

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.^۲ 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.'^۳

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.^۴ 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."^۵

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^۶ 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 تجدد 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 تجدد 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^۷ 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.^۸

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.^{۱۰}

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 نخواهیم 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.^{۱۱}

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 يك جواب ساده مختصر بشوند. ولی بلاشك 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 ملك 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 متمدن 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.^{۱۲} 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.^{۱۳} 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 درهم پاشیدگی 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 همچین قائل به وحدت عالم انسانی و نیز لزوم یک زبان عمومی بین المللی بودند.^{۱۴}

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 دینانته 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.^{۱۵} 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 گرائی 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.^{۱۶} 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.^{۱۷}

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.^{۱۸}

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 نظم 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.^{۱۹}

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.^{۲۰}



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 ناسیونالیزم 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.^{۲۱} 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.^{۲۲}

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 زیربناهای 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

¹ 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.

² 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.

³ Bausani, p. 257

⁴ Arnold Toynbee: *Kultur am Scheideweg*, Berlin 1958, pp. 134 ff.

⁵ 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.

¹² 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