

اندیشه اجتماعی و سیاسی در نیمه دوم قرن نوزدهم ایران و ارتباط آن با امر بهائی

دکتر نادر سعیدی

نیمه دوم قرن نوزدهم در ایران مرحله آغاز و رشد اندیشه اجتماعی و سیاسی به گونه‌ای منظم و پیچیده است. تا قبل از دهه ۱۸۵۰ به سختی می‌توان از وجود نوآوری اجتماعی و سیاسی به صورتی قابل توجه در ایران دوره قاجار سخن گفت. اگرچه عباس میرزا و امیرکبیر در جهت اصلاح نظامی و اجتماعی قدم‌هایی برداشتند اما این امر با روندهای منظم فکری همراه نگردید. اما از دهه ۱۸۵۰ جریانی از افکار جدید در نوشته‌های ایرانیان آغاز می‌گردد. در دهه ۱۸۵۰ آخوندزاده شش نمایش‌نامه مشهور خود را که صریحاً نقد از اوضاع اجتماعی ایران و سنت‌گرایی و اسلام بود به زبان ترکی بنگاشت و در همین دهه از لزوم اصلاح خط و الفباء نیز سخن گفت. در اواخر همین دهه ملک‌خان کتابچه غیبیه یا دفترچه تنظیمات را ظاهراً خطاب به مشیرالدوله ولی در واقع خطاب به ناصرالدین شاه نوشت و در آن بر لزوم اصلاح قانون و دیوان تأکید کرد. وی در همین زمان انجمن فراموش‌خانه را نیز تأسیس کرد. در دهه ۱۸۶۰ آخوندزاده اثر معروف خود مکتوبات را که حمله شدیدی به اسلام و علماء و رسوم دینی است به قلم آورد و ملک‌هم آثار دیگری نوشت که از آن جمله به دنبال آخوندزاده از اصلاح الفباء و خط فارسی دفاع کردند. دهه ۱۸۷۰ از اهمیت خاصی برخوردار است. در این دهه ملک‌هم به نوشتن آثاری مانند شیخ و وزیر و اصول تمدن ادامه داد و در آثار خویش از دادن امتیازات گوناگون به شرکت‌های غربی دفاع کرد. جمال‌الدین اسدآبادی نیز در این زمان در مصر بود و علیه استعمار انگلستان آغاز به نوشتن کرد. رساله مجدیّه تألیف مجدالملک نیز در سال ۱۸۷۱ نوشته شد و در اواخر دهه میرزا یوسف خان

مستشارالدوله در اثر خود يك كلمه از جامعه انتقاد کرد و راه حل را در اصلاح قانونی و مدنی جستجو نمود. اما مهم‌ترین اتفاق این دهه آن بود که گروه تجدّدخواه به سرپرستی میرزا حسین خان مشیرالدوله یا سپهسالار در ایران زمام دولت را به دست گرفت و در جهت سیاست‌های اصلاحی اقدام کرد. در سال ۱۸۸۰ ناصرالدین شاه حسین خان را از دولت به کلی کنار گذارد و شکست گروه تجدّدخواه از گروه سنت‌پرست قطعیت یافت. بدین جهت دهه ۱۸۸۰ تا حدی دهه یأس سیاسی و اجتماعی است. در این دوران جمال الدین اسدآبادی چهره‌ای شدیداً اسلامی و دینی به خود می‌گیرد و با نوشتن رساله نیچریه در سال ۱۸۸۱ به فعالیت‌های خود گسترش می‌بخشد و در سال ۱۸۸۴ در پاریس با همکاری عبده روزنامه *عروة الوثقی* را به مدت کوتاهی منتشر می‌سازد. در دهه ۱۸۹۰ انتقاد سیاسی و اجتماعی تندتر و شدیدتر می‌شود. روزنامه قانون در سال ۱۸۹۱ توسط ملکم خان از لندن با شعار اتفاق، عدالت و ترقی شروع به کار می‌کند و جمال الدین اسدآبادی و میرزا آقاخان کرمانی نیز با روزنامه همکاری می‌کنند. در سال ۱۸۹۲ جمال الدین به دعوت سلطان عبدالحمید به استانبول می‌رود و با معاون خویش میرزا آقاخان کرمانی در دفاع از پان اسلامیزم یا خلافت اسلامی و انتقاد از اوضاع ایران فعالیت می‌کند. میرزا آقاخان کرمانی در این دوران آینه سکندری، سه مکتوب، صد خطابه، هشت بهشت و هفتاد و دو ملت را می‌نویسد. در این دهه دو واقعه مهم اتفاق می‌افتد. یکی واقعه رژی و تحریم تنباکو توسط علماء در سال ۱۸۹۲ است که ناصرالدین شاه را به لغو امتیاز تنباکو از شرکت انگلیسی مجبور می‌کند. و دیگر قتل ناصرالدین شاه در سال ۱۸۹۶ است که توسط میرزا رضا کرمانی از شاگردان جمال الدین اسدآبادی صورت می‌پذیرد. میرزا آقاخان کرمانی به درخواست دولت ایران به اتهام شرکت در این قتل به ایران استرداد شده و در سال ۱۸۹۶ اعدام می‌گردد. جمال الدین هم چند ماه بعد بر اثر سرطان فوت می‌کند.

دورانی که به اختصار مورد بررسی قرار گرفت در واقع دوران سلطنت پنجاه ساله ناصرالدین شاه (۱۸۴۸-۱۸۹۶ م.) است که در عین حال تقریباً با دوران رسالت حضرت بهاءالله (۱۸۵۳-۱۸۹۲ م.) نیز تطبیق می‌نماید. اما عصربندی تاریخی همواره مبتنی بر نوعی داوری در مورد اهمیت تاریخی وقایع گوناگون است. بدین جهت از نقطه نظر فرد بهائی تقسیم‌بندی این دوران نیز ممکن است بر اساس ملاک‌های متفاوتی صورت پذیرد. شاید بتوان گفت که در ارتباط با موضوع مورد بحث ما سه مقطع تاریخی را باید نقاط عطف تاریخ تجدّد ایران در قرن نوزدهم دانست. نقطه عطف اول سال ۱۸۷۵ است. به یاد داریم که دهه ۱۸۷۰ دهه زمامداری گروه ترقی و اصلاح بود. در این سال است که جامع‌ترین اثر مربوط به تجدّد و تکامل ایران یعنی رساله مدتیّه از قلم حضرت عبدالبهاء بدون ذکر نام نویسنده به امر حضرت بهاءالله نازل می‌گردد. نقطه عطف دوم سال ۱۸۹۱ است که در آن لوح دنیا از قلم حضرت بهاءالله نازل می‌شود که مستقیماً به مسئله ترقی و تجدّد و اصلاح ایران معطوف است. نقطه سوم سال ۱۸۹۲ است که در آن رساله سیاسیّه از قلم حضرت عبدالبهاء خطاب به اهل بهاء نگاشته می‌شود. اکثر نویسندگان، آغاز نهضت مشروطیت را در واقعه رژی در اوائل دهه ۱۸۹۰ قلمداد

کرده‌اند. اما این داوری نارساست. سرآغاز نهضت مشروطیت را باید همچنان که برخی از نویسندگان متذکر شده‌اند در اصلاحات اجتماعی و سیاسی دهه ۱۸۷۰ جستجو کرد.^۱ در واقع آرمان‌های مشروطیت در اکثر موارد با سیاست‌های اصلاحی دهه ۷۰ سازگار بود. به همین سان پس از پیروزی اولیه، مشروطیت، اکثر علماء با آن مخالفت ورزیدند که آن هم به اعاده حکومت استبداد منجر گردید. بررسی موقف دیانت بهائی در مورد نهضت مشروطیت در ایران خود مستلزم تحقیق و مقالات دیگری است که از عهده این نویسنده خارج است. اما توجهی به این سه نقطه، عطف، متغیرهای اصلی موقف امر بهائی را آشکار می‌سازد. رساله مدتیہ دفاع مشروطی است از سیاست اصلاح دهه ۱۸۷۰ در عین حال که از محدودیت‌های آن نیز انتقاد می‌گردد. لوح دنیا که در اوائل واقعه، رؤی نازل گردیده است دولت و ملت ایران را به هماهنگی در جهت تساوی و آزادی و رشد اقتصادی دعوت می‌کند. این لوح در واقع آخرین زنگ خطر و هشدار به رژیم قاجار و ملت ایران است که به نحوی صلح‌آمیز در جهت آرمان‌های حکومت مشروطه قدم بردارند. از این زمان قدرت علماء در فعالیت‌های سیاسی که اکثراً با آرمان‌های دمکراسی هم مخالف بودند افزایش یافت. این است که در سال ۱۸۹۳ حضرت عبدالبهاء با تأکید بر عدم مداخله در امور سیاسی توسط اهل بهاء، از دخالت مستقیم و حکومت علماء در سیاست نیز انتقاد می‌فرماید. موقف دیانت بهائی در خصوص مشروطیت تا حدی آشکار می‌گردد: دفاع از اصل ترکیب سلطنت و جمهوریت همانند مشروطه، سلطنتی انگلستان، حمایت از اصلاح نظامی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی در ایران، ترجیح روش صلح‌آمیز و همکاری دولت و ملت بر اساس اصول عدالت و آزادی، بدبینی نسبت به دخالت مستقیم علماء مذهبی در امور سیاسی و در نتیجه عدم مشارکت مستقیم در فعالیت‌های انقلابی.

پس از ذکر این کلیات در بقیه، این مقاله به بررسی کوتاه چهار موضوع می‌پردازیم. اول منشأ اندیشه اجتماعی و سیاسی این دوران؛ دوم سیاست اصلاح در دهه ۷۰؛ سوم احوال و عقائد چهار تن از مشهورترین اندیشمندان دوره ناصری یعنی آخوندزاده، ملک‌خان، اسدآبادی و کرمانی؛ و چهارم نقش و موقف امر بهائی در ارتباط با این امور.

۱- منشأ و علت ظهور اندیشه اجتماعی و سیاسی

اولین نکته‌ای که در این زمینه باید مورد توجه قرار گیرد این است که مشکل اصلی تفکر سیاسی و اجتماعی این دوران بحث در مورد لزوم تجدّد و اصلاح نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جهت آرمان‌های انقلاب کبیر فرانسه و مکتب روشنگرانی (The Enlightenment) فرانسوی است. به عبارت دیگر اندیشه اجتماعی و سیاسی در این دوران ابعاد گسترده و پیچیده‌ای ندارد و بیشتر معطوف به مسئله اثبات تجدّدخواهی است. این امر مایه تعجب نیست. مکاتب اجتماعی و سیاسی غرب بدین جهت بوجود آمد که جامعه غرب تحت تأثیر صنعتی شدن، حرکت در جهت دمکراسی سیاسی، ظهور سرمایه‌داری، و رشد اقتصادی دستخوش تحول و تطوری

همه جانبه گشت. جامعه‌شناسی و دیگر مظاهر فلسفه، اجتماعی در واقع انعکاسی از این تجربه، دگرگونی بود. در ایران نیز اندیشه، اجتماعی و سیاسی پاسخی به شرایط خاص ایران و تجربه، ویژه، آن بود. اما این تجربه با تجربه، دنیای غرب تفاوت داشت و بدین علت فلسفه، اجتماعی دوران قاجار در حقیقت منحصر به سؤال تجدّدخواهی گردید. با نگاهی به علل عمده، این تحولات و تجربیات می‌توانیم مسئله را آشکارتر نمائیم.

اولین علت اندیشه، اجتماعی و سیاسی در ایران تغییر موازنه، سیاسی و نظامی و اقتصادی در سطح بین‌المللی و تجربه، شکست نظامی از نیروهای غربی است. دو شکست فاحش نظامی ایران از روسیه در سال‌های ۱۸۱۲ و ۱۸۲۸ و نیز شکست از انگلستان بر سر مسئله، هرات در سال ۱۸۵۷ از مهم‌ترین عواملی بود که ایرانیان را تکان داد و ضرورت اصلاح نظامی و سیاسی و اجتماعی را در میان برخی از روشنفکران و حتی برخی از دولتمندان برانگیخت. به عبارت دیگر بر خلاف انگلستان یا فرانسه و آلمان شکل اصلی تجربه، دگرگونی در ایران قرن نوزدهم تجربه، سرمایه‌داری و یا انقلاب کشاورزی و صنعتی نبود. بالعکس این تجربه اساساً تجربه، شکست نظامی از ممالک غربی بود. در نتیجه اندیشه، اجتماعی و سیاسی بوجود آمد اما این اندیشه اساساً معطوف به این سؤال بود که آیا باید مثل غرب شد یا نه. به عبارت دیگر مسئله، فلسفه، اجتماعی مسئله، تجدّد بود.

دومین علت افزایش بحران اقتصادی و کاهش رونق اقتصادی در طول قرن نوزدهم ایران بوده است. در این دوران اهمیت تجاری خلیج فارس کاهش یافت و درآمد حاصل از تجارت کم شد. در عین حال صنایع داخلی هم در رقابت با صنایع خارجی در تنزل بود. درآمد دولت مرکزی در طول قرن نوزدهم در واقع کمتر شد. به همین جهت تأکید بر مالیات از زمین در این دوران بیشتر می‌شود. ترکیب این فشار مالیاتی با نظام تیول‌داری باعث دشواری شدید اقتصادی برای مردم عادی شد. یکی از نتایج این امر مهاجرت تعداد زیادی از ایرانیان به کشورهای مجاور خاصه عثمانی بود. مجدالملک نیز در رساله، مجدیه، خود که در سال ۱۸۷۱ نوشته شده است به این مهاجرت دسته جمعی اشاره می‌کند. این مسئله نیز باعث چاره‌اندیشی می‌گردد اما طبعاً باز هم سؤال اصلی مسئله، تجدّد می‌باشد.

سومین علت افزایش ارتباط با دنیای غرب و آشنائی با انقلاب کبیر فرانسه است. انقلاب کبیر فرانسه مفهوم حکومت مشروطه را از سرحد شرایط بخصوص فرانسه خارج نمود و آن را به عنوان نمونه و آرمان تحول اجتماعی و سیاسی در سرتاسر جهان حاکم کرد. پژوهندگان نهضت‌های اجتماعی متوجه شده‌اند که در اوائل قرن بیستم ممالکی با شرائط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کاملاً متفاوت همگی در نهضت‌های سیاسی خویش از الگوی مشروطه متأثر بودند. انقلاب مشروطه در کشور عثمانی در سال ۱۹۰۸ و انقلاب مشروطه در روسیه در سال ۱۹۰۵ از جمله مثال‌های این منطقه است. وجود این الگوی اجتماعی و سیاسی یعنی حکومت پارلمانی و دمکراسی سیاسی تا قبل از انقلاب سوسیالیستی ۱۹۱۷ روسیه در واقع شکل از پیش پرداخته، نهضت‌های فکری و سیاسی کشورهای مختلف دنیا بود و ایران هم از این موضوع مستثنی نبود.^۲ و بالاخره

علت چهارم را بدون کوچکترین تردیدی باید در نهضت حماسی دیانت بانی و پس از آن دیانت بهائی جستجو نمود. نهضت بایبه سران سیاسی و روشنفکران غیر مذهبی و علماء اسلامی را تکان داد و ضرورت نوآوری فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در ایران را آشکار ساخت. در عین حال انتقاد حضرت اعلیٰ از علماء اسلام، حکومت قاجار و فرهنگ پوسیده و پوشالی ایران نیمه قرن نوزدهم اندیشه، ترقی و تجدد را در ایران پایه نهاد. به همین ترتیب همان طور که بعداً اشاره خواهیم کرد دیانت بهائی پیشگام و طلیمه‌دار اندیشه، دمکراتی و ارتقاء اقتصادی و اجتماعی در جامعه ایران بود.

۲- سیاست اصلاح در دهه ۱۸۷۰

همان طور که قبلاً ذکر شد دهه ۱۸۷۰ دهه اصلاح و بر سر کار آمدن نیروهای تجددخواه بود. نکته قابل توجه این است که از این لحاظ ایران و کشور عثمانی مشابه هم بودند. در کشور عثمانی در سال ۱۸۷۶ سلطان عبدالعزیز توسط انقلابی که خواستار حکومت پارلمانی بود مخلوع شد و پس از دوران کوتاهی سلطان عبدالحمید به تخت نشست. اما دو سال بعد یعنی در ۱۸۷۸ سلطان عبدالحمید پارلمان را تعطیل کرد و به حکومتی استبدادی و خودکامه روی آورد. از این تاریخ تا ۱۹۰۸ که سال انقلاب مشروطه، ترک‌های جوان و خلع عبدالحمید است، عبدالحمید با جاه‌طلبی و خودکامگی حکومت می‌کرد. در ایران نیز به همین سان بود بدین ترتیب که پس از دهه ۷۰ ناصرالدین شاه سیاست اصلاح را به کنار گذارد و به صورتی خودکامه حکومت کرد تا آنکه در سال ۱۸۹۶ به قتل رسید.

در ایران صدارت میرزا حسین خان سپهسالار مسئول اتخاذ سیاست اصلاح بود. ناصرالدین شاه در سال ۱۸۷۲ میرزا حسین خان را صدر اعظم خود کرد و او را مأمور به تدابیر اصلاحی نمود. میرزا حسین خان دوازده سال در استانبول بود و سمت سفیر ایران در کشور عثمانی را داشت. تحت تأثیر سیاست تنظیمات در کشور عثمانی و افکار آزادی‌خواهانه و اصلاح‌طلب غربی در محیط روشنفکرانه، استانبول، حسین خان شدیداً طرفدار اصلاح نظامی و اداری و سیاسی ایران بود و همواره شاه را به این مطلب تشویق می‌کرد. و در دهه ۱۸۶۰ فعالیت‌های روسیه در آسیای میانه و انضمام قسمت‌های مختلف آن به روسیه شدت یافت و این امر ناصرالدین شاه را تشویق به اصلاح کرد. از طرف دیگر در طول سفرش به عتبات در سال ۱۸۶۹-۱۸۷۰ نیز ناصرالدین شاه فقر مردم ایران را به چشم خود دید. به همین دلیل در سال ۱۸۷۱ حسین خان را ابتداءً وزیر عدلیه کرد و آنگاه او را نخست وزیر خود نمود. اما در سال ۱۸۷۳ به خاطر قضیه امتیاز روپتر و فشار آخوندها و درباریان و شاهزادگان، او را از نخست وزیری معزول کرد. با این حال به او منصب سپهسالاری داد و حسین خان نیز به اصلاحات خود ادامه داد تا آنکه در سال ۱۸۸۰ کاملاً از هر سمت دولتی خلع گردید. حسین خان در سال بعد درگذشت.

در این دوران حسین خان افراد تجددخواه نظیر ملکم خان و میرزا یوسف خان مستشارالدوله را در کابینه، خویش وارد کرد و دست به اصلاحات گوناگون زد و در این اصلاحات از نظریات

ملکم خان خصوصاً متأثر بود. اصول اصلاحات او را می‌توان چنین خلاصه کرد:^۳
اول اصلاح قضائی بدین ترتیب که سعی کرد تا حالت دلبخواهی قدرت شاهزادگان و والیان و حکام محلی و نیز علماء را در امور قضائی کاهش بخشد. حق محاکمه و مجازات زیردستان در ولایات توسط مالکین و والیان را نفی کرد و آن را به وزارت عدلیه و نمایندگان آن منحصر نمود. همچنین مجازات اعدام را هم صرفاً با تصمیم دولت مرکزی مجاز شمرد. با پیشنهاد مجلس تنظیمات حیطه، کنترل علماء و محاکم شرع را محدودتر کرد. این امر به مخالفت شدید علماء و شاهزادگان و والیان داخلی و تیولداران منجر شد.

دوم اصلاح نظامی است. حسین خان بر تهیه آمار، صورت عوائد و مخارج، ایجاد کارخانه‌های مهمات و تنظیمات حسنه که شامل قواعد مربوط به ارتش و خدمت نظام بود تأکید نمود. وی قواعد خدمت نظام را منظم‌تر کرد، اختیارات نامحدود و سوء استفاده افسران و شاهزادگان بالاتر را کاهش داد، دانشکده آموزش نظامی بوجود آورد و قشون قزاق را با سرپرستی یک کلنل روسی ایجاد نمود.

سوم اصلاح سیاسی است. در این مورد حسین خان تمرکز سیاسی را در مقابل اختیارات شاهزادگان و نظام شبه فئودالی و قدرت علماء معمول داشت در عین حال که قدرت شاه را کمتر و قدرت صدر اعظم را بیشتر نمود. در تنظیم کابینه نظامی بوجود آورد که بر مبنای آن کابینه از یک صدر اعظم و نه وزیر تشکیل می‌شد و در آن وظیفه، وزراء مشخص بود و ایشان از طریق صدر اعظم با پادشاه ارتباط می‌یافتند. حقوق وزراء و والیان را که اکثر شاهزادگان قاجار بودند تحدید کرد و علیه رشوه‌خواری اقدام نمود.

چهارم اصلاح اقتصادی است. حسین خان به اصلاح مالیاتی دست زد بدین ترتیب که قدرت دلبخواهی تیولداران و شاهزادگان قاجار را کمتر کرد و کوشش نمود که اداره استیفاء یعنی وزارت دارائی را منظم و عقلانی و بوروکراتیک نماید. در عین حال به ایجاد زیربنای رشد اقتصادی خصوصاً ایجاد جاده و راه آهن توجه کرد و نظر به نبودن بودجه، لازم و مخالفتش با روسها امتیاز ساختن راه آهن را به رویتر انگلیسی داد.

پنجم اصلاح فرهنگی است که به آن جهت شاه را به سفر اروپا برد، هفته نامه ایران را بوجود آورد، دارالفنون را گسترش داد، مدرسه مشیریّه را ایجاد کرد و مدرسه سپهسالار را بنا نمود. به علاوه اصلاحاتی از قبیل توسعه تلگراف، نصب چراغ در خیابان‌های طهران، ایجاد میدان توپخانه، کاخ بهارستان و مسجد سپهسالار نیز از اوست.

اکثر قریب به اتفاق این اصلاحات با عزل حسین خان نیز از میان رفت. در واقع تا حد زیادی اصلاحات حسین خان در جهت حرکت از نظام پاتریمونی (Patrimonial) به نظام بوروکراتی عقلانی (Rational Legal) است که جامعه شناس شهیر ماکس وبر (Max Weber) از آن سخن گفته است.^۴ این اصلاحات مخصوصاً منافع دو گروه را به خطر انداخت و آنان را علیه این اصلاحات متحد کرد: یکی تیولداران و شاهزادگان و والیان فاسد قاجار که حاضر نبودند از نظام فئودالی و تیولداری خود دست بکشند و دیگر علماء که تا آن زمان به خاطر عدم تدوین و تنظیم قوانین و

قواعد عرف، پهنه، گسترده‌ای برای دخالت در امور گوناگون داشتند و اکنون با تنظیم و عقلانی نمودن مالیات، نظام قضائی و آموزش و پرورش حیطة کنترل خود را در خطر می‌دیدند. همچنین ایشان با راه آهن مخالف بودند چرا که پای غربی را به ایران باز می‌کرد. ملاً علی کنی در طهران از سران این مخالفت بود که به همراهی افرادی نظیر ظلّ السّلطان و مستوفی الممالک شاه را وادار به عزل حسین خان کرد. البته خود شاه نیز از محدود شدن قدرت خویش رضایت نداشت. از این به بعد یعنی در دهه ۸۰ و ۹۰ مسئله اصلاح معوق می‌شود و ناصرالدین شاه هرگونه بحث در مورد اصلاح، آزادی و مشورت را به سختی سانسور می‌کند.

۳- مروری بر افکار چهار تن از تجدّدخواهان

الف- میرزا فتحعلی آخوندزاده

میرزا فتحعلی خان آخوندزاده در سال ۱۸۱۲ در قسمتی از آذربایجان که در سال ۱۸۲۸ به روسیه پیوست متولد گردید و در سال ۱۸۷۸ درگذشت. در شهر تفلیس که شهری پُرفرنگ بود رشد کرد و به افکار نوین خو گرفت. در فاصله سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۸۵۵ شش نمایشنامه که در همه آنها خوب به شکل دفاع از ترقی در مقابل بد به شکل عقباتادگی فرهنگی و سنت‌گرایی اسلامی جلوه می‌نماید تدوین کرد. وی اولین نمایشنامه‌نویس ایرانی به سبک جدید است. او هنر را صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای انتقاد اجتماعی و سیاسی و مذهبی معتبر می‌شمارد و طرفدار واقع‌گرایی هنری است. در سال ۱۸۵۷ مقاله‌ای درباره ضرورت اصلاح الفباء نوشت و یکی از علل عمده عقباتادگی ایران و کشورهای اسلامی را خطّ و الفبای نارسای آن دانست. مهم‌ترین اثر او مکتوباتی است خیالی که ظاهراً میان کمال الدوله و جلال الدوله مبادله می‌گردد. این کتاب در سال ۱۸۶۵ نوشته شد و هدف آن اصولاً انتقاد از اسلام و آخوندهاست. به اعتقاد آخوندزاده علت اصلی عقباتادگی ایران اسلام و رسوم اسلامی است. وی علوم اسلامی متداول را به باد مسخره می‌گیرد؛ اعتقاد به امام دوازدهم و جابلقا و جابلسا را با تندى و تیزی طرد می‌کند؛ تقیه را بلای فرهنگی می‌شمارد؛ تعدد زوجات را شدیداً نفی می‌کند؛ عدم توجه به آموزش و پرورش و علوم جدید را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ از مراسمی نظیر نعش‌کشی مردگان بر روی قاطرها برای دفن در عتبات با تیزهوشی و انزجار سخن می‌گوید و بر ضرورت پروتستانیزم اسلامی تأکید می‌کند. در سال ۱۸۶۳ سفری به استانبول کرد و در آنجا با ملک خان در ضرورت اصلاح الفباء فعالیت کرد. وی برای ملک خان ارزش و اهمیت مبالغه‌آمیزی قائل بود و از او به عنوان حضرت روح القدس سخن می‌گفت. آخوندزاده نیز مانند همه این تجدّدخواهان در فراموش‌خانه عضویت داشت. به طور کلی هم اصلی آخوندزاده انتقاد از علماء و اسلام بود.

ب- میرزا ملکم خان

میرزا ملکم خان در سال ۱۸۳۳ متولد شد و در سال ۱۹۰۹ درگذشت. وی بیش از هرکس دیگر در فعالیت‌های تجدّدخواهی برای مدتی طولانی و در نقش‌های هم دولتی و هم ضد دولتی فعال

بود. در پاریس تحصیل کرد و در ۱۸۵۱ به ایران بازگشت. اولین اثرش کتابچه غیبیه یا دفتر تنظیمات است که در آن اسم خود را کتمان می‌کند و در آن از لزوم اصلاح سخن می‌گوید. لغت تنظیمات مبین تأثیر اصلاحات تنظیمات عثمانی است. این کتاب را در سال ۱۸۵۸ نوشت و شامل کلیات فکری اوست. به عقیده او علت عقب‌افتادگی ایران در وهله اول عدم تنظیم و تدوین دیوان آن است. بنا بر این باید قانون را منظم و مشخص کرد و حدود اختیارات وزراء را مشخص نمود. مجلس تنظیمات باید به وضع قوانین بپردازد و مجلس وزراء مسئول اجراء آن شود و هر دو مجلس در ظل شاه باشد. البته ملکم پیشنهاد دموکراسی و انتخاب عمومی ندارد بلکه مجلس تنظیمات از شاهزادگان و وزراء و مشاوران توسط شاه تعیین می‌گردند. در همان سال یعنی در سال ۱۸۵۸ انجمن سرّی فراموش‌خانه را نیز که انجمنی ترقی‌خواه و آزادی‌طلب بود تأسیس نمود که ربطی به فراماسونری اروپائی نداشت اما از عقائد و ساخت آن متأثر بود. در ابتدا ناصرالدین شاه شیفته او گردید اما به خاطر فراموش‌خانه با او بد شد و در سال ۱۸۶۱ او را از ایران تبعید کرد و او به استانبول رفت. پس از صدارت میرزا حسین خان به ایران باز می‌گردد و دوباره در سمت‌های دولتی مشغول می‌گردد و برای تدارک سفر ناصرالدین شاه به لندن می‌رود. اما به خاطر نقش او در واقعه رویتر برکنار می‌شود. در دهه ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ شدیداً از لزوم دادن امتیاز به شرکت‌های خارجی حمایت می‌کند. در سال ۱۸۹۱ روزنامه قانون را در لندن به عنوان نقد از اوضاع سیاسی ایران پایه‌گذاری می‌کند. باید توجه کرد که ملکم خان اولین بار در سال ۱۸۹۲ از ضرورت حکومت جمهوری و مشروطه در ایران سخن می‌گوید. در همه نوشته‌هایش ملکم خان به خلاف آخوندزاده تظاهر به اعتقاد به اسلام می‌کند و از موافقت اسلام با اصلاح سخن می‌گوید اما همه شواهد نشان می‌دهد که در نظریاتش جنبه مصلحت‌بینی و فرصت‌طلبی و منفعت‌طلبی هم زیاد بوده است. پس از انحلال فراموش‌خانه ملکم خان مجمع آدمیت را تشکیل می‌دهد که روزنامه قانون یکی از نهادهای این مجمع بود. به طور کلی می‌توان گفت که فراموش‌خانه و مجمع آدمیت نه تنها بر اساس دفاع از تجددخواهی بلکه بر بنیان پرستش عقل انسان به عنوان جانشینی برای مذهب نیز مبتنی بوده است.^۹

ج- سید جمال الدین اسدآبادی

سید جمال الدین اسدآبادی در سال ۱۸۳۸ در اسدآباد متولد شد و در سال ۱۸۹۷ در استانبول درگذشت. در سال ۱۸۵۳ یعنی در نوجوانی به همراه خانواده‌اش به عتبات مهاجرت می‌کند. پس از مدتی به هند می‌رود و در هنگام شورش مسلمانان هندی در سال ۱۸۵۷ در آنجا بوده است که این امر مخالفت با انگلستان و استعمار آن را در او تحکیم کرد. در سال ۱۸۶۶ به افغانستان می‌رود و خود را ترک استانبولی معرفی می‌کند و دولت افغان را به اتحاد با روسیه علیه انگلستان فرا می‌خواند بدون آنکه مسئله مذهب را مطرح کند. پس از شکست در این مورد به استانبول می‌رود و در آنجا خود را افغانی معرفی می‌کند. در این ایام از تجددخواهان عثمانی دفاع می‌کند. علمای اسلامی منجمله شیخ الاسلام او را تکفیر کرده از کشور بیرون می‌کنند و در نتیجه به مصر

می‌رود. در دهه ۷۰ یعنی از سال ۱۸۷۱ تا سال ۱۸۷۹ در مصر بوده است. در این مدت اساساً در مخالفت با استعمار انگلستان فعالیت می‌کند. در فاصله ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۱ در هند بود و در این زمان به ناگاه نوشته‌هایش جنبه اسلامی بسیار شدیدی به خود می‌گیرد. این امر در رساله نیچریه (رد علی الدهرین) که در سال ۱۸۸۱ نوشته شده است آشکار می‌گردد. وی در این رساله مشهور دیانت، تعصب دینی، اعتقاد به عالم بعد و اعتقاد به ناشکیبائی دینی را به عنوان بزرگترین و سودمندترین و قوی‌ترین لوازم و شرایط اخلاق و نظم و آمادگی برای مبارزه قومی و سیاسی معرفی می‌نماید. در سال ۱۸۸۴ در پاریس با همکاری عبده روزنامه عروة الوثقی را مدتی منتشر می‌سازد و از اتحاد و خلافت اسلامی برای مبارزه با انگلستان سخن می‌گوید. پس از آن به لندن و روسیه هم سفر می‌کند و پس از یأس از جلب حمایت دولت‌های مزبور و کسب قدرت و مقام دولتی به ایران می‌رود و پس از یأس از نفوذ بر ناصرالدین شاه با او هم مخالف می‌شود و به لندن می‌رود. وی نامه‌های متعددی به سلطان عبدالحمید می‌نویسد و از او می‌خواهد که وی را برای خدمت به خلافت او به عنوان خلیفه، کل مسلمانان در مقابل استعمار انگلستان به استانبول بیاورد. عبدالحمید پس از چند سال در سال ۱۸۹۲ او را به استانبول می‌آورد. جمال الدین در این مدت در جلب حمایت علمای اسلام برای خلافت عبدالحمید فعالیت می‌کند و ضد ناصرالدین شاه فعال است. اما در عین حال عبدالحمید به او اجازه فعالیت سیاسی زیادی نمی‌دهد. جمال الدین در تحریم تنباکو هم نقش داشته است بدین ترتیب که علماء را به این تحریم تشویق نمود. وی یک سال پس از قتل ناصرالدین شاه توسط یکی از طرفدارانش، در اثر سرطان وفات کرد.

در مورد سید جمال الدین مناقشات زیادی وجود دارد. اکثراً او را افغانی می‌دانند چون او خود را افغانی معرفی می‌کرد اما همه مدارک به سادگی نشان می‌دهد که او ایرانی بوده است. بسیاری او را مصلح اسلامی و معتقد شدید به اسلام می‌دانند. اما شواهد نشان می‌دهد که او هم همانند ملکم خان اعتقادی به دیانت و اسلام نداشته است و صرفاً آن را به عنوان ابزاری سودمند برای بسیج مردم و نفوذ در ایشان و کسب قدرت و فعالیت‌های سیاسی به کار می‌برده است. دو سال پس از نوشتن رساله نیچریه در مقاله‌اش که در روزنامه فرانسوی در پاسخ رنان نوشت ادیان و منجمه اسلام را عامل انحطاط فکری و مانع ترقی علم و صنعت و فرهنگ معرفی کرد. نکته دیگر این است که سید جمال الدین در مجمع آدمیت و مجامع فراماسونری مصر هم عضویت داشته است و بسیاری از طرفداران متعصب وی سعی به کتمان و نفی این قضیه می‌کنند. به طور کلی باید توجه کرد که سید جمال الدین شخص بسیار قدرت‌طلب و جاه‌طلب بود و در مورد خود و اهمیت خود دروغ فراوان می‌گفت و نویسندگان سطحی متعصب نیز حرف‌های مبالغه‌آمیز او را در مورد خویش بعینه قبول کرده‌اند.^۱

د- میرزا آقاخان کرمانی

میرزا آقاخان کرمانی جوان‌ترین این چهار نفر است. در سال ۱۸۵۳ متولد شد و در سال ۱۸۹۶ به جرم مشارکت در توطئه قتل ناصرالدین شاه کشته شد. وی ازلی بود. در سال ۱۸۸۶

به اسلامبول می‌رود و تا سال ۱۸۹۶ در اسلامبول فعالیت سیاسی و فکری می‌کند. در اوائل این دوران برای ملاقات ازل سفری به قبرس کرده و داماد او می‌شود. در ابتدای تأسیس روزنامه قانون با آن همکاری می‌کند و در انتقاد از اوضاع ایران مقاله می‌نویسد. پس از ورود جمال الدین به استانبول در سال ۱۸۹۲ به او می‌پیوندد و در فعالیت‌های سیاسی او شرکت می‌کند. میرزا آقاخان در این دوره کتاب‌های متعددی نوشته است. آثار او را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. دسته اول آن است که به عنوان ازلی و بابی می‌نویسد و اصولاً در نفی دیانت بهائی است. کتاب هشت بهشت و نیز کتاب عقائد شیخیه و بابیه بیشتر از این قبیل است. دسته دوم کتاب‌هایی است که به عنوان يك مسلمان متدین ولی روشنفکر می‌نویسد. از جمله این نوع کتاب‌ها آینه سکندری است که تاریخ ایران بخصوص تاریخ ماقبل اسلام است و دیگر هفتاد و دو ملت که ظاهراً دعوتی به بردباری مذهبی است. دسته سوم از آثارش آن است که به عنوان ملحد و ضد مذهب منجمه ضد اسلام و ضد بابی نگاشته است. مشهورترین اینها سه مکتوب است که در واقع تقلیدی است از مکتوبات آخوندزاده و همانند آن. علت اصلی انحطاط ایران را نفوذ اسلام و رسوم آن معرفی می‌نماید. صد خطابه نیز همین مفهوم را بیان می‌کند. او نیز در مجمع آدمیت عضو بود.

۴- موقف امر بهائی در ارتباط با تجدّدخواهی و تجدّدخواهان

حضرت بهاء‌الله در آثاری نظیر کلمات مکنونه و ایقان مؤکداً فرموده‌اند که شناسائی و پژوهش علمی و راستین نیازمند انصاف و نداشتن حب و بغض و پیشداوری است. وقتی که ما به آثار تحقیقی نویسندگان ایرانی در مورد موضوع مورد بحث خود نگاه می‌کنیم می‌بینیم که بی‌انصافی و پیشداوری و غرض و بغض نسبت به دیانت بهائی در نوشته‌های ایشان موج می‌زند و این مطلب به مسخ و انحراف فکری آنان می‌انجامد. در این مورد بخصوص دو مطلب کاملاً چشمگیر است. اول اینکه نویسندگان ایرانی در مورد نقش خلاق و بی‌نظیر دیانت بهائی در مورد نهضت ترقی و تجدّد و آزادی در ایران به نحوی شرم‌آور سکوت کرده‌اند. به عنوان مثال نویسندگانی از قبیل آدمیت و افشار که از بهترین پژوهشگران در این زمینه می‌باشند به هر نوع مقاله یا قصه کوتاه ساده‌لوحانه، بی‌اهمیت در مورد ضرورت تحول و تجدّد فرهنگی اشاره کرده‌اند و در مورد آن بسط و تفصیل داده‌اند، اما هیچ يك از آنها در مورد آثاری از قبیل رساله، مدنیّه، حضرت عبدالبهاء، سوره، ملوک حضرت بهاء‌الله، کتاب مستطاب اقدس، لوح دنیا و غیره بحثی ننموده‌اند. این مطلب باورکردنی نیست. زیرا چنانکه دیدیم ابتداء در دهه ۱۸۹۰ است که مفهوم دموکراسی سیاسی، حکومت مشروطه و انتخابات عمومی به نحو صریح توسط اصحاب ترقی و تجدّد ایران مطرح می‌گردد. تا آن زمان نوشته‌های ایشان دعوت به اصلاح بوروکراتیک نظامی و قانونی است بدون آنکه این امر با مفهوم مشروطیت و یا انتخاب جمهور همراه باشد. اما آثار دیانت بهائی حد اقل از دهه ۶۰ با صراحت کامل از ضرورت حکومت مشروطه و مشارکت جمهور مردم در انتخابات پارلمانی دفاع کرده است. بدین ترتیب نه تنها امر بهائی طرفدار سیاست ترقی و تجدّد و اصلاح بود بلکه در حقیقت افراطی‌ترین و خلاق‌ترین موضع آن را از ابتداء نمایش می‌داد. در توضیح این

نکته کافی است نظر کوتاهی به آثار بهائی در این مورد بیفکنیم. ۷. اولاً در الواح ملوک منجمله در لوح ملکه ویکتوریا که در سال ۱۸۶۸ نازل شده است حضرت بهاء الله ملکه، آن سامان را به خاطر دو اقدام تشویق و تأیید می‌فرمایند: یکی تعمیم اصل مشورت به جمهور مردم و دیگر الغاء برده‌داری: «قد بلغنا أنك منعت بيع الغلمان و الإمام هذا ما حکم به الله في هذا الظهور البديع... و سمعنا أنك اودعت زمام المشاورة بإيادي الجمهور نعم ما عملت لأن بها تستحکم اصول ابنية الامور و تطمئن قلوب من في ظلک من کلّ وضع و شریف.»^۸

دوم آنکه رساله مدنیّه حضرت عبدالبهاء که مستقیماً و صریحاً و تماماً بحث در مورد اسباب و علل مدنیّت و توسعه و ارتقاء اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ایران است و در سال ۱۸۷۵ نوشته شده است نه تنها به طور کلی از لزوم اصلاح و عقلانیت سیاسی، اداری، اقتصادی، آموزشی، دینی، قضائی و نظامی قاطعانه و مستدلانه دفاع می‌نماید بلکه به علاوه از آرمان و سیاست گروه اصلاح یعنی میرزا حسین خان و ملکم به نحو کیفی فراتر رفته و از رجحان انتخاب عمومی برای مجلس قانون‌گزاری سخن می‌گوید:

«تشکیل مجالس و تأسیس محافل مشورت اساس متین و بنیان رزین عالم سیاست است... و به نظر این عبد چنان می‌آید که اگر انتخاب اعضای مقننه در مجالس ممالک محروسه منوط به رضایت و انتخاب جمهور باشد احسن است. چه که اعضای منتخبه از این جهت قدری در امور عدل و داد را مراعات می‌نمایند که مبادا صیت و شهرتشان مذموم گردد و از درجه حُسن توجّه اهالی ساقط شوند.»^۹

همچنین در کتاب مستطاب اقدس که در سال ۱۸۷۳ نازل گردیده است حضرت بهاء الله در ارتباط با ایران از انقلاب امور و حکومت جمهور مردم خبر داده‌اند. در عین حال با تأکید حضرت بهاء الله در کتاب اقدس به نظامی اداری که بر اساس مشورت بنا شده است حضرت بهاء الله بر مفاهیم مشارکت سیاسی و اجتماعی تأکید می‌فرمایند. علاوه بر این جمال مبارک به صراحت در آثار خود از سقوط و اخذ عزت از دو طائفه سخن می‌فرمایند: یکی ملوک و دیگری علماء. این بیان مبارک نه تنها بیانگر اعتقادات سیاسی بهائی است بلکه به علاوه اخباری از جهت آینده ممالک دنیا است. به همچنین در لوح سلمان از میان رفتن سلطنت مطلقه و ظهور عقل ما بین بریه را از علائم بلوغ عالم مذکور می‌فرمایند. بدین ترتیب حدود ۲۵ سال قبل از آنکه روزنامه قانون از لزوم مشارکت سیاسی مردم سخن بگوید حضرت بهاء الله صریحاً و صریحاً مهیماً از این امر دفاع فرموده و از غصن اعظم خود حضرت عبدالبهاء خواستند که در ارتباط با مسئله ترقی و تمدن در ایران رساله مخصوصی بنگارد. این اصول در آثار حضرت بهاء الله ادامه می‌یابد و تا زمان صعود ایشان مؤکد می‌گردد. در این مورد باید به لوح دنیا که در سال ۱۸۹۱ یک سال قبل از صعود جمال اقدس ابھی نوشته شده است اشاره شود. در این لوح مبارک به ناصرالدین شاه هشدار داده می‌شود که باید به تدوین و تنظیم قوانین بر اساس مشورت و با موافقت و مشارکت گروه‌های گوناگون منجمله علماء اقدام نماید. به علاوه از الگوی مشروطه، انگلستان که نشانه سلطنت و

اصل مشارکت عامّ جمهوریت را ترکیب می‌نماید دفاع می‌فرمایند. یادگیری علوم و فنون سودمند و صنعت را تشویق و در مورد اصلاح و توجه به کشاورزی در ایران تأکید می‌فرمایند و این مطلب را در واقع مهم‌ترین مطلب بیان می‌فرمایند. توجه به این مطلب آخر اهمیت دارد. همان طور که مورخ محقق وان کول (Juan Cole) به درستی خاطرنشان ساخته است این بیان مبارک در واقع انتقاد از امتیاز تنباکو است که توسط ناصرالدین شاه به یک شرکت انگلیسی داده شده بود.^{۱۰} بدین ترتیب معلوم می‌گردد که آثار بهائی در ارتباط با دولت و ملت ایران سردمدار و طلّیعه‌دار اندیشه، ترقی و آزادی و تکامل بوده است. هیچ یک از این حقائق در آثار محققین روشنفکر ایرانی حتی ذکرش هم نیست. دوّمین جلوه، این غرض و بی‌انصافی را باید در سخن کلیشه‌ای و سطحی این روشنفکران تاریک‌اندیش دید که اکثراً ادعا می‌نمایند که آثار حضرت اعلیٰ حامی ترقی و آزادی و اصلاح و انقلاب بوده است در حالی که دیانت بهائی این جنبه، مترقی و پیشرو را به کنار گذارد. بحث جدی در این مورد خارج از حوصله این مقاله، کوتاه است اما لازم است که به سخافت و بطلان این نظریه کمی توجه کنیم. حقیقت این است که آثار حضرت ربّ اعلیٰ صرفاً به شرطی جنبه مترقی دارد که آن را بر اساس دیدگاه بهائی یعنی به عنوان مقدمه و مبشری برای آئین حضرت بهاء‌الله بپنداریم. در غیر این صورت آثار حضرت ربّ اعلیٰ ظاهراً بسیار تند و ناشکیبا و بنیادگرا است که در آن از حقوق مساوی، آزادی عقیده و وجدان، مشروطیت یا مشارکت جمهور و غیره واضحاً خبری نیست. بالعکس بر طبق ظاهر این آثار، غیر بابی هیچ گونه حقی ندارد و قدرت سیاسی هم صد در صد به قدرت مذهبی احاله می‌شود. اما وقتی به آثار حضرت بهاء‌الله نگاه می‌کنیم می‌بینیم آنچه که ناشکیبا و خلاف تساوی حقوق افراد و مذاهب است نسخ می‌گردد و بجای آن از حقوق مساوی همگان، وحدت عالم انسانی، اصل مشورت، ترقی و تکامل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، تعدیل معیشت و غیره سخن گفته می‌شود. پُر واضح است که البته نهضت بابی و آثار حضرت ربّ اعلیٰ که همگی تبشیر به ظهور من‌ظهره‌الله است جامعه ایرانی را تکان داد و مشروعیت هم نظام مستبدّه، قاجار و هم علماء را مورد سؤال قرار داد اما این امر فقط در سایه آثار حضرت بهاء‌الله است که به بینشی معطوف به آزادی و تساوی حقوق و اتحاد و محبت و مشروطه مبدل می‌گردد و چنانکه دیدیم آثار حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء است که دقیق‌ترین و عالی‌ترین نمایش فرهنگ تجدّد و آزادی‌خواهی را برای ایران به ارمغان آورد. البته در سنت بابی و بهائی در دو جهش اساسی از این اصل مقدماتی فراتر رفته می‌شود. اول آنکه حضرت اعلیٰ و حضرت بهاء‌الله دعوی ظهور دیانت و مظهریت بدیعی را می‌فرمایند که به نظم بدیعی معطوف می‌گردد و دوّم اینکه حضرت بهاء‌الله این نظم بدیع را در جهاتی مبتنی بر شکیبائی مذهبی، تساوی حقوق همگان، تعدیل معیشت، وحدت عالم انسانی، تساوی حقوق زن و مرد، تحرّی حقیقت، تطابق دین و علم و عقل و ترک هر نوع تعصّبی بنا می‌فرمایند.

در اینجا باید به کوتاهی به دو مطلب اشاره کنیم: اول مقایسه، موقف آثار بهائی با افکار تجدّدخواهان یاد شده و دوّم ارتباط این افراد با امر بهائی. در مورد مطلب اول باید به رساله مدنیّه حضرت عبدالبهاء مراجعه نمائیم و این مهم در امکان این مقاله مختصر نیست اما به چند

نکته، کلی اکتفاء می‌شود. اولین نکته این است که اگرچه رساله مدنیّه از لزوم یادگیری از صنایع و علوم غرب سخن گفته و بر ضرورت اصلاح و عقلانیّت نهادهای اجتماعی تأکید کرده‌اما از دادن امتیازات گوناگون به شرکتهای خارجی دفاع ننموده. نه تنها رساله مدنیّه به خلاف نوشته‌های ملکم خان از ضرورت اعطای امتیاز حمایت نمی‌کند بلکه چنانکه دیدیم حضرت بهاء‌الله در لوح دنیا نیز در واقع از دادن امتیاز تنباکو انتقاد فرموده‌اند. نکته دوم این است که دفاع رساله مدنیّه از سیاست اصلاح و ترقی و تجدّد به معنای دفاع از مفهوم فلسفی فراموش‌خانه یعنی نفی ضرورت دیانت نبود. بالعکس رساله مدنیّه از ضرورت قطعی دیانت برای نظم و ارتقاء اجتماعی سخن می‌گوید و نظریّه روشن‌گرایانه فرانسوی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. سوم اینکه دفاع از دیانت و حقیقت اسلام در رساله مدنیّه و آثار بهائی تاکتیکی مصلحت‌آمیز و تصنعی نبود. به عکس سید جمال الدین یا میرزا آقاخان و یا ملکم خان امر بهائی برای دیانت و تدین و اسلام راستین حقیقت و اهمیّت قائل است. نکته چهارم این است که اندیشه روحانی و اجتماعی در دیانت بهائی مفهومی پویا و تاریخی دارد و بدین جهت تأکید بر اهمیّت اسلام راستین با اصل ضرورت تجدید ادیان و وحدت آنها و تکامل فرهنگ‌های روحانی نیز همراه است. بدین ترتیب در واقع تضادّ میان نظریّه سنت‌گرائی مذهبی و ضدّ مذهبی نیز حلّ می‌شود بدین ترتیب که باید به اسلام راستین باز گشت اما این اسلام راستین در این نقطه از تاریخ در حقیقت دیانت بهائی است که با اصول ترقی و دموکراسی و مساوات تطابق دارد. نکته پنجم این است که آثار بهائی به تغییر خطّ و الفباء فارسی چندان توجّه و رغبتی نشان نداده است. بالعکس امر بهائی از ضرورت کلی وحدت خطّ و لسان سخن گفته است. نکته ششم این است که اگرچه رساله مدنیّه از اصلاحاتی که به تمرکز ناسیونالیستی منجر می‌شود در واقع حمایت می‌نماید اما این امر به معنای دفاع از تمرکز قدرت سیاسی نیست. حضرت عبدالبهاء با سیاست غیر متمرکز تیول‌داری و فاسد و دلبخواهی شاهزادگان و نظام پاتریمونی شبه فئودال آن مخالف می‌باشند. اما به همین ترتیب از ضرورت دموکراسی، وحدت در کثرت و عدم تمرکز قوای سیاسی در مرکز هم در چارچوب دموکراسی و نه فئودالی دفاع فرموده‌اند. نکته ششم این است که در عین دفاع از عقلانیّت و اصلاح در داخل ایران، رساله مدنیّه و آثار حضرت بهاء‌الله از ضرورت خلع سلاح بین‌المللی و معاهدات صلح میان دول و ملل گوناگون نیز سخن می‌گویند. لازم به تذکر است که بر خلاف تصور سطحی روشنفکران ایرانی که جنبه جهان‌بین بهائی را در مقابل جنبه ناسیونالیستی و منافع ملی ایران قرار می‌دهند تأکید حضرت عبدالبهاء و حضرت بهاء‌الله بر این معاهدات بین‌المللی و خلع سلاح بین‌المللی در واقع نفی کامل استعمار، انتقال قدرت نظامی و سیاسی از کشورهای زورمند غربی به جامعه ملل به شکلی همگانی و دفاع از منافع کشورهای فقیر و مقهور است. هفتمین و آخرین نکته البته این است که امر بهائی صرفاً به مسئله رشد و تکامل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ایران قرن نوزدهم معطوف نیست بلکه آئینی است الهی که به ایجاد نظمی بدیع برای سرتاسر عالم در مدتی طولانی اهتمام دارد. بدین جهت اگرچه امر بهائی را نمی‌توان به متغیرهای مربوط به مسئله تجدّدخواهی تأویل نمود، اما بی‌تردید باید متوجّه بود که دیانت بهائی به جامعه ایرانی و

پیشرفت ایرانیان و تجدّد و تکامل همه جانبه، ایران توجّه خاصی داشته و از نظامی مشروطه که حاصل اتّحاد دولت و ملت است و با تدیّن و دیانت همراه است و در عین حال توسط علماء و فقهای مذهبی رهبری و کنترل نمی‌شود و بر اصل وحدت در کثرت مبتنی است همواره دفاع کرده است. این اصول نه تنها در دوران حضرت بهاء‌الله بلکه در دوران حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی‌امرالله نیز تغییر نکرده است.

آخرین مطلب در مورد ارتباط دیانت بهائی با چهار اندیشمند تجدّدخواه است. آخوندزاده در نوشته‌های خود از نهضت بابیه تا حدی به خوبی یاد می‌کند و آن را نوعی پروتستانیزم یا اصلاح مذهبی در داخل اسلام می‌گیرد اما در عین حال تعالیم آن را برای ترقی و تجدّد کافی نمی‌داند. ملک خان هم روح دیانت بابی و مسیحیت را مشابه یکدیگر می‌یابد و از قهرمانی و استقامت مؤمنان به امر بدیع با ستایش سخن می‌گوید. جمال مبارک در هنگام تبعید ملک به بغداد برای سفر به استانبول به او مساعدت فرمودند. حضرت عبدالبهاء از ملک خان یاد می‌فرمایند. در این بیان مبارک، به دقت حضرت عبدالبهاء باید توجّه شود که از ۵۰ سال نوشتن ملک سخن می‌گویند و این نکته از نظر تاریخی دقیقاً صحیح است چرا که اولین اثر اصلی او در ۱۸۵۸ ظاهر شد و او پنجاه سال بعد درگذشت:

«... در این جهان هزاران سیاسیون آمدند و رفتند و نشریات بسیار مهمّ در روی زمین نمودند و الآن لا تجد لهم ذکراً و لا ائماً. ملک خان علیه الرّحمة و الرّضوان پنجاه سال به نشریات سیاسی پرداخت و ایران را مملوّ از روزنامه، قانون نمود و مؤسس تحریک افکار گشت. عاقبت دیگران در میان آمدند و های و هوی بلند نمودند و زحمات پنجاه ساله و در بدری و آوارگی او این شد که در وقت شدت مرض آنچه نوشت و خواست که يك نفر از رفقای ایران در وقت وفات حاضر شود و وصیت‌های آن آواره را بشنود ممکن نشد...»^{۱۱}

سید جمال الدین اسدآبادی در مورد امر مبارک نظریات متناقضی اظهار کرده است و حضرت عبدالبهاء نیز به او نامه نگاشتند. اما در مقاله‌ای در خصوص تاریخ امر همانند بسیاری از دیگر سخنانش جانب حقیقت را رها کرد و به بدگویی از امر مبارک پرداخت. حضرت بهاء‌الله در لوح دنیا از او یاد می‌کنند:

«سبحان الله، این آیام ظاهر شده آنچه که سبب حیرت است. از قراری که شنیده شد نفسی وارد مقرّ سلطنت ایران گشت و جمعی بزرگان را به اراده خود مسخر نمود. فی الحقیقه این مقام مقام نوحه و ندبه است. آیا چه شده که مظاهر عزّت کبری' ذلت عظمی' از برای خود پسندیدند؟ استقامت چه شد؟ عزّت نفس کجا رفت؟ لازال آفتاب بزرگی و دانائی از افق سماء ایران طالع و مشرق. حال به مقامی تنزّل نموده که بعضی از رجال خود را ملعب جاهلین نموده‌اند. و شخص مذکور درباره این حزب در جرائد مصر و دائرة المعارف بیروت ذکر نموده آنچه را که سبب تحیّر صاحبان آگاهی و دانش گشت و بعد به باریس توجّه نمود و جریده‌ای به اسم عروة

الوثقی' طبع کرد و به اطراف عالم فرستاد و به سجن عکا هم ارسال داشت و به این سبب اظهار محبت نمود و مقصودش تدارک مافات بوده. باری، این مظلوم درباره او صمت اختیار کرد. از حق می‌طلبیم او را حفظ نماید و به نور عدل و انصاف منور دارد.»^{۱۲}

و بالاخره باید اشاره‌ای به بغض و عناد میرزا آقاخان کرمانی نسبت به امر بهائی نمود. اقلاد از کتاب هفتاد و دو ملت او معلوم است که نسبت به امر بهائی عناد و تعصب و بغض مخصوصی دارد. دوم آنکه به شهادت حضرت عبدالبهاء میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی و سید جمال الدین افغانی در استانبول در توطئه علیه امر بهائی همکاری کرده و سعی می‌کردند که در مجالس گوناگون امر بهائی را ضد دولت و ملت قلمداد کنند. حتی به فرموده حضرت عبدالبهاء گاهی میرزا آقاخان به نام یک مسلمان علیه دیانت بابی سخن می‌گفت تا آنکه عملاً مردم را علیه حضرت بهاء‌الله تحریک کند چرا که ازلیان تقیه می‌نمودند. از جمله بیانات مبارک در مورد وی این است:

«در ایام مبارک مرحوم آقاخان تابع میرزا یحیی' به عکا آمد و به نهایت عجز و ابتهال استدعا نمود که من می‌خواهم به ساحت اقدس مشرف شوم و سؤال نمایم و رفع شبهات کنم. جمال مبارک فرمودند این شخص را مقصدی دیگر و مرادش چیز دیگر است؛ خواهید شنید. باری، با وجود آنکه شبهاتی بیان نداشت و سؤال نکرد چون مراجعت نمود رساله تألیف کرد و سؤالاتی و جواباتی تشکیل نمود که ابدأ تحقق نداشت و نوشت که جواب مطابق سؤال نبود و لکن چنین و چنان گفتند. پس رفتم به قبرس سؤالاتی نمودم. جمیع را جواب شافی کافی شنیدم. چنین سؤال کردم و چنین جواب فرمودند. قانع شدم و موقن گشتم. و آن رساله آقاخان الی' الآن در کرمان در دست امت مرحومه، میرزا یحیی' حاضر و به آن متمسک بودند...»^{۱۳}

یادداشت‌ها

1- Guity Nashat, *The Origin of Modern Reform in Iran*, Urbana, University of Illinois Press, 1981.

2- Nader Sohrabi, "Historicizing Revolutions", *American Journal of Sociology*, vol. 100, no. 6, 1995, pp. 1383-1447.

۳- برای پژوهش تفصیلی در این خصوص به کتاب گیتی نشأت (Guity Nashat) که در بالا یاد شد رجوع شود.

4- Max Weber, *Economy and Society*, New York, Bedminster Press, 1968.

۵- تفصیل زندگی ملک خان را در کتاب الکر که به فارسی هم ترجمه شده است می‌توان یافت.

Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan*, Berkeley, University of California Press, 1973.

۶- تحقیق و تدقیق علمی در مورد سید جمال الدین اسدآبادی را در کتاب نیکی کدی می‌توان یافت.

Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, University of California Press, 1968.

۷- بحثی دقیق در این مورد در مقاله، وان کول مطرح شده است:

Juan R.I. Cole, "Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century", *International Journal of Middle East Studies*, 24, 1992, pp. 1-26.

- ۸- آثار قلم اعلیٰ (کتاب مبین)، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۰ ب.، صص ۶۱-۶۲.
- ۹- رساله مدنیّه، جنبه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، لانگنهاین، ۱۴۱ ب.، صص ۲۲ و ۳۰-۳۱.
- ۱۰- رجوع شود به مقاله وان کول که در بالا از آن یاد شد.
- ۱۱- مائده آسمانی، ج ۹، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۹ ب.، صص ۱۴۳-۱۴۴.
- ۱۲- مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، جنبه نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، لانگنهاین، ۱۳۷ ب.، ص ۵۴.
- ۱۳- مائده آسمانی، ج ۵، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۹ ب.، صص ۱۸-۱۹.