

# خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر

۱۸



اہل بہاء باید اجرا صدی را انکار نمانند

و ارباب ہنر را محترم دارند.

حضرت بہاء اللہ

## خوشہ ہائی از خرمین ادب و ہنر

۱۸

ناشر

نشریہ سالانہ

عصر جدید

انجمن ادب و ہنر ایران

مؤسسہ چاپ و نشر کتاب

دارمشتات - آلمان

لندن - انگلستان

همایش سالانه انجمن ادب و هنر ایران در سال ۱۹۸۹ در آکادمی لندگ (سوئیس) تأسیس گردید. هر سال گروه زیادی از ایرانیان علاقمند به ادب و هنر آن سرزمین از چهار گوشه جهان با حضور خود در این گردهمایی‌ها اهداف اصلی انجمن را که توسعه، ترویج و اعتلاء زبان پارسی و شناسائی و تقدیر از موارث فرهنگی و هنرهای اصیل ایرانی است تأیید و تقویت کرده‌اند.

شاخه‌ای از انجمن مذکور در دسامبر ۱۹۹۷ در انگلستان با دوره "جناب بالیوزی" دانشمند، ادیب و مورخ عالیقدر ایرانی افتتاح گردید و با ادامه همایش‌های سالانه کوشید که نقش مؤثر جامعه بهائی را در پیشبرد و گسترش ادب و فرهنگ آن سرزمین و قدر و منزلت آثار ادبی و هنری بهائیان ایرانی را که تا آن زمان ناشناخته مانده بود به جامعه ایرانی بشناساند.

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

این مجموعه شامل متن بعضی از سخنرانی‌هایی است که ادبا و محققان ایرانی در مجامع سالانه انجمن ادب و هنر در سال‌های ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۳ در لندن ارائه نموده‌اند.

\* نقل مطالب این مجموعه با ذکر مأخذ آزاد است.

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

خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (۱۸)

ویراستار: مینو فوادى

تایپ کامپیوتری: ژنا گهرریز

ناشر: عصر جدید

چاپ اول

۱۷۱ بدیع - ۱۳۹۳ شمسی - ۲۰۱۴ میلادی

روی جلد: عکس مقام اعلى مشرف به دریای مدیترانه

پشت جلد: یکی از باغچه‌های اطراف مقام اعلى

تهیه تصاویر: جان کارلو گاسپونی، روم، ایتالیا

## فهرست مندرجات

۵	شاپور راسخ	پیشگفتار
		ژرف نگری در آثار مقدّسه
۷	وحید رفتی	سورة الاستقلال - از آثار حضرت بهاء الله در ادرنه
		اوصاف یک تمدن مطلوب
		عدالت، وحدت و حق، شالوده‌های بازسای
۲۴	فرهاد ثابتان	تمدنی شکوفا
۴۰	شاپور راسخ	عدالت از دیدگاه بهائی
		تعلیم و تربیت به عنوان مهم‌ترین نهاد برای تحوّل
۶۰	بهروز ثابت	و تجدّد اجتماعی - نیم نگاهی به شرایط حاکم بر ایران
۸۴	پیام اخوان	مفهوم آزادی
۹۵	ایرج ایمن	آزادی فکر و بیان در آئین بهائی
۱۲۲	پیام اخوان	آینده ایران
		عالم به سوی یک نظام جهانی
۱۲۷	علی نخجوانی	از هرج و مرج تا صلح اعظم
۱۳۷	علی نخجوانی	سیر تکاملی نظم اداری و روح و شکل آن
۱۵۴	مهدی مظفری	روند جهانی شدن و سرآغاز پیدایش تمدن جهانی

## تاریخ و تمدن ایران

کتاب حدودالعالم - نوشته یکهزار و سی سال پیش به

۱۶۳ سیروس علائی

زبان فارسی

۱۷۶ مهرنوش طلائی

شهر تاریخی اصفهان و ارزش های نهفته آن

۱۸۶ هوشنگ نهاوندی

سیاست مذهبی شاه عباس

۱۹۴ مینو فؤادی

تأثیر دانش پزشکی ایران در دنیای غرب

## مقالات دیگر

۲۲۲ عرفان ثابتی

چه باشد آنچه نامندش بهائی

۲۴۶ فرزانه میلانی

طاهره قرّة العین - پیشکشوتی که سکوت و سکون را نپذیرفت

۲۵۸ بهروز جبّاری

اشعار جناب فتح اعظم

۲۷۵

آشنائی با نویسندگان

## پیشگفتار

خوشه‌های خرمن ادب و هنر محصول کنفرانس‌های سالانه انجمن ادب و هنر ایران است که از سال‌ها پیش در شهر لندن انگلستان برگزار می‌شود و در شرایطی که جامعه بهائی در ایران از همه حقوق انسانی و اجتماعی خود محروم است، حاصل مطالعات محققان بهائی و غیر بهائی را در ارتباط با تاریخ و فرهنگ ایران در دسترس علاقه‌مندان می‌گذارد. گرچه هر اجلاس‌ای به یک موضوع کلی با تفصیل بیشتری می‌پردازد اما معمولاً برنامه مجمع از موضوعات متنوع چنان که خود این دفتر گواهی می‌دهد عاری نیست.

سخنرانی‌هایی که در این مجموعه گرد آورده شده به سال‌های ۲۰۰۸ - ۲۰۱۳ تعلق دارد و چند مبحث عمده را در بر می‌گیرد:

اول اوصاف يك تمدن مطلوب که لزوماً با صلح و عدالت و احترام به حق و حقیقت و آزادی فکر و بیان و بهره‌مندی از تعلیم و تربیت صحیح همراه است. دوم بیان تحوّل عالم به سوی یک نظام جهانی که نظم اداری بهائی هم در همین جهت تنظیم شده و مبتنی بر اصل وحدت ادیان و هماهنگی میان فرهنگ‌های مختلف است. سوم پژوهش‌هایی درباره تاریخ و تمدن ایران که موضوعاتی چون حدودالعالم، سیاست مذهبی شاه عباس و نفوذ دانش پزشکی ایران در دنیای غرب در زیر آن عنوان جای می‌گیرد. علاوه بر این سه مبحث، چند گفتار هم که می‌توان زیر عنوان مقالات متفرقه آورد در این مجموعه نقل شده است چون مقام طاهره قرّة‌العین و اشعار هوشمند فتح اعظم و آینده ایران.

آئین بهائی گرچه دیانتی است جهانی ولی با سرزمین ایران پیوندی خاص دارد. و در نتیجه بهائیان نه فقط زبان فردوسی و سعدی را ارج می‌نهند بلکه به همه ارزش‌های اخلاقی و معنوی انسان دوستانه که خمیرمایه فرهنگ آن سرزمین است دل‌بسته هستند و چه بسا در پژوهش‌های خود رابطه امر بهائی را مثلاً با آئین زردشتی، با تصوّف و عرفان اسلامی، با فرمانروائی پرتساهر هخامنشی، با زیبایی دوستی و هنر آفرینی ایرانیان مورد بررسی قرار می‌دهند و آرزومند روزی هستند

که از گفتگو و داد و ستد بین تمدن‌ها اعم از دینی و عرفی، پایه‌های فکری يك تمدن مطلوب جهانی را بتوان استنباط و استنتاج کرد و به ساختنش اهتمام نمود.

هیأت مسؤل انجمن ادب و هنر ایران در انگلستان فرصت را برای سپاسگزاری از ناطقان گرامی که حاصل مطالعات خود را در اختیارش نهاده‌اند غنیمت می‌شمرد و ضمناً ممنون نفس شریفی است که با دقت تمام تایپ مجموع این گفتارها را عهده‌دار شدند و البتّه خدمتی را که ناشر محترم کتاب انجام داده‌اند در خور سپاس و ستایش می‌داند.

## سورة الاستقلال

### از آثار حضرت بهاء الله در ادرنه

#### وحید رأفتی

جناب فاضل مازندرانی علیه رضوان الله در کتاب نفیس "اسرار الآثار" خود در ذیل چند لغت به شرح معانی آن لغات پرداخته، و به عباراتی از "سورة الاستقلال" استشهاد فرموده‌اند. مثلاً در ذیل لغت "خَرَّيْخِرٌ" چنین مرقوم داشته‌اند:

«ماضی و مضارع عربی از مصدر خَرَّ و خُرور به معنی افتادن... در سورة الاستقلال: "و اذا تتلى عليهم يَخِرُونَ على الذقن"». (۱)

و در ذیل لغت "فَخَفَحَتْ" چنین مرقوم فرموده‌اند:

«عربی به معنی افتخار بیهوده و بادبروت. در لوح سورة الاستقلال است: "سبحان الَّذی رفع هذا السَّماء بغير عمد و رَحَى الارض على الماء و سَخَّر الاریاح و صَرَّف الآیات و استقرَّ البحار و جرى عليها السَّفن و انطق كلَّ شیء بما انطق الوراقاء فی جبروت البقاء و ينزل لمن یشاء ما یحفظه عن رمى الشَّقَاء و یحرسه عن فخفحات الزمن". الخ

تلویح به این است که معانی رمزیه روحانیّه جمل مذکور قرآن تحقّق یافت». (۲)

و در ذیل لغت "قُنن - قِنان" چنین مرقوم داشته‌اند:

«قُنن - قِنان... جمع قنّه به معنی قلّه و در سورة الاستقلال: "و تُنسف عنها القنن"، یعنی جبال اوهام به آیات منحل و مضمحل گردد». (۳)

و بالاخره در ذیل کلمه "نَخِرَة" در "اسرار الآثار" چنین آمده است:

«نَخِرَة - در سورة الاستقلال از الواح ادرنه است و یبعث كلَّ عظام نخرة به معنی کهنه و پوسیده». (۴)

چند عبارت فوق که عیناً از مجلّدات مختلفه کتاب "اسرار الآثار" جناب فاضل مازندرانی نقل گردید جای شبهه باقی نمی‌گذارد که اثری از آثار جمال قدم که به تصریح جناب فاضل در ادرنه عزّ نزول یافته در نزد ایشان و شاید دیگر قدمای احبّای الهی به "سورة الاستقلال" اشتها داشته و آن جناب به تناسب مقام به عبارات و آیاتی از این اثر در شرح معانی لغات مختلفه استشهاد



فرموده‌اند. آنچه مسلم است نامی از "سورة الاستقلال" و یا "لوح الاستقلال" در صورت آثار مبارکه حضرت بهاء الله که به وسیله حضرت ولی امرالله تهیه و در مجلدات کتاب "عالم بهائی" (۵) مندرج گشته به چشم نمی‌خورد اما در صورت مزبور اثری به نام "لوح زین المقربین" مندرج گشته که محتملاً منظور از آن همان "سورة الاستقلال" است، چه تمام عباراتی که در "اسرارالآثار" به نقل از "سورة الاستقلال" نقل شده و در سطور فوق همه آنها نقل گردید در لوحی از جمال قدم ملاحظه می‌گردد که به اعزاز جناب زین المقربین عز نزل یافته و شامل این عبارت است که: "... لا تكونوا في مرية بعد الذی اتی الجمال علی ظلل الاستقلال...".

این عبارت محتملاً جناب فاضل را به آن سوق داده است که لوح مزبور را "سورة الاستقلال" بنامند و با همین عنوان به عبارات و آیاتی از آن استشهاد فرمایند. واضح است که جناب زین المقربین مخاطب الواح عدیده از قلم جمال قدم بوده‌اند که هر یک از آنها می‌تواند مصداق "لوح زین المقربین" مندرج در صورت الواح مبارکه‌ای باشد که در مجلدات کتاب عالم بهائی به طبع رسیده است.

سورة الاستقلال چنانچه از مطالعه متن آن به خوبی مستفاد می‌گردد اثری در شرح و بیان عظمت الهی و قوه قدسیه مکونه در ظهورات الهیه است. اهمیّت ظهور الهی با قدرت و استقلال ملکوتی و قوه خلاقه کلمه الهیه که در کمون مظهر ظهور به ودیعه نهاده شده و فتن و امتحاناتی که با تجلیات ظهور همراه و هم عنان است در این سوره مورد تلمیح و اشاره قرار گرفته است. سورة الاستقلال به طور ضمنی شارح این اصل اساسی نیز هست که چگونه مصادیق بشارات و انذارات و اشارات کتب مقدسه قبل مخصوصاً قرآن مجید به تحقق پیوسته است. لزوم احتراز از اهل نقض و شقاق و پیروان هوی و هوس در این اثر منیع تصریح شده و تأثیرات آفاقی و انفسی ظهور و دعوت خلق به معرفت مظهر امر الهی و مقام اهل ایمان و یقین که از آنان به ساکنین رضوان تعبیر شده از عمده مطالب دیگر مندرج در این اثر منیع است.

انذارات به اهل شرک و نفاق و عاقبت حال و خسران و زیان منافقین نیز در این لوح مورد اشاره قرار گرفته و به صراحت تام به این مطلب تصریح گردیده است که در این یوم ظهور برای احدی مفری و مقام امنی جز حصن حصین امرالله وجود ندارد. توصیف حال و موقعیّت نفوسی که در معرفت ظهور جدید متوقف مانده‌اند و اشاره به این مطلب که مندرجات لوح مبارک نظیر آب

حیات مایه نشاط و یا به منزله شیر عامل رشد و نمو وجود بشری است از نکات دیگر مندرج در این اثر مبارک است.

استفاده از تلمیحات و استعارات و اصطلاحات و تعابیر قرآنی و منطوق احادیث اسلامی از مشخصات عمده این لوح نفیس است. گویی جمال قدم در سورة الاستقلال ابواب جدیدی برای درک کیفیت معانی و مفاهیم بسیاری از مندرجات قرآن و احادیث اسلامی را گشوده‌اند و بدون آن که به شرح و بسط مفصل این تعابیر پردازند تحقیق آن مفاهیم را در ظهور جدید و جلوات و ثمرات و اثرات آن دانسته‌اند.

تا آنجا که بر این حقیر معلوم است اثر مورد مطالعه یعنی لوح جناب زین المقربین و یا بنا به قول جناب فاضل "لوح سورة الاستقلال" و یا "سورة الاستقلال" تاکنون در مجلّات متداول الواح جمال قدم انتشار نیافته است. با توجه به این مطلب در سطور ذیل عباراتی از این سوره مبارکه را نقل می‌نماید و سپس درباره بعضی از اصطلاحات و لغات و تعبیرات مندرج در این عبارات نکاتی را با خوانندگان گرامی در میان می‌گذارد. در ارائه توضیحات مورد نظر هدف اصلی آن است که مفاهیم و سوابق قرآنی موجود در سورة الاستقلال حتی المقدور روشن و واضح گردد.

در این مقام توضیح این مطلب ضروری است که نسخه‌ای از سورة الاستقلال که عباراتی از آن در این اوراق به طبع رسیده با تشکر و امتنان و فیر به لطف جناب رمزی زین در اختیار حقیر قرار گرفته است. این نسخه متعلق به مجموعه الواح مبارکه‌ای است که جدّ بزرگوار ایشان یعنی جناب زین المقربین مخاطب آنها بوده و در عائله بازماندگان آن نفس نفیس به جا مانده است.

عبارات مأخوذ از سورة الاستقلال و توضیحات آن به شرح ذیل است:

۱- در مطلع سورة الاستقلال چنین مذکور است: "فسبحان الذی رفع هذا السّماء بغیر عمد...".

در آیه ۲ سوره رعد-۱۳ چنین آمده است که: "الله الذی رفع السّموات بغیر عمد ترونها ثمّ استوی علی العرش...". مفهوم کلام الهی آن که "خداوند کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آنها را ببینید برافراشت، سپس به عرش استیلا یافت...". (۶)

۲- در سوره مبارکه آمده است که: «دحی الارض علی الماء...».

در احادیث اسلامی (بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۱۴۵) آمده است که: «... الحمد لله الذی سدّ الهواء بالسماء و دحی الارض علی الماء و اختار لنفسه الاسماء الحسنی...» (۷)

۳- در سوره الاستقلال می فرمایند: «... صرف الآیات...».

در قرآن به کرات و به صور مختلف به "صرفنا الآیات" و "نصرف الآیات" تصریح شده است. شرح و بسط مفصل مطالب درباره "صرف/انصراف" در دانشنامه قرآن (ج ۲، ص ۱۳۷۲-۱۳۷۳) (۸) مذکور است. یکی از مفاهیم این اصطلاح تبیین کردن روشن و آشکار گفتن و زدودن ابهام و شبهات از مطلب است.

۴- در سوره الاستقلال است که: «نطق الوراق فی جبروت البقاء».

ورقاء نظیر عندهایب و بلبل از جمله پرندگان است که مظهر امر الهی خود را به آن توصیف نموده است. در اصطلاح اهل عرفان و رقاء عبارت از نفس کلیه است که قلب عالم و لوح محفوظ است و بعضی گویند نفس ناطقه است (فرهنگ تعبیرات عرفانی، ص ۴۸۶) (۹).  
جناب فاضل مازندرانی در "اسرار الآثار" (ج ۵، ص ۲۹۳) شرحی درباره و رقاء مرقوم فرموده و از جمله نوشته اند: «... کبوتر و به تشبیه بر نفس ناطقه و روح قدسی اطلاق گردید...».  
جبروت که در کلام الهی آمده است بنا بر "فرهنگ تعبیرات عرفانی"، ص ۱۵۱، حدّ فاصل میان جهان ملک و ملکوت است. جناب فاضل مازندرانی نیز نوشته اند که جبروت: «عربی جبر و قهر و قدرت آکیده و به اصطلاح ارباب علوم عقلیه عالمی از عوالم نامحسوس الهی».  
(اسرار الآثار، ج ۳، ص ۸).

۵- جمال قدم در فقره ای از سوره الاستقلال می فرمایند: «... قل یا قوم اتقوا الله و لاتکونوا فی مرية بعد الذی اتی الجمال علی ظلل الاستقلال و ینطق فی کلّ حین بآیات الّتی تنفطر عنها السّماء و

تنشق اراضی الکبر و تنسف عنها القنن...». و در موضع دیگری از این سوره مبارکه چنین مذکور است: «...تنفطر فيه السماء و تندک الرّعن».

در آیه ۹۰ سوره مریم-۱۹ چنین مذکور است: «تکاد السّموات یتفطرن منه و تنشق الارض و تحرّ الجبال هدّاً». مفهوم آیه مبارکه آن که: نزدیک است که آسمانها از ناروائی آن پاره پاره شوند و زمین بشکافد و کوهها خرد شده فروریزند.

و در آیه ۱۰ سوره مرسلات-۷۷ است که: «و اذا الجبال نسفت». معنی آن که: کوهها بر باد رود. و در آیه ۱۰۵ سوره طه-۲۰ چنین آمده است: «و یستلونک عن الجبال فقل ینسفها ربّی نسفاً». معنی آن که: از تو درباره کوهها می پرسند بگو پروردگام آنها را پخش و پریشان می کند. و نیز در آیات ۱۳-۱۴ سوره حاقه-۶۹ می فرماید: «فاذا نفخ فی الصور نفخة واحدة و حملت الارض و الجبال فدکتا دکة واحدة». مفهوم کلام الهی آن که: چون در صور دمیده شود زمین و کوهها برداشته شده و یکباره در هم کوبیده شوند.

۶- در سورة الاستقلال ذکر «... استقرّ البحار و جرى علیها السفن...». و نیز ذکر "اهل سفن الکبریاء" شده است.

جناب فاضل مازندرانی در "اسرارالآثار" (ج ۴، ص ۱۴۷-۱۴۸) در ذیل "سفینه حمراء" چنین مرقوم فرموده اند:

«سفینه عربی و کشتی فارسی در اصطلاح عرفاء به اقتباس از قصه نوح مفصل در تورات و قرآن نام و لقب طریقه هدایت و آئین گردید و در ادبیات عربی و فارسی به تشبیه و استعاره با تلویح به قصه مذکوره همی اطلاق بر اموری مانند آن شد و روایت ماثوره نبویه "مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجی و من ترکها غرق" به منزله ضرب المثل گشت و بدین طریق ذکر سفینه و خصوصاً سفینه حمراء به دلالت بر محلّ توجه و درخشندگی بودن و طریق انقطاع و فداکاری پیمودن در آثار این امر به غایت کثرت گردید...».

همان طور که جناب فاضل اشاره نموده اند بر اساس آیات نازله خطاب به حضرت نوح و ساختن کشتی و محفوظ ماندن آنان که به کشتی نوح در آمدند، کشتی الهی رمزی از فلاح و نجات

و رستگاری و مصونیت در مقابل حوادث و عوارض دنیوی است. چنان که در حکایت حضرت نوح در آیه ۱۵ سوره عنکبوت-۲۹ در قرآن مجید چنین آمده است: «فانجیناه و اصحاب السفینة و جعلناها آية للعالمین». معنی آیه کریمه آن که: نوح و کشتی نشینان را نجات دادیم و آن را مایه عبرت جهانیان گردانیدیم.

در اشاره به این قضایا و یادآوری سفینه نوح جمال قدم در یکی از الواح مبارکه ("آثار قلم اعلیٰ"، ج ۷، ص ۳۶۶) چنین میفرمایند:

«اذأ ینادی قلم الاعلیٰ بان ابشروا یا ملأ الوفا بما جرت فلک الحمرا علی لجة الاسماء و ركب علیها اهل البهاء باذن الله المقتدر المهیمن القیوم و انتم یا اهل الله لاتحرموا انفسکم عن اللذخول فیها و التمسک بها تالله من تمسک بها فقد نجی و من اعرض فقد کفر بالله و کذلک جرى الامر ان انتم تعلمون...».

برای ملاحظه شرح مفصل مطالب مربوط به سفینه و سفینه الله به صفحات ۲۸۹-۲۹۳ کتاب "یادنامه مصباح منیر" (۱۰) مراجعه فرمائید. شرح مطالب مربوط به سفینه نوح در صفحه ۱۲۰۴ کتاب "دانشنامه قرآن"، ج ۲، نیز آمده است.

۷- در سورة الاستقلال آمده است که: «اخرجت الارض کنوزها».

این بیان مبارک و عبارت دیگر مندرج در این سوره، یعنی «... تلك الايام التي اخذت الارض و سکاؤها زلازل و فتن» یادآور آیات صدر سوره زلزال در قرآن است که می فرماید: «اذا زلزلت الارض زلزالها و اخرجت الارض اثقالها». معنی آیات آن که: آن گاه زمین به زلزله ای لرزانده شود و بارهایش را بیرون ریزد.

۸- جمال قدم در فقره دیگری از سورة الاستقلال می فرماید: «... شقت ارض الملك و الملكوت و اشرفت سموات الامر بنور ربها...».

این فقره از سورة الاستقلال یادآور آیه شماره ۲۶ در سوره عبس- ۸ است که می فرماید: «ثم شققنا الارض شققا» و آیه شماره ۶۹ در سوره زمر- ۳۹ که می فرماید: «و اشرفت الارض بنور ربها و

وضع الكتاب و جئ بالنبيين و الشهداء و قضى بينهم بالحقّ و هم لا يظلمون». مفاد معانی فارسی آیات مبارکه آن که: زمین را بر شکافته ایم و سراسر عرصه محشر به نور پروردگار درخشان گردد و نامه اعمال بندگان در میان نهاده شود و پیامبران و گواهان را به میان آورند و بین مردم به حقّ داوری شود و بر آنان ستم نرود.

ملک و ملکوت که در عبارت منقول از سوره مبارکه آمده است عالم شهادت و عالم غیب است. نصوص مبارکه درباره این عوالم را می‌توان در "یادنامه مصباح منیر"، ص ۴۱۷-۴۱۹ مطالعه نمود.

۹- جمال قدم در فقره دیگری از سوره الاستقلال می‌فرماید: «... یا قوم أ فغیر الله تتخذون لأنفسکم الهأ...».

عبارت فوق یادآور آیتی در قرآن مجید است که مثلاً می‌فرماید: «قل أ غیر الله ابغی رباً و هو ربّ کلّ شیء». (آیه ۱۶۴ در سوره انعام-۶) و در سوره اعراف-۷ آیه ۱۴۰ می‌فرماید: «قال أ غیر الله ابغیکم الها و هو فضلکم علی العالمین». و نیز در آیه ۲۴ سوره انبیاء-۲۱ می‌فرماید: «أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانکم...».

مفهوم آیه سوره انعام آن که: آیا جز خداوند پروردگاری بجویم و او پروردگار همه چیز است. و معنی آیه سوره اعراف آن که: آیا جز خداوند را خدای شما پسندم، حال آن که او شما را بر جهانیان برتری بخشیده است. و معنی آیه سوره انبیاء آن که: آیا به جای او خدایانی را به پرستش گرفته‌اند؟ بگو برهانتان را بیاورید.

۱۰- در سوره الاستقلال چنین مذکور است که: «... اذا تجدون المنافقین فی هاویة القهر...».

برای ملاحظه شرح مطالب درباره "منافق" و خصائل و صفات منافقین می‌توان به آثاری نظیر "دانشنامه قرآن" (ج ۲، ص ۲۱۵۹) مراجعه نمود. منافق اصولاً به کسی اطلاق می‌شود که به زبان اظهار ایمان می‌کند و در باطن کفر خود را پنهان می‌دارد. در حقّ منافقین در قرآن توبیخ و تهدید شدید آمده است، چنان که در آیه شماره ۱۴۵ در سوره نساء-۴ می‌فرماید: «ان المنافقین فی الدرک

الاسفل من النار». و نیز در آیه ۱۳۸ همین سوره می فرماید: «بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً». درک اسفل در آیه فوق همان "هاویه" مندرج در آیه مبارکه سوره الاستقلال است، چه هاویه را پست‌ترین درکات جهنم دانسته‌اند و آن را به معنی قعر جهنم گرفته‌اند. مراجعه به مقاله "هاویه" در صفحه ۲۳۳۶ مجلد دوم "دانشنامه قرآن" برای ملاحظه معانی و مفاهیم عدیده این اصطلاح بسیار مفید تواند بود.

۱۱- در فقره دیگری از سوره الاستقلال چنین آمده است: «... قل يا ملاء المشركين أ تأوون في جبل الغل والنفاق ليعصمكم عن الشرك؟...».

شرك در لغت به معنی همتا قایل شدن برای خداوند است. قضیه توحید ذات الهی و عدم قایل شدن به شریک برای او یکی از ارکان اساسی معتقدات اسلامی است. در آیات عدیده قرآن مجید انسان نسبت به قضیه شرک تحذیر شده و به عاقبت حال مشرکان اشاره گشته است، چه ذات الهی مقدس از آن است که کسی برای او همتا قایل شود. قرآن مجید همین طور حاوی آیاتی در شرح افکار و شبهات و احتجاجات مشرکین و بیزاری خداوند از اعمال و افکار پلید آنان است. در کلمات ائمه اطهار که در ذیل "شرك" در کتاب "معارف و معاریف" (ج ۳، ص ۱۳۱۵-۱۳۱۶) (۱۱) نقل شده شرک ممکن است به زبان اظهار شود و یا در عمل ظاهر گردد.

۱۲- در فقره‌ای از سوره الاستقلال چنین مذکور است که: «... قل تالله لا عاصم اليوم لاحد من امرالله وقضائه الا من اتاه بقلب طاهر ممتحن...».

در آیه شماره ۴۳ سوره هود-۱۱ نیز چنین آمده است: «قال ساوی الی جبل یعصمنی من الماء قال لا عاصم الیوم من امرالله الا من رحم و حال بینهما الموج فکان من المغرقین». مفهوم مطلب آن که: چون نوح فرزند خود را دعوت به ورود در کشتی نمود او گفت من در کوهی پناه می‌گیرم تا مرا محفوظ بدارد و نوح در جواب فرزند خود گفت که امروز در برابر امر الهی پشت و پناهی وجود ندارد مگر برای کسی که خداوند بر او رحمت آورده باشد. در این هنگام موجی در میان ایشان حایل شد و پسر نوح از جمله غرق شدگان گردید.

برای ملاحظه شرح مطالب درباره "قضاء" که در بیان مبارک آمده است می توان به آثاری نظیر "دانشنامه قرآن" (ج ۲، ص ۱۷۶۹-۱۷۷۱) و به ذیل "قضا و قدر" در صفحات ۳۵۰-۳۵۴ کتاب "یادنامه مصباح منیر" مراجعه نمود. یکی از معانی عدیده قضاء، تمام کردن، به انجام رساندن و حکم دادن قطعی و فیصله دادن امور است. جمال قدم در بیانی که در "یادنامه مصباح منیر" مندرج گشته است می فرمایند: «... القضاء هو حکمه المحکم المتین».

۱۳- در آیاتی از سورة الاستقلال چنین مذکور است: «... قل یا قوم ان اسرعوا الی ظلل الله و رضوانه... اولئک یرزقون من نعمة الباقیة الاحدیة الابدیة الازلیة الصمدیة الالهیة ویتوارثون جنّات العدن... اذا تجدون المنافقین فی هاویة القهر و الموحدین فی رضوان الله... و الذین دخلوا الیوم جنّة الروح هذا الفناء الذی ظهر فی هذا البقاء اولئک اخذتهم نفحات القدس...».

رضوان نام فرشته‌ای است که نگهبانی بهشت را به عهده دارد و به همین مناسبت بهشت را باغ رضوان و روضه رضوان می نامند. جنّات العدن نیز از نام‌های بهشت است. خداوند در آیه شماره ۷۲ سوره توبه-۹ می فرماید: «وعدالله المؤمنین و المؤمنات جنّات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و مساکن طیّبة فی جنّات عدن و رضوان من الله اکبر ذلک هو الفوز العظیم».

مفهوم کلام الهی آن که: خداوند به مردان و زنان مؤمن وعده بوستان‌هایی را داده است که جویباران از فرودست آن جاری است که جاودانه در آنند و نیز خانه‌های پاک و پسندیده‌ای در بهشت‌های عدن<sup>۱</sup> و خوشنودی الهی برتر از همه چیز است. این همان رستگاری بزرگ است.

جنّة الروح که در سوره استقلال مذکور شده اگرچه در قرآن مجید به عین این الفاظ موجود نیست اما خداوند در آیه شماره ۸۹ در سوره واقعه-۵۶ چنین می فرماید: «فروح و ریحان و جنّة نعیم».

مفهوم کلام الهی آن که در بهشت پر نعمت الهی هر چه هست رهایش و گشایش و سرور و انبساط است.

---

<sup>۱</sup> کلمه "عدن" به معنی جاودانه در جائی مقیم شدن است و جنّات عدن باغ‌هایی است که مقرّ دائمی اهل بهشت است.



هاویه که جایگاه منافقین تعیین شده به معنی آتش سوزان و پائین ترین طبقات جنّهم است که از آن به درک اسفل نیز تعبیر می‌شود. در فقره دیگری از سورة الاستقلال که ذیلاً درج گردیده از کسانی که در قبول امر الهی توقّف نموده‌اند به آنان که به مقرّ خود در نار راجع شده‌اند تعبیر گردیده که همان هاویه و یا آتش دوزخ است. در آیات آخر سورة قارعه-۱۰۱ در قرآن مجید آمده است که: «و اما من خفت موازینه فامه هاویه و ما ادريک ماهیه نار حامية». مفهوم آیات الهیه آن است که: کسی که کفه‌های اعمال خیرش سبک باشد بازگشتگاه او دوزخ است و توجه دانی آن چیست؟ آتشی است بس سوزان.

همان طور که در سطور فوق اشاره شد در فقره‌ای از سورة الاستقلال درباره‌ی آنان که از قبول امر الهی امتناع نموده‌اند چنین مذکور است:

«... انّ الذّین توقّفوا فی هذا الامر... یرجعوا الی مقرّهم فی النّار کذلک نلقى علیک من اسرار الله عما ظهرو عما بطن...».

در متن عبارت سورة الاستقلال که در صدر مطالب این قسمت نقل گردید عبارت "اولئک یرزقون من نعمة الباقيّة الاحدیّة..." آمده است. مطالب مربوط به نعمت و انواع و اقسام آن که در قرآن مجید و احادیث اسلامی آمده و در آثار بهائی نیز انعکاس یافته مفصّل تر و مشروح تر از آن است که بتوان در این مختصر به مطالعه آن پرداخت. لذا علاقمندان به مطالعه قضایای مربوط به نعمای الهی در قرآن و احادیث اسلامی می‌توانند به آثاری نظیر "معارف و معاریف" (ج ۵، ص ۲۲۴۶-۲۲۴۸) و "دانشنامه قرآن" (ج ۲، ص ۲۲۴۷-۲۲۴۸) مراجعه فرمایند.

در این مقام بیان جمال قدم را که ارتباطی عمیق با "نعمة الباقيّة الاحدیّة الابدیّة..."، مندرج در سورة الاستقلال دارد نقل می‌نماید که پس از تصریح به این مطلب که "از برای نعمت مراتب لانهایه بوده و خواهد بود..."، چنین می‌فرماید:

«... ولكن نعمت کلیه حقیقیّه الهیه نفس ظهور است که جمیع نعمت‌های ظاهره و باطنه طائف حول اوست در حقیقت اولیّه پائیده سمائیّه او بوده و خواهد بود. اوست حجّت اعظم و برهان اقوم و نعمت اتم و رحمت اسبق و عنایت اکمل و فضل اکبر. هر نفسی الیوم اقبال نمود او به نعمت الهی فائز است...». ("آثار قلم اعلی"، ج ۵، ص ۵۲)

۱۴- در فقره دیگری از سورة الاستقلال چنین مذکور است: «... انّ الذین تولّوا عن الصّراط تالله الحقّ لو یأتیهم الله بسلطان مبین او یأتی بكلّ آیه او بعلم ما کان وما یکون او ینظر عن افق القدس بجنود من الملائکة و یبعث کلّ عظام نخره لن یؤمنوا ولن ینسألوا...».

مضمون مطلب در این عبارات آن است که: کسانی که از صراط لغزیده‌اند اگر خداوند برای آنان همه دلایل و شواهد و معجزات را بیاورد و ظاهر کند ایمان نخواهند آورد و به درک حقایق موفق نخواهند شد.

برای ملاحظه توضیح مطالب درباره صراط می‌توان به آثاری نظیر "معارف و معاریف" (ج ۳، ص ۱۳۹۵) و "فرهنگ اساطیر" (۱۲)، (ص ۲۸۶) و "دانشنامه قرآن" (ج ۲، ص ۱۳۷۱-۱۳۷۲) مراجعه نمود.

صراط در لغت به معنی راه و مسیر است. صراط مستقیم که عبارتی قرآنی است به معنی دین الهی است. از امام صادق در معنی "اهدنا الصراط المستقیم" چنین روایت شده است که فرمود: یعنی خداوند ما را به راه راست هدایت فرما، راهی به دستمان بده که به محبت تو منتهی گردد و به دینت رساند و ما را از پیروی هوای نفس باز دارد. مبدا تباہ گردیم یا خودسرانه زندگی کنیم که به هلاکت رسیم. ("معارف و معاریف"، ج ۳، ص ۱۳۹۵)

صراط را البته به معنی پلی میان بهشت و دوزخ نیز دانسته‌اند که مردمان در قیامت از آن عبور می‌کنند و آن پل از موباریک‌تر و از شمشیر برنده‌تر است.

شمّه‌ای از آثار مبارکه بهائی درباره ملائکه در "یادنامه مصباح منیر" (ص ۴۱۶-۴۱۷) مندرج است. ملائکه در معارف اسلامی، چنان که از مقاله مندرج در ذیل "فرشتگان" در "دانشنامه قرآن"، جلد دوم، بر می‌آید، قادرند که کارهای خارق‌العاده انجام دهند و قدرتی شگرف دارند، آنان مطیع محض اوامر الهی‌اند، از عبادت پروردگار ملول نمی‌شوند، دائماً به ذکر حق مشغولند، در همه جا حاضرند و حتی برخی از آنان به عنوان رسول الهی برگزیده می‌شوند. آنان به منزله جنود الهی‌اند و اقسام مختلف و تکالیف و وظایف گوناگونی به عهده دارند.

۱۵- در سورة الاستقلال چنین مذکور است که: «... و اذا تتلی علیهم آیات الله یخرون علی الذقن سجداً لله الذی خلقهم بامر من عنده...».

توضیح مختصر جناب فاضل درباره فقره‌ای از این بیان مبارک در صدر مطالب این مقاله نقل گردید. در آیه ۵۸ سوره مریم-۱۹ نیز خداوند چنین می‌فرماید: «... اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً و بکیاً». مفهوم کلام الهی آن‌که: چون آیات خداوند رحمن بر آنان، یعنی بر آنان که در کشتی نوح سوار کرده بودیم، خوانده می‌شد، آنان گریه کنان به سجده می‌افتادند.

۱۶- و نیز جمال قدم در سوره الاستقلال می‌فرمایند: «... فسوف يرفعهم الله الى مقاعد القدس و يسمعون نغمات طيور البقاء عند سدرة المنتهى و يحفظهم عن كل بلاء و فتن...».

بیان جمال قدم در وصف اهل ایمان است که خداوند آنان را به بهشت می‌برد و در آنجاست که مؤمنان از همه نعمای الهی مرزوق می‌شوند و از جمیع بلیات و آفات در امان هستند. در بهشت است که نغمات طيور بر سدره‌المنتهی شنیده می‌شود.

اصطلاح "مقاعدالقدس" یادآور اصطلاح "مقعد صدق" در قرآن است که در آیات ۵۴-۵۵ سوره قمر-۵۴ در حق مؤمنان و متقیان می‌فرماید: «انَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مُلْكٍ مُّقْتَدِرٍ». مفهوم کلام الهی آن‌که: پرهیزگاران در باغ‌ها و جوار جویبارها هستند. در مقام و منزلتی راستین نزد فرمانروای مقتدر و توانا.

اصطلاح سدره‌المنتهی نیز اصطلاحی قرآنی است. در آیات ۱۳-۱۵ سوره نجم-۵۳ می‌فرماید: «و لقد رآه نزلةً اخرى. عند سدرة المنتهى. عندها جنّة المأوى». مفهوم کلمات الهیه آن‌که: رسول الله بار دیگر نیز جبرئیل را در نزدیکی سدره‌المنتهی دیده بود، جایی که جنّة المأوی هم نزدیک آن است.

سدره‌المنتهی را در معارف اسلامی درختی در فلک هفتم دانسته‌اند و آن را نهایت درجه ارتقاء اعمال خلق و علوم ملائکه آسمانی پنداشته‌اند. بر اساس حدیثی که از امام محمد باقر روایت شده است و مضامین آن در ذیل "سدره‌المنتهی" در کتاب "معارف و معاریف" (ج ۳، ص ۱۲۱۰) آمده است آن حضرت چنین فرموده است که چون پیغمبر در شب معراج به محلّ سدره‌المنتهی رسید جبرئیل از رفتن باز ایستاد و گفت ای محمد حدّ من تا اینجا است و خداوند مرا رخصت نداده است تا بیش از این پیش روم اما تو پیش رو.

لذا سدرۃ المنتهی به حدّ نهائی وصول و ترقّی و قریبّت انسان به درگاه قدس الهی اطلاق می‌گردد. به قول سعدی در "بوستان" (بیت ۷۷-۷۸) آنجا که به معراج رسول الله اشاره می‌کند می‌فرماید:

شبى برنشست از فلک برگذشت      به تمکین و جاه از ملک برگذشت  
چنان گرم درتیه قربت براند      که درسدره جبریل از اوباز ماند (۱۳)

توضیحات دکتر یوسفی ("بوستان"، ص ۲۱۴) حاکی از آن است که:

"برنشست: برنشستن به معنی سوار شدن بر اسب است. مصراع اول اشاره است به شب معراج یعنی صعود پیغمبر اسلام به آسمان که از معجزات اوست و آیاتی از قرآن کریم را مربوط به آن دانسته‌اند: سوره اسری (۱۷) آیه ۱؛ آیات اول سوره نجم (۵۳).

به تمکین و جاه... یعنی از حیث احترام و مقام و منزلت از فرشته نیز برتر رفت. مقصود آن است که چون پیغمبر در معراج به سدرۃ المنتهی (درختی در عرش) رسید جبرئیل که راهنمای او بود از پیش رفتن و همراهی با وی باز ماند زیرا هیچ فرشته مقربّی از آن جا فراتر نمی‌توانست رفت و منتهای صعود فرشتگان تا آن جا بود...".

شمه‌ای از نصوص و آثار مبارکه بهائی درباره "سدره - سدرۃ المنتهی" در صفحات ۲۸۲-۲۸۴ کتاب "یادنامه مصباح منیر" به طبع رسیده است.

۱۷- جمال قدم در سوره الاستقلال می‌فرمایند: «... وهذه مياه القدم قدنزل من سماء القلم وتلك رشحاتها فهنيئاً لمن يشرب منها و من هذا اللبن».

عبارات فوق ناظر به توصیف جنت است که وصف آن در آیه شماره ۱۵ در سوره محمد- ۴۷ آمده است. خداوند در این آیه مبارکه چنین می‌فرماید:

«مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير اسنٍ وانهار من لبنٍ لم يتغير طعمه وانهار من خمرٍ لذة للشّاربين وانهار من عسلٍ مصفّی ولهم فيها من كلّ الثمرات ومغفرة من ربهم كمن هو خالد في النار وسقوا ماءً حميماً فقطع امعائهم».

مفاهیم کلمات الهی آن که: وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده است چنین است که در آن جوی‌هایی از آب گوارا و جوی‌هایی از شیر که مژه‌اش تغییر ناپذیر است و نیز جوی‌هایی از شراب که آشامندگان آن را لذت و نشئه می‌بخشد و جوی‌هایی از عسل مصفّی جاری است و نیز برای آنان انواع میوه‌ها موجود است و اهل بهشت مورد مغفرت الهی هستند. آیا ساکنین بهشت همانند کسانی هستند که جاودانه در آتش دوزخ می‌سوزند؟ به ساکنین دوزخ آبی جوشان نوشانده می‌شود که دل و روده آنان را پاره پاره می‌کند.

با توجه به عباراتی از سورة الاستقلال و ارائه شواهد قرآنی‌ای که در آن عبارات به تصریح و تلمیح مذکور شده این مطلب واضح می‌گردد که این سورة مبارکه که بنا بر تصریح جناب فاضل مازندرانی در ایام ادرنه عزّ نزول یافته یکی از آثار مبارکه مهمّه آن ایام (۱۸۶۳-۱۸۶۸ میلادی) در تبیین بعضی از امّهات مطالب کلامی قرآن مجید، نظیر مفاهیم جنّت، جحیم، هاویه، نار، رضوان، صراط، انفطار سماء و انشقاق ارض و از این قبیل است در عین حال با به کار بردن اصطلاحات قرآنی نظیر سفینه، زلزال ارض، منافق، مشرک، سدره‌المنتهی، ماء، لبن و ده‌ها تعبیر دیگر قرآنی که شرح مختصر بعضی از آنها در سطور فوق مذکور شد جای تردید باقی نمی‌ماند که جمال قدم در سورة الاستقلال به وضوح به تحقّق انذارات، بشارات و وعد و وعید مندرج در آیات قرآنی در ایام خود تصریح فرموده‌اند و همان طور که در مقدمه این مقاله نیز مذکور شد تحقّق و ظهور مصادیق مکنونه در آن سفر کریم را در شئون، دعاوی و کیفیت ظهور خود و نیز در اوضاع و احوال فکری، مذهبی و اجتماعی جامعه در ایام ادرنه به اثبات رسانده‌اند. بحث از وجود شرک و نفاق، تثبیت مقام اهل ایمان در جنّت و تعیین جایگاه اهل شرک در جحیم، نقش آیات نازل به منزله آب و شیر برای سیرابی و رزق اهل ایمان و رجوع کافران به نار و آسایش و آرامش اهل ایمان در سفینه نجات الهی به قیادت ملاح قدسی کلّ یادآور مخالفت یحیی ازل، قیام او و پیروانش علیه جمال قدم و امتحانات و افتتانات و تحولات امر الهی در آن ایام است. بدیهی است که در این مقام جایی برای شرح و بسط اوضاع و احوال فکری و اعتقادی اهل بیان و پیروان یحیی ازل و از طرف دیگر افکار و عواطف آنان که به عرفان جمال قدم فائز شده‌اند نیست اما مراجعه به منطق سورة الاستقلال و فصول مربوط به تاریخ امر الهی در سنین اقامت جمال قدم در ادرنه، در کتبی

نظیر "کتاب قرن بدیع" و کتاب "بهاء الله شمس حقیقت" می‌تواند ارتباط بین مندرجات سورة الاستقلال و اوضاع جامعه را در آیام ادرنه واضح و آشکار سازد.

از طرف دیگر جمال قدم در سورة الاستقلال آیات قرآنیه و تبیین و توضیح آنها را محور مطالب خود قرار داده‌اند تا توجه ناس را به این حقیقت معطوف دارند که آنچه در آن کتاب مجید به رمز و استعاره و به لحن مشابه مذکور شده کلّ تحقق یافته و معانی باطنی آنها به ظهور پیوسته است.

واضح است که بسیاری از پیروان اولیه جمال قدم از جمله مخاطب این اثر، یعنی جناب زین المقرّبین نجف آبادی که از بطن جوامع اسلامی و با اعتقادات قرآنی به امر جدید گرویده بوده‌اند با ملاحظه مندرجات این لوح می‌توانسته‌اند بین کیفیات، خصوصیات و تحولات امر جدید با معارف اسلامی ارتباط عقلی، عاطفی و اعتقادی برقرار سازند و اصل وحدت اساسی بین معارف ادیان الهیه را بهتر درک نمایند.

جان کلام و لبّ لباب مطلب در سورة الاستقلال تصریح بی‌چند و چون به "اتی الجمال علی ظلل الاستقلال" است، بدین معنی که مظهر الهی با جمال و جلال و عظمت ملکوتی خود و با قدرت و قوّت و هیمنه و استقلالی که به هیچ رادع و مانع و قدرتی از نفوذ و تأثیر جوهری خود باز نمی‌ماند عالم وجود را زینت بخشیده و همه ارکان و اعضاء و جوارح عوالم ملک و ملکوت را در تحت سیطره بلامنازغ خود قرار داده است. این حقایق که مظهر ظهور الهی "بسلطان الاستقلال" ظاهر شده و بر "عرش العظمة والاستقلال" استقرار یافته و مقصود عالم "بسلطان العظمة والاستقلال" تاج ظهور بر سر نهاده در ده‌ها اثر جمال قدم با نهایت سطوت و صلابت تنصیص گشته است. جمال قدم از جمله می‌فرماید:

«... قل یا قوم لا تکفروا بالله و آیاته بعد الذی اشرق شمس الجمال عن افق الجلال و وقف فی قطب الزوال بسلطان الاستقلال و ینطق فی کلّ حین بابدع النعمات بان یا ملأ الارض لاتحرموا انفسکم عن جماله و لا ابصارکم عن النظر الی وجهه و لا آذانکم عن استماع آیاته و لا قلوبکم عن عرفان نفسی العزیز المحبوب...» (۱۴)

و نیز جمال قدم در "کتاب بدیع" که آن هم در آیام ادرنه عزّ نزول یافته چنین می‌فرماید:

«... اگر بصر انصاف مفتوح، مشاهده می‌نماید که شبه این ظهور در ابداع نیامده، و يشهد بذلك ما نزل من جبروت الله المهیمن العزیز القدير. فافتح بصراک لتشهد بأن جمال الظهور قد کان حینئذ مستقرّاً علی عرش العظمة و الاستقلال و عن یمینه نقطه البیان بسلطان العزة و الإجلال، و عن

يساره محمّد رسول الله بأنوار الله العزيز المتعال، وفي مقابله الوجه قد قام الرّوح بقبيل من ملاّ الأعلیٰ ونزل بالحقّ إن أنتم تفقهون، ثمّ عن خلفه صفوفاً من ملكة السّماء بأباريق من كوثر البقاء وأكواب من التّسليم إن أنتم تعلمون...» (١٥)

و نیز جمال قدم در لوح پاپ چنین می فرماید:

«... تالله الحقّ لو يحرقونه في البرّائه من قطب البحر يرفع رأسه وينادي أنّه اله من في السّموات و الارض و لو يلقونه في بئر ظلماء يجدونه في عُلى الجبال ينادى قد اتى المقصود بسطان العظمة و الاستقلال و لو يدفونه في الارض يطلع من افق السّماء و ينطق بأعلى النّداء قد اتى البهاء بملكوت الله المقدّس العزيز المختار و لو يسفكون دمه كلّ قطرة منه تصيح و تدعو الله بهذا الاسم الّذى به فاحت نفحات القميص في الاشطار...» (١٦)

## یادداشت‌ها

١- اسدالله فاضل مازندرانی، اسرار الآثار (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ١٢٨ بدیع)، ج ٣، ص ٢٠٠

در جمله منقول کلمه "آیات الله" افتاده است. جمله صحیح چنین است: «و اذا تتلى عليهم آیات الله یخرون علی الذقن...».

٢- اسرار الآثار، ج ٤، ص ٤٤٠. چنانچه نقل شد در اسرار الآثار "رحی الارض" آمده که باید به "دحی الارض" تبدیل شود. همچنین "انطق الورقاء" باید به "نطق الورقاء" تبدیل گردد. در صدر کلام، "سبحان الّذی" نیز باید به "فسبحان الّذی" مبدّل گردد.

٣- اسرار الآثار، ج ٤، ص ٥٢٠

٤- اسرار الآثار، ج ٥، ص ٢١٩

٥- نگاه کنید به کتاب عالم بهائی (The Baha'i World)، ج ٢٠، ص ١٠٣٧-١٠٣٨ به زبان انگلیسی

۶- ترجمه آیات قرآنی که در این مقاله به نظر خوانندگان گرامی می‌رسد اصولاً از قرآن کریم - ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (طهران: دوستان، ۱۳۸۶) است که گهگاه به تناسب مقام و عبارت مورد دخل و تصرف قرار گرفته است.

۷- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار (طهران: اسلامیّه، ۱۳۶۶ شمسی)، ج ۹۷

۸- بهاء‌الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی (طهران: دوستان - ناهید، ۱۳۳۷ شمسی)، ج ۲

۹- سید جعفر سجّادی، فرهنگ تعبيرات عرفانی (فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبيرات عرفانی)، (طهران: طهوری، ۱۳۵۰ شمسی)

۱۰- وحید رافتی، یادنامه مصباح منیر (لانگنهاین: لجنه نشر آثار، ۲۰۰۶ میلادی)

۱۱- سیدمصطفی حسینی دشتی، معارف و معاریف (قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۹ شمسی)، ج ۵

۱۲- محمدجعفر یاحقی، فرهنگ اساطیر (طهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش، ۱۳۶۹ شمسی)

۱۳- سعدی شیرازی، بوستان سعدی (طهران: خوارزمی، ۱۳۶۳ شمسی)، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی

۱۴- حضرت بهاء‌الله، آثار قلم اعلی (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۳۴ بدیع)، ج ۷، ص ۳۶۶

۱۵- حضرت بهاء‌الله، کتاب بدیع (لانگنهاین: لجنه نشر آثار، ۲۰۰۸ میلادی)، ص ۸۰

۱۶- حضرت بهاء‌الله، آثار قلم اعلی (دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۶ میلادی)، ج ۱، ص ۳۷



## عدالت، وحدت، و حق:

### شالوده‌های بازسای تمدنی شکوفا (۱)

#### فرهاد ثابتان

قبل از هر چیز بنده باید اذعان کنم، بیش از آنچه که عرایض بنده مطالب جدیدی ارائه دهد، یا برای مشکلاتی که جامعه ما امروز با آن دست به گریبان است پاسخی مهیا کند، بیشتر به طرح سؤالاتی می‌پردازد، که شاید بتواند شروع تفکر و تأمل و گفت‌وگوهای جدیدی در این مسیر باشد. این اعتراف، به هیچ وجه ابراز فروتنی و تواضع نیست، بلکه اذعان به اهمیت روحیه یادگیری و پرسش است که امیدوارم بتواند در فرهنگ جامعه ما بیشتر رسوخ کند، و از آن طریق، همه ما ایرانیان را به هم نزدیک نماید. پاسخ جامع به مشکلات جزئی جهان، یا حتی مشکلات روزمره ایران، نزد یک فرد یا یک نهاد نیست. پاسخ در مسیر فرایندی شکل خواهد گرفت که در آن افکار متنوع و متکثر و متفاوت، در فضای هم‌کاری و هم‌یاری و هم‌فکری، و با توسل به تجربه و واقع‌گرایی، رشد و نمو نماید و از انباشت تجاربی این چنین، و تأمل بی‌طرفانه در آن، یادگیری و آموزشی حاصل گردد، که به تدریج رهنمون پاسخ به معضلات کنونی ما باشد.

نکته دوم این که عرایض بنده الهام‌گرفته از آئین بهائی و فلسفه این دین است و در جای خود، به طور مشخص، پیش‌فرض‌هایی که بر این مبنا پایه‌گذاری شده مطرح خواهم کرد. رویای چگونگی بازسازی و شکوفائی تمدن، از دیرباز مشغله فکری بسیاری از متفکرین در فلسفه و علوم انسانی بوده است، و بحث و گفتگو و تبادل نظر در این باره هنوز هم در دامنه تفکر و نظر، ادامه دارد. در این جا مقصد، مرور تاریخ این گفت‌وگو مهم نیست، ولی سعی در این است که جنبه‌های عملی و پایه‌های اولیه این گفت‌وگو بررسی و ملاحظه گردد. آنچه مسلم است این است که بنای هر گونه مدنی، مستلزم کار و کوشش و فعالیت و عمل است، و صرفاً با توسل به تئوری و نظریه‌پردازی نمی‌توان مدنیّت جدیدی تأسیس نمود. اما ارتباط بین عمل و نظر را نمی‌توان، و نباید، نادیده گرفت، زیرا که بنای عمل، گفتار است و بنای گفتار تفکر. این مسأله به ویژه در رابطه با گفت‌وگوهای اجتماعی بسیار قابل ملاحظه و با اهمیت است: آنچه می‌گوئیم

نشان از تفکر ما دارد، و صداقتِ تفکر و سخن، در بوتهٔ عمل اثبات می‌شود و، در حقیقت، عمل آئینهٔ سخن، و سخن آئینهٔ تفکر است. گفتار صادق با عمل واقعی سنجیده می‌شود و شفافیت گفتار از شفافیت تفکر سخن می‌گوید. شاید به همین اعتبار آئین مقدس زرتشت این سه عامل، یعنی اندیشهٔ نیک، گفتار نیک، و کردار نیک را محور معرفت‌شناسی خود قرار داد. و شاید به همین اعتبار، محک صداقت در گفتار اهل سیاست، عمل و تحقق به گفتار و قول‌هائی است، که هنگام انتخابات با شور و هیجان ابراز می‌شود.

ورای جنبهٔ عملی این مقوله، اهمیّت این موضوع در گفتمان‌های نظری، به ویژه در گفتمان‌های اقتصادی (و نقش آن در بنای تمدن)، نیز خود را نمایان می‌کند. بسیاری از مسائل اساسی و ریشه‌ای در علوم انسانی خود را به عنوان پیش‌فرض‌ها (یا مفروضات)، در بطن گفتمان مورد نظر پنهان نموده و نتایجی از آن گرفته می‌شود، بدون این که اعتبار آن مفروضات مورد بررسی و تأمل قرار گرفته باشد. به عبارت دیگر، نتایج حاصل شده، به سادگی قابل ردیابی به پیش‌فرض‌های اولیه نیست. متأسفانه این مسأله مهم گاهی از حد گفتمان معاصر فراتر رفته و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، بدون این که نسل بعد آن مفروضات پنهان را ارزیابی کند و دریابد که آیا پیش‌فرض‌هائی که حال بدیهی انگاشته می‌شود، هنوز با واقعیات و یافته‌ها و داده‌های نسل جدید مطابقت و سازگاری دارد؟ نتیجهٔ این غفلت، پذیرش بدون چون و چرای مفروضاتی نهانی است، که به طور ناخودآگاه در اعماق ذهنیت نسل‌های بعد رسوخ کرده و به عنوان اصولی بدیهی پذیرفته می‌شود و مبنای بازسازی تمدنی جدید قرار می‌گیرد، بدون این که از نعمت تحلیل و نگرشی نقاد و واقع‌گرایانه و بی‌طرفانه بهره برده باشد. جای تعجب نیست که مدنیته که بر مبنای همان مفروضات بنا گردد، که یا از پایه و اساس غیرواقعی و ناقص باشد، یا با گذشت زمان تغییر کرده باشد و دیگر با واقعیات کنونی هم‌خوانی نداشته باشد، در حقیقت تغییری نیافته و شاید صرفاً ظاهری فریبنده و زودگذر بجا بگذارد. خطر چنین فرایندی فراتر از آنچه است که به ظاهر به نظر می‌رسد: چه بسا که بنیان‌گذاران تمدن جدید، به راحتی بتوانند مقاصد و اهداف و امیال و منافع خود را با توسل به "بدیهیات نسل پیش" توجیه کنند و به این ترتیب ریشهٔ هژمونی و سلطه‌گرایی خود را (خودآگاه یا ناخودآگاه) در خشک‌زاری، که آن را تمدن می‌خوانند، بکارند.

از این رو در این گفتگو سعی می‌شود که پیش‌فرض‌ها و داده‌های بازسازی تمدن به وضوح و با شفافیت مطرح شود و مورد بحث قرار گیرد، به امید این که شالوده کار درست ریخته شود و بنایی که روی آن ساخته می‌شود پایدار و شکوفا باشد.

اولین فرض، نگرش ما به تمدن به عنوان امری فرایندی است، نه امری راکد و ایستائی. به عبارت دیگر، وقتی در مورد تمدن و بازسازی آن صحبت می‌کنیم، سخن ما تمرکز بر پیشبرد فرایند بازساز مدنیّت دارد، که در بستر زمان، و در جریان تاریخ، صورت می‌گیرد؛ هرچند که می‌تواند از مقاطع محسوس، متعدد و قابل توجهی برخوردار باشد. اولین پیامد این پیش‌فرض این است که بازسازی امری است تدریجی، ریشه‌ای، و قدم به قدم؛ نه دفعی، سطحی و آنی. متأسفانه آنچه که امروز به عنوان انقلاب از آن یاد می‌شود (و منظور از این واژه افاده معنی عام آن است، و انقلاب خاصی در نظر نیست)، اغلب معنی دوم از ایجاد تمدن است که دفعتاً (در مدّت زمان کوتاهی) به وجود می‌آید، ولی نتیجه‌اش معمولاً با اهداف و چشم‌انداز اولیه آن مغایرت کامل دارد.

دومین پیش‌فرض این است که هدف از بازساز تمدن، ایجاد مدنیّتی جدید برای "انسان" است، یعنی تأمین منافع و رفاه او. از این رو انسان مرکز و محور این مدنیّت قرار می‌گیرد. اما سؤالی که بی‌درنگ به وجود می‌آید این است: تمدن برای کدام انسان؟ تمدن برای تأمین منافع زن، مرد، انسان فقیر، انسان غنی، انسان آزاد، انسان برده، انسانی که از باور و اعتقادات خاصی (بخوانید اکثریّت) برخوردار باشد؟ به عبارت دیگر چه کسی (یا کسانی) قرار است از این بازسازی (هم در عرصه گفتگو و نظر، و هم در عرصه عمل) بهره‌مند شوند؟

اهمیت این پرسش به ظاهر ساده، در این است که تاریخ تمدن بشر را شاید بتوان، (حدّ اقل از دیدگاه شماری از نظریه پردازان اقتصاد مانند کارل مارکس Karl Marx)، در تسلط و تحکّم انسان به انسان در قالب گروهی به گروه دیگر ترسیم نمود. با کمال تأسف نه صفحات تاریخ از تحکّم مرد بر زن، یا ارباب بر رعیت، یا کارفرما بر کارگر، و یا علماء و پیشوایان مذهبی بر توده مردم و غیره، خالی مانده، و نه جامعه معاصر از نمونه‌های بارزی از تحکّم مانند سفید بر سیاه، مرد بر زن، نژاد برتر بر نژاد کچتر، قوم غالب بر قوم مغلوب، و غنی بر فقیر، کمبود دارد. در این نمونه‌ها، انسان، همه جا و تحت هر شرائطی، یکسان و یکتا به حساب نمی‌آید، تا حدّی که گروهی از انسان‌ها حتّی انسان محسوب نمی‌شوند، چه رسد به این که از حقوقی نسبی برخوردار باشند. به عبارت دیگر، در این نمونه‌ها، گروه غالب، تصوّر و نگرش و مفروضاتی اساساً متفاوت

از گروه مغلوب دارد. در حقیقت، با توجه به این تصوّر و نگرش از تفاوت انسان است، که منافع و مصالح و حقوق و مزایای او ترسیم می‌شود؛ و بر اساس این ترسیم است، که جامعه دیگری بنا می‌شود که در آن مبانی تفوق ذاتی مرد بر زن، یا غنی بر فقیر، یا مؤمن بر کافر و مرتد، نهادینه می‌گردد. (۲)

اما پرسش دیگری که در این زمینه مطرح می‌شود این است که، حتی اگر بتوانیم معضل "منافع کدام انسان" را حل کنیم، منظور از منافع انسان چه نوع منافعی است، و تعیین‌کننده این منافع کیست؟ آنچه مسلم است این است که انسان موجودی تک‌بعدی نیست. آیا منظور فقط منافع مادی اوست که تمدن جدید باید در تأمین آن بکوشد؟ در این صورت آیا منافع مادی انسان تابع نیازهای ضروری اوست یا خواست‌های نامحدود او؟ نیازها و خواست‌های او را چه کسی یا چه کسانی یا چه نهادهائی معین و مشخص می‌کنند؟ حدّ و مرز دخالت خود انسان در تعیین این نیازها و خواست‌ها چگونه ترسیم می‌شود؟ و اگر خود او در این امر دخیل است، خواست‌های خود را بر مبنای چه معیارهائی مشخص می‌کند؟ نیازهای دیگر انسان (نیازهای روانی، اجتماعی، فرهنگی، و معنوی او) در چه رتبه‌ای قرار دارد؟ علم اقتصاد پاسخ‌های متعددی برای بسیاری از این پرسش‌ها پیشنهاد کرده است. البته این پاسخ‌ها نیز بر مبانی مفروضاتی بنا شده که خود اکنون مورد سؤال است. نه مفروضات قدیم و نه نظریه‌های جدید مبتنی بر آن مفروضات، نتوانسته (حتی در حیطه حیات اقتصادی) راه‌کارهائی اساسی به ارمغان بیاورد.

منظور از طرح این پرسش‌ها، و رای آنچه که قبلاً تشریح شد، بیان مرکزیت و محوریت انسان و هویت او در بحث بازسای تمدن است.

اما آنچه که مستقیماً به موضوع کنونی ارتباط می‌یابد، رابطه فرد با جامعه است. اهمیت این رابطه تا حدی است که به مفاهیمی چون حق و عدالت، آزادی و دموکراسی، مفهوم زمامداری و سیاست و قدرت، تعیین و تشخیص می‌بخشد. آنچه مسلم است، این است که انسان موجودی است اجتماعی. نه تنها انسان دوست دارد که در اجتماع زندگی کند، بلکه به اعتباری شکل‌گیری هویت او در گرو جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. جامعه‌شناس‌ها این فرایند را "اجتماعی شدن" Socialization می‌نامند. به عبارت دیگر انسان در بستر جامعه، و فرهنگ خاص آن جامعه، رشد می‌کند و از آن تأثیر می‌پذیرد و در آن تأثیر می‌گذارد. این نیز مسلم است که جامعه از مجموعه یا از توده مردم شکل می‌گیرد. ارتباط خاصی که از این اجتماع حاصل می‌شود اصول و

مفاد همان قرداد اجتماعی است که در جامعه شناسی و اقتصاد مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد. اگر فرصت باشد بیشتر در این مورد صحبت خواهیم کرد. اما سؤال مورد نظر این است که آیا ارتباط فرد و جمع در همین خلاصه می‌شود؟ آیا جامعه، حاصل جمع افرادی است که آن جامعه را شکل می‌دهند و در آن زندگی می‌کنند، یا این که مجموعه افرادی که جامعه را تشکیل می‌دهد، نه تنها جامعه را به وجود می‌آورند، بلکه جامعه‌ای که این چنین رقم خورده، خود، تولّد هویت جدیدی را به همراه دارد که دارای ویژه‌گی‌های خاص خود و فرهنگ خاص خود و مشخصاً فراتر از حاصل جمع تعداد افراد جامعه است؟

در این جا شاید با یک مثال مطلب روشن‌تر گردد. سه نوع چیدمان را در نظر بگیرید: اول مسافره‌ای یک هواپیما را تصوّر کنید که همه در یک ساعت معین و برای رسیدن به مقصدی معین، در فرودگاه و در هواپیما جمع می‌شوند که به مقصد خود برسند. این افراد، غیر از این که هر یک روی صندلی مخصوص خود بنشینند و طبق مقرراتی که برای آنها توضیح داده می‌شود رفتار کنند، جمعاً رابطه دیگری باهم ندارند. از آنجا که در این چیدمان جامعه متشکل از حاصل جمع افراد است، آن را جامعه آماری Statistical Society می‌نامیم.

در چیدمان دوم کارخانه‌ای را در نظر بگیرید که در آن کارگران و کارفرمایان، برای مدّت معینی در روز، جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند که برای مقصد خاصی (مثلاً تولید اتومبیل) دور هم آمده‌اند. آنها اتفاقاً رابطه مشخص‌تری باهم دارند چون بنا به قانون تقسیم کار، هر یک باید وظیفه و فعالیت مشخصی را انجام دهند و معمولاً کار کسی که پائین خط تولید است، منوط به اتمام کار کسی است که در اوّل خط به وظیفه خود مشغول است. این چیدمان با اوّلی متفاوت است چون ارتباط افراد در این چیدمان منوط به انجام وظایف مشخص و معینی است و از این رو این جامعه را جامعه عملی (یا کاردای Functional Society) می‌نامیم.

و بالاخره در چیدمان سوم اعضای خانواده‌ای را تصوّر کنید که نه تنها ویژگی‌های دو جامعه اوّل و دوم را در بر دارد، ولی با تشکیل خانواده به تولّد هویت یکتا و جدیدی دامن زده است، که آن را نهاد خانواده می‌نامیم؛ نهادی که ورای صرفاً حاصل جمع اعضای خانواده است، نهادی که از شخصیت و روابط عاطفی و از هم‌بستگی و وابستگی عمیقی برخوردار است که در چیدمان‌های اوّل و دوم موجود نبود. این نوع جامعه را جامعه اورگانیک می‌نامیم Organic Society از آنجا که اعضای آن جامعه، در حالی که هویت خود را حفظ می‌کنند، به خلق هویت

جدیدی دامن می‌زنند که نه تنها فرای حاصل جمع افراد است و از عملکرد خاص خود را دارد، بلکه از کلیه ویژه‌گی‌های یک سیستم همبسته وابسته نیز برخوردار است.

بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد، بازسازی و شکوفائی جامعه و تمدنی جدید در گرو نگرش و بینش ما نسبت به ساختار جامعه‌ای است که قصد بنای آن را داریم. اما آنچه که به همین اندازه اهمیت دارد، این است که واقعیت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم نیز وابسته به نگرش و تفکر ما نسبت به ساختار و چیدمان جامعه‌ای است که در ذهن و ضمیر ترسیم می‌نمائیم. به عبارت دیگر مقولاتی اساسی مانند مفهوم حق، عدالت، آزادی و دموکراسی در یک جامعه منوط و وابسته به نوع نگرشی است که از جامعه اختیار می‌کنیم. دیرتر نشان خواهیم داد که مفاهیم رایج از این مقولات چگونه ساختار جامعه کنونی را به وجود آورده است.

در آنتولوژی *Ontology* یا هستی‌شناسی بهائی، جامعه از نوع سوم آن، یعنی جامعه‌ای اورگانیک تشکیل، و به پیکر انسان، تشبیه شده است که افراد جامعه سلول‌های تشکیل دهنده آن است. در بیانیه "رفاه عالم انسانی" می‌خوانیم:

«حضرت بهاءالله بیش از یک قرن پیش در مکتوبی خطاب به ملکه ویکتوریا و با استفاده از مثالی که تنها الگویی است که وعده قانع‌کننده‌ای برای سازمان‌دهی یک اجتماع جهان‌شمول را ارائه می‌دهد، جامعه بشری را به هیكل انسان تشبیه فرمودند. در واقع الگوی منطقی دیگری که بتوانیم به آن توجه کنیم در عالم هستی وجود ندارد. جامعه بشری صرفاً مرکب از توده‌ای از سلول‌های متفاوت نیست بلکه متشکل از هم‌بستگی‌ها و روابط افرادی است که هر یک از آنها دارای عقل و اراده می‌باشد. با وجود این، شیوه‌های عمل گوناگونی که طبیعت بیولوژیکی انسان را مشخص می‌کند نمودار اصول اساسی حاکم بر عالم هستی است. مهم‌ترین آنها اصل وحدت در کثرت است. شگفت‌انگیز آن که دقیقاً همین تمامیت و پیچیدگی نظم تشکیل دهنده بدن انسان و هم‌بستگی کامل سلول‌ها است که تحقق کامل توان‌مندی ذاتی هر یک از این عناصر متشکله را ممکن می‌سازد. هیچ سلولی، چه در مورد کمک به کار بدن و چه در مورد بهره‌گیری از سلامت کلی آن، جدا از بدن زندگی نمی‌کند. سلامت جسمانی حاصله از این هم‌بستگی، امکان ظهور و بروز حس آگاهی بشری را فراهم می‌سازد، بدین معنی که هدف از رشد بیولوژیکی از صرف موجودیت بدن و اجزای آن بالاتر می‌رود». (۳)

به این ترتیب، و با توجه به این نگرش، شاید بتوان اصل وحدت در کثرت را اولین و مهم‌ترین اصل، و در حقیقت، پایه و شالودهٔ ایجاد مدنیتی شکوفا و پویا به شمار آورد. اما برای اجتناب از سوء تفاهم لازم است مفهوم وحدت را بیشتر تحلیل کنیم:

منظور از وحدت به هیچ وجه یکسان‌سازی و هموژنیزه Homogenise کردن انسان نیست. درست برعکس: اصل وحدت مستلزم قبول کثرت، و فردیت، و اصالت انسان است. در نوشته‌های بهائی انسان به عنوان "طلسم اعظم" تعریف شده، چنان که حضرت بهاءالله میفرماید: «انسان طلسم اعظم است و لکن عدم تربیت او را از آنچه با اوست محروم نموده به یک کلمه خلق فرمود و به کلمه اخری به مقام تعلیم هدایت نمود و به کلمه دیگر مراتب و مقاماتش را حفظ فرمود... انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است مشاهده نما به تربیت جواهر آن به عرصه شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد... اگر نفسی در کتب منزله از سماء احدیه به دیده بصیرت مشاهده نماید و تفکر کند ادراک می‌نماید که مقصود آن است جمیع نفوس نفس واحده مشاهده شوند...». (۴)

پس به این ترتیب، منظور از وحدت تقلیل انسان‌ها به یک نوع، یا یک نژاد، یا یک قومیت، یا یک طرز فکر نیست. در حقیقت آنجا که تمدن‌ها کوشیده‌اند انسان را یکسان و یک‌پارچه و هموژنیزه کنند، و کثرت ذاتی جامعه را از بین ببرند، به سرعت خود را در ورطهٔ انهدام گرفتار نموده‌اند. برای نمونه می‌توان به برتری طلبی نژاد سفید در آلمان نازی به قیمت نابودی نژادهای دیگر، یا انقلاب طبقه‌ای خاص مثل طبقه کارگر در انقلاب بلشویک Bolshevik برای نابودی طبقه بورژوا، یا منازعات قومی و قبیله‌ای مانند هوتو Hutu و توتسی Tutsi در رواندا Rwanda اشاره نمود.

اما اصل وحدت در کثرت معرف روابط ضروری‌ای است که همهٔ انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد، و پیکری از جامعه می‌سازد که خود نیز از هویت و ویژه‌گی‌های خاصی برخوردار است. چنین اصلی نه با فردگرایی کنونی، که در ژرفای تار و پود علوم انسانی رخنه کرده، سنخیت دارد، و نه تحکیم یک قدرت مستبد را می‌پذیرد. اصل وحدت در کثرت نه با اصالت لذت‌طلبی و فردگرایی در مکاتب فایده‌گرایی Utilitarianism و لیبرالیسم Liberalism مناسبتی دارد، و نه با ایدئولوژی‌های افراط‌گرایی، بنیادگرایی، و انحصار طلبی سازگاری دارد که بقای خود را در اشاعهٔ باورهای فرسوده و عقیقه و متحجر می‌پندارد.

اما ویژه‌گی‌های نگرش نوع سوم از جامعه، یعنی جامعه اورگانیک، که هویت جدیدی از آن به دست می‌دهد، چیست؟ به اختصار به برخی از این ویژه‌گی‌ها بسنده خواهیم کرد:

۱- اول این که در این نگرش، منافع انسان و منافع جامعه به گونه‌ای ناگسستگی، به هم گره خورده و هم‌بستگی و پیوستگی ویژه‌ای را ایجاد می‌کند. در بدن، منافع سلول با منافع بدن اجین است و اختلال در یکی اختلال و آسیب در دیگری است. به عبارت دیگر، نمی‌توان تصور نمود که جامعه (بخوانید بدن) در نهایت سلامتی باشد ولی سلول‌های سرطانی، سراسر بدن را فرا گرفته باشند. و هم‌چنین نمی‌توان تصور نمود که بدن مریض، ولی همه سلول‌ها و اعضا و دستگاه‌های متشکله بدن کاملاً سالم باشند.

۲- دوم اینکه بقا و تندرستی، در چنین پیکری متضمن هم‌کاری و تفاعل، و حمایت متقابل است، نه رقابت و نفوق و قدرت‌طلبی و بهره‌جویی و خودشیفتگی و بی‌تفاوتی. در این تشکل، فرد به عنوان اولین واحد تشکیل دهنده پیکر اجتماع، باید از حق حیات برخوردار باشد، چرا که بدون او جامعه و پیکری به وجود نخواهد آمد. در اینجا حق حیات کاملاً ورای پذیرش اجباری قوانین قضائی در قرارداد اجتماعی است؛ قوانینی که در قطعنامه‌ای به امضاء رسیده باشد و جامعه خود را، به آکراه، مجبور بداند که باید به آن عمل کند. آنچه بیش از هر مقوله دیگری در اینجا مطرح است، اصالت وجودی و اگزستانسیالیستی Existentialism این اصل، به معنی پیوستگی ذاتی بین فرد و اجتماع است. این حق، صرفاً یک مقوله قانونی و قضائی نیست که به فرد اعطاء شده باشد، بلکه لازمه وجودی جامعه و بقای آن، و رشد و ترقی آن است. به این ترتیب، فرد به عنوان ودیعه‌ای است که تحت کفالت و امانت و پرورش و تربیت جامعه متولد می‌شود، و جامعه موظف می‌گردد نه تنها حیات او را تأمین، بلکه زندگی و بقای او را تضمین کند. البته چنین تأمین و تضمینی پیامدهای وسیع و عمیقی را در عرصه اقتصاد، سیاست، قانون، و اجتماع در بر دارد. بنابراین، با این نگرش، حق در جامعه، معنی جدیدی می‌یابد، که مبنای اصول و پایه‌های اساسی مفاهیم دیگری را فراهم می‌نماید.

۳- سومین خصیصه چنین نگرشی، ایجاد ساختارهای پیچیده‌تر، در سطوح مختلف، برای کاربردهای ضروری دیگری در پیکر جامعه است. مثلاً در بدن، سلول‌ها دستگاه‌های متفاوت و پیچیده دیگری را به وجود می‌آورند که هر یک از آنها کاربرد و فعالیت خاصی را برای بدن به عهده می‌گیرند: دستگاه تنفس، دستگاه گوارش، دستگاه تعرق و تصفیه؛ و یا مکانیسم بینائی و



شنوائی و چشائی و حسی و غیره. این دستگاه‌ها را می‌توان به عنوان نهادهای اجتماعی به شمار آورد که برای تسهیل و کارائی و به‌زیستی جامعه تشکیل می‌شوند. آنچه که دربارهٔ این دستگاه‌ها حائز اهمیت است، ساختار سلسله‌مراتبی و متنوع آنهاست. فعالیت‌های مغز و قلب، صرفاً با توجه به کاری که انجام می‌دهند، به مراتب از مکانیسم‌های دیگر بدن برای حیات آن ارجحیت دارد. این به معنی به اهمیتی، یا غیر قابل استفاده بودن دستگاه‌ها و اعضای دیگر بدن نیست، بلکه نشانگر واقعیتی است که حیات انسان را تضمین می‌کند. به عبارت دیگر نمی‌توان کاربرد مغز و قلب را با کاربرد مو و ناخن در یک حدّ به شمار آورد. در عین این که هر دو نوع مکانیسم (چه قلب و مغز، چه ناخن و مو) لازم است، کاربرد و عملکرد هر عضو به جای خود محفوظ می‌ماند. اتفاقاً آنچه که در بدن مشاهده می‌شود هم‌کاری و وابستگی و حمایت همهٔ این اعضا، به هم، و از هم است. مو و ناخن از فعالیت‌های قلب شکایت نمی‌کنند و قلب و مغز نیز، اعضای دیگر را پست‌تر و مادون به شمار نمی‌آورند. متأسفانه آنچه که در تمدن امروز مشاهده می‌کنیم نگرشی است که نهادهای جامعه را درست مقابل هم، در تخالف و تخاصم، قرار می‌دهد به طوری که هیچ یک به دیگری اعتماد ندارد و هر یک سعی می‌کند خود را نسبت به دیگری برتر جلوه دهد، از او جلو بزند، بودجهٔ بیشتری به خود تخصیص دهد و خود را مهم‌تر و اعلم و اعظم بداند. مسلم است که چنین واقعیتی بر مبانی و پیش‌فرض‌های دیگری بنا شده که در ابتدای این گفتگو به آن اشاره شد. اما در نگرشی که جامعه را مانند پیکر بدن به شمار می‌آورد، کار سیستم‌ها و نهادهای اجتماعی (مانند نهادها و دستگاه‌های بدن) توان‌دهی و قدرت‌بخشی است، نه قدرت‌طلبی و توان‌زدائی و سرکوب و ارعاب و تفوق و برتری‌جویی. در حقیقت کار و عملکرد این نهادها هماهنگ‌سازی، سازمان‌دهی، و ایجاد کارآمدی و کارائی است.

آنچه که در این گفتار، مشخص و مسلم می‌گردد این است که، با توجه به این نگرش، هستهٔ اصلی و اساسی پیکر جامعه فرد (یا انسان) است که ودیعه‌ای است که در جامعه متولد شده و به کفالت او واگذار می‌گردد، آن‌چنان که فرزندی در خانواده متولد می‌شود و تحت کفالت و حفاظت و امنیت و عطوفت خانواده قرار می‌گیرد. حق حیات برای تولد این انسان فریضه‌ای است فراقانونی، که تبلور حدّ اقلی آن، در قانون و قانون‌مندی تضمین می‌شود و به صورت اعلامیه‌ای مانند اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر متجسم می‌گردد.

با این تعبیر، مفهوم آزادی در پرتو تعریف و تضمین حقّ معنی پیدا می‌کند. سلب حقوق انسان مترادف می‌گردد با سلب آزادی از او، چون اگر از حقّ حیات، حقّ تحصیل، حقّ مالکیت، حقّ تفکر و اندیشیدن، و به ویژه حقّ آزادی بیان و ابراز باورها، و سایر حقوق دیگر محروم باشد، معلوم نیست که آزادی او به چه صورت تحقق می‌پذیرد! پس تضمین حقوق و امتیازات او، شرط لازم برای آزادی و آزادگی اوست. اما این آزادی تنها به تعبیر آزادی منفی (یا آزادی از) محدود نمی‌شود. یکی از اساسی‌ترین خصیصه‌های ذات انسان، قدرت انتخاب است که با هویت او آمیخته شده. قدرت انتخاب به انسان این حقّ را می‌دهد که به اراده خود سرنوشت خود را انتخاب کند و بدون این حقّ نمی‌تواند هویت خود را شکوفا نماید. پس تأمین و تضمین و پرورش و کمک به شکوفائی این قدرت نیز از حقوق اولیه انسان محسوب می‌شود. به اعتباری شاید این حقّ حتی مهم‌تر از حقّ حیات باشد، زیرا که انسان، حیات جسمانی خود را ابزاری برای تولّد هویت انسانی خود به شمار می‌آورد. بنابراین، اگر از حقّ انتخاب محروم باشد، دیگر حیات جسمانی او به چه مقصدی متوجه خواهد بود؟ هنگامی که گاندی به اعتصاب غذا دامن می‌زند، در حقیقت به طور خودآگاه خود را آماده می‌کند که اولاً از حقّ خوردن و آشامیدن (که از حقوق اولیه انسان است)، و در تحلیل نهائی حتی از حقّ حیات بگذرد، ولی از حقّ انتخاب سرنوشت خود نگذرد. تأمین و تضمین این حقّ است که به آزادی به مفهوم مثبت آن (یعنی آزادی برای) معنی می‌بخشد. حال با توجه به این نگرش، نقش عدالت در ایجاد تمدّن چیست؟ آیا می‌توان جامعه‌ای را متمدّن تصوّر کنیم که از اساسی‌ترین مفاهیم عدالت بی‌بهره باشد؟ مفهوم عدالت از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ کار عدالت در جامعه چیست؟ از کجا می‌توانیم دریابیم که کاری عادلانه هست یا نیست؟ با چه معیاری؟ بر مبنای چه نوع ارزیابی می‌توانیم نهادهای یک جامعه متمدّن را عادل بنامیم؟ آیا به نام عدالت می‌توانیم دیگران را از حقوق اساسی خود (مثل حقّ حیات) محروم کنیم؟ (۵). و بالاخره آیا می‌توانیم برای عدالت نظریه‌ای طراحی کنیم که پاسخگوی بسیاری به این سئوالات باشد؟

البته مفهوم عدالت و نظریه‌پردازی در مورد این پرسش‌ها، قرن‌هاست که متفکرین فلسفه، چه فلاسفه یونان، چه فلاسفه عصر روشنگری، و چه فلاسفه مدرن را به خود مشغول کرده است و پوشش این مفهوم اصیل و اساسی در وقت کم ما نمی‌گنجد. اما با وقتی که داریم، شاید به طور خلاصه بتوانیم شاخصه‌ها و ویژه‌گی‌های مفهوم عدالت را فهرست‌وار مرور کنیم:

۱- عدالت را در وسیع‌ترین مفهوم آن، شاید بتوان به عنوان تنظیم‌کننده روابط بین حداقل دو هویت تعریف نمود، که در این زمینه منظور ما هویت انسان است. عدالت، به ویژه در مفهوم اخلاقی آن، برای انسان به عنوان موجودی مختار، معنی پیدا می‌کند. این نکته، بسیار دقیق و مهم است و پیامدهای زیادی را به دنبال دارد: اگر انسان قدرت انتخاب، و به تبع آن، حق انتخاب دارد، او می‌تواند بین گزینه‌های مختلف گزینه‌ای را انتخاب کند که منافع خود را به حداکثر برساند، تا حدی که این گزینش منافع دیگران را خدشه‌دار نکند. این یکی از متداول‌ترین تعاریف کنونی عدالت است که مشکل است بتوانیم با آن مخالفت کنیم. چنین تعریفی از عدالت در جامعه آماری و تا حدی در جامعه عملی قابل تصور است. اما در جامعه اورگانیک این امری است تقریباً امکان‌ناپذیر، زیرا که به محض تشکیل جامعه و ایجاد روابط، منافع یک فرد با منافع افراد دیگر تباین و ناسازگاری (حتی در بعضی شرائط تخالف و تخاصم) به وجود خواهد آورد. این ناسازگاری منافع افراد با یکدیگر، مبنای بسیاری از نظریه‌های کنونی در مورد عدالت است که هر نظریه‌پردازی سعی نموده نسبت به فلسفه خاص خود آن را توجیه کند.

۲- یکی از معیارهای اساسی عدالت، حداقل در عدالت توزیعی Distributive Justice، مفهوم بی‌طرفی است impartiality (۶). این مفهوم به وضوح در نظریه عدالت جان رالز John Rawls، فیلسوف برجسته قرن بیستم، نمایان شد و هم اکنون به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌های عدالت در اقتصاد مطرح است. به طور خلاصه از دیدگاه رالز، چون بی‌طرفی در واقعیت کنونی جامعه امکان‌پذیر نیست (زیرا که انسان از دیدگاه اقتصاد موجودی است که صرفاً به منافع شخصی خود توجه دارد)، او تصویری خیالی از دنیائی ترسیم می‌کند که اعضای آن قبل از این که به جامعه وارد شوند، در صددند که در مورد قرارداد اجتماعی در آن جامعه باهم مذاکره و موافقت کنند. در این دنیای خیالی، و قبل از تأسیس جامعه، رالز می‌گوید که این افراد در پس پرده بی‌خبری (یا حجاب جهل Veil of Ignorance) به سر می‌برند. منظور او این است که آنها در آن دنیائی که هنوز جامعه‌ای تشکیل نشده از آینده و سرنوشت خود بی‌خبرند و نمی‌دانند که آیا بعد از تشکیل جامعه، فقیر خواهند بود یا غنی؛ آیا کسی مانند بیل گیتس Bill Gates خواهند شد یا مادر تریزا Mother Teresa، جراح مغز خواهند شد یا آرایشگر یا مهندس یا راننده، سیاهپوست خواهند بود یا سفیدپوست، در امریکا متولد خواهند شد یا در بنگلادش.... رالز این موقعیت را موقعیت اولیه می‌نامد. در موقعیت اولیه، افراد جامعه می‌خواهند از قبل، قرارداد اجتماعی آن جامعه را با

"بی‌طرفی" طراحی کنند، به طوری که موازین عدالت رعایت شود، یعنی اگر یکی غنی شد و دیگری فقیر، فقیر محتاج نباشد و بینوا و درمانده نماند و نژاد مقهور و طبقه محروم از حقوق انسانی خود برخوردار باشند که مقهور و محروم نگردند. رالز می‌پرسد که در چنین شرائطی این افراد چگونه به توزیع درآمد، کالاها و خدمات دامن می‌زنند؟ به عبارت دیگر چه نوع توزیعی را انتخاب خواهند کرد که همه درباره آن موافقت نمایند و در عین حال عادلانه باشد؟

توجه می‌فرمائید که تنها انگیزه رالز برای طراحی این داستان تصویری، تضمین معیار بی‌طرفی است، زیرا که اگر آن جامعه بدون این شرائط تشکیل شده باشد، بی‌طرفی از بین می‌رود و غنی منافع خود را می‌خواهد و فقیر مدعی منافع خود خواهد بود. طرح تئوری رالز از این جهت به موضوع ما مربوط می‌شود که اتفاقاً اگر در فکر بازسازی تمدنی شکوفا و پویا هستیم و می‌خواهیم که در آن عدالت برقرار باشد، همین سؤال مطرح خواهد بود که قبل از تشکیل آن جامعه (هنگامی که هنوز همه ما در پس پرده بی‌خبری بسر می‌بریم) چه نوع نظامی را باید طراحی کنیم که در آن عدالت تضمین شود، و دیگر سیاه و سفید و فقیر و غنی نگران حقوق و امتیازات و منافع از دست رفته خود نباشند.

البته پاسخ رالز به این سؤال این است که این افراد، که فرض می‌شود همه عاقلند و بر مبنای خرد عمل می‌کنند، ولی در عین حال صرفاً خواستار منافع شخصی خود هستند، توزیع عادلانه را در این می‌بینند (و روی این موافقت می‌کنند) که منابع، فرصت‌ها و امتیازات و حقوق را به طور مساوی بین همه تقسیم کنند. در نتیجه فلسفه رالز، تساوی‌گرا Egalitarian محسوب می‌شود. او در عین حال این را می‌پذیرد که بعد از تشکیل جامعه، وجود بعضی نابرابری‌ها (احتمالاً بر مبنای استعدادهای متنوع و کثیر افراد) می‌تواند به نفع جامعه باشد و در این صورت افراد جامعه در پس پرده بی‌خبری توزیعی را انتخاب می‌کنند که منافع محرومترین فرد (یا طبقه) را به حداکثر برساند.

۳- بدون شک بی‌طرفی از مهم‌ترین اصول عدالت است، و نمی‌توان جامعه‌ای را تصور نمود که در آن عدالتی وجود داشته باشد که از بی‌طرفی برخوردار نباشد. ولی آیا شرط کافی برای تضمین عدالت تنها بی‌طرفی است؟ در اینجا متأسفانه فرصت نیست که به تفصیل به نقد آراء رالز بپردازیم. اما نظریه اخیر دیگری که مطرح شده ایده عدالت از دیدگاه آمارتیا سن Amartya Sen، اقتصاددان برنده جایزه نوبل است که به تفصیل در کتاب خود، به همین نام، تشریح می‌شود (۷). او در این کتاب مثالی را مطرح می‌کند که در حقیقت اساره مشکلات نظریه‌های عدالت را به

چالش می‌کشد. سن می‌گوید جامعه‌ای را تصوّر کنید که متشکل است از سه بچه (به نام‌های آنا، باب، و کارلا) و یک فلوت. با توجه به منابع محدود، فعلاً امکان تولید بیشتر فلوت نیست و این بچه‌ها باید به طور عادلانه تصمیم بگیرند که آن فلوت به کدامیک تعلق بگیرد. آنا می‌گوید که، او، باید فلوت را صاحب شود چون فقط اوست که می‌تواند فلوت بزند و از آن استفاده کند. باب و کارلا با او موافقت می‌کنند که تنها اوست که می‌تواند فلوت بزند، ولی باب می‌گوید من بچه فقیری هستم و هیچ اسباب‌بازی ندارم، اما شما هر دو اسباب‌بازی‌های زیادی دارید و اگر فلوت نداشته باشید هنوز می‌توانید با اسباب‌بازی‌های دیگر بازی کنید. آنا و کارلا هم اذعان می‌کنند که اسباب‌بازی، زیاد دارند ولی در موضع خود می‌مانند و منطق خود را دنبال می‌کنند. اما کارلا می‌گوید کجای کارید! اصلاً من این فلوت را درست کرده‌ام و چون من درست کرده‌ام باید متعلق به من باشد و در غیر این صورت شما مال مرا تصاحب خواهید کرد!!

آمارتیا سن با توجه به این مثال نتیجه می‌گیرد که اگر حتی عادل بی‌طرفی وجود داشته باشد که بتواند این تصمیم را برای آن سه نفر بگیرد، در هر سه مورد، حداقل با سه معیار متفاوت برای عدالت مواجه خواهد شد. اگر از فلسفه فایده‌گرایی پیروی کنیم باید فلوت را به آنا بدهیم چون به بهترین وجه، فلوت را مورد استفاده قرار می‌دهد. اگر با فلسفه تساوی‌گرایی (مثل جان رالز) جلو برویم باید فلوت را به باب بدهیم که محروم‌ترین طبقه جامعه است. اما اگر به فلسفه اقتصادی لیبرال رو آوریم باید قاعدتاً فلوت را به کارلا بدهیم چو او آن را درست کرده است. پس با سه معیار بی‌طرفانه مختلف، سه نتیجه کاملاً متفاوت حاصل می‌شود.

۴- وجه مشترک تمام این نظریه‌ها همان پیش‌فرض‌های اولیه‌ای است که در ابتدای سخن به آن اشاره شد، یعنی از دیدگاه همه این نظریه پردازان جامعه، به بهترین وجه خود یک جامعه عملی یا کاردادی است، یعنی جامعه‌ای متشکل از افرادی مستقل، که تنها ارتباط آنها باهم ارتباط عملی و اداری است (مانند کارگران یا کارمندان یک کارخانه) که بر مبنای یک قرارداد اجتماعی وارد جامعه (یا کارخانه) می‌شوند و هر یک به کار خود مشغول است و می‌خواهد معیارهای عادلانه برای او رعایت شود. برای این کار اجباراً به دموکراسی پناه می‌برد. یعنی دموکراسی روشی انتخاب می‌شود برای معین کردن اصول عدالت طبق رأی اکثریت. البته نمی‌توان گفت که این روش عادلانه نیست زیرا که دموکراسی تنها روشی است که تبلور اختیار افراد جامعه را در حد

اکثریت تضمین می‌کند. اما در این میان مشکل عدالت و معیارهای انتخاب آن هنوز نافرجام باقی خواهد ماند، چون گروه اقلیت هنوز معتقد خواهد بود که با او به طور ناعادلانه رفتار شده است.

۵- حلّ این مشکل ذهن بسیاری از متفکرین اقتصاد را به خود مشغول نموده بود که آیا می‌توان راه‌کار یا رویکردی پیدا نمود که رفاه همه اعضای جامعه را عادلانه تأمین کند؟ بالاخره در سال ۱۹۵۰ میلادی کینت آرو Kenneth Arrow (۸)، اقتصاددان و برندهٔ جایزهٔ نوبل، تئوری خود را تحت قضیه‌ای ریاضی به اثبات رساند که به قضیهٔ عدم امکان آرو مشهور است (۹). او می‌گوید با اساسی‌ترین و معقول‌ترین پیش‌فرض‌ها، مانند دموکراسی، آزادی، عقلانیت، و مشروعیت حق انتخاب افراد جامعه، این غیر ممکن است بتوان به توزیعی دسترسی پیدا کرد که بر مبنای خواست‌های یک دیکتاتور نباشد. و اگر نمی‌خواهیم که دیکتاتور در جامعه داشته باشیم رسیدن به چنین هدفی غیر ممکن است. از این رو اسم این قضیه را قضیهٔ عدم امکان آرو نامیدند. به عبارت دیگر او نشان داد که دموکراسی (به معنی جمع‌بندی آراء متنوع اکثریت برای تصمیم‌گیری اجتماعی) در حدّ ایده‌آل ضامن رفاهی همه شمول نمی‌تواند باشد.

۶- اما اگر جامعه را به عنوان یک پیکر واحد یا یک ارگانیسم Organism پیوسته همبسته پویا با هویتی مشخص و با اجزائی متکثر و محقّ (ذی‌حقّ) بنگریم، عدالت در این جامعه چه مفهومی خواهد داشت؟

در نوشته‌های بهائی می‌بینم که عدالت از این نوع صددرصد باید بی‌طرف و بی‌غرض باشد: «عدالت تنها نیروئی است که می‌تواند آگاهی نوخیز از وحدت نوع بشر را به اراده‌ای جمعی تبدیل کند که به وسیلهٔ آن بتوان ساختارهای لازم برای حیات جامعهٔ جهانی را با اطمینان بنیان نهاد. در عصری که شاهد دست‌یابی فزایندهٔ مردم جهان به همه نوع اطلاعات و نظریات گوناگون است، عدالت به عنوان اصلی حاکم بر موفقیت در سازمان‌دهی اجتماعی شناخته خواهد شد. طرح‌هایی که به منظور توسعه در جهان ارائه می‌شود باید به نحوی روزافزون تابع موازین منصفانه‌ای قرار گیرد که لازمهٔ عدالت است.» (۱۰)

عدالت در سطح فردی اما از قابلیت تصمیم‌گیری فرد با خرد خود سخن می‌گوید: «در سطح فردی، عدالت آن قوهٔ روح انسانی است که هر فرد را به تمیز دادن درست از نادرست قادر می‌سازد. حضرت بهاء‌الله عدل و انصاف را محبوب‌ترین صفات نامیده‌اند چه که به انسان اجازه می‌دهد تا با چشم خود ببیند نه با چشم دیگران و با دانش خود بداند نه با دانش همسایه یا

اطرافیان‌ش. عدالت‌خواهان بی‌طرفی در داوری و انصاف در رفتار با دیگران است و به این ترتیب امری است که هرچند هم مشکل باشد باید در جمیع احوال در امور روزمره زندگی مراعات شود.»

(۱۱)

اما در سطح جمعی، عدالت با نگرشی بی‌طرفانه، و به نحوی کاملاً دموکراتیک، از دست‌یابی به واقعیت به عنوان یک سیستم هم‌بسته و وابسته سخن می‌گوید که توازن را در پیکر جامعه تضمین کند: «در سطح گروهی، پای‌بندی به عدالت به منزله یک جهت‌یاب است که وجودش در تصمیم‌گیری‌های جمعی ضروری است چه که تنها وسیله‌ای است که به یاری آن می‌توان به وحدت فکر و عمل راه یافت. برخلاف حمایت از روحیه مجازات محوری که در گذشته غالباً در پشت نقابی به نام عدالت پنهان می‌شد، عدالت جلوه عملی آگاهی بر این واقعیت است که برای دست‌یابی به پیشرفت بشری، منافع فردی و منافع اجتماعی به‌نحوی ناگسستگی با هم مرتبط‌اند. هرچه نقش عدالت در هدایت روابط بشری بیشتر باشد به همان اندازه توجه بیشتری به امر مشورت می‌شود و در نتیجه جوئی به وجود می‌آید که می‌توان گزینه‌ها را بی‌غرضانه بررسی نمود و راه‌های اجرائی مناسبی انتخاب کرد. در چنین جوئی گرایش‌های متداول فریب‌کاری و سوء استفاده از دیگران، تفرقه‌جویی و دسته‌بندی به مراتب کمتر مجال می‌یابند تا فرایند تصمیم‌گیری را از مسیر خود منحرف سازند.»

این بینش از عدالت منافع فرد و اجتماع را لزوماً در تضاد با یکدیگر نمی‌بیند بلکه این منافع به گونه‌ای اورگانیکی باهم آمیخته شده است. چنین بینشی پیامدهای بسیار مهمی در عرصه بازسازی اقتصادی و اجتماعی در بردارد که تشریح آن متأسفانه در این فرصت مختصر نمی‌گنجد. اما شاید به اختصار بتوان آن را در یک پاراگراف خلاصه نمود:

«مقتضیات عدالت برای توسعه اجتماعی و اقتصادی عمیق و وسیع است. توجه به عدالت، کار توصیف توسعه و پیشرفت را از وسوسه فدا کردن مصالح جمعی بشر و حتی مصالح کره زمین به خاطر مزایایی که پیشرفت‌های تکنولوژیکی ممکن است نصیب اقلیتی مرفه از جامعه بنماید محفوظ نگه می‌دارد. رعایت عدالت در ایجاد طرح و برنامه‌ریزی باعث می‌شود که منابع محدود در جهت اجرای پروژه‌هایی که خارج از اولویت‌های اصلی اجتماعی و اقتصادی یک جامعه است مصرف نگردد. مهم‌تر از همه می‌توان انتظار داشت که تنها آن دسته از برنامه‌های توسعه که عادلانه و منصفانه به نظر می‌رسند و نیازهای مردم را برآورده می‌سازند، می‌توانند تعهد توده‌های

بشری را که اجرای هر طرحی وابسته به آنان است به خود جلب نمایند. صفات انسانی لازم مانند صداقت، علاقه‌مندی به کار و روح هم‌کاری هنگامی با موفقیت در خدمت نیل به اهداف مشترک بسیار پیچیده به کار برده می‌شود که هر یک از اعضای جامعه - در حقیقت هر گروه متشکله در درون جامعه - اعتماد داشته باشد که آن اهداف در پناه ضوابط یک‌سان حفاظت می‌شود و مطمئن باشد که همگان از منافع مساوی برخوردارند». (۱۲)

## یادداشت‌ها

- ۱- این مقاله بازنویسی سخنرانی نگارنده است که در تاریخ ۲۶ ژانویه ۲۰۱۲ م در لندن در انجمن فرهنگ و ادب ایران ارائه شد، و اکنون پس از ویراستاری به چاپ می‌رسد.
- ۲- برای تشریح مبسوط این موضوع رجوع کنید به نظریه‌گزینه عمومی (Public Choice Theory). نگارنده به اختصار این نظریه را در کنفرانس فرهنگ و ادب شیکاگو در سال ۲۰۱۴ م تشریح کرد.
- ۳- رفاه عالم انسانی، دفتر جامعه جهانی بهائی در سازمان ملل متحد - سوئیس، ص ۴.
- ۴- دریای دانش، ص ۱۲.
- ۵- بسیاری از گروه‌های افراطی، انحصارطلب، و تمامیت‌خواه، کشتار، خشونت و دگرستیزی را با توجه به آنچه آنان "عدالت" می‌خوانند توجیه می‌کنند.
- ۶- رجوع کنید به نظریه عدالت (A Theory of Justice) اثر جان رالز (John Rawls).
- ۷- رجوع کنید به کتاب ایده عدالت (The Idea of Justice) اثر آمارتیا سن (Amartya Sen).
- ۸- See, Arrow, Kenneth, J., "A Difficulty in the Concept of Social Welfare", Journal of Political Economy, Vol. 58, No. 4. (August 1950), pp. 328-346.
- ۹- این قضیه به نام پارادکس آرو هم مشهور است.
- ۱۰- رفاه عالم انسانی.
- ۱۱- همان مأخذ.
- ۱۲- همان مأخذ.



## عدالت از دیدگاه بهائی

### شاپور راسخ

هدف آئین بهائی تنها برقراری دوستی و محبت و یگانگی میان همه ابناء بشر نیست علاوه بر این هم چنان که در وعود و بشارات ادیان گذشته آمده این ظهور، ظهور عدل نیز هست که به عقیده بنده عدل یا عدالت در مفهوم وسیع آن که همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد نیز منظور نظر این آئین خجسته است. حضرت بهاءالله در لوحی فرموده‌اند: «ان ارتقبوا یا قوم ایام العدل و انّها قد اتت بالحقّ ایّکم ان تحتجبوا منها». یعنی مراقب باشید ای مردم که روزگار عدل فرا رسیده این ایام به حقیقت ظاهر شده مبدا خود را از آن محروم کنید. و در لوح خطاب به شیخ، حصول اتحاد و اتفاق در سراسر آفاق را مشروط و موکول به آن دانسته‌اند که افق آفتاب عدل از سحاب تیره ظلم فارغ شود. و در بیانی دیگر فرموده‌اند: «هیچ نوری به نور عدل معادله نمی‌نماید آن است سبب نظم عالم و راحت امم». پس بدون تردید می‌توان گفت که عدالت یکی از ارزش‌های بنیادی آئین بهائی است و چنان که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند: «در الواح بهاءالله اساس عدلی موجود که از اول ابداع تا حال به خاطری خطور ننموده». با این همه کمتر محققان بهائی به بحث جامعی از این مفهوم پرداخته‌اند و این گفتار در حقیقت گامی کوچک در این مسیر طولانی است.

به گمان بنده عدل یا عدالت یکی از پیچیده‌ترین و معضل‌ترین مسائل الهی، فلسفی، مذهبی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی است. بی‌جهت نیست که حضرت بهاءالله لوحی تمام را به عنوان رضوان العدل به این مسأله بگرنج که ابعاد متعدّد دارد اختصاص داده‌اند و اگر عدالت را به مفهوم وسیع کلمه گیریم لوحی نیست که در آن به وجهی از وجوه سخن از وحدت و نیز عدالت نرود.

همان طور که اودو شفر Udo Schaefer محقق عالیقدر بهائی در جلد دوم کتاب اخلاق بهائی Baha'i Ethics گفته: «مانند پاسخ پیلاتوس Leontius Pilatus به این سؤال که حقیقت چیست، تعریف عدالت یکی از اساسی‌ترین موضوعات پژوهش فلسفی بوده و از آغاز تاریخ

فلسفه، عمیق‌ترین متفکران از افلاطون و ارسطو گرفته تا کانت Emmanuel Kant به پاسخ این سؤال کوشیده‌اند و نظریه‌هائی پرداخته‌اند که تا امروز گفتارهای فلسفی را تحت تأثیر خود قرار داده است. به نظر می‌رسد کمتر سؤالی این همه آراء پر شور و حرارت و گاه متناقض را موجب شده است که پرسش درباره این که عدالت چیست؟». (۱)

هم از آغاز کلام تصریح کردیم که ظهور حضرت بهاء‌الله فقط برای صلح عمومی و وحدت عالم بشر نیامده است. ملازم با این هدف اصلی، هدف دیگری است که تحقق عدالت باشد که بدون آن حصول یگانگی و صلح پایدار غیرممکن است. چطور ممکن است ظلم و تبعیض و احجاف و فقر شدید و هراس و ناایمنی و نظائر آن در دنیا باشد و وحدت حقیقی مستقر شود و استمرار یابد. از همین رو است که حضرت بهاء‌الله در کلمات فردوسیّه فرموده‌اند که: «مقصود از عدل و داد ظهور اتحاد است بین عباد». و در لوح شیخ که از آخرین آثار قلم حضرت بهاء‌الله و حاوی فشرده تعالیم ایشان است، پس از اعلام اصل وحدت عالم انسانی و لزوم اعمال محبت و اتحاد و مودت و اتفاق نسبت به همه ابناء بشری چنان که اشارت رفت می‌فرمایند: «جهد نمائید تا به این مقام بلند اعلی که مقام صیانت و حفظ عالم انسانی است فائز شوید. این قصد سلطان مقاصد و این امل ملیک آمال ولکن تا افق آفتاب عدل از سحاب تیره ظلم فارغ نشود ظهور این مقام [یعنی اتحاد و اتفاق در سراسر آفاق] مشکل به نظر می‌آید» (۲). پس وحدت و عدالت توأمأً هدف و مقصد اصلی این ظهور اعظم هستند.

حضرت عبدالبهاء در پاسخی به جمعیت لاهه که برای اجرای صلح عمومی تشکیل شده بود می‌فرمایند: «و از جمله تعالیم حضرت بهاء‌الله عدل و حق است تا این در حیز وجود تحقق نیابد، جمیع امور مختل و معوق و عالم انسانی، عالم ظلم و عدوان است و عالم تعدی و بطلان». (۳)

در دقائق بعد، کوشش خواهیم کرد که نقشه جامع عدل حضرت بهاء‌الله را در حدّ مقدور به حضورتان عرضه دارم تا ملاحظه فرمائید که به فرموده حضرت عبدالبهاء چنان که نقل کردیم این طرح، نقشه‌ای است بسیار بدیع، جامع، کامل که طیّ نسل‌ها بهائیان در سراسر عالم همراه با همه کسانی که از حُسن نیت برخوردارند به تحقق بخشیدن آن در حدّ مقدور خویش کوشا بوده و هستند.

## بحث عدالت در سه عرصه مختلف

می‌توان گفت که موضوع عدالت در سه عرصه مختلف مورد بحث و پژوهش قرار گرفته است. اول عرصه الهی یا تئولوژیکی که مربوط به عدالت خدا یا تئودیه است که اگر خدا مظهر خیر و عادل و قادر است چرا باید این همه شر و ظلم و عدوان در جهان دیده شود؟ دوم عرصه فردی یا اخلاقی که از روزگار قدیم در میان فلاسفه یونان مطرح بوده و عدالت را یکی از فضائل عمده و در معنای اعتدال یا Moderation حاکم بر همه فضائل دیگر دانسته‌اند زیرا شجاعت، عفت و حکمت هم باید با اعتدال صورت عمل به خود گیرد. سومین عرصه، عرصه اجتماعی است که انواع عدالت چون حقوقی و قضائی، سیاسی، اقتصادی و نظائر آن را در بر می‌گیرد. شاید به مورد باشد که مختصری هم درباره جامعه عادل سخن گفته شود، مبحثی (عرصه شماره ۴) که از دوره جان راولز John Rawls (۴) تاکنون در مجامع علمی بسیار مطرح است.

اگر فرصت اقتضاء کرد درباره سطح پنجمی از بحث عدالت نیز گفتگو می‌کنیم که آن تحقق عدالت در فرجام تاریخ باشد چون در اکثر ادیان این وعده داده شده که عدالت در پایان زمان، در هنگام رستاخیز روی خواهد داد و در آثار بهائی آمده که روزگار تحقق آن عدالت موعود فرا رسیده است.

حضرت بهاء الله این وعده صریح را فرموده‌اند: «عنقریب یومی خواهد رسید که مؤمنین آفتاب عدل را در اشد اشراق از مطلع جلال مشاهده خواهند نمود». (۵)

## عدالت الهی یا تئودیه

نزد اکثر فلاسفه و متکلمین این مسأله مطرح بود که توجیه وجود شر در دنیا چیست و اگر خدا رحیم و رحمان و قادر مطلق است چطور است که بسیاری از مردم بی‌گناه در این دنیا رنج می‌کشند و اگر نظمی در دنیا حاکم است این اختلال نظم از کجا ناشی می‌شود؟ قضیه عدالت خدا خصوصاً در ادیان توحیدی مطرح است و بر دو پایه استوار است. یکی عقیده به خوب بودن مطلق خدا و دیگری عقیده به قادر مطلق بودن او. در برابر این نظر، برخی ادیان مانند کیش هندوی در مجموعه اساطیر خود منکر خوبی ذاتی خدا هستند. بعضی مذاهب هم منکر قدرت مطلق خدا شده‌اند یعنی در برابر آن خدائی که ناظم امور جهان است قائل به

قدرتی هستند که نظم الهی را بر هم می‌زند. در آئین زردشتی نقصان و رنج در این دنیا، معلول جنگ میان خدای خیر اهورمزدا و خدای شر یعنی اهریمن است. در آئین مانوی هم رنج و درد نتیجه منازعه میان خدای خوبی و روشنایی و روحانیت از یک سوی و شیطان منشاء شر است که خدای ظلمت و مادیت است (اصل ثنویت).

آئین بودائی هم قدرت مطلق خدا را انکار می‌کند زیرا قائل به آن است که قانون اخلاقی کار ما یعنی مجازات و مکافات به طور خود به خود عمل می‌کند یعنی درد و رنج خارج از حیطه مداخله خدا یا خدایان است. در مقابل دو گروه عمده فوق گروه سوومی هستند که واقعیت رنج و درد را انکار می‌کنند و به این ترتیب گویی خواسته‌اند از ورود به قضیه عدالت الهی اجتناب کنند. بر طبق سنت ودانتیک Vedantic مرد خردمند، درد و رنج را یک جریان تصویری که نمی‌تواند روح جاویدان را تحت تأثیر قرار دهد تلقی می‌کند.

چون عقائد افلاطون در این زمینه در فلسفه قرون وسطائی مسیحی تأثیر کرده مجملأ دیدگاه وی را مطرح می‌کنیم. جالب است که افلاطون در قوانین معروف خود قائل به آن شده که جهان هستی نه از صدفه و اتفاق به وجود آمده و نه از ضرورت، یعنی نه وجودش تصادفی است و نه الزامی بلکه به عوض آن که جهان هستی را معلول هرج و مرج نخستین بدانیم باید قائل شویم که خدا از روز نخست هدفی غائی برای عالم هستی مقرر داشته یعنی منطقی در قوانین خدا هست که معطوف است به دنیائی تحت سیطره خیر. وی در جواب کسانی که از درد و رنج شخصی که نصیب آنها شده، در این جهان خیر و کمال شکایت می‌کنند، می‌گوید که آن رنج و درد خصوصی از فایده عام عاری نیست چون در آن ممکن است درسی آموختنی برای سایر مردم باشد. افلاطون به طور ضمنی می‌خواهد بگوید که دنیا را مشیت برتری اداره می‌کند که اگر به شر اجازه وجود می‌دهد برای حصول خیری بزرگتر است. خدا خواسته هدف خیر را در دنیا تثبیت کند و لکن ماده خلقت یعنی طبیعت مادی در برابر آن مقاومت کرده است پس شر نوعی فقدان یا محرومیت است و حقیقت و واقعیت ذاتی ندارد. شر نبود نظم است و خود دارای اصالت نیست.

همین آراء افلاطون بود که با داده‌های کتاب مقدس تلفیق شده و ترسنت آگوستین Saint Augustine را به وجود آورد که خوبی جهان نتیجه عمل هشیارانه خداست و شر جز محرومیت یا فقدان یا عدم نیست. جهان در ذات خود خوب است اما مخلوقات عالم که ناچار از عدم بوجود

آمده‌اند دچار امکان افتادن در جهت شر هستند که همان نبود خیر است و نتیجه محدودیت موجودات در برابر جامعیت خداست.<sup>۱</sup>

اشاره‌ای به افکار فلاسفه مدرن بی‌فایده نخواهد بود. لایبنیز G.W. Von Leibniz در رساله‌ای که به سال ۱۷۱۰ می‌نگاشت برای اوّل بار اصطلاح Theodice یا عدل الهی را به کار برد. مرگب از دو کلمه یونانی Theo یعنی خدا و dike یعنی عدل. وی چنان که در کتاب سیر حکمت در اروپا (۶) آمده، می‌گفت: «این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده، نظر به این که آفریدگار که فاعل مختار است بنا بر حکمت بالغه آن چه را بهتر است اختیار می‌کند. البته لایبنیز نمی‌گوید که در جهان بدی و شر وجود ندارد ولی اظهار عقیده می‌کند که رویهمرفته خیر بیش از شر است و آن اندازه نقص و عیب هم که در دنیا هست به خداوند منتسب نیست. آفریدگار فعلش مثبت است و وجودی است و بدی و نقص امر عدمی است (۷)، اما مخلوق که بالطبع و ناچار محدود است از نقص و عیب مبرا نیست».

از غرائب آن که به قول لایبنیز وجود شر نه فقط ناکزیراست بلکه سودمند هم هست چون علم ما به حکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است که فکر کنیم که وجود شر [البته نسبی] سودمند است و با حکمت و مصلحت موافقت دارد. حکیم دیگر مالبراناش Nicolas Malebranche است (قرن ۱۷-۱۸) که هر چه فعل است به خدا منسوب می‌دارد. سؤالی که ناچار مطرح می‌شود این است که اگر فعل همه از خداست آیا گناهکاری ایشان هم از خداست؟ جواب فیلسوف این است که نه. چون بدکردن و گناه عدم فعل است نه فعل. فعل آن است که از عقل سر می‌زند و عقل قادر است که نظام موجود در عالم هستی را درک کند و البته باید از آن نظام پیروی نماید، مراتب کمال را دریابد و به آن مهر ورزد. (۸)

فیلسوف نو افلاطونی پلوتن Plotinus (قرن سوم) (۹) گفت: اوّلاً جهان در کلیتش کامل و خوب است. ثانیاً این کمال وجود متقاضی آن است که در هر سطح عالم هستی جلوه‌گر شود و

<sup>1</sup> See: Dictionaire d'ethiques de philosophic moral. Sous la direction de Monique. Canto-sperber, PUF 1996, article Theodice pp. 1592 - 1605.

چون در هستی سطوح مختلف هست خوبی در هر سطحی به نوعی تجلی می‌کند پس در واقع شرّ حقیقی یا مطلق در جهان وجود ندارد<sup>۱</sup>.

ورود در بحث از قضیهٔ تتودیسه یا عدالت الهی از نظرگاه بهائی به نظر دشوار می‌رسد به عقیده بنده در آثار حضرت عبه‌البهاء ۴ نوع پاسخ به این مسأله داده شد.

اولاً در کتاب مفاوضات مانند بعضی از فلاسفه و متکلمین می‌فرمایند که در وجود، شرّ یعنی شرّ مطلق نیست، حقائق محسوسه خیر محض هستند و شرور اعدام است مثل ظلمت که نبود نور است ولی اصالت وجود از نور است و ظلمت اصالت ذاتی ندارد. البته ممکن است یک شیئی نسبت به شیئی دیگر حاوی شرّ باشد مثل سمّ مار که محافظ اوست ولی به موجود ما نمی‌سازد و این شرّ نسبی است نه مطلق.

ثانیاً خدا انسان را با اراده آزاد آفریده و البته انسان است که مسؤول اعمال خویش است و آنچه او می‌کند نباید به خدا نسبت داد. استنباط دکتر موژان مؤمن این است که به فرموده حضرت عبه‌البهاء دو طبیعت در انسان وجود دارد و اگر طبیعت حیوانی بر طبیعت ملکوتی غلبه کند شرّ پیدا می‌شود. به قول سعدی:

راه است و چاه و دیده بینا و آفتاب      تا آدمی کدام کند اختیار خویش

ثالثاً از نتایج درد و رنج، تطهیر و تصفیه نفس از تعلّقات و آرایش‌های دنیوی است از این رو حافظ شیرازی گفته است:

هر که در این بزم مقرب‌تر است      جام بلا بیشترش می‌دهند

رابعاً در این دنیا امکان درک عمیق درد و رنج وجود ندارد و این سرّ سرریسته در جهان بعد افشاء خواهد شد و افراد معصومی که در این دنیا بیهوده مظلوم واقع شده و رنج کشیده‌اند اجر خود را در جهان بالا خواهند گرفت.

نکته مهمّ آن که عدالت یکی از صفات الهی است و در عالم حقّ صفات عین ذات است یعنی مثل ذات ناشناختنی است و نمی‌توان قیاس به عدالت انسان کرد مثل تابلوی استاد نقّاشی

---

<sup>۱</sup> به فرموده حضرت عبه‌البهاء در مفاوضات مبارکه سمّ مار هر چند برای ما مضرّ است ولی در نفس خود وسیله دفاع مار است پس نمی‌توان آن را شرّ دانست.

که در آن نقاط سیاهی هست ولی لابد در مجموع تابلو و میان رنگ‌ها این سیاهی هم نقشی دارد و به کلّ تابلو جلوه مخصوص خود را می‌بخشد.

به قول نویسنده مقاله محققانه تئودیسه (به انگلیسی تئودوسی) در دائرةالمعارف دین میرسه الیاد Eliade Mircea (۱۹۸۷ م) که معتبرترین دانشنامه‌ها را در این زمینه است (جلد ۱۴): پس از ملاحظه افکار و عقائد مختلف در مورد عدالت خدا می‌توان به این نتیجه رسید که: تئودیسه را باید کمتر توجیھی از حوادث مورد تجربه خودمان تلقی کنیم و بیشتر باید آن را بیان به یک امید و اطمینان به آن که علی‌رغم عوامل نامساعد، خوبی و درستی سرانجام غلبه خواهد کرد بدانیم.

### عدالت در سطح فردی و اخلاق

عدالت را از قدیم یکی از عمده فضائل انسانی می‌دانستند. اهمیت این فضیلت از نظر افلاطون در این است که حاکم بر همه فضیلت‌هاست و موجب هماهنگ کردن آنها در روح انسان است. این فضیلت زندگی را به سوی عقلانیت سوق می‌دهد و علت سعادت جامعه یعنی مدینه است. اهمیت عدالت در نزد ارسطو از این جهت است که مجموعه فضائل فردی است و در ضمن این مزیت را دارد که آنچه را برای دیگران هم مفید است به انجام می‌رساند (اعطای کلّ ذی حقّ حقّه) یعنی فقط یک فضیلت اخلاقی نیست بلکه در عین حال وجودش برای نهادهای سیاسی جامعه هم ضرورت دارد (مثل عدالت قضائی).

در کتب لغت عدل و عدالت هم در مقابل ستم و بیداد آمده و هم به معنی امری بین افراط و تفریط، یعنی اعتدال در اندیشه و رفتار (میانه روی یا قسط). عدالت به معنای انصاف هم به کار رفته مثلاً در کلمات مکنونه آمده که احبّ الاشیاء عندی الانصاف و حضرت ولیّ امرالله مبین منصوص، کلمه انصاف را به لغت انگلیسی Justice ترجمه فرموده‌اند. ولی در عرف قضائی انصاف غیر از عدالت و بیش از عدالت است و به معنی رعایت حال و وضع و شرائط خاصّ شخصی است که حکم باید درباره صادر کرد ولو حکم جرمش با قانون منطبق باشد یعنی مشمول عدالت باشد.

عدالت در قضاوت را گاه به کلمه انصاف تعبیر کرده‌اند مثل آن است که حضرت بهاءالله در مناجاتی از خدا خواسته‌اند که به امرا عدل و به علماء انصاف عطا فرماید.

از نظر ارسطو فضیلت اخلاقی عبارت از این است که در هر امری حدّ وسط به عبارت دیگر اعتدال بین افراط و تفریط و زیاده و نقصان مرعی شود. عدالت و دادگری به یک اعتبار و به معنی اعم، شامل کلّ فضائل است زیرا که هر کس مرتکب یکی از رذائل شود ستم به خود و دیگران کرده است.

اما عدالت به معنای خاصّ در نزد ارسطو برابر داشتن اشخاص و به هر کس هر آنچه حقّ اوست، دادن است. مقصود از برابر داشتن در مورد دادگری همه وقت این نیست که همه یک اندازه سهم ببرند بلکه تناسب باید رعایت شود. این حکم بیشتر در عدالت توزیعی Justice Distributive باید ملحوظ گردد. یعنی در مقام توزیع جوایز و اجر و مزد و شئونات و مناصب و مانند آنها. نوع دیگر دادگری عدالت معامله‌ای Justice Commutative است که در مقام تصحیح معاملات و رفتار مردم است با یکدیگر در مقام حکومت و داوری. در این باب برابری باید رعایت شود نه تناسب. (۱۰)

به این ترتیب ملاحظه می‌کنیم که ارسطو به قضیه عدالت فردی اکتفا نکرده و به عدالت میان افراد و در جامعه هم توجه نموده است.

خواجه نصیر طوسی در بیان ملکات انسانی به عدالت در معنای اعتدال و میان‌روی می‌رسد و می‌گوید: «در فضائل هیچ فضیلت کامل‌تر از عدالت نیست اگر اعتدال نبودی دایره وجود به هم نرسیدی». (۱۱)

در آثار بهائی می‌خوانیم: «کلمه الله در ورق نهم از فردوس اعلیٰ. به راستی می‌گویم هر امری از امور اعتدالش محبوب، چون تجاوز نماید سبب ضرر گردد». و در لوح مقصود لزوم اعتدال را در زمینه حریت یا آزادی و تمدن و امثال اینها تأکید فرموده‌اند. و در همان کلمات فردوسیّه، تمدن غرب را نظر به خروجش از جاده اعتدال و کاربرد آلات جهنمیّه و قتل وجود مورد انتقاد قرار داده‌اند.

حتّی در امر بهائی افراط در عبادت و ایمان مورد انتقاد قرار گرفته و حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند: نه خشک مقدّس باشند نه تریب دین، یعنی در امر تدبیر باید جانب اعتدال را گرفت. سعدی در نصیحة الملوک می‌گوید: «زهّد و عبادت شایسته است نه چندان که زندگانی بر خود و دیگران تلخ کند. عیش و طرب ناگزیر است نه چندان که وظائف طاعت و مصالح رعیت در آن مستغرق شود».



حضرت ولیّ امرالله در توفیق ظهور عدل الهی به تفصیل کمالات و فضائلی را که مبلّغان و مهاجران بهائی باید دارا باشند ذکر می‌فرمایند و این بیان جمال ابهی را نقل می‌کنند که: «ان اعدلوا علی انفسکم ثم علی الناس لیظهر آثار العدل من افعالکم بین عبادنا المخلصین». (۱۲) یعنی نسبت به خود و مردم عدالت کنید تا آثار عدل از اعمال و افعال شما در میان بندگان مخلص ما نمودار شود. این عدالت نسبت به خود مفهوم وسیعی دارد، از جمله قدردانی حیات است و حفظ آن از بزرگترین ودایع الهی است و هم چنین کوشش برای ایجاد امکانات رشد و نموّ قوی و استعدادات مکنون در وجود شخص خویش و البته ریاضت و سخت‌گیری بر جسم و جان خود و عدم محافظه سلامت بدن به امید تصفیه و تعالی روح در امر بهائی مورد قبول قرار نگرفته است و علاوه بر این پرهیز از عادات مضرّه چون شرب الکل و اعتیاد به موادّ مخدّره مورد تأکید واقع شده، چه جسم انسان به یک اعتبار مرکب و محمل روح است و اگر ضعیف و نحیف شود قوای روح بتمامها ظاهر نخواهد شد.

حضرت بهاءالله فرموده‌اند: «الیوم احبّای الهی باید به هیچ وجه بر خود سخت‌گیرند و در کلّ احوال به حدّ اعتدال حرکت نمایند». و از باب استدلال می‌فرمایند: «در وجود و سلامتی آن اجرای احکام بر او لازم و واجب. در این صورت سلامتی مقدّم بوده و خواهد بود». (۱۳)

عظمت مقام انسان در آثار بهائی به حدّی است که فرد را به رعایت عدالت در حقّ خود و در حقّ دیگران قویاً موظّف می‌کند. در نصوص مبارکه حفظ سلامت روانی هم مورد تأکید قرار گرفته، چنان که در لوح طبّ حضرت بهاءالله از خشم و غضب، حسد، غم و اندوه تحذیر فرموده‌اند و در آثار دیگر اهمیّت خنده و شادی و سهل‌گرفتن شدائد زندگی تصریح شده است. در کلمات مکنونه آمده است که: «افرح بسرور قلبک لتکون قابلاً للقائی و مرآة لجمالی». یعنی به شادی قلب خود مسرور باشید تا شایسته دیدار من و آینه جمال من شوید. حضرت ربّ اعلی فرموده‌اند که هیچ طاعتی در بیان اقرب از ادخال بهجت در قلوب مؤمنین نبوده. در مکاتیب حضرت عبدالبهاء است که: «در درگاه احدیّت، عملی مسرورتر از القای سرور در قلوب یاران نه» (۱۴). اصولاً رضا به قضای الهی دادن یکی از تعالیم مهمّه این امر مبارک است.

در حقّ دیگران، روشن است که فرد باید همه را با خود برابر داند و از تبعیض به هر عذری منجمله نژاد، قومیت، مذهب یا طبقه اجتماعی خودداری کند. ذیلاً نصوصی چند در این مورد نقل می‌شود:

«تا قدرت و قوّت باقی است در صدد آن باشید که ضرّی از مظلومی رفع نمائید». (۱۵)

«بلی انسان عزیز است چه که در کلّ آیه حقّ موجود ولکن خود را اعلم و ارجح و افضل و اتقی و ارفع دیدن خطائی است کبیر». (لوح میعاد)

«انسان بزرگ است همّتش هم باید بزرگ باشد در اصلاح عالم و آسایش امم». (لوح مقصود)

«یا حزب الله به خود مشغول نباشید در فکر اصلاح عالم و تهذیب امم باشید اصلاح عالم از اعمال طیّبه ظاهره و اخلاق راضیه مرضیه بوده». (لوح دنیا)

«امروز انسان کسی است که به خدمت جمیع من علی الارض قیام نماید». (لوح مقصود)

«مقام انسان بلند است اگر به انسانیت مزین و الّپست تر از جمیع مخلوق مشاهده می شود». (۱۶)

«و آسایش هنگامی دست دهد که هر کس خود را نیک خواه همه روی زمین نماید». (۱۷)

وقت محدود ما، اقتضا نمی کند که درباره عدالت در قبال عالم هستی و محیط زیست شرحی آورده شود. آثار بهائی معرف احترام به طبیعت و لزوم صیانت منابع کمیاب محیط زیست است و هم چنین حفظ و تجمیل جهان طبیعی که نمونه بارزش را در باغ های بهائی در ارض اقدس می توان دید.

### عدالت در سطح جامعه و روابط اجتماعی

بدیع بودن امر بهائی خصوصاً در سطح روابط اجتماعی و تطبیق اصل عدالت بر آن نمودار می شود. مثل قانون تعدیل معیشت که حدّ اقل یا صحیح تر گوئیم حدّ مناسب معاش را برای هر فرد و هر خانواده تأمین و تضمین می کند و در مورد آن، لوح مفصّلی از حضرت عبدالبهاء داریم که علاوه بر سهیم کردن کارگران در منافع کارخانه ها و مؤسّسات، تأمین حدّ اقل معاش دهقانان را ولو درآمد آنها کفایت هزینه شان را نکند تضمین فرموده اند.

قانون حقوق الله وسیله مؤثر دیگری برای توزیع عادلانه درآمد و ثروت است که افراد به طیب خاطر ۱۹ درصد درآمد اضافه بر نیازهای خود را در رابطه با محبوب الهی تقدیم درگاهش کنند بدون آن که احدی را حقّ مداخله در این مورد باشد (جز مرکز امر الهی که برای مخارج سراسری خود حقوق الله را دریافت می کند). جلوه دیگر این عدالت در روابط اجتماعی، خیرخواهی و محبّت عمومی است. حضرت عبدالبهاء لزوم اتّصاف فرد به صفت عدالت را چنین بیان فرموده اند: «اساس ملکوت الهی بر عدل و انصاف و رحم و مروّت و مهربانی به هر نفسی است

پس به جان و دل بکوشید تا به عالم انسانی من دون استثناء محبت و مهربانی نمائید». لازمه این محبت آن است که فرد بهائی همه انسان‌ها را با خود برابر انگارد و نسبت به همه رفتار مقرون به محبت کند یعنی باید به شرافت و کرامت ذاتی همه مردم احترام کرد فارغ از آن که به چه رنگ و نژاد و قوم و طبقه و مذهب و عقیده‌ای تعلق داشته باشند. این مساوات از ارکان اساسی اصلی عدالت است. حضرت عبدالبهاء در بیانی مساوات و مواسات را با هم مقایسه فرموده، می‌فرماید: از جمله تعالیم حضرت بهاءالله «حق و عدل است و مساوات و مواسات طوعی یعنی انسان طوعاً و به کمال رغبت باید دیگری را بر خود ترجیح دهد ولی نه به جبر بلکه به محبت الهی». و البته اگر مواسات مقدور نشد لاقلاً باید رعایت مساوات را کرد.

معنی دیگر عدالت در جامعه همان است که در لوح رضوان العدل حضرت بهاءالله مذکور شده و آن یکی از تعاریف ارسطو درباره عدالت یا دقیق‌تر گوئیم عدالت توزیعی است که اعطای کلّ ذی حقّ حقّه باشد. در این مورد ارسطو گفته که قانون باید برای همه متساویاً اعمال شود ولی لزوماً پاداش و دستمزد و حقوق افراد که به آنها اعطاء می‌شود متساوی نیستند زیرا اگر کسی خدمت بیشتر کرده باشد مستحقّ پاداش بیشتر است و این جا تناسب هندسی مطرح است نه تناسب عددی. حضرت عبدالبهاء در پاسخ جمعیت صلح پایدار لاهای ضمن معرفی تعالیم این آئین خجسته می‌فرماید: «و از جمله تعالیم حضرت بهاءالله عدل و حقّ است تا این در حیّز وجود تحقّق نیابد جمیع امور مختل و معوّق و عالم انسانی عالم ظلم و عدوان است و عالم تعدی و بطلان».

حضرت بهاءالله رعایت این نوع عدالت را در لوح اشراقات به دولت‌ها توصیه کرده‌اند. «اشراق پنجم معرفت دول بر احوال مأمورین و اعطاء مناصب به اندازه و مقدار. التفات به این فقره بر هر رئیس و سلطانی لازم و واجب، شاید خانن مقام امین را غضب ننماید و ناهب مقرّ حارس را».

آثار بهائی عدالت در ارزیابی افراد جامعه را هم توصیه می‌کند. در طرازات آمده: «طراز پنجم در حفظ و صیانت مقامات عبادالله است باید در امور اغماض نکنند، به حقّ و صدق تکلم کنند. اهل بهاء باید اجر احدی را انکار نمایند و ارباب هنر را محترم دارند». و بعد لزوم عدالت در قضاوت راجع به فرهنگ‌ها و تمدنات دیگر را یادآور می‌شوند و می‌فرمایند: «امروز آفتاب صنعت از افق آسمان غرب نمودار و نهر هنر از بحر آن جهت جاری، باید به انصاف تکلم نمود و قدر

نعمت را دانست. لعمرالله کلمه انصاف به مثابه آفتاب روشن و منیر است. از حقّ می طلبیم کلّ را به انوارش منور فرماید». و بی جهت نیست که حضرت بهاءالله در کلمات مکنونه محبوبترین صفات را انصاف دانسته‌اند و احبّ الاشیاء یا عندی الانصاف فرموده‌اند.

امر مبارک باب غیبت و بدگوئی و پرخاش گری نسبت به دیگران را بسته است و ما را به جستجوی نقاط مثبت نفوس تشویق کرده است و نهی از نزاع و فساد و مایتکدر به انسان از جمله دستورات محکم این آئین است. به فرموده حضرت عبدالبهاء: «مبغوضترین اخلاق، عیب جوئی است باید تحرّی مدایح نفوس نمود نه تجسّس عیوب ناس. به قدر امکان باید از عیوب چشم پوشید و از کمال نفوس بحث کنید نه از نقایص آنها». (۱۸)

و حضرت بهاءالله فرموده‌اند: «جدال و نزاع و فساد مردود بوده و هست. باید احبّای الهی به لحاظ محبّت در خلق نظر نمایند».

فرصت اجازه نمی‌دهد که وارد بحث در عدالت قضائی یعنی رعایت عدالت از جانب کسانی که شغلشان قضاوت در رفتار مردم و انطباق یا عدم انطباق آن با قانون است، شویم. و روشن است که تا چه حدّ این نوع عدالت مورد توجه حضرت بهاءالله بوده و از همین رو فرموده‌اند: «خیمه نظم عالم به دو ستون قائم و برپا، مجازات و مکافات». و نیز «و لعدال اخذ حقّ المظلوم من الظالم». و در لوح برهان نبود این نوع عدالت را در ایران به این وجه تشریح فرموده‌اند: «انا سمعنا بانّ ممالک الایران تزیّنت بطراز العدل فلما تفرّسنا وجدناها مطالع الظلم و مشارق الاعتساف. انا نری العدل تحت مخالف الظلم نسأل الله ان یخلّصه بقوّة من عنده و سلطان من لدنه. انه هوالمهیمن علی من فی الارضین و السموات». و در همین زمینه در لوح دنیا فرموده‌اند: «امروز ناله عدل بلند و حنین انصاف مرتفع، دود تیره ستم عالم و امم را احاطه نموده». و در لوح مقصود متذکّر شده‌اند که: «اگر آفتاب عدل از سحاب ظلم فارغ شود ارض غیر ارض مشاهده گردد».

که مسلماً عدالت سیاسی هم مطمح نظر مبارک بوده است. تم اصلی الواح حضرت بهاءالله خطاب به ملوک و سلاطین ارض همان عدالت سیاسی است که در دفتر چهارم سفینه عرفان مورد بحث بنده قرار گرفته است. از جمله توصیه خاصّ در مورد فقرا و ضعفا، سفارش مخصوص در حقّ پناهندگان، ارج نهادن به حکومت پارلمانی، تأکید بر لزوم انتخاب وزراء و مشاوران مؤمن که دنبال هوای نفس خود نروند و متّصف به صفت عدل باشند و مطالبی از این گونه که رعایت وقت

محدود، تفصیلهایش را به همان مقاله که ضمناً مقایسه‌ای با نصایح سیاست نامه‌های شناخته در ایران است احاله می‌کنیم.

## جامعه عادل

مبحث بعدی ما که ما را به مطالعات امروزی نزدیک می‌کند تعریف جامعه عادل است که توجّه خصوصاً به حکومت است. جامعه عادل جامعه‌ای است که مروج و مجری قوانین عادلانه است. بعضی گویند قوانین عادلانه آن است که موافق حقوق فطری و طبیعی انسان‌هاست. هابس Thomas Hobbes با انتقاد مکتب حقوق فطری و طبیعی به این نتیجه می‌رسد که قانون عادل، قانونی است که اجازه حلّ منازعات در جامعه و برقراری نظم اجتماعی را می‌دهد. از نظر بهائی قانون عادل قانونی است که نفعش به عموم راجع است. به فرموده حضرت عبدالبهاء هر چه عمومی است الهی است. اما جامعه عادل یا حکومت عادل در دنیای امروز فقط جامعه‌ای نیست که ظلم آشکار نکند و زور نگوید و کارش بر اساس قانون باشد بلکه باید دارای مشخصات دیگری هم باشد که علمای جدید چون John Rawls و آمارتیاسن Amartya Sen (۱۹) به آنها پرداخته‌اند و هنوز بحث مختوم نیست.

اما درباره تعریف جامعه عادل که از چهل سال قبل با کتابی از جان راولز فیلسوف آمریکائی (۱۹۲۱-۲۰۰۲ م) گفتگو در آن بین حقوقدانان، فلاسفه و جامعه‌شناسان در گرفت نظرهای متفاوتی ارائه شده. فشرده کلام آن که، ارسطو در بحث از عدالت توزیعی و این که باید به هر کس به مقدار حقّ او داد موضوع تساوی هندسی را مطرح می‌کند که حقّ، مزد و اجرا هر مزیت دیگری را باید به تناسب استعداد و لیاقت داد. دیدیم که ارسطو سعی کرده در یک نظریه واحد و عمومی، عدالت به معنی اخلاقی را با عدالت به معنی سیاسی تلفیق کند. نظریه پردازان معاصر چون راولز هم خصوصاً در ممالک انگلوساکسون کوشیده‌اند که مانند ارسطو همه جهات و جوانب مفهوم عدالت را در یک نظریه وسیع بگنجانند.

در قرون جدید مکتب انتفاع Utilitarianism معتقد است افراد جامعه باید در سودگیری و سعادت یا شانس وصول به سعادت برابر باشند که البته مفهوم سود و سعادت برای هر کس ممکن است فرق کند و چنین تعریفی قابل تعمیم به همگان نیست.

بعد از مکتب انتفاع عده‌ای لزوم برابری قدرت خرید را مطرح کرده‌اند که البته خلاف عدالت حقیقی و مروج و مشوق تنبلی و بی استعدادی است.

عده‌ای برابری شانس یا فرصت را عنوان کرده‌اند که اگر فردی شانس نداشت باید عقب افتادگی او را در بخت و اقبال جبران کرد که این هم قدرت مبارزه و چاره جوئی مشکلات را در آدمی تضعیف می‌کند.

آمارتیا سن برابری در قابلیت‌ها و ظرفیت‌های بنیادی را خواستار است و جان راولز برابری در کالاها یا تمتعات اولیه را که همه بدان نیازمند هستند<sup>۱</sup>.

دو چهره بارز در بحث از مفهوم جامعه عادل یکی همان جان راولز است که می‌گفت جامعه عادل، جامعه‌ای است که مزایا، مواهب یا کالاهای اصلی<sup>۲</sup> را که هر فرد انسان بدان نیاز دارد به طور مساوی در اختیار آدمیان قرار دهد. این مزایای اصلی و اولیه به دو نوع هستند: یکی حقوق و آزادی‌های اساسی چون آزادی فکر، آزادی حرکت، آزادی انتخاب شغل بر پایه اصل برابری فرصت‌ها برای همه، و بالاخره پایگاه اجتماعی در خور احترام که اینها همه باید متساویاً به مردم داده شود. مزایای دیگر عبارت از امتیازات اقتصادی و اجتماعی مربوط به مشاغل هستند مثلاً در زمینه درآمد و ثروت، برابری کامل غیرممکن است و حتی مانع بروز ابتکار و کوشائی افراد. معذک این نابرابری‌ها باید مشروط به دو شرط باشد. اول آن که مشاغل و موقعیت‌های ممتاز را باید به روی همه گشود، و دوم آن که جامعه باید به افراد محروم کمک کند که سرنوشت خود را بهبود بخشند. اقتصاد دان معاصر آمارتیا سن محتاط‌تر و واقع‌بین‌تر است، وی ضمن انتقاد از کسانی که مفهوم آرمانی عدالت را پذیرفته‌اند که بیرون از دسترس است مثل تساوی درآمد و برابری سعادت و کامروائی برای همگان، قائل به آن است که جامعه عادل باید بی‌عدالتی‌های فاحش را مرتفع کند، چنان که کارل پوپر Karl popper هم گفته است، یعنی مثلاً امراض قابل علاج مردم را درمان کند، از مرگ زودرس کودکان ممانعت نماید، آب مشروب سالم به همگان برساند، به همه فرصت مشارکت مؤثر در حیات اجتماعی بدهد و همین نظریه است که اساس ملاک‌های

---

<sup>۱</sup> اندیشه‌هایی از این قبیل هنوز مطرح است و گواه پویائی مفهوم عدالت اجتماعی به اعتبار تحول جامعه و مقتضیات آن است.

<sup>۲</sup> به فرانسه Biens primaires

۲- و در باب پانزدهم گفته شده که موعود امم مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان زمین، بر آن حکم خواهد فرمود.

۳- و در همان باب تصریح شده که شخص موعود کمربندش عدالت خواهد بود.

۴- و در باب سی و پنجم هشیار داده شده که موعود با عقوبت الهی خواهد آمد.

۵- نظیر همین پیش‌بینی را در احادیث منقول از سوی شیعه و سنی می‌توان یافت که در زمان مهدی یا قائم موعود، جهان پر از عدل و داد خواهد شد یماً الارض قسطاً و عدلاً كما مُلئت ظلماً و جوراً و در قرآن کریم در توصیف عدالت روز قیامت آیه ۴۷/۲۱ به این مضمون آمده است: ما ترازوی عدل را در روز قیامت بر پا خواهیم کرد پس به هیچ کس ظلمی نخواهد شد حتی اگر انسان به قدر دانه خردلی نیکی کرده باشد پاداش آن را خواهیم داد زیرا ما حسابگر شایسته هستیم. و در سوره زلزله در آیات ۷-۸ تکرار شده که در این روز اگر کسی به مقدار مثقال ذره‌ای خیر کرده باشد پاداش آن را خواهد دید و اگر به مقدار مثقال ذره‌ای بدی کرده باشد سزای آن را هم خواهد یافت.

۶- حضرت بهاء‌الله تصریح فرموده‌اند که با ظهور حضرتش روز عدل الهی رسیده است. چنان که مذکور شده: «ان ارتقبوا یا قوم ایام العدل و انّها قد اتت بالحقّ ایامک ان تحتجبوا منها و تکونن من الغافلین». و نیز آن حضرت تصریح فرموده‌اند که: «عنقریب یومی خواهد رسید که مؤمنین آفتاب عدل را در اشدّ اشراق از مطلع جلال مشاهده خواهند نمود».

باید یادآور شد که تحقق عدالت چه در مورد افراد و چه در مورد جماعات مردم تنها وعده‌ای نیست که درباره آخر الزمان در کتب مقدّسه داده شده. خصوصاً در اسلام است که برقراری عدالت و حکومت قانون در یوم آخرت بشارت داده شده در حالی که مسیحیت وعده استقرار ملکوت الهی را بر روی کره خاکی می‌دهد که از جمله نشانه‌های آن حیات ابدی به دور از رنج و تعب است و آن زمانی خواهد بود که همه چیز در آن تازه خواهد شد. آئین یهود برقراری اسرائیل و شناسائی جایگاه قوم را در جهان نوید می‌دهد و تائوئیسم Taoism آمدن صلح بزرگ را و آئین زرتشت غلبه روشنی بر تاریکی و نیکی بر بدی را یعنی آن که مظاهر شرّ چون کینه و حسد و رشک و امثال آن معدوم خواهد شد.

می‌توان به قرائن بسیار اشارت کرد که ملاحظه سیر کنونی امور جهان حرکت در جهت عدالت پیش‌تر را نوید می‌دهد ولی این موضوع بحثی طولانی را می‌طلبد که باید به اوقات آینده محوّل کرد.

## نتیجه‌گیری

معلوم شد که امر حضرت بهاء‌الله دو هدف عمده دارد: استقرار صلح و وحدت عالم انسانی، و تحقق عدالت در همه شئون زندگی. از دیدگاه بهائی خدا عادل است و وجود ظلم و درد و رنج و شرّ را به خدا نسبت نمی‌توان داد و ادیان الهی برای برقراری عدالت به مقتضای زمان به عالم آمده‌اند و در ادیان سابقه بسیاری از آنچه ما امروز بی‌عدالتی می‌دانیم چون نابرابری میان مؤمن و غیر مؤمن، میان انسان آزاد و انسان برده، میان زن و مرد، میان افراد متعلّق به نژادها و اقوام مختلف پذیرفته بود یا مورد مسامحه قرار داشت. اما امر حضرت بهاء‌الله هدف اصلی اش اعتلاء مقام انسان، احترام به شرافت و کرامت ذاتی و حقوق انسانی همه افراد و ایجاد جامعه‌ای است که بر همه جنبه‌های آن عدالت حکمروانی کند از جمله در عرصه سیاست (دموکراسی)، اقتصاد (توزیع عادلانه ثروت)، روابط انسانی (اصل مساوات و حتی مواسات یعنی ترجیح دیگری بر خود)، فرهنگ (احترام به فرهنگ و زبان اقلیت)، قضاوت و داوری، وضع قوانین و غیر آن. اخلاقیات بهائی بر مفهوم اعتدال که یکی از صورتها یا مظاهر عدالت است بسیار تکیه می‌کند و فرد بهائی باید در همه شئون حیات میانه‌رو باشد.

اعتدال بین زندگی مادی و زندگی روحانی، تعادل میان عقل و عشق و عاطفه، میانه روی بین خدمت به خود و بستگان خود و خدمت خلق به طور عام. شعار بهائیان همان است که از زبان حضرت بهاء‌الله نقل کردیم که فرموده‌اند: «ان اعدلوا علی انفسکم ثم علی الناس لیظهر آثار العدل من افعالکم بین عبادنا المخلصین».



## یادداشت‌ها

علاوه بر مقالات و کتبی که در متن به آنها اشارت رفته:

- شاپور راسخ - عدالت اجتماعی در ایران و جهان - انجمن دوستداران فرهنگ ایرانی - شیکاگو - سپتامبر ۲۰۱۱ م (حاوی فهرستی از منابع و مآخذ عمده).

۱- Udo Schaefer, Baha'i Ethics, George Ronald Publisher, 2007, Vol. 2, p. 397.

۲- حضرت بهاء‌الله - لوح مبارک خطاب به شیخ محمدتقی مجتهد اصفهانی، ۱۹۸۲ م، لجنه نشر آثار امری به عربی و فارسی، لانگنهاین، آلمان، ص ۱۰.

۳- حضرت عبدالبهاء - منتخباتی از مکاتیب، ج ۱، ص ۲۹۴.

۴- John Rawls – A Theory of Justice, 1971.

۵- حضرت ولیّ امرالله - ظهور عدل الهی، ۱۹۳۸ م.

۶- محمد علی فروغی - سیر حکمت در اروپا، طبع جدید - ص ۲۴۰.

۷- حضرت عبدالبهاء - مفاوضات - ۱۹۰۸ م، بریل، هلاند، ص ۱۹۸.

۸- سیر حکمت در اروپا، ص ۱۷۷.

۹-

- M. Momen – The Phenomenon of Religion, 1999, One World Publication, pp. 220-221.

۱۰- سیر حکمت در اروپا، ص ۴۵.

۱۱- خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، فصل ۷.

۱۲- حضرت ولیّ امرالله - ظهور عدل الهی.

۱۳- اسد الله فاضل مازندرانی - امر و خلق، ج ۳، ص ۱۱.

۱۴- طبّ و بهداشت در تعالیم بهائی ۱۹۹۸ م، مؤسسه مطبوعات امری آلمان، هوفهایم - آلمان، ص ۱۳۱.

۱۵- گلزار تعالیم بهائی، ۱۹۵۹ م، مؤسسه مطبوعات ملی بهائیان پاکستان، چاپ دوم، ص ۴۲۵.

- ۱۶- دریای دانش، ۱۹۸۵م، 3<sup>rd</sup> Edition, The Baha'i Publishing Trust, New Delhi, ص ۱.
- ۱۷- همانجا، ص ۵.
- ۱۸- گلزار تعالیم بهائی، ۱۹۵۹ م، چاپ دوّم، ص ۴۲۸.
- ۱۹- Amartya Sen - The Idea of Justice, 2009.

# تعلیم و تربیت به عنوان مهم‌ترین نهاد برای تحوّل و تجدّد اجتماعی

## نیم‌نگاهی به شرایط حاکم بر ایران

بهروز ثابت

### مقدمه و طرح کلیات

تحوّل و احیای اجتماعی از طریق نظام آموزش و پرورش مسأله تازه‌ای نیست. متفکران عصر جدید یکی از شاخص‌های تجدّد و تحوّل اجتماعی را تغییرات اساسی در نظام آموزشی و پرورش دانسته‌اند. در بحث تحوّل اجتماعی و نقش نظام آموزش و پرورش، توضیح این مطلب لازم است که منظور از نظام آموزش و پرورش اشاره به سیستم رسمی تحصیلات است که از ما قبل کودکستان آغاز و تا فوق دکترا به پیش می‌رود و مجموعه وسیعی از مؤسّسات آموزشی را از قبیل دبیرستان و دانشگاه در بر می‌گیرد. چون این تحصیلات با نظارت و تأیید و تصویب دولت و یا سازمان‌ها و مراکز اجرائی مسؤول صورت می‌گیرد می‌توان گفت نظام آموزش و پرورش بخشی از ساختار اجتماعی و حکومتی محسوب می‌شود و طبیعتاً دارای ابعاد وسیع اقتصادی و سیاسی است. نظام آموزش و پرورش و یا "تحصیلات مدرسه‌ای" بخشی از جریان وسیع‌تر تعلیم و تربیت است که در حیات اجتماعی جاری است و شخصیت فرد را از بدو تولّد تا لحظه مرگ او سازمان می‌دهد. وظیفه تعلیم و تربیت، حفظ و تحکیم میراث فرهنگی جامعه و انتقال آن به نسل آینده است. لذا نظام آموزش و پرورش را نباید با تمامیت جلوه‌ها و اشکال تعلیم و تربیت یکسان دانست. قسمتی از تعلیم و تربیت در محیط خانواده صورت می‌گیرد و بخشی از آن در کوچه و خیابان و در روابط اجتماعی. مؤسّسات مذهبی مثل مسجد و کلیسا و سازمان‌های دولتی نیز به صور مختلف در شکل‌گیری جریان تعلیم و تربیت دست دارند.

فرهنگ که عبارت است از تمامیت فعّالیت‌های ذهنی، عاطفی و رفتاری یک جامعه از طریق جریان تعلیم و تربیت از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شود. در این صورت می‌توان گفت باورها و ارزش‌های فرهنگی با جریان تعلیم و تربیت ارتباطی تنگاتنگ دارند. حتی می‌توان در معنای وسیع کلمه فرهنگ و تعلیم و تربیت را یکسان دانست. اما نظام آموزش و پرورش شکل تصویب شده و شاخه رسمی فرهنگ و تعلیم و تربیت است. فرهنگ و یا مجموعه آراء و ارزش‌های جامعه و شاخه

رسمی آن یعنی نظام آموزش و پرورش بر یکدیگر تأثیرات متقابل دارند. از همین رو است که حکومت و یا قوه حاکمه سیاسی و یا مذهبی کنترل نظام آموزش و پرورش را شرط اصلی نظارت و شکل دادن به فرهنگ می‌داند. چون حکومت نمی‌تواند به حیطه فکر دست‌اندازی کند لذا به ابزارهای رسمی فرهنگ که مهم‌ترین آن نظام آموزش و پرورش است توسل می‌جوید تا تفکر اجتماعی را مطابق سلیقه‌اش تنظیم و تربیت دهد. با نگاهی به حکومت‌ها و انقلابات توتالیتر قرن بیستم به روشنی ملاحظه می‌شود که در آنها انقلاب فرهنگی با بستن مدارس و دانشگاه‌ها آغاز شد تا بتوانند نظام آموزش و پرورش و به طبع آن فرهنگ جامعه را به سبک دلخواه خود و بر اساسی که مطلوب نظرشان است از نو پایه‌گذاری کنند اما نظام‌های مستبد توتالیتر از یک نکته غافل بوده‌اند که تحوّل فرهنگی و اجتماعی از روح و اندیشه سرچشمه می‌گیرد و فکر انسان از طبیعتی پویا برخوردار است. تمامیت جلوه‌های تمدن از فکر است. آنچه انسان را از طبیعت حیوانی و بدویت بیرون آورده و آثارش را در شعر و ادبیات و موسیقی و هنر و علم و قانون و اخلاق جلوه‌گر ساخته، نشانه بارز خلاقیت فکر و روح است. پس با کنترل نظام آموزش و پرورش نمی‌توان مانع تحوّل فرهنگی و اجتماعی شد و یا آن را به میل فرد و یا گروهی به جهتی خاص هدایت کرد. مثل درخت و گیاه است که از زیر به جهت رسیدن به آب به هر طرف که بتواند ریشه می‌دواند و از بالا به سمت دستیابی به نور هر مانعی را برمی‌تابد. مثلاً در ایران اصل آزادی زن و برابری حقوق زن و مرد را می‌توان یک شاخصه فرهنگی معاصر دانست. مدارس و دانشگاه‌ها از مهم‌ترین ابزار تحقق این اصل و نهادینه شدن آن بوده‌اند. اما هر جا که سعی کرده‌اند نظام آموزش و پرورش را با پیش فرض‌های ارتجاعی تطابق دهند نتیجه معکوس حاصل شده است. یعنی دختران به مدرسه رفته‌اند و باسواد شده‌اند اما همان خواندن و نوشتن را ابزاری کرده‌اند تا خود را با شعر و ادبیات مترقی و فلسفه و افکار نوین آشنا سازند. بسیاری از نسل نوین دختران ایرانی در محیط و خانواده سنتی مذهبی بار آمده‌اند اما به جای تبعیت از ایدئولوژی دولتی حاکم بر نظام آموزشی خواستار حقوق و آزادی‌های اساسی خود مطابق پیشرفته‌ترین ملاک‌های جهانی گشته‌اند. نهضت آزادی‌خواهی زنان ایران نشان دهنده این واقعیت است که با انقلاب فرهنگی نمی‌توان روح فرهنگی معاصر را به عقب راند.

چون بخواهیم نقش نظام آموزش و پرورش را در احیای ایران بررسی کنیم لاجرم نیازمند تغییرات و تحولاتی در نظام آموزش و پرورش هستیم، این تغییرات و تحولات از دو مقوله کلی هستند:

مقوله اول تغییراتی است که از حوزه نظام آموزشی و چارچوب مدرسه و دانشگاه فراتر می‌رود و مربوط می‌شود به کلیت جامعه و مؤسسات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی آن.  
مقوله دوم تغییراتی است که جنبه‌ای صرفاً آکادمیک داشته و بایستی در درون نظام آموزشی تحقق پذیرد.

بحث بنده در اینجا براین قرار است که تحول نظام آموزش و پرورش را نمی‌توان خارج از تحولات کلی‌تر اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در نظر گرفت. مدرسه و دانشگاه در درون سیستم فراگیر اجتماعی و سیاسی و باورهای حاکم فرهنگی عمل می‌کنند. لذا تحول مدرسه و دانشگاه به نحوی ارگانیک با ساختارهای اجتماعی در ارتباط است.

### یک چارچوب نظری: رساله مدنیه

جامعه ایران در قرن نوزده تشکیل می‌شد از شاه و خانواده او، علمای مذهبی، زمین‌داران، صاحبان قبایل، تجار، و یک اکثریت فقیر که بیشتر به عنوان رعیت در قراء و قصبات می‌زیستند. آموزش و پرورش در انحصار اقشار بالا بود و بیشتر به تحصیلات مکتبی اختصاص داشت. خواندن و نوشتن برای همه امکان پذیر نبود و اصولاً فرهنگ حاکم لزومیتی نمی‌دید که همه باسواد باشند. در مورد ظلمت قرون وسطائی ایران در قرن نوزده بسیار نوشته شده و کتب و مدارک مفصّل در این زمینه موجود است. یکی از آثار برجسته‌ای که در آن دوران سیاه طرحی را برای اصلاح و آبادانی ایران مطرح کرد کتاب رساله مدنیّه اثر عبدالبهاء رهبر جامعه بهائی بود. لازم به تذکر است که در دوران حکومت ناصرالدین شاه دو حرکت اصلاح طلبانه بوجود آمده بود که اولی اصلاحاتی بود که توسط امیرکبیر در دوران کوتاه مدّت صدارتش عملی شد ولی با توطئه نزدیکانش و فساد حاکم بر دستگاه سیاسی با مرگ او خاتمه یافت و دومی اصلاحاتی بود که در دهه ۱۸۷۰ در تحت رهبری میرزااحسین خان مشیرالدوله سپهسالار عملی شد که باز هیئت حاکمه و عوامل محافظه کار سنتی را خوش نیامد و به استعفای او انجامید.

رساله مدنیّه در همین دهه اصلاحات نوشته شده و به نظر می‌رسد که نویسنده آن با توجّه به دو حرکت ارتجاعی و ترقّی خواهانه که برنظام سیاسی و اجتماعی ایران حاکم بود خواسته است دیدگاه خود را در ارتباط با تحولاتی که ایران را در تند باد اجتناب ناپذیر تجدّدخواهی قرار داده بود عرضه کند.

تأکید رساله مدنیّه بر اهمیّت و مرکزیت عقل و تفکر و لزوم کسب معارف جدید و تحوّل نظام تعلیم و تربیت در حقیقت واکنشی بود به مشکلی که برای چند قرن ایران را از تحولات و تفکرات جدید برکنار داشته بود. این مشکل، نظام اجتماعی و سیاسی بود که آموزش و پرورش را فقط در قالب سنتی اش برای برگزیدگان می‌خواست و اکثریت افراد جامعه و زنان را از فعالیت اجتماعی محروم می‌ساخت. نظامی که سنت و آداب و رسوم از چرخ تحوّل بازمانده و ارزش هایش با قشریت و خرافات در هم آمیخته و مروج دنباله روی بود. نظامی که مردم را ناتوان و ضعیف می‌دید. در چنین نظامی تقلید بر تفکر آزاد غلبه داشت. به مردم می‌آموخت که حیات خود را مدیون نظام حاکم بدانند و اراده و استقلال و آزادی فکر و عقلانیّت را تسلیم تابعیّت و تقلید کورکورانه کنند. به زبان دیگر رساله مدنیّه با تأکید بر اهمیّت فکر و عقل توجّه خواننده را به این نکته جلب می‌کند که اصلاح و آبادانی ایران منوط و موقوف به استفاده از نور عقل در سنجش شناخت و ادراک است. هر اقدام و رفتاری محکوم به شکست است اگر روحیه تحرّی مستقل حقیقت در بطن فرهنگ و نظام آموزشی رسوخ نکند.

رساله مدنیّه شامل طرح و پیشنهاداتی است برای اصلاح و آبادانی ایران و مسأله توسعه و شرایط خروج از بن‌بست توسعه نیافتگی. از جمله اصول مطرح شده در این رساله به عنوان اصل اساسی توسعه لزومیّت و الویّت نیروی انسانی تحصیل کرده و فرهیخته است. با بیان مثال‌هایی اهمیّت منابع زیرزمینی و موقعیّت جغرافیائی و سابقه تاریخی ملل را ذکر می‌کند ولی آنها را شرط اصلی خروج از بن‌بست توسعه نیافتگی نمی‌داند. حتی کثرت جمعیت - یعنی صرف نیروی انسانی - را بدون تربیت فکری و علمی و مهارت فنی کافی نمی‌داند. آنچه که اسباب پیشرفت و توسعه ملّی را فراهم می‌سازد تربیت نیروی انسانی جامعه به اسباب و فنون تمدّن است.

الگوهای رایج توسعه کم و بیش از دو جریان ایدئولوژیک متأثر بوده اند: یکی به جریان تجدّد نوع غربی و تقلید از تمامیّت جنبه‌های فرهنگی و سیاسی و اقتصادی آن معطوف و دیگری از انواع مختلف غرب ستیزی منبعث بوده است. نمونه و الگویی که رساله مدنیّه به دست می‌دهد نه تقلید

کورکورانه از غرب و نه بازگشت به عقب و مخالفت با نوآوری است. عرضه طرحی است که تجدّد گرائی را تأیید و تأکید می‌کند اما معنا و مفاهیم آن را بسط می‌دهد. تجدّد گرائی را جنبشی می‌داند که بخشی است از جریان تحوّل تمدّن بشری. در این حال تجدّد گرائی که در اروپا شروع شد یک حرکت ضروری تاریخی به سمت جهانی شدن و بسط معیارهای علمی و عقلی و تحوّل نظام سیاسی و اقتصادی به شمار می‌رود اما نقطه ختم تحوّلات فکری و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی عالم نیست. تجدّد گرائی را بایستی یک قدم به جلو دانست اما قدم آخر فرض نکرد. تمدّن مثل یک موجود زنده در حال تحوّل مداوم است و در جریان تحوّل مدارج متعدّدی را طی می‌کند. از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌رود. از این رو مرحله بالاتر از مرحله پائین‌تر بهتر است. لذا دموکراسی بر استبداد برتری دارد. داشتن برق و راه آهن و اسفالت از تاریکی و جاده‌های خاکی بهتر است. رفاه مادی امروز از فقر و فاقه چندین هزاران ساله پسندیده‌تر است. احترام به آزادی و حقوق انسان‌ها از قرن‌ها بردگی و نظام فئودالی جلوتر است. جلوه‌های فکری، علمی، هنری، و فلسفی بر ساده اندیشی و خرافات سنتی ارجحیت دارد. پس درجات درکار است. اما این درجات را بایستی در تداوم درنگ ناپذیر تمدّن جهانی قرار داد. تمدّنی که از اجزاء فرهنگی تمام ملل بهره گرفته و به سمت مراحل بالاتر و متعالی‌تر در حرکت است. غایت این تمدّن، اتّحاد جهانی و نهادینه شدن یگانگی و تثبیت حقوق مدنی همه انسان‌ها است. لذا تهاجم و برتری جوئی به اسم تمدّن مخالف روح اخلاقی تمدّن است. آلمان در دوره نازی‌ها جلوه‌گر جلوه‌های پرشکوه تمدّن در زمینه‌های علمی و فکر فلسفی و ذوق هنری بود اما چون به اسم تمدّن، روح اخلاقی تمدّن را نقض کرد و به استیلا جوئی و سلطه‌گری رو آورد به حسیض توحّش غلطید.

رساله مدنیه میلیتاریسم دول غربی را نفی می‌کند. سیاست‌های توسعه طلبانه را محکوم و لزومیّت یک نظم نوین جهانی را براساس روابط و حقوق بین الملل و امنیت جمعی برمی‌شمارد. طرح رساله مدنیه شامل اصلاحات اساسی و تغییرات بنیادی در ارزش‌ها و نهادهای جهانی است. می‌توان گفت این طرح از طرفی معطوف است به مهار کردن قوه سیاسی و نظامی بی حدّ و حساب و آوردن آن قوه در تحت نظارت نظام جهانی. از این زاویه هدف این طرح نفی و لغو سیاست‌های استعماری و امپریالیستی است از طریق قانون جهانی. از طرف دیگر به کشورهایی که مورد سیاست‌های استعمار طلبانه قرار گرفته‌اند پیشنهاد می‌کند که حال وقت آن است که به روی پای خود بایستند، علم و فن کسب کنند، به تعلیم و تربیت اهمیّت دهند. منابع زیر زمینی خود را به

جای هدر دادن در راه ساختن نیروی انسانی توانا و ماهر به کار برند. دست روی دست نگذارند و به حیل "ما قربانی شده‌ایم" تشبّث نجویند. دائما گناه فساد سیاسی و بحران داخلی و ورشکستگی اقتصادی را به گردن دیگران نیاندازند و به توطئه خارجی نسبت ندهند. برخیزند و با اصلاحات و روحیه صلح و آشتی و تعاون بین‌المللی مملکت خود را جلو برند. این دو زاویه ممد و مکمل یکدیگرند. از طرفی اصلاحات درونی ارکان نظم جهانی را تحکیم می‌کند. از طرف دیگر روند نظم جهانی به سمت قانون و امنیت جمعی، از بیرون، زمینه را برای تأمین توسعه ملی فراهم می‌آورد.

این را می‌توان خلاصه‌ای از الگوی پیشنهادی رساله مدینه دانست. یعنی نوعی تحلیل نظری که راه خروج از بن بست توسعه نیافتگی را نه در خود باختگی و نه در منازعه می‌داند. راه پیشرفت را در کسب معارف و تعلیم و تربیت و تشبّث به مقتضیاتی می‌داند که لازمه مرحله رشد و تکامل جمعی انسان در این برهه از تاریخ می‌باشد.

## لزومیت اصل آزادی

ایجاد تحوّل در نظام آموزش و پرورش منوط است به اصل آزادی و رهایی از استبداد فکر، مداخله حکومت در امور وجدانی، تسلّط ایدئولوژی‌های تمامیت خواه و گروه‌های فشار. مباحث و دیدگاه‌های آموزش و پرورش جدید از درون تحوّلات اساسی تجدّدگرائی و غلبه عقلانیت و آزادی اندیشه بیرون آمد و انقلابات فکری و علمی دو قرن اخیر نتیجه مستقیم رویدادهای بعد از رنسانس و انقلاب علمی و مدرنیته است. نظام آموزش و پرورش اگر بخواهد با این تحوّلات همراهی و هماهنگی داشته باشد باید از تسلّط ایدئولوژی (یا اسلامی یا مارکسیستی و یا هر نوع دیگر) بر نظام آموزش و پرورش خودداری کند. اگر این کار صورت نگیرد دو حالت به وجود می‌آید: یا سطح نظام آموزش و پرورش تنزل می‌یابد و شعارهای سیاسی جای تفکر علمی را می‌گیرد و خرافات و تصلب فکر جنبه حیاتی آموزش و پرورش را به سمت مرگ تدریجی به پیش می‌برد. حالت دوم آن است که دانشجویان و اساتید نسبت به تسلّط جوئی و زیاده طلبی ایدئولوژیک حکومت مقاومت نشان می‌دهند. این مقاومت لازم و طبیعی است چرا که عناصر حیاتی تفکر انتقادی، خلاقیت و دگراندیشی را حفظ می‌کند. در نتیجه این حالت دانشگاه در یک موقعیت سیاسی شدید قرار می‌گیرد و در محیطی مملوّ از تشنّج دائم فعالیت می‌کند.



تلاش به جهت تسلط ایدئولوژیک حکومت بر دانشگاه حتی با استانداردهای اولیه جوامع اسلامی مغایرت دارد. در تاریخ اسلام چون به رشد اندیشه علمی نظر افکنیم مشاهده می‌کنیم که مفهوم اولیه نظام آموزش اسلامی زمانی شروع می‌شود که متفکرین بلند نظر مدرسه را از مسجد جدا کردند و موضوعات آن از قرآن و حدیث فراتر رفت و فلسفه و کلام و علوم طبیعی و ریاضی را شامل شد. همچنین در اثر روابط و مبادلات فرهنگی و ترجمه آثار فیلسوفان یونانی، سیستم آموزش اسلامی غنی‌تر گشت. اما آنچه امروز در ایران در جریان است مغایرت کامل با آن دیدگاه‌های اولیه دارد. یعنی مخالفت با مشخص‌ترین و مؤثرترین تحولات چهار قرن اخیر که تحت عنوان مدرنیته و تجدّدگرایی شکل گرفت بخش اعظم ایدئولوژی حاکم بر نظام آموزش و پرورش را تشکیل می‌دهد. نفی تجدّدگرایی، تخطئه تمدن غرب و کاربرد تئوری توطئه و سوءظن در تفکر و تجربه و تحلیل سیاسی و اجتماعی تنها می‌تواند نظام آموزش و پرورش ایران را دچار رکود سازد و به انزوا کشاند. نظام آموزش و پرورش در جهان متحد امروز تنها از طریق تعاملات و تبادلات فکری و فرهنگی امکان بقا و شکوفائی می‌یابد.

### تعلیم و تربیت و عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی در مجموع به ایجاد و تحوّل جامعه‌ای اطلاق می‌شود که در آن اصول و ارزش‌هایی چون برابری، وحدت منافع و مسؤولیت‌ها و حقوق بشر در معنای عمومی و کلی آن مورد نظر قرار گرفته باشد. تعلیم و تربیت مدرن بر اهداف عدالت اجتماعی تأکید کرده و وحدت اصلیه نوع بشر را چارچوبی مناسب برای سازمان دهی روابط متقابل انسانی دانسته است. واقعیت این وحدت مورد تأیید کلیه رشته‌های دانش بشری است. مردم‌شناسی، زیست‌شناسی و روانشناسی فقط یک نوع انسان می‌شناسند و تفاوت‌های بشری را صرفاً در جنبه‌های ثانوی محیطی در نظر می‌گیرند. شناخت این واقعیت اولین شرط اساسی استقرار عدالت اجتماعی است. ما نیازمند تغییرات عمیق در تعلیم و تربیت هستیم تا بقای انسان در این جهان سریع‌التغییر ممکن گردد. نظام آموزش معطوف به عدالت اجتماعی می‌تواند به ایجادنگرش‌ها، ارزش‌ها و مفاهیم جدید در معلمان و متعلمین کمک کند و آنان را به اعمال آگاهانه و سنجیده در جهت تغییر اجتماعی رهنمون گردد.

جان دوئی (John Dewey) فیلسوف پراگماتیست آمریکائی و از پایه گذاران تفکرات جدید در مورد تعلیم و تربیت را می‌توان از جمله اولین متفکرین دانست که روابط میان عدالت اجتماعی و تعلیم و تربیت را به نحوی جدید مورد مطالعه قرار داد. او معتقد بود که فرایند و عملکرد تعلیم و تربیت ریشه‌ای اجتماعی دارد و هدف آن عبارت است از بقای جامعه و ادامه حیات اجتماعی و نیز بازنگری و تجدید و احیاء تجربه انسانی و آنچه که به زندگی معنا و ارزش می‌دهد.

جان دوئی در کتاب ارزشمندش "دموکراسی و تعلیم و تربیت" نظریه اندیشمندانه‌ای را عرضه می‌کند. او معتقد است که چون تعلیم و تربیت در صدد نوسازی مداوم تجربه انسانی است لذا با نفس زندگی مترادف است. زندگی یعنی تعلیم و تربیت؛ تعلیم و تربیت یعنی زندگی. در این حال تعلیم و تربیت ثنویت سنتی میان تئوری و عمل را از میان بر می‌دارد. از این رو می‌توان گفت که فلسفه اگر بر آن است که از حوزه انتزاع بیرون آید بایستی کار بردی عملی داشته باشد و در نتیجه منطقی است که نتیجه بگیریم فلسفه عبارت است از تئوری عمومی‌ت داده شده و تعمیم یافته تعلیم و تربیت. به زبانی دیگر تعلیم و تربیت آزمایشگاه فلسفه است.

جان دوئی معتقد است که ایده‌آل‌های دموکراسی و آزادی و تحوّل اجتماعی ابعاد فلسفه تعلیم و تربیت را تشکیل می‌دهند. او بر این باور بود که تعلیم و تربیت و جریان یادگیری در نتیجه روابط متقابل اجتماعی رخ می‌دهد و لذا تعلیم و تربیت به عنوان یک مؤسسه اجتماعی نقشی حیاتی در تحوّل و بازسازی اجتماعی ایفا می‌کند. از نظر او تعلیم و تربیت صرفاً به جهت فراگیری شاخه‌های علم نیست بلکه فرایندی است که در مسیر آن فرد نحوه زندگی کردن و درست زیستن را می‌آموزد و در این مسیر ابزار تعلیم و تربیت را به کار می‌گیرد تا دنیائی بهتر و متعالی‌تر و اخلاقی‌تر برای دیگران نیز به وجود آورد. در کتابش به نام عقاید من در مورد آموزش و پرورش (My Pedagogical Creed) جریان تعلیم و تربیت را با تحوّل شناخت و آگاهی جمعی همراه دانست و معتقد بود که فرد می‌تواند با سهم شدن در این شناخت و آگاهی به بازسازی و تحقّق عدالت اجتماعی مدد رساند.

از نظر او آگاهی جمعی نتیجه مبادله آزاد و پویا و تحوّل آراء و افکار در یک محیط دموکراتیک است. یکی از مشخصات اصلی سیستم مطلوب تعلیم و تربیت آن است که با تغییرات لایزال جهان منطبق باشد. در عصر حاضر مشخصه اصلی جهان ما نیاز حیاتی آن به وحدت و یگانگی است. ما در عصری زندگی می‌کنیم که در آن پیوندها و ارتباطات بشری از حیطه مرزهای

ملّی و حوزه‌های جغرافیائی و دائره‌های فرهنگی و قیود مذهبی و حصارهای ایدئولوژیک خارج شده و به سرعت به سمت ایجاد یک جهان متحد در حرکت است.

تحوّلات و بحران‌های جهان به نحوی روز افزون نیاز به وحدت عالم انسانی و نظم‌ی نوین را آشکار می‌سازد. از یک طرف پیشرفت علمی و انقلاب فنی و بسط ارتباطات بین‌المللی و شبکه‌های الکترونیک و جهانی شدن سیستم اقتصاد و تجارت، ملل و جوامع را به یکدیگر نزدیک ساخته ولی از طرف دیگر نابرابری اقتصادی، تعصبات ملّی و مذهبی و نژادی، و تضادهای فرهنگی ملل و جوامع را در مقابل یکدیگر به صف آرایی کشانده و نائره جنگ و نفاق رو به افزونی گذاشته است.

سیستم آموزشی یکی از مهم‌ترین اسباب رفع اختلافات و ایجاد تعاون و همکاری بین‌المللی و توسعه و رفاه اجتماعی و تحقّق صلح بین‌المللی می‌باشد. در این دیدگاه، نظام تعلیم و تربیت اهدافی مافوق اهداف شخصی و انتفاعی را دنبال می‌کند و در صدد است تحوّل و تغییری اساسی در شخصیت فرد و نظام اجتماعی به وجود آورد.

تعلیم و تربیت هدفی اجتماعی و جامع الشمول را دنبال می‌کند و بایستی آزادی انسان را از قیود کهن و تقالید و تعصبات در نظر گیرد، تنویر افکار و احترام به آراء و عقاید ملل مختلف را تشویق کند، آزادی زنان و احترام به حقوق انسان را ترویج کند، به ایجاد جامعه مدنی مدد رساند و به بسط و گسترش روابط فرهنگی و تمدنی پردازد. سیستم آموزشی اگر هدفش آن باشد که به رفاه و همزیستی بین‌المللی مدد رساند و تعصبات را از بین ببرد چاره‌ای ندارد که محتوای آموزش را از قیود سیاسی و اقتصادی و فرهنگی رها سازد و آزادی را چه در توسیع معارف و چه در کسب آن به تمام نوع بشر عرضه کند.

عدم دسترسی به تحصیل و تکنولوژی جدید و یافته‌های علمی یکی از نتایج وخیم تضاد اقتصادی است که میان جوامع پیشرفته و عقب مانده موجود است. در سطح بین‌المللی بایستی نوعی همکاری جهانی آغاز شود که آموزش و یادگیری را برای همه امکان پذیر سازد. محتوای علم و دانش و نتایج تحقیق منحصر به فرد و ملّت خاصی نیست بلکه سرمایه فرهنگی تمام نوع بشر است.

متأسفانه به خاطر تعصبات وجدائی‌ها برخی سیستم‌های آموزشی به شاگردان خود اجازه نمی‌دهند که در مورد فرهنگ‌ها و ملل دیگر تحقیق و مطالعه کنند تا در نتیجه از بار شدید

تعصبات و جدائی‌ها کاسته شود. در نظام‌های توتالیتر سیستم آموزشی به نحوی خطرناک به مغزشوئی و تحریف حقایق و تحریک اساسات خام می‌پردازد تا ایدئولوژی قدرت حاکمه را در نهاد جامعه تحکیم کند. مثلاً در آلمان نازی تأکید شدید بر آموزش ایدئولوژیک کودکان و جوانان می‌شد و رژیم نژاد پرست آینده خود را در پرورش نسلی می‌یافت که کاملاً از اندیشه مستقل و آزاد تهی شده و درست در اختیار اهداف سلطه جویانه رژیم در آمده باشد. پسران را برای خدمت سربازی و دختران را برای خانه‌داری آماده می‌کردند. تبلیغات و پروپاگاندا از طریق مجاری و سازمان‌های آموزشی و نیز با شرکت اجباری در جلسات و برنامه‌های کمیته‌های موسوم به جوانان هیتلر کودکان و جوانان را هدف می‌گرفت. معلّمین یا بایستی مطیع محض بودند و یا دچار پاکسازی می‌شدند. به کودکان یاد داده شده بود که اگر آثار سرکشی در معلّمین و یا والدین خود ببینند به رژیم گزارش دهند. محتوای موضوعات درسی نیز دچار تجدید نظر گشتند.

علوم طبیعی مثل بیولوژی بر آن شدند که به دانش آموزان بیاموزند که ایدئولوژی نژاد برتر ریشه‌های ژنتیک دارد و جوانان را تشویق می‌کردند که با یافتن قرینه مناسب پاکی خون و برتری نژاد آریان را حفظ کنند در علوم فیزیک و شیمی و ریاضی چون نمی‌توانستند مطابق ایدئولوژی نازی دست‌اندازی کنند نتایج فنی آن علوم را در پیشبرد ماشین جنگی و نظامی آلمان و اهداف توسعه طلبانه آن به کار می‌بردند.

در شوروی سابق هم اوضاع بر همین منوال بود. بخصوص در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ م در دوران وحشت و استبداد استالینی نظام آموزش و پرورش به صورت ابزار پیشبرد سیستم توتالیتر به کار گرفته می‌شد. به خصوص علوم انسانی و اجتماعی به بهانه حذف افکار بورژوازی و ضد انقلابی مورد تصفیه و تجدید نظر قرار گرفت و کتب تاریخ تبدیل به جزواتی مملوّ از توطئه انگاری و تبلیغات ایدئولوژیک و تحریف رویدادها گشت. شیوه تاریخ نویسی نه به قصد انعکاس رویدادها بلکه به جهت تطبیق تمام تاریخ، از ابتدا تا انتها، از جزء تا کلّ، از رویدادهای مادّی تا ارزش‌های فرهنگی بر فلسفه ماتریالیسم تاریخی بود.

در چین نیز بخصوص در سال‌های انقلاب فرهنگی یعنی برای حدود ده سال نظام آموزش و پرورش آن از حرکت باز ایستاد. همین طور در کامبوج پس از غلبه خمرهای سرخ دانشگاه‌ها تعطیل شد، روشنفکران و اساتید دانشگاه به اردوگاه‌های کار اجباری فرستاده شدند، کتاب‌ها سوزانده شدند و آثار هنری و تابلوهای نقاشی و آثار عتیقه و میراث‌های فرهنگی از میان رفتند. به بهانه آن

که هدف نظام تحکیم ایدئولوژی انقلابی بود معتقد بودند همه فعالیت‌های آموزشی و فرهنگی الزاماً بایستی متوقف شوند تا در فرصت مناسب بازسازی گردند.

نوعی که درس تاریخ در بسیاری از ممالک تدریس می‌شود یک محتوای سیاسی و ایدئولوژیک دارد. البته این مطلب تازه‌ای هم نیست. می‌دانیم که مورخان جهان‌گشائی‌ها و قتل عام‌های رهبرانشان را اعمالی قهرمانانه تصویر نموده‌اند و سایر ملل را بربر و وحشی قلمداد کرده‌اند. وقتی تاریخ که در حقیقت حافظه یک ملت است با تعصبات ملی، مذهبی و نژادی توأم می‌شود نوعی نسیان جمعی حاصل می‌شود که در نتیجه فارغ‌التحصیلان آن مکتب آموزشی چیزی به جز تعصب ندارند تا به فرهنگ جهانی عرضه کنند. برای این مشکل زمانی راه حل مناسب و مطلوب ایجاد می‌شود که سیستم آموزشی ابعاد جهانی پیدا کند و برنامه ریزی آموزشی محیطی را ایجاد کند که در آن آزادی تحقیق و مطالعه برقرار باشد.

چنین محیطی فقط در صورتی امکان تحقق دارد که آزادی‌های سیاسی و اجتماعی تضمین شده باشند. ایجاد محیطی که در آن آزادی تحقیق و مطالعه برقرار باشد منوط به افزایش ارتباطات و رفع سوءتفاهمات بین‌المللی است. همین‌طور ایجاد چنین محیطی نیازمند سطح بالاتری از رشد اخلاقی است. چرا که در حال حاضر هر ملتی بر آن است که خود را بری از اشتباه و دیگران را مقصّر بداند. اما در جهانی که سطح اخلاق و ادراک یگانگی بشر افزونی پیدا کرده نوعی از آزادی فکر حاصل می‌شود که در نتیجه آن همه شاهد و گواه کاستی‌های تاریخی خود خواهند بود و برتری اخلاقی متعلق به هیچ قوم خاصی نیست. در چنین محیط آموزشی شاگردانی که در مدارس غربی به تحصیل مشغولند به مطالعه دستاوردهای تمدن‌های دیگر مثل تمدن اسلامی می‌پردازند و شاگردان مسلمان هم با آزادی به مطالعه تحولات فکری، علمی و فلسفی غرب مشغول می‌شوند. در چنین حالتی ریشه‌های اصیل هر فرهنگی به تمامه و با آزادی کامل مورد شناسائی و بررسی قرار می‌گیرند و داد و ستد فرهنگی رکن اساسی سیستم آموزش بین‌المللی می‌شود و سوءظن و شک سیاسی دست از دامن سیستم آموزش می‌شوید.

در ایران نیز بخش قابل ملاحظه روحانیت شیعه نتوانسته با مفاهیم جدید عدالت اجتماعی همراهی کند و لذا به جای پیشرفت به سیر قهقرائی تجرّفاتده است. تبیینات مطلق‌گرایانه و انحصار طلبانه جامعه‌ای را به وجود آورده که ذاتاً با اصل برابری همه شهروندان و حذف تبعیضات اجتماعی و حقوق بشر در تنافر و تناقض است. نابرابری بین زن و مرد، بین مسلمان و نامسلمان و

نفی اعلامیه حقوق بشر طبعاً با مفاهیم جدید عدالت اجتماعی در تضاد است، چرا که عدالت اجتماعی در بطن جامعه و روابط متقابل انسانی شکل می‌گیرد و لذا امری تاریخی، پویا و متحول است و بایستی در زمینه مختصات تکامل جامعه مورد ارزیابی قرار گیرد. روحانیت شیعه سعی کرده است که این نابرابری‌های به رسمیت شناخته شده را به نحوی توجیه کند اما در تلاشش برای این توجیه چاره را در بازگشت به خویشتن قرون وسطائی و مبارزه با تجدد و دگر اندیشی و نوع آوری یافته است.

سیستم آموزشی در ایران نیز به مثابه سایر سیستم‌های توتالیتیر مطلق گرا به ابزاری برای توجیه جزمیت گرایی و تأیید قدرت حاکم سیاسی و کیش شخصیت در آمده است. مؤلفه‌های رسمی و غیر رسمی آموزش به نحوی مستمر دنیائی را تصویر می‌کنند که در آن جمهوری اسلامی به عنوان یک جزیره پرچم دار عدالت جهانی در میان جهانی متخاصم در گیر شده و نتیجه می‌گیرند که ریشه تمام نابسامانی‌های اجتماعی نتیجه توطئه خارجی است و نه شکست نظام جمهوری اسلامی در نهادینه ساختن حداقل معیارهای عدالت اجتماعی که در اعلامیه حقوق بشر تصویب شده و قانون اساسی ایران نیز ظاهراً آنها را تعهد کرده است. در آموزش و پرورش ایران به جای تفکر انتقادی اسطوره اندیشی تدریس می‌شود و نظریه پردازی اجتماعی یعنی دشنام و نفرین به دغدغه‌های مدرنیسم و ادعاهای کزاف در مورد فروپاشی عالم و حاکمیت نهائی روحانیت شیعه بر جهان.

اشاره‌ای به مؤسسه آموزش عالی که توسط جامعه بهائی ایران تأسیس شد چشم انداز دقیق تری را از رابطه آموزش و پرورش و عدالت اجتماعی در ایران به دست می‌دهد. آنچه برای این مؤسسه می‌گذرد نمونه بارز و شاهد گواه بی‌عدالتی بر یک نهاد علمی و آموزشی و فرهنگی است. چنان که می‌دانیم از آغاز انقلاب اسلامی و در ادامه سیاست حذف دگراندیشان، جوانان بهائی از ادامه تحصیل در دانشگاه‌ها و مدارس عالی ممنوع شدند. خواستند با ایجاد ستون مذهب دانشجویان بهائی را که به حکم دیانتشان اهل تقیه نیستند و ادار کنند که دست از عقیده خود بکشند. هدف این تهاجم فرهنگی ایجاد فشار و ناامیدی در جامعه و سوق دادن نسل جوان جامعه به سوی بی‌سوادی و بیکاری و فقر فرهنگی و اقتصادی بود.

جامعه بهائی ایران در پاسخ به این تهاجم نه اعمال خشونت کرد، نه دامن غم به بغل گرفت و نه به خود زنی پرداخت. بلکه با صبر و استقامت پایه و اساس مؤسسه ای را گذاشت که در سطح

عالی نسل جوانش را با علم و دانش روز مجهّز سازد و خلاء ناشی از عدم دسترس جامعه به تحصیلات دانشگاهی را جبران کند. اساتید و پژوهشگران جامعه که خود از کار بیکار شده بودند دست به دست هم دادند و در خانه‌ها و زیرزمین‌ها با تشکیل کلاس‌ها و آزمایشگاه‌ها به تدریس فرهنگ و ادبیات فارسی، علوم، کامپیوتر، مهندسی، معماری، جامعه‌شناسی، روانشناسی و سایر رشته‌های معارف بشری پرداختند. به مرور با استفاده از تکنولوژی و اینترنت بخش آنلاین نیز به کلاس‌های حضوری اضافه شد تا سطح کمی و کیفی دسترسی به تحصیلات عالیّه را افزایش بخشد. مؤسسه بهائی تحصیلات عالیّه تحت شرایط سرکوب‌گرانه تمام مساعی خود را به کار برده که به عالی‌ترین موازین علمی و تحصیلی پای بند باشد و به خاطر همین موازین برخی از فارغ التحصیلاتش موفق شده‌اند که در بهترین دانشگاه‌های غربی به تحصیلات خود ادامه دهند. در سراسر تاریخ کوتاه حیاتش مؤسسه علمی آزاد مورد تهاجم و همکارانش دستگیر و زندانی شده‌اند. بارها کتب و کامپیوترها و لوازم آزمایشگاهی اش ضبط و توقیف شده‌اند.

آخرین حمله در خرداد ماه رخ داد که مأموران امنیتی با هجوم به منازل بیش از ۳۰ نفر از اساتید و مسؤولان مؤسسه عده‌ای را بازداشت و به اتهامات امنیتی زندانی ساختند.

مؤسسه بهائی تحصیلات عالیّه هیچگاه ماهیّت حوزه‌های علمیه مذهبی را به خود نگرفت. اساس آن بر موازین علمی و پژوهشی و استانداردهای نظری و علمی شناخته شده در جهان استوار است. همچنین اجازه نداد که محتوای آموزش به هیچ شکل و صورتی جنبه تبلیغاتی و یا ایدئولوژیک به خود گیرد و یا آزاداندیشی علمی تبدیل به اکسیون سیاسی شود و یا روحیه نفی و تخریب به دانشجویان القاء گردد. اگر فرض کنیم ناظر بی‌طرفی از خارج به جریان کلاس‌ها و موضوعات تدریس و مباحث مورد مطالعه و تکالیف و گفتگوهای دانشجو و استاد نگاه کند دشوار است تصوّر کند که این مؤسسه وابسته به جامعه‌ای است که به شدّت تحت ظلم و ستم و تبعیض است چرا که دانشجو و استاد بر اساس نوعی اجماع گروهی سعی کرده‌اند که جریان تحصیل و تدریس را از تأثیرات شخصی تبعیض و بی‌عدالتی به دور نگهدارند. در این دانشگاه حقوق و علوم سیاسی هم تدریس می‌شود بدون آن که مباحث آن سیاسی زده و شعاری شود و جریان آموزش و پرورش به تحریکات سیاسی تبدیل شود.

تشکیل مؤسسه بهائی تحصیلات عالیّه واکنشی بود که آن را می‌توان واکنش خلاق و سازنده به ظلم نامید. واکنشی بود بر علیه نهادینه شدن بی‌عدالتی اجتماعی. حتی می‌توان گفت یک قدم

از مبارزه منفی و یا مسالمت آمیز جلوتر رفت چرا که مبارزه مسالمت آمیز از خشونت پرهیز می‌کند اما در عین حال با شرکت نکردن و عدم همکاری هنجارهای حکومت تمامیت خواه را به مبارزه می‌طلبد. اما مؤسسه آموزش عالی بهائی، برعکس، در پاسخ به ستم وارده اقدام به سازندگی و نو آوری کرد و با مجهز کردن جوانانش به نیروی علم و دانش از آنها خواست که توانائی‌های خود و نتایج تحصیلاتشان را در خدمت ایران و هموطنانشان مصروف سازند.

در جهان فعالیت‌هایی مشابه مؤسسه تحصیلات عالی بهائی احتمالاً سابقه دار است اما قطعاً کمتر اتفاق افتاده است. می‌دانیم که مثلاً در لهستان پس از اشغال آن توسط قوای نازی و سرکوب مستقیم آموزش و پرورش آن کشور و اجازه ندادن غیرآلمانی‌ها به ادامه تحصیلات عالی، معلمین و پژوهشگران و پروفیسورهای لهستانی یک سازمان و جریان آموزشی را آغاز کردند که در طی آن به دانشجویان خود در آپارتمان‌ها آموزش می‌دادند.

در هر حال ایجاد مؤسسه تحصیلات عالی بهائی نشان و گواهی است از روحیه دانش دوستی و ترقی خواهی و بلند نظری ملت ایران. ادامه همان روح سر بلندی است که در طول تاریخ با وجود همه حملات دوباره و دوباره سر برآورده تا به عنوان ملتی آزاد در داد و ستد فرهنگی جهان نقش تاریخی خود را ایفا کند.

### حمله به علوم انسانی

یکی از جلوه‌های بارز تنش در نظام آموزش و پرورش ایران را می‌توان در انتقادهای مسؤولان جمهوری اسلامی از علوم انسانی مشاهده کرد. می‌گویند که علوم انسانی غرب زده و دارای پیش فرض‌های سکولار است و به انسان و واقعیت هستی از دیدگاهی مادی می‌نگرد و لذا با اندیشه اسلامی که دیدگاهی الهی از جهان هستی دارد و انسان را ماورای جنبه‌های جسمانی، دارای علائق و علقه‌های روحانی و اخلاقی می‌داند و به حیات اخروی معتقد است مغایرت دارد. در این بحث چند نکته اساسی قابل ذکر است.

یک دست فرض کردن تحولات و اندیشه‌های رایج در علوم انسانی و اجتماعی غرب مغایر واقعیت موجود در دانشگاه‌ها و مراکز تولید علم آن جوامع است. درست است که رشد فکری و نظری فلسفه مادی و بسط دامنه نفوذ آن در چند صد سال اخیر در بستر فرهنگی تمدن غرب صورت گرفت. هر چند که دیدگاه مادی چه در فلسفه غرب و چه در تفکرات جوامع شرقی از



جمله ایران حضوری تاریخی داشته است اما این فلسفه در تحولات دو قرن اخیر اروپا از جامعیت نظری و نفوذ علمی بیشتری برخوردار گشت و زمینه فلسفی مطالعات و تحقیقات گروهی از متفکرین غربی را اول در حوزه علوم طبیعی و سپس در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی متأثر ساخت و آنها را با دیدگاه‌های مادی عجین ساخت. اما فرهنگ غرب در بطن خود به آراء و افکار متضاد با فلسفه مادی نیز اجازه رشد داده است. به علاوه باید توجه داشت که اگر دیدگاه‌های مادی غرب در حوزه‌هایی به افراط رفت، در حوزه‌های دیگر سبب ترقی و پیشرفت علمی شد. مثلاً فروید (Sigmund Freud) به عنوان یک متفکر مادی روانشناسی را از حوزه تسلط بی‌چون و چرا و خرد ستیز کلیسا بیرون کشید و بنای علمی آن را پایه‌گذاری کرد. حتی اگر بگوئیم دیدگاه فروید در تجزیه و تحلیل طبیعت انسان به افراط گرائی مادی انجامید باید اضافه کنیم که در همین راستا و در همین بستر فرهنگی شاگرد فروید، (Carl Jung) کارل یونگ مروج یکی از پدیده‌ترین شاخه‌های فکر غربی یعنی ارتباط روانشناسی با متافیزیک گشت. و نیز روانشناسان دیگر مثل کارل راجز (Carl Rogers)، آلفرد ادلر (Alfred Adler)، اریک اریکسون (Erich Erikson)، اریک فروم (Erich Fromm) و دیگران با نقد فروید و همچنین افراط گرائی روانشناسی رفتاری، روانشناسی جدید متمایل به انسان و استعدادات بالقوه انسانی را پایه‌گذاری کردند و جامعه و نظام تعلیم و تربیت را عامل اصلی شکوفائی آن قوای مکنونه دانستند. در ادامه همان تفکرات، روانشناسان اروپائی از قبیل ویکتور فرانکل (Victor Frankl) و اریک فروم به تشریح نقش ارزش‌ها و معنای حیات و شور عشق به عنوان انگیزه‌های ایجاد یک روان سالم و یک جامعه فارغ از خشونت پرداختند.

در جامعه شناسی متفکری مثل سوروکین (Pitirim Sorokin) که بنیان‌گذار دیپارتمان جامعه شناسی هاروارد بود شدیدترین حملات را به مادی‌گرائی غرب وارد کرد و حتی پا به حوزه متافیزیک گذاشت و آینده جهان را در رشد یک تمدن جامع مادی - روحانی دانست. نظرات مربوط به اقتصاد نیز دچار تغییرات اساسی و بنیادی گشت. نظام سرمایه‌داری در بستر فرهنگی غرب با شدیدترین چالش خود یعنی نظام جامع گرائی سوسیالیستی که آن هم از غرب برخاسته بود روبرو شد.

یکی از دقیق‌ترین و جامع‌ترین فلسفه‌های قرن بیستم نظرات آلفرد نورث وایتهد است که در راستای تحوّل فکر فلسفی به آستی متافیزیک و فلسفه اقدام کرد و دیدگاه الهیات پویشی را پایه

گزارى نمود. منظور از اين مثال ها آن است كه صرفاً با برچسب مادى گرائى نمى توان سير تحولات فكري دو قرن اخير را در غرب مورد نقد علمى و بى طرفانه قرار داد.

در غرب در قرن بيستم همراه با رشد اندیشه هاى مادى، تحولات ديگرى نيز صورت گرفته كه به سمت نوعى مكالمه سازنده ميان معنويت و ماديت تمايل داشته است. چه بسيار علمائى طراز اول فيزيك كهديدگاهى صرفاً مادى از واقعيت هستى و انسان را به چالش كشيده اند. هم اكنون حتى مى توان گفت شاخه اى نسبتاً تثبيت شده در خط اصلى مطالعات و تحقيقات آكادميك وجود دارد كه به كشف و شهود در روابط ميان پديده هاى مادى و مفاهيم معنوى و روحانى مى پردازد. اين شاخه را مى توان چه در مباحثات فلسفى منتج از يافته هاى علوم طبيعى و چه در فلسفه و رياضيات محض و نيز در علوم رفتارى و حتى در پزشكى و روش هاى درمان مشاهده كرد. لذا ادعاى اين كه علوم غربى سر جنگ با معنويت دارند خلط مبحث است. آنچه كه علم نمى پذيرد تحكيم دگماتيكي ايدئولوژى و نفى حركت و تحول ذاتى نظام اجتماعى است. مثلاً علم طبيعتاً نمى تواند پذيرد آئينى كه ۱۴۰۰ سال پيش ظاهر شده تا ابد پاسخ گوى معيارهاى بشر خواهد بود و يا با تحريف علم و قوانين بيولوژى نمى توان قائل بر آن شد كه امام قائم مى تواند بيشتر از هزار سال عمر كند و تا ظهور نامعين او امت اسلامى محتاج قيم وولى است. لذا مشكل علم و علوم انسانى با دين نيست بلكه با ايدئولوژى تماميت خواهى است كه مى خواهد به اسم دين تسلط سياسى طبقه روحانى را تحكيم كند. آنچه بايستى مورد انتقاد قرار گيرد جزميت فكر است كه مى تواند هم بر علم و هم بر دين تحميل شود. اشكال در روش علمى نيست. يكي از نقاط ضعف اديان سنتى آن بوده كه چون باورهايشان عميقاً با معجزات و باورهاى فوق تجربه مادى در هم آميخته خود را مستغنى از براهين علمى دانسته اند و در نتيجه كنجكاوى و خلاقيت انسان را در بند اسطوره انديشى و سطحى نگرى وفقه ايدئولوژيك اسير ساخته اند. علم در مفهوم جهانى و عمومى به طور طبيعى متحد ارزش هاى معنوى و اخلاق است. به قول مارتين بوير (Martin Buber) عصر جديد نيازمند معنويت فراگيرى است. معنويتى كه در همه جا حضور دارد و به همه كس - همه آحاد انسانى - متعلق است اما به صورت استبدادى ديكته نمى شود بلكه از درون سائقه كمال جوى انسان بر مى خيزد.

ادعاى اين كه متفكرين غربى همه مادى و يا ضد اسلامى بوده اند نيز از واقعيت به دور است. قطعاً در حوزه فرق بنيادگراى مسيحي تبليغات عليه اسلام در جريان بوده است. اما همان نظام

سکولار که مورد حمله مسؤولان جمهوری اسلامی قرار می‌گیرد اجازه نداده است تعصبات مذهبی وارد حوزه سیاسی و اجتماعی شود و تبدیل به یک ایدئولوژی حکومتی گردد. به علاوه بسیاری از فلاسفه و متفکرین غربی مسیحیت سنتی را مورد انتقاد قرار داده‌اند و به برخی از جنبه‌های فلسفه اسلامی توجه نشان داده‌اند. دقیق‌ترین شناسائی علمی از تاریخ و جهان بینی اسلام مطابق ضوابط روش علمی که اسلام شناسان و مستشرقین غربی به کار برده‌اند صورت گرفته است. امروز می‌بینیم که دپارتمان‌های مطالعات ادیان در آمریکای شمالی و اروپا محکم‌ترین سنگر مطالعه بی‌طرفانه و علمی اسلام هستند و در تلاشند تا از تأثیرات مخرب تعصبات ضد اسلامی که پس از سپتامبر ۱۱ به وجود آمده‌اند جلوگیری می‌کنند.

علوم انسانی و اجتماعی را نمی‌توان با روش‌های سیاسی، با بخشنامه و یا با تهدید و تحکیم به سمت دیدگاه و ارزشی خاص سوق داد. تجربه تاریخ نشان داده که هرگاه ایدئولوژی با سیاست در هم آمیخته و به صورت جبری از طرف حکومت دیکته شده با واکنش مخالفت آمیز اهل تفکر روبرو گشته است. این ادعای رژیم‌های تمامیت طلب که حقیقت مطلق و تنها راه نجات بشریت در انحصار آنها است و همه بایستی در مقابل آن تسلیم شوند در نفس خود ضد علمی و مغایر استانداردهای آکادمیک است. لذا اگر هدف آن است که دیدگاه اسلام را وارد حوزه علوم انسانی کرد بایستی از همان مجاری علمی و آکادمیک وارد صحنه شد و باب تعامل و گفتگو را باز کرد و اجازه داد که تبادل فکر و ارتباطات فرهنگی جریان تولید علم را به جلو برد. حصول به این هدف به معنای آن نیست که جوامع مذهبی مبانی و اصول آئین خود را به کناری نهند و همه پیرو نسبی‌گرایی فلسفی شوند. می‌توان در حوزه ایمان و وجدان فردی به تعالیمی ایمان محکم داشت و اصول و ارزش‌هایی را فراگیر و جهان شمول و ماورای مقتضیات زمان و مکان دانست. اما ایمان زمانی مسئله ساز می‌شود که بخواهیم یک ایدئولوژی را ماورای جریان تحرّی حقیقت و مشورت عمومی و روش علمی قرار دهیم و بر علوم انسانی و اجتماعی تحمیل کنیم.

آنچه علوم انسانی و اجتماعی را از پویائی باز می‌دارد سیاسی کردن و دولتی کردن آنها است. یعنی از یک طرف ایدئولوژی حاکمیت و پیش فرض‌های فقهی را به عنوان فصل‌الخطاب علوم انسانی و اجتماعی قرار داد و سپس با ابزار قهریه و سیاست‌های دولتی از قبیل اخراج اساتید و دانشجویان دگراندیش و کنترل جریان تحقیق و انتشار و تولید علم به تجدید نظر در مبانی جامعه‌شناسی و روانشناسی و تاریخ و حقوق و فلسفه پرداخت. باید یادآوری کنیم که علوم اجتماعی و

انسانی برای قرن‌ها در حوزه الهیات و فلسفه قرار داشت و تنها در دو قرن اخیر استقلال یافته و مبانی نظری و روش‌های تحقیق خود را تکمیل کرده است. انکار این واقعیت و عقب راندن علوم تا دوباره در حیطه تسلط تاریک اندیشی قرون وسطایی قرارگیرند حرکتی است برخلاف پویایی و تحول اندیشه در سیر تاریخ.

جستجوی ماهیت معنوی و اخلاقی انسان در علوم اجتماعی و انسانی در اصل کاری پسندیده و سزاوار است. اما سؤال آن است که کدام ارزش معنوی و اخلاقی را باید با علوم انسانی و اجتماعی عجین کرد؟ نفی حقوق زن و یا تساوی حقوق زن و مرد؟ ارزش‌های انحصار طلب سلطه جو و یا ارزش‌های معطوف به مشورت و تعاون جهانی و آنچه که منافع تمامی انسان‌ها را در کره ارض مورد نظر قرار دهد؟ با نظری اجمالی به مطالعات و تحقیقات جدید می‌توان نتیجه گرفت که در جریان تاریخی تحول علوم اجتماعی و انسانی از درون خود آن علوم و در واکنش به مقتضیات تمدنی یک دسته از ارزش‌هایی که نماینده فرهنگ معاصر جهان هستند پدیدار گشته‌اند. اهداف و اصولی که در مورد آنها می‌توان به اجماع در علوم انسانی و اجتماعی دست یافت عبارتند از: تأیید و تحکیم یگانگی نوع انسان (و تحقیق در نحوه عملی ساختن آن در حیات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جامعه بشری)، شناسائی و تأیید و تصویب و احترام به حقوق اساسی بشر که ماورای تفاوت‌های فرهنگی قرار می‌گیرد، آزادی زنان، رعایت حقوق اقلیت‌ها و محافظه حقوق کودکان، توسعه اجتماعی و اقتصادی، ایجاد سازمان‌های فراملیتی برای نظارت و اداره اموری که از حوزه مرزهای ملی خارج شده و نیازمند راه‌حل‌های جهانی و بین‌المللی است. و نیز شناسائی و درک عمیق‌تری از مفهوم عدالت اجتماعی و اقتصادی و انعکاس آن در حقوق بین‌الملل و روابط بین کشورها و ایجاد مؤسسات و ضوابط و دادگاه‌های بین‌المللی برای جرائمی که جنایت علیه بشریت محسوب می‌شوند. اینها را می‌توان از جمله اهداف و اصولی دانست که دغدغه‌های ارزشی علوم اجتماعی و انسانی را در قرن بیست و یکم تشکیل می‌دهند.

علوم انسانی به صورت طبیعی نافی و دافع تسلط و تحکیم ایدئولوژیک است. این علوم در بستر جامعه انسانی و در تعامل آزادانه فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی ملل تحول می‌یابند.

## نیاز به تفکر علمی و انتقادی

تأکید بر اصل آزادی در نظام آموزش و پرورش و رهائی از تسلط قشری گرائی لزومیت اصل دیگری را به دنبال می‌آورد و آن عبارت است از نهادینه شدن تفکر علمی در نظام آموزش و پرورش. وظیفه آموزش و پرورش تنها انتقال دانش از نسلی به نسل دیگر نیست. در کنار انتقال علم، تولید علم با استفاده از روش تحقیق علمی شرط اساسی تحوّل و باروری اجتماعی و فرهنگی است. در سیستم آموزش و پرورش ایران مطالعات و تحقیقات در زمینه علوم فیزیکی و طبیعی و نیز در حوزه استفاده فنی از یافته‌های علمی مثل مهندسی از پیشرفت‌های قابل توجهی برخوردار بوده است اما کاربرد روش علمی و تفکر انتقادی در حوزه علوم اجتماعی و انسانی با چالش‌های جدی روبرو بوده است. جوّ دانشگاهی و تفکرات روشنفکری معاصر، در حوزه این علوم، به شدت سیاسی و از دو جریان ایدئولوژیک مارکسیستی و اسلام سیاسی متأثر بوده است. در دوران پیش از انقلاب اسلامی حضور پر هیمنه این جریان ایدئولوژیک تا حدّی بود که کار فرهنگی غیر سیاسی مثل نوشتن لغت‌نامه و یا دانشنامه و یا تحلیل آثار ادبی و هنری در زمینه‌ای غیر سیاسی تلاشی نه چندان ارزشمند محسوب می‌شد. تحمیل جوّ سیاسی بر فضای آکادمیک و روشنفکری امکان تحقیق و تفکر خلاق را در این علوم از میان می‌برد و اجازه می‌داد که نظرات و آرای ناپخته صرفاً به جهت مخالفت با حکومت از مقبولیت عام برخوردار شوند. از همین رو، نه عقاید جزمی مارکسیستی و نه قشری گرائی اسلامی مورد نقادی علمی قرار می‌گرفتند. دیکتاتوری دوران شاه آنها را زیر زمینی می‌کرد و نفس زیر زمینی شدن به آنها اعتبار علمی می‌داد. در نتیجه کار متوسطی مثل غرب زدگی جلال آل احمد که دارای اشتباهات فاحش تاریخی و جامعه شناسی بود مثل ورق زر دست به دست می‌گشت و هیمنه سیاسی آن از یک طرف و ترس از آتھام آب به آسیاب حکومت ریختن از طرف دیگر سبب می‌شد که کسی جرأت نقادی آن را به خود راه ندهد. به قولی نقد حکومت بود اما نقد جهالت و خرافه پرستی در میان نبود. در ادامه همین جوّ است که مفاهیمی مثل تمدن غرب، مدرنیته، دموکراسی، جهانی شدن با پروپاگاندا سیاسی تحریف شدند و ترکیبی ناهماهنگ و مملوّ از سوءظن و پارانویای سیاسی و فرهنگی بر فضای فرهنگی جامعه حاکم گشت.

یک نمونه بارز این فضای فرهنگی مسموم نحوه برخورد با جامعه بهائی در ایران بوده است. در اینجا مسائل عقیدتی و دفاع از دین بهائی مورد نظر نیست. آنچه مورد نظر است آن است که

بهائی ستیزان بیشتر از صدسال به بهائیان همه گونه اتهامات ناروا زدند، آنها را بدون دلیل ومنطق به جاسوسی برای انگلیس و روسیه و آمریکا متهم ساختند، چون دو دولت قاجار وعثمانی پیامبردیانت بهائی را بیشتر از ۷۰ سال قبل از تشکیل دولت اسرائیل به آن نواحی تبعید کرده بودند بهائیان را به خاطر تعلق قلبی به اماکن مقدسه اشان جاسوس اسرائیل نامیدند، وجعلیات منتسب به کینیاژ دالگورکی (Dalgorki) را سند تاریخی نامیدند. سؤالی که به موضوع صحبت ما مربوط می شود آن است که چه عواملی دست به دست هم دادند که حتی روشنفکران و جامعه آکادمیک نیز در صدد نفی این اتهامات بر نیامدند؟ برای پاسخی جامع به این سؤال دلایل متعددی را می توان مطرح کرد ولی قطعاً یکی از دلایل فقدان فضای باز روشنفکری و تفکر نقاد و روش علمی در مطالعات اجتماعی بوده است. در این مورد به نظر بنده، بهائی ستیزی بخشی از یک جریان وسیع تر سیاسی و ایدئولوژیک بوده است که غرب ستیزی، مقابله با تجدّد گرائی و نفی دموکراسی و پلورالیسم پیش فرض های آن را تشکیل می داده اند. بهائی ستیزی در جارچویی وسیع تر انعکاسی است از جو حاکم برگفتمان مذهبی و سیاسی و اجتماعی در ایران که در آن قالب های انحصارگرای ایدئولوژیک به گفتمان جامعه شکل می دهد و آن را نظارت می کند. در این حال روش مطالعه و تحقیق در مواضع اجتماعی و تاریخی با معیارهای از پیش تعیین شده هدایت می شود و هدف گفتمان اجتماعی نه نوآوری بلکه اثبات پیش فرض های ایدئولوژی می گردد. ایدئولوژی انحصارگرا در پی آن نیست که عقیده ای درست یا غلط است. آنچه می خواهد آن است که دگر اندیشی را فاقد استقلال و ساختار مخصوص به خود بداند. سعی می کند که وجودش را منکر شود و یا آن را بی ریشه بداند و یا آن را یک تابوی فرهنگی سازد که همه از صحبت از آن بپرهیزند. ایدئولوژی انحصارگرا چون لازم بداند به تئوری توطئه روی می آورد و قضاوت سلیم و حتی بدیهیات را نادیده می گیرد چرا که تئوری توطئه در مسخ واقعیت روش خود را دنبال می کند و روانشناسی خود را دارد.

این روش ها در حال رنگ باختن است. روشنفکران ایران در طی وقایع صد سال اخیر آب دیده شده اند و انواع و اقسام روش های انحصارگرا را تجربه کرده اند. جریان روشنفکری ایران از یک طرف، از فرهنگ غنی ایران که مقام انسان و ارزش های معنوی او را ارج می گذارد متأثر است و از طرف دیگر شناختی غنی از جلوه های آزادی و تجدّد عصر جدید دارد و لذا اجازه نمی دهد که حقائق در پشت ابرهای تیره اغراض و پرده های بی خبری باقی بماند.

## ایجاد فضای تحقیق

ایجاد فضای مناسب تحقیق در جهان امروز که پیوندهای فرهنگی و سیاسی ملل رو به افزایش مداوم است نیازمند روابط متقابل و گسترش دامنه همکاری‌های آکادمیک است. تولید علم در جهان امروز یک پدیده بین‌المللی و نتیجه روابط متقابل میان دانشگاه‌ها و مؤسسات علمی است. پیوستن به معاهدات بین‌المللی از جمله حفظ حقوق مؤلفین، رعایت امانت در استفاده از منابع، و نیز احترام به قواعد و ضوابط پذیرفته شده در مورد اعمال اصول اخلاقی و قانونی در جریان تحقیق، نشر ژورنال‌ها و نشریات مستقل در سطوح بالای علمی از جمله اقداماتی است که به ترویج و تحکیم امر تحقیق در نظام آموزش و پرورش ایران مدد می‌رساند.

علوم اجتماعی و انسانی در دیدگاه‌های نظری با فلسفه در ارتباطند و از نظر تاریخی و بررسی نظام ارزش‌ها با ادیان مکالمه می‌کنند. اما علوم اجتماعی و انسانی علاوه بر جنبه‌های سوپرکتیو و ذهنی از محاسبات ریاضی و آماری و نیز یافته‌های علوم تجربی بهره می‌گیرند. لذا چارچوب علوم اجتماعی و انسانی جدید از یک طرف شامل مفاهیم و تعبیرات فرهنگی، دینی و اخلاقی و نیز نقادانه اجتماعی و سیاسی است و از طرف دیگر سعی می‌کند که با بهره‌گیری از روش‌های تحقیق کمی و یافته‌های تجربی پایه محکم عینی برای نظریه پردازی اجتماعی به وجود آورد. آگاهی به جنبه‌های کیفی و کمی تحقیق و روابط ضروریه میان آنها در علوم اجتماعی و انسانی دارای اهمیت بسیار است. در ایران برخی تصور می‌کنند که چون اسلام دارای تعالیم اجتماعی است و تعریفی از مقام انسان می‌دهد پس تحقیق یعنی تأیید پیش فرض‌هایی که فقه‌های ایران از اسلام کرده‌اند حتی اگر مطالعات کمی و آمار و ارقام و یافته‌های تجربی بی‌اعتباری آن پیش فرض‌ها را ثابت کرده باشند. در این حال تحقیق عملاً معنای خود را از دست می‌دهد و بایستی جستجو و تتبع را در جامعه‌شناسی، روانشناسی، فرهنگ‌شناسی، حقوق و سیاست کاری بی‌حاصل دانست چرا که یافته‌های تحقیق باید الزاماً با پیش فرض‌های علما هماهنگی داشته باشند و الا فاقد اعتبار خواهند بود. تنها تحقیقاتی ارزش پیدا می‌کنند که منجر به نتایج فنی گردند چرا که تحقیقات فنی به اكمال ابزار می‌پردازد و هر چه ابزار کامل‌تر شود ایدئولوژی تمامیت خواه در تحکیم پایه‌های قدرتش موفق‌تر خواهد بود.

تحقیقات و مطالعات در علوم اجتماعی و انسانی و نیز حوزه‌های ادبی و هنری همواره چالشی برای نظام‌های مستبد بوده‌اند چرا که حوزه عمل آنها در قلمرو فکر و نظام ارزش‌ها است. علوم

اجتماعی و انسانی خود ابزار نقد خود را به مرور فراهم کرده‌اند که البته این ابزار بایستی کامل‌تر گردد. لذا هدف ما قرار دادن علوم اجتماعی و انسانی به عنوان یک کلیت یک پارچه و جا افتاده و تغییرناپذیر که در مقابل ایدئولوژی دینی ایستاده، نیست. موضوع و محتوا و روش تحقیق در علوم اجتماعی و انسانی در حال تغییر و تحول مداوم است. همچنین نمی‌توان منکر این حقیقت شد که علوم انسانی و اجتماعی بیشتر از علوم طبیعی حامل ارزش‌های انسانی هستند. این علوم را می‌توان از زاویه‌ای عین ارزش‌ها دانست. سؤالی که پیش می‌آید آن است که چگونه می‌توان از عینی‌گرایی افراطی که می‌خواهد موضوعات اجتماعی و انسانی را به حوزه طبیعی و مادی تقلیل دهد پرهیز کرد، ضمن آن که استقلال و آزادی این علوم را به رسمیت شناخت. اینجاست که بایستی بر مبنای اصول علمی و احترام به آزادی آکادمیک به نظام آموزش و پرورش امکان داد که در جریان آموزش و فراگیری و تحقیق وسایل یک ملاقات تاریخی را میان مفاهیم اخلاق و معنویت در قرن بیستم و یکم، جهانی شدن و همبستگی روابط بشری، و حقوق بشر از یک طرف و علوم اجتماعی و انسانی از طرف دیگر فراهم سازد. این ملاقات تاریخی هم اکنون آغاز شده و در حال تحول مداوم می‌باشد. نظام آموزش و پرورش ایران می‌تواند یا با آن مبارزه کند و یا آن را در جریان تحصیل و فراگیری و تولید علم قرار دهد. در اثر این ملاقات تاریخی یک نظام ارزش‌های جدید که از همه فرهنگ‌ها و ادیان جهان بهره می‌گیرد، ضمن آن که با تعصبات هیچ یک از آنها همراه نیست در حال تحقق و شکل‌گیری است.

همانطور که اشاره شد در شرایط مناسب و مطلوب، تحول محتوا و مواضع تحقیق در علوم اجتماعی و انسانی به حالت خود جوش و در درون مرزهای همان علوم صورت می‌گیرد و نیازی به تحمیل ایدئولوژی از خارج نیست. با ذکر مثالی می‌توان این مطلب را روشن‌تر ساخت. در علوم سیاسی تا قبل از سقوط اتحاد جماهیر شوروی موضوع اصلی اکثر تحقیقات دانشگاهی و دانشنامه‌های دکترا در حوز و حوش شرایط و مقتضیات جنگ سرد دور میزد. اگر دانشجویی علاقمند بود که در مورد سازمان ملل و یا رشد و تحول مؤسسات جهانی تحقیق ورزد به سختی می‌توانست استاد راهنما پیدا کند. اما در دو دهه اخیر موضوعات تحقیق بیشتر و بیشتر به سمت مطالعات و تحقیقات مربوط به عملکرد سازمان‌های سیاسی و اقتصادی در سطح جهان و تصمیم‌گیری‌های کلان که تمامیت نوع بشر را در بر می‌گیرد معطوف شده‌اند. حال نظام آموزش و پرورش



ایران می‌تواند خود را در مسیر این تحولات و تحقیقات قرار دهد و یا با پیش فرض‌هایی این جریان را نیز نوعی از توطئه برای تسلط بر جهان به دانشجویان معرفی کند.

## برنامه ریزی آموزشی

اگر در یک تقسیم بندی کلی رشته‌های دانشگاهی را به سه حوزه علوم تجربی، علوم اجتماعی و انسانی و بالاخره علوم حرفه‌ای (به معنای مهندسی و پزشکی که از اعمال نتایج نظری و تحقیقی درحوزه عمل و کاربرد اجتماعی حاصل می‌شوند) تقسیم کنیم به نظر می‌رسد که مکالمه و ارتباطات بین رشته‌ای میان این علوم کمتر صورت می‌گیرد. البته دروسی تحت عنوان دروس عمومی وجود دارد اما مبانی یک چارچوب منسجم بر اساس وحدت علم و دانش و جریان فراگیری چندان در سیستم آموزش و پرورش ایران جا نیفتاده است. فقدان یک چارچوب مطالعات دقیق میان رشته‌ای که در غرب تحت عنوان (Core Curriculum) مطرح شده‌اند از یک طرف به پدیده تخصص گرائی شدید دامن می‌زند و از طرف دیگر زمینه را باز می‌گذارد تا ایدئولوژی حکومت تحت عنوان چارچوب وحدت دهنده نظام آموزش و پرورش یگانه تازانه وارد صحنه شود. نظام آموزش و پرورش بایستی میان دروس هسته مرکزی (Core Curriculum) و دروس عمومی و دروس تخصصی یک تعادل مطلوب را ایجاد کند تا هم تخصص در ظریف‌ترین و باریک‌ترین ابعادش به مهارت کامل برسد و هم یک زمینه عمومی برای مکالمه میان علوم، میان تکنولوژی و فرهنگ و میان اخلاق و علم ایجاد شود. دانشجوی امروز نیازمند بینشی عمیق از واقعیت‌های جهانی متحد و وابسته است. بینش و دانش او باید هم از میراث کهن شرق و هم از دستاوردهای تجدد غرب بهره‌مند گردد. حوزه جغرافیائی تفکر او تمامیت کره ارض را در بر می‌گیرد. لذا آشنائی با تاریخ جهان و بزرگان فلسفه و نویسندگان و شعرا و هنرمندان قدیم و جدید و ادیان بزرگ و مبانی تفکر علمی و سیر تحول علم تخصص بردار نیست. چه شاگرد ادبیات و چه دانشجوی مهندسی می‌توانند از نحوه تحول علم و دین و فلسفه و هنر در طول تاریخ اندیشه بهره برند.

مشکل دیگری که به صورت مزمن در جامعه ایران رواج دارد، مسأله پرستیز و اعتبار اجتماعی است که به نحوی تصنعی و غیر واقعی مثل زائده به بدنه نظام آموزش و پرورش چسبیده است. از سد کنکور گذشتن و وارد دانشگاه شدن و مدرک گرفتن به صورت ابزار رسیدن به مطلوبیت اجتماعی و رفاه اقتصادی درآمده‌اند. متأسفانه نه تنها نظام آموزش و پرورش بلکه ارزش‌های

خانوادگی و اجتماعی و نیز مشوق‌های اقتصادی و ملاک‌های اجتماعی نیز ممد مدرک‌گرائی افراطی گشته‌اند. از طرف دیگر اقتصاد بحران زده ایران قادر به جذب وسیع فارغ‌التحصیلان دانشگاه نیست. در همین راستا مدارس و مؤسسات عالی حرفه‌ای که افراد را با تازه‌ترین مهارت‌های فنی و حرفه‌ای آشنا سازد هنوز در بدنه جامعه ایران مقام و ارزش خود را نیافته است. البته شرط موفقیت مدارس فنی و حرفه‌ای هم نیازمند نگرشی تازه است که خانواده و اجتماع به آن ارزش دهند و هم نیازمند یک اقتصاد پویا است که به اقتصاد جهانی پیوسته باشد و رابطه تنگاتنگ میان شرکت‌ها و مؤسسات عمومی و خصوصی و نظام آموزش و پرورش برقرار باشد تا این شرکت‌ها و مؤسسات با استخدام دانشجویان حرفه‌ای در حین فراگیری تخصص به نحوی که در اروپا و بخصوص آلمان و سوئیس رایج است این شاخه آموزش و پرورش را استحکام بخشند.

### جمع بندی

به طور خلاصه می‌توان گفت که آینده نظام آموزش و پرورش به سمت تربیت فرد تحصیل کرده و فرهیخته‌ای است که از طرفی ریشه در فرهنگ خود دارد و از طرف دیگر با دانش جدید آشنا و همگام است. شناخت او به حوزه یک ایدئولوژی محدود نمی‌شود بلکه علم و دانش را از هر بحری که جاری شود و از هر تمدنی که ریشه گیرد گرامی می‌دارد. هدف نظام آموزش و پرورش، تربیت انسانی است که به اصل و حقیقت دانش توجه دارد و به جامعیت علم معطوف است. در عین حال نظام آموزش و پرورش بایستی به نوعی پراگماتیسم نیز توجه داشته باشد تا به جای بحث الفاظ و ادبیات سطحی اما پرگو و متملق و معلق و قیل و قال فقهی و اوهامی که به اسم دانش، فضای آموزشی و فرهنگی ایران را پر کرده اسباب ترقی اجتماعی و اقتصادی را فراهم آورد. نظام آموزش و پرورش نیازمند هاله‌ای از پراگماتیسم اجتماعی است چنانچه در آثار فلاسفه‌ای مثل جان دئویی مطرح شد. و نیز مشابه نظریات تربیتی فیلسوف و ریاضی دان آلفرد نورث وایتهد نظام آموزش و پرورش بایستی به سمت اکتساب علم پویا و نه افکار و نظرات ایستا (Inert Ideas) که خمودت فکری می‌آورد حرکت کند. در این جریان دیانت بایستی با مقتضیات تمدن به جلورود تا به غرقاب تاریک اندیشی و ارتجاع نیفتد و ملعبه جاه طلبی‌ها نگردد. تمدن یک جریان پیشرفته و تکاملی است. لذا جریان آموزش و پرورش نیز بایستی با تحوّل و رشد طبیعی و ارگانیک ساختارهای علمی و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی ملازم و همراه باشد.

## مفهوم آزادی

### پیام اخوان

باعث افتخار من است که فرصتی دست داده تا خلاصه‌ای از افکار خود را درباره معنای آزادی در اختیار شما قرار دهم. من مایلم به ویژه بر روی این موضوع تکیه کنم که چگونه درکی که ما از این آرمان در ذهن خود داریم، می‌تواند جامعه‌ی عادلانه‌ی را که ما برای وطن محبوب خود آرزو داریم، شکل دهد. و من مایلم بر روی نقشی که ما در این مراحل تغییر و تحول تاریخی داریم، نقشی که به اعتقاد ما بهائیان می‌تواند آینده‌ی باشکوهی را برای ایران به ارمغان آورد، تأمل و اندیشه کنیم.

ما همگی وقایع مهمی که به دنبال انتخابات جنجال برانگیز سال ۲۰۰۹ م اتفاق افتاد را به خاطر داریم. موجی از اعتراضات بی‌سابقه در خیابان‌های تهران و در دیگر شهرهای سراسر ایران به حرکت آمد. این به اصطلاح "جنبش سبز" در مقایسه با یک مناظره انتخاباتی، ابعاد به مراتب گسترده‌تری داشت. میلیون‌ها تن از شهروندان ایران از تمام گروه‌ها و طبقات، در ارتباط با آزادی به راه‌پیمایی پرداختند. با توجه به همبستگی بهائیان با تلاش مردم ایران برای رسیدن به جامعه‌ای عادل، و نیز اصل عدم مداخله در سیاست‌های تفرقه‌انگیز، این جریان، واقعه‌ی مهمی برای جامعه‌ی بهائی بود. در روز ۲۳ ژوئن ۲۰۰۹ م، معهد اعلی یک پیام تاریخی خطاب به احبای رنج‌دیده‌ی ایران صادر فرمود. در ببحوجه این صحنه‌های دلخراشِ خشونت علیه تظاهرکنندگان صلح طلب، پیام فوق این مطلب را خاطر نشان ساخت که: «مظالمی که طی سالیان دراز از طرق سازمان یافته و پنهان، بر بهائیان و دیگر شهروندان آن کشور وارد آمده، [در هفته‌های اخیر] در خیابان‌های ایران در مقابل انظار جهانیان نمایان گشته است». و بر این نکته تأکید نمود که: «اطمینان داریم که شما عزیزان در این ایام نیز به آن اصل اساسی آئین بهائی که هر نوع فعالیت سیاسی حزبی را بر مؤمنین و مؤسّسات خود شدیداً منع می‌کند با خلوص کامل تمسک خواهید جست». اما در این پیام به همان اندازه نیز تأکید فرمودند که: «البته در عین حال نمی‌توانید نسبت به مشکلاتی که گریبانگیر هموطنان عزیزتان است بی‌اعتنا باشید. استقامت در مقابل مشقّات و تضییقات بی‌شمار در طول

سال‌های متمادی شما را به خوبی آماده ساخته است که در حلقه خویشاوندان، دوستان، آشنایان، و همسایگان چون نمادی از ثبوت قد برافرازید و چون مشعلی فروزان نور امید و شفقت برافشانید». سپس در این پیام از بهائیان خواستند: «اطمینان به آینده درخشان ایران را در قلوبتان زنده نگاه دارید و بر این باور استوار مانید که سرانجام نور معرفت و دانائی غمام تیرهٔ جهل و نادانی را زائل خواهد ساخت، عدالت خواهی و انصاف طلبی مردم سبب خواهد شد که از چنگ تهمت و افترا رهائی یابند، و محبت و وداد بر نفرت و عناد چیره خواهد گشت». در این پیام به شهروندان ستم‌دیده ایران یادآور شدند که: «بهائیان ایران با سلوک و منش خود نشان داده‌اند که واکنش صحیح در مقابل ظلم، نه قبول خواسته‌های سرکوب‌گران است و نه پیروی از خوی و روش آنان. نفوسی که گرفتار جور و ستم هستند، می‌توانند با اتکاء به قدرتی درونی که روح انسان را از آسیب کینه و نفرت محفوظ می‌دارد و موجب تداوم رفتار منطقی و اخلاقی می‌شود، و رای ظلم و عدوان بنگرند و بر آن فائق آیند».

مطلبی که من می‌خواهم امروز با شما در میان بگذارم این است که چگونه می‌توان در مواجهه با ظلم و ستم آشکار بدون تقلید و پیروی از روش و رفتار ستمگران برای رسیدن به آزادی تلاش کرد؟ چگونه می‌توانیم در ذهن خود مفهومی از آزادی داشته باشیم که صرفاً انتقال قدرت از یک گروه رهبران سیاسی به گروهی دیگر نباشد بلکه رهائی جامعه را از چنگال نفرت و خشونت میسر سازد؟

در تاریخ مدرن، آزادی یکی از آرمان‌های بنیادین بوده است. رهائی از بردگی، آزاد شدن از سلطهٔ استعمار، پیروزی دموکراسی بر استبداد، تمام اینها آزادی را شعار و عامل وحدت خود قرار داده‌اند. آزادی در آشکارترین مفهوم خود همان عدم ظلم و تعدی است. آزادی همانا رهائی از بردگی است، رهائی از سلطهٔ استعمار، و استبداد و امثالهم. و آزادی یک کمال مطلوب محسوب می‌شود زیرا با مفهومی که ما از شأن و مقام انسان داریم تطابق دارد. این آزادی فرضیهٔ فلسفی اصلی در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر می‌باشد که در سال ۱۹۴۸ م توسط سازمان ملل متحد به تصویب رسید. دیباچهٔ آن با شناسائی «حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانوادهٔ بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان که اساس آزادی عدالت و صلح در جهان است»، آغاز می‌گردد. به عبارت دیگر، مقصد از آزادی و به رسمیت شناختن آن به عنوان یک حق اساسی بشری در حقوق بین‌الملل محافظت از شأن و مقام انسان است. و این مسؤولیت دولت می‌باشد که از طریق قوانین و

مؤسساتش چنین حقوقی را به رسمیت شناخته و از آن محافظت نماید. اما این که ما درباره نقش شخصی خود در نیل به تغییرات هدفمند به هنگام مواجهه با ظلم و ستم، تفکر و تعمق کنیم کافی است؟ یا باید کاوش خود را عمیق‌تر کنیم تا ریشه‌های اخلاقی و معنوی شأن و کرامت انسانی را بیابیم؟ اگر چنین است ظهورات و بروزات سیاسی مناسب برای یک چنین درک عمیق‌تری چیست؟ چگونه می‌توانیم بدون تکرار همان الگوهای تفرقه‌آمیز نفرت و خشونت که دیر زمانی است ملت ما را مبتلا ساخته برای عدالت بجنگیم؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، ممکن است مفید باشد که مفهوم مرسوم و متداول آزادی را از دیدگاه سیاسی به طور خلاصه مورد بررسی قرار دهیم. یک نمونه ریشه فلسفی مفهوم مدرن آزادی، فیلسوف برجسته انگلیسی قرن نوزدهم به نام جان استوارت میل John Stuart Mill می‌باشد. وی در کتاب نافذ خود به نام "در راه آزادی" که در سال ۱۸۶۹ م منتشر گردید توضیح داد که: «تنها هدفی که به خاطر آن می‌توان بر هر یک از اعضاء جامعه متمدن علی‌رغم میل وی به حق اعمال قدرت نمود، پیشگیری از وارد آمدن آسیب به دیگران است». وی ادامه می‌دهد که: «خیر و صلاح خود شخص چه جسمی و چه روحی، دلیل کافی برای توجیه این اقدام نیست ... زیرا که شخص بر خود بر جسم خود و بر ذهن خود تسلط دارد».

این نوع برداشت از آزادی به معنای خود مختار بودن شخص است. و در رابطه میان دولت و شهروند به "اصل آسیب" معروف شده. این یک رویکرد سودجویانه و خردگرایانه به نظم سیاسی بود و سرخوردگی فلاسفه عصر روشنگری را نسبت به عقاید و مؤسسات مذهبی قهرانی منعکس می‌ساخت. این متفکران با جرم تلقی کردن اعمالی که بر اساس ارزش‌های مذهبی آزمون گذشته غیر اخلاقی محسوب می‌شد مخالف بودند. این موضع بدون اختلاف نظر نبود، یک نمونه آن، انگلستان قدیم و خشک اندیش بود. زمان کوتاهی پس از انتشار کتاب میل در سال ۱۸۶۹ م حقوقدان برجسته انگلیسی به نام سر جیمز استفن Sir James F. Stephan در سال ۱۸۷۴ م در پاسخ به میل، اثر خود به نام "آزادی، برابری، برادری" را منتشر نمود. وی برخلاف میل با هرگونه محدود ساختن قدرت دولت در اعمال اخلاقیات مخالف بود. او این بحث معروف را مطرح می‌ساخت که: «اعمال شرارت آمیزی وجود دارد که به حدی شنیع و غیر قابل توجیه است که جدا از محافظت‌های شخصی باید تا آنجا که ممکن است و به هر قیمتی که برای شخص متخلف تمام

شود از وقوع آن جلوگیری نمود و در صورت وقوع باید مرتکب را مجازات نمود به گونه‌ای که برای دیگران درس عبرت شود».

در سال ۱۹۵۷ م، یعنی زمانی که گزارش ولفن دن Wolfenden Report خواستار جرم تلقی نکردن همجنس‌گرایی شد به این دلیل که قانون نباید خود را درگیر چنین مباحث غیر اخلاقی کند این بحث مجدداً در قانون انگلستان مطرح گردید. لرد پاتریک دولین Lord Patrick Devlin در سخنرانی خود به نام "اعمال اخلاقیات"، در آکادمی بریتانیا در سال ۱۹۵۹ م استدلال کرد که همجنس‌گرایی و فحشاء اعمال غیر اخلاقی هستند و باید جزو تخلفات کیفری باقی بمانند. در سال‌های اخیر بحث‌ها بر روی مسائل دیگری تمرکز یافته مثلاً این که آیا هرزه نگاری یا استعمال حشیش باید جرم تلقی شود یا خیر. اصل آسیب می‌گوید که تا زمانی که به دیگران آسیبی وارد نیاید نباید برای اینگونه فعالیت‌ها هیچگونه محدودیتی قائل شد حتی اگر اکثریت مردم آن را عملی غیر اخلاقی بدانند. اینها مثال‌هایی از این هستند که چگونه مباحث امروزی درباره آزادی در گفتمان‌های سیاسی و حقوقی کشورهای آزادی‌خواه غربی شکل گرفته‌اند. یک حرکت تاریخی وجود دارد که از "اخلاق زدگی حقوقی" دوری می‌جوید - از جرم تلقی کردن یک عمل بر پایه رجحان‌های اخلاقی یا مذهبی دوری می‌گزینند. این، حرکتی است که در جهت بسط و گسترش آزادی فردی برای انتخاب گزینه‌های اخلاقی است بدون آن که دولت در آن دخالت کند. بنابراین دیدگاه معاصر در پیشرفته‌ترین دموکراسی‌ها با تحمیل اخلاقیات توسط دولت مخالف است بلکه این خود فرد است که جدا از دیگران دارای اختیار است.

با توجه به تجربه تاریخی که اروپایی‌ها از کلیسای مسیحی و اغلب تحمیل ظالمانه ارزش‌های مذهبی ارتجاعی دارند می‌توان درک کرد که نحوه تفکر خردگرایانه و آزادی‌خواهانه جذائیت خواهد داشت. میل به جدا ساختن کلیسا از دولت - به منظور تشخیص عقلانی آسیب اجتماعی از تحمیل مستبدانه یک سری ارزش‌های خاص مذهبی - از مهم‌ترین ارزش‌های دموکراتیک برای تعریف مدرنیته بود. مسلماً وقتی ما می‌بینیم که چگونه ولایت فقیه در ایران رده‌هایی از مجرمین را تعریف می‌کند از قبیل مرتد، محارب، منافق، وامثال آن - جرائمی که بر پایه اعتقادات مذهبی بوده و مجازات اعدام به همراه دارد - ما را به یاد مسیحیت قرون وسطایی می‌اندازد. هنگامی که ملاحظه می‌کنیم که بر طبق اصل ۱۳ قانون اساسی ایران، فقط آن دسته از اقلیت‌های مذهبی که توسط علما به عنوان "اهل کتاب" شناخته شده‌اند، از حقوق برخوردار هستند و از بهائیان در قانون

به عنوان "فرقه ضالّه" نام برده می‌شود که در انجام امور مذهبی خود آزاد نیستند ما را به یاد روحانیون مذهبی در اروپای قرون وسطی می‌اندازد که عقایدی را که مورد قبول ایشان نبود جرم تلقی می‌کردند. ما را به یاد سوء استفاده از قدرت می‌اندازد که در اثر احترام نگذاشتن به آزادی وجدان و تحمیل یک عده عقاید مذهبی خاص به شهروندان یک کشور حاصل می‌شود. اما نقش مناسب ارزش‌های معنوی و روحانی در ساختن یک جامعه عادل چیست؟ پس تلاش عمیق‌تر برای رسیدن به شأن و مقام انسان ورای مفاهیم محدود سیاسی و حقوقی در باره آزادی چه می‌شود؟

حضرت عبدالباها در طی سفر خود به لندن در سال ۱۹۱۱ م، ارزش‌های مدرن آزادی‌خواهی غرب را مورد ستایش قرار دادند. ایشان در نطق مبارک خود در تاریخ ۲۲ سپتامبر همان سال بیانی به این مضمون فرمودند که: شعاع آزادی، شعاع ساطع از غرب است و مقصد حکومت، تلاش برای حقیقت و عدالت در ممالک غربی است. اما بلافاصله می‌فرمایند: اما همیشه انوار روحانیت از شرق ساطع شده است. ایشان اظهار تأسف می‌فرمایند که: در این عصر که این اشعه ساطعه، تضعیف گشته، مذهب به یک سلسله آداب و مراسم تبدیل شده و عشق به پروردگار در آن مفقود گشته است.

و مسلماً هنگامی که متفکران غرب نتیجه ادغام دین و حکومت را در ایران می‌بینند به این استدلال خواهند پرداخت که این نمونه‌ای است که نشان می‌دهد چرا دولت باید خود را به محافظت از خود مختار بودن افراد محدود نماید و از گنجاندن مفاهیم اخلاقی و معنوی به فضای سیاست احتراز جوید. بنابراین چگونه باید حضور چنین ارزش‌هایی را در تعریف یک جامعه عادل تعبیر نمائیم؟

حتی متفکران غرب هم ممکن است در این موضوع توافق داشته باشند که مشکل است بتوان تلاشی علیه استبداد را تجسم نمود که به ارزش‌های اخلاقی و معنوی در میان مردم بی‌اعتنا باشد. چگونه می‌توان بدون بیدار نمودن وجدان مردم بدون در نظر گرفتن این حقیقت که محافظت از شأن و مقام انسان مسؤلیت همه شهروندان است به تغییرات سیاسی و تحولات اجتماعی دست یافت به ویژه هنگامی که دولت از حفظ آنها از طریق قوانین و مؤسساتش عاجز و درمانده می‌شود؟ در این ارتباط تغییر را نباید صرفاً به معنای جا به جایی قدرت از یک گروه مستبد به گروهی دیگر تلقی نمود. تغییر باید به معنای واقعی و روند طبیعی، تعبیر گردد به طوری که پندارها و ارزش‌های مردم را در برگیرد. تغییر باید بر حسب خلق یک فرهنگ صورت گیرد که به مردم اجازه می‌دهد به

طور هدفمند با قانون و مؤسّسات ارتباط برقرار کنند تا یک اساس ماندنی و پایدار برای پیشرفت و عدالت به وجود آورند. درچنین وضعیتی به نظر می‌رسد که مفهوم آزادی گرائی غربی از آزادی به عنوان یک فضای انحصاری و فردی خودمختار، نسبتاً محدود و بی‌مایه است.

احساس خشم شرافتمندانه علیه بی‌عدالتی - همبستگی با افرادی که تحت جور و ستم بوده‌اند نادیده گرفتن تفاوت‌ها برای رسیدن به هدفی مشترک اینها همه و همه بر پایه همدلی و همدردی قرار دارد بر پایه حس کردن رنج دیگران استوار است. برای نیل به تغییرات پایدار باید اخلاقیات را در گفتمان‌های عمومی گنجانند برای دستیابی به یک ارتباط عاطفی عمیق با ستم‌دیدگان، نه فقط از جانب یک شهروند نوعی که ممکن است شاهد وقایع باشد بلکه حتی از جانب نفس ستمگران. یک تلاش هدفمند باید مقصدش شناسایی و احیای شأن و منزلت انسانی همگان باشد. علی‌الخصوص یک تغییر هدفمند نمی‌تواند به خشونت، با خشونت بیشتری پاسخ دهد. ما بارها و بارها شاهد این وضعیّت بوده‌ایم که ستم‌دیدگان امروز ستمگران فردا می‌شوند. انتقال قدرت به طور صرف منتج به عدالت نمی‌شود.

در واقع آنچه که ما باید در آشتی میان عدم مداخله در امور سیاسی حزبی و تعهد قلبی نسبت به تلاش برای دستیابی به عدالت بفهمیم درک عمیقاً متفاوتی است که ما به عنوان بهائی از قدرت داریم. پیام اخیریت العدل اعظم به بهائیان ایران، مورّخ ۲ مارس ۲۰۱۳ م، در این مورد می‌فرماید: «بدهی است که قدرت به معنای وسیله‌ای برای سلطه‌جویی و گرایش‌های ملازم آن مانند رقابت، مجادله، تفرقه‌جوئی و تفوق‌طلبی باید کنار گذاشته شود». البتّه دولت باید اعمال قدرت کند. همان‌طور که در این پیام ملاحظه می‌فرمائید: «البتّه این بدان معنی نیست که کارکرد قدرت انکار شود زیرا حتی در مواردی که نهادهای اجتماع مأموریت و اختیارات خود را با رأی مردم کسب می‌کنند قدرت در اعمال حاکمیت و مرجعیّت مدخلیت دارد. اما فرایندهای سیاسی مانند سایر فرایندهای زندگی نباید از تأثیر قوای روح بشری از جمله قدرت وحدت و یگانگی، قدرت عشق و محبّت، قدرت خدمت خاضعانه، و قدرت اعمال خالصانه بی‌بهره بماند». بنابراین ما باید مفهوم دیگری از قدرت ارائه دهیم سخنی متفاوت با آنچه که اکنون در فضای سیاسی موجود است. پیام معهد اعلی به ما توضیح می‌دهند که: «شکوف نمودن، تشویق کردن، جهت بخشیدن، هدایت کردن و قادر ساختن از جمله واژه‌هایی هستند که با این مفهوم از قدرت بستگی دارند. اما قدرت، عنصری محدود نیست که باید ضبط و تصرف شود و مجدّانه محافظت گردد.



قدرت، در اصل، قابلیت است نامحدود برای ایجاد تقلیب و تحوّل که در تمامیت نوع انسان جای دارد».

چالشی که امروز در برابر ما قرار دارد این است که هم از گرفتار شدن در سیاست‌های تفرقه‌انگیز احتراز جوئیم و هم در عین حال در زمانی که ملت ما شدیداً به بینشی نو برای آینده‌ای بهتر نیاز دارد از بی‌تفاوتی و جزم اندیشی بر حذر باشیم. در این ارتباط خوب است که از برخی از نمونه‌های معاصر رهبری شرافتمندانه بیاموزیم تا بهتر درک کنیم که چگونه ارزش‌های معنوی می‌توانند تحوّل‌ات تاریخی و انتقال قدرت سیاسی و نظام‌ها را رقم بزنند. البته یکی از نمونه‌های بارز، زندگی نلسون ماندلا Nelson Mandela می‌باشد که درگذشت او بار دیگر قدرت شرافت اخلاقی و منزلت انسانی را در مواجهه با ستم و بیداد به دنیا یادآوری کرد. واقعاً این مطلب قابل توجّه است که پس از گذراندن ۲۷ سال در زندان که در طی آن وی مورد تحقیر و آزار و اذیت قرار گرفت ماندلا مطلب ذیل را در روزهای واپسین رژیم آپارتاید Apartheid در افریقای جنوبی و در حدود زمانی که وی بالاخره از زندان آزاد می‌شد اظهار داشت. او نوشت که: «همانطور که من از در عبور کردم و به طرف دروازه‌ای رفتم که مرا به سوی آزادی رهنمون می‌شد، من می‌دانستم که اگر ناخشنودی و نفرتم را پشت سر نگذارم هنوز هم در زندان خواهم بود». این، مفهوم فوق‌العاده‌ای از آزادی است و همان مفهومی است که برای گفتمان تغییر در ایران معاصر، نتایج عظیمی در بر خواهد داشت. برخی از مثال‌ها به ما کمک می‌کنند که بهتر بفهمیم چگونه می‌توان شکاف میان اصول متعالی روحانی و واقعیت پیچیده تحوّل‌ات سیاسی و اجتماعی را پر کرد. آنها به ما کمک می‌کنند بفهمیم که نمونه‌های اخلاقی چه تأثیر فوق‌العاده‌ای در به ارمغان آوردن آینده‌ای بهتر برای جامعه خواهد داشت.

ماندلا در ادامه توضیح می‌دهد درک او از آزاد سازی چیست. او نوشت که: «در طی این سال‌های طولانی و تنها [در زندان] بود که عطش من برای آزادی مردم تبدیل به عطشی برای آزادی تمام انسان‌ها شد سفید و سیاه. من به خوبی می‌دانستم که بی‌شک به همان اندازه که ستم‌دیده باید آزاد شود، ستمگر هم باید آزاد گردد». اما مقصود وی از این که علاوه بر ستم‌دیده ستمگر نیز باید آزاد شود، چیست؟ وی توضیح می‌دهد: «شخصی که آزادی انسانی دیگر را از او می‌گیرد خود نیز اسیر تنفر است، وی در پس میله‌های قفس تعصّب و باریک بینی محبوس مانده. اگر من آزادی انسانی دیگر را بگیرم خود حقیقتاً آزاد نیستم، درست به همان اندازه که وقتی فرد

دیگری آزادی مرا می‌گیرد خود را گرفتار می‌یابم. هم شخص ستم‌دیده و هم شخص ستمگر هر دو انسانیت خود را از دست داده‌اند».

در این گفتار درک عمیق‌تری از آزادی و آزاد سازی وجود دارد. این درکی است که بر مبنای انسانیت متعالی استوار شده تا بر اساس نفرت، انتقام‌جویی، و خشونت. این مفهوم بسیار عمیق‌تر از هر ایدئولوژی انقلابی است زیرا که درباره قلب و روح بشر است تا این که صرفاً درباره وضعیت حقوقی و سیاسی باشد. این، آگاهی و وجدان بیداری است که نهایتاً سبب ابقاء نهادهای عادل و پیشرو می‌گردد. من به خاطر می‌آورم هنگامی که در دهه ۱۹۸۰ م دانشجوی دانشگاه بودم نلسون ماندلا برای آن دسته از ما که فعال حقوق بشر بودند یک بت بود. اعتراضات جهانی علیه تبعیض نژادی به نشان و سمبل یک قیام جهانی مُبدل شد که توجه مردم سراسر جهان را به خود معطوف داشت. من به عنوان یک بهائی با این موضوع دست و پنجه نرم می‌کردم که از دیدگاه روحانی و معنوی عمیق‌تر رویکرد من به این هدف مسلماً شرافتمندانه، چگونه باید باشد. در سال ۱۹۸۵ م بود که بیت العدل اعظم الهی بیانیه تاریخی خود را در مورد صلح منتشر فرمودند. معهد اعلی در مورد نژاد پرستی، مطالب زیر را بیان می‌فرمایند: «از جمله آن که نژاد پرستی که یکی از مهلک‌ترین و ریشه‌دارترین مفساد و شرور است سدّ محکمی در راه صلح به شمار می‌آید و حیثیت و اصالت انسان را زیر پا می‌گذارد و به هیچ بهانه و عنوانی نمی‌توان موجّهش دانست. نژادپرستی ظهور استعداد های بیکران قربانیانش را معوق و عاطل می‌سازد و مروجینش را به فساد و تبه‌کاری می‌کشاند و ترقیات بشری را متوقف می‌دارد. اگر بخواهیم بر این مشکل فائق آییم باید سعی کنیم تا تمام کشورها اصل وحدت عالم انسانی را که مستظهر به اقدامات مناسب حقوقی و تدابیر اجرائی است قبول کنند».

ما اغلب درباره "وحدت نوع بشر" سخن می‌گوئیم اما به کار گرفتن آن را در عمل در تلاش‌هایی که برای دستیابی به عدالت می‌شود درک نمی‌کنیم. این اعتقاد مهم در میان بهائیان، در اصل بدین معناست که ما نمی‌توانیم در برابر بی‌عدالتی بی‌تفاوت باشیم. اما این همچنین به این معنی است که آزادسازی به معنای آن انسانیتی است که همگی با هم در آن شریک هستیم و این شامل فرد قربانی و شخصی که مرتکب بی‌عدالتی گردیده نیز می‌شود.

آنچه که درکش حائز اهمیت می‌باشد این نکته هست که چنین ظلم و ستمی فرد ستمگر را هم از انسانیت خود محروم می‌سازد. هنگامی که یک مسلمان معتقد را بر این باور می‌دارند که

در صورت شکنجه یا قتل یک فرد بهائی پاداش دریافت خواهد کرد وی در حقیقت شخص خود و توان‌های بالقوه خود را هم به عنوان یک انسان، فاسد و تخریب می‌کند. همانطور که یکی دیگر از رهبران شریف عصر ما، ماهاتما گاندی Mahatma Gandhi گفته است: «آدم جبون قدرت عشق ورزیدن ندارد. دوست داشتن امتیاز ویژه‌ای است که به افراد شجاع تعلق دارد». به عبارت دیگر تنفر و خشونت علامت قدرت و شجاعت نیست. کاملاً بالعکس علامت ضعف و ترس می‌باشد. مردی که همسر و فرزندانش را می‌زند قوی نیست او ضعیفاً را رنج می‌دهد تا خود احساس برتری نماید. درست به همانگونه هم طرز فکری که بر پایه تنفر نسبت به نژاد، قومیت، یا مذهب دیگر استوار شده باشد، یا دولتی که از طریق شکنجه و ایجاد وحشت حکومت می‌کند نشانه ضعف و جبن است. و آنهایی هم که ابزار اعمال ستم هستند چه شکنجه‌گر درون زندان و یا گروهی که شستشوی مغزی داده شده‌اند که با مشت‌های گره زده فریاد مرگ بر این و آن برآورند خود را از انسانیت خود محروم می‌کنند، خود را از قوا و نیروهائی که در آنها به ودیعه گذاشته شده محروم می‌کنند.

به همین دلیل است که آزاد سازی بهائیان آزاد سازی ایران نیز هست. یک هویت ملی ایرانی که با تعصب و تبعیض شکل گیرد نشان آن است که همه ما به گفته ماندلا در "زندان تنفر" به سر می‌بریم. بنابراین ما باید ورای مفاهیم محدود سیاسی و حقوقی آزادی بنگریم تا بتوانیم درک کنیم که آنچه که امروز ایران نیازمند آن است بسیار بیش از انتقال قدرت از یک گروه به گروه دیگر و یا حتی تأسیس قوانین و نهادهای دموکراتیک بر روی کاغذ باشد. آنچه که خطر از دست دادن آن می‌رود تلاش برای یک روح ملی، برای تعریفی است که ما باید از خود به عنوان یک ملت داشته باشیم مطالبه آنچه که سهم ما از بشریت است می‌باشد که بدون آنها هرگز قادر نخواهیم بود تمدن درخشانی بسازیم که بتواند ملت ما را از یک ملت منفور و مطرود به یکی از ملل پیشرو مبدل سازد. در این ارتباط، کوشش‌های بهائیان ایران که با استقامت و فداکاری انجام می‌شود نمونه‌ای است که قدرت مبارزه با ظلم و ستم را بدون آن که مانند ستمگر بشوند به ما نشان می‌دهد، و نیز این که خشونت نمی‌تواند در برابر روح انسان پیروز شود. این همان مفهوم ژرف آزادی است که به ایرانی عادل و کامروا در آینده منتهی خواهد شد. این همان بیان ارزش‌های اخلاقی و روحانی در محیط سیاسی است. بگذارید به پیام بیت العدل اعظم الهی مورخ ۲۷ اوت ۲۰۱۳ م که درباره قتل عطاءالله رضوانی است بپردازیم. چگونه باید به این خشونت پاسخ گفت؟ در این نامه اظهار

می‌دارند: «این عمل شنیع قلب هر انسانی را مشحون از تأسّف و تحسّر می‌نماید و موازین بشری، بدون شک، آمرین و عاملین آن را محکوم می‌کند». در این نامه سپس ادامه می‌دهند که: «البته واقفیم که اکثریت ایرانیان عزیز این عمل فجیع را تقبیح می‌کنند، از ظلم و ستم بیزارند و انزجار خود را نسبت به هر نوع تفرقه‌افکنی اعلان می‌دارند». در این نامه در پایان نتیجه می‌گیرند که: «زندگانی پرافتخار آن فقید سعید نمودار دیگری از این حقیقت است که بهائیان ایران در راه تحقّق اهداف بشردوستانه، بینش معنوی خود را همواره مدّ نظر دارند از ظلم و شقاوت نمی‌هراسند، تضییقات حاصله از جهل و نادانی را با استقامت سازنده می‌پذیرند و با صبر و شکیبائی از طرق قانونی به احقاق حقوق خود می‌پردازند».

همچنین نمونه "استقامت سازنده" را در مواجهه با ظلم که یاران [ایران] از خود نشان داده‌اند در نظر بگیرید. پاسخ آنها به شش سال حبس غیرعادلانه که به علّت اعتقادات مذهبی‌شان می‌باشد چیست؟ ایشان در نامه مورّخ ۱۷ دسامبر ۲۰۱۳ م خود به آقای روحانی، رئیس جمهور، در ارتباط با منشور پیشنهادی حقوق شهروندی نگاشته‌اند آرزوی خود را برای خدمت به میهن‌شان و مشارکت در پیشرفت آن اظهار می‌کنند. و در صحبت درباره آزادی - نه تنها درباره آزادی خود به عنوان زندانی، بلکه در مورد همه ایرانیان - تأکید می‌کنند که: یگانگی و برابری و آزادی تمام مردم صرفاً ساختاری مدنی و قانونی محسوب نمی‌گردد بلکه اصلی است روحانی که منبع و سرچشمه‌اش آفریننده یکتائی است که تمامی نوع بشر را از تراب واحد خلق فرموده. مسلماً این سیاست حزبی نیست. اما کلمات آنان از چه قدرت خارق‌العاده‌ای برخوردار است. شجاعت آنان چه اهمیّت فراگیری در شکل دادن به یک محیط عمومی جدیدالظهور در ایران آینده دارد، جایی که هر شهروند نقشی برای ایفا کردن خواهد داشت. آنها به عنوان زندانی با چنان شرافتی سخن می‌گویند که آنهایی را که تصمیم به زندانی کردن ایشان گرفتند را فراری می‌دهد. آنها به عنوان زندانی با اعتماد به نفس درباره آزادی ژرف‌تری سخن می‌گویند که آزار دهندگان آنها مسلماً فاقد آنها هستند. به بیان ساده، به نظر می‌رسد که یاران حقیقتاً آزادند در حالی که سرکوب‌گران ایشان هستند که در بندند. و ما شکّ چندانی نداریم که چه کسی برنده نهائی مبارزه‌ای است که در آن پیروزی، غلبه شرافت انسانی بر خشونت است.

در پایان، بهترین عبارتی که می‌توانم بیان کنم، عبارتی از حضرت عبدالبهاء است که می‌فرماید: «آزادی مربوط به جسم و محلّ نیست بلکه آزادی عبارت از حالت و کیفیّت

مخصوصی است». در تاریخ ۱۱ آوریل ۱۹۱۲ م هنگامی که کشتی اس. اس. سدربک از کنار مجسمه آزادی در بندر نیویورک عبور می‌کرد هیکل مبارک دست‌های خود را به آسمان بلند نموده و به این مظهر رهائی و آزادی نگاه کرده و فرمودند: «پس از طیّ چهل سال سجن و زندان می‌توانم به شما بگویم که آزادی مربوط به جسم و محلّ نیست بلکه آزادی عبارت از حالت و کیفیت مخصوصی است ... خلاصی از سجن نفس، آزادی است».

اینها عباراتی است که همانطور که ما در راه آزاد سازی ملت خود در ایران از زندان تنقّر و خشونت‌ی که آن را از آن قوّه عظیمه‌ای که با اوست محروم نموده، گام بر می‌داریم، می‌توانیم درباره آن تعمق کنیم. اینها کلماتی است که به تدریج که در می‌یابیم قدرت ستمگران توهمی بیش نیست و هرگز نمی‌تواند بر قدرت روح انسانی غلبه نماید، می‌توانیم درباره آن بیاندیشیم.

## آزادی فکر و بیان در آئین بهائی

ایرج ایمن

چکیده این گفتار:

- ۱- فرق بین تبیین رسمی و تفسیر شخصی
- ۲- جواز تفسیر شخصی بدون فرقه سازی
- ۳- اصل نسبیت حقیقت
- ۴- تعدد معانی و مفاهیم در نصوص مبارکه
- ۵- امکان کشف حقایق تازه و بیشتری از نصوص الهیه در اثر استمرار تحول زمان و پیشرفت جهان
- ۶- توصیه به استمرار فرد درخوض و غور در بحر بی کران آثار مبارکه برای به دست آوردن گوهرهای معانی
- ۷- انحصار قطعی و نهائی بودن به تبیینات و تفاسیر موجود در آثار مبارکه
- ۸- آزادی اظهار عقیده شخصی مشروط به رعایت اعتدال و بدون اصرار و ابرام در رأی شخصی و آمادگی پذیرش افکار و اظهارات تکمیلی و تصحیحی که سایرین اظهار می دارند.
- ۹- ویژگی‌ها و شرایط آزادی فکر و بیان در امر بهائی
- ۱۰- توجه به هدف اصلی تبادل نظرها که حصول توافق و اتحاد کلمه است.

یکی از علل و موجبات اصلی بروز اختلاف و به وجود آمدن مذاهب و فرقه‌های متضاد و متخاصم در ادیان گذشته، چگونگی تأویل و تعبیر و تفسیر آثار و کلمات شارحان آن ادیان بوده و هست. بحث و فحص در این زمینه رشته خاصی را در معارف دینی به وجود آورده که علم تفسیر نامیده می‌شود. امروزه اصطلاح جدیدی در زبان فارسی برای تبیین و تفسیر به کار می‌رود که "قرائت" نامیده می‌شود و حاکی از نحوه برداشتی است که تفسیرکننده از متن مورد نظر دارد. تفسیر سخنان و آثار انبیای الهی پایه و اساس به وجود آمدن فرقه‌ها و نحله‌های دینی و اختلاف و نزاع بین آنها شده است. تاریخ ادیان مشحون از ارتکاب بلایا و شکنجه و آزار و قتل و غارت‌هایی است که بر اساس برداشت‌های مختلفی که رؤسای ادیان از کلمات و سنن انبیاء الهی عرضه داشته‌اند، روی داده است و چنان که می‌بینیم حتی امروز هم عواقب این روش دامنگیر مردمان مظلوم است.

از جمله تحولاتی که در دوران قیادت مرکز میثاق با الهام و بر اساس آثار قلم اعلی و ابتکار و پایمردی حضرت عبدالبهاء در تاریخ ادیان روی داد، تغییر جهت مسیر تفسیر نصوص الهی بود. پس از صعود حضرت بهاء‌الله میرزا محمدعلی و اعوان و انصارش، به شیوه گذشتگان، مسئله تفسیر نصوص مربوط به جانشینی را پیش کشیدند و قصد تفرقه انداختن در جامعه بهائی داشتند. حضرت عبدالبهاء در برابر این حمله بی‌امان با کمال قدرت ایستادگی کردند و با اعلام عبودیت محضه خود، زمینه ریاست طلبی افراد را زائل ساختند. حق تفسیر و تبیین رسمی به مرکز منصوص اختصاص یافت و از اختیار افراد مؤمنین حتی عالم‌ترین آنان خارج شد. علاوه بر این وضع قوانین که در ادیان قبل تابع استنباطات و تفاسیر افراد فقها بود به هیئت‌های انتخابی واگذار شد و از حالت فردی به اقدامی جمعی تبدیل یافت.

بدین ترتیب دو نتیجه حاصل گردید، یکی ممانعت دائمی از بروز تفرقه‌گرایی و تخریب در جامعه بهائی و حفظ وحدت که آرمان و مقصد غائی امر بهائی است و دیگری قابلیت انعطاف و امکان تغییر‌پذیری قوانین موضوعه بدون بروز تفرقه و انشعابی که در سایر ادیان دیده می‌شود. این است که در آثار حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله ملاحظه می‌شود که از صدور احکام

خودداری شده و اخذ تصمیمات مقتضی به محافل روحانی احاله شده و تصمیم نهائی به هیئت انتخابی مصون از خطا یعنی بیت العدل اعظم موکول گردیده است. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «از استنباط و تصدیق هیئت بیت العدل که اعضایش منتخب و مسلم عموم ملت است اختلاف حاصل نمی‌گردد ولی از استنباط افراد علماء حکماً اختلاف حاصل شود و باعث تفرق و تشتیت و تبعیض گردد و وحدت کلمه برهم خورد و اتحاد دین الله مضمحل شود و بنیان شریعه الله متزلزل گردد». (۱)

نکته جالب توجه در این نظم بدیع روحانی آن است که افزون بر تدابیر فوق، وظیفه تعمق و تفحص در کلمات الهی و آثار مبارکه و درک معانی و مفاهیم مندرج در آنها از انحصار فقها و پیشوایان ادیان درآمده و بر عهده فرد مؤمنین نهاده شده است. اظهار نظر و عقیده شخصی ممنوع نشده و تبادل افکار و آراء بدون تحمیل عقیده شخصی و یا تشکیل گروه یا فرقه خاص مؤثر و مفید شمرده شده است که موضوع این مقال است.

گاه به گاه با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا افراد بهائی آزاد و مجاز هستند که علاوه بر توضیحات و تبییناتی که در آثار مبارکه بهائی ارائه شده است به اظهار نظر درباره مفاهیم و استنباطات شخصی خود از نصوص و آثار مبارکه بهائی و همچنین کتب مقدسه ادیان گذشته بپردازند؟ به عبارت دیگر با توجه به این که بر اساس نظام اعتقادی بهائی شارعان ادیان الهی و مبینین منصوص، مصون از خطا هستند و مندرجات الواح و آثار مبارکه محصول وحی و الهام الهی است، بنابراین با پذیرفتن بدون قید و شرط تبیینات و تفسیرهایی که در نصوص مبارکه آمده، آیا افراد بهائی از آزادی فهم و تفکر فردی و بیان افکار و استنباطات و مفهومات شخصی خود از کلمات الهی ممنوع و محرومند؟ این بحث و بررسی کوششی است مقدماتی برای پاسخ به این سؤال. برای روشن شدن این موضوع به اختصار به توضیح اصول و نکات ذیل در نظام معتقدات بهائی در ارتباط با سؤالی که مطرح شد می‌پردازیم:

- ارتباط حیاتی (اُرگانیک) تعالیم بهائی به صورت مجموعه‌ای وُحدانی
- اصل ایجاد و حفظ وحدت در جامعه
- مفهوم آزادی در آئین بهائی
- لزوم کوشش فردی در تحرّی حقیقت
- اطاعت اوامر و احکام



- اصالت حفظ منابع جامعه و موقعیت فرد در جامعه بهائی
- فرق بین تبیین رسمی و فهم و تفسیر فردی یا غیر رسمی
- فایده و اثر تبادل و تصادم افکار
- شرایط و چگونگی اظهار نظر و بیان مطالب
- استنباط شخصی و آزادی فردی
- راهنمای آزادی فکر و بیان
- دو نوع تبیین

### ارتباط حیاتی (ارگانیک) تعالیم بهائی به صورت مجموعه‌ای و وحدانی

اصول معتقدات و تعالیم بهائی مجموعه واحدی را تشکیل می‌دهد که در آن کلیه اجزاء تشکیل دهنده در ارتباط و تأثیر و تأثر متقابل با یکدیگر و با تحولات محیط اجتماعی داخل و خارج جامعه‌اند. به عبارت دیگر تعالیم بهائی مانند اعضای بدن موجود زنده‌اند که گرچه هر یک نباض و به نوبه خود در تحرکند ولی در ضمن متقابلاً در نحوه و میزان عملکرد سایر اعضای بدن تأثیرگذارند. مثلاً در بدن انسان میزان شنوایی یا بینایی یا تکلم در ما علاوه بر سلامتی و توانایی گوش و چشم و دستگاه صوتی، تابع میزان سلامتی بدن به طور کلی و سلامتی و توانایی ارگان‌های اصلی از قبیل قلب و مغز و سلسله اعصاب است. بنابراین برای فهم و استنباط کامل و صحیح از هر یک از اصول و تعالیم و احکام بهائی باید آن را در چهارچوب چنان زمینه کلی و چنان شبکه ارتباطات ارگانیک ملاحظه و بررسی کرد زیرا مجموعه اصول و تعالیم آئین بهائی، شرایط و حدود و ثغوری را ایجاد می‌کند که نحوه عمل و میزان تأثیرگذاری حکم یا تعلیم مورد نظر را مشخص می‌سازد.

نحوه و میزان آزادی فردی در تفکر و تعمق در آثار مبارکه و توجیه تعالیم و احکام امری است درونی و فردی و کاملاً آزاد، اما ابراز عقیده و اظهار نظر جنبه اجتماعی دارد و تابع نظم و شرایط مطلوب و موجود جامعه می‌شود. بدین معنی که ما کاملاً آزاد هستیم که برای خود از نصوص و کلمات الهی برداشت‌های شخصی داشته باشیم. آنچه در این مبحث مطرح می‌شود مربوط به در میان گذاشتن مفهومات شخصی با سایرین است. زیرا، عامل تأثیرگذاری را در حیات جامعه وارد می‌سازد که می‌تواند اثرات مطلوب و سازنده و یا نامطلوب و مخرب داشته باشد.

## اصل ایجاد و حفظ وحدت در جامعه

هدف غائی و مقصد اصلی امر بهائی ایجاد وحدت و یگانگی پایدار در عالم انسانی است. بهائیان که مُبلِّغ و مروج این هدف عالی‌اند باید جامعه جهانی بهائی را نمونه عملی و سرمشق چنان وحدتی سازند تا همچون هسته مرکزی برای تحقق آرمان غائی امر بهائی عمل کند. بنابراین باید از هر اقدام و رفتاری که جامعه را دستخوش تشّت و تفرقه و انشعاب سازد احتراز جویند و امیال و استنباطات و آراء شخصی را به نحوی ابراز و اظهار نمایند که محلّ روحیه یگانگی و وداد در جامعه نگردد. اظهار نظر و ابراز عقیده شخصی ممکن است به نحوی ابراز شود که بر وسعت نظر و غنای اطلاعات عمومی بیفزاید و همچنین ممکن است نحوه اظهار نظر سبب تعارض و دلسردی و از هم پاشیدن وحدت و همکاری صمیمانه در جامعه گردد.

در این مورد چنانچه در بیانیه دفتر روابط عمومی جامعه بین‌المللی بهائی موسوم به "بیانیه رفاه عالم انسانی" شرح داده شده، تفاوتی اساسی مابین نحوه عمل در جامعه بهائی و جوامع مدنی در نظام‌های دموکراسی کنونی وجود دارد که حائز اهمیت خاص در این بحث است:

"پایه و اساس خط مشی و روالی که می‌تواند مردم جهان را به قبول مسؤلیت در قبال سرنوشت مشترکشان جلب کند و متعهد سازد باید آگاهی و اعتقاد به اصل وحدت عالم انسانی باشد. این مفهوم که افراد بشر همه اعضای یک خانواده‌اند، گرچه در مذاکرات معمولی سهل و ساده به نظر می‌رسد، ولیکن اغلب مؤسّسات اجتماعی معاصر را در انجام وظائفشان با موانع و مشکلات مهمّ و اساسی مواجه نموده است. به عنوان مثال می‌توان به ساختار مبارزه جویانه حکومت مدنی، منظور داشتن اصل اقامه دعوی در اغلب قوانین مدنی، تجلیل از مبارزات طبقاتی و کشمکش‌های سایر گروه‌های اجتماعی، سلطه روحیه رقابت جوئی در نحوه نوین زندگانی که به عنوان انگیزه اصلی در روابط متقابل انسانی پذیرفته شده است و مظاهری از تعبیر مادّی زندگانی به شمار می‌روند، اشاره کرد که طی دو قرن اخیر به نحوی روز افزون در سازمان اجتماعی بشر استقرار یافته و با تأمین وحدت و یگانگی در جامعه در تضاد و تعارض است". (ترجمه به مضمون)

در مرقومه‌ای که توسط دارالانشاء بیت العدل اعظم در ۲ جولای ۱۹۹۶ م صادر شده، توضیح داده شده که حضرت بهاء‌الله نظامی ابداع فرموده‌اند که وسیله تأسیس و استقرار وحدت عالم انسانی یعنی کمال مطلوب شریعت ایشان است. بنابراین ایجاد و حفظ و تداوم اصل وحدت در جامعه بهائی از وظائف و فرائض هر فرد بهائی است.

## مفهوم آزادی در آئین بهائی

حضرت عبدالبهاء در بیاناتی که در ۱۳ اپریل ۱۹۱۳ م در بوداپست ایراد نموده‌اند مفهوم آزادی را چنین تبیین می‌فرمایند:

«آزادی سه قسم است:

یک آزادی الهی است که به ذات باری مخصوص است و او است مختار مطلق، کسی او را مجبور نمی‌تواند نمود در هیچ شأنی از شئون.

یک آزادی اروپائی‌ها است که انسان هر چه می‌خواهد می‌کند به شرطی که به دیگری ضرر نرساند. این حریت طبیعی است و اعظم درجه آن در عالم حیوان. این شأن حیوان است.

این طیور را ببینید به چه آزادی زندگانی می‌نمایند، انسان هر چه بکند به قدر حیوان آزاد نمی‌شود، بلکه نظام مانع آزادی است.

اما آزادی سوم در تحت سنن و احکام الهیه است. این حریت عالم انسانی است که قطع علاقه قلبی از جمیع اشیاء می‌کند، از جمیع مشقات و احزان آسوده می‌شود. هر قدر انسان وجدانش ترقی می‌کند قلبش آزادتر می‌شود و روحش مستبشرتر.

در دین الله حریت افکار هست زیرا حاکم بر وجدان نیست غیر از خدا، اما به درجه‌ای که خارج از آداب نباشد.

در دین الله حریت اعمال نیست از قانون الهی نمی‌تواند انسان تجاوز نماید ولو ضرری به غیر نرساند. چه مقصود از قانون الهی غیر و خود است، چه عندالله ضرر خود و غیر یکسان و هر دو مذموم است. باید در قلوب خشیه الله باشد و انسان به آنچه عندالله مذموم است مرتکب نشود، لذا حریت اعمالی که در قانون است در دین نیست.

اما حریت افکار باید از حد ادب تجاوز نکند و اعمال نیز مقرون به خشیه الله و رضای الهی باشد.»

(۲)

این بیان حضرت عبدالبهاء در ارتباط به نصوص مندرج در بندهای ۱۲۲ تا ۱۲۴ کتاب مستطاب اقدس است که حضرت بهاء الله در اشاره به آزادی آیاتی به این مضمون نازل فرموده‌اند که ما می‌بینیم بعضی از مردم آزادی را اراده می‌کنند و بدان افتخار می‌نمایند ولیکن آشکارا دچار نادانی هستند. بعد اضافه می‌فرمایند که خداوند که بر همه امور آگاه است به شما اخبار می‌کند که عاقبت چنین آزادی افراطی منجر به فتنه و آشوبی می‌شود که آتش زیان بخشش هرگز خاموش

نخواهد شد. پس بدانید که مظهر و مصداق آزادی افراطی حیوان است که پیرو و تابع قید و شرطی نیست. اما سزاوار شأن انسان پیروی از سنن و آداب و حدودی است که او را از نادانی‌های نفس آماره‌اش و از آزار و زیان اشخاص حيله‌گر و مکار حفظ کند این است که حق در بعضی شرایط آزادی را تأیید فرموده و در بعضی دیگر منع فرموده است. این توصیف از حدود و شرایط آزادی از مصادیق اعتدال جوئی در جمیع امور است که در الواح نازلہ بعد از نزول کتاب اقدس نیز توصیه و تأکید شده است.

سپس حضرت بهاء‌الله در بند ۱۲۵ کتاب مستطاب اقدس به تعریف مفهوم آزادی در شریعت بهائی می‌پردازند و آیاتی به این مضمون نازل فرموده‌اند: "اگر از اشخاص عارف هستید بدانید که آزادی در پیروی از احکام و تعالیم الهی است. اگر مردم از آنچه که از آسمان وحی الهی نازل شده پیروی کنند خود را در آزادی کامل خواهند یافت. خوشا به حال کسانی که به اراده الهی در آنچه که برای عالمیان نازل فرموده پی برند و عارف شوند. زیرا آن آزادی و حریتی که برای انسان مفید است اطاعت و پیروی از اوامر الهی است و نفوسی که شیرینی و حلاوت آن آزادی را درک کنند آن را با ملکوت سلطنت آسمان‌ها و زمین‌ها معاوضه نخواهند کرد".

این نکته بسیار مهم و دقیقی است که حضرت بهاء‌الله در تفاوت بین دو نوع آزادی بیان فرموده‌اند به این معنی که اگر چه حیوان به ظاهر آزادی مطلق دارد اما در واقع اسیر غرایز حیوانی است که در شأن و مقام انسان نیست. آزادی واقعی انسان در رهائی از اسارت نفس و هوی است و این آزادی در پیروی از تعالیم و احکام الهی میسر می‌گردد. حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند:

«ای بنده من از بند مُلک خود را رهائی بخش و از حبس نفس خود را آزاد کن». (۳)

و حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح توضیح داده‌اند که:

«رشادت و شجاعت، غلبه بر نفس پُرو حشت است زیرا ممکن است که انسان بر شرق و غرب به آسانی غالب آید ولی غلبه بر هوی و هوس و نفس خودپرست بسیار مشکل است». (۴)

## آزادی وجدان

آزادی وجدان که در آزادی بیان و اظهار نظر مصداق می‌یابد و جلوه‌گر می‌شود، در آئین بهائی امری است ضروری و محترم، زیرا عامل و مایه پرورش و شکوفائی استعدادات و امکانات افراد و سبب ترقی و پیشرفت تمدن و فرهنگ در جامعه بشری است. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«وجدان انسانی مقدّس و محترم است و آزادگی آن باعث اتّساع افکار و تعدیل اخلاق و تحسین اطوار و اکتشاف اسرار خلقت و ظهور حقایق مکنونه عالم امکان است». (۵)

حضرت ولیّ امرالله در تویع مورّخ ۳۰ ژانویه ۱۹۲۶ م خطاب به محافل روحانی در کشورهای شرق چنین تأکید فرموده‌اند:

«از جمله احتیاجات ضروریّه امم شرقیه و وظائف مبرمه محتومه اصلیه امنای رحمن، نمایندگان بهائیان، اعضای محافل روحانیّه... حرّیت وجدان است و عدم تنقید و تعرّض به عقاید و رسوم و عادات افراد و اقوام و ملل».

### لزوم کوشش فردی در تحرّی حقیقت

تحرّی حقیقت از ارکان و اصول آئین بهائی و از جمله اقداماتی است که بر هر فرد لازم و واجب است و به فرموده حضرت عبدالبهاء «اول اساس بهاءالله تحرّی حقیقت است». (۶)

جستجوی حقیقت کوششی است دائمی که نیازمند پژوهش و تعقل و آزادی وجدان و تفکر و بحث و تبادل نظر است. حضرت بهاءالله می‌فرماید:

«انسان چون به مقام بلوغ فائز شد باید تفحص نماید و متوکلاً علی الله و مقدّساً عن الحبّ و بغض در امری که عباد به آن متمسکند تفکر کند و به سمع و بصر خود بشنود و ببیند، چه اگر به بصر غیر ملاحظه نماید از مشاهده تجلیات عرفان الهی محروم ماند». (۷)

بنابراین آزادی تفکر و بیان از معتقدات اصولی آئین بهائی محسوب می‌شود.

### اطاعت اوامر و احکام

سؤالی که گاه به گاه پیش می‌آید تضاد و تباین اطاعت از احکام الهی و تصمیمات مؤسّسات منصوص در برابر آزادی تفکر و تعقل و اظهار نظر شخصی است. ابتداء باید توجه داشت که پیروی از احکام و اوامر منبعت از دو حالت اختیاری و اجباری است. یعنی انسان یا در اثر اجبار و فشار خارجی و ترس از مجازات از اوامر و دستوراتی پیروی می‌کند و یا در اثر تمایل و عشق درونی با علاقه و اشتیاق به اجرای آن اوامر و احکام می‌پردازد. در امر بهائی در اطاعت از مؤسّسات منصوص و اوامر و احکام الهی حالت دوّم مورد نظر و انتظار است. چنین اطاعتی تجلی عشق و

ایمان و رفتاری است که با کمال آزادی و شوق از فرد مؤمن سر می‌زند و مابینتی با آزادی تفکر و بیان ندارد. حضرت بهاء‌الله در کتاب اقدس می‌فرماید: «اعملوا حدودی حباً لجمالی».

احکام الهی برای ترقی و رفاه و رستگاری بشر نازل شده و پیروی از آنها بر عموم فرض و واجب است. این نوع پذیرفتن و متابعت از احکام، امری عادی است که در زندگانی روزمره پیوسته پیش می‌آید. مثلاً ما از دستورات طیب حاذق پیروی می‌کنیم و یا با اجرای تصمیمات مهندس ساختمان موافقت می‌کنیم و این گونه متابعت‌ها را مخالف آزادی خودمان نمی‌دانیم بلکه از آنها استقبال می‌کنیم و با پذیرفتن آن دستورات در خود احساس اطمینان و آرامش و فراغت خاطر می‌کنیم. ملاحظه کنید حضرت بهاء‌الله چه می‌فرماید:

«امروز بر جمیع اطاعت امرالله لازم و واجب است. باید کلّ به عنایت الهیه به طراز احکام مزین شوند. آنچه از سماء مشیت الهی نازل شده، سبب و علت ترقی اهل عالم و نجات من فیه بوده. طوبی از برای نفوسی که به محبه‌الله و ما أنزلهُ فی الکتاب فائز گشتند. جمیع عباد و اماء نزد حقّ مذکورند و لحاظ عنایت به نفوس عاملین متوجه است. باید به نار محبت به شأنی مشتعل باشند که احدی قادر بر اطفای آن نباشد». (۸)

«وامر الهیه از سماء عزّ احدیه نازل، باید کلّ به آن عامل شوید، امتیاز و ترقی و فوز خلق به آن بوده و خواهد بود، هر نفسی که به آن عمل نمود رستگار شد». (۹)

«اگر اهل ارض به آنچه از لسان عظمت جاری می‌شود عمل نمایند کلّ خود را غنی و فارغ و آزاد مشاهده کنند آنچه سبب آسایش اهل ارض است از آن غافل و آنچه علت آرایش و زحمت و ابتلای نفوس است به آن متمسکند». (۱۰)

در این بیان مبارک منظور از کلّ عموم مردم جهانند. چنانچه در بیان دیگری تصریح نموده‌اند و می‌فرمایند:

«الیوم کلّ من علی الارض مکلفند به متابعت اوامر الهی چه که اوست سبب نظم عالم و علت آسایش امم». (۱۱)

و حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه مرقوم فرموده‌اند: «ترقی و فوز و سعادت خلق در متابعت احکام کتب مقدسه الهیه فی الجمله ملاحظه شود». (۱۲)

ممکن است ما قادر نباشیم سبب و حکمت لزوم اجرای برخی از احکام و دستورات را درک کنیم اما چون به علم و احاطه واضع آن احکام ایمان و اعتقاد داریم با اطمینان و اشتیاق از اوامر مزبور متابعت می‌کنیم. حضرت بهاء‌الله می‌فرماید:

«بعضی عقول شاید که بعضی حدودات مذکوره در کتب الهیه را لِاجل عدم اطلاع بر مصالح مکنونه در آن تصدیق نمایند ولیکن آنچه از قلم قدم در این ظهور اعظم در اجتماع و اتحاد و اخلاق و آداب و اشتغال به ما ینتفع به النَّاس جاری شده احدی انکار ننموده و نمی‌نماید مگر آن که بالمره از عقل محروم باشد». (۱۳)

در تبیین پیروی آزاد و داوطلبانه از احکام، حضرت عبدالبهاء پیروی از دستورات طیب حاذق را مثال زده‌اند:

«مظهر ظهور به حکمت بالغه قائم و شاید عقول از ادراک حکمت خفیه در بعضی امور عاجز، لهذا منظور ظهور کلی آنچه فرماید و آنچه کند محض حکمت است و مطابق واقع. ولیکن اگر بعضی نفوس به اسرار خفیه حکمی از احکام و یا عملی از اعمال حق پی نبرند نباید اعتراض کنند چه که مظهر کلی یفعل مایشاء است. چه بسیار واقع که از شخص عاقل کامل دانائی امری صادر و چون سائرین از ادراک حکمت آن عاجز، اعتراض نمایند و استیحاş کنند که این شخص حکیم چرا چنین گفت و یا چنین نمود. این اعتراض از جهل آنان صادر و حکمت حکیم از خطا مقدس و مبرا. و همچنین طیب حاذق در معالجه مریض یفعل مایشاء است و مریض را حق اعتراض نه، آنچه طیب گوید و آنچه مجری دارد همان صحیح است باید کل او را مظهر یفعل مایشاء و یحکم ما یرید شمرند». (۱۴)

و حضرت ولی امرالله در توقیعی که در سال ۱۹۴۹ م خطاب به یکی از احباء غرب صادر فرموده‌اند، ارتباط فرزند و والدین را مثال زده‌اند و توضیح می‌دهند که ممکن است ما قادر نباشیم سبب و حکمت لزوم اجرای برخی از احکام و دستورات را درک کنیم اما چون به علم و احاطه واضع آنها ایمان و اعتقاد داریم با اطمینان و اشتیاق از اوامر مزبور متابعت می‌کنیم. می‌فرمایند اگر این دستورات برای ما سودمند نبود مصدر امر آنها را صادر نمی‌فرمودند. هم چنان که فرزندان زیرک و فهیم به مراتب تدبیر و درایت والدین خود آگاهند و مطمئنند که آنها خواهان سعادت فرزندان خود هستند، لذا دستورات و نصایحشان را می‌پذیرند. و وقتی به اجرای دستورات مزبور می‌پردازند به تدریج از فایده و نتیجه آنها برخوردار می‌شوند.

## اصالت حفظ منابع جامعه و موقعیت فرد در جامعه بهائی

از جمله موازین اخلاقیات بهائی اجتناب از خود محوری و خودپرستی است. در نظام اخلاق و رفتار بهائی اساس حفظ منافع عمومی و رجحان ایثار در روابط اجتماعی است. حضرت بهاءالله در لوح اتحاد می‌فرماید: «آنان که سایرین را بر خود ترجیح می‌دهند فی الحقیقه این مقام فوق مقام است». (۱۵)

یعنی این برترین مقام برای انسان است. در تعالیم اخلاقی آئین بهائی که ناظر بر رابطه فرد با جامعه است، اصل فرد محوری مردود شناخته شده است. مقصود از فرد محوری یا خود محوری اعتقاد و رفتاری است که افراد یا گروه‌ها یا طبقاتی از جامعه تأمین نیازمندی‌ها و منافع خود را مقدم بر حفظ منافع و امنیت اجتماعی و رفع نیازمندی‌های عمومی جامعه می‌شمارند و در نتیجه جامعه به جای تعاضد بقا (یعنی همکاری برای تأمین منافع عمومی) عملاً دچار عواقب و گرفتاری‌های تنازع بقا می‌شود و وحدت و یگانگی در جامعه مختل می‌گردد. در چنین شرایطی برخورد منافع شخصی و صنفی و گروهی پیوسته افزایش می‌یابد زیرا حالت مسابقه و رقابتی به میان می‌آید که هر فرد یا گروه می‌کوشد تا هر چه بیشتر و بیشتر ممکن باشد منافع و مزایای مادی برای خود جمع‌آوری و ذخیره کند. در نتیجه دارائی‌هایی که می‌توان برای ترقی جامعه و رفاه عمومی به کار برد از دسترس عمومی خارج می‌شود. این است که در امر بهائی توصیه و تأکید شده است که انسان خود را خادم جامعه بداند و همان طور که حضرت بهاءالله می‌فرماید:

«خود را در هیچ امری مقدم نشمارد». (۱۶)

بنابراین در بیان عقاید و مفاهیم شخصی باید حفظ منافع عمومی جامعه را مراعات نمود تا مبدا میل به خودنمائی و اثبات وجود که کمابیش در نهاد هر انسانی نهفته است موجب وارد آمدن ضرر و زیانی بر منافع عمومی شود.

حضرت ولی امرالله در تویق مورخ ۷ جولای ۱۹۳۱ م می‌فرماید:

"باید تأکید شود و کاملاً تفهیم گردد که مصالح و منافع و نیازمندی‌های ملی جامعه کاملاً مقدم و مرجح بر نیازمندی‌های فردی و خصوصی است". (ترجمه به مضمون)

اکنون با توجه به نکات و شرایطی که ذکر شد، آنچه در نصوص مبارکه در نحوه بیان تفکرات و استنباطات فردی ذکر شده را به اجمال مطرح می‌کنیم.



## فرق بین تبیین رسمی و فهم و تفسیر فردی

تفسیر و تأویل رسمی آیات و نصوص که باید مورد عمل و اجرای اهل بهاء قرار گیرد، مخصوص به شارع امر الهی و مبیین منصوص اوست. بدین ترتیب جامعه بهائی از تشبث و تشعب و اختلافات داخلی محفوظ می‌ماند. اما این ترتیب و قرار مانع از آن نیست که افراد احباء بر اساس مطالعات و دانش و بینش شخصی خود از درک و فهم شخصی و بیان معانی و تفاسیری که به نظرشان می‌رسد ممنوع باشند و محروم مانند. بر عکس در موارد متعدّد در آثار مبارکه ملاحظه می‌شود که حضرت بهاء الله و حضرت عبداله‌بهاء پس از تأویل و تفسیر و تبیین متن یا موضوعی اضافه فرموده‌اند که یاران الهی خود نیز به غور و تفحص در همان مطلب بپردازند و معانی و حقایق دیگری هم که در کلمات الهی مندمج و مکنون است را کشف و استخراج نمایند. این گونه شرح و تفسیر کاملاً غیر رسمی است و جنبه اظهار نظر فردی دارد و اگر مورد تأکید مراکز امر قرار نگیرد، جنبه اجرائی ندارد و نباید مایه به وجود آمدن گروه یا فرقه خاصی در جامعه شود. این ترتیبی که در امر بهائی تعبیه شده در عین حال که وحدت جامعه را محفوظ می‌دارد انعطاف پذیری مطلوبی را تأمین می‌کند و از خشکی و تصلّب در فهم نصوص جلوگیری می‌نماید.

## فواید تبادل و تصادم افکار

ابراز عقیده و اظهار نظر شخصی در جامعه بهائی و تشکیلات اداری آن مفید شمرده شده و تأیید و تشویق شده است. به فرموده حضرت عبداله‌بهاء:

«بارقه حقیقت شعاع ساطع از تصادم افکار است». (۱۷)

و در تشریح این اصل می‌فرمایند:

«انوار حقیقت یعنی رأی صحیح و موافق از تصادم افکار و موافقت آراء ساطع گردد. والّا محسنات و مضرات هر امری معلوم و مشهود نشود. باری مقصود این است که در امور تعمق و بحث دقیق مجری گردد تا افکار و آراء ترقی نماید». (۱۸)

در این بیان مبارک چند نکته مهم و راهنمایی کننده جالب توجه است. نخست آن که هدف و نتیجه تبادل افکار، وصول به موافقت آراء است نه اصرار و ابرام در رأی و ایجاد تشبث و تفرقه در جمع. نکته دوم، اثر و فایده تبادل و تصادم افکار است که جهات مثبت و منفی یا فایده و زیان یا ضعف و قوت هر امری با هر تصمیمی روشن و معلوم می‌شود. و سه، دیگر این که سبب و مشوق

تعمّق و تدقیق در امور و مسائل می‌گردد. و بالاخره، و از همه مهم‌تر، موجب ترقّی و اصلاح و پیشرفت امور می‌شود.

حضرت ولیّ امرالله در ضمن شرح مقاصد و وظائف تشکیلات اداری در جامعه بهائی توصیه فرموده‌اند که تشکیلات و مؤسّسات مزبور:

«باید وسیله‌ای شود که آراء و افکار نفوس تبادل و تصادم یابد تا بارقه حقیقت ظاهر گردد و طرق متنوّعه و مختلفه فعالیت در جامعه امر به وحدت و اشتراک تبدیل شوند».

به عبارت دیگر اظهار رأی و نظر فردی، به جای ایجاد تشّت و تعارض، به منظور ایجاد و تقویّت همراهی و همکاری و اشتراک مساعی تشویق و تأیید شده است. بنا بر این گونه ملاحظات و فواید است که در آئین بهائی تفکر و تعمّق و بیان افکار و نظرات شخصی تحت شرایطی که ذکر شد توصیه و تأکید شده است.

بنا بر آنچه گذشت در اظهار نظر و تبادل افکار باید به نکات و شرایط ذیل توجه داشت:

- اولاً هر کس باید نظر خود را با فروتنی مطرح کند.
- ثانیاً همین که شخص نظر خود را بیان کرد آن را در اختیار دریافت کنندگان آن نظر قرار داده و نسبت به آن ملکیت شخصی ندارد و اگر دیگری اصلاح یا تغییری در آن نظر و عقیده ابراز کرد صادقانه و با بی‌طرفی بسنجد و برای تکمیل یا تعدیل نظر خود بپذیرد.
- ثالثاً همه کسانی که در آن بحث شرکت دارند در جستجوی نکات مورد اتفاق باشند که غالباً از تلفیق و ترکیب افکار و مطالبی که ارائه شده به دست می‌آید.
- این نحوه برخورد شأن بهائی است نه اصرار در رأی به عنوان ملک شخصی و احتراز و استنکاف از پذیرفتن نظرها و مطالبی که اظهار نظر اولیه را تصحیح یا تکمیل می‌کند.

### شرایط و چگونگی اظهار نظر و بیان مطالب

با توجه به اصل حفظ وحدت در جامعه و فریضه تقویّت و تحکیم مؤسّسات و مشروعات امری، اظهار نظر و عقیده تابع شرایط و ملاحظات ویژه‌ای است. بی‌توجهی به این شرایط و نکات سبب می‌شود که آنچه گفته و نوشته می‌شود باعث رنجش، تفرقه و اختلاف، سوء تفاهم، و حتی تزلزل ایمان نفوس گردد و به جای کمک به رشد و پیشرفت جامعه موجب تزلزل و تدنّی و تشّت

شود. در نصوص و تعالیم بهائی نحوه بیان مطالب که مؤید تحکیم مبانی مودت و وحدت می شود ارائه و توصیه شده است.

حضرت بهاء الله در لوح مقصود چند شرط اساسی برای اظهار نظر و بیان افکار و عقاید بیان فرموده اند که عبارتند از نفوذ، اعتدال، لطافت، رعایت حکمت و خلوص نیت:

«حضرت موجود می فرماید انّ البیان جوهر. یطلب التّفوذ والاعتدال. اما التّفوذ معلق باللطافة و اللطافة منوطة بالقلوب الفارقة الصّافیة. و اما الاعتدال امتزاجة بالحکمة الّتی ذکرناها فی الالوح.»

(۱۹)

و نیز شرایط دیگری هم برای نحوه مطلوب بیان در آثار قلم اعلی و مرکز میثاق مذکور شده که به اختصار از این قرارند:

### ۱- مراعات ادب و احتراز از تکدر خاطر

حضرت عبدالبهاء در لوح اصحاب شور می فرمایند:

«تصادم افکار و مقاومت آراء در انجمن شورا سبب ظهور شعاع حقیقت است. نباید هیچیک از اعضا متکدر از مقاومت دیگری شود، بلکه هر یک قول دیگری را با وجود مخالف بودن با رأی خویش در کمال ادب به خلوص نیت گوش دهد و غباری در قلبش ننشیند.» (۲۰)

«هر یک در هر خصوص دلائل و براهین بیان نماید تا قناعت حاصل گردد و اگر طرف دیگر مقاومت کند و اعتراض نماید، صاحب رأی اول نباید مکدر گردد و محزون گردد، بلکه ممنون گردد و بیان حقیقت نماید تا قناعت حاصل گردد و اگر چنانچه ملاحظه نمود رأی دیگری موافق تر است تسلیم کند.» (۲۱)

### ۲- ملاحظه اقتضای وقت و مشرب حضار

«بیان در هر مقامی به شأنی ظاهر و به هر اثری باهر و از او عرف خیر و شر متضوع.» (۲۲)

حضرت بهاء الله در لزوم توجه به مقتضیات زمان و شرایط موجود برای اظهار نظر کردن و بیان آنچه انسان می داند و درک نموده است برای دیگران، می فرمایند چنان که گفته شده است:

«لا کلّ ما یعلم یقال ولا کلّ ما یقال حان وقته ولا کلّ ما حان وقته حضر اهله.» (۲۳)

که مضمون آن بنا بر ترجمه انگلیسی آن به قلم حضرت ولیّ امرالله این است که: "نه آنچه را انسان می‌داند باید بی‌پرده افشا کند و نه آنچه را می‌توان افشا کرد، می‌توان بجا و به هنگام محسوب داشت و نه آنچه را که بجا و به هنگام است می‌توان مناسب حال و استعداد مستمعین شمرد".  
و در لوح مقصود می‌فرمایند:

«حضرت موجود می‌فرماید... از برای هر کلمه روحی است لذا باید مکلم و مبین ملاحظه نمایند و به وقت و مقام، کلمه القاء فرمایند چه که از برای هر کلمه اثری موجود و مشهود». (۲۴)  
«بگو ای مردمان! سخن به اندازه گفته می‌شود، تا نورسیدگان بمانند و نورستگان برسند. شیر به اندازه باید داد تا کودکان جهان به جهان بزرگی در آیند و در بارگاه یگانگی گیریند». (۲۵)  
«بیان باید به مشرب حصار و اقتضای وقت باشد. حُسن عبارات و اعتدال در ادای معانی و کلمات لازم». (۲۶)  
و به قول معروف "هر سخن جائی و هر نکته مقامی دارد".

### ۳- رعایت نرمی و مهرآمیز بودن کلام

«در الواح کلّ را وصیّت فرمودیم به بیاناتی که طبیعت شیر در او مستور باشد تا اطفال عالم را تربیت نماید و به حدّ بلوغ رساند». (۲۷)  
«حضرت موجود می‌فرماید یک کلمه به مثابه نار است و اخری به مثابه نور و اثر هر دو در عالم ظاهر. لذا باید حکیم دانا در اوّل به کلمه‌ای که در او خاصیت شیر باشد تکلم نماید تا اطفال روزگار تربیت شوند و به غایت قصوای وجود انسانی که مقام ادراک و بزرگی است فائز گردند. و همچنین می‌فرماید یک کلمه به مثابه ربیع است و نهال‌های بستان دانش از او سرسبز و خرم و کلمه دیگر مانند سموم... حکیم دانا باید به کمال مدارا تکلم فرماید تا از حلاوت بیان کلّ به ما ینبغی للانسان فائز شوند». (۲۸)  
«لسان شفقت جذّاب قلوب است و مائده روح و به مثابه معانی است از برای الفاظ و مانند افق است از برای اشراق آفتاب حکمت و دانائی». (۲۹)  
«ای یاران وصایا و نصایح جمال قدم را به گوش جان استماع کنید و تا توانید خاطری میازارید و دلی را محزون نکنید. سبب سرور قلوب باشید و باعث شادمانی عالم انسانی گردید. نظر به خلق نکنید بلکه توجه به حقّ نمائید». (۳۰)

#### ۴- احتراز از شماتت و سخن زشت و درشت

«به راستی می‌گویم لسان از برای ذکر خیر است او را به گفتار زشت می‌الائید... از لعن و طعن و مایتکدر به الانسان اجتناب نمائید». (۳۱)

«گفتار درشت به جای شمشیر دیده می‌شود و نرم آن به جای شیر». (۳۲)

«یک کلمه به مثابه نار است و اخری به مثابه نور و اثر هر دو در عالم ظاهر... یک کلمه به مثابه ربیع است... و کلمه دیگر مانند سموم». (۳۳)

#### ۵- اجتناب از مجادله و برتری جستن

«به راستی می‌گویم غافل‌ترین عباد کسی است که در قول مجادله نماید و بر برادر خود تفوق جوید». (۳۴)

#### ۶- اتحاد در قول و کوشش در حصول اتفاق نظر

«اتحاد در مقامی، اتحاد در قول است و این بسیار لازم است. مثلاً ملاحظه نما اگر دو نفس از اولیای حق در ارضی وارد شوند و در امری به اختلاف سخن گویند، سبب اختلاف شود و خود و سایرین از نعمت اتحاد که از قلم مولی الایجاد نازل شده محروم و ممنوع گردند». (۳۵)

#### ۷- احتراز از تطویل کلام

«بیان اگر به اندازه گفته شود رحمت الهی است و اگر تجاوز نماید سبب و علت هلاک». (۳۶)

«از حق می‌طلبیم اولیای آن ارض را مؤید فرماید تا کلّ در لیالی و ایام به ذکر مالک انام مشغول باشند و در هیچ احوال از حکمت تجاوز ننمایند. به اندازه بگویند و به اندازه القاء نمایند و به اندازه رفتار کنند». (۳۷)

«و از تکلم بی‌فایده احتراز کند چه زبان ناری است افسرده و کثرت بیان سمّی است هلاک کننده. نار ظاهری اجساد را محترق نماید و نار لسان ارواح و افنده را بگدازد. اثر آن نار به ساعتی فانی شود و اثر این نار به قرنی باقی ماند». (۳۸)

## ۸- مراعات حدود تأویل و تفسیر

«مقصود از تأویل این که از ظاهر خود را محروم ننمایند و از مقصود محتجب نمانند... بعض کلمات الهی را می‌توان تأویل نمود یعنی تأویلاتی که سبب و علت ظنون و اوهام نشود و از مقصود الهی محروم نماند». (۳۹)

## ۹- مسرت آمیز بودن کلام

نکته‌ای که ذکر آن در حاشیه این بحث مفید است، تأثیری است که نحوه گفتار گوینده در اظهار نظر و عقیده شخصی در روحیه شنونده ایجاد می‌کند. مطلوب آن است که تا حد امکان پیام گوینده و نحوه ابلاغ آن مسرت بخش باشد نه حزن‌انگیز. به عبارت دیگر نباید به ذکر جهات منفی اکتفا کرد یا آنچه در اصطلاح "منفی بافی" خوانده می‌شود، بلکه باید کوشید که جهات مثبت و خوشایند هم ذکر شود تا زمینه برای حصول توافق و وحدت نظر فراهم گردد. این است که حضرت عبدالبهاء توصیه می‌فرمایند:

«همیشه بکوشید که نفوس را مسرور نمائید و قلوب را شادمان کنید». (۴۰)

«همیشه خوش‌خبر باشید. اخبار خوش را همیشه زود منتشر نمائید و سبب سرور و انتباه قلوب گردید. اما اگر برای نفسی پیام و خبر بدی داشته باشید در ابلاغ و مذاکره آن عجله ننمائید و سبب حزن طرف مقابل نشوید. من وقتی خبر بدی را برای شخصی دارم صریحاً به او نمی‌گویم بلکه نوعی با او صحبت می‌کنم که چون آن خبر را می‌شنود صحبت من مایه تسلی او می‌گردد». (۴۱)

## استنباط شخصی و آزادی فردی

اصولاً باید توجه داشت که فهمیدن، معنی کردن و یا ترجمه کردن هر کلام یا اثری، عملاً نوعی تفسیر و تعبیر است. یعنی هر کس در هر زمان و در تحت شرایط موجود و بر اساس تعبیر و تفسیر خود، از کلام کتبی و شفاهی دریافتی شخصی دارد. بنابراین ما به خودی خود همواره مشغول استنباطات فردی هستیم. در حقیقت هر نظری که اظهار می‌شود و هر تصمیمی که اتخاذ می‌گردد نوعی تعبیر و تبیین است.

## مدارا و شکیبائی و تحمل دگر اندیشی

یکی از مواردی که نیازمند مراعات شرط مدارا و شکیبائی است مواجه شدن با اظهار نظر و استنباط شخصی افراد احباء از نصوص و تعالیم امر بهائی است. در این گونه موارد بسیار اتفاق می افتد که عدم مطابقت اظهار نظر و تبیین و تفسیری که افراد می کنند و مبتنی بر درک و فهم خودشان است سبب بروز اختلاف نظر و احتجاج و به فرموده حضرت عبدالبهاء: «من دانم و تو ندانی» می شود. به عبارت دیگر گاه اتفاق می افتد که ما چنان به صحت درک و فهم و اطلاعی که از مسائل امری داریم اطمینان داریم که هر نوع عقیده و نظری را که موافق آن نباشد نادرست و ناصواب و حتی گاهی خطرناک به شمار می آوریم. فهم و تعبیر شخصی از نصوص همواره یکسان نمی ماند زیرا معارف و معلومات و تجربیات و احوال انسان پیوسته در تغییر است و حقیقت امری است نسبی که درک آن به تدریج امکان پذیر است، بویژه که نصوص الهیه دریائی است بی کران و خوض و تعمق در آن هر بار سبب کشف حقایق تازه خواهد شد. مستدرکات ما نیز سیری تدریجی و تکاملی را طی می کند. در آثار مبارکه افراد احباء تشویق شده اند که در صدد تعمق و تفکر و استنباطات شخصی خودشان باشند. اکنون به نبردهای از نصوص مبارکه در این مورد توجه می کنیم.

حضرت ولی امرالله در یکی از توقیعات به زبان انگلیسی بیانی به این مضمون می فرمایند:

"مطالعات امری حدی ندارد. هر چه بیشتر نصوص را زیارت کنیم حقایق بیشتری را در آنها می یابیم و بیشتری می بریم که مفهومات قبلی ما کافی نبوده و یا اشتباه بوده است". (۴۲)

حضرت بهاءالله می فرمایند:

«ای بندگان مثل ظهور قدس احدیتم مثل بحری است که در قعر و عمق آن لثالی لطیفه منیره ازید از احصاء مستور باشد و هر طالبی البتّه باید کمر جهد و طلب بسته به شاطی آن بحر در آید تا قسمت مقدره در الواح محتومه مکنونه را علی قدر طلبه و جهده اخذ نماید». (۴۳)

و نیز می فرمایند:

«به بصر خود در امر الهی نظر نمائید و به گوش خود آیاتش را بشنوید. قسم به اسم اعظم هر نفسی الیوم حلاوت یک آیه از آیات منزله را بیابد و ادراک نماید از من فی السموات و الارض بگذرد و به شطر دوست توجه کند». (۴۴)

و در مقامی دیگر می‌فرمایند:

«به کمال جدّ و اجتهاد در آنچه از قلم اعلیٰ جاری شده تفکر نمائید و عامل شوید. آنّه ارشدکم سواء الصراط و اظهر لکم ما وعدتم به فی الكتاب». (۴۵)

و همچنین:

«اگر جمیع عالم فی الحقیقه یک لوح از الواح را قرائت نمایند و در معانی آن تفکر کنند جمیع را کافی بوده و هست». (۴۶)

و در لوح دیگری خطاب به عموم چنین اصرار و تأکید فرموده‌اند:

«قلم قدم می‌فرماید ناله و حنینم را نمی‌شنوید یا می‌شنوید و ادراک نمی‌نمائید؟ اگر قادر بر طیران در هواهای خوش معانی نیستید در هوای الفاظ طیران نمائید. اگر آیات بدیعۀ عربیّه این ظهور را ادراک نمی‌کنید در بیان فارسی که از قبل نازل فرمودم و کلمات فارسیّه که در این ظهور نازل شده تفکر نمائید. لکی تجدوا الی الحقّ سیلا... هر نفسی که یک ساعت خود را لوجه الله از حجبات و اشارات مقدّس کند و در آنچه از ملکوت الهی به لسان عربی و پارسی نازل شده تفکر نماید تالله ینقطع عن العالمین و ینوح لهذا المظلوم المسجون الغریب... بدان ای سائل که کلمۀ الهیّه جامع کلّ معانی بوده یعنی جمیع معانی و اسرار الهی در آن مستور، طوبی لمن بلغها و اخرج اللثالی المکنونة فیها. اشراق کلمۀ الهیّه را به مثل اشراق شمس ملاحظه کن. همان قسم که شمس بعد از طلوع بر کلّ اشراق می‌نماید، همان قسم شمس کلمه که از افق مشیت ربّانیّه اشراق فرمود بر کلّ تجلی می‌فرماید. استغفرالله من هذا التّشبیه، چه که شمس ظاهره مستمدّ از کلمۀ جامعه بوده، فکر لتعرف، ولكن اشراق شمس ظاهره به بصر ظاهر ادراک می‌شود و اشراق شمس کلمه به باطن». (۴۷)

نظیر چنین بیانات و ارشادات در آثار و تبیینات حضرت عبدالبهاء نیز آمده است. از جمله در مفاوضات پس از بیان تفسیر "حقیقت مسئله حضرت آدم و اکل شجره چگونه است" در آخر می‌فرمایند:

«این یک معنی از معانی حکایت آدم در تورات است دیگر شما تفکر نمائید تا به معانی دیگر پی برید». (۴۸)



در مکاتیب مبارکه مرقوم فرموده‌اند:

«امیدم چنان است که نفثات روح القدس در قلوب شما چنان دمیده گردد که زبان‌ها به بیان اسرار پردازد و حقایق و معانی کتب مقدسه را شرح و تفسیر دهد». (۴۹)

«ای نورسیدگان نورانی، شب و روز جهد نمائید تا به حقایق و معانی پی برید و اسرار یوم ظهور ادراک کنید و حُجج و براهین اشراق اسم اعظم را اطلاع یابید». (۵۰)

«کلیه برکات منشأ الهی دارد اما هیچ یک از آنها قابل قیاس با قدرت تحقیق و تدبّر نیست. موهبتی اعظم از آن تصوّر نتوان نمود و ثمرات جَنیّه‌اش را انتهائی نبوده و نخواهد بود». (۵۱)

و در مکتوبی دیگر پس از تبیین و تفسیر آیاتی از انجیل یوحنا مربوط به رؤیای یوحنا خطاب به بانوان بهائی می‌فرمایند:

«کنیزان الهی باید به مقامی بیایند که خود ادراک حقایق و معانی کنند. بر هر کلمه‌ای بیانی مفصل توانند و چشمه حکمت از حقیقت قلبشان مانند عین فواره جوشش و نبعان نمایند».

و در ترجمه انگلیسی خطابه‌ای که در سال ۱۹۱۲ م در نیویورک ایراد فرمودند بیانی به این مضمون مسطور است: "من از قِبَل شما دعا می‌کنم که به شما قوّه درک و فهم معانی واقعی آنچه در نصوص مقدسه مکنون است اعطاء شود".

و در لوح مشهور "سمندر نار موقده" به صریح بیان می‌فرمایند:

«جمال مبارک... در اواخر ایام وعده فرمودند... نفوسی مبعوث گردند که... وجوهشان مستبشر است و قلوبشان منشرح و فؤادشان ملهم است... در آرجاء عالم منتشر گردند... به هر لسانی تکلم نمایند و هر معنی تفهیم کنند، اسرار الهی کشف نمایند و آثار رحمانی نشر کنند...». (۵۲)

## راهنمای آزادی فکر و بیان

شرایط و نحوه به کار بستن و استفاده بردن از آزادی درک و بیان در نصوص مبارکه به وضوح تشریح و تبیین شده است. حضرت ولیّ امرالله در توفیق مورّخ ۶ اپریل ۱۹۲۸ م که در جواب عریضه یکی از احبّای غرب به انگلیسی صادر فرموده‌اند، تصریح می‌فرمایند که در این گونه استنباطات و برداشت‌های شخصی که افراد احبّاء از نصوص و کلمات الهی بیان می‌کنند، هیچ نفسی حقّ ندارد نظر و عقیده شخصی خود را بر دیگران تحمیل نماید و از مستمعین بخواهد که استنباط شخصی او را از آثار مبارکه بپذیرند. سپس خطاب به مخاطب توفیق مزبور بیانی به این

مضمون فرموده‌اند: "اما با تفسیری که کرده‌اید مخالفی ندارم مشروط بر آن که آن را به عنوان ملاحظات و برداشت‌های شخصی خودتان اظهار نمائید. بیان استنباطات شخصی به عنوان تفسیر و تبیین قاطع و رسمی امر بهائی که مورد قبول و اجرای قاطبهٔ احباء قرار گیرد نه تنها ضرورتی ندارد بلکه سبب ایجاد اختلال و اختلاف می‌گردد. باید مبلغین و معلمین بهائی را آزاد گذاشت که بنا بر قضاوت شخصی به اظهار نظر بپردازند". (۵۳)

بنا بر آنچه حضرت ولیّ امرالله در همین مورد در توفیق مورّخ ۱۸ جولای ۱۹۳۲ م به یکی از افراد احباء مرقوم فرموده‌اند: ما نباید آزادی فردی را برای بیان نظرات و استنباطات شخصی محدود کنیم مشروط بر این که اظهار نظر کننده تصریح نماید که آنچه بیان می‌کند عقاید و استنباطات شخصی اوست. فی الحقیقه این گونه توضیحات و برداشت‌های شخصی غالباً مفید واقع می‌شود و سبب می‌گردد که تعالیم الهی بهتر درک و فهمیده شود. خداوند به انسان قوهٔ تعقل و فهم عطا کرده که از آن استفاده شود نه آن که قوای مزبور نابود گردد و مورد استفاده قرار نگیرد. از این توضیح نباید چنین نتیجه بگیریم که کلمات الهی فاقد سندیت و اعتبار مطلق است. بلکه به عکس تا آنجا که ممکن است با نقل عین کلمات الهی و وفادار ماندن به آنها می‌توانیم نکته‌ای را که به نظرمان رسیده است ثابت کنیم. عدم رعایت سندیت کلمات الهی کفر است و ممانعت قاطع از اظهار کردن و بیان استنباطات فردی از کلمات مزبور نیز شایسته نیست. ما باید سعی کنیم بین این دو قطب حالت متعادل و مطلوبی برقرار کنیم. (۵۴)

حضرت ولیّ امرالله در توفیق مورّخ مارس ۱۹۲۹ م ارشاد می‌فرمایند که:  
"امر مبارک نیازمند افرادی لایق و روحانی است که، پس از مطالعه و تعمق در آثار مبارکه، دیگران را از ثمرات جنیهٔ مجهودات خویش بهره‌مند سازند". (ترجمه)

## دو نوع تبیین

در این گونه مباحث ما از اصطلاحات مختلفی استفاده می‌کنیم: تبیین، تأویل، تفسیر، تشریح، توضیح، استنباط، برداشت، مفهوم و امثال اینها. هر یک از این اصطلاحات در ادبیات دینی و مطالعات تطبیقی تعریف و معنای خاصی دارد که ورود در شرح و تفصیل آنها خارج از این بحث است. ما معمولاً اصطلاح تبیین رسمی را برای شرح و تفسیر نصوص الهی توسط حضرت

بهاء الله و حضرت نقطه اولی و حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله به کار می‌بریم و تفسیر و استنباط شخصی را تعبیر و تفسیر غیر رسمی می‌نامیم.

بیت العدل اعظم در نامه ۲۷ می‌خطاب ۱۹۶۶ م به یکی از افراد احباء مرقوم فرموده‌اند که: «در امر بهائی بین تبیین رسمی و تبیین مبتنی بر درک و فهم و استنباطی که هر فرد برای خودش از کلمات و تعالیم الهی دارد تفاوت صریحی وجود دارد. تبیین رسمی اختصاص به حضرت ولی امرالله دارد. اما تبیین شخصی بنا به فرموده حضرت ولی امرالله به هیچ وجه نباید منع و جلوگیری شود. بلکه فی الحقیقه این استنباطات و تبیینات فردی ثمره و اثر قوه تعقل است و سبب می‌شود که تعالیم الهی بهتر درک و فهمیده شود مشروط به آن که اظهار این قبیل استنباطات فردی موجب بروز جدل و مناقشه مابین احباء نگردد و شخص اظهار نظرکننده تصریح نماید که نظر و استنباط شخصی خود را بیان می‌کند». (۵۵)

و نیز در نامه دیگری که در سوم ژانویه ۱۹۲۸ م خطاب به یکی از احباء مرقوم فرموده‌اند، ضمن تأکید نکته فوق الذکر، می‌فرمایند:

«افراد احباء نه تنها مجاز و آزادند بلکه باید تشویق شوند که آثار مبارکه را مطالعه نمایند و آنچه را درک و استنباط می‌کنند بیان و اظهار نمایند. این گونه استنباطات و تفسیرهای شخصی توسط افراد می‌تواند به روشن شدن موضوع بسیار کمک نماید. اما افراد احباء، از جمله نفسی که استنباط خود را بیان می‌کند، اگرچه بسیار وارد و دانشمند باشد، باید بفهمد و توجه داشته باشد که این نظری شخصی است و هرگز نباید به عنوان تبیین رسمی مورد قبول عام واقع شود و نیز هرگز نباید اجازه داده شود درباره اختلاف نظر در مورد تبیین مزبور مجادله و مناقشه‌ای بین احباء درگیرد». همچنین در مکتوبی که در نهم مارچ ۱۹۸۷ م خطاب به یکی از احباء صادر فرموده‌اند، توضیح داده‌اند که:

«تبیینات حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله آثاری است که به هدایت الهی درباره معنی و مفهوم کلمات الهی صادر گشته و پذیرفتن آنها بر افراد احباء فرض و واجب است. باید توجه داشت که وجود تبیین و تفسیر رسمی در امر بهائی به هیچ وجه نباید مانع از آن شود که افراد احباء بتوانند به مطالعه و مذاقه فردی در آثار مبارکه پردازند و به استنباطات و تفسیرات شخصی خودشان برسند. بلکه بر عکس حضرت بهاء الله احباء را دعوت می‌فرمایند که خود را در بحر

بی‌کران کلمات حضرتشان غوطه‌ور سازند و جواهر و دُرر اسرار و رموز و حکم و معانی کلمات الهی را از اعماق آن بحر بی‌کران استخراج نمایند».

بیت العدل اعظم در نامه ۲۸ اگست ۱۹۸۴ م توضیح داده‌اند که:

«اگرچه ما باید از آنچه حضرت ولی امرالله تبیین فرموده‌اند پیروی و اطاعت نمائیم اما کلمات الهی دارای معانی متعددی است. بنابراین شما مختار هستید تعبیر و تفسیری را که به نظرتان رسیده است طریق دیگری از فهمیدن پیش‌گویی دانیال بدانید. برای مثال حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات بعضی از فقرات کتاب مقدس را تفسیر و تبیین فرموده‌اند. اهل بهاء این تبیینات حضرت عبدالبهاء را به عنوان تفسیر رسمی می‌پذیرند ولیکن باید توجه داشت که حضرت عبدالبهاء در همان بحث در کتاب مفاوضات می‌فرمایند: "این یک معنی از معانی است... دیگر شما تفکر نمائید تا به معانی دیگر پی برید" (ص ۹۲). بنابراین تعبیراتی که به نظر افراد برسد ممکن است صحیح باشد اما چون توسط مبین منصوص ذکر نشده است نباید پذیرفتن آنها بر سایر احباء تحمیل گردد».

و در نامه ۱۴ نوامبر ۱۹۸۴ م خطاب به یکی از احباء توضیح داده‌اند که:

«هر فرد آزاد است که تعالیم امر بهائی را طبق درک و فهم خود مورد بحث قرار دهد و با سایر احباء در میان بگذارد».

و در مکتوب دیگری در پاسخ سؤال یکی از محققین بهائی مورخ ۸ فوریه ۱۹۹۸ م مرقوم داشته‌اند:

"تعجبی نیست که افراد بهائی مفاهیم مختلف و گاهی نارسا از تعالیم امر دارند و آنها را ابراز می‌دارند. این خود گواهی است به وسعت و عظمت تغییری که در این ظهور اعظم مقدر است بر وجدان نفوس تأثیر گذارد. وقتی بهائیان با دیده‌های (بصیرت‌های) گوناگونی از تعالیم در کمال شکیبائی و سعه صدر و صراحت و بدون غرض با هم دیگر مذاکره می‌نمایند، استدارک و فهم عمیق‌تری از تعالیم الهی حاصل می‌نمایند. اما اصرار در رأی و عقیده ممکن است منجر به مشاجره و مجادله گردد که نه تنها برای روحیه مطلوب در مذاکرات و مباحثات امری زیان آور است، بلکه برای تحرّی حقیقت هم زیان بخش است". (ترجمه به مضمون)

و در پایان، ترجمه قسمتی از پیام بیت العدل اعظم به عموم محافل ملی را که در چهارم اپریل ۲۰۰۱ صادر شده و نحوه برخورد بین افراد و مؤسّسات جامعه را روشن می‌سازد مسک‌الختم این مقال می‌نمائیم:

«عقاید هر فردی، امری است خصوصی و شخصی. هیچ فرد یا مؤسّسه دیگری نباید فردی را مجبور به پذیرش عقیده مخصوصی نماید. نظر به این که نصوص مبارکه متضمّن معانی وسیع و گوناگونی است ناچار بین آنچه افراد مختلف از بسیاری از تعالیم مبارکه درک می‌کنند با یکدیگر متفاوت خواهد بود. با وجود این ضروری است که برای حفظ وحدت و نبّاض ماندن جامعه بهائی، اعضای جامعه در مسائل اصولی امر تفاهم مشترکی داشته باشند و در نتیجه هر عضو جامعه در قالب این تفاهم مشترک عمومی انجام وظیفه نماید.

این قالب یا محدوده به عنوان مثال شامل وجود وحی الهی است که حضرت بهاءالله به عنوان مظهر ظهور الهی در این عصر و زمان برای بشر آورده‌اند. و یا مثلاً قبول دو فریضه‌ای که در ابتدای کتاب اقدس نازل شده است که عرفان مظهر ظهور و اتباع از او امر او از یکدیگر انفکاک ناپذیرند. حضرت عبدالبهاء در الواح وصایا اصول معتقدات بهائی را بیان فرموده‌اند و عضویت در جامعه بهائی متضمّن تعهد به قبول و اجرای اصول مذکور است.»

## خاتمه

بنا بر آنچه گذشت در امر بهائی نه تنها افراد در اظهار نظر و ابراز عقیده و تبادل افکار و استنباطات شخصی آزادند بلکه تشویق و ترغیب شده‌اند که هر یک به نفسه سعی در تفحص و تعمق در نصوص و کلمات الهی نمایند و کوشش کنند معانی و مفاهیم و رموز و نکاتی را که در آثار مبارکه مستور و مکنون است کشف و درک کنند. علاوه بر این آزادند و حتی تشویق شده‌اند که مستدرکات و برداشت‌های خود را با دیگر افراد در میان نهند و به تبادل افکار و مقابله و مقایسه برداشت‌های گوناگون پردازند و بدین ترتیب بر غنای دانش و بینش خود از نصوص و تعالیم مبارکه بیفزایند. اما نباید این آزادی را بدون قید و شرط تلقی کرد که موجب تفرقه و اختلاف و تکدر و ملال خاطر و تضعیف وحدت و یگانگی شود. برای این منظور یعنی حفظ وحدت و روابط ودیّه و دوستی بی‌شائبه در بین یاران

اصول و تعالیم و شرایطی در آثار مبارکه مذکور است که توجه به آنها و رعایت آن نکات زمینه و زیربنای لازم را برای آزادی وجدان و فکر و بیان در بین یاران الهی تأمین می‌نماید و سبب می‌شود که بیان افکار و عقاید و تبادل و حتی تصادم افکار مایه استحکام مبانی ایمانی افراد و تکامل و پیشرفت جامعه گردد.

## یادداشت‌ها

- ۱- کتاب اقدس، ص م ۱۲.
- ۲- مائده آسمانی، ج ۵، ص ۱۷ و ۱۸.
- ۳- کلمات مکنونه، قطعه ۴۰.
- ۴- مائده آسمانی، ج ۵، ص ۱۵۶، ط ۱۲۹ بدیع.
- ۵- مقاله شخصی سیاح، ص ۹۸.
- ۶- پیام ملکوت، ص ۱۷.
- ۷- پیام ملکوت، ص ۱۱.
- ۸- آیات الهی، ج ۲، ص ۳۴۱.
- ۹- آیات الهی، ج ۲، ص ۴۹.
- ۱۰- آثار قلم اعلی، جلد ۷، ص ۱۲۵.
- ۱۱- آثار قلم اعلی، جلد ۵، ص ۹۹.
- ۱۲- رساله مدنیّه، ص ۸۴.
- ۱۳- مائده آسمانی، ج ۴، ص ۱۵۸.
- ۱۴- مفاوضات، ص ۱۳۱.
- ۱۵- ادعیه محبوب، ص ۴۰۰.
- ۱۶- کلمات مکنونه، قطعه ۴۳.
- ۱۷- مکاتیب، ج ۴، ص ۳۴.
- ۱۸- امر و خلق، ج ۴، ص ۳۱۷.

- ۱۹- لوح مقصود، مجموعه‌ای از الواح، ص ۱۰۶.
- ۲۰- مکاتیب، ج ۳، ص ۵۰۷.
- ۲۱- امر و خلق، ج ۴، ص ۳۱۷.
- ۲۲- لوح اتحاد، ادعیه محبوب، ص ۳۹۰.
- ۲۳- منتخباتی از آثار، ص ۱۱۷.
- ۲۴- مجموعه‌ای از الواح، ص ۱۰۶.
- ۲۵- دریای دانش، ص ۹.
- ۲۶- مائده آسمانی، ج ۵، ص ۱۷۶.
- ۲۷- لوح اتحاد، ادعیه محبوب، ص ۳۹۰.
- ۲۸- لوح مقصود، مجموعه‌ای از الواح، ص ۱۰۶.
- ۲۹- مجموعه اشراقات، ص ۱۲۵.
- ۳۰- مکاتیب، ج ۸، ص ۱۸۲.
- ۳۱- کتاب عهدی
- ۳۲- مجموعه الواح، ص ۲۶۴.
- ۳۳- لوح مقصود، مجموعه‌ای از الواح، ص ۱۰۶.
- ۳۴- کلمات مکنونه
- ۳۵- لوح اتحاد
- ۳۶- لوح اتحاد، ادعیه محبوب، ص ۳۹۰.
- ۳۷- آیات بینات، ص ۶۳.
- ۳۸- کتاب ایقان، ص ۱۴۹.
- ۳۹- اقتدارات، ص ۲۷۹.
- ۴۰- بدایع الآثار، ج ۱، ص ۲۷۲.
- ۴۱- امر و خلق، ج ۲، ص ۱۲۷.
- ۴۲- Wellspring of Guidance
- ۴۳- مجموعه الواح، ص ۳۲۴.
- ۴۴- آیات الهی، ج ۲، ص ۸۱.

- ۴۵- آیات الهی، ج ۲، ص ۲۱۳.
- ۴۶- آیات الهی، ج ۲، ص ۱۶۵.
- ۴۷- حضرت بهاءالله، مجموعه اقتدارات، ص ۸۲ تا ۸۴.
- ۴۸- مفاوضات، ص ۹۲.
- ۴۹- منتخبات، ج ۱، ص ۲۶۴.
- ۵۰- هوالله، ج ۲، حضرت عبدالبهاء، ص ۲۵.
- ۵۱- آثار مبارکه درباره تربیت بهائی، ص ۳۸.
- ۵۲- آیات بیّنات، ص ۳۳۴.
- ۵۳- Unfolding Destiny, p. 423.
- ۵۴- Lights of Guidance #1295.
- ۵۵- Wellspring of Guidance, p. 88.

تعدادی از نصوص که اصل آنها به زبان انگلیسی است و مضمون فارسی آنها در این گفتار نقل شده از مجموعه ذیل اتخاذ شده است.

Interpretation in the Baha'i Writings, Compiled by Dann J. May, January 21, 1990.



## آینده ایران

### پیام اخوان

گفته می‌شود که اگر بخواهیم به آینده پی‌بریم، ابتدا باید برگزیده واقف باشیم. فردی که به فراموشی مبتلا باشد در خیابان‌ها بدون هیچ هدفی سرگردان است. ابداً نمی‌داند چه کسی است و به کجا باید برود. از طرف دیگر فردی که در دام گذشته گرفتار ماند هر روز مسیری یکسان را می‌پیماید. او مسیرهای دایره‌واری را طی می‌کند، اما در قفس خود ساخته روزمرگی و یکنواختی احساس امنیت می‌کند. پس نه باید گذشته را فراموش کنیم و نه باید سبب دلمشغولی مان کنیم. بلکه باید نیروهایی را که سبب شکل گرفتن ما شده‌اند دریابیم تا بتوانیم برای آینده برنامه‌ریزی کنیم. از این لحاظ تاریخ نقشه‌ای از گذشته است که رسم می‌کنیم تا بتواند راهنمای ما در سفری به آینده باشد.

البته هیچ واقعیت تاریخی واحدی وجود ندارد. ممکن است واقعیات عینی باشد. اما آنچه اهمیت دارد نحوه تعبیر و تفسیر آنها است. به طور مثال اگر درباره سلطنت ناصرالدین‌شاه بنویسیم آیا اهمیتی دارد که شرحی از دیدگاه امیرکبیر باشد و یا از دید زنان صیغه‌ای بسیارش؟ آنها چگونه تجربیات خود را به نحوی متفاوت ثبت می‌کردند؟ و چه از دید آخوند یا تاجر؛ یا زارعی که در مزارع زحمت می‌کشد یا فرد بابی که از قتل عام‌ها جان سالم به در برده است؟ دنیا در آن زمان در نگاه هر یک از آنها چگونه به نظر می‌رسید؟ آیا تجربه مشترکی وجود داشت که از واقعیات فوق‌العاده متفاوت آنها فراتر برود؟ و وقتی شرایط فعلی خود را می‌سنجیم محتملاً با چه کسی خودمان را مشابه یا یکسان می‌یابیم؟

اگر می‌دانیم هیچ واقعیت تاریخی واحدی وجود ندارد چگونه می‌توانیم از گذشته درس بگیریم و آینده بهتری بسازیم؟ می‌توانیم حدس بزنیم که اگر دو ایرانی در یک اتاق بودند ده عقیده متفاوت درباره تاریخ ما داشتند! اسلام‌گرایان می‌گفتند که خمینی قهرمان است و رضا شاه شریر و تبه‌کار. سلطنت‌طلبان با شور و حرارت عکس این مطلب را بحث و استدلال می‌کردند. ملی‌گرایان مصدق را به عنوان قهرمان می‌ستودند اما چپ‌گرایان میرزا کوچک خان را جلوه‌ای عظیم می‌بخشیدند.

طرفداران حقوق زنان تمام این اشخاص را به عنوان نمادهائی از مرد سالاری مردود می‌شمردند و به جای آنها از فروغ فرخزاد تحسین و تمجید می‌نمودند.

مشکل این سناریو این نیست که عدم توافق وجود دارد. مسأله این است که همه فریاد می‌زنند و کسی گوش نمی‌دهد. بدون گوش کردن، سخن گفتن، بیماری‌های ما را درمان نمی‌کند. چرا که قبل از شروع به آینده‌ای بهتر نیاز به گفتمان ملی بنابر مبانی کرامت انسانی داریم.

اگر واقعیت تاریخی انکارناپذیری وجود داشته باشد، واقعیت رنج و عذاب است. ملت ما رنج دیده است. هزاران هزار تن از ایرانیان بی‌گناه اعدام شده‌اند. تعداد به مراتب بیشتری یا شکنجه شده یا در زندان به سر برده‌اند. افراد بسیاری تبعید شده‌اند. هر مصیبتی با داستانی همراه است. هر قربانی نامی دارد، پدر و مادری، برادر و خواهری دارد، دوست دوران کودکی یا هم‌کلاسی دارد. هیچکس در امان نیست، حتی شکنجه‌گری که انسانیت خودش را انکار می‌کند.

اگر یک نکته درباره گذشته ما وجود دارد که باید در میان گذاشته شود؛ این است که باید درک کنیم رنج و عذاب چگونه آگاهی ملی ما را شکل بخشیده است. روانشناسی به ما می‌آموزد کودکی که در معرض خشونت بوده باید تحت درمان قرار گیرد تا شفا یابد. وقتی کسی در هم شکسته، مقصود از شفا این است که تمامیت وجودش باز ساخته شود. گوش کردن همدلی و احساس رنج‌فرد دیگری است. ایجاد فضائی است که در آن می‌توانیم انسانیت خویش را دریابیم و آینده‌ای متفاوت را تعریف کنیم. با توجه به خشونت که به عنوان یک ملت، چه قربانی، چه مرتکب، و چه تماشاچی تجربه کرده‌ایم نیاز به درمان جمعی داریم؛ تا به جای چرخه‌های بی‌پایان انتقام و خشونت، عدالت و آشتی و اتحاد برقرار شود.

برای آینده ایران، واقعیت رنج و عذاب به چه معنی است؟ امید برای آینده بهتر در این رنج و عذاب در کجا قرار دارد؟ پاسخ ما در صدای صادق مادران دل شکسته است که فرزندان خود را از دست داده‌اند. مانند مادران خاوران یا مادران پارک لاله که از نوعی دیگر از قدرت سخن می‌گویند. مثل مادران پلازاد مايو Plaza de Mayo آرژانتین که شجاعانه در مقابل دیکتاتوران نظامی ایستادند و خواهان عدالت در نیابت از فرزندان مفقودالثرشان شدند. چه قدرتی می‌تواند در راه یک مادر داغ‌دیده بایستد؟

نظر شما را به "عصمت وطن پرست" جلب می‌کنم. او یکی از تقریباً صد شاهدانی بود که در دادگاه مردمی ایران یک کمیته حقیقت‌جوی بی‌سابقه که در لندن و لاهه در سال ۲۰۱۲ م در

پاسخ درخواست مادران خاوران بر پا شده بود حضور یافت. هدف دادگاه این بود که حکایات قربانیان با ایرانیان و عالمیان در میان گذاشته شود تا از گذشته درس بگیریم و آینده‌ای بهتر بسازیم. در این دادگاه یک لحظه فراموش نشدنی بود که قدرت رنج و همدلی را در شفا دادن ما به عنوان یک ملت و نشان دادن راه به سوی آینده‌ای متفاوت را به ما نشان داد. موقعی که شهادت تکان دهنده مادر عصمت در مورد چندین اعضای خانواده‌اش که در تابستان ۶۷ ش اعدام شدند بیان می‌شد، سیل اشک از چشمهایش سرازیر بود. تقریباً همه اشخاصی که در سالن حضور داشتند همراه او گریه می‌کردند، اصلاح‌طلبان سبز و سلطنت‌طلبان، چپ‌گرایان و ملی‌گرایان، گرد و عرب، مسلمان و بهائی و غیره. گوئی تمامی ملت ایران در آن سالن حضور داشتند و همه درد و رنج مادر عصمت را درک می‌کردند. کسی نپرسید که آیا خواهرزاده یازده ساله‌اش که همراه با پدرش به دار آویخته شد به کدام عقیده و دیانتی اعتقاد داشت. سکوت مطلق بر سالن حاکم بود. فقط غم یک مادر بود و بس. آن لحظه‌ای دردناک بود اما زیبایی خاص خود را نیز داشت. لحظه‌ای از انسانیت مشترک بود. نگاهی به آینده بود، وقتی که تفاوت‌هایمان رنگی کمتر از یکی بودنمان را به خود خواهد گرفت.

آینده ما بر مبنای نفت یا غنی‌سازی اورانیوم نیست. آزادی ما در دست یک ناجی آسمانی نیست. ثروت ما، قدرت ما، آزادی ما، در پی بردن به این نکته است که ما یک ملتیم، یک مردمیم، از سرنوشت مشترکی بهره برداریم و به نحوی تفکیک‌ناپذیر وابستگی متقابل به یکدیگر داریم، بخشی از عالم انسانی بزرگتری هستیم. ما ملتی رنج دیده هستیم اما رنج مزبور یادآور ذات انسانی ما نیز هست. در گوش دادن به فریاد مادر عصمت و در احساس درد او، متذکر شدیم که به عنوان یک ملت که هستیم گذشته‌ای به ما یادآوری شد که باید پشت سر بگذاریم و آینده‌ای که باید بسازیم.

برای فهم قدرت رنج به زندگی مردی نگاه کنیم که سال‌های زیادی را به علت آرمان‌های عدالت و کرامت انسانی در زندان به سر برد. او در خاطراتش نوشته است: «زندان بهترین مکانی برای شناخت خویشتن است... صداقت، صمیمیت، سادگی، فروتنی، سخاوت، آمادگی برای خدمت به دیگران، صفاتی که به آنها هر کسی می‌تواند دست یابد مبنای حیات روحانی هر فردی است.»

و زمانی که بعد از ۲۷ سال تلخ از زندان رهائی یافت نوشت: «موقعی که از در زندان خارج شدم و به طرف دروازه‌ای قدم برداشتم که به آزادی من منجر می‌شد، می‌دانستم که اگر تلخی و بیزاری را پشت سر نگذارم، هنوز در زندان به سر می‌برم». این مرد، انسانی بزرگ و توانا بود زیرا گذاشت تا رنج و عذابش او را رهبری در میان مردمان و ملت‌ها کند، و رهبری‌اش بر پایهٔ انسانیتش بود نه ثروت و مقام و خشونت. این مرد نلسون ماندلا بود. او قهرمانی بود که به آینده‌ای بهتر برای

افریقای جنوبی که زمانی غیر قابل تصور بود واقعیت داد؛ بدان علت که اجازه نداد رنج و عذابش باعث انکار انسانیتش شود. بیاید نگاهی هم به قهرمانان خودمان، مانند نسرين ستوده ببینیم. او در نامه‌ای که در زمان حبس از زندان برای دختر کوچکش نوشته با اتکاء به نفس می‌گوید:

«سختی‌هایی که خانواده ما و بسیاری از موکلانم طی سال‌های اخیر تحمل کرده‌اند بی‌نتیجه نیست. عدالت درست در همان زمان که از او کاملاً قطع امید کرده‌اند از راه می‌رسد. همان هنگام که اصلاً انتظارش هم نمی‌رود از راه می‌رسد... اگر بابت پرونده‌ام از بازجویان یا قضاتم ناراحت و دلتنگی، با نوای کودکانه‌ات برایشان آرامش طلب کن تا شاید از این راه ما نیز به آرامشی شایسته دست یابیم».

باید کمی مکث کرده و بپرسیم در حقیقت چه کسی قدرتمندتر است؟ نسرين ستوده یا شکنجه‌گران؟

همچنین هم زندانیان خانم ستوده، هفت تن یاران بهائی ایران که تا کنون شش سال را بدون عدالت در زندان به سر برده‌اند را به یاد آریم. آنها در نامه اخیرشان به آقای روحانی، رئیس جمهوری اسلامی درباره پیش‌نویس منشور حقوق شهروندی با اطمینانی خاص در مورد "مسئولیت اخلاقی عمیق که نسبت به وطن خود علی‌الخصوص نسبت به جوانان این مرز و بوم" سخن می‌گویند و اظهارات خود را به گفتمان ملی حقوق بشر می‌افزایند. پس زندانی حقیقی کیست؟ یاران عزیزی که علیرغم تمام رنج و درد، هنوز با قلبی پر از عشق، آرزوی خدمت به وطن خود را دارند؟ یا ستمگران آنان که قلبشان مملو از ظلم و نفرت است؟ در این میان، شجاع و قدرتمند چه کسی است و ترسو و ضعیف چه کسی؟

وقتی به گذشته می‌اندیشیم که تعریفی مجدد از ایرانی بودن بیابیم از این مثال و سرمشق الهام می‌گیریم که رنج و درد چگونه می‌تواند افراد بشر را متحول ساخته و بهتر نماید؛ آینده‌ای را در نظر مجسم کنیم که در آن قدرت و رهبری به کسانی تعلق دارد که بدون تسلیم و فدا کردن انسانیت

خویش هر دردی را تحمّل کرده‌اند. تاریخ مانند صفحه سفید تابلویی است که هنرمندان بسیاری هر یک با تصویری از هنر خویش، هر یک با رؤیای خود از آینده، بر آن نقشی انداخته‌اند. موقعی که برپهنه این تابلو نقش می‌افکنیم ایران جدید را در نظر مجسم کنیم که در آن افرادی مانند خانم ستوده و یا هفت یاران بهائی رهبران اخلاقی ما هستند زیرا روح آنها بر اراده شکنجه‌گر غلبه می‌نماید. قدرت بخشش و شفا یافتن را می‌بینیم زمانی که نوریزاد بوسه بر پای کودک چهارساله بهائی می‌زند زیرا والدینش صرفاً به دلیل باورهای دینی خود در زندان به سر می‌برند. ایرانی نو را در نظر آوریم که در آن خانمی که در انتخابات آزاد به ریاست جمهوری رسیده با دسته گلی به قبرستان خاوران می‌رود و از سوی ملت از مادران عزادار عذرخواهی می‌کند. در نظر مجسم کنیم که زندان اوین به موزه اوین تبدیل می‌شود و کودکان مدارس به آنجا می‌روند تا گذشته تاریکی را که ایرانیان پشت سر گذاشته‌اند دریابند و از آن درس بگیرند. در نظر مجسم کنیم بسیجی نگهبان زندان را که در مقابل کمیسیون ملی حقیقت‌یاب به علت صدماتی که به برادران و خواهران ایرانی خود وارد کرده ابراز پشیمانی می‌کند. تمامی این تصاویر که امروز به ظاهر باورنکردنی است در جای دیگر واقع شده است. اما ابتدا باید بخشی از گفتمان ملی ما شوند؛ بخشی از تصویر ما از آینده خویش گردند.

وقتی در کودکی ام عزیزان ما صرفاً به دلیل اعتقاد به دیانت بهائی اعدام می‌شدند والدینم کلام زیر را از قلم حضرت عبداله‌ها، که مدت چهل سال از دوران کودکی و همراه پدرش تبعید و زندان را تحمّل کردند، به من یادآوری می‌کردند:

«روح و روان انسان زمانی ترقی کند که با آلام و رنج‌ها امتحان شود. زمین را هرچه شخم زنی بذر بهتر رشد کند و محصول بهتر شود».

پس از رنج‌های گذشته برای بارور ساختن بذره‌های محبت و انسانیت در میان خویش بهره گیریم و به محصول پروری که ما را مردمانی عادل و سعادتمند، و رهبری در میان ملت‌ها خواهد ساخت، نگاه دوزیم.

با تعمق درباره توان و ظرفیتی که برای دگرگون شدن در مواجهه با ظلم و ستم وجود دارد حضرت عبداله‌ها به ما یادآور می‌شوند که:

«ایران مرکز انوار گردد. این خاک تابناک شود و این کشور منور گردد».

## از هرج و مرج تا صلح اعظم

### علی نخبجوانی

امروز بیشتر وقت ما درباره تجزیه و تحلیل اوضاع عمومی جهان، از نقطه نظر تعالیم حضرت بهاء الله است. مثلاً آیا آینده بشر تاریک است یا روشن؟ آیا روبه انحطاط می‌رویم یا روبه ترقی؟ فقدان نظام حاکم در یک منطقه و یا یک کشور ممکن است، یک نوع هرج و مرج باشد ولی عبارت هرج و مرج علی الاطلاق موجباتش عمیق‌تر است و عواقبش وخیم‌تر. مثلاً در این چند فقره از بیانات جمال اقدس ابهی دقت بفرمائید، اغلب شما حتماً با این بیانات مبارکه آشنائی کامل دارید و حضرت ولیّ عزیز امرالله این بیانات مبارکه را در آثار خودشان مکرراً نقل فرموده‌اند: «عالم منقلب است و انقلاب او یوماً فیوماً در تزیاد و وجه آن بر غفلت و لامذهبی متوجه و این فقره شدت خواهد نمود... قوه و بنیه ایمان در اقطار عالم ضعیف شده... سستی ارکان دین سبب قوت جهال و جرأت و جسارت شده. دین نوری است مبین و حصنی است متین از برای حفظ و آسایش اهل عالم، چه که خشیت الله ناس را به معروف، امر و از منکر نهی نماید. اگر سراج دین مستور ماند، هرج و مرج راه یابد».

بینید این تجزیه و تحلیل جمال مبارک چگونه است؟ چند فقره می‌فرمایند سستی ارکان دین سلب آسایش و سلب آرامش است و نتیجه آن هرج و مرج است. ولی عجب در این است که هرج و مرج کنونی در عالم عمدتاً و در درجه اول ناشی از افراد یا مؤسساتی است که به نام خدا آسایش عالم را سلب کرده‌اند، پس بالتبع این بیان مبارک حضرت بهاء الله باید به این نتیجه برسیم که حقیقت دین کلاً و اکثراً رخت بر بسته و آنچه به نام دین داری و خدا پرستی عرض اندام می‌کند ظواهر دین است نه حقیقت دین، زیرا به فرموده مبارک دین حقیقتی است که مولد و موجد خشیت الله در قلوب است و این ترس از خدا و عدالت او انسان را از نفس و هوی و اغراض و هوس‌های غیراخلاقی منع می‌کند و او را به تقوی و پرهیزکاری و رعایت حقوق دیگران و صلح و آشتی دعوت می‌کنند. بی‌اعتنائی و رو برگردانی از تعالیم دین حقیقی نتیجه‌اش کینه جوئی، ترس، سوءظن و جدائی و ویرانی است.

باید در نظر داشته باشیم که در هر مرحله از سیر تکاملی بشر نفس بعثت مظهر ظهور هم با اثرات مثبت و هم با تصرفات منفی توأم است. مظهر الهی مانند آفتاب است. آفتاب سبب رشد و حیات است ولی همین حرارت آفتاب برف کوه‌ها را ذوب می‌کند و سیل‌های هولناک ایجاد می‌کند و سبب ویرانی آبادی‌ها می‌شود. هم مثبت است و هم منفی. این دو عکس‌العمل که متضاد و مغایر یکدیگرند، ذکرش در تعالیم ادیان گذشته و نیز در آثار این ظهور اعظم به کمال صراحت آمده است. مثلاً در انجیل در فصل مکاشفات حضرت یوحنا حواری می‌خوانیم: «دیدم آسمان جدید و زمینی جدید، چون آسمان اول و زمین اول در گذشت» و در قرآن کریم در سوره ابراهیم این آیه مبارکه آمده است: «یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات» یعنی روزی خواهد آمد که ارض به ارض دیگر مبدل خواهد شد و آسمان‌ها به آسمان دیگر.

واضح است که مقصود از ارض، اراضی قلوب و نیز اراضی مدنیت ظاهری است و مقصود از سماوات، سماوات ادیان است. چنانچه حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب ایقان این مسئله را به تفصیل توضیح داده‌اند. در آثار حضرت بهاءالله نیز اشاره به این دو حرکت مثبت و منفی شده است. مثلاً راجع به حرکت منفی می‌فرمایند: «زود است بساط عالم جمع شود و بساط دیگر گسترده گردد». و نیز: «هنگام فنای عالم و اهل آن رسید». و اما راجع به جنبه مثبت می‌فرمایند: «حال ارض حامله مشهود، زود است که اثمار منیع و اشجار باسقه و اوراد محبوبه و نعماء جنبه مشاهده شود».

در یکی از توقیعات حضرت ولی امرالله خطاب به احباب غرب این دو قوه را این طور بیان می‌فرمایند: «این دو نیرو یکی سازنده و الفت دهنده است، دیگری مخرب و متلاشی کننده. آن یک، در سیر مداومش تدریجاً سبب ظهور نظامی گردد که نمونه‌ای عالی برای اداره کردن جهانی است که مسیر و مقصد دنیای آشفته امروز ما است و این یک، در مسیر تجزی بخش و مخربش با شدتی روز افزون، هر سد و مانعی را در راه وصول بشر به سرنوشت مقدر خود در هم می‌شکند. آن سیر سازنده با آئین نوزاد حضرت بهاءالله وابسته است و بالعکس، این نیروی مخرب که نماینده آن سیر دیگر است و البته وابسته به مدنیتی است که از اجابت مقتضیات زمانه اعتراض نموده و بالنتیجه به کابوس هرج و مرج و انحطاط دچار شده است».

برای تصویر ذهنی ما از این دو قوه متضاد بنده پیشنهاد می‌کنم که این طور تصور بکنیم که این دو سیر مانند دو خط هستند، یکی مافوق دیگری، که در تاریخ بیست و سوم ماه می ۱۸۴۴ م در

مدینه مبارکه شیراز آغاز شد. خطّ بالا نمود از ترقّیات امر مبارک است و مشروعات نظم اداری جامعه بهائی است. خطّ زیرین عبارت از شئون آشفته و پریشان و پر هرج و مرج دنیای کنونی است. باز خطّ بالا در حال صعود است و به فضل حقّ به اوج خود خواهد رسید، خطّ زیرین در حال نزول است و با مرور زمان بلکه به فرموده جمال اقدس ابهی یوماً فیوماً در باتلاق‌های انحطاط اخلاقی و مشکلات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و هرج و مرج عمومی فرومی‌رود.

در توفیق مبارک رضوان ۱۰۵، حضرت ولیّ امرالله توصیفی از این خطّ نزولی مرقوم فرموده‌اند: «ملاحظه نمائید که چه انقلابی در عالم ادنی احداث گشته، چه غفلتی دول و ملل را مبتلا نموده، چه خطر عظیمی کره ارض را احاطه نموده، چه اسباب عجیبه غریبه‌ای در عالم کون ظاهر و نمودار گشته. آثار نفاق و ضغینه و بغضاء و انشقاق در مجمع نمایندگان ملل و امم پدیدار، رقابت و خصومت در بین دول و اجناس و ادیان و طبقات، آناً فاناً در ازدیاد. بحران اقتصادی شدید، مشاجرات بین رنجبران و سرمایه داران متزاید. وجه عالم متغیّر، نظم جهان مضطرب، ارکان مدنیّت متزعزع، دول غافل و ذاهل، امم بر اصنام اوهام عاکف، سراج دین مستور، دخان فساد متصاعد، افکار مشوّش، آراء متناقص، عقاید متزلزل، انجم اقبال رؤسای ادیان عتیقه آفل، نفوس در غمرات شهوات مستغرق، مفاسد اخلاقیّه منتشر. ناله و فغان ایتام و ارامل و فقراء و غرباء و اسراء به عنان آسمان متواصل. دول ضعیفه حیران و هراسان، حقوق اقلّیات دینیّه و جنسیّه مسلوب، تندباد عصیان و نافرمانی در هبوب، دریای سخط الهی پر جوش و خروش، گمگشتگان ارض از امیر و حقیر و صغیر و کبیر و حاکم و محکوم و رئیس و مرئوس از باده غفلت سرمست و مدهوش».

ملاحظه نمائید که این قلم مبارک چه کار کرده است و با چه تیزی و قاطعیّتی اوضاع جهان امروز را توصیف فرموده‌اند. انسان گمان می‌کند که این بیانات مبارکه مثل این است که هفته پیش از ارض اقدس رسیده، در صورتی که این بیانات در رضوان ۱۰۵ بدیع، یعنی در سنه ۱۹۴۹ م صادر شده است.

برای تکمیل این تصویر ذهنی ما باید به توقیعات حضرت ولیّ امرالله به انگلیسی باز رجوع کنیم. طبق این توقیعات به خطّ ثالثی اشاره می‌فرمایند. آن نیز مثبت است و در حال صعود و موازی با خطّ فعّالیّت‌ها و ترقّیات جامعه بهائی است. می‌توانیم آن را به صورت یک خطّ نقطه چین تصوّر کنیم. این خطّ ثالث حاکی از مجهودات افراد یا مؤسّسات جهان است که با تعالیم جمال اقدس ابهی هماهنگی کامل دارد. ما اهل بهاء معتقدیم که این اقدامات در اثر نفوذ غیر



مستقیم آئین الهی در عالم امکان تحقق یافته و در آینده بیش از پیش تحقق خواهد یافت. مثلاً ترویج روح صلح و آشتی در دنیا، بین دول و امم، بین مذاهب و ادیان، بین طبقات و اقلیت‌های نژادی، ایجاد مؤسسات برای تأمین حقوق اطفال، برای حفاظت محیط زیست، برای بهداشت جهانی، برای جلوگیری از امراض مسری، حمایت حقوق بشر که از همه مهم‌تر است و قس علی ذلک.

بارزترین و مهم‌ترین نمونه دالّ بر اهمّیت این خطّ ثالث ایجاد هیئت جامعه ملل در سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ م در بحبوحه مشکلات سیاسی بین المللی بعد از پایان جنگ اول بود. این انجمن ملل جهان هر چند مواجه با مشکلات سیاسی، بین المللی شد ولی از لحاظ تاریخ سیاسی عالم تحوّل و اتفاق و واقعه بی سابقه و بی نظیر محسوب می‌شود، به فرموده مبارک حضرت ولیّ عزیز امرالله: «اولین بار در تاریخ بشر بود که نظام امنیّت جمعی که حضرت بهاءالله پیش بینی و حضرت عبدالبهاء به صورت قطعی اعلام فرموده بودند، به مرحله بحث و آزمایش در آمد». متأسفانه این انجمن جامعه ملل (League of Nations) نظر به اختلافات داخلی فلج شد و تقریباً منحل شد و در نتیجه وخامت اوضاع سیاسی بین المللی، جنگ بین المللی دوم واقع شد و در پایان این جنگ ثانی، سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ م تأسیس شد. بیش از نیم قرن است که این سازمان در حال رشد و تکامل است، البته نواقص و مشکلات زیادی دارد، از قبیل تعیین تعداد اعضاء دائم و موقت شورای امنیّت، و مخصوصاً تکلیف حقّ وتو. ولی طبق پیش بینی کلیّ حضرت بهاءالله چنین مؤسسه‌ای باید سیر تکاملی خود را طی کند تا به مرحله بلوغ خود برسد و مرحله بلوغش همانا تأسیس صلح اصغر است. این عبارتی که در آثار مبارک راجع به این صلح زیارت می‌کنیم خطاب به سلاطین و امرای جهان می‌فرمایند: «لَمَّا نَبَذْتُمُ الصَّلْحَ الْأَكْبَرَ عَن وِرَائِكُمْ تَمَسَّكُوا بِهَذَا الصَّلْحِ الْأَصْغَرِ لَعَلَّ بِه تَصْلُحُ أُمُورِكُمْ وَالَّذِينَ فِي ظِلِّكُمْ عَلَي قَدَرٍ...».

مضمون بیان مبارک چنین است: حال که صلح اکبر را به پشت گوش انداختید لااقلّ به این صلح اصغر تمسک نمائید تا شاید امور شما و امور نفوسی که در ظلّ شما هستند قدری اصلاح پذیرد.

این صلح اصغر بر حسب توضیحات صریحه حضرت ولیّ امرالله، صلحی است که صرفاً مبتنی بر موازین و مصالح سیاسی است. یعنی هر چند در اساس نامه آینده آن اصول اخلاقی تا اندازه‌ای البته رعایت خواهد شد ولی به طور قطع محروم از موهبت اصول روحانی امر الهی خواهد بود. مثلاً صلح اصغر یکسان بودن حقوق انسان و آزادی عقاید فردی یا جمعی را البته

منظور خواهد داشت. ولی رعایت حقوق بشر که امری صوری و قانونی با لزوم ترک واقعی و حقیقی تعصبات دینی و یا نژادی که کیفیتی است عاطفی و وجدانی البتّه با هم فرق دارد.

باید در نظر داشته باشیم که در عالم وجود، رشد و نمو هر موجود زنده‌ای مرهون و مشروط به قوای فطری و ذاتی آن موجود زنده است و نیز احتیاج به عوامل مهمّه خارجی مانند حرارت آفتاب و نم نم باران دارد، عالم انسانی تابع همین قانون است. یعنی نوع بشر طبق بیانات مبارکه حضرت بهاءالله هر چند در طیّ قرون و اعصار گذشته در حال تحوّل و تطوّر بوده و حال نزدیک است که به مرحله بلوغ خود برسد ولی در عین حال به حرارت قوه محرکه و دافعه امر الهی و نم نم باران تعالیم همیشه احتیاج داشته و حال هم البتّه احتیاج خواهد داشت. این حرارت آفتاب و نم نم باران بر حسب تعالیم حضرت بهاءالله ظهور انبیاء و رسل است که از طرف حقّ سبحانه و تعالی مبعوث شده‌اند. هر یک از آنها قوه فعّاله تعالیم ملکوتی را در محیط خود تزریق نمودند و به اقتضای زمان رشد و نموّ هیئت اجتماعیه خود را فراهم ساختند. حال در این دوران و زمان جدید نیز، عالم انسانی آماده و مستعدّ ترقیّات جدیده شده است.

حضرت عبدالبهاء این کیفیت را در یکی از الواح مهمّه خود که معروف به لوح "هفت شمع" است، برای ما توضیح داده‌اند. لازم است مقداری از این لوح مبارک که خطاب به خانمی اسکوتلندی در سنه ۱۹۰۶ م یعنی در اوائل قرن بیستم از قلم مبارک صادر شده، را برای شما تلاوت کنم. این لوح مقدمه‌ای دارد. چون مقدمه آن قدری طولانی است بنده چند جمله از این مقدمه استخراج کرده‌ام که برای شما تلاوت می‌کنم: «در دوره‌های سابق هر چند ائتلاف حاصل گشت ولی به کلیّ ائتلاف من علی الارض غیر قابل بود زیرا وسائل و وسائط اتّحاد مفقود و در میان قطعات خمسّه عالم ارتباط و اتّصال معدوم، اما حال وسائل بسیار و فی الحقیقه قطعات خمسّه عالم حکم یک قطعه یافته. زیرا این قرن انوار عالمی دیگر و قوتی دیگر و نورانیّتی دیگر دارد. این است که ملاحظه می‌نمائی در هر روزی معجزه جدیدی می‌نماید و عاقبت در انجمن عالم شمع‌های روشنی بر افروزد و مانند بارقه صبح این نورانیّت عظیمه آثارش از افق عالم نمودار گشته». این مقدمه است و پس از آن هفت شمع را ذکر می‌فرمایند.

قبل از تلاوت بقیّه لوح مبارک این جمله معترضه را باید عرض کنم که این هفت شمع نمودار مشروعاتی است که کاملاً می‌توان آنها را جزو همان خطّ سوّم نقطه چین محسوب کرد زیرا امور مذکوره هر چند خارج از فعّالیّت‌های کنونی امری است ولی هم آهنگی کامل با تعالیم الهی دارد.

پس از تلاوت بیان مبارک درباره هر یک از این هفت شمع چند کلمه درباره آنها معروض خواهم داشت. پس به تلاوت بقیه لوح می‌پردازیم.

«شمع اول، وحدت سیاسی است و جزئی اثری از آن ظاهر گردیده». [ببینید هنوز جنگ بین‌المللی اول واقع نشده بود. هنوز League of Nations، انجمن ملل تشکیل نشده بود ولی حضرت عبدالبهاء در آن سال یعنی ۱۹۰۶ م می‌دیدند که در اذهان مردم این فکر دارد تولید می‌شود].

«شمع دوم، وحدت آراء در امور عظیمه است، آن نیز عنقریب اثرش ظاهر گردد». [هنوز در زمانی که این لوح مبارک نازل شد، این وحدت آراء در امور عظیمه فعلاً نه مورد اقدام قرار نگرفته بود. حضرت ولی امر الله این عبارت را به انگیسی طوری ترجمه فرموده‌اند که خواننده کاملاً متوجه می‌شود که مقصود ترقیات علمی و اجتماعی نوع بشر است که قبلاً درباره این قبیل امور عام‌المنفعه صحبت کردیم].

«شمع سوم، وحدت آزادی است». [با استفاده از ترجمه حضرت ولی امر الله کاملاً پیداست که اشاره مبارک به آزادی در امور سیاسی است. یعنی ملت‌هائی که در کشورهای مستعمراتی آزادی نداشته به استقلال سیاسی کشوری نائل خواهند شد].

«شمع چهارم، وحدت دینی است. این اصل اساس است و شاهد این وحدت در انجمن عالم به قوت الهیه جلوه نماید». [عجالتاً مذاکرات سطحی و تبادل نظرهای تشریفاتی مابین رؤسای ادیان و مذاهب در جریان است، این بدایت کار و از مقدمات محسوب می‌شود ولی در آینده برای رفع حقیقی تعصبات به فرموده مبارک قوت الهیه لازم است].

«شمع پنجم، وحدت وطن است. در این قرن این اتحاد و یگانگی نیز به نهایت قوت ظاهر شود، جمیع عالم عاقبت خود را از اهل وطن واحد شمارند». [همان طور که خودشان می‌فرمایند مقصود این است که در نظر عموم کره ارض وطن واحد نوع بشر محسوب شود و این مسلماً تحقق یافته است].

«شمع ششم، وحدت جنس است. جمیع من علی الارض مانند جنس واحد شوند». [این وحدت نژادی نیز مانند وحدت دینی در ظلّ تعالیم الهی از مرحله ابتدائی کنونی منتقل به وحدت عاطفی و حقیقی به تدریج تحقق خواهد یافت].

«شمع هفتم، وحدت لسان است یعنی لسانی ایجاد گردد که عموم خلق تحصیل آن نمایند و با یکدیگر مکالمه کنند». [همان طور که می‌دانید این وحدت برای اهل عالم محرز و مسلم شده است].

به نظرم به قدر کافی دربارهٔ این دو خطّ مثبت، صحبت و گفتگو کردیم. حال باید قدری بیشتر دربارهٔ خطّ نزولی صحبت کنیم. البتّه بیان مبارک را به خاطر دارید که در اوّل، از توقیع مبارک رضوان ۱۰۵ تلاوت کردم. در لوحی حضرت عبدالبهاء آینده نوع بشر را این طور شرح و بیان می‌فرمایند: «روز به روز، هرج و مرج در دنیا در ازدیاد است، عاقبت به درجه‌ای رسد که بنیّه انسانی را تحمّل نماند، آن وقت انتباه رخ دهد و نفوس آگاه گردند که دین حصن حصین است و آئین نور مبین و احکام و تعالیم الهی مُحیی روی زمین». به نظر حقیر بیان مبارک این معنی را دارد که در محیط هرج و مرج عمومی، انحطاط و مذلت در جامعهٔ بشری به حدّی خواهد رسید (که هنوز نرسیده) که اهل عالم دیگر تحمّل و طاقت خود را در قبال این اوضاع به هم ریخته و آشفته از دست خواهند داد. این هنوز واقع نشده است. الان هرج و مرج هست ولی به این حدّ اشد که قابل تحمّل دیگر نباشد، هنوز نرسیده است. ولی حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند این تحوّل در پیش هست. یعنی انحطاط، تدنّی، بدبختی، آشفتنگی، به هم ریختگی، و از هم گسیختگی، بیشتر خواهد شد. به حدّی می‌رسد که دیگر بشر می‌گوید بس است و نمی‌توانیم، دیگر تحمّل نمائیم. تودهٔ مردم متوجه خواهند شد. حالت هوشیاری و بیداری ایجاد خواهد شد. متوجه می‌شوند که رو برگردانی از جوهر تعالیم روحانی و اخلاقی دین و آئین است که سبب این تیره روزی و فلاکت و نکبت شده. پس به ناچار راه حلّ را در جستجوی تعالیم حقیقی ادیان می‌دانند. در چنین موقعیتی است که اهل عالم از بی‌دینی و لامذهبی خود منصرف خواهند شد و به عبارت دیگر در بحث امروز از پیروی خطّ نزولی صرف نظر خواهند کرد و به تدریج نظر به مدارج بالا خواهند افکند و بالمآل منضم و ملحق به پیروان اصول دینی و اخلاقی خواهند شد (این پیش‌بینی حضرت عبدالبهاء است).

در آثار جمال اقدس ابهی سه صلح ذکر شده است: اصغر، اکبر و اعظم. صلح اصغر همان طور که عرض کردم صلح سیاسی است که در نتیجه استیصال دول عالم تأسیس خواهد شد. توضیحاتی که درباره کیفیت این صلح در آثار حضرت ولیّ امرالله زیارت شده از این قرار است: «حکومت‌های ملّی که هر نوع آزادی عمل را بر خود روا می‌دانند باید حدود و قیودی بر حاکمیت

خویش بنهند تا بتوانند اولین قدم لازم را برای تشکیل اتحادیه‌ای از جمیع ملل عالم در آینده ایام بپردازند. زیرا مقتضای زمان چنین است که یک حکومت اعلاّی جهانی ایجاد شود که در ظلّ آن تمام ملل عالم به طیب خاطر از داشتن حقوق و اختیاراتی از قبیل: اعلان جنگ، حقّ وضع بعضی از مالیات‌ها، کلیه حقوق مربوط به تسلیحات صرف نظر نمایند. چنین حکومت جهانی دارای یک قوهّ مجریّه بین المللی خواهد بود که قدرت نهائی و بلامنازع خویش را بر هر عضو متمرّد و طاعی این اتحادیه جهانی به کار خواهد بست. همچنین یک پارلمان جهانی خواهد داشت که انتخاب اعضایش با مردم هر کشور و با تأیید هر دولت خواهد بود و نیز یک محکمه کبرای بین المللی به وجود خواهد آمد که حکمش قاطع و بر همه ممالک روا خواهد بود. حتّیّ کشورهایی که مایل نباشند که قضایای آنها به آن محکمه ارجاع گردد باز مجبور بر اطاعت خواهند شد و در چنین جامعه جهانی، جمیع موانع اقتصادی، به کلی از میان خواهد رفت، سرمایه و کار لازم و ملزوم یکدیگر خواهند شد... یک مجموعه‌ای از قوانین بین المللی که محصول مشاورات نمایندگان پارلمان بین المللی است، تدوین خواهد گشت».

توجه نمائید، تمام مراتب را حضرت ولیّ امرالله در هفتاد و چند سال پیش، پیش بینی فرموده‌اند. تمایزهای صلح اصغر با صلح اکبر در این است که در ظلّ صلح اکبر، روح اصول روحانی و اخلاقی و انسانی که اسّ اساس شریعت بهائی است مقدّر است که به اراده الهی در عملیات هیکل و نظام صلح اصغر نفوذ و رسوخ نماید.

فرق بین صلح اکبر و اعظم در این است که در ظلّ نظم بدیع جهان آرای الهی در میقات مقررّ خود و در ضمن تحولات و ترقّیات عصر طلائی آئین بهائی مژده و بشارت حضرت بهاءالله که ارض قطعه‌ای از جنّت ابهی خواهد شد، کاملاً و مکّملاً تحقّق خواهد یافت. صلح اصغر را می‌توانیم به عنوان شکوفه صلح عمومی بدانیم ولی این درخت هنوز دو مرحله دیگر دارد. در مرحله اول باید این شکوفه به میوه و ثمر مبدّل شود. یعنی این شکوفه باید میوه درونی خود را ظاهر کند، این میوه را می‌توانیم صلح اکبر بنامیم. امّا این میوه اولش هنوز نارس است، به تدریج شیرین و مطبوع خواهد شد و آن را می‌توانیم در آن موقع ظهور صلح اعظم بدانیم.

در یکی از تویعات مبارکشان به انگلیسی، حضرت ولیّ امرالله توضیح داده‌اند که دو نقشه الهی در حال تحقّق است: یکی در محیط داخلی و خصوصی جامعه بهائی است و دیگری در خارج آن یعنی در فضای عمومی و وسیع تحولات جهانی. در این فضای وسیع ما اهل بهاء وظیفه

وجدانی داریم که هر یک از ما به قدر امکان، خود را بهائی حقیقی کنیم. در سطح مؤسّسات امری، حقیقت تعالیم الهی باید در مشروعات امری کاملاً ظاهر و نمایان باشد. اگر به این شرائط عمل نمائیم ملاً اعلی حسب الامر جمال اقدس ابهی ما و مؤسّسات امریه را در ظلّ قیادت بیت العدل اعظم وسیله و واسطه تحقّق بشارات ملکوتی و اهداف و مقاصد آسمانی قرار خواهند داد.

حضرت ولیّ امرالله مکرراً در توفیعات خودشان می فرمایند که ید غیبی در کار است و طبق اراده محیطه غالبه غیبیه الهیه، نوع بشر را ابتداء به صلح اصغر و سپس به دو صلح اکبر و اعظم سوق خواهد داد. البته چون جامعه بهائی در شورای اجتماعی و اقتصادی هیئت سازمان ملل عضویت دارد نمایندگان ما علی الخصوص در سطح بین المللی و البته در سطح ملی و محلی نهایت سعی و همت خود را مبذول می دارند و در امور اجتماعی و اقتصادی و آنچه مربوط به بهبود و آسایش و سعادت نوع بشر است به کمال اشتیاق و جدّیت تشریک مساعی می نمایند.

همان طور که عرض کردم، حضرت ولیّ امرالله در توفیعات خودشان می فرمایند که دو نقشه در جریان هست. به انگلیسی اسم آن را Major Plan یعنی نقشه کبری عمومی و Minor Plan یعنی نقشه صغرای خصوصی گذاشته اند. نقشه خصوصی مربوط به من و شما و جامعه بهائی است. می دانم شما به این فکر می کنید که این نقشه جامعه بهائی چرا صغری شده است. چرا حضرت ولیّ امرالله نام نقشه عمومی جهانی را کبری گذاشته اند؟ حضرت بهاءالله فقط برای افراد بهائی و جامعه کوچک شش میلیونی نیامده اند، برای عالم انسانی و دوره اقلّاً هزار ساله ظاهر شده اند. می فرمایند که عالم انسانی در حال بلوغ است، هنوز به مرحله بلوغ نرسیده. این فقط جامعه بهائی نیست که به مرحله بلوغ نرسیده، عالم انسانی به مرحله بلوغ نرسیده. حتی برای بلوغ عالم انسانی در آثار جمال اقدس ابهی علائمی و شرائطی ذکر فرموده اند، این علامات در توضیحات و یادداشت های کتاب مستطاب اقدس درج شده است.

بنابراین به همین سبب است که نقشه عمومی الهی مربوط به عالم انسانی است و نقشه های ما مربوط به امور و تحولات خصوصی و پیشرفت های جامعه بهائی است. شاید تصوّر خود که چون ما راجع به مسائل صلح صحبت می کنیم، می خواهیم در امور سیاسی دخالت بکنیم، ابدأ این طور نیست. حضرت بهاءالله نیامده اند که یک حزب سیاسی و یا باشگاهی را تأسیس بکنند و اسم آن را باشگاه بهائی بگذارند، این طور نیست. آئینی و دین و شریعتی آورده اند و برای سعادت عمومی عالم انسانی آمده اند، برای تأسیس مدنیّت الهی آمده اند. هر فردی از افراد بشر امروز،

مورد توجه و علاقه حق است. حق میل دارد که همه را یکی کند تا همه متحد بشوند. این است که آن نقشه عمومی الهی در حال حرکت است. در عین حال به ما وظایفی داده‌اند و حضرت ولی امرالله نقشه‌های تبلیغی به ما داده‌اند و خودشان پیش بینی فرموده‌اند که در آینده بیت العدل اعظم این نقشه‌ها را وضع و اجرا خواهند کرد و این پیش بینی در آثار منتشر شده ایشان، به کمال صراحت منعکس است.

آرزوهای اهل بهاء برای تحقق صلح و آشتی و تأسیس مدنیت الهی در این مناجات حضرت عبدالبهاء به وجه احسن منعکس و توصیف شده است:

«ای پروردگار نوع بشر را موفق نما تا نزاع و جدال زائل گردد و بنیان خصومت برافتد و بنیاد الفت و محبت تأسیس شود، قلوب مؤتلف شوند، نفوس منجذب گردند، عقول ترقی کند، وجوه روشن و نورانی گردد. جنگ و جدال نماند، صلح و سلام رخ بگشاید، وحدت عالم انسانی در قطب آفاق خیمه برافرازد، قبائل و امم مختلفه امت واحده شود، اقالیم متعدّد حکم اقلیم واحد یابد، بسیط زمین وطن واحد شود، شعوب و ادیان متعارضه متنازعه ملت واحده گردد، عالم آفرینش آرایش جوید و من فی الأرض راحت و آسایش یابد. توئی مقتدر و توانا و توئی دهنده و بخشنده و بینا.

ع ع

## سیر تکاملی نظم اداری و روح و شکل آن

### علی نخجوانی

در موضوع امروز که سیر تکاملی نظم اداری است، به جا و مناسب است که چند کلمه دربارهٔ اصلاح نظم اداری صحبت بداریم. این عبارت نظم اداری به تدریج اسم خاص شده است، یعنی فقط به معنی صفت نیست. حضرت ولیّ امرالله این اصطلاح را به کار برده‌اند. به زبان انگلیسی این مطالب را بیشتر بیان فرموده‌اند یعنی در توفیعات انگلیسی مبارک خطاب به احبّای غرب. بنده در آثار حضرت ولیّ امرالله به فارسی گمان می‌کنم فقط در یک مورد عبارت نظم اداری را زیارت کرده‌ام. در اغلب موارد عنوان نظم بدیع جهان آرای الهی استعمال شده. اما وقتی حضرت ولیّ امرالله به انگلیسی این مسائل را مطرح می‌فرمودند، عبارت Administrative Order را به کار می‌بردند. در قانون صرف و نحو زبان انگلیسی وقتی این اسم خاص بشود، آن حرف اول را حرف بزرگ می‌زنند. مثلاً در Administrative Order (نظم اداری) آن حرف A اول کپیتال (capital) است، حرف بزرگ است. حرف O هم در Order کپیتال است. این عبارت را حضرت ولیّ امرالله خودشان وضع فرموده‌اند. در آثار مبارک جمال اقدس ابهی یا حضرت عبدالبهاء این عبارات زیارت نمی‌شود.

به علاوه حضرت ولیّ امرالله در انگلیسی بین Administrative Order (نظم اداری) و New World Order (نظم بدیع جهان آرای الهی) فرق گذاشته‌اند و توضیح داده‌اند که این نظم اداری مقدمه و مرحله ابتدائی World Order است. مثل این می‌ماند که ما به یک نهالی نگاه می‌کنیم، در یک مقام می‌توانیم بگوئیم این نهال است و در یک مقام هم می‌توانیم بگوئیم این درخت است در صورتی که هنوز نهال است. و یا در مورد جنین در رحم مادر نمی‌گوئیم جنین در چه حالی است بلکه می‌گوئیم بچه در چه حالی است. به همین اعتبار من فکر می‌کنم حضرت ولیّ امرالله این نظم اداری را به عبارت نظم بدیع ذکر می‌فرمایند.

در ایران متأسفانه این کلمه نظم را درست نفهمیده بودیم. چون این کلمه نظم در کتاب مستطاب بیان هم هست "طوبی لمن ینظر الی نظم بهاءالله". جمال مبارک هم در کتاب اقدس



می‌فرمایند: «قد اضطرب النَّظْم من هذا النَّظْم الأعظم». این کلمه نظم را هم در کتاب بیان متوجّه نشده بودیم و هم در کتاب اقدس. حتّی در انتشارات ما هنوز هم شاید در دست احبّاء باشد که مقصود از نظم در اینجا شیوه و ترتیب آیات کتاب مستطاب اقدس است. یعنی نظم اعظم، نظم ادبی آیات را که در ادوار سابقه مرسوم بوده آشفته کرده است. تا این که در سال ۱۹۳۴ م رساله دور بهائی که به زبان انگلیسی مرقوم فرمودند (عنوان آن به زبان انگلیسی Dispensation of Baha'u'llah است) به ایران رسید. در این رساله مبارک، ترجمه آیه کتاب مستطاب اقدس و آیه کتاب مستطاب بیان به انگلیسی منتشر فرمودند و ما در ایران متوجّه شدیم که مسئله را بد فهمیده‌ایم و اینجا مقصود نظم عالم است. نظم عالم از ظهور این نظم اعظم مضطرب شده است. یعنی این نظم اعظم یک قوا و اثراتی دارد که ترتیب دنیا را به هم ریخته است.

چنانچه عرض شد، این نظم اداری مقدّمه نظم بدیع جهان آرای الهی است که در آینده ظاهر خواهد شد و این نظم بدیع جهان آرا مقارن خواهد بود با آغاز عصر طلایی حضرت بهاء‌الله. در مورد این مسئله بعداً توضیح بیشتری خواهم داد. و می‌فرمایند که این نظم اداری نه فقط مقدّمه و بشارت دهنده هست بلکه هسته مرکزی آن نظم بدیع خواهد شد. یعنی این نظم که ما الان داریم و اسمش نظم اداری هست، هسته مرکزی آن نظم جهان آرای آینده خواهد شد. هم هسته مرکزی و هم یک اصطلاحی است به انگلیسی که در ترجمه آن تقریباً مُدل یا الگو است، یعنی الگوی نظم بدیع آینده خواهد شد. هم هسته مرکزی و هم الگو.

حضور مبارک که مشرفّ بودم سال ۱۹۵۷ م، یک روز هیکل مبارک در این حدائق مقام اعلیٰ مشی می‌فرمودند. به مناسبتی آیه کتاب مستطاب اقدس و آیه کتاب مستطاب بیان راجع به نظم بهاء‌الله و نظم اعظم را تلاوت فرمودند. یک مکثی فرمودند، چون دیدم یک مکثی هست، بنده جسارت کردم و عرض کردم قربان تا این ترجمه هیکل مبارک نرسیده بود ما در ایران تصوّر می‌کردیم که مقصود نظم و ترتیب آیات کتاب اقدس است تا این که هیکل مبارک این موضوع را برای ما روشن فرمودند، اگر هیکل مبارک نبودند ما چه کار می‌کردیم؟ وقتی من این را عرض کردم، هیکل مبارک با یک لبخند بسیار لطیف و شیرین فرمودند: بله نیکلا فهمید، احبّاء نفهمیدند. مقصود هیکل مبارک از نیکلا یک مستشرق فرانسوی بود که در ایران بود و عاشق حضرت اعلیٰ شد، البتّه بابی نشد ولی عاشق آثار و قوای معنوی این ظهور عجیب شد و هم کتاب بیان فارسی را و هم کتاب بیان عربی را به فرانسه ترجمه کرد. و مقصود هیکل مبارک این بود که

هر چند نیکلا درست ترجمه کرده بود ولی احبّاء درست نفهمیدند. پس از دوره زیارت من رفتیم و در ترجمه نیکلا دقت کردم و متوجه شدم که نیکلا خوب ترجمه کرده بود.

در کتاب قرن بدیع (God Passes By) حضرت ولیّ امرالله می فرمایند:

«یکی از وظایف ولایت امرالله این بوده است که تعالیم و حقایق امریه را سیستم گذاری (Systematize) و طبقه بندی کنند».

حضرت ولیّ امرالله هم قسمت بندی و طبقه بندی فرمودند و هم روابط ضروریّه‌ای که بین این دو قسمت‌ها هست و اینها را به هم مرتبط و متصل می‌کند را برای ما توضیح داده‌اند. حضرت ولیّ امرالله یکی از اهداف نقشه ۱۰ ساله، تلخیص و تدوین احکام و نواهی و مندرجات کتاب اقدس قرار دادند و اضافه کردند که تهیه این جزوه از وظائف مخصوصه ارض اقدس است. لذا هیکل مبارک در اواخر ایّام مشغول تهیه این مجموعه شدند. بعد از صعود هیکل مبارک چون جزوه‌ها کاملاً تمام نبود یعنی قسمتی باقی مانده بود، اینها را بیت العدل اعظم ترتیب دادند و جزوه چاپ شد. این مجموعه به فارسی باید در اختیار احبّاء باشد. به شما اطمینان می‌دهم که ۹۹.۵٪ آن نتیجه زحمات خود هیکل مبارک است و مختصری که باقی مانده بود بیت العدل اعظم اضافه کردند. شما فهرست این کتاب را نگاه کنید و ببینید که به چه شکل است.

مادّه اول تعیین مقام حضرت عبدالبهاء است. مادّه دوم پیش بینی مقام ولایت امرالله است. مادّه سوم بیت العدل اعظم و وظایف آنها است. مادّه چهارم احکام است. همه اینها موادّ تابعه یک و دو دارد به صورت مرتّب. الایم فالایم. این از وظائف مبین است. این است که می‌فرمایند: سیستم گذاری تعالیم یکی از وظایف ولایت امر بوده است، اگر ما این وظیفه را مثلاً به یک لجنه‌ای واگذار می‌کردیم که شما لجنه دانشمندان امر هستید و بیاید یک تدوینی از موادّ کتاب مستطاب اقدس تهیه کنید. شما تصوّر می‌کنید مادّه اول را چه چیزی می‌گذاشتند؟ به عقل هیچ کس نمی‌رسید که موضوع عهد و میثاق را اول بگذارد. مادّه اول را لابد همان فقره اول کتاب مستطاب اقدس می‌گذاشتند که می‌فرمایند: شناسائی مظهر ظهور باید با تبعیت از اوامر او همیشه توأم باشد. تفکیک جایز نیست و اینها لازم و ملزوم یکدیگر هستند. لابد این را مادّه اول می‌گذاشتند. البته این موضوع در تدوین خودشان البته هست اما در محلّ خودش ذکر شده و یکی از موادّ قسمت چهارم است. درست دقت بفرمائید که هیکل مبارک چه هدیه‌ای به عالم امر داده‌اند.

مثال دیگر اینکه هیچ کس به عقلش نمی‌رسید که دور حضرت بهاء‌الله را می‌توانیم به سه عصر تقسیم نماییم، این را حضرت ولیّ امرالله به ما یاد داده‌اند. عصر رسولی که هفتاد و هفت سال می‌باشد، عصر تکوین که ما الان در این مرحله هستیم و در آینده عصر طلائی خواهد بود. این حقیقت را ما نمی‌دانستیم. این طبقه بندی را هیکل مبارک برای ما کرده‌اند. مثلاً راجع به مرحله اول می‌فرمایند که در عصر اول غرس دانه امرالله و پیدایش نهال و جوانه واقع شد. یعنی هفتاد و هفت سال. مرحله ریشه دوانی عمیق و رشد و نمو باید در عصر تکوین آغاز بشود و ادامه داشته باشد تا میقاتی که برای ما حال نامعلوم هست، تا به پایان برسد و عصر طلائی که عصر سوم است شروع بشود. یک مورد دیگر برای شما عرض می‌کنم که ببینید این سیستم گذاری هیکل مبارک چقدر اهمیت داشته است. مثلاً در مورد جانشینی و موضوع عهد و میثاق می‌فرمایند که کتاب عهدی (همان طور که می‌دانید کتاب عهدی وصیت نامه جمال مبارک است) شارح و توضیح دهنده کتاب مستطاب اقدس است. و وصایای حضرت عبدالبهاء متمم کتاب مستطاب اقدس است. یکی شارح است و یک متمم. اصطلاحات مبارک را شما دقت بفرمائید. در مورد رساله خودشان که دور بهائی است (Dispensation of Baha'u'llah) و در سنه ۱۹۳۴ م از قلم مبارک صادر شد می‌فرمایند که رساله دور بهائی که معروف به Dispensation است هم متمم کتاب عهدی است و هم متمم الواح وصایای حضرت عبدالبهاء می‌باشد. یعنی متمم دو وصیت نامه است. در بیانات شفاهی هیکل مبارک به زائرین می‌فرمودند که این رساله مانند وصیت من است و این نصوصی که در اینجا هست که می‌فرمایند متمم کتاب عهدی و متمم الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، این مسئله را تأیید می‌کند. ممکن است به همین علت بوده است که خودشان یک وصیت نامه معمولی را مرقوم نفرموده‌اند.

شما می‌دانید که این موضوع جانشینی در امر مبارک یکی از امتیازات این ظهور اعظم است. در ادوار گذشته عهد و میثاقی بوده است، منتهی به صورت شفاهی بوده و منصوص نبوده است ولی در دوره جمال مبارک این منصوص شده است و این سبب خواهد شد که هیچ وقت اختلافات داخلی منجر به انشقاق و انشعاب نخواهد شد. البته اختلاف امکان دارد. ما دیدیم بعد از صعود جمال مبارک اختلاف واقع شد. بعد از شهادت حضرت اعلی راجع به من یظهره الله و موضوع مستغاث اختلاف واقع شد. بعد از صعود حضرت بهاء‌الله اختلاف واقع شد ولی این اختلاف‌ها منجر به انشقاق نشد. این امتیاز این ظهور اعظم است. بعد از صعود حضرت عبدالبهاء

اختلاف واقع شد. بعد از صعود حضرت ولی امرالله اختلاف واقع شد ولی هیچ یک از اینها ریشه نداشتند و سبب انشقاق نشدند. جناب فیضی یک مثالی می‌زدند که خیلی مناسب بود. می‌فرمودند: درخت امرالله وقتی که دچار طوفان امتحان می‌شد، در سایر ادیان یک شاخه می‌شکست. در گذشته این شاخه را می‌کاشتند و این شاخه سبز می‌شد ولی جمال مبارک به ما ضمانت داده‌اند و اطمینان داده‌اند که هنگامی که شاخه شکست اگر هم بکارند سبز نمی‌شود بلکه می‌پوسد و از بین می‌رود. این اطمینان را به ما داده‌اند زیرا عهد و میثاق منصوص است. البته من امروز راجع به این موضوع که به چه شکل منصوص است وقت شما را نخواهم گرفت ولی شما اگر اهل تحقیق هستید، از شما خواهش می‌کنم سرفرصت سه بند کتاب مستطاب اقدس را به دقت در منزل مطالعه کنید. یکی بند شماره ۴۲، بنده شماره ۱۲۱، و بند شماره ۱۷۴. موضوع جانشینی در این سه بند به صراحت ذکر شده.

قبل از صعود حضرت بهاءالله برای احبای شرف کاملاً مسلم و محرز بود که جانشین ایشان غصن اعظم (حضرت عبدالبهاء) هستند. چون به این مسئله هم در کتاب مستطاب اقدس اشاره شده است و هم در سوره غصن و هم در الواحی که از قدم جمال اقدس ابهی خطاب به خود حضرت عبدالبهاء است. در نتیجه کاملاً برای احبای مسلم بود که بعد از جمال مبارک، حضرت عبدالبهاء مرجع و مرکز میثاق هستند. ولی قبل از صعود حضرت عبدالبهاء، احبای نمی‌دانستند که تکلیف به چه شکل خواهد شد، برای این که می‌دانستند که میرزا محمد علی که ذکرش در کتاب عهدی هست، نقض عهد کرده است. پس تکلیف بعد از صعود حضرت عبدالبهاء چیست؟ سؤال می‌کردند. حضرت عبدالبهاء گاهی می‌فرمودند که این یک سری است که بعداً کشف خواهد شد. گاهی به شکل دیگری جواب می‌دادند، نظر به استعداد و حال شخص سؤال کننده. مثلاً می‌فرمودند که بعد از من بیت العدل است. احبای واقعاً مطمئن نبودند که چه خواهد شد تا این آکه صعود واقع شد و الواح وصایا باز شد و معلوم شد که موضوع از چه قرار است.

غیر از این مسئله احبای اصلاً نمی‌توانستند تصور نمایند که یک عصری به پایان خواهد رسید و یک عصر جدیدی آغاز خواهد شد، در صورتی که حضرت عبدالبهاء همین مطلب را در نهایت ظرافت و نظافت بیان می‌فرمودند بدون این که پرده را بردارند. مثلاً در یک لوحی هست که در مجله نجم باختر چاپ شده است، در آنجا می‌فرمایند (تقریباً مضمون بیان مبارک است) که دوره ایشان دوره جشن عروسی است، در جشن عروسی زیاد نظم و ترتیب نیست ولی بعد از جشن،

عروس و داماد باید منزل خود را مرتب و منظم نمایند. به یک نوعی برای احباء به این صورت بیان می‌فرمودند. با این که از جمله بیانات شفاهی مبارک در غرب این بود که می‌فرمودند که دوره من دوره فضل است بعد از من دوره عدل خواهد بود، بفهمند که یک تغییراتی حاصل خواهد شد.

ولی از این دو مطلب مهم‌تر عبارتی هست که حضرت ولیّ امرالله از یکی از الواح حضرت عبدالبهاء در رساله Dispensation نقل فرموده‌اند. لوح مبارک عربی است. اصل بیان مبارک از این قرار است: «لا تخافی اذ قطع هذا الغصن من ارض الناسوت ان تسقط الورقات بل تنبت الورقات لانّ هذا الغصن ينمو بعد القطع من الارض و يعلو حتى تظلّل على الآفاق و تصل اوراقها الى الارجح الاعلی و یثمر بثمرات معطره للآفاق».

که مضمون فارسی آن این است: (ترس و خوف نداشته باشید که هر وقت این غصن از عالم ناسوت قطع شود، اوراقش نیز از حیات محروم خواهد شد. اوراق این غصن بعد از قطع شدن آن از این عالم سبز خواهد شد، نمو خواهد کرد و به مقامی از علو به اوج خود خواهد رسید. و به مقامی از علو و سمو خواهد رسید که جهان و جهانیان در ظلّش قرار خواهند گرفت و ثمراتش آفاق عالم را معطر خواهد ساخت).

ملاحظه بفرمائید که حضرت ولیّ امرالله عالم را به چه شکل استدلال می‌فرمایند که ببینید چطور حضرت عبدالبهاء ما را آماده کرده بودند برای این که یک عصر جدیدی آغاز خواهد شد که خودشان هم اسم تکوین را روی آن گذاشتند.

حضرت ولیّ امرالله در دو رساله یعنی همین رساله Dispensation و کتاب قرن بدیع توضیح دادند که ریشه‌های نظم اداری بهائی که خودشان می‌فرمایند تباشیر اولیه بوده، چطور در عصر رسولی ریشه‌های آن دیده می‌شود. شرح این ریشه‌ها و موارد در دو کتاب Dispensation و God Passes By از این قرار ذکر شده است. در الواح حضرت بهاءالله که در آن اساس بیت العدل بین المللی و بیوت عدل محلی صریحاً معین و مقرر گشته. در مؤسسه ایادی امرالله که بدو حضرت بهاءالله تأسیس و سپس حضرت عبدالبهاء آن را ادامه دادند. در اساس محافل روحانی محلی و ملی که حتی قبل از صعود حضرت عبدالبهاء در مرحله جنینی خود به ایفای وظایف خود مشغول بودند. در اختیاراتی که شارع آئین مقدس و مرکز میثاق در الواح خود به این محافل عنایت فرمودند. در اساس صندوق‌های خیریه محلی که اداره آن بر طبق دستورات مخصوص حضرت

عبدالبهاء خطاب به پاره‌ای از محافل روحانی در ایران بوده است. در آیات کتاب مستطاب اقدس که در آن تلویحاً به اساس ولایت امرالله پیش بینی شده. درباره اصل توارث و تقدّم ولد ارشد که در جمیع شرایع گذشته معمول بوده و حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح خود آن را تأیید می‌فرمایند. در جمیع این موارد، آثار و علائم اولیّه این نظم اداری و جریان آن مشهود است. نظمی که حضرت عبدالبهاء آن را بعداً در الواح وصایای خود اعلان و برقرار ساختند. این در Dispensation است. حالا به کتاب *God Passes By* می‌آئیم. این بیان مبارک است:

«باید متذکّر گردید که تابشیر اولیّه این نظم ابداع افخم و شواهد و سطوح این مقصد اتم در ایام مبارک حضرت عبدالبهاء و حتی در سنین قبل از صعود جمال اقدس ابهی آغاز و تمهیدات لازمه‌اش پیش از حصول عصر تکوین از طرف آن دو طلعت نورا جهت حصول این مقصد اعزّ اسنی اتّخاذ شده بود. از جمله تعیین و انتصاب بعضی از مؤمنین و پیروان مقدم شریعت الله در اقلیم جلیل ایران به مقام ایادی امرالله، از طرف حضرت بهاءالله (توضیحی عرض می‌کنم که چون ایادی امرالله یکی از مؤسّسات مهمّه نظم اداری بهائی است، بیت العدل اعظم مؤسّسه مشاورین را تعیین فرمودند که وظایف ایادی را در ترویج و صیانت امرالله اجرا بکنند ولی رتبه و مقام ایادی نداشته باشند) و تشکیل محافل شور در مراکز مهمّه بهائی در شرق و غرب به دستور حضرت عبدالبهاء، همچنین انتخاب هیئت معبد بهائی (Baha'i Temple Unity)، (این هیئت در آمریکا تأسیس شد و اولین هیئت منتخبه ملّی بود که در واقع می‌توان گفت مقده تشکیل یک محفل ملّی است).

و تأسیس صندوق‌های خیریه محلی برای تأمین خدمات و مجهودات امری و ابتیاع اراضی به منظور وقف در مصالح عمومیّه و رفع احتیاجات آتیه و ایجاد مؤسّسه نشریات جهت طبع و اشاعه آثار و ارتفاع اولین مشرق الاذکار (ببینید مشرق الاذکار را جزو نظم اداری حساب کرده‌اند). و ارتفاع اولین مشرق الاذکار بهائی در عالم (که البتّه اشاره به مشرق الاذکار عشق آباد است) و بنای مقام مقدّس اعلی در سطح جبل کرمل و انشاء مسافرخانه برای پذیرائی مبلغین سیار و زائرین اعتبار مقدّسه. این اقدامات و مشروعات را می‌توان فی الحقیقه طلیعه و مبشّر مؤسّساتی دانست که می‌بایستی پس از انقضای عصر رسولی یعنی در عصر تکوین به کمال نظم و اتقان، تأسیس و با جلوه و شکوه بر پا گردد».

همان طور که ملاحظه فرمودید این دو بیان مبارک، بعضی مواردش تکراری است و برخی غیر تکراری. البتّه علامت اولیّه نظم اداری یا نظم بدیع الهی نه فقط در اقدامات و مشروعات و اشاراتی که حضرت ولیّ امرالله ذکر فرموده‌اند آشکار و نمودار بود بلکه هم در کتاب بیان و هم در کتاب اقدس، عظمت و قدرت این نظم اعظم به صراحت مذکور است که بنده به آن اشاره کردم. و این بیان مبارک که بنده فقط قسمت اول آن را برای شما تلاوت کردم: «طوبی لمن ينظر الی نظم بهاءالله و يشکر ربّه و فانه يظهر (اشاره به جمال مبارک است) و لا مرد له من عندالله فی البیان». یعنی مردی ندارد و ردخور ندارد و ظهور جمال مبارک حتمی است.

و نیز فقط قسمت اول بیان کتاب مستطاب اقدس را خواندم. تمام آیه را برای شما تلاوت می‌کنم، ببینید با چه عظمتی راجع به این نظم بیان می‌فرمایند: «قد اضطرب النّظم من هذا النّظم الاعظم و اختلف الترتیب بهذا البدیع الّذی ما شهدت عین الابداع شبهه».

که مضمون مبارک این است: (نظم عالم از پیدایش این نظم اعظم مضطرب و آشفته شده، ترتیب امور جهان از ظهور این ترتیب بدیع الهی از هم گسیخته شده زیرا این نظم و ترتیب، نظمی است که چشم خلاق در جهان نظیر آن را هرگز مشاهده نکرده است).

بدایت هر کاری غالباً همراه با مشکلات است. تأسیس محافل روحانی در ایران نیز همین طور بود. اولین محفل روحانی که با پایه گذاری خیلی مقدماتی تشکیل شد به حساب میلادی در سال ۱۸۹۷ م بود. در واقع پنج سال بعد از صعود جمال مبارک. و این سال اتفاقاً مصادف بود با تولّد مبارک حضرت ولیّ امرالله. ولی تشکیل این محفل به طور منظم تری دو سال بعد اتفاق افتاد یعنی در سال ۱۸۹۹ م، حسب الامر حضرت عبدالبهاء، ایادی امرالله هم در آن موقع در این محفل عضو بودند. ولی آن محفل اول را می‌خواهم برای شما عرض بکنم که این محفل چون نمی‌دانستند چه کار بکنند تصمیم گرفتند که باید حتماً مهر داشته باشد. و چون در کتاب اقدس می‌فرمایند که باید ۹ نفر باشند، نمی‌شود مهر ما یک مهر باشد و نزد یک نفر باشد، باید این مهر را به ۹ قسمت بکنیم تا در واقع ۹ قاچ بشود. هر یک از اعضاء یک قاچ در جیبش بود. هر عضو که جلسه می‌آمد با این قاچ خود می‌آمد. مذاکره می‌کردند، تصمیم می‌گرفتند، بعد از این که تصمیم گرفته شد و نامه خوانده شد و فی المجلس شد، بعد از آن هر کس قاچ خود را می‌داد و قاچ‌ها را در قالبی می‌گذاشتند و در حضور همه نامه را مهر می‌کردند. جلسه هم که تمام می‌شد بعد از مهر

کردن نامه‌ها هر کس با قاچ خود به خانه بر می‌گشت. این طرز فکر ما بود. تا به تدریج ببینید چقدر حضرت عبدالبهاء و حضرت ولیّ امرالله این مسائل را حل و مرتّب کردند.

همچنین در ایالات متّحده آمریکا اولین محفلی که تشکیل شد در سال ۱۹۰۱ م و در شیکاگو بود. اینها دیدند در کتاب مستطاب اقدس که در آن موقع یک ترجمه خیلی سطحی شده بود، باید بیت العدل باشد. بنابراین گفتند ما بیت العدل هستیم و عریضه‌ای عرض کردند حضور حضرت عبدالبهاء به امضاء بیت العدل شیکاگو. حضرت عبدالبهاء هم عنایتاً در جواب آنان را به بیت العدل شیکاگو مخاطب فرمودند. بعد از یک سال فرمودند که این بیت العدل را کنار بگذارید و خودتان را محفل روحانی بهائیان شیکاگو معرفی کنید و این کافی است. و این بساط بیت العدل نوشتن میقاتش بعداً خواهد رسید. این نظم اداری هنوز به مرحله بلوغ خود نرسیده است، هنوز در مرحله جنین هستیم. هنوز این طفل و در واقع این جنین متولّد نشده است.

من وقتی در مدرسه بودم، دایرة المعارف را باز کردم و برای اولین دفعه عکس جنین را دیدم، وحشت کردم. واقعاً زیبایی در این جنین اصلاً وجود ندارد. یک کله و یک شکم بزرگ دارد و دو دست کوچک و دو پای کوچک. بدون اغراق من واقعاً وحشت کردم. با خودم گفتم من هم واقعاً به این شکل بودم؟ حالا تشکیلات ما به این شکل است. ما در مرحله جنین هستیم، هنوز به حدّ بلوغ نرسیده‌ایم تا بعداً نظم اداری بشود نظم جهان آرای الهی. اگر نواقصی می‌بینیم یک قدری صبر و حوصله با هم داشته باشیم، درست خواهد شد و این طفل در نهایت زیبایی متولّد خواهد شد. هنوز متولّد نشده است. ما داریم الان با هم همکاری می‌کنیم که این طفل متولّد بشود، خودمان هم جزو این جنین هستیم.

الواح وصایای حضرت عبدالبهاء وقتی که اعلان شد، ما تصوّر می‌کردیم که مقصود از این سند این است که حضرت ولیّ امرالله شوقی افندی را، بعد از خودشان معین بفرمایند. ولی حضرت ولیّ امرالله در مورد الواح وصایا می‌فرمایند که این منشور نظم اداری بهائی است و نیز منشور مدنیت آینده بهائی خواهد بود. منتهی ما خیال می‌کردیم که این الواح وصایا است و شب‌های صعود باید از الواح وصایا بخوانیم و آن قسمت‌هایی را می‌خواندیم که مربوط به حضرت شوقی افندی بود که ولیّ امر هستند، آیت الهی هستند، مبین آیات هستند، مرجع کلّ هستند و همه باید اطاعت بکنیم. ما خیال می‌کردیم که مقصود فقط همین است در صورتی که می‌فرمایند که این



منشور نظم اداری بوده و این در آینده منشور مدنیت بهائی محسوب خواهد شد. ببینید چقدر فهم ما با دید و بینائی حضرت ولی امرالله فرق دارد.

بعد از صعود حضرت عبدالبهاء در یک توقیعی به فارسی که تاریخ آن پانزدهم فوریه ۱۹۲۲ م

که در واقع دو ماه و دو هفته بعد از صعود حضرت عبدالبهاء است، می فرمایند:

«تکلیف شدیدم آن است که افکار را حصر نموده و به تمام قوا و به مشورت احبّاء متوجّهاً الیه معتمداً علیه تمهیدات لازمه مهمّه را از برای تشکیل آن مرجعی که در مستقبل حلال مشکلات و واضع احکام و شرایع غیر منصوصه و مبین امور مبهمه است، حتّی المقدور فراهم آورم».

دو ماه و چند روز بعد از صعود این جوان ۲۴ ساله، خطاب به احبّای ایران می فرماید که من

تکلیفم این است که تمهیدات و مقدمات را برای تشکیل بیت العدل اعظم فراهم کنم.

یک مسئله ای را باید در اینجا توضیح بدهم که این مبین امور مهمّه با مبین آیات الهی فرق

دارد، یکی نیست و این تبیین امور مبهمه متکی بر این بیان حضرت عبدالبهاء است در الواح

وصایا که می فرمایند که بیت العدل اعظم در مسائل مبهمه آن چه تقرّر یابد همان مانند نصّ

است. این وظیفه حلّ مسائل مبهمه را به بیت العدل اعظم واگذار کرده اند. حالا امور مبهمه یعنی

چه؟ یعنی اموری که خیلی روشن نیست و مبهم است. مثلاً الواح وصایا ضمانتی می دهد که

مؤسسه ولایت امرالله برای همیشه باقی و برقرار خواهد بود و نیز دستور العمل صریحی ذکر نشده که

اگر سلسله ولایت قطع شود چنین و یا چنان باید کرد. این مسائل از امور مبهمه است. بیت العدل

اعظم در توقیعات و ابلاغیه های خودشان این امور را مطرح فرموده اند و در اطرافش توضیحات

لازمه را داده اند. سه ابلاغیه هست که در مجموعه ابلاغیه های بیت العدل اعظم درج شده، اگر

شما بتوانید این توضیحات را تحصیل و مطالعه کنید. سه توقیع است که این امور مبهمه را آنجا

شرح می دهند، در همان سال های اول بعد از صعود حضرت ولی امرالله.

ببینید حضرت ولی امرالله چقدر با احتیاط و با چه حکمتی امور امری را اداره می فرمودند.

مثلاً با وجود این که می فرمودند که این الواح وصایا منشور نظم اداری است ولی در آثار خودشان

برای مدّت ۱۳ سال بعد از صعود هیچ وقت این کلمه نظم اداری را به این معنی که در اول عرض

کردم استعمال نفرمودند، بساط تشکیلات موجود بود، محافل بود، دوائر امری بود، لجنات بود،

همه این موارد بود اما هیچ وقت در انگلیسی یا فارسی نفرمودند که این نظم اداری است. این

اسم خاصّ یعنی نظم اداری را نگه داشتند. در سال ۱۹۳۴ م وقتی که Dispensation را مرقوم

فرمودند، تشکیلات امری را به این اسم موسوم فرمودند. در این مدّت ۱۳ سال به انگلیسی می‌فرمودند: Baha'i Administration به جای Administrative Order. به فارسی تشکیلات بهائی و نه نظم اداری بهائی. پس حتّی نمی‌خواستند برای مدّت ۱۳ سال اوّل، طوری باشد که احبّاء تصوّر کنند این همان نظم اداری است که حضرت بهاءالله پیش بینی کرده‌اند. ولی وقتی که در ۱۹۳۴ م محفل روحانی ملّی ایران تشکیل شد و تعداد محافل ملّی در عالم به هشت محفل ملّی رسید، در آن موقع عنوان Administrative Order استعمال شد. در این مدّت، از سال ۱۹۳۴ م به بعد، در ظرف مدّت نوزده سال تعداد محافل ملّی در عالم از هشت محفل به دوازده محفل ملّی رسید. یعنی در قطعه آمریکا، یعنی در نیمکره غربی، چهار محفل ملّی، در هر یک از اروپا و آسیا، سه محفل ملّی، در هر یک از آفریقا و جزایر اقیانوس آرام یک محفل ملّی، جمعاً دوازده محفل شد. و همان طور که می‌دانید در سال ۱۹۵۳ م که مصادف بود با صدمین سال اظهار امر سّری حضرت بهاءالله در سیاه چال طهران، مشروع نقشه ده ساله را آغاز کردند، این نقشه را مشروع کبیر اکبر نامیدند. و در اواسط این نقشه ده ساله خودشان صعود فرمودند. ولی پس از صعود مبارک، احبّاء آرام ننشستند چون در توقیعات خودشان از احبّاء عهد گرفته بودند که هر اتّفاقی در طیّ این نقشه واقع شود، احبّاء باید هر یک از اهداف را بهر قیمتی شده اجرا کنند. لذا وقتی که صعود مبارک واقع شد، عده زیادی از احبّای جهان قیام کردند و گفتند که این نقشه تکلیف و وظیفه ما است، و انتظار حضرت ولیّ امرالله، باید اجرا کنیم و ایادیان عزیز امرالله که بیست و هفت نفر بودند زمام امور را به دست گرفتند. چون در مورد حضرات ایادی امرالله می‌فرمایند حارسان امرالهی هستند، مقام خاصّی داشتند و در ظلّ قیادت این نفوس نفیس، سایر اهداف عمده اداری اجراء شد و تعداد محافل روحانی به پنجاه و شش محفل ملّی رسید.

اگر یادمان باشد موضوع به اینجا منتهی شد که صعود مبارک حضرت ولیّ عزیز امرالله در اواسط نقشه ده ساله واقع شد و احبّاء الحمدلله در ظلّ قیادت ایادی عزیز امرالله قیام کردند و تا آن جائی که ممکن بود اهداف نقشه را اجرا کردند. عرض کردم که تعداد محافل در اوّل نقشه، دوازده محفل ملّی بود، در پایان نقشه به پنجاه و شش محفل ملّی رسید، از برکت همین نقشه ده ساله حضرت ولیّ عزیز امرالله. علاوه این پنجاه و شش محفل نمایندگان خود را به ارض اقدس فرستادند و اوّلین انجمن شور روحانی بین المللی در همان سال ۱۹۶۳ م در ارض اقدس تشکیل

شد و اعضای بیت العدل اعظم انتخاب شدند. بر طبق منویات حضرت ولی امرالله که فرموده بودند من مقدمات را برای تشکیل بیت العدل اعظم تهیه خواهم کرد.

و اما درباره پیشرفت‌های مهمه بعد از تشکیل بیت العدل اعظم، رئوس مطالب را برای شما عرض می‌کنم. در این مدت اقدامات اولیه بیت العدل همین بود که قانون اساسی خودشان را وضع نمایند و برای اولین دفعه یک قانون اساسی بین‌المللی بهائی چاپ و منتشر گردید. جسارتاً پیشنهاد می‌کنم که این قانون اساسی را به دقت مطالعه کنید، خیلی اهمیت دارد. مطالب اساسی در این قانون درج شده که باید اهل بهاء به آنها کاملاً آشنا باشند. هیئت مشاورین قاره‌ای معین شد و بلافاصله هیئت تبلیغ بین‌المللی تأسیس شد و از آن موقع تا حالا بیت العدل اعظم هشت نقشه تبلیغی را وضع و اعلان فرموده‌اند و این نقشه فعلی ما که مدت‌ش پنج سال است، نقشه نهم می‌باشد.

تعداد محافل ملی به بیش از صد و هشتاد محفل ملی در عالم رسیده است. آثار و تعالیم مبارک تقریباً به هشتصد زبان چه ملی و چه ایالتی ترجمه و منتشر شده است. بنا به تشخیص دایرةالمعارف (Encyclopedia Britannica) توسعه و گسترش جامعه بهائی در سراسر جهان بیش از سایر ادیان معتبره دنیا هست به استثنای مسیحیت. شعب جامعه بین‌المللی بهائی در دوائر سازمان ملل به رسمیت شناخته شده و مشغول فعالیت هستند و اقداماتشان بسیار مؤثر است هم در نیویورک و هم در ژنو. اینها یک نظر خیلی اجمالی است از موفقیت‌هایی که در این چهل و پنج سال انجام شده است. و این نظم اداری مدام در حال توسعه است. باش تا صبح دولت‌ش بدمد کاین هنوز از نتایج سحراست.

حضرت ولی امرالله توضیح دادند که این نظم اداری مستند بر سه منشور است. یکی از این سه منشور را بنده قبلاً ذکر کرده‌ام که منشور نظم اداری بهائی یعنی الواح وصایای حضرت عبدالبهاء می‌باشد. علاوه بر این منشور، دو منشور دیگر را حضرت ولی امرالله ذکر فرموده‌اند که اینها اساس و پایه اقدامات نظم اداری بهائی است. منشور اول که در واقع از همه این سه منشور مهم‌تر است، لوح مقدس کرمل می‌باشد که از لسان جمال اقدس ابهی در کوه کرمل نازل شد. حضرت ولی عزیز امرالله می‌فرمایند که این لوح منشور تأسیسات بین‌المللی نظم اداری در اراض اقدس است و منشور آخر و سوم عبارت است از چهارده لوحی که در سال‌های ۱۹۱۶ و ۱۹۱۷ م از قلم مبارک حضرت عبدالبهاء صادر شد. این چهارده لوح به تدریج در این مدت دو سال نازل شد و این

معروف شد به فرمان تبلیغی حضرت عبدالبهاء که به انگلیسی معروف است به *Tablets of the Divine Plan*. این الواح حضرت عبدالبهاء هر چند خطاب به احبای آمریکا و کانادا است اما در واقع یک پیام عمومی جهانی است که حضرت ولیّ امرالله می فرمایند که این فرمان تبلیغی اهل بهاء است و در این چهارده لوح حضرت عبدالبهاء به اسم، کشورهایی که هنوز فتح نشده اند ذکر می فرمایند که باید مهاجرین به این نقاط بروند. ۱۲۱ کشور را به اسم در این الواح ذکر فرموده اند و حضرت ولیّ امرالله فرموده اند که این نقشه ده ساله مبتنی بر این چهارده لوح است.

می دانید که تولّد مبارک حضرت بهاءالله در سال ۱۸۱۷ م واقع شد. ۱۹۱۷ م صدمین سال میلاد حضرت بهاءالله می شد. حضرت عبدالبهاء در ارض اقدس بودند و جنگ بین المللی اول در جریان بود. اجتماع احبای عزیز الهی در جهان برای صدمین سال تولّد جمال اقدس ابهی امکان پذیر نبود، بنابراین حضرت عبدالبهاء در عوض به تدریج این چهارده لوح را نازل فرمودند. حالا ما سال ۲۰۱۷ م را هم در پیش داریم یعنی ده سال دیگر که می شود دویست سال بعد از میلاد جمال اقدس ابهی، شاید بیت العدل اعظم تصمیم بگیرند که جشن های بین المللی جامعه بهائی در سال ۲۰۱۷ م صورت بگیرد. باید خودمان را آماده آن روز بکنیم.

راجع به منشور اول باید قدری توضیح بدهم. فعالیت های نظم اداری منحصر به محافل ملی و محافل محلی نیست، ارض اقدس نیز اهدافی دارد. حضرت ولیّ امرالله می فرمایند که لوح کرمل را احباء باید حفظ کنند. جوان که بودم این لوح را حفظ بودم البته حالا دیگر ذهن یاری نمی کند. حقّ می داند می خواندیم و تلاوت می کردیم ولی کاملاً نمی فهمیدیم که مقصود مبارک حضرت بهاءالله چیست. حضرت ولیّ امرالله فرمودند که مقصود حضرت بهاءالله از کعبه الله در این لوح، مقام مقدّس حضرت اعلی در قلب کوه کرمل است و مقصود مبارک حضرت بهاءالله از سفینه الله، مرکز جهانی اداری بهائی است که راکبانش اعضای بیت العدل اعظمند، این را ما نمی دانستیم. ولی در اواخر ایام از ۱۹۵۱ م به بعد حضرت ولیّ امرالله شروع کردند در توقیعات فارسی و انگلیسی معنی این لوح کرمل را بیان فرمودند. ما آن موقع فهمیدیم که چرا حضرت عبدالبهاء این قدر به این لوح اهمیت می دادند و چرا سواد این لوح را دستور دادند نوشتند و در مسافرخانه کوه کرمل نصب شده است. ما نمی فهمیدیم، خیال می کردیم چون ذکر کرمل در کتب مقدّسه شده، جمال مبارک به اینجا تشریف آورده اند، لذا اهمیت دارد، نمی دانستیم که این نکات در این لوح کرمل هست. مقام حضرت اعلی و مقرّ بیت العدل اعظم به اراده حضرت بهاءالله در این کوه باید

مستقر می‌شدند. هم مرکز روحانی ما در آنجا است و هم مرکز اداری ما. حضرت ولیّ امرالله می‌فرمودند یکی از امتیازات این ظهور در این است که مرکز اداری و مرکز روحانی هیچ وقت از هم جدا نخواهد شد. در سایر ادیان مرکز اداری از مرکز روحانی که محلّ زیارتگاه بود، جدا شد. این دو همیشه با هم خواهند بود. با تمام اهمیّتش که مقام حضرت اعلیٰ دارد که حضرت ولیّ امرالله می‌فرمایند که این مقام مرکز دوائر تسعة جهان است با وجود این اهمیّت و شرافت، می‌فرمایند که مقام حضرت اعلیٰ در ظلّ مقام حضرت بهاءالله یعنی روضه مبارکه در بهجی و در آینده زائرین اوّل به زیارت مقام حضرت بهاءالله در بهجی مشرف می‌شوند و بعد به حیفا می‌آیند برای زیارت مقام حضرت اعلیٰ. به نظر بنده این نکته خیلی اهمیّت دارد. مکرّر می‌فرمودند که ارض اقدس هم قلب روحانی است و هم قلب اداری جامعه بهائیان عالم است. هم قلب العالم است و هم قبة الامم؛ هم قلب است و هم قبله. بیت العدل اعظم که در رأس این نظم اداری هستند، تا پایان این دور حضرت بهاءالله که اقلّاً باید هزار سال باشد، به وظایف خود قائم و همیشه مقرر آن در ارض اقدس خواهد بود.

از سنه ۱۸۶۸ م که جمال اقدس ابهی به ارض اقدس تبعید شدند تا سنه ۱۹۳۸ م یعنی مدّت هفتاد سال در موجودیّت امر بهائی در ارض اقدس تحولاتی حاصل شد. در بدایت تعداد بهائیان که مقیم ارض اقدس بودند غیر از جمال اقدس ابهی، هفتاد نفر بود. مظهر ظهور کلیّ الهی، با هفتاد نفر که در رکاب مبارک بودند به تدریج در این مدّت هفتاد سال تعداد احباء در نتیجه توارث و تناسل به سیصد و پنجاه نفر رسیده بود. حضرت ولیّ امرالله از آن سال به بعد شروع کردند به تدریج به احبائی که مقیم ارض اقدس بودند تذکّر دادند و گاهی هم امر می‌فرمودند که در نقاط مختلف شرق متشکّث شوند و در آن اقالیم مستقر گردند. هم نظر به کثرت این جامعه بود که نمی‌خواستند این همه در ارض اقدس جمع باشند و هم نظر به انقلابات ارض اقدس. این بود که به تدریج این خانواده‌های سیصد و پنجاه نفر به نقاط مختلف از قبیل ایران، مصر، عراق، اردن، سوریه رفتند. خود هیکل مبارک نظر به مقتضیّات هر فامیل محلّ اقامت جدید را معین می‌فرمودند. این است به تدریج وضع مرکزیت و موجودیّت امر بهائی در ارض اقدس عوض شد. به جای این که هم مرکز مرجع امر باشد و نیز دارای یک جامعه محلی باشد، منحصراً مقرر مرکزیت و مرجعیّت امر شد. دیگر جامعه محلی به آن شکل وجود نداشت و این به نظر بنده یکی از مقتضیّات امرالله بود. آن چه منظور نظر مبارک حضرت بهاءالله در لوح کرمل بود به تدریج تحقّق یابد. و همین طور

که می‌دانید این مرکز اداری بهائی در ارض اقدس هم در دورهٔ حضرت ولیّ امرالله مورد شناسائی دولت محلّ بود و هم در این ایّام همین طور از دولت محلّ شناسائی کامل رسمی به جامعهٔ بهائی در ارض اقدس اعطاء شده است.

اقدام دیگر حضرت ولیّ عزیز امرالله که جزو معانی خفیّه لوح کرمّل است، این بود که باید اراضی زیادی خریداری بشود. هم حول روضه مبارکه در بهجی و هم حول مقام حضرت اعلی در کوه کرمّل. به تدریج اراضی را خریداری فرمودند و به حدائق مبدّل فرمودند و بقاع نورانیّه متبرکه زیبا ترتیب دادند تا زائرین و دیگران بتوانند همهٔ این مراکز را زیارت کنند. علاوه بر این تزئین مقام حضرت اعلی و بنای خارجی مقام مبارک و نصب گنبد ذهبی و شروع به تأسیس طبقات، تمام اینها مقدماتی بود که در آینده نوایای حضرت ولیّ امرالله اجرا کردند. و از جمله اقدامات دیگر تعیین ایادی امرالله طبق الواح وصایا بود و ایجاد شورای بین المللی بهائی بود که آن هم اقدام شد. جمیع این اقدامات برای این بود که این بشارتی که در لوح کرمّل منظور شده، تحقّق پیدا کند.

اما منشور سوّم که فرمان تبلیغی حضرت عبدالبهاء است. اجرای این فرمان الهی مشروط به استحکام ارکان نظم اداری بود لذا حضرت ولیّ امرالله منتظر شدند تا این استحکام لااقل در یک کشور عملی گردد و در نتیجه در سنه ۱۹۳۷ م اولین نقشه تبلیغی ملی به امر مبارک در ایالات متّحده آمریکا و کشور کانادا آغاز شد و به تدریج سایر محافل ملی تأسی به این نقشهٔ اوّلیّه نمودند تا بالمال همان طور که ذکر شد نقشهٔ مبارکه ده ساله جهان اعلان و اجرا شد و از این طریق مقدمات تأسیس بیت العدل اعظم فراهم گردید.

حال باید راجع به روح نظم اداری صحبت کنیم و لازم است که از بیانات مبارک نقل کنیم. حضرت ولیّ امرالله در همان اوائل دوره ولایت خطاب به احبّای ایران می‌فرمایند: «اعضای منتخبه در هر نقطه قبل از مباشرت به انجام وظایف مقدّسه خویش رجوع به کلمات الهیه نمایند و در زبر و الواح مقدّسه تفحص و تفرّس نمایند. باید خود را خادم امین حقیقی احبّاءالله بشمارند. نظر را متوجّه و حصر در منافع عموم و مصالح امرالله نمایند نه ناظر به اشخاص و متمسک به مقاصد و مآرب شخصیه گردند».

در یک توقیع دیگر می‌فرمایند: «اساس این محافل به دو ستون قائم و بر پا و پیشرفت و تقدّمش به دو امر مشروط و متوقّف. اوّل اعتماد کامل و ثقّه تام و اطاعت و انقیاد و تأیید و تقویّت

یاران نسبت به اعضاء محفل روحانی خویش و ثانی فریضه اعضاء هر محفلی در ملاحظه و اجرای مصالح عمومی امریه، نه نظر به مآرب و مقاصد شخصیّه نفوس... تا چنین نگردد و نفعه خوش الفت و وداد و اتفاق و اتحاد نوزد امیدی نبوده و نیست. دیگر بیش از این گفتن مرا دستور نیست. انّی افوض امری و امرکم الی الله و الله خیر الحافظین».

و در بیانات انگلیسی مبارک: «امر بهائی، باید مانند کلیه ادیان دیگر، اساساً از خصیصه عرفانی برخوردار باشد. هدف اصلی آن ارتقاء و ترقی فرد و جامعه از طریق کسب فضائل و قوای روحانی است. ابتدا باید روح انسانی را پرورش داد. آن چه به بهترین وجه این تربیت را تأمین می نماید توسّل به ذیل دعا است. احکام الهی و تشکیلات امریه، آنگونه که حضرت بهاءالله ملاحظه می فرمودند، تنها در صورتی می تواند مؤثر باشد که حیات روحانی و باطنی ما رو به کمال گذاشته تقلیب شده باشد و الاّ دیانت در حدّ سازمان و تشکیلات صرف تنزل و تدنی خواهد کرد و به موجودی محروم از روح و جان مبدل خواهد شد».

و نیز توقیع دیگر: «اعضاء منتخبه نباید هرگز چنین تصوّر نمایند که به منزله زینت و زیور هیکل امرالله شده اند و فطرتاً از حیث استعداد و یا لیاقت بر دیگران تفوّق دارند و یا یگانه مروجین تعالیم و اصول امرالله هستند بلکه باید با کمال خضوع به وظایف خود قیام نمایند با فکری آزاد از هر گونه تقیّد و از روی نهایت انصاف و وظیفه شناسی و با صراحت و سادگی و با تعلق تامّ به منافع و مصالح یاران و امرالله و عالم انسانیت چنان همّتی نمایند که نه تنها مورد اطمینان و پشتیبانی واقعی و احترام موکلین خود واقع شوند، بلکه باید قدرشناسی قلبی و محبت صمیمی آنان را نیز جلب نمایند و در جمیع احیان از روح تفوّق جوئی و استکبار و پرده پوشی اجتناب نمایند و از رفتار تسلط طلبی بیزار شوند و در مشاورات خود هرگونه تعصبات و امیال شخصی را کنار گذارند».

در یک توقیع دیگر: «در گذشته اشخاصی که خود را اعلم و اجلّ می دانستند مایه تفرقه و جدائی می شدند و نفوسی که خود را افضل از کلّ می دانستند، سبب اختلاف می گشتند. ولی الحمد لله قلم اعلی این استبداد رأی افراد علماء و فضلاء را از میان بردند و قول و افراد را ولو اعلم علماء و افضل فضلاء باشند میزان قرار ندادند و امور را به مراکز منصوصه و محافل مخصوصه راجع نمودند. حتی هیچ محفلی را در امور کلیه عمومیّه مختار علی الاطلاق نداشتند. بل جمیع محافل مقدسه را در ظلّ یک بیت العدل یعنی یک مرکز اعظم الهی خواندند تا مرکز، مرکز واحد باشد و جمیع در ظلّ محور منصوص و مخصوص حکم یک نفس یابند».

بیت العدل اعظم در اهمیّت این مسئله روح نظم اداری در یکی از مکاتیب خودشان از بیانات جمال اقدس ابهی نقل می‌فرمایند و این بیان مبارک در ادعیه محبوب در ضمن لوح اتحاد چاپ شده. با این بیان مبارک که تلاوت خواهد شد و توضیحاتی که بیت العدل اعظم بعد از آن برای ما مرقوم فرموده‌اند، عرائض خود را برای امروز صبح تمام می‌کنم.

بیان مبارک حضرت بهاءالله: «از جمله اتحاد مقام است و اوست سبب قیام امر و ارتفاع آن مابین عباد. برتری و بهتری که به میان آمد، عالم خراب شد و ویران مشاهده گشت. نفوسی که از بحر بیان رحمن آشامیده‌اند و به افق اعلیٰ ناظرند، باید خود را در یک صقع و یک مقام مشاهده نمایند. اگر این فقره ثابت شود و به حول و قوه الهی محقق گردد، عالم جنت ابهی دیده شود. بلی، انسان عزیز است، چه که در کلّ آیه حقّ موجود و لکن خود را اعلم و ارجح و افضل و اتقی و ارفع دیدن خطائی است کبیر. طوبی از برای نفوسی که به طراز این اتحاد مزینند و من عندالله موفّق گشته‌اند...».

بیت العدل اعظم بعد از نقل این بیان مبارک چنین توضیح و تأکید می‌فرمایند: «ادب و احترام، متانت و رعایت مراتب و موقیّت‌های دیگران فضائلی است که در هماهنگی و سعادت هر جامعه‌ای البته مؤثر است، اما غرور و نخوت و خودستائی از جمله مهلک‌ترین معاصی هستند. هدف غائی زندگانی برای هر نفسی باید وصول به اعلیٰ مدارج روحانیه باشد تا رضای الهی را کسب کند. مقام روحانی حقیقی هر نفسی عندالله معلوم و مشهود است و با مراتب و مقاماتی که رجال و نساء در بخش‌های گوناگون جامعه کسب می‌کنند، تفاوت دارد. هر نفسی که دیده به هدف وصول به رضای الهی دوخته باشد، با کمال مسرت و رضایت تامّ هر مقام یا مأموریتی که در امر الهی به او محوّل گردد، می‌پذیرد و از خدمت به آستان الهی در جمیع شرایط قرین انبساط و اهتراز خواهد شد.»



## روند جهانی شدن و سرآغاز پیدایش تمدن جهانی

### مهدی مظفری

تاریخ بشر از دیدگاه‌های گوناگون دوره بندی شده است. اگر دوره بندی‌های مربوط به علوم طبیعی و فیزیکی و آنچه را که به طور کلی "علوم دقیقه" نام گرفته، کنار بگذاریم و به چند دیدگاه علوم اجتماعی به طور اعم بسنده کنیم، مشاهده می‌کنیم که در این حوزه نیز دیدگاه‌ها بسی گوناگون است. از دیدگاه ادیان توحیدی ابراهیمی، تاریخ بشر با خلقت آدم و همتایش حوا آغاز شده و به سوی آخرالزمان و در نهایت به روز رستاخیز در حرکت است. به عبارت دیگر تاریخ بشر، آغازی و پایانی دارد که هر دو با اراده ایزدی انجام گرفته و انجام خواهد گرفت.

از دیدگاه جهان غرب، تاریخ بشر به عصر عتیق، قرون وسطی، عصر روشنائی و عصر جدید تقسیم بندی می‌شود. کارل مارکس، تحوّل جوامع بشری را به پنج دوره: کمون اولیه، فئودالیت، بورژوازی، سرمایه‌داری و کمونیسم تقسیم بندی می‌کند. اینها فقط نمونه‌های اندک از انبوه دیدگاه‌های کلی و گوناگون است. هر یک از این دیدگاه‌ها را به عنوان نقطه آغاز این حرکت تئوریک بگیریم. بداهت این واقعیت انکار ناپذیر است. در جهان امروزی با آهنگی تند به سوی "جهانی شدن" یا به عبارت متداول گلوبالیزاسیون Globalisation در حرکت است که پیدایش دورنمای "تمدن جهانی" را نوید می‌دهد. یعنی عصر ما عصر جهانی شدن است.

حال، این "جهانی شدن" چیست که جهان به سوی آن سیر می‌کند. در یک تعریف ساده و فشرده، می‌توان "جهانی شدن" را در یک کلام به "تقلیل حدّ اکثری فاصله زمان و مکان" تعبیر کرد. با اینترنت، با توئیتر، با فیس بوک، با همه این ماهواره‌ها که بر فراز سر ما در حرکتند، معنای واژه‌های "دور" و "نزدیک"، دگرگون شده است. تکنولوژی جدید چنان پیشرفت کرده که "دور" و "نزدیک" را در هم فشرده و فاصله "زمان" و "مکان" را روز به روز کمتر و کمتر می‌کند. تکنولوژی که معمار بزرگ چنین ساختار شگرفی است خود چیزی نیست جز یکی از بزرگترین دست‌آوردهای اندیشه بشری و نیز یکی از ثمرات درخت تنومند مدرنیته. در این راستا، سؤال اصلی اینجاست که

این "تقلیل حدّاکثری فاصله زمان و مکان" چه اثری بر سرنوشت بشر گذاشته و در آینده می‌تواند بگذارد. آیا در جهان در حال یکی شدن، جهان بینی‌های گوناگون دینی، فلسفی، سیاسی و اجتماعی، همچنان گوناگونی‌های ویژه خود را حفظ خواهند کرد یا این که بر اثر فشار روندستری گلوبالیزاسیون Globalisation، رفته رفته این گوناگونی‌های گاه متضاد، به یکدیگر نزدیک خواهند شد؛ خُرده، خُرده در هم آمیخته خواهند شد و به سوی نوعی "هم آئی" سیر خواهند کرد، گونه‌ای که فرهنگ سترگ جهانی به وجود خواهد آمد که انسان‌ها را در رئوس کلی اصول زندگی سازگار خواهد کرد بی آنکه به هویت ویژه آنان لطمه وارد شود.

ما از آینده خبر نداریم. در مرحله کنونی آنچه را می‌دانیم و آنچه می‌بینیم، آن است که گلوبالیزاسیون سرنوشت فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را دگرگون کرده و بر نظم جهانی تأثیر عمیق گذاشته است.

## تمدن چیست

در تاریخ بشر، تمدن‌های گوناگون زاده شده، بالنده و پرورده شده و سپس خاموش شده‌اند: تمدن ایرانی، تمدن یونانی، چینی، رومی، اسلامی و جزاینها. به نظر آرنولد توین بی Arnold Toynbee مورخ شهیر بریتانیائی، تمدن‌ها به سه طریق زاده می‌شوند:

- ۱- "یا قائم بالذاتند و خودپا که از درون برخی جوامع اوّلیه جوانه می‌زنند".
- ۲- "یا از بطن تمدن‌های موجود تشکیل می‌شوند و بسان ماهواره پیرامون تمدن مادر می‌چرخند".
- ۳- "یا به صورت هم سنخ، اما جدا از برخی از تمدن‌های موجود به منصف ظهور می‌رسند".

به هر اندازه، نفوذ و طول عمر و عمق یک تمدن بیشتر باشد به همان اندازه آن تمدن اهمیت دارد.

از آن زمان که اولین تمدن‌ها به وجود آمدند تا عصر کنونی، جهان شاهد زیست تمدن‌های گوناگون در کنار یکدیگر بوده است. این زیست، همزیستی مسالمت آمیز نبوده است. تمدن‌ها هم از یکدیگر آموخته‌اند و هم در جنگ و ستیز با یکدیگر بوده‌اند. از یک دیدگاه، جوهره تاریخ چیزی نیست جز یادگیری تمدن‌ها از یکدیگر و جنگ و ستیز آنها با یکدیگر. همین جاست که می‌توان نظر به جنگ تمدن‌های ساموئل هنتینگتون Samuel Huntington را به چالش کشید. نه به آن

دلیل که جنگ تمدن‌ها وجود نداشته، بلکه بر خلاف ادعای هنتینگتون، جنگ تمدن‌ها پدیده تازه‌ای نیست. ما در سرتاسر تاریخ، شاهد چنین نبردی بوده‌ایم. علاوه بر این، نمی‌توان رابطه تمدن‌ها با یکدیگر را فقط به رابطه خصمانه تقلیل داد. هم جنگ و هم فراگیری متقابل هر دو، هم زمان با یکدیگر وجود داشته است.

آنچه تازه و بدیع است، آن است که بر اثر گلوبالیزاسیون، دوران تعدد تمدن‌ها رو به پایان است. برای روشن کردن این رویداد بی سابقه در تاریخ، ما الزاماً باید روشن کنیم منظورمان از مفهوم "تمدن" چیست. ارائه تعریف روشن از مفاهیم، شرط اول اعتبار هر بحث است. تعاریف مختلفی از "تمدن" شده است. شماری از این تعاریف مبهم و نارسا هستند.

تعاریف ساموئل هنتینگتون، از همین دست است:

- "تمدن، وسیع‌ترین واحد فرهنگ".

- "تمدن‌ها، "ما" های کلانند که در درون آنها ما احساس خودی می‌کنیم و ما را از "دیگران" متمایز می‌سازد".

- "تمدن‌ها، نه مرزهای روشنی دارند و نه آغاز و پایان روشن".

به نظر آرنولد توین بی: "تمدن‌ها بسان قوانین اساسی نامرئی‌اند".

اسوالد اشپنگلر آلمانی Oswald Spengler بر این عقیده است که: "تمدن سرنوشت یک فرهنگ است".

فرناند برودل Fernand Braudel، مورخ شهیر فرانسوی، تمدن را "مجموعه‌ای از ارزش‌های مادی و معنوی" می‌داند.

و بالاخره روبرت کوکس Robert Cox دانشور کانادایی، تمدن را "ترکیبی می‌داند از شرایط مادی و برداشت ذهنی [از جهان]".

دیگر شرط اعتبار یک تعریف آن است که عام و شامل باشد. بر اساس این معیار، تعاریف هنتینگتون، توین بی و اشپنگلر فاقد چنین خصوصیتی هستند. "وسیع‌ترین واحد فرهنگی را..." چگونه می‌توان اندازه گرفت؟ چگونه تمدن‌ها که مرزهای روشنی ندارند و نه آغاز و نه پایان روشن می‌توانند "ما" ی کلان ایجاد کنند که از "دیگران" متمایز باشند؟ اگر آن چنانکه توین بی می‌گوید، تمدن‌ها نامرئی هستند، چگونه می‌توان آنها را ارزیابی کرد و به وجود عینی آنها دست

یافت؟ تعریف اسپنگلر هم بسیار مهم است. بر اساس این تعاریف، ما نمی‌توانیم ببینیم که مثلاً کی تمدن رومی به وجود آمده و کی پایان یافته است.

تعاریف برودل و کوکس اعتبار بیشتری دارند. تعریفی که من ارائه داده‌ام، به این دو تعریف نزدیک است. من تمدن را این چنین تعریف می‌کنم: "تمدن عبارت است از نتیجه ترکیب یک جهان بینی مشخص با یک فورماسیون [ترکیب] تاریخی مشخص". "جهان بینی" می‌تواند یک دین باشد یا یک مکتب فلسفی مشخص. زمانی دین یا مکتب فلسفی مشخص می‌توانند تمدن ایجاد کنند که صاحب یک فورماسیون تاریخی مشخص شوند. فورماسیون تاریخی می‌تواند مثلاً "امپراطوری" باشد، "خلافت" باشد، "کمونیسم" باشد یا "کاپیتالیسم". بر این اساس، ما بهتر می‌توانیم به وجود عینی یک تمدن دست یابیم و سیر حیات ممت و آن را دنبال کنیم.

به عنوان مثال، در میان مورخان اسلامی و غیر اسلامی و نیز متکلمان و متفکران و رهبران مسلمان اتفاق نظر وجود دارد که تمدنی به نام "تمدن اسلامی" وجود پیدا کرده و دیگر وجود ندارد. نظر فائق آن است که شکوفائی تمدن اسلامی در زمان خلیفه عباسی مأمون (۸۳۱-۸۳۳ م) آغاز شد و با مرگ ابن رشد در شهر مراکش در سال ۱۱۹۸ م پایان پذیرفت. بدون آن که در اینجا فرصت ورود به جزئیات این مسأله باشد. فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کنم که در واقع از قرن سیزدهم میلادی تمدن اسلامی از بین رفته است. آنچه ادامه پیدا کرده، اسلام به عنوان "دین" ادامه حیات داده و نه تمدن اسلامی.

محمد خاتمی، رئیس جمهور اسبق به درستی به این نکته اشاره می‌کند، آنجا که می‌نویسد: «اگر آفتاب تمدن اسلامی در پی درخشش فراوان و آثار و برکات بسیار افول کرد و دوران آن به پایان رسید، در واقع دوران بینشی از دین که متناسب با تمدن آن دوران بود پایان یافت نه دوران دین». (ص ۱۸۳، بیم موج)

شگفت است که چگونه این آقای رئیس جمهور پیش از رسیدن به این مقام، به صراحت می‌نویسد که دوران تمدن اسلامی به پایان رسیده، همان شخص پس از ریاست جمهوری، طرح معروف "گفت و گوی تمدن‌ها" را به سازمان ملل متحد ارائه می‌دهد. واقعیت همان است که گفته شد: در روزگار ما، تمدن اسلامی واقعیت عینی ندارد. این فقط اسلام است که به عنوان دین وجود خارجی دارد و نه به عنوان تمدن. به همین دلیل است که بخشی از مسلمانان در قرن بیستم و پس از سقوط امپراطوری عثمانی بر آن شدند برای دین اسلام، یک فورماسیون تاریخی بسازند که

این کوشش‌ها از زمان تأسیس اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ م تا کنون هم چنان ادامه دارد. این گونه کوشش‌ها برای استقرار خلافت، امامت عظاما، عمارت، امت واحده، امپراطوری اسلامی و حکومت بزرگ اسلامی، چه در میان اهل سنت و چه در بین شیعه امامیه هم چنان در جریان است.

در اینجا به طور گذرا به یک نکته مهم باید اشاره کرد و آن ماهیت امپراطوری عثمانی هست. این امپرتوریک فورماسیون تاریخی بود بدون داشتن یک جهان بینی مدون و روشن اسلامی. هر چند به ظاهر اسلامی بود اما بدون ساختار فکری و مفهومی اسلامی. به همین دلیل این امپراطوری که از طولانی‌ترین امپراطوری‌های جهان بود و قریب هفت قرن، بی‌گسل، فرمانروائی کرد، از نظر تولید اندیشه، آثار هنری، فکری، علمی و حتی معماری بسیار فقیر و ناتوان بود. تا آنجا که می‌توان گفت که این امپراطوری عثمانی یکی از بی‌حاصل‌ترین امپراطوری‌های جهان بوده است.

در همین راستا، شایسته یادآوری است که یکی از معیارهای سنجش وجود، درجه نفوذ و یا ضعف و اضمحلال یک تمدن آفرینش واژه‌های علمی، فلسفی، ادبی، تکنولوژیک، و امثال اینها می‌باشد. هر اندازه یک تمدن نیرومندتر و غنی‌تر باشد، واژگان مربوط به آن تمدن به همان اندازه گسترش جهانی پیدا می‌کنند.

دو تابلوی زیر این نکته را روشن می‌کنند. خواندن یا شنیدن هر یک از این واژگان، ذهن را متوجه تعلق آنها به واحد فرهنگی خاصی می‌کند.

تابلوی ۱- اوج تمدن

تابلوی اول مربوط به واژه گانی است که تمدن اسلامی در اوج شکوه خود به وجود آورده و به جهان عرضه کرده است:

Algebra, algorithm, admiral, alcohol, arabesque, caravan, Cid, chiffre (cifr), divan, échecs (chess = shah), magi, Manichaeism, mât, sérail, tous azimuts, etc.

تابلوی ۲- اُفت تمدن

تابلوی دوم مربوط به دوران کنونی است، یعنی دوران افت و نبود تمدن اسلامی. وقتی به سپهر جهان اسلامی، از مالی تا بالی می‌نگریم، می‌بینیم که این سپهر گسترده با حدود یک میلیارد و نیم نفوس، نه‌چیز ارزنده‌ای تولید می‌کند و نه‌ارزش افزوده‌ای برای جامعه انسانی معاصر. به طور کلی، فرآورده‌های جهان اسلام در عصر کنونی در سه چیز خلاصه می‌شود: نفت و گاز، مهاجرت و

تروریسم با قدری کشمش و خرما و فرش و پسته و چیزهایی از این قبیل. از نظر تولیدات علمی و فکری، تقریباً صفر. در این باره می‌توان به گزارش‌های سازمان ملل متحد (UNDP) رجوع کرد. Allahakbar, al-Qaeda, ayatollah, burka, chador, couscous, fallafel, fatwa, hijab, hizbollah, imam, inshallah, intifada, jihad, sharia, shawarma, shish kebab, etc.

## جهان تمدن‌ها

پس از مبحث تعریف تمدن، به بحث تأثیر روند گلوبالیزاسیون بر تمدن‌ها باز می‌گردم. این تأثیر هم کمی بوده است و هم کیفی.

من تاریخ تمدن‌ها را به طور بسیار کلی به سه دوره کاملاً نابرابر تقسیم می‌کنم:

دوره اول: جهان با تمدن‌های چندگانه

دوره دوم: جهان با تمدن دوگانه

دوره سوم: جهان در راه تمدن یگانه

**دوره اول**، دوره پیش از رنسانس و پیش از زایش تمدن اروپائی - غربی است. دورانی است که تمدن‌های گوناگون، بزرگ و کوچک، در کنار هم می‌زیسته‌اند، اوج می‌گرفتند و فنا می‌شدند. تمدن‌های باستانی، تمدن رومی، چینی، اسلامی و جز اینها.

**دوره دوم**، با زایش تمدن اروپائی آغاز می‌شود که خود زاده رنسانس و عصر روشنگری است. از دل تمدن یونانی و رومی سر بر می‌کشد ولی با ایجاد ویژه‌گی‌هایش (لیبرالیسم، کاپیتالیسم، دموکراسی) خود را از تمدن‌های مادر متمایز می‌سازد.

بی‌آنکه در اینجا وارد افت و خیزها، ابعاد مثبت و منفی (استعمار) تمدن اروپائی شویم، می‌توان گفت که این تمدن جدید تا قرن نوزدهم یگانه‌تاز است. می‌روید و می‌بالد و پیش می‌رود. در قرن نوزدهم، از درون همین تمدن نوپا، جوانه‌های جهان بینی تازه‌ای سر می‌زند که بعدها به مارکسیسم شهرت می‌یابد. جهان بینی مارکسیست که بیشتر یک جهان بینی یونانی است (اصل دیاکتیک در برابر اصل دیالوگی اروپائی)، جهان بینی لیبرال اروپائی را به چالش می‌کشد و با انقلاب بلشویک در ۱۹۱۷ م، جهان بینی مارکسیست صاحب فورماسیون تاریخی می‌شود. اتحاد

جماهیر شوروی، چین مائو و اقمار آنها، عینیت واقعیتی هستند که واجد دو پایه اساسی یک تمدن اند. هم جهان بینی مدون و مشخص و هم فورماسیون تاریخی معین. هر دو با هم: مارکسیسم و کمونیسم در برابر لیبرالیسم و کاپیتالیسم. تمدن مارکسیستی یا به عبارت بهتر تمدن بدل اروپائی هفتاد سال بیشتر دوام نمی آورد و در تمدن اصیل اروپائی تحلیل می رود.

**دوره سوم**، دوره ای است که با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در سال ۱۹۹۰ م آغاز می شود و با اصلاحات ساختاری و اقتصادی در چین توسط Deng Xiaoping سرعت می گیرد. سرآغاز پیدایش تمدن جهانی با گسترش بسیار فزاینده و چالش های بسیار کلان.

در همین دوره است که تمدن اروپائی که عملاً در تمام حوزه فرهنگی موسوم به غرب گسترش یافته زیر بنای تمدن گسترده تری می شود که به سوی شکل گیری یک تمدن جهانی در حرکت است. ما به عیان می بینیم که اقتصاد و شبکه های گسترده امور مالی، جهانی شده است با نتایج خسارت باری که می تواند در بر داشته باشد. شبکه های ارتباطاتی، روز به روز جهانی تر می شوند تا آنجا که گوگل به یک ابر قدرت تبدیل شده است. درباره مسائل مربوط به محیط زیست، حقوق بشر، قانون مندی های جدید در مورد مجازات های کیفی مربوط به کشتار نسل، تروریسم، مواد مخدر و بسیاری دیگر از این دست در بالاترین سطوح بین المللی تصمیم گیری می شود.

به موازات این روند، شناسنامه تمدنی جدیدی در حال شکل گیری است که معیارهای اخلاقی تازه ای را در مورد روابط بین انسان ها، مرد و زن، رابطه انسان ها با طبیعت و با حیوانات در بر می گیرد. در یک کلام جهان هیچ گاه به این اندازه جهانی نشده بود که در حال شدن است.

### شناسنامه تمدن ها

هر تمدنی واجد شناسنامه ای است که آن را Standard of Civilization می نامند. شخصی یا گروهی که در یک تمدن مشخص، متمدن تلقی می شود، ممکن است طبق معیارهای تمدن دیگر، وحشی به حساب آید و بالعکس.

با انتزاع بسیاری از جزئیات و برخی استثناها، اگر بخواهیم فقط به تحول شناسنامه ای تمدن اروپائی - غربی که به نظر من جوانترین تمدن ها است اکتفا کنیم، می توانیم سیر تحول شناسنامه این تمدن را به سه دوره تقسیم کنیم:

- دوره اوّل را اصطلاحاً مکتب آگوستینی یا "شهر خدا" می‌نامیم. منبعث از نام St. Aurelius Augustine (430-44) شناسنامه تمدّن را مسیحیت رقم می‌زنند. منظور در اینجا "شریعت دینی" است.

- دوره دوّم را اصطلاحاً "مکتب وستفالی" یا "شهر دولت" می‌نامیم. یعنی زمانی که دولت‌های اروپائی پس از جنگ‌های دینی صد ساله و سی ساله در چهارم اکتبر ۱۶۴۶ م در وستفالی تصمیم گرفتند روابط خود را نه بر اساس شریعت بلکه بر مبنای "مصلحت دولت" Raison d'etat پایه گذاری کنند. دست بر قضا این کار دنیال رشلیو Daniel Richelieu است که به مفهوم Raison d'etat تحقّق عملی می‌بخشد. مفهومی که پیش از او Giovanni Botero (Ration di Stato) ابداع کرده بود.

- دوره سوّم را اصطلاحاً "مکتب کانت" یا "حقوق بشر" می‌نامیم. از اینجاست که انسان محور اصلی و سوژه فعال تمدّن می‌شود. بیانیه استقلال آمریکا، اعلامیه حقوق انسان و حقوق شهروند فرانسه در ۱۷۹۱ م، اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۹۴۸ م، همگی در راستای مکتبی است که آن را مکتب کانت می‌نامیم. نام مکتب مهمّ نیست. آن را می‌توان مکتب انسانی یا جهانی یا هر چه دیگر بگذاریم. آنچه مهمّ است جوهره و اصل پیام و حرکت است و نه چندان نام آن. در این میان در عصر ما یکی دو کشور هستند که نه بر اساس "مصلحت دولت" و نه بر اساس "مصلحت انسان" بنا شده‌اند. بنیان اینها "مصلحت نظام" است. یکی مصلحت نظام کمونیستی (کره شمالی) و دیگری مصلحت نظام آخوندی امامیه (جمهوری اسلامی ایران).

## پایان

در پایان بر عرض می‌رسانم که این سخنرانی به صورت فشرده ارائه شد. فرصتی بود برای ارائه رئوس کلی و خطوط اصلی.

نکته پایانی آن که هر چند روند گلوبالیزاسیون جهان را به سوی تمدّن کلان جهانی هدایت می‌کند اما این سیر، نه جبری است و نه یک سویه. تاریخ بارها و بارها شاهد وقایع ناگهانی و پس رفت‌های مهیب بوده است. در همین اروپا، پس از پایان عصر تاریک قرون وسطی و آغاز رنسانس و آغاز عصر روشنائی، پس از پیدایش فرهنگ آزادی و برابری انسان‌ها، ما در قرن بیستم شاهد پیدایش بلشویسم، استالینیسیم، نازیسم و فاشیسم بودیم. دیدیم که پس از جنبش مشروطه و نهضت



ملی ایران، چگونه یک رژیم توتالیتراسلامی در ایران مستقر شد. انسان‌ها همیشه حق انتخاب دارند. نلسون ماندلا Nelson Mandela پس از در دست گرفتن قدرت، می‌توانست مثل لنین، استالین، هیتلر و خمینی حمام خون به راه بیندازد، اما او راه دیگری در پیش گرفت. انسان‌ها اشتباه می‌کنند و اشتباه قابل بخشش است. آنچه بخشش ناپذیر است، درس نگرفتن از اشتباهات است. آنچه بخشش ناپذیر است، تکرار اشتباهات است.

بدیهی است که معیار ارزش یک اصل یا مجموعه‌ای از اصول همانا کلیت و عمومیت آن است. هر چه یک اصل عام‌تر باشد، شامل‌تر است. آزادی انسان‌ها، برابری زن و مرد در حقوق و رفع هرگونه تبعیض از مهم‌ترین و کلی‌ترین و بالتبع شامل‌ترین اصولی است که تاکنون بشر به آن دست یافته است. آیا این اصول جهانی شده‌اند؟ در مفهوم آری، در عمل نه چندان. به عبارت دیگر، اینها به تعبیر فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی ادگار مورن Edgar Morin اینها کلیت پذیرند Universalisable، اما هنوز، "شامل" یعنی Universal نشده‌اند. شمول آنها بستگی به همت و کوشش یکایک انسان‌های مسؤول و هوشیار دارد.

## کتاب "حدودالعالم" نوشته یک‌هزار و سی سال پیش به زبان فارسی

### سیروس علائی

سخن امروز معرّفی کتابی است در جغرافیای جهان که ۱۰۳۰ سال پیش به زبان فارسی نگاشته شده و تنها یک نسخه از آن باقی مانده است. ممکن است گفته شود که چرا راجع به هزار سال پیش صحبت کنیم؛ آیا بهتر نیست که در مورد مسائل روز بگوئیم و به آینده نظر داشته باشیم. در این راستا باید گفت که این تصوّر که گذشته و حال و آینده از هم جدا و مستقل‌اند و ارتباطی با هم ندارند، اشتباه بزرگ و زیان‌باری است. پژوهش‌های علمی نشان می‌دهد که تحولات دنیا با فراز و فرودهایی در مسیری قابل پیش‌بینی در جهت کمال در جریان است. امروز ما تا حدّ قابل ملاحظه‌ای از دیروز متأثر و در فردای ما مؤثر است. فهم درست اوضاع امروزی بدون اطلاع از وقایع دیروزی ممکن نیست، و برنامه‌ریزی فردا بدون فهم درست اوضاع امروزی به جایی نمی‌رسد.

گروهی و یا ملّتی که از گذشته خود غافل و یا به آن بی‌اعتناست، محکوم به تکرار اشتباهات قبلی خویش است، و هر چند هیچ حادثه‌ای در دنیا عیناً تکرار نمی‌شود، ولی ملل مترقی از گذشته خود پند می‌گیرند، و از تجربه‌های معاصر خویش درس می‌آموزند، و بر اساس این پند و درس برنامه‌های مناسب‌تری برای آینده طرح می‌کنند و مترقی باقی می‌مانند.

مشکل ما در این مورد آن است که از دوران‌های گذشته ما کتاب‌ها و اسناد زیادی که منعکس‌کننده اوضاع آن دوران‌ها باشد، باقی نمانده است. بنابراین اگر کتابی از هزار سال پیش در مورد جغرافیای طبیعی و تاریخی و اقتصادی و انسانی ایران و جهان به دست ما رسیده است، شایسته آن است که مورد توجه خاص قرار گیرد. بر اساس این واقعیت است که من امروز کتاب هزار ساله‌ای را به شما معرفی می‌کنم که یکتاست، و طرفه آن که غریبان این کتاب را به عنوان بهترین و مهم‌ترین اثر جغرافیای یازده سده پیش پذیرفته‌اند، به انگلیسی ترجمه کرده‌اند، و از آن سود برده‌اند. در حالی

که بسیاری از ایرانیان از عالم و عامی حتی اسم آن را نشنیده‌اند، و اگر شنیده‌اند، جز گروهی معدود، از محتویات آن بی‌خبرند.

از قضای روزگار، کشف تنها نسخهٔ باقی ماندهٔ این کتاب در اواخر قرن نوزدهم به وسیلهٔ یکی از دانشمندان کم نظیر بهائی ایرانی به نام ابوالفضائل گلپایگانی صورت گرفته است، و نام او را در محافل علمی جاودان ساخته است.

حالا به داستان جالب کشف و ترجمهٔ این کتاب توجه کنیم و اگر فرصت کوتاه ما اجازه بدهد نظری نیز به مطالب کتاب بیندازیم. آنچه در این مورد گفته می‌شود بر اساس مطالعهٔ دقیق کتاب مزبور و منابع موثق و دست اولی است که در اختیار من بوده است.

در مورد کشف تنها نسخهٔ باقی ماندهٔ این کتاب با دو پژوهنده پرکار و عالیقدر مواجهیم. یکی روسی است به نام الکساندر تومانسکی Alexander Tumanski و دیگری ایرانی است به نام میرزا محمد ابوالفضل (یا ابوالفضائل) گلپایگانی.

برای شرح حال و کار تومانسکی می‌توان به مقالهٔ جهانگیر دُری در ایرانیکا مراجعه کرد، و در مورد ابوالفضائل کتاب قطور "زندگی میرزا ابوالفضل گلپایگانی"، تألیف روح‌الله مهرباخانی را مورد مطالعه قرار داد.

در مجموعه شمارهٔ ۵ دانش و بینش، از انتشارات انجمن ادب و هنر انگلستان که به سعی دوست از دست رفتهٔ ما ستار لقائی در ۲۰۰۴ م به چاپ رسیده و مربوط به دورهٔ ابوالفضائل در همین انجمن در سال ۲۰۰۱ م است، مقالات مفصل و مفیدی در مورد این دانشمند بنام آمده است. بنده بویژه مطالعه مقالهٔ نعیم نبیل اکبر را که عنوان آن "ابوالفضائل و زبان فارسی" است توصیه می‌کنم.

اما برای نفوسی که با این دو شخصیت آشنا نیستند، چند کلمه بیان می‌شود:

تومانسکی متولد ۱۸۶۱ م در روسیه و متوفی در سال ۱۹۲۰ م در استانبول است. با آن که عمری نسبتاً کوتاه داشت (۵۹ سال)، ولی آثار زیاد و قابل ملاحظه‌ای از خود به جای گذارد. او از یک سو ژنرال مقتدر نظامی-سیاسی روسی بود که در سال ۱۸۹۴ م به جنوب ایران سفر کرد تا راه‌های نظامی وصول به خلیج فارس را شناسائی کند. از سوی دیگر وی خاورشناسی مطلع بود که به ۱۱ زبان، از جمله فارسی، عربی و ترکی می‌گفت و می‌نوشت، و ریاست مدرسهٔ زبان‌های خارجی در تفلیس به او واگذار شده بود.

تومانسکی ابتدا در سال ۱۸۹۰ م با بهائیان عشق آباد آشنا شد و نظری موافق و رابطه‌ای دوستانه با ایشان پیدا کرد. سپس بسیاری از آثار بهائی را به فارسی و عربی مطالعه کرد و بعضی از آنها را به روسی ترجمه نمود. ترجمه روسی تومانسکی از کتاب اقدس که مهم‌ترین کتاب امر بهائی شناخته شده است، اولین ترجمه این کتاب به زبانی دیگر است که در سال ۱۸۹۹ م به چاپ رسیده است و نسخه‌ای از این ترجمه در کتابخانه بریتانیا موجود است. در این ترجمه اصل عربی کتاب نیز آمده، و مترجم شرحی در ۴۸ صفحه بر آن نوشته است. البته در این ترجمه لغزش‌هایی به چشم می‌خورد. وقتی بهائیان عشق آباد به ساختمان اولین معبد بهائی، مشرق‌الاذکار، دست زدند، تومانسکی از آنان در مقابل مخالفین متعصب مسلمان حمایت کرد.

و اما، میرزا ابوالفضائل گلپایگانی در سال ۱۸۴۴ م در گلپایگان متولد شد و در سال ۱۹۱۴ م در هفتاد سالگی در قاهره درگذشت. ابوالفضائل بعد از تحصیل علوم اسلامی در کربلا و نجف و اصفهان، در اکتبر ۱۸۷۳ م به طهران رفت و رئیس مدرسه حکیم هاشم (متعلق به مادر ناصرالدین شاه) شد. سه سال بعد در سی و دو سالگی به امر بهائی اقبال کرد، و به همین دلیل از ریاست مدرسه معزول شد و برای ۵ ماه زندانی شد. بعد از آزادی منشی مانکچی صاحب از بزرگان پارسیان هند شد که از هندوستان برای کمک به زردشتیان ایران آمده بود. در سال ۱۸۸۲ م ابوالفضائل را با جمعی دیگر از بهائیان دستگیر کردند و چند بار، جمعاً دو سال و چهار ماه به زندان انداختند، تا بالاخره در فوریه ۱۸۸۶ م آزاد شد و به سفرهای متعددی برای تبشیر و تبلیغ امر بهائی پرداخت. از جمله به عشق آباد و سمرقند و بخارا سفر کرد و در این سفر بود که با تومانسکی آشنا شد، و کتاب مورد بحث ما را به شرحی که خواهد آمد، به دست آورد.

او در فاصله زمانی ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۴ م به فرانسه و آمریکا سفر کرد، و با سخنرانی‌ها و مقالات متعددی، جامعه نوزاد بهائی آمریکا را با اصول امر بهائی آشنا ساخت. در پایان عمر ساکن مصر شد و در قاهره درگذشت. تاریخ نویسان در مراتب عمیق دانش او، بویژه در تاریخ فلسفه و دین، اتفاق نظر دارند. تسلط فوق العاده او به زبان فارسی و عربی و قدرت او در مباحثه مورد قبول همگان است. هرگز ازدواج نکرد و زندگی بسیار ساده‌ای داشت. او را بزرگترین نویسنده بهائی فارسی زبان در سده اول این آئین دانسته‌اند که شرح کتاب‌ها و نوشته‌های متعدد و مفصل ایشان از بحث امروز ما خارج است.

## کتاب حدودالعالم

عنوان کتاب به زبان عربی است: "حدودالعالم من المشرق الى المغرب". [نواجی جهان از خاور تا باختر].

این کتاب که شامل جغرافی دنیای سده دهم است در سال ۹۸۲ م (۳۷۲ قمری) یعنی ۱۰۳۰ سال پیش به زبان فارسی نگاشته شده است. مؤلف ایرانی و فارسی زبان این کتاب شناخته نشده است. به حدس مینورسکی خاور شناس روسی، ممکن است شخصی به نام اشعیا ابن فریغون، صاحب دانشنامه "جوامع العلوم" مؤلف این کتاب بوده باشد که شاید نسبتی نیز با امیران فریغون (فریغونیان) داشته است. این کتاب به امیر ابوالحارث محمد بن احمد فریغونی از حکمرانان سرزمین جوزجان (جوزجانان) واقع در بخش شمالی افغانستان کنونی اهداء شده است، و به نظر می رسد که به عنوان راهنمایی برای استفاده شخص حکمران که به زبان عربی آشنا نبوده، تدوین شده است.

نسخه موجود، تنها نسخه ای از این کتاب است که در سال ۱۸۹۲ م به دست آمده، و به وسیله کاتبی به نام ابوالمؤید عبدالقیوم بن الحسین بن علی الفارسی در سال ۱۲۵۷ م از روی نسخه های قدیمی تر، و یا شاید نسخه اصلی، رونویسی شده است. این نسخه شامل ۳۹ برگ (۷۸ صفحه) بزرگ به اندازه ۱۸ x ۲۸ سانتی متر است، و هر صفحه آن ۲۳ سطر دارد. کاتب نامبرده خوش خط بوده و قلم او ترکیبی از نسخ و ثلث است. کاغذ این کتاب به کاغذ خانبالغ معروف است. این نسخه تقریباً سالم و بی عیب است، فقط برگ های ۲۸ و ۲۹ کمی آسیب دیده و قسمت پائین برگ ۲۹ پاره شده و از بین رفته است.

## جریان کشف کتاب حدودالعالم

جریان کشف این کتاب داستانی است جالب که خلاصه آن به این شرح است:

شرق شناس روسی تومانسکی از استاد خود بارون روزن (Baron v. Rosan) در سن پترزبورگ درباره "الوس اریعه الغ بیک" سخنانی شنیده بود، و به این فکر افتاده بود که این اثر را به وسیله دوستان ایرانی خود بیابد. تومانسکی در سفرهایی که به بخارا کرده بود با میرزا ابوالفضل (ابوالفضائل) گلپایگانی که از بهائیان فاضل ساکن سمرقند بود آشنا شده بود.

این مرد (ابوالفضائل) در ۱۸۹۲ م در نامه ای به تومانسکی از جمله نوشت:

«در طی توقّف من در بخارا کوششی که برای پیدا کردن الوس اربعه صرف شد بی نتیجه ماند. اما مجموعه قدیمی (دیگری) به دست آورده‌ام که شامل چهار رساله است. نخستین آنها رساله‌ای جغرافیائی است که مقدمه نقشه‌ای بوده است. دومی (حدودالعالم) که ۹۴۳ سال پیش (قمری) نوشته شده و ۸۰۸ سال پیش (قمری) استنساخ شده است نیز رساله‌ای جغرافیائی است، و از شهرهائی نام می‌برد که امروز یکسره از آنها بی‌اطلاع هستیم. سومی رساله مختصری درباره موسیقی است، چهارمی جامع العلوم امام فخر رازی است.»

در مقدمه کتاب آمده که در سال ۱۸۹۳ م که تومانسکی در بخارا به ملاقات ابوالفضائل رفت، دوست ایرانی او این مجموعه را به او هدیه کرد، به شرطی که به خاطر علم و دانش این کتاب را چاپ کند تا از میان نرود.

من اصل نامه ابوالفضائل را که به تومانسکی نوشته است ندیده‌ام، ولی این نکته قابل توجه است که تاریخ رونویسی حدودالعالم در این نامه ۸۰۸ قمری قبل از تاریخ نامه که ۱۳۱۰ قمری است ذکر شده است که سال ۵۰۲ قمری را به دست می‌دهد. این سنه با تاریخی که در انتهای رساله صریحاً به دست کاتب ۶۵۶ قمری آمده است، ۱۵۴ سال تفاوت دارد، و چنین اشتباه محاسبه‌ای از دانشمندی چون ابوالفضائل گلبایگانی بعید می‌نماید. از سوی دیگر نامه جداگانه‌ای به خط ابوالفضائل در دست است که جریان کشف و واگذاری کتاب را نوع دیگری بیان می‌کند.

آقای روح‌الله مهرباخانی ساکن اسپانیا که سالیانی را صرف پژوهش در زندگانی ابوالفضائل گلبایگانی کرده و کتاب قطوری در شرح حال و آثار وی نگاشته است، در کتاب خود نامه مذکور را که در اختیار داشته عیناً آورده است. این نامه مفصل است و بخشی از آن به شرح زیر است:

«در سنه ۱۳۰۹ قمری (۱۸۹۱ م) ... این فانی مقیم مدینه بخارا بود. ملا عبدالواحد نام از طلاب بخارا که به بیع کتب اشتغال می‌کرد با فانی سمت معرفت داشت. روزی به او گفتم اگر کتاب خطی بیابی مرا خبر ده، چه اگر اتفاقاً کتابی یافت شود که مرا به کار آید قدری زیاده از دیگران در ثمن آن به تو بخشم. پس از چند روز، یومی در اثنای طریق در حین مرور مصادف شد. گفتم دیروز آدمم و سه کتاب که یافته بودم آوردم. به شیرمحمدخان افغان سپردم که به تو رسانند... به هر حال کتب مذکوره را از شیرمحمدخان مذکور... گرفتم و به منزل بردم. چون در آنها تدقیق کردم... (یکی) مجموعه‌ای بود از... دو کتاب و دو مقاله... (از جمله) کتابی بود به اسم "حدودالعالم" در فنّ جغرافیا که به لسان فارسی رائق [روان] قلیل الزوائد در... قرن چهارم هجری تألیف یافته...

حدودالعالم بهترین کتابی است که از علمای اسلام در قرن رسم الارض و تقویم البلدان (جغرافی) باقی مانده و قلم هنرمندان شرق به یادگار گذاشته است... و کاتب آن در قرن هفتم آن را به خطی روشن در کاغذی متقن استنساخ نموده بود... فانی گمان نمی نمود که این کتاب بگتته بدون سابقه از دست فانی بیرون رود...

خلاصه القول (کوتاه سخن)... ملاحظه شد که نسخه قلیل الوجود (کم تا) بل عدیم المثال (بی تا) است. در نزد خود اندیشه کرد که اگر مالک صد تنگه گوید (پول معمول آن زمان در آن حدود سکه طلا بوده که "طلا" نامیده می شده و هر سکه شامل بیست و یک تنگه (Tangah) برابر چهار روبل روسی بوده است). فانی در نهایت سرعت قبول کند. باز در نظر آمد که شاید به این مقدار راضی نشد. باز با خود گفتم اگر هزار تنگه (حدود ۵۰ سکه طلا) گوید، خریدار خواهم شد، اگرچه ادای هزار تنگه آن وقت برای من به غایت صعوبت داشت... بالجمله چون ملا عبدالواحد کتابفروش ملاقات شد، و فانی در غایت خوف از ثمن جویا شد، گفت دوازده تنگه. فانی فوراً دوازده تنگه از جیب بیرون آورد و نزد بایع (فروشنده) نهاد. باز اگرچه سرور سراپای فانی را فرو گرفت، دیدم ضمیر راضی نمی شود که او را از حقیقت ارزش کتاب مستحضر ننمایم، و از عزت آن آگاه نکنم. گفتم جناب ملا عبدالواحد کتاب تو کتابی است عزیزالوجود و گرانمایه، اگر نفسی آن را به بلاد خارجه از قبیل استانبول و یا مصر و اروپا و امریکا برد، شاید به نرخی گران فروشد، و مشتری فراوان یابد. گفت دانه، ولی امروز کسی نیست که آن را به آن بلاد ببرد. در بخارا نفسی آن را زیاده از دو تنگه خریداری ننماید. این کتاب ملک مردی فقیر است، داد آن را که بفروشم که شاید دو روزه معاش خود و عیالش از ثمن آن میسر گردد... ابوالفضل حلالیت باد که به غایت خوب خریدی و ما را ممنون و شاکر ساختی... این حکایت بدین جهت عرض شد که ملاحظه فرمائی علم تا چه درجه در بخارا و سمرقند و سائر بلاد ماوراءالنهر الی خجند بل ماورای نهر سیحون... تنزل کرده است... خلاصه پس از اشتهار این کتاب صیتش از بخارا به عشق آباد رسید و مسموع سمع جناب الکساندر تومانسکی شد و خبر آن را یکی به فانی ابلاغ نمود... در آن ایام فانی از سمرقند عزیمت عشق آباد نمود... با جناب تومانسکی ملاقات وقوع یافت ولی ذکری از کتاب نفرمود...».

نامه ابوالفضائل که ناتمام در اوراق وی باقی ماند و هرگز برای مخاطب نامه ارسال نشده است، می رساند که جریان کشف "حدودالعالم" با آنچه در مقدمه چاپ های متعدّد روسی و

فارسی و انگلیسی آن کتاب آمده است، تفاوت دارد. و این که ابوالفضائل داوطلبانه کتاب را به تومانسکی اهداء کرده، درست نیست. شاید ماجری به این صورت بوده باشد که این ژنرال و فرمانده مقتدر روسی که در زمره شرق شناسان نیز بوده، مصرّاً خواستار کتاب شده است، و ابوالفضائل با توجه به موقعیت تومانسکی و کمکی که به همکیشان وی در عشق آباد معمول داشته بود، صلاح را در آن دیده است که کتاب را به وی اهداء کند، مشروط بر آن که تومانسکی آن را برای استفاده عمومی به چاپ برساند.

### ترجمه و چاپ کتاب حدودالعالم

تومانسکی به علت مسافرت به ایران و گرفتاری‌های لشگری نتوانست "حدودالعالم" را به چاپ برساند، اما در مقاله‌ای که در سال ۱۸۹۲ م نوشت جریان پیدا شدن کتاب را شرح داد و تاریخ نگارش و رونویسی و اهدای آن به ابوالحارث و فهرست مطالب آن را در این مقدمه مذکور داشت. تومانسکی امتیاز چاپ این نسخه را به کسی واگذار ننمود و خود نیز تا آخر عمر موفق به چاپ آن نشد.

در سال ۱۸۹۴ م با اجازه تومانسکی نسخه عکسی این کتاب (Facsimile) در سن پترزبورگ فراهم شد و بارون روزن تمامی کتاب را از روی نسخه عکسی با دست خود رونویس کرد.، نسخه عکسی و رونویس مذکور، در موزه آسیائی آکادمی روسیه محفوظ است. در این جا یعنی بعد از تومانسکی و ابوالفضائل در ارتباط با کتاب حدودالعالم ما با دو دانشمند عالیقدر دیگر برخورد می‌کنیم که هر دو روس و شرق شناس بودند. یکی واسیلی ولادیمیروویچ بارتولد (Vasilii Vladimirovich Barthold) و دیگری ولادیمیر فدوروویچ مینورسکی (Vladimir Fedorovich Minorsky).

بر طبق نوشته دکتر ستوده استاد جغرافی در دانشگاه طهران در مقدمه نشر فارسی این کتاب

می‌خوانیم:

«مینورسکی در ۱۳ دسامبر ۱۹۲۱ م در روزنامه‌ای که به زبان روسی در پاریس منتشر می‌شد، شرحی راجع به مرگ "عبّاس افندی" رئیس جامعه بهائیان نوشت که در ۲۸ نوامبر همان سال در حیفا فوت شده بود. این مقاله در استانبول به دست مادام تومانسکی افتاد، و او دانست که مینورسکی در پاریس ساکن است. او می‌خواست مینورسکی را از درگذشت همسر خود تومانسکی



که در اول دسامبر ۱۹۲۰ م در استانبول اتفاق افتاده بود، با خیر کند، و ضمناً دربارهٔ فروش بعضی نسخه‌های دست خطی کتاب‌های شرقی که بعد از مرگ همسر در اختیار او قرار داشت، صلاح اندیشی نماید.

در نتیجه قرار شد آن کتاب‌ها و از جمله حدودالعالم را به پاریس بفرستد. وقتی نسخهٔ اصلی این کتاب به دست مینورسکی رسید، وی شرحی به آکادمی لنین گراد نوشت و خواستار نظر آنان شد. هنگامی که جواب موافقی به امضای الدنبرگ (Sergey F. Oldenburg) از لنین گراد رسید، وی مادام تومانسکی را از پیشنهاد آکادمی مطلع ساخت، و مادام تومانسکی با توجه به علاقهٔ وافری که در روسیه به این کتاب ابراز شده بود، با ارسال کتاب به لنین گراد موافقت کرد، در حالی که می‌توانست آن را با شرایط بهتری در جای دیگر به فروش برساند.

دیری نگذشت که بارتولد که عضو آکادمی لنین گراد بود، تصمیم گرفت عین نسخهٔ خطی حدودالعالم را بدون ترجمه، ولی با مقدمهٔ مفصلی که به زبان روسی نوشته بود، آمادهٔ انتشار نماید. در سال ۱۹۳۰ م هفتاد و هشت کلیشهٔ صفحه‌های متن فارسی آماده شد، و سی و دو صفحه مقدمه و یازده صفحه فهرست به چاپ رسید.

اما به علل فنی چاپ متن فارسی به تأخیر افتاد. در ۱۸ اوت ۱۹۳۱ م بارتولد به مینورسکی نوشت که اشکالات فنی مرتفع شده است، اما این نامه وقتی به دست مینورسکی رسید که خبر فوت بارتولد در ۱۹ اوت ۱۹۳۱ م در روزنامهٔ تایمز لندن گزارش شده بود. بارتولد این توفیق را نیافت که کار خود را تمام شده و کامل ببیند. پس از مرگ او کتاب حدودالعالم به صورتی که بارتولد آماده کرده بود جزو نشریات آکادمی علوم شوروی با ذکر نام وی و تاریخ ۱۹۳۰ م که بارتولد روی پیش نویس این کتاب یادداشت کرده بود، به چاپ رسید.

مقدمهٔ بارتولد عالمانه و ارزشمند است، و بیشتر به پژوهش در منابع شرقی مؤلف حدودالعالم می‌پردازد که خود تاریخ فشرده‌ای از سیر جغرافیا در جامعه‌های اسلامی در سده‌های نخستین هجری است. وی از عدم ترجمهٔ متن فارسی، و قناعت به چاپ عکسی کتاب ناراضی بود. و در نامهٔ پنجم مارس ۱۹۳۰ م خود به مینورسکی نوشت:

«چاپ عکسی را نمی‌توان چاپ کردن کتابی دانست، زیرا شرق شناسانی که نمی‌توانند متون فارسی را بخوانند، بهره‌ای از آن نخواهند برد».

وی در آخر مقدمهٔ خود می‌نویسد:

«... تعداد زیادی اعلام جغرافیائی که خواندن آنها میسر نشد، سبب اصلی آن گردید که از ترجمه متن [فارسی] صرف نظر کنم و خود را به نوشتن همین مقدمه محدود نمایم...».

## ترجمه مینورسکی

مینورسکی بارتولد را استاد و مرشد خود می دانست، و با توجه به مقدمه‌ای که بارتولد به کتاب حدودالعالم نوشته بود و نامه‌هایی که در مورد همین کتاب بین آنان رد و بدل شده بود، بر آن شد که این متن هزار ساله فارسی را به انگلیسی ترجمه کند تا مورد استفاده عموم علاقمندان در سراسر دنیا باشد. ابتدا مقدمه بارتولد را از روسی به انگلیسی ترجمه کرد و پیشگفتار کتاب خود قرار داد، و سپس توضیحات بسیار مفصلی که تقریباً سه برابر متن کتاب است، برای روشن شدن سابقه تاریخی اعلام جغرافیائی و شناسائی بهتر منابع مؤلف اصلی کتاب و گشودن دیگر مشکلات متن فارسی به قلم آورد. آنگاه متن اصلی را با دقت و وسواس بسیار به انگلیسی ترجمه کرد.

ترجمه حدودالعالم با توضیحات گسترده و دقیق مینورسکی معرف و وسعت دریای دانش و ژرفای پژوهش اوست، چه این کتاب به جغرافیای طبیعی و انسانی سرزمین‌های اسلامی محدود نیست، بلکه به اروپای غربی و افریقای شرقی و آسیای مرکزی و روسیه و سبیری و چین نیز پرداخته است. مینورسکی مدت شش یا هفت سال روی این اثر کار کرده است.

ترجمه مینورسکی و تعلیقاتی که آماده کرده بود در سال ۱۹۳۷ م تحت عنوان "The Regions of the World" در کمبریج به چاپ رسید. در سال‌هایی که مینورسکی در پاریس مشغول ترجمه کتاب بود، علامه قزوینی نیز در کتابخانه ملی فرانسه در پاریس به پژوهش و کار اشتغال داشت، و به مینورسکی در ترجمه کتاب و تنظیم توضیحات صمیمانه کمک کرد. به این سبب مینورسکی کتاب خود را به علامه قزوینی پیشکش نمود: "به دانشمند بزرگ ایرانی محمد بن عبدالوهاب قزوینی به عنوان نشانه‌ای از دوستی و ستایش [تقدیم شد]، مینورسکی".

## نشر فارسی کتاب

چنان که گذشت در سال ۱۸۹۴ م و سپس در ۱۹۳۰ م زیر نظر بارتولد نسخه عکسی از حدودالعالم در سن پترزبورگ تهیه شد، و این نخستین نشر بسیار محدود فارسی کتاب است.

دومین قدم را سید جلال الدین طهرانی برداشت، به این ترتیب که از روی نسخه عکسی بارتولد که به دست وی رسیده بود، تمام متن را رونویسی و با فهرست بارتولد چاپ کرد، و در انتهای گاهنامه سال ۱۳۱۴ شمسی (۱۹۳۵ م) قرار داد. به گفته دکتر ستوده اغلاط زیادی در این چاپ دیده می‌شود.

نشر سوم این کتاب به کوشش دکتر منوچهر ستوده استاد جغرافی دانشگاه طهران در سال ۱۹۶۱ م (۱۳۴۰ شمسی) در طهران منتشر شد. هر چند از کار مینورسکی در نوشتن توضیحات گسترده قدردانی کرده است، ولی توضیحات وی را به فارسی ترجمه نکرده و در نشر خود نیاورده است.

### نظری سریع به مطالب جغرافیائی کتاب حدودالعالم

کتاب حدودالعالم حدود یک هزار و سی سال پیش نوشته شده، و بنابراین از نخستین کتاب‌های نثر فارسی جدید (بعد از اسلام) است؛ قدیمی‌تر از شاهنامه فردوسی است؛ کلمات و جملات آن از نظر زبان شناسی جالب و قابل دقت است.

مشخصه‌های عمومی مندرجات این کتاب را شاید بتوان به شرح زیر خلاصه کرد:

- ۱- مطالب به صورتی موجز و بدون حشر و زواید به فارسی نوشته شده است. به نظر می‌رسد که مؤلف آن را به صورت دانشنامه‌ای فشرده و قابل استفاده برای مخدوم خود ابوالحارث، امیر جوزجان تألیف کرده است.
- ۲- مؤلف جغرافی خود را بر خلاف بسیاری از هم‌تایان عصر خویش منحصر به ممالک و نواحی اسلامی نکرده، بلکه سرزمین‌های غیراسلامی چون اروپای غربی و افریقای شرقی و آسیای مرکزی و روسیه و چین را نیز در نظر داشته است. به این ترتیب کتاب وی بیشتر از دیگر آثار جغرافیائی هم‌زمان خود جنبه جهانی دارد.
- ۳- با آن که حدودالعالم به مراتب کوتاه‌تر از آثار جغرافیائی هم‌زمان خویش است، مؤلف سعی کرده است که تمام اطلاعات موثق موجود در آن زمان را در اثر خود منعکس کند، و خواننده را از مطالعه دیگر آثار شبیه آن بی‌نیاز سازد.
- ۴- از نحوه مطالب کتاب بر می‌آید که مؤلف اهل سیر و سفر نبوده و جز در مورد سرزمین خود، شاهد عینی مطالب کتاب نیست، و به ناچار از دیگر آثار جغرافیائی موجود در آن

زمان سود برده است. وی منابع خود را جز در یکی دو مورد به دست نمی دهد. بارتولد و مینورسکی سعی کرده اند منابع مؤلف را شناسائی کنند و در این مورد تا حد قابل ملاحظه ای توفیق یافته اند. بنابراین امکان دارد که بعضی اشتباهات مؤلفین قبلی به کتاب حدودالعالم منتقل شده باشد.

۵- این کتاب محدود به جغرافیای کلاسیک به معنای توضیح عوامل و نام های جغرافیائی نیست، بلکه نوعی جغرافیای طبیعی (معادن، نباتات، حیوانات) و جغرافیای انسانی (آداب و رسوم و باورهای مردم) و جغرافیای اقتصادی (تولیدات تجارت) نیز محسوب است.

۶- این کتاب تنها جغرافی پیش از سده یازدهم است که در دست است و به زبان فارسی نوشته شده است. دیگر کتاب های جغرافیائی آن دوره که مؤلفین بسیاری از آنان ایرانی بوده اند، به زبان عربی است. بخشی از کتاب مسالک و ممالک اصطخری به احتمال قوی در اواخر سده یازدهم و یا اوایل سده دوازدهم از عربی به فارسی ترجمه شده است.

مشخصه های بالا جواب مناسبی برای این سؤال است که چرا این کتاب بیش از دیگر کتاب های جغرافیائی همزمان خود مورد توجه پژوهشگران و شرق شناسان واقع شده است. در تاریخ تفصیلی نقشه نگاری به زبان انگلیسی که شش مجلد آن به چاپ رسیده و باقی در دست چاپ است. در بخش نقشه نگاری سنتی جامعه های اسلامی، هفت بار به حدودالعالم اشاره شده، در حالی که کتاب معروف مسالک و ممالک اصطخری فقط چهار بار ذکر شده است.

مطالب کتاب حدودالعالم ۶۱ فصل دارد که در این فرصت کوتاه به عنوان نمونه و مثال تنها به فصل دوم کتاب توجه می کنیم:

فصل دوم - "سخن اندر نهاد زمین از آبادانی و ویرانی وی"، از این نظر حائز اهمیت است که دید عمومی مؤلف کتاب را از جغرافیای کره زمین بیان می کند:

«زمین گرد است چون گوئی و فلک محیط است بروی (در فلک معلق است) گردان بر دو قطب، یکی را قطب شمالی خوانند و دیگر را قطب جنوبی».

به دیگر سخن این جغرافیدان ایرانی در یک هزار سال قبل به حرکت وضعی زمین معتقد بوده است، اعتقادی که حدود پانصد سال بعد به وسیله کپرنیک Nicolaus Copernicus در اروپا رواج یافت.

«... زمین مقسومست به چهار قسم به دو دایره: یکی را دایرةالآفاق خوانند (نصف النهار آفاق) و دیگری را خط الاستوا خوانند».

مؤلف کره زمین را به وسیله خط کمربندی استوا و دو نصف النهاری که با فاصله ۱۸۰ درجه طولی دایره کاملی را می‌سازند، به چهار بخش مساوی تقسیم کرده است. در این کتاب به جای، عرض یا مدار جغرافیائی، واژه "پهنا" (معادل Latitude)، و به جای "طول یا نصف النهار" واژه "درازا" (معادل Longitude) آمده است.

به نظر من چه بجا است که ما نیز به جای "عرض و طول و مدار و نصف النهار" از این دو واژه زیبا و ساده فارسی "پهنا و درازای جغرافیائی" استفاده کنیم.

مؤلف تمام خشکی‌های معلوم و مسکون زمان خویش را از شرق چین در "اوقیانوس مشرقی" تا جزائر قناری در "اوقیانوس مغربی" بین دو درازای جغرافیائی یک صد و هشتاد درجه شرقی (ژاپن) و صفر درجه (جزائر قناری) قرار می‌دهد، و از شمال به جنوب این خشکی‌ها را بین شصت و سه درجه پهنا شمالی و هفده درجه پهنا جنوبی می‌گذارد. این روش شبیه کار بطليموس یونانی است که ترجمه عربی کتاب جغرافیای وی یکی از منابع مهم مؤلف بوده است.

با توجه به این که در سده دهم مناطق معلوم زمین از جزائر قناری تا ژاپن و از جنوب شبه جزیره اسکاندیناوی تا سرچشمه رودخانه نیل در افریقا امتداد داشته است، باید گفت که درجه‌های پهنا و درازائی که مذکور شد با تقریب قابل قبولی درست و نزدیک به واقعیت است. آنچه درست نیست جمله آخر این فصل است که می‌گوید: "و اما اندر ناحیت جنوب از خط استوا... زنگیانند و حبشیان... و از آن پس تا قطب جنوبی کس نتوان بودن از سختی گرما...". به باور مؤلف از سختی سرما در قطب شمالی به سختی گرما در قطب جنوبی می‌رسیم. به دیگر سخن گرم‌ترین نقطه جهان که به همین علت غیر مسکون است، قطب جنوب است که البته اشتباه است. ولی باید در نظر داشت که در آن زمان شرایط آب و هوای قطب جنوب بر جغرافی دانان معلوم نبوده است.

نکته قابل توجه دیگر در این فصل آن است که مؤلف به نیمه پوشیده و ناشناخته زمین نیز پرداخته است: "و همچنین به ناحیت مغرب... دریاست کی (که) او را اوقیانوس مغربی خوانند

(اوقیانوس اطلس) و آب این دریا مانده است به آب دریا و اقیانوس مشرقی (اوقیانوس کبیر) به رنگ و طعم و بوی... پس از این قیاس کردند و گفتند که هر دو دریا یکی است کی گرد زمین بر می‌گردد بر مشرق و مغرب و بر هر دو قطب بگذرد و از بهر این دریاست کی کس نداند که اندر آن نیمه دیگر چیست البتّه...". تصوّر مؤلف این بوده که اوقیانوس اطلس به اوقیانوس کبیر متصل است و از اندلس تا چین در امتداد ۱۸۰ درجه درازا پشت کره زمین قرار گرفته است، و هیچ کس این دریا را نبریده است و نمی‌داند که در وسط آن چیست. به بیان روشن‌تر، مؤلف وجود خشکی‌های ناشناخته‌ای را در میان این دو اوقیانوس مغربی و مشرقی محتمل دانسته است، و این در حالی است که حدود پانصد سال بعد نابغه‌ای چون کریستف کلمب چنین احتمالی را نداده، و طبق آنچه معروف است، وقتی به جزائر کارائیب رسیده، آن را بخشی از هندوستان انگاشته است، و بر این اساس از نظربینش جغرافیائی در درجه پائین‌تری از مؤلف حدودالعالم قرار داشته است.

البتّه به نظر من موضوع عدم شناسائی قاره جدید از طرف کریستف کلمب پیچیده‌تر از آن است که بتوان او را به آسانی به کم دانشی متهم کرد. مطالعه دقیق و کامل تاریخ سفرهای کلمب می‌رساند که شاید وی به دلایل خاصی عمداً چنین اشتباهی را عنوان کرده است که بحث آن خارج از موضوع این سخنرانی است.

## شهر تاریخی اصفهان و ارزش‌های نهفته در آن

### مهرنوش طلائی

«... و اول محرم از آنجا برفتیم و به راه کوهستان روی به اصفهان نهادیم (۱). در راه به کوهی رسیدیم دره تنگ بود. عام گفتندی این کوه را بهرام گور به شمشیر بریده است و آن را "شمشیر برید" می‌گفتند. و آنجا آبی عظیم دیدیم که از دست راست ما از سوراخ بیرون می‌آمد و از جایی بلند فرو می‌دوید و عوام می‌گفتند این آب به تابستان مدام می‌آید و چون زمستان شود باز ایستد و یخ بندد. و به لوردغان رسیدیم که از ارجان تا آنجا چهل فرسنگ بود.

و این لوردغان سرحد پارس است. و از آنجا به خان لنجان رسیدیم و بر دروازه شهر نام سلطان طغرل بیک نوشته دیدم. و از آنجا به شهر اصفهان هفت فرسنگ بود. مردم خان لنجان عظیم ایمن و آسوده بودند. هر یک به کار و کلدخائی خود مشغول.

از آنجا برفتیم، هشتم صفر سنه اربع و اربعین و اربعمائه (۲) بود که به شهر اصفهان رسیدیم. از بصره تا اصفهان صد و هشتاد فرسنگ باشد. شهری است بر هامون نهاده (۳)، آب و هوایی خوش دارد و هر جا که ده گز چاه فرو برند آبی سرد خوش بیرون آید. و شهر دیواری حصین بلند دارد و دروازه‌ها و جنگ‌گاه‌ها ساخته، و بر همه بارو و کنگره ساخته. و در شهر جوی‌های آب روان و بناهای نیکو و مرتفع. و در میان شهر مسجد آدینه بزرگ نیکو. و باروی شهر را گفتند سه فرسنگ و نیم است و اندرون شهر، همه آبادان، که هیچ از وی خراب ندیدم و بازارهای بسیار. و بازاری دیدم از آن صرافان که اندر او دویست مرد صراف بود. و هر بازاری را درندی و دروازه‌ای، و همه محلت‌ها و کوچه‌ها را همچنین دربندها و دروازه‌های محکم و کاروانسرای پاکیزه بود. و کوچه‌ای بود که آن را کو طراز می‌گفتند. و در آن کوچه پنجاه کاروانسرای نیکو و در هر یک بیاعان و حجره داران بسیار نشسته. و این کاروان که ما با ایشان همراه بودیم یک هزار و سیصد خروار بار داشتند که در آن شهر رفتیم، هیچ بازدید (۴) نیامد که چگونه فرود آمدند، که هیچ جا تنگی موضع نبود و نه تعدر مقام و علوفه و چون سلطان طغرل بیک ابوطالب محمد بن میکال بن سلجوق. رحمته الله

علیه (۵) آن شهر بگرفته بود، مردی جوان آنجا گماشته بود، نیشابوری دبیری نیک با خط نیکو، مردی آهسته، نیکو لقا و او را خواجه عمید می‌گفتند، فضل دوست بود و خوش سخن و کریم. و سلطان فرموده بود که سه سال از مردم هیچ چیز نخواهند. و او بر آن می‌رفت و پراکندگان همه روی به وطن نهاده بودند. و این مرد از دبیران سوری بوده بود (۶). و پیش از رسیدن ما قحطی عظیم افتاده بود. اما چون ما آنجا رسیدیم جو می‌درویدند و یک من و نیم نان گندم به یک درم عدل و سه من نان جوین هم. و مردم آنجا می‌گفتند هرگز بدین شهر هشت من نان کمتر به یک درم کس ندیده است.

و من در همه زمین پارسی گویان، شهری نیکوتر و جامع‌تر و آبادان‌تر از اصفهان ندیدم. و گفتند اگر گندم و جو و دیگر حبوب بیست سال بنهند تباه نشود. و بعضی گفتند پیش از این که بارو نبود هوای شهر خوش‌تر از این بود، و چون بارو ساختند متغیر شد چنان که بعضی چیزها به زیان می‌آید، اما هوای روستا همچنان است که بود.

و به سبب آن که کاروان دیرتر به راه می‌افتاد بیست روز در اصفهان بماندم. و بیست و هشتم صفر بیرون آمدم...».

آنچه از نظراتان گذشت توصیف شهر تاریخی اصفهان است در سفرنامه اعجاب انگیز حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی که در طحّ سفر شگفت انگیز هفت ساله‌اش درست ۹۵۱ سال پیش (۷) در سنّ ۴۹ سالگی از اصفهان دیدن کرده و بنا به گفته خودش مدّت ۲۰ روز در این شهر اقامت داشته است.

گزارش ناصر خسرو هر چند بسیار مختصر و فشرده، ولی یکی از قدیمی‌ترین اسناد معتبری است که درباره اصفهان در اختیار داریم.

### بخش اول: شهر تاریخی اصفهان

شهر اصفهان موضوعی بسیار گسترده و وسیع است که بحث درباره آن نه تنها روزها و هفته‌ها را کفایت نمی‌نماید بلکه نیاز به ماه‌ها و سال‌ها بررسی دارد.

سخنان امروز من درباره این شهر تاریخی مقدمه‌ای بسیار مختصر و فشرده است که به مثابه ورق زدن یک کتاب قطور در چند لحظه می‌باشد. اصفهان شهری است که نه تنها برای ما ایرانی‌ها بلکه برای جامعه فرهنگ جهانی حائز اهمیت بسیار است. به عنوان نمونه یونسکو (۸) میدان



نقش جهان را در فهرست آثار تاریخی ارزشمند به ثبت رسانیده است، و هم اکنون علاوه بر ایران در شماری از دانشگاه‌ها و مراکز علمی در خارج از ایران محققین و صاحب نظران بسیاری روی موضوع اصفهان مطالعه و تحقیق می‌نمایند.

شهر اصفهان تقریباً در مرکز ایران و بر روی جلگه یا دشت اصفهان قرار گرفته و همانگونه که ناصر خسرو در سفرنامه‌اش ذکر می‌کند "شهری است بر هامون نهاده". دشت یا جلگه اصفهان از سوی شرق به دشت کوپرواز سوی غرب به زردکوه بختیاری از سلسله جبال زاگرس منتهی می‌گردد. زردکوه بختیاری منبع تأمین آب زاینده رود است که آب این رودخانه، برای مصارف درون شهری، کشاورزی و صنعتی اصفهان مورد استفاده قرار می‌گیرد.

اصفهان هوایی چهار فصل دارد با تابستان‌های بسیار گرم و زمستان‌های سرد توأم با برف و یخبندان. موقعیت اصفهان به گونه‌ای است که بر سر راه شمال به جنوب (تهران به شیراز) و غرب به شرق (لرستان به یزد و کرمان) قرار گرفته است. روستاهای اطراف اصفهان از نوع معماری خشت و گلی بهره می‌گیرند. در ساختمان‌های این دهات معمولاً دیوارها خشتی یا چینه‌ای و طاق‌ها گنبدی یا نیم استوانه‌ای است که با پوشش کاهگل محافظت می‌گردد. چوب و دیگر مصالح محلی نیز در بناها کاربرد دارد.

شهر اصفهان به امکان زیاد از نادر شهرهای ایران بشمار می‌رود که در طول تاریخ دارای چهار طرح جامع بوده است. اولین آن متعلق به دوره آل بویه و دومین در دوره صفویه و دو طرح آخر مربوط به دوره معاصر و در حدود سه چهار دهه پیش برای این شهر در نظر گرفته شده است که هر چند طرح سوم به طور کلی منسوخ و کنار گذاشته شد ولی در طرح جامع نهائی یا طرح چهارم هم متأسفانه ضابطه‌های لازم در حفظ و نگهداری بافت قدیمی و تاریخی شهر در نظر گرفته نشد و آنچه که در این طرح عرض گردید صرفاً تقلیدی از الگوهای توسعه شهرهای صنعتی ممالک غربی بوده است.

شکل‌گیری و پیدایش شهر اصفهان از توسعه دهکده‌های پراکنده‌ای در شمال زاینده رود آغاز گردیده است. مهم‌ترین این دهکده‌ها به ترتیب یاوان، یهودیه و خوشینان می‌باشند. این سه دهکده در رشد و توسعه طبیعی خود با روستاهای دیگری که در اطرافشان پراکنده بوده ادغام گردیده و در نتیجه توسعه طبیعی شهر به سمت جنوب و زاینده رود جهات گرفته است. در دوره صفویه، یا بهتر بگوئیم در طرح جامع صفوی، ساختار اصلی شهر را دو محور شرقی غربی و شمالی جنوبی عمود

بر هم تشکیل داده. محور شرقی غربی که محوری طبیعی بشمار می‌رود زاینده رود است و محور شمالی جنوبی که محور مصنوعی شهر بشمار می‌رود، خیابان چهار باغ است که از کاخ جهان نما (۹) آغاز گردیده و با عبور از پل الهوردی خان (سی و سه پل) و گذر از رودخانه در مسیر خیابان چهار باغ بالا به سمت جنوب تا باغ هزار جریب (۱۰) امتداد داشته است.

از ویژگی‌های دیگر شهر اصفهان وجود پنج پل تاریخی در داخل شهر و بر فراز زاینده رود می‌باشد. این پل‌ها به ترتیب در جهت جریان زاینده رود از غرب به طرف شرق عبارتند از: پل مارنان، ۲- پل الهوردی خان یا سی و سه پل، ۳- پل جویی، ۴- پل خواجو و پنجمین که در واقع قدیمی‌ترین پل این مجموعه تاریخی بی‌نظیر می‌باشد، پل شهرستان است. به جز پل شهرستان که شالوده آن از دوره ساسانیان به یادگار مانده بقیه چهار پل تاریخی در عهد صفویه بنا گردیده است. ناگفته نماند که از دهه سی شمسی تا دوران معاصر، تعداد شش پل جدید به منظور بر طرف نمودن مشکلات ترافیکی شهر اصفهان بر روی زاینده رود احداث گردیده است که از موضوع این بحث خارج است (۱۱).

سایر ابنیه ارزشمند و حائز اهمیت تاریخ شهر اصفهان عبارتند از: مسجد جامع عتیق، میدان کهنه، مناره مسجد علی و هارون ولایت، بازار اصفهان و منضمات آن با بافت بسیار غنی و سنتی آن، میدان نقش جهان، عمارت عالی قاپو، مسجد شاه، مسجد شیخ لطف الله، کاخ چهل ستون، کاخ هشت بهشت، مدرسه چهار باغ، کاروانسرا و بازارچه مادر شاه و همچنین پل‌های تاریخی پنجگانه که در پیش ذکر آن گذشت.

## بخش دوم: خانه حاج محمد خوراسکانی

خانه حاج محمد خوراسکانی یک نمونه بسیار جالب توجه و متنوع از این گونه منازل تاریخی است که تعدادشان در شهر اصفهان چندان کم نبوده است و به امید آن که این آثار بسیار با ارزش از گزند زمانه محفوظ مانده باشند.

خانه حاج محمد خوراسکانی احتمالاً در سال‌های آخر دروه صفویه بنا گردیده. این بنا به تدریج در دوران بعد از صفویه به کمال رسیده و تزئینات بسیار درخور توجه به آن اضافه گردیده و این روال پیشرفت و تکامل تزئینات تا اواخر دوره قاجاریه ادامه داشته است. در واقع نسل بعد از نسل در شکوهمند نمودن این واحد مسکونی بی‌همتا کمال همت، پشتکار و سلیقه را به خرج داده‌اند.

این خانه مانند اغلب منازل سنتی از دو بخش بیرونی و اندرونی تشکیل گردیده و شامل دو حیاط است که اولی کوچکتر و برای قسمت بیرونی و دومی حیاط بزرگتر و برای بخش اندرونی در نظر گرفته شده است و دارای اتاق‌های متعدد می‌باشد که در اینجا به توصیف سه اتاق از این مجموعه نفیس بسنده گردیده است. اتاق پنج دری اصلی رو به حیاط بزرگ قرار گرفته و دارای ارسی مشبک با شیشه‌های تزئینی رنگین بسیار زیبا می‌باشد. در طرفین این اتاق، دو اتاق کوچکتر قرار دارد که هر یک با دو لنگه درب چوبی تماماً تزئین شده و بسیار نفیس، از اتاق بزرگ پنج دری مجزا می‌گردد. در هر یک از این دو اتاق کوچکتر، بخاری دیواری تعبیه گردیده که با گچ بری و نقاشی تزئین شده است ولی در دیوارها فقط از تزئینات نسبتاً ساده بهره گرفته‌اند.

اتاق پنج دری مرکزی تماماً از کف تا دیوارها و سقف منقش به نقوش و تصاویر زیبا می‌باشد که بیشتر شامل منظره، پرندگان و حیوانات، گل و بوته و در مربع مستطیل‌های نسبتاً بزرگی تصاویری شبیه شاهزادگان نقاشی گردیده است. سقف گنبدی شکل اتاق مرکزی تماماً از درون به صورت کاربندی و مقرنس کاری ساخته و پرداخته شده و در هر یک از سطوح کوچک آن نقاشی‌هایی از یکی از داستان‌های قدیمی و تاریخی مانند داستان خسرو و شیرین به چشم می‌خورد. در بدنه بالای دیوارهای این اتاق چندین طاق نما تعبیه گردیده که در هر یک از آنها تصاویر بسیار زیبایی از زنان موسیقی‌دان در حال نوازندگی و رقص، نقاشی گردیده است. در این نقاشی‌ها نوازندگان کمانچه، تار، سنتور، تنبک، دف و همچنین دوزن در حال رقص و دست افشانی دیده می‌شوند.

### بخش سوم: حمام خسرو آقا

در سال ۱۸۴۰ م (۱۲۱۹ ش) دو هنرمند برجسته فرانسوی، اولی نقاش به نام اوژن فلاندن Eugene Flandin و دومی مهندس معمار و باستان‌شناس به نام پاسکال کست Pascal Coste به ایران سفر نموده و در طول چند سال اقامت در اصفهان نقاشی‌ها و طرح‌های بسیار زیادی از بناهای تاریخی این شهر تهیه می‌نمایند. نامبردگان در حوالی دهه ۱۹۶۰ م این آثار هنری ارزشمند را در فرانسه به صورت کتابی به چاپ می‌رسانند. هر یک از این تصاویر ذکر شده نیز متعاقباً به گونه برگه‌های مجزا و در اندازه‌های کاملاً متنوع بزرگ و کوچک، حتی به صورت کارت پستال چاپ مجدد شد و در دسترس سیاحت‌کنندگان خارجی که به ایران و بویژه به اصفهان سفر

می نمودند قرار گرفت. در اینجا لازم است یادآور گردم که تعداد قابل توجهی از ابنیه و کاخ‌های بسیار شکوهمند دوره صفویه در اثر عدم توجه به ارزش‌های هنری - تاریخی‌شان و اکثراً در دوران قاجاریه منهدم گردید و از میان رفت. از این بناهای تخریب شده جز همان تصاویر تهیه شده توسط اوژن فلاندن و پاسکال کست اثر دیگری باقی نمانده است. در میان نقاشی‌های ذکر شده طرح بسیار زیبایی از اوژن فلاندن به نام حمام خسرو آقا وجود دارد که گردشگران و بویژه مسافران خارجی‌ای که به اصفهان می‌آمدند به دفعات درخواست دیدن این حمام تاریخی را داشتند. در سال‌هایی که نگارنده در اصفهان شاغل بودم، کسی نمی‌دانست چه بر سر این حمام آمده و محلّ دقیق این بنا کجا بوده است.

در اواخر مرداد ماه ۱۳۵۲ ش، هنگامی که از چند مغازه در جوار خیابان سپه که به منظور احداث خیابان جدیدی در ادامه خیابان استانداری در شرف تخریب بود، بازرسی می‌نمودم، در زیر زمین مغازه بزرگی به نام گز فروشی ارمغان، سنگاب بسیار نفیس و جالب توجهی نظرم را جلب نمود که با خواندن عبارت کتیبه آن دریافتم که سنگاب مزبور متعلق به حمام خسرو آقا می‌باشد. بدون درنگ از مغازه‌های مجاور بازرسی دقیقی به عمل آوردم و مشخص گردید که فضای رخت‌کن (سرینه) حمام خسرو آقا را جمعاً پنج واحد تجارتنی با ایجاد دیوارسازی‌ها و کف‌سازی‌های الحاقی از هم مجزا نموده و به قول حکیم ناصر خسرو "هریک به کار و کدخدائی خود مشغول". ضمناً قسمتی از ساختمان حمام را بانک پارس به تصرف در آورده و از آن به صورت انبار استفاده می‌نمود. آنچه که مشخص گردید این که ساختمان موجود که توسط واحدهای تجارتنی مورد ذکر اشغال شده است، دقیقاً همان مکانی است که اوژن فلاندن آن را در حدود ۱۲۲ سال پیش نقاشی نموده است. اقدام بعدی که همان روز صورت گرفت، فرستادن گروه نقشه برداری دفتر فنی برای تهیه نقشه‌های دقیق از وضعیت موجود ساختمان حمام به منظور مشخص نمودن دیوارها و سقف‌های الحاقی و همچنین عکسبرداری کامل از تمامی زوایا و فضاها داخلی و خارجی و آنگاه بررسی مدارک فنی فوق و آغاز اقدامات لازم برای پیش‌گیری از انهدام بنا و حفظ و مرمت این اثر تاریخی ارزشمند بود. تمامی عملیات فوق در مدت شش روز به سرانجام رسید و نهایتاً در آخرین روز مرداد ماه در نامه‌ای که به اداره کلّ فرهنگ و هنر استان اصفهان ارسال گردید، حفاظت این بنا، بازپیرائی و مرمت آن، برگرداندن آن به شکل اولیّه و ثبت آن در فهرست آثار تاریخی شهر اصفهان را درخواست نمودم.

نتیجه اقدامات ذکر شده به متوقف شدن عملیات اجرائی ادامه خیابان استانداری منجر گردید و کلیه مغازه‌های پنجگانه و انبار مورد ذکر در اختیار دفتر فنی سازمان ملی حفاظت آثار باستانی در استان اصفهان قرار گرفت. آنگاه عملیات حذف دیوارها و سقف‌های الحاقی با به کارگماردن بیش از ۴۰ نفر از کارگران فنی آغاز و متعاقب این عملیات گروه دیگری از ماهرترین استادکاران مجرب اقدام به لایه برداری از اندود گچی اضافه شده روی کاشی کاری‌ها نمودند. کارهای بازیرائی و مرمت حمام خسرو آقا زیر نظر نگارنده که مسؤولیت مستقیم کارگاه فوق را به عهده داشتم به مدت شش ماه به اجرا درآمد و سرانجام این بنای باشکوه دوباره قامت راست کرد و به صورت زیبای اولیه برگشت. پس از این عملیات مرمت این بنای تاریخی پایان گرفت، برای بازدید عموم گشایش یافت، و این اثر زیبا و ارزشمند تاریخی، از طرف اداره کل فرهنگ و هنر استان اصفهان برای محل برگزاری نمایشگاه‌های دوره‌ای هنری و قهوه خانه سنتی تخصیص داده شد. هر چند اقدامات ثبت موقتی این بنا از آخر مرداد ماه سال ۱۳۵۲ ش پس از ارائه گزارش اولیه این جانب شروع گردیده بود، ولی پس از گذشت یازده ماه، در تاریخ اول مرداد ماه سال ۱۳۵۳ ش سرانجام حمام خسرو آقا رسماً در فهرست آثار ملی به ثبت رسید.

### عاقبت غم انگیز حمام خسرو آقا

در سال ۱۳۵۸ ش، عناصر ناشناس از طریق انفجار در دو نوبت قصد تخریب این اثر تاریخی را نمودند که اقداماتشان چندان به نتیجه نرسید (۱۲). ولی سرانجام به استناد خبر منتشره در روزنامه‌های کثیرالانتشار از جمله روزنامه اطلاعات شماره ۲۰۴۵۳ مورخ ۱۳۷۴/۱/۲۴ ش به نقل از مدیر میراث فرهنگی استان اصفهان اثر نفیس حمام خسرو آقا که به شماره ۹۷۶ در تاریخ ۱۳۵۳/۵/۱ ش در فهرست آثار ملی به ثبت رسیده بود تخریب گردیده است (۱۳).

### تخریب اثر تاریخی حمام خسرو آقا

عمل غیر قانونی تخریب حمام خسرو آقا، در قلب شهر اصفهان، توسط افرادی ناشناس را بی تردید باید علامت یک بیماری فرهنگی دانست.

این اقدام ناهنجار که موج شدید اعتراض فرهنگ دوستان را برانگیخت هشدار بود به مسئولین که به مسئله حفاظت و احیای ارزش‌های تاریخی فرهنگی این بزرگترین شهر دوران اسلامی کشورمان با حساسیت در خورشان آن توجه شود و تا این حد تنزل نکند که سرنوشت مسائل ارزشی آن توسط عده‌ای ناشناس تعیین شود.

تخریب حمام خسرو آقا در امتداد اعمال ضد ارزشی است که از کنار آن بی تفاوت گذشته‌ایم و به طور قطع در صورتی که تمهید لازم به عمل نیاید کردارهای نابخردانه مشابهی را به دنبال خواهد داشت.

ارزش‌های فرهنگی تاریخی بی‌همتای شهر اصفهان اگر نگوئیم بالاتر از ارزش‌های اقتصادی صنعتی آن است چیزی کمتر از آن نیست.... (۱۴)

## یادداشت‌ها

- ۱- سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، کتابفروشی زوار - تهران ۱۳۵۶ ش.
- ۲- سال ۴۴۴ ه ق.
- ۳- هامون یعنی زمین هموار. بر هامون نهاده، یعنی در زمین مسطحی واقع و بنا شده است.
- ۴- پدید.
- ۵- ذکر این جمله دعائیه درباره طغرل که در ۴۵۵ ه ق در گذشته است در تاریخ ورود ناصر خسرو به اصفهان در سال ۴۴۴ ه ق ظاهراً مایه شگفتی است.
- ۶- بوده.
- ۷- ۴۳۱ ش برابر ۱۰۵۲ م.

۸ - UNESCO, United Nation Educational, Scientific and Cultural Organisation.

- ۹- کاخ جهان نما که محل آن در دروازه دولت و نزدیک ساختمان شهرداری اصفهان بوده تا سال ۱۳۰۸ ه ق وجود داشته و از این تاریخ به بعد در ردیف بعضی دیگر از بناهای عهد صفویه منهدم شده و از بین رفته است. (گنجینه آثار تاریخی اصفهان، دکتر لطف الله هنرفر، ص ۴۸۱)

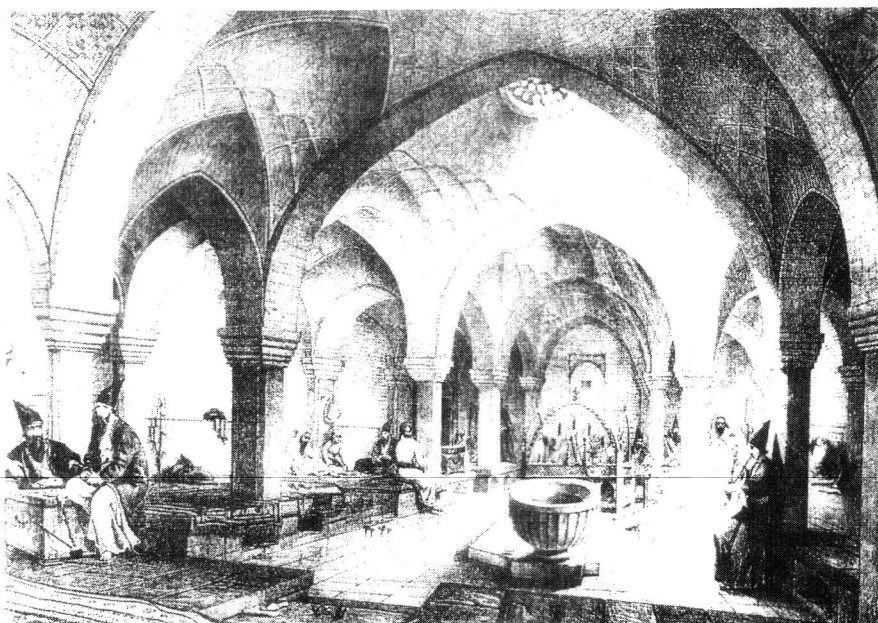
۱۰- از باغ هزار جریب که در جنوبی‌ترین بخش شهر اصفهان و در انتهای چهار باغ بالا قرار گرفته بوده و به باغ عباس آباد هم معروف بوده اینک اثری به جای نمانده است. تنها اثریجا مانده از این باغ تاریخی، یکی از برج‌های چهارگانه آن می‌باشد که متعلق به زاویه شمال شرقی باغ بوده و در حال حاضر در داخل یک محله مسکونی قرار دارد و در سال‌های اخیر مرمت گردیده است.

۱۱- این شش پل جدید به ترتیب از سمت غرب به شرق عبارتند از: "۱" پل وحید در غرب پل مارنان، "۲" و "۳" پل‌های فلزی و آذر که در حد فاصل پل‌های مارنان و الهوردی خان واقع شده و لازم به ذکر این نکته است که پل فلزی اولین پل جدید است که بر فراز زاینده رود زده شده است. "۴" پل فردوسی که بین پل‌های تاریخی الهوردی خان و جوبی قرار گرفته، "۵" پل بزرگ مهر که در سمت شرقی پل خواجه ساخته شده و "۶" پل قدیر که جدیدترین پل و در عین حال شرقی‌ترین پل این مجموعه بوده و در شرق پل بزرگ مهر و غرب پل تاریخی شهرستان واقع شده است.

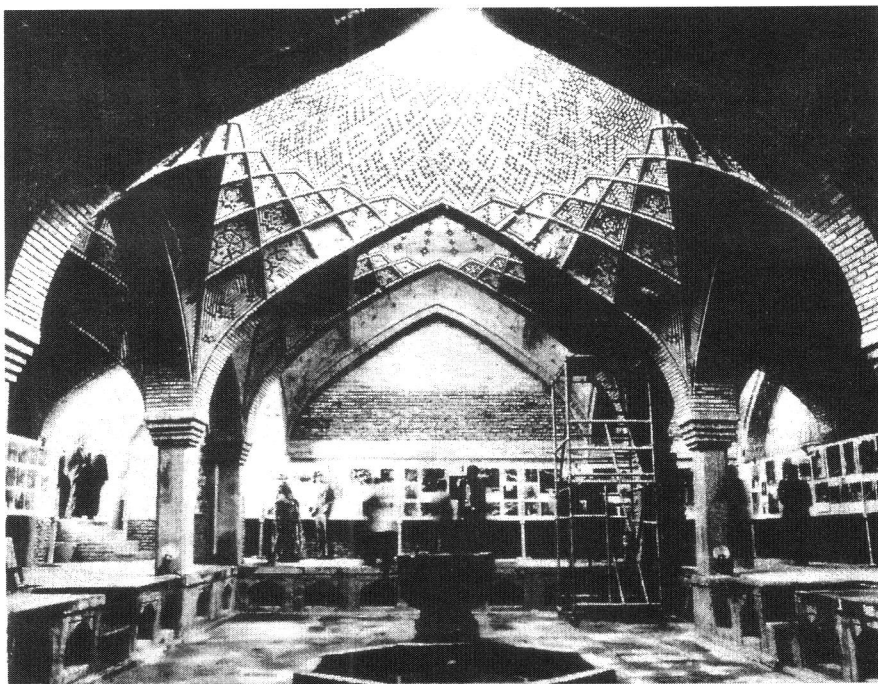
۱۲- اثر شماره یک بهار سال ۱۳۵۹ ش، فصل نامه علمی، فنی و هنری سازمان میراث فرهنگی کشور.

۱۳- اثر شماره بیست و پنج سال ۱۳۷۴ ش، فصل نامه علمی، فنی و هنری سازمان میراث فرهنگی کشور.

۱۴- اثر شماره بیست و پنج، سرمقاله.



حمام خسروآقا - فضای رخت کن، نقاشی فلاندن، در سال‌های ۱۲۵۶-۱۲۵۸ ه ق



حمام خسروآقا- فضای رخت کن، پس از تعمیرات سال ۱۳۵۳ شمسی



## سیاست مذهبی شاه عباس

### هوشنگ نهاوندی

شاعری گفته:

باری چو فسانه می شوی ای مرد

افسانه نیک شونه افسانه بد

برای ایرانیان، شاه عباس، یکی از پادشاهانی که تاریخ، به نظر من به حق به وی عنوان کبیر داده، افسانه‌ای است: هم افسانه نیک و هم افسانه بد.

#### افسانه بد:

خشونت وی را با فرزندانش نمی توان فراموش کرد. امر به قتل ولیعهدش داد. پسر دوش را که از بیماری شدید وی اظهار خشنودی کرده و جشنی بر پا داشته بود کور کرد و پسر سوم را که گویا در توطئه‌ای علیه او شرکت داشت، نیمه نایینا ساخت و تبعید کرد.

این قبیل خشونت‌ها در آن زمان‌ها معمول بود. قتل عام فرزندان سلطان قسطنطنیه برای آن که ولیعهدش بی‌رقیب باشد در امپراطوری عثمانی جنبه قانونی داشت. پطر کبیر شخصاً در شکنجه و قتل ولیعهدش شرکت داشت. امپراطوران مغول هندوستان نیز به مراتب بد کردند. هانری هشتم در قسارت نسبت به همسران و بعضی از اطرافیانش شهره بود.

با این همه قساوت شاه عباس را نسبت به فرزندانش و خشونت‌های دیگر او را نمی توان بخشید و نیز نباید فراموش کرد که در آن عهد و زمان‌ها اعمال قدرت و خشونت یکی از وسایل حکومت بود. مگر امروز هم نیست؟ اما به صورت دیگر و با رعایت شکل و بیانی دیگر.

#### افسانه نیک:

برای همه مردم ایران شاه عباس مردی افسانه‌ای بود. همه افراد نسل من و شاید نسل‌های بعدی داستان‌هایی را که بانوان بزرگتر خانواده‌ها از عدالت و کرامت و گاهی نیز از قساوت وی برای

کودکان حکایت می‌کردند به یاد دارند. در هیچ جای ایران نیست که یادگاری از ساختمان‌های زمان او به جای نمانده باشد. تا آنجا که در بسیاری نقاط بناهای متعلق به سال‌های بعد از او را نیز مردم شاه عباسی می‌خوانند. اصفهان پایتخت ایران در زمان او به صورت یکی از زیباترین و پر رونق‌ترین پایتخت‌های جهان در آمده بود.

در طیّی چهل و سه دوران سلطنتش (۱۵۸۷ تا ۱۶۲۹ م) ایرانیان در همه جنگ‌های خارجی پیروز شدند. خطر تاخت و تاز ازبکان در شرق از میان رفت و از همان زمان بود که مردم، مردم عادی وی را "بزرگ" خواندند. در چند برخورد، در چند مصاف بزرگ ارتش عثمانی که در آن زمان نیرومندترین نیروی نظامی جهان به شمار می‌رفت، منکوب و مغلوب شد. در پایان دوران شاه عباس، بغداد و بین‌النهرین، ارمنستان و گرجستان، قسمت شرقی آسیای صغیر، افغانستان کنونی و ماوراءالنهر دیگر بار به تسلط ایران در آمدند. پرتغالی‌ها از سواحل جنوبی ایران رانده شدند و حاکمیت کشور بر مجمع‌الجزایر بحرین و قسمتی از سواحل شمالی جزیره‌العرب تسجیل شد. در پایان سلطنتش سرحدات ایران تقریباً معادل زمان ساسانیان و مساحت آن بیش از چهار میلیون کیلومتر مربع بود.

اقتصاد ایران پر رونق بود. امنیت در سر تا سر قلمرو شاه عباس (لااقل در آن نقاطی که زیر نظر مستقیم اصفهان اداره می‌شد) برقرار بود و موجب حیرت مسافران خارجی می‌شد که حتی در داخل پایتخت‌های بزرگ دچار دزدان و قاطعان طریق و فاقد امنیت بودند. می‌گویند که برخی از روش‌های زمان شاه عباس را که مسافران خارجی به فرانسویان بازگو کرده بودند، لوئی چهاردهم و وزیر توانایش کلبر Colbert به کار گرفتند از جمله کارگاه‌های سلطنتی و تشویق ارباب هنر. همچنین برای اول بار در تاریخ یک نظام ابتدائی بیمه‌های اجتماعی در کشور ما پی‌ریزی گردید. در این زمینه‌ها بسیار می‌توان گفت که فرصت آن در این مختصر نیست.

همه ناظران و مورخان غربی، شاه عباس را به خاطر آزادی مذهبی که در ایران به عهد او وجود داشت ستایش کرده‌اند. دقیقاً به همین دلایل، وی را در نخستین سال‌های جمهوری اسلامی ایران (که نه جمهوری است، نه اسلامی و نه ایرانی، به من توصیه شده که از اشارات سیاسی پرهیزم. ولی سخنران مدعو هستم و میهمان مجاز به بعضی سوءاستفاده‌ها هست!) و حتی در حال حاضر از وی نکوهش‌های بسیار می‌کنند، نه تنها مجسمه بزرگ وی را در اصفهان برانداختند بلکه مقبره‌اش را در کاشان به دست ویرانی سپردند و همه جا از وی با کلمات ناپسند و حتی زشت

سخن گفتند. عجب آن که در سال‌های اخیر در خارج تنی چند به نکوهش او پرداخته به اسلام گرائی افراطی و تعصب مذهبی متهم‌اش کرده‌اند که البته درست نیست. به چند نکته اساسی اشاره می‌کنم:

- شاه عباس در مجموع مرد متعصبی نبود. نه تنها در زندگی خصوصی (که همه علاقه او را به شراب می‌دانند) بلکه در رفتارش با دگراندیشان. حمایت بی‌چون و چرایش از ملا صدراي شیرازی که مورد حمله و حتی در معرض تکفیر روحانیون متعصب زمان بود، نمونه‌ای از این رویه اوست.

- در سال ۱۶۰۹ م طی فرمانی به زنان اجازه داد که در روزهای چهارشنبه بدون حجاب در قسمت مرکزی و بازار شهر اصفهان و میدان شاه و گردشگاه‌های کنار زاینده رود و خیابان چهارباغ به گردش و خرید پردازند. همسران معازه داران مجاز و مکلف بودند که جای شوهران خود را بگیرند. چهارشنبه در اصفهان روز زن بود. با وجود همه محدودیت‌هایش، تصمیمی بود انقلابی. همه نوشته‌های بازرگانان و جهانگردان خارجی، درباره خوش لباسی و زیبایی زنان ایران معطوف به این دوران است. از جمله آنچه نویسنده معروف فرانسوی Pierre Loti در اوائل قرن بیستم نوشته است.
- شاه عباس در سال ۱۵۹۹ م نخستین سفیر خود را به دنیای غرب فرستاد و در حقیقت بنیان‌گذار "دیپلماسی ملی" و نه مذهبی در ایران بود. تقریباً نیم قرن پیش از ریشلیو Richelieu صدراعظم لوئی سیزدهم که هنری کسینجر Henry Kissinger در تاریخ دیپلماسی خود، وی را مبتکر این رویه در جهان می‌خواند!

شاه عباس دیانت را در خدمت مصالح ملی و سیاست خارجی ایران می‌خواست و نه کشور را تحت تسلط روحانیون. در مجالس و تشریفات رسمی همواره رجال حکومت را در دست راست خود می‌نشاند و روحانیون را در دست چپ که به این ترتیب تقدّم سیاسیون را بر مذهبیون نشان دهد. هرگز به روحانیون اجازه دخالت در اداره امور مملکتی را نمی‌داد. نخستین دادگاه‌های غیر شرعی را در ایران او تشکیل داد.

همه وقایع نگاران صحنه‌ای را که قبل از جنگ معروف پل شکسته (۹ سپتامبر ۱۶۱۸ م) در اردبیل رخ داد نقل کرده‌اند. تنی چند از روحانیون به همراه شاه بودند (این رسم در اغلب ممالک وجود داشت که در مسافرت‌های سلاطین جمعی از بزرگان کشور آنان را همراهی کنند). شاه و

همراهان در اردبیل بودند. نماینده عثمانی سر رسید و پیشنهاد مصالحه کرد، به شرط آن که ایران از حقوق خود در ارمنستان و گرجستان و تمام قفقازیه چشم پوشد قسمتی از بین النهرین را که در تصرفش بود تحویل دهد، تبریز را تخلیه کند و برای ضمانت صلح یکی از فرزندان شاه عباس به گروگان به قسطنطنیه فرستاده شود. به جریان مذاکره کاری نداریم که در کتب آمده. شاه از همراهان نظر خواست. بعضی از روحانیون در زمینه ضرورت جلوگیری از اختلاف میان مسلمین و حفظ اتحاد اسلام سخن گفتند و توصیه کردند که شرایط باب عالی پذیرفته شود. شاه عباس سخت برآشفته و گفت من جنگ را شروع نکرده‌ام آنها به خاک ایران تاخته‌اند و تا نزدیکی گاهواره سلسله ما پیش آمده‌اند. اگر شما روحانیون در امور کشور دخالت کنید دستور خواهم داد سر همه را از تن جدا کنند و سپس در ملاء عام به هریک از جنازه‌هایتان صد ضربه شلاق بزنند که باعث عبرت بقیه شود. چند روز بعد از این صحنه تاریخی ایرانیان بر ارتش بزرگ عثمانی فائق شدند و همان فرستاده باب عالی از جانب وزیر بزرگ و فرمانده قوای آنان برگشت و عاجزانه تقاضای تسلیم کرد و همه شرایط فاتح یعنی شاه عباس را پذیرفت.

- ایران آن روز یک امپراطوری بود. یعنی گذشته از قسمت مرکزی ایران که تحت اداره مستقیم اصفهان بود، چند کشور سلطنتی مسیحی چون ارمنستان و گرجستان جزئی از این امپراطور بودند و به اصفهان خراج می‌دادند و از حمایت ارتش ایران در مقابل دشمنانشان، به خصوص امپراطوری عثمانی بهره‌مند می‌شدند. شاه این نکته را پذیرفته بود. به مردم این کشورها و سلاطین آنها احترام می‌گذاشت. طبیعتاً مسیحیان ایرانی در سر تا سر ایران حق رفت و آمد داشتند و از آزادی مذهبی برخوردار بودند.
- سیاست شاه عباس نسبت به ارامنه خود فصلی جداگانه است که خوشبختانه درباره آن بسیار نوشته‌اند و می‌نویسند و همبستگی میان دو ملت ریشه‌های چند هزار ساله دارد.

در سال ۱۶۰۲ م ارمنیان برای ایستادگی در برابر تهاجم امپراطوری عثمانی از اصفهان تقاضای کمک کردند. شاه عباس ارتش ایران را باز سازی و مجهز به توپخانه سنگین کرده بود و آمادگی مقابله با دشمن تاریخی آن روز را داشت. بنابراین به قفقازیه لشکر کشید. در سال ۱۶۰۳ م تبریز و قسمت اعظم آذربایجان (چه در شمال و چه در جنوب رود ارس) باز پس گرفته شد. سال بعد ارمنستان و گرجستان با حفظ استقلال داخلی خود تحت حمایت ایران درآمدند. عثمانیان ایروان پایتخت ارمنستان را ویران کرده بودند. شاه عباس تصمیم گرفت که گروهی از ارمنیان را به

داخل ایران کوچ دهد و آنان را در جلفای نو در مجاورت اصفهان مستقر کند. وسایل سفر آنان فراهم آمد. به هر خانواده زمینی در جلفا با کمک مالی برای خانه سازی داده شد. کلیسای بزرگ ایروان ویران شده بود، شاه دستور داد آن را عیناً تقلید کرده در جلفا بسازند. حتی قسمت مهمی از مصالح آن را شماره گذاری و مرتب کرده در ساختمان جدید به کار بردند. این کار در سال ۱۶۰۴ م آغاز و کاتدرال وانک جلفای نو که شاید بعضی از حاضران بازدید کرده باشند، ساخته شد که تمام فرامین مربوط به حقوق ارامنه و صیانت از آنها در آنجا هنوز محفوظ و موجود است. از آن پس چندین کلیسای دیگر نیز با کمک مالی خزانه سلطنتی در جلفا ساخته شد که اغلب آنها هنوز موجود است ولو به صورت نیمه خرابه.

- شاه عباس مکرراً در مراسم مذهبی مسیحیان شرکت می کرد. ابتدا به اسپانیایی ها، سپس به فرانسویان اجازه تأسیس مدارس مختلف را در اصفهان و بغداد و چند شهر دیگر داد. حتی قبول کرد که پدر تعمیدی یکی از فرزندان سر رابرت شرلی Sir Robert Shirley صاحب منصب عالی رتبه ارتش ایران شود و به خود او عنوان خان و قزلباش داد.
- در سال ۱۶۰۷ م طی فرمانی گرویدن مسلمانان به مسیحیت، به شرط آن که پس از آن اجازه بازگشت به اسلام را داشته باشند. آزاد و بنابراین جرم ارتداد Apostasy که مجازات آن مرگ بود، لغو شد. تصمیمی که تصور آن هنوز هم در بسیاری از ممالک مسلمان میسر نیست.
- روایات و مثال های متعدد دیگر در مورد رفتار نیکوی شاه عباس با مسیحیان وجود دارد که در همه تواریخ مربوط به آن زمان، مخصوصاً نوشته ها و سفرنامه های فرنگیان آمده است و فرصت بازگویی آنها در اینجا نیست.

به قول شادروان نصرالله فلسفی "شاه عباس جمع اضداد" بود. رفتار او با زردشتیان ایران، لااقل آنهایی که مقیم اصفهان بودند، شایسته نبود. برای توسعه شهر محلّه آنان را خراب کرد که بی خانمان شدند. اما پس از آن کاری به کار آنان نداشت.

- رفتارش با یهودیان نیز شایسته توجه است. در آغاز استقرار پایتخت ایران در اصفهان (۱۵۹۸ م) مقرر داشت که به هر یک از خانواده های یهودی که مسلمان شود، مبلغی جائزة اعطاء کنند. بسیاری از جوانان یهودی یا به طمع مال و یا به حبّ جاه که بتوانند

در جامعه ترقی کنند مسلمان شدند. اما خیلی زود شاه عباس دریافت که بیشتر این خانواده‌های جدیدالاسلام یا ظاهراً مسلمان، در خفا دیانت اصلی خود را حفظ کرده به آداب آن عمل می‌کنند. وضعی که تقریباً در همان زمان در اسپانیا نیز دیده شد و به کشتار دسته جمعی یهودیان و تبعید آنان به خارج از کشورشان انجامید. شاه عباس فرمان خود را لغو کرد و دیگر کاری به کار یهودیان نداشت. ناگفته نماند که بسیاری از خاندان‌های حکومت‌گر معروف ایران که نام‌هایشان برای شماها ناآشنا نیست، از بازماندگان همان یهودیان جدیدالاسلام زمان شاه عباس هستند.

در سال‌های ۱۶۱۱ و ۱۶۱۲ م، شاه عباس تصمیم گرفت که در مازندران، منطقه‌ای که بسیار دوست می‌داشت و موطن مادرش بود، پایتخت دومی برای ایران بسازد که از بقایای آن کاخ فرح آباد تا پایان دوران سلطنت در ایران هنوز وجود داشت. تصمیم قبلی خود را درباره یهودیان فراموش کرده بود. مقرر داشت در فرح آباد برای آنان محله خاصی بسازند. به آنان رسماً اجازه همه نوع فعالیت‌ها و داد و ستد و آزادی کامل رفت و آمد داد. وضعی شبیه آرامنه پیدا کردند. متأسفانه بعد از وی و مخصوصاً بعد از زمان شاه سلیمان پادشاه ماقبل آخر صفوی، جمعی از مآلاها به مخالفت با یهودیان و ابراز احساسات ضد یهودی پرداختند که خوشبختانه دیری نپائید و آن داستان دیگری است.

- نمی‌توان به سیاست مذهبی شاه عباس اشاره کرد و از خشونتش با پسیخانیان (پیروان شیخ محمد پسیخانی، هم عهد تیمور لنگ) سخن نگفت. در زمان جدش شاه طهماسب با آنها رفتاری وحشیانه شد. با استفاده از هرج و مرج سال‌های بعد از مرگ طهماسب و آغاز سلطنت شاه عباس، پسیخانیان تجدید سازمان کردند و شورش در شیراز به راه انداختند که با خشونت شدید شاه عباس مواجه شد. خوشبختانه دوران آن کوتاه بود اما رفتاری ناشایسته بود. پسیخانیان گفتاری ضد عرب و ضد ترک و در مجموع ضد اسلام داشتند که برای آن زمان انقلابی بود.

در پایان سخن به یک سؤال باید پاسخ روشن و دقیق داد. چرا در زمانی که تعصب بر همه کشورهای دنیا حاکم بود و اروپا دستخوش جنگ‌های خونین مذهبی بود، که اسپانیا سازمان تفتیش عقاید و آراء را به وجود آورد و پانصد هزار یهودی را کشت یا تبعید کرد، شاه عباس چنین رویه مسالمت‌آمیز را داشت؟

دلیل نخست آن در عقاید شخصی او است. به یکی از کشیشان فرستاده اسپانیا که دیانت مسیحی را برتر از اسلام و دیانت واقعی خوانده بود، گفت: «اشتباه می‌کنید، دین من همان قدر قابل احترام است که دین شما، و هر کس در دیانت خود آزاد است».

اما شاید توجیه اصلی آن در رویه سیاسی و دیپلماسی وی باشد همه روایات و اطلاعات موجود نشان می‌دهد که او ایرانی متحد و بدون تشییح داخلی می‌خواست. البته با شرائط و اوضاع و احوال روز و نه با دید امروزی ما. می‌خواست همه ایرانیان به رونق و قدرت ایران کمک کنند و در آن سهمیم باشند. از ارامنه به خاطر فرهنگ خاص، زبان دانی، رفت و آمدشان با خارج از قلمرو ایران و نوآوری‌هایشان استفاده می‌کرد. پس از ماجرای فرح آباد، رفتارش با یهودیان نیز بر چنین مبنا بود. میل داشت از آنان برای رونق تجارت و فعالیت‌هایی که امروز صرافای خوانده می‌شود و توسعه صناعات در ایران استفاده کند.

اما توجیه اصلی آن رویه را باید در تمام طول دوران سلطنتش جستجو کرد که در جستجوی اتحادی با واتیکان و کشورهای مسیحی علیه امپراطوری عثمانی بود که آن را به حق دشمن ایران تلقی کرد و می‌دانست که به سرزمین اجدادش (او عادت داشت ایران را چنین بخواند) چشم طمع دارند. کوشید کشورهای مسیحی غرب را تحت لوای پاپ اعظم متحد کند و خود با آنها متحد شود که بر قلمرو باب عالی بتازند، موفق نشد. در سال‌های آخر عمر با ریشلیو صدر اعظم بزرگ لونی سیزدهم که دورنگری سیاسی استثنائی داشت وارد مذاکره شد. هدفش آن بود که ایرانی‌ها زادگاه مسیح و "اراضی مقدسه" را از سلطه عثمانی خارج کنند (در ارتش ایران این قدرت را می‌دید) به شرط آن که دول مسیحی آنجا را تصرف و حفاظت نمایند و بندر حَلَب به عنوان پایگاه صادرات ایران به غرب در اختیار ایرانی‌ها باقی بماند.

تصویر چنین سیاست "تقسیم دنیا" حتی برای ما مشکل است. ولی چنین بود. شاید یکی از علل عمده دشمنی حاکمان فعلی ایران با سیاست شاه عباس همین باشد.

در آن عهد، تبادل سفیران و مذاکرات سیاسی سرعت امروز را نداشت. برای هر رفت و آمدی ماه‌ها لازم بود. شاید هم بیشتر. مرگ شاه عباس در ۱۶۲۹ م مجال تحقق این طرح را که شاید در سرنوشت جهان مؤثر می‌بود، به او نداد. بقیه ماجرا دیگر در حوصله این گفتار نیست.

دوستان عزیز ، امروزه اوضاع و احوال ایران به کام ایرانیان نیست و از گردش دوران دل خوشی ندارند. تعصب، خشونت‌های مذهبی بر ضد اقلیت‌ها، تبعیضات روز افزون بر جامعه ایرانی حکم فرما است. میلیون‌ها ایرانی ناچار به جلای وطن شده‌اند و میلیون‌های دیگری در کشور خود احساس بیگانگی و ناامنی می‌کنند.

اگر چهار قرن پیش، آنهم در چهارچوب یک سلطنت مطلقه، شاه عباس توانست نظامی نسبتاً آزاد به وجود آورد، امروز در شرائط دنیای ما، تحقق این هدف هم ضروری است و هم کاملاً ممکن.

به خواست خداوند، ایران از مهلکه کنونی نجات خواهد یافت، چنان که از تاخت و تاز اسکندر، حمله عرب، ایلغار مغول، فتنه افغان و نشیب و فرازهای بزرگ دیگر نجات یافت و هم چنان ایرانی بر جای و باقی ماند.

در جامعه آینده ایران، باید عدالت اجتماعی بر مبنای آزادی کامل و مطلق عقاید و آراء و باورهای مذهبی برقرار شود. جدائی کامل دیانت از سیاست و حکومت که مرحوم قوام السلطنه در بیانیه معروف خود در ژوئیه ۱۹۵۲ م، بیش از شصت سال پیش عنوان کرده بود و بهای گران آن را پرداخت باید اساس قوانین مملکتی و حاکم بر روابط اجتماعی باشد.

ایرانیان با یکدیگر اختلاف مذهبی ندارند و نباید داشته باشند. زرتشتی و یهودی و مسیحی و مسلمان (چه سنی و چه شیعه) و بهائی و متدینان به همه ادیان دیگر باید از حقوق متساوی برخوردار باشند و نسبت به میهن خود وظایف و تکالیف متساوی داشته باشند. میان مسیحی و مسلمان، یا یهودی و مسلمان یا فرضاً بودائی و بهائی نباید اختلاف قائل شد. فقط دیانت‌های مختلف دارند و در رهبری امور کشور باید باورهای مذهبی را فدای مصالح ملی کنند.

جامعه آینده ایران، به همت جوانانی که در داخل و خارج در اندیشه آن هستند، جامعه دیگری خواهد بود. جامعه‌ای و کشوری آزاد، فارغ از تعصبات، در خدمت رفاه عامه، مترقی و توانا. من شخصاً در سال‌های واپسین زندگی تردیدی ندارم که ایران به آنجا خواهد رسید. دیر یا زود. اما بی چون و چرا.



## تأثیر دانش پزشکی ایران در دنیای غرب

### مینو فؤادی

سخن امروز من دربارهٔ دو تن از بزرگترین اطباء ایران، رازی و ابن سیناست. نام این دو دانشمند جهانی همواره یادآور این بحث است که چرا در بعضی منابع غربی ایشان را عرب می‌نامند و یا به طور کلی، چرا در مورد علم طب خاورمیانه که تا حد زیادی مرهون و مدیون طب ماقبل اسلام است اصطلاح طب اسلامی را به کار می‌برند.

باید دانست که علم طب به مانند هر دانش دیگری تعلق به ناحیه و یا شهر یا دین مخصوصی ندارد. مرز علم به پهنا و وسعت همه گیتی است و آنچه امروزه از دستاوردهای علمی مخصوصاً پزشکی داریم میوه و ثمرهٔ قرن‌ها تجربیات و دانش پژوهی هزاران طبیب و حکیم و داروشناس است. این دانش‌ها بر اثر رفت و آمد مردم و مبادلات و گفتگوهای علمی مرزها را در می‌پیماید، با دانش‌های نوینی در هم می‌آمیزد و پدیده‌ای نو و بدیع از آن حاصل می‌شود، همان پدیدهٔ نوین نیز روزی کهنه و بی‌مصرف می‌شود، کنار می‌رود و بر پایهٔ آن تجربه یا تئوری علمی تازه‌ای سربلند می‌کند.

ناحیهٔ شرق نزدیک و بین‌النهرین به خاطر آب و هوای مطلوب خود از نخستین زادگاه‌های تمدن جهان بوده است. آشوریان و بابلیان در هزاران سال پیش از میلاد مسیح در آنجا می‌زیستند و تمدنی بر پایهٔ شهرنشینی بنا کردند و به تدریج به کشاورزی و صنعتی که برای زمان خود پیش‌رفته بود دست یافتند. اسنادی که از کتابخانهٔ آشوربانیپال (۶۶۸ پیش از میلاد) از شهر نینوا به دست آمده گواهی روشن از وجود علم پزشکی در آن منطقه است. این اسناد به خط میخی و بر روی گل نگاشته شده و برخی از آنها ترجمه شده که از جمله شامل رسالاتی دربارهٔ چگونگی معالجهٔ امراض مختلف است (۱).

از سوی دیگر در شمال شرقی ایران در میان قوم آریائی که زردشت در آن ظهور کرد شاهد نوع پیشرفته‌ای از طب هستیم. در بخشی از اوستا که در کتاب وندیداد به زبان پهلوی ترجمه شده است از سه شیوهٔ معالجه نام برده شده است. یکی معالجه با فلز که منظور به کار بردن چاقو در جراحی

است، دیگر معالجه با گیاهان و نباتات که البته منظور به کار بردن داروست و دیگری معالجه با دعا که در اوستا "مانترا Manthra" نامیده می‌شود. در اوستا اهورامزدا (خدای دانا) خود را آفریننده صدها، هزارها و ده‌ها هزار گیاهان و درختان شفا بخش می‌خواند. در عین حال اوستا تأکید می‌کند که بهترین طریق معالجه با خواندن دعای مخصوصی است. معمولاً پس از خواندن دعا بر بالای سر بیمار در طی فرمول دیگری به بیماری فرمان داده می‌شده که رفع شود: "ای بیماری من به تو فرمان می‌دهم که بروی، ای تب من به تو فرمان می‌دهم که قطع شوی، ای درد به تو فرمان می‌دهم آرام‌گرددی ... و غیره" (۲)، بدیهی است نباید از اثرات روان‌درمانی و تلقینی که در چنین جملاتی نهفته است غافل شد و چه بسا که تجویز گیاهان شفا بخش همراه با چنین دعاهائی به معالجهٔ بیماران می‌انجامیده است.

آمدن دین زردشتی به فلات ایران و نیز سلطنت هخامنشان بر آشور و بابل همراه با سیاست تفاهم و تساهلی که شاهان این سلسله داشتند این دو مکتب طبّی را در هم آمیخت و به تدریج در ایران پیش از اسلام طبّ صورت تدوین شده و منظمی یافت. شاهان هخامنشی پزشکان را احترام گزارده و بدون توجه به اختلاف نژادی کشوری، زبانی و دیناتی به آنان اجازه می‌دادند که در دربار آنان خدمت کنند.

در دورهٔ ساسانیان شهرت دانشگاه عظیم گندی شاپور (جندی شاپور) جاذب دانشمندان و ارباب علم و صاحبان فن بود. با مهاجرت عده‌ای دانشمند مسیحی از دانشگاه شهر ادسا Edessa به ایران و اشتغال آنان در دانشگاه گندی شاپور شهرت این دانشگاه افزونی یافت. ادسا یا الرها از شهرهای قدیم شمال سوریه و در کنار رودخانه فرات بود و دانشمندان این ناحیه با روحانیون مسیحی دیگر در مورد طبیعت لاهوتی و ناسوتی حضرت مسیح اختلاف عقیده داشتند. در نتیجه دانشگاه طبّ و الهیات شهر ادسا در بین‌النهرین بسته شد و دانشمندان آن شهر به ایران پناهنده شدند (۳). این گروه آشنائی کامل با طبّ و فلسفه یونانی داشتند و توانستند دانشجویان را با آثار دانشمندان یونانی چون بقراط، ارسطو، جالینوس و افلاطون آشنا کنند. در این دانشگاه هم چنین علمای هندی و یونانی همراه با سایر پژوهشگران به فعالیت علمی مشغول بودند (۴).

در دانشگاه گندی شاپور رشته‌های علوم به سرعت پیشرفت می‌کرد و در داروشناسی روش‌های نو و تازه‌ای برای درمان بیماری‌ها ایجاد شد که حتی از روش علمی یونانی‌ها و هندی‌ها بهتر بود. پزشکان دانشگاه پیشرفت‌های علمی دیگران را در نظر گرفته و آنها را با کشفیات خود تعدیل و

تکمیل می‌کردند (۵). در این دانشگاه قوانین و اصول طبّی تنظیم شده و به ثبت می‌رسید. انوشیروان به تقویّت و وسعت دانشگاه افزود و باعث شد که آوازه شهرت دانشگاه توجّه دانشمندان و پزشکان یونان را جلب کند. عده‌ای از دانشمندان یونانی به گندی شاپور آمده و برای مدّتی در آن به کار پژوهش و تدریس مشغول شدند. به دستور انوشیروان کتابی درباره سموم تألیف شد که سال‌ها مورد استفاده قرار گرفت (۶). یکی از کتبی که به زبان پهلوی آن زمان نوشته شد کتابی است درباره داروها و استعمال آن در بیماری‌های گوناگون. این کتاب در سراسر قلمرو خلافت شرقی پذیرفته شد می‌توان آن را اولین کتاب دستور داروسازی Pharmacopoeia در دنیای آن روز دانست (۷).

وجود اسامی پارسی داروها در زبان عرب نشانه اثر و نفوذ مؤثر این کتاب است. در گندی شاپور کتب یونانی و هندی به زبان پهلوی ترجمه می‌شد از جمله کتب افلاطون، ارسطو و افسانه‌های بید پای هندی به نام "کلیله و دمنه" که برزویه یا بزرگمهر طبیب مشهور و حاذق دوران ساسانی آن را به ایران آورده بود (۸). حادثه پزشکی جالب دیگر در دوران انوشیروان انجمن یا کنفرانس همگانی پزشکان بود که به منظور بحث و مطالعه درباره مسائل پزشکی وقت در گندی شاپور تشکیل گردید. این انجمن به ریاست پزشک دربار "جبرائیل یا درست پاد" اداره گردید (۹). در این دانشگاه کتب علمی از زبان‌های یونانی، سریانی، هندی و غیره به زبان پهلوی ترجمه می‌شد که بعدها در دوران خلفای عباسی به عربی برگردانده شد.

دانشگاه گندی شاپور مقارن حمله اعراب به ایران در اوج اعتلا و افتخار بود در سال ۶۳۶ م این شهر در مقابل حمله اعراب مقاومت نکرد و به سپاهیان اسلام تسلیم گردید. اعراب اهمیّت این شهر را شناخته و اجازه دادند که دانشگاه به کار خود ادامه دهد. از این به بعد گندی شاپور در دنیای اسلام بزرگترین مرکز پزشکی به شمار می‌رفت.

### ارزش و اهمیّت دانشگاه گندی شاپور را می‌توان اینگونه خلاصه نمود:

- ۱- پیشرفت سریع در دانش پزشکی و داروسازی.
- ۲- محیط آزاد و عاری از تعصّب برای دانشمندان.
- ۳- وجود علماء از نژاد، دیانت و کشورهای گوناگون.
- ۴- وجود زبان‌های تدریسی گوناگون.

- ۵- نگارش و ثبت مواضع پژوهشی و تجربی.
- ۶- ترجمه آثار پهلوی به زبان‌های دیگر و آثار زبان‌های دیگر به پهلوی.
- ۷- انجمن همگانی پزشکان به منظور بحث و مطالعه درباره مسائل پزشکی.
- ۸- انتخاب افراد غیر زردشتی به مقام ریاست دانشگاه.
- ۹- اولین کتاب درباره داروسازی (فارماکوپیه) در این دانشگاه به تحریر آمد.
- ۱۰- این دانشگاه یکی از بزرگترین و مهم‌ترین مراکز تربیت پزشک بود. بسیاری از اطباء دوران اولیه اسلام پزشکان گندی شاپور بودند یا افرادی بودند که در گندی شاپور تحصیل طب کرده بودند (۱۰).

پس از مدتی با گسترش مرکز خلافت بغداد، خلفای اسلامی دانشمندان گندی شاپور را به بغداد دعوت کردند و این باعث شد که به تدریج پزشکان و علماء و فلاسفه به سوی بغداد روانه شدند و در نتیجه از اهمیت گندی شاپور کاسته شد. سرانجام با دعوت و دادن پاداش به دانشمندان ایرانی و سایر نقاط، خلفای عباسی که برنامه‌شان ایجاد مرکزی علمی در بغداد بود دانشگاه عظیمی بنا کردند که جایگزین گندی شاپور شد. گندی شاپور تا قرن ۱۴ گندی شاپور هنوز پا برجا بود و امروز تنها خرابه‌های این شهر در هشت میلی شمال شرقی شوشتر در ناحیه‌ای به نام شاه آباد وجود دارد (۱۱).

بدین ترتیب می‌بینیم قبل از حمله اعراب طب در ایران وجود داشت و با آن که کتابخانه‌ها را ظاهراً به دستور عمر سوزاندند و آثار علمی ایران را نابود ساختند ولی در زمان خلفای اموی و عباسی متوجه خطای بزرگ خود شدند و بار دیگر به ترجمه آنچه باقی مانده بود به زبان عربی پرداختند. از جمله آثار سریانی و یونانی و پهلوی که در میان آنها رسالات طبّی نیز وجود داشت.

رازی و ابن سینا هر دو زاده این مکتب کهن طبّی هستند که از قرن‌ها پیش در ایران وجود داشته است. آنچه نام ایشان را برجسته می‌سازد هوش علمی، پشتکار، عشق ایشان به طب و فلسفه و مهم‌تر از همه شجاعت ایشان در تحقیق و بیان یافته‌های خود است که در این راه سختی‌های بسیاری نیز به جان خریدند. نگاه سریعی به شرح حال ایشان و نفوذی که بعدها

تحقیقات این دو پزشک بر طبّ غرب کرد نشان نبوغ این دو است که همواره تاریخ علم را در ایران زینت می دهد.

### دانش پزشکی در سده های اولیه اسلام

منابع مطالعه درباره وضع طبّ مقارن ظهور پیغمبر اسلام در میان اعراب بسیار ناچیز است. اعراب مردم سالمی بودند و مواضع درمانی بیشتر عبارت بود از استعمال عسل، حجامت و داغ کردن. در قرآن اشاراتی درباره طبّ وجود دارد که اکثر درباره بهداشت شخصی است مانند اجتناب از افراط در مصرف غذا، استعمال گوشت، خوک و الکل. اخبار و احادیث منقول از پیامبر اسلام درباره بیماری و درمان جمع آوری شده و به نام طبّ النبی (۱۲) مشهور است. یکی از اطبای مشهور زمان پیغمبر طیب عرب به نام حارث بن کلهه است که گویا مدّتی در دانشگاه گندی شاپور تحصیل کرده بود (۱۳). پیروزی اعراب بر کشورهای پیشرفته ای مثل ایران و سوریه و غیره موجب شد که جهان اسلام به منابع غنی و سرشاری از اطلاعات پزشکی دسترسی حاصل نماید.

به تدریج با آبادانی و گسترش شهر بغداد آن شهر به صورت مرکز علمی و فرهنگی جهان اسلام در آمد. در دوران خلافت سلسله عبّاسی بیمارستان ها و سپس مراکز علمی در آن شهر بنا شد و پزشکان مشهور و سرشناسی از گندی شاپور به دعوت منصور خلیفه عبّاسی به بغداد رفتند. یکی از این پزشکان "جورجیس بن بختیشوع" که از سریانی ها و رئیس بیمارستان گندی شاپور بود.

یکی از امور مهمّ در مرکز علمی بغداد کار ترجمه کتب به زبان عربی بود. به سرعت آثار ذیقیمت فلسفی، الهیات، علوم طبیعی، ریاضیات، پزشکی و غیره توسط افراد یا گروه های متعدّد ترجمه گردید. اکثر مترجمین ایرانی، یهودی، مسیحی بودند و زبان عربی علاوه بر زبان مذهبی زبان علمی به شمار آمد. بعدها این آثار در غرب به زبان لاتین و زبان های اروپائی ترجمه شد. خلفای عرب برای به دست آوردن کتب قدیمی مأمورین سیاسی به کشورهای گوناگون اعزام می کردند و حتی در جنگ ها یکی از شرایط، تحویل کتب علمی کشور شکست خورده بود. این حکمرانان به سرعت کتابخانه بغداد را با کتب نفیس و با ارزش علمی و پزشکی پر کردند و مترجمان زیاد را به کار ترجمه این آثار گماشتند (۱۴). بیمارستان های عظیم در بغداد برپا شد که در آنها دانشجویان

حرفه و فنّ طبّ را فرا می‌گرفتند و به شهرت این شهر به عنوان مرکز علم و دانش دنیای اسلام هر چه بیشتر افزود.

## پزشکان ایرانی عرب زبان

اکثر اطّابای دوران اوّلیّه اسلام یا ایرانی بودند یا نسطوری، زردشتی، یهودی و مسیحی که در ایران زندگی می‌کردند. مانند :

۱- علی ابن ربان (ربن) الطبری: طبیب و فیلسوف که کتاب "الفردوس الحکمة" را در ۸۵۰ م به تحریر آورد. در این کتاب مطالب مختلف از جمله طبّ، داروسازی، آسیب شناسی و تغذیه مورد بحث قرار گرفته است (۱۵).

۲- علی ابن العباس مجوزی اهوازی: که کتاب "مالیکی" را نوشته است. در این کتاب وی تجربیات پزشکی خود را درباره علائم بیماری و درمان آن به وضوح بحث نموده است. وی اوّلین پزشکی است که جریان خون را در عروق سطحی شرح داده است و تولّد جنین را نتیجه انقباض عضلات رحم می‌داند. او طبیب بسیار حاذقی بود و بسیاری از تازه‌های پزشکی آن زمان را به این طبیب نسبت می‌دهند (۱۶).

۳- یوحنا ابن مساوی: اوّلین پزشک مسیحی است که کتابی درباره طبّ به زبان عربی نوشته است (۱۷).

۴- اسماعیل جرجانی: متولّد ۱۰۵۶ م در جرجان در شمال شرقی ایران و یکی از پزشکان معدودی است که آثار خود را به زبان فارسی نوشته است. مؤلّف ۱۲ کتاب است که ۹ کتاب آن به زبان فارسی است و آنها را مجموعاً "ذخیره خوارزمشاهی" نامید. ذخیره خوارزمشاهی یکی از مفصّل‌ترین و مشروح‌ترین کتب پزشکی به زبان فارسی است. این دانشمند بزرگ پس از ۵ قرن که اکثر مؤلّفات علمی و پزشکی به زبان عربی نوشته شده بود کتابش را به زبان فارسی تألیف کرد و فصل جدیدی در تاریخ پزشکی ایران آغاز نمود و بنا به گفته ادوارد براون، الجرجانی کاری برای پزشکی ایران کرد که انجیل برای زبان انگلیسی کرده است. این کتاب که یک دوره کامل طبّ بالینی و نظری است بزودی یکی از کتب اصلی تدریس طبّ گردید و به زبان‌های گوناگون ترجمه شده است (۱۸).

## ابو بکر محمد بن زکریای رازی

محمد بن زکریای رازی که در دنیای غرب به نام "رازس Rhazes" مشهور است را می‌توان بزرگترین و متبکرترین پزشک دوران اولیّه اسلام و یکی از پر اثربترین دانشمندان دوران خود به شمار آورد. رازی مانند اکثر دانشمندان دوران خود آثارش را به زبان عربی می‌نوشته و در نزد غربیان به جالینوس غرب مشهور است.

رازی در ۸۶۴ م در شهر ری به دنیا آمد و تحصیلات اولیّه را مانند فلسفه، ریاضیات، ادبیات، نجوم و سایر علوم نزد علمای آن دوران فرا گرفت. در جوانی به علم کیمیا علاقمند شد و سال‌ها در این رشته با استفاده از انواع مواد شیمیائی کار کرد و با این که به تبدیل مس به طلا موفق نگردید ولی در رشته شیمی تجارب زیادی پیدا کرد و توانست عناصر شیمیائی را طبقه بندی نموده و وزن مخصوص یا چگالی مخصوص آنها را اندازه بگیرد. وی آزمایش‌های شیمیائی را با چنان دقتی توضیح داده است که حتی امروز نیز می‌توان از آن روش‌ها استفاده کرد. یکی از کارهای مهمّ رازی کشف الکل و جوهر گوگرد یا اسید سولفوریک است (۱۹). رازی اولین فردی است که کلیه اشیاء عالم را به جامدات، نباتات و حیوانات تقسیم کرده است.

در رشته فلسفه رازی افکار مخصوص به خود داشت که مورد قبول همگان نبود و کتب متعدّدی درباره مسائل طبیعی، منطق، موارد مربوط به الهیات و ماوراء الطبیعه و فلاسفه گذشته مانند ارسطو و افلاطون و فیثاغورث تألیف نموده است. مواضع برخی از این کتب جنبه انتقادی دارد و تنها جز تعداد کمی از آنها باقی نمانده است. رازی به موسیقی علاقمند بود و عود را خوب می‌نواخت و کتابی (فی جمال الموسیقی) نیز در این زمینه نوشته است (۲۰).

توجه و اشتغال رازی به کیمیا و آزمایش‌های گوناگون با مواد شیمیائی و دود حاصل از فعل و انفعالات آن باعث عارضه چشمی شد و شاید کوری او در سال‌های بعد به همین سبب باشد.

در سنّ سی سالگی به بغداد رفت و به صرف کنجکاوای از بیمارستان مشهور شهر دیدن کرد و در آنجا پس از مذاکره با داروساز باتجربه و پیر بیمارستان و دیدن نوزادی غیر طبیعی مصمّم شد که علم طبّ را فرا گیرد. لذا همّت به این کار نموده و با دسترسی به ترجمه آثار بقراط و جالینوس و سایر قدمای طبّ و تجارب بیمارستانی پس از چندین سال به عنوان طبیب حاذق شناخته شد و بزودی توانست مهارت و استادی خود را به عنوان یک پزشک نشان دهد. رازی بیشتر طبّ را از جنبه عملی و بالینی آموخته و در آثارش به خوبی این نکته نمایان است و شاید بتوان او را پایه گذار

طبّ بالینی که یکی از جنبه‌های اصلی تدریس پزشکی امروز است (۲۱). رازی در ابتدا توجه زمامدار شهری را به خود جلب کرد و به ریاست بیمارستان آن شهر برگزیده شد. رازی سپس به بغداد رفت و در آن شهر نیز مورد احترام و تحسین حاکم قرار گرفته و در سال‌های ۹۰۷ - ۹۰۲ م ریاست بیمارستان مشهور شهر، بیمارستان معتضدی را به عهده داشت.

رازی پزشکی حاذق و در زمان خود شهرت فراوان داشت و خدمات او در سراسر قلمرو خلافت مورد تقاضا بود. برخی از نظریات او بویژه درباره استفاده از غذا و معایعات در درمان بیماری‌ها هنوز مورد احترام است. رازی اوقات زیادی از ایام خود را به تدریس دانشجویان که از نواحی دور و نزدیک برای فراگیری به محضرش می‌آمدند می‌گذرانید. نویسنده پرکاری بود و برغم مشغله زیاد دست از خواندن و نوشتن کتاب بر نمی‌داشت. به تأیید خودش حتی بسیاری از شب‌ها را تا صبح به خواندن کتاب‌های بقراط و جالینوس می‌گذرانده است.

رازی مردی مهربان و دارای زندگانی ساده و بدون تجمل بود. وی به ایرانیان علاقه شدیدی داشت و بسیاری از آثار پزشکی خود را به خاطر آنان تألیف کرده بود. در پایان عمر از کم شدن بینائی خود رنج می‌برد و مابقی عمر را در وطن گذراند. تاریخ مرگ او بین سال‌های ۹۲۵ م تا ۹۸۲ م ضبط شده است.

## آثار پزشکی رازی

با این که دوران طبابت رازی ۳۵ سال بیشتر نبود و بیشتر اوقات هم به کارهای اداری و مسافرت می‌گذشت ولی توانست آثاری در پزشکی به وجود آورد که از لحاظ ارزش همدیف کارهای بوعلی سینا و پزشکانی مانند بقراط و جالینوس است. آثار او را از مهم‌ترین آثار مکتب عرب قرار می‌دهند. تعداد نوشته‌جات رازی را در حدود ۲۰۰ تخمین می‌زنند که بیش از ۱۰۰ اثر آن درباره پزشکی و فنون وابسته به آن است (۲۲). او به آثار دانشمندان یونانی، هندی، ایرانی و عرب آشنا بود و در مهم‌ترین اثر او "کتاب الحاوی فی الطبّ" این نکته به خوبی دیده می‌شود. آثار مهم رازی عبارتند از:

۱- کتابی درباره آبله و سرخک نوشته است در این کتاب برای اولین بار رازی بیماری آبله را به نحوی کامل توضیح و تشریح نموده است و می‌توان گفت که از قدیم‌ترین کتبی است که درباره آبله نوشته شده است. رازی خود در مقدمه کتاب می‌نویسد که به این دلیل در کتاب خود به بحث



آبله پرداخته که تا آن زمان هیچگونه شرح قاطع و رضایت بخشی نه در میان آثار گذشتگان و نه در بین کتب معاصران درباره آن دیده نشده است (۲۳).

۲- رازی را پدر طبّ کودکان می‌دانند و رساله وی درباره بیماری‌های کودکان اولین اثری است که راجع به امراض اطفال نگاشته شده است (۲۴).

۳- اثر دیگر رازی کتاب المنصوری است. این کتاب بنا بر آنچه نوشته شده است هدیه به منصور ابن اسحق حاکم ری بوده است. او در این کتاب آثار اطّباء یونان را در مواضع پزشکی خلاصه کرده است و به نظر می‌رسد که این کتاب از آثار اولیّه رازی در طبّ است. متن عربی این کتاب به طور کامل به عربی تاکنون نشر نشده است. در این کتاب درباره استخوان بندی، جراحی، بهداشت همگانی و تغذیه بحث شده است. اهمّیت این کتاب در نظر استادان پزشکی اروپای قرون وسطی زیاد بوده است. قسمت نهم این کتاب که تحت عنوان فصل تاسع کتاب منصوری است تمام بیماری‌های بدن از سر تا پا توضیح داده شده است. این فصل مطمح نظر مفسّران و تقریباً بخشی از دروس پزشکی همه دانشگاه‌های قرون وسطی را شامل می‌شد (۲۵).

۴- کتاب الحاوی یا الحاوی فی الطبّ - الحاوی را که اروپائیان آن را Continens می‌نامند می‌توان بدون تردید یک دانشنامه کامل پزشکی دانست. در این کتاب رازی چون دانشمندی حقیقی ابتدا آثار گذشتگان را به نحو دقیق و بسیار کامل درباره بیماری‌ها مرور کرده است و در انتهی فرضیه و تجربیات خود را به آن اضافه می‌کند. بنا به گفته یکی از منقّدین در این اثر رازی همه مطالبی را که اطلاع به آنها در زمینه‌های بهداشت، بیماری‌ها و علّت آنها لازم است توضیح داده است. سپس درمان‌های طبّی و غذائی را برای آن بیماری‌ها و آنچه یک پزشک باید بداند ذکر کرده است (۲۶).

روش کار رازی در نوشتن این کتاب به این نحو بود که درباره هر بیماری و علل امراض، چگونگی تظاهرات بیماری و درمان آن، آثار اطّباء قدیم و جدید را از بقراط و جالینوس گرفته تا اسحق ابن حنین ذکر کرده و تمام پزشکانی را که با آنان معاصر بودند نام می‌برد بدون این که کسی را از قلم بیاندازد یا از ذکر سخنان آنها غافل شود. لذا می‌توان گفت که در الحاوی تمام آثار پزشکی تا آن زمان آورده شده است. پس از وفات رازی خواهر او نوشتجات وی را به قیمت گزافی به ابن عمید وزیر رکن الدوله فروخت. ابن عمید که سیاستمدار دانشمند و با اطلاعی بود دستور داد که شاگردان رازی و پزشکان عالیقدر شهر ری نوشتجات و یادداشت‌های رازی را جمع آوری و به

صورت کتاب واحدی در آورند. نتیجه کتابی شد که نمایای افکار و پژوهش و یادداشت‌های پزشکی رازی در طول حیات پزشکی وی می‌باشد. رازی در الحاوی از بیان جزئی‌ترین نکات که مورد نیاز طلاب در زمینه درمان بیماری است فروگذار نکرده است. این کاری بسیار پرزحمت بود و همین دلیل نسخ زیادی از آن تهیّه نگردید. پروفیسور براون چند قسمت از این کتاب را ترجمه کرده است و دکتر ماکس میرهوف Max Meyerhof مستشرق آلمانی نیز در سده گذشته متن اصلی و ترجمه سی و سه فقره از آن را منتشر نمود. دسترسی به متن کامل و اصلی این کتاب برای پی بردن به تاریخ کامل و درک اهمیت نقشی که اعراب و ایرانیان در پیشرفت فن پزشکی ایفا کردند ضروری است (۲۷).

۵- کتاب دیگری به نام "برأء الساعه" که با اسامی "درمان فوری" یا "دستورالطب" در دست است (۲۸).

۶- از کارهای دیگر رازی که دنیای غرب نیز از آن استفاده کرده است، استفاده از روده حیوانی (گوسفند) برای دوختن زخم‌ها و بستن زخم‌ها است. برای اولین بار رازی از پنبه برای حفاظت و زخم نشدن پوست بیماران مبتلا به آبله استفاده نمود.

۷- تجویز جیوه برای لینت مزاج

۸- مرهم سفید آب سرب برای بیماری‌های چشم که در اروپا به نام سفید آب رازی مشهور بود و از آن برای درمان چشم در قرون وسطی استفاده می‌شد.

۹- رازی برای اولین بار واکنش مردمک چشم را در برابر نور توضیح داد.

۱۰- در مورد ضعف بینائی رازی علّت را تیره‌گی عدسی چشم تشخیص داد و درمان آن را خارج کردن عدسی تجویز کرد و رساله‌ای درباره بیماری‌های چشمی از او در دست است (۲۹).

### شیخ الرئیس ابو علی سینا

ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا طبیب، فیلسوف و دانشمند ایرانی یکی از بزرگترین مردانی است که تاکنون تاریخ به خود دیده است. او فردی است که تنها بواسطه نبوغ و استعداد خارق‌العاده، پشتکار و زحمت زیاد توانست آثاری به وجود آورد که تا ۶۰۰ صد سال دنیای خاورمیانه و غرب را تحت تأثیر دانش و بینش خود قرار داده است. شهرت او در شرق و غرب یکسان و دانته Dante شاعر و نویسنده اروپائی در کتاب مشهور خود "کمندی الهی"، ابن سینا را در

ردیف بزرگترین متفکرین و دانشمندان دنیای غیر مسیحی به شمار می‌آورد. ویلیام هاروی William Harvey و سایر دانشمندان و فلاسفه اروپائی به عظمت دانش و نبوغ این فرد شهادت داده و به ابن سینا لقب "جالینوس ایران" داده‌اند.

ابن سینا در شهر بلخ در خانواده غیر متمکن و مشخص به دنیا آمد. پدرش مأمور جمع آوری مالیات بود و مادرش از روستاهای نزدیک بخارا. بوعلی در قریه خرمیش که در ایالت بلخ بود به دنیا آمد. تاریخ تولد او را سال ۹۸۰ م و وفاتش را در ۱۰۳۶ م ثبت کرده‌اند. تحصیلات او ابتدا از قرآن شروع گردید. نبوغ و حافظه بسیار قوی وی از همان دوران طفولیت آشکار بود و بدون کوچکترین کوششی در سن ده سالگی تمام قرآن را به خاطر سپرده بود. سپس نزد استادان بنام عصر، هندسه، ریاضیات، جبر، نجوم، رشته‌های الهیات و منطق را فراگرفت.

در شانزده سالگی به توصیه یکی از پزشکان عیسوی جرجان به نام ابو سهل تحصیل طب را آغاز کرد. بوعلی در زندگی نامه‌ی که خود بخشی از آن را نوشته است می‌گوید که در دوران تحصیل هیچ شبی را به طور کافی نخوابید و در روز بجز تحصیل دانش به کار دیگری اشتغال نوزدید. در دوران طبابت اگر به مسائل مبهم و دشواری بر می‌خورد وضوی کامل می‌گرفت و به مسجد رفته و به دعا و مناجات می‌پرداخت تا خداوند به او کمک نماید. و اضافه می‌کند که نخست بیماران را نه برای دستمزد بلکه برای تعلیم خود درمان می‌کرده است.

در اوائل طبابت به خدمت حاکم بلخ، "نوح ابن منصور سامانی" در آمد و در دربار او به طبابت مشغول شد. بدین ترتیب اجازه یافت که از کتابخانه سلطنتی که با کتب و آثار نادر و مفید مجهز بود استفاده کند. خودش می‌نویسد: «من به کتابخانه رفتم و صندوق‌های بسیاری که مملو از کتاب بود در آنجا دیدم. سپس فهرست آثار نویسندگان قدیم را خواندم و آنچه می‌خواستم در آنها یافتم. در آنجا به کتب زیادی برخورد کردم که حتی اسامی آنها برای مردم ناشناس بود و نیز کتاب‌های دیگری دیدم که قبلاً و تا آن زمان هیچ‌گاه مشاهده نکرده بودم» (۳۰).

آوازه نبوغ و استعداد خارق‌العاده ابن سینا از همان دوران جوانی در اکثر نقاط پیچیده بود و امرا و زمداران وقت مانند سلطان خوارزم از سلسله سامانیان خواهان حضورش در دربار خود شده و برایش احترام و تحسین فراوان قائل بودند. ولی چندی بعد سلطان مقتدر محمود غزنوی که برای بالا بردن عظمت و احترام دربارش از دانشمندان طراز اول و ارباب علوم دعوت می‌کرد خواهان خدمت ابن سینا در دربارش شد. ابن سینا با اطلاع از رفتار سلطان محمود با فردوسی و ندادن

پاداش شاهنامه این دعوت را قبول نکرد و ناچار به ترک محلّ اقامت خود شده به جرجان که قاموس ابن وشمگیر در آن حکومت می‌کرد عزیمت نمود. با این که مدّتی در خفا بسر می‌برد ولی بزودی رازش آشکار شد و مجبور به کوچ به نقطه دیگری گردید.

از این به بعد زندگانی ابن سینا عبارت از دوران در بدری و اوقات فراغت بود. گاهی مورد احترام و عزّت شاهزاده و رؤسای ناحیه‌ای قرار می‌گرفت و با درجات و مقام‌های گوناگون حتّی مقام وزارت خدمت می‌کرد. زمانی نیز اگر با سیاست حکمران موافق نبود یا میل به خدمت در درباری را نداشت مورد خشم آنان قرار می‌گرفت حتّی مدّتی را در زندان گذراند. زندگانی او مقارن یکی از آشفته‌ترین دوران سیاسی ایران بود و افرادی مانند ابن سینا از این اوضاع صدمه زیاد دیدند. او در اواخر حیات به طرف غرب ایران که در آن زمان نواحی ری، اصفهان و همدان بود روی نمود و در بعضی از این شهرها مورد احترام رؤسای امور قرار گرفت و نه تنها توانست به کارهای علمی خود ادامه دهد بلکه در اکثر موارد از او برای امور شهرداری به عنوان وزیر حکمران کمک گرفته می‌شد. در اصفهان و همدان بویژه از آرامش و آسایش برخوردار و مورد حمایت و کمک مالی دولت قرار گرفت و توانست در طول ۱۴ سال آخر حیات به تحریر کتب علمی خود ادامه دهد. در انتهای دوران عمر در همدان با عزّت و احترام زندگی کرد و در ۱۰۳۶م در سنّ ۵۷ سالگی به سبب قولنج و دل درد شدید فوت کرد و در همان شهر به خاک سپرده شد. آرامگاه ابن سینا در همدان در طول قرون توسط حکمرانان، و افراد مؤثّر در جامعه تعمیر و نگاهداری شده است (۳۱).

ابن سینا زمانی که در جرجان بود با محمّد جورجانی (طیب مشهور ایرانی) آشنا شد. دوستی این فرد با ابن سینا در بقای آثار او بسیار مؤثّر بود. اطلاعاتی که در دنیای امروز درباره زندگانی و تاریخچه حیات و آثار بی‌شمار ابن سینا در دست است مرهون جورجانی می‌باشد. جورجانی زندگی نامه ابن سینا را از روز ملاقات تا مرگش او به رشته تحریر آورد و یکی از کتب مهمّ ابن سینا، "دانشنامه علائی" را کامل نمود. آثار کوچکتر و کم اهمیت‌تر که در زمان ابن سینا پراکنده بود را جمع آوری و تدوین نمود. می‌گویند اگر تشویق و اصرار جورجانی نبود بسیاری از کتب ابن سینا به صورت اوراق پراکنده باقی می‌ماند و برای همیشه از دست می‌رفت چون ابن سینا عادت داشت آنچه را که می‌نوشت بدون نسخه برداری به شاگردان و علاقمندان بدهد (۳۲).

ابن سینا با وجود آشفته‌گی‌های زندگانی، عدم امنیت جسمی و مالی، دشمنی و حسادت افراد، درخواست‌های بی‌جهت حکمرانان و خشم آنان در صورت نپذیرفتن، و تهدیدهای مکرر آنان و نداشتن مسکنی ثابت، به کار پژوهش علمی و نویسندگی ادامه داد و موفق شد بر خلاف ناهمواری‌های زندگانی آثاری به وجود آورد که بنابر عقیده اکثر دانشمندان از عهده یک فرد خارج است. وی روزها را صرف تدریس دانشجویان و اداره امور سیاسی می‌کرد و شب‌ها را تا نزدیکی صبح به نوشتن و بحث در مواضع علمی می‌گذرانید. روایت است که این همه مشغله وی را از خوش گذرانی نیز باز نمی‌داشت (۳۳).

### آثار ابن سینا

آثار ابن سینا بسیار زیاد و درباره مواضع گوناگون است. کمتر موضوعی است که ابن سینا درباره آن نوشته باشد. وی در رشته‌های موسیقی، ریاضیات، ستاره‌شناسی، منطق، طب، فلسفه حتی درباره عشق و شراب مطالبی به تحریر درآورده است. او نویسندگی را از نوجوانی و زمانی که در بلخ بود شروع کرد و سه اثر او پیش از سن ۱۷ سالگی نوشته شده است. ابن سینا مانند اغلب علمای ایرانی آثار خود را به زبان عربی می‌نوشت. ولی دو کتاب وی از جمله "دانشنامه علائی" و "رساله نبض" به زبان فارسی است. در "دانشنامه علائی" مسائل مربوط به ماوراء الطبیعه، علوم طبیعی، ریاضیات، نجوم و منطق بحث شده است (۳۴). بیان کارهای علمی این دانشمند حتی فهرست‌وار اوقات زیادی لازم دارد و در این مختصر تنها به دو اثر او "کتاب شفا" در فلسفه و "کتاب قانون" که در پزشکی شهرت جهانی دارد، می‌پردازم.

### کتاب شفا

کتاب شفا دانشنامه‌ی قطور و جامع‌ترین اثری است که تاکنون توسط یک فرد نوشته شده است. این اثر در ۱۸ جلد و در آن مسائل فلسفی، الهیات، علوم طبیعی، پسیکولوژی، Psychology، ریاضیات، هندسه، نجوم و موسیقی بحث شده است. در این اثر ابن سینا توانست اصول عقاید فلسفی ارسطو و ابو نصر فارابی و ال‌کندی و سایر فلاسفه یونان را به نحوی منظم و سیستماتیک ارائه نماید و مسائل پیچیده و حل‌نشده را به زبانی روشن و قابل فهم، بیان کند. وی اولین فردی است در اسلام که کتبی جامع با سبکی منظم در فلسفه نوشته است و در آن

بسیاری از مواضع مانند الوهیت و اصالت انسان و هویت، فضیلت و حقیقت او بحث می‌کند. ابن سینا سعی نمود فلسفه را با دین اسلام توافق دهد ولی توضیح مسائل را با روش عقلی و مستقل از قرآن مورد بحث قرار می‌داد و می‌گفت وجود خداوند بر جهان تقدّم ذاتی دارد نه زمانی. وی به وجود جنّ و زنده شدن پس از مرگ و امثال آن اعتقادی نداشت. پس از مدّتی تفحص و پژوهش در آثار ارسطو و سایرین تمایل به حکمت اشراق و فلسفه اشراق پیدا کرد و تا آخر عمر از این فلسفه طرفداری نمود.

آلبرتوس مگنوس Albertus Magnus دانشمند و فیلسوف آلمانی که شرح و تفسیر جامعی بر فلسفه ارسطو به زبان لاتین نگاشته است ابن سینا را پایه گذار اصلی ارسطوگرایی در غرب می‌داند و راجریبکن Roger Bacon وی را پس از ارسطو بزرگترین استاد فلسفه می‌داند. (۳۵)

در غرب ابن سینا را بیشتر برای نظریات پزشکی و کتاب قانون می‌شناسند در حالی که در جهان اسلام ابن سینا بزرگترین چهره در دنیای علم و فلسفه است و بدین سبب وی را شیخ الرئیس یعنی استاد همه علوم می‌نامند.

ابن سینا در زمینه‌های دیگر نیز آثار مهمی بجای گذاشته است و رساله‌های او درباره معادن و شناخت موادّ معدنی تا قرن ۱۳ در اروپا مهم‌ترین مأخذ علم زمین شناسی بود. ابن سینا عقیده داشت که کوه‌ها به دو علت در دنیا به وجود آمده‌اند یکی برآمدن قشر زمین در اثر زمین لرزه که امروزه به آن آتش فشانی می‌گویند و دیگر جریان آب که خاک سست را می‌شوید و ایجاد درّه می‌کند. ابن سینا کتاب اقلیدس را ترجمه کرد و کاررصد‌های نجومی را نشان داد.

### کتاب قانون (القانون فی الطب) (۳۶)

کتاب قانون مشهورترین کتاب در دنیای پزشکی در شرق و غرب است. برای اولین بار ابن سینا دانش پزشکی را به صورت سیستماتیک در آورد. در این کار عظیم ابن سینا آثار پزشکان یونانی مانند بقراط و جالینوس و برخی از اطبّای عرب را همراه با تجربیات خود دسته بندی کرده است. وقتی که این کتاب در دنیای طبّ شناخته شد یکباره همه کتب طبّی گذشته را تحت الشعاع قرار داد. ابن العربی می‌نویسد: «قبل از تألیف و انتشار قانون طالبان عالم پزشکی کتاب "کامل الصناعه" مجوسی را تحصیل می‌کردند ولی پس از شناخته شدن قانون ابن سینا، استفاده از آن کتب کاملاً متروک شد». در چهار مقاله نظامی عروضی پس از نقل کتب گوناگون که برای

دانشجوی طبّ لازم بود، این طور آمده است: «هرکس که کتاب اوّل قانون را به خوبی فراگیرد از اصول اساسی و عمومی علم طبّ چیزی بر وی پوشیده نخواهد ماند زیرا اگر بقراط و جالینوس زنده بودند ناچار می شدند این کتاب را تحسین و تکریم کنند».

### کتاب قانون دارای ۵ کتاب است:

کتاب اوّل - که در آن اصول پزشکی و فلسفه طبّ، تشریح اعضاء، فیزیولوژی، بهداشت و درمان بیماری ها توضیح داده شده است. کتاب اوّل قانون از نظر گذشتگان ممتاز بود زیرا در آن از اصول کلی طبّ از نظروظائف اعضاء بدن و آسیب شناسی بحث شده است.

کتاب دوّم - درباره داروهای ساده و خواصّ آنها است. در این مجموعه داروهای گوناگون بر حسب حروف ابجد تقسیم بندی کرده شده است.

کتاب سوّم - توضیح و تشریح اختلالات و امراض اعضاء داخلی و خارجی بدن از بیماری های سرگرفته تا عوارض پا.

کتاب چهارم - درباره بیماری هائی است که ابتداء در ناحیه ویژه ای بروز می کند و حالت موضعی دارد ولی به تدریج در اعضاء و قسمت های دیگر بدن ظاهر می شود. مانند زخم، عوارض عفونی و تب، شکستگی ها و بالاخره مسمومیت.

کتاب پنجم - درباره ترکیب داروها و خواصّ آنها بر روی بیماری است.

در قانون نه تنها از دانش علمای گذشته مانند یونانی، رومی، هندی، مصری و عربی استفاده شده است بلکه ابن سینا تجربیات و فرضیه های بسیار وسیع و جامع خود را به آن اضافه کرده است. وی بیماری مننژیت را شرح داده و علت همه گیری مرض سیل را سرایت از افراد می داند. ابن سینا درباره بیماری های روانی و پسیکوسوماتیک Psychosomatic به طور بسیار دقیق و مفصّل آثار زیادی در کتاب قانون بجای گذارده است. چون تشریح انسان در دیانت اسلام مأذون نبود لذا ابن سینا تشریح بدن را از روی نوشته های دیگران و از تشریح حیوانات و از روی تشریح بعضی از اعضاء بدن مثل قلب، کبد و چشم شرح داده است. ابن سینا اوّلین فردی بود که عضلات چشم را شناخت و حرکات آنان را نشان داد و اوّلین طبیبی بود که نشان داد اجزای توپرو جامد بدن مانند استخوان نیز می تواند ملتهب شده و به سرطان مبتلا شود.

بعضی از آثار دیگر ابن سینا درباره پزشکی عبارتند از رساله های درباره:

- "تکمیل اصول طبّ جنین" که نسخه خطّی آن در دست است.
- "قولنج" یا درد دل که موضوعی است که ابن سینا ادّعی تخصّص درباره آن می‌کرد.
- "قوانین و حدود طبّ"
- "داروهای قلبی" که بعد از کتاب "قانون" و "شفا" در درجه سوّم اهمیّت است.
- "المبدأ و المعاد" کتابی است که وجود یک حالت غیر عادی را شرح می‌دهد.
- و چند رساله دیگر

### ترجمه آثار علمی عربی به لاتین و زبان های اروپائی

آشنائی و توجّه غرب به ادب و هنر اسلامی از سده دهم میلادی و از کشور اسپانیا و جزائر سیسیل آغاز گردید. دانش و هنر ایران که در آن زمان قسمت مهمّ فرهنگ دنیای اسلام را تشکیل می‌داد با ترجمه آثار عربی به لاتین و زبان‌های اروپائی به تدریج به دنیای غرب معرفی شد. کلیسیا در این کار پیشقدم بود و کشیش و رهبانان مسیحی در فراگیری زبان عربی و ترجمه ذخائر علمی و ادبی شرق همّت گماشتند. اولین فردی که دانش علمای عرب زبان را توسط زبان لاتین به مردم اروپا معرفی کرد قسطنطین افریقائی Constantine the African در نیمه قرن یازده میلادی بود. او در مدرسه پزشکی سالرنو Salerno در جنوب ایتالیا کتاب "التجارب" محمّد زکریای رازی را به زبان لاتین ترجمه کرد (۳۷). این اولین قدمی بود که در راه ساختن دو فرهنگ خاور و باختر برداشته شد. دانشگاه سالرنو که یکی از قدیمی‌ترین دانشگاه‌های اروپا بود با استفاده از طبّ اسلامی و یونان توانست در رشته‌های گوناگون پیشرو دانش پزشکی آن زمان گردد و نمونه‌ای برای مؤسّسات جدید علمی اروپا شد.

در سسیل فردریک دوم Feredrick II حکمران با قدرت ایتالیا علاقمند بود که از ذخائر علمی و فلسفی دنیای عرب سهمی برای مملکت خود بیابد لذا از دانشمندانی مانند Michael Scot دعوت کرد تا آثار ابن سینا و رازی را به لاتین ترجمه نماید. در تولیدوی Toledo اسپانیا نیز اسقف اعظم ریموند Francis Raymond de Sauvetat "جامعه مترجمان" تأسیس کرد تا آثار عربی ترجمه شود و امپراطور روم فردریک بارباروزا Feredrick Barbarosa نیز مشوّق مترجمان برای ترجمه کتب عربی بود. ژرارد کرمونا Gerard of Cremona مستشرق و مترجم مشهور دانشکده زبان عبری دانشگاه تولیدوی اسپانیا را می‌توان یکی از افراد بسیار مؤثر در این کار به حساب آورد (۳۸).



وی با احاطه به زبان عربی توانست تعداد زیادی از آثار پزشکی دنیای اسلام آن زمان را از عربی به لاتین ترجمه کند. در این زمینه یهودیان آن شهر که زبان عربی را خوب می‌دانستند به درخواست ریموند پاسخ مثبت داده و در ترجمه بسیاری از کتب و رسالات عربی به لاتین نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا نمودند. بزودی مؤسسات متعدّد دیگر برای کار ترجمه در اروپا ایجاد گردید و معارف اسلامی به لاتین و زبان‌های اسپانیائی، فرانسه، ایتالیائی، آلمانی و انگلیسی برگردانیده شد. برای مثال در ایالت ویلز Wales انگلستان، راجر بیکن Roger Bacon کرسی تدریس زبان‌های شرقی را بنیان نهاد و برای شناسائی حکمت اسلامی کوشش فراوان کرد (۳۹).

استفاده از کتب رازی و ابوعلی سینا و سایر دانشمندان عرب زبان در دانشگاه‌های اروپا سبب شده که در رشته‌های گوناگون علم و فلسفه و پزشکی به سرعت پیشرفت نماید و نمونه‌ای برای پیشرفت دانش آن زمان گردد. دو دانشگاه معتبر، بولونیا Bologna در ایتالیا و مونت پلیه Montpellier در فرانسه در آثار و ادبیات عرب تخصص یافته و با تدریس کتاب‌های ابن سینا، رازی و پزشکان عالقدر دیگر در رشته پزشکی شهرت پیدا کردند. از این دانشگاه‌ها اصول و تعلیمات پزشکی عرب در اکثر دانشکده‌های پزشکی اروپا انتشار یافت و برای حدّ اقل ۵۰۰ تا ۶۰۰ سال افکار و تعلیمات پزشکی ابن سینا و رازی حتّی بر جالینوس و بقراط برتر شناخته شده بود. دانشگاه مونت پلیه که مدافع فرهنگ عرب به شمار می‌رفت دارای کتابخانه وسیعی شامل اکثر کتب ترجمه شده رازی و سینا بود در حالی که تعداد کتب پزشکی دانشگاه پاریس آن زمان از بیست کمتر بود.

از این دوران به بعد تدریس کتاب‌های زکریای رازی و سایر کتب یونانی در دانشگاه‌های معتبر اروپا مانند مانند والنسیا Valencia و سالامانکا Salamanca شروع شد و به تدریج کتب دانشمندان ایرانی عرب زبان مانند رازی، ابوعلی سینا، فارابی، امام محمد غزالی و خوارزمی به لاتین و زبان‌های اروپائی برگردانیده شد (۴۰).

### ترجمه آثار رازی به لاتین و زبان‌های دیگر

- یکی از اولین کتبی که به زبان لاتین ترجمه شد کتاب "التجارب" محمد زکریای رازی است که در نیمه قرن یازده در سیسیل ترجمه گردید.

- کتاب "طب منصورى" زکریای رازی را شم توب، طبیب یهودی، در شهر ماری که یکی از مراکز مهم خاورشناسی بود در ۱۲۶۴م ترجمه نمود.

- کتاب "آبله و سرخک" زکریای رازی بسیار مورد توجه اطبای غرب قرار گرفت و در سال‌های ۱۴۸۹م در ونیز Venice و در ۱۵۴۹م در شهر بازل و در ۱۷۴۷م در لندن و در ۱۷۸۱م در گوتینگن و ترجمه یونانی آن در ۱۷۶۲م در پاریس و در ۱۸۴۸م در انگلستان چاپ شد. از نقطه نظر تاریخ شناخت بیماری‌های واگیر، این رساله قدیمی‌ترین کتابی است که راجع به آبله نوشته شده است (۴۱).

- ترجمه "کتاب المنصوری" ابتدا به وسیله ژرارد کرمونا در تولیدوی اسپانیا انجام شد و سپس در ۱۴۸۹م به چاپ رسید. این کتاب در نظر اطبای قرون وسطای اروپا اهمیت زیادی داشت. فصل نهم این کتاب که درباره تمام بیماری‌های بدن و درمان آنها است بخشی از مواد درسی همه دانشگاه‌های قرون وسطای اروپا را تشکیل می‌داده است.

- مهم‌ترین اثر رازی "کتاب الحاوی" که در غرب به نام Continens مشهور است. متأسفانه به سبب حجم زیاد آن با متن کامل به زبان عربی یا زبان‌های دیگر به چاپ نرسید. در ابتدا به زبان لاتین به صورت نسخه‌هایی در سال ۱۲۷۹م توسط فرج ابن سلیم برای شارل پادشاه آنژو Charles Martel of Anjou ترجمه گردید و سپس در برشیا Brescia به چاپ رسید و در دسترس مردم قرار گرفت. قسمت‌هایی از این اثر نیز در کتابخانه‌های Bodlien در اکسفورد و British Library در لندن و نیز در کتابخانه‌های Munich در آلمان و در Saint Petersburg روسیه این اثر وجود دارد (۴۲).

ادوارد براون چند قسمت الحاوی را که درباره طب بالینی است ترجمه کرده و دکتر ماکس میرهوف Max Meyerhof مستشرق آلمانی متن اصلی و ترجمه سی فصل آن را به چاپ رسانیده است. سریل الگود Cyril Elgood در کتاب تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی می‌نویسد: «برای پی بردن به تاریخ کامل و درک اهمیت نقشی که اعراب و ایرانیان در پیشرفت فن پزشکی ایفا کرده‌اند، دسترسی به متن کامل و اصلی این کتاب ضروری است» و باز می‌گوید: «محققان تاریخ عرب باید کتاب الحاوی را حتی از قانون بوعلی سینا نیز مهم‌تر بدانند». (۴۳)

کارهای دیگر رازی نیز به تدریج ترجمه و در مؤسّسات علمی و پزشکی مورد استفاده قرار گرفت. دستورات عملی وی مانند استفاده از روده برای دوختن بریدگی، استفاده از الکل و جیوه برای لینت مزاج نیز مورد استفادهٔ اطّباء غرب قرار گرفت.

### برگرداندن آثار پزشکی ابن سینا به زبان‌های دیگر

در ۱۱۸۷ م تقریباً صد سال پس از فوت ابن سینا و صد سال پس از ترجمه یکی از کارهای رازی در سیسیل ایتالیا، ژرارد کرُمونا Gerard Cremona در تولیدوی اسپانیا کتب قانون فی الطب را به زبان لاتین ترجمه کرد. آوازه این کتاب بزودی به مجامع علمی اروپا رسید به نحوی که بین سال‌های ۱۴۷۰ تا ۱۵۰۰ م کتاب قانون ۱۶ بار تجدید چاپ شد. مجدداً بین سال‌های ۱۵۰۰ تا ۱۶۰۰ م بیست بار دیگر قانون به چاپ رسید. در طول قرون ۱۵، ۱۶، و ۱۷ م قانون در ممالک ایتالیا در روم و ونیز و در بازل Basel به چاپ رسید. آنچه این کتاب را از سایر آثار پزشکی ممتاز می‌کرد جامعیت آن در تمام مواضع طبّی بود که با دقّت و به نحو منظم و سیستماتیک بیماری‌ها را طبقه بندی کرده است. دانشمندان اروپائی با شناختن کتاب قانون دیگر احتیاجی به کتب گذشته بقراط یا جالینوس نداشتند. این اثر و رساله "داروهای قلبی" سبب شد که در اروپا جنبه پزشکی ابوعلی سینا بیشتر توجه دانشمندان را جلب کرد و به او لقب Prince of Medicine داده‌اند. و مقالات و رساله‌های بسیار زیادی به لاتین درباره قانون نوشته شد. بنا به گفته اسلر Sir William Osler پزشک انگلیسی: «قانون انجیل پزشکی است که بیش از هر کتاب طبّی دیگر در دنیا مؤثر خواهد بود. بوعلی سینا کاری کرد که جالینوس آن را انجام نداد» (۴۴).

### استفاده از کتاب قانون در دانشگاه‌های اروپا

در قرون ۱۲ و ۱۳ م در ایتالیا در شهر پادوا Padua و بولونیا Bologna و در فرانسه در مونت پلیه Montpellier و پاریس مدارس پزشکی تأسیس شد. در دانشگاه مونت پلیه که از دانشگاه‌های معتبر اروپا بود کتاب اول و چهارم قانون جزو دروس پزشکی بود. در دانشگاه بولونیا قانون یکی از دروس بسیار مهمّ پزشکی بشمار می‌رفت. از سال ۱۴۸۱ م به بعد کتاب قانون از دروس درسی دانشگاه لپزیک Leipzig و توبینگن Tubingen به شمار می‌رفت. در دانشگاه وین Vienna و فرانکفورت Frankfurt در سال‌های ۱۵۹۲ و ۱۵۹۸ م بسیاری از دروس پزشکی بر اساس کتاب

قانون بنا شده بود و قانون یکی از کتب اصلی دانشگاه‌های ذکر شده در برنامه‌های درسی دانشگاه بود. مجدداً در سال‌های ۱۸۹۹ و ۱۹۰۰ م چهار رساله دکترای در دانشگاه برلین Berlin درباره قانون نوشته شد و در ۱۹۳۰ م قسمتی از قانون به زبان انگلیسی ترجمه و چاپ گردید. به گفته دانشمند و پزشک انگلیسی کیمرون گرانر Cameron Gruner پس از ۴۰ سال تحقیق و مطالعه در قانون تحسین و ستایشش از این کار عظیم هر روز بیشتر می‌شود. اثری که بیش از هزار سال پیش نوشته شده و هنوز در شرق مورد استفاده است (۴۵).

### نفوذ و اثرات کتب قانون و شفا در دنیای غرب

با دسترسی به آثار ابن سینا، افکار و فرضیه‌های وی در سراسر اروپا پخش شد. آلبرتوس مگنوس Albertus Magnus دانشمند و فیلسوف آلمانی که شرح حال جامعی بر فلسفه ارسطو به زبان لاتین نوشته است و او را پایه گذار اصلی ارسطوگرایی در دنیای غرب می‌داند در نوشتجات خود از آثار ابن سینا بسیار استفاده کرده است و می‌توان گفت که بسیار متکی به نظریات ابن سینا بود.

راجر بیکن Roger Bacon، ابن سینا را پس از ارسطو بزرگترین استاد فلسفه می‌داند تأثیر و نفوذ عقائد و آراء فلسفی ابن سینا علاوه بر دنیای اسلام در اروپا نیز امری است واضح و توماس آکیناس Thomas Aquinas (۴۷)، در حدود ۴۰۰ بار در آثار خود به ابن سینا مراجعه کرده است. در ۳۰ سال گذشته توجه دنیای فلسفه و منطق مجدداً به ابن سینا برگشته و آثار وی به ویژه کتاب شفا مورد پژوهش قرار گرفته است (۴۸). در مصر انجمنی برای پژوهش در کتاب شفا تأسیس شده است و کتاب شفا را به عربی در سال‌های ۱۹۵۲ و ۱۹۸۳ م ترجمه کردند. کتاب قانون نیز یکی از پایه‌های اصلی دروس طب در اروپا محسوب شد و نظریات ابن سینا همانند پزشکان عالیقدری مانند بقراط و جالینوس از ارزش و مقام ویژه‌ای برخوردار گردید. در شرق نفوذ علمی و فلسفی ابن سینا از قرون ۱۲ تا سده‌های اخیر به قوت خود باقی مانده و هنوز نامش بر تاریخ هزار ساله ایران تاج زرینی است که برای همیشه تالو ویژه داشته و خواهد داشت.

پزشکان ایرانی مانند رازی و بوعلی سینا با این که شاگردان بقراط و جالینوس بودند ولی با ابتکارات خود به آثار ایشان نظم و ترتیب داده و آنها را برای شاگردان ساده و قابل فهم نمودند و به تدریج تجربیات و افکار خود را نیز به آنها اضافه نمودند. کتب دانشمندان گذشته را به دقت

- ۱۵- همانجا، نجم آبادی، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸.
- ۱۶- همانجا، الگود، ص ۱۸۳ و نجم آبادی، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۴۳.
- ۱۷- همانجا، نجم آبادی، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱.
- ۱۸- همانجا، ج ۲، ص ۷۲۱-۷۲۲.
- ۱۹- همانجا، الگود، ص ۲۲۶-۲۲۸.
- ۲۰- همانجا، ص ۲۲۶.
- ۲۱- همانجا، نجم آبادی، ج ۲، ص ۳۴۳.
- ۲۲- همانجا، ص ۳۵۷.
- ۲۳- همانجا، الگود، ص ۲۳۲-۲۳۳.
- ۲۴- همانجا، ص ۲۳۲.
- ۲۵- همانجا، ص ۲۳۱.
- ۲۶- همانجا، نجم آبادی، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۶۸.
- ۲۷- همانجا، الگود، ص ۲۲۹-۲۳۱.
- ۲۸- همانجا، ص ۲۳۲ و مجله انجمن سلطنتی آسیائی، ۱۹۳۲ م شماره اکتبر.
- ۲۹- همانجا، نجم آبادی، ج ۲، ص ۴۳۰-۴۳۱.
- ۳۰- برای مطالعه بیشتر درباره ابن سینا ن.ک. به

Avicenna, philosopher and physician, Encyclopaedia Iranica, 2008

<http://iranica.com/mew site/articles/Unicode/v3fl/v3fla046html>

- ۳۱- همانجا، الگود، ص ۲۱۷-۲۲۱.
- ۳۲- همانجا، ص ۲۱۷-۲۱۸.
- ۳۳- همانجا، ص ۲۲۰.
- ۳۴- همانجا، ص ۲۲۲-۲۲۳.
- ۳۵- Ibid, Iranica, 2008, p. 49.
- ۳۶- شیخ رئیس ابو علی سینا، قانون ۱-۵، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، سروش، تهران، ۲۰۰۵ م.

- ۳۷- Venzmer, Gerhard, 5000 Thousand Years of Medicine, 1972, Macdonald and Company, London, p.111.
- ۳۸- همانجا، الگود، ص ۳۲۷
- ۳۹- Ibid, Britannica, vol. 2, p. 567-568.
- ۴۰- Ibid, Iranica, p. 50-52.
- ۴۱- همانجا، الگود، ص ۲۳۲-۲۳۳.
- ۴۲- همانجا، ص ۲۲۹.
- ۴۳- همانجا.
- ۴۴- ۴۸- همانجا، ص ۲۳۵ - ۲۴۱. و Ibid, Iranica, p. 48-53.

**Continens Rasis.**



Quisquis eo qui antiquiores illos & nunquam satis laudatos auctores  
 In medicinali disciplina sectari studet. Cuius est liber quem in medicina edidit. Liberque  
 Illius Zacharie Rasis. ut qui nulli profecto inter arabes auctores anteceat & doctrina iudi-  
 ciatum experientia fuit fecundus. Hunc Rasis hunc de celli Compositum appellavit: quia  
 omnem fore medicinalem artem continere. In eo enim quatuor & passim illi sunt grecis &  
 arabibus auctoribus annotata signa in medicina facti quatuor & obliqua collata & quae  
 in summi compendii & in utraq; partem posse credimus medicos debere quibus librum  
 non perlegerit. Insuper emendat & perit. Rasis hunc esse emendatissimum diligens enim  
 suo & lima octavo corrigi curavit & non saepe impedit.

*Collegij*  
**M D**  
*Sc*



**XXIX**  
*2011*

**MESVE AVICENA HIPOCRATES GALENUS RASIS**

کتاب الحاوی که به زبان لاتین ترجمه شده است

# AVICENNÆ ARABVM MEDICORVM PRINCIPIS.

*Ex Gerardi Cremonensis uersione, & Andree Alpigi  
Bellouensis castigatione.*



A Ioanne Costro, & Ioanne Paulo Mongio Annotationibus  
iam pridem illustratus.

*Nunc vero ab eodem Costro recognitus, & nouis alicubi Observationibus adiectus.*

Quibus Principum Philosophorum, ac Medicorum consensus, dissensusq; indicatur.

*Præcipua uero in eadem Serapina a Arabico suo Discipulo, à Nicolao Arabe  
Lectore facta, & figuris quibusdam, ex periti nostri auctoritate inserta.*

Adiis uesper etiam librorum Canonis cremonensis, necnon Tabulis Hærogicis in uniuersam Medicinam  
ex Arte *Ἰππιατρικῆ*, id est IOANNIS Arabi.

Per Fabium Paulinum Vtinensem.

Cum Indulgentiis quatuor: Duabus in nomine Arabicorum, altera Gerardi Cremonensis, altera Bellouensis, Duabus  
paruo memorabilibus, altera in uoluntate uentura, altera in dissolutione et correctione.



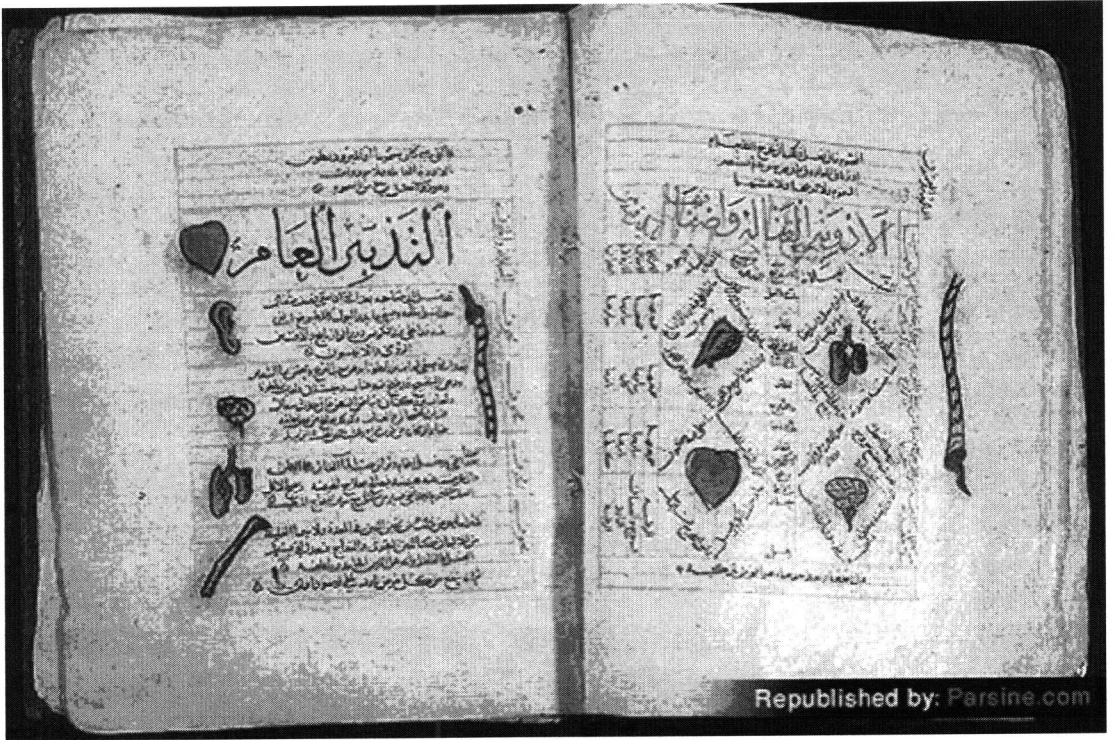
VENETIIS, M D X C V.  
Apud Iuntas.

کتاب قانون که به زبان لاتین ترجمه شده است





کتاب قانون که به زبان لاتین ترجمه شده است



دو صفحه از کتاب قانون

## چه باشد آنچه نامندش بهایی: کیش، فرقه، جنبش، یا دین جهانی؟

### عرفان ثابتی

مفاهیم جامعه‌شناختی نظیر فرقه (sect)، کلیسا (church)، جنبش دینی نوین (new religious movement) و دین جهانی (world religion)، "ابزارهایی اکتشافی" برای مطالعه گروه‌های دینی هستند. باید به خاطر داشت که اینها "نمونه‌هایی آرمانی" اند که به مثابه ابزارهایی تحلیلی برای مقایسه پدیده‌ای واحد با دیگر پدیده‌ها یا با خود در گذر زمان به کار می‌روند. گرچه واقعیت فی نفسه "محتوای نمونه آرمانی را تعیین نمی‌کند، ممکن است بدان اشارت دهد". هر چند دانشمندان علوم اجتماعی قرار نیست در باب صدق یا کذب یک نمونه آرمانی سخن بگویند، باید دل‌نگران سودمندی‌اش باشند (۱). بنابراین، برای مطالعه هر گروه خاصی باید به ویژگی‌های خاص آن گروه در باب هر مسئله‌ای توجه کرد (۲). همچنین باید میان تعاریف "گزارشی" و "قراردادی" تمایز گذاشت. دسته اول گزاره‌های "کم و بیش صحیحی" اند درباره معنایی که مردم از مفهومی خاص مراد می‌کنند ولی دسته دوم ابزارهای روش‌شناختی "کم و بیش مفیدی" هستند که توسط جامعه‌شناسان به کار می‌روند (۳).

گرچه مرزهای مفهومی برای کارکرد به سامان هر جامعه‌ای "ضروری" اند، به شیوه‌ای کم و بیش "دلخواهی" توسط صاحبان قدرت ترسیم می‌شوند. باید دریابیم که تعاریف مبتنی بر "کنترل اجتماعی" و "روابط قدرت" هستند. دانشگاهیان و پژوهشگران، کارگزاران کنترل اجتماعی اند که ابزار تعریف و مشروعیت بخشی به موضوعات مورد مطالعه خود را در اختیار دارند. بنا به همین دلیل، غیر عادی نیست که اقلیت‌ها در پی جلب "بهترین" تعریف از مشهورترین دانش پژوهان در حمایت از "منزلت" خود باشند (۴). به باور بارکر، تصدیق این امر برای درک "کارکرد اجتماعی برخی تعاریف گزارشی دین" ضروری است. هر گروه دینی خاصی مقبول است مگر اینکه مرزهای مفهومی را تهدید کند. در این صورت، به عنوان کیش یا شبه دین، داغ ننگ می‌خورد. از این روست که گروهی از مسیحیان ممکن است هیچ مشکل حادی با شکارچیان سرپولینزیایی غیر

مسیحی که "به دنیای دیگری تعلق دارند"، نداشته باشند، در حالی که همین گروه کلیسای اتحاد (Unification Church) را به مثابه دینی "اصیل" قبول ندارد چه که کلیسای اتحاد مدعی ارایه یگانه تفسیر صحیح از کتاب مقدس است، و بنابراین، پایه و اساس مسیحیت را به مخاطره می‌اندازد (۵). ریدر به نکته مشابهی درباره نگرش دانشگاهیان ژاپنی اشاره می‌کند که مسیحیت را دینی "رسمی" می‌دانند در حالی که ادیان ژاپنی جدید را "شبه دین"، "جعلی"، "کاذب"، "بیگانه" و "وارداتی" می‌شمارند (۶). ضمن بحث درباره معضل تعریف جنبش‌های دینی نوین و کیش‌ها، رابینز و بروملی می‌گویند که تعریف گروه‌های دینی جدید در قالب کیش‌های "انحرافی" صرفاً مبتنی بر اعمال قدرت از جانب برخی گروه‌های اجتماعی است که "به انواع مختلف توانائی صدور حکم را دارند" (۷). در مقایسه نگرش‌های موجود به بهائیان در کشورهای غربی و اسلامی، آلدریج نشان می‌دهد که هیچ کوششی جهت "تمایز ساختن دین اصیل از کاذب" موضوعی صرفاً دانش پژوهانه نیست. درحالی که کشورهای غربی آئین بهایی را دینی صلح دوست، قانون پذیر و سهیم در انسجام اجتماعی تلقی می‌کنند، اکثر جوامع مسلمان این آئین را بدعتی مستحق مجازات می‌شمارند. همین امر نشان می‌دهد که مسأله تعریف، فعالیتی صرفاً دانش پژوهانه نیست چه که تأثیر مستقیمی بر زندگی روزمره مردم و حقوق مدنی آنها دارد (۸). بنا براین، جامعه شناسان دین باید مراقب باشند تعاریف "ارزشگذارانه" از یک دین را در لباس مبدل "تعاریف توصیفی" پنهان نسازند؛ در غیر این صورت، در معرض این خطر قرار دارند که ادیانی را که تصدیق می‌کنند اصیل و آنهائی را که انکار می‌کنند جعلی شمارند (۹).

موضوع دیگری که به گوناگونی تعاریف دامن می‌زند آن است که توسعه و تحول گروه‌های دینی امری پیچیده است و دانش پژوهان گوناگون دلشغول جنبه‌های متفاوتی از چنین تحولی هستند. از این رو، انواع کاملاً یکسانی از فرقه، کلیسا، جنبش دینی نوین، و دین را به شیوه‌های مختلفی تعریف می‌کنند. همه چیز بستگی دارد به تصمیم دانش پژوهان در این خصوص که به چه ابعادی بپردازند و کدام جنبه‌ها را نادیده انگارند. برای مثال، مناقشه بر سر جنبش دینی نوین یا فرقه شمردن آیین مورمون (Mormonism) با تمرکز بر جنبه‌های مختلف این گروه دینی ارتباط دارد (۱۰). یکی از نارسائی‌های جدی بسیاری از تعاریف، تمرکز تنگ نظرانه آنها بر بافتار مسیحی- غربی است که گوئی کلّ گستره احتمالات مفهومی را در بر می‌گیرد. حقیقت این است که مفاهیمی نظیر کلیسا را به سختی می‌توان در مورد گروه‌های دینی موجود در سنت‌های شرقی و یا

غیر مسیحی به کار برد. حتی جامعه شناسی برجسته همچون پیتربرگر نیز در چنین تله‌ای افتاده و تلاش کرده این مفهوم مسیحی- غربی را به طرز ناموجهی به آیین بهائی تعمیم دهد (۱۱). آنچه بر ظرافت و حساسیت تعریف جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید می‌افزاید این است که بسیاری از این جنبش‌ها می‌کوشند تا از دین در معنای سنتی‌اش فاصله بگیرند. می‌توان به برهما کوماری‌ها (Brahma Kumaris) و آناندامارگا (Ananda Marga) اشاره کرد که ترجیح می‌دهند جنبشی معنوی یا نوعی سبک زندگی تلقی شوند نه دین. حتی شاهدان یهوه (Jehovah's Witnesses) که خواهان کسب منزلتی قانونی در مقام دین هستند، خود را نه دین بلکه "حقیقت واحد" معرفی می‌کنند. علت اصلی این امر آن است که امروزه واژه دین معانی ضمنی موهنی همچون تحجر و تزویر دارد که معارض معنویت است (۱۲).

در مقام نتیجه‌گیری، نگارنده با پیتر بایر موافق است که مباحثات مربوط به تعریف صحیح دین را نمی‌توان از بستر تاریخی آنها جدا کرد، بستری که در عصر حاضر عرصه ظهور و بروز جهانی دین به مثابه "قلمرو نهادین متمایزی" است. در واقع، این مباحثات بازتاب همین تحولاتی است که نظام اجتماعی دین الگوئی مضمحل در همان بستری می‌آفریند که اکثر دانش پژوهان در آن مطالعات خود را به انجام می‌رسانند. دین و جهانی شدن هر دو "مقوله‌هایی مورد مجادله" اند به این معنا که نه فقط در فهم بهتر جهان به ما یاری می‌رسانند بلکه همچنین بر منازعات قدرت در دنیای جهانی شده دلالت دارند. گرچه جهانی شدن واژه‌ای جدید است، به فرآیندی با قدمتی به درازای چند قرن اشاره دارد. بر همین قیاس، دین، به مثابه واژه‌ای کهن در بسیاری از زبان‌ها، در عصر جهانی شدن معانی جدیدی یافته است. به طور کلی، مناقشه بر سر جهانی شدن و دین حاکی از چگونگی ارتباط این دو است (۱۳). هم‌طور نهادین مدرن و هم برداشت‌های مدرن از دین، "پیامدهای" جهانی شدن هستند. "دین مدرن"، به مثابه سپهری متمایز که در "ادیان متکثر و متمایز" بازتاب یافته، "سازه اجتماعی" نسبتاً جدیدی است که بر اثر فرآیند گسترش جهانی استعمارگرایی غربی/اروپایی بوجود آمده و به همین دلیل مناقشه برانگیز است. در اروپای قرن هفدهم بود که دین، که پیش از آن چیزی نبود جز رویکردها و رفتارهایی بشری در قبال خدا یا موجودات روحانی، به قلمرو متمایزی از زندگی بدل شد که می‌توان به آن تعلق داشت یا نداشت. آنچه دین، به مثابه سپهر متمایزی از زندگی، را متکثر ساخت، کشف دیگر پدیده‌هایی بود که به نظر استعمارگران غربی در این مقوله می‌گنجید. به بیان ساده‌تر، جهانی شدن ایده دین نتیجه

"فرافکنی استعمارگرایانه اروپائی" بود. برخی ادیان مثل آیین بودائی و آیین هندو این مفهوم را پذیرفتند و خود را مطابق با آن بازسازی کردند، در حالی که دیگرانی نظیر آیین کنفوسیوس و آیین شینتو این مفهوم را به طور کلی یا جزئی رد کردند. به هر حال، طی دو قرن اخیر نظام جهانی ادیان به موازات دیگر نظام‌های عرفی به مثابه بخش انفکاک ناپذیری از فرآیند تاریخی جهانی شدن مدرن درآمده است. این نظام جهانی دین نهادینه نه فقط جدید بلکه در عین حال مناقشه برانگیز است. مجادلات مربوط به "اروپا محوری" دین به مثابه یک واژه، مولفه‌های یک دین خاص و نیز تفاوت‌های مهم میان ادیان اصیل و کاذب، و تمایزات موجود میان ادیان کلاسیک و دیگر پدیده‌های مشابه و در عین حال متفاوتی نظیر معنویت (spirituality)، همگی بخشی از فرآیندهای اجتماعی جهانی گسترده‌تری‌اند که ما را از اهمیت پیامدهای اجتماعی این تمایزات و ماهیت‌گزینی چنین تعاریفی آگاه می‌سازند (۱۴). به اختصار می‌توان گفت هیچ دانش پژوهی نمی‌تواند دعاوی موجهی در باب اعتبار جهان شمول تعاریف خود ارائه دهد؛ فقدان اجماع دانشورانه بر سر چنین تعریفی ناشی از همین امر است. به رغم این امر، هر دانش پژوهی باید معیارهای گزینش خود را مشخص سازد تا مطالعات تطبیقی امکان پذیر شود (۱۵). این مطالعات تطبیقی، در عین حال که توجه ما را به مجادلات مربوط به دین و ادیان جلب می‌کنند، چشم ما را به روی وضعیت اجتماعی فرهنگی کنونی جهان، یعنی، جهان‌وندی (globality)، می‌گشایند.

### جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید: مروری گذرا

هم‌ظهور جنبش‌های دینی نوین و هم حملات بر ضد آنها ما را از وضعیت دینی یک جامعه آگاه می‌سازد. پیدایش این جنبش‌ها ما را از قدرت راست‌گیشی (orthodoxy) دینی حاکم بر آن جامعه آگاه می‌سازد، در حالی که حملات بر ضد این جنبش‌ها میزان چالش آنها در برابر هنجارها و ارزش‌های حاکم بر آن جامعه را نشان می‌دهد. بدین ترتیب اختلاف شدید میان حضور پررنگ جنبش‌های دینی نوین در ژاپن و غرب مسیحی و غیبت نسبی آنها در جهان اسلام را می‌توان به ضعف راست‌گیشی سنتی در اوّلی و قدرتش در دومی نسبت داد (۱۶). به عبارت دیگر، این جنبش‌ها کارکرد درونی جوامع مختلف را آشکار می‌سازند و به همین دلیل برای پژوهشگران علوم اجتماعی جذابیت دارند. برای مثال می‌توان به ژاپن اشاره کرد که به نظر می‌رسد بستر مساعدی برای رشد ادیان جدید باشد. در حالی که پیدایش نخستین جنبش‌های دینی نوین ژاپنی در نیمه

اول قرن نوزدهم را می‌توان واکنشی به تغییرات اجتماعی- اقتصادی حاصل از افول فتودالیسم دانست، رشد غیر مترقبه آنها پس از پایان جنگ جهانی دوم معلول اشاعه آزادی دینی و جدائی دین از حکومت و نیز بحران اجتماعی- عاطفی ناشی از شکست ژاپن در جنگ بود (۱۷). در سراسر قرن بیستم، ادیان جدید ژاپنی به علت تغییرات سبک زندگی مدرن، که خود معلول صنعتی شدن، شهری شدن و مدرن شدن بود، ویژگی‌های جدیدی پیدا کردند (۱۸). با استناد به مورد ژاپن می‌توان گفت که جنبش‌های دینی نوین معمولاً برای امید بخشی به مردم در زمان بحران هویت، بحران معنا و تغییرات فرهنگی بنیادین ناشی از تغییر اجتماعی سریع ظهور می‌کنند. با این همه باید مراقب باشیم که در دام تعمیم ناموجه نیافتیم. تبیین پیش گفته، هر چند ممکن است از بسیاری جهات سودمند باشد، در خصوص مواردی نظیر اروپای قرون وسطی و ژاپن اواخر قرن هجدهم تا اوایل قرن نوزدهم مصداق ندارد. به علاوه، این تبیین "تقلیل‌گرا" است از این نظر که دین را صرفاً به "پدیده‌ای جانبی" (epiphenomenon) به مثابه ساز و کاری در پاسخ به حیرانی و سرگردانی تقلیل می‌دهد (۱۹). در توضیح پیدایش جنبش‌های دینی نوین، برخی دیگر پژوهشگران چنین گفته‌اند که ظهور این جنبش‌ها "پاسخی" به بسط و توسعه جهانی فرهنگ غربی مک دونالدی شده عرفی عقلائی است (۲۰). زمانی ویلسون و فن ظهور کیش‌ها و فرقه‌های جدید را "پیامد" عرفی شدن می‌دانستند که به باور آنها تلویحاً حاکی از کاهش باور به عناصر ماوراءالطبیعی بود. بر خلاف آنها استارک و بینبرج عقیده دارند که مردم همچنان به پدیده‌های ماوراءالطبیعی باور دارند ولی دین سنتی دیگر قادر به تأمین جبرانگرهای (۲۱) (compensator) معتبری نیست چه که این ادیان با علم مدرن ناهم خوانند. همین امر به ظهور فرقه‌ها و کیش‌های جدید می‌انجامد که به تدریج به کلیساها و ادیان جدید تبدیل می‌شوند.

بنابراین، عرفی شدن فرایندی خود- محدود کننده است که به احیا و نوآوری دینی می‌انجامد. به نظر استارک و بینبرج، پیش از انقلاب علمی کلیساها تنش اندکی با جامعه داشتند و جهان بینی آنها بخش انفکاک ناپذیری از فرهنگ کلی جامعه بود ولی از هنگام ظهور علم تجربی نارسایی‌های دعاوی کلیساها تنش آنها با جامعه را به شدت افزایش داده است. عرفی شدن، گروه‌های دینی را به طریقی شکل می‌دهد که تضاد و تنش آنها با محیط اطراف کاهش یابد. در حالی که فرهنگ عمومی جوامع مدرن، بیش از پیش مابعدالطبیعه سنتی را پس می‌زند، گروه‌های دینی عمده، یعنی کلیساها، احساس می‌کنند با فرهنگ کلی جامعه تنش بیشتری دارند. برای

کاهش این تنش‌ها و ارضای نیازهای اعضای خود، این گروه‌ها مجبور به تلطیف آموزه‌های مابعدالطبیعی خود هستند که این امر به نوبه خویش به نادیده انگاشتن باورهای دینی یکی پس از دیگری می‌انجامد (۲۲). افول اعتقادات مابعدالطبیعی، قدرت کلیساها در تأمین جبرانگرهای معتبر را کاهش می‌دهد. بنابراین راه برای ظهور انواع فرقه‌ها و کیش‌ها، که می‌توانند نیاز به جبرانگرها را به طرز کارآمدتری برآورده سازند، هموار می‌شود (۲۳). به اختصار می‌توان گفت ظهور شکل‌های جدیدی از تعلق خاطر دینی، وضعیتی متکثری می‌آفریند که به جای تضعیف ایمان دینی میزان مشارکت دینی را افزایش می‌دهد (۲۴). امید چنان است که این مختصر، اهمیتی پژوهش در باب جنبش‌های دینی نوین به عنوان پدیده‌های اجتماعی مرتبطی با واقعیت اجتماعی هر جامعه مفروضی را نشان داده باشد.

برخلاف بسیار از رشته‌های اصلی دانشگاهی، مطالعات مربوط به ادیان جدید بیش از روش‌شناسی، بر اساس دستمایه مطالعه‌اش تعریف می‌شود و همین امر ماهیت بی‌نارشته‌ای آن و هم‌پوشانی‌اش با حوزه‌های دیگری نظیر ادیان ژاپنی (اوم شینریکیو)، ادیان چینی (فالون گونگ) یا مطالعات اسلامی (احمدیه) را شکل می‌دهد. اینجا با حوزه مطالعاتی‌ای سر و کار داریم که مرزهایش به خاطر تاریخ منحصر به فرد آن که در مطالعات پیش از ۱۹۷۰ م درباره کیش‌ها ریشه دارد، شفاف نیست. واژه کیش از دهه ۱۸۹۰ م در نتیجه افزایش آگاهی از تکثرگرایی دینی در آمریکا باب شد. در ابتدا کیش به گروه‌هایی نظیر روح باوری (Spiritualism) و معرفت مسیحی (Christian Science) اطلاق می‌شد که انحرافات از جریان اصلی مسیحیت به شمار می‌رفتند (۲۵). گرچه معمولاً ترولتس را مروج مفهوم کیش در جامعه‌شناسی گروه‌های دینی می‌دانند ولی نباید از کار پیشگامانه ویر در ارابه "سنخ‌شناسی" کلیسا-فرقه غافل شد. به نظر ویر، کلیسا یک گروه دینی رسمی بود که با ارزش‌ها و اهداف حاکم بر جامعه مدنی همسازی داشت. فرقه، گروه اقلیتی در تعارض با ارزش‌های حاکم بر جامعه بود. فرقه‌ها به تدریج "روالمند" می‌شوند و به کلیساها تبدیل می‌گردند، درحالی که رهبری فرهنگ‌مندان آنها جای خود را به رهبری "حقوقی-عقلانی" می‌دهد. ترولتس به این دوگانه مقوله سوّمی به نام عرفان (mysticism) را افزود که به "شدت و حدّت" تجربه دینی عرفانی فردی مستقل از جامعه دینی اشاره می‌کرد. همین تعریف همراه با دیگر معانی ضمنی، که مهم‌ترین آن عدم مقارنت با دین حاکم بود، به تعریف کیش بدل شد (۲۶). شایان ذکر است که در همین ایام دورکهایم تعریف متفاوتی از کیش را ارائه داد. به عقیده او کیش نظامی از



شعائر و جشنواره‌هایی بود که ویژگی اصلی آنها تکرار ادواریشان برای ارضای نیاز مؤمنین به تحکیم پیوند میان ایشان و موجودات مقدّسی بود که بدانها وابستگی داشتند (۲۷).

در دهه ۱۹۵۰ م بود که جامعه شناسان آمریکائی سه گانه مورد نظر ترولتش در خصوص کلیسا-فرقه-عرفان را با مقوله قدیمی تر کیش که در آثار مسیحی کیش ستیزانه وجود داشت تلفیق کردند. در آن زمان کلیسا عبارت بود از هر گروه دینی غالبی که ضمن ادغام در ساختارهای اجتماعی-اقتصادی جامعه خواهان مشارکت و "تعهد اسمی" اعضایش بود. برعکس، هر گروه دینی ای که درجه بالائی از مشارکت و تعهد را در رقابت با کلیسا می‌طلبید فرقه به شمار می‌رفت. چون کانون توجه اصلی عبارت بود از تحوّل فرقه به کلیسا توجه چندانی به کیش نمی‌شد، کیشی که تعریفش عبارت بود از گروه نسبتاً کوچکی ناهمسان با دوگانه کلیسا-فرقه (۲۸). این رویکرد را می‌توان در آثار با نفوذ بینگرو و ویلسون دید که دلمشغول تقسیمات فرعی فرقه‌ها بودند و نه کیش‌ها (۲۹). در آن ایام عقیده بر آن بود که کیش‌ها بیشتر دل نگران مشکلات شخصی اعضایشان هستند تا مسائل اجتماعی، و پس از مرگ رهبران فرهمندشان افول می‌کنند (۳۰). در همین احوال، اشاعه آزادی دین در ژاپن پس از جنگ جهانی دوم منجر به ظهور یا پیدایش مجدد تعدادی از گروه‌های دینی پس از ۱۹۴۵ م شد. به بیان دقیق‌تر، تاریخ ادیان جدید ژاپنی به اوایل قرن نوزدهم برمی‌گردد (۳۱). با وجود این، تنها در ژاپن پس از جنگ بود که هم تعداد و هم نفوذ اجتماعی ادیان جدید ژاپنی افزایش یافت (۳۲). به حدّی که تخمین می‌زنند بیست و پنج درصد از جمعیت ژاپن یا در حال حاضر به یکی از این گروه‌های دینی تعلق دارد و یا زمانی تعلق داشته است (۳۳). واژه ژاپنی "Shin Shukyo" (ادیان جدید) ابتدا در دهه ۱۹۶۰ م در دنیای انگلیسی زبان باب شد و به ادیان به دلیل ناآشنائی که از پایان جنگ جهانی دوم در خلیج سانفرانسیسکو پراکنده شده بودند اشاره داشت (۳۴). در اواخر دهه ۱۹۷۰ م اصطلاحات ادیان جدید/جنبش‌های دینی نوین جایگزین واژه کیش شده بودند و تمام گروه‌هایی را که در مقوله‌های کلیسا یا فرقه نمی‌گنجدند، در برمی‌گرفتند (۳۵). جالب این که، در دهه ۱۹۷۰ م پژوهشگران ژاپنی واژه Shin Shushukyo (ادیان جدید) را وضع کردند تا جنبش‌های نوین دهه ۱۹۷۰ م، از جمله کوفوکونوکاگاکو (Kofuko no Kagaku)، را از جنبش‌های قدیمی تری نظیر اموتو (Omoto) متمایز سازند (۳۶). به رغم این، تا ظهور "جنبش کیش ستیز عرفی" و "مناقشه شستشوی مغزی" در دهه ۱۹۸۰ م واژه کیش از آثار دانش پژوهانه به کلی محو نشد (۳۷)؛ طی همین مناقشه بود که

پویشگران کیش ستیزپرشور، کیش‌ها را بی‌امان به فریب‌کاری، شستشوی مغزی، ارتکاب اعمال شنیع، اقتدارگرایی، سرسپردگی بی‌چون و چرای اعضاء و فقدان راست‌کیشی متهم کردند (۳۸). از لحاظ جامعه‌شناختی، کیش به نوعی از دین اشاره دارد که جامعه بزرگتر آن را منحرف می‌شمارد. بر خلاف تعریفی که متون کیش ستیز ارائه می‌کنند، کیش در تأکیدش بر مرجعیت نهائی فرد به جای متون مقدّس یا گروه، ماهیتی فردگرایانه دارد (۳۹). این امر سازگار است با تصوّر ترولتس از کیش‌ها به مثابه گروه‌های کوچکی عمدتاً دلمشغول عرفان و دارای سازماندهی سست و مرزهای اعتقادی و رفتاری مبهم در تقابل با فرقه‌ها که سازمان یافته‌تر و انحصارگراترند (۴۰). این امر با کنترل سفت و سختی که فعّالان کیش ستیز به کیش‌ها نسبت می‌دهند، تضاد دارد. در واقع، آنچه کیش را متمایز می‌کند ماهیت معارض (oppositional) آن در برابر فرهنگ حاکم است (۴۱). با وجود این، ریچاردسون درست می‌گوید که همین واژه کیش در اشاره به گروه‌های ناآشنای مورد نفرت یا هراس جامعه به کار می‌رود چه که با فرهنگ و ارزش‌های غالب در جامعه در تضادند (۴۲). چون رسانه‌ها اتهامات فعّالان کیش ستیز را به طرز گسترده‌ای پوشش دادند واژه کیش معنای ضمنی بسیار موهنی یافت و به همین علّت پژوهشگران دیگر نمی‌توانستند مطالعات خود را به شیوه‌ای بی‌طرفانه و عینی ادامه دهند. درست به همین دلیل، جامعه‌شناسان واژه کیش را به دور انداختند و در عوض اصطلاحی خنثی، اگر نه دقیق، یعنی جنبش دینی نوین/دین جدید را برگزیدند (۴۳).

همان‌طور که پیشتر گفتیم، جنبش دینی نوین اصطلاح دقیقی نیست. هیچ اجماعی بر سر آن چه یک گروه دینی را نوین می‌کند، وجود ندارد. به عقیده ملتون، تقریباً همه ادیان جدید در غرب نسخه‌های جدیدی از یک دین قدیمی‌ترند یعنی اعتقادات و سازمان‌دهی خود را از سنت دینی بزرگتری وام گرفته‌اند. صرفاً ناآشنائی با سنت‌های بزرگتر، به ویژه رازورزی (esotericism) غربی، است که دانش پژوهان را به جدید خواندن پدیده‌هایی نظیر ساینیتولوژی (Scientology) و عصر جدید (New Age) واداشته که هر یک تاریخی چند هزار ساله دارند (۴۴). در خصوص ادیان جدید ژاپنی هم می‌توان گفت که ریشه‌های عمیقی در سنت‌های بودائی یا شینتوئی دارند. به عبارت دیگر، هر چند ادیان جدید ژاپنی از دین رسمی گسسته‌اند ولی هنوز از تعالیم، مراسم عبادی و شعائر کهن آن ملهمند (۴۵). برای حلّ این مشکل، برخی دانش پژوهان به معیاری "زمان شناختی" متوسّل شده‌اند تا گروه‌های دینی جدید را از قدیمی‌ها جدا کنند. به نظر بسیاری از آنها

جنبش‌های دینی نوین به آن دسته اطلاق می‌شود که پس از جنگ جهانی دوم در غرب رایج شده‌اند. کلارک سال ۱۹۴۵ م را سالروز تولد جنبش‌های دینی نوین می‌داند در حالی که کسانی نظیر بارکر، بکفورد و ملتون این تاریخ را تا دهه‌های ۱۹۶۰، ۱۹۵۰ یا ۱۹۷۰ م هم جلو می‌برند (۴۶). این تعاریف زمان شناختی بسیار مشکل آفرینند چه که بسیار از گروه‌های دینی دیگری را که در غیر این صورت ذیل همین مقوله می‌گنجند، حذف می‌کنند (۴۷). اگر واژه نوین را به دوران پس از جنگ جهانی دوم محدود کنیم در این صورت نسل‌های آتی دانشمندان علوم اجتماعی مجبور به "بازتعریف" این واژه خواهند شد چه که در یکی دو قرن آینده، بازه زمانی پس از ۱۹۴۵ م دیگر "نوین" نخواهد بود، و مسلماً جنبش‌های دینی جدیدتری بوجود خواهند آمد که دستمایه پژوهش‌های دانشورانه خواهند شد (۴۸). بنابراین، معقول است که زمان آغازین را تا قرن نوزدهم عقب بریم تا بسیاری از دیگر جنبش‌های دینی نظیر آئین مورمون، تریکیو (Tenrikyo)، سوکا گاکای (Soka Gakki) و شاهدان یهوه را نیز در برگیرد. به نظر می‌رسد پارتریج هم با ما درین خصوص تا حدودی هم رأی باشد چه که جدید بودن را به معنای پیدایش یا "آوازه یافتن" در قرن بیستم می‌داند (۴۹). به طور کلی می‌توان گفت این جنبش‌ها اخیراً، یعنی از قرن نوزدهم به این سو ظاهر شده‌اند و زمان ورود آنها به غرب معیار مناسبی برای جدید شناختن آنها نیست. افزون بر این، جدید بودن را نباید به معنی گسست کامل از باورها، ساختارها و شعائر قدیمی تر دانست بلکه جدید بودن عبارت است از ارایه تفسیر جدیدی از سنتی قدیمی در زمینه‌ای جدید. در این خصوص می‌توان به انجمن بین المللی کریشنا آگاهی (ISKCON) اشاره کرد که خاستگاهش را باید در هند قرن پانزدهم جستجو کرد ولی در جوامع غربی معاصر، جنبشی جدید به شمار می‌رود (۵۰).

نکته آخر، این که باید توجه داشت جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید در درجه اول نه بر اساس وجوه مشترکشان بلکه بر اساس نسبتی که با دیگر اشکال زندگی دینی رایج در کلیساها و فرقه‌های حاکم بر جامعه دارند، تعریف می‌شوند (۵۱). برای شفاف‌تر ساختن مطلب می‌توان گفت در هر سنت دینی عمده‌ای گروه‌های غالبی وجود دارند که بر جامعه مسلطند (کلیساها)، گروه‌های دیگری معارض ولی پذیرفته شده‌اند (فرقه‌ها) و گروه‌هایی که به طرز غیر قابل قبولی متفاوتند (جنبش‌های دینی نوین). چون حد و مرزها را گروه دینی غالب تعیین می‌کند، فهرست جنبش‌های دینی نوین از کشوری به کشور دیگر و از زمانی به زمان دیگر فرق می‌کند (۵۲). علاوه بر این،

اصطلاح جنبش به این واقعیت اشاره دارد که جنبش‌های دینی نوین از زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر تغییر می‌کنند و تغییر شکل می‌یابند (۵۳). برای تعریف یک جنبش دینی نوین خاص باید ابتدا آن را در یک سنت دینی خاص قرار داد و سپس نسبتش با یک سنت خاص غالب در کشور میزبان را مشخص کرد. درست به همین دلیل، عوامل معرف هم درونی‌اند "باورها و رفتارها" و هم بیرونی "میزان رواداری دینی و حضور گروه‌های کیش ستیز در جامعه" (۵۴).

### آئین بهائی: دین جهانی نو ظهور؟

این واقعیت که آئین بهائی نسبتاً جوان است آن را به پدیده‌ای جالب برای مطالعه بدل می‌کند. همانند دیگر ادیان جدید، آئین بهائی فرصتی برای پژوهشگران فراهم می‌کند تا مراحل اولیه تکامل یک دین را به طریقی بی‌واسطه بررسی کنند، امری که در خصوص ادیان سنتی ممکن نیست. آنچه بر جذابیت پژوهش در باب آئین بهائی می‌افزاید آن است که برخلاف اکثر جنبش‌های دینی نوین تاریخی نسبتاً طولانی دارد و از گزند افول و انحطاط که اغلب پس از مرگ رهبران فرمند جنبش‌های دینی نوین رخ می‌دهد، در امان مانده است. به عقیده یکی از جامعه‌شناسان صاحب‌نام، آئین بهائی احتمالاً بیشترین همدلی عمومی را برانگیخته چه که فعلاً نه آرمان‌های ستودنی عدالت، محبت، امانت، صداقت و خدمت را ترویج می‌کند و در عین حال برخلاف برخی جنبش‌های دینی نوین که متهم به خشونت و ظلم و ستمند، آئین بهائی خود از میانه‌های قرن نوزدهم تا کنون قربانی ظلم و ستم شدیدی در زادگاهش بوده است (۵۵). با وجود این، همدلی عمومی منجر به انجام پژوهش‌های دست اول چندانی توسط دانشمندان علوم اجتماعی نشده است. این امر تا حدی ناشی از آن است که مناقشه شستشوی مغزی در غرب، پژوهشگران را به تمرکز بر جنبش‌های دینی نوین جنجالی و غفلت از دیگر گروه‌ها واداشته؛ سوگیری‌ای (bias) که تصویر ناقصی از حوزه جامعه‌شناسی ادیان نوین ترسیم کرده است (۵۶). بنابراین هر کوششی در جهت ارزیابی نقادانه آئین بهائی با ارزش خواهد بود.

از دهه ۱۹۸۰ م به این سو برخی پژوهشگران از آئین بهائی به عنوان یک "دین جهانی نو ظهور" (emergent global religion) یاد کرده‌اند در حالی که عده‌ای دیگر همچنان آن را یک جنبش دینی نوین/دین جدید می‌دانند (۵۷). به نظر آکستوبی و سیگال، آئین بهائی نمونه نسبتاً متأخری از سنت‌های دینی جدیدی است که تحت تأثیر رهبری فرمند (charismatic) یا یک

پیامبر از دل جنبش‌های اصلاحی درون یک سنت موجود برمی‌خیزند. در مقایسه با نزدیک‌ترین خویشاوندش، یعنی اسلام، آئین بهائی قطعاً یک دین جدید است چه که میان این دو ۱۲۰۰ سال فاصله وجود دارد. به رغم این امر، نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که بعضی از آثار بنیان‌گذاران این آئین منزلتی در حد کتب مقدسه ادیان کهن پیدا کرده‌اند و این آئین از لحاظ گسترش جغرافیائی پس از مسیحیت در رتبه دوم جای گرفته است (۵۸). ضمن نقل نظر تأیید آمیز آرنولد توینی درباره استقلال آئین بهائی به عنوان دینی جهانی، کریسیدس آئین بهائی را موردی بینابینی برمی‌شمارد که هم ویژگی‌های یک دین جدید مستقل و هم یک دین جهانی را دارد (۵۹). از لحاظ قوت عددی، آئین بهائی سیزدهمین جامعه دینی بزرگ در جهان است. از لحاظ قدمت، آئین بهائی در بهترین حالت موردی بینابینی است ولی هنوز نمی‌توان از تأثیر و نفوذش بر فرهنگ گسترده‌تر جهانی سخن گفت که همین امر آن را از فهرست ادیان جهانی حذف می‌کند. احساس شدید رسالت جهانی آئین بهائی، مبتنی بر پیام جهان شمول آن است، و مجموعه متون مقدس متمایز این آئین آن را همدریف شش دین عمده جهانی قرار می‌دهد (۶۰). به عقیده کریسیدس، آئین مورمون و شاهدان یهوه که از موفق‌ترین جنبش‌های دینی نوین به شمار می‌آیند چیزی جز شکل‌های متفاوتی از مسیحیت نیستند در حالی که آئین بهائی دینی مستقل است. به باور او، معقول است بگوییم آئین بهائی همان نسبتی را با اسلام دارد که مسیحیت با یهودیت. او نتیجه می‌گیرد که واجد صلاحیت شمردن آئین بهائی به مثابه دینی جهانی بستگی دارد به اینکه هر دانش پژوهی چه معیارهای خاصی را در نظر بگیرد. وی تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید چون مقوله ادیان جهانی (world religions) بر ساخته‌ای دانشورانه بیش نیست، بهتر آن است در عوض از ادیان جهان (world's religions) سخن بگوییم (۶۱). بایر درباره تعریف مناسب آئین بهائی مردد است. درجائی می‌گوید که بهائیان موفق شده‌اند خود را به عنوان دینی جهانی، حدافل بیرون از خاور میانه، به رسمیت بشناسانند (۶۲). با وجود این، در پایان بحث خود درباره آئین بهائی می‌گوید که هر چند این آئین را اکثراً به عنوان یک دین پذیرفته‌اند ولی در به رسمیت شناساندن خود به مثابه یک "دین جهانی .... که بر الگوی جهانی شده دین تأثیر مهمی می‌گذارد" ناکام مانده چه که "به ویژه در میان قدرتمندترها" پیروان اندکی دارد (۶۳). برت هم در این میانه سرگردان است چه که در اشاره به آئین بهائی از اصطلاحات گوناگونی همچون "یک جنبش

نوین"، "یک دین جدید"، "یک دین جهانی بی هیچ تمرکز نژادی یا ملی"، "یک دین جهان گستر جدید" و "یک دین عمده جهانی" استفاده می‌کند (۶۴).

برخی پژوهشگران به معضل طبقه بندی آئین بهائی پرداخته‌اند (۶۵). گرچه حتی بسیار از فعالان کیش ستیز هم آئین بهائی را کیش نمی‌شمارند ولی اجماعی در خصوص رده بندی صحیح آئین بهائی وجود ندارد. ناهمخوانی در نامگذاری آئین بهائی بازتاب همین اختلاف نظر است. نام رسمی اش آئین بهائی است ولی دانش پژوهان مختلف با اسامی گوناگونی همچون بهائی (Baha'i) (۶۶)، آئین جهانی بهائی (Baha'i world faith) (۶۷)، دین بهائی (Baha'i religion) (۶۸) و بهائی گری (Baha'ism) (۶۹) از آن یاد کرده‌اند. گروهی از دانشوران آن را یک جنبش دینی نوین یا دینی جدید می‌دانند، در حالی که دیگران آن را دینی جهانی می‌شمارند. هر چند بسیاری از تعالیم پیشاهنگ آئین بهائی، یعنی جنبش بابی، از جمله مفهوم امام دوازدهم، نجاست کفار و سوزاندن کتب غیر بابی ریشه‌ای ژرف در اسلام شیعی داشت، آئین بهائی آگاهانه از جنبش بابی فاصله گرفته است. به رغم این امر، همان گونه که مسیحیت طعم و رنگ یهودی خود را حفظ کرده، همچنان می‌توان رد پای اسلام را در برخی تعالیم بهائی نظیر ادعیه روزانه، روزه و زیارت، گرچه همگی به صورت‌هایی بسیار ساده‌تر، و زکات دید (۷۰). به نظر کریسیدس، آئین بهائی تنها جنبش دینی نوینی است که ادعای منزلتی همسنگ ادیان عمده جهان دارد (۷۱). به عقیده الوود، آئین بهائی در میان جنبش‌های دینی نوین جایگاه مهمی به عنوان قدیمی‌ترین و احتمالاً تثبیت شده‌ترین گروه جهان وطن با پیشینه‌ای اسلامی دارد که در سراسر جهان انتشار یافته و شمار قابل توجهی از پیروانش را غربی‌ها تشکیل می‌دهند (۷۲). به نظر بکفورد، آئین بهائی یکی از معدود ادیان جدید است که تعالیمش جنبه‌ای آشکارا جهانی دارد، و جهانی شدن برایش نه صرفاً عاملی بیرونی بلکه عامل ایدیولوژیک درونی‌ای است که از طریق آن می‌کوشد دیدگاه خاص خود از جهانی شدن را ترویج دهد (۷۳).

از سوی دیگر برخی پژوهشگران، آئین بهائی را به علت عدم قدمت تاریخی یا تعداد نسبتاً اندک پیروانش یک جنبش دینی نوین یا دینی جدید می‌خوانند. این تعریف، گرچه مناقشه ناپذیر نیست، سودمند است چه که برخی برداشت‌های تثبیت شده در حوزه مطالعات ادیان جدید را به چالش می‌کشد. بسیاری از پژوهشگران این حوزه سه شرط ضروری را برای یک جنبش دینی نوین بر می‌شمارند. یک، غلبه اعضای نسل اول؛ دو، حضور یک رهبر فرهمند زنده؛ و سه، توزیع

اجتماعی اقتصادی و سنی محدود (جوانان تحصیل کرده سفید پوست طبقه متوسط) (۷۴)، که هیچ یک از این شروط در مورد آئین بهائی صدق نمی‌کند. همین حالا بهائیان نسل پنجمی وجود دارند؛ از مرگ آخرین رهبر فرهمند این آئین بیش از ۵۰ سال می‌گذرد، و بسیاری از پیروانش را طبقه متوسط پائین غیر سفید پوست و در سنین مختلف تشکیل می‌دهند (۷۵). این امر به معنای انکار این واقعیت نیست که معدودی از دیگر جنبش‌های دینی نوین هم فاقد یکی یا بیش از یکی از معیارهای پیش گفته‌اند. پیروان ادیان جدید ژاپنی عموماً مردمانی از طبقات اجتماعی و گروه‌های سنی مختلفند (۷۶)، و نسبت اعضای نسل اولی در آئین مورمون و شاهدان یهوه، که هر دو پس از مرگ رهبران فرهمند خویش همچنان به رشد خود ادامه داده‌اند، کاهش یافته است (۷۷). افزون بر این، همچون معدودی از دیگر جنبش‌های دینی نوین، آئین بهائی بسیار سازمان یافته و روال یافته‌تر از آن است که از لحاظ جامعه‌شناختی "جنبش" به حساب آید (۷۸). ضمن بحث پیرامون ادیان جدیدی که کوشیده‌اند خود را به عنوان دینی مستقل به رسمیت بشناسانند، بایر آئین سیک و آئین بهائی را از ادیان ژاپنی جدید بر اساس تاریخ طولانی‌تر دو آئین پیش گفته جدا می‌سازد و در نتیجه این دورا "ادیان جدید قدیمی (old new religions)" می‌خواند (۷۹).

آنچه آئین بهائی را از اکثر ادیان جدید متمایز می‌سازد، بقای موفقیت آمیز، پراکندگی جهانی و استقلال آن است. آئین بهائی یکی از سریع‌ترین رشد‌ها را در بین ادیان جهان دارد، در حالی که بسیار از معاصرینش نظیر روح باوری (۱۸۴۰ م) و انجمن تئوسوفی (Theosophical Society) (۱۸۷۵ م) افول یافته‌اند. بقای موفقیت آمیز آئین بهائی اهمیت بیشتری می‌یابد اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که بسیاری از دیگر ادیان جدید موقوق، از جمله برهماکوماری‌ها (۱۹۳۷ م)، کلیسای اتحاد (۱۹۵۴ م) کلیسای سایتولوژی (حوالی ۱۹۵۰ م) و انجمن بین‌المللی کریشنا آگاهی (۱۹۶۶ م)، بسیار جوان‌تر از آئین بهائی‌اند که مراحل بسیار بیشتری از رشد و توسعه را پشت سر گذاشته است. یکی از دیگر ویژگی‌هایی که آئین بهائی را از بسیاری ادیان جدید محلی یا ملی، از جمله اموتو (۱۸۹۲ م) در ژاپن و برهاسماج (Brahma Samaj) (۱۸۲۸ م) در بنگال، متمایز می‌سازد، پراکندگی جهانی آن است. البته آئین مورمون (۱۸۳۰ م) و شاهدان یهوه (حدود ۱۸۷۴ م) نیز موفقیت جهانی داشته‌اند. آنچه آئین بهائی را از آنها متمایز می‌سازد آن است که آئین مورمون و شاهدان یهوه هر دو خود را "احیای" مسیحیت می‌خوانند (۸۰). البته مورد مورمون‌ها تا حدودی پیچیده است، چه که کتاب مقدس و پیامبران خاص خود را دارند. به رغم این، نباید این واقعیت

را از یاد برد که کتاب مورمون نه ناسخ کتاب مقدس بلکه مکمل آن است و گرچه جوزف اسمیت خود را پیامبر می‌شمرد، خود را نه هم شأن مسیح بلکه همسنگ انبیای بنی اسرائیل می‌دانست. در واقع وابستگی آئین مورمون به مسیحیت را می‌توان در نام بزرگترین شاخه این آئین، "کلیسای عیسی مسیح قدسین آخرالزمان" آشکارا دید (۸۱). به همین دلیل، کریسیدس آئین مورمون و شاهدان یهوه را گروه‌های مسیحی جدید و متمایز از آئین بهائی می‌داند که مدعی جایگاهی مستقل است (۸۲).

بخشی از معضل پیش گفته ناشی از این واقعیت است که ادیان جدید تمایل دارند خود را هم جدید و هم قدیمی معرفی کنند. این راهبرد همانند شمشیری دو لبه است چه که "آشنایی" و "بداعت" هم می‌توانند جاذب باشند و هم دافع (۸۳). این طبقه بندی ماهیتی سوپرکتیو دارد، یعنی جدید و قدیمی بودن امری اعتباری است که بر حسب مخاطب فرق می‌کند. بنابراین با قلمروئی مورد مناقشه و اختلاف سرو کار داریم (۸۴). برای حلّ این مشکل، گالاگر و اشکرفت توصیه می‌کنند که برای دستیابی به حداقلی از "صحت توصیفی" ابتدا نه به نظرات مثبت و منفی ناظرین بیرونی بلکه به فهمی که اعضای یک گروه خاص از آن دارند، رجوع کنیم (۸۵). اگر نصیحت آنها را آویزه گوش کنیم، درمی‌یابیم که بهائیان معاصر خود را یک دین جهانی متمایز از اسلام می‌دانند. هر چند رهبری آئین بهائی منکر تحوّل تدریجی این آئین از شاخه دگر اندیش (heterodox) و ظاهراً کم اهمیت مکتب شیخی فرقه اثنی عشری اسلام شیعی به دیانتی مستقل نیست (۸۶)، نه فقط بر خویش- برداشت (self-conception) بهائی به عنوان یک دین جهانی تأکید می‌ورزد بلکه همچنین آئین بهائی را از دیگر جنبش‌های دینی نوین متمایز می‌داند تا مبادا منزلت خود خوانده‌اش (self-proclaimed) به عنوان یک دین جهانی خدشه دار شود (۸۷). این واقعیت که رهبری آئین بهائی تأکید دارد که این آئین "جوان‌ترین دین مستقل جهان" است (۸۸)، مؤید همین امر است که نمی‌خواهد این آئین فرقه‌ای از اسلام (۸۹) یا یک جنبش دینی نوین به شمار رود.

به نظر بایر، عدم/تعلق آئین بهائی به اسلام بیش از آن که مربوط به مضامین دینی این آئین باشد به "قصد و نیت و خطّ مشی عامدانه" آن بستگی دارد. این امر به معنی انکار شباهت‌ها و تفاوت‌های مهمّ اسلام و آئین بهائی، از جمله اختلاف نظر بر سر خاتمیت محمد، نیست ولی با وجود این، مهم‌ترین موضوع مربوط به بحث حاضر این است که بهائیان خود را دیانتی متفاوت



می‌دانند و آنچه در توان دارند به کار می‌گیرند تا دیگران هم این "فاکت" را بپذیرند. به نظر می‌رسد که بهائیان دریافته‌اند "راه حل" دینی متمایز بودن عبارت است از پذیرفته شدن به مثابه دینی مستقل و عمل بر همین اساس. به این منظور، هم از لحاظ الهیاتی، و هم از جنبه عملی نه فقط دغدغه تبلیغ و ترویج آئین خود را داشته‌اند بلکه حتی بیش از آن در پی بنای شبکه سازمانی جهان‌گستری بوده‌اند که "در معرض دید بودن" آنها حتی در محل‌هائی که بهائیان بسیار اندکی دارد ناشی از همین امر است. از این لحاظ، بهائیان به میزان جالب توجهی موفق شده‌اند خود را به عنوان دینی متمایز و حتی جهانی به دیگران بشناسانند (۹۰). این امر بار دیگر نشان می‌دهد برای به رسمیت شناخته شدن به عنوان دینی جهانی، جنبش‌های دینی نوین باید سازمان‌های دینی متمایزی بیافرینند که گستره‌ای جهانی داشته باشد. به اختصار می‌توان گفت معیار اصلی در اینجا نه نوعی صفت ذاتی در ادیان جدید بلکه میزان شباهت آنها به آن دسته از ادیان نهادینه است که پیش از این در سراسر جهان چنین اعتباری کسب کرده‌اند (۹۱).

در مقام نتیجه‌گیری، معقول به نظر می‌رسد بگوئیم که آئین بهائی، به عنوان یک مورد بینابینی پیچیده (complicated borderline case)، یکی از معدود ادیان جدید مستقل، جهانی و موفق است که "اصل و نسبش"، برخلاف هر یک از ادیان قدیمی رسمی، "نسبتاً به آسانی قابل کاوش تاریخی است و دوران حیاتی متعاقب آن که نهادینه سازی، گسترش و تحول آموزه‌ای را در بر گرفته جزئی از تاریخ معاصر به شمار می‌رود" (۹۲). بنا به قضیه تامس (Thomas Theorem)، "وضعیت‌هائی که واقعی تلقی شوند، واقعی می‌شوند" (۹۳). با الهام از این قضیه می‌توان گفت "جنبش‌های دینی‌ای که بنا به تعریف هنجارین، خود را دین جهانی بدانند احتمال بیشتری دارد که به دین جهانی بدل شوند". آئین بهائی جنبش دینی نوینی است که خود را "دینی جهانی" می‌داند و بر شخصیت مستقل خویش تأکید می‌ورزد (خویش- برداشت). این آئین از طریق برنامه ریزی نهادینه و فعالیت تبلیغی در پی رشد و گسترش جهانی است تا منزلتی همچون یک "دین جهانی" پیدا کند (هدف). احتمال زیادی وجود دارد که این آئین بپاید و ژرفای آموزه‌ای و تاریخی بیابد و در نتیجه در آینده دینی جهانی شود. با اشاره به این واقعیت که ادیان بزرگ امروز همگی در آغاز جنبش‌هائی گمنام و کوچک بوده‌اند، استارک و بینبرج بر این باورند که "اگر امروز آئین‌های عمده جدیدی در حال ظهور باشند آنها را نمی‌توان در دفترچه راهنمای شورای ملی

کلیساها یافت. بلکه باید در فهرست‌های جنبش‌های دینی مهجور به دنبال ایشان بود" (۹۴).  
اهمیت مطالعه حاضر در همین امر نهفته است (۹۵).

## یادداشت‌ها

- 1- Barker, Eileen (1994) 'But Is It a Genuine Religion?' in Bromley, David G. et al (1994) Religion and Social Order: Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion, Vol. 4, p. 99, JAI Press Inc.
- 2- Roberts, Keith A (2004) Religion in Sociological Perspective, 4th Edition, pp. 195-6, Wadsworth Publishing.
- 3- Hospers, 1956: 32-33, quoted in Barker op. cit, p. 98.
- 4- Roberts, op.cit, p. 191.
- 5- Barker op.cit, pp. 100-107.
- 6- Reader, Ian (2005) 'Chronologies, Commonalities and Alternative Status in Japanese New Religious Movements: Defining NRMs outside the Western Cul-de-sac', Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions, Vol. 9, No. 2, p. 86.
- 7- Robbins, Thomas & Bromley, David G. (1991) 'New Religious Movements and the Sociology of Religion' in Bromley, David G. (ed.) (1991) Religion and Social Order: New Developments in Theory and Research, Vol. 1, pp. 188-190, JAI Press Inc.
- 8- Aldridge, Alan (2007) Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction, 2nd Revised Edition, pp. 17-21, Cambridge: Polity Press.
- 9- Barker op.cit, p. 109.

- 10- Roberts op.cit, p. 193; Winters, Jonah (ed.) (1997) Is the Bahai Faith a “New Religious Movement?”  
[http://bahai-library.com/?file=essays\\_new\\_religious\\_movement](http://bahai-library.com/?file=essays_new_religious_movement)
- 11- Berger, Peter L (1954) From Sect to Church: A Sociological Interpretation of the Baha’i Movement, unpublished PhD Dissertation, The Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research.
- 12- Aldridge op.cit, p. 21; Barker op.cit, p. 104.
- 13- Beyer, Peter (2003) Defining Religion in Cross-National Perspective: Identity and Difference in Official Conceptions in Greil, Arthur L. & Bromley, David G (eds.) (2003) Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Sacred and Secular, pp. 165-166, JAI: An Imprint of Elsevier Science; Beyer, Peter (2007) ‘Religion and Globalization’ in Ritzer, George (Ed) (2007) The Blackwell Companion to Globalization, p. 444, Blackwell Publishing Ltd.
- 14- Beyer 2007, pp. 454-455.
- 15- Beyer 2003, p. 185.
- 16- Momen, Moojan 1999, The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach, p. 515 , Oxford: Oneworld Publications.
- 17- Reader, Ian (2004) ‘Japanese New Religions’ in Partridge, Christopher (ed.) (2004) Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities, pp. 225-6, Oxford: Lion Publishing.
- 18- Inoue, Nabutake (2006) New Religion (Japan) in Clarke, Peter B (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, pp. 409-410, London & New York: Routledge.
- 19- Clarke, Peter B (2006a) ‘New Religions as a Global Phenomenon’ in Clarke, Peter B (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, p. xi, London & New York: Routledge.

20- Roberts op. cit: 196.

۲۱- جبرانگروعه پاداشی در آینده است که از لحاظ تجربی آزمون پذیر نیست. به نظر استارک و بینبریج، آدمیان هرگاه نتوانند به پاداشی مطلوب دست یابند، در عوض جبرانگری را خواهند پذیرفت و حتی آن را پاداشی ملموس و واقعی خواهند شمرد. مطابق اصل بنیادین این نظریه اقتصاد دینی، فرد دیندار موجودی عاقل است و تعلقات دینی اش را به شیوه‌ای عقلانی بر اساس محاسبه هزینه و فایده ناشی از هر انتخابی و به قصد بیشینه‌سازی پاداش‌ها، ولی نه ضرورتاً به منظور کمینه‌سازی هزینه‌ها، برمی‌گزیند. کالاهائی همچون نامیرائی در این جهان نایابند و هر دینی که در ارایه جبرانگری نظیر وعده زندگی پس از مرگ قانع‌کننده‌تر عمل کند، پیروان بیشتری برای خود دست و پا خواهد کرد.

22- Stark, Rodney & Bainbridge, Williams Sims (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, pp. 429-434, University of California Press.

23- Bruce, Steve & Wallis, Roy (1992) 'Secularization: the Orthodox Model' in Bruce, Steve (ed.) *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, p. 26, Oxford: Oxford University Press.

24- Stark, Rodney (1994) 'Rational Choice Theories of Religion' in *Agora*, Vol. 2, No. 1, pp. 1-5.

25- Melton, Gordon (2004) 'An Introduction to New Religions' in Lewis, James R (ed.) (2004) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, pp. 16-17, Oxford: Oxford University Press.

26- Chryssides, George D (1999) *Exploring New Religions*, pp. 4-8, London & New York: Cassel.

27- Demerath III, N.J (2003) 'Cults, Culture and Manure: Why the root of the second should be the first rather than the third' in Beckford, James A & Richardson, James T (eds.) (2003) *Challenging Religion: Essays in honour of Eileen Barker*, p. 25, London & New York: Routledge.

28- Melton op. cit, pp. 17-18.

29- Chryssides, op. cit, p. 9.

30- Melton op. cit, p. 18.

31- Reader 2004, p. 224; Clarke, Peter B 2006b, 'New Religious Movement' in Clarke, Peter B (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, London & New York: Routledge. p. 411.

32- Inoue op. cit, p. 411.

33- Reader op. cit, p. 224.

34- op. cit, p. 19.

35- Ibid: 20; Inoue op. cit, p. 411.

36- Clarke, Peter B 2006b, p. 411.

37- Melton op. cit, p. 20.

38- Chryssides, George D (1997) 'New Religious Movements-Some Problems of Definition' in DISKUS: The on-disk journal of international Religious Studies, <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides.html>; Clarke op. cit, p. 411.

39- Partridge, Christopher (2004) 'Introduction' in Partridge, Christopher (ed.) (2004) Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities, p. 16, Oxford: Lion Publishing.

40- Richardson, James T (2006a) 'Cult and New Religions' in Clarke, Peter B (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, p. 130, London & New York: Routledge; Chryssides op. cit.

41- Richardson op. cit, P.130.

42- Demerath III, N.J (2003) 'Cults, Culture and Manure: Why the root of the second should be the first rather than the third' in Beckford, James A &

- Richardson, James T (eds.) (2003) *Challenging Religion: Essays in honour of Eileen Barker*, p. 25, London & New York: Routledge.
- 43- Chryssides op. cit; Partridge op. cit, P. 16; Richardson op. cit, P. 130;
- Richardson, James T (2006b) 'Typologies of New Religions' in Clarke, Peter B (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*, London & New York: Routledge. Pp. 581-582; Clarke op. cit, p. 412.
- 44- Melton op. cit, pp. 23-24.
- 45- Reader op. cit, p. 224; Inoue op. cit, pp. 409-410.
- 46- Chryssides, George D (1999) *Exploring New Religions*, p. 12, London & New York: Cassel.
- 47- Reader 2005.
- 48- Chryssides op. cit, p. 13.
- 49- Partridge 2004, p. 20.
- 50- Clarke, 2006a, pp. ix-xi; idem, 2006b, pp. 411-412.
- 51- Melton op. cit, p.27.
- 52- Melton op. cit, p. 24-25.
- 53- Chryssides 1999: 18; Richardson 2006b: 584.
- 54- Melton op. cit: 30.
- 55- Chryssides 1999, p. 45.
- 56- Melton 2004, p. 20.
- 57- Chryssides, George D (2007) 'The Concept of a World Religion' in Chryssides, George D & Geaves, Ron (2007) *The Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods*, p. 66, Continuum International Publishing Group Ltd.

- 58- Oxtoby, Willard G & Segal, Alan F (2007) 'Conclusion: The Nature of Religion' in Oxtoby, Willard G & Segal, Alan F (eds.) (2007) *A Concise Introduction to World Religions*, p. 548, Oxford University Press.
- 59- Chryssides 1999, pp. 257-259.
- 60- Chryssides 2007a, pp. 103-108.
- 61- Ibid, p. 108.
- 62- Beyer, Peter (2006) *Religions in Global Society*, p. 262, Routledge.
- 63- Ibid, p. 265.
- 64- Barrett, David. V (2001) *the New Believers: Sects, Cults and Alternative Religions*, pp. 244-248, UK: Cassell & Co.
- 65- 1999; Fazel 1994; MacEoin, Denis (1986a) 'Scholarship and Anti-scholarship' in *Asian Affairs*, Vol. 17, No. 3, pp. 309-312; MacEoin, Denis (1986b) 'Emerging from Obscurity: Recent Development in Baha'ism' in *Religion Today*, Vol.3, No.1, pp. 1-5; Schaefer, Udo et al (2001) *Making the Crooked Straight*, Oxford: George Ronald; Schaefer, Udo (1988) 'The Bahai Faith: Sect or Religion' in *Bahai Studies*, Vol. 16, pp. 1-24; Warburg, Margit (2006) *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalization Perspective*, Leiden & Boston: Brill; Winters, Jonah (ed.) (1997) *Is the Bahai Faith a 'New Religious Movement?'*, [http://bahai-library.com/?file=essays\\_new\\_religious\\_movement](http://bahai-library.com/?file=essays_new_religious_movement)
- 66- Warburg, Margit (2001) *Baha'i*, Signature Books.
- 67- Beckwith, Francis (2005) 'The Bahai World Faith' in Enroth, Ronald M (ed.) (2005) *A Guide to New Religious Movements*, InterVarsity Press.
- 68- Cole, Juan R.I (1998) *Modernity and the Millennium*, Columbia University Press.
- 69- MacEoin, Denis 1994, *Ritualism in Babism and Bahaism*, UK: British Academic Press & Centre of Middle Eastern Studies, University of Cambridge.

70- Chryssides 1999, pp. 258-259.

71- Chryssides 1999, p. 17.

72- Ellwood, Robert (2006) 'The Promise of All Ages: The Life of Baha'u'llah' in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 10, No.1, pp. 122-123.

73- Beckford, James A. (2008) 'Religious Interaction in a Global Context' in Geertz, Armin W. & Warburg, Margit (eds) (2008) *New Religions and Globalization: Empirical, Theoretical, and Methodological Perspectives*, p. 25, Aarhus University Press.

74- Barker, Eileen (2004) 'What are we Studying? A Sociological Case for Keeping the "Nova"' in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 8, No. 1, p. 95; Partridge 2004, p. 14.

75- Fazel 1994, p. 13.

76- Reader 2004, p. 225.

77- Chryssides 1999, p. 21.

78- Warburg 2006, p. 66.

79- Beyer 2006, pp. 256-257.

80- Chryssides 1999, p. 107.

81- Chryssides 1999, pp. 107-119; Davies, Douglas J (2006) 'Church of Jesus Christ of Latter –Day Saints (Mormons)' in Clarke, Peter B (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*, pp. 111-113, London & New York: Routledge; Davies, Douglas J (2004) 'The Church of Jesus Christ of Latter –Day Saints (Mormonism)' in Partridge, Christopher (ed.) *Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, pp. 32-35, Oxford: Lion Publishing.

82- Chryssides 1997.



- 83- Beyer, Peter (2001b) 'What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory' in Beyer, Peter (ed.) (2001a) *Religion in the Process of Globalization*, p. 138, Ergon Verlag; Gallagher, Eugene V. & Ashcraft, W. Michael (2006) 'Introduction' in Gallagher, Eugene V. & Ashcraft, W. Michael (eds.) (2006) *Introduction to New and Alternative Religions in America, Vol.1*, p. xii, Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.
- 84- Ibid, p. xiv.
- 85- Ibid, p. xi.
- 86- Shoghi Effendi (1979) *God Passes By*, p. xii, Wilmette: Bahai Publishing Trust.
- 87- Universal House of Justice (1994) 'New Religious Movements, Tolkien, Marriage', [http://bahai-library.com/?file=uhj\\_nrm\\_tolkien\\_marriage#s1](http://bahai-library.com/?file=uhj_nrm_tolkien_marriage#s1)
- 88- Hatcher & Martin 2002, p. xiii, quoted in Warburg, Margit (2006) *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalization Perspective*, p. 66, Leiden & Boston: Brill.
- 89- Ibid, pp. 66-67.
- 90- Beyer 2001b, p. 137.
- 91- Beyer, Peter 2007 'Religion and Globalization' in Ritzer, George (Ed) (2007) *The Blackwell Companion to Globalization*, p. 456, Blackwell Publishing Ltd.
- 92- Momen, Moojan & Smith, Peter (1989) 'The Bahai Faith 1957-1988: A Survey of Contemporary Developments' in *Religion*, Vol.19, p. 88.
- 93- Lundberg, Zaid (2004) 'Bahai and the Holy Land: Religiogenesis and Shoghi Effendi's The Faith of Baha'u'llah: A World Religion' in Sharon, Moshe (ed.) (2004) *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'I Faiths*, (Studies in the History of Religions), p. 313, Brill Academic Publishers.

94- Stark, Rodney & Bainbridge, Williams Sims (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, p. 2, University of California Press

۹۵- معتبرترین مرجع جمعیت‌شناسی ادیان یعنی "پایگاه داده‌های دینی جهانی" (World Religion Database) تصریح می‌کند که در فاصله سال‌های ۱۹۱۰ و ۲۰۱۰ میلادی رشد سالانه آئین بهائی (۳.۵۴ درصد) در تمام قاره‌ها بیش از هر دین دیگری و حداقل دو برابر رشد جمعیت سالانه هر یک از قاره‌ها بوده و پیش‌بینی می‌شود که این روند تا سال ۲۰۵۰ هم ادامه داشته باشد. نگاه کنید به

Johnson, Todd M & Grim, Brian J. (2013) *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 10, 59, 112-113.

## طاهره قرّة العین پیشکسوتی که سکوت و سکون را نپذیرفت

### فرزانه میلانی

می‌خواهم عرایض امروز را با تأکید بر دو نکته آغاز کنم. اول این که، می‌دانم طاهره قرّة العین نقش بسیار مهمّی در اعلام شریعتی نو داشت. طبعاً می‌توان از اهمّیت محورین او در پایه گذاری یک نظام معنوی نوین صحبت کرد. ولی ارزیابی جامع این موضوع در بضاعت علمی من نیست. عرایض امروز من هم تنها حول و حوش نقش پیشکسوت طاهره در سنت ادبیات و جنبش زنان در ایران می‌چرخد. درست است که علائق قرّة العین عمدتاً در زمینه الهیات بود و خواست‌هایش مذهبی، ولی در عمل، او به عنوان یک زن برای فرصتی مبارزه کرد تا بتواند موجودیت و فردیتی مستقل پیدا کند. پای از گلیم سنت فراتر بگذارد. برای خود بیندیشد. استدلال کند. آزادی عقیده داشته باشد. باورهایش را انتخاب و بیان کند. صاحب کرامت انسانی و حقوق مدنی باشد. و البته این همه در حکم معارضه با جایگاهی بود که سنت برای زن قایل بود. او خود این را می‌دانست و در اشعارش به آن آشکارا اشاره کرده است.

تا کی و کی پند نیوشی کنم؟      چند نهران بلبله پوشی کنم؟

چند ز هجر تو خموشی کنم؟      پیش کسان زهد فروشی کنم؟

تا که شود راغب کالای من

خرقه و سجاده به دور افکنم      باده به مینای بلور افکنم

شعشعه در وادی طور افکنم      بام و دراز عشق به شور افکنم

بر در میخانه بود جای من

عشق علم کوفت به ویرانه‌ام      داد صلا بر در جانانه‌ام

باده حق ریخت به پیمان‌ام      از خود و عالم همه بیگانه‌ام

حق طلبد همّت والای من

عشق به هر لحظه ندا می‌کند  
بر همه موجود صدا می‌کند  
هر که هوای ره ما می‌کند  
کی حذر از موج بلا می‌کند  
پای نهد بر لب دریای من

برای جان بخشیدن به اهداف و آرمان‌هایش، طاهره توانائی یگانه‌ای در استفاده از کلمات داشت. شاید این برنده‌ترین سلاح و تأثیرگذارترین ابزار او در مبارزه برای جامعه‌ای آزاد بود. جامعه‌ای که در آن همهٔ انسان‌ها، چه زن و چه مرد، بتوانند با هم در هماهنگی و با فرصت‌های برابر زندگی کنند. در شعرزیبائی از او به این ابیات بر می‌خوریم:

آمد زمان راستی کژی شد اندر کاستی  
آن شد که آن می‌خواستی از عدل و قانون و نسق  
شد از میان جور و ستم هنگام لطف است و کرم  
ایدون به جای هر سقم شد جانشین قوت و رمق

نکتهٔ دوم این که واکنش به زندگی، افکار و اشعار طاهره از زمان حیاتش تا به امروز طیف عجیبی از تقدیر و همدلی تا تکذیب و خوف را در بر داشته است. بسیاری تحسین و تجلیلش کرده‌اند و بسیاری دیگر تحقیر و تکفیر. گروهی او را به سان زنی قدیسی ستوده‌اند و گروهی دیگر او را زنی خطرناک و سودائی خوانده‌اند. برخی شهیدش دانسته‌اند و برخی دیگر او را طراح قتل عموی و پدرشوهرش معرفی کرده‌اند. و در میان این همه روایات ضدّ و نقیض، شخصیت به غایت پیچیده و پرشهامت زنی پیشکسوت اغلب تبدیل به تصویری بی‌جان و یک بعدی شده است.

آیا می‌توان فارغ از تندیس سازی و افسانه پردازی در بارهٔ زندگی پر تلاطم ولی پر بار طاهره صحبت کرد؟ منابع موجود نه تنها برسر انتساب اشعارش که حتی در مورد زاد روزش اتفاق نظر ندارند. بعضی او را متولّد ۱۸۱۴ م می‌دانند و برخی دیگر معتقدند به سال ۱۸۱۷ م تولّد یافته. در مورد نامش هم اختلاف نظر وجود دارد. برخی او را فاطمه و برخی دیگر زرّین تاج، زکیه، هند، و ام‌سلمه می‌نامند. ولی آنچه مسلم و شایان توجّه است، این حقیقت انکار نشده است که طاهره تحصیلات عالی نزد پدرش، ملاً صالح برغانی که یک روحانی مترقی بود، و مادرش، آمنه خانم

قزوینی، و سایر اعضای خانواده فرهیخته‌اش کسب کرد. او با علوم دینی، ادبیات، فلسفه، فقه، حکمت، عرفان و سه زبان فارسی، ترکی و عربی آشنا بود. هر چند در عنفوان جوانی به فضل و فصاحت شهرت بسزائی یافته بود، ولی به اقتضای سنت و هنگامی که حتی ۱۴ سال نداشت او را به ازدواج پسر عمویش در آوردند و اندکی بعد همراه شوهر که برای تکمیل تحصیلات عازم کربلا و نجف بود راهی آن دیارش کردند. این سفر ۱۳ سال به طول انجامید.

در بازگشت به قزوین نظرات طاهره با شوهر و پدرشوهرش سخت در معارضه بود. لاجرم همسر و سه فرزند را ترک گفت و به همراه دختر، خواهر و شوهر خواهر عازم عراق شد. ولی سه سال بعد به حکم فعالیت‌های مذهبی او را مجبور به ترک آن دیار کردند. در بازگشت به قزوین حاضر به آشتی با شوهر نشد و تمام کوشش خانواده در این زمینه ناکام ماند. در این میان، ملا محمد تقی برغانی، عموی بزرگ و پدرشوهر طاهره، مورد حمله قرار گرفت و درگذشت. طاهره به اتهام دست داشتن در قتل او بازداشت شد.

چندی نگذشت که از حبس خانگی و قزوین گریخت و راهی تهران شد. حدود یک سال مخفی ماند و سرانجام به سال ۱۸۴۸ م به بدشت رفت و در نخستین کنگره بایان نقشی عمده ایفا کرد. در بدشت بود که قره‌العین در عرصه‌های سنتاً مردانه حضور پیدا کرد و از چهره و صدا حجاب برداشت. آشوب و غوغائی برپا شد. هر چند گروهی از مردان حمایتش کردند ولی گروهی دیگر به خشم آمدند و محل کنگره را ترک گفتند. برخی ملحدش خواندند. مردی با شمشیر می‌خواست به او حمله کند. مرد دیگری به نام عبدالخالق اصفهانی چنان برآشفته که گلوی خود را درید و خون آلود و هراسان جلسه را برای همیشه ترک گفت. حکایت آموزنده این نخستین قربانی حضور زن در عرصه‌های عمومی هنوز به قلم کشیده نشده است.

بعد از ۲۲ روز، روستائیان اطراف نشست بدشت را برهم زدند. طاهره بار دیگر از مخفی‌گاهی به مخفی‌گاهی دیگر گریخت تا سرانجام مأموران دولتی او را به جرم همدستی در قتل پدرشوهر بازداشت و راهی پایتخت کردند. ولی با یک زن زندانی در آن زمان که هنوز زندان رسمی برای زنان در ایران وجود نداشت چه می‌توانست کرد؟ به ناچار، او سه سال آخر عمر را در بالاخانه محمد خان کلانتر، رئیس پلیس شهر تهران، در حبس خانگی گذراند. پس از سوء قصد ناموفق علیه ناصرالدین‌شاه، او را هنگامی که ۳۶ سال بیش نداشت در پرده‌ای از سکوت و پنهان کاری به قتل رساندند غافل از اینکه صدا و پیام او را نمی‌توان دستبند زد، به حبس خانگی انداخت، یا

خفه کرد. به قول فروغ فرخ زاد "تنها صداست که می ماند" و صدای طاهره قره‌العین، علی رغم تمام کوشش‌هایی که در خاموش کردنش شده و می‌شود، مانده است و ماندنی است و الهام بخش بسیاری چون شما و من بوده و خواهد بود.

گام‌های استوار طاهره در راه دراز و دشوار آزادی به قیمت جاننش تمام شد. او جان خود را در این راه باخت ولی میراثی نامیرا بر جای گذاشت. میراثی که گروهی از آن در هراس بودند و هستند و در تخریب و تحریفش کوشیده‌اند و می‌کوشند. میراثی که صد و شصت سال است برچسب فتنه و آشوب بر آن زده‌اند.

شاید یکی از حیرت‌آورترین مدارکی که از این بیم‌آغشته به حیرت از زمان حیات خود طاهره در دست داریم سنگ قبری است در شاهزاده حسین قزوین. صد و شصت سال است که در مقبره خصوصی شهید ثالث، عمو و پدر شوهر طاهره، زنی کاغذ به دست ایستاده و شاهد صحنه قتل دلخراشی است. دو مرد با دشنه‌ای که در دست دارند از پشت سر به مرد دیگری که به هنگام نماز به سجود رفته حمله می‌کنند. برای رفع هرگونه شبهه‌ای، این کلمات بر سنگ قبر اضافه شده است: "صحنه شهادت ملا تقی به دست يك بابی ملحد".

تهیه کننده سنگ قبر فرزند ملائی مقتول و همسر طاهره است. هر چند قاتل واقعی، میرزا عبدالله شیرازی، در دادگاه به گناه خود اعتراف کرد و قاضی به براءت و بی‌گناهی طاهره رأی داد، فرزند ملا در رأی خود سست نشد و انگشت ملامت و اتهام را، حتی بر سنگ مزار پدر به سوی همسرش نشان گرفت.

نگاره مشابهی با این نقش در کتاب مجالس المتقین نوشته ملا محمد تقی برغانی که هفت سال پس از مرگش به چاپ رسید وجود دارد. در اینجا هم زنی ناظر و ناظم قتل ملا تقی است ولی این بار به جای کاغذ جامی می‌در کف دارد.

این دو تصویر، یکی بر مزار امام جمعه شهر قزوین و دیگری در کتابی متعلق به او، به راستی حیرت‌آورند. اول اینکه، از منظر اغلب علمای اسلام، مثلاً حجّت الاسلام احمد محسن زاده، حک کردن تصویر زن بر روی قبر جایز نیست. به علاوه، هر چند نمی‌توان با قاطعیت گفت تصویرگری در اسلام مکروه است یا مجاز، مسلماً تصویر یک زن بر سنگ مزار یک فقیه بی‌سابقه یا لااقل از نوادر است. شعر معروف ایرج میرزا، شاعر شوخ طبع و اهل طنز، را به یاد بیاوریم تا غیر عادی بودن این تصویر روشن‌تر شود:

تصویر زنی به گچ کشیدند  
از مخبر صادقی شنیدند  
روی زن بی نقاب دیدند  
تا سردر آن سرا دویدند

بر سر در کاروانسرائی  
ارباب عمائم این خبر را  
گفتند که واشریعتا خلق  
آسیمه سراز درون مسجد

می رفت که مؤمنین رسیدند  
یک پیچه زگل بر او بریدند  
با یک دوسه مشت گل خریدند  
رفتند و به خانه آمدند

ایمان و امان به سرعت برق  
این آب آورد آن یکی خاک  
ناموس به باد رفته ای را  
چون شرع نبی ازین خطر جست

در نقش مزار ملاً محمد تقی زن کاغذی در دست گرفته است. این هم به نوبه خود استثنائی و شایان توجه است. چون در میراث درخشان نقاشی در ایران زنی که در کار نوشتن یا خواندن باشد تا چندی پیش نادر بود. بسیاری زنانی که می رقصند، موسیقی می نوازند، پذیرائی می کنند، به تضرع و تظلم می ایستند، می بافند، می پزند، می نوشند و می نوشانند. اما معدودند زنانی که کاغذ یا قلم در کف دارند. فیلم های ایرانی هم سرنوشتی مشابه برای زن نویسنده رقم زده اند. به گفته سید ابراهیم نبوی در ۶۱۰ فیلمی که در عرض یک دهه قبل از انقلاب ۱۹۷۹ م در ایران ساخته شد، مجموعاً ۸ زن هنرمند و نویسنده رخ می نمایند در صورتی که بیش از ۱۰۰ زن به عنوان فاحشه، رقاصه، کارگردان کاباره و ولگرد ایفای نقش می کنند.

در غرب سنت دیرینه ای از نقاشی هست که در آن زنان مشغول خواندن و نوشتنند. گاه در خانه و زمانی بر فراز کوه، گاه کنار دریا و زمانی در باغ، گاه عریان و زمانی پوشیده، آنها خلوتی برای خواندن و نوشتن یافته اند.

صحبت من در اینجا بر سر مقایسه تصویر زن خواننده و نویسنده در غرب و شرق نیست. نیتم تنها اشاره به تازگی تصویر قره العین کاغذ در کف در چهار چوب فرهنگ ایران در قرن نوزدهم است. می خواهم بگویم در فرهنگی که برای قرن ها صدا و جسم زن، این دو راویان فردیت، به عرصه خصوصی تبعید شده بودند، طبیعی است که زن نویسنده و شاعر، متهم ردیف اول در دادگاه واپس گرایان به شمار بیاید. چون نفس نویسندگی ورود به گستره همگانی است. نوعی رفع

حجاب است. ورود به جهانی فراخ و بی مرز است. زن آرمانی ستاً پرده نشین، یعنی ممنوع الحضور، ممنوع الصدا، و ممنوع القلم بود. ترک فضاهای مرزبندی شده برای او گناهی کبیره دانسته می شد. به این چند بیت کوتاه از اوحدی مراغه‌ای توجه بفرمائید که تنها مثنوی است نمونه خوارها چنین برداشت در ادبیات فارسی:

زن خود را قلم به دست مده	دست خود را قلم کنی زن به
زان که شوهر شود سیه جامه	تا که خاتون شود سیه نامه

به همین سبب، در نقش مزار ملاً محمد تقی معلوم نیست کدام یک از دو جرم منسوب به طاهره بزرگتر است. نظاره او بر قتل ملاً یا تصرف کلام مکتوب که علامت آن همان کاغذی است که در کف او می بینیم. شاید هم تفاوتی در کار نیست و کاغذی که زن در دست دارد به اندازه دشنه قتال در مرگ پدر سالار سهیم باشد.

اهمیت این نقش، از نظر من، عمدتاً در این است که نماد و نشانه‌ای است از هراس و احساس تهدید از تولد عصری نو. هراسی که ساخته و پرداخته ذهنی وحشت زده است. در واقع این نقش معترض به مرگ بزرگ تری از مرگ ملاً تقی برغانی است، مرگ نظامی پوسیده، مرگ نظام پدر سالارانه. نظام پوسیده‌ای که شوهر را هم طراز و حتی هم اسم خدا می داند. در زبان زیبای فارسی «خدا» تنها اسم خالق جمیع موجودات نیست بلکه مفاهیم گسترده و تودرتو تنیده‌ای از قبیل "رئیس"، "صاحب اختیار"، "سرور"، "آقای خانه" و "شوهر" هم دارد. پسوند خدا در واژه‌هایی چون "دهخدا"، "ناخدا"، "ناوخدا"، و "کدخدا" به معنی "رئیس ده"، "رئیس ناو"، "رئیس کشتی" و "شوهر" است. همانطور که در لغت نامه دهخدا آمده است، "کد" به معنی خانه است و "خدا" به معنی صاحب و مالک و آقای خانه. جالب آن که اگر مرد خانه کدخداست، زن خانه کدبانو است. اولی یعنی "کدخدا" صاحب و سرور خانه است و دومی یعنی "کدبانو" زنی است که خانه را اداره می کند. زنی که خوب و فرمانبرو پارسا است. زنی که در پرده می نشیند و در پرده سخن می گوید. آیا به راستی این کدبانوی محبوس در خانه همان ایزد بانوی حاکم بر جهان و جهانیان است؟

بی سبب نیست که سلطه گرایی، تسلط، سلطنت و سلیطه از ریشه‌ای واحد مشتق اند. لغت نامه‌های فارسی سلیطه را زنی تعریف می کنند که "هرزه چانه و زبان دراز است". زنی که بر "شوی



خود چیره است". زنی که حد و حدود نمی‌شناسد و لاجرم "فتنه بر می‌انگیزد". ولی همین سلیطه‌گرایی که برای زن نا پسندیده و نکوهیده است برای مرد پسندیده و حتی ضروری است. بنا به تعریف همان لغت نامه‌ها، "سلیط" مردی است که بر خود و اطرافیانش تسلط دارد و می‌داند زن سلیطه را چگونه آرام و رام کند و به قول معروف گربه را از همان پای حجله بکشد.

و این تبعیض پذیرفته شده در چهار چوب خانه، این بی‌عدالتی از نوع خانگی با انواع بی‌عدالتی‌های سیاسی، اقتصادی، مذهبی و فرهنگی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. در درجه اول، انسانی که آزادی انسان دیگری را به هزاران دسیسه از او می‌رباید خودش زندانی نفرت و بی‌عدالتی است. ظالم و مظلوم، ستم‌دیده و ستمگر، زندانی و زندانبان پشت میله‌های ظلم و ستم و بی‌عدالتی زنداند و هر دو کرامت انسانی‌شان به چپاول رفته است. به اضافه، ستمگری و بیداد تنها مختص دستگاه حاکمه و قانونگذاران نیست. جای پایش را باید در قلمرو امور روزمره و مناسبات شخصی هم جست و جو کرد. به عبارتی دیگر، نمی‌توان در جمع عادل بود و در خانه ظالم. نمی‌توان برای جمع عدالت خواست ولی در اندرونی عدالت ستیز و عدالت‌گریز بود. نمی‌توان در سطح مملکت دموکراسی برقرار کرد ولی در مناسبات شخصی یک مستبد قهار بود. قلدرومنشی و زورگوئی از نوع خانگی‌ش زمینه ساز سیاست سلطه‌گراست.

قره‌العین نه تنها علیه بی‌عدالتی جمعی و مذهبی بلکه علیه بی‌عدالتی از نوع خانگی‌اش هم قیام کرد. او سلطه‌گرایی و نظام رعیت‌پرور را در زندگی و اشعارش نپذیرفت و علناً به مصاف آنها رفت.

ای خفته رسید یار برخیز	از خود بنشان غبار برخیز
هین بر سر مهر و لطف آمد	ای عاشق زار یار برخیز
آمد بر تو طیب غم خوار	ای خسته دل نزار برخیز
ای آنکه خماری یار داری	آمد مه غم گسار برخیز
ای آنکه به هجر مبتلانی	شد موسم وصل یار برخیز
ای آنکه خزان فسرده کردت	اینک آمد بهار برخیز
هان سال نو و حیات تازه است	ای مرده لاش پار برخیز

و در این یک مورد بخصوص مدافعین و منتقدین، تلویحاً یا تصریحاً، از سر تمجید یا تحقیر اتفاق نظر دارند. طاهره پیام آور عصری نو بود و در جستجوی طرحی تازه. به عنوان مثال، در شاهکار مسلم شهرنوش پارسی پور، طویا و معنای شب، ورود قرّة العین به صحنه و صفحات کتاب، جهان آشنا و منسجمی را که تحت سلطه مرد سالار بوده در هم می افکند و فرو می ریزاند. هر چند نامی از قرّة العین در کتاب برده نشده ولی به وضوح و در بستر تاریخی کتاب این اوست که عامل واژگون ساز سنت است. پدر طویا، قهرمان داستان، ادیبی است که در کودکی راجع به آن "زن طاغی" شنیده که "آشوب و غوغا" بپا کرده بود. حاجی ادیب به یاد می آورد که "می گفتند که هرجائی است، اما می گفتند عالم نیز هست. چقدر شایعات در باره او بر سر زبانها بود. "کسی" با هیجان به پدرش گفته بود او "حجّت عصر است". حاجی ادیب برای دخترش طویا وسایل تحصیل را آماده می کند و به او این امکان را می دهد که معمار زندگی خود و قهرمان روایت آن در کتابی بدیع باشد.

حکایت شخصیت مرد در رمان به غایت زیبا و پر وسعت بهیّه نخجوانی، به نام خرجین، هم دقیقاً ماجرای از دست دادن امنیت جهان بسته و آشنائی است که روح مذکر را سردرگم و آواره می کند. او هم همچون عبدالخالق اصفهانی و حاجی ادیب از این زن فاضل و بی باک که صدائی رسا و فکری مستقل دارد هم در هراسی غریزی است و هم دستخوش کششی غیر منتظره و نیاگاه. به راستی، مگر طاهره چه گفته بود و چه کرده بود که این چنین حیرت آور و وحشت زا بود؟ مگر عصر نوینی که در زندگی و اشعارش از آن به کرات سخن گفته چگونه جهانی بود؟ فراموش نکنیم که در زمان حیات کوتاهش، نه تنها مسلمانان، بلکه بایبان هم از درک رفتار و گفتار و خواسته های او عاجز بودند. در واقع در جواب به شکوه و شکایت بعضی از پیروان خود بود که باب به او لقب پر معنای "جناب طاهره" را داد و از او با شهامتی تحسین برانگیز پشتیبانی و حمایت کرد.

قرّة العین یک نظام قرون وسطائی را به چالش گرفت. نظام رو به افولی که دیدگاه سلسله مراتبی از انسانها بطور اعم و زن به طور اخص داشت. او جداسازی جنسیتی را شکست. غیاب زن را از عرصه های عمومی نپذیرفت. سکوت زن را در فضاهای مردانه بر نتافت و وظایف مألوف زن را در اندرون خانه به زیر سؤال کشید.

برای قرن‌ها، دیواری نمادین فضا را در ایران به دو بخش اندرونی - بیرونی تقسیم کرده بود. نظام اجتماعی نه تنها بر پایه قوم و تبار و مذهب بلکه بر اساس جنسیت نیز تفکیک می‌شد. برای جداسازی فضا، برای تفکیک جهان زن و مرد، آزادی رفت و آمد را از قشر انبوهی از زنان گرفتند. کوئی عرصه‌های عمومی از آن مردان بود. جای زن آرمانی در چهار دیواری خانه بود. زن خوب، آفتاب - مهتاب ندیده بود. بی‌اجازه و بی‌سرپرست به کوی و برزن نمی‌رفت و جای خود را خوب می‌شناخت.

برای پاسداری عفت عمومی، زنان را از متن جامعه راندند و به درون مرزهای از پیش تعیین شده کشاندند. اندک اندک محفوظ بودن زن تبدیل به محبوس بودنش شد. حصارى که قرار بود وسیله امنیت باشد تبدیل به ابزار کنترل شد. بسیاری از ارزش‌های بنیادین فرهنگی از قبیل غیرت و نجابت، حجب و حیا، شرم و ناموس، ملازم غیاب زن از صحنه اجتماع شد.

برای خروج از خانه، چه برای کار، چه برای دید و بازدید اقوام و والدین، حتی برای انجام فرایض مذهبی، زنان نیازمند اجازه همسر یا قیم خود شدند. این عدم آزادی در آمد و شد بنیاد تبعیض جنسی است. استقلال مالی، آموزش و پرورش عالی، دستیابی مستقیم به عرصه‌های سیاسی و بالندگی در هنرهای عمومی بدون آزادی حرکت به سختی امکان پذیر است.

بنابراین هیچ جای شگفتی نیست که آزادی رفت و آمد یکی از شاخص‌های اصلی تجدّد و از مفاد اعلامیه حقوق بشر است. ماده ۱۳ این پیمان بین‌المللی برای برقراری و تضمین حقوق برابر برای همه مردم "هر انسانی را سزاوار و محقّ به داشتن آزادی جابه جایی یعنی حرکت از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر می‌داند".

این را اضافه کنم که این تنها ایران نبود که آزادی بدون چون و چرا را از زن دریغ کرد. در بسیاری جوامع زنانگی آرمانی مترادف با سکون است. در صورتی که در خانه ماندن و به اصطلاح خانه نشین شدن مرد مترادف با افول مردانگی است. در زبان فارسی، زنی که بی‌سبب در کوی و برزن حضور دارد هرجائی، ولگرد و خیابانگرد خوانده می‌شود. در زبان فرانسه *Femme Publique* و در زبان انگلیسی *Street Walker* به معنای زن روسپی است. حتی علامت زنانگی و مردانگی بر تحرک مرد و سکون زن تأکید و تعمید دارد. آینه ونوس، نماد زنانگی، ایستا و محبوس در آینه‌ای دستی است. ریشه در خاک دارد. نماد مردانگی، اسلحه مارس، تیری رو به آسمان و در پرواز است.

به عنوان مثالی دیگر، در چین برای تقریباً هزار سال پای میلیون‌ها دختر بی‌گناه را در قالب چنان تنگی می‌گذاشتند که گاهی در عمل استخوان پایش می‌شکست. این پای مثله شده تجسم زیبایی بود و هر چه پا کوچکتر، زیبایی افزونتر. ویژگی ممتاز سیندرلا پای به غایت کوچک او بود. در واقع، قدیمی‌ترین روایت مکتوب این افسانه محبوب در چین و همزمان با رواج کفش چینی نوشته شد. هر چند بیش از ۵۰۰ روایت متفاوت از داستان سیندرلا در اقصی نقاط دنیا وجود دارد ولی ویژگی یگانه سیندرلا در اغلب قریب به اتفاق آنها پای به غایت کوچک اوست.

ادبیات جهان پر از زیباییان خفته‌ای است که تجسم کامل سکون و عدم تحرکند. زن ضد قهرمان، برعکس، زنی است که تخته بند خانه نیست و در حرکت است. هنوز که هنوز است، زنان جادوگر بر مرکب جارو تصویر می‌شوند. آنها جارو را که نماد و نشانه کدبانویی و خانه‌داری است تبدیل به وسیله نقلیه مستقل خود می‌کنند. گویی تحرک بی‌اذن و اجازه آنها دلیل نازیبایی و فتنه برانگیزی آنها قلمداد می‌شود.

همین تبعید از عرصه‌های عمومی و ارج نهادن به آزادی حرکت بن مایه ادبیات زنان ایرانی در ۱۶۰ سال اخیر است. از جانبی احساس اسارت و در بند بودن و از طرفی دیگر مبارزه با جیره بندی آفتاب و فضا، مایه و ملاط نوشته زنان است. از جانبی دیوار و قفس و زندان و قحطی فرصت و احساس خفگی است. از طرفی دیگر سیر و سلوک و پرواز و اوج گرفتن. آغازگر این تحرک و تموج قرة العین است. واژه "خیز" و "برخیز" از مستعمل‌ترین کلمات در آثار اوست. افعالی چون برخاستن، پریدن، در راه بودن، و از کوی و دری به کوی و دری دیگر رفتن به کرات مورد استفاده او قرار می‌گیرد. در یکی از معروف‌ترین اشعارش او با باد صبا همگام می‌شود:

گر به تو افتدم نظر چهره به چهره رو به رو	شرح دهم غم ترا نکته به نکته موبه مو
از پی دیدن رخت همچو صبا فتاده‌ام	کوچه به کوچه، در به در، خانه به خانه، کوبه کو
دور دهان تنگ تو، عارض عنبرین خطت	غنچه به غنچه، گل به گل، لاله به لاله، بو به بو
می رود از فراق تو خون دل از دو دیده‌ام	دجله به دجله، یم به یم، چشمه به چشمه، جوبه جو
مهر ترا دل حزین بافته بر قماش جان	رشته به رشته، نخ به نخ، تار به تار، پوبه پو

در دل خویش "طاهره" گشت و نجست جز ترا

صفحه به صفحه، لاله‌لا، پرده به پرده، توبه تو

در ادبیات کهن فارسی باد نقش جالب و مهمی بازی می‌کند. یکی از آنها پیغام آوری از جانب زنان محبوس در اندرونی است. در این شعر، زن دیگر نیازی به قاصد ندارد. او دیگر پرده نشین و محصور سکوتی اجباری نیست. تیزپا و توقف ناپذیر چون باد است. مرزها را می‌پیماید و به عرصه‌های ممنوع قدم می‌گذارد. از دری به در دیگر می‌رود و از کوی و برزنی به کوی و برزنی دیگر. در زندگی‌های هم، قره‌العین دائم در حرکت بود. از شهری به شهری و از دیاری به دیار دیگر می‌رفت. زمانی در قزوین، گاه در نجف و کربلا، روزی در نور، دگر روز در تهران و همدان، گاه در کرمانشاه و گاه در بدشت بود. و در فرهنگی که چنان از حرکت آزاد زنان بیمناک است که حتی تا به امروز برای صدور گذرنامه آنها را نیازمند اجازه کتبی شوهر و قیم می‌کند، طاهره سکون را نپذیرفت.

اگر در بیش از هزار سال ادبیات مکتوب فارسی نقش زنان حاشیه‌ای و رنگ پریده است، اگر نام فقط چند زن در میان انبوهی مرد دردناک و حیرت آور است، از اواسط قرن نوزدهم این روند شروع به تغییر می‌کند. یعنی بعد از قره‌العین، یک سنت ادبی زنان در ایران پایه گذاری می‌شود. زنان نویسنده و شاعر یک پیشینه ادبی پیدا می‌کنند. و با ورود گسترده زنان به صحنه اجتماع و ادبیات مفاهیم سنتی زنانگی و مردانگی و مناسبات زن و مرد ارزیابی مجدد می‌شود. به گواه تاریخ، در ۱۶۰ سال گذشته، مسأله پوشش زن، حذفش از صحنه آموزش و پرورش، غیابش از حیطه سیاست، و نابرابری‌های قانونی، همگی در ایران مورد بحث بوده‌اند. ولی در گفتمان‌های سیاسی از مناسبات خصوصی زن و مرد کمتر سخن به میان آمده است. کمتر سیاستمداری، کمتر جنبشی، از راست و چپ و میانه، بهروزی جمع را در گرو ارزیابی رابطه‌های شخصی دانسته است.

به گمان من، تاریخ معاصر ایران نه تنها شاهد دو انقلاب که سه انقلاب بوده است. یعنی در کنار انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، انقلاب دیگری هم در ایران نطفه بست و ریشه گرفت، انقلاب زنان. این انقلاب که با مفاهیم سنتی و متداول انقلاب همخوانی ندارد ولی اندیشه سیاسی - فرهنگی را از بیخ و بن تغییر داده، راه حل معضلات جامعه را در خونریزی و جنگ ندیده، تدریجی بوده و در درون دو انقلاب دیگر جای داشته و زمینه ساز آن دو بوده است. انقلابی که براندازنده و کوبنده نبوده بلکه بر عکس پایه و اساسش بر مبنای ساختن جهانی نو با مناسباتی نو بوده است. قره‌العین پرچم دار چنین انقلابی است.

اگر نشستی که به همت الیزابت کدی استنتون در نوزدهم ماه ژوئیه ۱۸۴۸ م در شهر کوچک سنکا فالز در ایالت نیویورک برگزار شد به عنوان نقطه آغازی برای احقاق حقوق زنان در آمریکا شناخته می‌شود، باید حضور قره‌العین در بدشت را نقطه آغازی برای جنبش زنان در ایران به شمار آورد. درست است که طرفداران حقوق زن در آمریکا خواستار مشارکت فعال زنان در اجتماع بودند و می‌خواستند قرارداد اجتماعی را دگرگون کنند و بدشت به این نیت مشخص تشکیل نشده بود ولی در عمل و در شرایطی به مراتب دشوارتر قره‌العین همراه با آن گروه مردانی که در آن جمع بودند و از او حمایت کردند پذیرای مشارکت فعال زن در اجتماع شدند. در پرده سوزن دوزی شده زیبا و جالبی که در سنکا فالز وجود دارد قره‌العین و الیزابت کدی استنتون دوش به دوش هم ایستاده‌اند و حق مطلب ادا شده است.

از همین رو و به پاس نقش پیشکسوتش کمپین یک میلیون امضاء هم یک بیت از اشعار قره‌العین را به عنوان شعار خود انتخاب کرده است. این کمپین که می‌خواهد قوانین تبعیض آمیز را عوض کند متکی بر روش چهره به چهره، رو به روست. هدف فعالین آن گفت و شنودی رو در رو با زنان و مردان در سطحی گسترده است. یعنی برای رساندن صدای اعتراضشان به بی‌عدالتی فعالین این کمپین کوچه به کوچه و خانه به خانه به راه افتاده‌اند. گوئی همچون قره‌العین با باد صبا همراه و همگام شده‌اند تا پیامشان را نکته به نکته از دهانی به دهانی و از گوشی به گوش دیگر برسانند.

آری، دوستان، همسر طاهره حق داشت در خوف و هراس باشد. این حرکت هدفمندی که ۱۶۰ سال پیش آغاز شد توقف ناپذیر است. البته راه دشوار بوده و بابتش بهائی بس گزاف پرداخته شده و خواهد شد ولی همانطور که شیرزنی در قزوین قرن نوزدهم با صدائی رسا و نامیرا و با ایمانی راسخ مژده داد:

معدوم شود جهل ز نیروی تفرّس	محکوم شود ظلم به بازوی مساوات
افشاده شود در همه جا تخم تونس	گسترده شود در همه جا فرش عدالت
تبدیل شود اصل تباین به تجانس	مرفوع شود حکم خلاف از همه آفاق

## اشعار جناب فتح اعظم

### بہروز جباری

پای تا سراگر زبان گُردم  
همچو اوئی سزد معرف او  
قرن‌ها دور آسمان گُردد  
عمرها ابر مکرمت بارد  
نتوانم کہ گرد آن گُردم  
واین زمان درجهان چو اوئی کو  
تا چو او اختری عیان گُردد  
تا چو او گوهری پدید آرد

### اشعار جناب فتح اعظم

بنده خیلی اوقات توفیق زیارت اشعار جناب فتح اعظم را پیدا می‌کردم. ولی برای اولین بار که با خود ایشان تماس پیدا کردم، اوائل انقلاب بود که آن جناب از طرف بیت العدل اعظم مأمور رسیدگی به امور احبای ایران بودند و من چند بار در ارتباط با جناب دکتر فرهنگی که زندانی بودند از کانادا با ایشان تماس تلفنی داشتم و فراموش نمی‌کنم آخرین باری که از ایران خارج شدم بعد از شهادت شهید مجید دکتر مسیح فرهنگی بود که من وصیت نامه ایشان را آورده بودم. وقتی این نکته را پای تلفن به ایشان عرض کردم به من فرمودند که وصیت نامه ایشان را بخوانم و هیچگاه فراموش نمی‌کنم وقتی آن را می‌خواندم ایشان می‌گریستند. در همین دوره‌ها بود که دانشمند محترم جناب دکتر محمد افغان که از علاقه من به شعر آگاهی داشتند به من توصیه نمودند که به جمع آوری و تنظیم اشعار جناب فتح اعظم پردازم و بنده البته از خدا خواستم ولی به ایشان عرض کردم دوست دارم این مطلب به عرض ایشان برسد. و وقتی از موافقت ایشان آگاهی یافتم مخصوصاً وقتی تعداد بیشتری از اشعارشان به دستم رسید کارم را با کمال علاقه آغاز نمودم و چاپ دوم کتاب در انتظارم نم باران را تنظیم نمودم که چاپ اول آن توسط جناب فریبرز صهبا و مجله ورقا چند سال پیشتر تنظیم و منتشر شده بود. در فاصله انتشار چاپ اول و دوم تعداد زیادی به اشعارشان اضافه شده بود و تعداد زیادی نیز از سروده‌های ایشان در جریان چاپ دوم توسط جناب فتح اعظم و دوستان دیگر جهت این عبد ارسال شد که هنوز تعدادی از آنها چاپ نشده است.

## نکاتی در مورد اشعار جناب هوشمند فتح اعظم

اولین باری که بنده در مورد اشعار جناب فتح اعظم صحبت کردم در جلسه‌ای در شیکاگو بود و ایشان حضور داشتند ولی از موضوع سخنرانی اطلاعی نداشتند. وقتی صحبت به پایان رسید من به طرف ایشان رفتم. ایشان بعد از اظهار محبت دستم را گرفتند و از سالن خارج شدیم. به من فرمودند معمولاً راحت نیستم که از من صحبت کنند ولی از سخنرانی تو خوشم آمد. من علتش را پرسیدم ولی با شناختی که از ایشان داشتم به نظر من، علتش این بود که من درباره جنبه شاعری ایشان اغراق نکردم! کما اینکه یادم هست در جلسه‌ای که ناظم خیلی از ایشان تعریف کرده بود، در شروع سخنرانی به زبان طنز گفتند: معمولاً این حرف‌هایی است که در جلسات تذکر می‌گویند! امروز هم کوششم این است که عرایضم با سادگی و صداقت همراه باشد.

شفیعی کدکنی یکی از ضوابط شعر خوب را رسوب در حافظه می‌داند، یعنی شعر آن چنان در ذهن و روح خواننده اثر بگذارد که در خاطرش بماند. من به این ضابطه بسیار معتقد هستم چون شعر ریاضیات یا علم مکانیک نیست که شما با استدلال و بحث آن را ثابت کنید و در دل جا دهید بلکه وقتی شعر بار عاطفی قوی داشت جای خود را در دل‌ها باز می‌کند و نیازی به اقدامات شاعر و تبلیغات ندارد با توجه به این نکته باید عرض کنم بسیاری از اشعارشان در حافظه‌ام جای گرفته است. در گذشته شعر را کلامی موزون و مقفی تعریف می‌کردند (شمس‌الدین قیس رازی) و بعد خواجه نصیر طوسی کلمه مخیل را در معیارالاشعار به آن اضافه نمود. شعرای سال‌های اخیر هیچیک برای شعر تعریفی قائل نبودند فقط اسماعیل خوئی که اهل فلسفه است برای شعر تعریفی ارائه داد و گفت: "شعر گره خوردگی عاطفی اندیشه و خیال است در زبانی فشرده و آهنگین". (دانش و بینش ج ۳، ص ۲۶۳). این تعریف همه انواع شعر را در بر می‌گیرد و تقریباً همه شعرای این دوران از جمله دکتر شفیعی کدکنی این تعریف را پذیرفته‌اند. یعنی آنچه شعر را از نظم متمایز می‌کند وجود عاطفه و خیال است که خواننده را به فکر و می‌دارد و برداشت خواننده از شعر فقط بر مبنای ظاهر کلمات نیست مثل بیت زیر که شاعرش را نمی‌شناسم!

از بیابان عدم تا سر بازار وجود      به تلاش کفنی آمده عریانی چند

گوئی این بیت فلسفه زندگی در این دنیا را بیان می‌دارد. مرحوم جمال‌زاده سال‌ها پیش در مورد آن مقاله‌ای نوشت. منظور این است که همین یک بیت تا چه اندازه می‌تواند سبب هیجان



روح انسان گردد. ولی مثلاً دو بیت زیر از ابونصر فراهی در نصاب الصبیان که به منظور آموزش نوشته شده نظم است.

موش و بقرو پلنگ و خرگوش شمار  
این چار چوبگذرد نهنگ آید و مار  
وانگاه به اسب و گوسفند است شمار  
بوزینه و مرغ و سگ و خوک آخر کار  
البته این دو بیت برای یادگیری اسامی سال‌ها مفید است ولی شعر نیست یعنی عواطف و احساسات خاصی را بیان نمی‌دارد. منظور بنده ورود به این مبحث نیست علاقمندان می‌توانند به کتاب صور خیال در شعر فارسی به قلم استاد شیعی کدکنی (انتشارات آگاه چاپ سوم ۱۳۵۸ ش) و یا مقالات مشابه دیگر مراجعه نمایند. حال با این توضیح، به معرفی تعدادی از اشعار کوتاه جناب فتح اعظم در زمینه‌های مختلف می‌پردازم.

#### ۱- تک بیت

دیشب که باد تند وزید و سحر گریخت آیا شمرد چند شکوفه ز شاخه ریخت  
ملاحظه کنید این بیت چقدر می‌تواند انسان را به تفکر وا دارد و حالت ابهام نهفته در آن تا چه اندازه آن را مؤثر نموده است. آیا ما با خواندن این بیت به این فکر نمی‌افتیم که آیا ما متوجه تأثیر و نتیجه اعمال و حرف‌های خود هستیم؟ چه بسا خواننده‌ای برداشت دیگری از همین بیت داشته باشد. از این نمونه‌ها در اشعارشان کم نیست.

#### ۲- خواهم کوشید

آهی بکشید وقت مغرب خورشید  
کز رفتن من بر سر عالم چه رسید  
شمعی ز سر نیاز فروخت و گفت:  
هستم من ناتوان و خواهم کوشید

سپتامبر ۱۹۸۶ م

ملاحظه کنید در این دو بیت عنصر خیال چقدر قوی است و تا چه اندازه باریک بینی در آن است و چقدر حالت ابهام به زیبایی آن افزوده است. هرکس بر مبنای احساس و تخیلش می‌تواند از آن برداشتی داشته باشد. آیا نمی‌توان آن را زبان حال بزرگانی دانست که بعد از صعود حضرت ولی امرالله تشکیلات بهائی را تا تشکیل بیت العدل اعظم اداره کردند.

### ۳- تک ستاره

در آسمان تیره و تاریک و قیرگون      آن جا که ذره‌ای اثر از ماه و مهر نیست  
گریک ستاره بردمد از لابلای ابر      آن تک ستاره فاش بگوید که نورچيست

آیا نمی‌توان در معنای این شعر گفت که در دنیای تیره کنونی که اکثریت مردم دنیا به کشتار یکدیگر و کینه ورزی مشغولند اگر عده‌ای مظهر اعتقادات اخلاقی و روحانی بوده و به خدمت نوع بشر مشغول باشند هر قدر هم تعدادشان کم باشد ولو یک نفر، می‌توانند جلوه‌ای از مقام واقعی انسان و نمایانگر نور حقیقت در جامعه بشری و بهائی باشند. در واقع بیان اهمیت فرد در جامعه بهائی است. البته می‌توان توجیحات دیگری نیز نمود و همین نکته که افراد می‌توانند برداشت‌های مختلف داشته باشند به زیبایی بیشتر شعر کمک کرده است.

نکته دیگر در مورد اشعارشان این است که فاقد لغات نامأنوس بوده و دور از تعقید و پیچیدگی است و لولوا اینکه گویای مفاهیم عمیق عرفانی و فلسفی باشد. به شعر کوتاه زیر توجه فرمائید.

### ۴- مرغ دریا

بگو، مرغ دریا  
به هنگام طوفان  
ز باد خروشان  
ز امواج غُرّان  
پناهش کجا  
جز به دریا به دریا

مگر هنگامی که ما با مشکلات مواجه می‌شویم به دعا و مناجات پناه نمی‌بریم؟ شعر به روش نوسروده شده و به طوری که ملاحظه می‌کنید بسیار مؤثر است. به چند دو بیت زیر توجه فرمائید:

### ۵- ردّ پا

کنار ساحل بی انتهائی      من گمگشته دیدم جای پائی  
یکی موجی زد و آن ردّ پا برد      خداوندا دگر کو رهنمائی

۶- نهال آرزو

نهالی باغبان کشت و بر آورد به سالی نرگس و سوسنبر آورد  
نشاندم من نهال آرزویی نیاورده ثمر عمرم سر آورد

۷- کشتی بی بادبان

دل من کشتی بی بادبان شد  
بهر ساحل که بارشادی انداخت  
به دریا های ژرف بی کران شد  
دوباره بار غم زد تا روان شد

۸- میعاد وصل

نکته دیگری که در آثارشان دیده می شود قدرت مضمون آفرینی است یعنی از مناظر عادی که  
ما از آن می گذریم مضامین زیبایی خلق کرده اند. مثلاً زمانی که از کنار دریائی گویا در برزیل  
می گذشتند و آسمان صاف بود به طوری که آسمان و دریا در افق بهم پیوسته بودند این طور سرودند:

افق میعاد وصل عاشقان بود  
چنان دریا قرین آسمان شد  
فلک همراز بحر بی کران بود  
و یا دریا ز اشک آسمان بود  
که گه آن جای این، این جای آن بود  
ندانم آسمان از آه دریا

۹- سرگذشت یا سرنوشت

در افق آن سرو باریک بلند  
خوش خوش می نوشت  
چون قلم در دست ناپیدای باد  
سرگذشتم را به لوح آسمان  
گفتم "سرگذشت" شاید سرنوشت

۱۰- بیم جدائی

مرا هجران تو از وصل خوشتر  
چو در وصلت بود بیم از جدائی  
که در هجران امید وصال است  
دل زان بیم در رنج و ملال است

## اشعار در ارتباط با پایان حیات

۱۱- در مراسم خاکسپاری فرزندشان بیت زیبای زیر را سرودند.

رفتی از خاک سوی عالم پاک      به خدا می سپارمت نه به خاک  
جالب است تا آنجا که من دیدم در طیّ یک هزار سال دوران شعر فارسی هیچگاه چنین  
مفهومی از خاطر هیچ شاعری نگذشت! در همان ایام در شعر ابر بی باران احساس خویش را به  
صورت دو بیتی زیر بیان می دارند.

۱۲- ابر بی باران

غمم چندان که پایانی ندارد      دلم پر درد و درمانی ندارد  
دو چشمم از غم، هوا از ابر، تاراست      ولی هر ابر بارانی ندارد

۱۳- پیک مرگ      "جعلت لک الموت بشاره کیف تحزن منه"      کلمات مکنونه

آید چو پیک مرگ  
زیبا و دلفریب  
چون مادری حزین  
پر مهر و ماهرو  
گیرد مرا ببر  
آماده سفر

دستش بدست من  
دستم به دست او

\*\*\*

از غارتنگ و تار  
پوید بسوی نور  
در انتهای غار

\*\*\*

نوری لطیف  
کز همه نورها جداست  
نرمین تر از حریر  
صافی تر از سحر  
تابنده از مژده لقاست  
بدین مژده گر  
جان فشانم رواست

۱۴- غزل دلارام کجارت؟

آن نغمه جانسوز پر آلام کجا رفت  
ای مرغ بگو یار دلارام کجا رفت  
کوقامت رعنا رخ گلغام کجا رفت  
آن پیک مبارک پی ویغام کجارت  
رفتی و ندانیم که آرام کجا رفت  
پرسند که آن معدن اکرام کجا رفت  
دیگر دلم از گوشه این دام کجا رفت  
ناگفته عیان است سرانجام کجارت

آن مرغ که می خواند از این بام کجا رفت  
مائیم در این خانه و دلدار نهان است  
کو آن نگه گرم چه شد آن لب خندان  
هر روز صبا از برش آورد پیامیم  
دیدار تو آرامش جان بود دریغا  
خیلی زگدایان تو در کوی تو جمعند  
حسن تو مرا دانه و عشق تو مرا دام  
از غیبت عنقای بهشتی ز چه نالیم

۱۵- غزل لیلہ صعود

ابر غم هست ولی دیده گریانی نیست  
زرد روئی کشد و قطره بارانی نیست  
تا نگوئی بجز آن زلف پریشانی نیست  
در همه باغ دگر سرو خرامانی نیست  
جان چه کار آیدم امروز که جانانی نیست

طالع عمر مرا اختر تابانی نیست  
کشت امید مرا بین که به صحرای فراق  
در غمت خاطر مجموع پریشان کردم  
مرغ سرگشته آمال کجا لانه کند  
جان نثار قدمش خواستن از ره نرسید

بنفشه درکنارش سایبان است	میان بیدهاجوئی روان است
صدای آه من از کوه آید	بنفشه هرکنار انبوه آید
همی پیچیده از کوه و بیابان	صدای آه من از درد هجران

زهرسو نغمه اندوه آید

جناب هوشمند فتح اعظم را نمی‌توان به طور اخص شاعر سنت گرا و یا نوپرداز دانست و یا نمی‌توان گفت که قصیده سرا و یا غزل سرا هستند زیرا به طوری که خواهیم دید اگر چه به علت کثرت اشتغالات وقت زیادی نداشتند که صرف شاعری بکنند ولی در همه انواع شعر آثاری دارند که دارای بدعیتی خاص با مضامین ابتکاری و تازه می‌باشد. مثلاً می‌توان از قصیده دیوار زندان ایشان یاد کرد که با مفهومی ابتکاری با بهترین قصائد شعرای متقدم از لحاظ استواری کلام و فصاحت بیان برابری می‌کند و مفاهیم روحانی عشق و ایمان و فداکاری به زیباترین وجهی در آن متجلی است. و خواننده بهائی به سهولت متوجه می‌شود که شعر برای یک زندانی بهائی سروده شده است و احساسات او در مقایسه با احساسات زندانیان غیر بهائی به زیبایی نشان داده شده است.

ابیاتی از قصیده دیوار زندان به عرض شما می‌رسد:

### دیوار زندان

زندانیم اسیر و گرفتارم	یا قاتلم سیه دل و خونخواره
من دانم و خدای گناهم نه	جرم گرفت محتسب از کوری
خواند مرا به کعبه وزین غافل	نوشم زجام شوق و به من گوید
کفاره گناه محبت را	سالی برفت و گوشه زندانم
خلقی گمان برند تبهارم	یا قاطع الطریق چو تا تارم
جز آنکه گنج عشق به دل دارم	زیرا که سرخوش از می دیدارم
من در طواف طلعت دلدارم	مستم من از قبیله کفارم
اینک اسیر مفتی غدارم	سالی دگر بیاید چون پارم

پیوسته پشت داده بدیواری  
دیوارخوانیش تو و من آن را  
تصویرهای عمر بر آن هر شب  
دست پدر بدست قلم بر کف  
کم کم زمان عشق و جوانی را  
امیدوار و بی غم و آسوده  
پیری رسد ز راه و خموشی به  
از زندگی چه ماند بر جا هیچ  
دیدم هر آنچه آمد رفت از کف  
ناگه ز قعر ظلمت آن دیوار  
آمد چو آفتاب وز انوارش  
بنشست در کنارم و با من گفت  
اندوهگین مباش که من از مهر  
تو شمع تابناکی و اندر تست  
در آسمان قرب فروزان باش  
تا چند از جفای جهان نالی  
از ذوق این لقا و چنین گفتار  
دیگر نه حبس میکنم رنجور  
نوش لبش نصیب شد و غم نیست  
از یمن آن جمال جهان افروز  
در آسمان قدس کنم پرواز  
ای دوست ای لطیفه ربّانی  
دستم بگیر و حال تباهم بین  
من بی زبان و لطف تو نامحدود  
گر نعمت فداست مرا حاصل

همواره روی کرده بدیوارم  
یک پرده نمایش انگارم  
جنبد به پیش دیده بیدارم  
یک حرف و دو بدفتر بنگارم  
بینم بروی پرده پندارم  
خندان و شادمان و سبکیارم  
کش نیست هیچ رغبت گفتارم  
با هیچ می نیرزد پیکارم  
دزد زمانه تاخت به انبارم  
آمد جمال دوست پدیدارم  
گردید همچو روز شب تارم  
کای یار دلپذیر دلازارم  
انده تو زدایم و بگسارم  
آن شعله‌های عشق جنون بارم  
ای جاودانه کوکب نوارم  
بر من نگر که یار وفادارم  
انگار در میانه گلزارم  
نه تیغ تیز میدهد آزارم  
دیگر ز نیش عقرب جرارم  
بالا گرفت بخت نگو نسارم  
بال و پر شکسته و طیارم  
ای شمع پر فروغ پر انوارم  
افتاده‌ام بخاک تو بردارم  
پس من چگونه شکر تو بگزارم  
از فضل توست من نه سزاوارم

نمونه دیگر شعر دی ماه هست که عنصر تخیل شاعرانه در آن به زیبایی جلوه‌گر است. به ابیاتی از آن توجه فرمائید:

بروی چرخ یکی پرده سیاه کشید	وزید باد و بیاورد ابرهای سیاه
سپیده ای زسیاهی کجا کسی بشنید	سپید برف بیامد ز ابرهای سیاه
زمین سپید و بیابان سپید و کوه سپید	هوا سیاه و زمانه سیاه و ابر سیاه
که دایه شیر زستان ابر می‌دوشید	سپیدگشت جهان یکسروبدان می‌ماند
که دسته دسته کبوتر به آسمان پیرید	زدانه دانه ابر آسمان چنان می‌بود
زمین چوپیرهن پاک زاهدان گردید	هوا صفای دل عاشقان صادق یافت
لباس تازه عروسان به پیرزن پوشید	درخت برهنه و پیرگشت و آنگه برف
تن برهنه و بی‌جانش در کفن پیچید	زمین بمرد و بیفتاد و برف از سر مهر
نقاب ابر درید از میان و خور تا بید	چنین بماند جهان ساعتی و آخر کار
بگشت روی جهان و گرفت نقش جدید	چو آفتاب بتابید از میان سحاب

جناب فتح اعظم برای همسر ارجمندشان شفیقه خانم در یک سفر شعر زیر را سرودند.

درخانه من عطر تو پیچید و نبودی	از شاخه گل یاس ببارید و نبودی
از شوق تو از دیده تراوید و نبودی	آن قطره اشکی که نثار قدمت بود
امروز به هر گوشه بگردید و نبودی	افسوس نسیمی که سحرموی تومی‌بست
دزدانه سر از پنجره آزد و نبودی	آن شاهد خلوتگه ما پیچک شب بوی
آن بلبل دلسوخته بشنید و نبودی	رفتی و من از عشق تو با غنچه بگفتم
یاد تو چو مهتاب درخشید و نبودی	من بودم و این ظلمت هجران تو ناگاه

۲۶ جون ۱۹۷۶ م

ابیاتی از چند غزل ایشان به عنوان نمونه عرضه می‌گردد.



## آشیان بقا

پشتم ز بار زندگی این جهان خم است  
در این جهان که هیچ وفائی به کس نداشت  
که گاه اگر که شادی روئی به ما کند  
ساقی دهر زهر بریزد به جام ما  
دور جوانیم که چو الماس می نمود  
اندر غروب عمر نگه کن که در افق  
از طول عمر یک دو نفس بیشتر نماند  
دنیا چو مارخوش خطّ و خالی است پرفریب  
گردل بر او ببندی کارت چو موی دوست  
ای مرغ آشیان بقا بشکن این قفس  
از رنج عمر آنچه بگویم ترا کم است  
بامن بگوی کیست که دلشاد و بی غم است  
چون چشمک ستاره در این شام مظلم است  
مستان گمان برند که از چاه زمزم است  
در پرتو زمانه بدیدم که شبنم است  
خطّ میان زندگی و مرگ مبهم است  
خواجه هنوز در پی دینار و درهم است  
بر این گواه قصّه حوا و آدم است  
آشفته و سیاه و پریشان و درهم است  
بر پر به جاودانه جهانی که خرم است

## بیاد یاران گمشده

مرا که گفت که با دوری تو خو کردم  
مبین زبان خموشم که در سراچه دل  
غریب بابت ای گل کشد به رسوائی  
بباغ رفتم اگر من ز بی وفائی نیست

چه نقش داشت جمالش که چون به دیده نشست

دل چو آینه را جلوه گاه او کردم

به پای خیالش دوان دوان رفتم  
شمیم پیرهن یوسف از کجا یابم  
همای عرش بقا بود و من ز نادانی  
به جستجوی رخس دیده سو بسو کردم  
نداد فائده هر گلبنی که بو کردم  
زهجر شکوه چو مرغان هرزه گو کردم

درانتظار نم نم باران که عنوان مجموعه اشعار جناب فتح اعظم نیز هست یکی از زیباترین اشعار ایشان است که تحت عنوان "بیاد ژینوس محمودی و همقدمان عزیزشان" سروده شده است. این شعر با آهنگ زیبایی که روی آن توسط هنرمند ارجمند جناب فیروز مهتدی گذاشته شده و با صدای خانم زهره صمدانی خوانده شده از آثار فراموش نشدنی است.

## در انتظار نم باران

بی کس غریب یکه و تنها چه میکنی؟  
اینک کنار صخره صمّا چه میکنی؟  
زانوزده بخاک تو اینجا چه میکنی؟  
با نعره‌های بوم بد آوا چه میکنی؟  
باران اگر نبارد آیا چه میکنی؟  
ای بیوفا تو میل بقارا چه میکنی؟  
ای دوست با تطاول فردا چه میکنی؟  
آهی کشید وگفت که با ما چه میکنی؟  
ای بی هنر تو عیب شکبیا چه میکنی؟  
دل مرده رابگویی که غوغا چه میکنی؟  
معجون نه ای به منزل لیلای چه میکنی؟  
ای ناخدا میانه دریا چه میکنی؟  
آهنگ آشیانه عنقا چه می کنی؟  
ای تند باد زحمت بیجا چه میکنی؟  
ای مدعی تونیز بگو تا چه میکنی؟

ژانویه ۱۹۸۱ م

ای سرو ناز گوشه صحرا چه میکنی؟  
باغت کجاست آب روان کوشکوفه کو؟  
بالیده‌ای مدام به گلزار و سبزه زار  
بعد از نوای بلبل و غوغای فاخته  
در انتظار نم باران نشسته‌ای؟  
یاران همه روانه دیر فنا شدند  
امروز از زجور فلک ایمنی ولیک  
گفتم از این مقوله کتابی به سرو ناز  
ما آن بلاکش بجفا صبر کرده‌ایم  
از عشق باغبان سر پا ایستاده‌ایم  
عاشق نه ای صلاهی محبت چه میزنی؟  
ترسان اگر ز موج حوادث حذر کنی  
چون پشه از ز حمله بادی بدرروی  
درخاک عشق ریشه پنهان دوانده‌ایم  
مائیم و پایداری و آئین دوستی

## بیاد فیضی

مژده وصل تو درمان دل مسکین کرد  
شور عشق تو همه کام مرا شیرین کرد

یک نسیم از سرکوی تو جهان مشکین کرد  
درانتهای غزل به این بیت زیبا توجه فرمائید:  
ترشروئی زچه از تلخی ایّام که دوش

## زمانه

مدد ز غیر تو ننگ است یا بهاء مددی  
بکار ما چه درنگ است یا بهاء مددی  
بکام شهد شرننگ است یا بهاء مددی

زمانه بر سر جنگ است یا بهاء مددی  
تو کارساز جهانی بیک اشاره چشم  
دریغ و درد که چون جام وصل خالی ماند

دل شکسته ما در فراق حضرت دوست  
کجاست عالم بی‌رنگ و ملک استغناء  
مگر عنایت تو دستگیر ما گردد

### خزان عمر

برگ زرین خزانم بر زمین افتاده‌ام  
سایه بر گل داشتم همبستر شبنم شدم  
گر بی‌الیدم زمانی بر فراز شاخسار  
من نمی‌بینم ورای هستی من چیست چیست؟  
از پس دیوار آید نغمه‌های دلنواز  
تا صبا آوردم از کوی بقا پیغام عشق

حدیث شیشه و سنگ است یا بهاء مددی  
که این جهان همه رنگ است یا بهاء مددی  
که پای قافله لنگ است یا بهاء مددی

یاد ایام بهار و فرودین افتاده‌ام  
خوارم شمارم چنان بودم چنین افتاده‌ام  
حال بنگرهمچو اشکی بر زمین افتاده‌ام  
گوئیا اندر خم دیوار چین افتاده‌ام  
محو الحان خوش خلد برین افتاده‌ام  
شادمان اندر پی پیک امین افتاده‌ام

۲ فوریه ۲۰۰۳

### جوی لغزان زمان

در جوی لغزان زمان  
غلطان و لغزان بگذرم  
در هر دم و هر آن، آن روی نکودر منظر  
جز تو نمی‌پنداشتم  
وان دل که با خود داشتم  
در کوی تو بگذاشتم  
خاکی از آن برداشتم  
تا عشق در آن پرورم  
خاک درت گل زار شد  
آفاق عنبر بار شد  
گل‌ها بجای خار شد  
دل خانه دلدار شد  
پر نور شد بام و درم  
ای دلبر جان پرورم

دسامبر ۲۰۰۳ م

## رسوای عشق

شعر مسمط مثلث رسوای عشق که در شعر فارسی نوعش کم است از آثار زیبای ایشان است.  
در ملک وجود آدمم از کشور اسرار سرگشته و حیران و پریشان و گرفتار  
ای کاش مرا راهبری هم نفسی بود  
تا برکشم اسرار ازل را و ابد را یک عمر زدم حلقه درگاه خرد را  
پنداشتم افسوس که در خانه کسی بود  
بر مرکب پندار سواران به تکاپوی بیهوده بتازند از این سوی به آن سوی  
انگار که در تارتینده مگسی بود  
آن مرد سفر کرده که گردید جهان را اندر پی مقصود کران تا به کران را  
پایان سفر دید که دنیا قفسی بود  
از آن قفس تنگ پر عشق گشودم پرواز به سر منزل معشوق نمودم  
دیگر نه مرا غصه نه غم نه هوسی بود  
از مطلع دل پرتونورش به جهان تافت گیتی به نشاط آمد و روشن شد و جان یافت  
این شعله خورشید به پیشش قبسی بود  
نام من دل داده بهر بام و در افتاد تنها نه ز راز دل من پرده بر افتاد  
رسوا شده در بارگه عشق بسی بود

## تضمین

در زیر بندی از تضمینی که بر یکی از غزلیات سعدی ساخته اند آمده است.  
تابفشاندی توموی همچو سلاسل  
ولوله حسن تست نقل محافل  
محو جمال تواند عامی و عاقل  
"چشم خدا بر تو ای بدیع شمائل  
ماه من و شمع جمع و میر قبائل"

## طنز و طیبت

یکی از رشته‌هایی که جناب فتح اعظم در آن آثاری آفریده‌اند، طنز و طیبت است. این رشته یکی از ارکان ادبیات فارسی است که کار هر کسی نیست، طبع ظریف و نکته‌گوئی و نکته‌سنجی

لازم دارد که در ایشان در حد کمال وجود داشت. استعداد عجیبی در بیان نکته‌ها و طنزگوئی داشتند که کمتر کسی است که در زمینه مذکور خاطراتی از ایشان نداشته باشد که حتماً سایر دوستان عزیز نکاتی در زمینه مذکور بیان خواهند نمود ولی من فقط یکی دو نمونه از اشعار طنز ایشان به عرض شما می‌رسانم که معمولاً در جواب اشعار طنز سایر دوستان می‌سرودند، اشعاری که برایشان می‌فرستادند.

## اخوانیات

در شعر فارسی به مکاتبات شعرا با یکدیگر به صورت شعر اخوانیات اطلاق می‌گردد که در ادبیات فارسی نمونه‌های زیادی از این نوع مکاتبات دیده می‌شود. نمونه زیر به ترتیب، اشعار جناب دکتر شاپور راسخ و جناب هوشمند فتح اعظم خطاب به یکدیگر است.

### شعر دکتر راسخ

#### در قفس شکسته

یوم وداع آمد و من غافلم هنوز	سر در هوای دنیی و پا در گلم هنوز
سیر فلک به کوچ صلا می‌زند مرا	آوخ بدین شکسته قفس خوش دلم هنوز
گر خواندم نسیم به آفاق دور دست	موجم که سر سپرده این ساحلم هنوز
در حسرت بهار چو برگ خزان زده	آویخته به شاخه بی‌حاصلم هنوز
بس رهروان به غایت قصوی رسیده‌اند	من مانده در اسارت یک منزلم هنوز
دنیای آرزوست سرابی پر از فریب	خامی نگر که باز بدو مایلم هنوز
گفتی زما به ملک بقا راه دور نیست	غفلت بین حجاب خود و حائلم هنوز

### شعر از جناب فتح اعظم در جواب دکتر شاپور راسخ:

ذکر جمیل توست بهر محفلی هنوز	سالی برفت بی تو ولی در دلی هنوز
با شعر خویش بذل عطا کردی و کرم	بازل چو تونبود و چو من سائلی هنوز
این سان که کرد طبع تو در و گهر نثار	دریا گهر نریخته بر ساحلی هنوز

فضل و کمال گر که بود قدر آدمی  
با این شتاب توسن عمر و مجال تنگ

خوش باش نزد اهل خرد فاضلی هنوز  
افزون بکوش تا که در این منزلی هنوز

### جواب جناب دکتر شاپور راسخ:

لطف تو چون بهار مرا زنده می‌کند  
سحر قلم نگر که به هر رشته سخن  
هر پرتوی که سرزد از آن آفتاب حسن  
از من می‌رس قصه شب‌های گریه زای  
چون شاخ سرکشم که در این خشک سال عمر  
چون ابر تیرام که نسیم نوازشت  
ثبت است بر جریده دل نقش روی تو

قلب مرا به مهر تو آکنده می‌کند  
عطری بهشت گونه پراکنده می‌کند  
شوقم فزون چو شعله سوزنده می‌کند  
چون صبح مژده بار تو اش خنده می‌کند  
باران رحمت تو سرافکنده می‌کند  
هر عقده می‌گشاید و زاینده می‌کند  
هر روز باز جلوه فزاینده می‌کند

### سروده‌ها به یاد جناب هوشمند فتح اعظم

از جناب دکتر راسخ:

دریغ و درد که محبوب جان زدست برفت  
بزرگوار وجودی که فخر یاران بود  
همان که از قلمش می‌چکید شهد و نبات  
همان که پای به هجرت نهاد در ره دوست  
همان که با همه شور و شوق عهد شباب  
همان که طیّ چهل سال در بقاع منیر  
همان که نم نم باران ز طبع او بارید  
همان که نطق دل‌ویز او طنین افکند  
همان که میوه فکرش کتاب باغ جدید  
همان که تا نفس آخرین دریغ نکرد  
بوقت رحلت با همسر و دو فرزندش  
قسم به دوست که آثار اوست جاویدان

گل شکفته باغ جنان زدست برفت  
سری فکور و دلی مهربان زدست برفت  
بوقت صحبت، شیرین زبان زدست برفت  
برسم عاشقی و جان فشان زدست برفت  
گزید خدمت هندوستان زدست برفت  
کشید بار گران جهان زدست برفت  
لطیف و عذب و بابدع لسان زدست برفت  
بهر کرانه از این بیکران زدست برفت  
دری گشود به رضوان جان زدست برفت  
ز رهنمائی نسل جوان زدست برفت  
وداع کرد و سپس ناگهان زدست برفت  
اگر چه از نظر مردمان زدست برفت

**دررثاء یاری مهربان و خادم امر حضرت رحمان هوشمند فتح اعظم از: بهاء الدین محمد عبدی**

باز هم آوخ که یاری از میان ما برفت  
 هوشمند فتح اعظم صاحب آن روح پاک  
 چون در این دنیا زخود، بار تعلق را گسست  
 هدهد عشق سلیمان در هوای یار خویش  
 بزم ما برچیده شد زیرا که از این انجمن  
 کیست تا بزم ادب را بعد از او روشن کند  
 آن سخندانانی که با گفتار خود در شام غم  
 قلب او چون از حسد پاک وز نخوت دور بود  
 در جوانی چون بجان فرمان هجرت را شنید  
 طوطی شکرشکن، این بار از ایران زمین  
 بعد از آن هر جا قدم بنهاد بهر خدمتی  
 مرغ طوفان بود در موج حوادث بی درنگ  
 عاقبت گرد دعوت حق را به جان لیبیک گفت  
 از جهان خاکدان بر آسمان سرمدی  
 جای ثروت چونکه دل بر علم و تقوی بسته بود  
 عمر ما عبدی اگر آشفته در حرمان گذشت  
 ای خوش آنکس که همچون اوبه حسن خاتمه

دانشی مرد بزرگی، عالمی دانا برفت  
 قالب تن را رها کرد و از این دنیا برفت  
 طائر روحش سبک بر عالم بالا برفت  
 پرگشود و سوی آن محبوب بی همتا برفت  
 شاعری شیرین سخن باطبع روح افزا برفت  
 چون زجمع دوستان، آن شمع بزم آرا برفت  
 مستی از جام طرب می داد بردلها برفت  
 طیر قدسی گشت و سوی گلشن ابها برفت  
 بهره جرت از وطن با همّتی والا برفت  
 جانب هندوستان با نغمه ای شیوا برفت  
 با توکل بر خداوند کرم بخشا برفت  
 خود به استقبال طوفان در دل دریا برفت  
 در پی معشوق خود چون عاشقی شیدا برفت  
 چونکه خود را ذره ای پنداشت مهرآسا برفت  
 زین جهان با توشه ای از دانش و تقوی برفت  
 عمر او در خدمت نظمی جهان آرا برفت  
 سوی رضوان در پناه خالق یکتا برفت

## آشنائی با نویسندگان

**پیام اخوان** - استاد حقوق بین‌المللی در دانشگاه McGill مونترال و استاد برگزیده دانشکده حقوق دانشگاه تورانتو Toronto در کانادا است. ایشان پژوهشگر ارشد در دانشگاه اروپائی فلورانس و دانشکده حقوق دانشگاه Yale در آمریکا و در کالج Kellogg آکسفورد انگلستان می‌باشند. از پیام اخوان مقالات و کتب متعددی در دست است و مقاله ایشان در *American Journal of International Law* در "کتابخانه حقوق و نظریات علمی" به عنوان بارزترین رساله در کارهای جدید حقوقی انتخاب شده است. کتاب *Reducing Genocide to Law* را دادستان دادگاه حقوق بین‌المللی، "تعمّقی در کوشش تبدیل آرزوهای بشر به حقیقت" نامیده است. در دو دهه گذشته پیام اخوان به عنوان یک وکیل مورد احترام پیگیر موارد نقض حقوق بشری بوده و مشاور دادستان جنایات جنگی سازمان ملل در امور یوگوسلاوی و رواندا بوده و اخیراً نهاد "مرکز اسناد حقوق بشر ایران" را تأسیس نموده است.

**ایرج ایمن** - متخصص علوم تربیتی، فلسفه، روانشناسی و علوم اداری از دانشگاه‌های تهران، ادینبورگ، کالیفرنیا و هاروارد و استاد دانشگاه تهران در بخش‌های روانشناسی، علوم اداری و تحقیقات تربیتی و دانشگاه‌های فیلیپین و کالیفرنیا هستند. ایشان رئیس مؤسسه ملی روانشناسی در ایران، مسؤل برنامه‌های مدیریت تعلیم و تربیت یونسکو در آسیا و اقیانوسیه، و رئیس بخش تربیت معلّم در تعلیمات عالیّه در دفتر مرکزی آن سازمان، مشاور برنامه‌های عمرانی سازمان ملل و معاون انجمن بین‌المللی ارزیابی‌های تربیتی و عضو هیئت مدیره انجمن بین‌المللی روانشناسی علمی و بازرسی علوم اداری در آسیا و اقیانوسیه بوده‌اند. ایرج ایمن در محافل روحانی محلی و ملی ایران، Bangkok، پاریس و شیکاگو و هیئت مشاورین قاره‌ای عضویت داشته‌اند. ایشان از مؤسّسین انجمن ادب و هنر و بنیان‌گذار و مدیر سابق آکادمی لندگ در سوئیس و مؤسسه آموزشی ویلمت Wilmette Institute در آمریکا و پایه‌گذار و مدیر جلسات سالانه و انتشارات مجمع عرفان است که از سال ۱۹۹۳ م تا کنون به منظور مطالعه و پژوهش در آثار مبارکه بهائی به زبان‌های فارسی و انگلیسی و آلمانی در اروپا و آمریکا تشکیل می‌گردد.



**بهروز ثابت** - دارای مدرک دکترا در تعلیم و تربیت از دانشگاه ایالتی نیویورک در بافالو Buffalo و سابقه تحصیلات در اقتصاد و نیز مطالعات در فلسفه و ادیان است. دکتر بهروز ثابت به عنوان استاد دانشگاه و مدیر امور اکادمیک و تحقیقات در سطح بین‌المللی فعال بوده و هست و صاحب تألیفاتی در زمینه‌های تعلیم و تربیت و مسائل اجتماعی و مباحث فلسفی و دینی می‌باشد. ایشان از همکاران و مدرسین مؤسسه آموزش عالی بهائی و مسؤول امور تحقیقی و برنامه ریزی آموزشی آن است. دکتر بهروز ثابت هم اکنون در دانشگاه کاپلان آمریکا در سطح دکترا مشغول به تدریس است و به عنوان مشاور تحقیق به راهنمایی دانشجویان در نوشتن دانشنامه دکتری می‌پردازد.

**فرهاد ثابتان** - دکتر در رشته اقتصاد از دانشگاه کالیفرنیا و استاد دانشگاه California State University در کالیفرنیا هستند. در سطح اکادمیک با مدیران مؤسسات و شرکت‌های مربوط به امور اقتصاد و رفاه جامعه همکاری می‌کنند. تحقیقات ایشان در زمینه رفاه و اقتصاد بین‌المللی است و در این زمینه مقالات بسیاری در مجلات علمی به چاپ رسانده‌اند. فرهاد ثابتان سخنگوی جامعه جهانی بهائی نیز هستند.

**عرفان ثابتی** - ساکن انگلستان و دانش آموخته داروسازی (کارشناسی، دانشگاه علمی آزاد بهائیان، ایران) و مطالعات ادیان (کارشناسی ارشد و دکترا، دانشگاه لنکستر، بریتانیا) است. ایشان علاوه بر نگارش مقالات متعدد، حدود بیست کتاب در حوزه‌های هنر، فلسفه، جامعه شناسی و مطالعات ادیان ترجمه کرده است مانند "عدالت به مثابه انصاف Justice as Fairness" اثر جان رالز John Rawls و "تأملات Meditation" اثر مارکوس اورلیوس Marcus Aurelius.

**بهروز جبّاری** - دارای درجه مهندسی از دانشکده فنی طهران و درجه MSc از دانشگاه لندن است و علاقه به شعر و ادب را از پدر و مادر به ارث برده است. او دارای تألیفات ادبی به شرح زیر است: تنظیم مجموعه اشعار ورقای شهید تحت عنوان "نغمه‌های ورقا"، تنظیم چاپ دوم اشعار جناب هوشمند فتح اعظم تحت عنوان "در انتظار نم نم باران"، تنظیم دیوان خازن بختیاری، تنظیم اشعار تعدادی از شعرای بهائی که در ایران اجازه چاپ نیافتند تحت عنوان "شاعرانی در ورای مرزها" در دو جلد، "رد پای عمر" جلد اول اشعار و مقالات جلد دوم "طنزخرنومه"، "همزیانی و همدلی"، نمونه‌های اشعار شعرای معاصر افغانستان و مقالات متنوع در زمینه‌های شعر و ادب.

**شاپور راسخ** - استاد سابق جامعه شناسی و پایه گذار دوره فوق لیسانس "تحقیقات جامعه شناسی" در دانشگاه طهران بودند و هم اکنون به سمت مشاور با یونسکو و دفتر بین المللی تعلیم و تربیت همکاری دارند. ایشان از مؤسّسین و همکاران انجمن ادب و هنر ایران در لندگ سوئیس، تامباخ و لندن بوده و هستند. مقالات و سمینارهای دکتر راسخ در مجلات آهنگ بدیع، عندلیب، پیام بهائی، خوشه‌ها، سفینه عرفان، سخن و نگین منتشر شده و اشعار دل انگیز ایشان در کتاب "سرود رهگذر" و کتاب "امیدها و نویدها" به چاپ رسیده است. دکتر راسخ سردبیر مجلّات پژوهشنامه و پیام بهائی و مؤلف کتبی مانند "دنیا نیازمند یک تمدن جهانی است" هستند.

**وحید رأفتی** - دکتر در ادبیات و علوم و معارف اسلامی از دانشگاه UCLA هستند که از سال ۱۹۸۰ م تاکنون در مرکز جهانی بهائی در دایره مطالعات نصوص و الواح به خدمت و پژوهش اشتغال دارند. ایشان مؤلف کتب بسیار با ارزش و گرانبها هستند مانند: مآخذ اشعار در آثار بهائی در ۵ جلد، کتاب‌های تاریخ امری همدان، نجف آباد و اردکان، تدوین و تهیه آثار دیگر از جمله محاضرات، تقریرات درباره کتاب مستطاب اقدس، کتاب قاموس توفیق منبع ۱۰۸، و آثار دکتر علی مراد داودی. مقالات دکتر رأفتی به انگلیسی در دانشنامه بریتانیکا و دانشنامه ایرانیکا و به فارسی در خوشه‌ها، سفینه عرفان، عندلیب، دانش و بینش و پیام بهائی به چاپ رسیده است.

**مینو فؤادی** - متخصص بیماری‌های کودکان و امراض سرطانی خون از آمریکا و استاد سابق دانشکده پزشکی کالج سلطنتی لندن و در زمره ممتحنین رشته علوم پزشکی در دانشگاه لندن بوده‌اند. نامبرده سال‌ها ریاست بخش خون و سرطان بیمارستان‌های لندن را عهده دار بوده و نتیجه پژوهش‌های ایشان در زمینه حیات و تکثیر سلول‌های سرطانی و بیماری‌های خونی در نشریات علمی پزشکی از جمله *Journal of American Medical Association* و *Nature* منتشر شده است. مقالات ایشان در دانشنامه ایرانیکا و نیز در نشریات بهائی به چاپ رسیده است. کتاب تاریخ دیانت بهائی در خراسان، به قلم حسن فؤادی بشروئی توسط ایشان ویراستاری شده است.

**مهرنوش طلانی** - دانش آموخته مهندسی معماری از دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران، دوره تخصصی مرمت بناهای تاریخی در مرکز تعمیرات دانشکده معماری دانشگاه رم در ایتالیا و دوره تخصصی حفاظت آثار تاریخی دانشگاه York در انگلستان است. ایشان سال‌ها در ایران سرپرست تیم مرمت و حفاظت بناهای تاریخی در شهر و استان اصفهان و مدتی هم سرپرست تیم

مرمت در تخت جمشید و نقش رستم بوده است. ایشان پس از سکونت در انگلستان نیز در زمینه تخصص‌شان، معماری و مرمت همچنان فعال می‌باشند.

**سیروس علائی** - استاد سابق دانشگاه تهران در رشته مهندسی مکانیک و مدیریت صنعتی و مؤسس و مدیر مجموعه‌ای از شرکت‌های فنی در طرح و اجرای پروژه‌های صنعتی در ایران تا سال ۱۹۷۹ م بودند. در ایران دکتر علائی در خدمات تعلیماتی و اداری امری فعال و مقالات و جزوه‌های متعدد در مورد مطالب مربوط به امر بهائی منتشر نموده‌اند. از سال ۱۹۷۹ م تاکنون مقیم انگلستان بوده و در سال ۱۹۹۰ م جایزه ملی خانه سازی انگلستان را دریافت کردند. سیروس علائی همیشه به جغرافی و نقشه علاقمند بود و از سال ۱۹۸۴ م به مطالعه تاریخ نقشه نگاری و جمع آوری نقشه‌های قدیمی ایران پرداختند و این مجموعه را که شاید بزرگترین مجموعه شخصی از نوع خود باشد، اخیراً به بخش شرق شناسی دانشگاه لندن اهدا کردند. دو جلد کتاب قطور و علمی اخیر ایشان به نام "نقشه‌های عمومی ایران" و "نقشه‌های خصوصی ایران" در سطح بین‌المللی مورد استقبال قرار گرفت و مدخل "جغرافی - نقشه نگاری" در دانشنامه ایرانیکا نوشته ایشان است. دکتر علائی سخنرانی‌های بسیاری در مورد نقشه‌های قدیمی ایران در دانشگاه‌های معتبر و انجمن‌های فرهنگی و کتابخانه‌ها ایراد کرده‌اند.

**مهدی مظفری** - متخصص علوم سیاسی و حقوق از دانشگاه تهران و دکتر در رشته علوم سیاسی از دانشگاه پاریس است. ایشان سال‌ها به سمت استادی در دانشگاه تهران خدمت نمود و در سال ۱۹۷۹ م به همراهی فامیل ایران را ترک کرده و در دانشگاه سوربون Sorbonne فرانسه به تدریس و پژوهش مشغول شد. از سال ۱۹۸۲ م تا امروز در دانشگاه آرهوس Aarhus دانمارک استاد علوم سیاسی و رئیس مرکز مطالعات اسلامی هستند. در دانشگاه‌های هاروارد Harvard، جنوا Geneva، گرنوبل Grenoble و مگیمو مسکو Magimo Moscow به عنوان استاد مدعو تدریس کرده‌اند. از ایشان کتب و مقالات بسیاری در دست است که آخرین آنها: *Islamism: An Oriental Totalitarianism* می‌باشند.

**فرزانه میلانی** - استاد و رئیس بخش زبان و فرهنگ خاور میانه و آسیای جنوبی و رئیس سابق بخش مطالعات زنان در دانشگاه ویرجینیا است. ایشان شاعر، نویسنده و مترجم مورد احترام و جوایز زیادی از دانشگاه‌ها، مؤسسات علمی و ادبی و هنری و رسانه‌های معتبر دریافت نموده‌اند. فرزانه میلانی نویسنده بیش از صد مقاله، ستون تحلیلی به زبان‌های فارسی و انگلیسی بوده و از

کتاب‌های ایشان "حجاب و قلم: پدیداری صدای زنان نویسنده ایرانی" و "قلم‌ها نه شمشیرها: زنان نویسنده ایرانی و جنبش آزادی" که بیش از ۱۶ بار به چاپ رسیده است را می‌توان نام برد و بارها سردبیر میهمان مجلات "ایران نامه"، "مطالعات ایرانی" و نشریه "نیمه دیگر" بوده‌اند. ترجمه گزیده‌هایی از اشعار سیمین بهبهانی با نام "یک فنجان گناه" (با همکاری کاوه صفا) جایزه ادبی لوئی راث را از آن خود کرد. ایشان سخنران مورد احترام مجامع ادبی و علمی بوده و بیش از ۲۲۰ سخنرانی در آمریکا و کشورهای دیگر ایراد و در سال ۲۰۱۲ م به زن ایرانی سال برگزیده شدند.

**علی نخجوانی** - ایام طفولیت و نوجوانی را در حیفا گذرانیدند و پس از اتمام تحصیلات در دانشگاه آمریکائی بیروت به ایران رفته و در مدت ۱۲ سال اقامت در آن کشور مصدر خدمات مهمه از جمله در تشکیلات محلی و ملی و نیز محفل روحانی ملی بهائیان ایران بودند. در سال ۱۹۵۱ م به اتفاق فامیل عازم هجرت افریقا شدند و به مدت ده سال در آن سرزمین به خدمت مشغول بودند. در سال ۱۹۶۱ م به عضویت شورای بین المللی بهائی انتخاب گردیدند و در حیفا ساکن شدند. در سال ۱۹۶۳ م در اولین بیت العدل اعظم الهی به عضویت انتخاب شدند و از آن تاریخ تا سال ۲۰۰۳ م به این خدمت جلیل قائم بودند. از ایشان مقالات و کتب به زبان‌های فارسی و انگلیسی وجود دارد.

**هوشنگ نهاوندی** - دکتر در اقتصاد از دانشگاه‌های تهران و فرانسه، رئیس سابق دانشگاه‌های تهران و شیراز، عضو امنای دانشگاه مشهد، استاد دانشگاه پاریس در رشته تاریخ و هم اکنون در دانشگاه بروکسل در رشته تاریخ استاد هستند. خدمات گوناگون هوشنگ نهاوندی در ایران عبارت است از: از دبیر کلّ شورای اقتصاد و وزارت کار، مستشار اقتصادی سفارت شاهنشاهی در بروکسل، وزیر آبادانی و مسکن، وزیر علوم، رئیس دفتر مخصوص "فرح پهلوی" و بسیاری دیگر. از آثار ایشان "آخرین روزها"، "خمینی در فرانسه"، "ایران شوک بلند پروازی" و "آخرین روزهای شاه" که در سال گذشته به چاپ رسید.



---

**KHOOSH-I-HA'I AZ KHARMAN-I-ADAB VA HONAR (18)**

**Editor: Minou Foadi**

**Computer Typist: Zhená Goharriz**

**Society for Persian Arts and Letters, London, United Kingdom**

**Published by Asr-i-Jadid, Darmstadt, Germany**

**171 B. E. - 2014**

**Cover page: Shrine of the Bab overlooking Mediterranean Sea**

**Back Page: Part of the Gardens surrounding Shrine of the Bab  
by Giancarlo Gasponi, Rome, Italy**

---

**KHOOSH-I-HA'I AZ**

**KHARMAN-I-ADAB VA HONAR**

18

Society for Persian Arts and Letters  
London, United Kingdom

Asr-i-Jadid Publisher  
Darmstadt, Germany

