رضاشاه به سبک زردشتیان زیر لباس خود کوستی می‌بندد و سُدره می‌پوشد و قصد دارد دیانت زردشتی را دین رسمی ایران سازد. حتی برخی او را ظهور یکی از سوشیالیست‌های موعود می‌دانستند.<sup>۱۹</sup>

با شدت گرفتن ارتباط ایران با غرب و آشنایی با تفکر و فلسفه غربی و با تحولاتی که به دنبال آن رخ می‌داد، رشته‌های محکمی که زردشتیان را با جامعه سنتی پیوند می‌داد سست و گسسته شد. ازدواج ایشان با غیر زردشتیان، امری که در آئین زردشتی بسیار مکروه و ناپسند بود، رواج یافت و گذاردن مردگان بر بالای دخمه‌ها جای خود را به خاک سپاری آنان داد و زندگانی جدید ترک برخی آداب و رسوم کهن را موجب گردید. جمیع این عوامل توجه آنان را به دیانت بهائی کم کرد و در نتیجه آهنگ گرویدن به دین بهائی کندی گرفت. علل و عوامل دیگر مثل وضع سیاسی ایران پس از جنگ جهانی دوم و نفوذ حزب توده در میان جوانان زردشتی و غیره نیاز به زمان بیشتری دارد که لاجرم باید از آن بگذریم.

این مقاله بر اساس مقاله نگارنده در کتاب زیر فراهم آمده است:

The Conversion of the Zoroastrians to the Bahá'í Faith, in: *The Bahá'ís of Iran, Socio-Historical Studies*, edited by: Dominic Parviz Brookshaw and Seena Fazel, Routledge, UK. 2007. pp. 30-48.

## کتاب نامه

- 'Abdu'l-Bahá. (1993) *A Travelers' Narrative*, USA: Bahá'í Publishing Trust.
- Amúzgar, J. Tafazzoli A. (2000) *Le Cinquième Livre du Dēnkard*, Paris: Association pour l'avancement des études Iraniennes.
- Bloch, E. (1895) 'Text pehlvis inédits III', Suppl. Pers. *RHR*, Paris.
- Boyce, M. (1968) 'Middle Persian Literature' *Handbuch der Orientalistik*, Band: Iranistik, 2. Abschnitt, pp. 48–51 'Visionary and Apocalyptic Texts'.
- Boyce, M. (1979) *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London New York: Routledge and Kegan Paul.
- Browne, E.G.<sup>a</sup> (1893) *A Year Amongst the Persians*, Cambridge.
- Browne, E.G.<sup>b</sup> (1893) *The New History of Mírzá 'Alí Muhammad the Báb (Tárikh-i Jadíd)* (trans. & ed.) Cambridge.
- Buck, Ch. (1998) 'Bahá'ulláh as Zoroastrian saviour', *Baha'i Studies Review*, vol. 8, UK.
- Corban, H. (1989) *Azar Keyván' Encyclopaedia Iranica*, vol. III, London New York, Routledge and Kegan Paul.
- de Gobineau, A. (1859) *Trois Ans en Asie*, Paris.
- Dhabhar, B.N. (1913) *The Pahlavi Riváyat*, Bombay.
- Dhalla, M. N. (1975) *The saga of a soul: an autobiography of Shams-ul-ulama Dastúr Dr. Maneckji Nusserwanji Dhalla*, trans. Rustomji H. J., Karachi: Gool & Behram Sohrab.
- Jamasp-Asana, J. M. (1897–1913), *Pahlavi Texts*, Bombay.
- Lewis, F. (2001–2002) 'First we must speak of logical proofs, discourses of knowledge in the Baha'i writings', *The Baha'i Studies Review*, vol. 1. UK.
- Stiles Maneck, S. (1990–1991) 'The Conversion of Religious Minorities to the Baha'i Faith in Iran', in *Journal of Baha'i Studies* 3:3 (1990-1991), p.7.

Stiles Maneck, S. (1984) 'Early Zoroastrian Conversions to the Baha'i Faith in Yazd, Iran', in *From Iran East and West, Studies in Babi and Baha'i History*, Cole, J.R. and Moojan Momen (eds), Los Angeles: Kalimat Press.

West, E.W. (1880) (trans.) *Zand i Vohuman Yasan*, (or *Bahman Yashf*) in *Sacred Books of East*, vol V, part 1.

Wiedengren, G. (1995) 'Les Quatre Ages du Monde' in Wiedengren G., Hultgård A. and Philomonenko M (eds), *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumránie*, Paris : Librairie Adrien Maisonneuve.

اشراق خاوری، مائده آسمانی، جلد ۵، مؤسسه مطبوعات بهائی ایران، ۱۹۷۱.  
اقبال، کامران. 'انگیزه حوریه یا دئینا و دین ورد پای فکر مزدیسنا در لوح ملاح القدس'، سفینه عرفان، نشریه مجمع عرفان، دفتر اول، انتشارات عصر جدید، دارمشتات ۱۹۹۸.  
امینی، تورج. *اسنادی از زردشتیان معاصر ایران*، (۱۳۳۸-۱۲۸۵ ش)، سازمان اسناد ملی ایران، پژوهشکده اسناد، ۱۳۸۰

آواره، عبدالحسین. *کواکب الدرّیه*، جلد ۲، قاهره ۱۹۲۴  
سفیدوش، عنایت خدا. *تنی چند از پیشگامان پارسی نژاد در عهد رسولی*، مؤسسه معارف بهائی، کانادا ۱۹۹۹

سفیدوش، سیاوش، یار دیرین، مؤسسه مطبوعات بهائی ایران، ۱۹۷۵  
سلیمانی، عزیزالله، مصابیح هدایت، جلد ۴، مؤسسه مطبوعات بهائی ایران، ۱۹۵۱  
فریدانی، سهراب. *دوستان راستان، تاریخ حیات و خدمات بهائیان پارسی*، مؤسسه مطبوعات بهائی آلمان، ۲۰۰۲

فیضی، محمدعلی. *حضرت نقطه اولی*، نشر سوم، مؤسسه مطبوعات بهائی آلمان، ۱۹۹۴  
مجدوب، نصرت الله. 'جمال اقدس ابهی، نیاکان و اجداد مبارک، محبوب عالم، نشریه مجله عندلیب، کانادا ۱۹۹۳

یاران پارسی، مجموعه الواح مبارکه جمال اقدس ابهی و حضرت عبدالبهاء به افتخار بهائیان پارسی، مؤسسه مطبوعات بهائی آلمان، ۱۹۹۸

## یادداشت‌ها

۱ - آثار او شاید دقیق‌تر از دیگر پیشگویی‌ها نشانی‌های ظهور حضرت بهاء‌الله را می‌دهد و به همین جهت در ایمان برخی از زردشتیان به آئین بهائی موثر بوده است. همین پیشگویی‌ها مورد استفاده برخی از نویسندگان بهائی در کتاب‌های استدلالیه قرار گرفته است. آثار آذر کیوان اگر چه ممکن است از لحاظ پیشگویی اصیل زردشتی سندیتی نداشته باشد اما از آنجا که ۴۰۰ سال پیش از ظهور نگاشته شده می‌تواند در ردیف پیشگویی‌های شاعران و عرفا مورد مطالعه قرار گیرد.

<sup>2</sup> de Gobineau, A. *Trois Ans en Asie* (Paris, 1859, p. 378).

گویینو آمار دقیقی در مورد تعداد زنان، مردان، کودکان زردشتی و دهات زردشتی نشین ایران بدست می‌دهد.

۳ - این تقسیم بندی امروزه نیز برقرار است.

۴ - "سُدْره پوشون" در بین زردشتیان ایرانی و "نوجوت" در بین پارسیان هند.

۵ - در کشتی که از بمبئی به ایران می‌آمد وی با میرزا حسین خان سپهسالار کارمند سفارت هند در ایران آشنا شد و این آشنائی به دوستی نزدیکی تبدیل گردید. میرزا حسین خان بعدها سفیر ایران در عثمانی شد و به مقام صدارت رسید و مانکجی و جامعه زردشتی را مورد حمایت قرار داد. (امینی: ۴)

۶ - همکاری جناب ابوالفضل گلپایگانی با مانکجی باید در دوره‌ای مابین ایمان ایشان به دیانت بهائی (۱۸۷۶) و سفر تبلیغی نام‌برده به دور ایران (۱۸۸۲) باشد.

۷ - در آماري که دالا داده است جای تردید است. به طوری که در بالا دیدیم هفتاد سال پیش از سفر دالا به ایران گویینو از تعداد ۸۰۰۰ نفری زردشتیان آماري داده بود. اگر در این میان قبول کردن اسلام و مهاجرت به هند را در نظر بگیریم تخمین در صد کسانی که به آئین جدید ایمان آوردند مشکل تر هم می‌شود.

۸ - با نشر کتابهائی که در سرگذشت بهائیان پارسی نژاد نگاشته شده اکنون می‌توان به جزئیات بیشتری از چگونگی ایمان زردشتیان به دیانت بهائی پی برد. نک. در کتابشناسی به: *یاران پارسی*، فریدیان، سفیدوش س، سفیدوش ع.

۹ - سال‌ها پس از ایمانش به دیانت بهائی، در پاسخ حکمران یزد که از او پرسیده بود چه شد که تو ملاً بهرام زردشتی به دیانت بهائی ایمان آورده‌ای وی گفته بود "من با چشم خود دیدم که چگونه مردم بیگناه جان خود را که گران‌بهارترین چیز است برای اثبات درستی این آئین دادند. این معجزه بالا تر از هر معجزه و این کار محکم‌تر از هر دلیل و برهان دیگر است" (سلیمانی: ۱۳-۱۲۴).

۱۰ - جمعاً ۲۱ یشت در ستایش ایزدان زردشتی وجود دارد.

۱۱ - کتاب *یاران پارسی* شامل ۷۳۵ لوح از ساحت حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء خطاب به پارسیان است که ۲۸ تاي آن از ساحت حضرت بهاء‌الله می‌باشد.



۱۲ - از اینگونه مثال‌ها فراوان است، از جمله دربارهٔ نیایش به آتش و غیره که می‌توان آنها را در کتاب یاران پارسی مجموعهٔ الواح حضرت بهاء‌الله و حضرت عبداله‌بهاء به افتخار بهائیان پارسی یافت.

۱۳ - نک *The World Order of Bahá'u'lláh* اثر حضرت شوقی ربّانی، چاپ ویلمت ۱۹۶۹، صص ۱۰۱-۱۰۲. هم‌چنین نک: به نامه‌ای از حضرتشان در به تاریخ ۱۷ اوت ۱۹۳۴، که در شمارهٔ ۸۷، مجلهٔ اخبار بهائی امریکا *Bahá'í News* سپتامبر ۱۹۳۴ درج شده است.

۱۴ - موارد مشابه فراوان است. از جمله می‌توان به اهمّیت خرد در هر دو آئین اشاره کرد. در آثار زردشتی کتاب "مینوی خرد" (به زبان پهلوی) گفتگوی "روح خرد" و راهنمایی‌های او را در امور گوناگون شرح می‌دهد. در آثار متعدّد بهائی از خرد و راه برد او و اهمّیت آن نام برده شده و خرد "پیک رحمن" نام گرفته است. وجود اصلی در آئین بهائی به نام "میتاق و پیمان" شبیه وجود آلهٔ "مهر (میترا)" در آئین زردشتی است. این آله مظهر و نمونهٔ پیمان و میتاق است. تصوّر نمی‌رود اغلب زردشتیانی که به آئین بهائی ایمان یافته‌اند با چنین شباهت‌هایی از این دست آشنا بوده‌اند.

۱۵ - برای ترجمهٔ انگلیسی این لوح نک:

Razaví, Shahriár, 'The Tablet of the Seven Questions of Bahá'u'lláh (*Lawh-i haft pursish*) An Introductory Note and Provisional Translation', *Bahá'í Studies Bulletin* 7. 3-4, June 1993, pp. 48-59.

برای شرح حال کسانی که با مطالعهٔ این لوح ایمان آوردند نک: فریدانی، ۸۱-۸۲.

۱۶ - شرح حال کامل ایشان را می‌توان در جلد ۴ مصابیح هدایت ملاحظه کرد.

۱۷ - برای اسامی اعضای انجمن نک: *مصابیح هدایت* تألیف عزیزالله سلیمانی (سلیمانی ۱۹۵۱:۴۰۵). از جمله بهائیان افراد زیر را می‌توان نام برد: خداداد، نخستین زردشتی که به دیانت بهائی ایمان آورد؛ ملابهرام اخترخاوری؛ استاد جوانمرد شیرمرد که لوح هفت پرسش به افتخار او نازل شد. برای دیدن عکس این انجمن نک: فریدانی ۱۲: ۱۹۸۸. برای دیدن لوح حضرت عبداله‌بهاء به افتخار انجمن نک: یاران پارسی ص. ۷۴.

۱۸ - برادر ماستر خدابخش، میرزا مهربان به دیانت بهائی مؤمن بود و مدت ۲۱ سال نیز در مدرسهٔ کیخسروی تدریس و مدیریت داشت. (سفیدوش، ع: ۸۹)

۱۹ - مکاتبات علامه اقبال لاهوری با عباس آرام، *مجلهٔ تاریخ معاصر ایران*، نشریهٔ موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۷۶، صص ۱۷۱-۱۷۷.

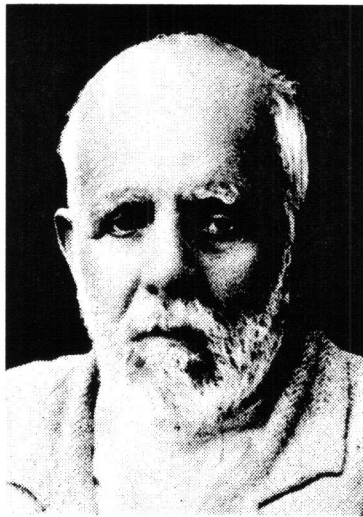
سُدره، پیراهن سفید بلند بی یقه که هر زردشتی از هنگام ورود به جامعهٔ دینی زیر لباس خود می‌پوشد. کوستی، کمر بندی است شامل ۷۲ نخ از پشم گوسفند که به آداب خاصی بافته می‌شود و زردشتیان آن را از هنگام ورود به جامعهٔ دینی سه دور به کمر می‌پیچند.

درست بودن این شایعه که رضاشاه سُدره و کوستی می‌پوشید جای تردید است و دور نیست که برخی ایرانیان طماع برای کشیدن سرمایه‌های پارسیان هند به ایران چنین شایعاتی در میان زردشتیان و جراید هند آن زمان رواج داده‌اند.

## عوامل اجتماعی اقبال یهودیان ایران به آئین بهائی

### دکتر مهرداد امانت

در سال ۱۸۷۹ دو نفر از بهائیان همدان، حکیم آقاجان و حکیم رحیم حافظ الصّحه راهی طهران شدند تا خبر ظهور دیانت بهائی را به حکیم نور محمود که حکیمی پرنفوذ و فاضل بود، ابلاغ و اعلان کنند.



میرزا ریحان ریحانی

چنانکه در خاطرات ریحان ریحانی آمده است "يك شب قرار شد با حکیم نور محمود صحبت بدارند به شرطی که احدی دیگر گفتگو نکنند... تا سفیده صبح گفت و شنید کردند..." اگر چه حکیم نور محمود لاقبل به صورت رسمی به دیانت جدید مقبل نشد لکن این بحث طولانی که عموماً بر محور بشارات ظهور جدید در تورات و درجه اهمیت آثار علمای یهود و تلمود دور می

زد، موجب اثر عمیقی در شخص دیگری که از پشت در با علاقه به این گفتگو گوش می داد شد. او از شنیدن پیام مبلغین بهائی به سختی آزرده خاطر شده آنها را کافر خوانده بود.

ریحان ریحانی جوانی ۱۹ ساله بود که از کودکی پس از مرگ پدر از کاشان به طهران آمده بود و در سالهای نوجوانی با میسیونرهای مسیحی و ظاهراً مسلمین اهل عرفان که نسبت به یهودیان تسامح بیشتری داشتند، نشست و برخاست داشته و بی شك از عقائد آنها متأثر شده بود ولی هیچیک از این عوامل عقائد اصلی و هویتی او را این چنین زیر سؤال نبرده بود. تصور این امر که بسیاری از عقائد و مراسم یهودی ساخته دست علمای تلمود بوده و بسیاری از احکام تورات بخصوص حکم قربانی قرنهایست که قابل اجرا نبوده است ذهن او را متشتت کرده بود و بعد از پنج سال "سرگردانی" به دیانت بهائی مؤمن شد و یکی از فعالان جامعه بهائی کاشان محسوب گردید.



جناب حکیم مسیح، اول مؤمن بهائی یهودی تبار

اقبال یهودیان به دیانت بهائی به طور دسته جمعی از سالهای دهه ۱۸۸۰ شروع شده و در دوران حضرت عبدالبهاء به اوج خود رسید. ولی گرایش انفرادی یهودیان ریشه در دوران ظهور

نهضت بابیه و روزهای اقامت طاهره قره العین در همدان دارد. آنچه مسلم است تعداد زیادی از یهودیان ایران به دیانت بهائی اقبال آوردند. لرد کرزن Curzon که در دهه ۱۸۸۰ به ایران سفر کرده بود، جمعیت نودینان یهودی را هزاران بلکه ده هزار تخمین زده و در مراکزی چون گلپایگان تعداد یهودیان بهائی شده را تا ۷۵ درصد جمعیت یهودی آن شهر گزارش کرده. ابرام باور Abram Bower یکی از ناظرین مطلع یهودی نسبت نودینان همدان را در دهه ۱۹۳۰ تا ۲۵ درصد جمعیت ۸۰۰۰ نفری یهودیان این شهر تخمین زده است و در تحقیقات متأخرتر تعداد ۶۰۰ فامیل در همدان و ۱۵۰ فامیل در کاشان شناسایی شده‌اند. البته این ارقام ممکن است به نظر اغراق آمیز برسند ولی تثبیت تدریجی هویت بهائی در این دوره این ارقام را قابل قبول ترمی نماید.

اقبال یهودیان به سایر ادیان در ایران امری چندان متداول نبوده و حتی در دوران صدر اسلام نیز کمتر از زرتشتیان ایرانی به اسلام گرویدند. اگر چه عده‌ای داوطلبانه مسلمان شدند ولی اکثریت مقبلین تحت فشار اقتصادی و اجتماعی بودند و حتی به اجبار برای حفظ جان و مال به اسلام گرویدند و بسیاری هم در اولین فرصت به دین باستانی خود بازگشتند. در واقع اقبال داوطلبانه و دسته جمعی به دینی جز اسلام لاقلاً در دوران تاریخ پس از اسلام در ایران بی سابقه بوده است. کوشش بعضی از ناظرین غربی یهودی برای توضیح این پدیده بی سابقه همیشه با همدلی و همفکری توأم نبوده است. توضیح این پدیده توسط عواملی چون انزوای یهودیان ایران از علمای یهود در بابل و اورشلیم و عدم اطلاع آنها از اصول و قوانین یهود، و در نتیجه "گمراهی" و "ساده انگاری" آنها، نه تنها کمکی به فهم این پدیده تاریخی نمی‌کند بلکه تصویری يك بعدی و اهانت آمیز نیز از یهودیان ایران بدست می‌دهد.

این نوع تحلیل ناشی بود از دید ناشکیبای این ناظرین در مواجهه با تفاوت‌های بین سنت یهود اروپایی که از نظر این ناظرین دیانت اصیل یهود تلقی می‌شد و آنچه که در ایران شکل گرفته بود. سنت یهود ایران متأثر بود از بسیاری گرایش‌های عرفانی و ایرانی چون نهضت قربایی و کمتر به متون شرعی و تلمودی متوجه بود. توجه به عوامل تاریخی، فرهنگی و اجتماعی تصویر روشن‌تری از این پدیده تاریخی بدست می‌دهد.

با وجود نابسامانی اقتصادی، تنگدستی و فشار اجتماعی که یهودیان در دوران قاجار متحمل می‌شدند در عرصه حضور تاریخی خود از دوران هخامنشی نقش مهمی در فرهنگ و اقتصاد ایران

داشته‌اند. تأثیر متقابل ادیان ایرانی و دیانت یهود ریشه در دوران زرتشت و قبل از آن دارد. یهودیان نقش مهمی در زمینه‌هایی که از نظر شرع اسلام مکروه یا حرام تلقی می‌شده داشته‌اند. از جمله اینگونه فعالیت‌های اقتصادی صرافانی و دادن وام و معاملات طلا و نقره و همچنین تجارت خارجی بوده است. نقش مهم فرهنگی یهودیان آنان را به عنوان عنصری حیاتی در تداوم تنوع فرهنگی در ایران مشخص نموده است. آشنایی حکیم‌های یهودی با زبان عبری باعث اعتلای علم طب در ایران بوده است و آشنایی ایشان با تورات و متون یهودی آنان را به مشارکت با حکمای ایرانی کمک می‌نمود. در زمینه زبان، یهودیان نقش مهمی در پاسداری از زبان فارسی داشته‌اند و اولین نوشته‌های موجود فارسی توسط یهودیان و با حروف عبری نوشته شده است. علاوه بر سهم ایشان در شعر و ادب ایران، یهودیان نقش مهمی در موسیقی و رقص و حتی تولید و فروش شراب که جملگی از عوامل مهم فرهنگی ایران بوده، داشته‌اند.

ولی تماس ممتد فرهنگی عموماً با اقبال دسته جمعی به اسلام همراه نبود. حتی در دوران صفوی که استیلای مذهب شیعه تنوع فرهنگی ایران را تهدید کرده بود و یهودیان نیز گاه به گاه تحت فشار واقع می‌شدند در اغلب اوقات فقط به طور موقت به اسلام اقبال نمودند.

معروفترین مورد اقبال اجباری در دوره قاجاریه در سال ۱۸۳۹ در مشهد اتفاق افتاد و متعاقب يك شورش خون آلود و غارت اموال، یهودیان این شهر برای حفظ جان و مال خود به طور دسته جمعی به اسلام روی آوردند. ولی بسیاری تا چندین نسل در خفا شعائر یهود را اجرا می‌کردند و بالاخره در دوران پهلوی به دین یهود بازگشتند. ولی مخرب تر از فشار گاه به گاه برای اقبال به اسلام، انزوای فرهنگی بود که بعد از دوران صفوی گریبانگیر یهودیان ایران شد. شاید مهمترین عامل این انزوای فرهنگی اشتغال فکری متشرعین شیعه با مسأله "نجاست" "اهل کتاب" و بخصوص یهودیان باشد. تبعیضاتی چون منع یهودیان از کسب در بازار اصلی در بسیاری از شهرهای ایران که برای حفظ مسلمین از خطر "تماس" با افراد "خارج از مذهب" اجرا می‌شد در عمل وسیله ای بود برای جلوگیری از رقابت اقتصادی تجار یهودی. این نوع تبعیضات باعث تنزل روزافزون وضعیت اقتصادی و تشدید انزوای فرهنگی یهودیان در دوران قاجاریه شد.

تحولات جهانی اقتصادی قرن نوزدهم که ریشه در انقلاب صنعتی و سیطره سیاسی بر قدرتهای استعماری در این دوره داشت، اثر عمیقی در اقتصاد ایران گذاشت. عرضه محصولات

قماش ارزان قیمت اروپایی ضربه مهلکی بر پیکره اقتصاد شهرهائی مثل کاشان که متکی به صنایع سنتی بودند، زد. رواج بیکاری در میان جوانان یهودی باعث شد که بسیاری از آنان عازم شهرهایی چون همدان یا اراک که از تحولات اقتصادی این دوره بهره مند بودند، شوند. شروع کشتیرانی در رود کارون در دهه ۱۸۶۰ و گسترش تجارت بصره بخصوص قماش انگلیسی، همدان را به یکی از مهمترین مراکز تجارت در ایران تبدیل نمود. با رونق صادرات فرش در همین دوره اراک به مرکز تولید و پخش فرش ایران تبدیل شد و اقتصاد این منطقه رو به رشد و توسعه گذاشت.

ترك جوامعی درون گرا چون کاشان که در آن ها سنن و رسوم قدیمی به شدت پاسداری می شد و ورود به شهرهایی به مراتب مرفه تر و امروزی تر مثل همدان همراه با تحولات فکری و روانی برای مهاجرین جوان بود. در همدان، مدارس جدید توسط یهودیان فرانسوی تأسیس شده بود و مهاجرینی چون یهودیان عراقی که از رفاه و وجهه بهتری برخوردار بودند، با آزادی بیشتری به تجارت مشغول بودند و در انتخاب مسکن در قید قیودی نبوده، در بهترین مناطق شهر ساکن بودند. اصولاً در همدان چیزی به عنوان "محلّه" یهود وجود نداشت و این خود مانع بزرگی برای برقراری کنترل عوامل سنت گرا بود و به فکر برون گرا امکان رشد می داد. مهاجرت به شهرهای کوچکتری که در آنها یهودی وجود نداشت با انزوا و مشکلات در رعایت قوانین غذایی کاشر همراه بود.

مدرنیته در ایران همواره با تضاد عمیقی روبرو بوده است. از طرفی عقائد و سنن قدیمی را زیر سؤال برده و از طرف دیگر بر علائق مذهبی نیز افزوده است. بسیاری از ایرانیان در این دوره به انواع مختلف عقائد نامتعارف روی آوردند. از عقائد آخر دنیایی نهضت بابیه گرفته تا سعی در اصلاحات در اسلام، بی دینی کامل، ناسیونالیسم لائیک و در دهه های بعدی سوسیالیسم. این ها برای ایرانیانی که در جستجوی جایگزینی برای سنت گرایی بودند، گیرا بود. به همین ترتیب بسیاری از یهودیان نیز برای جبران قرن ها انزوای فرهنگی و ترك عقائد سنتی در جستجوی عقائد متفاوتی بودند و خواسته خود را در قبول هویت های مذهبی دینی چون مسیحیت و دیانت بهائی یافتند.

يك عامل مهم در تضعیف هویت منجمد سنتی و ترویج هویت های مذهبی جدید، بیداری فکر مسیح گرا در میان یهودیان ایران بود. جستجو برای يك منجی (ماشیا) که ریشه های عمیقی در فرهنگ ایران دارد و طی چند قرن محرومیت و فشار اجتماعی نسبت به آنان تشدید شد، تلاقی

گرایش‌های مسیح‌گرا و تحولات حاصل از مدرنیته، محیط حاصلخیزی برای رشد افکار مذهبی جدید در میان یهودیان فراهم آورد. برای آنانکه به دیانت بهائی روی می‌آوردند ظهور منجی امید و اطمینان خاطر جدیدی در اذهان القاء می‌نمود.

بسیاری از نودینان شیفته اصالت و نوآوری پیام بهائی شدند. در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم بهائیان از اولین ناشرین گفتمانی نوین در جامعه‌ای بودند که عموماً مخالف نوآوری و درگیر روالی محافظه‌کار بود. آرمانهایی چون وحدت عالم انسانی، تأکید بر لزوم تجدید و احیاء دین، برابری سیاسی و اجتماعی، توازن حقوق زن و مرد و پذیرش حقوق اقلیت‌ها و فرق مختلف و نقض قوانین نجاست، جملگی مباحثی تازه و انقلابی بود که با فکر سنت‌گرای مسلط بر ایران سرستیز داشت. در جامعه‌ای که هویت افراد بیش از هر چیز بر اساس مذهب تعیین می‌شد، کیشی نو که بر اساس عقلانیت، برابری، مدارا و تسامح پایه‌گذاری شده بود برای طبقه‌ای در حال رشد و دارای جهان بینی جدید‌گیری شديدي داشت.

برخلاف نهضت‌های سلفی که اصرار در مبارزه با افکار جدید و بخصوص مدرنیته داشتند، دیانت بهائی نفوذ و گسترش مدرنیته را قبول کرده سعی در آشتی دادن آن با جامعه ایران داشت. پذیرش پیامبران گذشته به عنوان "مظاهر ظهور" ضامن پیوستگی پیام بهائی با اعتقادات یهودی، مسیحی و اسلامی بود. مضامینی چون بشارت "ظهور دور بدیع" مایه دلگرمی و اطمینان خاطر یهودیان محرومیت‌کشیده‌ای بود که در جستجوی رهایی از گذشته پرمحنت و رنج خود بودند.

اقبال به اسلام به منزله ترك جملگی اعتقادات و سنن و علائق خانوادگی و ارتباطات اجتماعی و اقتصادی با سایر یهودیان بود. در حالی که تأکید پیام بهائی بر مفهوم "وحدت ادیان" و "استمرار مظاهر الهی" مؤمنین را قادر می‌ساخت که هویت اسلامی را هم پذیرا شوند بدون اینکه انکار دین آبا و اجدادی و یا ترك علائق قدیمی نمایند. بسیاری از نودینان به اجرای مراسم یهودی همچنان پای بند مانده، وابستگی‌های خود را با جامعه یهود حفظ نمودند. اقبال یهودیان را می‌توان نوعی آشتی دادن و تلفیق آئینی نو با اصول اعتقادات یهودی دانست. این اصول امروزه از چشم اندازی جدید دیده می‌شد، خالی از آنچه که "خرافات" یا شرعیات اضافی باشد که ساخته دست علمای یهود بود.

این نوع برداشت پاك دینانه از دین که به شرعیاتی چون تلمود بی التفات بود و در عوض تورات را منبع اصلی هدایت و رستگاری می دانست، سابقه قدیمی در ایران داشت. اصولاً این نوع انفصال از متون شرعی و توجه به تجدید و احیاء ادیان با ظهور "مظاهر آلهی" با مبانی فکر ایرانی مطابقت دارد و در آثار بهائی نیز به صورت جدیدی عرضه شده است. قرائت عرفانی از کتب آسمانی بر اساس تمثیل نیز در متون بهائی به تفصیل آمده است. این دوگرایش عرفانی و ایرانی که در پیام بهائی متبلور شده با نگرش عقلانی متأثر از مدرنیته، سازش بسیار داشته و با نیازهای طبقه در حال رشد روشنفکر ایرانی هم آهنگ بود.

آئین بهائی ریشه‌های عمیقی در فرهنگ و ادبیات ایران داشت و مایه تقویت هویت ایرانی نودینان بود. یهودیان با این فرهنگ آشنا و عجبین بودند، ولی با وجود مشارکت مستمر فرهنگی از آموزش زبان و ادبیات فارسی محروم شده بودند چرا که در دوران قاجاریه آموزش عمومی منحصر به مکتب و مدرسه شده بود و منظور اصلی آن تعلیم مناسک مذهبی اسلام بود. طبیعتاً یهودیان حق شرکت در چنین نظامی نداشتند. بسیاری از نودینان از طریق خودآموزی و تماس با سایر بهائیان باسواد به زبان فارسی و حتی عربی مسلط شدند و فرزندانشان با شرکت در مدارس بهائی آموزش خود را تکمیل نمودند. اقبال به دیانت بهائی را می‌توان وسیله‌ای برای پایان دادن به چند قرن انزوای فرهنگی تلقی نمود.

با آمدن قرن بیستم الگویی از شخصیت بهائی شکل گرفته بود که در نوع لباس پوشیدن جدید، طرز بیان متعارف و عاری از لهجه و کلمات محلی و تأکید در نظافت آشکار بود.

در سالهای دهه ۱۹۲۰ که ایرانیان با انتخاب نام فامیل فرصتی برای انتخاب هویتی جدید داشتند بسیاری از نودینان، انتخاب را بر اساس تثبیت عقاید جدید مذهبی خود بنا گذاشتند. این الگوی جدید با هویت جدید ایرانی که تأکید بر وحدت بین ایرانیان داشت و از تفاوت‌های محلی دوری می‌گرفت هم آهنگ بود.

مقبلین به دیانت بهائی از طبقات مختلف جامعه یهود تشکیل می شدند. طبیعی بود احترام که تحصیلات قدیمی یا جدید داشتند، تجار و دست فروشان دوره گرد و حتی بعضی افراد نامتعارف از جمله خانواده‌ای که سابقاً به شغل دزدی مشغول بود. در بعضی شهرها مثل کاشان که زنان از سواد عموماً بی بهره بودند، به ندرت به دیانت بهائی روی آوردند ولی در جوامعی چون



همدان که زنان از سطح آموزش بالاتری برخوردار بودند، عده قابل توجهی به کیش جدید اقبال کردند. نسبت تعداد مقبلین در شهرهایی چون همدان و اراک که بیشتر تحت تأثیر تحولات جهانی بودند به مراتب بالاتر از جوامعی چون اصفهان و شیراز بود که جامعه یهود در آن کمتر متأثر از این تغییرات بود.

زمینه های فکری، فرهنگی و اجتماعی فوق الذکر به طور کامل جوابگوی این مسأله به ظاهر متناقض نیست که چگونه افرادی از اقلیتی محروم و مورد تبعیض که ظاهراً با اقبال به اسلام قادر بودند از امنیت و آسودگی خاطر نسبی برخوردار شوند، در عوض به دیانتی رو آوردند که بیشتر از جامعه یهود مورد فشار و زجر واقع می شد. جواب این سؤال را شاید بتوان در خصوصیات فرهنگی که ریشه عمیق در تاریخ ایران دارد، جستجو نمود. تحمل تنهایی و دورافتادگی و شرم حاصل از ترک کامل جامعه یهود مشکلات جدیدی برای مقبلین به اسلام به وجود می آورد. ولی اقبال به اسلام لزوماً پایگاه استواری برای نودینان فراهم نمی نمود. دادن القابی چون جدیدالاسلام و برخورد توأم با ننگ نسبت به آنان که تا چندین نسل تداوم داشت، نشانگر یک پدیده ماندگار و مرتجع در میان شیعیان ایران است که بر هیچ پایه ای در شرع اسلامی استوار نیست. بیگانگی و شرم و ننگ دوگانه مقبلین به اسلام شاید روشنگر این پدیده باشد که بسیاری از آنان متعاقباً به دیانت بهائی روی آوردند و در مجامع بهائی با آغوش باز روبرو شدند.

به دلیل تأکیدی که برای مسامحه و پذیرش پیروان همه اقوام و مذاهب در تعالیم بهائی شده است بهائیان تا حد زیادی با نودینان یهودی به عنوان اعضاء برابر و هم تراز جامعه رفتار می نمودند. البته در مواردی هر دو طرف با چالش هائی نیز روبرو بوده اند چرا که زدودن تعصبات کهنه همواره به آسانی مقدور نمی شود.

برخلاف اقبال به اسلام ورود به جامعه بهائی فرایندی تدریجی داشت و بسیاری از نودینان همچنان به مراعات مراسم یهودی ادامه می دادند. حتی در یک مورد یکی از رهبران یهودی و همراهانش که به طور دسته جمعی اقبال آورده بودند، به دین قبلی خود بازگشتند. در میان نودینان نسل اول ازدواج با سایر بهائیان بسی محدود بود ولی به تدریج امری عادی شد. در کاشان برای کمک به مدرسه بهائی، نودینان که از کمبود گوشت کاشر در عذاب بودند، دست به تأسیس قصاب خانه کاشر زدند و با خاخام های محلی به رقابت پرداختند و در همدان نودینان برای مدت

محدودی محفل روحانی مستقلی برای خود تأسیس نمودند. مکاتباتی نیز با بهائیان آمریکا برقرار نموده بودند. اقبال تدریجی در مواردی، اول به مسیحیت و بعد از مدتی به دیانت بهائی صورت می گرفت. در واقع رواج پیام بهائی بخصوص در سالهای اولیه آن در دهه ۱۸۸۰ با گسترش مسیحیت در بین یهودیان همراه و وابسته بود.

این نوع هویت دوگانه و توأم با ابهام که در ابتدا ضامن پیشرفت پیام بهائی بود، با موانعی روبرو شد. مخالفت علمای سنت گرای یهودی و ممانعت آنان از استفاده نودینان از امتیازاتی چون استفاده از گورستان یهودی، در زمانی که مؤسسات بهائی هنوز پایه نگرفته بود، باعث جدایی بیشتر بین این دو گروه شد. از طرف دیگر تأسیس و تقویت تدریجی مؤسسات بهائی بخصوص در دهه ۱۹۳۰ از جمله مرسوم شدن عضویت رسمی در جامعه بهائی (تسجیل) باعث انسجام هویت بهائی شد و عضویت و یا شرکت در مسجد و کنیسه برای بهائیان دیگر امری عادی تلقی نمی گردید. این نوع انضباط هویتی شاید تا حدی روشنگر کاهش رشد مقبلین یهودی از دهه ۱۹۵۰ باشد.

تحولات داخل جامعه یهود نیز در کاهش تعداد مقبلین مؤثر بود. یهودیان ایران در نیمه اول قرن بیستم تدریجاً به قرائت «غربی» دیانت یهود متمایل شدند و کمتر درگیر اشتغالات فکری چون رجعت (ماشیا) بودند. رشد فکر صهیونیستی و تأسیس دولت اسرائیل که برای بسیاری به ثمر رسیدن مواعید آلهی و پایان دوران رنج و محرومیت برای یهودیان تلقی می شد، مایه تقویت اعتماد به نفس یهودیان ایران شد.

یک قرن بعد از اقبال موجی از یهودیان به دیانت بهائی آنان پیوندی قوی تر با هویت ایرانی برقرار نموده اند. اگر چه در ابتدا در زمینه اقتصادی با خویشاوندان یهودیشان فرق چندانی نداشتند، اما به تدریج در نسل های بعد پیشرفت و تحرک اقتصادی را بر اساس تعلیم و تربیت حرفه ای بنا گذاشتند.

این مقاله بر اساس مقاله نگارنده در کتاب زیر تدوین شده است:

Messianic Expectation and Evolving Identities: Conversion of Iranian Jews to the Baha'i Faith. In: *The Baha'is of Iran, Socio – historical studies*, by Dominic. Parviz Brookshaw and Seena Fazel, Routledge, UK, 2007, pp. 6-29.

## نقش بهائیان در پیشرفت بهداشت

### و درمان در ایران

#### دکتر مینو فزادی

دستورات بهداشتی و راهنمایی برای سلامتی افراد یکی از مواضعی است که در آیین بهائی به آن تأکید فراوان شده است. در کتاب مستطاب اقدس و الواح و آثار جمال مبارک و حضرت عبدالبهاء، اصولی که برای تندرستی و جلوگیری از امراض است به وضوح دیده می‌شود. بر اساس این تعالیم، بهائیان از ابتدای امر به این اصل ایمان داشتند که ظهور قوای عقلانی و فکری و ادامه تجلیات روح بر بدن، لازمه‌اش سلامتی بدن و داشتن صحت است.

تأکید در تقویت و پیشرفت علم و دانش و ترغیب به فراگیری آن<sup>۱</sup>، تجلیل از دانشمندان و مراکز علوم و فنون<sup>۲</sup> و ترفیع دانش پزشکی به اشرف علوم<sup>۳</sup>، مؤمنین را به فراگیری دانش و علوم مختلف به ویژه علم طب مشتاق نمود. دستور اکید رجوع به طبیب حاذق در هنگام بیماری؛ وظیفه وجدانی و روحانی پزشک و بیمار را از مراتب مادی و جسمانی فراتر نهاد و در طول سال‌ها، جامعه بهائی خدمات اطباء ماهر و سرشناسی را به وطن عزیز ارائه نمود. دیانت بهائی زندگانی ساده و متعادل و مصرف غذای سالم را تشویق و استعمال تریاک و سایر مواد مخدره، الکل و آنچه را باعث عادت می‌شود تحریم و مصرف دخانیات را تحذیر کرده است. رعایت طهارت و نظافت، شستشوی مرتب بدن و استحمام با آب تمیزی که قبلاً استعمال نشده است تجویز و از رفتن به "خزائن مُنتنه" (بد بو) حمامات عجم<sup>۴</sup> منع می‌کند. نظافت البسه و محل زیست، شستن مرتب دست و پا، نهی از دخول دست در ظروف غذا و نکات دیگر که هر یک فوائد صحی و بهداشتی

دارند، همواره مورد توجه مؤمنین به امر بهائی بود و فرموده حضرت عبدالبهاء را در نظر داشتند که می‌فرماید "طهارت و تقدیس از اسّ اساس دین الهی است و اعظم وسیله وصول درجات عالیّه غیر متناهی و این جوهر لطیف و نظیف چه در ظاهر و چه در باطن بسیار محبوب و مقبول و در عالم وجود از جمله شئون جسمانی که تعلق و تأثیر در مراتب روحانی دارد نظافت و لطافت و طهارت است چون به محلّ پاک و طیّب و طاهر داخل شوی یک نفحه روحانی استشمام نمائی. لهدا در این کور اعظم این امر اتمّ اقوم را نهایت تأکید جمال قدم روحی لِأَجْبَائِهِ الفدا فرمودند".<sup>۶</sup>

بهائیان از اوان امر تا آنجا که میسرشان بود، در نظافت بدن و البسه خود و فامیل به ویژه کودکان دقت می‌کردند. در نامه‌ها و گزارشات اروپائیان که از مدارس و کلاس‌های بهائیان دیدن نموده بودند، از نظافت، حسن رفتار و تمیزی شاگردان مدارس یا اطفال کودکانها حیرت کرده و با تحسین از آنان یاد می‌کنند.<sup>۷</sup>

یکی از مشکلات جامعه بابی و بهائی از ابتدای امر استفاده از حمام‌های عمومی بود. در شهرها و به ویژه در قصبات و دهات متعصبین تا آنجا که می‌توانستند از ورود بهائیان به حمام‌های عمومی جلوگیری می‌کردند. در آن زمان به استثنای طبقه اشرافی و متمول که در منازل خود حمام داشتند، سایر افراد از حمام عمومی استفاده می‌کردند. این حمام‌ها مختص به مسلمانان بود و پیروان ادیان دیگر نجس تلقی شده اجازه ورود به حمام را نداشتند.<sup>۸</sup> این حمام‌ها اکثر دارای فرم و ساختمان مشابه هم بوده و دارای چند قسمت بودند<sup>۹</sup>:

- "تون" آتش‌دان حمام، جایی حفره مانند در زیر خزانه آب گرم برای گرم کردن آب حمام. مسئول سوخت و گرم کردن آب با مواد سوختنی "تون‌تاب" نامیده می‌شد.

- "ورودیّه و راهرو" که معمولاً تاریک بود و با چراغ‌های روغنی و نفتی روشن نگاه داشته می‌شد.

- "سربینه" محلی برای در آوردن و پوشیدن لباس بود که در حیاط سرپوشیده قرار داشت و اطراف آن از اطاق‌های کوچک که در قسمت جلو دریا دیواری نداشتند، تشکیل شده بود.

- "گرمخانه" اطاقی بود که زمین سنگ یا کاشی آن گرم نگاهداشته می‌شد و دارای سکو برای نشستن بود. شستشوی اصلی بدن در این اطاق انجام می‌گرفت.

- "خزینه" که از نقطه نظر سلامتی و بهداشت مورد توجه این مقاله است. خزینه عبارت از حوضچه کوچکی بود که در آن گاهی تا ده نفر می‌توانستند در عین حال شستشو کنند. خزینه را با آب چاه و یا آب قنات‌های نزدیک حمام پر می‌کردند. معمولاً حرارت آن را ولرم و مانند درجه حرارت بدن نگاه می‌داشتند. افراد پس از شستشوی سر و بدن به خزینه می‌رفتند و غسل می‌کردند تا کاملاً تمیز شوند. بر طبق قوانین شرع شیعه با رفتن در خزینه، عمل غسل یعنی دور کردن هر ناپاکی از بدن انجام می‌گردد.

تعویض آب این خزینه‌ها اغلب با فواصل طولانی و حتی در مواقعی سالی یک یا دو سه بار بیشتر صورت نمی‌گرفت و اغلب بوی آب مانده می‌داد. ولی افراد از رفتن به این خزینه‌ها و اهمه‌ای نداشتند زیرا بنا به اعتقاد به تمیزی آب کُر در قوانین شیعه، آب آن تمیز می‌ماند. یکی از اروپائینی که از این حمام‌ها دیدن کرده بود، می‌نویسد که روی آب خزینه را کف ضخیم صابون گرفته که واقعاً نفرت‌انگیز بود ولی ایرانیان بدون اعتناء کف‌ها را کنار زده وارد خزینه می‌شدند و سر را زیر آب می‌کردند<sup>۱۰</sup>. استحمام در خزینه سریع‌ترین وسیله انتشار و سرایت امراض پوستی، عفونت‌های چشم و جهاز گوارش به ویژه اسهال بود. اطفال بیشتر در معرض خطر بودند و چه بسا به سبب استحمام در خزینه، مبتلا به بیماری شده جان خود را از دست می‌دادند.

حمام‌ها یا ویژه مردان و زنان بود و یا عمومی، که خانم‌ها و آقایان در ساعات مختلف از آن استفاده می‌کردند. در دهات و قصبات تعداد حمام بستگی به بزرگی ناحیه داشت. در دهات کوچک گاهی حمام نبود و اهالی برای استحمام به دهات دیگر یا شهر نزدیکی که حمام داشت مسافرت می‌کردند. ولی در شهرهای بزرگ تعداد آنها قابل ملاحظه بود. مثلاً به روایتی در ۱۸۹۰ م. در اصفهان ۷۲ حمام عمومی وجود داشت که آثار ۳۱ تا از آن‌ها باقی مانده است. در همین زمان در کرمان ۵۱، در قزوین ۳۵، در کرمانشاه ۳۰ و در تهران ۱۴۶ حمام عمومی وجود داشت<sup>۱۱</sup>. حمام‌ها علاوه بر نقش اصلی، محلّ استراحت و رهائی افراد از فشار کار و ناراحتی‌های روزمره، ملاقات و محلّ ایجاد و پخش شایعات درباره دیگران بود. بحدی این مواضع در زندگی مردم با اهمیت بود که در کتاب قابوس نامه<sup>۱۲</sup> بخش عمده‌ای در باره رفتار افراد در حمام وجود دارد. برای خانم‌ها رفتن به حمام یکی از بهترین وسائل سرگرمی و تفریح بود، اغلب عده‌ای با هم به حمام رفته و ساعات زیاد حتی تمام روز را در حمام می‌گذرانیدند.

## حمام هائی که توسط بهائیان تأسیس گردید

تأسیس حمام توسط بهائیان دو علت داشت، یکی رهایی از آزار و اذیت متعصبین مسلمان و امکان استحمام بدون کتک خوردن و مجروح شدن. انگیزه دیگر این بود که پس از نزول کتاب مستطاب اقدس و تحریم شستشو در خزائن عجم و تأکید در استفاده از آب تمیز که قبلاً استعمال نشده باشد<sup>۱۳</sup>، احباً در صدد ساختن حمام به سبک جدید برآمدند. می‌توان گفت که بهائیان اولین مؤسّسین حمام های دوش در ایران بودند. متأسّفانه آمار درست حمام هائی که بهائیان در طول سال‌ها تأسیس کرده‌اند، در دست نیست. در این مختصر چند نمونه از حمام هائی که شرح تأسیس آن‌ها یا در نشریات بهائی منعکس شده و یا با مذاکره با دوستان بدست آمده است به اختصار مرور می‌شود.

اولین حمام در آواده (نزدیک شیراز) توسط دکتر حسین خان ضیاءالحکماء ساخته شد. حضرت عبدالبهاء در لوحی صاحب این حمام را مخاطب ساخته می‌فرماید<sup>۱۴</sup>:

«ای بنده صادق جمال مبارک، الحمدلله موفق به تأسیس حمام به حسب تعالیم ربّ انام شدی. گرمابه در نهایت پاکی و لطافت و طهارت انشاء نمودی و فی الحقیقه تو اول کسی هستی که در ایران این حکم را مجری داشتی و این تأسیس را بنیاد نهادی. لهذا سزاوار تحسین ملاء اعلائتی و لایق عنایت ملکوت ابهی. شکرکن خدا را که به چنین موهبتی موفق شدی و به چنین عنایتی مؤید گردیدی که در قرون و اعصار مورد تحسین ابراری و عَلَیکَ الْبَهَاءُ الْابَهی. ع ع»

و هم چنین در لوحی می‌فرماید:

«ای بنده صادق حقّ تا بحال در آن شهر ریش و پشم و روی و موی مردم در حوض و خزینه حمام چون خویشان ملوث می‌شد. حال انشاءالله به همت روحانیان هر دو پاک و طاهر می‌شود. اما احبّای الهی باید جشن گیرند که از آن چاله کثافت یعنی خزینه کریهه پر عفونت به همت آن حضرت نجات یافتند. ع ع.»

از این به بعد احبّا شروع به ساختن حمام با دوش در شهرها نمودند. از جمله، حمامی در نیریز توسط احبّا ساخته شد و مَلاها آن را تحریم کردند، چون آب مورد استفاده آن گُر نبود! در تهران اولین حمام توسط عزیرالله عزیزی ساخته و به نام حمام عزیزی معروف شد، سپس حمام‌های دیگر مانند حمام منشادی و حمام میثاقیه که مورد استفاده عموم بود. در شه رضای اصفهان چند تن از بهائیان که به آنجا مهاجرت کرده بودند، در ابتدا با مخالفت شدید مسلمانان مواجه شدند، درب منزل آنان را آتش زدند و کسبه از فروش آذوقه به آنها امتناع می‌کردند و از حمام شهر نیز نمی‌توانستند استفاده کنند. لذا احبّا در آن شهر مجبور به ساختن حمام شدند و به نام حمام بهائیان مشهور شد. چون حمام دوش داشت به تدریج افراد متشخص شهر از آن شروع به استفاده کردند. در همدان احبّا حمام دوش برای خود ساختند<sup>۱۵</sup> و در نجف آباد، ملای شهر از ساختن حمام توسط بهائیان ممانعت می‌کرد چون انجام عمل غسل در زیر دوش ممکن نبود. علی‌رغم مخالفت مَلاها احبّا موفق به ساختن دو حمام شدند<sup>۱۶</sup> که هنوز یکی از آن‌ها (حمام نور) مورد استفاده است. در یزد یکی از اولین حمام‌هایی که بهائیان ساختند، با کمک مالی یکی از احبّای مهاجر هندوستان بود. این شخص متولد یزد بود و خاطرات دوران کودکی خود و مادرش که بارها از ورود آنها به حمام جلوگیری شده بود همواره در ذهنش زنده بود و زمانی که موقعیت مالی او خوب شد در اولین فرصت ترتیب داد که حمام دوشی در آن شهر تأسیس کنند تا فامیل و احبّا از این حق مسلم که شستشوی بدن است محروم نباشند. در همین شهر مجدداً با ایجاد شرکت و فروش سهام، حمام دیگری ساخته شد<sup>۱۷</sup>.

در ۱۹۴۰ م. تون‌تاب حمام جدیدی را که در آن زمان توسط فرد بهائی ساخته شده بود کشته و در کوره حمام انداختند. سپس شایع کردند که مسئول قتل وی بهائی بوده (زیرا تون‌تاب بهائی نبود) و به این بهانه اعضای محفل روحانی یزد را برای مدتی کوتاه محبوس کردند. ولی صاحب حمام که با سرمایه خود آنرا ساخته بود به ۷ سال زندان محکوم شد<sup>۱۸</sup>. در بعضی از نقاط مانند اردستان، احبّا حمام خزینه را مبدل به دوش کردند (۱۹۴۰)<sup>۱۹</sup> و در خوسف خراسان در اوائل قرن بیست، میرزا جعفر رفسنجانی حمامی برای احبّا ساخت که به نام حمام میرزا جعفر مشهور بود<sup>۲۰</sup>. علاوه بر بهائیان، مسلمانان نیز به ویژه افراد متشخص و تحصیل کرده از این حمام‌ها استفاده می‌کردند. تأسیس حمام در محل کار، مانند کارخانه برق (مؤسس فامیل سفیدوش) در نظنز در

۱۹۴۸ م. نیز قدم دیگری بود برای بهبود و سلامتی کارگران که اکثر بهائی نبودند. این حمام پس از ۱۲ سال به شهرداری محلّ واگذار گردید.<sup>۲۱</sup>

تأسیس حمام یکی از اولین قدم‌ها در پیشرفت اصول بهداشتی دیانت بهائی در ایران بوده است. احبّا برای ساختن این حمام‌ها فداکاری کرده و اغلب با مشکل مادّی و سرسختی و مخالفت مآلها و عوام مواجه بوده حتی در برخی موارد برای این خدمت به هموعان سال‌ها در زندان گذراندند. این حمام‌های جدید با آب تمیز و دوش، برای استفاده همگان از هر دین و آئینی بود و چه بسا پس از مدّتی به اولیای شهری یا دهکده واگذار می‌شد. سال‌ها بعد که حمام دوش در ایران متداول شد باز احبّا در دهات و نقاطی که حمام دوش وجود نداشت تعداد زیادی حمام ساختند.

### وضع بهداشتی ایران در قرن نوزده و اوائل قرن بیست

تا اوائل قرن بیست طبّ ایران تحت نفوذ طبّ افلاطونی و سنتی ابن سینا و رازی بود. پزشکان ایرانی یا حکیم باشی‌ها از کتبی مانند قانون، تحفه حکیم مؤمن، طبّ الصادق، مخزن الادویه، طبّ الرضا استفاده نموده به آن تجربه خود را که اغلب در دفاتری یادداشت می‌کردند می‌افزودند.<sup>۲۲</sup> ایشان از خواصّ داروئی بعضی از گیاهان اطلاع داشتند و برای درمان مصرف می‌نمودند. فالگیرها، دعانویسان، رمال‌ها و عطّارها و افرادی که ادّعای طلسم و جادومی کردند نیز در زمره طبّقه اطبّای آنزمان به شمار می‌رفتند.<sup>۲۳</sup>

درمان امراض توسط موادّ گیاهی بصورت جوشانده و پماد، بادکش کردن (پشت یا سینه)، حجامت و بالاخره انداختن زالو انجام می‌شد.<sup>۲۴</sup> اولیای امور جز برای سلامتی خود و فامیل کوچکترین قدمی در راه بهبود بهداشت کشور و جلوگیری از امراض بر نمی‌داشتند. وبا و طاعون مکرّر از کشورهای همسایه به ایران آمده باعث مرگ هزاران نفر می‌شد. گاهی تمام اهل شهر یا قصبه در اثر حمله بیماری نابود می‌گشتند. در بین سال‌های ۱۸۲۰ تا ۱۹۰۳ م. هفت بار ایران تحت حمله وبا قرار گرفت.<sup>۲۵</sup> نبودن قرنطینه در بنادر و سرحدات راه را برای ورود امراض مانند طاعون و وبا باز گذاشته بود. قحطی‌های پی در پی نه تنها خود باعث تلفات می‌شد، بلکه به وخامت امراض مانند حصبه، آبله، تیفوس، انفلوآنزا، دیفتری و مننژیت کمک می‌کرد. نداشتن



دسترسی به پزشک حاذق و وسائل نقلیه، فقر اکثریت مردم و بسیاری از مواضع دیگر، جامعه ایرانی را در مقابل امراض و عفونت های گوناگون بی دفاع گذاشته بود.

گزارش های سفارت خانه های اروپائی از کشت و کشتار این امراض حکایت می کند. آلودگی محیط و آب به ویژه در بنادر جنوب سبب شد که دول غربی عده ای پزشک همراه کارکنان سفارت خود به ایران اعزام دارند. این پزشکان علاوه بر طبابت، گاهی دارای مقام سیاسی نیز بودند. حتی بعضی به درجه سفارت رسیدند. برخی سال ها در ایران خدمت کردند و نقش قابل ملاحظه ای در اصلاحات بهداشتی کشور در آن زمان ایفا نمودند. مردم نسبت به پیشرفت های طب و به ویژه دانش پزشکی اروپائی نظر مساعدی نداشته به ارزش آن مشکوک بودند. پس از افتتاح داروخانه ای در تهران مردم شلوغ کرده و خواستار بستن آن شدند زیرا به داروهای اروپائی اعتماد نداشتند.<sup>۲۶</sup> سفرنامه های سیاحان اروپائی دوران قاجار که بر جای مانده است از خرافات و اوهام مردم ایران حکایت می کند و عقب ماندگی دانش پزشکی را در ایران نشان می دهد که چگونه تگه کاغذی که روی آن چیزهایی نوشته شده یا تخم مرغی که خطوط عجیب و ناخوانا بر پوست آن رسم بود برای پائین آوردن تب به مریض تجویز می شد. هم چنین رؤیت الاغی ماده یا بز حامله از بروز درد جلوگیری می کرد، یا الماس آویخته به گردن، بدن را قوی کرده و بیماری صرع را از بین می برد.<sup>۲۷</sup> داروهای گیاهی نیز از دکان عطاری خریداری می شد. بسیاری از این عطاری ها متاع خود را در کنار خیابان در معرض فروش می گذاشتند.

هر اقدام برای بهبودی وضع بهداشتی و درمانی با مخالفت و ممانعت مآلاها و مردم روبرو می شد. حتی واکسیناسیون برای پیش گیری از امراض کشنده ای مانند آبله را سبب ورود ارواح خبیثه در بدن می دانستند (جن زدگی) و در برابر فشار دولت برای دریافت واکسن مقاومت می کردند، حتی با آگاهی به اینکه مخالفین این کار مجازات می شدند.<sup>۲۸</sup>

### نخستین بیمارستان ها در ایران

همه گیری های امراض عفونی مانند وبا، طاعون و آبله که پی در پی کشور را تهدید کرده منجر به مرگ هزارها نفر می شد لزوم احداث بیمارستان را در افکار ایجاد نمود. از اوائل دوران قاجار و در زمان فتحعلی شاه (۱۷۹۷-۱۸۳۴ م.) تعدادی بیمارستان کوچک ساخته شد به ویژه شاهزاده

عبّاس میرزا (۱۷۸۹-۱۸۳۳ م.) والی آذربایجان عقیده داشت که علّت اصلی شکست ایران از روسیه مربوط به کمبود جمعیت و سپاه بود و باید با جلوگیری از امراض و با درمان بیماری‌ها، از تلفات زیادی که بیماری‌های همه‌گیر به ایران وارد می‌کنند جلوگیری کرد. در دوران ناصرالدین شاه اولین بیمارستان مدرن ایران در ۱۸۶۹ م. به دستور حسین خان مشیرالدوله بنا شد. بیمارستان در خارج از حصار شهر در محله هشت گنبد (حسن آباد کنونی) در خیابانی که بعد ها به خیابان مریضخانه مشهور شد بنا گردید. در این بیمارستان علاوه بر ۴۰۰ تخت برای بیماران، قسمتی هم برای زندگی اطباء تخصیص داده شده بود و به بیمارستان دولتی معروف شد. ناظم الاطباء که سرپرستی ساختمان بیمارستان را به عهده داشت، پس از افتتاح، ریاست آن را به عهده گرفت. چون احتیاج به طیب بود، به پیشنهاد او در مدرسه دارالفنون شعبه‌ای به نام طبّ دائر گردید و دانشجویان پزشکی هفته‌ای چند بار برای فراگیری و کارآموزی با استادان خود در بیمارستان حاضر می‌شدند. به تدریج بعلت کمبود بودجه و نداشتن مدیر قابل، از تعداد بیماران کاسته و به ۵۰ کاهش یافته، اعتماد مردم از آن سلب شد. به نحوی که به آن "قبرستان زنده‌ها" می‌گفتند. پس از جنگ جهانی اول این بیمارستان تحت نظر انگلیس ها در آمد و در ۱۹۲۲ م. شرکت نفت ایران و انگلیس اداره آن را به عهده گرفت. بالاخره در ۱۹۴۰ م. دولت اداره بیمارستان را به عهده گرفت و نام آنرا بیمارستان "سینا" گذاردند. به تدریج شهرت اولیه را بدست آورده و یکی از بیمارستان های بزرگ ایران بشمار آمد. از آن به بعد تا امروز تحت نظر دانشگاه پزشکی تهران اداره می‌شود.<sup>۲۹</sup>

بیمارستان دیگر به نام بیمارستان نظامی در زمان ناصرالدین شاه تأسیس شد که اداره آن را شاه به شاهزاده علی قلی میرزا واگذار کرد. این مؤسسه کوچکترین موفقیتی پیدا نکرد و کمتر در آن بیمار بستری می‌شد.<sup>۳۰</sup> در نیمه دوم قرن نوزده بیمارستان‌های دیگری نیز در شهرهای ایران وجود داشت مانند دارالشفا در مشهد (۱۸۶۷ م.)، بیمارستان دولتی در سمنان (۱۸۸۴ م.)، بیمارستان رضوی در مشهد (۱۸۸۱ م.)، و بیمارستان های دیگر در کرمان، یزد، تبریز، همدان، کرمانشاه و ملایر<sup>۳۱</sup>. در ۱۹۲۴ م. در تهران سه بیمارستان دولتی وجود داشت، بیمارستان دولتی، بیمارستان وزیر که در ۱۹۰۳ به توسط لقمان الملک تأسیس شده بود و بیمارستان زنان که در ۱۹۱۸ م. با ۲۰ اتاق افتتاح شد<sup>۳۲</sup>. در همین زمان، بیمارستان های متعدّد دیگر در نقاط گوناگون ایران برای

افرادی که در مؤسسات سیاسی و یا تجارتی و در بنادر مشغول کار بودند، تأسیس گردید. این بیمارستان‌ها همگی توسط اروپائی‌ها ساخته و در نوع خود مدرن و پیشرفته بودند. دول اروپائی که در صدد تثبیت نفوذ و قدرت خود درخاور میانه بودند یا کمپانی‌ها، مانند کمپانی هند شرقی، پزشکان خارجی و بیمارستان‌های خود را داشتند. بعضی از این بیمارستان‌ها در نقاط بندری و برخی در شهرها بنا شده بودند. مخارج نگاهداری این بیمارستان‌ها توسط مؤسّسین آنها تأمین می‌شد. در ابتدا اهالی محلّ به این مؤسسات مشکوک بوده به آنها رجوع نمی‌کردند. ولی به تدریج از این بیمارستان‌ها شروع به استفاده کردند. پزشکان این بیمارستان‌ها در بدو تأسیس اروپائی بودند ولی بعد ها که اداره برخی از این بیمارستان‌ها به دولت ایران سپرده شد (۱۹۰۵ م.)، دکترهای ایرانی که در اروپا تحصیل کرده بودند، در این مؤسسات شروع به کار کردند. پس از تأسیس دانشگاه تهران، اغلب بیمارستان‌های دولتی زیر نظر آن مؤسسه در آمد و دانشجویان پزشکی، فنّ طبّ بالینی را در آن بیمارستان‌ها فرا می‌گرفتند. میسیونرهای مذهبی نیز در پایتخت و بسیاری از شهرهای مهمّ ایران بیمارستان احداث کردند.

در ۱۸۳۵ م. چند تن از اطبّای آمریکائی مانند دکتر گرانت Grant به ایران آمده و خدمات پزشکی را آغاز کردند. میسیونر پرسبیتری Presbyterian آمریکائی اولین بیمارستان را در شهر ارومیه در ۱۸۸۲ م. و سپس در تهران در ۱۸۸۳ م. تأسیس نمود. سپس بین سال‌های ۱۹۰۳ و ۱۹۲۳ م. در همدان، تبریز، مشهد، رشت و کرمانشاه بیمارستان و درمانگاه دائر نمودند. میسیونر آمریکائی در تأسیس جدام خانه‌های مشهد و تبریز نقش مهمّ داشتند<sup>۳۳</sup>.

پس از ورود نمایندگان انگلیس به جنوب ایران، میسیون وابسته به سازمان میسیونرهای مسیحی در لندن، عدّه ای پزشک برای خدمات پزشکی و درمانی به ایران فرستادند. این گروه در شهرهای کرمان، یزد، شیراز و اصفهان بیمارستان‌های جداگانه برای زنان و مردان و داروخانه‌ای در جلفا در ۱۸۹۶ م. تأسیس نمودند. ایشان مؤسّس اولین بیمارستان‌های زنان در ایران هستند. بعدها در شیراز بیمارستان زنان به بیمارستان عمومی تبدیل شد. از این بیمارستان‌ها در ابتدا استقبال نمی‌شد، حتّی در اصفهان، مسئولین در خرید زمین برای ساختن بیمارستان با اشکال روبرو شدند. میسیونرهای ادونتست مسیحی (شاهدان روز هفتم Seventh Day Adventist) نیز در بعضی از شهرها، درمانگاه باز کردند<sup>۳۴</sup>.

میسونرهای ارتودکس مسیحی روسی به سبب شیوع وبا در ارومیه در ۱۹۱۵م. گروه طبی برای کمک به مبتلایان فرستادند. در ۱۹۳۴م. در تهران بیمارستان شوروی را تأسیس کردند که در زمان جنگ جهانی دوم این بیمارستان بسته شد ولی در ۱۹۴۳م. به درخواست دولت ایران مجدداً افتتاح و زیر نظر صلیب سرخ شوروی اداره می‌شد.<sup>۳۵</sup>

راهبه‌های فرانسوی در ۱۹۲۵م. در ارومیه و در ۱۹۳۵م. در اصفهان درمانگاه پزشکی باز کرده و به خدمات پزشکی مشغول گردیدند.<sup>۳۶</sup>

### مؤسسات بهداشتی بهائی

با تجلیل مقام علم و اهمّیت حرفه پزشکی در دیانت بهائی، جوانان بهائی از ابتدای امر به فراگیری رشته‌های پزشکی، مامائی، دندان پزشکی و داروسازی و مشاغلی که رابطه با بهداشت و تندرستی افراد داشت پرداختند. عده‌ای در دارالفنون، تنها دانشکده پزشکی آن دوره، به تحصیل طبّ مبادرت ورزیدند و تعداد کمی نیز به اروپا به ویژه فرانسه رفته و تحصیل دانش پزشکی نمودند. پس از افتتاح دانشگاه تهران نیز جوانان بهائی در آن مؤسسه شروع به تحصیل کردند و به روایتی در ۱۹۳۳م. تعداد دانشجویان بهائی دانشکده پزشکی در حدود ده درصد همه دانشجویان بود.

یکی از اولین پزشکان بهائی سید محمد ناظم الحکما (۱۸۵۳-۱۹۲۰م.) بود که در بیست سالگی به دیانت بهائی ایمان آورد و به تشویق جناب سمندر به تحصیل پزشکی پرداخت.<sup>۳۷</sup> در امتحان نهائی مدرسه طبّ، ممتحنین را با اطلاعات و محفوظات خود تحت تأثیر قرار داد و حائز مدال خلعت و نشان طلا شد. پزشک حاذقی بود و از طرف دولت ملقب به ناظم الحکما گردید. وی عضو مجلس حفظ الصحّه و طبیب خانوادگی امیر نظام (از ارکان مهمّ دولت) بود. ناصرالدین شاه او را به ریاست پزشکان گارد منصوب کرد. خانواده او (خانواده علائی) همگی مؤمن شدند. دیگر از پزشکان مشهور آن زمان دکتر عطاءالله بخشایش<sup>۳۸</sup> را می‌توان نام برد که در تمام دوران طبابت لحظه‌ای از کمک به بیماران و فقراء غفلت ننمود و در زمان همه گیری وبا در تهران (۱۸۹۳م.) که اکثر پزشکان شهر از بیم ابتلای بیماری تهران را ترک کرده بودند، وی با چند همکار بهائی، بیماران را پذیرفته و درمان می‌کرد. به پاس این خدمت دولت وقت مدال افتخار به دکتر عطاءالله بخشایش اهدا کرد. دکتر ارسطو خان حکیم و دکتر یونس خان افروخته در بیمارستان

صحت مدتها خدمت نمودند. بهائیان اولین افرادی بودند که صابون را در ایران رواج دادند و کارخانه صابون سازی داروگر را احداث کردند.

### لجنة حفظ الصحة

در دوران جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ م. و سال های بعد) با ورود سربازان متفقین و اسرای جنگی، بیماری های عفونی به ویژه تیفوس، حصبه و اسهال باعث وخامت وضع بهداشتی اهالی تهران و احبای بی بضاعت گردید. محفل روحانی تهران لجنة ای به نام "لجنة حفظ الصحة" تشکیل داد<sup>۳۹</sup> و تعدادی از پزشکان، داروسازان و دندان پزشکان را به آن لجنة انتخاب کرد. وظیفه این لجنة مواظبت و مراقبت امور بهداشتی احبای تهران و قراء و قصبات اطراف و بستری نمودن بیماران بی بضاعت در بیمارستان ها بود. اعضای این لجنة روز های جمعه و تعطیلات کشوری با وسائل مجهز برای معاینه و درمان بیماران، همراه با مقدار زیادی دارو، با طیب خاطر به دهات اطراف تهران مانند صفرخواجه، نازی آباد، جلال آباد، خانی آباد که بعضی از ساکنین آن بهائی بودند سفر کرده و بیماران بهائی و غیر بهائی را درمان می کردند. اهالی دهات اطراف، بهائی و غیر بهائی نیز به این نقاط می آمدند تا بتوانند از وجود پزشکان و دندان پزشکان استفاده کرده، داروهای لازمه را دریافت کنند.

طرز کار این گروه به این نحو بود که به قریه ای که قبلاً توسط محفل روحانی محل تعیین شده بود، سفر کرده بیماران بر حسب ناراحتی و بیماری، به پزشک عمومی، دندان پزشک و داروخانه مراجعه نموده و احتیاجات درمانی آنان برآورده می شد.

پس از مدتی عده ای از ساکنین دهات که از گروه درمانی مرتب و مجتاً استفاده می بردند به مقامات مربوطه شکایت کردند که بهائی ها روزهای جمعه به دهات آمده و با داروهای سمی مزاحم اهالی می شوند. چون در همین زمان سازمان های خیریه مانند سازمان شیر و خورشید سرخ در این دهات درمانگاه تأسیس نموده بودند لذا بنا به دستور محفل روحانی تهران، برنامه مسافرتی گروه های درمانی و بهداشتی پس از سه سال قطع گردید<sup>۴۰</sup>.

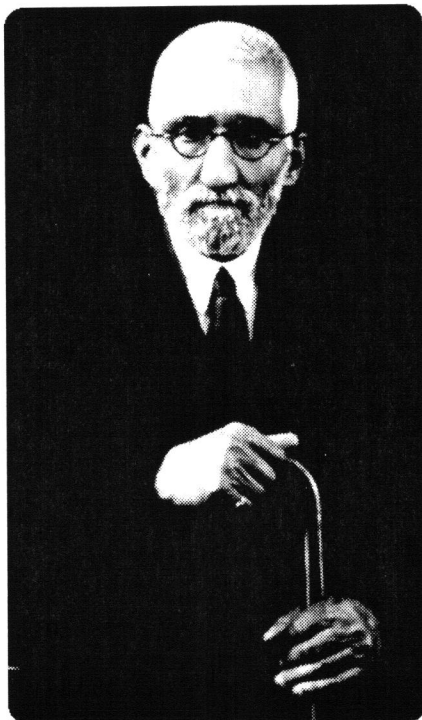
از خدمات دیگر لجنه حفظ الصّحه در قسمت آموزش بهداشت به احباً بود. در این ایام اداره اصل چهار امریکا در ایران و در مراکز پرجمعیت تهران، اطلاعاتی در باره جلوگیری از بیماریهای عفونی، طرز تصفیه آب آشامیدنی، مبارزه با حشرات که موجب بیماریهای پوستی و گوارشی بودند، بصورت فیلم ارائه می‌کردند. لجنه حفظ الصّحه این فیلم‌ها را اجاره نمود تا احباً در دهات اطراف تهران نیز بتوانند از این فیلم‌های آموزشی استفاده کنند<sup>۴۱</sup>. لجنه حفظ الصّحه به خدمات خود ادامه داد ولی پس از تشکیل بیمارستان میثاقیه وظایف آن به لجنه میثاقیه واگذار شد.

### بیمارستان های بهائی

اولین بیمارستانی که توسط بهائیان تأسیس شد، بیمارستان صحت است. در سال‌های ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹ م. سه پزشک بهائی به نام‌های دکتر محمد خان منجم، دکتر ارسطو خان حکیم و دکتر عطاءالله بخشایش با تأسیس شرکت و ارائه سهام، وجوهی گرد آورده و با مشاوره با افراد صاحب نظر، محلی در مرکز شهر، در خیابان لاله زار اجاره کردند. سپس وسایل لازم برای یک بیمارستان را تهیه و بیمارستان صحت را تأسیس نمودند<sup>۴۲</sup>. با نیاز هائی که در آن زمان به امور درمانی احساس می‌شد، احبّاء کمک‌های لازم به این بیمارستان نمودند و بیمارستان از کمک‌های محفل روحانی تهران نیز محروم نماند. شاهزاده خانمی برای این بیمارستان مبلغی اهدا کرد تا چهار تخت‌خواب برای بخش زنان تهیه شود و با سفارش این خانم تلفن بیمارستان نیز نصب شد<sup>۴۳</sup>. لذا بیمارستان بصورت نسبتاً مجهزی با داشتن ۱۵ تخت خواب شروع به کار کرد. پزشکان برای کار خود و عمل‌های جراحی وسایل را شخصاً تهیه کرده و در اختیار بیمارستان گذاشتند. با ورود دکتر سوزان مودی Sussan Moody (۱۹۰۹ م.) و دکتر یونس خان افروخته (۱۹۱۰ م.) به ایران و عضویت و شرکت در امور بیمارستان، رونق بیشتری در نحوه کار این مؤسسه حاصل آمد<sup>۴۴</sup>.

پس از اینکه امور بیمارستان مرتب و رضایت بخش گردید، مسئولین بیمارستان گزارشی دائر بر افتتاح بیمارستان حضور حضرت عبدالبهاء معروض داشته استدعای تأیید و برکات کردند که ماده اول نظامنامه بیمارستان بنام مبارک شروع شود و سر دفتر آن بنای خیریه گردد. در جواب حضرت عبدالبهاء از همت و اقدام ایشان اظهار رضایت نموده و می‌فرمایند:

"چون در این قرن، شاهد وحدت عالم انسانی در نهایت ملاحظت و صباحت در انجمن عالم جلوه نموده لهذا این مریضخانه به جهت بیماران نوع انسان از جمیع ادیان تأسیس شده و هر مریضی که وارد این بیمارخانه گردد، محترم است و امید چنان است که شفای الهی همدم و همراز گردد" ۴۵.



جناب دکتر عطاء الله بخشایش

این دستور سرلوحه و مادهٔ اول نظامنامه بیمارستان قرار گرفت و عقیده یا وضع مالی بیمار اثری در شیوه رفتار کارکنان بیمارستان و درمان آنان نداشت. در بارهٔ هدف تأسیس بیمارستان هیئت مدیره می نویسد، "هدف اولیّهٔ بیمارستان کمک به مستمندان و بیمارانی است که توان مراقبت از خود را ندارند". لذا افراد بی بضاعت به رایگان درمان می شدند و نیز وجه ناچیزی که افراد در ازای عمل جراحی می پرداختند برای خرید وسائل لازم بیمارستان بکار می رفت.

پزشکان بیمارستان حاضر به هر نوع یاری و راهنمایی به اطباء شهر بودند و هدفشان این بود که هرگاه پزشکان شهر اشکال در تشخیص بیماری داشتند، آزمایشات لازم را در بیمارستان

صحت انجام دهند. یا اگر بیمار احتیاج به عمل جراحی داشت که طیب به علل گوناگون مانند نداشتن وسائل اطاق عمل و یا کمک، قادر به انجام نبود، بیمار را در بیمارستان صحت بستری کنند.<sup>۶</sup>

آرزوی دیگر مؤسّسین این بود که بیمارستان را با بهترین وسائل جدید، مدرن‌ترین اصول بهداشتی و اطاق عمل به سبک بیمارستان‌های پیشرفته غربی مجهز کنند تا بتوانند برای جامعه به ویژه مستمندان خدمات بیشتر و مؤثرتری انجام دهند. به تدریج به شهرت نیک بیمارستان افزوده شد و پزشکان و جراحان غیربهای بیماران خود را در بیمارستان صحت بستری می‌کردند.

یکی از خدمات مؤثر و مهمّ دکتر مودی ایجاد بخش‌های اختصاصی و گوناگون بود. در آن دوران در اکثر بیمارستان‌ها محلّ جداگانه‌ای برای بستری نمودن خانم‌ها وجود نداشت و به سبب محدودیت‌های اجتماعی، بیماری و ناراحتی آنان مورد توجه قرار نمی‌گرفت و تلفات از بیماری‌ها به ویژه از امراض ناشی از بارداری و وضع حمل، زیاد بود. لذا دکتر مودی که تخصص در بیماری‌های زنان داشت، بخش جداگانه زنان را در بیمارستان ترتیب داد و زنان بیمار را در بخش زنان پذیرفته و در صورت لزوم آنان را بستری می‌کرد.

چون بیمارستان به پرستار با تجربه و تحصیل کرده احتیاج داشت، دکتر مودی خانم الیزابت استوارت Elizabeth Stewart پرستار دیپلمه آمریکائی را به ایران دعوت نمود تا به امور بیمارستان رسیدگی کند.<sup>۷</sup> در آن دوران پرستار تحصیل کرده در تهران بندرت وجود داشت و خانم استوارت با کمک دکتر مودی نظم و ترتیب جدیدی به نحوه اداره بیمارستان داد و کمک‌های مؤثری در بهبود وضع بیماران در دورانی که در بیمارستان بستری بودند، نمود. با ازدیاد مراجعین به ویژه زنان به بیمارستان، دکتر مودی از خانم آمریکائی دیگر، دکتر سارا کلاک Sara Clock که تخصص در بیماری‌های زنان داشت، دعوت کرد تا به او در کارهای درمانی زنان کمک کند.<sup>۸</sup>

نحوه کار بیمارستان بدین قرار بود: هر یک از پزشکان به نوبت و یا بر حسب برنامه مخصوص، مطب خود را در بعضی از روزها تعطیل می‌کردند و به کارهای بیمارستان و خدمت به بیماران می‌پرداختند.



پس از مدتی هر روز بعد از ظهر، پزشکان بیمارستان در کلینیک به اعمال جراحی کوچک، پانسمان زخم، بررسی عوارض چشمی پرداختند و بیماری‌های کودکان و زنان، بیماری صرع و جنون و سایر بیماری‌ها را درمان می‌کردند.



سه تن از مؤسّسین بیمارستان صحت در جلوی بیمارستان.  
از چپ به راست: دکتر محمد خان منجم، دکتر مودی و دکتر بخشایش

یکی از خدمات بیمارستان صحّت در دوران همه گیری انفلوآنزا پس از جنگ جهانی اول بود که اهالی تهران حتّی پزشکان، شهر را ترک کرده بودند. در بیمارستان صحّت پزشکان و کارمندان با نهایت محبّت و خوشروئی به درمان بیماران ادامه دادند و از اینکه به انجام چنین خدمتی موفق شده بودند، اظهار رضایت و سرور می کردند. در قحطی شدیدی که در همان زمان اتفاق افتاده بود و عده زیادی در اثر گرسنگی بیمار شده بودند، کارکنان بیمارستان صحّت تا آنجا که میسر بود افرادی را که در اثر کمبود مواد غذایی ضعیف و بیمار شده بودند پذیرفته و درمان نمودند.<sup>۴۹</sup>

با مقایسه با بیمارستان های تهران، بیمارستان صحّت اولین بیمارستان ایرانی بود که با وسائل مدرن و تاحدی مجهّز، با داشتن پزشکان تحصیل کرده از دانشگاه های ایران، بیروت و آمریکا، سیستم پرستاری جدید و آمریکائی، بیماران را بدون کوچکترین توجّه به قدرت مالی آنان، از هر طبقه و دیانتی، به رایگان درمان می کرد. مسئولین بیمارستان با فداکاری و از خود گذشتگی و در نهایت صرفه جویی کوشش می کردند که بهترین سرویس پزشکی را برای پیشرفت امور درمانی و بهداشتی مخصوصاً معالجه بیماران ارائه نمایند. پزشکان این بیمارستان با "انجمن ایرانی- امریکائی تربیت شرق و غرب" و با همکاران خود در غرب تماس داشته از پیشنهادات و کمک های فکری و حرفه ای آنان استفاده می نمودند.

بدون تردید این اولین گامی بود که جامعه بهائی ایران برای خدمت به هموعان خود علیرغم کمبود قدرت مالی و نیروی انسانی کافی برداشت و مصدر خدمات گرانقدری شد. پزشکان بیمارستان، آقایان دکتر منجم، بخشایش، ارسطو خان حکیم، یونس افروخته و خانم دکتر مودی بانهایت فداکاری و از خود گذشتگی مؤسسه ای ایجاد کردند که مورد احتیاج مبرم اهالی تهران و پزشکان آن زمان بود و در بین مردم از اشتهاری نیک برخوردار گردید.

این بیمارستان تا اوائل ۱۹۲۰ م. به کار خود ادامه داد ولی تاریخ و علل تعطیل بیمارستان بطور دقیق معلوم نیست. می توان گمان کرد که دو عامل نقش مهمی داشته است، یکی از دست دادن عده ای از کارکنان بیمارستان: دکتر منجم در ۱۹۲۰ م. و دکتر سارا کلاک در ۱۹۲۲ م.<sup>۵۱</sup> فوت نمودند، دکتر یونس خان افروخته در ۱۹۲۵ م. به آمریکا مسافرت نمود<sup>۵۲</sup> و خانم دکتر مودی و الیزابت استوارت در ۱۹۲۵ م. در بحبویه احساسات ضدّ امریکائی در ایران، به آمریکا مراجعت کردند<sup>۵۳</sup>. مشکلات مالی اداره مؤسسه ای چون بیمارستان با ۱۵ تخت خواب و درمانگاهی با

مراجعه‌ین زیاد، نیز ممکن است عامل مؤثر دیگری باشد. باینکه بعضی از بیماران با وضع مالی خوب، مبلغی برای حقّ درمان یا عمل جراحی به بیمارستان پرداخت می‌کردند ولی این وجوه تماماً صرف هزینه بیمارستان می‌شد. پزشکان نیز بنوبه خود تا آنجا که می‌توانستند بعضی خرج‌ها را به عهده می‌گرفتند. بیمارستان‌های دیگر در تهران یا از جانب دولت و یا از جانب میسیون‌های مذهبی با پشتوانه مالی فراوان تقویت می‌شد. در حالی که بیمارستان صحّت با همت پنج طبیب بدون هیچ گونه کمک یا پشتیبانی از دولت یا مقامات دیگر از ۱۹۰۹م. تا اواسط ۱۹۲۰م. به خدمات خود ادامه داد.

### بیمارستان میثاقیه

در حدود ۱۹۴۹م. آقای عبدالمیثاق میثاقیه یکی از احبای تهران ساختمانی در خیابان ایتالیا برای اقامت دانشجویان بهائی که از شهرستان‌ها به تهران می‌آمدند، خریداری نمود. پس از مشورت با عده‌ای از نزدیکان و دوستان این محل را برای بیماران بهائی در نظر گرفته و ساختمان را به امر اهدا کرد. محفل ملی ایران این تقدیمی را برای تأسیس بیمارستان تصویب نمودند و عده‌ای از پزشکان تهران را به عضویت لجنه بیمارستان انتخاب کردند<sup>۴</sup>. بعضی از این اعضا عبارت بودند از: دکتر علی راسخ، دکتر حبیب مؤید، دکتر حسین نجی، دکتر امین الله مصباح، دکتر محمود رمزی، دکتر مرتضی دانش، دکتر ذبیح الله عزیزی و پرفسور منوچهر حکیم. عبدالمیثاق میثاقیه به عضویت دائم لجنه انتخاب شد. پس از مدتی محفل روحانی ملی، حبیب ثابت را نیز به عضویت لجنه بیمارستان منصوب نمودند. از جانب دولت وقت امتیاز و اجازه کار بیمارستان، به نام استاد دانشگاه، پرفسور منوچهر حکیم صادر گردید. بیمارستان در تحت اشراف محفل ملی ایران اداره می‌شد و دارای هیئت مدیره بود که مسئولیت ریاست بیمارستان را هر سه ماه یکی از اعضا به عهده می‌گرفت.

تبدیل یک ساختمان معمولی به بیمارستان کار آسانی نبود. جناب میثاقیه با طیب خاطر، تمام هزینه تغییرات ساختمان و تهیه وسائل لازم را برای یک بیمارستان مجهز به عهده گرفتند. به تدریج منازل اطراف بیمارستان خریداری شد و به وسعت بیمارستان افزوده گردید. نظر لجنه بیمارستان این بود که مؤسسه بهداشتی و طبی بهائی باید مجهز به وسائل مدرن بوده و دارای بخش‌های

اختصاصی مانند جراحی، زایمان و نوزادان باشد. جناب میثاقیه وجه کافی برای این کار نداشتند لذا در جلسه هیئت مدیره بیمارستان پیشنهاد شد که اعضاء لجنة بیمارستان هر یک قطعه‌ای از زمین ایشان را که در نیاوران بود، خریداری نمایند تا وجه لازم تأمین شود. بدین ترتیب ساختمانی سه طبقه در قسمت میانی بیمارستان بنا شد. در طبقه اول دفاتر رئیس بیمارستان و هیئت مدیره،



جناب عبدالمیثاق میثاقیه

سالن انتظار و مطب زنان و در طبقه دوم اطاق مخصوص زایمان و نوزادان و در طبقه سوم اطاق‌های مخصوص عمل جراحی عمومی و جراحی استخوان قرار داشت. ولی هنوز برای بسیاری از احتیاجات یک بیمارستان عمومی، محل کافی موجود نبود. لذا دو نفر از اعضای لجنة وجه قابل ملاحظه‌ای تقدیم کردند تا ساختمان ضلع جنوبی، مشرف بر خیابان ایتالیا ساخته شود. در طبقات مختلف این ساختمان، قسمت مربوط به اداره بیمارستان و داروخانه و در طبقات بالاتر، اطاق‌های ویژه برای بستری کردن زنان و جراحی عمومی و بیماری‌های عمومی ترتیب داده شد. با داشتن بخش‌های متعدد و وسائل مجهز، بیمارستان در زمره مؤسسات پزشکی درجه اول کشور به شمار آمده شروع به کار کرد<sup>۵۵</sup>. در نظامنامه بیمارستان برای هر اقلیت مذهبی مانند مسیحی، زردشتی، کلیمی و غیره یک تخت رایگان اختصاص داده شده بود. برای افراد مسلمان، تعداد تخت رایگان نامحدود بود<sup>۵۶</sup>.

در دوران اولیّه بیمارستان چون مؤسسه بهائی بود، تودهٔ مسلمین آنرا بنا بر باورهای دیانتی، ناپاک (نجس) می‌پنداشتند و حاضر نبودند که در زمان بیماری به آنجا رجوع کنند. پزشکان مسلمان روشن‌فکر و عاری از تعصب نیز تمایلی نداشتند که بیماران خود را در این بیمارستان بستری کنند زیرا ممکن بود که برچسب بهائی‌گری شامل حال آنان گردد. تنها یک یا دو پزشک مانند دکتر محمود نجم‌آبادی و دکتر منصور و چند پزشک از آرامنه، گاهی بیماران خود را در بیمارستان میثاقیه بستری می‌کردند. در سال‌های اول، به ندرت بیش از بیست تخت از پنجاه تخت بیمارستان اشغال می‌شد.

دو سه واقعه به شناسائی و شهرت بیمارستان کمک کرد. قهرمان وزنه برداری ایران، آفای محمود نامجو که کارمند بانک ملی ایران بود احتیاج به عمل در آوردن لوزتین پیدا کرد. پزشک بیمارستان بانک، پرفسور جمشید اعلم بود. دکتر علی راسخ، مدیر بیمارستان، از ایشان خواهش می‌کند که محمود نامجو را در بیمارستان میثاقیه عمل نماید. پس از بستری شدن نامجو، جرائد خبر را منتشر کردند. سیل دوستان ورزش و طرفداران نامجو به طرف بیمارستان سرازیر شد. چون نامجو به جای یک روز، مدّت طولانی‌تری در بیمارستان برای بهبودی و استراحت ماند لذا مردم تهران که آوازه این قهرمان جهانی را شنیده و به وجودش افتخار می‌کردند، به بیمارستان رفته تا او را از نزدیک به بینند.<sup>۵۷</sup>

واقعه دیگر آن که دکتر جهان‌شاه صالح، وزیر بهداری وقت از دکتر علی راسخ خواهش می‌کند که آیت الله زنجانی را در بیمارستان میثاقیه به عنوان مریض رایگان بستری کنند. ایشان احتیاج به عمل معده داشتند و بیمارستان‌های دولتی شایستگی مریضی مانند آیت الله زنجانی را نداشتند. پس از عمل ایشان، تعداد زیادی از آیت‌الله‌های کشور، برای دیدن آیت الله زنجانی به بیمارستان میثاقیه رفتند و طلسم تعصب و عدم قبول بیمارستان بهائی شکسته شد. از این به بعد پزشکان غیر بهائی بیماران خود را در این بیمارستان بستری کرده و بسیاری از عمل‌های جراحی را در آنجا انجام می‌دادند. بیماران نیز با رضایت خاطر، به بیمارستان رجوع می‌کردند.<sup>۵۸</sup>

با زیاد شدن مراجعین به بیمارستان، ساختمان‌های مجاور خریداری شد و شش اتاق مجهز به وسائل تهویه، حمام، رادیو، تلفن و تلویزیون در خیابان ایتالیا و در ضلع جنوبی بیمارستان برای بیماران تهیه گردید.

- ترتیب و سازمان بیمارستان میثاقیه به اختصار از این قرار بود<sup>۹۹</sup>:
- بیمارستان در فضائی در حدود ۴۰۰۰ متر و دارای ساختمان های نو ساز متعدّد بود.
  - صد و ده اتاق برای بزرگ سالان و ۶۰ اتاق برای نوزادان و اطفال داشت.
  - دارای اتاق های عمل مجهّز برای جراحی های عمومی و اتاق ویژه برای زایمان بود.
  - آزمایشگاه بیمارستان، وسائل جدید و دستگاه های تجزیه خون برای تشخیص بیماری های گوناگون داشت.
  - قسمت رادیولوژی مجهز به دستگاه های کامل و مدرن بود.
  - بخش فیزیوتراپی به جز قسمت هیدروتراپی شامل کلیه وسائل مکانیکی و الکتریکی بود.
  - داروخانه بیمارستان بسیار مجهّز و بیماران احتیاج به تهیه دارو از خارج را نداشتند و از ساعات ۸ بامداد تا ۱۰ شب آماده خدمت بود.
  - علاوه بر استفاده از برق شهر، بیمارستان دارای دستگاه تولید برق مستقل بود تا در ساعات خاموشی شهر در روشنائی و کار بیمارستان به ویژه عمل جراحی وقفه حاصل نشود. این پیش گیری در بسیاری از بیمارستان های شهر وجود نداشت.
  - نظافت و تمیزی بیمارستان از هر جهت رعایت می شد و برای ضد عفونی و جلوگیری از سرایت عفونت، دو دستگاه زباله سوزی با کوره های بلند و حرارت بالا نیز نصب شد.
  - آشپزخانه و رستوران بیمارستان به حدی مجهّز بود که علاوه بر بیماران و کارکنان، غذا با قیمت مناسب سه بار در روز برای کسانی که به دیدن بیماران می رفتند نیز وجود داشت و اکثر اوقات یک سوّم میزهای رستوران را صاحبان مریض و دوستان اشغال می کردند.
  - درمانگاه (پلی کلینیک) بیمارستان مجهّز و برای اکثر رشته های پزشکی طبیب متخصص وجود داشت.
  - بخش تصادفات و مراجعات فوری همیشه باز و دارای پزشک کشیک بود.
  - هیئت مدیره و سایر پزشکان بهائی خدمات خود را به رایگان در اختیار بیمارستان گذاشته بودند و بعضی با وجود سمت استادی و مسؤولیت تدریس در دانشگاه تهران و داشتن مطب، با نهایت علاقه و از خود گذشتگی و به بهترین وضع امور بیمارستان را انجام می دادند.
  - بیمارستان دارای درمانگاه عمومی بود و بیماران را به رایگان درمان می کردند.

- بیمارستان میثاقیه مؤسسه‌ای غیرانتفاعی بود و عایدات و منافع آن برای نگاهداری و توسعه بیمارستان یا بیماران بی بضاعت مصرف می‌شد. رؤسای بیمارستان و سازمان‌های وابسته به آن خدمات خود را با کمال صمیمیت و به رایگان ارائه می‌نمودند.
- وزارت بهداشتی ایران در طبقه بندی بیمارستانهای دولتی و خصوصی (درجات یک تا سه)، بیمارستان میثاقیه را در ردیف بیمارستان های درجه یک قرار داده بود. چندی بعد بیمارستان از درجه یک به درجه ممتاز ارتقاء داده شد.<sup>۶</sup>

### آموزشگاه شبانه روزی بهیاری

اقبال روز افزون بیماران و کمبود کارمندان فنی و پزشکی، هیئت مدیره بیمارستان میثاقیه را بر آن داشت که تعدادی کمک پزشک (بهیار) تربیت کنند. آقای میثاقیه ساختمان بزرگی در حوالی بیمارستان خریداری نمود و آموزشگاه شبانه روزی بهیاری برای بیست دانشجوی در سال ۱۹۶۹-۱۹۷۰ م. تأسیس شد. وزارت آموزش و پرورش امتیاز و اجازه کار آموزشگاه را به پرفسور منوچهر حکیم داده و آموزشگاه رسماً افتتاح شد. استادان از دانشگاه تهران و اغلب بهائی بودند و به رایگان خدمات خود را در اختیار آموزشگاه می‌گذاشتند. پس از دو سال دیپلم بهیاری توسط وزارت آموزش عالی به دانشجویان داده می‌شد. فارغ التحصیلان آموزشگاه، نه تنها در بیمارستان میثاقیه بلکه در بیمارستان های خصوصی به راحتی استخدام می‌شدند. با توسعه آموزشگاه، دانشجویان غیر بهائی نیز در این مؤسسه شروع به تحصیل کردند و بزودی در حدود صد بهیار در بیمارستان میثاقیه به خدمت مشغول شدند. بیمارستان هر سال چند بهیار به بیمارستان‌های ژاندارمری به رایگان می‌فرستاد و با بیمارستان های خصوصی قرار دادی برای تربیت بهیار بسته بود.

بهیاران فارغ التحصیل از آموزشگاه بهیاری میثاقیه، دارای شهرت خوبی بودند و در هنگام استخدام بر سایر درخواست کنندگان کار ارجحیت داشتند. حتی گاهی اولیای سایر بیمارستان ها به بهانه‌های گوناگون سعی می‌کردند که محصلین بهیاری را پیش از پایان تحصیل، در مؤسسات خود استخدام کنند. خدمات خستگی ناپذیر دکتر ذبیح‌الله عزیزی در تهیه و ترتیب موادّ درسی و

کتب لازم و خانم طاهره سلیمی، پرستار دیپلمه از انگلستان که مقام مدیریت آموزشگاه را داشت در پیشرفت و موفقیت این آموزشگاه بسیار مؤثر بود.<sup>۶۱</sup>

### آموزشگاه عالی پرستاری

یکی دیگر از احتیاجات بیمارستان میثاقیه داشتن تعدادی پرستار تحصیل کرده و لایق بود. با گسترش و ازدیاد کار بیمارستان، کمبود پرستار به خوبی احساس می شد. آقای میثاقیه در ۱۹۷۴م. ساختمان چهار طبقه‌ای در خیابان کاخ شمالی خریده و تمام لوازم فنی و غیر فنی را برای آموزشگاه پرستاری تهیه نموده حتی اتوبوس کوچکی برای بردن شاگردان به بیمارستان‌های گوناگون در اختیار آموزشگاه گذاشتند. اجازه رسمی افتتاح آموزشگاه عالی پرستاری از سوی دولت به پرفسور منوچهر حکیم داده شد. استادان آموزشگاه اکثر از دانشگاه تهران بوده و استادان بهائی همگی افتخاری تدریس می کردند حتی تعداد زیادی کتب لازم را برای شاگردان به کتابخانه آموزشگاه اهدا نموده بودند.<sup>۶۲</sup> دوره این آموزشگاه سه سال و فارغ التحصیلان بسیار مورد توجه مؤسسات بهداشتی به ویژه وزارت آموزش عالی و بیمارستان های خصوصی بودند. بعضی از بیمارستان ها حاضر بودند که هزینه تحصیل عده ای دانشجویان را داده تا پس از اتمام تحصیلات در مؤسسات آنها مشغول بکار شوند. پس از مدتی به سبب ازدیاد درخواست ورود به آموزشگاه، مسئولین بیمارستان میثاقیه امتحان ورودی برای انتخاب دانشجویان ترتیب دادند.

بیمارستان میثاقیه اولین مؤسسه ای بود که وزارت آموزش عالی به آن اجازه تأسیس آموزشگاه های تعلیماتی داد. مخالفت شدید عده ای با این کار حتی در بین اعضای دولت<sup>۶۳</sup>، در این مورد بی نتیجه ماند و آموزشگاه بهیاری و پرستاری با موفقیت فارغ التحصیلانی تربیت کرد که اکثر مؤسسات بهداشتی خواستار خدمات آنان بودند.

### خانه سالمندان

در بیمارستان میثاقیه تعدادی بیماران مبتلا به امراض مزمن و غیر قابل علاج مانند فلج های گوناگون، آلزایمر Alzheimer، پارکینسون Parkinson، و بعضی نیز به سبب کهولت عمر و یا نداشتن فامیل مدت زیادی در بیمارستان بستری بودند. با اشغال تعداد قابل ملاحظه ای تخت توسط این گروه، بستری نمودن بیمارانی که احتیاج به عمل جراحی داشتند با اشکال روبرو شد.



این اشکال هیئت مدیره را بر آن داشت که برای تأسیس خانه سالمندان منزلی در محلی با صفا و زیبا، در درّوس، از یکی از احبّاء، با مبلغ ناچیزی اجاره کنند.

اجازه و امتیاز این خانه به دکتر ذبیح الله عزیزی داده شد و ایشان مسئولیت خانه سالمندان را به عهده داشتند. در این منزل کتابخانه، وسائل شطرنج و نرد، بخش موسیقی، محلّ نشان دادن فیلم تهیه شده بود و تعدادی صندلی‌های چرخ‌دار و وسائل لازم برای سالمندان وجود داشت. چند کارگرن و مرد، دو پرستار دیپلمه برای روز و شب در آن منزل خدمت می‌کردند. پزشکان بیمارستان میثاقیه مرتّب به خانه سالمندان آمده و به احتیاجات ساکنین آن رسیدگی می‌نمودند. به جز صبحانه و عصرانه که در محلّ توسط مسئولین تهیه می‌گردید، غذای روز از بیمارستان میثاقیه فرستاده می‌شد. اعضای هیئت مدیره بیمارستان در اوقات فراغت به این منزل آمده و به سرکشی می‌پرداختند.<sup>۶۴</sup>

هزینه خانه سالمندان از تبرّعات بعضی از ساکنین آن تأمین می‌گردید. افرادی که اولاد و فامیل نزدیک نداشتند ثروت خود را برای منزل سالمندان تقدیم می‌کردند، یکی از تجّار متمدول و از احبّای گرجستان و آذربایجان شوروی، که سال‌ها با همسر خود ساکن تهران بودند و اولاد نداشتند، ثروت خود را تقدیم محفل روحانی ملی ایران کردند که برای خانه سالمندان بکار رود<sup>۶۵</sup>. افراد دیگر مانند رؤسای شرکت‌ها و تجارتخانه‌ها، تمام دارائی خود را به امر و خانه سالمندان تقدیم کردند. مخارج سالمندان بی بضاعت را محفل روحانی ملی ایران به عهده داشت.

خانه سالمندان که در ناحیه ای بسیار با صفا و دارای اطاق‌های مناسب و راحت، با وسائل سرگرمی برای ساکنین (در حدود ۴۰ سالمند)، غذای خوب و تعداد پرستار و خدمه به حدّ کافی و دسترسی مرتّب به پزشک بود، شاید اولین آسایشگاه خصوصی برای سالمندان در ایران و آخرین مؤسسه بهداشتی بود (۱۹۷۴م.) که بهائیان در ایران تأسیس نمودند.

## درمانگاه‌های بهائیان

### درمانگاه عطار

از دیگر تأسیسات بهداشتی بهائیان، ایجاد درمانگاه در نقاط مختلف ایران بود. در سال ۱۹۷۳م. درمانگاه عطار در خیابان بهبودی در ناحیه شرق تهران که محلی پرجمعیت است افتتاح

شد. آقای دکتر هوشنگ عطار، مهاجر کشور سوئد، پیش از درگذشت خود مبلغ قابل ملاحظه‌ای برای احداث بیمارستان یا درمانگاهی برای مستمندان بهائی به محفل ملی ایران تقدیم نمود. محفل ایران با وجود بیمارستان میثاقیه، تأسیس بیمارستان دیگری را صلاح ندانستند ولی در عوض احداث درمانگاهی در شرق تهران را تصویب کردند. برادران عطار به ویژه دکتر منصور عطار مابقی مخارج درمانگاه را به عهده گرفتند و ساختمان مدرنی با طرح جناب حسین امانت در خیابان بهبودی ساخته شد.

پروانه تأسیس درمانگاه شبانه روزی عطار و برگ صلاحیت مسئول فنی را وزارت بهداشتی به آقای دکتر منصور عطار اعطا نمود و درمانگاه در اوائل ۱۹۷۳ م. افتتاح شد. درمانگاه دارای هیئت مدیره و شرکت امناء بود و ریاست آن به دکتر منصور عطار واگذار گردیده تحت اشراف محفل روحانی تهران اداره می‌شد. درمانگاه شبانه روزی دارای بخش‌های امراض عمومی، کودکان، چشم پزشکی، رادیولوژی و دندان پزشکی بود و دو تخت برای بستری کردن بیماران داشت. بیماران بی بضاعت به رایگان درمان می‌شدند ولی سایر افراد هزینه درمان را می‌پرداختند. تعداد زیادی پزشک، جراح، دندان پزشک در این درمانگاه خدمت می‌کردند.

بررسی امور مالی با هیئت مدیره و شرکت امناء بود. بخشی از هزینه درمانگاه را پزشکانی که در آنجا خدمت می‌کردند با دادن ۳۰٪ از درآمد خود به عنوان اجاره تأمین می‌نمودند. مابقی را برادران عطار از جمله دکتر منصور عطار و هیئت امناء برعهده داشتند.<sup>۶۶</sup> این مؤسسه بسیار مورد توجه اهالی محل بود و روزانه تعداد زیادی به درمانگاه مراجعه می‌کردند.

### درمانگاه تاکر در مازندران

تاکر قصبه ای است در مازندران که در گذشته، محلّ ییلاقی فامیل حضرت بهاء‌الله بود. اهالی این قصبه به سبب دوری از راه اسفالته، به پزشک و وسائل بهداشتی دسترسی نداشتند. احباً برای کمک به اهالی تاکر مدّت‌ها در جستجوی راه حلّی بودند. سرانجام هیئت مدیره بیمارستان میثاقیه داوطلب شدند که درمانگاهی در تاکر تأسیس کنند. آقای میثاقیه هزینه ساختمان درمانگاه را به عهده گرفتند. نقشه ساختمان را جناب حسین امانت تهیه کردند و با کمک کارکنان بهائی، درمانگاه ساخته شد.<sup>۶۷</sup> وسائل بهداشتی و پزشکی درمانگاه مانند دارو، مواد ضد عفونی کننده،

پنبه، گاز و غیره را یکی از کارکنان بیمارستان تهیه می‌کرد و آقای رحمت‌الله حقیقی، سرپرست امور فنی بیمارستان، وسائل لازمه را هر ۱۵ روز یک‌بار با اتومبیل شخصی خود و بدون کوچکترین پاداش به تاخر می‌برد. هیئت مدیره بیمارستان در جستجوی فردی بودند که حاضر به خدمت در این محلّ دور افتاده و کوهستانی باشد. با دعوت خانم قدسیّه اشرف به این خدمت، مشکل برطرف گردید.<sup>۶۸</sup>

خانم قدسیّه اشرف اولین زن بهائی و ایرانی است که برای تحصیل در رشته تعلیم و تربیت در سال ۱۹۱۱م. به امریکا رفت. سپس به دستور حضرت عبدالبهاء در کالج امریکائی بیروت رشته مامائی را فراگرفت و مدّتی در بیروت و اردن در این رشته خدمت کرد. در برگشت به ایران در بیمارستان مشهور آبادان در جنوب ایران سمت سرپرستار و پرستار ارشد داشت. در ایّام بازنشستگی تهران را برای اقامت اختیار نمود. با قبول این دعوت، ایشان با وجود نقاهت و بدون پاداش، مدّت دو سال و نیم در تاخر اقامت گزیدند و با درایت و کفایت مخصوص خود که در رشته پرستاری و مامائی داشتند خدمات شایانی به اهالی تاخر و قصبات اطراف آن نمودند.<sup>۶۹</sup> پس از خانم اشرف پزشکان بهائی ترتیبی داده و مرتّب از بیماران درمانگاه دیدن می‌کردند.

### درمانگاه بویر احمدی

در یکی از کانونشن‌های ملی، نماینده بویر احمدی در باره نیاز چند روستای آن ناحیه که اهالی آنها اکثر بهائی بودند (در یک قریه ۹۰٪ و در قریه دیگر ۶۰٪) صحبت کرد و اشکالات اهالی را برای دسترسی به پزشک و دارو بیان نمود. وی اظهار داشت که فاصله نزدیکترین محلّ برای درمان لااقلّ در حدود ۶۰ کیلومتر است و اکثر به علّت بدی راه و کمبود وسائل نقلیه، مسافرت ممکن نیست.

با اطلاع از این گرفتاری، جناب میثاقیه فوراً هزینه ساختن درمانگاه را در آن محلّ تقبّل نمود. با نظارت هیئت مدیره بیمارستان میثاقیه و تحت اشراف محفل روحانی شهر اصفهان، ساختمانی با مبلغ ۶۰۰۰۰۰ تومان ساخته و در مدّت کوتاهی با وسائل لازم مجهّز شد. این ساختمان در محلی بسیار زیبا و با صفا در ساحل رودخانه ای بنا شده بود. درمانگاه بسیار مجهّز و در آن سالن بزرگی با ظرفیت ۶ تخت خواب برای بستری شدن بیماران نیز تهیه شده بود. محلّ بسیار زیبایی نیز

برای سکونت پزشک و خانواده اش تعیین شده بود. هیئت مدیره بیمارستان میثاقیه پزشکان بازنشسته را با حقوق مکفی برای خدمت در این درمانگاه استخدام نمود.<sup>۷۰</sup> سال ها این مؤسسه بهداشتی کمک شایانی به ساکنان ناحیه بویراحمدی اعم از بهائی یا غیر بهائی نمود.

### سرنوشت مؤسسات بهداشتی بهائی

#### بعد از استقرار جمهوری اسلامی

پس از استقرار جمهوری اسلامی مؤسسات بهداشتی و پزشکی بهائیان توقیف شد و کارکنان آن از کار برکنار شدند. دادگاه انقلاب اسلامی از تجدید جواز کار بیمارستان میثاقیه امتناع کرده و در سومین دادگاه پس از تهمت های بدون اساس به مؤسسه و هیئت مدیره بیمارستان میثاقیه، حکم تعطیل بیمارستان را صادر کردند. بخشی از متن این حکم از این قرار است:<sup>۷۱</sup>

#### داد نامه

##### دادگاه انقلاب اسلامی مرکز شعبه ۱

پرونده مؤسسين بیمارستان میثاقیه باسامی پرفسور منوچهر حکیم- دکتر ماشاءالله مشرف زاده- دکتر محمد افنان- منوهر قائم مقامی- دکتر بهرام سراج- دکتر عارف خادم- نصرت الله ایقانی- [عبدالمیثاق] میثاقیه در شعبه سوم دادگاه انقلاب تحت بررسی قرار گرفت و با توجه به ضمائ و مدارک آن بشرح زیر حکم صادر گردید:

#### رای دادگاه

ما حصل این پرونده حاکی از این است که مؤسسين بیمارستان میثاقیه که اسامی آنان در مقدمه مندرج میباشد و از پیروان فرقه ضاله بهائیت هستند با وابستگی به رژیم منحط پهلوی بیمارستان مذکور (کذا) [را] به یک مرکز عمده بهائیت و تبلیغات ضد اسلامی درآوردند و با کسب درآمدهای هنگفت نامشروع کمکهای مالی متعددی به بیت العدل اسرائیل نموده و در جهت حفظ منافع امپریالیزم و صیهونیسم بین المللی کوشیده اند. در این بیمارستان که بسیار معظم و دارای تشکیلات مهم و مفصلی میباشد و اولین دانشکده بهائی رسمی تحت پوشش آموزشگاه عالی پرستاری تأسیس شده در این آموزشگاه از ۸۷ نفر از محصلین آن ۴۰ نفر بهائی بوده اند و اهمیت این آموزشگاه برای تشکیلات بهائی به اندازه ای بوده است، که سالیانه مبلغ دو میلیون ریال بلا عوض باین بیمارستان پرداخت می نموده است. در خصوص

اداره این بیمارستان پرفسور منوچهر حکیم مدیر عامل این شرکت در صفحه ۱۲ گزارش ارسالی به محفل روحانی ملی بهائیان ایران صراحتاً نوشته است این بیمارستان تحت هدایت محفل مقدس ملی همیشه برای تنفیذ دستخط پیام بیت العدل در برقراری حیات بهائی کوشا می‌باشد و معرف اخلاق بهائی می‌گردد. ذکر این نکته ضروری است که بیت العدل در اسرائیل می‌باشد که ارتباط و همکاری با گردانندگان بیت العدل در اسرائیل موجب بسط توسعه و نفوذ سلطه صهیونیسم در ایران می‌گردیده است و مسلک بهائیت که ثمره نامشروع همکاری و به هم آغوشی بریتانیای استعمارگر و روسیه استعمارگر می‌باشد هدفی جز به انقیاد کشیدن ملت رنجیده مسلمان ایران نداشته و ندارد، مطلب دیگری که قابل توجه می‌باشد این است که از ۲۹۰ نفر کارمندان بیمارستان ۱۲۳ نفر پیرو فرقه ضاله بوده و مسلماً در اجرای اوامر سیاست استثماری و ضد اسلامی صهیونیسم کوشا بوده‌اند. طبق مدارکی که در پرونده ضبط است (برگ ۲۶ پرونده) مبلغ پانصد هزار ریال ظاهراً برای کمک به ساختمان دارالتشریح و در واقع کمک به دولت اسرائیل از طرف بیمارستان ارسال گردیده است و در صفحه ۱۲ گزارش مدیر عامل بیمارستان به محفل بهائیان ایران یکی از اقدامات بیمارستان به این شرح است (بمنظور کمک به نقشه مهاجرت بعضی از بهیاران بهائی منظور گردد) که البته واضح است که منظور از مهاجرت تبلیغ مسلک بهائیت در نقاط جهان و استفاده منبع صهیونیسم بوده است...

پس از ضبط و تصرف بیمارستان و اخراج کارکنان بهائی آن، نام بیمارستان را به بیمارستان شهید مصطفی خمینی تبدیل نمودند. سایر مؤسسات پزشکی نیز همین سرنوشت را یافت و کارکنان بهائی از کار برکنار شدند. چند استثناء وجود داشت: اول آنکه در بیمارستان میثاقیه رئیس پرستاران خانم نوریه سعادت به دستور محفل و موافقت دولت برای مدت یکسال در آن مؤسسه به خدمت خود ادامه داد تا نظم و ترتیب کار از هم گسیخته نشود.<sup>۷۲</sup> دیگر درمانگاه عطّار که پس از مذاکراتی، سرانجام دکتر عطّار آنرا به مبلغ بیست هزار تومان در سال برای دو سال از دولت اجاره نمود و بدین وسیله تا دو سال (۱۹۷۹-۱۹۸۱ م.) درمانگاه به کار خود ادامه داد. سپس دولت آنرا تصاحب کرد و کارکنان بهائی نیز همگی از کار برکنار شدند. ابتدا به آن نام درمانگاه شهید علی مازندرانی دادند و با اضافه کردن چند تخت دیگر، درمانگاه برای جوانانی که در جنگ ایران و عراق مجروح شده بودند استفاده می‌شد. اکنون بنام درمانگاه "عطّارود" مشهور و از آن استفاده

می‌شود.<sup>۷۳</sup> خانه سالمندان نیز مانند سایر مؤسسات بهائی تحت اختیار دولت در آمد و کارکنان معزول و ساکنین آن مرخص شدند. درمانگاه‌های دیگر نیز به همین سرنوشت دچار گردیدند.

### پزشکان بیمارستان صحت

به پاس خدمات پزشکان بیمارستان صحت که اولین بیمارستان بهائی را در دنیا تأسیس نمودند و خانم‌های آمریکائی که فداکاری نموده به بهبود وضع بیمارستان کمک شایانی کردند شرح حال ایشان را به اختصار عرضه می‌دارد.

#### دکتر محمد خان منجم (۱۸۵۵-۱۹۲۰ م.)

فرزند آقا محمد حسین منجم باشی تفرشی، یکی از مؤمنین دوره بیان و زمان حضرت بهاء‌الله و شخصی مشهور در بین رجال ایران بود. جد مادری محمد خان از وزرای دربار فتحعلی شاه بود. محمد خان در دارالفنون در تهران به تحصیل دانش پزشکی پرداخت و یکی از اطباء مشهور دوره خود شد. این پزشک در دوران طبابت خدمات شایانی در تهران و در شهرستان‌ها برای هموطنان خود انجام داد و نام نیکش همواره در خاطره‌ها زنده است. خانواده ایشان همه بهائی و در خدمت به هموعان از پدر و جد بزرگوار خود پیروی نموده‌اند.<sup>۷۴</sup>

#### دکتر عطاءالله بخشایش (۱۸۵۹-۱۹۴۴ م.)

در خانواده‌ای از ارباب قلم و مستوفیان در تهران متولد شد. پدر و عموها و سایر فامیل همه از مؤمنین اولیه بودند. تحصیل پزشکی را در دانشکده طب دارالفنون انجام داد و با وجود سختی معیشت و گرفتاری‌های زندگی موفق به اتمام دوره پزشکی شد و از دارالفنون به دریافت نشان ویژه شاگرد ممتاز نائل گشت. در ۱۸۹۳ م. که بیماری وبا در تهران شایع شد و در روز صدها نفر به هلاکت می‌رسیدند پزشکان نیز مانند سایر اهالی از شهر فرار کرده بودند. دکتر بخشایش و چند تن از اطباء بهائی بدون هراس از سرایت بیماری و با کمال شهامت و فداکاری در تهران مانده به درمان بیماران مبتلا به وبا پرداختند. به پاس این خدمت دکتر بخشایش از طرف دولت به دریافت "نشان افتخار" نائل گشت.<sup>۷۵</sup> وی مدتی نیز به عنوان طبیب دولتی دارای مشاغل مهمی بود و به دریافت نشان درجه اول علمی، نشان از وزارت امور خارجه و نشان و حمایل سرتیپی از دولت

موفق گردید. دکتر بخشایش یکی از بنیان گذاران مدرسهٔ پسرانه و دخترانهٔ تربیت بهائیان است که به دستور محفل تهران با چند تن دیگر از احبّاً به این امر مهمّ همت گماشت و پس از تأمین محلّ برای مدرسه، از دولت امتیاز آن را به اسم خود گرفت.

#### دکتر ارسطو خان حکیم (۱۸۷۷-۱۹۳۴ م.)

نوهٔ جناب حکیم مسیح که در زمان محمد شاه قاجار به شرف ایمان نائل شد. ایشان فارغ التحصیل دانشکده پزشکی دارالفنون و پس از اتمام یکی از اطبای مشهور تهران شد. مطب ایشان برای همه باز بود و تا دیرگاه مملوّ از بیماران و این فرد شریف با نهایت محبت و رأفت به خدمت آنها می‌پرداخت. نوهٔ ایشان پرفسور منوچهر حکیم است که در اوایل انقلاب به دست عوامل جمهوری اسلامی پشت میز مطبش به شهادت رسید.<sup>۳۸</sup>

#### دکتر یونس خان افروخته (۱۸۶۹-۱۹۴۸ م.)

در خانوادهٔ مؤمن به دیانت بهائی در قزوین پا به عرصه وجود گذاشت. در کودکی با فامیل در تهران ساکن و علوم متداول زمان را آموخت و زبان انگلیسی و فرانسه را نیز فرا گرفت و سپس در بانک بین المللی روس به خدمت مشغول گردید. در جوانی دو بار حضور حضرت عبدالبهاء مشرف گردید و در سفر دوم به امر مولای عزیز به بیروت رفت و در کالج پرسبیتی Presbyterian College آمریکائی، رشته پزشکی را تحصیل نمود. در حدود ۹ سال (۱۹۰۰ م.-۱۹۰۹ م.) در آن نواحی و در عکّا حضور حضرت عبدالبهاء مشرف بود و افتخار انجام امور ترجمه را به عهده داشت. از خدمات وی ترجمه بیانات حضرت عبدالبهاء در جواب سئوالات خانم لارا کلیفورد بارنی Laura Clifford Barney در جلسات ناهار بود که نتیجهٔ آن تدوین کتاب مفاوضات می‌باشد. دکتر یونس خان پس از ورود به تهران با تمام نیرو به خدمت هموطنان برخاست و از پزشکان سرشناس و مورد اعتماد تهران بشمار می‌رفت. یکی از آثار ایشان کتاب خاطرات ۹ ساله عکّا است که گویای قلم شیرین این پزشک عزیز است.<sup>۳۹</sup>

#### دکتر سوزان مودی Dr. Susan Moody (۱۸۵۱-۱۹۳۴ م.)

دکتر مودی متولد شهر آمستردام، نیویورک Amsterdam, New York بود. پس از سال‌ها نگاهداری از اطفال برادرش، در ۵۰ سالگی رشته پزشکی را تحصیل نمود و در شیکاگو شروع به طبابت نمود. در این شهر با افراد بهائی آشنا شد و پس از آن که مدتی آئین جدید را با ایزابلا بریتنگام Isabella Brittingham مطالعه کرد، در سال ۱۹۰۳ م. ایمان آورد.

دکتر مودی فردی فعال و علاقمند به تشکیلات جامعه بهائی بود و زبان و فرهنگ ایران را از دانشجوی ایرانی (امین‌الله فرید) که نزد او زندگی می‌کرد فرا گرفت<sup>۷۸</sup>. در ۱۹۰۹ م. پزشکان بهائی در تهران برای بیمارستان جدید التأسیس، بیمارستان صحت، احتیاج به پزشک زن داشتند تا بتوانند سرویس ویژه خانم‌ها را ترتیب دهند. دکتر مودی داوطلب این خدمت شد. در نوامبر ۱۹۰۹ م. وارد تهران گردید و بزودی کار را در بیمارستان صحت به شرحی که در بالا دیدیم با دکترهای بهائی شروع نمود. ایشان علاوه بر طبابت و خدمت در بیمارستان صحت، در مدرسه تربیت بنات تهران به آموزش و تربیت دختران بهائی می‌پرداخت. وی عضو "انجمن ایرانی-امریکایی تربیت شرق و غرب" بود و برای تأمین بودجه مدارس بهائی چه در ایران و چه در زمانی که در آمریکا بود فعالیت می‌کرد. این انجمن در سال ۱۹۱۰ در آمریکا تشکیل شد و هدفش دادن کمک‌های تربیتی، بهداشتی و صنعتی به بهائیان ایران بود.

در اوائل ۱۹۲۵ م. که احساسات ضد آمریکائی در ایران شدت گرفته بود دکتر مودی و الیزابت استوارت به آمریکا مراجعت کردند. وی از الیزابت که مبتلا به سرطان بود تا زمان فوتش (۱۹۲۶ م.) نگاهداری کرد.

در همان سال حضرت ولی امرالله از جامعه بهائی آمریکا خواستند که یک یا دو خانم بهائی را برای کمک به پیشرفت نساء به ایران بفرستند و با دکتر مودی در این باره مشورت نمایند. دکتر مودی که در این زمان ۷۷ سال داشت مجدداً داوطلب مراجعت به ایران شد و با علاقه و اشتیاق به همراهی دختر جوانی به نام ادلید شارپ Adelaide Sharp به این سفر مبادرت نمود. در ایران دکتر مودی به علت کبر سن مانند گذشته نمی‌توانست فعالیت کند. در روز عده‌ای بیمار در مطب خصوصی خود می‌دید و درمانگاهی داشت که در آن بیماران به رایگان درمان می‌شدند.

دکتر مودی به لقب "امه الاعلی" (کنیز درگاه‌الای الهی) از سوی حضرت عبدالبهاء مفتخر شد. احبای تهران دکتر مودی را بسیار عزیز داشتند و در دورانی که بیشتر اوقات را در منزل



می‌گذرانید از وی مراقبت و عیادت می‌کردند. این خانم گرامی پس از بیماری کوتاهی در ۱۹۳۴م. دنیای فانی را وداع گفت. در تشییع جنازهٔ ایشان صدها نفر شرکت کردند و در از دست دادن فردی که نمونه یک زن پیشرفتهٔ بهائی بود اشک ریختند.

خدمات دکتر مودی به ایرانیان و جامعه بهائی این خانم را محبوب همگان کرده بود و حتی دولتیان و روزنامه‌های ایران از فداکاری و خدمات وی برای بیماران اظهار قدردانی می‌کردند. در ۲۰ آگست ۱۹۱۰م. کمتر از یکسال پس از ورود به ایران، مقالهٔ مفصّلی در بارهٔ ایشان در صفحه اول یکی از جراید به چاپ رسید<sup>۷۹</sup>:

دکتر مودی بانوی آمریکائی، او نه تنها یک پزشک است، در علم قابلگی، بیماریهای زنان نیز تخصص دارد. او نسبت به خواهران ایرانی شرقی خود یکسان عشق و علاقه ابراز می‌دارد. همه روزه از صبح تا ظهر در دفترش که شماره ۱۰ خیابان علاءالدوله (خیابان فردوسی امروز) است، حضور دارد و بیماران را برای مشاوره و آزمایش و معالجه می‌پذیرد. بجز عصرهای یکشنبه و جمعه که به بیمارستان صحت می‌رود و در آنجا از طبقات بالاتر دیدن می‌کند. ما نسبت به چنین بانوی شریفی نهایت قدردانی و تشکر ابراز می‌داریم به چنین شخصیت قابل احترام که حضور او در کشور ما امتیاز و موهبتی عظیم بشمار می‌رود. در اثر مراقبت‌های ایشان بیماران اعم از هر ملیت، مسلمان، یهود و غیره بهبودی می‌یابند. از خداوند مسئلت می‌نمائیم که این وجود نازنین را برای ما نگاهدارد.

علاوه بر وظائف پزشکی، دکتر مودی نقش مهمی در ادارهٔ مدرسه تربیت بنات داشت و تربیتی داد که خانم لیلیان کپس Lillian Kappes، از احبّای آمریکا به ایران رفته و در مدرسه تربیت تدریس کند. دکتر مودی عقیده داشت که سلامتی و تحصیل با هم ارتباط دارد. از اینکه در منازل افراد مبتلا به امراض عفونی مراعات بهداشت ساده و معمولی نمی‌شد همواره ناراحت بود. دکتر کلاک در مدرسه تربیت آناتومی و فیزیولوژی را تدریس می‌کرد و الیزابت استوارت پرستاری و کمک‌های اولیه را تدریس می‌کرد. به گفته دکتر کلاک مدرسه تربیت بنات تهران تنها مؤسسه‌ای بود که اینگونه دروس در آن تدریس می‌شد<sup>۸۰</sup>.

## جناب عبدالمیثاق میثاقیه

در خاتمه به جا می‌داند که یادی نیز از مؤسس بیمارستان میثاقیه، جناب عبدالمیثاق میثاقیه، بانی مهمترین مؤسسه پزشکی بهائیان در ایران نموده و آرزو نمائیم که در آینده موقعیت و موفقیت در احداث مؤسسات پزشکی و بهداشتی با ارزش و پیشرو در ایران و سایر کشورها برای خدمت به هم‌وطنان و دیگر محرومان نصیب بندگان جمال قدم شود.

عبدالمیثاق میثاقیه<sup>۸۱</sup> در خانواده‌ای بهائی در کاشان پا به عرصه وجود گذاشت. والدین ایشان، آقا یهودا و جهان خانم از احبای خدوم کاشان بوده و منزلشان همواره مرکز تجمع یاران، مبلغین و ناشرین نفعات الله بود. پدر بزرگ جهان خانم، هارون، از اطبای مشهور کاشان بود. نام ایشان در ابتدا الیاس بود ولی پس از زیارت مولای عزیز حضرت عبدالبهاء به لقب میثاقیه نائل شد و برحسب عبودیت، اسم اول خود را به عبدالمیثاق تبدیل کرد. تحصیلات مقدماتی را در کاشان و تعلیمات روحانی را در نزد جناب اخوان الصفا انجام داد. عبدالمیثاق دارای خط و انشاء زیبا و طبع شاعری بود در جوانی برای کسب و تجارت به شهرهای گوناگون ایران سفر نموده و سرانجام در تهران ساکن و به خرید و فروش املاک مشغول شد. همسرش مریم خانم متحده دختر خواجه ربیع از مشاهیر کاشان بود.

جناب میثاقیه دارای صفات بسیار بارز و حسنه بود که از آنها سخاوت و کرم، حسن اخلاق و گذشت، لازم به تأکید است. وی با کمال سخاوت و در نهایت فداکاری ماحصل در آمد خود را برای مصارف امری و مؤسسات عام المنفعه اهدا می‌کرد. زمانی که وضع مالی ایشان خوب نبود باز با فروش سهام و گرفتن وام، آنچه لازم بود برای مخارج امری اهداء نمود. ایشان نه تنها مخارج تأسیس بیمارستان میثاقیه و مؤسسات وابسته به آن را به تمامی پرداخت کردند بلکه با شرکت در لجنه مشرق‌الاذکار تهران برای احداث آن و خرید اراضی اطراف، برای مخارج مشرق‌الاذکار سایر کشورها و مدرسه پنج‌گینی هندوستان سخاوتمندانه تبرعات تقدیم نمودند.

در دوران اولیه انقلاب اسلامی، زمانی که ایشان دوران ضعف جسمی و پیری را می‌گذرانیدند منزل و اموال ایشان تصاحب شد و سال‌های آخر عمر را در یکی از منازل سالمندان تهران ساکن بودند و در ۱۹۸۱ م. روح پاکش به ملکوت ابهی پرواز نمود. خانم میثاقیه در سال ۱۹۸۶ م. به همسر خود پیوست.

## نتیجه:

در این مقاله سعی شد که به اختصار، نمائی از وضع بهداشت و پزشکی بهائیان از زمان ظهور حضرت باب تا اوائل قرن بیستم ارائه داده شود. بهائیان علی‌رغم مشکلات و سختی‌ها با نداشتن آزادی و از دست دادن اموال، توانستند با همت، پشت کار و فداکاری، بر حسب تعالیم و دستورات دینی خود، در بهتر نمودن و بالا بردن سطح بهداشت و وضع پزشکی بهائیان در ایران، اولین گام‌های مؤثر را بردارند. ساختن حمام‌های دوش، کوشش در نظافت ظاهری و تعلیم این اصول به کودکان و حفاظت سلامتی افراد توسط جامعه‌ای که از همه نوع حقوق انسانی محروم و دائم در خطر بود مسئله‌ایست که کمتر در تاریخ ایران نظیر آن دیده شده است. علی‌رغم آزار و مشقّاتی که غیر بهائیان بر احبّاً وارد نمودند و با ایجاد هزارها بهانه و اشکال برای جلوگیری از اقدامات اصلاحی و آنچه سودش به همگان می‌رسید، باز هنگامی که اولین بیمارستان مدرن و نسبتاً مجهّز را در تهران تأسیس کردند از پذیرفتن بیماران غیر بهائی سر باز نزدند. حتّی زمانی که هیچ پزشکی حاضر نبود با ماندن در تهران جان خود را با ابتلا به بیماری وبا در خطر بیاندازد باز پزشکان بهائی با نهایت محبّت و فداکاری بیماران را پذیرفتند و در بهبودی آنان از هیچ خدمتی دریغ ننمودند. پزشکان بیمارستان صحّت از کمک به طبّای شهر، چه در پذیرفتن بیماران آنان و چه در انجام اموری که به تشخیص و درمان بیماری کمک می‌کرد دریغ ننمودند و ثابت کردند که علم و دانش پزشکی و بهداشت حدود و ثغور نمی‌شناسد و به همگان تعلق دارد. پزشکان خادم بشریت هستند نه خدمتگزار گروه و جماعتی محدود.

سعی و کوشش مسئولین بیمارستان‌های بهائی در تجهیز آن مؤسّسات به بهترین و مدرن‌ترین وسائل موجوده، نمایانگر یکی دیگر از آمال و آرمان‌های این امر عظیم است که از فوائد دانش جدید و پیشرفته پزشکی برای سلامتی و بهبود بشر استفاده گردد. پزشکان بهائی برای خدمت به هموطنان، دستور مولای عزیز را اطاعت نموده و همت کردند که در رشته خود تبحر پیدا کرده و طبیعی حاذق باشند. اجازه احداث دو آموزشگاه بهیاری و پرستاری به مؤسّسه‌ای غیر دولتی ایرانی نیز تا آن‌زمان در ایران کمتر دیده شده و شاهد نام نیک بیمارستان و رضایت دولت و ملت از این مؤسّسه بهائی بوده است.

## یادداشت‌ها

- <sup>۱</sup> تجلیات، مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابھی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لانگنهاین، ۱۳۷ بدیع، ص ۲۸.
- <sup>۲</sup> مجموعه خطابات حضرت عبدالبهاء، لانگنهاین، ۱۹۸۴ م.، قسمت دوم، ص ۲۶۷.
- <sup>۳</sup> لوح مبارک طب، مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاء الله جل اسمہ الاعظم، آمریکا، ۱۹۷۸ م.، ص ۲۲۵.
- <sup>۴</sup> کتاب اقدس، مرکز جهانی بهائی، ۱۹۹۵ م.، آیه ۱۱۳.
- <sup>۵</sup> همانجا، آیه ۱۰۶.
- <sup>۶</sup> گنجینه حدود و احکام (عبدالحمید اشراق خاوری)، مؤسسه ملی مطبوعات امری ایران، ۱۲۸ بدیع، صص. ۷۸-۷۹.
- <sup>۷</sup> مریت هوکس Merrit-Hawkes روزنامه نگار انگلیسی در ۱۹۳۳ م. از ایران دیدن نمود و در باره چند کودکستان و مدرسه بهائی مطالبی نوشته است. آنچه این خانم را به شگفتی انداخته بود تمیزی محل و کودکان، نظم و ترتیب مدارس و رفتار خردسالان و حسن اخلاق شاگردان بود. از مقاله موژان مؤمن، مدرسه های بهائی در ایران، ترجمه کیومرث مظلوم، خوشه هائی از خرمن ادب و هنر، عصر جدید، دارمشتات، ۲۰۰۵، صص. ۲۳۴-۲۳۱.
- <sup>۸</sup> Floor, W. (1989) 'Bathhouses', in *Encyclopaedia Iranica* Vol. III, New York: Columbia University, p. 866.
- <sup>۹</sup> ibid. Floor, pp. 865-866.
- <sup>۱۰</sup> ibid. Floor,
- <sup>۱۱</sup> ibid. Floor, p. 864.
- <sup>۱۲</sup> قابوس نامه، اثر ادبی مشهور فارسی از قرن یازدهم است که توسط کیکاوس بن وشمگیر از پادشاهان آل زیار تألیف و به فرزندش قابوس هدیه شده است. از این اثر ترجمه های انگلیسی، فرانسه، روسی و آلمانی نیز موجود است.
- <sup>۱۳</sup> کتاب اقدس، آیه ۱۰۶.
- <sup>۱۴</sup> مانده آسمانی، مؤسسه ملی مطبوعات امری ایران، ۱۲۹ بدیع، ۱۹۸۴ م.، جلد ۵، صص ۳۳-۳۲.
- <sup>۱۵</sup> بسیاری از مطالب بالا بر مبنای اطلاعاتی است که از افراد دست اندرکار، که حال در خارج از ایران هستند گرفته شده.
- <sup>۱۶</sup> فتح الله مدرس، تاریخ امر بهائی در نجف آباد، عصر جدید، دارمشتات، ۲۰۰۴ م.، ص ۴۳. و مهرباخانی، روح الله، شرح حیات جناب فیضی، خوشه هائی از خرمن ادب و هنر، دوره فیضی، جلد ۱۰، عصر جدید، دارمشتات، ۱۹۹۹ م.، ص ۴۱.
- <sup>۱۷</sup> یکتا، ف.، داستانی از ساختن یک حمام، پیام بهائی، ۲۵۰-۲۴۹، ۲۰۰۰ م.، صص ۷۲-۷۱.
- <sup>۱۸</sup> افغان، پرپوش، اطلاعات ایشان به این نویسنده
- <sup>۱۹</sup> صابریان، عماد، اطلاعات ایشان به این نویسنده

<sup>۲۰</sup> نخعی، حسین، بر اساس مذاکرات شخصی

<sup>۲۱</sup> سفیدوش، روحیه، بر اساس مذاکرات شخصی

<sup>۲۲</sup> بیگی، حسن تهران قدیم، انتشارات ققنوس، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.، ص. ۱۹۸-۱۹۵.

<sup>۲۳</sup> همان‌جا، ص ۸-۲۰۷.

<sup>۲۴</sup> همان‌جا، ص ۲۰۷.

<sup>25</sup> Floor, W., *Public Health in Qajar Iran*, Mage Publishers, Washington, D.C., 2004, p.18.

و سیریل الگود Cyril Elgood، تاریخ پزشکی ایران و سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه باهر فرقانی چاپخانه سپهر، تهران ۲۵۳۶ ش.، فصول ۱۶ تا ۱۸. خلاصه امراض شایع در ایران عبارت بود از: وبا: در ۱۸۴۶م. وبا در تهران ۱۲۰۰۰ نفر را از بین برد. در این همه گیری پسر و دو دختر و دو همسر محمد شاه و وزیرش نیز فوت کردند. در ۱۸۵۲ م. وبا از تهران به شهرهای دیگر سرایت کرد و تلفات زیاد داد حتی در برخی از دهات یک نفر هم زنده نماند. در ۱۸۵۲ م. وبا مجدداً سراسر ایران را فراگرفت. در ۱۸۶۲ م. وبای شدید در تهران و در ۱۸۶۳ م. در مشهد بروز کرد و در روز ۱۲۰-۱۰۰ نفر می‌مردند. مجدداً در ۱۸۶۶ و ۱۸۶۷ م. وبا در تهران روزانه ۱۰۰ تا ۲۰۰ نفر را تلف می‌کرد. در ۱۸۷۶ م. وبا در افغانستان و سیستان بروز نمود. طاعون: در سال های ۱۸۷۹-۱۸۷۴ م. در مرزهای ایران در شوشتر ۱۸۰۰ نفر را تلف کرد. در ۱۸۹۷، ۱۸۹۹، ۱۹۰۶ و ۱۹۰۷ م. در نقاط گوناگون ایران از خلیج فارس تا نواحی شرقی ایران و سایر شهرهای بندری طاعون مردم را می‌کشت. از بصره و بغداد نیز طاعون به ایران وارد شده موجب تلفات می‌شد. قحطی‌های بسیار شدید در ۱۸۶۱ و ۱۸۷۱ و ۱۸۹۷ م. قسمت بزرگی از ایران را در برگرفت به نحوی که تقریباً چیزی برای خوردن نمانده بود و مردم در گرمای تابستان زباله می‌خوردند و در بعضی از شهرها روزانه ۳۰۰ نفر می‌مردند. در قم حتی فردی به علت آدم خوری محکوم به اعدام شد. در ۱۸۵۳ م. زلزله شدیدی شهر شیراز را کاملاً ویران کرد و تلفات جانی در حدود ۱۰۰۰۰ بود و پس از زلزله سراسر کشور تحت حمله ملخ قرار گرفت و خسارات شدیدی به اقتصاد وارد گردید.

<sup>۲۶</sup> همان‌جا، بیگی، حسن صص. ۲۰۴-۲۰۳.

<sup>۲۷</sup> همان‌جا، بیگی، حسن صص. ۱۹۶-۱۹۷.

<sup>۲۸</sup> همان‌جا، بیگی، حسن صص. ۲۰۱-۲۰۳.

<sup>29</sup> Sajjadi, S. (1990) 'Bimaristan,' in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IV, New York: Columbia University, 257-260.

<sup>۳۰</sup> همان‌جا، حسن بیگی صص ۲۱۲-۲۱۰.

<sup>31</sup> Ebrahimnejad, H. (2004) *Medicine, Public Health and the Qajar State: Patterns of Medical Modernization in Nineteenth-Century Iran*, Leiden: Brill. pp. 195-6

<sup>32</sup> Ibid, pp.194-5.

<sup>33</sup> Ibid, Sajjadi, S., p.260

<sup>34</sup> Ibid, Sajjadi, S., pp.260-261

<sup>35</sup> Ibid, Sajjadi, S., p.261

<sup>36</sup> Ibid, Sajjadi, S., p.261

<sup>37</sup> سلیمانی، عزیزالله، سید محمد ناظم الحکما، مصابیح هدایت، جلد ۳، ۱۹۵۰ م.، ص ۲۸۲-۳۹۸.  
<sup>38</sup> ثابت، عباس، خدمات پزشکی و درمانی یاران آلهی در ایران و تأسیس بیمارستان صحت، پیام بهائی، شماره ۹۵،  
۱۹۸۷ م.، ص ۲۴.

<sup>39</sup> راسخ، علی، اطلاعات شخصی به این نویسنده، ۲۰۰۵ م.

<sup>40</sup> خوشدل یزدانی، رفع نیازمندی های درمانی و بهداشتی بهائیان ساکن حومه طهران، خاطره ای از پنجاه و پنج سال پیش،  
پیام بهائی، شماره ۲۹۲، ۲۰۰۴ م. ص ۴۲-۴۵.

<sup>41</sup> راسخ، علی، اطلاعات شخصی به این نویسنده، ۲۰۰۵ م.

<sup>42</sup> همانجا، ثابت، ص ۲۵ و گزارش سالانه بیمارستان صحت، پیام بهائی، شماره ۲۹۹، ۱۹۸۷، ص ۳۱-۲۹.

<sup>43</sup> همانجا، گزارش، ص ۳۱.

<sup>44</sup> همانجا، ثابت، ص ۲۵.

<sup>45</sup> 'اول راپورت مریضخانه صحت طهران، نجم باختر، شماره پنجم، ۱۹۱۱ م.، ص ۴-۵.

<sup>46</sup> همانجا، گزارش ص ۳۱.

<sup>47</sup> همانجا، ثابت ص ۲۵.

<sup>48</sup> همانجا، ثابت ص ۲۵.

<sup>49</sup> همانجا، ثابت ص ۲۷.

<sup>50</sup> اطلاعات شخصی به این نویسنده ۲۰۰۷.

<sup>51</sup> Armstrong-Ingram, R.J., 'Susan Moody' published online at the Bahá'í Academic Resource Library; [http://bahai-library.com/?file=armstrong-ingram\\_encyclopedia\\_susan\\_moody](http://bahai-library.com/?file=armstrong-ingram_encyclopedia_susan_moody).

<sup>52</sup> Dr. Youness Afrukhtih, *The Bahá'í World, 1950-1954*, the Bahá'í Publishing Trust, Illinois, 1956, reprinted 1981, pp 679-681.

<sup>53</sup> Ibid, Armstrong-Ingram.

<sup>54</sup> راسخ، علی، تأسیسات اجتماعی اهل بها در ایران، یادى از عبدالميثاق ميثاقیه بانى بیمارستان ميثاقیه، پیام بهائی،  
شماره ۱۹۹، ۱۹۹۶، ص ۴۹-۵۱.

<sup>55</sup> همانجا، راسخ.

<sup>56</sup> راسخ، اطلاعات شخصی ایشان به این نویسنده، ۲۰۰۵ م.

۵۷ همانجا، راسخ.

۵۸ همانجا، راسخ.

۵۹ عزیزی، ذبیح الله، تأسیسات اهل بها در ایران، بیمارستان وزایشگاه میثاقیه، پیام بهائی شماره ۱۰۲، ۱۹۸۸، ص. ۲۳-۲۲. و اطلاعات شفاهی ایشان به این نویسنده .

۶۰ همانجا، عزیزی، ص. ۲۲.

۶۱ همانجا، راسخ ص. ۵۰. و اطلاعات شخصی به این نویسنده، ۲۰۰۵ م.

۶۲ همانجا، راسخ، ص. ۵۱.

۶۳ عزیزی، ذبیح الله، اطلاعات شخصی به این نویسنده ۲۰۰۵ م.

۶۴ همانجا و راسخ، اطلاعات شخصی به این نویسنده، ۲۰۰۵ م.

۶۵ قدیمی. منیب، اطلاعات شخصی به این نویسنده، ۲۰۰۷ م.

۶۶ عطار، منصور، اطلاعات شخصی به این نویسنده، ۲۰۰۷ م.

۶۷ همانجا، راسخ، ص. ۵۰.

۶۸ همانجا، راسخ، ۲۰۰۵ م.

۶۹ سلیمانی، عزیزالله، قدسیه اشرف، مصابیح هدایت، جلد ۹، ۱۹۷۶ م، صص ۳۹-۴۳۹ و

Ghodsia Ashraf Khanum, "Miriam", (1911b), *Star of the West* II.7-8: 7-9, English section.

۷۰ همانجا، راسخ، ص. ۵۱ و راسخ، اطلاعات شخصی به این نویسنده، ۲۰۰۵ م.

<sup>71</sup> Martin, D. (1984) *The Persecution of the Bahá'ís of Iran 1844-1984*, Ottawa: Association for Bahá'í Studies. p.42.

۷۲ سعادت، نوریه، اطلاعات شخصی به این نویسنده، ۲۰۰۷ م.

۷۳ عطار، منصور، اطلاعات شخصی به این نویسنده ۲۰۰۷ م.

۷۴ همانجا، ثابت، ص. ۲۳.

۷۵ همانجا، ثابت، ص. ۲۴.

۷۶ همانجا، ثابت، ص. ۲۴.

<sup>77</sup> Dr. Youness Afrukhtih, *ibid.* p. 679.

<sup>78</sup> Revell, J.E. (1937) 'A Baha'i Pioneer of East and West - Doctor Susan I. Moody (The Hand-Maid of The Most High) *Amatu'l-A'la'*, in *The Bahá'í World 1934-1936, vol. 6*, Wilmette: Bahá'í Publishing Trust. 483-6..

<sup>79</sup> *Ibid.*

---

<sup>80</sup> Clock, S. (1911) 'Letter from Dr. Clock', *Star of the West* 11.3: 6.

<sup>81</sup> امانت، موسی، یادی از جناب عبدالمیثاق میثاقیه، پیام بهائی، ۱۹۸۶، شماره ۸۴، صص. ۲۷-۲۹. و همانجا، راسخ  
صص. ۴۹-۵۱.

\* قسمتی از این مقاله را نویسنده همراه با سینا فاضل، در کتاب زیر آورده است:

Bahá'í Health Initiative in Iran: A Preliminary Survey. In: *The Bahá'ís of Iran, Socio-historical studies*, by  
Dominic. Parviz Brookshaw and Seena Fazel, Routledge, UK, 2007, pp. 122-140

\* نویسنده از همکاری برخی از مطلعین مخصوصاً جنابان دکتر علی راسخ، دکتر ذبیح‌الله عزیزی، دکتر منصور عطار، دکتر  
نامدار بقایی یزدی، دکتر رحمت کاشف، عماد صابران بهره‌مند بوده است که به این وسیله تشکرات قلبی خود را  
حضورشان تقدیم می‌دارد.



## كودك و خانواده در جامعه اسلامی و از دیدگاه بهائی

### دکتر شاپور راسخ

عواملی چند مرا به انتخاب این موضوع برای سخنرانی برانگیخت. نخست این که هر چند در مجموع، مطالعات مربوط به خانواده و پایگاه اعضای خانواده شامل شوهر و زن و فرزند از منظر حقوقی کمیاب نیست اما از نظر جامعه شناسی این نوع مطالعات بس محدود است. دو دیگر آن که خانواده به عنوان مهم‌ترین نهاد اجتماعی سازنده شخصیت اساسی اعضای يك جامعه است و شخصیت اساسی افراد جامعه در حیات سیاسی، اقتصادی و غیر آن منعکس می شود و این نکته‌ای است که آبرام کاردینر Kardiner مردم شناس آمریکائی بروشنی معلوم داشته است. علت دیگر انتخاب این موضوع این بود که امر بهائی هر چند در فضای اسلام ولادت یافته و برخی قوانین آن ممکن است تا اندازه ای یادآور قوانین اسلام باشد چون قانون مهر، اما در حقیقت با نسخ بسی از قوانین اسلامی چون تعدد زوجات و تمتع و مانند آن در واقع تحوّل اساسی در نظام خانواده و موضع زن و کودک بوجود آورده و ضمناً سالهای دراز قبل از صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر و اعلامیه حقوق کودک، به حمایت از خانواده و پشتیبانی از حقوق کودکان سخن گفته و چنان که باز خواهیم نمود از پیشرفته‌ترین اعلامیه‌ها در این زمینه ها فراتر رفته است. چهارمین علت برگزیدن این موضوع بحران عمیقی است که سالهاست خانواده با آن مواجه است. یعنی در جهان غرب به نوعی و در جهان شرق به نوعی دیگر و حقّ است اگر سؤال شود که جامعه بهائی در رفع این بحران چه تدابیری اتخاذ کرده است؟ عرائض بنده تحت ۸ یا ۹ عنوان تنظیم و ارائه شده است که به اجمال عبارتند از:

مجملی درباره ماخذ و منابع این مطالعه

نگاه جامعه‌شناسی به خانواده در ایران امروز  
حقوق خانواده در اسلام  
حقوق خانواده در ایران معاصر  
وضع کودک در نظام حقوقی-اجتماعی ایران  
تحوّل وضع کودکان در جهان. جامعه مدرن و ارج و مقام کودکان  
دیانت بهائی عامل انقلابی در خانواده  
نظرگاه بهائی در مورد جایگاه کودک در خانواده و جامعه  
نتیجه‌گیری

## ۱- مأخذ و منابع

غیر از کتب حقوق مدنی و فقه، چند مقاله در دائرة المعارف ایرانیکا مجلدات ۵ و ۹ راجع به کودک و خانواده از نظرگاه حقوقی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

علاوه بر این اخیراً يك رشته کتب درباره آسیب‌شناسی اجتماعی (یا پاتولوژی اجتماعی) در ایران نشر شده که حاوی مسائل عمده مربوط به جامعه-خانواده-وضع کودکان و جوانان است. بیشتر این مطالعات فرآورده يك سمینار ملی است که در سال ۱۳۸۱ یعنی ۴ سال پیش در ایران تشکیل شده است.

برخی مصاحبه‌ها و مقالات در سایت‌های مختلف اینترنتی چون مصاحبه‌ای با آقای محسن کدیور نیز در خور توجه است.

در مورد کودک در ادب فارسی بنده عرائضی در انجمن‌های ادب داشته‌ام و نیز مطالبی را در مورد شناسائی مقام و حقوق کودک اخیراً در برنامه فارسی پیام دوست مطرح کرده‌ام.

چند کتاب دیگر را هم لازم است در این جا یادآور شوم.

از خانم شیرین عبادی: اسناد حقوق بشر در ایران - ۱۳۷۳

از دکتر جمشید بهنام: ساخت‌های خانواده و خویشاوندی در ایران- ۱۳۵۰

از دکتر شهلا اعزازی: جامعه‌شناسی خانواده، ۱۳۷۶

از خانم شیرین عبادی: حقوق کودک یا نگاهی بر مسائل حقوق کودک در ایران- ۱۳۷۱

سالنامه های آماری کشور نیز شامل اطلاعات مفیدی است که باید استخراج شود و مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

## ۲- نگاه جامعه شناس به خانواده در ایران امروز

خانواده در ایران امروز چنان که از مطالعات جامعه شناسان معاصر بر می آید، به طور عمده صورت هسته ای دارد یعنی به خلاف انتظار از يك جامعه سنتی، خانواده های گسترده که چند نسل را زیر يك سقف در برگیرند به نسبت محدودند. به گفته خانم شهلا اعزازی خانواده های هسته ای مرکب از پدر و مادر و فرزندان حدود ۷۱ درصد خانواده ها را تشکیل می دهند. نسبت خانواده های مرکب از زن تنها یا مرد تنها فقط ۸ درصد است و خانواده های گسترده که علاوه بر پدر و مادر و فرزندان، پدر بزرگ، مادر بزرگ و نظائر آنان را شامل شوند بسیار محدودتر یعنی در حدود ۴ درصد هستند. به قول مؤلف مذکور حتی در مناطق روستائی غلبه با خانواده هسته ای است.<sup>۱</sup>

البته موضوع ابعاد خانوار را با ابعاد خانواده اشتباه نباید کرد. چون اعضای خانواده لزوماً زیر يك سقف و در يك خانه زندگی نمی کنند. آمارهای مذکور در یاد داشت (۱) حاکی از این است که حدود نصف خانوارهای ایرانی ۱ تا ۴ عضو داشته اند و ۲۱ درصد خانوارها دارای ۷ عضو یا بیشتر بوده اند اما روشن است که يك خانواده می تواند پر فرزند باشد و در نتیجه وجود ۵-۶ یا ۷ نفر در يك خانوار همیشه معرف وجود يك خانواده گسترده (Extended Family) نیست.

دومین خصوصیتی که برای خانواده ایرانی در زمان حاضر در همان کتاب یاد شده فراوانی ازدواج ها درون خانواده بزرگ است. آمارهای منابع دیگر هم این موضوع را تأیید می کند. چنان که دکتر محمد حسین فرجاد در مطالعه ای راجع به طلاق (رك کتاب بررسی مسائل اجتماعی ایران) معلوم می دارد که از ۳۵۰۶ نفر افراد مزدوج مورد مطالعه وی ۷۸۴ نفر یعنی ۲۱٫۶ درصد گفته اند که با همسر خود خویشاوندی دور یا نزدیک داشته اند.

سومین خصوصیت، باز به نقل از تحقیق خانم شهلا اعزازی، در ارتباط با قضیه همسرگزینی و ازدواج است. به عقیده مؤلف هر چند در انتخاب همسر به علائق قلبی دختر و پسر توجه می شود،

ولی در اکثر موارد مسائل مالی مانند قضیهٔ جهیزیه و مهر بر قول و قرار ازدواج بین جوانان حاکم بوده است.

مؤلف توجه به دشواری ازدواج دختر مسلمان با شوهر غیرمسلمان می دهد چه در ماده ۱۰۵۹ قانون ازدواج و طلاق آمده که نکاح مسلمه با غیرمسلم جائز نیست. و در ماده ۱۰۶۰ همان قانون مذکور است که ازدواج زن ایرانی با تبعهٔ خارجه در مواردی هم که منع قانونی ندارد، موکول به اجازهٔ مخصوص از طرف دولت است.<sup>۲</sup>

خانم اعزازی با مقایسه آمارهای سنوات ۱۳۳۵-۱۳۵۵-۱۳۶۵ و ۱۳۷۰ یعنی سال های سرشماری عمومی نتیجه می گیرد که سن متوسط ازدواج در نزد مردان تقریباً در حدود ۲۴٫۶ سال ثابت است ولی در نزد زنان اندکی به افزایش گرائیده است (از سن ۱۹ به عنوان میانگین سن ازدواج در سال ۱۳۳۵، به ۲۰٫۹ سال در سال ۱۳۷۰ رسیده است) و ظاهراً این امر علی رغم تمایل رژیم جمهوری اسلامی روی داده که ازدواج دختران را در سن ۹ سالگی تجویز کرده است. جدول ذیل میانگین سن ازدواج را برای مرد و زن در مناطق شهری و روستایی به سال ۱۳۷۰ نشان می دهد:

مرد	زن	
۲۴٫۹	۲۱	مناطق شهری
۲۳٫۵	۲۰٫۸	مناطق روستایی

به نظر می رسد که تفاوت رفتار میان شهر و روستا فقط در مورد مردان قابل ذکر است.

از جمله نتایج تسلط حکومت اسلامی بر ایران از يك طرف رواج بیشتر چندزنی (تعدد زوجات) بوده و از طرف دیگر فزونی چشمگیر طلاق و مسلماً هم روابط درون خانواده از خشونت و ستیز عاری نبوده است.

در مورد تعدد زوجات می توان به تحقیق یاد شده از دکتر محمد حسین فرجاد ارجاع کرد (۱۳۷۷) که در نمونهٔ مورد مطالعه وی ۳۵۰۶ نفر افراد مطلقه بوده اند. بررسی محقق نشان داده که ۲ درصد افراد دارای بیش از سه زن بوده اند. ۱۵ درصد دارای دوزن و ۸۰ درصد دارای يك زن. لذا غلبه با يك زنی بوده است. ناگفته نماند که فقط در ۹ درصد موارد، گرفتن یا داشتن زن دیگر، بهانه یا علت درخواست جدائی بوده است. در مطالعه ای در مورد زنانی که از همسر خود آزار

دیده‌اند و به پزشکی قانونی مراجعه کرده‌اند (جمعاً ۴۳۹ زن در طهران) حدود ۱/۵ زنان کتک خورده به تعدد زوجات شوهر خود اشاره کرده‌اند.<sup>۳</sup>

شگفت نخواهد بود اگر با تقویت مردسالاری از جانب اولیای حکومت جمهوری اسلامی، میزان خشونت مردان به زنان و کودکان در خانواده فزونی یافته باشد اما بدست آوردن آمار جامع و منعکس کننده تحولات در طول زمان بسیار دشوار است. مطالعه پژوهشگری بنام رزاقی در شهر سمنان (سال ۱۳۸۰) حکایت از آن می‌کند که ۹۵ درصد اطفال ۱-۵ ساله، ۸۳ درصد اطفال ۶-۱۱ ساله و ۷۲ درصد نوجوانان و جوانان ۱۲-۱۸ ساله در آن شهر مورد آزار جسمی قرار گرفته بودند. مطالعه محمد زنگنه و حبیب احمدی در شهر بوشهر (سال ۱۳۸۱) درباره ۵۳۰ تن از زنان شوهردار معلوم داشته که ۴۷ درصد از پاسخ دهندگان دستخوش خشونت همسران خود بوده‌اند.

ناگفته نماند که به اعتقاد جامعه‌شناسان، بی‌ثباتی اوضاع يك جامعه و نامشخص بودن آینده، مسلماً در پیدا شدن خشونت و قهر و ستیز تأثیر بارز دارد. بررسی دیگری که رفتار خشن با کودکان را حکایت می‌کند از سازمان بهزیستی است. از ۱۳۲ هزار تماس با صدای مشاور سازمان مذکور ۸۴ هزار مورد، یعنی ۶۴ درصد، مربوط به کودکان و نوجوانان زیر هجده سال یا اولیای آنان بوده است. ۴۸ درصد مراجعات از سوی اطفال، شکایت در زمینه تنبیه بدنی بوده و ۷۵ درصد شکایات از انواع آزارهای روانی و عاطفی.<sup>۴</sup>

اریکا فریدل Erica Friedel که در سال‌های ۱۹۶۵-۱۹۸۹ در ایران زیسته و در شهرکی در جنوب غربی ایران به تحقیق مشغول بوده، در مقاله‌ای که در دانشنامه ایرانیکا نشر کرده<sup>۵</sup> قائل به نوعی ابهام یا ایهام (دو پهلوئی) در برخورد خانواده با کودکان است. از يك طرف اطفال برای تحکیم موقعیت خانواده و تأمین اقتصادی و خشنودی عاطفی اولیاء مطلوب هستند و از طرف دیگر به عنوان باری به دوش خانواده دیده می‌شوند. خصوصاً بعد از انقلاب اسلامی که شماره اطفال تزايد چشمگیری پیدا کرده است و فشار هزینه بزرگ کردن اطفال بر روی بودجه خانواده بسیار محسوس‌تر شده است. ضمناً نوعی ابهام و ایهام در رویکرد خانواده به طفل در رابطه با پسر یا دختر بودن او مشاهده می‌شود. به عقیده نگارنده این سطور این دو پهلوئی و رفتار تحکم‌آمیز اغلب پدران نسبت به فرزندان خود در تشکّل نوعی شخصیت که ادورنو و همکاران او

Authoritarian Personality نامیده‌اند سخت مؤثر است. شخصیتی که در مقابل اقویا دلیل و در برابر ضعفا زورگو است.

در مورد تبعیض خانواده ایرانی به نفع پسران در برابر دختران شبهه نمی‌توان کرد. متأسفانه مطالعاتی که مورد بررسی ما قرار گرفت درباره روابط درون خانواده به تفصیل نپرداخته، اما قرائن حکایت از آن می‌کند که روابط درون خانواده از همان قانون تسلط مرد بر زن که در جامعه اسلامی حاکم است پیروی می‌کند. هر چند که قدرت کدبانو از نظر تربیت فرزندان خردسال تقریباً بلا منازع است چنان که در ایران باستان بوده، اما موضع دختران در برابر پسران در داخل خانواده جز در خانواده های بسیار متجدد از همان قاعده تفوق و اولویت رجال بر نساء تبعیت می‌کند.

گفتیم که روابط خویشاوندی در ایران، گسترده و نیرومند است و مداخله بعضی که به زن و مرد نزدیکتر هستند در حیات خانواده هسته‌ای قابل ملاحظه است. به این موضوع روابط درون خانواده در صفحات بعدی باز خواهم گشت.

البته طرز نگاهی که جامعه اسلامی نسبت به زن دارد در فعالیت های اجتماعی - اقتصادی زنان مؤثر است. آمارهای سالنامه جمهوری اسلامی در سال ۱۳۸۲ حکایت از آن می‌کند که شاغلان ده ساله به بالا شامل هر دو جنس ۱۴٪۶ میلیون نفر بوده اند که مردان ۱۲٪۸ میلیون و زنان ۱٪۸ میلیون نفر را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر میزان اشتغال در کل جمعیت شاغل برای مردان ۸۸ درصد و برای زنان ۱۲ درصد بوده است. اکثریت زنان بر اساس همان آمارها در صنایع manufacturing شاغل بوده اند (۵۸۳ هزار) و در مرتبه بعد در کار تعلیم و تربیت (۴۵۹ هزار). سپس در کشاورزی (۲۹۴ هزار) و در مرتبه آخر در بهداشت و مددکاری (۱۱۹ هزار). هر چند کم شماری زنان شاغل در کشاورزی قطعیت دارد، اما تمرکز زنان در مشاغل سنتی، مقاومت جامعه مردسالار را در برابر ارتقاء اجتماعی - اقتصادی - اداری و سیاسی زنان خوب نشان می‌دهد. و البته اشتغال یا عدم اشتغال زنان در احوال خانواده تأثیر عمده دارد.

قبل از آن که به فصل سوم این گفتار برسیم اشاره ای به وضع مالی خانواده و تأثیرش در رفتار با اطفال مناسب خواهد بود. گزارش های متعدد درباره فقر عده‌ای از خانواده‌ها حکایت از آن می‌کند که بعضی مجبور به رها کردن کودکان در خیابان ها و معابر برای تکدی شده اند. فقط در طهران ۲۰ هزار کودک خیابانی با سرپرست یا بی سرپرست به چشم می‌خورند. پس از طهران

شهرهای زیارتی چون مشهد و قم بیشترین تعداد کودکان خیابانی را دارند. نتیجه دیگر این وضع روسپیگری جوانان و حتی نوجوانان است که به این میزان در گذشته سابقه نداشته است. يك آمار در مورد روسپیان می‌گوید که حدود ۲۶ درصد آنان در سنین ۱۳-۱۶ سالگی بوده‌اند.<sup>۷</sup>

### ۳- حقوق خانواده در اسلام

علاوه بر کتب فقه، در مورد حقوق خانواده در اسلام می‌توان از جمله به مقاله خانم ژانت واکین Wakin در جلد نهم دانشنامه ایرانیکا مراجعه کرد. به عقیده این مؤلف اولاً خانواده همیشه جایگاهی مرکزی در شریعت یعنی قوانین اسلام داشته و دارد و ثانیاً علی‌رغم تحولات عمده ای که در دو قرن ۱۹ و ۲۰ در همه جا و از جمله در ممالک اسلامی روی داده دو دسته از قوانین اسلامی یکی مربوط به خانواده و دیگری در مورد ارث تقریباً بدون تغییری قابل ذکر بر جای خود باقی مانده‌اند.

### در مورد نکاح

که بنیادگذار خانواده یعنی خانواده بلافضل است (و نه خانواده گسترده که عصبه باشد) این نکات در فقه اسلامی در خور یادآوری است:

قضية سنّ که بعداً به آن خواهیم رسید.

در مورد رضایت طرفین که البته رضایت مرد شرط است ولی از جانب دختر ولی او می‌تواند رضایت دهد.

ضرورت مهر که به عروس پرداخته می‌شود و ملك اوست و معمولاً نصف آن قبل از ازدواج پرداخت می‌شود و نصف در صورت طلاق.

ازدواج باید در برابر دو شاهد صورت گیرد.

قرارداد نکاح می‌تواند مشروط باشد چنان که حنبلی‌ها اجازه می‌دهند که در قرارداد شرط شود که اگر مرد زن دیگر بگیرد زن مجاز به طلاق باشد یا در مورد ازدواج موقت یا مُتعة که شیعه اثنی عشری قائل به آن است تعیین دوره ازدواج باید بشود.

در اسلام اجازه تعدد زوجات داده شده تا حدّ چهار زن عقدی در آن واحد (قران ۳/۴). تنها شرط، رفتار عادلانه است.

ازدواج مواجه با برخی محدودیت‌ها هم هست. یکی ازدواج با محارم است دیگر ازدواج با فردی که همشیر بوده ضمناً محدودیتی از نظر دینی در میان است یعنی مرد مسلمان میتواند زن غیرمسلمان بگیرد و به عکس آن صادق نیست.

### در مورد وظائف شوهر

در اسلام قواعد دقیقی در مورد نگاهداری زن داده شده. مثلاً وظیفه مرد به تأمین غذا، تأمین لباس و مایحتاج، حق زن به خانه مجزی. حق داشتن خدمتکار در صورت استطاعت. هر چند حجاب زن و انزوای او در قرآن مصرح نیست اما در این مورد سنت‌های محلی به صور مختلف اعمال و اجرا می‌شود.

### در مورد بارداری

در مورد حق سقط جنین میان علما اختلاف نظر است و بعضی آن را در فاصله زمانی مشخصی از عقد نطفه مجاز میدانند.

- اکثر قضات مسلمان با کاربرد طرق جلوگیری از آبستنی موافقت می‌کنند.
- در اسلام ازدواج فقط برای تولید مثل نیست بلکه التذاذ جنسی هم به عنوان هدف ازدواج حق زوجین است.

### طلاق

- همیشه طلاق در اسلام يك جانبه یعنی از طرف مرد است و رضایت زن در این مورد لزومی ندارد.
- صورت رایج آن است که مرد عبارت طلاق یعنی طَلَّقْتُ را جاری میکند و ضمناً باید سه ماه از مباشرت با زن خودداری کند.
- نزد سنتی‌ها سه طلاقه رایج است. باید زن سه ماه عده نگه دارد بعد میتواند با مردی دیگر ازدواج کند.

### ولایت اطفال



مکاتب مختلف حقوقی در اسلام، آراء متفاوتی درباره ولایت اطفال ارائه کرده اند. در فقه شیعه مادر ولایت قهری را تا دوسالگی پسر و تا ۷ سالگی دختر دارد. در بعضی مکاتب سنی این ولایت مادر تا ۷-۹ سالگی برای پسر و تا بلوغ و احياناً ازدواج برای دختر است. اسلام قبول فرزند را نپذیرفته (قرآن ۳۷/۳۳) اما اگر کسی عملاً فردی را فرزندخوانده خود کرد تا ۱/۳ دارائی خود را میتواند به او ببخشد. طفل در صورت عدم اطلاع از هویت پدر و مادرش میتواند تحت ولایت قرار گیرد.

### تحوّلات

از اوائل قرن بیستم اصلاح در قوانین خانواده در همه کشورها شروع شد ترکیه تعدّد زوجات را رسماً ملغی و ممنوع کرد. در میان ممالک اسلامی تونس نه فقط تعدّد زوجات بلکه کلّ شریعت (یعنی مجموعه قوانین اسلامی) را در سال ۱۹۵۶ به کنار نهاد. اصلاحات در مورد طلاق يك جانبه از سوی مرد و نیز موضوع اجازه زن به شوهرش برای ازدواج مجدد در همه جا مطرح شد.

معدّلک بعضی ممالک چون ایران بدنبال اجرای کامل قانون شریعت هستند چنان که جمهوری اسلامی قانون حمایت خانواده مصوّب دوران شاه در سال ۱۹۷۶ را منسوخ کرد و قانون جدیدی آورد که برگشت به فقه شیعه بود. قانون حمایت خانواده قبلی مرد را از حقّ مطلق طلاق يك جانبه محروم میکرد و به زن حقوق مساوی در زمینه طلاق میداد و سنّ حدّ اقلّ برای ازدواج را بالا میبرد و محدودیت شدید بر تعدّد زوجات مینهاد و علاوه بر آن ها موضعی انسانی در مورد ولایت اطفال داشت. (Jeannette Wakin)

### اطلاعات تکمیلی از پطروشفسکی

از مستشرقانی که مطالعه بالنسبه جامعی درباره فقه اسلامی کرده اند پطروشفسکی است که کتاب او در باره اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری توسط کریم کشاورز به استادی به فارسی ترجمه شده (چاپ طهران ۱۳۵۰) مؤلف روس است و متولّد ۱۸۹۸ در کیف و در سال ۱۳۴۸ (۱۹۶۹) بنا بر مقدمه کتاب هنوز زنده بوده است.

به عقیده او (ص ۶-۱۸۵) حقوق شریعت در مورد خانواده و نکاح برخی از بقایای زندگی پدرشاهی و عشیرتی زمان جاهلیت اعراب را حفظ کرده است. یکی از آن بقایا مهر است که در ملک عروس است نه خانواده او، در حالی که نزد اعراب جاهلیت مهر عروس به عشیره او پرداخت می‌شده تا جبران فقدان دختر عشیره بشود.

بطروفشفسکی هم محدودیت ازدواج با اصحاب مذاهب دیگر را مطرح می‌کند و می‌گوید: نکاح مشروع آن است که طرفین مسلمان باشند. فقط به موجب فقه حنفی، شوهر می‌تواند زنی یهودی یا مسیحی را به عقد شرعی درآورد ولی نه زردشتی را و نه بت پرست را و این در حالی خواهد بود که زوجه بتواند در دین خود باقی ماند. دیگر مذاهب و از آن جمله شافعیان این گونه نکاح یعنی ازدواج با غیر را جائز نمی‌دانند. حقوق شیعه نکاح شرعی مسلمان را با زن مسیحی و یا یهودی جائز نمی‌شمارد ولی مزاجت موقت یا صیغه منقطعه با غیر را به فرد مسلمان اجازه می‌دهد. در مورد **اجازه ازدواج** مؤلف می‌گوید پسر و دختر جوان باید موافقت خود را با مزاجت ابراز دارند ولی دختر نابالغ بدون موافقت وی از طرف پدر یا جدّ یا ولیّ دختر به شوهر داده می‌شود! در مورد تعدّد زوجات پیروان همه مذاهب اتفاق نظر دارند که مرد حرّ یعنی آزاد نمیتواند در آن واحد بیش از چهار زن عقدی داشته باشد. صاحب کنیز مجاز است با وی مباشرت کند ولی نکاح شرعی با کنیز مگر آن که آزاد شده باشد مجاز نیست.

[این قضیه کنیز هم گواه آن است که این قوانین مربوط به عهد دیگر و عصر دیگری است]

**روابط خانواده** - شریعت زن را مکلف ساخته که از شوهر اطاعت کند. ولی قدرت شوهر فقط به شخص زن بسط می‌یابد و نه به اموال او. همه مخارج نگهداری خانواده و مسکن و تربیت اطفال فقط برعهده شوهر است [حتّی اگر زن از خود مالی داشته باشد].

**طلاق** - بر روی هم برای مرد مسلمان سهل است. شوهر می‌تواند در هر زمان حتّی بدون آن که زن خطائی کرده باشد او را طلاق دهد. اگر شوهر سه بار کلمات خاصّ طلاق را بر زبان آورد برای تجدید ازدواج، وجود محلّل ضرور است. از آن چه مذکور آمد به روشنی برمی‌آید که:

- اسلام گرچه آئینی جهانی است اما بی گمان ریشه های آداب و رسوم عصر جاهلیت عرب را در آن به آسانی میتوان باز یافت هم چنان که در هر آئین دیگری شرائط زمان و مکان ظهور تأثیر نمایان داشته و دارد. خانواده قبیله ای ناچار تحت سلطه مقتدرانه پدر است که رئیس خانواده

تلقی می‌شود و حتی حق حیات و مرگ بر همه اعضای خانواده دارد و ضمناً شرایط زندگی قبایل، چند زنی را مثلاً از طریق به یغما گرفتن زنان قبیله مغلوب تسهیل می‌کرد. تعدد زوجات پیامبر اکرم اسلام برای برقراری روابط مودت با قبائل دیگر نمونه بارزی از این حقیقت است. پطروشفسکی یادآور میشود که اسلام تعدد زوجات را از رسم رائج نزد اعراب عهد جاهلیت گرفت ولی آن را محدود به ۴ زن در آن واحد کرده. اسلام عدم تساوی میان شوهر و زن را برقرار کرد و گفت شوهران بر زنان سرزند زیرا که خداوند ایشان را برتر از اینان ساخته است و از مردان خواست که اموال خویش را برای زنان صرف کنند (ص ۹۴).

استدلال مسلمانان به پائین‌تر بودن مقام زن علاوه بر مسئولیت مرد در تأمین معاش خانواده این بوده که نگهداری و مواظبت از زنان و کودکان مؤمنین را از اجرای وظائف عبادتی تا حدی باز میدارد. پس تکرار این حقیقت تاریخی ضرور است که اسلام در زمینه حقوق جزائی و مدنی و در مورد خانواده و نکاح برخی از بقایای زندگی پدرسالاری عشیرتی زمان جاهلیت اعراب را حفظ و تمدید کرده است. (ص ۱۸۵)

دائرة المعارف اسلام تأیید میکند که خانواده مسلمان از نوع پدرسالاری Patriarcal بوده مشابه با نظام خانوادگی نزد بابلیان، آشوریان، و سومری‌های قدیم. در صورت اولیه خانواده، قدرت رئیس خانواده مطلق بوده ولی این قدرت نزد ساکنان شهرهای بزرگ کاهش یافته و از این اصل پدرسالاری است که قواعد طلاق (طلاق به اختیار مرد) و تعدد زوجات و مانند آن منبث شده است.

گلدزیهر وجود رسم نیایش نیاکان و درگذشتگان را نزد اعراب قدیم تصدیق میکند و به قول او یکی از نتایج و بقایای آن رسم، عقیده به اولویت اولاد ذکور در ادامه سلسله خانوادگی است. بقایای نظام قبیله‌ای اعراب را در نظام پدرسالاری اسلام میتوان بازیافت. حال این سؤال مطرح است که در دنیائی که شرایط زندگی قبیله‌ای به کلی متروک شده و شهرنشینی عملاً در سراسر عالم غلبه حاصل کرده آیا چگونه میتوان از قوانینی که بنیادش بر شرایط زیستی بس متفاوتی نهاده شده است دفاع و پیروی کرد؟

در پایان این مبحث مایلیم ذکری از نظریه محقق معاصر کنیم و از این بابت نقل عباراتی چند از توصیف خانواده و روابط درون خانواده که محسن کدیور در مصاحبه‌ای، احتمالاً در سال قبل،

ارائه کرده برای روشن شدن موضوع مفید است. به گفته این ملای روشن بین «مرد شرعاً رئیس خانواده است و برزن واجب است که از شوهرش مطلقاً تمکین کند. در صورتی که زن تمکین نکند و ناشزه شود با شرایطی مرد حق دارد بدون مراجعه به دادگاه او را کتک بزند و تأدیب کند.» و خلاصه آن که «اسلام سنتی تبعیض جنسی را در موارد فراوانی پذیرفته و تساوی حقوقی زن و مرد را برنتابیده است در حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضائی، زن شرعاً انسان درجه دوم محسوب میشود.»

قضیه دیگری که آداب و سنن عهد جاهلی را بیاد می‌آورد مربوط به موضوع بردگی است باز بقول همان محقق «اسلام سنتی در زمینه برده داری با اسناد حقوق بشر در تعارض مستقیم قرار دارد. در این قرائت از اسلام کودکی که والدینش برده بوده‌اند مادرزاده برده متولد میشود. برده موجودی است پست تر از انسان و کمی بالاتر از حیوان» و این موضع حقوقی پائین ظاهراً مجوز آن میشود که صاحب برده هم با رفتار حیوانی با بردگان خود معامله کند و هرگونه طلب تمتع جنسی مرد صاحب بردگان از کنیزانش جائز است و در این روابط جنسی رضایت زن مطلقاً لازم نیست. صاحب کنیز حتی حق دارد کنیزش را بدون رضایت وی در اختیار مرد دیگری قرار دهد!

#### ۴- حقوق خانواده در ایران معاصر

ایران بعد از انقلاب اسلامی به تفاوت از برخی ممالک اسلامی که به طریقی مدبرانه اصلاحات را در نظام حقوقی اسلامی وارد کرده‌اند قائل به برگشت به نصوص شریعت بوده معذک چنان که خانم زیبا میرحسینی<sup>۸</sup> در مقاله حقوق خانواده در ایران مدرن نشان داده (دانشنامه ایرانیکا. جلد نهم) در همه موارد ایران اسلامی موفق به حفظ و اعمال عین آن نصوص نشده است و نوعی بی ثباتی و سرگردانی در قوانین خانواده و زناشویی در ایران از چشم پنهان نمیماند. منشاء اصلی حقوق خانواده در ایران شریعت است بوجه تفسیر مکتب جعفری شیعه. در قرن بیستم دو مرحله تغییر پیش آمد. یکی پس از آغاز سلطنت پهلوی در ۱۹۲۵ و دیگری بعد از تأسیس جمهوری اسلامی در ۱۹۷۹.

در فاصله ۱۹۲۷ و ۱۹۳۵، هزار و سیصد و سی و پنج ماده قانون مدنی به موقع اجرا در آمد مواردی که مربوط به احوال شخصی بود این مواد چیزی نبود جز بیانی ساده و منظم از آن چه در

نزد علمای شیعه مقبول بود. کمیسیون وزارت دادگستری که مجری کار تهیه قانون مدنی بود از سه متن مهم حقوقی شیعه مدد گرفت و مدل را نیز از قوانین بلژیک و فرانسه و سویس اقتباس کرد. جلد دوم قوانین مدنی به امور شخصی و خانواده مربوط بود. (۳۰۱ ماده) مواد ۱۰۳۴ تا ۱۲۰۶ که مربوط به ازدواج و طلاق و روابط خانوادگی و اطفال میشد همان مبنای پدرسالارانه شریعت را پذیرا شده بود. اصلاحات بس محدودی در آن قانون واقع شد با قبول آراء سایر مکاتب اسلامی، تغییر مهم در ماده ۱۰۴۱ این بود که ازدواج دختر را قبل از ۱۳ سالگی ممنوع میکرد. اصلاح بعدی (یعنی قانون ازدواج سال ۱۹۳۱) معطوف به احاله ازدواج و طلاق به دفاتر غیر شرعی (ولی عدم طرد محاکم شرعی) میشد.

اما اصلاح مهم در زمینه حقوق خانواده با قانون حمایت خانواده صورت گرفت که طلاق يك جانبه از جانب مرد و تعدد زوجات را نسخ کرد. مجلس شوری آن قانون را در ۲۵ خرداد ۱۳۴۶ (۱۹۶۷) تصویب کرد (۲۴ ماده) ضمناً این قانون اجازه داد که در خود قرارداد نکاح شرایط مقبول از جهت طلاق مذکور گردد. در سال ۱۹۷۵ اصلاحیه ای بر قانون مذکور صادر شد که سن ازدواج دختر را از ۱۵ به ۱۸ بالا برد و برای مرد از ۱۸ به ۲۰، زن را در موقعیت مساوی با شوهر در مورد طلاق و نگهداری اطفال قرار داد. مخالفت علمای شرع با قانون جدید از جمله آیت الله خمینی در سال ۱۹۶۷ شدید بود.

### قانون خانواده در جمهوری اسلامی

اندکی بعد از پیروزی جمهوری اسلامی دستور آیت الله خمینی رسید که قانون حمایت خانواده غیر اسلامی و ملغی است و باید شریعت جانشین آن شود در ۱۹۷۹ (۱۳۵۸) دادگاه های مدنی خاص جانشین دادگاه های مدنی سابق شدند که حاکم شرع ریاست آنها را داشت. دو تحول همزمان قانون عبارت بودند از: ۱- کاهش محدودیت های قبلی در مورد طلاق از جانب مرد و تعدد زوجات او ۲- در عین حال اتخاذ تدابیری برای محافظه و مدافعه زن در مقابل افزایش اختیارات مردان. تحول دیگر محدود کردن حق طلاق مرد به يك داوری فیما بین و نوعی توجیه شرعی برای آن بود!

ناگفته نماند که بعضی عناصر اصلاح قبلی را قانون جدید نگاه داشت در سال های ۱۹۸۲ و ۱۹۹۱ برای رفع تناقض با شرع به دستور شورای نگهبان و شورای عالم قضائی ۵۰ ماده قانون مدنی تغییر کرد یا اصلاح شد سن ازدواج پسر و دختر به ۱۵ و ۹ تقلیل یافت (سال قمری!) ولی اجازه ازدواج دختر کمتر از ۱۳ ساله به دادگاه های مدنی مخصوص محول شد و مجازات کسی که بدون اجازه اقدام کند همان مجازات قبلی ۶ ماه تا ۲ سال حبس محفوظ ماند.

در عین الغاء محدودیت قبلی تعدد زوجات، معذک مرد مکلف شد در موقع ازدواج وضع زناشویی [قبلی] خود را اعلام کند و اگر خلاف گفت مجازات شود.

هر چند قانون مدنی ازدواج موقت (صیغه) را می شناسد ولی در قانون ازدواج ۱۹۳۱ تاکنون در مورد نحوه ثبت آن سکوت برقرار است معذک دادگاه های مخصوص حق تصمیم گیری درباره صیغه کردن (تمتع) و ثبت آن را دارند و به این ترتیب میتوانند به آن پایگاه قانونی دهند.

ماده ۱۵ قانون حمایت خانواده که در صورت طلاق یا فوت شوهر ولایت قهری اطفال را به پدر بزرگ یا مادر میداد، در قانون ۱۳۵۸ [م. ۱۹۷۹] تغییر کرد. ولایت مادر منحصر شد برای دختر تا سن ۷ سالگی و برای پسر تا سن ۲ سالگی هر چند در مرگ شوهر، زن میتواند ولایت اطفال را به دست آرد ولی باید تابع قدرت پدر بزرگ پدری باشد.

ولی يك ماده واحد قانونی در سال ۱۳۳۵ [م. ۱۹۸۶] به مادران شهدا و سایر مادران اجازه داد که حقوق شوهران مرحوم را دریافت کنند و ولایت بچه ها را حتی بعد از ازدواج مجدد خود بدست آرند.

برای حفظ زن از طلاق يك جنبه شوهر و تعدد زوجات او قباله های تازه ازدواج در ۱۹۸۲ به تصویب رسید که اجازه می داد اولاً زن خواستار تملک نصف ثروتی که مرد بعد از ازدواج اندوخته شود (در صورتی که طلاق به تقاضای زن یا به علت خطای او نباشد) ثانیاً زن می تواند با تصویب قاضی شرع طلاق حقوقی حاصل کند.

اصلاح مقررات مربوط به طلاق در دسامبر ۱۹۹۲ روی فشار زنان و رواج زیاد طلاق بدین شرح صورت گرفت: الزام توسل به حکمیت و داوری در هر مورد طلاق. در صورت عدم موفقیت در سازش، آن وقت محکمه می تواند حکم طلاق را صادر کند بعد از تأدیه همه دیون شوهر به زن

از بابت مهر او یا عده او [مگر آن که بر محکمه ثابت شود که مرد قادر به پرداخت نیست]. اجازه نصب "کمک قاضی" از میان زنان هم در قانون جدید ۱۹۹۲ شرعی شده است. ماده ای در آن قانون که مورد اعتراض شورای نگهبان بود پرداخت اجرت المثل به زن بود برای کاری که در طول زندگی زناشویی انجام داده است. باید در پایان اضافه شود که باز تغییرات دیگری در قوانین ازدواج و طلاق در شرف وقوع بوده و هست مثلاً ارزیابی مهریه با توجه به نرخ تورم.

### ۵- اطفال در متن های حقوقی و در جامعه ایران

در زمینه موضع اطفال در متن های حقوقی دو مقاله بالنسبه مبسوط در دائرة المعارف ایرانیکا مجلد ۵ جزوه ۴ به حقوق قانونی کودکان در عصر ساسانی و در ایران جدید مربوط می شود.

#### الف. قوانین عهد ساسانی

قوانین عهد ساسانی مثل دوره های بعد حاوی موادی درباره فرزندپذیری، وراثت کودکان از اولیاء خود و مسأله ولایت و قیمومت اطفال و نظائر آن است که ورود به تفصیل در آن ها سخن را پُر طولانی می کند همین بس که گفته شود که در عهد ساسانی اولیاء و اطفال با مسئولیت های دقیق متقابلی به هم مرتبط بودند. پدر نه فقط ولی بلکه مالک طفل بوده و طفل ملزم و مجبور به اطاعت او، طفلی که در اطاعت کوتاهی می کرد در خور مرگ می شد. نقش مادر محدود به فرزند آوردن بود و حق مالکیت بر فرزند خود نداشت. حق اطفال خردسال بود که از حمایت و یاری اولیاء خود برخوردار شوند و اگر پدری در این کار قصور می کرد می بایست هزینه زحمت آن کس را که عهده دار این وظیفه می شد تأدیه کند.

همه شهروندان ملزم بودند که اطفال صغیر را شده را (یعنی بدون سرپرست را) کمک و پشتیبانی کنند. اهمیت نگهداری کودکان از این جا خوب معلوم می شود که همه اموال و املاک خانواده از نظر اصحاب قانون، به عنوان وسائل تأمین رفاه و سرپرستی کودکان تلقی می شده و قابل تصرف غیر نبوده حتی اگر پدر به عنوان مجرم محکوم به مرگ می شده است. پدر جز در موارد استثنائی چون نافرمانی و خدانشناسی فرزندان نمی توانسته فرزندان خویش را از ارث محروم کند. ولی کودک نیز نمی توانست ملک خود را اداره کند و اداره آن در اختیار مادر یا خویشان دیگر

قرار داشته است. پدر خانواده ملزم بود که پیش بینی فردا را برای اطفال عاجز و ناقص بنماید. شگفت است که حتی اطفال به فرزندی پذیرفته شده هم می بایست به تساوی با اطفال حقیقی از ارث و مالکیت بهره ور شوند.

قبل از ازدواج، ثروت و پس انداز دختر به پدرش تعلق داشت ولی بعد از ازدواج آن همه و نیز خود ارث و جهیزیه و سایر املاک وی از آن خودش می شده است. قانون از دختران و خواهران در مقابل سوء استفاده و استثمار جنسی یا بدرفتاری و آسیب رسانی پدران، برادران یا دیگر سرپرستان حمایت می کرده است.

قانون مشوق ازدواج میان زن و مردی که یکی برده و دیگری آزاده باشد نبود. اگر زنی آزاده با مردی برده پیوند می داشت فرزندان هم برده تلقی می شدند و در اکثر موارد فرزندان مادری برده و پدری آزاده حق بهره مندی از ارث را نداشتند!

محمّل است که در زمانهای قدیمتر در سایه آئین زردشتی ازدواج دختران در سن ۱۵ سالگی مجاز بوده ولی در دوره مورد بحث (عهد ساسانی) دختر ۱۲ ساله هم می توانسته ازدواج کند اما اگر دختر بلوغ جسمی رسیده بود. گفته شده که حتی ازدواج در ۹ سالگی مقدور بوده است! اما اگر دختری به سن ۱۵ رسید و از ازدواج امتناع کرد مرتکب گناهی کبیر شده است و در هر حال رضایت دختر برای ازدواج ضرور بوده است و رضایت پدر یا ولی دختر هم ضرورت داشته است.

#### ب. دوران اسلامی (و عهد حاضر در ایران)

این نکته معلوم همگان است که بعد از استقرار اسلام در ایران، نظام قانونی و حقوقی به مطابقت آن تحوّل بنیادی یافت: در عرف اسلام سنّ طفولیت تا بلوغ جسمی و روحی ادامه داشت و تا آن زمان فرد به عنوان صغیر تلقی می شد در حکومت اسلامی پایان سنّ طفولیت برای دختران ۹ سال تمام قمری و برای پسران ۱۵ سال قمری تلقی گردید. (رک. قانون مدنی ایران)

طفل مشروع دارای حقوق قانونی خاصّ بوده است. از قبیل حقّ بهره مندی از مواظبت و حضانت مادر و پدر و نیز حقّ برخورداری از تعلیم و تربیت و در نتیجه پدر و مادر نمی توانستند از تأمین آن گونه حقوق سرباز زنند. در صورت طلاق، حضانت پسر تا سال دوم ولادت طفل با مادر بوده است و بعد با پدر و در مورد دختران، سنّ هفت سالگی به عنوان ملاک تعیین شده است.



مسئولیت نفقه در مرحله اول با پدر و جد است و فقط در مرتبه بعد با مادر و مادر بزرگ و امثالهما. قانون اجازه می‌داده که پدری را که منابع مالی در اختیار داشته ولی نفقه برای تربیت طفل خود نمی‌پرداخته تعقیب کنند.

قانون اسلام و قانون ایران طفل نامشروع را صاحب حق فرزندی نمی‌شناسد حتی این طفل نمی‌تواند حامل نام خانوادگی پدر و مادر طبیعی خود باشد ولی اگر ازدواج بین آن مرد و آن زن روی داد طفل جنبه مشروع پیدا می‌کند. تحریم ازدواج با محارم در مورد اطفال نامشروع هم صادق است.

فرزندپذیری در اسلام محملی ندارد ولی اصحاب ادیان سائره می‌توانستند بر طبق قانون مذهبی خود در این مورد عمل کنند. در سال ۱۳۵۳ [ ۱۹۷۴ م.] قانونی به تصویب رسید که عنوانش قانون حمایت از کودکان بدون سرپرست بود. آن قانون اجازه داد که در شرایط خاصی زوج بدون فرزند بتواند سرپرستی کودکی بدون ولی را (کمتر از ۱۲ ساله) برعهده گیرد. در همین قانون موضوع سپردن اطفال بدون ولی به یتیم خانه‌ها پیش بینی شده است.

کسی که حضانت طفل را عهده دار است لزوماً مسئول اداره امور مالی او نیست (ولایت) که خود مشروط به شروط خاص است پدر یا پدر بزرگ از جانب پدر و بعضاً جد پدری ولایت قهری طفل را برعهده دارند ولی اگر پدر یا پدر بزرگ بمیرند آن دیگری می‌تواند وصیت کند که شخصی بعد از او وصی طفل شود و وصی را می‌توان هم برای حضانت و هم برای اداره اموال طفل مأمور کرد. اگر طفلی نه ولی قهری داشته و نه وصی، قیمی برای او تعیین می‌شود که به امور رسیدگی کند. قیم تحت نظر دادستان انجام وظیفه می‌کند متفاوت از ولی قهری و وصی. قیمومت را می‌توان به مادر سپرد اگر ازدواج نکرده باشد و یا با اجازه همسر جدیدش.

طفلی که مرتکب جرم شود بنا به قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۶۰ ش معاف از مجازات است اگر کسی را مجروح کند یا بکشد دیه باید تأدیه شود. اگر طفل به علت عدم توجه بزرگتران در مراقبت و مواظبتش خسارت کوچکی به بار آورد اولیاء او مسئولند. قانون کار سن ۱۲ سالگی را برای پسر و دختر به عنوان سن آغاز کار تعیین کرده است. به کارگماشتن طفل قبل از آن سن حتی به عنوان شاگرد و کارآموز ممنوع است (رک. قانون کار. مصوب ۱۳۳۷ ش. ۱۹۵۸ م) حداقل سن برای انتخاب کردن اعضای مجلس شورای ۱۶ سال تعیین شده و قبل از آن اطفال و نوجوانان

نمی‌توانند در فعالیت‌های سیاسی شرکت جویند. شروع استخدام در وزارت خانه‌ها ۱۸ سالگی است.

خانم شیرین عبادی هم در کتاب تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران (چاپ روشنگران، سال ۱۳۷۳) صفحات ۱۲۹-۱۳۵ را به حقوق زوجین در رابطه با فرزندان اختصاص داده است. یکی از آثار خانم شیرین عبادی که احتمالاً در انتخاب ایشان به عنوان برنده جایزه نوبل صلح مؤثر بوده کتاب ایشان به فارسی زیر عنوان تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران است که چاپ اول آن در ۱۳۷۳ در طهران انجام پذیرفته و تعارضات فراوان قوانین داخلی جمهوری اسلامی ایران را با اعلامیه جهانی حقوق بشر نشان می‌دهد چند مورد آن در ارتباط با حیات خانواده ذیلاً نقل می‌شود:

- مطابق ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی «پدر یا جد پدری که فرزند خود را بکشد قصاص نمی‌شود و به پرداخت دیه قتل به ورثه مقتول و تعزیر محکوم خواهد شد.» خانم عبادی به دنبال نقل این ماده سؤال می‌کند وقتی مردی آنقدر بیرحم است که عمداً فرزند خود را به قتل می‌رساند آیا صحیح است که قانون به او ارفاق کرده او را از قصاص معاف کند؟ (ص ۸۳-۸۴). در ماده ۸۸۱ مکرر قانون مدنی آمده که «کافر از مسلم ارث نمی‌برد و اگر در بین ورثه متوفای کافری مسلم باشد وراثت کافر ارث نمی‌برند اگر چه از لحاظ طبقه و درجه مقدم بر مسلم باشند» در توضیح این ماده خانم عبادی اضافه کرده که منظور از کفار یعنی غیرمسلمانان!

از شگفتی‌های دیگر ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی است که می‌گویند نکاح قبل از بلوغ ممنوع است و تبصره ماده ۱۳۱۰ در تعریف سن بلوغ گفته که در پسر ۱۵ سال تمام قمری و در دختر ۹ سال تمام قمری است و ماده ۱۰۴۱ اضافه می‌کند که نکاح قبل از بلوغ با اجازه ولی و به شرط رعایت مصلحت مولی علیه صحیح است که در نتیجه پدر و جد پدری حق دارند دختر نوزادی را هم به عقد مرد بزرگسالی در بیاورند!

عجب نیست که اول اقدام جمهوری اسلامی پس از پیروزی، الغاء قانون حمایت خانواده بود که پس از سالهای دراز تأمل دولت در این که متشرعین را آزرده خاطر نکند بالاخره در ایران پهلوی به تصویب رسیده و مقداری از حقوق انسانی را برای زنان شناخته بود.

## ۶- تحوّل وضع عمومی کودکان در جهان و مقایسه با ایران

با همه آنچه گفته شد در مجموع، وضع کودک در خانواده و جامعه ایران از بسیاری جوامع در حال توسعه و رشد بهتر است با استفاده از معیارهایی چون (۱) نقصان تغذیه کودکان (۲) مرگ و میر نوزادان و اطفال (۳) تلقیح بر ضد بیماری های مسری (۴) دسترس داشتن به تعلیمات ابتدائی (۵) اجبار بکار قبل از سنّ بلوغ. ارقام زیر این ۵ نکته را روشن می کند.

۱- نقصان تغذیه که در کمی وزن کودکان منعکس می شود به موجب آمار جهانی در سطح

دنیا ۲۶ درصد در ایران حدود ۱۱ درصد است (البته در روستاها بیشتر)

۲- مرگ و میر کودکان تا ۵ سالگی در سطح دنیا ۷۹ در هزار تولّد است و

- در ایران ۳۶ در هزار

- مرگ و میر نوزادان از ۲۵'۵ در هزار در سال ۱۹۹۰ به ۲۸'۶ در سال

۲۰۰۰ تقلیل یافته (هدف سازمان ملل در سال ۲۰۱۵: ۱۷)

۳- تلقیح بر ضد بیماری ها نزد اطفال يك ساله، تلقیح بر ضد سرخك ۹۶ درصد بوده

۴- دسترسی به تعلیمات ابتدایی ۱۹۹۰، ۸۵٪ و در ۲۰۰۲، ۹۷ درصد

۵- منع کار قبل از ۱۲ سالگی (قانون) در گروه ۱۰-۱۴ ساله در سال ۱۳۸۲:

۳۶۸ هزار نفر از نظر اقتصادی فعّال و ۲۶۵ هزار شاغل بوده اند. نرخ فعّالیت

این جمعیت در سال ۱۳۸۳: ۲'۶ درصد بوده

ارقام فوق از مطالعه مشترك ایران و برنامه توسعه های متّحد بدست آمده است. منابع مختلف

این اطلاعات را نیز در مورد ناهنجاری وضع کودکان و نوجوانان در اختیار ما می گذارد:

۱- فقیر بودن نسبی مردم علی رغم افزایش چشمگیر درآمد نفت (طبق ارقام رسمی فقر

مفرط دامنگیر ۶ درصد جمعیت است و فقر غذائی شامل ۱۲ درصد که هر دو رقم

در خور تجدید نظر است)

۲- فشار شدید تعصّبات مذهبی اسلامی بر اطفال در مدارس

۳- فقدان آزادی های مرسوم در جوامع چون آزادی عقیده و آزادی اظهار عقیده،

آزادی دین، حتّی آزادی پوشاك و محدودیت ها حتّی در عرصه تفریحات سالم

خصوصاً برای دختران (اسکی، شنا، دوچرخه سواری، موتورسواری الخ)

- ۴- اعزام کودکان و نوجوانان به جنگ چنان که در مقابله با عراق مشاهده شد
- ۵- کنترل پاسداران و همقطاران ایشان بر روی رفتارهای روزانه - اجتماعات - جشن ها - الخ
- ۶- سوء ظنّ دولتیان نسبت به افراد روشنفکر و نفرت نسبت به متجدّین (که البتّه در حیات اعضای خانواده های ایشان اثر می گذارد)
- ۷- جوّ ستیزه گر دوران انقلاب
- ۸- رواج شدید بیکاری (که آمار رسمی آن ۱۵ درصد ولی مسلماً بیشتر است و کم کاری از آن هم وخیم تر)

در نتیجه نمی توان باور داشت که اکثریت اطفال در ایران توانسته باشند از يك فضای تربیتی مطلوب بهره مند گردند. لذا از ناهنجاری های رفتار منجمله رواج بزهکاری- روسپیگری- خودکشی- ستیزه جوئی- روی آوردن به مشروب و تریاک و مواد مخدّر نباید حیرت کرد و خوش بختانه با وجود کنترل های شدید دولتی، بعضی کنفرانس ها در مورد پاتولوژی ایران و برخی گفتارهای منعکس در مطبوعاتِ بالنسبه آزاد اجازه می دهد که پریشان حالی بخش مهمّی از کودکان ایران را بتوان استنباط و استنتاج کرد.

یأس و نومیدی در دو پدیده دردناک در جامعه ایران مشخص شده، یکی خودکشی جوانان که ظاهراً در شمار چند مملکت استثنائی بسیار بالاست و دیگری پناه بردن و اعتیاد به مواد مخدّره.

جدولی که در صفحه ۱۶۹ کتاب آسیب های اجتماعی ایران (۱۳۸۳) درج شده حاکی از آن است که میزان خودکشی در سال های ۱۳۴۷ تا ۱۳۷۱ برای هر صد هزار نفر از ۰'۶ در سال ۱۳۵۱ به ۰'۵ در سال ۱۳۶۱ و ۳ در ۱۳۷۱ رسیده. در صفحه ۱۷۱ همان کتاب آمده که بر اساس پژوهش های انجام شده (خسروی در سال ۱۳۴۲- محسنی در ۱۳۴۶- ازکیا در ۱۳۴۶- شیبانی در ۱۳۵۲- محسن تبریزی در ۱۳۷۲) اکثر اقدام کنندگان بخودکشی را جوانان و مجردان تشکیل می دهند (رک. خصوصاً محسنی تبریزی: خودکشی در استان ایلام ۱۳۷۳)

آمار دیگر مأخوذ از ص ۲۱۷ همان مجموعه مقالات، میانگین سنّی معتادان را چنین عرضه می دارد: در مورد تریاک ۳۷ سال - در مورد هروئین ۲۹ سال - در مورد حشیش ۲۵ سال - در مورد مورفین ۲۷ سال و در مورد الکل ۲۷ سال.<sup>۹</sup>

قبل از خاتمه این بحث به دو عکس العمل جامعه جوان به اوضاع کنونی ایران اشاره باید کرد.

#### اولاً - پدیده سرکشی

فریدل بر آن است که در حدود سال ۱۹۷۵ (۱۳۵۵) نزد نوجوانان گرایشی بوده است به پدید آمدن نوعی فرهنگ خاص دوران شباب و مقاومت پسر و دختر در برابر اطاعت کامل از قدرت اولیا و بزرگتران و انتخاب تفریحات جدا از نظارت آنها و این جاست که معمّای تازه ای خاصّه در طبقات متوسط به بالا پدیدار می شود: مجذوبیت به فرهنگ غرب آن نوع که جوانان در تصوّر خود دارند و نوعی دلسردی نسبت به فرهنگ خودی.

#### دوم - پدیده تظاهر و ریا

شرایط اجتماعی سخت و تحمیلات مذهبی، بی تردید در ایجاد پدیده دیگری نزد جوانان مؤثر بوده و آن تظاهر و ریا یا هیپوکریزی است و این پدیده را حتّی نزد دختران جوان می توان مشاهده کرد که همه اعضای خانواده شان در حفظ ناموس ایشان نظارت مصرّانه دارند و معذّلك شواهدی هست که نسل جوان «چون به خلوت می رود آن کار دیگر می کند».

#### ارج نهادن به اطفال در جامعه مدرن

این که از قرن بیستم به بعد پایگاه اطفال در جامعه های مدرن تحوّل اساسی کرد بی شبهه امری اتّفاقی نبوده است. می توان چند دسته عوامل را در این تحوّل مؤثر دانست:

۱ - نخست پیشرفت اندیشه حقوق فطری و طبیعی انسان در قرون جدید که در انقلاب اجتماعی فرانسه در آخر قرن ۱۸ (۱۷۸۹) و در منشور حقوق شهروندان و پیش از آن در قانون اساسی آمریکا و سرانجام در اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) مقبولیت عمومی یافت و طبعاً کودکان بخشی از جامعه انسانی را تشکیل می دهند و ناچار از این مزایا باید بهره مند گردند.

۲ - قبول اصل تعلیمات عمومی اجباری برای اطفال از حدود دهه شصت و هفتاد قرن ۱۹ که در نتیجه نسل های نورسیده را در موقعیت جدیدی قرار داد.

۳ - آنچه گاستون ریشارد جامعه شناس فرانسوی بنام نرم و ملایم شدن خلیقات مردم محسوب داشته.

۴ - اینکه با قرن بیستم چنان که ژان پیاژه باز نموده مطالعات روانشناسی و بررسی شخصیت کودک به عنوان وجودی خاص و متفاوت از بزرگسالان که مدل کوچک شده بزرگسالان تلقی نتواند شد مسلماً در شناسایی حقوق کودکان مدخلیت داشته.

۵ - می توان فرض کرد که دولت های ملی به جهات مختلف به حفظ حقوق اطفال و نوجوانان علاقه مند بوده اند و همین علاقه سبب شد که جامعه بین المللی بعد از اعلامیه ژنو درباره حقوق کودکان که به سال ۱۹۲۴ تصویب شده بود و چارچوب محدودتر داشت در سال ۱۹۵۹ سند مهم اعلامیه حقوق کودک را پذیرفت و در سال ۱۹۸۹ میثاق نامه حقوق کودک را بر همان اساس تصویب کرد.

این علل و عوامل همه به جای خود، اما از نظر اعتقادی و حتی شهادت تاریخ می توان گفت که نقش ظهور جدید که می بایست برای اعتلاء منزلت بشر و استخراج جواهر معانی از معادن انسانی و ایجاد نظم نوین جهان آرائی پدیدار شود بی گمان قلیل نبوده است. علاوه بر موضوع شناسایی حقوق کودک، اعلام برابری زن و مرد در حیثیت و شرافت و حقوق انسانی نیز زمینه ساز تحوّل عمیق خانواده بود و در این مورد نیز امر بهائی به عنوان نهضتی پیش قدم باید تلقی شود.

شاید مناسب باشد ۱۸ دسته حقوق را که جامعه بین المللی در سال ۱۹۵۹ برای اطفال شناخته به اجمال ذکر کنم تا ملاحظه فرمائید چگونه همه این حقوق حدود یکصد سال قبل از آن در دیانت بابی - بهائی شناخته شده و حتی حقوق اضافی بر آن چه جهان امروز آماده پذیرش آن بوده تصدیق شده است.

حقوق هجده گانه ای را که اعلامیه حقوق کودک سال ۱۹۵۹ برای کودکان قائل شده چنین صورت می توان داد:

- ۱ - حق استفاده از حمایت خاص
- ۲ - حق بهره مندی از رشد و نمائی سالم و طبیعی و متعادل
- ۳ - حق داشتن نام و ملیت
- ۴ - حق بهره مندی از تأمین اجتماعی
- ۵ - حق برخورداری از تغذیه مناسب

- ۶ - حق استفاده از مسکن مناسب
- ۷ - حق بهره مندی از اوقات تفریح و فراغت
- ۸ - حق استفاده از خدمات و مواظبت های بهداشتی - درمانی
- ۹ - حق کودکان علیل یا محروم از مراقبت خاص
- ۱۰ - حق بهره مندی از عشق و محبت و تفاهم
- ۱۱ - حق پرورش و رشد در محیط و فضای محبت و امنیت اخلاقی و مادی
- ۱۲ - حق اطفال بدون خانواده در مورد بهره مندی از حمایت
- ۱۳ - حق استفاده از تعلیم و تربیت
- ۱۴ - حق برخورداری از بازی ها و فعالیت های تفریحی
- ۱۵ - حق محفوظ بودن از بی توجهی و خشونت و استثمار
- ۱۶ - عدم اجبار به مشاغلی که به سلامت آن ها یا تعلیم و تربیت آنها لطمه می زند
- ۱۷ - محفوظ بودن در برابر تبعیضات مختلفه
- ۱۸ - تربیت شدن در روحیه تفاهم و مدارا و صلح

#### ۷- نمونه ای از حقوقی که امر بهائی برای اطفال شناخته است

ضمن بیان اجمالی این حقوق، نقل پاره ای از نصوص مبارکه این ظهور جلیل هم به مورد خواهد بود.

#### (۱) حق برخورداری از سلامت

از جمله وظایف مادران: حتی آنچه سبب صحت بدن و قوت بنیه و صیانت اطفال از عروض امراض است تحصیل نمایند. (نصوص مبارکه در باره تعلیم و تربیت، ص ۸۵)

«اطفال را باید از بدایت تولد از هر جهت اسباب صحت فراهم آورد.» ص ۶۵

«این حفظ صحت اطفال بسیار مهم است زیرا صحت سبب حاسیات و ادراکات گردد و طفل چنان که باید و شاید در تحصیل معارف و صنایع و فنون و آداب قوت گیرد.» (۷-۹۶)

## (۲) حق برخورداری از محبت و حمایت

حضرت عبدالبهاء فرموده اند: «جمال مبارك ما را دوستدار اطفال کرده و محبّ جميع نوع بشر کرده».

در اکثر نصوص مبارکه تأیید شده «کمال انسان در این است که بقدر وسع اولاد فقرا و اطفال سایرین را هم تربیت نماید و آنها را مانند اولاد و اطفال خود داند.» (حضرت عبدالبهاء - تعلیم و تربیت - ص ۸۱)

## (۳) حق بهره مندی از سواد و علم

از حضرت بهاء الله در لوح اسم جود: «باید اطفال کمال جهد را در تحصیل علم و خطّ مبذول دارند خطّ به قدری که رفع ضرورت نماید از برای بعضی کافی است اگر وقت را در علوم نافع صرف نمایند اولی و انسب».

طبق نصوص مبارکه:

منظور از علوم نافع:

- ۱- «علمی که نافع است و سبب و علت ترقی عباد است.»
- ۲- «آنچه سبب منفعت و ترقی و ارتفاع مقام انسان است.»
- ۳- مفید نبودن علمی که «از لفظ ابتدا و بلفظ منتهی گردد»

## (۴) حق بهره مندی از تربیت دینی معقول

حضرت بهاء الله در کلمات فردوسیّه فرموده اند: «دارالتّعلیم باید در ابتدا اولاد را به شرائط دین تعلیم دهد.... و لکن بقدری که به تعصّب و حمیت جاهلیّه منجر و منتهی نگردد».

## (۵) حق بهره مندی از تعلیم و تربیت شایسته

حضرت بهاء الله فرموده اند: «تربیت اطفال از اول مقام مذکور و محسوب» (پیام آسمانی ۹۵/۲)

کودکان حق دارند که حتّی قبل از ولادت در رحم مادر از رعایت و محبت برخوردار باشند حتّی در گاهواره حق آنهاست که از تربیت روحانی بهره گیرند یعنی مناجات ها و غزلیات جمال



ابهی را به صوت خوشِ مادر بشنوند. تعلیم و تربیت در امر بهائی عامّ است هر دختر و هر پسر حقّ استفاده از این حقّ مسلم را دارد ولو پدر و مادر از عهده تأمین مخارج آن بر نیایند.

### (۶) حقّ ارتباط با خدا

صدور مناجاتهایی بی مانند از قلم حضرت عبدالبهاء برای اطفال که آن هم در تمدّنات و ادیان سابقه بی همانند است بر عزّت و حرمتِ شخصیت اطفال در این دورگواهی می دهد.

### (۷) حقّ مصونیت جسمی و روحی از آزار و خشونت

تنبیه بدنی که حضرت اعلیٰ آن را به حدّ اقلّ مقرون بملایمت کامل تقلیل دادند در امر بهائی بموجب کلام صریح حضرت عبدالبهاء ممنوع است. (امر و خلق ۳ - ۳۳۵) «ضرب و شتم ابداً جائز نیست» (و نیز رك نصوص تربیتی ص ۹۹ و منتخباتی از آثار مبارکه درباره تعلیم و تربیت ص ۱۰۹)

### (۸) حقّ برخورداری از يك فضای امن و سالم خانوادگی

با تحکیم حیات خانوادگی و مبعوض شمردن طلاق و معلق کردن طلاق به سال تربص که در آن باید همه مساعی ممکن برای برقراری مودّت فیما بین مصروف شود سعی امر بهائی بر ایجاد محیطی دور از تشنج برای پرورش اطفال است.

### (۹) رفع تبعیض نسبت به مادر

اولویت و حقوقی که اسلام برای مردان نسبت به زنان قائل شده در قضیه ولایت اطفال نمایان می شود (عبادی - ۱۳۱ - ۱۳۲). قانون مدنی دوران جمهوری اسلامی که قویاً از قوانین اسلام الهام گرفته ولایت قهری را با پدر و جدّ پدری می داند حتّی در صورت عدم لیاقت آن ها و همان ها هستند که می توانند وصیت کنند که بعد از مرگشان چه کسی باید عهده دار نگاهداری و تربیت و اداره امور مالی کودک گردد. چنین تبعیضی به نفع پدر و جدّ در قوانین بهائی وجود ندارد.

### (۱۰) ممانعت از ازدواج های پیش از وقت

در امر بهائی رضایت پدر و مادر هر دو برای ازدواج پسر و دخترشان ضرور است. قانون ایران به اتکاء قوانین اسلامی می گوید که ازدواج دختری که هنوز شوهر نکرده ولو به سنّ بلوغ رسیده

باشد موقوف به اجازه پدر یا جدّ پدری است که در نتیجه باز حقّ مادر در این امر مهمّ باید مسکوت بماند و سخنش راه به جایی ندارد. خانم شیرین عبادی حقّ دارد که پرسد «چرا فقط دختران ملزم به رعایت احترام پدر و کسب نظر از وی هستند و پسران چنین تکلیفی ندارند؟» (ص ۱۳۳)

يك مورد مهمّ تمایز دیگر امر بهائى از اسلام یا قوانین ملهم از اسلام در قضیه سنّ دختر در هنگام ازدواج به چشم می خورد. قانون مدنی ایران نکاح قبل از سنّ بلوغ را ممنوع می داند ولی با تعجب ملاحظه می کنیم که سنّ بلوغ را برای پسران ۱۵ سال تمام قمری و برای دختران ۹ سال تمام قمری تعیین کرده است و بعید نیست که مستمسک حضرات ازدواج عایشه زوجه پیغمبر در سنین کودکی باشد. در امر بهائى دختر حقّ دارد مانند پسر دوران کودکی و نوجوانی خود را بدون دغدغه مسئولیت های اجتماعی طی کند.

#### (۱۱) سهم مساوی در ارث

همه می دانند که در قضیه ارث در قوانین اسلام سهم پسر دو برابر دختر است. در دیانت بهائى بین پسر و دختر برابری منظور شده و اگر به پسر ارشد امتیازی از لحاظ ارث در مورد خانه پدر - مادری داده شده آزادی فرد در تحریر وصیت نامه می تواند این امتیاز را ملغی دارد.

#### (۱۲) حقّ بهره مندی اطفال از بازی و اسباب بازی

که فوائد تربیتی آن در آثار مبارکه تأیید شده (نصوص تعلیم و تربیت ص ۱۱۱-۱۱۰):  
«اما اطفال از ۵ سالگی باید در تحت تربیت داخل شوند. یعنی روزها در محلی که مربیان هستند محافظه شوند و ادب بیاموزند و به تحصیل بعضی از حروف و کلمات و قرائت مختصر به عنوان بازی تعلیم شوند. چنان که در بعضی بلاد حروف و کلمات را از شیرینی ساخته به طفل می دهند... اطفال زود حروف را یاد می گیرند.»

«از طفولیت قبل از مدرسه تعلیم یابند بلکه عموم را به وسائل و اسباب بازی به آنها تعلیم کنند تا با حالت سرور و شوق مطالبی را یاد گیرند که خود اطفال در وقت بازی با یکدیگر مطالعه و مذاکره نمایند...»

### (۱۳) حق بهره مندی از محیطی فرحناک

از آثار مبارکه حضرت عبدالبهاء بر می آید که از خصوصیات خانواده بهائی علاوه بر محبت و اتحاد، یکی آن است که همواره مقرون به سرور باشد «همیشه پرسرور باشند و سبب سرور قلوب دیگران شوند» (پیام آسمانی ج ۱، ص ۹۲). این فرح و سرور بی گمان اثر مهمی در بهداشت روانی کودکان خواهد داشت و ممانعت و پیشگیری از بسیاری عوارض روانی که بخشی از جمعیت بشری به آن گرفتارند چون عصبانیت - بی طاقتی، بدبینی، اضطراب و دغدغه... خواهد کرد. حضرت عبدالبهاء می فرمایند «سرور مدخلیت در حفظ صحت دارد و از کدورت، تولد امراض می شود». (همان پیام آسمانی ج ۱، ص ۹۶-۹۷)

### (۱۴) بهره مندی از شوق کمال طلبی

در آثار بهائی کمال طلبی در عموم و از جمله در جوانان و اطفال تشویق شده، حضرت بهاء الله در بیانی فرموده اند: «در تحصیل کمالات ظاهره و باطنه جهد بلیغ نمائید چه که ثمره مشمره انسانی کمالات ظاهریه و باطنیه بوده»

و حضرت عبدالبهاء فرموده اند: «ای مادران مهربان . بدانید که در نزد یزدان اعظم پرستش و عبادت، تربیت کودکان است به آداب کمال انسانیت و ثوابی اعظم از این تصور نتوان نمود» انتظار حضرت عبدالبهاء از نونهالان بهائی این است (نصوص حضرت عبدالبهاء در تعلیم و تربیت ص ۷۰-۷۱): «تا در جمیع مراتب ترقی نموده.... به جمیع کمالات انسانی در کل شتون صوری و معنوی، جسمانی و روحانی ترقی نمایند» پس باید همّت بلند در اطفال ایجاد کرد که به کم قانع نشوند و در همه عرصه ها کمال امور را خواهان شوند.

### (۱۵) حق بهره مندی از هویت ملی در عین هویت انسانی - جهانی

امر مبارک هرگز انس و تعلق به وطن را در قلوب خاموش نکرده در عین حال همگان را بر آن تشویق می کند که خیرخواه جمیع نوع بشر گردند.

### (۱۶) حق پرورش یافتن در آداب انسانیت (احترام به حیوان و طبیعت)

حضرت عبدالبهاء تعلیم می دهند که چطور از کودکی باید انسانیت را در طفل تقویت کرد و اطفال را از صغر سنّ نوعی تربیت نمایند که بی نهایت به حیوان رئوف و مهربان باشند «اگر حیوانی مریض است در علاج او کوشند، اگر گرسنه است اطعام نمایند، اگر تشنه است سیراب کنند، اگر خسته است در راحتش کوشند.» (رک. امر و خلق ج ۳، ص ۳۳۷)

### (۱۷) حق داشتن نامی شایسته

در مورد نامگذاری (تسمیه) اطفال نصوصی هست که در صفحات ۵۹ - ۶۲ کتاب امر و خلق جلد سوم می توان زیارت کرد حضرت عبدالبهاء می فرماید: «در خصوص نام نهادن اطفال استفسار نموده بودی هر طفل را که وضع اسم خواهید، محفلی بیارائید و آیات و مناجات تلاوت کنید و تبّتل و تضرّع به درگاه احدیت نمائید و از برای طفل حصول هدایت رجا کنید و تأیید و ثبوت و استقامت بخواهید. بعد نام نهید و شربت و شیرینی صرف نمائید. این تعمید روحانی است.» البتّه تعمید شیوه مسیحیان در امر بهائی وجود ندارد و اسم گذاری بعد از تلاوت آیات و مناجات صورت می گیرد و حضور جمع به معنی رسمیت دادن اجتماعی به وجود فرد نورسیده است. بهائیان محدودیت به اسامی اولیاء و مقدّسان و ائمه که در عالم مسیحیت و اسلام معمول بود ندارند. در عصر حضرت باب به توصیه آن حضرت در کتاب بیان، گذاشتن اسامی منسوب به خدا چون رحمت الله - عطاء الله و امثال آن مرسوم بوده اما این رسم امروزه به قوت خود باقی نیست.

### (۱۸) ارج نهادن به اطفال مستلزم ارج نهادن به مرّیان است

ارج نهادن به کار و خدمت مرّیان که در امر مبارک سهمی از ارث مترّبی دارند خود وسیله ای است که توسط آن حقوق اطفال از جانب بزرگسالان بهتر و بیشتر رعایت شود. حضرت بهاء الله در بیانی فرموده اند که در عوالم علم و عرفان و ارتقاء عالم و تهذیب و راحت امم تربیت اطفال از اول مقام مذکور.

امر بهائی اطفال را به اصطلاح عوام "داخل آدم" می شمرد. مناجات های متعدّد به نام اطفال از قلم حضرت عبدالبهاء صادر شده و حتّی اطفال، مخاطب بعضی از الواح قرار گرفته اند.

معمولاً مربیان توصیه های تربیتی خود را خطاب به اولیاء اطفال ذکر می کنند. بیان جمال مبارك حاکمی از آن است که در این مورد خود اطفال هم به حساب گرفته می شوند مثلاً وقتی می فرمایند: «باید اطفال کمال جهد را در تحصیل علم و خط مبذول دارند»<sup>۱</sup>

تعیین تکلیف برای اطفال مبین شناسائی شخصیت آن هاست حضرت عبدالبهاء حتی اطفال را مخاطب قرار داده تشویق به مشارکت در بعضی خدمات چون تبلیغ امر الهی می کنند «معلم هر روز يك مسأله از بین مسائل آلهیه را در بین اطفال طرح نماید که بهم مذاکره نمایند خود اطفال به نهایت شوق آیند و در مدت قلیله طفل صغیر استدلال به آیه و حدیث نماید». (امر و خلق ج ۳، ص ۳۳۴)

### بعضی از تعدیات در حق کودکان که در امر مبارك تحریم شده

۱- سقط جنین: اصولاً در ادیان آلهی سقط جنین غیرمجاز است و این موضوع هم در اسلام و هم در امر بهائی صدق می کند جز این که گفتیم بعضی علمای اسلام مخالف سقط جنین قبل از چند ماهگی جنین نیستند در جامعه بهائی جنین به نظر می رسد که در موارد بسیار استثنائی مثلاً هنگامی که حیات مادر در خطر باشد یا فرزند نتیجه تجاوز به عنف باشد طیب حاذق با وجدان می تواند حکم به سقط جنین دهد.

۲- اعزام کودکان به جنگ: در ماده ای از مواد اعلامیه اسلامی حقوق بشر مذکور است که «در صورت بکارگیری زور و یا کشمکش های مسلحانه نباید آنانی را که در آن مشارکتی نداشته اند هم چون پیرمردان و زنان و کودکان را کشت» (عبادی - ص ۳۴۲). مدارك کافی در طی جنگ ایران و عراق بدست آمده است که حتی کودکان را به عنوان سرباز به جبهه جنگ می فرستادند که البته این کار با روح اسلام و با تشخیص صحیحی که از اعلامیه نویسان حقوق بشر در اسلام انتظار می رود تعارض کامل دارد.

۳- بردگی: هر چند بردگی در اسلام با دیده تسامح و تساهل نگریسته شده اما موجب خوشوقتی است که در اعلامیه اسلامی حقوق بشر گفته شده:

«ماده یازدهم - انسان آزاده متولد می شود و احدی حق بردگی کشیدن یا ذلیل کردن، مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن او را ندارد مگر خدای متعال»

این اصل متین در آثار بهائی تأکید شده اما از دیدگاه بهائی جمله آخر مگر خدای متعال بی معنی است زیرا خدا به حکم آن چه جمال مبارك در آثار خود آورده اند برای اعتلاء مقام انسان و آزادی او مظهر امر خویش را فرستاده است.

**۴- عدم جواز تغییر دین:** در ماده ده اعلامیه اسلامی چنان که انتظار می رود تغییر دین از اسلام به دین دیگر ممنوع تلقی شده چون اسلام را دین فطرت خوانده است. در امر بهائی صرف ولادت در خانواده بهائی شخص را بهائی نمی کند. انتخاب و اختیار دین پس از تحرّی حقیقت با شخص اوست و فرد می تواند آزادانه جامعه بهائی را ترک کند.

**۵- قهر و جبر نسبت به اطفال:** اساساً در نظامات خانوادگی که از مدل قبیله ای برگرفته شده اند نوعی حاکمیت مطلق برای پدر یعنی سالار خانواده پذیرفته شده.

ولی نمی توان باور داشت که در عصر جدید بتوان با همان قهاریت و تحکّم که سابقاً با کودکان و نوجوانان رفتار می شد با آنان روبرو گردید. این تحوّل فی الحقیقه در آثار بهائی به طور ضمنی پیش بینی شده است مقتضای خانواده هم دیگر خانواده پدرسالاری نیست بلکه خانواده زن و شوهری در مقام تساوی است این است که در آثار حضرت عبدالبهاء آمده که حقوق همه افراد خانواده باید مرعی شود هم اصاغر و هم اکابر و اگر احترام کوچکتان به بزرگتران توصیه شده رعایت کوچکتان توسط بزرگتران هم مورد تأکید قرار گرفته است.<sup>۱۱</sup>

و ای بسا خانواده های بهائی که نه فقط همه افرادش در مناجات های صبح و شام شرکت دارند بلکه به کودکان و نوجوانان امکان مشارکت در مشاورات خانوادگی داده می شود.

**۶- کار اجباری و استثمار کودکان:** گاه فقر و جهل در برخی ممالک عقب مانده موجب آن می شود که پدر و مادر فرزندان خود خصوصاً دختران را بفروشند. کار کودکان قبل از سنین بلوغ در اکثر این ممالک منجمله ایران اسلامی متداول است و حتی ده ها هزار کودک کمتر از ۱۵ ساله را به عنوان جوینده کار صورت داده اند چنین امری نمی تواند به هیچ روی مورد تأیید دیانت بهائی باشد و چنان که قبلاً اشاره شد اگر پدر و مادر از عهده تأمین هزینه تعلیم کودکان خود بر نیایند این کار بر عهده جامعه و محفل روحانی محلّ یعنی بیت العدل آینده است.

**سوای نکات بالا قوانین بهائی در مورد کودک ناظر است بر:**

**۷- حفظ از مواد مخدر و الکلیسم:** می دانیم که شرب خمر و مواد مخدره در امر مبارک شدیداً ممنوع است که در مورد اول قرآن صراحت دارد ولی در مورد دوم ساکت است. در نتیجه آزاری که بر کودکان در خانواده های مبتلی به اعتیاد چه به الکل و چه به مواد مخدره می رود تردید ناپذیر است. هر چند اعلامیه اسلامی حقوق بشر هم در این مورد خاموش است اما حدّ اقلّ در آغاز ماده ۱۷ گفته که «هر انسانی حقّ دارد در يك محیط پاک از مفاسد و بیماری های اخلاقی به گونه ای که بتواند در آن خود را از لحاظ معنوی بسازد زندگی کند جامعه و دولت موظّفند این حقّ را برای او تأمین کنند» در همان ماده است که «دولت و جامعه موظّفند برای هر انسانی تأمین بهداشت از طریق ایجاد مراکز عمومی مورد نیاز برحسب امکانات موجود بکنند»

**۸- حفظ از شرور طلاق:** با تحکیم حیات خانواده و مبعوض شمردن طلاق و معلق کردن طلاق به سال تربص که طی آن باید همه مساعی ممکن برای اعاده مودّت صورت گیرد بقاء الله خواسته اند میلیون ها اطفال را که از جدائی اولیاء خود رنج می کشند در امان نگاه دارند حال آن که در عالم اسلام هنوز طلاق در هر آن به اراده شوهر قابل جریان است.

**۹- حفظ از شرور چند همسری:** در امر بهائی هر چند کتاب اقدس صراحت کافی در باب وحدت زوجه ندارد اما بعد تبیینات حضرت عبدالبهاء و سپس حضرت شوقی ربّانی ولی امرالله چند زنی را به کلی ممنوع کرد و اقتناع به زوج یا زوجه واحد الزامی گردید و البته اثرات نامطلوبی که کشمکش ها در خانواده چند همسری بر روی اطفال می گذارد روشن است.

#### **۸- نظرگاه بهائی در مورد جایگاه کودک در خانواده و جامعه**

آنچه درباره حقوق کودکان در جامعه بهائی در فصل پیشین مذکور آمد به طور ضمنی و اساسی جایگاه اطفال را در خانواده و جامعه بهائی معلوم می دارد. اطفال تنها زینت خانه نیستند و یا زینت سفره. چنانکه در بیانات مبارکه حضرت عبدالبهاء آمده (پیام آسمانی، ج ۲، ص ۲۹۳) بلکه از نظر پاکی قلب سرمشق برای بزرگسالان هستند (انسان باید قلبش مانند قلوب اطفال باشد و از هر آلاشی پاک و پاکیزه. حضرت عبدالبهاء) و ودیعه ای الهی هستند که خدا به مادر و پدر سپرده تا در تربیتش از هیچ کوششی دریغ ندارند و البته اگر در این عرصه کوتاهی کنند حقّ پدری و

مادری از آنان ساقط می شود و بعکس اگر حدّ اعلای سعی را به کار برند به اعظم ثواب می رسند.

طفل را به دیدۀ صغیر و محجور در جامعه بهائی نمی نگرند بلکه او را هم از بادی زندگی در حیات جامعه مشارکت می دهند حتّی مکرر دیده شده که در مجالس بهائی چون ضیافات نوزده روزه از اطفال خواسته می شود که تلاوت مناجات کنند. اطفال حقّ دارند که از آغاز حیات از زبان مادر خود ادعیه و مناجات ها را بشنوند، و با بهره مندی از تربیت روحانی به معرفت و محبّت الهی که بزرگترین سرمایه زندگی معنوی و اخلاقی آدمی است دست یابند به فرموده حضرت عبدالبهاء: «خدا شما را انسان خلق کرده تا روز بروز با ادب تر شوید، تحصیل کمالات انسانیّه نمائید... تا شما باشید اطفال ملکوت». (پیام آسمانی ج ۲، ص ۲۹۲)

از بزرگترین امتیازات امر بهائی شناسائی حقوق برابر و حیثیت و شرافت انسانی برابر برای دختر و پسر است و پایان دادن به اسطوره آدم و حوا که هنوز در وجدان مغفول بشریت سنگینی می کند. در میان عرب جاهلی دختران را زنده به گور می کردند و قرائتی هست که در کشور چین سقط جنین دختران رسم معمول است در صورتی که امر بهائی در عین آن که پسر و دختر را در صُقع واحد قرار می دهد برای تربیت دختران اولویت قائل است («اگر بدیده حقیقت نظر گردد تربیت و تعلیم دختران لازم تر از پسران است زیرا این بنات وقتی آید که مادر گردند و اولادپرور شوند و اوّل مربّی طفل مادر است»<sup>۱۲</sup>)

ارزیابی نوینی که از جایگاه کودک در جامعه و خانواده می شود پدر و مادر بهائی را بر آن تشویق می کند که فرزندان را هم در مشاوره های خانوادگی مشارکت دهند و برای آراء آنان هم وزنی قائل شوند.

اطفال را متکی به نفس، مسؤل و با قدرت تشخیص بار آورند و امکان طیران مستقل دهند و حتّی هم از آغاز متحمّل مشقّت سازند و نه نازپرورد تنعم مفرط.

### نتیجه گیری

امر بهائی فی الحقیقه در عین آن که در يك جامعه اسلامی ظهور کرده انقلابی بزرگ در حیات خانواده و شأن و مقام زن و کودک به وجود آورده که آثار ثمر بارش تنها طبع نسل های متوالی



معلوم و آشکار خواهد شد. در مواردی هم که امر بهائی به ظاهر پیوندی با اسلام داشته چون دوزنی- مَهر چنانکه ملاحظه شد آن پیوندها به شدت تضعیف شده و مثلاً اصل دوزنی بالکل منسوخ گشته و اکتفا به حدّ اقلّ مَهر که فقط جنبه نمادی یا سمبولیک دارد توجیه شده است. اصل بکارت هر چند با تأکیدی که در مورد عفت و عصمت در آثار بهائی معمول شده بر جای خود باقی است اما شوهران تشویق شده اند که در صورت آگاهی بر عدم بکارت همسر به ذیل ستر و اغماض متوسّل شوند. گرچه منعی برای ازدواج پس از مرگ همسر نیست اما حضرت ولی امرالله صریحاً رعایت وفاداری به خاطر همسر از دست رفته را مطلوب خوانده اند. اطفال از مرتبه صغارت و محجوریت بیرون آمده و صاحب حقوق و پایگاهی شایسته در جامعه شده اند. ترس از مجازات و خشونت اولیاء جای خود را به مناعت نفس و احتراز آگاهانه از عملی که شأن انسان را پائین آورد سپرده است یعنی خشیت الله جایگزین بیم از شلاق پدر و چوب معلم شده است.

«امّهات باید طفلان خردسال را مانند نهال هائی که باغبان می پرورد پرورش دهند. شب و روز بکوشند که در اطفال ایمان و ایقان و خشیت رحمن و محبت دلبرآفاق و فضائل اخلاق و حسن صفات تأسیس یابد»<sup>۱۳</sup> حضرت عبدالبهاء.

هم در آئین یهود و هم در آئین زردشتی، فارغ از آن که نصوص الهی چه مقرر داشته باشند، ازدواج درون گروه بسیار رایج است. در اسلام چنین محدودیتی لاقلاً برای مرد مسلمان نیست معذک هرگز در گذشته تأکید به ازدواج با گروه ها و ملل دوردست به حدی نبوده است که در امر بهائی و این دستور نه فقط کمکی به آن چه «بهبود نژادی» خوانده شده می کند بلکه خصوصاً وسیله ای است برای برقراری ارتباط دوستانه میان فرهنگ های مختلف که این همه جهان امروز بدان نیاز دارد. لذا عجب نیست که کودک بهائی از ابتدا با این اندیشه بار آورده می شود که «امروز انسان کسی است که به خدمت جمیع مَنْ عَلی الارض قیام نماید»<sup>۱۴</sup> و «در جمیع احوال انسان باید متشبّث شود به اسبابی که سبب و علت امنیّت و آسایش عالم است»<sup>۱۵</sup>

و «آسایش هنگامی دست دهد که هر کس خود را نیک خواه همه روی زمین نماید»<sup>۱۶</sup> و بالاخره «بچشم بیگانگان یکدیگر را مبینید. همه باریک دارید و برگ یک شاخسار».<sup>۱۷</sup>

## منابع و مأخذ فارسی درباره خانواده و کودک در ایران

- ۱ - دکتر شهلا اعزازی - جامعه شناسی خانواده - با تأکید بر نقش ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر - انتشارات روشنگران و مطالعات زنان ۱۳۷۶ - ۲۲۸ صفحه
- ۲ - دکتر جمشید بهنام - ساخت های خانواده و خویشاوندی در ایران - شرکت خوارزمی - ۱۳۵۰
- ۳ - مجموعه مقالات: آسیب های اجتماعی ایران - انجمن جامعه شناسی ایران - انتشارات آگاه - ۱۳۸۳ فصل ۴ کودکان خیابانی و بزهکاری نوجوانان ۱۹۳ - ۲۷۲
- ۴ - دکتر محمد حسنی فرجاد - بررسی مسائل اجتماعی ایران (فساد اداری - اعتیاد - طلاق) - انتشارات اساطیر ۱۳۷۷ از جمله نابسامانی خانواده ها به عنوان مسأله اجتماعی در ایران و تحقیق در مسأله طلاق در ایران
- ۵ - مقالات اولین همایش ملی آسیب های اجتماعی در ایران خرداد ۱۳۸۱ - جلد نهم روسپیگری، کودکان خیابانی و تنگدستی - انجمن جامعه شناسی ایران - انتشارات آگاه ۱۳۸۳
- ۶ - انجمن جامعه شناسی ایران - مسائل اجتماعی ایران (مجموعه مقالات) - ۱۳۸۳ مقالاتی از جمله درباره رابطه بین نسلی در خانواده ایرانی
- ۷ - سعید مدنی قهفرقی - کودک آزاری در ایران با مقدمه دکتر شیرین عبادی - دکتر بهروز جلیلی - نشر آکون ۱۳۸۳
- ۸ - مقالات اولین همایش ملی آسیب های اجتماعی در ایران - خرداد ۱۳۸۱ جلد سوم: پرخاشگری و جنایت - انجمن جامعه شناسی ایران ۱۳۸۳ از جمله مقاله نابسامانی خانواده زمینه ساز بروز بزهکاری اجتماعی و بررسی جامعه شناختی عوامل مؤثر در خشونت شوهران بر ضد زنان در خانواده
- ۹ - دکتر سید احمد احمدی - روان شناسی نوجوانان و جوانان (شخصیتی - رفتاری - تحصیلی - شغلی - بزهکاری و اعتیاد) - اصفهان ۱۳۸۳ - ۲۳۹ صفحه
- ۱۰ - شرین عبادی - تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران چاپ اول ۱۳۷۳ - ۳۴۷ صفحه از جمله بخش سیزدهم تساوی حقوق زوجین

۱۱ - ایلیا پاولویچ پطروشفسکی: اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری) ترجمه کریم کشاورز - انتشارات پیام ۱۳۵۱ - خصوصاً فصل هفتم حقوق جزائی و مدنی اسلامی از ص

۱۷۵

۱۲ - دکتر محسن کدیور - مصاحبه - سایت آفتاب مآکازین (۱۳۸۳)

\* نویسنده از تکرار بعضی مطالب در این مقاله، تکراری که مقتضی تأکید و تشریح در بیان شفاهی بوده پوزش می طلبد.

## یادداشت‌ها

۱ مرکز آمار ایران در سالنامه آماری کشور ۱۳۸۳ در صفحه ۹۳ تعداد افراد در خانواده ها به ابعاد مختلف در آبان ماه سال ۱۳۷۵ را چنین صورت می دهد تعداد کل خانواده ها در کشور ۱۲'۴ میلیون. خانواده های يك نفری ۰'۵ میلیون. خانواده های دونفری ۱'۴ میلیون. خانواده های سه نفری ۱'۹۷. خانواده های ۴ نفری ۲'۲۷ میلیون. خانواده های ۵ نفری ۱'۹۷ میلیون. خانواده های ۶ نفری ۱'۵۷ میلیون و خانواده های ۷ نفری و بیشتر ۲'۶ میلیون. بر این اساس خانوارهای بزرگ که ۶ و ۷ نفری باشند، ۳۳ درصد کل را تشکیل می دهند که با ارقام ارائه شده از جانب خانم دکتر اعزازی متفاوت است. ممکن است رقم ۴ درصد در گزارش ایشان غلط چاپ شده باشد و بهرحال در این آمارها هم غلبه با خانوارهای ۲-۳-۴ و ۵ نفری است.

۲ با این که اکثریت عظیم مردم افغان مسلمان هستند مخبر روزنامه سوپسی Temps آقای استفن بوسارد Bussard می نویسد (۲۰۰۷'۴'۳) که زن ایرانی فقط با اجازه وزارت کشور حق ازدواج با غیر ایرانی دارد ولی در هر حال فرزندان او و شوهرش حق داشتن تبعیت ایرانی ندارند و در نتیجه حدود ۲۰ هزار طفل از مادر ایرانی و پدر افغانی در حال حاضر از حق مدرسه رفتن محروم هستند.

۳- رك. مقاله ای تحت عنوان بررسی پدیده همسرآزاری در شهر طهران (سال ۱۳۷۹) که در مجموعه مقالات «آسیب های اجتماعی ایران» به سال ۱۳۸۳ نشر شده است.

۴ این اطلاعات از کتاب *كودك آزاری در ایران* (۱۳۸۳) بدست آمده است و از روزنامه کار و کارگر (۱۳۷۷)

۵ - *ایرانیكا*. ج. ۵. ص ۴۱۲ تا ۴۱۶.

۶ - در گزارش دیگری که به سال ۲۰۰۴ م. منتشر شده (انگلیسی) و عنوانش راپرت هدفهای توسعه در هزاره اول، عملکردها و چالش هاست سهم زنان در مشاغل مزدوری (مزد و حقوق بگیر) در خارج بخش کشاورزی در سال ۱۹۹۰ حدود ۱۰'۵ و در سال ۲۰۰۲ حدود ۱۲ درصد بوده است.

- ۷- رك. مقالات اولين همایش ملی آسیب های اجتماعی در ایران در خرداد ماه ۱۳۸۱. جلوه. روسپیگری، کودکان خیابانی و تکدی. از انتشارات آگاه ۱۳۸۳.
- ۸- دانشنامه انگلیسی ایرانیکا جلد نهم. رك. مقاله مفصل حقوق خانواده در آئین زردشتی در اسلام و در ایران مدرن. مقاله سوم از خانم میرحسینی است ص ۱۸۴-۱۹۶.
- ۹- ونیزرك. دكتور محمد حسین فرجاد: بررسی مسائل اجتماعی ایران (فساد اداری. اعتیاد. طلاق). ۱۳۷۷.
- ۱۰- همین مضمون در لوحی از حضرت عبدالبهاء «آرزوی دل و جان عبدالبهای مهربان این است که نورسیدگان بهائی هر يك در علم و عرفان شهیر آفاق گردند و البته نهایت همت و سعی و غیرت در تحصیل علوم و فنون خواهند نمود (آثار مبارکه درباره تعلیم و تربیت ص ۷۵-۷۶)»
- ۱۱- «باید حفظ مراتب نمود و قانون وجودی و مامنا آلا له مقام معلوم را رعایت کرد. اصاغر باید رعایت احترام اکابر کنند و اکابر عنایت و مهربانی در حق اصاغر نمایند... این حقوق متبادله است» (پیام آسمانی ۱- ۱۰۲)
- ۱۲- پیام آسمانی، ۲. ص ۲۹۲ از حضرت عبدالبهاء
- ۱۳- پیام آسمانی، ۲. ص ۲۹۲
- ۱۴- دریای دانش، ص ۱۹
- ۱۵- همان کتاب، ص ۲۵ از حضرت بهاء الله
- ۱۶- همان کتاب، ص ۵
- ۱۷- همان کتاب، ص ۷-۸

## رسالهٔ مدنیّه و رسالات سیاسی - اجتماعی هم عصر آن

### مینا یزدانی

حضرت عبدالبهاء در سال ۱۲۹۲ قمری مطابق با ۱۸۷۵ میلادی رسالهٔ مدنیّه را نگاشتند، و با وجود آنکه در آن زمان ۲۳ سال بود بناچار از ایران دور بودند، پیشنهادات خود را در آبادانی ایران بیان داشتند. این امر که گویای توجه خاص ایشان به ایران است، بهانه‌ای به دست می‌دهد تا مروری بر اهم آثار و نوشتجات نویسندگان ایرانی که در همان دوران به نگارش رساله‌هایی در اصلاح سیاسی - اجتماعی پرداخته‌اند، بنماییم. به دلیل کثرت رساله‌ها این مرور و بررسی را محدود به مهم‌ترین این نوشته‌ها در فاصله زمانی نزدیک به دو دهه - دقیق‌تر، ۱۲۷۵ ه. ق. تا ۱۲۹۲ که سال نگارش رسالهٔ مدنیّه است - نموده‌ایم. امید آن است که در فرصتی دیگر رساله را با آنچه بعد از آن در زمینهٔ اصلاح اجتماعی در ایران نوشته شد، مقایسه کنیم.

در بررسی سیر تحوّل فکری و اجتماعی ایران در دورهٔ قاجار تا نهضت مشروطیت از چند جهش تاریخی یاد کرده‌اند: آغاز اصلاحات یا دوره عباس میرزا، اصلاحات میرزا تقی خان، در تلاش ترقّی یا برزخ ترقّی، تحرّک تجدّد و ترقّی یا عصر سپهسالار، و تکوین ایدئولوژی جنبش ملی مشروطیت (فریدون آدمیت، اندیشه ترقّی ۱۳). آنچه دوره "در تلاش ترقّی یا برزخ ترقّی" خوانده شده از بعد از شکست ایران در جنگ هرات و برافتادن دولت میرزا آقا خان نوری شروع می‌شود. اندیشهٔ اصلاحات و فکر تغییر در پی شکست خارجی و با کنار رفتن صدر اعظم مخالف اصلاحات، جان گرفت. در يك دوران سه ساله از ۱۲۷۵ ه. ق. تا ۱۲۷۸ ه. ق. جنبش ترقّی‌خواهی در دستگاه دیوان نمایان گردید. چند رساله پراهمیت در انتقاد سیاسی نوشته شد. شورای دولت به وجود آمد. "مصلحت‌خانه عامه" برپا شد، و نخستین جمعیت سیاسی جدید به

نام "مجمع فراموشخانه" تأسیس یافت. قانون عدلیّه اصلاح شد و نخستین طرح قانون اساسی به شاه عرضه گشت (آدمیت، اندیشه ترقّی ۱۷).<sup>۱</sup> پس از این دوره سه ساله، در عرض ده سال یعنی از ۱۲۷۸ ه. ق. تا ۱۲۸۷ ق از سویی به دلیل وجود عناصر مخالف ترقّی در هیأت دولت و از سوی دیگر به سبب بحران اقتصادی و مسائل داخلی چون خشکسالی و قحطی نان اصلاحات معطل ماند، هر چند اندیشه اصلاح و تغییر همچنان پیش رفت (آدمیت، اندیشه ترقّی ۷۶-۱۱۹، ۷۸). در ۱۲۸۷ ه. ق. با به کار آمدن میرزا حسین خان مشیرالدوله موج جدیدی از اصلاحات شروع شد و اصول آن ایدئولوژی "سبک جدید" را ساخت (آدمیت، اندیشه ترقّی ۱۱۹-۱۴۷). این اصلاحات و واکنش های ناشی از آن در ایران در رساله مدنیّه مورد اشاره حضرت عبدالباها قرار می گیرد.

هرچند نویسنده بنا بر معتقداتش رساله مدنیّه را تنها رساله ای از رساله های انتقادی - سیاسی زمان نمی داند، انتخاب این قالب از جانب حضرت عبدالباها را بهانه ای برای مقایسه مورد نظر می یابد و بر آن است که نشان دهد در زمان نگارش رساله مدنیّه افکار سایر اصلاح گران اجتماعی چه بود، افکار مرکز میثاق امر بهائی چه مشترکاتی با آنها دارد و از چه جهاتی یکتا و بی همتا است. از دیدگاه این نویسنده، رساله مدنیّه لایه های مختلف متعدّد دارد و اثری است چند وجهی که در آن جنبه های روحانی، فلسفی و اعتقادی، اجتماعی و غیره بیان شده است. در اینجا فقط به یک لایه از لایه های مختلف در رساله مدنیّه پرداخته می شود - سطحی ترین لایه آن که حضرت عبدالباها در واقع در آن از اصلاحات جاری اجتماعی - سیاسی ایران در آن زمان به عنوان قالب و بهانه ای برای بیان هدایات خود استفاده فرموده اند. اصولاً تنها در سطح این لایه است که چنین مقایسه ای میسر است.

راهنمای کار درباره کتب و آثاری که در این دوران از مسائل سیاسی و اجتماعی ایران گفتگو کرده اند، عمدتاً مقدّمه ایرج افشار بوده است بر کتاب قانون قزوینی، و فهرست ایشان در این مقدّمه از "رساله ها و کتابچه های انتقادی که تأثیر بیشتری را در جامعه فرهنگی" داشته است. در این پژوهش چند شاخص اصلی در کتاب ها و رساله های مورد بررسی کنکاش شده است: انگیزش نگارش، زبان و سبک نگارش، رویکرد به گذشته ایران، به دین و به مغرب زمین، توصیف وضع ایران و اصلاحات پیشنهادی برای اصلاح این سرزمین.

در زمینه رساله‌های انتقادی اجتماعی عهد قاجار و اندیشه‌های اصلاح‌گران قرن ۱۹ میلادی در ایران تحقیقات بسیار انجام شده و می‌شود.<sup>۲</sup> در باره رساله مدنیّه نیز البته بسیار نگاشته شده،<sup>۳</sup> از جمله تحقیق موژان مؤمن در مقاله تحقیقی خود *The Bahai Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860s and 1870s* (تأثیر دیانت بهائی بر روی جنبش‌های اصلاح طلبانه دنیای اسلام در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ میلادی). در این مقاله مؤمن رساله مدنیّه را اجمالاً با اهم رساله‌های انتقادی-سیاسی معاصر آن مقایسه می‌نماید؛ اما بنا به اقتضای موضوع بدون شرح آن رسالات تنها به نتیجه مقایسه می‌پردازد. از مقاله ایشان در نگارش این مقاله و تعیین شاخص‌های مورد بررسی بهره بسیار برده شده است.

رساله‌های ملکم خان (۱۲۴۹-۱۳۲۶ ه.ق. مطابق با ۱۲۱۲-۱۲۸۷ ش.)<sup>۴</sup>

ملکم خان ناظم الدوله در اصل از ارمنیان جلفای اصفهان بود. پدرش یعقوب در جوانی به اسلام گرویده بود و در سفارت روس در طهران سمت مترجم داشت. ملکم خان از کودکی برای تحصیل به فرانسه فرستاده شد. چون به ایران بازگشت مترجم حضور ناصرالدین شاه و نیز مترجم آموزگاران اطیشی دارالفنون شد (آرین پور ۱:۳۱۴). وی نوشته‌های بسیار در زمینه اصلاحات اجتماعی دارد. مجموعه آثار ملکم خان از ۱۲۷۵ تا ۱۳۲۳ بیست و پنج رساله است که در زمینه‌های مختلف سازمان‌های حکومتی و نظام قانونی، اقتصاد، سیاست، مسائل اجتماعی، فراموشخانه، جامع آدمیت و الفبای جدید نوشته است. از آن مجموعه آنچه را مربوط به دوره زمانی مورد بررسی ما است و به طور خاص از مسائل اجتماعی و سیاسی ایران گفتگو کرده است، برگزیده‌ایم: دفتر تنظیمات یا کتابچه غیبی، رفیق و وزیر، مجلس تنظیمات، دستگاه دیوان و دفتر قانون.

دفتر تنظیمات یا کتابچه غیبی<sup>۵</sup> را ملکم در ۱۲۷۵ تا ۱۲۷۷ ه.ق. نوشت. این اثر را متضمن نخستین طرح قانون اساسی که به شاه عرضه گردید و با ارزش‌ترین آثار سیاسی این دوره [دوره کوتاه ترقی خواهی ۱۲۷۵-ق-۱۲۷۸ ق] دانسته اند. این کتابچه نقشه اصلاحات همه جانبه‌ای را بر پایه قوانین موضوعه به دست می‌دهد. (آدمیت، اندیشه ترقی ۳۰). دفتر تنظیمات قدیمی‌ترین

اثری است که از ملکم در دست است. رسالات دیگر او در این دوران عمدتاً بر محور مطالب آن نوشته شدند (آجودانی ۲۹۷).

رفیق و وزیر<sup>۱</sup> این رساله در واقع سراسر توضیحی است بر دفتر تنظیمات. محتوای آن گویای میل شاه و تردید او و سعی مخالفان در برهم زدن پیشنهادهای ملکم بود. (آدمیت، اندیشه ترقی ۳۳).  
مجلس تنظیمات<sup>۱</sup> نیز که در ۱۲۷۶-۷۷ ه. ق. نوشته شد، باز شامل پیشنهادات ملکم برای اصلاحات است. شرحی از وضع ایران دارد و "بنیان اداره قانونی" که آن را "مجلس تنظیمات" می‌گویند، و حتی اسامی عده‌ای را برای عضویت پیشنهاد می‌کند (رساله‌ها ۸۴).  
دفتر قانون<sup>۲</sup> در ۱۲۷۷ ه. ق. در انتقاد از مصلحت‌خانه و طرز کار آن، ذکر اشکالات ایران، پیشنهاد قانون کیفری و تأکید در ضرورت نظم دستگاه دیوان نگاشته شد.

دستگاه دیوان<sup>۱</sup> در بین سالهای ۱۲۷۸-۱۲۷۹ ق. در تأکید بر اهمیت علم فرنگستان، بیان بعضی مشکلات ایران و راه حل آنها، و در باب نظام عسکریه ایران نوشته شد و "به حضور همایونی" عرض شد (رساله‌ها ۸۷).

در اینجا دفتر تنظیمات و سایر نوشته‌های ملکم را یکجا بررسی می‌کنیم و خطوط فکری او را در این دوران<sup>۱۱</sup> در زمینه شاخص‌های مورد بررسی خود ترسیم می‌نماییم.

### انگیزه نگارش

ملکم در ابتدای دفتر تنظیمات انگیزه نگارش را چنین می‌نویسد:  
دولت ایران بلا شك ناخوش خطرناك است... چون هنگام خطر بر هر يك از اهل كشتی لازم است که به قدر قابلیت خود در حفظ كشتی بکوشد، لهذا بنده نیز که از عمله جات این كشتی طوفان زده دولت هستم، از طرح نجات این كشتی نمونه هائی عرض کرده‌ام (رساله‌ها ۲۳-۲۴).  
دفتر تنظیمات را ملکم خان خطاب به جعفرخان مشیرالدوله رئیس شورای وزرا نوشت با این استدعا که آن را "تا سه روز دیگر به نظر شاه برساند"، و با قید اینکه "تا چهار روز دیگر در هر صورت کتابچه به نظر همایون خواهد رسید" (رسالات ۲۳).



## زبان و سبک نگارش

به طور کلی سبک ملکم خان در این رساله ها مبنی بر گفتگوی دو حریف فرضی است. دیدگاه‌ها و استدلال‌های مختلف را از زبان افراد گوناگون مطرح می‌کند. رفیق و وزیر کلاً در قالب مکالمه طنز آمیز بین "رفیق" اصلاح طلب و "وزیر" منفعت جو و مخالف اصلاحات بیان می‌شود. حتی در دفتر تنظیمات نیز که شرح مبسوط اصلاحات او را در بر دارد و کمتر در آن این حالت گفتگو آشکار است، ناگهان گفته‌های "آقای فضول" که از مخالفان اصلاحات است، درج می‌گردد. دستگاه دیوان نیز به شکل گفتگوی یعنی "سؤال يك رعیت از دولت خود" و جواب این سؤال نوشته شده است (رساله ها ۸۸).

شیوه دیگری که ملکم به کار می‌گیرد، طرح موقعیت‌های خیالی برای بیان افکارش است. در دفتر تنظیمات اهمّ پیشنهادهای خود یا در واقع قوانین تنظیمات برای ایران را در قالب روایاتی که دیده است، نقل می‌کند:

...يك خوابی دیشب دیده ام، برای شما نقل می‌کنم: ...خود را در میان چند نفر آدم دیدم که به تعجیل رو به در خانه می‌رفتیم. پانزده نفر بودیم و در دست هر يك از ما حکمی بود... به این مضمون: "بیا که شاه خواسته است." وقتی به حضور مبارك رسیدیم، ... به يك آهنگ قوی فرمودند: شما را برای مهمّ معظمی خواسته‌ام. دولت ایران مملوّ اغتشاش بوده، رأی همایون به رفع اغتشاش قرار گرفته است. از امروز اختیار حکمرانی را به دو جزو علیحده منقسم می‌داریم. اجرای حکم ما بر عهده وزراست. تعیین شرایط اجرا را بر عهده شما می‌گذاریم (رساله ها ۳۶).

و در ادامه خواب است که این گروه که قرار است قسمتشان "منحصر به شرح احکام شاهنشاهی و تحریر قوانین باشد"، "پیری جهان دیده" را "رئیس مجلس" قرار دادند، و "کتب قوانین جمیع ملل را به میان آوردند و از روی اصول انتظام دول بنای تحریر قانون را گذاشتند". در خواب ترتیب این قوانین از میان آن جمع بر عهده ملکم بوده که آن‌ها را اغلب به خاطر دارد و "چون معانی آنها زیاده از حدّ تازگی" داشته است، آنها را ذکر می‌کند. (رساله ها ۳۷). پس از آن به شرح قانون تنظیمات ایران می‌پردازد. از همین روست که در قسمتی از رفیق و وزیر، چون رفیق به تدابیر صاحب کتابچه غیبی اشاره می‌کند، وزیر مخالف اصلاحات پاسخ می‌دهد: "عجب!...

از خواب دروغ مرد که بی سواد چه حاصل؟ من قسم می خورم که آنچه نوشته است، خودش هم نمی فهمد!" (رساله ها ۶۷).

مثال دیگر از موقعیت های خیالی که ملکم برای بیان افکارش تصویر می کند، در رساله دستگاه دیوان است:

دیشب بر حسب اتفاق خود را در مغز اعلیحضرت شاهنشاهی یافتیم. چه بگویم که در آن سر پر شور چه تماشاها کردم؟ در میان تلاطم افکار عجیب و طرح های بزرگ، دو خیال دیدم که جمیع حواس شاهنشاهی منحصرآ مصروف آنها بود: یکی تحصیل پول و یکی دیگر تجهیز لشکر (رساله ها ۹۵). به دنبال این مقدمه پیشنهادهای خود را در باب "تحصیل مالیات" و ترتیب "نظام عسکریه" بیان می دارد (رساله ها ۹۶-۱۰۱).

### گذشته ایران

ملکم خان با تکیه زیاد بر گذشته ایران موافق نیست و پرداختن به آن را مفید نمی داند: "وزرای ایران قدمت تاریخ ایران را سدّ جمیع بلایا می دانند. هر چه فریاد می کنی سیل رسید، می گویند سه هزار سال است همین طور بوده ایم و بعد از این هم خواهیم بود! سرکار وزیر! آن وقتی که شما در آسیا به طور دلخواه خود سلطنت می کردید آن وقت کسی دوپست فرسخ راه را درده ساعت طی نمی کرد... حالا چیزی که لازم داریم، علم است و بصیرت" (رساله ها ۲۷).  
و اضافه می کند: "ما اگر بخواهیم به عقل طبیعی خود حرکت کنیم، منتهای ترقی ایران مثل ایام کیومرث خواهد بود" (رساله ها ۲۸).

### وضع ایران

ملکم از "پیشانی لشکر"، "گرسنگی نوکر"، "تعدی حکام"، "ذلت رعیت"، "هرج و مرج دستگاه دیوان"، "نقصان عیار و وزن مسکوکات"، "خطرات خارجه"، "طاعونی دولتی که تمام ولایت ایران را گرفته"، بنیاد همه بناهای دولت را زیر و زبر کرده و آن را "مداخل" می خوانند، و نیز بسیاری نواقص دیگر در ایران شکایت می کند (رساله ها ۲۶)، اما برای همه این ها يك عامل می شناسد، "خرابی دستگاه دیوان": "از موانع ترقی ایران، هر کس به اندازه عقل خود، يك نکته درك خواهد کرد، اما... موانع اصلی، موانع مطلق و مانع واحد ترقی ایران، در نقص ترکیب دولت

است...جمع ذلت‌ها و خرابی‌ها و انقلابات ایران، بلاحرف، حاصل معایب این دستگاه است" (رساله‌ها ۷۶).

چون از وضع ایران شکایت می‌کند فوراً به طریقی روشن می‌سازد که مقصود وی انتقاد از شاه نیست و همه مشکل از دولتمردان، وزرا و اطرافیان شاه است، در دستگاه ایوان می‌نویسد: "اگر از اسناد تملق نمی‌ترسیدم می‌گفتم در دنیا به حسن نیت و به علو همت ناصرالدین شاه شاهی نبوده است. چه خیالات بلند و چه طرح‌های بزرگ از این پادشاه بروز می‌کند که به واسطه عدم لازمه اسباب به کلی مجهول و بی‌ثمر مانده" (رساله‌ها ۹۳).

و در دستگاه دیوان از قول "وزیر" می‌گوید: "ما همه در دفع قوانین شریک هستیم و خیال شاه را می‌توانیم به اندک تدبیر تغییر بدهیم. اول شاه هرچه بفرماید تصدیق می‌کنیم بعد که پای اجرا به میان می‌آید، به هزار وسیله شاه را این قدر خسته می‌کنیم که آخر الامر خودش از خیال خود متنفر می‌شود" (رساله‌ها ۶۲).

## غرب

ملکم خان شیفته دستگاه دیوان و نظم اصولی دولت در غرب بود. از "کارخانجات انسانی" در غرب سخن می‌گفت که "از یک طرف اطفال بی‌شعور می‌ریزند و از سمت دیگر مهندس و حکمای کامل بیرون می‌آورند" و "دستگاه دیوان" را کارخانه‌هایی از این دست می‌دانست که در مرکز دولت قرار دارد و "محرك جمع سایر کارخانجات" است، "نظم و آسایش و آبادی و بزرگی و جمع ترقیات یورپ از حسن ترتیب این دستگاه است" (رساله‌ها ۲۸-۲۹). اخذ اصول مملکت‌داری فرنگ را محوری‌ترین تحول می‌داند (رساله‌ها ۷۳). "انوار فرنگ مثل سیل هجوم دارند، هر قدر که ممر این سیل را زیادتر باز نماییم، از فیوض ترقی یورپ بیشتر بهره خواهیم برد" (رساله‌ها ۹۴).

## اصلاحات پیشنهادی

از دیدگاه ملکم اصلاح دستگاه دیوان اساس همه تغییرات لازم بود. گفتیم ملکم در دفتر تنظیمات اولین طرح قانون اساسی را تحت عنوان قوانین تنظیمات به شاه ارائه داد. قوانین تنظیمات مشتمل بود بر قوانین مربوط به ترکیب حکومت، شرایط وضع قانون، حقوق ملت،

ترکیب مجلس تنظیمات، مجلس وزرا، ترتیب وزارت خانه‌ها، تقسیمات داخلی، قواعد مالیّه، وضع تعلّم ملّی و غیره. تأکید اصلی ملکم بر تفکیک کامل "اختیار وضع قانون" از "اختیار اجرای قانون" است اما به حفظ سلطنت مطلق. توضیح می دهد که: "در هر حکومتی که هم اختیار وضع و هم اختیار اجرای قانون در دست پادشاه است، ترکیب آن حکومت را سلطنت مطلق می‌گویند مثل سلطنت روس و عثمانی و در حکومتی که اجرای قانون با پادشاه و وضع قانون با ملت است، ترکیب آن حکومت را سلطنت معتدل می نامند، مثل انگلیس و فرانسه" (رساله ها ۳۲).

اما تأکید می کند: "اوضاع سلطنت‌های معتدل به حال ایران اصلاً مناسبی ندارد. چیزی که برای ما لازم است تحقیق اوضاع سلطنت های مطلق است،" ولی روشن می سازد که تفکیک دو اختیار وضع و اجرای قانون در سلطنت مطلق ممکن است: "سلطنت مطلق نیز بر دو قسم است: یکی سلطنت مطلق منظم، و دیگری سلطنت مطلق غیر منظم. در سلطنت مطلق منظم مثل روس و نمه و عثمانی اگر چه پادشاه هر دو اختیار حکومت را کاملاً به دست خود دارد ولیکن به جهت نظم دولت و حفظ قدرت شخص خود این دو اختیار را هرگز مخلوط استعمال نمی کند" (رساله ها ۳۲).

در دادن اختیار قانون گذاری به مجلس تنظیمات، روشن می کند که کار این مجلس نهادن قوانینی است که شاه اراده آنها کرده: "مجلس تنظیمات از پیش خود، نه رأی می تواند داشته باشد، نه حکم. کار این مجلس، فقط در این است که هر چه پادشاه می خواهد، اسباب اجرای آن را فراهم بیاورد... مثلاً میل پادشاه این است که موجب سرباز را نخورند... به محض خطور این میل پادشاه در باب اجرای آن قانونی می نویسد" (رساله ها ۸۲).

و بالصّراحه روشن میسازد که مجلس تنظیمات، پارلمنت و مجلس ملّی نیست: "مجلس تنظیمات برای مزید قدرت پادشاه است، نه به جهت تحدید تسلّط سلطنت. آنچه وزرای ما تصوّر می کنند غیر این مجلسی است که آن را مجلس وکلا و پارلمنت و مجلس ملّی می گویند و هیچ مناسبتی با مجلس تنظیمات ندارد" (رساله ها ۸۲).

باید دانست که ملکم خان به هیچوجه صحبت از مجلسی که اعضا آن را مردم انتخاب کنند ننموده. قانون اول و چهارم از قوانین تنظیمات ایران تصریح بر این دارد که عزل و نصب جمیع عمال حکومت و جمیع اجزای تنظیمات حق مخصوص شاهنشاهی است (رساله ها ۳۸ - ۳۹).

### رویکرد به دین

ملکم در رساله های این دوره خود (۱۲۷۵-۱۲۷۸ق)، تمسک خود را به اسلام و موافقت طرح های پیشنهادی اش را با آن تأکید می کند، اما این تأکید هنوز زیاد پررنگ نیست و برخلاف فکر ملکم در تحولات بعدیش<sup>۱۲</sup> هیچ دلالت بر قائل شدن نقش خاص سیاسی برای علما ندارد، و بیشتر در حد سعی در دادن این اطمینان است که اصلاحات خلاف شرع نیست و مخالفتی با روح اسلام ندارد. در دفتر تنظیمات چون از زبان "آقای فضول" در مخالفت با اصلاحات می نویسد: "اینجا فرنگ نیست که هر کس هر چه بخواهد مجری بدارد، علما و مجتهدین پوست از سر ما می کنند،" فوراً از زبان موافقین اصلاحات می گوید: "بیچاره مجتهدین را بی جهت متهم نکنید. باز الان در ایران هرگاه کسی هست که معنی نظم یوروپ را بفهمد، میان مجتهدین است. من هرگاه قرار بگذارم که مستوفیان دیوان پول دولت را کم بخورند، مجتهدین چه حرفی خواهند داشت؟" (رساله ها ۳۱).

به سبک متداول در غالب نوشتجات آن زمان ملکم کلمه نوشته هایش را با آیه "بسم الله الرحمن الرحيم" یا آیتی دیگر چون "هوالمستعان"، و "بسم الله خیرالاسما" آغاز می کند (رساله ها ۶۰، ۷۳، ۸۷، ۱۰۲).

مکتوبات کمال الدوله از میرزا فتحعلی آخوند زاده (۱۲۹۵-۱۲۲۸ ه. ق مطابق با ۱۸۱۲ م. تا

(۱۸۷۸

میرزا فتحعلی آخوند زاده در خانواده ای آذربایجانی در قفقاز به دنیا آمد. در نوجوانی قرآن، روسی، ترکی، عربی و ادبیات فارسی آموخت. در جوانی به آموختن حکمت و فلسفه پرداخت. با تسلط به این زبان ها با آثار نویسندگان گرجی و قفقازی و روسی آشنا شد. در تفلیس به تدریس زبان ترکی مشغول شد و به محافل علم و هنر راه یافت. وی از جهتی با تاریخ ایران باستانی و اسلامی، ادبیات و فرهنگ فارسی و ترکی، حکمت ادیان و فقه اسلامی، و فلسفه و عرفان، و از طرف دیگر

با آرا و افکار نویسندگان و اندیشه گران روسی و فرانسوی و انگلیسی و سویسی سده هجدهم و نوزدهم آشنا بود. آثار او نمودار اندیشه اوست در سه مرحله متمایز، مرحله اول نمایشنامه نویسی و داستان پردازی انتقادی، مرحله دوم پرداختن به اصلاح و تغییر خط که به نامرادی انجامید و مرحله سوم نگارش رسائل و مقالات انتقادی در فلسفه و دین و سیاست و انتقاد و تاریخ و ادب. اهمیت مقام میرزا فتحعلی را در سیر اندیشه سیاسی آن دانسته اند که اندیشه ساز ناسیونالیسم ایرانی، مروج اصول مشروطیت و حکومت قانون، دشمن دولت استبدادی و هرگونه حکمرانی فردی، نماینده فلسفه سیاست عقلی عرفی و تفکیک مطلق سیاست از شریعت و هاتف اصلاح دینی و "پروتستانتیسم اسلامی" است (آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوند زاده ۱۰۸ و پیشگفتار).

رسالة مکتوبات: نامه های کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله را در ۱۲۸۰ ه. ق. نوشته و بنا به مصلحت زمانه شیوه خاصی در نگارش آن بکار بسته است. یعنی آن را به صورت چهار مکتوب پرداخته، سه مکتوب از شاهزاده ای خیالی هندی بنام کمال الدوله از تبریز خطاب به شاهزاده خیالی ایرانی، جلال الدوله ساکن مصر (آدمیت ۱۱۰، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوند زاده و حاشیه بیوگرافی مقدمه مکتوبات کمال الدوله). به علاوه، در ابتدای کتاب، نامه ای از قول "مستنسخ" کتاب خطاب "به یکی از مستشرقین ملت اسلام" نوشته است که طی آن "مستنسخ" با ذکر اینکه "در هیچ عصر و اوان جهان از ملاحظه و زنادقه خالی نبوده است"، "خیالات فاسده کمال الدوله را که اراده صدمه زدن به عقاید دینی اسلام کرده است"، از جمله افکار زنادقه و ملاحظه شمرده که از آن "به قوت باطن صاحب شریعت هرگز رخنه ای به دین اسلام نخواهد رسید، به شرطی که در بطلان خیالات فاسده اش جواب شافی نوشته شود"، و اضافه می کند که "حالا به خواهش شما این نسخه را به نزد شما می فرستم، به شرطی که به رد مطالب آن در فکر جواب نوشتن بوده باشید ... و اگر بواسطه اهتمام شما در مقابل این هدیای جواب شافی ظهور کند و منتشر گردد، دیگر از آنها به مذهب و دین و ملک و آیین اصلاً احتمال صدمه مقدور نیست" (۷-۸). میرزا فتحعلی تا پایان زندگی مطالب این رساله را حک و اصلاح نمود. برخی از ملحقات را با توجه به انتقادهای دوستانش بر اصل رساله نوشت و به آن اضافه نمود (آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوند زاده ۱۱۰).

در این رساله اندیشه‌های تجدّد خواهی از زبان کمال الدّوله بیان می‌شود، سپس جلال الدّوله پاسخی تند بر آنها می‌نویسد، و در این میان نسخه‌بردار نیز هر جا که لازم آمده نقد جلال الدّوله را نقد کرده و یا چیزی نوشته است که آبی بر آتش اعتراضات و حملات احتمالی اهل دین بر نویسنده مکتوبات کمال الدّوله فروپاشد، مثلاً در "قید" ۱۳ شماره ۱ از مکتوب اول نسخه‌بردار می‌نویسد: "به ردّ مطالب و خیالات فاسده کمال الدّوله به موجب براهین قاطعه عقلیه و نقلیه جواب شافی خواهد نوشت." ۱۴ به علاوه، وی به طرق دیگر نیز در حفظ امنیّت خود از خطرات احتمالی نگارش انتقاداتش می‌کوشید. وقتی نقد کتاب را برای یکی از دوستانش می‌فرستاد، می‌نوشت که آن را فقط "به کسانی که در هر خصوص شایسته اعتماد" باشند، بدهند و سفارش می‌کرد "اجازه ندارید به هیچ کس نام مصنّف را اظهار بکنید، مگر به کسانی که ایشان را محرم راز شمرده باشید" (مکتوبات ۶). فریدون آدمیّت در مورد شیوه آخوندزاده "که در اغلب مباحث، اندیشه خودش را در رأس و حریف را متقابل می‌نهد،" می‌نویسد: "گذشته از اینکه آن روش را از قواعد فنّ انتقاد علمی می‌شناسد انگیزه دیگری هم دارد. به این معنا که می‌خواهد سخنش در ذهن خواننده کارگرفتد و بر دل نشیند. شگرد کار او این است که اغلب در مسائل احتجاجی دلائل سست و سخیف را از زبان يك طرف مخالف می‌آورد. غرضش اینکه از يك سو حریف را دست بیاندازد، از سوی دیگر با قیاس ضدّین به کلام خود قوّت بخشد (اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۲۲۵).

از سه مکتوب کمال الدّوله مکتوب اول در شرح گذشته پرافتخار ایران و تقابل و تضاد آن با وضع جاری است، مکتوب دوّم عمدتاً در حمله به دین است و بیان عقاید و دیدگاه های فلسفی نویسنده، مکتوب سوّم نیز حمله به عقاید شیعه و شیخیه است و پیشنهادات آخوندزاده در اصلاح دین.

### انگیزه نگارش

آخوندزاده در بیوگرافی خود که در مقدمه مکتوبات آمده، می‌نویسد: "... بخیال اینکه سدّ راه الفباء جدید و سدّ راه سویلزاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فئاتیم آنست، برای هدم اساسی

این دین و رفع فئاتیزم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پروتستانترزم در اسلام به تصنیف کمال الدوله شروع کردم" (۴)

### گذشته ایران

در مکتوب اول آخوندزاده به تفصیل به شرح گذشته با عظمت ایران می پردازد<sup>۱۵</sup> و حتی جزئیات آن را چنان مطرح می کند که بیشتر به توصیف آرمان شهری خیالی می ماند: "در هیچ جا از ممالک ایران حکام ولّات قادر به کشتن احدی نبودند. .. به قدر امکان از قتل نفوس اجتناب می ورزیدند. در باب حقیقت اخبار که توسط جاسوسان می رسید تفتیش بلیغ به عمل می آوردند ... کوران و شلان و عاجزان و بی کسان در بیمارستانهای پادشاهی روزی خوار بودند. در هیچ سرزمین فقیر و گدا نمی دید. در خدمت پادشاه همیشه ندیمان خردمند و نیکونهاد می بودند و همیشه پادشاه را به کارهای نیک رهنمونی می کردند ... پادشاه با رعایا در یک خوان طعام می خوردند ... (۱۰-۱۱).

و بعد ادامه می دهد: "ای ایران، کو آن شوکت؟ کو آن قدرت؟ کو آن سعادت؟" (۱۱)

### رویکرد به دین، رویکرد به اسلام

آخوندزاده از اساس، دین و ایمان را با علم و حکمت متناقض می داند: "اگر آدم دین و ایمان داشته باشد، عالم و حکیم شمرده نمی شود و اگر علم و حکمت داشته باشد دیندار و مؤمن نخواهد بود" (۷۵). وی بر آن است که غرب به واسطه احاطه بر علم، به دین احتیاجی نداشته است، و در آسیا دین مانع انتشار علم شده است: "در اکثر ممالک یورویا و ینگگی دنیا انتشار علوم، مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق، از اعتقاد و عبادات که شرط دوگانه هر دین است مستغنی داشته است. اما در آسیا علوم انتشار ندارد و بدین جهت فروعات دوگانه شنوعات [= زشتی ها] و زواید لائتخصی پیدا کرده است و بر اصل مقصد و به شرق غلبه نموده است که راه انتشار علوم به واسطه آنها بالمره مسدود شده است" (۷۴).

آخوندزاده در مکتوبات کمال الدوله رسماً و علناً ورود اسلام به ایران را علت عقب ماندگی ایران می داند: "حرف ما این است که اگر عربها ظهور نمی کردند و بر آفریقیه و آسیا مسلط نمی شدند و علوم این اقلیم را به خاطر قرآن و بخاطر دین خودشان بر باد نمی دادند، امروز طوایف این



اقالیم در زمره طوایف سیولیزه شده و معرفت پیشه می‌بودند و از سعادت‌مندان روی زمین محسوب می‌شدند" (۷۲).

می‌توان گفت وی در بیان افکار و عواطف خود راجع به اسلام دچار تناقضات درونی است. در حالی که از توهین مصرح به پیامبر اسلام ابایی ندارد،<sup>۱۶</sup> باز می‌نویسد: "ای جلال‌الدوله تو گمان مبر که بلکه من سایر ادیان مذهب را بردین اسلام مرجح می‌دانم. اگر بنا بر ترجیح می‌شد باز دین اسلام از سایر ادیان مقبول و برگزیده من است. اینقدر هست که من کل ادیان را بی‌معنی و افسانه حساب می‌کنم" (۱۵).

و در عین حال خطاب به زردشتیان می‌نویسد: "به چه زبانی از شما عذر خواهی کنم که امروز از نادانی به هوا خواهی واردات دشمنان مال و جان و وطن خودمان، یعنی تازیان انواع و اقسام مصائب و بلیات را در حق شما روا دیده‌ایم" (۷۲)، اما اضافه می‌کند که: "احیای پیمان فرهنگ را و قوانین مهادیان را و دین زردشتیان را در ایران تعهد نمی‌توانیم کرد، چونکه این پیمان و قوانین و دین اعمار خودشان را به انجام رسانده‌اند" (۷۲).<sup>۱۷</sup> در عین حال چنانکه در بخش اصطلاحات خواهیم گفت آنچه برای اجتماع پیشنهاد می‌کند پروتستانیسیم اسلامی است.

## غرب

تمدن غربی و عقل‌گرایی حاکم بر آن و سلطه علم در آن از دیدگاه آخوند زاده ایده آل است. این امر چنانکه دیدیم حتی در انگیزه وی در نگارش رسالات کمال‌الدوله آشکار است. در نظر او ملل "انگلیس، فرانسه و ینگلی دنیا" که از قید عقاید باطله وارسته، پیرو عقل و حکمتند در علوم و صنایع و در اقتدار ملتی روز بروز ساعت به ساعت رودر ترقی و سعادت" (۷۰)، ارادت وی به غرب چنان است که با وجود ملیت‌گرایی خود، "ضمانت دول قاهره فرنگستان" از سلطنت ایران را تا زمان تحصیل قدرت کامله آن برای ایمن بودن از تعرض سایرین مجاز، بلکه لازم و پسندیده می‌داند. آنجا که راه حل‌های خود را برای پیشرفت ایران ارائه می‌دهد، می‌نویسد: "یعنی به ملک پروقره [پیشرفت] بیفتد و به دایره سویلیزه [تمدن]، قدم گذارد تا اینکه به وسیله این اسباب مملکتش تا زمان تحصیل قدرت کامله سابقه خود به جهت ایمن بودن از تعرض پاره‌ای سلطنت‌های حریص و پرزور به حوزه ضمانت دول قاهره فرنگستان مستحق و سزاوار باشد" (۲۶).

## شرح اشکالات موجود در ایران

آخوندزاده به تفصیل از اشکالات موجود در ایران سخن می گوید: خرابی راه‌ها، رواج خرافات، خرابی وضع بهداشت، نابسامانی وضع اقتصادی کشور، بی نظمی دیوان، بی قانونی وضع مالیات، قدرت و نفوذ بیش از حد سادات، وضع قضایی نابسامان<sup>۱۸</sup>، بی اعتباری روزنامه‌های دولتی و اخبار متناقض آنها، وجود تنبیه بدنی، هم در سیستم قضایی و هم در مکتب خانه، ضعف تاریخ نویسی، قدرت و نفوذ نابجای شاهزادگان و نیز علما، محرومیت هایی که علما بر مردم روا می دارند" (۱۷-۲۵).

## اصلاحات پیشنهادی

گفتیم که میرزا فتحعلی علل عقب ماندگی ایران را غلبه اسلام و اعراب بر آن می داند، راه پیشرفت ایران را در آزاد شدن از عقاید مذهبی و پرداختن به علم و بدان واسطه متحد و متفق شدن و آزاد شدن از ظلم "دیسپوت" می داند: "ای اهل ایران ... تو در عدد و استطاعت به مراتب از دیسپوت زیادتری. برای تو فقط یکدلی و یک جهتی لازم است. اگر این حالت یعنی اتفاق به تو میسر می شد، با خود فکری می کردی و خود را از قید عقاید پوچ و از ظلم دیسپوت نجات می دادی. چه فایده این حالت برای تو میسر نمی شود مگر با علم و علم حاصل نمی گردد مگر با پروقره [پیشرفت] و پروقره صورت نمی بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی شود مگر با رستن از قید عقاید. چه فایده، مذهب تو و عقاید تو به لیبرال بودن تو مانع است" (۲۲).

اما در عین حال آنچه برای مردم پیشنهاد می کند و انهادن یکسره مذهب نیست، نوعی اصلاحات در اسلام است که آن را "پروتستانیسیم" اسلامی می خواند:

« حرف مصنف این است که دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پروتستانیسیم محتاج است. پروتستانیسیم کامل موافق شروط پروقره و سیویلیزاسیون متضمن هر نوع آزادی و مساوات حقوقیه بشر، مخفف دیسپوتیزم سلاطین مشرقیه، در ضمن تنظیمات حکیمانه و مقرر، و جوب سواد در کل افراد اسلام ذکوراً و اناثاً » (۷۶).

اما می توان فهمید که حتی تأکید او بر حفظ اسلام نیز ریشه در ناسیونالیسم وی دارد: "دوام دین اسلام در آن صورت ممکنست که با شعور و معرفت کنه دین را فهمیده بعد به جهت امتیاز

ملت از سایر ملل در مسلمانی باقی بماند و به اعمال خفیه و رسوم ظاهره آن و به احکامی که در خصوص حق الناس است، بجز قتل نفوس و قطع اعضا و به غیر از بعضی تربیت و تغییر که در آن احکام لازمست قائل و تابع شده و بالکلیه از تکالیف شاقه آن که حقوق الله نامیده می شود خود را آزاد نمایی چنانکه طوایف انگلیس و ینگی دنیا و پاره ای از سایر طوایف فرنگستان پروتستان هستند یعنی ظاهراً مسیحی مذهب هستند و باطناً تابع عقل (۳۹).

چنانکه دیدیم، آخوند زاده در پیشرفت و ترقی ملت نقش اساسی برای علم قائل است و بر لزوم سواد آموزی و تعلیم و تربیت تأکید اکید دارد. دیدیم که به عقیده او در "اکثر ممالک یورپا و ینگی دنیا انتشار علوم اسباب اکتساب حسن اخلاق" و مستغنی شدن مردم از دین شده است. کوشش وی در تغییر خط نیز که ناکام ماند، کاری بود در جهت باسواد کردن مردم و علم اندوزی ایشان. در "مکتوب دوم" می گوید: "دولت ایران قدرت و قوت و عظمت قدیم خود را محال است دوباره به دست آورد مگر به تربیت ملت، تربیت ملت به سهولت میسر نخواهد شد، مگر با کسب سواد، کسب سواد برای عموم ناس حاصل نمی تواند بشود مگر با تغییر و اصلاح خط حاضر" (۲۵).

هر چند صریحاً حرفی از انجام انتخابات، انتخاب نماینده ملت نمی زند، اما از مداخله ملت در قوانین و ترتیب پارلمان صحبت می کند: "پادشاه باید ... با ملت متفق و یکدل و یک جهت باشد ملک را تنها از خود نداند و خود را وکیل ملت حساب نماید و با مداخله ملت قوانین وضع کند و پارلمان مرتب سازد و به اقتضای قوانین رفتار نماید و خود رأی به هیچ امری قادر نباشد" (۲۶). از آنجا که ترتیب پارلمان را بر عهده پادشاه می نهد، به احتمال زیاد مقصود وی نیز مجلسی است که اعضاء آن منتصب پادشاه باشند.

رساله يك كلمه از میرزا یوسف خان مستشار الدوله (۱۳۱۳ - ۱۲۳۹ ه. ق. مطابق با ۱۲۰۲ - ۱۲۷۴ ش.).

میرزا یوسف خان در تبریز به دنیا آمد، در همان شهر به تحصیل ادبیات عرب و علوم دینی پرداخت و در جوانی به خدمت وزارت امور خارجه در آمد. ابتدا کار پرداز حاجی طرخان روسیه، سپس شارژدافر (کاردار) ایران در پترزبورگ، آنگاه سرکنسول ایران در تفلیس و مدت سه سال

شارژدافر سفارت ایران در پاریس بود. در این مدّت چند بار به لندن سفر کرد با میرزا ملکم خان ملاقات نمود و رسالهٔ يك كلمه را که در حقیقت ترجمه قانون اساسی فرانسه بود، در اواخر دوران اقامت در پاریس در سال ۱۲۸۷ قمری نوشت. پس از آن به ایران آمد و در دورانی که میرزا حسین خان مشیرالدوله وزیر عدلیّه بود، در خدمت وزارت عدلیّه در آمد و لقب مستشار یا مستشار الوزاره گرفت. بعد از آن در سمت های مختلف از جمله نیابت وزارت خارجه، عضویت در مجلس رسیدگی به امور دیوانخانه عدلیّه، معاونت وزارت عدلیّه، مستشاری عدلیّه (که به خاطر آن در ۱۲۹۹ لقب مستشار الدوله گرفت) و کارگزاری مهمّ خارجه آذربایجان، به کارگماشته شد. در این میان دو بار مورد سوء ظن شاه واقع شد و هر بار برای چند ماه زندانی گشت<sup>۱۹</sup>: یکی در سال ۱۲۹۹ هـ. ق. که روزنامهٔ اختر در استانبول مقالاتی را بنام مستعار علیه وزارت خانه های ایران چاپ کرد و شاه ظنین بود که نگارش آنها کار مستشار الدوله است و دیگر در ۱۳۰۸ هـ. ق. به "تهمت مکاتبه و خیرنگاری با ملکم" (آجودانی ۲۵۶ - ۲۵۱). گفته اند، "او نخستین کسی بود که در دورهٔ استبداد ناصری دل به دریا زد و با انتشار يك كلمه در ایران، اصلی ترین مواد اعلامیه حقوق بشر را که در مقدمهٔ ی قانون اساسی فرانسه پذیرفته شده بود، به زبان فارسی ترجمه کرد و آنها را با آیات و احادیث بسیار تطبیق داد تا نگویند که آن اصول مخالف شرع است. به قول آدمیت ' او در ایران، "اولین نویسنده ای است که گفت منشاء قدرت دولت ارادهٔ ملت است" (آجودانی صفحه ۲۵۶). يك كلمه در زمان کوتاهی پس از نگارش در پاریس، و پس از آن یکبار در تبریز و چند بار در طهران به چاپ رسید که جدیدترین آن ها در ۱۳۸۲ ش. بود. مستشار الدوله خود دربارهٔ يك كلمه در نامه ای برای میرزا فتحعلی آخوند زاده می نویسد: در این کتاب "به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است" (آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوند زاده ۱۵۵).

### انگیزه و سبک نگارش

میرزا یوسف خان در ابتدای يك كلمه توضیح می دهد چون "بموجب فرمان مبارک اعلیٰ حضرت ولی نعمت همایون شاهنشاه ایران ناصرالدین شاه خلدالله ملکه و سلطانه" در مدّت

خدمت در روسیه "انتظام و اقتدار لشکر و آسایش و آبادی کشور را دیده است،" همواره آرزو می کرده چه می شد که در مملکت ایران نیز این نظم و اقتدار و این آسایش و آبادی حاصل می گردید،" و ادامه می دهد که به پاریس مأموریت یافته و آن شهر و لندن و انتظام و آبادی آن دیار را دیده است، و "سبب این نظم و این ترقیات و این آسایش و آبادی" را به وجه یقین "از عدالت می دانسته است و از حسن سیاست،" و به این اندیشیده که "با اینکه بنیان دین اسلام مبنی بر عدل و انصاف است و با اینکه چندین جای قرآن مجید خداوند تعالی عدل را ستوده و سلاطین و حکام اسلام نیز هیچ وقت منکر عدل نبوده اند، پس چرا ما چنین عقب مانده ایم؟" و ادامه می دهد: "چون روزی در این فکر شدم، از شدت تفکر خوابم ربود پنداشتم هاتف غیبی از سمت مغرب مابین زمین و آسمان به سوی ممالک اسلام متوجه شده به آواز بلند می گفت: "ای سالکان سبیل شریعت سید انام! وای پیشوایان با غیرت اهل اسلام!" این انتم من النصره و السلطنه این انتم من الثروه و المعرفه؟ چرا این طور غافل و معطل نشسته اید و چرا از حالت ترقی سایر ملل اندیشه نمی کنید؟ همسایه شما وحشیان کوهستانات را داخل دایره مدنیت کرده و هنوز شما منکر ترقیات فرنگیان هستید؟" (۳۷).

و اضافه می کند که "هاتف غیبی" مخاطبین را هشدار می دهد که این غفلت و این بی اعتنائی سبب ندامت عظیم ایشان خواهد گشت و در "روز جزا در حضور خداوند، مسئول و شرمنده" خواهند شد. آنگاه می نویسد که بعد از رؤیای این ندای غیبی از خواب بیدار شده، به ملاقات یکی از دوستان "که از تواریخ و احادیث اسلام اطلاع کامل" داشته می رود که سر این معنی را بفهمد "که چرا سایر ملل به چنان ترقیات عظیمه رسیده اند و ما در چنین حالت کسالت و بی نظمی باقی مانده ایم؟" و این آن دوست مطلع بر اسلام است که می گوید، "بنیان و اصول نظم فرنگستان يك کلمه است،" و آن يك کلمه قانون است (۳۸-۳۹). این دوست آنگاه شرحی از کتاب قانون فرانسه و تفاوت های آن با کتاب شریعت مسلمانان می دهد، و پیشنهاد می کند که "همه کتب معتبر اسلام را حاضر و جمله گندهای (Cods) دول متمدن را جمع کنند، و در مدت قلیل کتابی جامع بنویسند" و سعی می کند اثبات کند که تدوین چنین کتابی "در نزد اسلام نامسبوق نیست،" و از صدر اسلام شاهد می آورد که پیغمبر (ص) قوانین لشکر آرای و تدوین دیوان را از قانون فرس قدیم اقتباس کردند. باز همین دوست آگاه از تاریخ و احادیث اسلام است که اطمینان

می دهد که اگر به قوانین فرانسه و سایر دول متملّن دقت کنند خواهند دید که " آنچه قانون خوب در فرنگستان هست و ملل آنجا به واسطه عمل کردن به آنها خود را به اعلیٰ درجه ترقی رسانده‌اند، پیغمبر (ص) شما ۱۲۸۰ سال قبل از این، برای ملت اسلام معین و برقرار فرموده."

پس از این مقدمه مفصل، مستشار الدوله می نویسد که با اتمام صحبت دوست مزبور، چندی اوقات خود را صرف تحقیق اصول قوانین فرانسه کرده و همه را مطابق با قرآن مجید یافته، سپس به شرح "اصول کبیره اساسیه فرانسه" می پردازد، مشتمل بر نوزده فقره در: مساوات در محاکمات در اجرای قانون، جایز بودن منصب رتبه دولتی برای همه افراد، اینکه اختیار و قبول عام اساس همه تدابیر حکومت است، حرّیت سیاسی، حرّیت شخصیه، امنیّت تامّه بر نفس و عرض و مال مردم، حقّ مدافعه ظالم برای همه، حرّیت مطبوعات، حرّیت عقد مجامع، قوانین وضع مالیات و اصول دخل و خرج دولت، جدائی تشریح از تنفیذ، تشهیر مفاوضات سیاسیه، منع شکنجه و تعذیب، حرّیت صنایع و کسب و با لآخره تعلیم و تربیت اطفال. روشش این است که ابتدا رئوس مطالب را فهرست کرده و سپس به شرح تك تك آنها و تطبیق هر يك با آیات و براهین از قرآن و احادیث می پردازد.<sup>۲۰</sup> برای نمونه یکی از اصول قانون اساسی فرانسه که مستشارالدوله ذکر می کند و تفصیل آن را بر طبق آیات و احادیث، در اینجا می آوریم. نقل این نمونه هم برای آشنایی با نحوه کار اوست و هم به دلیل اهمیّت خاصّ این فقره:

فقره نهم از اصول نوزده گانه گود [گُد] فرانسه حقّ انتخاب و کلاست مر اهالی را در مقابل دیوان دولت. و به این سبب اهالی را در بحث و تدقیق افعال حکومت، ملاحظه عظیم هست. وکلای مزبور که به اصطلاح فرانسه به آنها دپوته (Député) می گویند، با شروط معلومه و معینه در کتاب قانون از جانب اهالی منتخب و در مجلس کور لژیسلا تیف یعنی مجلس قانون گذار مجتمع می شوند. و این قاعده در شریعت مطهره اسلامیّه به باب مشورت راجع است و مشورت از قوانین اعظم اسلام است.<sup>۲۱</sup> چنانکه خدای تعالی در قرآن مجید به رسول خود امر می فرماید در سوره عمران (آیه ۱۵۹) "و شاورهم فی الامر" یعنی مشورت کن در کارها با اصحاب خود. و جناب پیغمبر (ص) با اکابر مهاجر و امثال در باب اذان برای اخبار نماز جماعت شورا فرمودند (۵۷-۵۸).  
به دنبال آن نیز چند حدیث در خصوص مشورت ذکر می کند.

## رویکرد به اسلام، به غرب، به گذشته ایران

ارزیابی مثبت او از تمدن غربی به طور کلی، از نهادن اساس کارش بر اعلامیه حقوق بشر و قانون اساسی فرانسه مشخص است. همچنین، دانش و صنعت غرب در او تحسین برمی‌انگیزد: "فضل و ادبی که مقتضی حالت این عصر است، هر عاقل با بصیرت می‌داند که علوم و صنایع حاضره حالیه است که بواسطه آن، ملل بی تربیت فرنگستان در صد سال به آن چنان درجه اوج و ترقی عروج کردند و کل شرق زمین را محتاج به خود کردند" (۵۱).

همچنین کلامش حکایتی از رسوخ و نفوذ اندیشه اسلام در ذهنش و اعتقادش به آن دارد<sup>۲۲</sup> به نحوی که استنادش به احادیث و آیات را به سختی می‌توان تنها به تلاشی برای متقاعد ساختن مخاطب بدون تمسک واقعی به آن تعبیر کرد<sup>۲۳</sup> هر چند چنان که خود می‌گوید این قصد را نیز داشته است. حتی در مواردی بر آن است که اصولی از قانون اساسی فرانسه از اسلام اخذ شده است: ذیل فصل دوازدهم، در مسؤل بودن هر وزیر و امیر و حاکم در مأموریت خود می‌نویسد "این قاعده نیز از شریعت اسلام است" و در این مورد به حدیثی استناد می‌کند (۶۲) و در ذیل تفریق قدرت تشریح از قدرت تنفیذ می‌نویسد: "بالجمله این قانون مستحسنه فرنگستان نیز از قوانین قدیمه اسلامیه است" (ص ۶۳).

در مورد گذشته ایران چیز خاصی نمی‌گوید می‌توان گفت ملی‌گرایی وی به جای آنکه مبتنی بر هویت قومی و تاریخی باشد، بیشتر مبتنی بر حاکمیت مردم در محدوده يك ملت - دولت است.<sup>۲۴</sup>

پس از شرح تك تك اصول و سعی در ترجمه و توضیح آنها بنا بر آیات و احادیث اسلامی، مستشار الدوله در خاتمه می‌نویسد:

"آن حقوق نوزده گانه اگر چه حقوق عامّ فرانسه نام دارد، ولی در معنی حقوق عامّ مسلمانان در کلّ جماعت متمدنه است. و چون جمیع آنها با احکام و آیات قرآنیّه مؤید آمده، پس احکام الهی است و واجب است که آنها را به عمل آریم" (۷۲).

و به دنبال آن بر چند موضوع پراکنده و مستقلّ دیگر چون اسباب احیای نفوس، تنظیم و پاکی وزینت راه‌ها، صحت اوزان و مقیاس مسکوکات و به کار انداختن معادن و دقت در تهیه امور عسکر تاکید می‌کند و نیز به این معنی می‌پردازد که این تفکر اهل شرق زمین که دنیا به

جهت دیگران است و آخرت برای ما نابجاست، و بالاخره بر ضرورت مراوده و معاشرت مردان بزرگ با اهل اروپا تأکید می‌کند تا ایشان خود مراتب خداشناسی و اعترافات اهل اروپا به وحدانیت واجب الوجود را تحقیق کنند. چه خداوند معاشرت با غیر اهل اسلام را نهی نفرموده است و در این مورد حتی به حدیثی از امیرالمومنین استناد می‌کند که در آن به "دور شدن از شهرهای خود برای کسب برتری" تأکید گشته (۷۶-۷۵)، و نیز باز صفحات انتهایی کتاب بضرورت "اخذ و تحصیل" هرگونه نیکی از اسباب مدنیت، در هر جا و میان هر طائفه مشاهده کنیم" می‌پردازد (۷۷) و بالاخره یاد آور می‌شود که "در فرنگستان، بدگفتن و دشنام دادن و سب کردن آنانی که از دین و آیین فرنگی‌ها خارج هستند ناپسندیده و ممنوع و با دین و آیین احدی کاری ندارند و کسی از کسی نمی‌پرسد که به چه دین و آیین هستی، و این قسم سؤال بسیار عیب است" (۷۸) و اضافه می‌کند "الحق می‌توان گفت که در این باب نیز عمل کردند به مضمون آیه شریف انعام / ۱۰۸. لا تسبوا الذین یدعون من دون الله... یعنی دشنام ندهید آنان را که می‌پرستند به جز خدای" (۷۸).

رسالة مجدیة از حاج میرزا محمد خان سینکی (۱۲۲۴-۱۲۹۸ هـ.ق. مطابق با ۱۱۸۸-۱۲۶۰ ش.).

رسالة مجدیة اثر حاج میرزا محمد خان سینکی در سال ۱۲۸۷ ق. نگاشته شد. از این کتاب با عنوان کشف الغرائب فی الامور العجائب نیز یاد کرده‌اند. کشف الغرائب را "علی رغم کوچکیش دارای بحث‌های سودمند" دانسته و گفته‌اند که بخاطر نام گذاری سعید نفیسی به نام رساله مجدیة مشهور گردیده (حائری ۴۶).<sup>۲۵</sup> به طوری که سعید نفیسی در مقدمه این اثر می‌نویسد، حاج میرزا محمد خان لواسانی ملقب به مجدالملک (۱۲۲۴-۱۲۹۸ ق) از خوشنویسان و نویسندگان نامی زمان خود، خواهرزاده میرزا آقا خان اعتماد الدوله صدراعظم ایران و پدر میرزا علی خان امین الدوله از رجال نامی عهد قاجار بود. مجدالملک در زمان ناصرالدین شاه به مقام‌های مختلف از جمله وزارت و وظائف و اوقاف و عضویت وزرای دارالشوری منصوب گشت. وی همچنین به عنوان کنسول ایران به هشترخان روس رفت و برای مذاکرات دیپلماسی به ترکیه عثمانی مأموریت یافت (حائری ۴۶). فریدون آدمیت نیز از این کتاب تحت عنوان کشف الغرائب فی الامور العجائب



یاد می‌کند و می‌نویسد: "نویسنده توانای آن که وزیر دولت بود از درون دستگاه دیوان در حالت تنزل مملکت می‌نگرد و از اخلاق سیاسی طبقه حاکم سخت نکوهش می‌کند" (اندیشه ترقی ۸۳-۸۴). آدمیت اهمیت این کتاب را در این می‌داند که "وزیر مسئول مملکت شرح تنزل دولت را می‌دهد" و "از این نظر جاندارترین تصویری است در شناخت اوضاع زمان پیش از دولت سپهسالار،"<sup>۲۶</sup> و "ارزنده ترین اثری است در کردار و خوی سیاسی طبقه حاکم و نخبگان ملت" (اندیشه ترقی ۱۰۶).

### زبان و سبک نگارش

از نظر سعید نفیسی اهمیت ادبی این کتاب به حدی است که می‌نویسد: "با کمال جرات می‌توان آن را بزرگترین شاهکار ادبی نثر فارسی در قرن سیزدهم هجری دانست" (مقدمه د). زبان انتقادش طنزآلود است و حاکی از ذوق ادبی و اطلاعات وسیع از آیات قران و احادیث اسلامی. مخاطبش ظاهراً هم شاه است و هم مردم. تقریباً در سراسر کتاب به انتقاد از رجال قاجار می‌پردازد، گاه به صورت مجاز و کنایه و گاه به تلویح ابلاغ از تصریح. نوک پیکان اصلی انتقادش متوجه به میرزا یوسف خان مستوفی الممالک رئیس شورای دولت است. برای نمونه نحوه انتقاد مجدالملک و نیز قوت قلم او قسمتی از متن را که راجع به این "ریاست کلیه" است و به بهانه تمایل مستوفی الممالک به صوفیگری مشحون از اصطلاحات عرفانی است، نقل می‌کنیم:

"اقطاب و اوتاد، از شاگرد و استاد در اوایل حال که جناب آقا جلوه لا بشرط داشت از خلوات مجلس ایشان پا نکشیدند و حرفی از تزکیه نفس و تصفیه قلب و تهذیب خلق بمیان بود. همین که شأن آقا بالا گرفت و هستی بشرط لا شد و تجلیات اربعه آثاری، افعالی، صفاتی و ذاتی آقا ظهور کامل به هم رسانید هم‌رهان از همراهی باز ماندند... که معراج آقا مقدمه استدرج ایشان بود" (۷).

در جای دیگر در توصیف وضع ایران می‌نویسد:

"از جمله آلات جارحه که به دست عاملین جور و تاخت کنندگان ایران داده شده و در تشهیر آن ناگزیرند دو شمشیر است که به زهر پرورش یافته و خورش آنها جانهاست: یکی اَنهام متمولین ولایات به فتنه و فساد و اخلال عمل مالیات، دیگر نسبت مردم به تبعیت سید باب" (۱۸).

## انگیزه نگارش

کتاب با توصیفی از خرابی وضعیت ایران بر اثر "ریاست بی حرکت" مستوفی الممالک شروع می‌شود. انگیزه نگارش صریحاً بیان نمی‌شود، اما قابل استنباط است که دل نگرانی نویسنده از وضعی که شاهد آن است علت نگارش است. از طرف دیگر، میزان پرداختن مجدالمملک به انتقادات شخصی از افراد، و تندى زبان او در بعضی موارد در حدی است که جای آن می‌گذارد که خواننده ضدیت‌های فردی را نیز به نوعی در کار ببیند.<sup>۲۷</sup>

## وضع ایران

چنانکه گفتیم، تقریباً سراسر کتاب در انتقاد نویسنده از دولتمردان ایران است. ایشان را "چند نفر صیادِ وحشی خصالِ شاه شکار" می‌خواند که "قلب پادشاه را چنان صید اراده و رأی خود گردانیده‌اند که دقیقه‌ای نمی‌گذارند از گشتن صحرا و کوه و کشتن حیوانات تسبیحگو فارغ شوند" (۲). از تعدّیات حکام و سکوت "ریاست کلّیه" در قبال آنها (۱۱)، وضع فارغ التحصیلان بلاد خارجه که "معلومات آنها به دو چیز حصر شده: استخفاف ملت و تخطئه دولت" (۱۶)، ظلم حکام و عمّال در تصاحب مال مردم به نام مالیات (۱۹)، بی‌سامانی عدلیّه که هر که اتّصالش به جای معتبر است، ذیحقّست، و آلا بی حقّ خواهد بود" (۲۸)، از خرابی وضع قشون و گرسنگی و عریانی طبقه سپاهی (۳۰)، وضع روزنامه‌ها که "آنچه منطبق می‌شود در بلاد خارجه اسباب صحبت و خنده است" (۴۵)، و امثال آن شکایت می‌کند و می‌نویسد:

« عادات حاضر ایران طبایع و قلوب اهالی ملل و دول خارجه را از ملت اسلام متنفر کرده و اعتقاد آنها این شده که: ظلم و تعدّی، زجر و شکنجه، اعدام نفوس، در ازاء تقصیر يك نفر جمعی را تاراج کردن و مردم را بلا جهت از درجه اعتبار انداختن و رسوای خاصّ و عامّ کردن و همه حقوق ملّتی و دولتی را به اغراض نفسانی و رشوه و تعارف ضایع و باطل گذاشتن از اصول ملّت اسلام است و این دولت را دولت و ملّتی شناخته‌اند وحشی و خونخوار» (۱۰-۱۱).

همه این اوضاع آشفته را از بی‌کفایتی وزرا و سایر بزرگان اطراف شاه می‌داند. در نظر او "هیچ يك از سلاطین عصر به قدر پادشاه ایران در ترقّی دولت و تربیت رعیت سعی و تلاش نکرده"، اما این همه، "نتیجه معکوس" داده، چون "وزرای مزبور هیچ وقت راضی نمی‌شوند راه منصب و

مداخل و استقلال ایشان، به واسطه وضع قانون مسدود شود،" و هرگاه "به اصرار پادشاه" مجبور به متابعت قانونی شدند، آنچنان "به تقلید فروعات و بی اعتنائی به اصول و اشتباه اصول به فروع" می پردازند که "به پادشاه معلوم کنند... دولت ایران بالطبع از قبول کردن قانون قاصرست و از اجرای آن عاجز" (۶۷-۶۸).

نظر کلیش راجع به حکومت ایران این است: "حکومت ایران نه به قانون اسلام شبیه است، نه به قاعده ملل و دول دیگر. باید بگوئیم: حکومتی است مرکب از عادات ترك و فرس و تاتار و مغول و افغان و روم، مخلوط و درهم و يك عالمیست علیحدّه، با هرج و مرج زیاد، که در هر چند قرنی یکی از ملوک طوایف مذکوره بایران غلبه کرده اند، از هر طایفه ای عادت مکروه و مذمومه در ایران باقی مانده و در این عهد همه آن عادات کاملاً جاری می شود" (۱۵-۱۶).

### گذشته ایران

رساله مجدیّه عنایت خاصی به گذشته ایران ندارد. بیش از آن دریند توصیف وضع حاضر و انتقاد از آن است که به چیز دیگر پردازد.

### رویکرد به اسلام

نویسنده رساله مجدیّه مسلمان معتقدی است. حتی چنانکه فوقاً دیدیم از ایرانیان بعنوان "ملت اسلام"<sup>۲۸</sup> یاد می کند. به آیات و احادیث اشاره می کند. "رعیت" را "امانت خدا" می داند که "به پادشاه سپرده" و آن ستم ها که به رعیت می شود را خیانت به خداوند عزّ و جلّ (۲۹). در يك موضع با یاد کردن از سه دسته علما از ایشان انتقاد می کند. دسته اول را "مقتضیات علم و حلم و وقار، یا حفظ ضیاع و عقار از همه کار باز داشته،... شیر شریعت است و بس، حمله نمی کند به کس." دسته دوم، اهل احتیاط که "از سست کردن عنان عوام وحشت داشتند که مبادا فتنه ای حادث شود،" ولی حال که شدت ظلم اسباب شکایت همه خلق شده، "از ترغیب عوام دریغ ندارند،" و دسته سوم، آنان که "قوس صعود را به قوت جسمانی طی کرده اند، نه به روحانیت علم... هر يك منبر و محرابی تصاحب کرده،... از هر جایی صدایی بلند شود مثل سیلی که از سحاب برخیزد با خیل اصحاب می ریزند و نعره "واشریعتا و املتاً" بلند می کنند... او باش بلد و رجّاله شهر دور این طبل و علم... سینه زن و دسته گذارند" (۹-۱۰).

## غرب

دنیای غرب البتّه برای مجدالملک دنیایی است که "نظم آن سراسر آفاق را گرفته،" واز "همتّ اشخاص با غیرت و هیأت مجتمعه مردمان بی غرض" است که بدینجا رسیده (۶۸). اما، تأکید خاصّ بر اخذ تمدّن غرب ندارد.

## اصلاحات پیشنهادی

پیشنهادات اصلاحی مجدالملک، همانند انتقاداتش بیشتر موردی و خاصّ است. پیشنهاد عمده برای تغییر دستگاه نمی دهد، اما فی المثل می نویسد که روزنامه‌ها چه باید بکنند و چه نباید. چاره بسیاری از اشکالات را در عزل مسئولین مربوطه می‌داند. برکناری بعضی از حکام و دولتمردان و در راس همه مستوفی الممالک را پیشنهاد می‌کند. نگارش صفحات انتهایی کتابش مصادف است با سفر ناصرالدین شاه به عتبات، با ذکر این مطلب آرزو می‌کند که ای کاش درین سفر، "این بی حمیتّ‌ها ملازم رکاب بودند و در جوار ذی الکفل نبی خواب می‌رفتند و دولت ایران از شرّ کفالت ایشان چندی خواب آسوده می‌کرد" (۶۵-۶۶).

## رسالة ملنّیه از حضرت عبدالبهاء

(۱۲۶۰ - ۱۳۴۰ ه.ق. مطابق با ۱۲۲۳-۱۳۰۰ ش.)

## انگیزه نگارش

حضرت بهاء الله به فرزند خود حضرت عبدالبهاء امر فرمودند رساله ای بنگارند در باره سبب و علتّ عمار دنیا و خرابی آن "که متعصّبین را تا حدّی برای اصغاء ندای ایشان آماده سازد (فیضی ۴۲) و در نتیجه رساله ملنّیه نگاشته شد. حضرت عبدالبهاء در متن رساله انگیزه نگارش درباره ایران را مربوط به تعلق "رأی جهان آرای پادشاهی بر تمدّن و ترقّی و آسایش و راحت اهالی ایران" ذکر می‌فرمایند<sup>۲۹</sup>: "این عبد لازم دانسته به شکرانه این همّت کلیّه مختصری در بعضی موادّ لازمه لوجهالله مرقوم نماید،" (۷). ایشان در متن رساله از "تصریح نام" خود احتراز نمودند "تا واضح و مبرهن گردد مقصدی جز خیر کلّ" نداشته‌اند (۸).

## روش و سبک نگارش

رساله مدنیّه با مقدمه ای در خصوص امتیاز انسان به دانش و هوش، آثار و نتایج این دو، تحسین خدمت به همه مردم، دعوت برای حصول سعادت بشر و آبادی و بالاخره ثنای حضرت محمد و عترت طاهره آغاز می شود. آنگاه انگیزه نگارش را ذکر می فرمایند و به اصلاحات مورد نظر اشاره فرموده، شرحی از گذشته پر افتخار ایران می دهند و بنا بر آن ایرانیان را بر جهد و کوشش تشویق و تحریص نموده، از قصد پادشاه ایران بر فراهم آوردن بساط ترقی یاد می فرمایند. به بعضی نفوس که نظر به اغراض ذاتی و منفعت شخصی خود با این اصلاحات مخالفند، اشاره نموده، این مخالفین را به چهار دسته تقسیم کرده، این چهار دسته را اساس تقسیم بندی باقی کتاب قرار داده، با ذکر مختصری از نظر هر دسته، مفصلاً به رفع شبهات ایشان و بیان هدیای خود می پردازند. مخاطب رساله مدنیّه آن زمان در واقع هم مردم ایران و هم اولیاء امور بودند.<sup>۳</sup> علاوه آراء و افکار حضرت عبدالبهاء، ذکر آیات قران و احادیث اسلامی، داستانها و مطالبی از تاریخ ایران و جهان، و تاریخ ادیان مختلف، ابیاتی از گنجینه ادب فارسی و عربی و بسیاری دیگر مطالب از این رساله مجموعه ای به غایت غنی می سازد.

## گذشته ایران

حضرت عبدالبهاء در صفحات ابتدائی رساله مدنیّه به شرح گذشته پر افتخار ایران و ایرانیان می پردازند که "بمنزله قلب عالم" بود و "نور جهان افروز معارفش" در اقطار منتشر بود و "آوازه جهان گیری" تاجدارانش به همه جا رسیده، ملوک دیگر را خاضع نموده بود، "قوانین سیاسیّه اش دستور العمل کلّ ملوک"، و ملت ایران به "تمدن و معارف سرافراز"، و "دانش و هوش افراد این ملت" و "فطانت و ذکاوت" ایشان حیرت بخش و مورد غبطه اهل جهان، و تخت حکمرانی ایران نخستین حکومت عالم و اعظم سلطنت بود (۸-۱۱) و با این شرح، و تقابلی آن با وضع کشور، ایرانیان را تشویق بر جهد و کوشش و همت و غیرت برای جبران عقب افتادگی می نمایند (۱۱-۱۳).

## رویکرد به اسلام

از محوری‌ترین مفاهیم رساله مدنیّه موضوع دین و نقش آن در احیاء تمدن و اخلاق است. هر آنچه در مورد اهمیّت دین به طور کلی فرموده‌اند<sup>۳۱</sup>، البته راجع به اصل اسلام به نحو خاصّ نیز هست. رساله مدنیّه مانند سایر آثار حضرت عبدالبهاء مشحون از آیات قرآن و احادیث اسلامی است. حضرت عبدالبهاء پس از اشاره به تأثیر احیا کننده ادیان یهود و مسیحی در اقوامی که در بین آنها ظاهر شدند، به ترقی اعراب متوحّشه در اندک زمان از پست‌ترین درجات جهل و نادانی به بالاترین درجات علم و دانایی و تبدیل گشتن ایشان به مرکز فنون و معارف عالم در اثر ظهور اسلام، اشاره می‌فرماید (۷) و اینکه چگونه با ظهور حضرت محمّد و در نتیجه تربیت اعراب در تحت تعالیم آن حضرت، طوائف عالم که اعراب را پیش از آن استهزاء می نمودند، به ممالک اسلامی آمده اقتباس علوم و مدنیّت و فنون و صنایع می نمودند (۱۰۵-۱۰۴) و نیز اینکه در نتیجه جنگهای دوپست ساله صلیبی و تأثیر پذیری اروپائیان از مسلمانان، "اکثر تمدن اوورپ مقتبس از اسلام است... و قوانین و اصولی که در کلّ ممالک اوورپ جاریست، اکثر بلکه کلیّه مسائلش مقتبس از کتب فقهیه و فتاوی علمای اسلامیّه است"<sup>۳۲</sup> (۱۰۶).

مرکز میثاق بلافاصله پس از ذکر جنگهای صلیبی و تأثیر تمدن اسلامی در اروپا خطاب به ایرانیان می‌فرماید که "متبوع و مطاع کلّ آفاق بودید حال چگونه از عزّ قبول بازمانده، در زاویه خمول خزیده‌اید. منشاء معارف و مبداء تمدن جهانیان بودید، اکنون چگونه افسرده و مخمود و پژمرده گشته‌اید" (۱۰۹). یعنی گذشته پر افتخار اسلام، گذشته پر افتخار ایرانیان نیز هست<sup>۳۳</sup>، به عبارت دیگر تشویق و تحریک ایرانیان برای پیشرفت و تحوّل هم بواسطه یادآوری گذشته پر افتخار ایرانیان در ایام باستان هم بواسطه گذشته پر افتخار اسلام صورت می‌گیرد.

## غرب

پیشرفت جوامع غربی در جوانب مختلف حیات اجتماعی و علمی و فنی مورد توجه حضرت عبدالبهاء است و اقتباس از علوم و فنون و صنایع از غرب را جائز، بلکه واجب می‌دانند (۱۳۳)، اما این در حالی است که به هیچ وجه به جمیع جهات تمدن غربی صحّه نمی‌گذارند و در واقع تمدن غرب را به دلیل عدم "تمدن اخلاق" (۷۱)، "ساقط التّیجه" می‌دانند.

تصریح هیکل مبارک آن است که "الان بین قطعات خمسه عالم به حسب نظم و ترتیب و سیاست و تجارت و صناعت و فنون و علوم و معارف و حکمت طبیعیّه قطعه اوروپ و اکثر مواقع امریک شهرت یافته" (۱۳)، اما با ذکر شواهدی از جنگ و خونریزی و خشونت در اروپا می‌فرمایند: "آیا طوائف و قبائلیکه مغایر شیم حسنه عالم انسانی اینگونه امور مدهشه در مابینشان جاریست چگونه سزاوار است که ادّعی تمدّن حقیقی کامل تامّ نمایند" (۷۴).

این نکته را نیز باید اضافه کرد که آنچه حضرت عبدالبهاء توصیه می‌فرمایند، با وجود تائید ضرورت اقتباس از تمدّن صوری غربی، منظور مقهور آن شدن و تحت سلطه آن قرار گرفتن نیست، بلکه به ملّتی که دانش و فنون غرب را اقتباس می‌کند توصیه می‌نمایند که در عین حال در فکر ترقّی و بهبود و پیشرفت آنچه اقتباس شده نیز باشند. مثلاً با اشاره به قوه بخار می‌فرمایند: "بهر آن است که در استعمال این قوه قصوری نشود و لکن دائماً متفکّر در آن باشند که بلکه قوه اعظم از آن بدست آید" (۱۳۴).

### اشکالات موجود (وضع ایران)

در ابتدای رساله به احوال "اسف اشتمال ایران" و ایرانیان اشاره می‌فرمایند (۱۱)، که دچار "نکبتِ عدم سعی و کوشش و نادانی" هستند و گرفتار "اغراض شخصیّه و منافع ذاتیه خود" (۱۲)، و از "اکسالت و بطالت و خمودت و عدم تربیت و نظم و قوّت غیرت و همّت" ایشان پرتو اقبال ایران مکدر (۱۲). مسئله دیگر "قلّت معارف"، و مشکلاتِ طریق تعلّم علوم و تربیت و تحصیل معارف و فنون" است (۱۲۵-۱۲۴). دیگر، نارسائی‌های محاکم شرعی (۴۶-۴۵)، اختیارات مطلقه حکام (۱۱۹)، و بالاخره رواج رشوه خواری (۲۰).

حضرت عبدالبهاء مشکلات موجود در ایران و علّت عمده "جور و فنور" را در دو دسته عمده "قلّت تدین حقیقی" و "عدم معارف جمهور" خلاصه می‌فرمایند (۲۴). اگر "اهالی متدین و در قرائت و کتابت ماهر" باشند، می‌توانند "اگر مشکلی رخ نماید" اول به "حکومت محلّیه" شکایت کنند و اگر نتیجه نگرفتند، آنگاه به "مجالس عالیّه" رو آوردند و "انحراف حکومت محلّیه را از مسلک مستقیم" بازگو کنند (ص ۲۴) اما حال اکثر اهالی "از قلّت معارف"، زبان و بیانی که

تفہیم مقاصد خویش نمایند، ندارند، و از طرف دیگر مسئولین نیز "از عدم ترقی در درجات عالیہ معارف، هنوز لذت حقانیت پروری" را نچشیده‌اند (۲۴).

### اصلاحات پیشنهادی، ہدایات

حضرت عبدالبہاء اصلاحات پیشنهادی ناصرالدین شاہ و میرزا حسین خان را تائید می‌فرمایند. در چندین موضع از رسالہ (۱۸-۲۰، ۱۱۸-۱۲۰، و ۱۳۶) فہرستی از این اصلاحات را در دفاع از آن‌ها ذکر می‌فرماید. اصلاحات مذکور از لحاظ ایشان در دو مقولہ "تأسیس اساس عدل و حقانیت"، و "تشہید ارکان معارف و مدنیت" خلاصہ می‌شود (۱۴). این دو مقولہ را ہم چنین بہ شکل "تشکیل حکومت عادلانہ" و "تأسیس بنیان ترقی عموم تبعہ" نیز ذکر می‌فرمایند (۱۵) و در انجام این اصلاحات البتہ اقتباس از ملل دیگر را جائز بلکہ ضروری می‌دانند (۱۳۳). اما دامنہ تغییر و تحولاتی کہ ایشان خلق را بدان می‌خوانند البتہ بسیار فراتر از صرف آن اصلاحات است:

### تمسک بہ دین حقیقی

از اساسی ترین مفاهیم مطروحہ در رسالہ مدنیہ موضوع تدین حقیقی است کہ می‌توان گفت اساس تحولات لازم مورد نظر ایشان است. در حالیکہ زمینہ صحبت و بحث، اوضاع نا بہ سامان و تدنی ایران است بہ شرح تاریخ ظهور ادیان بزرگ یہود، مسیحیت و اسلام در اوج تدنی ملت‌ہائی کہ در میان آنها ظاہر شدند، می‌پردازند و زندہ شدن و شکوفایی تمدن در حال زوال این ملت‌ہا بہ دنبال آن ظہورات را شرح می‌دهند و بہ این طریق ایرانیان را بہ تجدید حیات روحانی می‌خوانند. ایشان از دیانتی صحبت می‌نمایند کہ "اساس اساس" آن خلوص است، و گذشتن از "اغراض شخصیہ" خود و کوشیدن در "خیریتِ جمہور" (۱۱۴)، "ضابط سعادت و مدنیت ہیئت عمومیہ بشریہ است" (۸۴)، و اعظم سعادت بشریہ (۱۱۷)، و اساس آن را از اعمال مدعیان آن ادراک نمی‌توان کرد (۲۸۵). تأکید می‌نمایند کہ اعظم وسائل تمدن، "محبّت و الفت و اتحاد کلی" بین افراد است، و اکمل وسائل الفت و اتحاد، "دیانت حقیقیہ الہیہ" است (۸۶-۸۷)، و مصرّح می‌دارند کہ "جزئیات تمدنیہ عالم نیز از الطاف انبیای الہی حاصل گشته" (۱۱۳)، و نیز آنکہ "اساس تربیت عموم در جمیع اخلاق" دیانت است (۹۹). دین و اخلاق در



رساله مدنیّه پیوند تنگاتنگ دارند، و این ما را به رهنمود دیگر حضرت عبدالبهاء برای مخاطبین رساله، یعنی ضرورتِ تحوّل اخلاقی، منتقل می‌سازد. اما پیش از آن، در بحث دین باید این را هم اضافه کنیم که در رساله مدنیّه عدم موفقیت های ادیان به "علماء جاهل متعصب" (۹۴) نسبت داده شده. دیانت حقیقی که سبب تمدّن و عزّت طوایف ذلیل می‌شود، چون بدست این گروه افتد، "از سوء استعمال چنین نورانیت عظمی به ظلمتِ ده‌مات تبدیل می‌شود" (۹۵). دین در دست این افراد چون "سلاح در دست جَبان" است، "جان و مال محفوظ نماند، بلکه بالعکس سبب قوّت و قدرت سارق گردد... همچنین زمام امور چون بدست علمای غیر کامل افتد، نورانیت دیانت را چون حجاب عظیم حائل کردند" (۱۱۴-۱۱۳). البته، موضع "علمای بزرگواری" را که "ملتفت احتیاجات زمانه هستند،" و "تشویق و تحریص به تمدّن و معارف می‌نمایند،" (۴۰) از این عده جدا می‌نمایند. اصل دین حقیقی همواره به پیشرفت و ترقی خلق و یگانگی بین آنها مایل است: "شرایع مقدّسه آلهیه جمهور امت را بر تمهید اصول اصلاحات متابعه و اقتباس فنون و معارف از امم سائره تشویق و دلالت می‌نماید" (۱۱۸).

### پرهیز از نفوس متوهمه

نصیحت دیگر حضرت عبدالبهاء به ایرانیان، که به دلیل نقش "علماء جاهل متعصب" که فوقاً بدان پرداختیم شکل گرفته، پرهیز از تقلید ایشان است: "ای اهل ایران چشم را بگشائید و گوش را باز کنید و از تقلید نفوس متوهمه که سبب اعظم ضلالت و گمراهی و سفالت و نادانی انسان است مقدّس گشته، به حقیقت امور پی برید" (۱۲۳-۱۲۴).

### ضرورت تحوّل اخلاقی و فکری

حضرت عبدالبهاء بر ضرورت "تغییر و تحوّل اساسی در طرز تفکر و رفتار فردی و اجتماعی" ایرانیان تأکید نموده، تمدّن صوری بدون "تمدّن حقیقی اخلاقی" را در حکم "صفای ظاهری کمال باطن" دانسته، آن را "مخرّب بنیان انسانیت می‌خوانند" (۷۳). در مواقع مختلف از رساله از محوریت "تمدّن اخلاق" (۱۱۲) و لزوم تحوّل اخلاقی و رفتاری نفوس بحث می‌نمایند: "این بسی مبرهن و واضحست که تا جمهور اهالی تربیت نشوند و افکار عمومیّه در مرکز مستقیمی قرار نیابد و دامن عفت و عصمت افراد اولیاء امور حتّی اهل مناصب جزئیّه از شائبه اطوار غیر مرضیه

پاک و مطهر نگردد امور بر محور لائق دَوران ننماید و انتظام احوال و ضبط و ربط اطوار تا بدرجه‌ای نرسد که اگر نفسی ولو کمال جهد مبذول نماید خود را عاجز یابد از اینکه مقدار رأس شعری از مسلک حَقانیت تجاوز نماید اصلاح مأمول تام رخ ننماید" (۲۱).

- با همه اهمیت تشکیل مجالس و محافل مشورت، می‌فرمایند اگر اعضای مجلس "پست همت و بی غیرت، جاهل و کاهل و طالب منافع ذاتیه خود باشند، ثمر و فوایدی بر تأسیس مجالس مترتب نشود" (۲۳).

- "کل طوائف اروپ" را با همه تمدنشان، به دلیل مستغرق بودن در "بحر هائل هوی"، "ساقط نتیجه" می‌دانند، چرا که قصد از "بسط قوانین" و وضع اصول و اساس جمیع شئون تمدن، سعادت بشر است، و سعادت بشر در تقرب به حق و در راحت و آسایش همه افراد اجتماع است، و وسیله حصول این دو مقصد، "اخلاق حسنه انسانیت" است (۷۱-۷۰).

- آنجا که خصائص عالم ربّانی را ذکر می‌فرمایند، "حسن اخلاق" زهد و تقوای حقیقی و خشیه الله قلبی را بر وی واجب می‌شمرند (۴۱) و مفصلاً در ضرورت مخالفت با هوای نفس می‌نگارند (۶۹).

### افزایش همت مردم

حضرت عبدالبهاء در ایجاد اصلاحات و تحولات لازم بر سه عامل شاه، اولیای امور و عموم اهالی نظر دارند:

"نیات خالصه و معدلت پادشاهی و دانش و مهارت کامله سیاسی اولیای امور و همت و غیرت اهالی چون جمع شود، روز بروز آثار ترقی و اصلاحات کامله و عزت و سعادت دولت و ملت جلوه‌گر گردد (۱۲۸)". دو عامل اول البته خود به خود دخیل در اصلاحات بودند، تأکید بر عامل سوم اما جای خاصی در رساله دارد. هیکل مبارک نقش بسیار عمده برای مردم قائلند: "تا عروق و اعصاب ملت به حرکت نیاید کل تشبّثات بی فایده است چه که ملت به مثابه جسم و غیرت و همت مانند جانند، جسم بی جان حرکت نکند" (۱۳۲). در مواضع مختلف از رساله مردم را به افزایش همت و غیرت می‌خوانند (ص ۱۲۴، ۱۳، ۷۸)، و در صفحات انتهایی نیز کل اهل ایران را بدان می‌خوانند که قلب را از "آلایش خودپرستی" پاک نمایند خیر ذاتی خود را فراموش

نمایند و "همت را در میدان منفعت جمهور" صرف کنند (۱۳۷)، پس از توصیه به مردم به پرهیز از تقلید نفوس متوهمه و اینکه به حقیقت امور پی برند، اضافه می‌فرمایند: "در اتخاذ تشبث بوسائل حیات و سعادت و بزرگواری و عزت خود بین ملل و طوائف عالم بکوشید" (۱۲۴). و البته در جای دیگر، چنانچه دیدیم حصول این مقصد عالی را به "تدین حقیقی" منوط می‌نمایند (۱۱۴).

### انتخابی بودن مجالس

از نکات خاصی که در امر اصلاح سیاسی- اجتماعی در رساله مدتیّه ذکر شده پیشنهاد انتخاب اعضاء مجالس توسط جمهور ناس است و تصریح بر اهمیّت تعیین کننده "حسن توجه اهالی": «چنان می‌آید که اگر انتخاب اعضاء موقتّه در مجالس ممالک محروسه منوط برضایت و انتخاب جمهور باشد احسن است چه که اعضاء منتخبه از این جهت قدری در امور عدل و داد را مراعات مینمایند که مبادا صیت و شهرتشان مذموم گردد و از درجه حسن توجه اهالی ساقط شوند» (۳۰-۳۱).

### اصلاح محاکم شرعیّه

برای اصلاح وضع محاکم شرعیّه، حضرت عبدالبهاء پیشنهاد آن می‌دهند که علمائیکه واقفند بر مسائل الهیّه در مجلسی "اولاً یک منهج قویم و صراط مستقیمی بجهت قطع دعاوی عموم تعیین و تألیف نموده بامر حضرت سلطان در جمیع ولایات منتشر گردد و بموجب آن حکم جاری شود" (۴۶).

### اصلاح طریق تعلّم علوم | یا اصلاح سیستم تعلیم و تربیت

حضرت عبدالبهاء به دنبال شرح اشکالات موجود در سیستم تعلیم و تربیت ایران متذکر می‌گردند که انسان باید در هر سنی قبل از تحصیل ملاحظه نماید که فواید این فنّ چه چیز است و تنها به علوم مفیده بپردازد که "جمعیت بشریّه را فوائد کلی" از آن‌ها حاصل می‌شود (۱۲۶-۱۲۵).

از اهمّ امور مورد تأکید توسیع دایره معارف است: «الزم امور و اقدم تشبثات لازمه توسیع دائره معارف است و از هیچ ملتی نجاح و فلاح بدون ترقی این امر اهمّ اقوم متصوّر نه چنانچه باعث

اعظم تنزل و تزلزل ملل جهل و نادانی است و الآن اکثر اهالی از امور عادیّه اطلاع ندارند تا چه رسد بوقوف حقائق امور کلیّه و دقائق لوازم عصریّه. لهذا لازمست که رسائل و کتب مفیده تصنیف شود و آنچه الیوم ما یحتاج الیه ملت و موقوف علیّه سعادت و ترقی بشریّه است در آن بپراهن قاطعه بیان شود و آن رسائل و کتب را طبع نموده در اطراف مملکت انتشار شود تا اقلاً خواصّ افراد ملت قدری چشم و گوششان باز شده در آنچه سبب عزّت مقدّسه ایشانست بکوشند. نشر افکار عالیّه، قوه محرکه در شریان امکان بلکه جان جهان است» (۱۲۹).

ضرورت تأسیس مکتب های متعدّد در "جمع بلاد ایران حتّی قری و قصبات صغیره" را متذکر می‌شوند و این نکته بسیار مهمّ را به دنبال آن اضافه می‌نمایند که اهالی از هر جهت بر تعلیم قرائت و کتابت اطفال، تشویق و تحریص شوند و "حتّی عند اللزوم اجبار گردند" (۱۳۲)، و با یاد آوری قوه عظیم غیرت و همّت در اهالی ایران، تصریح می‌فرمایند که محرک این قوه "توسیع دایره معارفست" (۱۳۲).

### هدایات عمومی و جهانی

رهنمودهای حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه از حدّ صرف حلّ مسائل ایران فراتر می‌رود و شامل هدایات اساسی ایشان در خصوص عمده ترین مسائل جهان است یعنی: در تعریف تمدن حقیقی از صلح عمومی، عقد انجمن دول عالم، تأسیس میثاقی بین دول در خصوص حدود ممالک، روش و حرکت هر حکومت، روابط بین دول، قوه حریّه هر حکومت، اصل امنیّت مشترک و کاهش تسلیحات نظامی و قوای عسکریه سخن می‌گویند: "بلی تمدن حقیقی وقتی در قطب عالم علم افرازد که چند ملوک بزرگوار بلند همّت چون آفتاب رخشنده عالم غیرت و حمیّت بجهت خیریت و سعادت عموم بشر بعزمی ثابت و رأی راسخ قدم پیش نهاده مسئله صلح عمومی را در میدان مشورت گذارند و بجمع وسائل و وسائط تشبّث نموده عقد انجمن دول عالم نمایند و یک معاهده قویّه و میثاق و شروط محکمّه ثابته تأسیس نمایند و اعلان نموده باتفاق عموم هیئت بشریّه مؤکد فرمایند. این امر اتمّ اقوم را که فی الحقیقه سبب آسایش آفرینش است کلّ سگان ارض مقدّس شمرده جمیع قوای عالم متوجّه ثبوت و بقای این عهد اعظم باشند. و در این معاهده عمومیّه تعیین و تحدید حدود و ثغور هر دولتی گردد و توضیح روش و حرکت هر حکومتی

شود و جمیع معاهدات و مناسبات دولّیه و روابط و ضوابط مابین هیئت حکومتیّه بشریّه مقرر و معین گردد و کذلک قوّه حریّه هر حکومتی بحدی معلوم مخصّص شود. چه اگر تدارکات محاربه و قوّه عسکریّه دولتی ازدیاد یابد سبب توهم دول سائره گردد. باری اصل مبنای این عهد قویم را بر آن قرار دهند که اگر دولتی از دول من بعد شرطی از شروط را فسخ نماید کلّ دول عالم بر اضمحلال او قیام نمایند بلکه هیئت بشریّه بکمال قوّت بر تدمیر آن حکومت برخیزد" (۷۵-۷۷).

چنانکه محققین بهائی پیش از این گفته‌اند، ذکر مسائل جهانی و بین‌المللی در متنی که ظاهراً راجع به اصلاح اجتماعی ایران است، گویای آن است که "رساله مدّتیّه تجدّد ایران را مستلزم تغییر در فرهنگ داخلی ایران و نیز تحوّل روابط بین‌المللی دول خارجی می‌داند" (سعیدی ۷۵) و "تجدّد راستین در فلسفه بهائی مستلزم رویکردی جهانی به مسائل اجتماعی و تحقّق صلح عمومی است" (سعیدی ۷۴) از نظر حضرت عبدالبهاء "مفهوم واقعی تجدّد جنبه‌ای کلی و عمومی دارد و بدین جهت است که اصول تجدّد و تمدّن ایران همان قواعد تجدّد و تمدّن عالم می‌باشد" (سعیدی ۳۸). پرداختن به مثال‌ها و داستانهای از دنیای مسیحیت و انجیل و محدود نبودن به زمینه اسلامی که زمینه ذهنی ایرانیان است نیز نشانی از روح جهانی کلام حضرت عبدالبهاست.

#### نتیجه

بررسی رساله‌های اصلاح طلبانه حاوی انتقاد اجتماعی-سیاسی عهد قاجار که در فاصله سالهای ۱۲۷۵ تا ۱۲۹۲ ه. ق. نوشته شده‌اند، نشان داد که در این رساله‌ها مشترکاتی چون استفاده مکرر از آیات قران مجید و احادیث اسلامی به روش متداول زمان، تأکید بر ضرورت قانون، اشاره به گذشته ایران و یاد آوری شکوه و جلال آن، هر چند با انگیزه‌های مختلف، وجود دارد. با وجود این مشترکات، رساله مدّتیّه حتّی وقتی فقط در ظاهری ترین و سطحی ترین لایه آن بررسی شود، در چند زمینه تفاوت عمده با سایر رساله‌های مورد بررسی دارد:

۱- مربوط دیدن مسائل ایران با کلّ جهان، وابسته دیدن تمدّن و تجدّد ایران با آنچه در همه عالم می‌گذرد، طرح موضوع "تمدّن حقیقی"، "عقد انجمن دول عالم" و به مشورت نهادن "صلح عمومی" هیچ مورد مشابهی در دیگر رساله‌ها ندارد. این دیدگاه جهانی و عالمگیر خصیصه یکتای رساله مدّتیّه در میان نوشتجات مورد بررسی است.

۲- محوریت موضوعات دین و تحوّل اخلاقی و رفتاری: دیدیم که در رساله مدنیّه تمسک به تدبیر حقیقی با اوصافی که ذکر آن رفت رهنمود عمده حضرت عبدالبهاء برای ایرانیان است. دعوت ایرانیان به "سرسبز و خرّم" شدن روحانی، پیام حضرت عبدالبهاء برای هموطنانشان است که به تلویح منتقل گشته: "ستاره صبحگاهی درخشیده در مسلک مستقیم در آید. بحر عزّت در موج، بر شاطی اقبال و اقدام بشتابید" (۱۲۴). در رساله مدنیّه، "دیانت اُس اصول اصلیّه انسانیت و مدنیت است" (۸۸). در رساله هائی که بررسی کردیم، پرداختن به دیانت به طور عامّ و به اسلام، به ویژه، برای سعی در اثبات عدم تخالف تحولات و اصلاحات اجتماعی لازم با شریعت اسلام، و چون وسیله ای جهت همراه نمودن مخاطب با اصلاحات به کار گرفته شده است. اما در رساله مدنیّه، دین خود عامل اصلی اصلاح اساسی است. تأکید بر "تمدن حقیقی اخلاقی" تا بدانجاست که در فقدان آن، کلّ "قضایای تمدنیّه" اروپائیان با همه بالندگی صوری، "ساقط النتیجه" محسوب می شود (۷۱).

همچنین در میان این رساله ها، ذکر ضرورت تغییر و تحوّل اخلاقی و رفتاری در کلّ خلق ایران تنها در رساله مدنیّه یافت می شود: در رساله مدنیّه "جمهور اهالی" اند که می بایست از "مسلك حقانیت" تجاوز نمایند (۲۱). پرداختن به عامل اخلاقی به عنوان جنبه اساسی تمدن و تجدد، و نیز عدم حصر ضرورت تحوّل رفتاری به اولیای امور، و تعمیم آن به همه مردم، خصیصه دیگری است که مشابه آن در سایر رساله هائی که ذکرشان رفت یافت نمی شود.

۳- تأکید بر "تمدن حقیقی اخلاقی" در رساله مدنیّه تا بدانجاست که در فقدان آن، کلّ "قضایای تمدنیّه" اروپائیان با همه بالندگی صوری، "ساقط النتیجه" محسوب می شود (۷۰). این نوع رویکرد به غرب در میان رساله های بررسی شده، خاصّ رساله مدنیّه است. این تفکر به ویژه با شیفتگی ملکم خان و آخوند زاده نسبت به تمدن غرب در تقابل چشمگیر است.

۴- در میان این نوشتجات، رساله مدنیّه تنها اثری است که بر پیشنهاد انتخاب اعضای مجلس توسط مردم تصریح دارد.<sup>۳۴</sup> در رساله های اولیه که بررسی شد، مجالس مورد اشاره ملکم خان و حتی احياناً میرزا فتحعلی آخوندزاده از اعضا منتخب توسط پادشاه تشکیل می شدند. در قانون اساسی پیشنهادی ملکم خان چنانکه دیدیم بر این مطلب تصریح و تأکید گشته بود. تنها رساله دیگری که به موضوع انتخاب اعضای مجلس بواسطه مردم اشاره نموده، یک کلمه میرزا یوسف

خان مستشارالدوله است<sup>۳۵</sup> که پنج سال پیش از رساله مدنیّه نگاشته شد. مستشارالدوله در ضمن ترجمه قانون اساسی فرانسه فقره مربوط به "حریت سیاسیّه" را ذکر می کند و از حقّ انتخاب وکلا و نواب برای دیوان قانونگذار صحبت می کند(۴۶). اما پس از ذکر این اصل، دیدیم که در تفصیل آن قاعده مذکور را در اسلام راجع به مشورت می داند(۵۸-۵۷)، و تصریحی بر آنکه عملی شدن اصل مذکور در ایران به معنی انتخاب اعضاء مجلس توسط مردم است نمی کند، با آن که می توان گفت این امر را در نظر داشته. در واقع مستشارالدوله با تفسیر و تفصیل این اصل فقط بر طبق معنی مشورت در اسلام، از ورود در بحث صریح انتخاب وکلا در متن اجتماعی ایران اجتناب می ورزد.<sup>۳۶</sup> وی همین روش را در خصوص فقره هشتم از فقرات قانون اساسی فرانسه که "اختیار قبول ملت، اساس همه تدابیر حکومت است" نیز به کار می بندد(۵۷).

## کتاب شناسی

### آثار مبارکه:

حضرت عبدالبها. الرسالة المدنیّة. قاهره: مطبعة كردستان العلمیّه، ۱۳۲۹ هـ.ق.  
بیت العدل اعظم. پیام ۲۶ نوامبر ۲۰۰۳.

### سایر آثار:

آجودانی، ماشاالله. مشروطه ایرانی. طهران: نشر اختران، ۱۳۸۲.  
آخوندزاده، میرزا فتحعلی. مکتوبات: نامه های کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله. انتشار الکترونیک در:

<http://www.ketabfarsi.com/ketabkhaneh/ketabkhani/ketab388/ketab.pdf>

آدمیت، فریدون. اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار. چاپ دوم. طهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶.

\_\_\_\_. اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده. طهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹.

آرین پور، یحیی. از صبا تا نیما: تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی. چاپ چهارم. دو جلد، طهران: کتاب های جیبی با همکاری فرانکلین، ۱۳۵۵.

افشار، ایرج (مؤلف). *قانون قزوینی*، انتقاد اوضاع اجتماعی ایران دوره ناصری. طهران: طلايه، ۱۳۷۰.

حائری، عبدالهادی. "نقدی بر تفسیر اندیشه گران قرن ۱۹ ایران پیرامون اصول مشروطیت"، *بررسی های تاریخی*. شماره ۵ سال دوازدهم (شماره مسلسل ۷۳). آذر و دی ۱۳۵۶/۲۵۳۶. صص ۲۶-۱

راسخ، شاپور. "مروری بر یکی از آثار حضرت عبدالبهاء: رساله مدنیّه"، *رادیو پیام دوست تاریخ های ۱۷ و ۲۴ آوریل ۲۰۰۴* آدرس پایگاه شبکه جهانی:

<<http://www.bahairadio.org/farsi/shortwaveApr2004.asp?date=040004>>

سعیدی، نادر. *رساله مدنیّه و مسئله تجدد در خاور میانه*، دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۳ م. فیضی، محمد علی. *حیات حضرت عبدالبهاء و حوادث دوره میثاق*. طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع.

مجدالملک، حاج میرزا محمد خان. *رساله مجدیه*. با مقدمه و مقابله و تصحیح و چاپ سعید نفیسی. طهران: ۱۳۲۱.

مستشارالدوله تبریزی. *یک کلمه و یک نامه*. به کوشش سید محمد صادق فیض. طهران: صباح، ۱۳۸۲.

ناظم الدوله، میرزا ملکم خان. *رساله های میرزا ملکم خان ناظم الدوله*. گردآوری و مقدمه: حاجت الله اصیل. طهران: نشرنی، ۱۳۸۱.

نورائی، فرشته. *تحقیق در افکار میرزا ملکم خان ناظم الدوله*. تهران: کتاب های جیبی، ۱۳۵۲. وحدت، فرزین. *رویا رویی فکری ایران با مدرنیّت*. ترجمه مهدی حقیقت خواه. طهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.

یزدانی، مینا. "رساله مدنیّه" *خوشه های از خرمن ادب و هنر* (ج. ۱۴). ۱۳۸۲ شمسی / ۲۰۰۳ میلادی، ۱۷۸-۱۹۵.

\_\_\_\_. *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی*. همیلتون، کانادا: ۲۰۰۳.

Danesh, Roshan. *Religious Renewal and Public Order: Law, Politics, and Religion in the Bahá'í Faith*. Diss. Harvard University, 2003.



Khamsi, Kathryn. 'Abdu'l-Bahá's *Risáliy-i-Madaníyih: An Indigenous Voice for Modernity, Democracy, and Internationalism within Qájár Írán*. BA Dissertation. The American University, School of International Relations, 2003

Momen, Moojan. "The Bahá'í Influence on the Reform Movements of the Islamic World in the 1860s and 1870s." *Bahai Studies Bulletin*, vol.2. no.2. Sep.1983. pp.47-65.

## یادداشت‌ها

<sup>۱</sup> برای شرح مفصل این اصلاحات به آدمیت، اندیشه ترقی ۷۵-۱۳ رجوع فرمائید.

<sup>۲</sup> از جمله تحقیقات انجام شده در این زمینه مقاله محققانه و بسیار قابل تأمل عبدالهادی حائری تحت عنوان "نقدی بر تفسیر اندیشه گران قرن ۱۹ ایران پیرامون اصول مشروطیت"، است (برای مشخصات چاپ این اثر و سایر منابع به کتابنامه مراجعه فرمائید). حائری به شیوه ای بی طرفانه و با نگاهی تیز بین در اندیشه ملکم خان، آخوند زاده، مستشارالدوله و سینکی کاویده است. از تحقیقات نسبتاً جدیدتر کار فرزین وحدت از دانشگاه هاروارد است که در اثر خود به نام *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity* که به رویارویی فکری ایران با مدرنیته ترجمه شده، درگیری فکری متفکران ایرانی را با شالوده های نظری تجدید بررسی می کند و کار ایشان البته اندیشه های تنی چند از متفکران مورد بررسی ما را نیز در بر می گیرد. ایشان از دوگانگی که مدرنیته در زادگاه اروپائی خود از خود نشان داده بود و بازتاب آن در اندیشه روشنفکران ایرانی صحبت می کنند. این دو وجه مدرنیته یکی وجه "اثبات گرا" بود که بر مقولاتی چون علم و فن آوری و دیوان سالاری کارآمد تأکید دارد و در نهایت به سلطه بر انسان و کنترل او منجر می شود، و دیگر وجه دموکراتیک و فرهنگی آن که بر جنبه هائی از مدرنیته چون آزادی انسان و فردیت او تکیه می کند. ایشان بر آنند که روشنفکران ایرانی از قبیل ملکم خان، و آخوندزاده در این برخورد دوگانه با تمدن مدرن، جنبه های سلطه گرای این تمدن و جنبه های بالقوه رهائی بخش آن را به طور همزمان در گفتمان خودشان اشاعه دادند، ولی در رویکردشان غلبه با جنبه اثباتی بوده است. ایشان در پرداختن به گفتمان تجدید در بین ایرانیان به رساله مدنیّه اشاره ای نمی کنند، اما دو مفهوم مذکور از مدرنیته در تحقیق جناب شاپور راسخ بر روی رساله مدنیّه که اخیراً به شکل يك سخنرانی رادیویی پخش شد، مطرح می شود: ایشان چهار مفهوم اساسی را در رساله بررسی می نمایند: توسعه، مدرنیته یا تجدید، تمدن، و ارتباط دین و تجدید. در بخش

بررسی مفهوم تجدد با اشاره به دو مفهوم مدرنیته که امانوئل والراشتین (Emanuel Wallerstein) مطرح می‌نماید یعنی مدرنیته آزادی جوی و مدرنیته معطوف به توسعه علم و صنعت، به تلفیق این دو مفهوم توسط حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه می‌پردازند: برای حضرت عبدالبهاء تجدد هم به عنوان يك انقلاب فرهنگی صفات و خصائص بارز خود را دارد، و هم با ترویج علوم و فنون و صنایع قرین است. این سخنرانی در دو قسمت در تاریخ های ۱۷ و ۲۴ آوریل ۲۰۰۴ از رادیو پیام دوست پخش شد، میتوان با مراجعه به پایگاه اینترنتی ذیل به آن گوش

داد: <http://www.bahairadio.org/farsi/shortwaveApr2004.asp?date=040004>

۳ برای فهرست نسبتاً مبسوطی از تحقیقات انجام شده راجع به رساله مدنیّه به مقاله این نویسنده، رساله مدنیّه در خوشه هائی از *خرمن ادب و هنر* (۱۴)، ۱۳۸۲ شمسی / ۲۰۰۳ میلادی، ۱۸۰-۱۷۸ مراجعه فرمائید. از تحقیقات جدیدی که در آن فهرست نیامده و باید اضافه کرد، تز دکترای روشن دانش در رشته حقوق دانشگاه هاروارد است. فصل اول کتاب ایشان که به درون مایه های سیاسی امر بهائی می پردازد، تحقیق عمیقی در رساله مدنیّه است: نک: کتابشناسی. و دیگر پایان نامه دوره لیسانس کاترین خمسی. نک. کتابشناسی

۴ برای شرح مفصلی از زندگی آثار و افکار ملکم خان نگاه کنید به: فرشته نورانی، تحقیق در افکار میرزا ملکم خان ناظم الدوله. تهران: کتاب های جیبی، ۱۳۵۲

۵ این رساله ها را آقای حجّت الله اصیل تحت عنوان رساله های میرزا ملکم خان ناظم الدوله جمع آوری نموده و در ۱۳۸۱ توسط انتشارات نشر نی به چاپ رسانده. در این متن از این پس با عنوان "رساله ها" از این اثر یاد می شود

۶ رساله ها - صص ۲۳-۵۹

۷ رساله ها - صص ۶۰-۷۱

۸ رساله ها - صص ۷۲-۸۶

۹ رساله ها - صص ۱۰۲-۱۳۵

۱۰ رساله ها - صص ۱۰۱-۸۷

۱۱ چنانکه جناب ماشاء الله آجودانی در اثر ارزنده خود نشان داده اند، ملکم در دوره های بعدی حیاتش از اصول و مبادی اولیه فکر خود عدول کرد. تغییرات فکری او به خصوص در جهت دفاع از قوت یافتن نقش روحانیون اسلام در امور سیاسیّه ایران بود. به هر حال این تغییرات که عمدتاً در روزنامه *قانون* درج می شد در حیطه زمانی مورد بررسی ما نمی گنجد (برای اطلاع بیشتر راجع به فکر ملکم و تحولات آن رجوع فرمائید به آجودانی ۲۸۱-۳۶۲)

۱۲ مراجعه فرمائید به آجودانی صص ۳۰۶-۳۶۲

۱۳ آخوند زاده پانوشت های کارش را "قید" می خواند

۱۴ برای مثال، قید ۲ و ۳ بر نامه جلال الدوله

۱۵ آدمیت با ذکر این شیفتگی آخوندزاده نسبت به گذشته ایران، می نویسد عشق به ایران باستانی و بیزاری از نازی اختصاص به او ندارد عشق به گذشته افتخار آمیز برای همه ملل مشرق زمین که از دست مغرب شکست خوردند،

داروی مسکن درد درماندگی حال آنان بود. وی اضافه می کند توجه به تاریخ ایران از جهتی نشانه هشپاری تاریخی

است و از جهت دیگر عامل تحکیم مبانی ملیت (اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده ۱۱۹)

<sup>۱۶</sup> برای مثال، مراجعه فرمائید به قید شماره ۲ از مکتوب اول، قسمت بزرگی از مکتوب دوم که در آن (به آیه مبارکه تَبَّتْ يَدَا ابِي لَهَبٍ تَوَهِينٍ می کند و به داستان شرح احوال زنان پیغمبر در مکتوب دوم

<sup>۱۷</sup> میرزا فتحعلی در پیام به مانکجی مندرج در نامه ای که در تاریخ ۲۰ مه ۱۸۷۱ به جلال الدین میرزای قاجار فرستاده، همین مطلب را می نویسد و توضیح می دهد: "چونکه دول و ادیان را اعمار هست، چنانکه اشخاص را، شما از بابت دین و دولت خودتان عمر خود را به آخر رسانیده اید ... در ایران اسلام پایدار و برقرار خواهد بود، چونکه عمر دین اسلام هنوز به آخر نرسیده است، اما نه بدان روش و حالت که سابق بود" (آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده ۱۲۸)

<sup>۱۸</sup> توصیف و انتقاد آخوندزاده از سیستم قضایی ایران شباهتی به آنچه حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه در این مورد می فرمایند دارد

<sup>۱۹</sup> در حالی که عبدالهادی حائری می نویسد کار مستشارالدوله "محبوبیت زیادی در ایران یافت تا به اندازه ای که دولت يك كلمه را توقیف و مؤلف آنرا دستگیر کرد،" (۶۰) ماشاءالله آجودانی به شرحی که در متن فوق آمده از زندانی شدن او حرفی نمی زند.

<sup>۲۰</sup> آجودانی درباره مستشارالدوله و يك كلمه می نویسد: "گرچه همه آن مواد از اعلامیه حقوق بشر و از قانون اساسی اولیه فرانسه اخذ شده بود، اما او جا به جای مطلب با مقایسه ی وضعیّت سیاسی و اجتماعی جوامع شرق و غرب، در نقد جوامع شرقی ملاحظات و نکات تازه ای آورد" (۲۴۸)

<sup>۲۱</sup> عبدالهادی حائری در مقاله ای که ذکر آن رفت (پانوش ۲)، در این مورد چنین می نویسد: "مستشارالدوله حاکمیت و آزادی در انتخابات عمومی را حق ملت می دانسته پارلمانی پیشنهاد می کرده که با انتخاب مردم به وجود آید، در آن قانون وضع گردد و دولت و امور کشور زیر نظارت قرار گیرند." اما بلافاصله این انتقاد را بر مستشارالدوله وارد می بیند: "ولی نویسنده یک کلمه این نکاتی را که در یک حکومت و سیستم مشروطه بسیار جالب خواهد بود از ارزش می اندازد زیرا او سیستم پارلمانی را مانند بسیاری از نوجوانان معاصر خود در کشورهای دیگر اسلامی با قاعده مشورت پیوند میدهد بدون آنکه در نظر گیرد که در درجه اول مشورت حتماً ناچار نیست قابل انطباق با سیستم پارلمانی باشد زیرا مشورت می تواند تحت نظارت یک حکومت مطلق و مستبد صورت گیرد. در ثانی، اگرچه مشورت جای مهمی در اسلام دارد و در مواردی در آغاز اسلام مورد عمل و استفاده قرار گرفت ولی مشورت ها به وسیله یک هیأت منتخب از جانب مردم و نماینده حاکمیت ملت صورت نگرفت" (۵۵-۵۴)

<sup>۲۲</sup> تعجب انگیز است که چگونه تنها کوتاه زمانی پیش از نگارش يك كلمه، مستشارالدوله در ترجمه مکتوبات کمال الدوله اثر آخوندزاده با وجود زبان تند او علیه اسلام با وی همکاری نموده است

۲۳ به نظر عبدالهادی حائری، "نقل قول های مستشارالدوله از آیات قرآنی در موارد نادرست نشان دهنده مصنوعی بودن سبک تطبیقی او است"، و اضافه می‌کند، "به نظر ما مستشارالدوله در این گونه برخورد خود که قصد ایجاد هماهنگی میان قواعد اسلامی و ارزش‌های اروپائی داشته، جدی نبوده و خود می‌دانسته است که این دو مطلب یعنی اسلام و اصول مشروطه غربی با هم تفاوت دارند. ولی از طرفی دیگر او آگاه بود که مردم میهن او بیشتر برای دریافت و هضم مطالبی که رنگ اسلامی داشته باشد آمادگی دارند" (۵۹)

۲۴ اگر بخواهیم به زبان تعابیر فرزین وحدت در *رویارویی ایرانیان با مدرنیته* بگویم ملی‌گرایی مستشارالدوله حاکی از یک ذهنیت کلیت‌پذیر از مدرنیته است و نه یک تفسیر اثبات‌گرایانه (وحدت ۶۰).

۲۵ *رساله مجدیّه* را شادروان دکتر سعید نفیسی در سال ۱۲۲۱ ه.ش. از روی دو نسخه خطی به چاپ رسانید. قسمتهایی از این کتاب با نام *کشف الغرائب قبلا* در کتاب آیین نگارش آقای حسین سمیعی (ادب السلطنه) در ۱۳۱۹ ش. در طهران نقل شده بود و نیز در مجله ارمان از شماره ۳-۲ (ص ۸۲) تا شماره ۱۰-۹ (ص ۵۴۵) چاپ شد اما به خطا به امین الدوله نسبت داده شد (از مقدمه سعید نفیسی صفحات د- ز)

۲۶ مقصود میرزا حسین خان مشیرالدوله است. برای اطلاعات بیشتر رجوع فرمائید به بخش *رساله مدنیّه*

۲۷ اما عبدالهادی حائری را در این مورد نظری دیگر است. وی می‌نویسد "در انتقاد از سیستم حکومتی آن روز ایران مجدالملک همواره سعی می‌کند به مدارک استناد کند "بدینوسیله به ناصرالدین شاه می‌فهماند که او دروغ نمی‌گوید و در نقادی خود غرض شخصی ندارد" (۴۶-۴۷)

۲۸ نوع استفاده مجدالملک از لفظ "ملت" یادآور نظر دکتر ماشاالله آجودانی است در مشروطه ایرانی در این باره: "ملت" را در آن روزگار معادل با "اهل شریعت" استفاده می‌نمودند (آجودانی ۱۸۷-۱۷۷)

۲۹ برای شرح مفصل اصلاحات مورد نظر ناصرالدین شاه در این زمان رجوع فرمائید به *آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار ۱۴۷-۱۴۶*. همچنین توضیحات بیشتر درباره *رساله مدنیّه* و ارتباط بین محتوای این رساله و اصلاحات مذکور در کتاب نگارنده، *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه آمده است*. از آن جایی که درباره *رساله* پیش از این مقاله ای مفصل از این نویسنده در نشریه *خوشه های از خرمن ادب و هنر ۱۴* به چاپ رسیده (رجوع فرمائید به پانوش ۲)، از تکرار اطلاعات کلی در باره این اثر مرکز میثاق در این مقاله خودداری شده است

۳۰ بیت العدل اعظم در پیام مورخ ۲۶ نوامبر ۲۰۰۳ خود که در آن *رساله مدنیّه* نقش محوری دارد، تصریح می‌فرمایند که مخاطب رساله، هم مردم ایران و هم اولیای امور بودند

۳۱ به بخش "اصلاحات پیشنهادی و هدایات" که در دنباله مطلب می‌آید، مراجعه فرمائید.

۳۲ موضوع مقتبس بودن تمدن غرب از اسلام را البته نویسندگان دیگر نیز اشاره کرده اند، از جمله ملکم خان در کارهای متأخر خود، به خصوص روزنامه قانون ۱۵ (سال بعد از *رساله مدنیّه*) (رجوع فرمایید به آجودانی ۴۸۲)

۳۳ و این فکر در تقابل کامل با فکر متفکرانی چون آخوندزاده است که گذشته ایران را پر افتخار میدانند و اسلام را سبب از دست رفتن آن افتخار.

۳۴ اهمیت تعیین کننده توده مردم در تحول اجتماعی و نیز تصریح بر لزوم انتخابی بودن اعضاء مجلس توسط مردم، در کنار تأیید کلی اقتباس از علم و فن آوری غرب، نظر دکتر اسخ را دال بر جمع هر دو مفهوم مدرنیته، (یعنی مدرنیته آزادی جوی و مدرنیته معطوف به علم و صنعت) که در یادداشت شماره ۲ از آن یاد کردیم، تأیید می نماید

۳۵ لازم است ذکر شود تحقیق ما البته محدود به آثار منتشر شده است. دکتر آدمیت در بررسی دواثر که در همین دوران مورد تحقیق ما نوشته شده اند، و وی به نسخه خطی آنها دسترسی داشته یکی رساله شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران، از نویسنده ای گمنام که چهارده سالی را در دیار فرنگ گذرانده و رساله را بعد از آن در ۱۲۷۵ نگاشته (آدمیت، اندیشه ترقی ۴۲) و دیگری رساله ای از میرزا یعقوب خان که در ۱۲۹۰ در اسلامبول نگاشته شده (آدمیت، اندیشه ترقی ۹۸) نویسنده اول از انتخاب "وکلائی ملت" صحبت نموده اما مجلسی که پیشنهاد می کند این وکلا در آن فعالیت کنند تنها جنبه مشورتی دارد. و میرزا یعقوب خان نیز بنا به شرحی که دکتر آدمیت می دهد از حکومت مردم صحبت می کند، اما در واقع مقصود وی تشکیل مجلسی مرکب از مجتهدین است (۱۰۱)

۳۶ در این مورد همچنین به پانوش ۲۱ مراجعه فرمائید

## تجدّد در مصر و ایران در قرن نوزدهم میلادی در رابطه با فکر بابی و بهائی

دکتر کامران اقبال

از ابتدای قرن نوزدهم و در اثر حمله ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸ تحولات چشمگیری در مصر و در ایران به وقوع پیوست که چه از لحاظ اقتصادی و اجتماعی و چه از لحاظ سیاسی موجب دگرگونی نظم سنتی منطقه خاورمیانه شد. چون این دگرگونی‌ها که راهگشای يك «پروسه» نارسای تجدّد بود همزمان با ظهور حضرت اعلیٰ و امر مبارك بوده و فکر بهائی به صورت واضحی در نوشتجات متفکرین تجدّد طلب عرب منعکس می‌باشد لذا در این بحث پس از شرحی دربارهٔ این جریانات تاریخی مثال‌هایی از آثار اصلاح طلبان عرب آورده می‌شود.

### تجدّد چیست؟

در ابتدا شاید سؤال اولی که مطرح باشد این است که تجدّد چیست و چطور بایست این اصطلاح را معرفی کرد. تجدّد در حقیقت از وقتی که انسان بر روی کرهٔ زمین وجود داشته در هر دورانی موجود بوده. از همان روزی که انسان ماقبل از تاریخ خم شده و چوب یا چماقی را از زمین برداشت که خوراک خود را راحت تر بتواند شکار بکند و از همان روزی نیز که این چوب و چماق را به همین هدف تیز کرد و از آن يك سرنیزه درست کرد وجود داشته، و از همان روزی که آتش برافروخت و چرخ را ساخت تا امروز که به وسیلهٔ کامپیوتر و ماهواره‌های خود به کره ماه و مریخ رفته تجدّد جزء لایتجزای زندگی انسان بوده است.

لیکن اصطلاحی که امروز مورد بحث ما قرار دارد، تجدد به آن معنی عمومی آن که ذکر شد نیست. بلکه اصطلاحی می‌باشد که ترجمه "مدرنیته" و یا "مدرنیزم" است. این اصطلاح که در زبانهای اروپائی شیوع دارد، به مفهوم فعلی آن اصطلاح نوینی می‌باشد که به این صورت در فرهنگ‌های قرن هفدهم یا هیجدهم نیامده. کلمه مدرن از زبان فرانسوی آمده و مشتق از لاتینی modernus و یا modo به معنی "همین حالا، الساعه و یا اندکی پیش" می‌باشد که همان معنی عمومی تجدد را می‌دهد که چنانچه ذکر کردیم در همه دورانها و اعصار تاریخ موجود بوده.

اما اصطلاحی که ما امروز از آن استفاده می‌کنیم پدیده يك دوران بخصوصی می‌باشد. بخصوص قرن نوزدهم و تحولات صنعتی و اقتصادی و اجتماعی آن که طرز تفکر جدیدی و طرز نوینی از آگاهی و آگاه شدن، را با خود آورد. و این طرز تفکر نوین و یا مدرن غیر از طرز تفکر دوران سابق بود که تجدد در آن هیچ‌گاه به رکود و یا توقف کامل دچار نشد بلکه شاید به علت بعضی عوامل مختلف سریع تر و یا در دوران دیگری آهسته تر بوده، ولی هیچوقت کاملاً متوقف نشده.

نکته دیگری که بایست در این خصوص در نظر گرفت این است که تجدد به چه قیمتی؟ و تمدن به چه قیمتی؟ یکی از ناطقان در بیاناتشان شب پیش شرح می‌دادند که خیابانهای تهران در چندین دهه پیش خاکی بوده، زمستانها گل آلود می‌شدند، چراغها نفتی بودند در حالیکه امروز با يك فشار دگمه چراغ برق روشن می‌شود، خیابانها آسفالت شده، پاك و تمیز و راحت می‌باشند. ولی آیا فقط این تمدن می‌باشد؟ معیار تمدن چه می‌باشد؟ و به چه قیمتی؟ و به چه نتیجه‌ای؟ این جاده‌های مدرن که روز به روز زمین‌های بیشتری را زیر آسفالت دفن می‌کند و جنگل‌های بیشتری را از بین می‌برد، آیا بیش از پیش سبب نابودی حیوانات و گیاهها و محیط زیست نشده؟ آیا همراه با سایر تحولات مدرن، زندگی امروزه بشر و نسلهای آینده را در معرض خطر قرار نداده؟ آبی که می‌آشامیم و هوائی را که استنشاق می‌کنیم آلوده نکرده؟

به صورت عمومی ما معتقد هستیم که امروز از يك سرخ پوست آمریکائی یا دهقان ایرانی و یا شتربان عرب بادیه نشین خیلی مدرن تر هستیم ولی آیا همان سرخ پوست آمریکایی که به محیط زیست خویش احترام بسزائی قائل بود، و زمین را مادر خطاب می‌کرده و بعد از شکار گاو میش که برای مصرف فامیل و سایر افراد قبیله لازم داشته بر سبیل مثال مراسم دینی مفصلی برقرار کرده، از شکار خود عذرخواهی می‌کرده، آیا طرز رفتار آن سرخ پوست متمدن تر بوده یا طرز رفتار

سفیدپوستانی که در عرض چند دهه کوتاه با سلاحهای "مدرن" خویش میلیونها گاو میش را همراه با سرخ پوستان آن سرزمینها قتل عام کردند که از آن زمینها برای کشت کاری ذرت و یا گله داری استفاده بکنند؟ موادّ شدیدالانفجاری که در بمب های تروریستهای که در لندن و مادرید قطارهای مترو را منفجر می سازند بلاشک موادّ "مدرنی" می باشند که در همین دهه پیش اختراع شدند. و همچنین بمبهای غول پیکر هزار و دوهزار کیلوئی شامل مواد پلوتونیوم که بر روی ویتنام و عراق و لبنان پرتاب شده سوای تلفات هنگفت، محیط زیست آن کشورها را برای چندین نسل آینده خراب کرده و هنوز که هنوز است در ویتنام اطفال عجیب الخلقه غیر قادر به زندگی به وجود می آورد اینها همه "مدرن". سلاحها "مدرن" ولی طرز تفکر "قرون وسطائی!" امروز می گویند آمده ایم "دمکراسی" برقرار بسازیم، چنانچه در قرن نوزدهم به همین روش می گفتند آمده ایم "تمدن" و "تجدد" برقرار بسازیم.

### آیا دوران قاجار دوران انحطاط بود

قبل از رجوع به ریشه های تاریخی تجدد در مصر، در نیمه اول قرن نوزدهم، اشاره ای به اوضاع ایران در همان دوران ضروری خواهد بود. در مورد این که آیا ایران دوران قاجار تا چه حد دچار انحطاط بود دو نظریه متفاوت ابراز گردیده. یکی از سوی کسانی نظیر لرد کرزن که در کتاب معروفش "ایران و مسأله ایران" معتقد به انحطاط کامل ایران در دوران قاجار است و دیگر از سوی کسانی مثل پروفیسور باوزانی که نظری به عکس دارد و دوران قاجار را دوران انحطاط ایران نمی داند.<sup>۲</sup> از آنجا که بیشتر خوانندگان با نظریه اول آشنا هستند شاید بجا باشد به نظریه ای که ایران را در آن دوران دچار انحطاط نمی داند اشاره ای بکنم.

دکتر الساندرو باوزانی دانشمند بهائی که تالیفات فراوان او در مورد تاریخ و تمدن ایران مشهور است در مقاله ای این موضوع را مورد بحث قرار می دهد. وی ابتدا کلمه انحطاط decadence را به عنوان روند یا پروسه تنزل یا فروپاشی decline، و یا پوسیدگی و زوال decay معرفی می کند و قرن ها و سال های آخر امپراطوری روم را تا زمان زوال آن مثال می آورد. و سپس اشاره می کند که امروز فرق میان فرهنگ های مختلف در 'ماهیت quality' و نه در 'ارزش value' می باشد. لذا به



فرهنگ‌های مختلف نباید برجسب 'برتر' و 'پست‌تر' زد بلکه بر این اساس، برسبیل مثال، فرهنگ بومیان سرخ پوست قبیله داکوتای امریکا را باید از لحاظ ماهیت quality هم‌ردیف یک فرهنگ مدرن اروپائی به حساب آورد.

بنابر این نظریه نباید مفهومی که امروزه از فرهنگ و انحطاط متداول است معیار قضاوت درباره انحطاط فرهنگی کشوری قرار گیرد. ولی از جهتی دیگر نویسنده تاکید می‌کند که در خیلی حالات یک دوران انحطاط سیاسی می‌تواند هم‌زمان با یک دوران ترقی و پیشرفت علمی همراه باشد و یا برعکس.

باورانی پس از بررسی جنبه‌های مختلف اوضاع فرهنگی و اجتماعی ایران در عصر قاجار موضوع انحطاط ایران را در آن دوره رد کرده، آن تئوری را زاده فکر استعمارگران قرن نوزدهم می‌داند. استاد باورانی سپس به بررسی زمینه‌های گوناگون فرهنگ و تجدد می‌پردازد. در مورد ادبیات با اشاره به آثار قائم‌مقام فراهانی و اشعار قآنی و آثار حضرت عبدالبهاء و حتی نثر روان ناصرالدین شاه به این نتیجه می‌رسد که ایران را نمی‌توان از لحاظ ادبی در آن دوران عصر انحطاط بشمار آورد. باورانی تا آنجا می‌رود که می‌گوید در آن زمان ایران از نظر ادبیات دورانی 'سعدی‌وار' داشت 'Epoch of the wonderful Sadian style.'<sup>۳</sup>

در زمینه الهیات و فلسفه به آثار فیلسوف نامدار ملاهادی سبزواری اشاره می‌نماید، که به نظر ایران شناس نامدار ادوارد براون، آخرین فیلسوف عظیم‌الشأن ایرانی بوده است. باورانی سپس به عقیده وحدت عالم انسانی در آیین بابی و بهائی پرداخته و سرانجام نتیجه می‌گیرد که از حیث الهیات و فلسفه نیز نمی‌توان دوران قاجار را به طور مطلق دوران انحطاط نامید.

در زمینه سیاسی نیز به نظر پروفیسور باورانی مجلس ایران در آغاز مشروطیت، پیش از تغییر سلسله قاجار به پهلوی، مجلس پیشرفته‌ای بود و باورانی حتی آن را از پارلمان انگلیس برتر می‌داند. به نظر او انحطاط سیاسی ایران با سیاست شدید ناسیونالیستی رضاشاه پهلوی آغاز شد که تقلیدی از ناسیونالیسم اروپائی و آغاز غریزدگی ایران بود. به نظر باورانی هدف لرد کرزن سیاستمدار انگلیسی، که در بالا به او اشاره نمودیم، تضمین تداوم فرمانروائی انگلیس بر هند بود و به این هدف در بسط نفوذ انگلیس در ایران می‌کوشید.

مورخ معروف انگلیسی آرنولد توینبی، Arnold Toynbee که در کتاب‌های خود به دیانت بهائی و تعالیم آن نیز اشاره دارد، در کتابی که در نخستین سال‌های پس از جنگ جهانی دوم نگاشته بحران و تصادم بین غرب و جهان اسلام را پیش‌بینی می‌کند و معتقد است که غرب با پشتیبانی تکنولوژی پیشرفته خود نه فقط می‌خواهد جهان اسلام را 'غرب زده westernize' نماید بلکه هدفش غربی ساختن فرهنگ هند و خاور دور، مسیحیتِ کلیسای شرقی (ارتودوکس)، و دیگر فرهنگ‌های بومی است که از آخرین پایگاه‌های خویش در افریقا دفاع می‌کنند.<sup>۴</sup> توینبی و بوزانی هر دو بر این عقیده‌اند که هدف غرب از 'غربی ساختن westernization' کشورهای دیگر نه پیشرفت صنعتی آنها، بلکه تسلط غرب بر آن مناطق می‌باشد. به نظر توینبی "به این علت است که اسلام که خود را در تنگنای این هجوم کلی دیده در مقابل غرب دست به مقاومت زده و قد علم کرده است."<sup>۵</sup>

مطلب مورد بحث که هنوز جواب قانع‌کننده برای آن پیدا نکرده‌ایم این است که تجدد چیست؟ مگر همان جاده‌های آسفالت شده، فرودگاه‌ها و اتوموبیل‌ها و اتوبان‌ها که عنوان تجدد و تمدن بر خود دارند موجب نابودی محیط زیست نشده‌اند؟ و همان دودکش‌های کارخانجات بزرگ که دائماً نماد پیشرفت و ترقی جامعه حساب می‌شده‌اند امروز همچنان نیز رمز آلودگی آب و هوا و از بین بردن صحت و سلامت بشر نشده‌اند؟ واضح است که تجدد و ترقی بلاقید و شرط کاری به تمدن ندارد بلکه باعث نابودی تمدن و ترقی می‌باشد. چنانکه آزادی مطلق و بلاقید و شرط باعث فتنه و فروپاشی اجتماعی می‌شود. حضرت بهاءالله می‌فرماید: "فانظروا فی الناس و قلّة عقولهم یطلبون ما یضرّهم و یترکون ما ینفعهم الا انهم من الهائمین. انا نری بعض الناس ارادوا الحرّیة و یفتخرون بها. اولئک فی جهل مبین. انّ الحرّیة تنتهی عواقبها الی الفتنة الّتی لا تخمد نارها کذلک یخبرکم المحصی العلیم". (کتاب اقدس بند ۱۲۲-۱۲۳) [ترجمه به مضمون: در مردم و کوتاهی فکر آنان بنگرید که چیزی را می‌جویند که برای ایشان زیان‌بار است و چیزی را فرو می‌گذارند که برای ایشان سودمند است؛ بدانید که آنان گمراهند. ما می‌بینیم که برخی مردمان آزادی محض را خواهانند و به آن افتخار می‌کنند. ایشان در نادانی آشکار بسر می‌برند. آزادی سرانجام به فتنه و آشوبی انجامد که آتش آن را خاموش نتوان کرد. این چنین خداوند دانای برشمارنده شما را خبر می‌دهد.]

## تجدّد و غربی کردن جهان

اصطلاح غربی کردن (westernization) که توینبی به آن اشاره می‌کرد امروز در حقیقت مرادف با اصطلاح مدرن ساختن (modernization) و یا تجدّد و توسعه قرار گرفته و شاید بد نباشد که ما این اصطلاحات را تعریف کنیم.

چنانکه قبلاً اشاره رفت تجدّد دائماً وجود داشته ولی آن تجدّد مفهوم کاملاً مختلفی داشته با اصطلاح تجدّدی که امروز متداول است و در حقیقت به معنی "غربی کردن" و "مثل غرب و اروپا بودن" می‌باشد. سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که چه جریان‌اتی موجب گردید تا مردم خاورمیانه و در حقیقت مردم دنیا، شروع کردند به پاریس و لندن نگاه بکنند و با تقلید از رفتار و کردار مردم آنجا به اصطلاح خود "مدرن" بشوند. این روند کجا و چطور شروع شد و آیا می‌شود آن را جدا کرد از نشو و نمای کولونیالیسم و استعمار که بخش بزرگی از جهان را در قرن نوزدهم مستعمره خود کرده بود؟

اصطلاح تجدّد یا (modernization) بر اساس یکی از فرهنگ‌های معتبر علوم سیاسی و اجتماعی<sup>۶</sup> اشاره می‌کند به اینکه تجدّد در درجه اول تحولات اجتماعی است که در نتیجه تحولات صنعتی و اقتصادی به وقوع می‌پیوندد و این تحولات اجتماعی خود شاخص و نشانه اصلی تجدّد می‌باشد. یا به مفهومی دیگر اینکه تحولات اجتماعی اصل کار می‌باشد. صنعت پیش برود و اقتصاد رشد بکند ولی اوضاع اجتماعی و اوضاع فکری تحوّل پیدا نکنند تجدّد حاصل نشده است. جمله بعدی مقدمه این مقاله مفصل آنگاه اشاره به این می‌کند که در عصر امپریالیسم تصاویری که استعمار در ذهن و مخیله اهالی مستعمرات خود ایجاد می‌کرد هدف داشت مردم آن کشورها را به شکل خویش در بیاورد. انگلیس‌ها هندی‌ها را "انگلیس مانند" (Anglicized) بکنند، فرانسوی‌ها هندوچین را "فرانسوی مانند" (Gallicized) بکنند، همچنین که امریکائی‌ها امروز سعی می‌کنند اروپا و دنیا را "امریکا مانند" بکنند (Americanization) و در نتیجه امروز عموماً مقصود از تجدّد "غرب مانند" (westernization) کردن جهان می‌باشد. از این حیث بایست متوجه تأثیر اینگونه تصویرها و یا عکس‌هائی که در سرمان و فکرمان و مخیله‌مان بوجود می‌آیند، و در خیلی حالات نیز هیچگونه ارتباطی با واقع حال نداشته و ندارند، شد چرا که تأثیر آنها رفتار و کردار ما را تحت اختیار قرار می‌دهند. اینکه لباسی که امروز پوشیده یا اتومبیلی که

سوار شده‌ایم دیگر "مدرن" نیست و باید عوض کرد، تلقین همین تصاویری می‌باشد که روزانه ما را چه از راه وسائل ارتباط دسته جمعی و چه از راه رکلام توی کوچه خیابانها بمباران می‌کنند. در نتیجه طرز تفکر ما امروز در قالب معینی قرار گرفته که اجازه نمی‌دهد ما يك دهاتی چینی یا آفریقایی و یا افغانی را مدرن حساب بکنیم. بلکه مدرن فقط و فقط کسانی هستند که در غرب زندگی می‌کنند، و "مدرن شدن" امروز فقط و فقط به معنی "غرب مآب" شدن، "مثل غرب زندگی کردن" و "برروش غرب کردار کردن" تحوّل پیدا کرده است.

از مشخصات تجدد در اجتماع خودکفائی می‌باشد، چنانچه در مقاله مورد بحثمان به آن اشاره رفته، به این معنی است که يك جامعه نیازمند این نباشد نانش و غذایش را از يك کشور دیگر صدقه بگیرد. خودش قادر به تولید محصولات لازمه برای مصرف مردم کشورش باشد، و همین مسأله خودکفائی را به یاد داشته باشیم تا آن پلی بشود که ما را برساند به مقصدمان یعنی به مصر در دروان حکمرانی محمد علی پاشا.

از مشخصات دیگر تجدد و مدرنیته در جامعه، شراکت (participation) در حکومت می‌باشد که مردم خود ذی رأی باشند و در سازماندهی کشورشان فعّالانه مشارکت بکنند که همان مفهوم دموکراسی می‌شود. به نحوی که بتوانند صدای خود را به زمامداران امور برسانند. سوّم اینکه باید جامعه مدنی (secular) باشد، نه جامعه مذهبی، و جدائی کامل مابین دین و دولت در آن اجرا بشود. چهارم باید جامعه پویا و متحرک (mobility) باشد. که هم می‌توان به معنی تحت‌اللفظی آن گرفته بشود: یعنی قدرت انتقال سریع از يك جا و يك شهر به جا و شهری دیگر، و هم به معنی قدرت انتقال از يك طبقه و قشر جامعه به يك طبقه و قشر دیگر. چنانچه در جامعه‌های سنتی فرزندان اشراف اشرافی هستند و می‌مانند، و فرزندان دهقان‌ها و یا صاحبان حرفه دهقان و یا در آن حرفه‌ها هستند و می‌مانند. قدرت انتقال به يك طبقه و قشر دیگر اجتماعی را ندارند. نجار، نجاری را از پدر یاد گرفته و به فرزندش یاد می‌داده و خیاط و آهنگر و زرگر نیز به همان صورتی که پدر و پدر بزرگشان بودند تا خاتمه زندگی‌شان می‌مانند.

شاید اینجا لازم باشد که به این مشخصات، یعنی به تحولات اجتماعی، اقتصادی، صنعتی، سیاسی و مشخصات خودکفائی، شراکت، جامعه مدنی، تحرک و پویائی، یک عامل دیگر یعنی عامل آگاهی و آمادگی تغییر طرز تفکر را اضافه کرد. تا چه اندازه حاضر هستیم قبول داشته باشیم

که رأی و نظرمان درست نبوده و باید تصحیح شود؟ و تا چه حدّ قادر به این هستیم بپذیریم که شاید آنچه باور داشتیم صحیح نبوده و در اختلاف با اصول علم و منطق بوده؟ پس این مشخصات عواملی می‌باشند که فقط وقتی که روی هم‌رفته جمع بشوند آنگاه می‌شود گفت که ایران مدرن بوده و یا نبوده، مصر مدرن بوده و یا نبوده. آیا جامعه بهائی قرن نوزدهم مدرن بوده و یا نبوده مدرن شده و یا نشده؟ و آیا جامعه‌های امروزه مصر و ایران در حال مدرن شدن هستند یا نیستند.

### مصر و تحولات اجتماعی و اقتصادی قرن نوزدهم

حال که واضح شد تجدّد مطلبی نیست که بسادگی بشود تشخیص داد، برگردیم به جریاناتی که در مصر در ابتدای قرن نوزدهم به وقوع پیوست و با اولین حمله غرب به جهان اسلام یعنی حمله ناپلئون به مصر شروع شد. از زمان حملات فرنگی‌ها یا صلیبیون در قرون وسطی، حمله ناپلئون در سال ۱۷۹۸ به مصر اولین باری بود که يك ارتش اروپائی به قلب جهان اسلام حمله کرده و يك کشور آن جهان را تحت تصرف خویش قرار داده بود. و در هر حال این واقعه ابتدای مرحله جدیدی شد که آینده منطقه را تحت تأثیر خود قرار داد. در علوم تاریخ امروز دو نظریه و یا روش فکری وجود دارد. یکی که منشاء آن تاریخ نگاری اروپائی سنتی می‌باشد قائل بر اینکه ناپلئون شارح تاریخ نوین خاورمیانه می‌باشد که با خود فکر انقلاب کبیر فرانسه را همراه با علوم و فنون نو آورده و باعث تجدّد و ترقی آن منطقه شده، و يك روش دیگر فکری که بیش از پیش امروز وسعت پیدا کرده با استناد به تحقیقات و پژوهشهای وسیع قائل بر این می‌باشد که مصر در ابتدای قرن نوزدهم و حتی قبل از آمدن ناپلئون از حیث اوضاع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مترقی و قابل مقایسه با وضعیّت ایرلند و یا وضعیّت ژاپون می‌بوده. مثلاً وضعیّت زندگی يك دهقان ایرلندی و یا ژاپونی در آن مرحله از همه حیث شباهت به وضعیّت زندگی يك فلاح مصری داشته و همچنین ترقی و پیشرفت صنعت آن دو کشور چندان تفاوتی با ترقی و پیشرفت صنعت در مصر نداشته، و این جریان بخصوص در نیمه اول قرن نوزدهم قبل از مرگ محمد علی پاشا و بعد از تحولات عظیمی که در ایام حکمرانی او به وقوع پیوست قابل مقایسه با ژاپون می‌بوده<sup>۷</sup> ولی ژاپون امروز کجا و مصر کجا؟ به چه علتی پیشرفت و ترقی سریع مصر در نیمه اول قرن نوزدهم به رکود و

توقف منجر شد در حینی که ژاپون قدم به قدم جلو رفته و امروز یکی از بزرگترین کشورهای صنعتی دنیا شده است؟ این مسأله را مورد بحث قرار می دهیم.

هدف ناپلئون از حمله به مصر دوگانه بود. از يك حیث خود مصر از لحاظ اقتصادی اهمیّت بسزائی دارا بوده و ناپلئون می خواسته از آن مستعمره ای برای استقرار اقتصاد فرانسه بسازد و از حیث دیگری نیز اهمیّت استراتژی مصر به عنوان پایگاهی برای تصرف هندوستان. همین مصری که امروز وابسته و به معنای کلمه نان خورگندمی می باشد که از آمریکا دریافت می کند در قرن های هجدهم و نوزدهم صادر کننده گندم به اروپا می بوده. فرانسه قسمت بزرگی از گندم خود را از مصر وارد می کرده. ناپلئون در آن ایام تازه بر سر کار آمده و هنوز شهرت جهانی نداشت. وی به عنوان يك فرمانده زبردست ارتش جمهوری فرانسه چندین نبرد مهم بر علیه قشون اطیش و ایتالیا را به نفع فرانسه برنده شده بوده در حقیقت با حمله خود به مصر شهرت جهانی خویش را برقرار می ساخت.

یکی از علل حمله ناپلئون به مصر تسلط به این مرکز مهم اقتصادی و استراتژی بود که از آن به عنوان پایگاهی برای مبارزه با حریف انگلیسی خود در هندوستان استفاده بکند، و همین حمله به مصر بود که منجر به شروع روابط دیپلماسی انگلیس و فرانسه با ایران شد و به فرستادن جان مالکلم اولین سفیر انگلیس به ایران منتهی شد.

با قرارداد دوستی که سال ۱۸۰۱ ملکلم با فتحعلیشاه بست انگلستان خواست راه را بر جلوی ارتش فرانسه ببندد. از این مرحله مهم تاریخ به بعد، ایران بازیچه ای شد در دست کشورهای استعماری اروپا که در نتیجه و بخصوص در نیمه دوم قرن نوزدهم همراه با سیاست فروش امتیازات، ایران را به شکل نیم مستعمره ای درآورد که استقلال خود را تا درجه زیادی از دست داد. و مع هذا همین دوران نیز همزمان می شود با ابتدای مرحله تجدّد در ایران و اقدامات عباس میرزای نایب السلطنه بر تجدید و نوسازی ارتش در مقابل حملات روس و فرستادن اولین گروه های دانشجویانی که به پاریس و لندن اعزام شده و خاطرات و سفرنامه های آنها ایرانیان را با طرز و روش زندگی و رفتار و کردار در غرب آشنا ساخت.<sup>۸</sup>

هم مصر و هم ایران در ابتدای قرن نوزدهم با وجود تمام نارسائی ها و طغیان نظام استبدادی از لحاظ اقتصادی خودکفا بودند. مصر که امروز در حال فقر و بدبختی می باشد مازاد گندم خود را

صادر می کرده. چنانچه بیاد بیاوریم خودکفائی یکی از مشخصات تجدّد می باشد و فقدان خودکفائی یکی از مشخصات عقب ماندگی.

حال حمله ناپلئون چه نتایجی به بار آورد؟ ناپلئون هنگام حمله به مصر اولین اعلامیه خود را به مردم مصر با عبارت "بسم الله الرحمن الرحيم" شروع می کند و به آنها مژده می دهد که خود و سربازانش اعتقاد به قرآن مجید و رسول اکرم داشته و در حقیقت مردم فرانسه را نیز به عنوان مسلمان (!) معرفی و تأکید می کند که تنها علت حمله او نجات و آزادی ملت ستمدیده مصر از دست مملوک های ستمگر "خارجی" بوده. (در اشاره به اینکه مملوک ها اغلب از اهالی چرکس و گرجستان قفقاز بوده اند). سرآغاز خطاب ناپلئون در این اعلامیه و در اعلامیه های متعدد بعدیش خطابی اسلامی و فقهی داشت و خواننده این اعلامیه می بایست حکماً قانع و معتقد شود که ارتش فرانسه ارتشی مسلمان بود. (!) با وجود اینکه این نیرنگ ناپلئون مانع از قیام مردم مصر بر علیه قوای اشغالگر و مقاومت بر علیه شان نشد ولی بسیاری از مردمان را به شک و تردید انداخت و تا امروز، همچنان که بسیاری از ایرانیان نیز بر این عقیده هستند که اسکندر مقدونی خود نیز ایرانی الاصل بوده و فرزند يك شاهزاده خانم ایرانی، مردم ساده لوح مصر نیز هنوز می گویند که ناپلئون مسلمان بوده، "خودمانی" بوده و "اغیار" نبوده.

رژیم فرانسه در مصر کوتاه بود. اندکی بعد از تصرف مصر نیروی دریائی ناپلئون در ساحل ابوقیر (مصّب نهر نیل) بدست فرماندار انگلیسی هوراتیو نلسن (Horatio Nelson) شکست فاحش خورده و نابود می شود. بدین ترتیب راه تماس با فرانسه قطع شد، سه سال بعد فرانسوی ها ناچار به بازگشت به فرانسه شده و رژیم فرانسه خاتمه می یابد. با وجود کوتاهی وقت ناپلئون در این مدّت دست به اقدامات متعدّدی زد که به آنها اشاره می رود. از مهمترین اقدامات ناپلئون بر انداختن دولت ممالیک بود که بعد از تصرف مصر توسط عثمانیها در سال ۱۵۱۷ و در ظلّ حکم عثمانی به حکمرانی خود ادامه داده بودند و با تشکیل يك نظم اشرافی فنودالی قسمت اعظم زمین های زراعی مصر را تحت اختیار قرار داشتند. ناپلئون چون خود با تعداد نسبتاً کم ارتشیان همراهش قدرت حکمرانی مطلق نداشت يك دیوان تأسیس نمود و در آن نمایندگان از قشرهای بالای اجتماعی تعیین می شدند که در حکومت و حکمرانی با او شریک بشوند. علاوه بر اقلیت های مذهبی وی برای بار اول در تاریخ، علما را در این دیوان برگزید و آنها را در حکمرانی شریک نمود.

در طول تاریخ اسلام علما در بعضی دوران نفوذ بیشتری و در دوران دیگری نفوذ کمتری داشتند. ولی هیچگاه خود از صاحب منصبان رسمی نبودند و شرکت مستقیم در حکمرانی نمی‌کردند. هیچگاه دولتمدار نبودند. نه در ایام خلافت و نه در ظل مغولان، تیموریان، مملوکها و یا عثمانیان. چقدر حقیقتاً مسخره آمیز می‌باشد که همان ناپلئونی که در اروپا بر علیه دین و دیانت و کلیسا طغیان کرده بود و کلیساهای کاتولیک‌ها را گرفته به انبار و اصطبل تحویل می‌داد آنگاه در مصر باعث استقرار يك نظم دینی اسلامی بشود و علما را آنجا سرکار بیاورد که با کمک آنها رژیم حکمرانی غیر مستقیم خود را مستقر سازد! برای بار اول بود که علما طعم شیرین حکمرانی را از دست يك فرماندار اروپائی می‌چشیدند.

لیکن هدف اصلی ناپلئون هندوستان بود و حمله او به شهر عکا از این نظر بود که از راه فلسطین و سوریه و ایران به هندوستان لشکرکشی بکند. ولی اهالی این شهرک کوچک با کمک قوای عثمانی و انگلیس مقاومت کرده و لشکر عظیم ناپلئون تاب مقاومت نداشته دست از محاصره شهر برداشته و مجبور به عقب نشینی شدند.<sup>۱۰</sup>

### حکمرانی محمد علی پاشا و تجدّد

یکی از نتایج غیرمستقیم حمله ناپلئون به مصر بیداری جهان اسلام از خواب غفلت خود بود. تا آن وقت عالم اسلام و علی‌الخصوص دولت عثمانی خود را مقتدر و توانا حساب می‌کرد. تصور این را نمی‌کرد که يك لشکر اروپائی، بخصوص هنگامی که آن کشور دوست و هم پیمان باشد، (فرانسه و عثمانی از سال ۱۵۳۶ به بعد پیمان دوستی داشتند و سلطان عثمانی پادشاه فرانسه را همیشه به عنوان برادر خطاب می‌کرد) بتواند جسارت کرده به قلب جهان اسلام حمله ببرد. با وجود شکست‌های متعدّد عثمانی از دست روسیه که اغلب در مناطق مرزی کشور واقع می‌شده، پیشرفت‌های چشمگیر علمی و صنعتی اروپا نادیده گرفته می‌شدند و چون خسارت‌های وارده چنان اهمّیت نداشته تغییری در سیاست‌های دیرینه عثمانی و دیگر کشورهای اسلامی حاصل نمی‌شده. حمله ناپلئون و صدمه‌ای که بدین طریق به حیثیت سلطان عثمانی وارد شد یکی از عوامل مهمّ بیداری و اصلاحات معروف به "تنظیمات" در نیمه دوم قرن بوده. بخصوص سرعت متلاشی شدن قشون ممالیک در مقابل حمله فرانسویان این تأثیر را چند برابر ساخت.



بلافاصله بعد از شروع حمله ناپلئون سلطان عثمانی قوای امدادی به مصر رهسپار می‌سازد. یکی از فرماندهان آن محمد علی پاشا مردی آلبانی الاصل بود. لشکر هنگامی به مصر می‌رسد که عاقبت کار فرانسه آنجا خاتمه پیدا کرده بود. محمد علی پاشا با زیرکی فراوان موفق می‌شود چندی بعد با کمک بخشی از مردمان مصر منصب فرمانروائی مصر را در دست بگیرد (۱۸۰۵). از آنجا که والیه‌های مصر در سابق برای مدّت کوتاهی از طرف دولت عثمانی فرستاده و تعیین می‌شدند این اقدام محمد علی پاشا جسارت و شورش حساب می‌شد که بایست از طرف عثمانی تنبیه و مجازات بشود. به همین علت محمد علی پاشا فوراً در صدد این برآمد که ارتش قدرتمند و مجهزی آماده بسازد که برعکس ارتش عثمانی، يك نیروی مدرن و همواره آماده جنگ باشد. این کار نظیر اقدامات عباس میرزا در ایران بود.

در ارتش‌های سنتی ملوک الطوائفی سربازان معمولاً هنگام لشکرکشی با زور و چوب فلک از دهات و منازلشان به خدمت مجبور می‌شدند و بعد از اتمام جنگ و لشکرکشی و در خیلی اوقات نیز قبل از آن، از هم پاشیده شده و به خانه و منزل و زمین‌های زراعتیشان برگشته و یا فرار می‌کردند که بتوانند محصولاتشان را سر وقت درو بکنند. در ارتشی که همواره آماده جنگ باشد سرباز درآمد مرتب و منظم ماهیانه دارد و سرباز "نظام جدید" چنانچه سر وقت حقوق خود را تحویل نگیرد دست به شورش و انقلاب می‌زند. بدین ترتیب پایه و زیر بنای چنین نظم جدید پول نقد می‌باشد که بایست دائماً در دسترس باشد. همین امر تحولات مهمی را در مناسبات مالی و اقتصادی ضروری می‌سازد و وادار به تغییر بنیه اقتصادی، از يك نظم سنتی تیولداری و ملوک الطوائفی ارباب رعیتی، به يك نظم نوین سرمایه داری می‌سازد.

هم‌زمان، با همان گونه تحولاتی که بعد از انقلاب کبیر فرانسه قدم به قدم در تمام اروپا نظم نوین سرمایه داری را بر روی خرابه‌های نظم فئودالی و ارباب رعیتی برقرار می‌ساخت، هم‌زمان با این روند تجدد در اروپا، تجدد و نوسازی در مصر شروع شد، مصر عقب نماند و چنانچه قبلاً اشاره رفت اوضاع اقتصادی اجتماعی مصر در این وقت چندان فرقی با اروپا نداشت.

احتیاج دائم محمد علی پاشا به پول نقد او را وادار بر این نمود که انقلاب بزرگی در مناسبات زراعی و فلاحی کشور به وجود آورد. در عوض گندم که تابحال ضمانت خودکفائی مصر بود و تولیدات اضافی آن حتی به فرانسه صادر می‌شد، محمد علی پاشا برای صادرات به اروپا

نیشکر و بخصوص پنبه کاشت که هر دو درآمد بسیار زیادی داشتند. کارخانه‌های پارچه‌بافی مانچستر و لیورپول انگلستان تشنهٔ پنبه بودند و قیمت خوبی با پول نقد می‌دادند. ولی چگونه می‌توان محصولات زراعی را با یک فرمان حکمران تبدیل ساخت؟ چگونه مملوک‌های فراری از دست لشکر فرانسه، که مجدداً به قصرها و زمینهای خود برگشته بودند، با طرز تفکر ارباب رعیتی می‌توانستند آن را قبول داشته باشند؟ با یک کودتای دولتی!

محمد علی پاشا سران شاهزادگان و اشرافیان مملوک‌ها را در سال ۱۸۱۱ به یک جشن بزرگ در قلعه قاهره دعوت کرد و همه آنها را یکباره قتل عام نمود. بلاشک عمل او در نظر خیلی‌ها عملکرد یک شخص مستبد و وحشی شرقی تلقی می‌شد. ولی همان اقدام شباهت داشت با اقدام انقلابیون فرانسه که شاه و بسیاری از اشرافیان فرانسه را بعد از انقلاب کبیر با گیوتین اعدام کردند. آنها با گیوتین "مدرن" این با شمشیر "سنتی و عقب افتاده!" در هر دو حال یک قشر مهم اجتماع سرنگون می‌شود و راه را برای زمامداری قشر و طبقهٔ اجتماعی جدیدی باز می‌کند. طبقه بورژوازی سرمایه داری.

محمد علی پاشا زمین‌های مصادره شده مملوک‌ها را به املاک دولتی تبدیل نمود و انحصار دولت مصر ساخت که خود اقدام بی سابقه‌ای بود که حتی در خود فرانسه نیز بعد از انقلاب رایج نشده بود و بلاشک بایست اقدام مدرنی حساب شود چرا که یک قرن بعد و بعد از انقلاب کبیر اکتبر شوروی نیز همان روش را اتخاذ کرد.

بجا است بار دیگر بیاد بیاوریم که اینگونه اصلاحات و تحولات ریشه‌دار نه توسط یک فرماندار اروپائی، بلکه توسط یکی از مردمان بومی همان دیار اجرا می‌شدند. به همان نحوی که همین‌گونه اصلاحات نیز در نیمهٔ قرن هجدهم در زمانی که نه خبری از اروپا و یا فرانسویان در مصر بود توسط حکمران مملوک مصر علی بیک (متوفی ۱۷۷۳) برای مدتی کوتاهی به موقع اجرا گذاشته شده بود. فرق آن با تحولات فرانسه تا درجهٔ زیادی در این بوده که آنجا تحولات ریشه دار از راه انقلابی مردمی رخ داد، در حالیکه در مصر تحولات توسط حکمرانی اصلاح طلب و در همان حال نیز سلطه جو به موقع اجرا گذاشته می‌شد.

با کاشت پنبه و نیشکر در هر حال خودکفائی مصر در معرض خطر قرار گرفت و در نتیجه از دست رفت، و در همان حال با درآمد صادرات محصولات مذکور، محمد علی پاشا برنامهٔ وسیع

تجدّد و مدرن ساختن مصر را پایه‌گذاری کرد. صنعت ترقّی کرد، از کارخانه های توپ و اسلحه سازی و کشتی سازی گرفته تا پالایشگاه ها و کارخانه‌های تصفیه پنبه و شکر همه جا سر برکشید. دهقانانی که با مزد و مستمری منظم اینجا استخدام می‌شدند کم کم تبدیل به يك طبقه کارگر شدند که در سابق در مصر وجود نداشت. بر پایه این زیربنای اقتصادی و اجتماعی قوی در اندک زمانی يك ارتش قدرتمند و عظیم در دسترس محمدعلی پاشا قرار گرفت که در شرق مدیترانه بلارقیب بود، تا حدّی که سلطان عثمانی برای سرکوبی جنبش وهابیه‌های شبه جزیره عرب و یا استقلال طلبان یونان مجبور شد به او متوسّل بشود.

ارتش و نیروی دریایی مصر در این دوران از عثمانی قدرتمندتر شده بود. همزمان با برهم ریختن نظم ملوک الطوائفی مملوک‌ها در مصر، محمد علی پاشا همچنین علمای شرع را که تازگی توسط ناپلئون در حکمرانی شرکت یافته بودند معزول کرد، پایه نفوذ اقتصادیشان، اوقاف را، که در طول تاریخ اسلام جزو محرّمات حساب می‌شد از دستشان گرفته دولتی نمود و نیز اساس نفوذ فرهنگیشان را که مدارس اسلامی بوده از تحت اختیارشان خارج کرده و بدین راه ضربه بسیار قوی به مراکز نفوذ اقتصادی اجتماعی و فرهنگی علما وارد نمود.

مدارس و دبیرستانهای مدرن تأسیس و به مبشّرین مسیحی اجازه تأسیس این گونه مدارس داده شد. مدارس عالی نظامی و آکادمی‌های ارتشی و نیز دانشکده‌های مدرن طبّ تأسیس شد. دوشیزگان حقّ تعلیم پیدا کرده و اولین گروه خانم های پرستار فارغ‌التحصیل می‌شدند. انقلابی حقیقی در تمام مناسبات اجتماعی اقتصادی و فرهنگی مصر رخ داد. هدف محمد علی پاشا که تشکیل يك واحد اقتصادی متحد در تحت اختیار خود و جدائی آن از حکم و نفوذ مستقیم عثمانی بود زمینه را برای فکر ملی‌گرایی عرب باز می‌کرد. نهضت فرهنگی عرب در نیمه دوم قرن نوزدهم مدیون همین تحولات دوران محمد علی پاشا می‌باشد.

سؤالی که اینجا باید مطرح شود این است که آیا محمد علی پاشا همان تحولاتی که در اروپا به وقوع می‌پیوسته کپی و تقلید می‌کرد و یا به ابتکار خود اجرا می‌نمود؟ این سؤال مثل سؤال دیگری می‌باشد که آیا مرغ و یا تخم مرغ اول بوجود آمدند و جواب آن ساده نیست. از يك جهت تعداد زیادی از اروپائیان، بخصوص سان سیمونیست‌های انقلابی فرانسوی که بعد از تجدید نظم سلطنتی در فرانسه توسط ناپلئون فراری شده و به مصر آمده بودند، به استخدام محمد علی پاشا

درآمده بودند و بلاشك در اینگونه تحولات تأثیر داشتند و از جهت دیگر نیز، چنانکه قبلاً به اصلاحات علی بیك در قرن هجدهم اشاره رفت، زمینه برای اصلاحات فراهم بود و بلاشك، چنانچه خواهیم طرفدار نظریه برتری نژادها باشیم، که البته نیستیم، این تحولات حتی بدون معلمان و متخصصین اروپائی و فکر اروپائی تا حدّ زیادی به ابتکار محمد علی پاشا و همراهانش اجرا شده بودند، و آن هم نه به این علت که محمد علی پاشا به خودی خود يك حکمران روشنفکر و مدرن بود، بلکه، چنانکه قبلاً اشاره رفت، هدف سلطه جوئی و تشکیل يك مملکت وسیع تحت اختیار خود، او را وادار به آن تحولات کرد که همه به همدیگر مرتبط و متصل و هر حلقه آن مشروط به موفقیت حلقه دیگر بود.<sup>۱۱</sup>

محمد علی پاشا تأسیس يك دولت متحد عرب که شامل مصر و سوریه باشد در نظر داشت. به همین علت و بعد از سرکوبی وهابیها و ویرانی پایتخت آنها در درعیه و نیز سرکوبی انقلابیون یونان و فتح شهر آتن، در سال ۱۸۳۱ به فرماندهی فرزند ارشدش ابراهیم پاشا به سوریه حمله برد و همچنین فلسطین و لبنان را فتح کرد و از مصر و سواحل دریای سرخ تا کشورهای شرق مدیترانه يك منطقه وسیع و مهمّ را تحت اختیار خود قرار داد. همچنین در این مدّت فرق مابین مسلمانان و اقلیتهای مذهبی دیگر مسیحی و یهودی را رفع کرد. همه را به عنوان "هموطن" خطاب نمود که خود اصطلاح نوینی می باشد. واژه وطن که در سابق معنی بس محدودی داشت و مفهوم ده و یا شهر و ناحیه و مسقط الرأس انسان را داشت حالت نمادی بیشتری پیدا کرد و به معنی patrie رایج گردید. این وطن دیگر اسلامی نیست بلکه وطن همگی مردمان آن کشور می باشد و خود اصطلاح وطن به این مفهوم نیز البته اصطلاحی مدرن می باشد. شخصی که برای بار اول از لفظ وطن به این مفهوم استفاده کرد 'رفاعه رافع الطهطاوی' بود که همراه اولین گروه دانشجویان مصری در سال ۱۸۲۶ به فرانسه اعزام گردید و در سفرنامه خود از وطن به معنای مصر استفاده کرد و نه مثل سابق به معنی طهطا، شهرستان مسقط الرأس خود. به طهطاوی در رابطه با نشأت فکر نوین عرب در بخش بعد مفصلاً اشاره خواهد رفت.

## فروپاشی برنامه اصلاحات محمد علی پاشا

چگونه مصر که در این دوران گام‌های بزرگی در راه تجدد و صنعتی شدن برداشته و به یکی از قدرتهای بزرگ و مهم تحول پیدا کرده بود، ناگهان از این پیشرفتهای سریع و چشمگیر عقب افتاد و تبدیل به یک کشور فقیر و وابسته شد؟ عوامل متعدّدتر و پیچیده تر از آن هستند که به یک جواب ساده مختصر بشوند. ولی بلاشک مهمّترین عامل تاریخی، سیاست کشورهای استعمارگر کولونیالیستی غربی می‌باشد که باعث رکود و عقب ماندگی بسیاری از ممالک دنیا بودند و هستند.

ابراهیم پاشا بعد از فتح سوریه در سال ۱۸۳۱ با ارتش قدرتمند و نوین خود حمله خود را ادامه داده و به خاک عثمانی وارد شده بعد از شکست فاحش قوای عثمانی در نبرد قونیه در سال ۱۸۳۲ و نبرد نزیب به سرعت زیادی پیش روی کرده به دروازه حصار قسطنطنیه رسیده و چیزی نمانده بود بعد از شورش نیروی دریایی عثمانی و پیوستن به نیروی دریائی مصر، کار سلطنت خاندان عثمانی ساخته شود. همین این خطر و نیز ترس از پیدایش دولت قوی و قدرتمند محمد علی پاشا در شرق مدیترانه، انگلیس و سایر قدرت‌های جهانی بزرگ را وادار به مداخله کرد. سیاست انگلیس در طول تاریخ و تا ابتدای جنگ جهانی اول مبنی بر حفظ دولت عثمانی بود، به عنوان سپری در مقابل توسعه طلبی روسیه و میل آن به تصرف بندرهای سواحل آب گرم (خلیج فارس و مدیترانه) که قادر بر رقابت با انگلیس و سایر قدرتهای استعماری بشود. حمله مصر به عثمانی منجر به تشکیل اولین کنفرانس "بین المللی" در لندن در سال ۱۸۴۰ می‌شود و اولین اقدام نظامی دسته جمعی قدرت‌های بزرگ و فرستادن قشون دولتهای پروس، اطریش، فرانسه و انگلیس به سواحل لبنان محمد علی پاشا را وادار به عقب نشینی می‌سازد. در کنفرانس لندن در مقابل عقب نشینی از سوریه و لبنان و فلسطین به محمد علی پاشا ضمانت خودمختاری و تأسیس خاندان سلطنتی از طرف این قوا داده می‌شود. فرزندان او با لقب "خدیو" و بعداً پادشاه معین می‌شوند، که آخرینشان ملک فاروق معروف مصر بود و در سال ۱۹۵۲ بعد از انقلاب عبدالناصر سرنگون شد.

از همان تاریخ کنفرانس لندن به بعد مصر و سایر کشورهای عرب خاورمیانه بازپچه‌هایی در دست قوای استعمارگر اروپا شدند. محمد علی پاشا و فرزندان و نوه‌هایش که بعد از او حکمرانی کردند همانند ایران وادار به باز کردن بازارهای خویش برای عرضه کالاهای ارزان قیمت اروپائی

شدند. صنعت در مصر که قادر بر رقابت نبود به سرعت فروپاشید و منقرض شد و در خاتمه اولین انقلاب ملی استقلال طلبانه در سال ۱۸۸۱ منجر به تصرف مصر توسط دولت و ارتش انگلیس شد.

برنامه تجدّد و اصلاحات محمد علی پاشا در درجه اول به علت مداخله قوای اروپا در سال ۱۸۴۰ خاتمه یافت و از بین رفت. از همه حیث تاریخ مصر در این دوران شباهت با تاریخ ایران دارد با يك فرق اساسی و آن وسعت بیشتر تحولات در مصر است تا در ایران که اصلاحات عباس میرزا و حتی امیرکبیر سطحی تر از تحولات اقتصادی صنعتی و اجتماعی مصر در دوران محمد علی پاشا بود.

سیاستمداران اروپا از آن به بعد دخالت مستقیم در همه شؤون این ممالک داشتند و تحت عنوان متمدّن ساختن خاورمیانه باعث فروپاشی زیربناهای متعدد این منطقه شدند. شاید دگرگونی نظم دیرینه اجتماعی تسامح اسلامی (tolerance) بزرگترین فاجعه این سیاست بود. قرنهای متمادی ملیت‌ها، دیانت‌ها و مذاهب متعدد آنجا همزیستی می‌کردند. یهودیها که دائماً در اروپا در معرض تعقیب و آزار و شکنجه و حتی نابودی قرار داشتند آنجا آزادانه زندگی می‌کردند و مثل سایر ادیان و مذاهب در شؤون خود از خودمختاری بسیار وسیعی برخوردار بودند که در تمام دنیا بی نظیر بود. تساوی حقوق فی‌مابین دیانت‌ها و مذاهب البته وجود نداشت. مسلمانان برتری داشتند. دیگران رسماً حقّ زمامداری سیاسی نداشتند ولی به غیر از این در درون جامعه‌های خود خودمختار بودند. قوانین خود را اجرا می‌کردند، حقّ عبادت، حقّ اجرای عدالت بر اساس قوانین خود، آزادی زبان، آزادی مذهبی با ضمانت اینکه مسلمانان حقّ این را ندارند دیگران را به کیش خود وارد کنند، آزادی فرهنگی و حقّ داشتن مدارس و بیمارستانهای مخصوص خود، تمام این حقوق که تا حدّ زیادی مستند به احکام قرآن مجید و شریعت اسلام بوده يك جوّ همزیستی مابین مذاهب و طوایف متعدد را به وجود آورده بود که در دنیا بی نظیر بود. با رخنه پیدا کردن فکر ناسیونالیزم و ملیت‌گرایی و همچنین اندیشه‌های نژادپرستانه از اروپا این نظم اجتماعی قدم به قدم فروپاشیده و اولین جنگهای داخلی بین اتباع دیانت‌های مختلف در لبنان در همان سال ۱۸۴۰ کنفرانس لندن شروع شد و از آنجا به دیگر مناطق عثمانی سرایت کرده در سالهای جنگ جهانی اول باعث قتل

عام ارامنه ترکیه شد و تا امروز چنین جنگ‌های داخلی چه در یوگوسلاوی سابق و چه در سودان و سایر مناطق ادامه دارد و به نظر تمام نشدنی می‌رسد.

این نظم دیرینه اجتماعی تسامح اسلامی همچنین در ایران مجری بود. ارامنه، آشوری‌ها، کلدانی‌ها و یهودیان از آن بهره می‌برده‌اند. با وجود برخی تبعیض‌ها که این اقلیت‌ها دستخوش آن بودند، از جمله 'نجنس' بودن، هرگز آن نسل‌کشی که در برخی کشورهای اروپائی شاهد آن بودیم در ممالک اسلامی رخ نداد و به قول بوزانی چنانچه این طور نبود جنبش بایبه را می‌شد از همان روزهای اول از ریشه قلع و قمع کرد.<sup>۱۲</sup> فروپاشی این نظم اجتماعی دیرینه در هر حال در نتیجه رسوخ اندیشه‌های نوین از اروپا، به علاوه ویرانی اقتصاد این کشورها در نتیجه دخالت‌های غرب بود.

نهضت فرهنگی که در اثر تماس با فکر و اندیشه‌های مترقی در اروپا در نیمه دوم قرن نوزدهم در مصر نشو و نما کرد، ریشه‌های مستقیم آن به اصلاحات محمد علی پاشا می‌رسد. در این تحولات رفاعة رافع الطهطاوی که خود از طبقه علما بود تأثیر بسزائی داشت. او به سرپرستی گروهی از شاگردان اعزامی در سال ۱۸۲۶ به پاریس می‌رود و چنانچه ذکر شد اصطلاح "وطن" را به مفهوم جامع الشمول آن به زبان عربی وارد می‌کند. با علاقه زیاد زبان فرانسوی را تحصیل کرده و در مدت اقامتش در پاریس به صورت بسیار دقیقی در سفرنامه خویش طرز زندگی و رفتار و کردار فرانسویان را شرح داده، از پارلمان دیدن کرده و طرز عمل آن را معرفی کرده و علی‌الخصوص بعد از برگشتن به مصر دست به ترجمه آثار روشنفکران و فلاسفه نوین فرانسه امثال دکارت، روسو و ولتر (Voltaire) زد. تحت نظر او يك گروه زبان‌شناس برای ترجمه کتب علمی فرانسوی به زبان عربی تشکیل شد که در مدت کوتاهی بخش بزرگی از ادبیات و علوم نوین را به زبان عربی ترجمه کرده و در دسترس عموم گذاشت و کار نشر کتب و مطبوعات بخصوص بعد از تأسیس چاپخانه معروف بولاق قاهره رواج هر چه بیشتری پیدا کرد. طهطاوی به فعالیت‌های گسترده فرهنگی خود ادامه داده و تدریجاً مناصب مهمی را تحت اختیار داشت، از مدیریت اولین دانشکده السنه غربی در قاهره تا ریاست آکادمی افسران و سپس وزارت فرهنگ.<sup>۱۳</sup> این فعالیت‌های گسترده زمینه را برای تشکیل يك طبقه و قشر مهم از روشنفکران متجدد مصری فراهم می‌سازد که همراه با روشنفکران نویسندگان زیادی که با رشد و ازدیاد فشار استبداد عثمانی در نیمه دوم قرن نوزدهم از لبنان و

سوریه به مصر فراری شده بودند نهضت فرهنگ عرب را تقویت کرده به آن حیات جدیدی می‌بخشند.

استبداد عثمانی که علی‌الاصح در نیمه دوم قرن نوزدهم به اوج خود رسید عکس‌العمل دولت عثمانی و ترس آن از درهم‌پاشیدگی سلطنت عثمانی بود. مصر عملاً در ظلّ ضمانت قوای دولت‌های بزرگ به خودمختاری و استقلال رسیده بود. بخش بزرگی از یونان و جزیره‌های بحر ایجه Aegäis از دست رفته بود و این جنبش‌های تجزیه طلب به بلغارستان تا باقی مناطق بالکان سرایت کرده و منجر به بحران شدیدی در خود دولت شده بودند. این گونه جنبش‌ها در دوران تبعید جمال مبارک به ادرنه که در حقیقت بخشی از بلغارستان می‌باشد اوج گرفت و شاید هراس دولت عثمانی از تماسی که شاید جمال مبارک با این گونه جنبشها برقرار بسازند یکی از عواملی بود که منجر به تبعید ایشان به عکا شد.

### اندیشه‌های بهائی در آثار متفکرین عرب نیمه دوم قرن نوزدهم

در آثار بسیاری از متفکرین عرب که بخصوص در نیمه دوم قرن نوزدهم به مصر پناهنده شده و در جو نسبتاً آزادی فکر آنجا دست به تأسیس روزنامه و مجلات و تألیف کتب و مقالات زدند افکاری دیده می‌شود که شباهت زیاد به فکر بابی و بهائی دارد. از وحدت ادیان و وحدت عالم انسانی گرفته تا لزوم تطابق دین و علم و یا مساوات مرد و زن. لیکن تا قدری که اینجانب وارد می‌باشد، هیچ‌جا اشاره‌ای مستقیم و یا غیرمستقیم به دیانت بهائی و یا مطالعات آنها در این باره به چشم نخورده است. البته این گونه اندیشه‌ها در این دوران منحصر به آثار بهائی نبوده و در حقیقت در طول تاریخ و در همه دوران تاریخ طرفداران زیادی داشته از استویکرها (Stoicer) طرفداران فیلسوف یونانی زنون (Zenon) (۳۳۶ قبل از میلاد الی ۲۶۴) که مبدأ فلسفه او همین اعتقاد به وحدت دنیا و وحدت عالم انسانی بوده و خود نیز تأثیر بسزائی بر فکر و عقائد اسکندر کبیر داشته تا دکارت و کوندورسه (Condorcet) که در قرن هفدهم و هجدهم همچنین قائل به وحدت عالم انسانی و نیز لزوم یک زبان عمومی بین المللی بودند.<sup>۱۴</sup>



در این بخش ما بعضی از ادبا و رجال فکر تجدد عرب را که در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم می زیسته‌اند معرفی و جنبه‌هایی از افکار و اندیشه‌های آنان را که در ارتباط با فکر بهائی می باشد ارائه خواهیم کرد.

**شمیلی شَمیل (۱۸۵۰-۱۹۱۷)** یکی از متفکرین اساسی نهضت ملت عرب بود که مثل بسیاری از رجال دیگر نهضت عرب مسیحی بود. او در لبنان به دنیا آمد و بعد از تحصیلات در فرانسه به مصر پناهنده شد. در نامه ای که شَمیل در سال ۱۸۹۶ به سلطان عبدالحمید نوشت تذکر داد که دولت عثمانی به سه چیز نیازمند می باشد: علم، عدالت و آزادی. علم نزد شمیل اهمیّت عمده دارا می باشد، و به عقیده او دیانتی را لازم می کند که در توافق با علم باشد. یک "دین علم" که خرافاتهای ادیان گذشته و فرسوده را محو بسازد. این دین نوین بایست آنگاه يك سیستم قوانین و احکام نو با خود همراه داشته باشد و يك نظم نوین سیاسی به وجود بیاورد که مستند به "قوانین عالم شمول" یا "قانون عالمگیر" (Laws of the universe) باشند. به نظر او همان گونه که بدن فقط هنگامی قدرت زندگی دارد که تمام اجزاء آن با یکدیگر تفاعل سالم داشته باشند، همچنین جامعه فقط وقتی دارای سلامتی می باشد که تمام اجزاء آن در رابطه ای سالم با یکدیگر باشند.<sup>۱۵</sup> تشبیه دنیا و یا جامعه به بدن انسان در آثار حضرت عبدالبهاء زیاد مورد استفاده قرار گرفته و خود نیز به ریشه های کهن فلسفه یونان باستان و فلسفه نوافلاطونی بر می گردد، به علاوه بر اندیشه‌های سابق الذکر شمیل نزدیکی چشمگیر آنها را به اصول و عقاید بهائی آشکار می سازد. شمیل که خود مسیحی بود شدیداً از اسلام دفاع می کند و در همان حین طبقه کشیشان کلیسا و علمای اسلام را مورد انتقاد قرار داده آنها را سبب رکود و انحطاط جامعه می داند. میزان نزدیکی اندیشه‌های شمیل به فکر جهان شمول بهائی علی الاخص در این جلوه می کند که به نظر او تعصّب ملی گرایی همراه با تعصّب دینی باید ردّ بشود و همانند حضرت بهاء الله او نیز به این قایل است که يك روزی "وطن پرستی" به "جهان دوستی" تبدیل شود و "حبّ عالم" باید به جای "حبّ وطن" قرار بگیرد.<sup>۱۶</sup> مثل حضرت اعلیٰ او نیز خواستار نابودسازی تمام کتب بلافائده و حتّی تمام مؤسّسات سابق از دانشگاه‌ها گرفته تا دادگاه‌ها و شرکتهای جدید انحصار طلب بوده که در جاهای آنها آنگاه دانشگاهی راستین تأسیس کنند که "علوم راستین" را رواج بدهد و يك جامعه جدیدی بوجود بیاورد که اختلاف ادیان را از بین بردارد.

**فرح انطون (۱۸۷۴-۱۹۲۲)**، یکی دیگر از مشاهیر نواندیشان نهضت عرب، او نیز از مسیحیان لبنان بود که در شهر طرابلس شمال لبنان به دنیا آمد و در سال ۱۸۹۷ از ظلم و استبداد عثمانی گریخته و به مصر پناهنده شده بود. اندیشه های او نیز به فکر بهائی بسیار نزدیک می باشد. انطون از طرفداران ابن الرشد (متوفی ۱۱۹۸) فیلسوف نامدار قرن دوازدهم اسپانیای عرب بود، که علم و منطق و خرد (ratio) نزد او برتری بر عقیده های دینی خرافاتی داشته. ابن الرشد تأثیر بسزائی بر فلسفه اروپا داشت به همین علت مورد تعقیب و تکفیر کلیسای کاتولیک و همچنین علما قرار گرفت و شاید یکی از اولین فلاسفه ای بود که دعوت به جدائی دین و دولت و سکولاریزم کرده است. انطون نیز قائل به این بود که اختلاف علم و دین قابل حلّ می باشد. انسان به نظر او صاحب دو عضو خلاق می باشد: عقل و قلب. عقل از راه مشاهده و معاینه یا آزمایش و تجربه پیشرفت می کند در حینی که قلب آنچه را که در کتب آسمانی تدوین شده است قبول کرده احتیاجی به آزمایش و معاینه آنها ندارد. این گونه افکار که امروز عادی می نماید و عموماً مورد قبول همه می باشد در آن ایام تأثیری انقلابی بر جامعه داشته و بالتّیجه باعث بحرانی مابین او و شیخ الازهر و مفتی مشهور مصر محمد عبده شد. محمد عبده از شاگردان سید جمال الدّین اسدآبادی معروف به "افغانی" است. وی از تجدد طلبان و خواستاران اصلاحات در جهان اسلام می باشد و مکاتباتی چند با حضرت عبدالبهاء داشته. فرح انطون همچنین تحت تأثیر فیلسوف و دانشمند معروف فرانسوی ارنست رنان (Ernest Renan) (۱۸۲۳-۱۸۹۲) قرار داشت که او نیز از طرفداران ابن رشد بوده. انطون اثر مشهور رنان "زندگی حضرت مسیح" (Vie de Jésus) را که در اروپا غوغا کرده بوده بزبان عربی ترجمه کرد. مثل ابن رشد، او و رنان قائل به مبدأ مساوات ادیان بودند. برای انطون هیچ دیانتی بر دیگری برتری نداشته و بدین راه او خواستار تأسیس يك دولت سکولاریست می باشد که دین و دولت را جدا بکند. برای تحقیق این هدف به نظر انطون مجموعه ای قوانین لازم می شود که از يك حیث جنبه عمومی و از حیث دیگر جنبه ای معین و بخصوص داشته باشند. اندکی تحقیق درباره قوانین عمومی آشکار می کند که آنها در تمام ادیان یکی می باشند و اختلافی ندارند، که در حقیقت همان مبدأ وحدت ادیان در عقیده اهل بها می باشد. تثلیث و ثلوثیت در دیانت مسیحی بیش از يك اصطلاح شاعرانه نمی باشد و اینکه می گویند مسیح فرزند خدا است دلالت بر برتری او نمی شود بلکه فقط اشاره ای می باشد به این که روح خدا در بدن او

بوده چنانکه در بدن همهٔ ابناء بشر نیز می باشد و همه را به "فرزندان خدا" تبدیل می کند. در نتیجه بنا بر اعتقاد انطون همانند تعالیم بهائی تمام ادیان، یک دین واحد می باشند که همان اصول و قوانین اخلاقی عمومی را تعلیم می دهند.<sup>۱۷</sup>

رهبران مذهبی به نظر انطون، چنانچه به قدرت برسند دیگرانی را که مخالفشان باشند مورد تعقیب قرار داده و بخصوص اهل فکر را برکنار خواهند ساخت، در حالی که هدف از تشکیل دولت بایست حفظ آزادی‌ها باشد. جامعهٔ سالم فقط بر اساس مساوات مطلق فیما بین همگی "فرزندان آن ملت" (ابناء الامة) می تواند استقرار پیدا بکند و به معنی دیگر اختلاف و فرق ادیان را برطرف بسازد. به علاوه این پیشوایان مذهبی بیشتر متوجه عالم غیب و دنیای دیگر می باشند تا رسیدگی به امور این دنیا و به این علت دولتی که تحت تصرف رهبران مذهبی باشد حکماً ضعیف و در نتیجه باعث هرج و مرج و جنگ و خونریزی می شود.<sup>۱۸</sup>

به اختصار، افکار انطون مبنی بر نظریه دولت مدرن می باشد که بایست به اصول مساوات و آزادی شهروندان استناد بکند. اصول و قوانین چنین دولتی باید به سعادت در این دنیا، و نه در دنیای دیگر، تحقق بدهد و هدف آن باید یافتن صلح عمومی فیما بین ملل دنیا باشد و از این حیث باید لزوماً یک دولت علمی منطقی و سکولاریستی باشد.

علاوه بر هدف صلح عمومی، در فکر فرح انطون، اندیشه های زیادی مثل مساوات، برطرف ساختن فرق و اختلاف ادیان، مردود ساختن حکومت مذهبی و حکم علما و کشیشان، وحدت ادیان و لزوم توافق دین و علم به نظر می خورند که شباهت زیادی به اصول عقاید بهائی دارند. همین گونه افکار بودند که باعث اختلاف و جدال با محمد عبده شدند. بنا بر عقیده عبده نیز ادیان مختلف مستند بر همان اصول و حقائق مشترك بوده، لیکن اسلام، و فقط اسلام، قادر به تشکیل نظامی می باشد که آن اصول را در نظم اسلامی خود بتواند متجسد ساخته و تحقق ببخشد. عبده نیز قبول داشت که دولت باید آزادی آن را داشته باشد که قوانین مدرنی را که خود صلاح دیده تصویب کرده و به اجرا بگذارد. لیکن این قوانین باید لزوماً به شریعت مستند باشند و نه به استقلال و ملی گرایی و لذا او خواستار همکاری عادلانه مابین حکمران و اولیای شرع می باشد و نه جدائی دین و دولت. مبدأ مساوات مابین مسلمانان و غیرمسلمانان نیز مورد قبول عبده قرار گرفته بود ولی دائماً در ظلال یک دولت اسلامی.<sup>۱۹</sup>

عکس العمل عبده در مقابل افکار فرح انطون به قدری بود که او را وادار به نوشتن کتابی درباره "اسلام و مسیحیت" کرد. او خواست در آن ثابت بکند که اسلام هیچگاه بر علیه ترقی و علم نبوده بلکه پیش از مسیحیت دائماً از علوم و انتشار آن حمایت می کرده است. در حقیقت انطون هیچگاه ادّعی خلافی نکرده بود. نقطه نظر او تساوی ادیان بوده و علت ترقی اروپا به عقیده او جدائی دین و دولت می بوده و نه دیانت مسیحی مردمان اروپا. بنا بر اعتقاد انطون علوم نو و فلسفه قادر به برطرف سازی تعصبات دینی (فاناتیسم) می باشد. در حینی که عبده را عقیده بر این بوده که دین، چنانچه از تعصبات پاکسازی شود پایه و اساس دولت مدرن را می تواند تشکیل دهد.

تبادل فکری بین فرح انطون و محمد عبده به طول انجامید و نمایانگر دو روش فکری نو می باشد: از یک جهت سکولاریزم و از جهت دیگر اسلام نوین و پاکسازی شده. در جواب عبده فرح انطون آنگاه متذکر می شود که دنیا تغییر پیدا کرده و دولتهای مدرن دیگر نمی توانند بر پایه دین تشکیل بشوند. بلکه بر روی دو اساس: یکی وحدت ملی کشور و دیگر علوم مدرن و تکنولوژی. آنگاه به شکست وهابی ها بدست ارتش مدرن محمد علی پاشا اشاره می کند که بر اساس نظر عبده، می بایست وهابی ها بر ارتش مصر غلبه پیدا کرده باشند. برخلاف عبده انطون را عقیده بر این نبود که ترک های عثمانی سبب فروپاشی وحدت و قدرت اسلام بوده اند و اینکه با برگشت مرکز خلافت بدست اعراب، چنانکه عبده می طلبیده، مسأله حلّ می شده. از جهتی دیگر عبده کاملاً مخالف مبدأ جدائی دین و دولت بود و این را نه فقط غیر مرغوب بلکه محال می دانست. انسان به نظر او یک کلّ جامع کامل است و نه روح و بدن دو عضو مرتبط به همدیگر. هم چنان که روح و بدن جدا ناپذیر می باشد دین و دولت نیز جدائی ناپذیر می باشند و وظیفه علما و رهبران دینی که نظارت در شئون دولت می باشد آن نیز جدائی ناپذیر می باشد.<sup>۲۰</sup>



مسیحیان سوریه و لبنان و فلسطین در پیدایش نهضت بیداری فرهنگ عرب خاورمیانه پیشقدم و مثل پلی مابین اندیشه های نوین اروپا و مشرق زمین بودند. افکار سکولاریزم و ناسیونالیسم این طبقه از متفکرین عرب خیلی زود به روشنفکران مسلمان عرب سرایت کرده و در نتیجه دو روش فکری را تأسیس کرد، که هر دو نو و از این حیث 'مدرن' بودند. خیلی ها امثال **عبد الرحمن**

الکواکبی یکی از متفکرین کرد سوریه و یا ساطع الحصری که او نیز اهل سوریه بود و هر دو تأثیر بسزائی بر پیدایش فکر ناسیونالیزم عرب داشتند، طرفدار فکر سکولاریزم و جدائی دین و دولت شدند و دیگرانی امثال جمال الدین افغانی، محمد عبده و رشید رضا طرفدار مبدأ وحدت عالم اسلامی (Pan-Islam) شده و هر دو روش در مبارزه با استبداد دولت عثمانی در بعضی مراحل توافق حاصل می کردند. از جمله اینگونه متفکرین تجدّد طلب مسلمان که سعی بر این داشتند توافقی بین این دو روش بوجود بیاورند عبدالرحمن البراز از اهالی عراق بود که قائل بر این بود که در حقیقت بین اسلام و فکر ملی گرائی عرب فرق نیست. بسیاری از متفکرین مسیحی عرب نیز بر همین عقیده بودند. از اسلام تمجید می کردند و به اهمیت تاریخی آن در تشکیل "امت عرب" اشاره کرده، حضرت محمد را به عنوان اولین رهبر تاریخی ملت عرب حساب بشمار می آوردند.

یکی از متفکرین مسیحی نامدار طرفدار فکر توافقگرائی مابین اسلام و سکولاریزم میسپیل عتلق مؤسس حزب بعث (رستاخیز) بود که تأکید بر جنبه اسلامی عقیده ناسیونالیزم عرب می کرد و اسلام را به عنوان "فرهنگ ملی" اعراب محسوب می داشت.<sup>۲۱</sup> در همین خصوص باید به قسطنطین زریق اشاره برود که از مسیحیان ارتودکس اهل دمشق و استاد تاریخ دانشگاه امریکائی بیروت بود. کتاب تاریخ قرون وسطای او بر بسیاری از متفکرین عرب بسیار اثر گذارد. در سلسله مقالاتی که او در سال ۱۹۳۹ درباره هوشیاری ملی به چاپ رساند تأکید بر این می کند که یکی از اشکالهای عمده نزد اعراب از دست دادن عقیده خود می باشد که منجر به عقب افتادگی شده است. بدون چنین عقیده ای که مردم را به همدیگر پیوند بدهد انسان قادر به عملکرد دسته جمعی نمی باشد و نمی تواند به عنوان گروه زمام امور خود را در دست بگیرد. به نظر زریق چنین عقیده ای ناسیونالیزم می باشد. وطن پرستی باید سرچشمه از یک دیانتی بگیرد که "دین خودمان" باشد. این دین نزد عرب ها به قول این متفکر مؤثر و دانشمند فعال مسیحی، فقط اسلام می تواند باشد.<sup>۲۲</sup>

اینگونه متفکرین عرب، چه مسیحی و چه مسلمان، در این اصل هم رأی بودند که اسلام در حقیقت فرهنگ جامع فیما بین همه عرب ها را تشکیل داده و سرچشمه قوتی است که نبایست به هدر برود. نزد خیلی از آنها، بخصوص نزد قسطنطین زریق که بلاشک از ایام تعلیم در دانشگاه امریکائی بیروت در تماس با دانشجویان بهائی آنجا و از امر بهائی نیز مطلع بوده، مفهوم اساسی این است که تمام ادیان یک منبع داشته و قائل به یک حقیقت می باشند، که نزد هر فرد در دنیا

مفهوم و مورد قبول می‌تواند باشد. و همچنین اینکه اصول اخلاقی دین باید اساس تشکیل يك جامعه ثابت و استوار و مرفه را تشکیل بدهد. و این که، چنانچه در فکر بهائی معمول می‌باشد، رموز، نمادها و سمبولهائی که در دیانت‌های متعدّد برای این اصول بکار رفته شاید مختلف باشند، ولی در حقیقت نمایانگر همان اصول مشترك می‌باشند. شاید فرهنگ‌ها فرق داشته باشند، ولی اصول فکری نزد همگی یکسان می‌باشند و از همین لحاظ است که اسلام يك رابطه جامعی را مابین همگی عرب‌ها تشکیل می‌دهد، چه مسلمان باشند چه مسیحی و یا یهودی و از همین حیث نیز می‌باشد که حضرت محمد خالق و آفریننده فرهنگ عرب بوده، که اولین وحدت ملل عرب را به وجود آورده، و مرد صاحب عقیده‌ای بوده که همگی امروز از او و از فکر او بایست الهام بگیرند. لیکن این مفهوم از اسلام هیچگاه نزد اندیشمندان صاحب نظر سکولار، به این معنی نبود و به آنجا نرسید که آنها خود نیز به اسلام گرویده و یا قوانین دولت را بر اساس شریعت و یا مؤسّسات دولت را همدریف و به شکل مؤسّسات سابق دوران خلافت تشکیل بدهند.

با وجود فراوانی چشمگیر اندیشه‌هائی که نزد این گونه متفکرین عرب دیده می‌شود خود آنها در هیچ یک از کتب و مقالاتشان، تا حدّ اطلاع، اشاره‌ای به این مطلب که از آثار بهائی متأثر شده باشند نمی‌کنند و از این حیث دلیل قطعی به دستمان نمی‌دهند که با آثار امری تماسی داشته‌اند. تحقیقاتی جامع‌تر در آینده شاید جنبه‌های دیگری را روشن بسازد. ولی در هر حال واضح است که فکر جهان شمول وحدت دنیا، وحدت عالم انسانی و وحدت ادیان، همراه با اندیشه لزوم توافق بین دین و علم، دین و عقل و منطق، مساوات و جدائی دین و دولت که در طول تاریخ از یونان باستان گرفته تا دوره روشنگرائی قرن هفدهم و هجدهم در فرانسه به چشم می‌خورد و به احسن وجه امروز در آثار مبارك بهائی منسجم شده، هیچگاه شروطی مناسبتر از امروز برای تحقّق نداشته‌اند.

مطلب دیگری که در این بحث به آن اشاره رفت این بود که تجدّد بالضروره نایست به معنی پیروی از روشهای جهان غرب تلقی شود و چه بسا که خود جهان غرب نظر به مصالح قدرت جوئی و امپریالیستی خود یکی از علل اساسی رکود و عقب ماندگی در سایر مناطق دنیا بوده و هنوز نیز می‌باشد. اما درباره چگونگی تشخیص معیار و مقیاس‌های درست تجدّد و ترقی که شاید از اهمّ مسائل اساسی در این زمینه باشد اشاره رفت. علاوه بر تحولات زیربنای اقتصادی، صنعتی و

سیاسی و مشخصات شراکت و تشکیل جامعه مدنی یا جدائی دین و دولت، عامل آگاهی و آمادگی تغییر طرز تفکر و برکنار گذاشتن معتقداتی که علم مردود ساخته شاید از مهمترین مشخصات تجدد و ترقی می باشد و هر جامعه‌ای بخصوص جامعه بهائی بایست دائماً از خود بپرسد تا چه حد واقعاً متمسک به مبدأ توافق بین دین و علم بوده و می باشد.

### یادداشت‌ها

---

<sup>1</sup> جرج کرزن George Curzon (۱۸۵۲-۱۹۲۵) در سال‌های ۱۸۹۸ تا ۱۹۰۵ فرمانروا و نایب پادشاه انگلیس در هندوستان بود. کتابی در مورد ایران در دو جلد با نام "ایران و مسأله ایران"، *Persia and the Persian Question*, London 1892 نگاشت.

<sup>2</sup> Alessandro Bausani: *The Qajar period. An epoch of decadence?: Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand (eds). Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change 1800-1925, Edinburgh 1983. pp. 225-280.* به نظر باوزانی کرزن که از سرسخت‌ترین نمایندگان فکر استعمارگرا و توسعه طلب انگلیس در قرن نوزده بود با نظریه خویش هدفی جز بسط نفوذ و تسلط انگلیس بر ایران نداشت.

<sup>3</sup> Bausani, p. 257

<sup>4</sup> Arnold Toynbee: *Kultur am Scheideweg*, Berlin 1958, pp. 134 ff.

<sup>5</sup> Toynbee, *ibid.*

6 - *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, edited by David L.Sills, vols. 1-17 and supplement, Chicago 1968.

7 - P. M. Holt: (ed.): *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottomann Conquest to the United Arab Republic*, London 1968.

نمونه ای از روش اوّل:

P. J. Vatikiotis: *The History of Egypt*, London 1980

نمونه ای از روش دوّم:

Alexander Schölich: *Ägypten in der ersten und Japan in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Ein entwicklungsgeschichtlicher Vergleich*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 33/6(1982), S.333-46.

---

8 -William R. Polk and Richard L. Chambers (eds.): Beginnings of Modernization in the Middle East.

The Nineteenth Century, Chicago 1968; Bert Fragner: Persische Memoirenliteratur als Quelle zur neueren Geschichte Irans, Wiesbaden 1979.

۹- متن این اعلامیه را مورخ معروف مصر الجبرتی در تاریخ خود "عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار" که به آلمانی ترجمه شده است آورده.

Abdarrahaman Al-Gabarti: Bonaparte in Ägypten, Übersetzt von Arnold Hottinger, Zürich 1983, S.86-88.

۱۰- بخصوص حمله ناپلئون به مصر البته مراجع زیادی در دسترس می باشند که اینجا با اشاره به دو کتاب اکتفا می شود.

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot: A Short History of Modern Egypt, Cambridge 1985.

Dominique Vivant Denon: Mit Napoleon in Ägypten 1798-1799, herausgegeben von Helmut Arndt, Tübingen 1978.

11- Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot: Egypt in the Reign of Muhammed Ali, Cambridge. 1984

Alexander Schölch: Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800-1914, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.) Geschichte der arabischen Welt, München 1991, S.364-431.

<sup>12</sup> Bausani, ibid, p 257.

13-Karl Stowasser (Hrsg.): Ein Muslim entdeckt Europa. Rifa'a al-Tahtawi. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826-1831, München 1989.

14-Peter Coulmas: Weltbürger. Geschichte einer Menschheitsehnsucht, Reinbek bei Hamburg 1990. pp.113-140, 376-8.

15-Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age, 1798- 1939, London 1970, pp. 248-251

۱۶- همانجا p.252

۱۷- همانجا p.254 ff.

۱۸- همانجا

۱۹- همانجا p.257

۲۰- همانجا p.258

۲۱- همانجا p.357

۲۲- همانجا p.309



## نگاهی به عرفان بهائی در مقایسه با عرفان اسلامی

دکتر داریوش معانی

### قست اول: مقدمه

به اعتقاد اهل بهاء عرفان نه تنها پایه و اساس روحانی دیانت بهائی است بلکه ریشه عقائد و باورهای همه ادیان الهی را می توان در اصول و مبانی عرفانی جستجو نمود.<sup>۱</sup> از این نقطه نظر می توان عرفان در ادیان الهی را در شناسائی خداوند یکتا از یک طرف و جهد و کوشش برای دست یابی به صفات و کمالات اخلاقی و سیر و سلوک در سبیل رضای الهی از طرف دیگر خلاصه نمود.

از طرف دیگر بر اساس آنچه در متون آثار بهائی به چشم می خورد مبدء و منشاء عرفان همانند ریشه علوم و فنون اثر تجلی آفتاب کلمه الهیه بر قلوب عرفاء و علماء و اصحاب فن و هنر می باشد. بیان زیر از حضرت بهاء الله گویای این حقیقت است. قوله العزیز:

"یا هو آفتاب حقیقی کلمه الهی است که تربیت اهل دیار معانی و بیان منوط به اوست... و تجلی او در هر مرآتیی به لون او ظاهر. مثلاً در مرایای قلوب حکما تجلی فرمود، حکمت ظاهر شد و هم چنین در مرایای افتدۀ عارفین تجلی فرمود، بدایع عرفان و حقائق تبیان ظاهر شد."<sup>۲</sup>

بر اساس این حقائق روشن می شود که در هر دور و زمانی که مظاهر مقدّسه برای هدایت اهل عالم ظاهر می شوند و با نزول آیات الهی و کلمات ربّانی قلوب اهل عشق و ایمان را زندگی تازه عنایت می فرمایند در چنین بهارهای روحانی در اثر تابش آفتاب حقیقت گلهای عرفان و شقائق

حقائق و تبیان از اراضی طیّبه اهل ایقان سر برآورده و عالم عقول و افکار را از نفحات طیّبه خود معطر می‌سازد.<sup>۳</sup>

از طرف دیگر به فرموده قرآن مجید هر امتی را رسولی مقرر است؛ و اجلی معین<sup>۴</sup> و هر اجلی را کتابی<sup>۵</sup> و در سر رسیدن این اجل و زمان خداوند آنچه را بخواهد ثبت نموده و آنچه را نخواهد محو و نسخ خواهد کرد.<sup>۶</sup>

این پایه ترقی و تجدد در دیانت که به تکرار در قرآن کریم نازل شده است اصل اساسی تکامل تدریجی ادیان را که یکی از تعالیم اصلی دیانت بهائی است در نهایت روشنی تأیید و تأکید می‌کند.

آنچه امروز دربارهٔ جلوه های بدیع عرفانی در امر بهائی و تمایز آن با عرفان اسلامی گفته خواهد شد نیز بر اساس سه اصل و حقیقت بنا شده است:

اصل اوّل: اصل وحدت ادیان در مسائل معنوی، روحانی اخلاقی و الهی است.

اصل دوّم: اصل تکامل تدریجی ادیان و لزوم تجدید احکام و دستورات و قوانین جزئیّه مطابق مقتضیات زمان است.

اصل سوّم: اصل تنزیه و پاک سازی دیانت از عقائد و رسوم و عاداتی است که در طول زمان دست بشری و یا اوهام اهل ادیان آن را پایه گذاری کرده و رفته رفته جزء عقائد و مراسم دینی شده است.

شاهکار الهی در این داستان ابدی آن است که خداوند در هر دور و زمانی همان شراب ناب حقیقت را در جامی تازه به نوع بشر هدیه می‌کند و هیکل عالم انسانی را به خلعتی دیگر که مناسب رشد و ترقی اوست می‌آراید و از این راه پیشرفت روحانی و اجتماعی و فرهنگی او را نیرو و جهت تازه می‌بخشد. چه شیرین است آنچه ملای روم در بیان این حقیقت فرموده تا گوش ها باز شود و مشتاقان راه راستی و ایمان یار دیرین را در جامه تازه بشناسند.

آن یار همان است اگر جامه دگر شد

آن جامه بدر کرد و دگر بار برآمد

آن باده همان است اگر شیشه بدل شد

بنگر که چه خوش بر سر خمار برآمد<sup>۸</sup>

## قسمت دوم: وجوه تمایز عرفان بهائی از عرفان اسلامی

بر اهل ادب و عرفان پوشیده نیست که با وجود گنجینه بی نظیری که در عالم حکمت الهی و بینش درونی و درک عرفانی از عارفین بنام و ادبا و شعرای مکاتب مختلف تصوّف و عرفان در عالم اسلام بجا مانده است بررسی و بحث يك يك عقائد و رسوم و احکام این مکاتب و مدارس و بررسی وجوه تمایز آن با عقائد و آراء در عرفان بهائی در این خلاصه امری غیرممکن خواهد بود. گذشته از آن کثرت فرقه های مختلف تصوّف اسلامی و اختلاف عقائد و رسوم و اذکار و افکار مکاتب آنان با یکدیگر بررسی همه جانبه مطلب را بیش از پیش مشکل می سازد.<sup>۹</sup>

بنابراین پژوهشی درباره وجوه تمایز عرفان در امر بهائی با عرفان اسلامی ناگزیر می تواند متوجه مهمترین، رائج ترین و پایدارترین آراء و عقائد و رسوم اهل تصوّف و عرفان در عالم اسلام باشد که ذیلاً بدون رعایت ترتیب مخصوصی به آنها اشاره خواهد شد.

**اول: کثرت آثار عرفانی در امر بهائی.** در آثار مبارکه بهائی که از قلم حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء نازل و صادر شده است رسالات، الواح، تفاسیر، اشعار، ادعیه و مناجاتهای بی شماری به چشم می خورد که در آنها لطیف ترین و دقیق ترین و عمیق ترین مسائل و مطالب یا به آیات وحی حضرت بهاء الله نازل گشته و یا از قلم حضرت عبدالبهاء صادر شده است. وسعت مطالب و کثرت این آثار به حدی است که ابداً با آیات مبارکی که در قرآن مجید در اهمّ مسائل عرفانی نازل گشته و پایه و اساس تفکرات و بینش عرفانی در عالم اسلام بوده است قابل مقایسه نیست. بخصوص آنکه این آثار و اشعار و رسالات به طور مشخصی در شرح و بیان مسائل عرفانی نازل و صادر شده و اختصاص آثاری به مسائل عرفانی در همه ادیان گذشته سابقه نداشته است. از جمله این آثار می توان رسالات هفت وادی. چهار وادی. مثنوی مبارک از حضرت بهاء الله و تفسیر حدیث قدسی کنت کنتاً مخفیاً از حضرت عبدالبهاء و تعداد بی شماری از الواح و آثار بهائی را نام برد.

**دوم:** توجه بسیاری از عرفای بنام و مشایخ مکاتب معتبر تصوّف به مظهر ظهور در زمان حیات پیامبر عصر و زمان و سؤالات عرفا از محضر مبارک و مکاتیب و رسالاتی که در جواب مسائل عرفانی از قلم وحی نازل شده می باشد که آن نیز در تاریخ ادیان بی سابقه است. در حالیکه چه

در دور اسلام و چه در ایام حضرت مسیح بزرگان قوم و علماء و عرفاء مذاهب قبل، به صورت قبول به آن وجودات مبارک نظر نمی کردند در این دور نورانی مشایخ فرقه های نقشبندیّه . خالدیه و قادریّه نهایت ارادت را به حضرت بهاءالله داشتند و در نهایت فروتنی مسائل و مشکلات عرفانی خود را از آن حضرت مسئلت می نمودند که رسالات هفت وادی و چهاروادی از جمله در جواب مشایخ صوفیه نازل شده است.<sup>۱۰</sup>

**سوم:** بیان مسائل و مطالب عرفانی به دو زبان فارسی و عربی که این امر نیز جلوه ای بدیع در تاریخ ادیان به شمار می آید.

نزول آیات وحی به زبان عربی که زبان قوم سامی است از یک طرف و بزبان شیرین فارسی که از ریشه هندوآریائی و سانسکریت سرچشمه می گیرد از طرف دیگر بر وسعت و امکانات ظاهری بیان مطالب عمیق دقیق و لطیف عرفانی افزوده و از طرف دیگر وحدت این دو زبان در بسیاری از آثار مبارکه دیانت بهائی رمز و نشانه ای از تعلیم اساسی حضرت بهاءالله یعنی وحدت عالم انسانی به شمار می آید.

در پرتو همین حقیقت به بسیاری نکات دیگر که در عالم عرفان بهائی ناظر به ایجاد وحدت اصلیه عالم بشری می باشد در این صحبت اشاره خواهد شد.

**چهارم: موقع و مقام عرفان در امر بهائی.** در حالیکه در ادیان قبل حتی در دور اسلام عرفان به طور مخصوص مورد توجه و عنایت علماء اعلام و فقهای بنام نبود برعکس در این دور عرفان را پایه روحانی دیانت شمرده و مقصد و مرام اهل ایمان دانسته اند که به آن در مقدمه این صحبت اشاره شده است.

در پرتو این حقیقت و مقام والائی که عرفان در دیانت بهائی دارد و پایه اساسی همه ادیان به شمار می آید اهل بهاء "عرفان" و "عرفای حقیقی" را جمعی خارج از راه شریعت و حقیقت ندانسته بلکه به آنها به دیده احترام نگریسته مقامشان را ارج می نهند. از این گذشته این نکته که در بین اهل بهاء جمعی به نام عرفاء و جمعی دیگر به عنوان مؤمنین جدا از آنها باشند وجود ندارد و در حقیقت هر بهائی مؤمنی همیشه در راه تزکیه نفس و معرفت حق و سیر و سلوک در سبیل رضای الهی قدم بر می دارد و از این نقطه نظر هر بهائی در عمل عارفی پاکدل است و این

یگانگی در بین اهل ایمان خود نکته بی نهایت دقیقی است که جلوهٔ بدیع عرفان و مفهوم آن را در این دور مبارک روشن می سازد.

**پنجم: توجه به معانی حقیقی و اسرار کلمات الهی.** می دانیم که توجه به معانی باطنی و سعی در کشف حقائق کلمات و آیات الهی در دور اسلام به خصوص در نظر علمای رسوم نه تنها مورد توجه نبوده بلکه عوام و خلق خدا را از آن برحذر می داشتند و فقط عدهٔ بسیار کمی از اهل عرفان و حقیقت سعی در غور و تعمق در کلمات الهی نموده آرزوی کشف اسرار و رموز آن را داشتند. در این دور مبارک نه تنها این سد برداشته شده است بلکه همهٔ پرده های مانع از درک و فهم و کشف اسرار و رموز آیات به کنار رفته و برعکس، اهل بهاء در الواح و آثار بی شماری به غور و تعمق و تفکر در این باره تشویق و ترغیب شده اند. بیان حضرت بهاء الله در کتاب اقدس که می فرمایند: "اغتمسوا فی بحر بیانی لعل تطلعون بما فیہ من لئالی الحکمة و الاسرار."<sup>۱۱</sup> شاهد این مطلب است و گفتار حضرت عبدالبهاء دربارهٔ کشف اسرار در کلمات مکنونه نیز مؤید این حقیقت آنجا که می فرمایند:

"کلمات مکنونه کنز اسرار است چون در آن دقت نمائید ابواب اسرار مفتوح گردد."  
و حضرت شوقی ربّانی در بیانی می فرمایند که یاران نباید فقط به حروف<sup>۱۲</sup> و کلمات آیات ناظر باشند بلکه سعی در درک روح و حقیقت آن نمایند.<sup>۱۳</sup>  
**ششم: از میان برداشتن مرشد و مراد و شیخ و مرجع تقلید.**

حضرت بهاء الله که در دوران بلوغ عالم انسانی ظاهر شده اند نوع بشر را از هر نوع بندگی نجات داده و او را به مقام والای آزادی و وارستگی دعوت فرمودند. در تعالیم بهائی نه تنها مقام مآل و آخوند و کشیش و رهبر دینی به معنای معمول ادیان قبل وجود ندارد بلکه در طریق عرفان و در سبیل سلوک اهل ایمان نیز مقامات شیخ و پیر طریقت و مراد و مرشد به چشم نمی خورد. پژوهش شخصی برای وصول به حقیقت و پاکی قلب و انصاف و عدالت و توجه به حق و دعا و مناجات برای کسب هدایت و مشورت با نفوس صادق و خوش نیت جایگزین پیروی از مراجع تقلید و اطاعت صرف از شیخ طریقت شده است. این جلوهٔ بدیع در امر بهائی فرمان آزادی روحانی افراد عالم انسانی است و باعث پرواز نفوس به فضاهاى خوش رحمانی.

**هفتم: تفسیر علماء و تأویل عرفاء.** مسئله مهمی که در همه ادیان الهی به خصوص در دیانت حضرت مسیح و در دور اسلام اسباب ایجاد اختلاف در اساس عقائد اهل ایمان شد و این دو دیانت را به فرقه های مختلف و شعبه های متفاوت منشعب نمود موضوع تفسیر و تأویل علماء دین و عرفاء مذهب بود که سیر تاریخی و نتایج آن برای همه روشن و آشکار است. مسئله مهمی که در امر بهائی چه درباره اصول عقائد و چه درباره مسائل و مطالب روحانی و عرفانی مانع از ایجاد فرقه ها و شعبه های مختلف می باشد در درجه اول از بین رفتن رهبران دینی است که عوام ملزم به متابعت از آنان باشند و در مرتبه دوم عدم اعتبار تفاسیر علماء و تأویلات آنها و عدم لزوم پیروی از آن می باشد.

تفسیر و تبیین آیات و کلمات حضرت بهاءالله بر اساس نصّ محکم کتاب به فرزند ارشد حضرت بهاءالله یعنی حضرت عبدالبهاء واگذار گردید و بعد از ایشان مقام مبین منصوص به حضرت شوقی ربّانی نوه ارشد حضرت عبدالبهاء رسید و بعد از صعود ایشان اگر سؤالی و مشکلی در فهم آیات در میان باشد بیت العدل اعظم الهی آن را حلّ و فصل خواهد فرمود.

در عین حال افراد مؤمنین آزادی کامل در تشریح و تفسیر آیات و کلمات الهی دارند و بیان درک و فهم شخصی نیز آزاد و بلا مانع است. نکته مهمّ این است که این فهم شخصی و درک و تفسیر فردی را نباید به دیگران تحمیل نمود و یا آن را یگانه درک صحیح از آیات و کلمات الهی دانست.<sup>۱۴</sup> این جلوه بدیع که از طرفی اهل بهاء تشویق به غور و تعمق در آیات الهی شده اند و از طرف دیگر آزادی بیان نحوه فهم خود را دارا می باشند در طول زمان میوه های بسیاری در میدان علم و عرفان به بار خواهد آورد.

**هشتم: منع انزوا و ریاضات شاقه.** آنچه از ریاضات و اعمال شاقه و انزوا و اعتکاف در بین اهل تصوّف در اسلام و رهبانان مسیحی و مرتاضین هند معمول بوده و هست در این دور مبارک ممنوع گشته و دستور الهی آنست که اهل عرفان "از انزوا قصد فضا" نمایند و نزدیکی به خداوند و خدمت فی سبیل الله را در خدمت خلق خدا بدانند و کار و صنعت و اقتراف را به شرط آنکه به نیّت خدمت خلق باشد جزء عبادات شمارند.<sup>۱۵</sup>

از طرف دیگر کسالت و تنبلی و بی کاری و به امید کرم و بخشش دیگران زندگی کردن مذموم شمرده شده و اشتغال به کار و کسب و صنعت و اقتراف رتبه و مقامی ممدوح یافته است و نفوسی

که از این راه تحصیل معاش نموده و صرف خود و ذوی القربی نمایند بهترین مردم نامیده شده اند.<sup>۱۶</sup>

**نهم:** از بین برداشتن فرق ها. در دیانت بهائی با از بین رفتن طبقه مخصوص "علماء" که حاکم بر افکار و عقائد دینی اهل ایمان بودند آزادی وجدانی و ترقیات روحانی همه افراد اجتماع فضائی تازه یافته و میدانی وسیع از امکانات در راه تحرّی حقیقت و وصول به مدارج والای معرفت مهیا گشته است.

از طرف دیگر فرقی که بین طبقات مختلف مؤمنین مرسوم و معمول بود نیز برداشته شد و دیگر کسی خود را عارف و دیگران را عامل نمی شمارد و نفسی که "مرجع تقلید" باشد و "عوام الناس" مکلف بر اطاعت او وجود ندارد و هر عارفی هر قدر مقامش در علم و عرفان بلند باشد به این کلام تکلم نتواند که

ما ز قرآن مغز را برداشتیم      پوست را بهر خران بگذاشتیم

حضرت بهاء الله در مقابل چنین مدعیانی در کتاب مستطاب اقدس مثالی دیگر می فرماید به این مضمون که ما گوشت را برداشتیم و استخوان را برای سگان گذاشتیم.<sup>۱۷</sup>

این بیان مبارک جواب بعضی اهل غرور است که فهم باطن کلمات را به خود نسبت داده دیگران را از درك حقائق باطنی محروم می دانند.

در بیانات مختلف دیگری نیز حضرت بهاء الله به تکرار افراد مؤمنین را نصیحت فرموده آنان را از افتخار که سبب اختلاف است بر حذر داشته اند.<sup>۱۸</sup> و مؤمنین را متوجه این نکته نموده اند که همه اهل عالم از خاک آفریده شده و به خاک باز می گردند پس چون مبدأ و معاد انسان ها یکی است چه خوش است که نفوس بشری نیز با مدارا و افتادگی با یکدیگر مدارا نمایند این درس عمومی درویشی واقعی و فنای حقیقی که شامل جمیع نوع بشر می گردد در این دور مبارک جایگزین طبقات مختلف روحانی چه در عالم شریعت و چه در بین اهل طریقت شده و مایه وحدت روحانی افراد بشر خواهد شد.

**دهم:** مسئله وصال به محبوب و وحدت با حق. یکی از اهداف عالی اهل عرفان در دور اسلام نزدیکی هر چه بیشتر به محبوب و مقصود و بالاخره وصال معنوی با حق بوده و بعضی پا را از این فراتر نهاده در عوالم مستی از شراب عشق الهی "فرق را برداشته و خود را حق انگاشته اند" و فریاد

انا الحقّ برآوردند و اسباب امتحانِ خلق و به جهت خود شده اند. در دیانت بهائی اعتقاد به سه عالم حقّ، امر و خلق پایه محکم و اساسی عرفان بوده و بیانات صریح در این باره راه هر تأویل و تفسیر دیگری را سدّ می نماید. بر اساس اعتقاد برای سه عالم، انسان که مقام و مرتبه او بالاترین و بالاترین مرتبه وجودی است هرگز از رتبه خود تجاوز نتواند کرد و هر چه در مراتب کمالات روحانی و سجایای رحمانی سیر و سلوک نماید و به درجه تنزیه و تقدیس رسد باز هم در رتبه انسانی به کمال رسیده ولی هرگز پا به مرتبه و عالم امر که عالم انبیاء الهی و مظاهر ظهور است نتواند نهاد. در پرتو این حقیقت دو نکته دیگر روشن و آشکار می گردد نکته اول آنکه نهایت درجه عرفان در عرفان مظهر امر و مطلع وحی الهی یعنی پیامبران آسمانی خلاصه می شود چه عرفان ذات حقّ برای خلق هرگز ممکن نبوده و نیست و معرفت عجز انسان از عرفان حقّ بالاترین درجه عرفان بوده و هست. اینست که در آغاز کتاب مستطاب اقدس اولین فریضه عبارت از عرفان مظهر امر الهی می باشد که این مظهر امر مقام نفس خداوند را در عالم امر و خلق دارا می باشد.<sup>۱۹</sup> نکته دوم آنکه اگر در آیات و آثار الهی در دور بهائی صحبت از وصال محبوب و یا مشاهده و احساس روحانی او در قلب و فؤاد و امثال آن ذکر شده است این وصال معنوی و وحدت روحانی چیزی جز تجلّی اسماء و صفات الهی در آئینه دل پاک شخص مؤمن نتواند بود و در تمام چنین آیاتی نباید راحه و شائبه دخول و نزول و یا حلول آن حقیقت مقدّس ابدی را در هیكل انسانی تصوّر نمود. بلکه همه این اشارات و تعبیرات و تمائیل چنانکه ذکر شد عبارت از تجلّی صفات و اسماء الهی است که بر آئینه قلوب مشتاقین می تابد.<sup>۲۰</sup>

**یازدهم: مسئله وحدت وجود.** یکی از اهمّ مسائل مورد بحث در تصوّف و عرفان اسلامی مسئله وحدت وجود است. نه تنها شیخ الاکبر محیی الدّین ابن العربی نماینده عقیده وحدت وجود بوده بلکه بسیاری از عرفای بنام در شرق و غرب عالم اسلامی پیرو این مکتب به شمار می آیند.<sup>۲۱</sup> پیروان این عقیده نه تنها به وحدت حقّ در وجود خداوندی معتقدند به این معنی که ذات و صفات و اسماء و علم الهی را نمی توان از یکدیگر جدا دانست و در ذات الهی همه این مراتب در وحدت خالص مشاهده می شوند بلکه پا را از این فراتر نهاده خداوند را در جمیع مخلوقات عالم ساری و جاری تصوّر نموده به وحدت وجود با حضرت موجود اعتقاد دارند.<sup>۲۲</sup>



اهل بهاء نیز وحدت وجود ذات الهی را قبول داشته و به این نکته نیز معتقدند که جمیع مخلوقات و عالم آفرینش از پرتو کلمه امر الهی خلق شده اند و در همه اشیاء و در همه ممکنات آثار قدرت و علم و حکمت الهی را مشاهده توان نمود با این همه اهل بهاء عالم خلقت را صادر از امر الهی می دانند و آن را با حق یکی نمی دانند و این حقیقت در چند کلمه خلاصه می شود و آن اینکه "عالم از اوست نه او"

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات مبارک با مثالی روشن بیان حقیقت فرموده می فرمایند که معتقدین به وحدت وجود گویند که خداوند چون دریاست و موجودات چون امواج دریا در این صورت جنسیت مشابه خداوند با خلق لازم می شود و این خلاف فلسفه الهی است.<sup>۲۳</sup> ما می گوئیم که جمیع موجات از حق صادر شده اند مثل آنکه پرتو آفتاب و اشعه آن در آئینه می تابد و یا کلامی از لسان گوینده گفته می شود و به گوش شنونده می رسد. رابطه حق با خلق به صورت تابش آفتاب در آئینه و یا صادر شدن کلام از گوینده است نه به مثل دانه ای که رشد کند و از بین برود و تبدیل به نهالی شود و یا امواجی که از حرکت آب دریا بوجود آید.

نکته مهم در مسئله وحدت وجود و یا سائر مسائل پایه ای اعتقادی در رابطه با عرفان در امر بهائی اینست که چون همه این مطالب و مسائل در الواح و آثار بهائی از قلم مظهر امر و به لسان وحی نازل و صادر شده است راه اختلاف و انشقاق و ایجاد مکاتب و مدارس و شعبه هائی که هر يك با تفسیر و تأویل دیگری اسباب تفرقه و جدائی در بین اهل ایمان شوند بسته شده است. این نکته و تعالیمی دیگر در این زمینه نشان دهنده جهت اصلی و هدف نهائی دیانت بهائی که وحدت جامعه انسانی باشد بوده و جلوه بدیع عرفانی در دور بهائی را که در اساس ناظر به ایجاد وحدت و مساعد و نگهدارنده آن است پدیدار می سازد.

**دوازدهم:** ذکر در بسیاری از احکام و دستورات روحانی دیانت بهائی تعالیمی به چشم می خورد که به طور هسته ای در سایر ادیان الهی و بخصوص در عرفان اسلامی وجود داشته ولی در این قرن نورانی بنا بر مقتضیات زمان جلوه و نمائی تازه گرفته و حیاتی جدید یافته است.

از جمله این آداب "ذکر" را می توان نام برد که نزد اهل عرفان مقامی مخصوص دارد و در همه مکاتب تصوف اسلامی یکی از ارکان مراسم عبادت و سیر و سلوک در سبیل حقیقت بشمار می آید و آن عبارت است از تکرار يك یا چند اسم از اسماء الهی و حمد و ثنای حضرت

باریتعالی که هم انتخاب کلمه "ذکر" و هم تعداد تکرار آن و هم مراسم اجرای آن در هر فرقه و مکتب و شعبه تصوف به صورت خاص آن فرقه اجراء می شود.

از ذکرهای متداول بین مکاتب تصوف از جمله "هو"، "لا اله الا الله"، "ياهو"، "الله"، "رحمن"، "رحیم" و سایر اسما و صفات الهی را می توان نام برد. از جمله انواع ذکر که گاهی نیز با نوای نی تلاوت و تکرار می شود ذکر خفی و ذکر جلی را می توان نام برد که در ذکر خفی ذکر کننده در قلب و فؤاد خود به ذکر کلی مشغول و از ادای ذکر به صدای بلند در جمع و یا در کوچه و بازار خودداری می کند. در ذکر جلی که با صدای بلند تکرار و تلاوت و یا در مجالس سماع اجرا می گردد ذکر به صورت دسته جمعی و اغلب همراه با پایکوبی و رقص و نوای موسیقی اجرا می گردد.

البته آداب و رسوم ذکر در بین عموم مؤمنین در دور اسلام معمول نبوده بلکه مخصوص اهل عرفان و پیروان مکاتب تصوف بوده است.

در امر بهائی مسئله ذکر برای اولین بار در تاریخ ادیان جزء احکام دینی در کتاب اقدس فرض و واجب شده است و هر یک از افراد مؤمنین موظف به اجرای این امر شده است که عبارت از تکرار اسم اعظم الهی "الله بهی" در هر روز به تعداد ۹۵ مرتبه می باشد.

در این دستور الهی دو نکته مهم به چشم می خورد اول عمومیت رسم ذکر در بین جامعه و دوم رعایت اعتدال در اجرای آن. چون ذکر اعتدال در مورد ذکر به میان آمد مناسب است گفته شود که در جمیع مسائل عبادتی در امر بهائی رعایت اعتدال منظور نظر شارع مقدس این دیانت بوده است چنانکه درباره تلاوت آیات الهی نیز بیان شده که اگر یک آیه به روح و ریحان تلاوت گردد بهتر از آن است که کتب مقدسه در حالت کسالت زیارت شود و هم چنین به حالت فرح و سرور در حال توجه به حق و زیارت آثار اهمیت بسیار داده شده است. گذشته از ذکر الله بهی اذکار دیگری از حضرت باب و حضرت بهاء الله نازل شده که در بین اهل بهاء در مواقع توجه و دعا تلاوت می شود و البته ذکر در کوچه و بازار (جلی) بصریح کتاب اقدس مجاز نیست.

**سیزدهم: اسم اعظم الهی.** مسئله اطلاع بر اسم اعظم الهی یکی از مسائل مهم در بین مکاتب تصوف در عالم اسلام بوده و می باشد. در هر فرقه و شعبه ای از مکاتب عرفانی سعی در آن بود که اسم اعظم الهی را یافته و آن را به عنوان طلسم و رمز خود عزیز دانسته و در مراسم "ذکر" آن را

یاد نمایند. این اسم در ارتباط با "اسماء الحسنی" که در قرآن مجید نازل شده و نام های خداوند را تا ۹۹ اسم یاد کرده اند از همان ابتداء دور اسلام مورد توجه خواص مؤمنین بوده است. سابقه و اهمیت دانستن اسماء الهی از عرفان ملت یهود شروع می شود و جستجوی این طلسم اعظم و اسم افخم اکرم آرزوی دل و جان اهل عرفان در همه ادیان بوده است. در دور نورانی بهائی این نکته به فضل و رحمت ربّانی در نهایت روشنی در آثار بهائی بیان شده و اسم اعظم الهی "بهاء" که مسطور در کتب آسمانی بوده کشف نقاب نموده و جان مشتاقان را از جذبۀ خود پرواز جدید آموخته است.

در دور اسلام نیز بعضی از عرفای پاک دل و جویندگان روشن ضمیر به این رمز و سرّی برده اند. از جمله این بزرگان شیخ احمد عاملی را می توان نام برد که چون اسم اعظم الهی را که "بهاء" بود شناخت به "شیخ بهائی" معروف شد و تا به امروز نیز به همین نام در تاریخ ادب و عرفان ایران نامیده می شود.<sup>۲۴</sup>

کشف این حقیقت در دور اسلام بر اساس دعای سحر ماه رمضان است که در احادیث اسلامی وجود اسم اعظم در این دعا تأیید شده است و اولین اسمی که در این دعا ذکر می شود "بهاء" می باشد و شیخ بهائی<sup>۲۵</sup> با اشاره به همین دعا به اسم اعظم اشاره کرده می گوید:

اسم اعظم چون کسی بشناسدش سروری بر کلّ اسماء بایش<sup>۲۶</sup>

اهمّیتی که به مسئله ذکر در امر بهائی داده شده و فریضۀ عمومی اهل بهاء گردیده و تأکیدات حضرت بهاء الله در اهمّیت و نفوذ و تأثیر روحانی آن که از قلم مؤسس این آئین نازنین صادر شده است همگی نمایان گر جلوه ای بدیع و گسترشی بی سابقه در این باره می باشد.

از بین صدها بیان مبارك آیات زیر از جمله تأثیر روحانی ذکر را روشن می سازد قوله الاحلی:

"حیات جان به ماء ذکر رحمن بوده و اگر قلب انسانی از این ماء روحانی زنده شود باقی و پاینده خواهد بود. مصباح دل حبّ الله بوده، او را به دهن ذکر برافروز تا..... از آن نور باطن، عالم ظاهر منور گردد. اینست نصیحت حقّ که از قلم امر جاری شد."<sup>۲۷</sup>

**چهاردهم: در مراتب الهام، کشف و شهود.** در آثار عرفانی همه ادیان بخصوص در عالم اسلام در شرح احوال عرفای بنام و پایه گذاران مکاتب عرفانی کرامات بی شمار و خوارق عادات بسیاری نقل شده و در مقامات کشف و شهود و الهامات ربّانی و مشاهدات روحانی و اسرار پنهانی

مطالب و حکایاتی در تذکره ها به چشم می خورد که قبول بیشتر آن روی دادها برای هر خواننده و پژوهنده تیزبینی خالی از اشکال و ابهام نمی باشد.

الحمدلله در این ظهور مبارك درباره همه این مراتب و مقامات آیات و آثار در جواب به سؤالات یار و اغیار موجود و تکلیف اهل بهاء در برخورد با چنین مسائلی تا حد زیادی روشن و آشکار است.

از طرفی مراتب الهام و درك و وصول به "مکاشفات روحانیه" <sup>۲۸</sup> برای هر مؤمن منقطع متوجهی که با صفای قلب در کلمات آلهی دقت نماید تأیید گشته <sup>۲۹</sup> و از طرف دیگر یاران تشویق به زیارت آیات و الواح شده اند تا مقصد آلهی را از آن درك نمایند و در اثر سیر و تعمق در کلمات ربّانی جواهر حکمت و بیان را در دریای آیات آلهی بیابند. <sup>۳۰</sup>

در مناجاتهای بی شماری به اهل ایمان اطمینان داده شده که "... اگر مخابر ماهر بتواند يك سرسیم را در مرکز دل محکم نماید و سر دیگر به ملکوت ابهی رساند آن وقت افواج الهام بیند که هجوم آرند و انوار تأیید بیند که از جمیع جهات درخشد. و البهاء علیک ع ع." <sup>۳۱</sup>

و در مقام مشاهده و وصول به حقیقت معرفت بیان زیر از حضرت بهاء الله گویای فضل جدید و بخشش قدیم خداوندی در آیام این ظهور مبارك است:

"... و لکن ای پروردگار من و مقصود من و مولای من شنیده ام که فرموده ای امروز روزیست که اگر يك بار نفسی از روی صدق "ربّ آرئی" گوید، از ملکوت بیان "انظر ترانی" استماع نماید و از این کلمه مبارکه عالییه مقام امروز معلوم و واضح است." ادعیه حضرت محبوب، ص ۳۵۰.

این جلوه بدیع عرفانی در دور بهائی که از طرفی همه مؤمنین را برکت کشف و الهام در مراتب معرفت و ایقان عطا فرموده و از طرف دیگر تابش آفتاب عنایت و مرحمت را قوتی جدید و وسعتی بدیع بخشیده نه تنها شامل فرد مؤمن و مؤید و مساعد او در رسیدن به اعلی درجات معرفت می باشد بلکه پایه فعالیت های اجتماعی و مایه رونق کار مسئولین در محافل مشورتی می باشد و در حقیقت عرفان را از جنبه فردی و سعی و اجتهاد شخصی به يك درجه "عرفان اجتماعی" انتقال داده و مسئله وصول به حق و وحدت معنوی با آن را به مسئله "وحدت نوع انسان" بر پایه عرفان و ایمان اعتلاء بخشیده است که در زیر به آن اشاره خواهد شد.

**پانزدهم: پایه عرفانی در محافل روحانی.** چنانکه اشاره شد کار عرفانی فقط در ترکیه نفس و وصول به مقامات فقر و فنای بحت خاتمه نمی یابد و از جمله جلوه های بدیع در عرفان بهائی آنکه در اصول مشورت در محافل شور که پایه و اساس مؤسّسات نظم بدیع جهانی بهائی می باشند عرفان و مسائل ناشی از آن پایه ای اساسی و حیاتی به شمار می آید.

می دانیم که در امر بهائی مقام رهبری فردی در امور دینی از میان برداشته شده و اداره امور جامعه در اختیار هیئت های انتخابی در هر محلّ و در هر مملکت گذاشته شده است. اساس تصمیم گیری و برنامه ریزی در این محافل روحانی اساس مشورت است و این مشورت بعد از دعا و توجّه و مناجات به سوی حضرت باری تعالی باید در محیطی پر از محبت و وحدت و یگانگی انجام پذیرد. در مناجاتهای که برای شروع جلسات محافل روحانی از قلم حضرت عبدالبهاء نازل شده است نهایت درجه مقامات عرفانی از نظر فرد و اجتماع که مقام وحدت در افکار و آراء و مقاصد و نیات باشد کاملاً به چشم می خورد و با توجّه به آنچه اعضاء هر محفل شور با توجّه به آستان حقّ در ابتدای مشورت در مناجات بیان می کنند و حالت همدلی و هم زبانی در تصمیم گیری برای هدایت جامعه که بر محیط محفل مشورت حکمفرماست همه اینها نشان می دهد که نه تنها فرد بهائی در تمام دوران زندگی بایستی در طریق روحانیت و دوستی و عرفان سیر کند بلکه پایه های تشکیلاتی بهائی نیز با توجّه به مقصد نهائی که وحدت افراد جامعه و در نهایت وحدت نوع بشر باشد استوار است. زیارت مضمون قسمتی از یکی از مناجاتهای شروع محافل روحانی گویای عمق عرفانی مشورت در این مؤسسه می باشد آنجا که از جمله می فرمایند که خداوندا ارواح و قلوب ما را به پرتو آیات وحدت خود و باران فضل خود منور فرما تا چون امواج یک دریا و اشعه های درخشنده انوار تو گردیم و احساسات، افکار و نیات ما به یک حقیقت واحد تبدیل گردد. ۳۲

این رتبه و مقام گذشتن از نفس خود و یکی شدن کامل با سایر یاران و همراهان یادآور مقام وحدتی است که در پایان سیر و سلوک مرغان در منطق الطیر عطار به آن اشاره می شود و سی مرغی که هفت وادی انقطاع و فنا را پشت سر نهادند تا در کوه افسانه ای قاف به اعلی درجه معرفت و به حضور سیمرغ بقا برسند در آن مقام دریافتند که وحدت و یگانگی و فنای نفس آنان خود مقام

سیمرغ بقاست. حال این داستان که تا به حال در افسانه مرغان بیان می شد صورت حقیقت یافته و جلوه بدیع آن از جمله در محافل شور امر بهائی تحقّق پیدا نموده است.

### شانزدهم: جلوه بدیع عرفانی در مراسم عقد و ازدواج بهائی.

آیه و فرمول معمول در مراسم عقد بهائی نمونه ای بسیار عالی از آن است که مقصد اعلاّی عرفای اسلامی که از جمله فناء اراده شخصی در اراده آلهی و وحدت آمال و آرزوی انسانی با آنچه رضای خداوند است در این دور مبارک در روابط بین افراد جامعه نمودار گشته است. چه که در آیه عقد و ازدواج بهائی کلمه رضایت "من" از میان رفته و فنای رضا و اراده شخص در رضای آلهی جای گزین آن شده است.

در این مراسم از طرفین سؤال نمی شود که آیا آنها با قبول طرف به همسری موافقت دارند یا خیر؟ و کسی منتظر جواب "بله" که رمز و نشانه ای از اظهار اراده شخصی و قبولی فردی است نمی باشد بلکه به جای آن طرفین رضای خود را به رضای آلهی واگذار کرده می گویند:

"انا کلّ لله راضیون" در این مقام "من" به "ما" تبدیل شده و فرد به جمع پیوسته و هر دو طرف در نهایت وحدت رضای خود را در رضای حق دانسته امور را در قبضه قدرت او قرار می دهند.

این رسم و بیان کوتاه نیز گوینده هدف و مقصد نهائی امر بهائی در ایجاد هر چه بیشتر وحدت و یگانگی در عالم انسانی است که اگر در محافل روحانی پایه مشورت برای اداره امور جامعه محسوب می شود در امر ازدواج و انتخاب همسر نیز پایه ایجاد الفت و محبت و توجه به حق در جمیع امور می گردد.

**هفدهم: نعمت مناجات.** در عالم عرفان و نزد اهل عشق و جذبه و ایمان دعا و مناجات و راز و نیاز با حضرت بی نیاز مرتبه و مقامی بس بلند دارد. از جمله گفته شده که مناجات حقیقی را خود خداوند یکتا در قلوب مؤمنین به ودیعه گذاشته است.

نفس اینکه انسانی در حالتی روحانی و در اثر کشش و جاذبه ای قلبی خدا را می خواند و نام او را در حالت "ذکر" به "یاد" می آورد و دست رجا به آسمان بلند می کند نشان موهبت و عطائی است که پروردگار توانا به انسان ارزانی داشته است. والا اگر انسان این نشان آلهی را در دل و جان نداشت توانائی مناجات به سوی او را نمی یافت و قدرت بلند کردن دست طلب به سوی او را نداشت. بیان مبارک:

"چه که اگر کَرَم نبود دست ارتفاع را نمی آموخت." از جمال قدم شاهد این ادعاست.<sup>۳۳</sup>

اما تا به حال اهل ادیان گذشته اعم از یهودی و مسیحی و مسلمان تعداد بسیار کمی از ادعیه و مناجات‌هایی که به طور مستند از قلم و لسان مظاهر مقدسه صادر شده باشد در دسترس داشته اند. بنابراین اهل ایمان مجبور بودند به ادعیه و مناجات‌هایی که به بزرگان دینی و پدران کلیسا و ائمه اطهار و عرفا و شعرا منسوب است قناعت نمایند و یا چنانچه نزد بسیاری از مسیحیان معمول است به مناسبت موقع و محلّ به کلماتی که از خود ساخته اند دعا و مناجات نمایند.

وجود هزاران مناجات و ادعیه و اذکار در امر بهائی که همه آنها از قلم مظهر ظهور نازل شده و یا از کلک گهربار حضرت عبدالبهاء صادر گردیده نعمتی بی نظیر است که شامل اهل عالم در این دور نورانی شده است.

با توجه به آنچه در اوّل این قسمت راجع به حقیقت مناجات گفته شد امروزه اهل بهاء با کلماتی که از قلم وحی نازل شده به آیاتی مناجات می کنند که خداوند آن آیات و کلمات را برای ترقی و تعالی جان و روان ما نازل فرموده است و این راز و نیاز همراه کلمات حضرت بی نیاز درجه و مرتبه و جلوه ای بدیع از یگانگی با حق و نزدیکی با او را برای اهل عالم ممکن می سازد.

حالتی که در نهایت آن و در صورت توجه و تمرکز و صفای قلب انسان را به جایی می رساند که تمامی عالم وجود را جز تجلیات انوار حق مشاهده نمی کند و در مقابل این تجلیات همه ممکنات را در دریایی از نیستی می یابد. حضرت عبدالبهاء در مناجاتی این حالت را وصف نموده می فرماید:

"و تجلّ یا الهی علینا بالخطاب الرحمانی و السرّ الوجدانی حتّی تطربنا لذّة المناجاة المنزّهة عن مهممة الحروف و الکلمات، المقدّسة عن دمدمة الالفاظ و الاصوات حتّی تستغرق الذّوات فی بحرٍ منّ حلاوة المناجات و تصبح الحقائق متحقّقة بهویّة الفناء و الانعدام عند ظهور التّجلیات...ع" <sup>۳۴</sup>

مضمون به فارسی آنکه خداوندا بر ما به خطاب رحمانی و سرّ وجدانی تجلی فرما تا لذّت مناجاتی که پاک و مقدّس است از مهممه حروف و کلمات و مقدّس است از دمدمة الفاظ و اصوات ما را به شادی و فرح آورد و در دریایی از شیرینی مناجات فرو برد و حقائق متحقّقه در هویت نیستی و انعدام در مقابل تجلیات تو ظاهر شوند...

وجود بسیاری از مناجاتهای حضرت عبدالبهاء که عبارات و تعابیر و معانی عرفانی در آن مشاهده می شود بر غنای مناجاتهای این دور مبارک می افزاید امری که در ادیان گذشته سابقه و نظیر نداشته از جمله می توان مناجات زیر را یاد نمود:

ای خدای پر عطاءى ذوالمنن	واقف جان و دل و اسرار من
در سحرها مونس جانم توئی	مطلع بر سوز و حرمانم توئی
هر دلسی پیوست با ذکرت دمی	جز غم تو می نسجوید محرمی
خون شود آن دل که بریان تو نیست	کور به چشمی که گریان تو نیست
در شبان تیره و تار ای قدیر	یا د تو در دل چو مصباح مسیر
از عنایاتت به دل روحی بدم	تا عدم گردد ز لطف تو قدم
در لیسالت منمگر و در قدرها	بنگر اندر فضل خود ای ذوالعطا
این طیبور بسال و پر اشکسته را	از کرم بسال و پری احسان نما

ع ۳۰

#### میجدهم: برخورد عرفانی با احکام شریعت.

می دانیم که در ادیان گذشته بخصوص در ادیان سامی اهل ایمان در کتاب الهی در مقابل اعمال نیک و رعایت احکام به مکافات اخروی و ورود در بهشت الهی امیدوار و در صورت ارتکاب گناه و عدم اطاعت از احکام شریعت آتش دوزخ و عذاب جهنم در انتظارشان بود و در عالم اسلام عرفا اجرای احکام عبادتی به خاطر ورود به بهشت موعود را نوعی تجارت دانسته و رعایت احکام شریعت را به خاطر رضای الهی و محبت او، زهد واقعی و شایسته اهل عرفان می شمردند.

البته عده نفوسی که به این درجه از عرفان رسیده باشند و به آن نیز عامل باشند بسیار محدود و منحصر به رهروان سبیل عرفان و طریقت بود در مقابل عده پیروانی از عرفان که رعایت احکام شریعت را مهمّ نشمرده و خود را به عنوان عارف بی نیاز از اطاعت قوانین و عبادات می دانستند نیز کم نبود.



در این دور مبارك حضرت بهاءالله نه تنها جنگ و جدال اهل شریعت و پیروان طریقت را از میان برداشتند بلکه مسئله اطاعت از احکام را در منظری بدیع و دیدگاهی جدید بر اهل عالم عنایت فرمودند که گوینده بالاترین مراتب عرفان و لطیف ترین معانی آنست با این بیان مبارك که "... اعملوا حدودی حباً لجمالی"<sup>۳۶</sup> علت و سبب و انگیزه اطاعت از احکام را دوستی و محبت اهل ایمان به جمال و زیبایی حضرت یزدان معین و مقرر داشتند. توجه به جمال و زیبایی و بهاء خداوندگاری عالی ترین و لطیف ترین انگیزه ای است که می توان برای رابطه حق با خلق تصور نمود. بنابراین تعلیم جدید در حقیقت هر مؤمن واقعی به این امر بدیع عارفی پاک دل و زاهدی آزاده و وارسته تواند بود که نه از ترس دوزخ و نه به امید بهشت اطاعت از دستورات و قوانین الهی می کند و رابطه او با دیانتش رابطه عشق و محبت به جمال محبوب است.

نکته دیگری که دیدگاه عرفانی کتاب اقدس را آشکار می سازد بیان حضرت بهاءالله در شماره ۵ همان کتاب است که می فرمایند:

"لا تحسبنّ انا نزلنا لكم الاحكام بل فتحنا ختم الرّحیق المختوم باصابع القدرة والافتقار."  
مضمون آنکه گمان مبرید که برای شما کتاب احکام نازل کردیم بلکه ما مهر شراب ناب سر بسته را به انگشتهای قدرت و اقتدار گشودیم.

این تعبیر لطیف معنوی و عرفانی در وصف کتابی که از طرفی شامل احکام و قوانین شریعتی و از طرفی حاوی تعالیم و دستورات اجتماعی و درعین حال گویای پایه های اساسی نظم بدیع الهی است نشان می دهد که تا چه درجه ای شارع این امر بدیع به بیان حقائق روحانی و عرفانی در این کتاب مقدس اهمیّت داده اند که آن را در مجموع به فتح رحیق مختوم که رمزی از کشف حقائق روحانی جدید باشد ملقب فرموده اند.

با دقت در مفاهیم عمیق این آیه در می یابیم که در این دور مبارك عرفان و عمل معیار و مقیاس فلاح و نجاج شناخته شده و همانطور که از قبل گفته شد اهمیّت عرفان به عنوان پایه روحانی دین تأکید و تأیید شده است.

**نوزدهم: صلح و آشتی شریعت و طریقت.** اختلاف نظر پیروان شریعت و اهل طریقت نه تنها در تاریخ دیانت اسلام باعث ستیزها و جنگ ها و انشعاب و دسته بندیهای متعدد شده است بلکه در دیانت یهود و در بین ملت حضرت مسیح نیز یادگارهای ناگواری از خود بجا گذاشته است. جلوه

بدیع دیگر از عرفان در امر بهائی آنکه این اختلاف و انشقاق و ستیز از همان اوائل ظهور حضرت بهاء الله از میان برداشته شد و بیانات مبارک ایشان در رساله هفت وادی و سایر الواح و آثار مبارک به طور آشکار گویای اهمّیت اطاعت احکام شریعت و در عین حال قبولی نهادهای و مبانی اصیل اهل طریقت برای وصول به حقیقت می باشد. بیان حضرت بهاء الله در اواخر رساله هفت وادی این اختلاف نظر تاریخی را برای همیشه از میان برداشته روش و سلوک اهل بهاء را روشن می سازد آنجا که می فرمایند:

"و سالک باید در جمیع این اسفار بقدر شعری از شریعت که فی الحقیقه سر طریقت و ثمره شجره حقیقت است انحراف نرزد و در همه مراتب به ذیل اطاعت اوامر متشبهت و به جبل اعراض از مناهی متمسک تا از کأس شریعت مرزوق شود و بر اسرار حقیقت واقف گردد." ۳۷

**بیستم: مسئله انبیاء و اولیاء.** مسئله دیگری که در بسیاری از کتب اهل تصوّف به طور مفصل مورد بحث قرار گرفته عبارت از عقائد مختلفی است که درباره مقام اولیاء یعنی برگزیدگان و یاران حقّ که به اعلیٰ المقامات معرفت و کرامات و مکاشفات رسیده اند و مقایسه مقام آنها با انبیاء می باشد.

بعضی از عرفا مقام اولیاء را به حدی بالا برده اند که آنها را هم شأن انبیاء و گاهی برتر از آنان دانسته اند از جمله گفته اند که چون اولیاء به سعی و کوشش خود به مقامات عالیّه روحانی و عرفانی رسیده اند مقامی بالاتر از انبیاء دارند چه که پیغمبران الهی از طرف خداوند مبعوث و مجبور به رسالت هستند ولی اولیاء خود به این مقام رسیده اند.

با بیانات حضرت بهاء الله که می فرمایند هرگز بشر هر چه ترقّی در کمالات کند از مرتبه بشری تجاوز نتواند و به مقام رسالت نرسد این مسئله نیز برای اهل بهاء روشن شده و جای اختلاف نظر باقی نمانده است در بیانی دیگر در این باره می فرمایند:

"... جمیع بروزات و ظهورات و ولایت و اوتاد و اقطاب و نقباء و نجباء... به کلمه آن حضرت (حضرت نبوی) ظاهر شده و به مقامات عالیّه فائز گشته اند... معدن نبوت و ولایت، انبیاء بوده اند و به کلمه انبیاء، اولیاء در ارض ظاهر، باری اکثری از عباد به هوی نطق نموده و می نمایند." ۳۸

البته در آثار بهائی نیز ذکر اولیاء و اولیاء الله به میان آمده است که اکثراً معنی مؤمنین برگزیده و خادمین آستان الهی و نفوس برجسته از آن مستفاد می شود. در عین حال اهل بهاء در حقّ اولیاء

دعا و مناجات می کنند و حفظ آنانرا از خداوند می طلبند و در نماز روزانه اهل بهاء نیز صلوة و سلام و تکبیر و بهاء در حق اولیاء شده است و به نظر می آید که مقصد از اولیاء در مقامی مخصوص نفوس برجسته و برگزیده بین مؤمنین باشد.

**بیست و یکم: شرح و بیان اسرار کتب مقدّسه به قلم وحی.**

در آثار و ادبیات عرفانی و در اشعار شعرای عارف مسلک به اشارات، تشبیهات و اصطلاحاتی برخورد می کنیم که غیر از معنی ظاهری رمز و تعبیری از حقائق و معانی دیگری هستند و در باطن این کلمات، اسرار عرفانی دیگری جدا از معنی ظاهر کلمه، نهفته می باشد. به همین راه و روش بسیاری از آیات قرآن کریم و احادیث قدسی نیز بر اساس توجّه به معانی باطنی و پوشیده آن تعبیر و تفسیر شده است. شکی نیست که میدان اختلاف نظر در چنین موردی بسیار وسیع بوده و هر صاحب نظری و یا هر مدّعی علم و عرفانی به فهم و سلیقه و درک خود کلام الهی را تفسیر و تأویل نموده است.

فرهنگ های متعدّدی به زبانهای عربی و فارسی که هزاران واژه و اصطلاح عرفانی و معانی آن را در بردارد و امروز هم نیز تعداد آن رو به افزایش می باشد شاهد این واقعیت است.<sup>۳۹</sup> چون به این فرهنگ ها و قاموس های مشابه نگاه کنیم به زودی روشن می شود که برای بسیاری از واژه ها صفحات متعدّدی از معانی رمزی و باطنی آن واژه ذکر شده است و مثالهای زیادی از شعرا و ادباء و عرفا و اهل تفسیر در معنی آن لغت به چشم می خورد که اغلب با یکدیگر اختلاف دارند.

جوینده معانی رمزی و پوشیده کلمات الهی و یا اشارات عرفانی در این میان سرگردان است که کدام يك از این تعابیر و تماثیل و معانی را انتخاب نماید و به کار برد. همین اختلاف در درک معانی رمزی و باطنی کلمات است که سرچشمه اختلاف در بین مؤمنین گشته و صدها فرقه و مکتب و روش عقیدتی به وجود آورده است.

جلوة بدیع و نعمت بی نظیری که در این دور مبارك نصیب اهل ایمان شده آنکه معانی باطنی و حقائق پوشیده که در پس پرده کلمات و آیات کتب مقدّسه پنهان بود به قلم وحی روشن و آشکار گردید و در الواح و آثار حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء بخصوص در کتاب مستطاب ایقان

پرده از اسرار برداشته شد و هزاران واژه و اصطلاح و کلام رمزی در نهایت وضوح تشریح و معانی حقیقی آن بیان شده است.<sup>۴۰</sup>

حضرت بهاء‌الله در آخرین قسمت کلمات مکنونه فارسی به این کشف حجاب از رخ کلمات اشاره نموده می‌فرماید:

"عروس معانی بدیعه که ورای پرده های بیان مستور و پنهان بود به عنایت الهی و الطاف ربّانی چون شعاع منیر جمال دوست ظاهر و هویدا شد. شهادت می‌دهم ای دوستان که نعمت تمام و حجّت کامل و برهان ظاهر و دلیل ثابت آمد دیگر تا همت شما از مراتب انقطاع چه ظاهر نماید..."

وجود این گنجینه گران بها از معانی عرفانی و شرح حقائق کلمات ربّانی نیز یکی از پایه های حفظ وحدت کلمه و راهنما و هادی نفوس مبارکی است که در این دور نورانی به پژوهش و تحقیق در آثار و الواح مبارک خواهند پرداخت.

**بیست و دوم: هم‌آهنگی دانش و بینش.**

در اکثری از مکاتب عرفانی اسلامی ارزش علم و دانش در درک و فهم مسائل و مطالب دینی و روحانی مورد توجه قرار نگرفته و راه وصول به معرفت را صرفاً در طریق عشق و اخلاص و تزکیه نفس و توسّل به حق دانسته‌اند. اشعار شعرای عارف مسلک و ادبیات اهل تصوّف به خوبی شاهد این مطلب است. البتّه در این میان نفوسی از اهل عرفان توجه به تفکر و تمعّن و تمسک به عقل را در راه درک و فهم مسائل انکار نکرده و اهل طریقت را نیز تشویق به آن نموده‌اند چنانچه عارف بنام عزیز نسفی در کشف الحقائق می‌گوید:

"... این چنین که اثر ذکر و خاصیت ذکر دانستی، اثر فکر را صد چندین می‌دان بلکه زیاده... این است معنای تفکر السّاعة خیر من عبادت اسبعین سنه." (یعنی يك ساعت فکر بهتر از هفتاد سال عبادت است.)<sup>۴۱</sup>

در پرتو اصل وحدت محور تعالیم دیانت بهائی در توافق علم و دین و هماهنگی آنچه به عقل و دانش سلیم استنباط می‌شود با آنچه از طریق معرفت قلبی و دید باطنی بدست می‌آید تکیه شده است و این توافق و هماهنگی در بسیاری از الواح و آثار بهائی به چشم می‌خورد. چه که هم قوای عقلانی و هوش و ذکاوت انسانی از بزرگترین نعمتهای الهی بوده و هم لطافت قلب و پاکی

نیت و احساسات پاک و عشق و شوق و ذوق تحصیل معرفت و بینش باطنی از فضل و رحمت خداوند یکتاست. بنابراین چون این دو رودخانه عظیم دانش و بینش و علم و عرفان و عقل و وجدان هم آهنگ و هم داستان شوند دانش و معرفت بشری به بالاترین درجات تکامل و ترقی خواهد رسید.

کتاب مستطاب ایقان که کاشف اسرار کتب مقدسه همه ادیان است نشان دهنده چنین ترکیب بدیعی می باشد چه که آن کتاب مقدس هم بر اساس استدلال عقلی و هم بر پایه دلائل نقلی از کتب مقدسه قبل و هم با توجه به دلائل و معانی اخلاقی و عرفانی پایه گذاری شده و نمونه بی نظیری از وحدت دانش و بینش و علم و عرفان است.

بیان زیر از حضرت عبدالبهاء چگونگی وصول به حقائق عرفانی از طریق براهین عقلی و نقلی را روشن می سازد قوله العزیز:

"هوالله ای طالب حق اگر عرفان الهی خواهی و شناسائی جوئی قلب را از غیر خدا فارغ نما و بکلی منجذب محبوب حقیقی گرد و تجسس و تحرّی از او نما. به براهین عقلی و نقلی مراجعت کن زیرا براهین دلیل سبیل است و به این واسطه قلب متوجه به شمس حقیقت گردد و دل چون توجه به آفتاب یافت چشم بینا گردد و آفتاب را به نفس آفتاب شناسد. آن وقت محتاج دلیل نماند زیرا آفتاب غنی مطلق است و غنای مطلق محتاج به چیزی نیست از جمله اشیاء دلیل است مثل توما مَباش مثل پطرس شو امیدوارم که جسماً و عقلاً و روحاً شفا یابی. ع ع " ۴۲

با این همه بیانات بی شماری در آثار بهائی به چشم می خورد که گویای اصالت درک عرفانی مطالب روحانی و اهمّیت بینش درونی می باشد و مراتب کشف و الهام به فؤاد نفوس منقطع و خالص روحانی را تأیید می کند. که بعضی از این آیات به عنوان نمونه زیارت می شود:

در لوح محمّد حسن خراز جمال مبارک می فرمایند:

"از مجلس علم و دانش به خلوت خانه غیب راه نبوده و نیست." ۴۳

و حضرت عبدالبهاء در لوح مبارکی که در حق درویشی نازل شده می فرمایند:

"علمی که ز حق رسیده در سینه بود درسی نبود هر آن چه در سینه بود

این علم سینه به سینه شرح می شود و دل به دل می سپارند یعنی سراسر است.

سرده‌انند که سر داده و سر می ندهند ساقیانند که انگور نمی افشانند

این رتبه کتب الله علی قلوبهم خوانده می شود و علم کثرت ختم الله علی قلوبهم ع "۴۴"  
بیست و سوم: تصویر انسان در عرفان بهائی. تعریف بدیعی که حضرت بهاء الله از انسان  
می فرمایند جلوه بدیع و تعریف جدیدی است که از طرفی در ادیان گذشته بی سابقه بوده و از طرف  
دیگر بعد تازه ای در شناخت عرفانی انسان و اهمیّت او در عالم بشری و در عالم امکان را نمایان  
می سازد.

در عین حال آنچه در آیات ادیان قبل بخصوص در دیانت اسلام در تعریف هویت روحانی  
انسان و مقام او آمده است در این دور بدیع نیز مورد قبول و تأیید است و انسان به عنوان مثال و  
صورت الهی شناخته شده است و آیات و احادیثی چون "لا یسعی ارضی و لاسمائی و لکن  
یسعی قلب عبدی المؤمن" و "الانسان سرّی و انا سرّه" مورد بحث و تفسیر و تشریح قلم اعلی و  
حضرت عبدالبهاء واقع شده است. با وجود شرافت و اصالتی که ادیان قبل برای انسان قائل شده  
اند و مورد تأیید دیانت بهائی نیز بوده و هست تعریف جدیدی که حضرت بهاء الله از انسان  
فرموده اند افق های بدیع انسانی و اجتماعی بر رخ انسان می گشاید و او را پروازی جدید در  
فضائی وسیع می آموزد چه که جمال قدم می فرمایند:

"امروز انسان کسی است که به خدمتِ جمیع مَنْ علی الارض قیام نماید." ۴۵

این بیان مبارک مقام انسان را که تا به حال متوجه شخص انسان و معرفت او به خود او و نفس  
خود بود به حدّ و مرز بسیار بالاتری رسانده و او را از خود رهانیده متوجه سرنوشت و وظیفه روحانی  
او که خدمت به جمیع نوع بشر است نموده و از این راه پایه عرفانی وحدت عالم انسانی را در  
شناخت حقیقت انسانی و وظایف او بنیان نهاده است.

تعریف انسان به همین بیان خاتمه نمی یابد و مسئولیت او فقط در خدمت به نوع بشر محدود  
نمی شود چه که حضرت بهاء الله در کتاب عهدی که وصیت آن هیکل مقدّس است انسان و آثار  
او را "مرّبی امکان" می خوانند و با این تعریف بدیع انسان را عامل تربیت امکان که از جمله شامل  
حفظ و حراست طبیعت و محیط زیست باشد می شمارند. چه که می فرمایند:

"... امروز روزیست 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... مقامش اعلی المقام و آثارش مرّبی  
امکان... " کتاب عهدی "۶"

اگر امروز شخصی بخواهد به عالی ترین درجات سیر و سلوک برسد و به رضای حقّ فائز گردد و به مقامی برسد که لقب واقعی "انسان" و انسانیت شایسته او باشد بر اساس بیاناتی که زیارت شد باید خیرخواه جمیع انسانها و خادم همه نوع بشر باشد نه آنکه در گوشه تنهایی به خود مشغول شود و به این فکر که با عبادت و زهد و گوشه گیری مراتب عالی ایقان و عرفان را طی می کند از خدمت به نوع بشر سرباز زند.

با این تعریف بدیع حضرت بهاءالله پروازی جدید به انسان آموختند و او را از درجه نجات خود و مشغول بودن به آن، به مرتبه سعی و کوشش در نجات و فلاح عالم بشریت ارتقاء دادند. بعضی آیات مبارکه درباره مقام انسان و هویت او نشان دهنده ارج و مقامی است که در دور بهائی شامل حال "انسان" شده است:

"ای دوست من. تو شمس سماء قدس منی خود را به کسوف دنیا میالی..."<sup>۴۷</sup>

"ای بنده من مثل تو مثل سیف پرجوهری است که در غلاف تیره پنهان باشد و به این سبب قدر آن بر جوهریان مستور ماند پس از غلاف نفس و هوئی بیرون آید تا جوهر تو برعالمیان هویدا و روشن آید"<sup>۴۸</sup>

و در کلمات مکتوبه عربی نازل: "یا ابن الوجود صنعتک بأیادی القوّة و خلقتک بانامل القدره و اودعت فیک جوهر نوری فاستغن به عن کلّ شیء لانّ صنعی کامل و حکمی نافذ لا تشکّ فیه و لا تکن فیه مربیاً."<sup>۴۹</sup>

مضمون آنکه ای پسر وجود تو را به دستهای قوت ساختم و به انگشتهای قدرت آفریدم و در تو جوهر نور خود را به یادگار گذاشتم به واسطه آن از هر چیز دیگری بی نیاز شو چه که صنعت من کامل است و دستور من نافذ است شک در آن نکن و در آن تردید نداشته باش.

بیانات عالیّه در شرح مقام انسان در آثار بهائی به حدی زیاد است که اگر جمع شود کتابی مفصّل گردد که به چند نمونه در اینجا اکتفا شد.

شرح و بسط جلوه های بدیع عرفانی در امر بهائی به این مختصر پایان نمی یابد و دریائی است که در ظرفی کوچک نمی گنجد انشاءالله این نمونه ها که ذکر شد بابی باشد که ما را به گلستان حقائق عرفانی در آثار بهائی رهنمون گردد.

## یادداشت‌ها

۱. حضرت شوقی ربّانی در نامه ای به تاریخ ۸ دسامبر ۱۹۳۵ در کتاب قدرتِ دعا ص ۲۳ Die Macht des Gebeles هوفهایم ۱۹۸۱، ترجمه به مضمون.
۲. مائده آسمانی جلد چهارم صفحه ۲۳-۲۴
۳. کلمات مکتونه فارسی شماره ۳۳ "... تخمهای حکمت لدنیم را در ارض طاهر قلب بیفشان و به آب یقین آبش ده تا سُنبلات علم و حکمت من سرسبز از بلده طیبه انبات نماید."
۴. سوره یونس، آیه ۴۶
۵. سوره یونس آیات ۴۷ و ۴۸ (سوره دهم)
۶. سوره الرعد آیات ۳۸ و ۴۹ (سوره سیزدهم)
۷. همان جا در سورة الرعد.
۸. شرح مثنوی شریف دفتر اول بدیع الزمان فروزانفر، ب ۶۶۶۹
۹. تعداد این فرقه ها و مکاتب تصوّف را بیش از ۱۷۵ فرقه شمرده اند
۱۰. رساله هفت وادی در جواب سوالات شیخ محیی الدین قاضی خانیقین در سال ۱۸۵۹ و رساله چهار وادی به افتخار شیخ عبدالرحمن از رؤسای فرقه قادریه نازل شده است.
۱۱. کتاب مستطاب اقدس شماره ۱۸۲
- مضمون بیان مبارک آنکه: در دریای بیان من غوطه ور شوید تا شاید به آنچه در آن از گوهرهای حکمت و اسرار پنهان است مطلع گردید.
۱۲. کتاب کنز اسرار جلد دوم صفحه اول مؤسسه عصر جدید آلمان دارمشتات ۲۰۰۲ میلادی.
۱۳. در مجموعه آثار Den Glauben Vertiefen شماره ۱۰۳ ترجمه به مضمون.
۱۴. حدّ و مرز این تفسیر و تشریح را حضرت بهاءالله در آثار متعدّد بیان داشته و این نکته را تأکید فرموده اند که معنی ظاهری آیات را نباید فراموش نموده به کناری گذاشت بلکه با توجه به معنی ظاهری بایستی در آرزوی درک اسرار باطنی باشیم. قوله الحکیم: "کلمه الهیه را تاویل نکنید و از ظاهر آن محجوب نباشید... طوبی از برای نفوسی که ظاهر را عامل و باطن را آملند." امر وخلق سوم، صفحه ۴۵۳
۱۵. از جمله می توان به بشارت هفتم در لوح بشارت در کتاب الواح جمال اقدس ابهی بعد از کتاب اقدس چاپ آلمان مراجعه نمود.
۱۶. کلمات مکتونه فارسی، شماره ۸۲
۱۷. کتاب مستطاب اقدس شماره ۳۶
۱۸. از جمله نگاه کنید به کلمات مکتونه عربی شماره ۶۸ و کلمات مکتونه فارسی شماره های ۴۷ و ۴۸
۱۹. کتاب مستطاب اقدس شماره ۱



۲۰. هفت وادی مبارک در آثارِ قلمِ اعلیٰ جلد سوم
۲۱. با اینکه ابن عربی به عنوان مدافع و نمایندهٔ بنام عقیدهٔ وحدت وجود شناخته می‌شود ولی بسیاری از اهل دانش بر این عقیده‌اند که ابن عربی بنابر آثار خود او عقیده به حلول و نزول خداوند در عالم خلقت نداشته است. نگاه کنید به سه حکیم مسلمان از سید حسین نصر صفحات ۱۲۷ تا ۱۲۸ چاپ سوم
۲۲. برای اطلاع بیشتر به مقالهٔ مشروح دکتر وحید رأفتی در کتاب محبوب عالم دربارهٔ عقائد ابن عربی و امر بهائی رجوع کنید
۲۳. مفاوضات حضرت عبدالبهاء فصل وحدت وجود
۲۴. به لوح مبارک در مائدهٔ آسمانی جلد چهارم ص ۲۳ مراجعه فرمائید
۲۵. شیخ بهائی (۹۵۳-۱۰۳۱ ه.ق.) به کتاب الهام شعرا. روح الله مهرباخانی مراجعه فرمائید
۲۶. شرح مفصل دربارهٔ ذکر براسم و تأثیر آن در کنز اسرار جلد اول چاپ دوم ص ۱۶۴ تا ۱۷۴ آمده است
۲۷. آیات الهی جلد دوم، صفحهٔ ۲۶۱
۲۸. در مناجاتی از حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند "هو الله خداوندا مهربانا کریمنا رحیمنا... این نفوس را به نقشات روح القدس زنده کن. انوار آسمانی ببخش و موهبت کبری مبذول دار تأییدات غیبیه برسان و مکاشفات روحانیّه ارزان فرما... ع".
- مناجاتهای حضرت عبدالبهاء کراچی ۱۹۶، صفحهٔ ۳۴
۲۹. کنز اسرار جلد دوم مؤسسهٔ عصر جدید آلمان صفحهٔ اول
۳۰. کتاب مستطاب اقدس، شماره ۱۸۲
۳۱. خوشه هائی از خرمن ادب و هنر جلد دوم، صفحهٔ ۴۷
۳۲. ترجمه به مضمون از مناجات حضرت عبدالبهاء در 1975 BAHAI VERLAG Langenhain صفحهٔ ۱۶  
Geistige Räte Häuser der Gerechtigkeit S.16
۳۳. ادعیهٔ حضرت محبوب صفحهٔ ۳۵۷. Century Press, Australia 2004.
۳۴. مناجاتهای حضرت عبدالبهاء، صفحهٔ ۵۲، کراچی ۱۹۶۵
۳۵. حضرت عبدالبهاء مجموعهٔ مناجاتها شماره ۱۲۰ لانگنهاین آلمان ۱۹۹۲
۳۶. کتاب اقدس شماره ۴
۳۷. هفت وادی در جلد سوم آثار قلم اعلیٰ ص ۱۳۳. طهران ۱۲۱ بدیع
۳۸. در لوحی باعزاز جناب ورقای شهید به نقل از خوشه ها جلد دوم صفحه ۲۳ در مقاله دکتر وحید رأفتی
۳۹. از جمله فرهنگ های موجود و مورد استفاده می توان "فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی" از دکتر سید جعفر سجّادی استاد دانشگاه طهران چاپ ۱۳۵۴ شمسی طهران و بیش از ده جلد "فرهنگ نوربخش. اصطلاحات تصوف" چاپ لندن انتشارات خاتقاه نعمت اللّهی را نام برد (سالهای ۱۳۶۱ شمسی به بعد)

- 
۴۰. بیش از ۷۰۰ اصطلاح عرفانی و معانی آن بر اساس آثار و الواح بهائی در مجموعه ای بنام "فرهنگ اصطلاحات عرفانی در آثار مبارکه" جمع آوری شده است که انشاء الله به زیور چاپ مزین گردد
۴۱. به نقل از کنز اسرار جلد اول چاپ دوم صفحه ۱۷۰، Century Press Australia 2004.
۴۲. مکاتیب عبدالبهاء جلد هشتم، ص ۱۱۹
۴۳. مائده آسمانی، جلد چهارم باب یازدهم، ص ۱۷۲
۴۴. مائده آسمانی جلد نهم ص ۹۰، سنه ۱۲۹ طهران
۴۵. لوح مقصود در الواح صادره بعد از کتاب اقدس لانگنهاین آلمان ۱۲۷ بدیع، صفحه ۱۰۱
۴۶. کتاب عهدی، در کتاب عهد و میثاق الهی از عبدالحسین فکری برزیل ۱۹۹۷ ص ۱۷
۴۷. کلمات مکنونه فارسی شماره ۷۳
۴۸. کلمات مکنونه فارسی شماره ۷۲
۴۹. کلمات مکنونه عربی، شماره ۱۲

## تحولات قوانین ایران دربارهٔ اقلیت‌های دینی

از دورهٔ قاجار تا کنون

دکتر محمد رضا خو بروی پاک

به یاد شادروانان ملیح و علی بهار

با سپاس فراوان از انجمن ادب و هنر و بویژه از جناب آقای دکتر شاپور راسخ، پیش از پرداختن به موضوع، یادآوری چند نکته را لازم می‌دانم:

بخشی از این نوشته جنبه تاریخی و بخش دیگر جنبه حقوقی دارد. در هر دو مورد واقعیات را چنان که بود و هست و بی هواخواهی از هیچ دین، مذهب و یا ایدئولوژی، به آگاهی‌تان می‌رسانم. واقعیت‌هایی که در برخی موارد از هر دروغی وحشتناک‌ترند.

من مُنادی و مروج هیچ دین و مذهبی نیستم. پژوهشگری آزاد اندیشم که تنها، وامدار میهنم هستم. به انکار هیچ دین و مذهبی هم نمی‌پردازم. به آن حقیقتی که به گفته اینشتین بر کائنات حکومت دارد اعتقاد دارم و امیدم هست که بگفتهٔ حافظ «سایه از سرِ ما» هم بر ندارد. در همان حال که به همه دین و آئین‌ها احترام می‌گذارم؛ از دگانداران و ملبسان به لباس دینی گریزانم. با توجه به نیاز جامعه، دین ستیز هم نیستم؛ اما هواخواه جدی جدائی «دین» از «دولت» و به بیانی دیگر، خواستار تحقق هر چه بیشتر «حقوق بشر» م.

نکته دیگر این که در این نوشته از بکار بردن لقب‌های دینی و مذهبی و یا دعا و ثنا نسبت به بزرگان دین و مذهب خودداری می‌کنم.

## ۱- پیشگفتار

برخی از پژوهشگران، شناسائی و دانش اقلیت‌ها را Oligologie نامیده‌اند. کلمه Oligo از ریشه یونانی و به معنای «تعداد کم» است (Caratini 200). اما این نامگذاری تنها از نظر شمارش افراد درست است ولی دید علمی اقلیت‌ها را به شرحی که خواهیم گفت شامل نمی‌شود.

یکی از صاحب‌نظران، سده بیستم میلادی را «سده اقلیت‌ها» نامیده است (Moscovic 9). نگاهی سطحی به تاریخ جهان نشان می‌دهد که رفتار ناخوشایند با گروه‌های اقلیتی اعم از قومی، ملی یا دینی و مذهبی زیر سلطه، از گرفتاریهای همیشگی جوامع ناهمگون بوده است. تفاوت میان سده بیستم با پیش از آن، از سوئی به افزایش آگاهی اقلیت‌ها، و از سوئی دیگر به بی‌ثباتی دولت‌های ملی، و گاهی به مداخله بیگانگان بستگی دارد.

امروزه دیگر واژه اقلیت، آن معنای محدود پیشین را ندارد و کاربرد گسترده‌ای پیدا کرده است. مفهوم امروزی اقلیت، مفهومی شمارشی و عددی نیست؛ بلکه شامل همه کسانی است که در داخل جامعه‌ای زندگی می‌کنند؛ ولی به علت وابستگی قومی، دینی، مذهبی، زبانی و یا حتی غرابت رفتار و عادات، از دیگر افراد آن جامعه مشخص می‌شوند. این گونه افراد، اگر زیر سلطه بوده، اگر از مشارکت در کار جامعه محروم باشند، اگر آماج تبعیض و تعدی قرار گیرند و سرانجام اگر صاحب نوعی احساس جمعی و گروهی باشند اقلیت محسوب می‌شوند.

در بسیاری از جوامع امروزی اقلیت‌ها را استثنائی بر اصل تلقی می‌کنند. گروه‌های حاکم می‌خواهند آنها را یا زیر قیومت خود قرار دهند و یا آنان را به حاشیه‌ی زندگی اجتماعی برانند. در این گونه جوامع، اصل، اکثریت و نظام ارزش‌های اکثریت است؛ به این ترتیب نه تنها انواع اقلیت‌ها اعم از قومی، دینی مذهبی، جزو این استثنا هستند؛ بلکه به تعبیری وسیع‌تر، زنان، هنرمندان و سرانجام همه آنهایی که نظام ارزش‌های موجود يك جامعه را نفی و انکار میکنند جزو اقلیت‌ها قرار می‌گیرند.

از سوی دیگر در روزگار ما، اقلیت‌هایی وجود دارند که جزو گروه ممتاز هستند. این گونه اقلیت‌ها به دیگران، هرچند که در اکثریت عددی هم باشند، ستم روا می‌دارند. چنین گروهی نه از دیدگاه حقوق بین الملل و نه از نظر جامعه‌شناسی، اقلیت محسوب نمی‌شود.

تبعیض و ستم به اقلیت‌ها بهانه‌های گوناگون دارد. از رنگ پوست گرفته تا ریشه قومی، اعتقاد دینی و مذهبی، زبان و فرهنگ ویژه، همه بهانه‌هایی هستند که گروه حاکم از آن استفاده می‌کند تا وظایف و شرایط خاصی را به اقلیت‌ها تحمیل کند و یا اینکه برای خود امتیازاتی ایجاد نماید. به همین دلیل است که گروه اقلیتی همواره با صفتی همراه است مانند اقلیت قومی، دینی، مذهبی و غیره؛ تا بدین وسیله اختلاف هویت میان آنان و اکثریت روشن شود. مشخص کردن اقلیت‌ها و آنان را در وضع فرو دستانه قرار دادن، علت اولیه و تامه تشکیل اقلیت است.

روشهای فرق‌گذاری و تبعیض، در جوامع مختلف متفاوت است. در پاره‌ای از جوامع کاست (Caste) تشکیل می‌شود و در بعض دیگر گتو (Ghetto) بوجود می‌آورد و سرانجام؛ در پاره‌ای دیگر موقعیت‌هایی را برای گروهی ویژه فراهم می‌کنند، تا افراد آن گروه را از مشارکت فعال در کارهای جامعه باز دارند. از این روی، شیوه رفتار با گروه‌های اقلیتی سنگ محک جوامع مختلف است و از این رفتار می‌توان ارزش‌های حاکم بر جامعه را به داوری نهاد.

شیوه رفتار و طرز تلقی انسان درباره بستگی‌ها و تعلقاتش، با آزار و صدمه‌ای که می‌بیند مشخص و برجسته می‌شود. هنگامی که فردی به خاطر لهجه، رنگ پوست، اعتقادات مذهبی و یا دیگر وابستگی‌هایش، مورد آزار و ستم قرار می‌گیرد نه تنها آن را فراموش نمی‌کند، بل، علاقه‌اش به آن وابستگی‌های هویتی فزونتر می‌شود. ژان پل سارتر گفته بود: «یهودی کسی است که دیگران او را یهودی می‌خوانند؛ این یهودی ستیزی است که یهودی ایجاد می‌کند».

(Maalouf 36)

در کشورهای جهان سوم، در بسیاری از موارد، حاکمان به اقلیت سازی می‌پردازند. فرایند این کار عبارتست از: عدم رعایت و ملاحظه گروه اقلیتی، انکار شخصیت جمعی و همگونی آنان، تقلیل تعداد افراد گروه، نفی تعلق سرزمینی آنان، انکار باورها، سنت‌های تاریخی و نادیده انگاشتن زبان، مذهب و فرهنگ آنان. (Bokatola 11)

### پیشینه تاریخی

وجود گروه‌های متفاوت در کشورها پیشینه‌ای دراز دارد؛ اما، شناسائی نظری و عملی اقلیت به معنای امروزی و حمایت از آنان نظریه نوینی است.

تا پیش از تشکیل دولت‌های ملی، دین مهم‌ترین عامل تشخیص افراد و گروه‌های مختلف بود. وابستگی دینی به وابستگی قومی، نژادی و زبانی برتری داشت. در قلمرو دو دین بزرگ جهانی یعنی اسلام و مسیحیت، پیروان دین‌های دیگر به عنوان اقلیت تلقی می‌شدند و دیگر گروه‌های اقلیتی از قبیل قومی و زبانی و غیره مورد توجه نبودند. در سنت سیاسی غرب، یهودیان، چه بالقوه و چه بالفعل، اولین اقلیت محسوب می‌شدند هر چند که در بسیاری از کشورهای غربی جزو اقلیت ممتاز بودند. در اروپای قرون وسطی (۱۴۵۳-۳۹۵ م) سیاست و دین کاملاً به یکدیگر وابسته بودند (همانجا، Bakatola). در این دوران، اقلیت، تنها به صورت اقلیت دینی و مذهبی تجلی می‌کرد که آنان را در حالت فرودستانه‌ای قرار می‌دادند.

در اروپای آن زمان، هر چند که ویژگی‌های زبانی و فرهنگی گوناگون وجود داشت اما با توجه به یگانگی دینی، تنها یک اقلیت می‌شناختند و آن یهودیان و مسلمانان بودند. در سال ۱۰۹۹ م به هنگام تصرف اورشلیم بدست صلیبیون مسیحی، ساکنان یهودی و مسلمان این شهر قتل عام شدند. (لوی ۲۲۸)

در میهن ما نیز، پس از یورش تازیان، مردم ایران برای پایداری خود قیام کردند که برخی از آن قیام‌ها بوسیله یهودیان رهبری می‌شد (نصر ۴۴). اما تفاوت مذهب‌ها به کشاکش و برخوردهای مذهبی کشانده شد. از اواخر سده چهارم قمری (اواخر سده یازدهم م.) برخوردهای مذهبی، اختلافات خونین ناشی از آن، نبود امنیت اجتماعی و آشفتگی‌ها را پیش آورد. جدال‌های مذهبی در میان پیروان مذاهب شافعی، حنفی، اسماعیلی، شیعه امامی و غیره، به همراه دشنام و لعن به «مذاهب باطل»، مذهب مختار گشت. برخی از پژوهشگران، دوران بنی امیه را دوران بدی برای اقلیت‌های دینی در قلمرو اسلام و حکومت عباسیان را که رنگ و بوی ایرانی داشت «دوران خوش و کوتاه» اقلیت‌ها و بویژه یهودیان می‌دانند. (Planhol 38)

در پایان سده شانزدهم میلادی، اروپا، نهضت اصلاح دین و سپس آزادی مذهبی را پذیرفت. حاکمیت روحانی-سیاسی رنگ باخت و در سرزمین‌هایی به کمترین حد ممکن رسید؛ اما مسئله اقلیت‌های دینی و مذهبی حل نشد. افزون بر آن، موضوع اقلیت‌های ملی نیز به آهستگی و همراه هسته اولیه ملت شکل گرفت. از این هنگام بود که ملیت‌گرایی همه‌گیر شد و با سیاست آمیخت.

از آن پس در اروپا، مرزبندی سیاسی، با مذهب پادشاهان و رعایای آنان مشخص شد که این خود بر تعداد گروه‌های متفاوت افزود.

در قلمرو اروپائی امپراتوری عثمانی، اتباع مسیحی آن کشور می‌خواستند که برابری آنها با پیروان مذهب رسمی رعایت شده و مذهب آنان و اجرای مراسم آن به رسمیت شناخته شود. (Laroche 75). طرح این خواست‌ها بهانه خوبی برای دولت‌های بزرگ اروپائی بود تا به عنوان تضمین آزادی مذهب به مداخله در قلمرو اروپائی عثمانی بپردازند. در آغاز سده شانزدهم میلادی، دولت فرانسه به عنوان حامی مسیحیان تبعه دولت عثمانی عمل می‌کرد و دولت روسیه نیز همین نقش را در مورد اُرتدکس‌های آن کشور به عهده گرفت. علت‌ها و بهانه‌های سیزده جنگی که میان عثمانی و روسیه تزاری رخ داد حمایت از اقلیت‌های مسیحی شرق، حمایت از مردم اسلاو بالکان و سرانجام راه یافتن به دریای مدیترانه بود. (Carrère d'encausse 87).

از سده هفدهم میلادی موضوع حمایت از کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در قراردادهای صلح میان کشورها ذکر شد. در اعلامیه حقوق بشر و شهروندان (۱۷۸۹)، حقوق اقلیت‌ها ذکر نشد و این امر ناشی از تفکر فردگرایانه‌ای بود که در انقلاب فرانسه وجود داشت. انقلابی‌های فرانسه، تنها به حقوق بشر و راه‌های جلوگیری از تجاوز خودکامگان می‌اندیشیدند و برای آن چاره‌اندیشی کردند. در کنگره برلین به سال ۱۸۷۸ که با آغاز فروری امپراتوری عثمانی همزمان بود در پیمانی که برای به رسمیت شناختن استقلال مُنته‌نگرو، بلغارستان، رومانی، و سرستان منعقد شد برای نخستین بار، در یک پیمان بین‌المللی، از اصل کلی حمایت از اقلیت‌های دینی و احترام به آزادی دین و مذهب و هم چنین برابری حقوق مدنی و سیاسی افراد سخن بمیان آمد (Omanga 30).

جنگ‌های بالکان (۱۹۱۳-۱۹۱۲) و تقسیم سرزمین‌های متعلق به دولت عثمانی، گروه‌های تازه‌ای از اقلیت‌های مختلف را به وجود آورد. در این میان تذکر این نکته لازم است که در دوران پایانی امپراتوری عثمانی، جنایت‌های فراوانی از سوی این دولت در مورد اقلیت‌ها اعمال شد مانند نسل براندازی (Genocide) ارمنیان، پاکسازی یونانی‌ها، کشتار دسته جمعی آشوری‌ها و کلدانی‌ها در سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ و سرانجام بیرون راندن توده‌های وسیعی از گردهای مقیم خاک عثمانی از خانه و کاشانه خود (Nikitine 196).

پس از جنگ بین الملل یکم، در پیمان ورسای، حمایت از اقلیت‌ها در مواد ۸۶ و ۹۷ گنجانیده شد اما با همه اصرار ویلسن رئیس جمهوری آمریکا و تقاضاهای اقلیت‌ها، دولت‌های پایه‌گذار جامعه ملل از درج حقوق اقلیت‌ها در منشور جامعه ملل خودداری ورزیدند.

دولت‌های نوین ملی می‌خواستند که موضوع اقلیت‌ها در چهارچوب هر کشور حل و فصل گردد و حمایت بین المللی از آنها را خدشه‌ای به حاکمیت ملی خود تلقی می‌کردند. در نتیجه روش‌هایی مانند همانند سازی (Assimilation) و دیگر اقدامهای تبعیض‌آمیز را برای استحاله و یا محو اقلیت‌ها برگزیدند تا باین وسیله ملتی واحد و یکدست بوجود آورند. هانا آرنه در کتاب آیشمن در اورشلیم می‌نویسد: «متفقین خیال می‌کردند به کمک نظام پیچیده میثاق‌ها و پیمان‌ها مسأله اقلیت‌ها را حل کرده‌اند در حالی که این مشکل در چهارچوب دولت ملی قابل حل نیست.»

پس از جنگ دوم جهانی به نظر می‌رسید که زمان مناسبی برای وضع مقررات در مورد حمایت از اقلیت‌ها فرا رسیده باشد و سازمان ملل متحد بتواند کمبودهای جامعه ملل را در این باره جبران نماید. در آغاز، سازمان ملل متحد، اقلیت‌ها را نه به عنوان علت اصلی، بل یکی از عامل‌های بروز جنگ دوم تلقی می‌کرد که در میانه دو جنگ بهانه لازم را برای تجاوزگران فراهم ساخته بودند. زیرا دولت‌هایی مانند اتریش، بلغارستان، مجارستان، ایتالیا و بوئره آلمان، که گروه‌های اقلیتی «هم‌میهن» آنان در کشورهای دیگر می‌زیستند این گروه‌ها را به صورت «دینامیت انسانی» در آورده بودند که نقشی اساسی در وقوع جنگ دوم داشتند (Wolfe 54). در نتیجه در درون سازمان ملل، شیوه رفتار کلی، مخالفت با حقوق اقلیت‌ها بود و در خارج از سازمان ملل، دولت‌ها با استفاده از روش سازمان ملل، هر وسیله‌ای را برای اخراج اقلیت‌ها از سرزمین خود بکار می‌بردند. بنش، رئیس جمهور پیشین چکسلواکی، با مشاهده مشکلات اقلیت‌ها در اروپای شرقی و مرکزی گفته بود: «پیش از شروع به تعریف حقوق اقلیت‌ها باید حقوق اکثریت و تکالیف اقلیت را روشن کرد» (Deiredre Meintel).

در منشور سازمان ملل متحد (۱۹۴۵) و هم چنین در اعلامیه جهانی حقوق بشر سال ۱۹۴۸، نامی از اقلیت‌ها و حقوق آنان برده نشده است. در کنفرانس سانفرانسیسکو در آوریل ۱۹۴۵، حمایت از اقلیت‌ها دیگر بر اساس حقوق بین الملل قرار نگرفت بل، حمایت را بر مبنای حقوق



داخلی کشورها تغییر دادند که این حقوق می‌بایستی بر اساس مجموع اصولی باشد که فراتر از مرز دولت‌هاست؛ ولی حقوق بین‌الملل نیست، یعنی حقوق عام و مشترک مردم جهان که همان حقوق بشر است. (خوبروی ۲۱ و پس از آن)

مجمع عمومی سازمان ملل، در دسامبر ۱۹۴۸، برای تصویب اعلامیه حقوق بشر تشکیل شد. در این مجمع، برخی از هیئت‌های نمایندگی در سخنرانی‌های خود از اقلیت‌ها نام بردند. اما سرانجام از ذکر حقوق اقلیت‌ها در اعلامیه حقوق بشر خودداری شد. خانم روزولت به عنوان رئیس کمیسیون حقوق بشر اظهار داشت: «با احترام گذاشتن به حقوق بشر، نیازی به تأکید دیگری در مورد حقوق اقلیت‌ها نیست».

### تعریف اقلیت‌ها

با این پیشینه تاریخی، اکنون ببینیم اقلیت چیست؟ گروه اقلیتی کیست؟ و افراد وابسته به گروه اقلیتی کدامند؟ پاسخ این پرسش‌ها ساده نیست.

در پاسخی کلی می‌توان گفت اقلیت‌های قومی، دینی، مذهبی و یا زبانی، در وهله اول، با آگاهی جمعی ویژه خود که در درازای زمان بدست آورده‌اند خود را تعریف و مشخص می‌کنند؛ زیرا اقلیت بدون آگاهی جمعی وجود ندارد. به قولی اقلیت‌ها نوع ویژه‌ای از اقوام هستند که پیش از هر چیز بر حسب نوع روابطشان با دنیای خارج خود را می‌شناسانند؛ ویژگی اصلی آنان، تحت سلطه بودن و مورد تبعیض قرار گرفتن است، گروه‌هایی که در وضعیت و پایگاه جداگانه‌ای قرار داده می‌شوند (Planhol 26). تعریف علمی از اقلیت‌ها به این علت که شامل عوامل گوناگونی با ارزش‌های مختلف هستند مشکل است. با وجود این در کاربرد معمولی و یا دست‌کم در علوم سیاسی می‌توان گفت اقلیت عبارتست از گروهی که دارای برخی ویژگی‌ها (قومی - زبانی - فرهنگی - دینی - مذهبی و یا ملی) هستند. اعضای چنین گروهی دارای احساسی هستند که آنها را به صورت گروه‌های فرعی ملی در می‌آورد و از گروه حاکم جدا می‌کند. (Bokatola 13 & 14) کمیسیونی فرعی از کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل در سالهای ۱۹۵۱ و ۱۹۵۲ تعریف‌های مختلفی را ارائه داده است.

در تعریف اقلیت‌ها از دید جامعه‌شناسی باید توجه کرد که اقلیت مفهومی است اجتماعی نه شمارشی. این موضوع در نوع رابطه با گروه حاکم اثرهای فراوانی دارد. زیرا همان طور که در پیش گفته شد، جوامعی وجود دارند که در آنها اکثریت عددی زیر سلطه گروهی است که از لحاظ شمارشی در اقلیت هستند. در چنین حالتی این اقلیت است که نظام ارزش‌های خود را به اکثریت تحمیل می‌کند. بنا بر این شمارش و عدد نمی‌تواند ملاک تشخیص قرار گیرد. برای دانستن اینکه یک گروه اقلیتی وجود دارد یا خیر لزومی به شناخت آنان بر حسب تعریف نیست؛ بل باید عوامل عینی را برشمرد. این عوامل عبارتند از:

الف - احساس مشترك در اقلیت بودن

ب - نوع رابطه با گروه حاکم

پ - کنارگذاشتگی از جامعه

با توجه به عامل‌های یاد شده، تا پیدا کردن تعریفی شایسته، می‌توان اقلیت‌ها را چنین تعریف کرد: اقلیت‌ها، گروه یا گروه‌های اجتماعی در داخل یک کشورند که دارای ویژگی‌های ملی، قومی، دینی، مذهبی، و یا فرهنگی دیگری غیر از اکثریت افراد آن جامعه هستند و به خاطر این ویژگی‌ها زیر سلطه بوده و مورد تبعیض و کنارگذاشتگی قرار می‌گیرند؛ افراد این گروه دارای احساس مشترك و اراده مشترك برای حفظ هویت و پایداری خود هستند (خوبروی ۱۱۷). پس از این کلیات به اصل موضوع یعنی تحول قوانین مربوط به اقلیت‌ها می‌پردازم.

## ۲- تحول قوانین در دوره قاجاریه

در مدت یکصد و شصت سال از کشتن نادر شاه افشار (۱۱۶۰ قمری / ۱۷۴۷ م.) تا تصویب متمم قانون اساسی مشروطیت (۱۳۲۴ قمری / ۱۹۰۷ م.) نظام حقوقی ایران بر اساس فقه شیعه قرار داشت. نهادهای قضاوت، در این دوره یکصد و شصت ساله، در اختیار حاکمان شرع و حاکمان عرفی بود. در این نوشته، منظور از واژه‌های حکام یا حاکمان عبارتند از حکام شرع، والیان، حاکمان، نایب‌الحکومه‌ها و گاهی رؤسای ایلات و عشایر.

دوران قاجاریه از بسیاری جهات تاریخی و حقوقی دارای ویژگی‌هایی است. در این دوران دو حادثه مهم در نظام قضائی کشور تأثیر گذاشت. نخست برآمدن گروهی از آخوندها که اصطلاحاً

آنان را «اصولی» در برابر «اخباری» می‌نامند و دوّم برقراری روش قضاوت کنسولی یا کاپیتولاسیون پس از شکست ایران در جنگ با روسیه است.

در این دوران، اختیارات آخوندهای اصولی در برابر آخوندهای اخباری، با توجه به این که اصولی‌ها باب اجتهاد را برای استنباط احکام باز می‌دانستند، توسعه یافت و موضوع «ولایت» فقیهان نیز در این دوره آغاز و مطرح شد.

از دیگر ویژگی آن دوران، گسترش اقتدار آخوندها به قلمرو اجتماعی-سیاسی و سپس افزایش شمار آنان است. امتیازات آخوندها در این دوره را تنها می‌توان با دوره صفویان مقایسه کرد؛ با این تفاوت که پادشاهان صفوی خود را دارای ریشه مذهبی می‌پنداشتند در حالی که پادشاهان قاجاریه این ادعا را نداشتند. از این روی، خود را «مرشد کامل»، «صاحب کرامت» و یا «کلب آستان علی» تصوّر نمی‌کردند و وابستگی آنان به ایل ظفرمند قاجار بیشتر بود.

پس از آقا محمد خان، اقتدار آخوندها به آنجا رسید که فتحعلیشاه برای تثبیت موقعیت خود و به دست آوردن مقبولیت مذهبی بر آن شد که سلطنت را به نیابت از مجتهدان در اختیار گیرد. پیامد این سیاست، محبوبیت موقتی برای شاه از یک سو و گسترش چشمگیر قدرت آخوند ها از سوی دیگر بود. جالب است که بدانیم شخص فتحعلیشاه با همه حسّت و مال دوستی معروفش «بانی و سازنده مدرسه فیضیه» قم است. (زرگری نژاد ۱۵)

از گسترش اقتدار آخوند ها می‌توان نمونه های زیر را ارائه داد:

- شیخ جعفر نجفی نویسنده کتاب کاشف الغطا، در هنگام جنگ ایران و روس به عنوان نایب امام عصر به فتحعلیشاه اجازه می‌دهد که: «من اگر مجتهد هستم و قابلیت نیابت از سادات زمان را دارم به فتحعلیشاه . . . اذن می‌دهم . . . [برای خرج جنگ خراج بگیرد، درآمد زمین‌های مفتوح العنوه را اخذ کند، و زکوة طلا و نقره و جورا بگیرد و اگر کافی نبود] از اموال مردم سرحدات و مرز نشینان بگیرد . . . و اگر باز هم خرج جنگ تأمین نشد از اموال مردم دیگر که از مرز دورند . . . بگیرد و بر هر مسلمانی واجب است امر سلطان را اطاعت کند» (زرگری نژاد ۶۴)

- نمونه دیگر، آقا سید محمد اصفهانی معروف به مجاهد است. او همان کسی است که فتوی برای جنگ با روسیان را داد. از دست رفتن بخش بزرگی از ایران، نتیجه این فتوی بود هر

چند که نمی‌توان تنها او را مسؤول دانست و از کاهلی و خیانت دولتمردان، درباریان و شاهزادگان، به جز عباس میرزا، نامی نبرد.

- مقتدرترین ملای دوران فتحعلیشاه سید محمد باقر شفتی است. او که به هنگام بازگشت از عتبات تنها یک جلد کتاب و یک سفره نان داشت، صاحب آن‌چنان ثروتی شد که نه تنها اعیان و اشراف بل، خود شاه نیز از او وام می‌ستاندند. «*شفتی قوی‌ترین عالم اصفهان شد که ... هیچکس متعرض قدرت او نبود ... به راستی به عنوان یک حاکم مطلق در اصفهان حکومت می‌کرد ... وی حدود شرعی را رأساً به مرحله اجرا می‌گذاشت ... قریب یک صد محکوم را به مجازات مرگ داد ...*» (زرگری نژاد ۶۹) شفتی نمونه‌ی اعلا‌ی آخوندهای صاحب قدرت بود. همو در زمان سلطنت محمد شاه قاجار، به تحریک دکتر مکنیل، فرستاده‌ی دولت بریتانیا، لشکر کشی محمد شاه قاجار به هرات را خطا دانست و می‌خواست خودمدیری (خود مختاری، Autonomie) را در اصفهان برقرار کند. (ناطق، ۵۶) که سرانجام محمد شاه مجبور به لشکرکشی به اصفهان شد.

گسترش نفوذ و اقتدار آخوندها سبب ایجاد حوزه‌های علمیّه در شهرهای بزرگ شد و این حوزه‌ها تبدیل به کانون قدرتی در برابر شاه و دولت شد. آخوندها «*تنها به زعامت دینی شهر اکتفا نمی‌کردند بلکه تا جائی که امکان و توان داشتند در امور شهری دخالت می‌نمودند*» (زرگری نژاد ۶۶). نمونه‌ی این مداخله و اقتدار، بیرون کردن دو حاکم منصوب از سوی فتحعلیشاه در یزد بوسیله ملا حسین یزدی و در کاشان بوسیله ملا احمد نراقی است. این شخص اخیر، همان است که نخستین بار نظریه‌ی ولایت فقیهان را مطرح ساخت. داستان احضار ملا احمد نراقی به دربار، نفرین ناکرده‌ی او به فتحعلیشاه و واهمه و پوزش شاه از او نشان دهنده‌ی عمق باورهای خرافی در بالاترین ارکان کشور است. (همان ۶۷)

عباس میرزا نایب السلطنه، در تبریز نخستین دیوان‌خانه‌ی مستقل را با کمک میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی دائر کرد. قائم‌مقام پس از رسیدن به مقام صدارت عظمی در زمان محمد شاه دیوان‌خانه یا دیوان عدالت را پایه‌گذاری کرد تا به احقاق حقوق متظلمان بپردازد.

در دوره‌ی محمد شاه قاجار با توجه به تلقینات صدراعظم حاج میرزا آقاسی صوفی منش، با تقویت محاکم عرفی کوشش فراوانی برای محدود ساختن قلمرو اختیارات آخوند ها به عمل آمد

(زرگری ۶۹). از این زمان جنگ میان شریعتمداران و صوفیان آغاز شد. در این دوره شمار اندکی از آخوندها که مخالف با تعدی و تجاوز دیگر آخوندها بودند توانستند پا به عرصه مبارزه بگذارند. سندی از این دوره در دست است که برابر آن پنج نفر از مجتهدان تهران فتوایی در مورد ممنوعیت غصب اموال یهودیان، قصاص قاتل در صورت کشتن یهودی و مقررات دیگری بنفع یهودیان تنظیم کردند که موجب شد دست کم «قتل و غارت‌های دسته جمعی و تغییر مذهب دادن‌های گروهی اجباری متوقف شده ولی تجاوزات انفرادی و ... همچنان ادامه داشت» (لوی ۳۷۹). یکی از اقدام‌های دولت در این زمان، به تقلید از دولت عثمانی، انتصاب آخوندها به عنوان «شیخ‌الاسلام»، «قاضی» و یا «امین‌الشرع» بود که به شهرستان‌ها اعزام می‌شدند و اغلب هم صلاحیت علمی برای این کار را نداشتند.

ناصرالدین شاه در سال ۱۸۴۸ به جای پدر به تخت نشست. وی، در برابر واکنش آخوندها به سیاست پدرش، راه پدر بزرگ را در پیش گرفت و بیش از پیش در صدد دلجوئی از آنان برآمد. با این همه، بیشترین فتوهای ضد شاه و دولت در زمان او صادر شد (زرگری ۷۲).

از ویژگی‌های بارز دوره ناصری، افزایش شمار آخوندها در سطوح مختلف مملکتی و در سرتاسر ایران است. در تهران شمار آخوندها فزونی چشمگیری یافت و هر یک در محله‌ای، یا در مسجدی امام جماعت و یا در مدرسه‌ای صاحب حوزه می‌شدند و از این راه صاحب نفوذ فراوان. لغو چند امتیاز، اهمیت علمای تهران مانند حاج ملا علی کنی و میرزا حسن آشتیانی و... را روشن می‌کند. هر چند که نجف مرکز مرجعیت شیعه بود اما تهران پس از آن قرار داشت. (زرگری ۷۳ و ۷۴)

رسیدگی به اختلافات و شکایات در حوزه حقوق عمومی بر عهده حاکمان و در برخی از موارد بر عهده رؤسای ایل‌ها و قبیله‌ها بود؛ (امین ۴۰۶) و آخوندها به دعواهای مربوط به حقوق خصوصی و احوال شخصیه رسیدگی می‌کردند.

به اقتضای حکومت استبدادی و نبودن آزادی و قانون، عدم امنیت قضائی با چهره کریه خود به مردم حکومت می‌کرد و عامه مردم گرفتار حاکمان (شرعی و عرفی) بودند. افزون بر آرای ناسخ و منسوخ و آرایان ناپذیر حاکمان، جمعی از آخوندها از تحریک عوام برای ترساندن حکام محلی و یا دولت مرکزی نیز استفاده می‌کردند. همزمان، قدرت مالی آخوندها نیز به اوج رسید؛ بگونه‌ای

که برخی از آنان از ثروتمندان طراز اول کشور شدند. ملا رفیع شریعتمدار رشتی در گیلان، حاج ملاعلی کنی در تهران، حاج محسن عراقی در عراق (اراک) و ... از نمونه های آن است. در پیش گفتیم که اقتدار آخوندها در سطوح مختلف مملکتی و در سرتاسر ایران برقرار شده بود. نمونه هائی از این اقتدار وسوء استفاده از قدرت عبارتست از:

- صدور فتوای که منجر به بدبختی کشور شد مانند فتوای سید محمد مجاهد برای جنگ دوباره با روسیه در زمان فتحعلیشاه که منجر به شکست ایران شد؛

- صدور احکامی مانند صد ها مورد بانی کشی به فتوای ملایان در مازندران، زنجان و نیریز؛

- کشتن گریبایدوف، سفیر روسیه، به تحریک میرزا مسیح استرآبادی تهرانی که از آن پس به

«ایلچی کُش» معروف شد؛

- اجبار ناصر الدین شاه به عزل میرزا حسین خان سپهسالار به امر حاج ملا علی کنی؛

- کشتن شیعیان اسماعیلی به فتوای معین الغربای نیشابوری؛

- حبس و زجر صوفیان در کرمانشاه به امر آقا محمد علی بهبهانی؛

- تهدید به تکفیر و یا خروج از شهر و بست نشینی در اماکنی که مقدس خوانده شده اند.

این ها نمونه های چند از حربه هائی بود که آخوندها برای حفظ قدرت بی حساب و امتیازات

ناشی از آن استفاده می کردند تا همانگونه که می خواستند به قول خودشان «مبسوط الید» باقی

بمانند. آخوندهای مبسوط الید آنانی بودند که به ظاهر برای اجرای احکام شرعی ولی در باطن و

حقیقت برای زهر چشم گرفتن از شاه، حاکمان و رعایا، افرادی را در استخدام خود داشتند.

بنوشته حامد الگار این سپاه خصوصی با اجرای احکام آخوندها که بر قدرت آنان می افزود ...

**در عوض اجازه داشت که به غارت و دزدی پردازد و هرگاه در معرض تعقیب و تهدید قرار می**

**گرفت می توانست در مسجدها و یا در خانه علما بست بنشیند» (امین ۱۰۵).**

احتشام السلطنه که مدتی حاکم زنجان بود و سپس ریاست مجلس شورای ملی را بر عهده

داشت و از شاهزادگان مترقی دربار قاجار محسوب می شد درباره تسلط آخوندها مینویسد:

«حکومت در مقابل آخوند و نفوذ و جمعیت آنها و دخالت هائی که در امور می کردند به کلی

بی اقتدار بود» (احتشام السلطنه ۸۷). او در زمان حکومت خود بر زنجان از «چندین هزار» حکم

ناحق که برخی با پرداخت رشوه به آخوند ها گرفته شده بود اشاراتی خواندنی دارد.

فساد حاکمان عرفی نیز دست‌کمی از حاکمان شرع نداشت و بوی بهبودی از اوضاع کشور شنیده نمی‌شد... منصورالسلطنه عدل از استادان حقوق ایران درباره وضع آن دوران می‌نویسد: «هر شخص مقتدر و بلکه هر فرّاش حکومت در میان مردم محاکمه نموده و احکامی که جز میل شخصی و اغراض نفسانی مدرکی نداشت صادر و اجرا می‌نمودند» (امین ۳۹۶). وضع ناهنجار عدلیه را می‌توان از سخن نماینده‌ای از دوره یکم مجلس شورای ملی دریافت: «چنانچه ناصرالدین شاه یک وقت می‌فرمودند که عدلیه، فرّاش باشی شرع است».

از دوّمین دهه سلطنت ناصری دوره قانون خواهی نوین مردم ایران شروع شد که خلاصه آن چنین است:

- فرمان تأسیس شورای دولتی از سوی ناصرالدین شاه در سال ۱۲۳۷ خورشیدی (۱۸۵۸ م)،  
- منشور مصلحت خانه در آذر ۱۲۳۸ (نوامبر ۱۸۵۹)،

- قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالت خانه‌های ایران، در ۱۱۹ ماده در اردیبهشت ۱۲۵۰ (۲۱ می ۱۸۷۱) به همراه دستورالعملی به نام «تحدید حدود فیما بین حکّام و رعیت». این قانون به پیشنهاد سپهسالار تهیه شد که شاه طی فرمانی به والیان و حاکمان دستور داد تا همه متّهمان به جنایت را پس از بازجویی و تکمیل پرونده به تهران اعزام دارند تا برای محاکمه و مجازات نهائی به «وزارت عدلیه اعظم» اعزام شوند. اما این فرمان نیز پس از چندی فراموش شد (امین ۴۲۸).

- نخستین طرح رسمی قانون اساسی - بنا به نوشته آدمیت - مشتمل برده اصل در ۱۲۵۰ خورشیدی (۱۸۷۲ م)،

- لایحه تشکیل دربار اعظم که از آن به نام‌های «مجلس شورای دربار»، «مجلس وزرای مسئول»، «هیئت وزرا» یا «دارالشورای کبری» نیز یاد کرده اند در ۳ آبان ۱۲۵۱ (۲۴ اکتبر ۱۸۷۲)،

- دستور العمل همین طرح به نام «دستور العمل کارگزاران دولت و قرار مشاورات مجلس دربار اعظم» در ۱۱ فروردین ۱۲۵۲ (۳۱ مارس ۱۸۷۳)،

- کتابچه تنظیمات حسنه دولت علیّه و ممالک محروسه ایران در ۱۲۵۲ خورشیدی (۱۸۷۴ میلادی)،

- دستور العمل حکام در سال ۱۲۶۶ خورشیدی (۱۸۸۷ میلادی).

فرمان تأسیس شورای دولتی در سال ۱۸۸۹ م نیز بی نتیجه ماند. شورای دولتی به ترجمه کُند ناپلئون پرداخت بی آنکه اثری بر آن مترتب باشد (امین ۴۳۱ - ۴۳۲).

ملاحظه می کنید که در مدت ۲۹ سال، ۹ فرمان، طرح و دستورالعمل برای خدمات عمومی وقواعد رابطه نهادهای دولتی با مردم تهیه شد. تعدیات حکام و بهبود اداره کشور را می توان از علل اساسی وضع چنین مقرراتی دانست.

اقدامهای سپهسالار برای تهیه قوانین و فرامین چنان بود که ناصرالدین شاه در ملاقات با اعضای کمیته مرکزی آلیانس در پاریس، ۱۲ ژوئیه ۱۸۷۳، در پاسخ شکایات آنان در باره تعدی به یهودیان ایران با اشاره به سپهسالار به زبان فرانسوی به یهودیان می گوید «این نخست وزیر به حدی حامی جدی یهودیان است که مسلمانان به او بدگمان شده اند» (لوی ۴۴۳). همین سپهسالار با مداخله مستقیم ملاً علی کنی، از کار برکنار شد (۱۲۹۷ / ۱۸۸۰ م).

در چنین دورانی حاکمان از تعدی و تجاوز به حقوق اقلیت ها واهمه ای به خود راه نمی دادند همان گونه که آزمندی آنان حرمتی برای حقوق شیعیان نیز نمی شناخت.

ویژگی دیگر دوران قاجار، کاپیتولاسیون بود که نخستین بار در عثمانی بوسیله سلطان سلیمان (۱۵۶۶ - ۱۴۹۵) به نفع دولت های اروپائی برقرار شد. شاه عباس (سلطنت از ۱۵۸۵ م تا ۱۶۲۲) به تقاضای آنتونی شرلی فرمانی نوشت که برابر آن بازرگانان انگلیسی در دادگاه های ایران محاکمه نمی شدند. در معاهده صلح ترکمانچای (۱۰ فوریه ۱۸۲۸)، کنسولگری روسیه حق قضاوت در امور حقوقی و مدنی اتباع روسیه را به دست آورد. از آن پس همه کشورهای اروپائی و دولت عثمانی در قراردادهائی که با ایران امضا می کردند این حق را به دست آوردند. این حق در مورد روسیه پس از انقلاب در آن کشور با عهدنامه دوستی ایران و شوروی در سال ۱۹۲۱ و بطور کلی در سال ۱۳۰۶ برابر ۱۹۲۷ م با قانون نوین دادگستری منتفی شد.

اقلیت های دینی صاحب کتاب «محقق به استفاده از مصونیت از محاکم شرع و عرف ایران شدند و توانستند دعاوی و شکایات خود را از طریق کنسولگری های انگلیس و روسیه که در اکثر شهرهای ایران تأسیس شده بود تعقیب نموده و از حوزه صلاحیت دادگاه های بومی ایرانی خارج کنند» (امین به نقل از محیط طباطبائی، ص ۴۱۶).



## قانون اساسی مشروطیت و متمم آن

پس از کشته شدن ناصرالدین شاه در ذی القعدة ۱۳۱۳/آوریل ۱۸۹۶، مظفرالدین شاه به سلطنت رسید. اغتشاش در نظام حقوقی کشور و آرای ظالمانه و ناسخ و منسوخ از سوی حکام (عرفی و شرعی) چنان بود که «مردم از این وضع به جان آمدند و به این جهت در انقلاب مشروطیت خواسته اصلی مردم تأسیس عدالت خانه و اجرای عدالت بود» (امین ۶۵).

آغاز جنبش مشروطیت را می توان از سال ۱۲۸۴ خورشیدی/ ۱۹۰۵ میلادی با مهاجرت آخوندها و مردم، معروف به هجرت صغری، به شهرری، دانست. مهاجران در آن زمان تقاضاهای خود را در هشت بند اعلام داشتند که بند ۴ آن «بنای عدالت خانه ای در تمام شهرهای ایران برای جلوگیری از ستمگری های حکام» بود. دوباره یاد آوری می کنم که منظور از حکام همان است که در پیش گفتیم یعنی هم نمایندگان دولت مرکزی در ولایات و هم آخوندها است.

پس از تنش و کشاکشی که میان مردم و دستگاه حکومتی رخ داد؛ مظفرالدین شاه، فرمان اول مورخ ۱۲۸۴ خورشیدی/ ۱۹۰۵ میلادی را صادر کرد که در آن ایجاد «عدالتخانه دولتی برای اجرای احکام شرع . . . و تعیین حدود و اجرای احکام شریعت . . .» پیش بینی شده بود. این فرمان، شاید می توانست دست آخوندها را از بسیاری امور کوتاه کند و سبب نوزائی مذهبی در ایران شود؛ اما دواصطلاح «عدالتخانه دولتی» و «اجرای احکام شرع و تعیین حدود و اجرای احکام شریعت» سبب رمیده شدن آخوندها و اقدام آنان به تحریک مردم به مخالفت با فرمان شاه شد. آخوندها، به قول خود، دست به مهاجرت کبیر، به قم زدند و بست نشستند. مظفرالدین شاه مجبور به برکناری عین الدوله و صدور فرمان معروف به فرمان مشروطیت مورخ ۱۳ مرداد ۱۲۸۵ خورشیدی برابر ۵ اوت ۱۹۰۶ میلادی شد. در این فرمان ذکری از «عدالتخانه دولتی» نشده بود. یعنی اوضاع و احوال قضائی به همان روشی باقی ماند که در پیش گفتیم.

آخوندها برای برای بار کردن بار سنگین فقه به قطاری در حال حرکت، که به قول سهراب سپهری «سیاست می برد»، دوباره به تحریک مردم پرداختند تا اعتراض کنند. از این روی، سه روز پس از این فرمان، شاه مجبور به امضای مکملی برای فرمان خود شد که در آن شاه از منتخبین ملت نام برد و سپس «فصول و شرایط نظام مجلس شورای اسلامی موافق تصویب و امضای منتخبین، بطوری که شایسته ملت و مملکت و قوانین شرع مقدس باشد مرتب نمایند که به شرف

عرض و امضای همایونی ما برسد...». ملاحظه می‌کنید که چگونه مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی دگرگون شد و از آن پس قطار مشروطیت با بار سیاست و فقه، بازهم به قول سپهری، «چه سنگین می‌رفت». شروع دعوی مشروعه و مشروطه هم بنظر من از این تاریخ است. پس از این فرمان، و گشایش رسمی مجلس با حضور شاه در ۱۴ مهر ۱۲۸۵ برابر ۷ اکتبر ۱۹۰۶ میلادی، کار تدوین قانون اساسی با شتاب آغاز شد و علت شتاب آن بود که بیماری مظفرالدین شاه هر روز شدت می‌گرفت و بیم آن بود که با مرگ وی، کار تصویب قانون اساسی با مشکل روبرو شود. از این روی، مجلسیان به سرعت پیش‌نویسی آماده کردند و برای شاه فرستادند. پس از چند تغییر به خواست شاه، در روز ۸ دی ۱۲۸۵ خورشیدی برابر ۳۰ دسامبر ۱۹۰۶ مظفرالدین شاه که آخرین روزهای عمر خود را می‌گذراند، قانون را توشیح کرد.

با همه این‌ها، پدران بنیانگذار قانون اساسی هشیار تر از آن بودند که تنها به نصّ و متن فرمان شاه اکتفا کنند. تطبیق فرمان مظفرالدین شاه با اصول ۱۵ و ۱۶ قانون اساسی گویای آگاهی نمایندگان است. برابر این دو اصل مجلس می‌تواند در «همه امور با رعایت اکثریت آراء آنچه را که صلاح و مصلحت بداند به عرض برساند». دو دیگر آن که «کلیه قوانینی را که برای تشیید مبانی دولت و سلطنت و انتظام امور مملکتی لازم است» تصویب کند. این دو اصل صریحاً با فرمان سوم مظفرالدین شاه و در نتیجه با هدف‌های پوشیده ولی نیرنگ آلود آخوندها مابینت دارد. افزون بر آن، در همه قانون اساسی، مجلس به عنوان شورای ملی خوانده شده نه به نام شورای اسلامی و در همه قانون اساسی نامی از دین و مذهب رسمی برده نشده است.

اما، با توجه به شتاب نمایندگان، این قانون اساسی بگونه‌ی کامل و منسجم از آب در نیامد. اصول آن بسیار کلی و به گونه‌ای بود که مدتی پس از اجرای آن کشمکش‌هایی میان دولت و دربار با مجلس رخ داد. از این روی، فکر نوشتن متممی برای آن پاکرفت و مجلس شورای ملی به تدوین متمم پرداخت. متمم قانون اساسی، پس از کشمکش‌های فراوان سرانجام به تصویب مجلس رسید و برای توشیح به شاه عرضه شد.

اصول هشتم تا بیست و ششم متمم قانون اساسی، در بیان حقوق و آزادی‌های ملت بود. در زمینه‌ی حقوق مدنی، آزادی‌های شخصی تأسیس مدارس و آزاد بودن عامه مطبوعات. اما خاری که بیش از همه به چشم آخوندها می‌خلید اصل هشتم در باره برابری افراد بود. زیرا تلاش

آخوندها برای برقراری «مجلس دارالشورای کبرای اسلامی» و نفی «کلمه ی قبیحه ی آزادی» بود و به نظر برخی از آنان **المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر** (آدمیت فریدون ۲۵۹) تلقی می شد.

اختلاف آخوندهای مشروعه طلب با مشروطه خواهان - اعم از معمم و مکلا، شایسته توجّه بیشتری است. اختلاف در سه مورد اساسی بود:

**الف - درباره قانونگذاری،** مشروعه طلبان آن را حرام و مبین با خاتمیت پیامبر اسلام می دانستند. آخوندهای مشروطه خواه هم تردیدی در این حرمت نداشتند ولی تفسیر دیگری از قانونگذاری می کردند مانند این که مجلس شورای ملی، حکم شرعی تصویب نمی کند، بل، وظیفه مجلس «**امور و مصالح دنیویّه**» است و ربط به امور دینی ندارد (زرگری ص ۹۰).

**ب - اختلاف دوّم** در مورد تفسیر از واژه آزادی است. آخوندهای مشروعه طلب، آن را با اساس اسلام، که عبودیت و تقلید است، متباین می دانستند و از آثار آزادی، انتشار عقاید زنادقه، ملاحظه و کفریات را مثال می آوردند. در حالی که مشروطه خواهان - اعم از معمم و مکلا - آزادی را در حقوق خاصه مردم مانند غذا، لباس، مسکن می دانستند و مقصود از آزادی در گفتار و افکار را نیز مصالح عامه می دانستند که اگر انتشار افکار یا نشریات در باره مصالح عمومی بود پذیرفته می شود و در غیر این صورت می توان با دلیل آن ها را مردود شناخت. یکی از آخوندهای مشروطه خواه، آزادی مجامع را این گونه تعریف کرد: «**احرار گرد هم برآمده و در امور مملکتی و ولایات که مدخلیت در سیاست و تدبیر منزل دارد با مشورت یکدیگر همراهی شده و ... به مقتضای حکمت رفتار نمایند**».

**پ -** یکی دیگر از انتقادهای تند مشروعه طلبان اصل برابری افراد بود که اینان آن را مبین با اسلام می دانستند. به نظر آنان «**لازمه مساوات آن است که طایفه امامیه و فریق ضالّه نهج واحد باشند**». اما، مشروطه خواهان تفسیری دیگری از مساوات داشتند بر این اساس که آنان برابری مردم را تساوی در محاکمات می دانستند. به این ترتیب که «هر حکمی که بر هر عنوانی از عناوین شرعیّه یا عرفیه باشد در اجرای آن حکم فرقی مابین مصادیق گذارده نشود» (زرگری ص ۹۷).

با توجّه به این مخالفت ها و همراهی محمد علی شاه با مشروعه طلبان، نمی توان از نویسندگان متمم قانون اساسی توقع داشت که در مورد آزادی اقلیت های دینی و مذهبی نامی بیاورند. تلقی

مشروع طلبان و شمار زیادی از مردم از برابری و قانونگذاری تا برآمدن رضا شاه ادامه داشت. با این همه متمم قانون اساسی نوآوری‌هایی نسبت به زمان خود دارد. مانند:

۱ - اصل ششم متمم قانون اساسی مشروطیت که **جان و مال اتباع خارجه مقیم در خاک ایران را مأمون و مصون** می‌داند. در حالی که مشروع طلبان آنان را به دو قسمت کافر حربی و کافر ذمی تقسیم می‌کردند. اولی را مستحق جنگیدن و دومی را موظف به پرداخت جزیه می‌دانستند و هر دو را بگونه‌ای مطلق کافر می‌خواندند.

۲ - اصل ۱۲ متمم قانون اساسی مشروطیت از جمله مواردی است که دست آخوندها را در امور قضائی کوتاه می‌کرد زیرا این اصل مقرر می‌دارد: **«حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به موجب قانون»**. اگر این اصل را با اصل ۷۱ که **«... قضاوت در امور شرعی را با عدول مجتهدین جامع الشرایط»** می‌داند جمع کنیم می‌بینیم که چگونه قلمرو سلطه آخوندها را کم کرده‌اند. افزون بر آن برابر اصل ۷۴ که مقرر می‌دارد **«هیچ محکمه‌ای ممکن نیست منعقد گردد مگر به حکم قانون»** آخوندها باید در دادگاه‌هایی به امور قضاوت در امور بپردازند که به موجب قانون تأسیس شده باشد.

۳ - اقدام مهم دیگر متمم قانون اساسی مشروطیت، که برخلاف فقه امامیه است عبارت بود از اصل ۸۶ متمم قانون اساسی که محکمه استیناف را برای تجدید نظر خواستن از رأی دادگاه‌ها وضع کردند. زیرا در نظام حقوقی اسلامی اعتراض و پژوهش از احکام وجود ندارد همان‌گونه که سلسله مراتب نیز در میان حاکمان شرع نبود و نیست.

۴ - اصل ۱۳: درباره **مصونیت منزل و خانه هرکس** و اصل ۱۴ ممنوعیت نفی بلد و یا منع اقامت در محلی یا اجبار به اقامت در محل معینی است.

۴ - اصل ۱۷ و ۱۵ متمم قانون اساسی مشروطیت در مورد **ممنوعیت تصرف و سلب مالکیت افراد** است که در اصل ۱۵ به مجوز شرعی اشاره شده است. این اصل ترجمه ماده ۱۱ قانون اساسی بلژیک به سال ۱۸۳۱ میلادی است که از مجوز قانونی ( *de la manière établie par la loi* ) نام برده است و به نظر می‌رسد سهو قلمی و یا در برگردان آن به فارسی اشتباهی صورت گرفته است.

با همه این نوآوری‌ها، قاضیان در دادگاه‌های نوین بر اساس همان فقه امامیه مبادرت به رسیدگی و صدور رأی می‌کردند از این رو عدالت قضائی آن طور که باید، بویژه در مورد اقلیت‌های دینی و مذهبی، اجرا نمی‌شد. داستان کشتن فریدون زردشتی سرمایه‌دار تهرانی در برابر چشم زن و فرزندش در سال ۱۲۸۶ برابر با ۱۹۰۷ م. از نمونه‌های بی‌عدالتی است. قاتلان این شخص پس از دستگیری به ارتکاب قتل اقرار کردند و پس از رسیدگی به مجازات شلاق محکوم شدند. به هنگام اجرای مجازات در ماه خرداد همان سال سه نفر از چهار نفر مجرمان جان سپردند. گروهی از مسلمانان «بر اساس قانون قصاص قتل مسلمان را به جرم قتل نامسلمان نا روا خواندند و برای انتقام جوئی از زردشتیان اعلام آمادگی کردند» (امین ۴۹۰ به نقل از صدرا لاشراف محسن، خاطرات، تهران، انتشارات وحید ۱۳۶۴).

افزون بر مداخله قوه مجریه در امر قضا، مانند کشتن آزادیخواهان در باغشاه، مجلس نیز یک بار به محاکمه دست یازید. از این قرار که در سال ۱۲۸۷ شمسی / ۱۹۰۸ م، علی اکبر دهخدا، برای نوشتن برخی مقالات در روزنامه صور اسرافیل، به تقاضای سید عبدالله بهبهانی، بوسیله خود او و سید محمد طباطبائی محاکمه و خوشبختانه تبرئه شد. (امین ۴۹۲)

از همه جالب تر این که قاضیان استخدامی تا چند سال پس از مشروطیت از ترس آخوندها تصمیم‌های قضائی خود را «حکم» نمی‌نامیدند بلکه آن را «راپرت به مقام وزارت» می‌خواندند.

### قانون‌های دیگر

یکی از کسانی که دادگستری عرفی ایران باید وامدار همیشگی او باشد میرزا حسن خان مشیرالدوله است. وی، نخستین بار در سال ۱۲۸۶ ش / ۱۹۰۷ م، سپس در ۱۲۸۸ ش / ۱۹۰۹ م و سپس تر در سال ۱۲۸۹ و ۱۲۹۰ ش / ۱۹۱۱ م به وزارت دادگستری منصوب شد.

میرزا حسن مشیرالدوله، «با نیت کوتاه ساختن دست روحانیان از امور قضائی ایران ضمن تنظیم قانون تشکیلات وزارت عدلیه مورخ ۲۱ رجب ۱۳۲۸ هجری قمری [۶ مرداد ۱۲۸۹ برابر با ۱۹ ژوئیه ۱۹۱۰ م] به اصول تنظیم محاکمات نیز پرداخت؛ ولی علمای طراز اول با قانون تنظیمی مشیرالدوله به مخالفت برخاستند و برای اعمال نظر خود هشت ماده بر آن افزودند» (زهره شجعی ۱۹۵) سر انجام در سال ۱۳۲۹ قمری [۱۲۹۰ شمسی و ۱۹۱۱ م] در دوره دوم

مجلس، مشیرالدوله قانون اصول محاکمات را تهیه کرد که باز هم آخوندها به رهبری مدرّس در مجلس به مبارزه با آن برخاستند. خواست آنان این بود که:

«۱ - هیچ کس غیر از مجتهد جامع الشّرایط حقّ محاکمه و فصل خصومت در دعاوی

شیعیان را ندارد؛

۲ - بعضی از مقرّرات پیشنهادی در آئین دادرسی [کذا] مثل تأمین خواسته، توقیف اموال

قبل از ثبوت حقّ است و این امر وجاهت قانونی (شرعی) ندارد؛

۳ - توقیف متّهم قبل از اثبات مجرمیت وجاهت شرعی ندارد.» (امین ۴۹۷)

سرانجام با مذاکراتی که میان مدرّس و مشیرالدوله به عمل آمد چند مادّه به قانون افزوده شد. و سپس در کمیسیون عدلیّه مجلس به نام «قانون موقّتی اصول تشکیلات عدلیّه و محاضر شرعیّه و احکام صالحیه» مشتمل بر ۳۲۵ مادّه در ۲۱ رجب ۱۳۲۹ ق/ سوّم مرداد ۱۲۹۰ ش/ ۷ ژوئن ۱۹۱۱ به تصویب رسید.

مشیرالدوله برای رفع بدبینی آخوندها و ارضای آرّ پایان ناپذیر آنان تدبیری اندیشید؛ به این ترتیب که بوسیله صدرالاشراف به آنان پیام فرستاد که نام‌های علمای مجتهد را در تهران و شهرستان‌ها در اختیار وزارت دادگستری بگذارند تا از آنان برای کار قضا دعوت شود. امّا مشیرالدوله مطمئن بود که آنان این فهرست را تهیه نخواهند کرد؛ چون رقابت و چشم و هم‌چشمی آخوندها کار دیروز و امروز نیست. از این روی، پس از چندی از قضات استخدامی وزارت دادگستری، خواست تا وصول فهرست، برای حلّ و فصل دعاوی مردم اقدام کنند. توضیح این نکته لازم است که این قانون و هم چنین «قانون اصول محاکمات حقوقی»، «قانون اصول محاکمات جزائی» و «قانون اصول محاکمات تجاری» همه عنوان قانون‌های موقّت و آزمایشی را داشتند که تنها به تصویب کمیسیون عدلیّه مجلس می‌رسید. (امین ص ۴۹۸ - ۴۹۷). قانون اصول محاکمات جزائی در کمیسیونی به تصویب رسید که مدرّس هم در آن عضویت داشت و موافقت خود را با آن اعلام کرد. این قانون از اوّل شهریور ۱۳۰۰ / ۲۱ اوت ۱۹۱۲ در هیئت وزراء تصویب شد و به اجرا درآمد. در سال ۱۳۰۱ در تهران تظاهراتی علیه این قانون برگذار شد که دولت مجبور به لغو آن شد.

باوجود این قوانین و نهادهای تازه، هنوز دادگستری ایران زیر سلطهٔ آخوندها قرار داشت بگونه‌ای که قانون کیفر همگانی به عنوان قانون جزای اسلامی در اختیار آخوندها باقی ماند تا آن که در سال ۱۲۹۵ ش / ۱۹۱۶ م به صورت تصویب‌نامهٔ هیئت وزیران تصویب و به مرحله اجرا درآمد.

### ۳- تحوّل قوانین در دورهٔ پهلوی

در دوران پهلوی، پس از انحلال عدلیّه، قانون مدنی، قانون آئین دادرسی مدنی، قانون جزای عمومی ایران تهیه شد و کاپیتولاسیون از میان برداشته شد. از این زمان، همهٔ قانون ها، هر چند گوشه چشمی به فقه امامیه داشتند، اما گرایش آنان به سوی عرفی شدن همهٔ نظام حقوقی و قضائی ایران بود.

در سال ۱۳۰۴ / ۱۹۲۵ م، قانون مجازات عمومی به تصویب کمیسیون مجلس رسید و برای رهایی از مخالفت آخوندها ماده یکم آن مقرر می داشت که: «مجازات های مصرّحه در این قانون از نقطه نظر حفظ انتظامات مملکتی مقرر و در محاکم عدلیّه مجری خواهد بود و جرم‌هایی که موافق موازین اسلامی تعقیب و کشف شود طبق حدود و تعزیرات مقررّه در شرع مجازات می‌شوند».

در قانون انتخابات سال ۱۳۰۴ به اصطلاح «ملل متنوعه» برمی‌خوریم که مراد از آن اقلیت‌های مذهبی ایرانی هستند که دربارهٔ آن توضیح خواهم داد.

دگرگونی اساسی قانون‌های دادگستری را پس از مشیرالدوله، وامدار علی اکبر داور وزیر دادگستری کابینه حسن مستوفی‌الممالک به هنگام سلطنت رضا شاه هستیم. وی در ۲۰ بهمن ۱۳۰۵ / فوریه ۱۹۲۷، با انحلال «تشکیلات موجود عدلیّه» ماده واحده‌ای به مجلس تقدیم داشت که برابر آن وزیر دادگستری می‌توانست بوسیلهٔ کمیسیون‌های مرکب از اشخاص بصیر، موادّی برای اصلاح اصول تشکیلات و محاکمات و استخدام عدلیّه تهیه و به موقع اجرا بگذارد تا پس از آزمایش در مدت ۴ ماه به مجلس شورا پیشنهاد شود. پس از گذشت دورهٔ چهارماهه، در اردیبهشت ماه ۱۳۰۶، دادگستری نوین بوسیلهٔ رضا شاه گشایش یافت و شروع بکار کرد. در همین

مراسم رضا شاه از مستوفی الممالک نخست وزیر خواست تا با توجه به اصلاحات عدلیه الغای کلی رژیم کابیتولاسیون را فراهم آورد.

چهار ماه برای اصلاحات اساسی دادگستری کافی نبود از این روی، داور، دوباره در تاریخ ۲۷ اردیبهشت ۱۳۰۶ تقاضای تمدید اختیارات برای چهارماه دیگر کرد که با وجود مخالفت‌ها، مجلس اختیاراتی به کمیسیون دادگستری داد تا قوانینی را تصویب کند و آن قوانین بگونه آزمایشی به موقع اجرا گذاشته شود. اما لویح دولت در باره قانون مجازات عمومی و آئین دادرسی کیفری مورد تصویب مجلس قرار نگرفت (امین ۵۳۳).

به‌خوبی پیداست که آخوند ها این اصلاحات را بر نمی‌تافتند و منصب قضاوت را تنها از آن خود می‌دانستند و دادگستری نوین ایران را فاقد مشروعیت می‌شمردند - با آن‌که داور بسیاری از آنان را نیز بکار دعوت کرده و یا اجازه ادامه کار به آنان داده بود.

از قانون‌های مربوط به اقلیت‌های دینی و مذهبی در این دوران می‌توان از **قانون رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیر شیعه** در ۳۱ تیر ماه سال ۱۳۱۲ یاد کرد. منظور از احوال شخصیه مقررات مربوط به اهلیت، نکاح، روابط مالی زوجین، طلاق، نگاهداری اطفال و غیر رشیدان، قیمومت و انفاق اقربا از جمله این حقوق است.

ایرانیان غیر شیعه نیز مانند دیگر ساکنان ایران اعم از اتباع داخله و خارجه برابر ماده ۵ قانون مدنی تابع قوانین ایران هستند اما، برابر ماده ۷ قانون مدنی، شهروندان بیگانه در مسائل مربوط به احوال شخصیه و اهلیت و حقوق ارثیه در حدود معاهدات تابع قوانین دولت متبوع خود هستند. قانون رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیر شیعه به موجب ماده واحده‌ای به تصویب کمیسیون قوانین عدلیه رسید. پیش از تصویب این ماده واحده، دادگاه‌ها با توجه فتوای علمای امامیه، برای ایرانیان غیر شیعه قوانین خود آنان را رعایت می‌کردند.

برابر این ماده واحده « نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیر شیعه که مذهب آنان بر رسمیت شناخته شده محاکم باید قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان را جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد . . . رعایت نمایند» به نظر دکتر سید حسن امامی، در زمان تصویب این ماده واحده هیچ قانونی در مورد مذاهب ایرانیان غیر شیعه و به رسمیت شناختن آن وجود نداشت از این رو به نظر او «قوانین موضوعه کشوری،



مذهبی را صراحتاً به رسمیت نشناخته است؛ فقط در قانون انتخابات مصوب ۱۳۰۴ در ماده دوازدهم آمده است: «انتخاب شوندگان باید دارای صفات ذیل باشند: ۱ - متدین به دین حضرت محمد ابن عبدالله باشد، مگر اهل دیانت از نمایندگان ملل متنوعه (مسیحی، زردشتی و کلیمی) ...»

باتوجه باین ماده واحده، ایرانیان غیر شیعه تنها در احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت تابع قواعد و عادات مسلمة خود هستند. از امتیازات این ماده واحده برای ایرانیان غیر شیعه این بود که آنان از سختگیری‌های فقه امامیه در مورد ولایت قهری پدر و جد پدری درباره اجازه ازدواج، حضانت منحصر پدر و جد پدری رها شدند. اقلیت بودن گاهی در برخی از اجتماعات مزایائی هم دارد و درباره این مزایای اقلیت‌های دینی پس از انقلاب ۵۷ هم سخن خواهیم راند.

باری، تحولات این دوره عمیقاً نظام قضائی ایران را دگرگون ساخت که تنها نمونه‌هایی از آن نشان دهنده اثرهای این کار شگرف است مانند: قانون ازدواج در سال ۱۳۱۰ که حق انحصاری اجرای صیغه عقد ازدواج را از آخوند ها گرفت، قانون تجارت مقتبس از قانون فرانسه که دست آنان را بکلی از دعاوی تجاری کوتاه ساخت، قانون آئین دادرسی مدنی که تکلیف همه دعاوی مدنی را روشن کرد و دیگر موضوع شرعی و عرفی مطرح نمی شد مگر در مواردی بسیار استثنائی، قانون ثبت اسناد و املاک که محاضر شرعی آخوندها را بکلی بست و سند های آنان را فاقد اعتبار شناخت. از آن پس قوانینی که با فقه امامیه مخالف و متناقض بود نیز وضع شد مانند فروش مشروب الکلی، مجازات آخوندهائی که صیغه ازدواج را بی ثبت آن جاری می ساختند و یا در این اواخر مجازات مردی که، بی اجازه دادگاه حمایت خانواده، همسر دوم اختیار می کرد.

در دوران پهلوی دوم، آخوند ها دوباره نیرو گرفتند و برخی از آنان به کجروی های دست یازیدند. این بار تنها شخص آخوند به تنهایی نبود بل نهاد و سازمانی هم بوجود آمد تا خشونت و وحشیگری های سده های میانه به گونه ای سازمان یافته عمل کند. نمونه ای از آن قتل احمد کسروی به دلیل انکار ضروریات اسلام، مرتد بودن و مهدور الدم شدن وی است. برای نشان دادن قدرت آخوند های سازمان یافته کافی است توجه کنیم که کشتن احمد کسروی در اتاق باز پرس دادگستری تهران و در حضور وی رخ داد و از این جهت جرمی مشهود بود؛ اما هیئت وزیران پرونده را به

دادگاه نظامی احاله داد و آن دادگاه سید حسین امامی و برادرش، متهمان به قتل، را از زندان آزاد کرد. همان سید حسین امامی، پس از چندی به کشتن هژیر نخست وزیر دست زد زیرا بنا به ادعای او، هژیر دستور تیراندازی به سوی مردمی را داده بود که در تظاهرات علیه دولت، قرآن را با خود حمل می‌کردند. سرانجام می‌توان از کشتن رزم آرا نخست‌وزیر بدست خلیل طهماسبی و تقدیس او بوسیله آخوندها و بخشودگی او بوسیله مجلس یاد کرد.

در اردیبهشت ماه سال ۱۳۳۴، شیخ محمد تقی فلسفی، در سلسله سخنرانی‌های از رادیو، به فعالیت بهائیان اعتراض کرد و خواستار جلوگیری از آنان شد. در ۱۶ اردیبهشت پس از سخنرانی وی، تظاهرات وسیعی، به تحریک آخوندها، از سوی مردم در تهران و شهرهای بزرگ روی داد و دولت برای آرام کردن مردم حکومت نظامی اعلام کرد و در همین روز حظیره القدس بوسیله نظامیان تصرف شد.

۱۵ خرداد ۱۳۴۲، را می‌توان آخرین کشاکش آخوندها با دولت تا پیش از انقلاب ۱۳۵۷ دانست. برای به دست آوردن دامن آخوندها، روشنفکران لائیک‌نما و خرافه‌گرا نیز در این شورش شریک شدند تا سوگند به کتاب‌های آسمانی و یا مشارکت زنان را رد کنند.

اما در دوران پهلوی دوم، دو میثاق مهم بین المللی «**میثاق حقوق اقتصادی و اجتماعی**» و «**میثاق حقوق مدنی و سیاسی بشر**» در سال ۱۳۵۴ خورشیدی به تصویب مجلس شورای ملی رسید. تصویب این میثاق‌ها بی‌اِما و اگر بود - برعکس روش کنونی تصویب میثاق‌ها که خواهیم دید.

هدف اساسی دو میثاق بالا، این بود که اصول مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر را به صورت تعهدی حقوقی در آورند. زیرا اعلامیه با همه ارزش معنوی و اخلاقی خود، موضوع قرارداد بین دولت‌ها نبوده و ارزش حقوقی آن برابر یک قطعه نامه سازمان ملل بود. در ماده ۲۷ میثاق حقوق مدنی و سیاسی، از حقوق اقلیت‌ها به این عبارت یاد شده است:

«**در کشورهای اقلیت‌های قومی، زبانی و مذهبی زندگی میکنند، افراد وابسته به آنها را نمی‌توان از حقوق مشترکشان در مورد زندگی فرهنگی، مذهبی و بکار بردن زبان مخصوصشان محروم کرد.**»

سخن درباره دوره پهلوی را با گفته یک حقوقدان از گروه اقلیت‌های دینی به پایان می‌برم:

«علی‌رغم سکوت قانون اساسی دورهٔ مشروطیت در مورد حقوق اقلیت‌های مذهبی، این اقلیت‌ها جز موارد انگشت شمار (نیل به مقام وزارت، رسیدن به مناصب عالی نظامی یا قضاوت) در کلیهٔ زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی از موقعیت‌های برابر با سایر هموطنان برخوردار بودند. در آخرین سال‌های رژیم پادشاهی سه نفر از ارمنیان در مقام معاونت وزیر در هیئت دولت شرکت داشتند». از نظری، تساوی در امر استخدام و در کلیهٔ موارد آموزشی نیز برقرار بود. مدارس ارامنه مستقل بودند و درکنار برنامه‌های رسمی وزارت آموزش و پرورش زبان مادری و اصول دینی آنان تدریس می‌شد. همو اضافه می‌کند که، با تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی و مقررات جزائی و اتخاذ سیاست‌های تبعیض‌آمیز نسبت به اقلیت‌های دینی «ظرف مدت بیست و یکسال تقریباً ۷۵٪ از جمعیت دویست هزار نفری ایرانیان ارمنی ترک دیار نمودند» (آرتاواز ملکیان).

#### ۴ - تحوّل قوانین پس از انقلاب ۱۳۵۷

حال، نگاهی بیندازیم به قوانین پس از انقلاب در مورد قانون اساسی، قانون مدنی و قانون مجازات اسلامی. در این زمینه شرح و بسطی کوتاه می‌دهم و در بارهٔ قوانین دیگر به اشارتی قناعت می‌کنم.

بیش از دویست سال پیش از این، در مادهٔ ۱۶ اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروندان در سال ۱۷۸۹، پس از انقلاب فرانسه، آمده بود: «در جامعه‌ای که حقوق افراد تضمین نشده و تفکیک قوا عملی نگردیده است، قانون اساسی به هیچ صورتی وجود ندارد.»

بررسی قانون اساسی جمهوری اسلامی نشان می‌دهد که نه حقوق افراد تضمین شده و نه تفکیک قوا عملی گردیده است. و در هر دو مورد یاد شده ما بسیاری از حقوق مندرج در متمم قانون اساسی مشروطیت را هم از دست داده‌ایم. پیش از این از بنش رئیس جمهوری چک و اسلواکی یاد کردیم؛ در اینجا دوباره جملهٔ او را یاد آور می‌شوم. وی با مشاهدهٔ مشکلات اقلیت‌ها در اروپای شرقی و مرکزی گفته بود: «پیش از شروع به تعریف حقوق اقلیت‌ها باید حقوق اکثریت و تکالیف اقلیت را روشن کرد». قانون اساسی جمهوری اسلامی در حقیقت بیانگر حقوق یک اقلیت ممتاز است؛ بنا براین نه به اقلیت‌های دینی و مذهبی احترامی دارد نه به

اکثرتِ خاموش زیر سلطهٔ تحمیلی. در قانون اساسی که تهیه کرده‌اند تنها خود را می‌بینند و آرای مردم تنها ارزش نمایشی دارد. دربارهٔ بطلان قانون اساسی جمهوری اسلامی و معتبر نبودن آن استدلالاتی دارم که به فرصتی دیگر وا می‌گذارم.

### برخی از موادّ قانون اساسی جمهوری اسلامی

بیشتر قانون‌های اساسی دنیا، بویژه در جهان سوّم، شامل موادّی هستند که می‌توان آن‌ها را «**موادّ زیوری**» نامید. این موادّ نشان‌دهندهٔ تغییری است که در تهیهٔ قانون اساسی پس از جنگ دوّم جهانی رخ داده است. نمونه‌های فراوانی از این «موادّ زیوری» در قانون اساسی جمهوری اسلامی وجود دارد؛ اما در مقام مقایسه با قوانین دیگر عقب افتاده و بدوی است. نمونه‌هایی از اصول این قانون را می‌آورم:

- برابر اصل چهارم همهٔ قوانین و مقرّرات کشور باید بر اساس موازین اسلامی باشد و مرجع تشخیص آن هم شورای نگهبان است. افزون بر آن در اصل ۷۲ هم آمده است که مجلس نمی‌تواند «**قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد**». ملاحظه می‌کنید که «**موازین اسلامی**» اصل ۴ تبدیل به «**اصول و احکام مذهب رسمی**» در اصل ۷۲ شده است.

اصل ۲ متمّم قانون اساسی مشروطیت، که آن‌همه مورد انتقاد سکولارها قرار گرفته بود بسی پیشرفته‌تر از اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی است. زیرا در آن اصل «**موادّ قانونیه نباید مخالفتی با قواعد مقدّسهٔ اسلام**» داشته باشد در حالی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی، مبتنی بودن بر اساس موازین اسلامی و «**اصول و احکام مذهب رسمی**» آمده است تا همهٔ قوانین بر مبنای آن باشد. نویسندگان قانون اساسی جمهوری اسلامی تفاوتی میان **مخالف شرع نبودن قوانین و مبتنی بودن بر فقه** نمی‌بینند. از این روی آنچه را که متناسب با وضع امروزی است ولی در فقه نیامده، خلاف شرع می‌پندارند مانند سنّ رشد که در بخش قانون مدنی به آن خواهم پرداخت. خطر بزرگ این قانون اساسی برای جامعه ایران آن است که قوانین جمهوری اسلامی انعطاف ناپذیر شده‌اند و با شرایط زمان و مقتضات روزگار نوهنگام نبوده و نخواهند شد. نمونهٔ اعلای آن بانکداری اسلامی و یا قانون جزای اسلامی و یا تغییرهایی است که در قانون مدنی و یا

دیگر قوانین آورده‌اند که هر یک از آنها نمونه‌های خوبی از آن روشی است که من آن را «**بلدوی سازی قوانین**» ایران نامیده‌ام.

- اصل هشتم دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر. که با این مستمسک، حریم خصوصی افراد نیز مورد تعدی واقع شده و می‌شود.

- اصل ۱۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی مقرر می‌دارد که: «**مردم ایران از هر قوم، قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.**» در این اصل از دین و مذهب نام برده نشده است در حالی که امروزه در ایران، اساس نابرابری مردم بر دین و مذهب استوار است. رهبر، اعضای شورای نگهبان، وزیران، خبرگان و قضایان همه باید از شیعهٔ دوازده امامی باشند. یادآوری این نکته نیز لازم است که چون حاکمان از ایران و ایرانیّت نفرت دارند شرط ملیّت ایرانی برای رهبر در اصل ۱۰۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی وجود ندارد. دیگر آن که در اصل ۱۹ از جنس نامی به میان نیامده است در حالی که یکی دیگر از اسباب تبعیض در جمهوری اسلامی جنسیت است که در آن زنان هم از برخی مشاغل ممنوعند - مانند تصدی به مقام ریاست جمهوری یا قضاوت (اصول ۱۱۵ و ۱۶۳ قانون اساسی) - و هم از لحاظ شهادت، ارث و نگاهداری کودکان در مرحلهٔ پائین تری از مردان قرار دارند.

- اصل ۲۰ «**همهٔ افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همهٔ حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.**» این اصل، آلوده به نیرنگ آخوندهاست. آنان که بطور یقین از اختلاف مشروع طلبان با مشروطه خواهان در مورد برابری همگان آگاه بودند این بار «خدعه» را بکار می‌گیرند. در این اصل از برابری حقوق زن و مرد یاد نشده و تنها **زن و مرد را یکسان در حمایت قانون می‌داند.** موضوع باد و پشه در نزد سلیمان پیامبر است؛ زن ایرانی و یا ایرانیان غیر شیعه از قانون‌های تبعیض‌آمیز شکایت دارند. حمایت قانونی وقتی معتبر و مفید است که قوانین برابری را برای همه به رسمیت بشناسد و گرنه اجرای برابری حقوق نابرابر ریشخند به حقوق مردم است. شگفت آن‌که از حقوق مدنی هم در این اصل نام برده نشده است.

مقایسه این اصل با اصل تساوی حقوق در متمم قانون اساسی مشروطیت اصل ۸ نشان می دهد که ماشین «بدوی سازی» بسیار خوب عمل می کند و جامعه را به سرعت به قهقرا می برد. اصل پیشین مقرر می داشت که: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.» فرق است میان «متساوی الحقوق» بودن با «یکسان در حمایت قانون» بودن. توجه داشته باشیم که در نوشتن این اصل برای جلوگیری کردن از انتقادهای مشروع طلبان، کلمه «دولتی» به قانون اضافه شد تا افراد هم چنان در برابر قانون شرع در موضع نابرابری قرار گیرند!

خلاصه آن که برابر این قانون اساسی، هیچ غیر مسلمانی با همه شایستگی و حتی به دست آوردن آرای مردم حق رسیدن به هیچ مقام کلیدی و پراهمیت را ندارد. در ۱۷۷ اصل قانون اساسی، یکصد و چهل بار از دین، اسلام، مسلمان، شرعی، مذهبی و مترادف آن ها نام برده شده است. افزون بر همه این فرق گذاری ها، در آگهی استخدام و حتی برای انتخاب شدن از سوی مردم برای عضویت در شوراها التزام عملی و اعتقاد به ولایت فقیه شرط است تا جامعه ای که بر اساس دین و مذهب طبقه بندی شده است دچار گسستگی بیشتری شود و شیعیان ۱۲ امامی نیز به ملتزمان و معتقدان و غیر آن (خودی و غیر خودی) تقسیم گردند.

### مواد قانون اساسی جمهوری اسلامی درباره اقلیت های دینی

- اصل ۱۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی مقرر می دارد: «دین رسمی ایران اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، و زیدی دارای احترام کامل می باشند. پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه ها رسمیت دارند؛ و در هر منطقه ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.» صرف نظر از غلط دستوری در این اصل، ایرانیان به شیعه و سنی تقسیم می شوند و معلوم است که سنیان به جز در باره احوال شخصیه، در همه موارد دیگر تابع فقه شیعه امامیه هستند. به این ترتیب اهل تسنن جزء اقلیت های مذهبی شناخته شده نیستند. یعنی جمهوری اسلامی اقلیت مذهبی ندارد و تنها

اقلیت دینی به شرح اصل ۱۳ را به رسمیت می‌شناسد که بحث خواهیم کرد. با این همه پیروان این «مذاهب دیگر اسلامی» نمی‌توانند به مناصب مختلف برسند زیرا شیعه بودن شرط است؛ هر چند که در داخل شیعیان نیز خودی و غیرخودی فراوان است و بسیاری از مناصب، مخصوص آخوندها است. دیگر این که جمله «با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب» حافظ حقوق همه نیست. به عنوان نمونه اگر در منطقه‌ای سنی‌های شافعی با ارمنیان ساکن بودند و سنی‌ها در اکثریت عددی بودند تکلیف چیست؟ زیرا قانون اساسی جمهوری اسلامی، مذهبی به عنوان ارمنی نمی‌شناسد و مسیحیت هم که دین است در این اصل نیامده است بنا بر این در مورد مثال ما، سنی‌ها می‌توانند مقررات محلی شوراها را بر طبق مذهب خود بی رعایت حقوق ارمنیان تهیه کنند!

مسلمانان اهل سنت با جمعیتی در حدود پنج و نیم میلیون نفر (۸ درصد کل جمعیت کشور) متشکل از اقوام ترکمن، ایرانیان عرب زبان، بلوچ، و کرد بزرگ‌ترین اقلیت مذهبی این کشور را تشکیل می‌دهند. آنان نیز از نبود امکان برای مناصب بالای دولتی و فرق‌گذاری‌های دیگر شکایت دارند. مانند: نبود مساجد سنی در تهران، نبود سنیان در پست‌های انتصابی در استان‌هایی مانند استان کردستان که اکثریت جمعیت آنها سنی است.

- برابر اصل ۱۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصی و تعلیمات دینی بر طبق آئین خود عمل می‌کنند.» از این اصل چنین بر می‌آید که زرتشتی، کلیمی و یا مسیحی غیر ایرانی از اقلیت‌های دینی نیستند و در انجام مراسم خود آزاد نخواهند بود. و یا اگر در ایران هندو یا بودائی پیدا شود، حتی اگر ایرانی هم باشند، حق ندارند مراسم خود را آزادانه به عمل آورند. نمونه دیگر آن که اگر روزی جمعی از پارسیان هند به وطن اصلی خود، ایران، برگردند حق آموزش تعلیمات دینی به فرزندان خود را ندارند زیرا پیروان ادیان یاد شده تنها در «در حدود قانون در انجام مراسم دینی» و تعلیمات آزادند نه در مورد آموزش زبان دینی. از این جهت قانون اساسی جمهوری اسلامی با بسیاری از میثاق‌های بین‌المللی، مصوب پیش از انقلاب، که بر اساس اصل تداوم دولت‌ها اعتبار دارد، در تناقض است. دیگر آن که معلوم نیست اجرای مراسم دینی بگونه‌ای فردی آزاد است یا به صورت دسته

جمعی هم می‌شود آن را انجام داد. برابر اصل ۶۴، زرتشتیان و کلیمیان هر یک فقط یک نماینده، مسیحیان آشوری و کلدانی یک نماینده و ارمنیان جنوب و شمال نیز هر کدام یک نماینده در مجلس دارند.

- اصل ۱۴ پس از ذکر آیه‌ای از قرآن مقرر می‌دارد «*حکومت جمهوری اسلامی و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی توطئه و اقدام نکنند.*». در مورد این اصل باید گفت اولاً همه مسلمانان ایرانی نیستند و دیگر آن که همه ایرانی‌ها هم مسلمان نیستند تا تابع این قانون باشند. واژه‌های اخلاق حسنه و قسط و عدل را با توجه به شیوه‌ای که حاکمان بکار می‌گیرند باید جزء «*واژه‌های زیوری*» به شمار آورد. تعریف حقوق انسانی چیست؟ تنها حق زندگی است یا حقوق مدنی و سیاسی؟ ضمانت اجرای این اصل کدام است؟ تا آنجا که من می‌دانم در قانون جزای اسلامی ماده ویژه‌ای برای مجازات مرتکبین بد رفتاری با افراد غیر مسلمان وجود ندارد.

سرانجام آن که، توطئه و اقدام اگر از سوی شیعیان هم باشد جرم است بنا بر این آوردن آن در این اصل علاوه بر این که خلاف قانون‌نویسی است زائد هم هست؛ مگر آن که برای ارباب اقلیت‌ها نوشته شده باشد. افزون بر آن بند اول ماده ۵ قانون مجازات اسلامی «*اقدام علیه حکومت جمهوری اسلامی ایران و امنیت آن*» را جرم شناخته است. هم‌چنین ماده ۱۸۳ تا ۱۸۶ همان قانون مرتکب این گونه جرائم را محارب و مفسد فی الارض می‌داند. به گفته ملیکیان:

«*سیاق و عبارت پرداززی ماده ۱۴ نشان می‌دهد اقلیت‌های مذهبی از نظر واضعین قانون*

*اساسی چیزی در ردیف برده و اسیر جنگی هستند نه یک فرد متساوی الحقوق با افراد مسلمان... [در] سخنرانی آیت‌الله مصباح یزدی استناد و اشاره نموده اند: «گفته می‌شود حقوق همه شهروندان باید یکسان باشد. اگر این طور است ما باید گاهی رئیس جمهوری یهودی و زرتشتی داشته باشیم» و بلافاصله اضافه نموده است «این گونه ادعاها از گاو پرستی هم زشت‌تر است.» (ملیکیان)*



## دیگر قوانین جمهوری اسلامی و اقلیت های دینی قانون مدنی

تا پیش از انقلاب، قانون مدنی ایران بر اساس فقه امامیه قرار داشت و برای تطبیق آن با مقتضیات جامعه نوین استفاده‌هایی هم از کُد ناپلئون (۱۸۰۴) کرده بودند. پس از انقلاب، تغییراتی در این قانون داده شد که موادی را که مربوط به اقلیت‌های دینی و یا زنان است توضیح بیشتری خواهیم داد. زنان - از این جهت که اساس پایداری ایران هستند و هم چنین از حقوق باختگان حقیقی در ایران پس از انقلاب هم بشمار می‌روند.

- ماده ۱۰۴۱ درپیش از انقلاب، ازدواج دختران پیش از سن ۱۵ و پسران پیش از سن ۱۸ را ممنوع شناخته بود و اگر مصالحی ایجاب می‌کرد دادستان شرط معافیت سنی می‌داد که در هر حال به دختران کمتر از ۱۳ سال و به پسران کمتر از ۱۵ سال داده نمی‌شد. این ماده اکنون تنها به این صورت در آمد که «**نکاح قبل از بلوغ ممنوع است**» و تبصره ذیل آن «**ازدواج قبل از بلوغ را با اجازه ولی به شرط رعایت مصالح مولی علیه**» صحیح می‌داند. و چون سن بلوغ برای دختران را به ۹ سال کاهش داده اند دختر کمتر از ۹ سال با اجازه ولی قهری به خانه شوهر می‌رود. این نمونه ای است از «**یجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادری و معنوی او**» مندرج در اصل ۲۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی.

- پیش از انقلاب ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی مقرر می‌داشت که «**نکاح دختری که هنوز شوهر نکرده اگر چه بیش از ۱۸ سال تمام داشته باشد متوقف به اجازه پدر و جد پدری است و . . .**» اگر این دو (پدر و جد پدری) بدون داشتن علت موجه با ازدواج مخالفت می‌کردند دختر اجازه داشت با نامزد خود، شرایط ازدواج و مهریه را بوسیله دفتر اسناد رسمی به پدر و جد پدری اطلاع دهد و پس از پانزده روز، همان دفتر اسناد رسمی می‌توانست دختر را به عقد ازدواج در آورد. در سال ۱۳۶۱ و در سال ۱۳۷۰ این ماده را به این صورت در آورده اند: «**نکاح دختر باکره اگر چه به سن بلوغ رسیده باشد موقوف به اجازه پدر و جد پدری اوست**» و هرگاه آنان بدون داشتن علت موجه مخالفت کردند همین ماده به دختر اجازه می‌دهد تا به دادگاه حمایت خانواده مراجعه و پس از اجازه این دادگاه نسبت به ثبت ازدواج اقدام نماید.

حیا و شرمگینی را در ماده اولی و بی‌آزرمی و وقاحت را می‌توان در ماده اصلاحی به راحتی دید. به جای اصطلاح «**دختر شوهر نکرده**» که هم نجیب است و هم اثبات آن احتیاج به مداخله

کسی ندارد اصطلاح «دختر باکره» را آورده‌اند که ناچار اثبات آن باید از راه‌های قانونی مانند مراجعه به پرشک قانونی و یا دیگر مراجع باشد.

دیگر آن که از مفهوم مخالف این ماده می‌توان نتیجه گرفت که امکان دارد دختری نابالغ باکره نباشد. با توجه به سن بلوغ دختر، یعنی ۹ سالگی، تصور چنین حالتی تنها از عهده ارباب عقده جنسی بر می‌آید و بس. سرانجام این که تصور بفرمائید کودکی ۹ ساله به دادگاه می‌رود تا احقاق حق کند و چه بسا که خواندن نوشتن هم نداند و وکیل هم نداشته باشد.

با توجه به آنچه را که در مورد احوال شخصیه ایرانیان غیر شیعه گفتیم؛ خوشبختانه آنان، از معایب مواد یادشده درباره ازدواج و بلوغ و سن ازدواج و غیره معافند و لابد باید شاکرهم باشند.

- پیش از انقلاب ماده ۱۲۰۹ قانون مدنی مقرر می‌داشت «هرکس که دارای ۱۸ سال تمام نباشد در حکم غیر رشید است معذالک در صورتی که بعد از ۱۵ سال تمام رشد کسی در محکمه ثابت شود از تحت قیمومت خارج می‌شود».

ماده ۱۲۱۰ مقرر می‌داشت: «هیچ کس را نمی‌توان بعد از رسیدن به ۱۸ سالگی تمام به عنوان جنون یا عدم رشد محجور نمود مگر آنکه عدم رشد یا جنون او ثابت شده باشد». در بازنگری به جای ۱۸ سالگی «ن بلوغ» را گذاشتند و دو تبصره به این ماده اضافه کرده‌اند: «سن بلوغ در پسر ۱۵ سال قمری و در دختر ۹ سال تمام قمری است». توجه داشته باشیم که سال قمری کوتاه تر از سال شمسی است بنا براین دختر کمتر از نه سال و پسر کمتر از ۱۵ سال می‌تواند در اموال خود تصرف کند و محجور نیستند. در حالی که حاکمان، همه مردم را بر حسب قانون اساسی محجور می‌دانند. بنا به نوشته ناصر کاتوزیان از استادان دانشکده حقوق تهران: «قانونگذاران ما [پس از انقلاب] خیال می‌کردند که عدم مخالفت با شرع و یا پیروی از شرع اقتضا می‌کند که سن رشد حذف شود در صورتی که میزان سن رشد هیچ مخالفتی با شرع نداشت... در هر صورت آن ماده حذف شد بدون آنکه توجهی داشته باشند که نبودن مقوله‌ای در فقه منافاتی با شرع ندارد» (کاتوزیان)

- از جمله تغییراتی که به زیان اقلیت‌های مذهبی داده شده است ماده ۸۸۱ مکرر قانون مدنی است که تا سال ۱۳۷۰ شمسی وجود نداشت. برابر این ماده «کافر از مسلم ارث نمی‌برد و اگر در بین ورثه متوفای کافری، مسلم باشد وراثت کافر ارث نمی‌برند اگر چه از لحاظ طبقه و درجه

مقدم بر مسلم باشند.» به این ترتیب یک نوه دختر عمو و یا نوه پسر خاله تازه مسلمان شده کافی است تا فرزند یا فرزندان افراد اقلیت‌های دینی از ارث محروم شوند.

برابر گزارش آلیانس فرانسه، ناصرالدین شاه در سال ۱۸۸۰ م. «به والیان استان‌های کشور فرمان داد که از دین برگشتگان حق ندارند علیه وارثان دیگر خانواده ادعای وراثت تمام اموال یهودی درگذشته را بنمایند. این فرمان بار دیگر در سال ۱۸۹۰ صادر گردید بدین معنا که مسأله وراثت در میان یهودیان باید مطابق قانون وراثت در یهودیت به مورد اجرا درآید و یهودی که اسلام آورده می‌تواند فقط قسمت متعلق به خود را در خواست نماید» (نتصر ۱۹۶، لوی ۴۵۰) به گفته فریدون مشیری: «صحبت از پژمردن یک برگ نیست آه، جنگل را بیابان می‌کنند.»

### قانون مجازات اسلامی

در این بخش نگاهی به قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰ / ۱۹۹۱ می‌اندازیم. بگفته بیهقی: «بر من سخت دشوار است که بر قلم من چنین سخن می‌رود لیکن چه چاره است که در تاریخ محابا نیست». با این همه از آوردن بسیاری مواد خودداری می‌کنم.

در این قانون پنج نوع کیفر برای بزهکاران تعیین شده است که عبارتند از: حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده. در این‌که قانون قصاص تا چه اندازه با اوضاع و احوال جامعه امروزی ایران و جهان قابل تطبیق است، خود بحث مفصلی است و به نظر می‌رسد قبول و اجرای آن یکی از نمونه‌های بارز «بدوی سازی» قوانین میهن ما باشد. بکاربردن اصطلاحاتی که مانوس نیست مانند قذف، مساحقه و اصطلاحات پزشکی به زبان عربی غیر مانوس مانند حارصه: خراش پوست بی خون، دامیه: خراش پوست با خون، هاشمه، دامغه و غیره (ماده ۴۸۰ در ۹ مورد این قبیل اصطلاحات را برای بیان جراحت‌های سر و صورت بکار برده است) و بکاربردن معیارهایی که سال‌هاست متروک شده مانند نخود برای توزین، دینار، حله یمانی و شتر، گاو، گوسفند و سگه‌های بی‌عیب و غیر مغشوش برای پرداخت دیه؛ از نمونه‌های دیگر «بدوی سازی» قوانین ما است.

انواع خشونت‌های بدوی از تازیانه زدن، سنگسار کردن تا به دار آویختن، مصلوب کردن (ماده ۱۹۵) و بریدن انگشت و بریدن دست و پا (ماده ۱۹۰) از مجازات‌های معمول این قانون

است. افزون بر آن، قانون نمونه دیگری از بیشرمی قانونگذاران و پرداختن آنان به جزئیاتی است که زائد است و یا روش اثبات آن دشوار و یا ناممکن است. مانند ماده ۲۴: «هرگاه کسی دیگری را از روی شهوت ببوسد تا ۶۰ ضربه شلاق تعزیر می شود». تشخیص از روی شهوت و یا غیر آن با چه کسی است؟

با توجه به تعریفی که در مقدمه این گفتار در باره تعریف اقلیت‌ها به عرض رساندم، زنان ایران، نمونه اعلای اقلیت‌ها در ایران محسوب می شوند و در این قانون ستم به آنان را به اوج خود رسانده اند. افزون بر آن‌ها در این قانون نیز خوار انگاشتن اقلیت‌های مذهبی نیز وجود دارد مانند: ۱ - ماده ۸۲ قانون مجازات اسلامی (بند ج) که «زنای غیر مسلمان با زن مسلمان» را «موجب قتل زانی» می داند. در حالی که برابر ماده ۸۸ اگر مرد مسلمانی با زن مسلمان زنا کند حد او که در این قانون اصطلاح جلد را بکار برده اند صد ضربه تازیانه است.

۲ - از جمله نادیده گرفتن حقوق اقلیت‌ها ماده ۲۰۷ قانون مجازات اسلامی است که مقرر می دارد: «هرگاه مسلمانی کشته شود قاتل قصاص می شود و معاون در قتل عمد به سه سال تا ۱۵ سال محکوم می شود» اما اگر غیر مسلمانی کشته شود تکلیف چیست؟

۳ - در ماده ۲۰۹ آمده است: «هرگاه مرد مسلمانی عملاً زن مسلمانی را بکشد محکوم به قصاص است لیکن باید ولی زن قبل از قصاص قاتل نصف دیه مرد را به او بپردازد». تکلیف کشتن زن کافر بوسیله مرد مسلمان روشن نشده است.

۴ - در ماده ۲۱۰ همین قانون مقرر است که «هرگاه کافر ذمی عملاً کافر ذمی دیگری را بکشد قصاص می شود اگرچه پیرو دو دین مختلف باشند و اگر مقتول زن ذمی باشد باید ولی او قبل از قصاص نصف دیه مرد ذمی را به قاتل بپردازد». اما اگر مسلمانی کافر ذمی را بکشد تکلیف چیست؟ و اگر کافر حربی کافر ذمی و یا کافر حربی دیگر را بکشد تکلیف چیست؟

۵ - برابر ماده ۲۱۲: «هرگاه دو یا چند مرد مسلمان مشترکاً مرد مسلمانی را بکشند ولی دم می تواند با اذن ولی امر همه آنها را قصاص کند و...» در این جا هم ذکری از کافرها نشده است یعنی اگر دو یا چند مرد مسلمان مشترکاً مرد یا زن کافری را بکشند تکلیف چیست؟

۶ - برابر ماده ۲۲۵ قانون جزا: «قتل نفس در صورتی موجب قصاص است که مقتول شرعاً مستحق کشتن نباشد. اگر مستحق قتل باشد قاتل باید استحقاق قتل او را طبق موازین در دادگاه

**اثبات کند»** یعنی اول می‌کشند سپس اثبات می‌کنند که مستحق قتل بوده! و قصاص و دیه ساقط می‌شود و این شمشیر داموکلسی بر بالای سر اقلیت‌های مذهبی است.

۷ - در مواد ۲۹۷ تا ۳۰۲ همین قانون که مقدار دیه (دیه مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به مجنی علیه یا به ولی دم داده می‌شود) را تعیین می‌کند صحبت از «مرد مسلمان» است و در ماده ۳۰۰ دیه «زن مسلمان» نصف دیه مرد مسلمان است. گویا تا چندی پیش در عمل رقم ناچیزی به جای ۱۰۰ شتر، دویست گاو، ۱۰۰۰ گوسفند (همه بی عیب و چاق)، دویست دست لباس از حله یمانی؛ ۱۰۰۰ دینار مسکوک سالم و غیر مغشوش (دیه مرد مسلمان) برای قتل غیر مسلمانان تعیین می‌کردند. در ماه ژانویه ۲۰۰۵، شورای تشخیص مصلحت نظام الحاق تبصره‌ای به ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی مصوبه ۱۹۹۱ را به تصویب رساند که به موجب آن دیه قتل مسلمانان و غیر مسلمانان برابر شد.

۸ - برابر ماده ۵۹۵، ربا خواری ممنوع است. در این قانون تعریفی از ربا نشده است و هر مبلغ اضافی را ربا می‌داند. رباخوار و پرداخت کننده ربا به ۶ ماه تا ۳ سال زندان و ۷۴ ضربه شلاق و جزای نقدی محکوم می‌شوند. در تبصره ۳ این ماده اگر مسلمان از کافر ربا دریافت کند از کیفر معاف است ولی پرداخت کننده ربا را می‌توان به کیفر یاد شده در بالا محکوم کرد!

### قانون ثبت احوال

قانون ثبت احوال مصوب ۱۳۰۷ در سال ۱۳۶۳ / ۱۹۸۴ در موارد متعددی اصلاح شد. در این اصلاح، به احوال اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی و آن اقلیت ممتازی که به آن اشاره خواهیم کرد توجه شد! و تبصره‌های ۳ و ۴ ماده ۲۰ در مورد وضع آنان است.

برابر تبصره ۳ «انتخاب نام در مورد اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی تابع زبان و فرهنگ دینی آنان است.» و در تبصره ۴ آمده است «در اسناد سجلی اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی نوع دین آنان قید می‌شود.»

در تبصره ۵، برای حفظ حقوق اقلیت ممتاز که به آن خواهیم پرداخت مقرر شده است «ذکر سیادت در اسناد سجلی ساداتی که سیادت آنان در اسناد سجلی پدر یا جد پدری مندرج باشد

و یا سیادت آنان با دلایل شرعی ثابت گردد الزامی است . . . » تا بتوانند از مزایای قانونی آن بهره‌مند شوند. در تبصره ۶، اسلام آوردن افراد در اسناد سجلی ذکر می‌شود. (ناصرزاده ۹۶۹).

### قانونی ویژه برای اقلیت ممتاز حاکم

در بخش آغازین این گفتار به اقلیت‌های ممتاز که از لحاظ شمارشی در اقلیت هستند ولی از نظر حاکم بودن بر مردم دیگر و برخورداری از مزایا و مواهب و ستم‌پیشگی «از همه عالم پیشند» اشاره‌ای داشتیم. این اقلیت‌ها در میهن ما شماری هستند که به خود نام و عنوان «روحانیت» را داده‌اند. و چون صاحب اختیار هر سه قوه مملکتی هستند قوانینی را هم به نفع خود وضع کردند که یک نمونه از آن را در قانون ثبت احوال آورده‌ام. اما برای حفظ به اصطلاح «قلم است روحانیان» ترتیبات دیگری نیز اندیشیده‌اند. به این ترتیب که پس از انقلاب، برای لاپوشانی کردن خلافت‌کاری‌های آخوندها در نظام پیشین و مطرح نشدن پرونده آن‌ها در دادگستری، با حکم رهبر، دادگاهی ایجاد شد تا جرائم آخوندها در آن و بوسیله حکام شرع رسیدگی شود. این دادگاه بر خلاف اصل ۱۵۹ قانون اساسی است که مقرر می‌دارد «مرجع تظلمات و شکایات دادگستری است، تشکیل دادگاه‌ها و تعیین صلاحیت آنها منوط به حکم قانون است»، مگر این که حکم رهبر را قانون بدانیم که می‌دانند.

در سال ۱۳۶۹، دادستان این دادگاه، ناآمده در قانون اساسی یا قانون عادی، از رهبر بعدی تقاضای تصویب آئین‌نامه‌ای را می‌کند و او هم «با موارد مرقوم برای دادسراها و دادگاههای ویژه روحانیت موافقت» می‌کند. به این ترتیب، تشکیلاتی بسیار وسیع در استان‌های مختلف کشور به نام دادسرا و دادگاه ویژه روحانیت به موازات دادگستری ایجاد می‌شود. تا همه جرائم ارباب عمائم به این دادسرا و دادگاه ویژه رود که احکام صادره از این دادگاه‌ها از آن زمان تا کنون بارها مورد اعتراض حقوقدانان ایران قرار گرفته است.

یکی از ایراد هائی که حقوق خوانندگان به نظام پیشین داشتند وجود دادگاه‌های اختصاصی مانند دیوان کیفر کارمندان دولت و یا دادرسی ارتش بود. در این دو، تنها به جرائمی که درباره امور شغلی بود رسیدگی می‌شد نه جرائم عمومی. اما امروزه باز هم به گفته بیهقی «اوضاع از لونی دیگر» است .

ماده ۱۶ آئین نامه مصوب رهبر که نام بردم اقلیت ممتاز یا روحانیت را به این عبارت تعریف کرده است: «روحانی به کسی اطلاق می‌گردد که ملبَس به لباس روحانیت باشد یا در حوزه مشغول تحصیل باشد یا اگر به کار دیگری مشغول است عرفاً روحانی محسوب گردد». بنا بر این با توجه به عبا و عمامه که لباس آقایان است بکار گرفتن واژه ارباب عمام منطقی به نظر می‌رسد. باری، صرف داشتن و پوشیدن عبا و عمامه کافی است که دادگاه ویژه روحانیت، با صلاحیتی بسیار وسیع، نه تنها به اعمال خلاف شأن ارباب عمام، بل، به همه جرائم، حتی جرائم عمومی آنان نیز رسیدگی کند. بند ج. از ماده ۱۳ این آئین نامه مقرر می‌دارد که «کلیه اختلافات محلی مختل به امنیت عمومی در صورتی که طرف اختلاف روحانی باشد» باید در دادگاه ویژه روحانیت رسیدگی شود. از این ماده می‌توان فهمید که واضعان این آئین نامه خود تا آنجا به ریا و خدعه هم لباسان خود واقف بودند که می‌دانستند آنان برای ارضای تمایلات خود تا آنجا پیش می‌روند که نظم و امنیت عمومی را هم مختل می‌کنند. گفته حافظ چه به حق است که «آلودگی خرقه خرابی جهان است».

برابر روزنامه رسمی شماره ۱۷۷۰۲ - ۱۰ / ۹ / ۱۳۸۴ اصلاحیه‌ای به این آئین نامه نیز وارد کرده‌اند که یکی از مواد آن تبصره‌ای است که به ذیل ماده ۴۵ افزوده می‌شود بدین عبارت: «بیست درصد از کل بودجه مصوب دادستانی ویژه روحانیت خارج از شمول قانون محاسبات خواهد بود» این بخشی از مزایای این «نودولتان» ممتاز است.

### برخی قوانین دیگر

در ماده ۴ قانون فعالیت احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی، «انجمن‌های اقلیت‌های دینی» (موضوع ماده ۱۳ قانون اساسی) برای بررسی مسائل دینی، فرهنگی با شرایطی آزاد شناخته شده است. در این قانون نیز این کمترین آزادی با همان شمشیر داموکلس همیشگی یعنی «نقض موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی، تبلیغات ضد اسلامی، پخش کتب و نشریات مضله» تهدید شده است.

قانون اجازه الحاق ایران به کنوانسیون حقوق کودک (اعلامیه حقوق کودک مصوب مجمع عمومی سازمان ملل در ۲۰ نوامبر ۱۹۵۹) در اول اسفند ۱۳۷۲ به تصویب مجلس رسید ولی با

ذکر این شرط در مقدمه قانون که: « مفاد آن [کنوانسیون] در هر مورد و هر زمان در تعارض با قوانین داخلی و موازین اسلامی باشد و یا قرار گیرد از طرف جمهوری اسلامی لازم الرعایه نباشد.»

## ۵ - پی‌گفتار

### الف - حمایت از اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل

تردید نیست که حقوق اقلیت‌ها جنبه جهانی دارد؛ اما مسأله اقلیت‌ها در هر کشور متفاوت است و هر گروه اقلیتی ویژگی‌ها، گرفتاری‌ها و خواست‌های خود را دارد. در نتیجه دولت‌ها با توسل به ماده ۷ منشور ملل متحد برای تحکیم حاکمیت خود تبعیض‌های گوناگونی را در مورد اقلیت‌ها بکار می‌برند. زیرا ماده ۷ منشور سازمان ملل متحد مقرر می‌دارد: هیچیک از مقررات این منشور به سازمان اجازه نمی‌دهد تا در اموری که اساساً در صلاحیت ملی دولت‌ها است مداخله کند. این ماده پناهگاه قانونی دولت‌ها است.

تعارض میان اعلامیه حقوق بشر و اصل حاکمیت دولت‌ها، سرانجام به انعقاد دو میثاق بین‌المللی منجر شد که در مجمع عمومی سازمان ملل متحد (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) به اتفاق آراء به تصویب رسید. این دو میثاق عبارتند از «میثاق حقوق اقتصادی و اجتماعی» و دیگری «میثاق حقوق مدنی و سیاسی بشر». این دو میثاق به ترتیب از سوم ژانویه و بیست و سوم مارس ۱۹۷۶ اعتبار اجرایی یافته‌اند. هر دو میثاق در سال ۱۳۵۴ خورشیدی به تصویب مجلس شورای ملی رسیده است.

ماده ۲۷ میثاق حقوق مدنی و سیاسی که پیش از این یاد کردیم حق استفاده از سه نوع حقوق را به رسمیت شناخته است: حق زندگی فرهنگی ویژه، حق اظهار عقیده مذهبی و اجرای اعمال مذهبی و حق بکار بردن زبان ویژه. اما معانی مشخص این حقوق نه در سوکمیسیون و نه در کمیسیون حقوق بشر معین نگردیده است (Bokatola 198). این ماده به گروه‌ها حقوقی را اعطا نکرده است؛ زیرا سال‌های دراز دولت‌ها تصور می‌کردند که برقراری حمایت مستقیم از گروه‌ها، آنان را به مخالفت با دولت‌ها برمی‌انگیزاند. در نتیجه، سازمان ملل، تنها افراد وابسته به گروه‌ها را دارای حقوق مندرج در ماده ۲۷ دانست.



از سال ۱۹۸۸، سازمان ملل در صدد چاره جوئی برای اعتبار بخشیدن، مؤثر ساختن طرح‌ها و توصیه‌های نهادهای حقوق بشر و اقلیت‌ها برآمد. اعلامیه سازمان ملل متحد درباره حقوق افراد متعلق به گروه‌های اقلیتی ملی، قومی، مذهبی و زبانی که در مجمع عمومی سازمان ملل در تاریخ ۱۸ دسامبر ۱۹۹۲ به تصویب رسید (قطعنامه ۴۷/۱۳۵) فرجام این چاره جوئی است. برابر این اعلامیه، دولت‌ها متعهد شدند که موارد زیر را در نظر گیرند:

حمایت از موجودیت و هویت ملی، قومی، مذهبی، و زبانی؛  
فراهم کردن شرایط مساعد ویژه برای تسهیل اعتلای هویت.

در ماده دوم اعلامیه، افراد وابسته به گروه اقلیتی از حق استفاده از حقوق فرهنگی، حق اجرای مراسم مذهبی، بکاربردن زبان چه در قلمرو خصوصی و چه در گستره همگانی بطور آزاد و بی هیچ‌گونه دخالت و یا تبعیض برخوردارند. آزادی مشارکت در زندگی فرهنگی، مذهبی و اجتماعی و اقتصادی نیز در همین ماده پیش بینی شده است.

بمنظور جلوگیری از هرگونه کنار گذاشتگی، افراد وابسته به گروه اقلیتی حق دارند که در زندگی ملی و هم چنین در سطح محلی در تصمیماتی که مربوط به آنست مشارکت فعالی داشته باشند.

ماده سوم اعلامیه تصریح دارد که افراد وابسته به گروه اقلیتی می‌توانند بگونه‌ای فردی و یا به صورت گروهی، با دیگر افراد گروه خود، از حقوق مندرج در اعلامیه بهره ورگردند.

دولت‌ها با استفاده از سه اصل: حاکمیت، یکپارچگی و استقلال و هم چنین منشور سازمان ملل متحد، (عدم مداخله در امور مربوط به صلاحیت ملی دولت‌ها)، ابزاری را بکار می‌گیرند تا حمایت بین‌المللی از اقلیت‌ها محدود گردد. به این ترتیب مفهوم حاکمیت ملی دولت، با وجود اعلامیه ۱۹۹۲، به حقوق اقلیت‌ها برتری دارد و تضمین‌های حقوق اقلیت‌ها باید با رعایت دقیق حاکمیت دولت، یکپارچگی سرزمینی و استقلال آن باشد.

سازمان ملل متحد، با پذیرش طرح‌های مختلف مانند اعلامیه و سپس کنوانسیون بین‌المللی محو همه اشکال تبعیض نژادی (به ترتیب در سالهای ۱۹۶۳ و ۱۹۶۵)، پیمان یونسکو درباره مبارزه با اعمال تبعیض‌آمیز در سال ۱۹۶۰ و اعلامیه یونسکو در سال ۱۹۷۸ درباره نژاد و نژاد پرستی، دو میثاق و اعلامیه یاد شده هم منع تبعیض و هم تفویض حقوق را با هم در نظر گرفته

است که کمترین نتیجه آن فراهم آوردن تضمین‌های لازم فردی برای افراد وابسته به گروه‌های اقلیتی است. چون هیچیک از اعلامیه‌ها، میثاق‌ها و عهدنامه‌های بین‌المللی کلیه راه‌حل‌های لازم را دربر ندارد؛ در طرح‌های حقوقی جدید، نویسندگان و واضعان، برای آنکه همه دولت‌ها با آن موافقت داشته باشند کمترین حقوق را در نظر می‌گیرند.

با تصویب این اعلامیه و دو میثاق نامبرده، سازمان ملل بر اساس مفهوم جهانی حیثیت انسانی، حقوق بشر را به صورت جهانی و تعهدی بین‌المللی در آورد. اما با این مفاهیم و تضمین‌های نوین، راه‌حل‌های مناسبی برای حل مسأله اقلیت‌ها بوجود نیا مد و تا برقراری حقوق بین‌المللی حمایت از اقلیت‌ها راه زیادی در پیش است.

### کشورهای اسلامی و اقلیت‌های دینی و مذهبی

افزون بر مقررات بین‌المللی، اعلامیه‌ها و مقررات منطقه‌ای نیز وجود دارد. به جز اتحادیه اروپا، در منطقه خاور میانه و نزدیک، از سال ۱۹۷۲ با شروع بحث‌های حقوق بشر در اسلام، متن‌های گوناگونی در حد منطقه‌ای تهیه شده است. در اساسنامه اتحادیه عرب (۲۲ مارس ۱۹۴۵) نه به حقوق بشر و نه به اقلیت‌ها اشاره ای نشده است. گویی جهان عرب شامل هیچ گروه قومی، دینی، مذهبی و یا زبانی نبوده است. در سوم سپتامبر ۱۹۶۸، اتحادیه عرب کمیسیونی دائمی برای حقوق بشر تشکیل داد. در ماه دسامبر همان سال کنفرانس منطقه‌ای حقوق بشر در بیروت تشکیل شد که طرحی مشتمل بر ۳۱ ماده تهیه و بوسیله کمیسیون حقوق بشر به شورای اتحادیه عرب تسلیم گردید که مورد قبول قرار نگرفت.

در سال ۱۹۸۵ کمیسیون عربی دائمی حقوق بشر، منشور عربی حقوق بشر را تهیه کرد که دوباره از طرف شورای اتحادیه مردود شناخته شد.

- در سال ۱۹۹۰ به هنگام نوزدهمین کنفرانس وزیران خارجه سازمان کشورهای اسلامی (۵۵ کشور) اعلامیه‌ای شامل يك مقدمه و ۲۵ ماده تهیه شد که در آن امضاکنندگان اعلامیه حقوق اساسی و آزادی‌های همگانی را به عنوان جزء لاینفک اسلام شناختند. بی‌اعتنائی و یا نقض این حقوق گناه کبیره محسوب شده و افراد و امت شخصاً و بطور دسته جمعی مسؤل و پاسخگوی آن هستند. در اعلامیه قاهره هرگونه تبعیض نژادی، زبانی، جنسی، مذهبی و یا وابستگی سیاسی

مردود شناخته شده و ماده ۱۰ آن حمایت از ادیان را مقرر داشته است. درباره آموزش و پرورش نیز ماده ۹ ب همین اعلامیه حق فرد برای دسترسی به آموزش مذهبی و غیر مذهبی را، بگونه ای متعادل، که برای تکمیل شخصیت، تقویت ایمان به پروردگار، و کمک به احترام و حفظ حقوق و تعهداتش باشد برسمیت شناخته است. (Yacoub ۱۳۱ و ۱۲۹)

به سال ۱۹۹۳، پس از مدت‌ها تردید و دودلی، همان کمیسیون، منشور دیگری تهیه کرد که در سال ۱۹۹۴ مورد قبول شورای اتحاده عرب قرار گرفت. در مقدمه این منشور دولت‌های عربی پیوستگی و جانبداری خود را به اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، به میثاق‌های مربوط به حقوق بشر و به اعلامیه قاهره درباره حقوق بشر در اسلام اعلام داشتند. در ماده ۳۷ این منشور حقوق اقلیت‌های دینی برای استفاده از فرهنگ و برای اجرای مراسم مذهبی و آئین‌ها را به رسمیت شناخته شده است.

### ب - ایران و اقلیت‌ها

همه آنچه را که درباره تحول قوانین مربوط به اقلیت‌ها در حقوق ایران به عرض رساندم کوششی بود همانند کار آن پرسوناژ کتاب طاعون آبر کامو به نام (Dr. Rieux)، که چون نمی‌خواست از خیل خاموشان باشد به شرح زندگی طاعون زدگان پرداخت تا دستکم خاطره بی‌عدالتی و خشونت‌ها را زنده نگاهدارد. من نیز، با نشان دادن قسمتی از تحول قوانین ایران درباره اقلیت‌های دینی، کوشش کرده‌ام و تا بگفته نصرت رحمانی بگویم که «... وای که بر ما چه گذشت» و چه دارد می‌گذرد. فریفتگان قدرت هنوز هم به این نکته واقف نشده اند که «ساخت ملت بر اساس نابودی فرد، به دولتی قانونی و مشروع منجر نخواهد شد.» (میشل فوکو) گزارشگری ویژه از کمیسیون فرعی حقوق بشر سازمان ملل متحد در گزارش سال ۱۹۹۲ خود می‌نویسد:

در هر کشور، نوع ملیت‌گرایی (ناسیونالیسم)، تعیین‌کننده سرنوشت اقلیت‌ها است. ویژگی اساسی قوم-ملیتی، کنار گذاشتن، جدا سازی و نیزگاهی بهره برداری (...) [از دیگران] است ... بر عکس مشخصه بارز ملیت‌گرایی بر اساس شهروندی، هم آمیختگی، همانند سازی و یکپارچگی است، که انگیزه‌های برای بنای شکوهمند ملت ایجاد می‌کند. (Eidi).

نگاهی به سراسر تاریخ ایران در مقام مقایسه با دیگر کشورها نشان می‌دهد که وضعیت اقلیت‌ها در ایران با بسیاری از کشورهای دیگر متفاوت است. یکی از تفاوت‌های اساسی ایران با کشورهای دیگر بویژه با کشورهای تازه استقلال یافته در تاریخ ایران نهفته است. زیرا در این کشور مانند بسیاری از امپراتوری‌های کهن، حضور اقوام و حتی ملیت‌ها و مذاهب دیگر امری بدیهی تلقی میشد (Garde). باید توجه داشت که در هر کشوری موضوع احساس ملی و وابستگی ملی متفاوت است. در طول تاریخ میهن ما مواردی فراوانی است که در آن وحدت ملی و حاکمیت مرکزی وجود نداشت؛ ولی احساس ملی و وابستگی همگانی به آب و خاک، وجود داشته و مردم با این احساس، سرنوشت مشترکی را می‌پذیرفتند.

«**یگانگی در گوناگونی**»، صفتی است که برای ایران باید به کار گرفته شود: وحدت فرهنگی بدون وحدت سیاسی؛ یگانگی در ریشه و پراکندگی در شاخ و برگ (Garde). از چنین پیوستگی در یگانگی است که خلق‌ها و مردم ایرانی تبدیل به ملت ایران شده‌اند. «**در طی دورانی، کمی کمتر از چهار هزار سال، [ایرانیان] همان زبان را با تحولاتی حفظ کرده اند... دین خود را از زرتشتی به اسلام تغییر دادند اما همان ملت باقی ماندند... ملت امروزی [ایران] خود را از همان ریشه زنده می‌شناسد، از همان نام استفاده میکند و به طور آشکار و محسوس همان زبان را به کار میگیرد.**» (Planohle 415)

در نوشته‌ای، با وام‌گیری از حافظ، ایران را «خاک مهربانان» خواندم؛ ولی اینک صفت عالی «**میزبان‌ترین**» کشور دنیا را برای ایران بیشتر می‌پسندم. زیرا در نشستی در ژنو شنیده شد که مردم ایران باید از رفتار خود با اقلیت‌ها شرم‌منده باشند (نقل به معنی). من این گفتار را از سوی گوینده‌ای که در «لطافت طبعش» خلاف نیست، سهواللسان غیر عمدی دانستم؛ اما بگفته‌ای «از جالینوس سهوی بزرگ» است. ایران تنها کشوری است که آوارگانی را ۲۷۰۰ سال در خود جای داد و آنان همه فراز و فرودهای تاریخ را با مردم ایران پذیرفتند و با همه قرب جوار، رخت به «کانون» ملی خود برن بستند. مردمی که از چهار هزار سال تاریخ خود ۲۷۰۰ سال را با ما گذراندند (نتصر، ۱۱) مردمی با آن پیشینه همزیستی، نباید از ناکرده خود شرم‌منده باشند. افزون بر آن همه روس‌ها یهود ستیز و پوگروم ساز و همه آلمانی‌ها گتوساز و کتاب سوز و آدم سوز نبودند و همه

آمریکائی‌ها هم در نسل براندازی سرخپوستان مشارکت نداشتند. به گفته دکتر حبیب لوی کسانی میکرب «بیماری واگیر شوم» یهود ستیزی را به ایران آوردند (لوی ۲۶۴-۲۶۵).

ستم به اقلیت‌ها در ایران، تا قدرت‌گیری آخوندها به صورت (Institutionalised) سازمان یافته و تنها برای گروه خاصی نبود؛ کوردلی استبداد و آخوند را نباید به حساب مردم ایران گذاشت. برای درک ستم سازمان یافته و ستم حاکمان، آقای دکتر رضا افشاری درباره نقض حقوق بهائیان در جمهوری اسلامی نمونه گویائی را عرضه می‌دارد: «افراد عادی جامعه، همسو و یا سوا از دولت نیز قادرند با رفتار و اعمال خود به نقض حقوق بشر شهروندان دست زنند. . . . واقعیت این است که در فضای سیاسی و فرهنگی حاکم بر جامعه ایران پیدایش نهادها و گروه‌های غیر دولتی که با بهره‌جویی مستقیم یا غیرمستقیم از پشتیبانی مالی و سیاسی حکومت دست به تجاوز به حقوق دیگران می‌زنند دشوار نیست» (افشاری). در بسیاری از کشورهای دیگر ستم به اقلیت‌ها از زمره ستم‌های سازمان یافته بود و هست. اما مردم ایران همواره به آن سازمان یافتگی قشری ویژه یا حاکمان وقع نمی‌گذاشتند. به عنوان نمونه یکی از آشوب‌هایی را که آخوندها در سال ۱۹۲۲ علیه یهودیان براه انداخته بودند آن‌چنان با عکس‌العمل مخالف مردم روبرو شد که بنا به گزارش آلیانس فرانسه «اکثر جرائد آشوب‌گران را خائن خواندند و مؤکلاً در خواست کردند که دست از اغتشاش و آشوب بردارند» (نتصر جلد دوم ۱۸۹). حساب مردم یک کشور از حساب حاکمان و قشری ویژه جداست. آنکه باید از رفتار خود با اقلیت‌ها شرم‌منده باشد مردم ایران نیستند؛ حاکمان - به معنای اعم از شرعی و عرفی - اند که می‌خواستند و می‌خواهند همه مشترکات تاریخی و تداوم سده‌ها همزیستی ادیان و مذاهب و اقوام ایرانی در خاک ایران را نادیده گیرند. آنکه «می‌خواهد من و تو ما نشویم خانه اش ویران باد».

حاکمان اقلیتی ممتاز بوده و هستند و همه شاهدیم که چگونه در دوران کوتاهی که از اقتدار آنان کاسته شده بود همه گروه‌ها با هر زبان، کیش و آئینی به آرامی روزگار می‌گذراندند. همزیستی صلح‌آمیز، بی‌تعصب بودن و همراهی و همیاری باید بگونه‌ی يك فریضه‌ی انسانی درآید - تا کسی به دیگری نگوید که حقیقت تنها در اختیار من است و تو باید به دین من ایمان بیاوری. هر دولت مشروع و دموکراتی می‌تواند به آسانی وضعیتی ایجاد کند که در آن گروه‌های اقلیتی اعم از ملی یا قومی زبانی و یا دینی بتوانند در باره امور خود تصمیم‌گیری کنند. دموکراسی بر اساس سلطه

دموکراتیک يك گروه برگره‌ی دیگر نیست. از یاد نبریم که وجود اقلیت‌ها در جامعه ملی، موجب توانائی و غنای فرهنگی است. فرهنگ ملی با شناخت فرهنگ اقلیت‌ها، نگاهی دگرگونه به دنیا پیدا می‌کند که این خود سبب افزایش توان پذیرش کثرت‌گرایی و نرم‌خوئی اجتماعی می‌شود. با قبول و اجرای ارزشهائی مانند دموکراسی در نظم حقوقی که برابر آن دولت، اصل حمایت از اقلیت‌ها را در درون نظام حقوق بشر قرار داده و بوسیله قانون اساسی آن را تضمین می‌کند، دولت‌ها می‌توانند مسأله حمایت از اقلیت‌ها را از حالت غیر عادی و استثنائی خود خارج کرده و با بکارگیری اصول آزادی و برابری، از راه ایجاد نهادهای گوناگون، مجالی برای فرصت طلبان باقی نگذارند. از این روی «**خاطر بدست تفرقه دادن نه زیرکی است**». کاری نکنیم که «**بدعت و اوستگی ز عشق**» میهن را ما در «**میان سلسله عاشقان**» اش بگذاریم. بیائیم همه با هم از جان و دل برای برقراری دموکراسی در ایران بکوشیم که با بدست آوردن آن، همه تبعیض‌ها نابود خواهد شد. مبارزه برای دستیابی به دموکراسی را جامعه مدنی آغاز و به انجام می‌رساند؛ آنگاه جامعه سیاسی وارد عمل می‌شود. تا وقتی مبارزه برای دستیابی به دموکراسی همگانی نشود فرق‌گذاری و تبعیض هم برقرار خواهد بود. سخن را با گفته‌ای از هوشنگ ابتهاج (سایه) به پایان می‌برم که :

بنشینیم و بیندیشیم  
این همه با هم بیگانه  
این همه دوری و بیزاری  
به کجا خواهیم رسید آخر  
چه خواهد آمد بر سر ما  
با این دل‌های پراکنده؟  
جنگل بودیم شاخه در شاخه همه آغوش  
ریشه در ریشه همه پیوند  
اینک، انبوه درختانی تنه‌ایم  
آشتی را به امیدی که خرد فرمان خواهد راند  
می‌کنم تلقین و اندرین فتنه بی تدبیر  
با چه دلشوره و بیمی نگرانم من.

## منابع و ماخذها

- آدمیت فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطه، تهران، انتشارات پیام (آدمیت)
- احتشام السلطنه، خاطرات، زوار، تهران ۱۳۶۷، ص ۸۷ (احتشام السلطنه)
- افشاری رضا، نقض حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران، مجله ایران نامه سال نوزدهم، شماره ۲ - ۱ زمستان ۷۹ و بهار ۱۳۸۰/۲۰۰۱ م (افشاری)
- امامی، حسن، حقوق مدنی، ج. ۴، کتابفروشی اسلامیّه، تهران ۱۳۵۰ (امامی).
- امین، حسن تاریخ حقوق ایران، تهران، انتشارات دایره المعارف ایران شناسی، ۱۳۸۲ (امین)
- جعفری لنگرودی محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران گنج دانش ۱۳۷۶ (جعفری)
- خوبروی پاک، محمد رضا، اقلیت ها، شیرازه، تهران ۱۳۸۰، (خوبروی)
- زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، انتشارات کویر، تهران ۱۳۷۴ (زرگری)
- شجیعی زهرا، نخبگان سیاسی ایران، جلد یکم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۲، (شجیعی)
- کاتوزیان ناصر، مجله ایران فردا، تهران، بهمن و اسفند ۷۲ (کاتوزیان)
- لوی حبیب، تاریخ جامع یهودیان ایران، بنیاد فرهنگی حبیب لوی، لس آنجلس ۱۹۹۷. (لوی)
- محیط طباطبائی محمد، دادگستری ایران از انقراض ساسانی تا ابتدای مشروطیت، تهران، وحید ۱۳۴۷ (محیط طباطبائی)
- ملکیان آرتاواز، هفته نامه نیمروز، لندن، شماره ۶۱۹ مورخ ۱۶ دیماه ۱۳۷۹ (ملکیان)
- منصور السلطنه مصطفی، حقوق اساسی، تهران ۱۳۲۷ ق (منصور السلطنه)
- هوشنگ ناصرزاده، مجموعه کامل قوانین حقوقی، تهران، انتشارات خورشید، ۱۳۷۷ (ناصرزاده)
- ناطق هما، ایران در راه یابی فرهنگی، خاوران، پاریس، ۱۳۷۵ (ناطق)
- نتصر امنون، پادیانوند، انتشارات مزدا، لوس آنجلس، ۱۹۹۶. (نتصر)
- Breugei Johan W, "A Neglected Field, The Protection of Minorities", in, R.D. H, vol. IV. 2-3, 1971., (Breugei)
- Bokatola, I.O, L'Organisation des Nations Unies et la protection des minorités, Emille Bruylant, Bruxelles, 1992, (Bokatola).

- Caratini, Roger, La force des faibles, Encyclopédie mondiale des minorités, Larousse, Paris 1986,.( Caratini).
- Carrère d'encausse hélène, La politique soviétique au Moyen-Orient, 1955-1975, presses de sciences PO, Paris 1975. (Carrère d'encausse)
- Deiredre Meintel, « Qu'est-ce qu'une minorité? », in Courrier de l'UNESCO, Paris, juin 1993, (Deiredre)
- De Planhol Xavier, Minorités en islam, Flammarion, Paris, 1997(Planhol)
- Eidi A, document, E/CN.4/sun.2/1992. (Eidi)
- Fenet A., « La question des minorités dans l'ordre du droit », in Les minorités et leurs droits depuis 1789, l'Harmattan, Paris, 1989. (Fenet)
- Garde Paul, Les minorités, in Le courrier de UNESCO, Paris juin 1993
- Laroche J., «Internationalisation des droits de l'homme et protection des minorités » in. Les Minorités et leurs droits depuis 1789, L'Harmattan, Paris, 1989, (Laroche)
- Liebich André & Resler André, L'Europe centrale et ses minorités : Vers une solution européenne ? IUHEI, Genève, 1993. (Liebich & Resler)
- Maalouf Amin, Les identités meurtrières, Grasset, Paris, 1998, pp. (Maalouf)
- Moscovici Serge, Psychologie des minorités, PUF, Paris 1979,( Moscovici)
- Nikitine Basil., Les Kurdes, Aujourd'hui, Paris 1978, (Nikitine)
- Omanga Isse, L'organisation des Nation-Unies et la protection des minorités, Emile Bruylant, Bruxelles, (Omanga,)
- Wolfe Henry C, Human Dynamite, The Story of Europe's Minorities, New York, The Foreign Policy Association, 1939, (Wolfe)
- Yacoub Joseph, Au-delà des minorités, les éditions de l'atelier, Paris 2000. (Yacoub).



## آشنائی با نویسندگان مقالات

### دکتر کامران اقبال

دکتر کامران اقبال در سال ۱۹۴۶ میلادی در بیروت متولد شد. در سال ۱۹۶۳ ابتدا به شهر گراتس در اتریش و سپس به هامبورگ و کیل در آلمان عزیمت کرد و در دانشگاه های دو شهر اخیر به تحصیل علوم اسلامی و خاورشناسی و تاریخ و علوم سیاسی پرداخت در سال ۱۹۷۶ پس از یک سال مطالعه و تحصیل در دانشگاه های کمبریج و لندن به آلمان بازگشت و از دانشگاه کیل به اخذ درجه دکترا موفق شد دکتر اقبال از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۹ در دانشگاه های هامبورگ و کیل به سمت استادیاری به تدریس زبان و ادبیات فارسی و عربی اشتغال داشت و از سال ۱۹۷۹ بنا به دعوت دانشگاه بوخوم آلمان به عنوان استاد متخصص تاریخ اسلامی کشورهای خاورمیانه به تدریس اشتغال دارد. از دکتر اقبال تألیفاتی در زمینه روابط دیپلماتیک ایران و انگلیس در اوائل قرن نوزدهم میلادی و نیز مقالات متعددی در مسائل تاریخی در دائرة المعارف ایرانیکا و نشریات دانشگاهی آلمان به چاپ رسیده است. دکتر اقبال اغلب میهمان مدارس تابستانه آلمان و هلند و دیگر مجامع بهائی برای تدریس و ایراد نطق و خطابه در رشته تخصصی خود می باشد.

### دکتر مهرداد امانت

دکتر مهرداد امانت ابتدا در رشته مهندسی در دانشگاه کالیفرنیا (لوس آنجلس) تحصیلات خود را به پایان رساند (۱۹۷۶) و بعد به تحصیلات اسلام شناسی در همان دانشگاه پرداخت (۱۹۷۹) و سرانجام رو به تاریخ آورد (۱۹۸۴) و به دنبال آن رساله دکتری خود را در دانشگاه کالیفرنیا در سال ۲۰۰۶ گذراند.

ایشان دارای مقالات متعددی در دانشنامه ایرانیکا، تاریخ ایران کمبریج، دانشنامه تاریخ ادیان و مجله مطالعات ایرانی و دیگر نشریات معتبر ایران شناسی است و در مجامع بین المللی ایران شناسی عضویت دارد.

## دکتر محمد رضا خوبروی پاک

دکتر خوبروی پاک تحصیلات ابتدائی و متوسطه خود را در شهر رشت طی کرد و بعد در سال ۱۳۴۰ دوره لیسانس دانشکده حقوق دانشگاه طهران را به پایان رساند. در فاصله سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۴۵ ایشان دوره دکتری حقوق را در همان دانشکده گذراند. مدتی به وکالت دادگستری پرداخت و در سالهای ۱۹۸۲ - ۲۰۰۰ مشاور حقوقی در کشور فرانسه بود. از جمله آثار ایشان کتاب نقدی بر فدرالیسم (طهران ۱۳۷۷)، اقلیت‌ها (۱۳۸۰)، جمهوری در کردستان (به فرانسه ۲۰۰۲)، تمرکززدایی و خودمدیری (طهران ۱۳۸۴) را می‌توان نام برد. مقالات ایشان در مجلات داخل و خارج کشور (کلک، بخارا، علم و جامعه، تلاش و...) نشر شده و می‌شود. ایشان اینک در کار انتشار کتاب تازه خود فدرالیسم در جهان سوم است.

## دکتر شاپور راسخ

دکتر شاپور راسخ استاد پیشین دانشگاه طهران در رشته جامعه‌شناسی و مشاور کنونی یونسکو و دفتر بین‌المللی تعلیم و تربیت است. تحصیلات ایشان در طهران در رشته ادبیات و رشته اقتصاد در دانشگاه ژنو سویس در رشته علوم اجتماعی است. ایشان رساله دکتری خود را در جامعه‌شناسی در همین دانشگاه اخیر گذرانده است. از تألیفات دکتر راسخ مقدمه بر جامعه‌شناسی ایران و تعلیم و تربیت در جهان امروز به زبان فارسی و محتویات تعلیم و تربیت در عرصه جهانی از اکنون تا سال ۲۰۰۰ (بفرانسه و انگلیسی)، نگاه‌هایی به آموزش سواد (بفرانسه و انگلیسی)، تعلیم و تربیت و فرهنگ صلح (به زبان فرانسه) است. دکتر راسخ مقالات فراوان در نشریات مختلف از جمله سخن، راهنمای کتاب، نگین و مجلات بهائی چون پیام بهائی، پژوهشنامه، عندلیب، سفینه عرفان و خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر منتشر کرده است.

## دکتر مینو فؤادی

دکتر مینودخت فؤادی با احراز رتبه اول از دانشکده پزشکی طهران فارغ‌التحصیل شد و به دریافت بورس تحصیلی نائل گردید. تحصیلات فوق‌دکتر را در دانشگاه پنسیلوانیا (آمریکا) انجام داد و احراز تخصص در رشته‌های بیماری‌های کودکان، خون و سرطان حاصل کرد. خانم دکتر

فؤادی در دانشگاه های پیتسبورگ و نیویورک تدریس کرده است. از سال ۱۹۷۸ از استادان دانشگاه لندن و جزو هیئت ممتحنین رشته های علوم پزشکی بوده است. نامبرده سال ها ریاست بخش خون بیمارستان های لندن را عهده دار بوده و اکنون جزو اساتید دانشگاه امپریال کالج لندن می باشد. خانم دکتر فؤادی در زمینه بیماری های مختلف خونی و حیات و تکثیر سلول های سرطانی تحقیقات متعددی انجام داده و مقالات متعدد در رشته های تخصصی خود در مجلات علمی غرب به چاپ رسانده است. نامبرده در ایران و اروپا به خدمات متعدد به جامعه بهائی موفق بوده است.

### دکتر داریوش معانی

دکتر مهندس داریوش معانی متولد ۱۹۳۴ در مشهد در سال ۱۹۵۲ به کویت هجرت کرده و پس از ۵ سال به قصد ادامه تحصیل و هجرت به اتریش رفته است. در سال ۱۹۶۴ به اخذ فوق لیسانس مهندسی معماری از دانشگاه کراکبی و در سال ۱۹۶۹ به اخذ دکترای شهرسازی و برنامه ریزی منطقه ای از دانشگاه فنی آخن در آلمان غربی موفق گردید.

از ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۵ در ایران اقامت داشت. ابتدا به مدت سه سال در دانشگاه های ملی و طهران به تدریس مشغول بود که به علت تدبیر به امر بهائی از کار برکنار شد. در عین حال تا سال ۱۹۷۵ به عنوان مهندس مشاور به کار مشغول و طرح و مدیریت چندین پروژه مهم شهرسازی را به عهده داشت.

ایشان ضمن خدمت مستمر در تشکیلات بهائی به تحقیق و تألیف مشغول و سفرهای متعددی برای شرکت در سمینارها و ایراد سخنرانی او را به ممالک اروپائی، استرالیا و ممالک عربی کشانده است. از آثار قلمی ایشان دو جلد کتاب کنز اسرار در تشریح کلمات مکنونه فارسی و کتابی در بیان رموز عربی صلوة کبیر و نیز فرهنگ اصطلاحات عرفانی در آثار مبارکه را می توان نام برد که دو کتاب اخیر به زودی انتشار خواهد یافت.

### دکتر فریدون وهمن

دکتر فریدون وهمن استاد ایران شناسی در رشته زبان های باستانی ایران در دانشگاه کپنهاک است. ایشان تحصیلات خود را در دانشگاه های طهران، کپنهاک و لندن به پایان رسانده و رساله

دکترای خود را که تحقیقی دربارهٔ متنی کهن به زبان پهلوی است گذرانده است این رساله بعداً توسط کرزن پرس لندن زیر عنوان اردا ویراز نامک، کمدی آلهی ایرانی *Ardā Wirāz Nāmag*, 'The Iranian 'Divina Commedia' منتشر شد (۱۹۸۳). از دیگر تألیفات دکتر وهمن می توان به آثار زیر اشاره کرد:

دیانت زردشتی (طهران ۱۹۷۱). فرهنگ مردم کرمان (طهران ۱۹۷۳). دیوان سلمان ساوجی بر اساس نسخه ای کهن به خط عبری در کتابخانهٔ سلطنتی کپنهاگ (طهران ۱۹۷۶). تحقیقاتی در لهجه های غربی ایران در ۳ جلد همراه با پرفسور گارنیک اساطریان از دانشگاه ایروان (۱۹۸۸) - (۱۹۹۴) به زبان انگلیسی که توسط آکادمی علوم دانمارک منتشر شده است. سوای آن وی مؤلف دو جلد فرهنگ فارسی / دانمارکی، دانمارکی / فارسی است. مقالات دکتر وهمن در دانشنامهٔ ایرانیکا. دانشنامهٔ بزرگ دانمارک و مجلات و نشریات ایران شناسی و نیز خوشه هائی از خرمن ادب و هنر و مجلهٔ پیام بهائی به طبع رسیده است.

### خانم مینا یزدانی

مینا یزدانی در شیراز به دنیا آمد. تحصیلات ابتدائی و متوسطه و نیز چهار سال اول دانشکدهٔ پزشکی را در همان شهر به پایان رسانید. پس از انقلاب اسلامی ایران، در زمان انقلاب فرهنگی از دانشکدهٔ پزشکی به دلیل بهائی بودن اخراج، و از تحصیل در رشتهٔ مورد علاقهٔ خود محروم گشت. پس از آن به طور همزمان در مؤسسهٔ معارف عالی امر، و نیز دانشگاه ایندیانا امریکا (از طریق مکاتبه) به تحصیل پرداخت. در سال ۲۰۰۴ میلادی برای ادامهٔ تحصیل به کانادا رفت و در سال ۲۰۰۵ از دانشگاه ویلفرید لوریه<sup>۱</sup> در رشتهٔ "فرهنگ و دین" درجهٔ فوق لیسانس گرفت و اکنون در بخش "تمدن های خاور نزدیک و میانه" دانشگاه تورنتو در دورهٔ دکترای مشغول به تحصیل است. از وی کتاب *اوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکهٔ بهائی* و نیز مقالاتی در نشریات خوشه هائی از خرمن ادب و هنر و پیام بهائی به چاپ رسیده است.

<sup>1</sup> Wilfrid Laurier University

## فهرست انتشارات انجمن ادب و هنر

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| دوره عنذلیب                         | ۱- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱)             |
| دوره مصباح                          | ۲- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۲)             |
| دوره طاهره                          | ۳- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۳)             |
| دوره قلم اعلیٰ                      | ۴- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۴)             |
| دوره ورقا                           | ۵- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۵)             |
| دوره بیان                           | ۶- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۶)             |
| دوره نبیل اعظم                      | ۷- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۷)             |
| دوره حاجی میرزا حیدرعلی اصفهانی     | ۸- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۸)             |
| دوره سمندر                          | ۹- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۹)             |
| دوره فیضی                           | ۱۰- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۰)           |
| دوره ولایت                          | ۱۱- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۱)           |
| دوره ادب و فرهنگ ایران در قرن بیستم | ۱۲- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۲)           |
| دوره نبیل اکبرفاضل قائنی            | ۱۳- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۳)           |
| دوره میثاق                          | ۱۴- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۴)           |
| مسئله تجدّد و دیانت بهائی (۱)       | ۱۵- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۵)           |
| به کوشش ابوالقاسم افنان             | ۱۶- چهار رساله تاریخی درباره طاهره، قرّة العین |
| برگزیده اشعار فرهمند مقبلین         | ۱۷- نغمه‌های الهام                             |
| اثر بهاء الدّین محمد عبّدی          | ۱۸- صد شاخه گل                                 |
| مجموعه‌ای از شاهکارهای مشکین قلم    | ۱۹- مشکین قلم هنرمند خط نگار قرن نوزدهم        |
| مجموعه اشعار دکتر امین الله مصباح   | ۲۰- گنجینه امین                                |
|                                     | ۲۱- رساله بازخوانی قطعات مشکین قلم             |
| نوشته ف - بهگرا                     | ۲۲- داستان‌هایی از تاریخ بهائی به فارسی آسان   |
| مسئله تجدّد و دیانت بهائی (۲)       | ۲۳- خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۶)           |

KHOOSH-I-HÁ'I AZ KHARMAN-I-ADAB VA HONAR (16)

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

165 B.E. - 2008 A.D.

ISBN: 978-3-00-026292-0

Cover page: Hyacinths. Annotated signature '*painted by the most insignificant of slaves, Muhammad Zamān, 1094 (1682-1683), Isfahan school, 17<sup>th</sup> century.* From the collection of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

**KHOOSH-I-HÁ'I AZ  
KHARMAN -I- ADAB VA HONAR**

**16**

Proceedings of a Seminar  
on  
Modernity and the Bahá'í Faith (2)

Society for Persian Arts and Letters  
Cultural Center Tambach, Germany



'Asr-i-Jadid Publisher  
Darrnstadt, Germany



شهر و سابق

ایرصادان مهندس حقیقات

میدان آزادی