

از ظلم و ستم به داد و خرد

نادر سعیدی

در چند قرن گذشته مردم جهان به مسئله ظلم و عدالت توجه ویژه‌ای می‌نمایند. برخلاف گذشته که بیشتر مردم وضعیت خود را پدیداری طبیعی و ناگزیر و خواسته خدا می‌پنداشتند در دوران نوین، نظام موجود به عنوان پدیداری دلخواهی، مصنوعی، ظالمانه و تغییرپذیر تصور می‌گردد و آدمیان در خاور و باختر در جستجوی داد و آزادی تلاش می‌کنند. اما اینکه ریشه جور و ستم چیست و راه‌هایی و توان‌مندی و دادگری چه می‌باشد به شدت مورد مناقشه و ستیز است. همه ادیان به گونه‌ای از رویای زمان آخر که با آمدن موعودی فرخنده صلح و عدالت در جهان گسترش می‌یابد - همان گونه که پیش از آن از جور و ستم آکنده شده است - سخن گفته‌اند. فرهنگ ایران از طریق آیین زرتشت در ایجاد چنین تصویری از تاریخ و امید به پیروزی نهایی روشنایی و خرد بر تیرگی و دروغ نقشی چشمگیر و محوری داشت است. به همین گونه است که پیامبری دیگر از ایران یعنی بهاءالله ظهور خود را بر آورده شدن آن بشارتها و رویاهای گذشته تعریف می‌نماید. آشکار است که آیین بهائی هویت خویش را اساساً در پیوند با تعبیری نوین از ریشه جور و ستم و اعلان راهی تازه برای بنیان ساختن داد و مهر و خرد قلم می‌زند. در این مقاله نخست به بررسی تحلیل نوین بهاءالله از ظلم و ستم می‌پردازم. آنگاه برای ارائه نمونه‌ای از واکنش پیامبر ایرانی به جور و ستم به سه رخداد تاریخ‌ساز در آیین بهائی یعنی سه اظهار امر بهاءالله خواهم پرداخت. در پایان راه و روش دستیابی به توان‌مندی و داد و آزادی را بر طبق اندیشه بهائی بررسی خواهم نمود.

1. تحلیلی از ظلم و آزادی

می‌توان گفت که هم‌اکنون ما در جهانی مادامگرا زندگی می‌کنیم که به خاطر همین گرایش فکری تنها راه حل هر نوع مسئله‌ای را بیشتر در تدابیر سیاسی و نظامی جستجو می‌کند و از ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی دشواری‌های گوناگون پرهیز می‌کند. از اینروست که راه حل‌ها در بیشتر موارد کاری به بلندمدت ندارد و به نظر می‌آید که همه چیز در حال انحطاط و وخامت فزاینده‌ای می‌باشد. نوع بشر در قرن هیجدهم و نوزدهم در جهت خوش‌بینی و امید پیش می‌رفت و گمان می‌کرد که به زودی بی‌دینی جای‌گزین مذهب می‌شود، خرد حاکم می‌گردد و صلح و آزادی و رفاه در جهان حکمرانی خواهد نمود. اما رخدادهای فجیع قرن بیستم خوش‌بینی خردگرایی قرن هجده و نوزده را در هم شکست و نوعی جهان‌بینی ناهماهنگ پسا مدرن را به ارمغان آورد فرهنگی که در آن واحد با نسبت‌گرایی خویش امکان‌باور به ارزش‌های کلی اخلاقی را نابود کرد و در عین حال به گونه‌ای ناهماهنگ علیه برخی مظاهر ظلم و بیدادگری مانند نژادپرستی و استعمار و زن‌ستیزی و بردگی سخن گفت و بدین ترتیب نوعی خوش‌بینی ماتی را به همراه آورد. اما وقایع بیست سال گذشته این خوش‌بینی بی‌رنگ را نیز در هم شکست و اکنون در میان بیشتر مردم به جای فرهنگ پسا مدرن تنها فرهنگ یأس و حیرت و ناامیدی رایج شده است. آیین بهائی خود را به عنوان راه حل و پاسخی به نظام جور و ستم تعریف می‌نماید و رویکردی بلندمدت و هم‌جانبه و بنیادی برای ریشه‌کن ساختن بیدادگری و استوار داشتن آزادی و عدالت و توان‌مندی و دانایی را پیشنهاد می‌کند.

الف. از مفهوم مارکسیستی سرمایه‌داری به قانون طبیعت

بحث خود را در باره علل ریشه‌ای ظلم با بررسی نظریه مارکسیزم در خصوص جور و بیداد آغاز می‌کنم. به باور مارکسیزم ساختار جامعه واقعی عینی است که در آن علت و مبنای هر پدیدار اجتماعی عوامل و روابط اقتصادی قلمداد می‌گردد. در این دیدگاه فرد آدمی و فرهنگ و ارزش‌ها و هشیاری آدمیان سبب عمده‌ای برای هیچ یک از پدیدارهای اجتماعی تلقی نمی‌شوند. در جهان کنونی، ساختار اقتصادی عبارت از نظام سرمایه‌داری است و به همین دلیل ریشه و سبب بنیادین هر نوع ظلم و ستم شیوه تولید سرمایه‌داری پنداشته می‌گردد و راه‌هایی از این ظلم و جور نیز برقراری نظام اشتراکی عنوان می‌شود.

به رغم حسن نیت نظریه مارکسیزم، تجزیه و تحلیل این فلسفه از ظلم و جور نارساست و به همین دلیل در طول مبارزه کمونیست‌ها علیه جور و ستم انواع نوینی از بیدادگری و اجحاف به وجود آمده است. نمونه این مطلب سبک نگارش خود مارکس است که در نوشته‌های خویش به تحقیر و توهین و خوارسازی هر آن کس که با نظریه او هماهنگ نباشد می‌پردازد. این نظریه، از آن گذشته، عامل مؤثری در ایجاد و تشویق نفرت و خشونت جدی نسبت به "دشمنان خلق" بوده است و در عمل و به گونه‌ای غالباً ناخواسته در ستایش و نیایش آرمان کمونیزم، به سرکوب استقلال و آزادی فردی و اصول حقوق بشر منجر شده است و انواع بیداد دسته‌جمعی را نهادینه کرده است.

نظریه مارکسیزم نتوانست مفهومی جامع از ظلم و سرکوب بدست دهد چرا که در واقعیت علل ریشه‌ای جور و ستم را مورد غفلت قرار داد. برای درک اندیشه بهائی در باره ظلم و عدوان می‌توان به گفتار عبدالبهاء در کتاب خود به نام *مفاهیم* در بحث اعتصاب رجوع کرد. در این بحث عبدالبهاء نخست به علل بلافاصله و کوتاه‌مدت بیدادگری اقتصادی و اعتصاب توجه می‌کند و آنگاه بحث خود را به بررسی علل راستین و ساختاری این گونه دشواری‌ها اختصاص می‌دهد. نخست او از حرص

و طمع سرمایه‌داران و کارگران به عنوان اسباب سطحی و کوتاه‌مدت دشواری‌های اقتصادی سخن می‌گوید و آنگاه تأکید خود را بر آشکار ساختن علت ریشه‌ای و ساختاری موضوع می‌گذارد و چنین می‌گوید:

اما سبب اصلی این مشکلات قوانین طبیعی مدنیت حاضره است زیرا نتیجه آن قوانین این که نفوسی معدود بیش از لزوم ثروت بی‌پایان یابند و اکثری برهنه و عریان و بی سر و سامان مانند¹.

گفتار عبدالبهاء به تشریح علت ریشه‌ای ظلم اقتصادی معطوف است. اما اگر چه وی واضحاً از نتایج ویران‌گر نظام سرمایه‌داری عنان‌گسیخته و نابرابری افراطی آن انتقاد می‌کند اما نظر عبدالبهاء با نظریه مارکسیزم همانند نیست. از اینرو جای شگفت نیست که در همان بحث عبدالبهاء به طور مساوی از نتایج ویران‌گر و ظالمانه برابری اجباری و مصنوعی نظام اشتراکی نیز خرده می‌گیرد. در واقع از نظر عبدالبهاء هم اشتراک اجباری و هم نابرابری افراطی سرمایه‌داری هر دو جلوه‌های گوناگونی از نظام ظلم و سرکوب و عدوان است. شالوده و علت ریشه‌ای ظلم که خود توسط نظریه ماتریالیستی یا ماده‌گرا تشویق و تغذیه می‌شود عبارت از تحکم قانون طبیعت بر حیطه روابط اجتماعی است. برای درک بهتر این مطلب یک گفته دیگر عبدالبهاء را نیز نقل می‌کنم:

و از جمله تعالیم حضرت بهاء‌الله حرّیت انسانست که بقوه معنویّه از اسیری عالم طبیعت خلاص و نجات یابد زیرا تا انسان اسیر طبیعت است حیوان درنده است زیرا منازعه بقا از خصائص عالم طبیعت است و این مسأله منازعه بقا سر چشمه جمیع بلایا است و نکبت کبری².

بدین ترتیب ما شاهد ظهور نظریه نوینی از ظلم و تبعیض می‌باشیم. به باور عبدالبهاء ظلم و جور در تحلیل نهایی حاصل تقلیل انسان به حیطه اشیاء و انحطاط آدمیان به عرصه درندگان و تحکم قانون جنگل بر پهنه روابط اجتماعی است. بنا بر این سرمایه‌داری عنان‌گسیخته تنها یک شکل انحطاط جامعه به سطح جنگل و تقلیل افراد به حد حیوانات درنده می‌باشد. در ظاهر، قانون طبیعت قانون تنازع بقاست و زمانی که منطق جنگل و منازعه دائمی افراد و گروه‌ها اصل تنظیم‌کننده روابط انسانی و اجتماعی می‌گردد و پیشرفت و تکامل محصول همین رقابت و کشمکش و جنگ تلقی می‌شود نتیجه این ساختار اجتماعی انواع گوناگون ظلم و ستم و بیداد است.

ب. چهار شکل عمده انحطاط انسان به پهنه طبیعت

به رغم تنوع افعال و نهادهای ظالمانه، همه جلوه‌های جور و ستم را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد. اما صرف نظر از تفاوت‌های ظاهری هر چهار نوع ظلم و تبعیض، همه آنها جلوه‌های گوناگونی از یک اصل یکسان است و آن انحطاط انسان به حد یک شینی یا یک حیوان درنده است. بدین ترتیب سرچشمه همه نوع جور و ستم، اندیشه و فرهنگی فلسفی است که آدمی خود و دیگران را به مثابه یک حیوان وحشی تلقی می‌نماید و در نتیجه منطق حاکم بر رفتار افراد و نهادهای اجتماعی منطق جنگل یا تنازع بقا می‌گردد. به عبارت دیگر سرچشمه هر نوع جور و ستم در طول تاریخ بشر نفی تعبیری روحانی، معنوی و عرفانی از انسان است که نهادینه شدن آن به حکومت زور و خودپرستی و تبعیض و خشونت و استعمار می‌انجامد. این چهار نوع ظلم و جور یکی به عرصه ساختار سیاسی بین‌المللی، یکی به ساختار اقتصادی جوامع، یکی به شکل حکومت و دیگری به هویت فرهنگی مرتبط می‌گردد. در این میان معمولاً دو نوع از این چهار نوع ظلم و عدوان مورد غفلت قرار می‌گیرد، یکی ظلم حاصل از ساختار بین‌المللی کشورها و دیگری ستم ناشی از تعصب فرهنگی.

آنچه که بیش از همه باعث این غفلت شده است فقدان اندیشه‌های تاریخی و زمان‌مند است. جهان‌بینی بهاء‌الله بر اصل زمان‌مندی و هشباری تاریخی تأکیدی ویژه دارد و در واقع این اندیشه پویایی تاریخی و فرهنگ حلقه اتصال دو اصل دیگر جهان‌بینی بهائی یعنی تعبیر روحانی از هستی انسان و نیز اندیشه‌های جهان‌شمول را تشکیل می‌دهد. عدم توجه به اصل پویایی تاریخ باعث می‌شود که در بسیاری موارد اندیشمندان جهان را هنوز بر اساس مقولات و ساختارهای قرن نوزدهم یعنی چارچوبی اساساً ملّی-محور تصوّر نمایند و در نتیجه از این واقعیت که بشریت وارد مرحله نوینی از تاریخ شده که همه جهان به یکدیگر پیوسته و هم‌بسته و وابسته است غفلت نمایند و در نتیجه به یکی از چشمگیرترین منابع ظلم و ستم در دنیا یعنی ساختار سیاسی بین‌المللی توجه کافی ننمایند. به علاوه عدم توجه به اصل تاریخ‌مندی فرهنگ و انسان باعث می‌شود که در بسیاری از موارد تعبیر عرفانی و مذهبی در ادیان گوناگون به صورت نوعی سنت‌گرایی و کهن‌گرایی در آید که خود از بزرگترین عوامل مسخ و تخدیش اصول دینی و عرفان بوده و با تشویق تعصب و کینه مذهبی خود از بزرگترین ابزار انحطاط انسان و جامعه به حد یک جنگل می‌شود. آشکار است که بی‌اعتنایی به اصل زمان‌مندی و پویایی تاریخ باعث می‌شود که ناخواسته مذهب در واقع نفی‌کننده تعبیر روحانی از انسان گردد و خود به حد یک اندیشه مادی‌گرا و طبیعت‌گرا یعنی فرهنگ تنازع بقا منحنط گردد. از این روست که در اندیشه بهاء‌الله تعبیر روحانی از انسان و هستی لزوماً با اصل

¹ عبدالبهاء، مفاوضات عبدالبهاء: قاهره، 1920، ص. 190.

² فاضل مازندرانی، امر و خلق 3: لانگنهاین، 1986، ص. 401.

زمان‌مندی و هشپاری تاریخی همراه می‌شود و به خاطر همین همراهی است که آیین بهائی از مقتضای تحول تاریخ در این زمان یعنی ظهور یک هشپاری و فرهنگ جهان‌شمول نیز سخن می‌گوید.

پیش از بحث در مورد چهار نوع ظلم و ستم لازم است به یک نکته ظریف توجه شود. درست است که آیین بهائی سرچشمه همه نوع جور و ستم را در انحطاط انسان به حد طبیعت و جنگل جستجو می‌کند اما این اصل به معنای نگرشی منفی در مورد طبیعت نیست. در واقع عکس این مطلب راست است. آیین بهائی طبیعت را مظهر و جلوه‌ای از خدا می‌بیند و در حقیقت آن را مقدس و ارجمند می‌شمارد. این مطلب تا به حدی محوریت دارد که در آیین بهائی مسئله اخلاق و حقوق صرفاً به عرصه آدمیان منحصر نمی‌شود بلکه طبیعت نیز دارای حق است و منطق اخلاق هم به رابطه انسان با انسان و هم به رابطه انسان با طبیعت ارتباط می‌یابد. در آثار گوناگون باب این مطلب بدین گونه مطرح می‌شود که وی مفهوم بهشت و دوزخ را نه تنها در مورد آدمی بلکه در مورد همه هستی و طبیعت صادق می‌شمارد. یعنی همه چیز دارای بهشت و دوزخ است. بهشت هر کس و هر چیز عبارت از شکوفایی کمالات و قوای نهفته آن است در حالی که دوزخ هر چیز و هر کس محروم شدن از آن شکوفایی و تکامل است. آدمی به باور باب مسئولیت دارد که بکوشد تا در حد توانایی خود کمک نماید که همه چیز در طبیعت و هستی به بهشت خود برسد و اگر چنین نکند در نزد خدا مواخذه می‌گردد. اما نکته ظریف در این است که اگر چه حتی قانون تنازع بقا در سطح خود طبیعت در نهایت به کمال و تعادل و بقای طبیعت می‌انجامد و در نتیجه نیک و پاک می‌باشد اما در عرصه آدمی تحکم اصل تنازع بقا نه به پایداری و اعتدال و هماهنگی و نظم هستی بلکه به کشتار و ویران‌گری و مرگ و پلیدی خود و طبیعت منجر می‌گردد. آدمی نظر به روح و خردش پدیداری تاریخی است و نه خواهش‌هایش به طور طبیعی محدود می‌گردد و نه توانایی و قدرتش برای ویران‌گری و کشتار حد و مرزی دارد. به همین دلیل است که برخلاف حیطه غریزی طبیعت که در آن تحکم اصل تنازع بقا همواره با اصل تعاون بقا همراه است و به هماهنگی و نظم و زندگی می‌انجامد، در عرصه جوامع و فرهنگ بشری حکومت منطق تنازع بقا به ویران‌سازی محیط زیست، خشونت و جنگ‌های فاجعه‌آمیز و نابودی انسان و طبیعت هر دو منجر خواهد شد. از اینرو است که پاسداری تقدس طبیعت تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آدمی خود را به حد یک حیوان درنده تقلیل ندهد و از منطق تنازع بقا به عرصه روح و یگانگی و عشق و وداد و فرهنگ صلح و وفاق حرکت نماید و در این معراج و سلوک است که آدمی به عنوان انسان هویدا می‌گردد و تقدس و تعالی طبیعت به عنوان آینه و نشان پاکی خدا پایمال نمی‌شود.

شکل اول: هرج و مرج بین‌المللی

نخستین شکل ظلم و ستم به ساختار سیاسی بین‌المللی مربوط می‌گردد. اگر چه جهان بشری به مرحله‌ای جهانی و جهان‌شمول پا گذارده است اما هنوز عامل تنظیم‌کننده روابط بین‌المللی اصل هرج و مرج یا اصل جنگ است. از نقطه نظر نظریات اجتماعی جالب توجه است که هم مارکسیزم و هم نظریه رئالیزم یا واقع‌گرایی در روابط بین‌المللی هر دو بر این نکته تأکید می‌کنند که علت تعیین‌کننده پدیدار هاست ساختار روابط است و نه ویژگی‌های احاد تشکیل دهنده آن ساختار. با این وصف هیچ یک از این دو نظر توجه شایانی به اهمیت و نقش تعیین‌کننده ساختار بین‌المللی دنیا نمی‌نمایند و در تبیین خود از مسائل اجتماعی و یا جور و ستم از لزوم ریشه‌کن ساختن این هرج و مرج بین‌المللی یعنی ساختار موجود روابط جهان سخن نمی‌گویند. باید توجه داشت که برخلاف تصور متداول، مارکسیزم اگر چه از همبستگی بین‌المللی کارگران سخن می‌گوید اما هرگز در تحلیل خویش از راه حلی جهان‌شمول سخن نمی‌گوید. رویکرد مارکسیزم به جهان‌گرایی صرفاً عبارت از نفی دولت‌هاست و نه ایجاد نهادهای سیاسی جهانی. به عبارت دیگر آنچه که مارکسیزم در عمل از آن دفاع می‌کند تعمیم نظام هرج و مرج از صحنه روابط بین‌المللی به صحنه روابط ملی و محلی است یعنی نابودی دولت و حکومت به طور کلی از پهنه جهان. اما هرگونه تجزیه و تحلیل جدی از ریشه‌های نابرابری و استبداد و ظلم در دنیا باید که به نقش چشم‌گیر هرج و مرج بین‌المللی توجه نماید. همان طور که شوقی افندی رهبر بهائی بیان داشته است برای ایجاد جامعه‌ای عادلانه دیگر صرفاً اعلان شعارهای انسان و عرفانی کافی نیست بلکه باید نظام و ساختار دیگری که بتواند آن شعارها را نهادینه کند به وجود آید.

بدین جهت بود که بهاء‌الله در سال 1868 زمامداران سیاسی جهان را مخاطب نمود و آنان را به طرف ذهنیت و ارزش نوینی فرا خواند. بهاء‌الله فاطعانه به آنان گوش‌زد کرد که باید همه دنیا را همانند یک پیکر آدمی برشمارند و بدانند که همه کشورهای دنیا هم‌اکنون اجزای وابسته و همبسته این پیکر واحد به شمار می‌آیند و بدین ترتیب تنها راه حل دشواری‌های جهان و حرکت در جهت عدالت و صلح، سلوک در جهت یگانگی عالم انسانی، مشورت جهانی، دموکراسی در سطح تصمیمات بین‌المللی، پایان دادن به مسابقه تسلیحاتی و به آغوش گرفتن امنیت دسته‌جمعی می‌باشد. در آن زمان حد اقل در غرب نظریات اجتماعی و سیاسی بر اصل ارگانیسم و حیاتی دولت‌ها و کشورها و ملت‌ها تأکید و اصرار می‌نمود. هر ملت و کشوری یک پیکر واحد بود که دارای وحدت و زندگی ویژه خود بود و نه صرفاً مجموعه‌ای نامنسجم و پراکنده از افراد آن کشور. در این نظریه ناسیونالیستی افراطی، کشورهای گوناگون صرفاً دشمن و رقیب یکدیگر قلمداد می‌شدند و حیطه روابط بین‌المللی صرفاً حیطه جنگل به شمار می‌آمد. در همین زمان است که بهاء‌الله پیامبر ایرانی ندای وحدت عالم انسانی را بلند نمود و از یک پیکر شدن همه دنیا سخن گفت و نه تنها کشورها بلکه تمامی جهان را به گونه‌ای حیاتی و به مثابه پیکری واحد در نظر گرفت. دعوت او از زمامداران عالم بر این اصل مبتنی بود که هرج و مرج بین‌المللی یعنی ساختار عملی نظام جهان در این موقع که جهان یکی شده است سرچشمه هزاران دشواری و تبعیض و خشونت و ظلم خواهد بود.

یکی از جلوه‌های ظلم و نابرابری در جهان کنونی که کمتر مورد توجه نویسندگان و پژوهش‌گران قرار می‌گیرد اصل شهروندی است. اگرچه شهروند یک کشور بودن باعث می‌شود که افراد آن کشور دارای حقوق گوناگون می‌شوند اما در سطحی جهانی مفهوم شهروندی اساساً مفهومی انحصاری و تبعیض‌گونه است و این نکته‌ای بود که بهاء‌الله در آثار خود مکرراً بر آن تأکید نمود. حقیقت این است که در دنیای ما هر چه بیشتر عامل و مبنای اصلی تبعیض و ظلم و نابرابری همین شهروندی است. کودکی در نقطه‌ای فقیر در آفریقا به دنیا می‌آید و در نتیجه از هر نوع امتیاز و حقوقی برای تضمین آینده‌ای شکوفا محروم می‌گردد. در حالی که در همان زمان کودکی دیگر در کشوری ثروت‌مند متولد می‌شود و تنها به خاطر این تصادف بی‌معنی، یعنی محل تولد، آن کودک مشمول ده‌ها حقوق و مزایای گوناگون می‌گردد. این نابرابری افراطی حقوق میان دو کودک صرفاً به خاطر آن است که مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده سرنوشت افراد هم‌اکنون شهروندی آنهاست. حتی طبقه و جنسیت و قومیت دیگر همانند مقوله شهروندی اهمیت تعیین‌کننده ندارند. در دنیای ما نابرابری حاصل از طبقه و جنسیت و نژاد مورد پرسش قرار می‌گیرد و ظالمانه تلقی می‌شود. اما نابرابری افراطی حاصل از شهروندی یعنی تصادف بی‌معنای محل تولد پدیداری طبیعی و عادی تلقی می‌شود. در گذشته اینکه آدمی اهل کجا باشد چندان اهمیتی نداشت چرا که تفاوت میان امکانات افراد در جاهای گوناگون دنیا آن‌چنان عمده نبود. اما از قرن هجدهم و نوزدهم میلادی نابرابری میان کشورهای گوناگون از جهت میزان ثروت و دیگر امتیازات به حدی افراطی و ناموزون شده است که اینکه یک آدمی اهل کجاست خود بزرگترین عامل تعیین سرنوشت زندگانی او می‌گردد. از اینجا است که بهاء‌الله مکرراً در لزوم توجه به اندیشه و فرهنگی جهان‌شمول تأکید می‌کرد که: "عالم یک وطن محسوب است و من علی‌الأرض اهل آن."³ حرکت در جهت عدالت پیش از هر چیز نیازمند حرکت به سوی ساختاری نوین در سیاست بین‌المللی است که همه آدمیان صرف نظر از محل تولدشان به عنوان شهروند جهان و به عنوان انسان از حقوق انسانی بهره‌مند گردند.

علاوه بر تبعیض مبنی بر مقوله شهروندی یکی دیگر از جلوه‌های ظلم و ستم در ارتباط با ساختار سیاسی بین‌المللی اصل امپریالیسم و استعمار است. اگرچه هم‌اکنون همگان در دنیا استعمار و امپریالیسم را محکوم می‌نمایند اما در بیشتر موارد از سرچشمه و سبب ریشه‌ای استعمار غفلت می‌شود یعنی نظام هرج و مرج بین‌المللی و به عبارت دیگر غلبه اصل تنازع بقا در صحنه روابط دولت‌ها و کشورها با یکدیگر. ریشه امپریالیسم و استعمار همین تحکم اصل جنگل در صحنه روابط بین‌المللی است و تا این هرج و مرج مورد پرسش قرار نگیرد و نهادهای دموکراتیک و مشورتی در سطح جهان حاکم نشود راه حل نهایی امکان‌پذیر نیست. برخی از نویسندگان برای فرار از این واقعیت می‌کوشند تا ریشه استعمار و امپریالیسم را به نظام سرمایه‌داری نسبت دهند. اگرچه نظام عنان‌گسیخته سرمایه‌داری خود نوع دیگری از همین نظام جنگل است اما استعمار و امپریالیسم با ایجاد سرمایه‌داری در دنیا پیدا نشد. به گفته مارکس تمامی نظام برده‌داری روم بر مبنای استعمار و امپریالیسم و تسخیر و غارت کشورها و مناطق دیگر دنیا توسط روم استوار بود و اصولاً جهان‌گیری و جهان‌سوزی و تطاول و نسل‌کشی و غارت کشورهای دیگر اصل چیره همه دوران تاریخ بوده است. سرمایه‌داری سبب ایجاد استعمار و امپریالیسم نبوده و نیست بلکه باعث می‌شود که شکل استعمار و امپریالیسم در چارچوب سرمایه‌داری ویژگی‌های نوینی یابد. حتی در دوران سرمایه‌داری نیز منطق حاکم بر روابط اجتماعی در درون کشور استعمارگر با منطق حاکم بر روابط اجتماعی در درون مستعمرات زمین تا آسمان فرق دارد یعنی یکی بر مبنای قرارداد اجتماعی و دیگری بر مبنای فنودالیسم و بردگی استوار بوده است. این تفاوت خود محصول منطق جنگل است که در آن خارجی و داخلی دشمن و بیگانه تلقی می‌گردند و در نتیجه اینکه با یک آدم چگونه رفتار بشود بستگی به داخلی بودن یا خارجی بودن او دارد. به عبارت دیگر تعامل سرمایه‌داری و ملیت‌گرایی افراطی است که شکل‌های نوین استعمار را به بار می‌آورد ولی منطق استعمار و امپریالیسم منطقی است فراتر از سرمایه‌داری.

از اینروست که بهاء‌الله در نوشته‌های خود علت زیربنایی استعمار و امپریالیسم را مورد سؤال قرار می‌دهد، بسیاری از افراد تنها با اینکه خود تحت انقیاد خارجی‌ان در آیند مخالفت دارند ولی اینکه دیگران در تحت انقیاد و سلطه خودشان قرار گیرد را فضیلت و افتخار و فتح و عدالت می‌نامند. در تاریخ همه کشورها و همه ادیان چه تحت عنوان جهاد و چه تحت عنوان کشورگشایی و سلحشوری قهرمانان این فرهنگ‌ها همان‌هایی هستند که به کشورهای دیگر تجاوز می‌کنند، آن مردم را به زور محکوم می‌کنند و منابع اقتصادی و فرهنگی را در خدمت خود در می‌آورند. در همه این موارد ظلم از اصل جنگل و تنازع بقا سرچشمه می‌گیرد. اینکه این اصل هرج و مرج در صحنه جهانی مورد پرسش قرار گیرد و از عرصه حکومت زور و قهر در روابط بین‌المللی به طرف حکومت عدالت و قانون و خرد قدم گذاریم تنها راه حل دشواری‌های دنیایی است که برای اول‌بار به نظامی پیکرگونه بدل شده است.

بهاء‌الله نه تنها با تأکید بر اصل یگانگی جهان‌بشری همه نوع منطق استعمار و خشونت جهان را منتفی نمود بلکه به علاوه استعمار را مستقیماً و قاطعانه محکوم کرد. پس از حمله ناوگان انگلیس به اسکندریه در سال 1882 در بجنوبه درگیری مشهور به "انقلاب عربی" یعنی پس از اشغال مصر توسط انگلستان که برآستی سرآغاز استعمار خاورمیانه توسط بریتانیا بود بهاء‌الله با تأسف و اندوه و صراحت و قاطعیت استعمار انگلیس را محکوم نمود. در دهه‌ها نوشته بهاء‌الله در این زمان این مطلب مورد تأکید قرار می‌گیرد که برای نمونه بخشی از یکی از آن نوشته‌ها را نقل می‌کنم:

³ بهاء‌الله، مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهی: لانگه‌این، 1980 ص. 101.

قد حیبت اعمال اسکندر الأوّل الّذی به بنیت الاسکندرّیة و سمّیت باسمه قد اخذتها البلايا من کلّ الأقطار .. این مظلوم را حزن دیگر احاطه نموده و همی بر هم افزوده چه که سراج بطحاء را ارباب مختلفه احاطه نموده و نور حجاز را خسوف اخذ کرده. عالم منقلب مشاهده می‌شود هیچ یک از اقویا بر ضعف رحم ننموده مثلاً اگر حکومت عالم به یک نفس راجع شود و یک قریه از قری خارج از حکومت او شب و روز در صدد آنست که آن قریه را هم اخذ نماید. ای کاش این طمع و اشتها به جهات دیگر توجه می‌نمود. و اکثر محاربات عالم محض هوی ظاهر و لکن به دین و حمیت و وطن نسبت می‌دهند. دین و وطن شهادت می‌دهند بر کذب این گروه. بگو عالم یک وطن است و مبدء خلق از یک کلمه این نزاع از برای چه و این عناد از بهر که ... مملکت بزرگی محض هوی به دست اعدا افتاده. 7 ذی‌القعدة الحرام سنه 1299⁴

شکل دوم: سرمایه‌داری و کمونیزم

دومین شکل سرکوب و ستم به ساختار اقتصادی جامعه بر می‌گردد. در گذشته چه شیوه تولید برده‌داری و چه فنودالیزم به گونه‌ای آشکار بر نفی انسانیت انسان و خواری و ذلت آدمی بنا شده بود. اما در جهان ما نظام اقتصادی معمولاً یا به شکل سرمایه‌داری و یا به شکل کمونیزم جلوه می‌یابد. هر دو نظام اقتصادی سر منشاء بسیاری جور و ستم و تبعیض می‌باشند و در واقع هم سرمایه‌داری محض و هم کمونیزم جلوه‌های گوناگونی از انحطاط انسان به حدّ یک حیوان وحشی و نفی شرافت و کرامت انسان می‌باشند. در نظام سرمایه‌داری عنان‌گسیخته روابط اجتماعی بر اساس رقابت بازار تنظیم می‌شود بی آنکه نه برابری فرصت‌ها مطرح باشد یا اصول و ضوابط اخلاقی در فعالیت‌های اقتصادی نقشی چشمگیر بازی کند. در واقع نظام رقابت بازار همان تعمیم قانونی اصل جنگل و منازعه بقا در سطح روابط اقتصادی است. در این نظام فرض بر آن است که آدمیان مجموعه‌ای از خواهش‌های خودخواهانه‌اند که از یکدیگر بیگانه و جدا بوده و صرفاً خواهان سود و منفعت خود می‌باشند. در این اندیشه خرد آدمی اساساً به عنوان ایزاری مؤثر برای پیشبرد منافع خودپرستانه شخصی منحنط می‌گردد. چنین نظام بی‌رحمانه‌ای که در آن آدمیان بر مبنای منطق جنگل به یکدیگر می‌نگرند معمولاً به ظهور نابرابری‌های افراطی طبقاتی، افزایش نابرابری در فرصت‌ها، سوء استفاده از ناتوانی در ماندگان، تحکم محاسبات صرفاً پولی، بی‌اعتنایی به سرنوشت محرومان، انهدام محیط زیست و رواج منطق کالایی در مناسبات اجتماعی می‌انجامد.

ولی نفی انسانیت آدمیان در نظام سرمایه‌داری محض به معنای اثبات و تجلیل انسانیت در نظام کمونیستی نیست. برعکس، نظام کمونیستی حدّ اقلّ به همان اندازه نظام سرمایه‌داری آدمی را از انسانیت خویش بیگانه و زدوده می‌کند و او را به حدّ یک حیوان تنزل می‌دهد. هر نوع تجربه کمونیزم تا کنون شکل فجیعی از وخیم‌ترین و بی‌رحم‌ترین جلوه‌های نظام تمام‌گرایی و دولت خشن دلخواهی بوده است. نظام سرمایه‌داری ویژگی‌های مثبتی هم داراست که از آن جمله تأکید بر آزادی و استقلال فردی، دموکراسی سیاسی و جدایی جامعه مدنی از حکومت می‌باشد. اما در نظام‌های کمونیستی همه این پدیدارهای مثبت نیز از میان می‌رود و هدف دست‌یابی به برابری اقتصادی است که بر جامعه تحمیل می‌گردد و این برابری نتایج نیازمند آن است که تمامی جوانب زندگی افراد جامعه توسط دولت کنترل و تنظیم گردد. به عبارت دیگر بر خلاف رویا و تصور مارکس که کمونیزم را به معنای محو خود بخود دولت می‌شمارد همه تجربه‌های کمونیزم از ضرورت افزایش هر چه بیشتر دخالت دولتی تمام‌گرا در همه جزئیات زندگی مردم حکایت می‌کند. اما این افزایش و گسترش دولت مبتنی بر ارباب و وحشت محصول این نیست که آرمان مارکسیزم درست پیاده نشده است. برعکس، خود آرمان برابری در نتایج تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آزادی افراد و حقوق انسانی آنان پایمال شده و همه چیز توسط دولت تنظیم و تحمیل شود. کمونیزم نه پایان خود بیگانگی انسان از خویشتن بلکه انحطاط انسان به حدّ یک حیوان را برای ما به ارمان آورده است. ویژگی‌های چنین نظامی بر همه آشناست: پرستش اجباری این یا آن خودکامه بی‌رحم، رعب و وحشت شدید در میان مردم، بی‌اعتمادی مردم به یکدیگر در چارچوب دولتی که در همه چیز جاسوسی و نظارت مخفی دارد، فساد همه‌جانبه، فقدان کارآمدی اقتصادی، جامعه تسلیحاتی و نظامی‌گرا و ویرانگری محیط زیست. به عبارت دیگر هر دو نظام، نظام انسان‌زدایی بوده‌اند.

شکل سوم: استبداد سیاسی

سومین شکل ظلم و عدوان به مسئله دولت و نوع حکومت مربوط می‌شود. در ارتباط با شکل دولت دو پرسش بنیادی وجود دارد اول آنکه چه کس باید حکومت کند؟ و دوم آنکه حدود مشروع دخالت دولت در جامعه و زندگی مردم چیست؟ در پاسخ به سؤال نخست یعنی اینکه چه کسی باید حکومت کند دو نوع پاسخ در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند یعنی حکومت خودکامه و حکومت دموکراسی. در حکومت خودکامه و استبدادی یک نفر بر مردم حکومت می‌کند و تنها اراده او تعیین‌کننده سرنوشت مردم است. بیشتر تاریخ بشر بر این نوع حکومت بنا یافته است. خودکامگان در اندیشه سنتی بنا به طبیعت از دیگران برترند و حکومت آنان بر مردم مانند حکومت خدا بر جهان تلقی می‌شود. بدین ترتیب در این نوع حکومت همگان از انسانیت خود عاری شده و همانند یک شیئی و حیوان با آنان رفتار می‌شود. در این نوع حکومت هشیاری و خرد آدمیان نادیده شده و در نتیجه افراد از حق مشارکت در تعیین سرنوشت خود و جامعه محرومند و آدمی به عنوان انسان دارای حقوق

⁴ بهاء‌الله، از آثار چاپ نشده در مرکز جهانی بهائی.

بشری نمی‌باشد. آشکار است که نوع دیگر حکومت یعنی حکومت مردم‌سالاری یا دموکراتیک با حفظ و احترام به انسانیت انسان سنخیت دارد. زمانی که جامعه همانند جنگل، و آدمیان همانند دد و جانوران وحشی تلقی نگردند و آدمی به عنوان هشیاری و روح از کرامت و شرافت برخوردار باشد تنها نوع مشروع تنظیم جامعه از طریق مشورت و مشارکت مردم در چارچوب برابری و احترام به حقوق بشر خواهد بود.

این نوع دموکراسی البته بر مبنای تعبیری معنوی و روحانی از همه آدمیان استوار است و در نتیجه با احترام متقابل و یگانگی مردم و نهادینه شدن حقوق و آزادی همگان همراه است. از اینجاست که آنچه در دنیای کنونی دموکراسی نامیده می‌شود در بسیاری موارد تنها جلوه نارسایی از مفهوم راستین دموکراسی است. به عنوان مثال زمانی که سلب حقوق اقلیت‌های مذهبی، قومی و یا زنان توسط رای اکثریت توجیه بشود تنها شبحی از دموکراسی مطرح است. همین طور آنگاه که مشورت میان افراد و گروه‌ها به نزاع و تعصب و دشنام متقابل میان احزاب سیاسی انحطاط می‌یابد در واقع صحنه سیاست به نوعی دیگر به عرصه جنگل و منازعه بقا واژگون شده است.

پرسش دوم به مسئله حدود دخالت دولت در زندگی مردم مربوط می‌شود. در پاسخ به این سؤال دو پاسخ افراطی مطرح شده است که یکی برای دخالت دولت در زندگی افراد جامعه هیچ گونه حد و مرزی قائل نیست و دیگری هر گونه دخالت توسط دولت را پلید و ظالمانه می‌پندارد. نظر اول اندیشه تمام‌گرایی (Totalitarianism) است که برای آزادی فردی احترامی قایل نیست و دولت را مجاز می‌داند که در تمام جزئیات روابط اجتماعی و زندگی فردی مردم قانون‌گذاری و دخالت نماید. معمولاً حکومت سران دینی هم نوعی حکومت تمام‌گرایانه است، چرا که قدرت پیشوایان مذهبی در بسیاری موارد بر شالوده تقلید مردم از ایشان در مورد جزئیات زندگی فردی بنا شده است. اما در هر حال نظام تمام‌گرایانه به گونه‌ای خشونت‌آمیز، آدمیان را بعنوان گله‌ای که فاقد اندیشه و آزادی است تعریف می‌نماید و سیاست را به ابزاری برای انحطاط انسان به حد یک شیئی تقلیل می‌دهد.

اما نظریه افراطی دیگر نظریه آنارشیزم است که هرج و مرج را ستایش می‌کند و هر نوع دولت و قانون‌گذاری را مانع آزادی آدمیان می‌بیند و به این جهت در واقع بهترین نوع دولت را نبودن دولت و حکومت هرج و مرج در جامعه قلمداد می‌کند. در این نظریه نیز مستقیماً جامعه به حد یک جنگل انحطاط می‌یابد، اما این جنگلی است که در تخیل آنارشیزم به شکل یک بهشت موعود ترسیم می‌گردد. منطق هرج و مرج در عمل، منطق منازعه بقاست و آن هم نفی انسانیت انسان است.

در میان این دو نظریه افراطی، نظریه لیبرالیسم بر این باور است که اگر چه هرج و مرج مطلوب نیست و دولت باید وجود داشته باشد اما حدود دخالت دولت در جامعه را باید بسیار محدود کرد و آن را به حداقل رساند. بر طبق این نظر کار دولت نگهداری نظم اجتماعی است و الا آزادی و رقابت میان افراد است که باید رفتار فردی و نهادهای اجتماعی را تنظیم نماید. در نظریه لیبرالیسم تأکید بر این است که چون باید آزادی افراد را پاس داشت در نتیجه باید از دخالت دولت در امور اقتصادی و اجتماعی بر حذر بود چرا که چنین دخالتی از آزادی افراد و خلأیت آنان جلوگیری می‌نماید. آیین بهائی با هیچیک از این سه نظریه همانند نیست. تمام‌گرایی و آنارشیزم هر دو مستقیماً آدمی را به حد جنگل تقلیل می‌دهند. اما نظریه لیبرالیسم هم دارای دشواری‌های عمده‌ای است. درست است که باید آزادی انسان را تشویق و حمایت کرد اما دخالت دولت در جامعه تنها مانع آزادی آدمیان نیست. علاوه بر سیاست‌های افراطی دولت، عوامل دیگری مانند نابرابری افراطی در جامعه، نابرابری فرصت‌ها و سیاست‌های شرکت‌های عظیم اقتصادی نیز موانع بزرگی بر سر راه آزادی مردم بوجود می‌آورند. از اینجاست که اگر چه دخالت افراطی دولت در جامعه ویرانگر است اما در بعضی موارد دخالت و قانون‌گذاری دولت نه تنها سودمند بلکه ضروری هم هست. ملاک این موضوع اصل حقوق بشر است. هر آنچه که حقوق بشر را پایمال می‌کند نمی‌تواند و نباید مبنای قانون و سیاست دولت شود. به عنوان مثال بهاءالله تأکید می‌کند که عرصه حکومت دل باید از عرصه حکومت زمین جدا باشد و این به این معناست که هیچ دولتی حق ندارد که در مورد مسائل مربوط به باور مذهبی مردم دخالت و قانون‌گذاری نماید و کار دولت حفظ آزادی عقیده و دین است و نه ترویج یک دین و سرکوب و آزار نسبت به دین‌های دیگر. به عبارت دیگر دخالت و کنترل پیشوایان مذهبی در امور حکومتی با اصول حقوق بشر منافات دارد و در نتیجه چنین نوع دخالتی نادرست است. همین‌طور به عنوان مثال بهاءالله تصمیم‌گیری در مورد لباس و ریش و مانند آن را به خود افراد سپرده است و در نتیجه دخالت دولت در چنین مسائلی، مثلاً تحمیل حجاب برای زنان و یا مردان با آزادی و حقوق بشری ناسازگار است. اما هر آنچه را که برای محافظه آزادی و حقوق بشر ضرورت دارد باید مورد توجه دولت قرار گیرد. به عنوان مثال دولت موظف است که برای جلوگیری از نابرابری در فرصت‌ها و یا برای ریشه‌کن کردن فقر و بیسوادی در جامعه دست به وضع قانون و تدابیر اصلاحی بزند. از این روست که عبدالبهاء در همان بحث اعتصاب، دخالت دولت در این‌گونه موارد را موجه و شایسته می‌داند.

شکل چهارم: هویت تعصب‌آمیز

سه نوع ظلم و جور که تاکنون مورد بحث قرار گرفت به ساختار جامعه مرتبط می‌شوند. ولی نوع چهارم ستم و عدوان به نظام ارزشها، هویت فرهنگی و گرایش اخلاقی افراد ارتباط می‌یابد. با آنکه این نوع ظلم گاهی بی اهمیت و رو بنایی تلقی می‌شود اما از نظر آیین بهائی از مهمترین منابع و جلوه‌های ستم و جور در جهان است. جهان‌بینی بهائی میان اندیشه و

فرهنگی ماده‌گرا که ویژگی عمده آن هویتی آکنده از تعصب است و اندیشه و فرهنگی معنوی و روحانی که رویکردی عمومی و جهانی را تشویق می‌کند تفکیک می‌نماید. بر خلاف اندیشه مادی که تعصب‌پرور است، اندیشه راستین روحانی، عشق به نوع بشر و خدمت به همه مردم جهان را به بار می‌آورد.

در نوشته‌های باب تأکید می‌گردد که وی برای تحقق دعا و خواسته پیامبر اسلام که از خدا می‌خواست که به او حقائق اشیا را نشان دهد (اللهم ارنی حقائق الاشیاء) آمده است. در فلسفه باب همه چیز از دو جنبه تشکیل شده است، یکی وجود آن شیئی و دیگر ماهیت آن. این دو جنبه معمولاً به‌عنوان دو جنبه الوهیت و عبودیت هم یاد می‌گردند. هر چیز مانند آینه‌ای است که از دو بخش تشکیل شده است، یکی شیشه آینه و دیگری تصویری که از خورشید بر آینه نقش می‌بندد. آینه‌های گوناگون دارای شیشه متفاوتی هستند، یعنی ماهیت و ویژگی‌های خاص خود را دارند اما در همه آنها جلوه و نشانی از خدا، یعنی صورت و مثال الهی تابناک است. جنبه وجود یا الوهیت حاصل فیض و تجلی خداست. جنبه ماهیت عبارت از ویژگی‌های خاص یکی شیئی و اختیار و انتخاب آن است. تاکنون و در طول تاریخ معمولاً هویت افراد بر اساس شیشه‌های آنان یعنی بر اساس جنبه ماهیت آنان تعریف شده است. این جنبه‌ای است که ما را از دیگران جدا می‌کند و هویت را اساساً از طریق نفی دیگران یا تضاد با دیگران و در تقابل با آنان تعریف می‌نماید. تعریف هویت آدمیان بر اساس رنگ پوست یا قومیت یا مذهب یا نژاد و زبان و طبقه اجتماعی و ملیت و مقولاتی مشابه آن از همین دسته است. اما چنین تعریفی از هویت بلافاصله آدمیان را در مقابل یکدیگر می‌گذارد، گروه‌ها را از یکدیگر بیگانه و یا دشمن می‌نماید، از واقعیت بسیار ساده و بدیهی یعنی وابستگی متقابل و یگانگی همه چیز و همه کس غفلت می‌کند، و در نتیجه هویت را به سطح گروه کوچک خود منحط می‌نماید. در این تعریف از هویت به آسانی می‌توان دیگران را از حد یک انسان به حد یک شیئی یا جانوری خطرناک یا یک بیماری کشنده تقلیل داد، از دیگران احتراز کرد، آنان را نجس دانست، دوستی و معاشرت با دیگران را ناستوده و پلید شمرده اخلاق و انسانیت را صرفاً به گروه خود روا داشت و آزار دیگران را فضیلت شمرد. همان‌گونه که جامعه شناس فرانسوی امیل دورکهایم بدرستی گفته است حدود و ثغور اخلاق، حد و مرز گروه است. در این‌گونه تعریف هویت است که نیازها و منافع و خواسته‌های گروه خود، اخلاقی و انسانی و عدالت تلقی می‌شود در حالیکه نیازها، منافع و خواسته‌های یک گروه دیگر نفی می‌گردد. چنین هویتی، هویتی است آکنده از تعصب.

اما از نقطه نظر باب وقت آن آمده است که بشریت به تعریف نوینی از هویت دست بزند. در این تعریف نوین به گفته باب هویت راستین هر کس نه ویژگی‌های شیشه او بلکه جلوه و نشان و صورت خداست که در همه آدمیان و در همه چیز به‌گونه‌ای بازتاب دارد. آنچه که هویت راستین انسان را تشکیل می‌دهد چیزی است که آنها را به هم پیوند می‌دهد، یگانگی آنان را تأکید می‌کند، تقدس و شرافت ذاتی هر یک را به عنوان صورت و مثال خدا باز می‌شمارد، و آدمیان را از چنگال جهل و تعصب به فضای روشن و روان روح و خرد و هشیاری، یعنی عرصه یگانگی نوع انسان و صلح و آرامش و مهر فرا می‌خواند.

گفته شد که یک تعریف ماده‌گرا از هویت با مفهوم تعصب پیوند نزدیک دارد و بر عکس یک تعریف روحانی از انسان ویران‌گر هر نوع تعصب است. این گفته در آغاز ممکن است به‌نظر عجیب آید، اما چنین نیست. مفهوم تعصب یا در واقع نفی هر نوع تعصب، اصلی محوری در آیین بهائی است. اما به‌گفته عبدالبهاء همه جنگ‌ها در دنیا در نهایت محصول نوعی فرهنگ تعصب است و در نتیجه ترک تعصب تنها راه دستیابی به یگانگی و مهر و آشتی است. اما نکته‌ای که عبدالبهاء بر آن تکیه می‌کند از نقطه نظر نظریه اجتماعی و فلسفی بسیار ظریف و نوین است. نه تنها عبدالبهاء جنگ و پرخاش را به تعصب مرتبط می‌کند بلکه بر این واقعیت تکیه می‌کند که شکل ظهور تنازع بقا در میان آدمیان چیزی نیست جز انواع تعصب. به عبارت دیگر آدمیان همواره موجودی فرهنگی هستند و نه صرفاً موجودی طبیعی. اما این فرهنگ زمانی که فرهنگ تعصب باشد همان فرهنگ منازعه بقا یعنی فرهنگ تقلیل جامعه به جنگل و انحطاط انسان به حیوانی درنده است. از اینجاست که می‌توان فهمید که فرهنگی که آدمی را به حد طبیعت تنزل دهد ویژگی اصلی آن فرهنگ منازعه بقا و تعصب است. به‌گفته عبدالبهاء:

در هر زمانی در اقلیمی جنگ بود و این جنگ یا منبعث از تعصب دینی بود و یا منبعث از تعصب جنسی و یا منبعث از تعصب سیاسی و یا منبعث از تعصب وطنی پس ثابت و محقق گشت که جمیع تعصبات هادم بنیان انسانیت و تا این تعصبات موجود منازعه بقا مستولی و خونخواری و درندگی مستمر. پس عالم انسانی از ظلمات طبیعت جز بترک تعصب و اخلاق ملکوتی نجات نیابد...⁵

بنابر این از نقطه نظر عبدالبهاء پرخاشگری، نسل کشی و هر نوع ظلم و ستم در نهایت حاصل انسان‌زدایی است و این انسان‌زدایی چیزی جز فرهنگ تعصب نیست. واژه تعصب را در انگلیسی معمولاً به‌شکل prejudice که حکایت از داوری غیر منصفانه و غرض آلود می‌کند، ترجمه می‌کنند. اما واژه تعصب مفهومی بسیار وسیع‌تر دارد. اگر چه غرض و بی‌انصافی محصول و جلوه‌ای از تعصب است اما تعصب خود عبارت از تقلیل هویت به یک گروه محدود و به‌خصوص

⁵ عبدالبهاء، مکتب عبدالبهاء جلد 3 ص 104.

است. تعصب از واژه عربی "عصبه" یعنی گروه می‌آید و این بدان معنی است که فرد صرفاً خود را با یک گروه به‌خصوص همانند می‌نماید و در نتیجه همه دیگر انسان‌ها و گروه‌ها را بیگانه و دشمن و غیر خودی تلقی می‌کند. این هویت تک بعدی و انحصاری و تبعیضی است که فرد را به داورهای غرض‌آلود و می‌دارد، انصاف را در او می‌کشد، و او را به رفتار و اخلاقی متناقض درباره خودی‌ها و غیر خودی‌ها، داخلی و خارجی، آشنا و بیگانه و دوست و دشمن دلالت می‌کند. هر نوع ظلم و خشونت فجیع به دیگران به این دلیل امکان‌پذیر می‌شود که در رویکرد و فرهنگ تعصب ابتدا دیگران در ذهن فرد متعصب به‌عنوان یک انسان تلقی نمی‌شود. دیگران در تخیل آکنده از تعصب به حد یک حیوان یا درنده‌ای خطرناک یا مرضی مهلک و ساری تبدیل شده‌اند و این احتراز از دیگران و دیوسازی از آنان مقدمه‌آزار عملی بر آنان می‌گردد.

نگاهی به ویژگی‌های تعصب نشان می‌دهد که در رویکرد تعصب‌وار نخست آدمی خود را از دیگر گروه‌های انسانی جدا می‌کند و هویت خود را در مقابل هویتی عمومی یا جهانی یا انسانی به شمار می‌آورد. انحصار و بیگانگی و خصومت با دیگر گروه‌ها ویژگی این رویکرد است. دوم آنکه رویکرد تعصب‌آمیز استقلال فرد را در هم می‌شکند چرا که وی خود را در گروه خود حل می‌کند و هویتش را به گروه انحصاری و محدود خویش تقلیل می‌دهد. به عبارت دیگر تعصب در نقطه مقابل آزادی، استقلال فکری، تحرّی حقیقت، خرد ورزی و انسانیت قرار می‌گیرد. در تعصب، آدمی خود را به باورها و احساسات گروه خود تسلیم می‌سازد و از اندیشیدن آزاد امتناع می‌کند و در حل شدن به گروه خود، ایمنی و دوستی را به بهای انسان‌زدایی از خویشتن می‌خرد. و سرانجام آخرین ویژگی اندیشه تعصب‌پرور آنست که نه تنها از مصاحبت و معاشرت و دوستی و همدلی و گفتگو با گروه‌های بیگانه می‌پرهیزد بلکه به‌سادگی آماده انجام هرگونه ظلم و بیرحمی و تبعیض و کشتار علیه آنان می‌گردد.

بهاء‌الله که ظهور خود را نویدی برای ظهور انسان به عنوان انسان می‌پندارد، شالوده تعصب را در هم می‌شکند و همه جوانب آن را مورد پرسش قرار می‌دهد. به جای نفی هویتی جهانی، عمومی و انسانی، بهاء‌الله در نوشته‌های خویش بر شرافت انسان به‌عنوان انسان سخن می‌گوید و این شرافت و کرامت را منحصر به این یا آن ویژگی اجتماعی یا طبیعی نمی‌نماید بلکه عزت انسان بر اساس هویت معنوی و روحانی آدمی یعنی آنچه که مشترک همه آدمیان است، تعریف می‌گردد. در این‌جاست که او از انسان تعریف نوینی بدست می‌دهد و اعلان می‌کند که "امروز انسان کسی است که بخدمت جمیع من علی الارض قیام نماید"⁶ به همین‌گونه او همه مردم جهان را دوست خطاب کرده و از بلند شدن سرا پرده یگانگی سخن می‌گوید. دور بیگانگی به پایان آمده است و زمان آن فرارسیده که آدمی از یگانگی خود با همه دیگر مردمان آگاه گردد. بهاء‌الله می‌گوید "ای دوستان سرا پرده یگانگی بلند شد به چشم بیگانگان یکدیگر را مبینید. همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار"⁷ به‌علاوه در فرود آوردن بت تعصب بهاء‌الله از لزوم استقلال فکری، انصاف، خرد ورزی، به چشم خود دیدن و به گوش خود شنیدن سخن می‌گوید و در نتیجه برای شناسایی حقیقت و ارزشهای راستین قبل از هر چیزی تحرّی حقیقت، رهایی از بند تقلید گروهی، پاکسازی دل از هر آنچه که دیده و شنیده و شک در باورهای گروه خویش را مورد تأکید قرار می‌دهد. این مطلب عصاره بسیاری از کتاب‌های بهاء‌الله از جمله کتاب ایقان و کلمات مکنونه است. جالب توجه است که در اندیشه بهاء‌الله دو اصل به ظاهر متعارض با یکدیگر پیوند می‌یابند. اول اصل یگانگی با همه نوع انسان و دوم اصل استقلال فکری و خرد ورزی و تحرّی حقیقت. اما آنچه که جهان بینی ظلم و جور را در هم می‌ریزد برآستی جمع این دو اصل است. این دو اصل در متن یک جهان بینی روحانی و عرفانی لازم و ملزوم یکدیگرند و نه اصولی متعارض و متناقض. هنگامی که آدمی نه بعنوان پدیداری مادی بلکه به‌عنوان روح و خرد و هشیاری و نشان خدا تعریف می‌گردد، ضرورتاً این روح هم اندیشمند و مستقل است و هم با همه هستی به‌عنوان جلوه خدا پیوند دارد. سوّمین ویژگی اندیشه بهاء‌الله در ارتباط با تعصب، نفی احتراز از دیگران و خشونت علیه گروه‌های دیگر است. بر عکس، بهاء‌الله محور آموزه‌های نوین خود را بر اساس اصل معاشرت و دوستی با همه نوع بشر با همه ادیان و با همه اقوام معرفی می‌نماید. در لوح طرازات بهاء‌الله چنین می‌گوید:

طراز دوم معاشرت با ادیان است بروح و ریحان ... با جمیع اهل عالم بروح و ریحان معاشرت نمایند چه که معاشرت سبب اتحاد و اتفاق بوده و هست و اتحاد و اتفاق سبب نظام عالم و حیات امم است. طوبی از برای نفسیکه بحیل شفقت و رأفت متمسکند و ازضعینه و بغضا فارغ و آزاد.⁸

فرهنگ معاشرت، فرهنگ صلح و دوستی است و به این سبب بهاء‌الله انسانیت را بر اساس نه خشونت و جنگ بلکه دوستی و مهر بازسازی می‌کند. به گفته او "شئونات درنده‌های ارض لایق انسان نبوده و نیست. شأن انسان رحمت و محبت و شفقت و بردباری با جمیع عالم بوده و خواهد بود."⁹

⁶ بهاء‌الله، مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهی: لانگنهان، 1980 ص. 101.

⁷ همانجا ص. 142.

⁸ همانجا ص. 18.

⁹ همانجا ص. 140.

آیین بهائی با تعبیر روحانی از انسان و نفی تنازع بقا و تعصّب با جلوه‌های گوناگون تعصّب پیکار نموده و می‌نماید. در این میان می‌توان به‌عنوان نمونه به چهار نوع تعصّب علیه اقوام و نژادهای دیگر، زنان، ادیان دیگر و نیز کودکان اشاره نمود. همه این تعصّبات و ظلم و ستم ناشی از آن، در نهایت محصول تقلیل آدمی به حیطة طبیعت، تن مادّی و ویژگی‌های جسمانی آدمیان است. نژادپرستی یک نوع اندیشه فلسفی است که بر طبق آن ماهیت و هویت و در نتیجه حقوق و فرصت‌های آدمیان بر اساس ویژگی‌های بدنی آنان یعنی رنگ پوست تعیین می‌گردد. نظام مردسالاری و زن‌سنیزی در نهایت اندیشه‌ای فلسفی است که هویت راستین آدمیان به جنبه زنانه و مردانه تن آنان مربوط می‌گردد. کینه و نابردباری مذهبی در نهایت معلول تقلیل مذهب و دین به پدیداری خونی، ارثی، ایستا، سنتی و مادّی است و چنانکه خواهیم دید ستم بر کودکان محصول فرهنگ است که تولید مثل در آن تنها به پدیداری جسمانی و جنسی تنزل یافته است. بهاء‌الله با اعلان وحدت عالم انسانی، حقوق بشر و برابری همه آدمیان در چارچوب تعبیری عرفانی از هویت انسانی اهمیت ویژگی‌های بدنی را در تعیین حقوق، ارزش و خرد آدمیان به یکباره مطرود ساخت. عبدالبهاء به دنبال پدر خویش، گوشزد نمود که اصل زیبایی تورات که خدا آدمی را به صورت و مثال خود آفرید در حقیقت به‌معنای نفی نژادپرستی است، چرا که خدا مادّی نیست که بدن داشته باشد و در نتیجه خدا نه سیاه و نه سفید و در نتیجه حقیقت آدمیان به‌عنوان صورت و جلوه خدا هیچ‌گونه ربطی به ویژگی‌های بدنی آنان ندارد. پس امتیاز آدمیان به خردورزی و مهرورزی و خدمت ایشان بستگی دارد و نه به رنگ پوست‌شان یا به زن یا مرد بودن‌شان یا به ملیت آنان یا به ویژگی خونی و خویشاوندی و خانوادگی آنان.

گفته شد که تعصّب عبارت از انحطاط انسان به عرصه تنازع بقا و یا منطق جنگل است و در نقطه مقابل، تعبیری روحانی از انسان قرار می‌گیرد. اینجاست که سخن از تعصّب دینی در نوشته‌های بهائی در آغاز به نظر شگفت‌انگیز می‌نماید. اگر تعصّب تقلیل انسان به حدّ یک شیئی و نفی جنبه روحانی هستی است، چگونه می‌توان تعصّب دینی داشت! پاسخ به این پرسش یکی از تازه‌ترین و خلاق‌ترین جلوه‌های اندیشه عرفانی در آیین بهائی است. از نظر آیین بهائی تعصّب دینی نه تنها یک نوع جلوه راستین رویکردی روحانی و معنوی نیست بلکه بر عکس نفی کامل خدا و عرفان و تعبیر روحانی از هستی است. هنگامی که دین و باور به خدا ابزاری برای توجیه نفرت و کین نسبت به زنان و دگراندیشان و گروندگان دیگر ادیان و مذاهب می‌گردد از دیانت و خدا جز نامی تهی و رسمی عاری از زندگی چیزی باقی نمانده است. به این دلیل است که دعوت بهاء‌الله به تعبیری روحانی از هستی در آن واحد هم نفی فرهنگی است که بنام مادّه پرستی از داروینیزم اجتماعی، ناسیونالیزم افراطی، نژادپرستی، زن‌سنیزی و مسابقت تسلیحاتی و پرخاش و استعمار و خشونت دفاع می‌کند و هم در عین حال نفی آن فرهنگی است که نفرت و دشمنی و خشونت و تبعیض و پامالی حقوق بشر را در زیر پرچم نمادهایی مانند خدا و اراده الهی و نصرت خدا و نظائر آن مورد ستایش و تشویق قرار می‌دهد. بدین ترتیب بسا می‌شود که یک فرد هرگز به خدا باور نداشته و ظاهراً هیچ‌گونه نیایش هم نداشته است اما بخاطر آنکه اندیشه و احساساتش آدمی را به حدّ یک شیئی و یک حیوان تقلیل نمی‌دهد بمراتب و بهرستی روحانی‌تر از آن کسی است که شب و روز به دعا و نماز می‌پردازد اما دلش آکنده از نفرت علیه آفرینش خداست.

عبدالبهاء در کتاب مفروضات در بحث رابطه میان باور به خدا و اخلاق این اصل را مطرح می‌کند که شناسایی خدا بعنوان کمال مطلق مستلزم مهر به خداست. این مهر خدائی مستلزم مهر به همه هستی و همگان است چرا که همه چیز و همه کس جلوه‌های نام و منش خداست و در همه چیز و همه کس نشانی از خدا می‌توان یافت. این مهر جهانی و عمومی به همگان به حسن نیت و نیک‌خواهی آدمی می‌انجامد و این نیک‌خواهی به گونه‌های رنگارنگ کردار نیک منجر می‌شود. از اینجاست که وقتی به نام خدا بجای مهر جهانی و عمومی به هستی، نفرت و کینه و دشمنی با دیگران تشویق و توجیه می‌شود در واقع باور مذهبی صرفاً به ابزاری برای تقلیل انسان به حدّ جنگل، نفی ویژگی عرفانی و روحانی آدمی، و آرایش مادّه‌گرایی و تنازع بقا با پوسته‌ای مذهبی تبدیل شده است. بنا بر این هم تعصّب مذهبی و هم تعصّب‌های حاصل از تنزل انسان به حدّ یک حیوان و شیئی هر دو در حقیقت از منطق و رویکرد یکسانی پیروی می‌کنند. بهاء‌الله در لوح شیخ نجفی یا لوح پسر گرگ تأکید می‌کند که ضغینه و کینه مذهبی "ناریست عالم‌سوز"، آتشی که خاموش ساختن آن بسیار دشوار است و تنها باید با آب مهر و دوستی و یگانگی آنرا افسرده ساخت. او شیخ نجفی را گرگزاده می‌خواند چرا که برغم تقدس ذاتی همه آدمیان فرهنگ این ملا و پدرش که هر دو دست‌شان آلوده به خون بیگناهان و یتیمان بود فرهنگ جنگل بود. آنکه دست به ستم می‌زند تنها قربانی نیست که به مانند یک حیوان و شیئی با او رفتار می‌شود. پیش از چنین تقلیلی خود ستمگر است که با منش درندگان ارض خود را از انسانیت به‌دور ساخته است.

چهارمین نوع تعصّب یا پیروی از منطق جنگل به ظلم علیه کودکان مربوط می‌شود و این نوع از ستم کمتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. زمانی که پدر و مادر فرزند خویش را بگونه‌ای ناهشیار و ناآگاه و صرفاً به دنبال التذادی جنسی یعنی بدون تصمیم آگاهانه، آمادگی و تعهد به تربیت فرزند در محیطی آکنده از مهر و ایمنی-بوجود می‌آورند در حقیقت تولید و تربیت کودکان به عرصه جنگل انحطاط یافته و در اینجا کودکانند که قربانی راستین این سقوط به تن‌پروری و کامجویی بدنی شده‌اند. خانواده‌های در هم شکسته که کودکان را گیج و سرگشته و مغفول و محروم از منابع گوناگون رها می‌کنند بازگشت به جنگل را برگزیده‌اند. به همین سان خانواده‌هایی که از اقتدارگرایی پدر، خشونت علیه زنان و کودکان، اعتیاد به مواد مخدر و الکل، تنبلی و بیکاری و ناامیدی رنج می‌برند نیز بگونه‌ای دیگر کودکان را مورد خشونت قرار می‌دهند. نوزاد آدمی بر خلاف نوزاد حیوانات معمولاً نیازمند کمک و پرورش طولانی پدر و مادر برای بقاست و به علاوه

موفقیت کودکان در زندگی نیازمند تربیت فرهنگی و مدنی و اخلاقی آنان است. از این روست که عدالت و دادگری در مورد کودکان نیازمند عدالت اجتماعی و ریشه‌کن کردن فقر از جامعه، حضور شخصیت‌های اخلاقی و متعهد به ارزشهای معنوی در وجود پدر و مادر و نیز خانواده‌ای نیرومند اما مهرآمیز و مشورت‌محور می‌باشد. فرهنگ نوین جهان هر چه بیشتر با نفی انطباط اخلاقی و کنترل نفس در رابطه با خواهش‌های جنسی به گونه‌ای ویرانگر آدمیان را هر چه بیشتر به طرف بازگشت به منطق جنگل یعنی کامیابی بلافاصله خواهش‌ها بی‌هیچگونه انطباطی سوق می‌دهد. چنین انحطاطی به حیطة جنگل معمولاً اوج آزادی و پیشرفت و رهائی از جور و ستم تلقی می‌گردد و در این فرایند انسان‌زدائی، آزادی راستین یعنی رهائی از منطق طبیعت و تنازع بقا و خودخواهی و نفع‌جویی شخصی است که قربانی می‌گردد. اما قربانی راستین این مادپرستی کودکانند.

ج. تناقض ساختاری تمدن کنونی

چنانکه دیدیم همه انواع ظلم و ستم در نهایت حاصل کاهش آدمی به پهنه تنازع بقا است. اما این اصل به‌خوبی کلیدی برای شناسایی بزرگترین تناقض ساختاری تمدن کنونی است. اگرچه قانون طبیعت یعنی قاعده تنازع بقا در خود طبیعت نیک و پسندیده است و به تعادل و پاسداری زندگی در طبیعت می‌انجامد اما آدمی بخاطر آنکه صرفاً پدیداری طبیعی و مادی نیست، دارای خرد و خودآگاهی است و توسط غرایز طبیعی محدود نمی‌گردد باید که در تنظیم رفتار و روابط خود چه با دیگر آدمیان و چه با طبیعت بر اساس نه منازعه بقا بلکه ارزشهای ناشی از ویژگی معنوی و روحانی خویش یعنی اصل مهر و وداد و همکاری و همبستگی رهنمائی شود. متأسفانه باید گفت که تاریخ بشر تا کنون اساساً تاریخ منازعه بقا و جور و ستم بوده است. تاریخ ما تاریخ بردگی و بردماری، جنگ و استثمار و استعمار کشورهای دیگر، زن‌ستیزی، نابرابری‌های شگرف طبقاتی، نبرد مذاهب، خودکامگی سیاسی و تقلید و نادانی توده‌ها در ارتباط با سران مذهبی بوده است. اما به رغم این واقعیت، حکومت اصل تنازع بقا در عرصه روابط انسانی ظلم و ستم و ویرانگری را در چارچوبی محدود جاری می‌کرد و علت این هم آن بود که دامنه دانش و تکنولوژی آدمی گسترش زیادی نیافته بود و در نتیجه توانایی انسان برای ویرانگری و کشتار محدود بود. اما دنیای کنونی نمایشگر ظهور مرحله نوینی در سیر تاریخ است. در این مرحله بخاطر پیشرفت دانش و تکنیک، آدمیان از قدرتی نامحدود برای ویران‌سازی و کشتار برخوردار شده‌اند بگونه‌ای که می‌توان در مدت کوتاهی میلیون‌ها مردم را از میان برد و یا حتی به نابودی خود و کره زمین منجر شد. جنگ همیشه بازتابی از منطق جنگل و زور و ستم بوده است اما تنها هم اکنون است که نتیجه جنگ بگونه‌ای عینی می‌تواند نه پیروزی بر دشمن بلکه نابودی زندگی از پهنه کره زمین باشد.

آشکار است که ما در مرحله نوینی از تاریخ به‌سر می‌بریم و باید که عادت‌های فکری خویش را مورد بازخوانی و بازسازی قرار دهیم. اما آدمیان در چند قرن گذشته بجای آنکه منطق تقلیل انسان به حد ماده و طبیعت یعنی قانون منازعه بقا را مورد پرسش قرار دهند و با تعبیری معنوی از انسان تعریف نوینی از ارزش‌ها و روابط انسانی بدست یابند بر عکس در این زمان که حکومت تنازع بقا می‌تواند به نابودی همه مردم و تمدن بیانجامد هر چه بیشتر در جهت فلسفه‌های مادی قدم برداشته، آدمی را صرفاً یک حیوان پیچیده تعریف نموده و آدمیان را بر اساس هویت‌های خصوصی و انحصاری که به کشمکش و تعصب و ستیز می‌انجامد تعریف می‌نمایند. این واقعیت، تناقض بنیادین و ساختاری جهان ماست که هر چه بیشتر ما را به طرف زوال ارزشهای اخلاقی، نسبی‌گرایی ارزشها، بازگشت به خواهش‌ها و احساسات طبیعی و تضعیف انطباط خواسته‌های آبی بدنی توسط فرد رهنمون می‌گردد.

در نوشته‌های بهاءالله دقیقاً سبب اصلی ظهور آیین بهائی و دعوت آن به فرهنگ وحدت و یگانگی همین دگرگونی ساختاری کنونی است. نوشته‌های بهاءالله و عبدالبهاء آدمیان را به آگاهی از این ساختار نوین دعوت می‌کند و با تأکید بر تعبیری روحانی و عرفانی از هستی عبور از منطق جنگل و ورود به عرصه روح و خرد یعنی عرصه صلح و یگانگی و مهر و دادگری را تشویق می‌کند. از این روست که رهائی از منطق جور و ستم در آثار بهائی به شکل وحدت در کثرت هویدا می‌گردد و این اصل مقتضای راستین مرحله نوین تکامل بشری است. اینکه آئین بهائی سرچشمه ظلم و ستم را تقلیل انسان به پهنه طبیعت و جنگل می‌شمارد به این معنا نیست که از نظر این آئین اندیشه انتزاعی تعیین کننده تاریخ است. بر عکس یکی از ویژگی‌های جهان‌بینی بهائی آن است که اندیشه از تبلور آن در نهادهای اجتماعی ناگسستگی است. یکی از محدودیت‌های ناگزیر ادیان گذشته این واقعیت است که علی‌رغم تأکید همه ادیان به حقیقت روحانی هستی، جنبه عرفانی و روحانی انسان و مقام ارجمند آدمی هیچیک از این ادیان نتوانستند به‌طور جدی آن حقیقت روحانی را در چارچوب آموزه‌های اجتماعی خود آشکار سازند. بعنوان مثال هیچیک از این ادیان بردگی را تحریم نکردند. سبب این تناقض در داخل ادیان این بوده است که هم آدمی و هم دین پدیداری تاریخی است و در نتیجه به رغم حقیقت مشترک ادیان که حکایت از کرامت و ارجمندی انسان به عنوان انسان دارد، ادیان گذشته مجبور بودند که تعالیم اجتماعی خود را در چارچوب ممکن در زمان و فرهنگ خود بازسازی نمایند. به همین سبب هم هست که پیامبران گذشته معمولاً ظهور صلح و دادگری را به پایان زمان معوق ساختند. اما بهاءالله بر این باور است که اکنون زمان آخر فرا رسیده است و این زمان آخر نه پایان تاریخ بلکه پایان تحکم منطق جنگل بر تاریخ و سرآغاز ظهور انسان بعنوان انسان است و بدین جهت است که در این مرحله نوین از تاریخ

ضروری است که اصل کرامت معنوی انسان خود را به شکل شرافت و ارجمندی همه آدمیان، آدمیان زنده و نه یک مفهوم عرفانی انتزاعی، در داخل فرهنگ و نهادهای اجتماعی نمایان نماید.

آزادی و رهایی آدمیان نیازمند یک اندیشه روحانی است که آدمیان بر اساس دو ویژگی ظاهراً متعارض شناسایی شوند. از طرفی تفرّد و تفاوت و استقلال و آزادی هر یک از آدمیان مورد تأکید قرار گیرد و مسئولیت شخصی و تحرّی حقیقت و اتّکاء بر اندیشه مستقلّ فردی تشویق گردد. آدمی بعنوان روح و آینه خدا نمایی از وحدت خدا می‌شود و هر انسانی با هر انسان دیگر تفاوت می‌یابد. اما در عین حال آدمی به عنوان روح با همه دیگر انسان‌ها یگانگی و انس و وداد می‌یابد و آگاهی از وحدت راستین همه هستی و وابستگی متقابل همه آدمیان مبنای نظام برابری و مهر و صلح و وفاق می‌گردد. این پیوند در واقع همان اصل وحدت در کثرت است که خواسته مرحله نوین تاریخ بشر است. اولین تعلیم بهاءالله ترک تقلید و تحرّی حقیقت است و مرکزی‌ترین تعلیم و هدف بهاءالله یگانگی نوع بشر است.

اصل وحدت در کثرت از تنگنای نظریات پیشامدرن، مدرن و پسامدرن فراتر می‌رود. آدمیان به حدّ تعصّب‌آمیز گروه خاصّ خود تقلیل نمی‌یابند، ارزش‌ها و واقعیت نسبی محض نمی‌گردد، و واقعیتی به عنوان انسان مورد نفی قرار نمی‌گیرد و در عین حال آدمی از دیگر آدمیان جدا نمی‌شود. آنچه که تعریف کننده نظام دادگری و آزادی است وحدت در کثرت است و حتی که به ارتباط و مکالمه و معاشرت و دوستی میان گروه‌های گوناگون می‌انجامد، کثرت را زیبایی و کمال می‌شمارد، و این کثرت را به حدّ بیگانگی و جدائی و دشمنی منحط نمی‌سازد. عبدالبهاء می‌نویسد:

اختلاف به دو قسم است یک اختلاف سبب انعدام است و آن نظیر اختلاف ملل متنازعه و شعوب متباززه که یکدیگر را محو نمایند و خانمان براندازند و راحت و آسایش سلب کنند و خونخواری و درنگی آغاز نمایند و این مضموم است. اما اختلاف دیگر که عبارت از تنوع است و آن عین کمالست و سبب ظهور موهبت الهی. ملاحظه نمایند گل‌های حدائق هر چند مختلف النوع و متفاوت‌اللون و مختلف‌الصور و الاشکالند ولی چون از یک آب نوشند و از یک باد نشو و نما نمایند و از حرارت و ضیاء یک شمس پرورش نمایند آن تنوع و اختلاف سبب از دیاد جلوه و رونق یکدیگر گردد. این اختلاف آداب و رسوم و عادات و افکار و آراء و طبایع سبب زینت عالم انسانیت. این ممدوحست.¹⁰

از نظر آیین بهائی همین اصل وحدت در کثرت باید مبنایی برای روابط سیاسی بین‌المللی، روابط سیاسی ملی و نیز روابط اجتماعی و فرهنگی مردم جهان بشود. آزادی راستین صرفاً به معنای برابری قانونی آدم‌ها نیست بلکه به علاوه نیازمند وحدت و اتّحاد و اتّفاق میان گروه‌های گوناگون است. به همین جهت است که بهاءالله صرفاً از برابری نوع بشر سخن نمی‌گوید، بلکه به علاوه بر وحدت و یگانگی نوع بشر تأکید می‌نماید. یگانگی و وحدت به این معناست که نه تنها گروه‌های متکثر و افراد گوناگون دارای حقوق برابر هستند بلکه این برابری با مهر و معاشرت و ارتباط و تفاهم میان گروه‌ها و افراد همراه می‌باشد.

اصل وحدت در کثرت بیانگر عدالت و آزادی در عرصه روابط اقتصادی نیز می‌باشد. نظام اقتصادی نه تکثر را در جامعه از بین می‌برد و نه یگانگی و وحدت را. آزادی اقتصادی آدمیان باید پاسداری شود چه که آزادی ویژگی گسست‌ناپذیر روح انسان است. اما تحقق این آزادی نیازمند تساوی در فرصت‌ها هم می‌باشد. بدین ترتیب نه تنها دولت و قوانین اجتماعی موظف بر تضمین برقراری فرصت برای همگان و ریشه‌کن ساختن فقر و گرسنگی و درماندگی از جامعه است، بلکه به علاوه فرهنگ آدمیان نیز بر تعبیری روحانی و معنوی از کرامت و شرافت انسان مبتنی شده است. در این میان توان‌گران و ثروت‌مندان در ماندگان را امانت الهی ما بین خود می‌شمارند و آنان را عزیز و مقدّس می‌شمارند و در عین حال در ماندگان نیز می‌کوشند که به دیگران وابسته نشوند، رضا به خواری خود ندهند، جویای کار به عنوان وظیفه‌ای روحانی باشند، در کسب مهارت‌ها و پیشرفت دانش خود بکوشند و خودکفا شوند.

یکی دیگر از جلوه‌های این بینش نوین از ظلم و آزادی این است که جور و ستم نه تنها علیه جسم و بدن بلکه به علاوه علیه روح و دل نیز مورد پرسش قرار می‌گیرد. همان گونه که بسیاری از نویسندگان از ویر گرفته تا فوکو خاطر نشان کرده‌اند بزرگترین نوع ظلم آن است که روح و اندیشه و دل ستم‌دیده را نیز تسخیر نماید. اما شناسایی و توجه به سرکوب و ستم در حیطه دل به معنای آن است که در نقد ظلم باید از ظلم به خود هم انتقاد نمود. مقهوریت اندیشه و درون ستم‌دیده توسط ستم‌گران گاهی به این گونه جلوه می‌آید که فرد ستم‌دیده تعریف ستم‌کار از ستم‌دیده را می‌پذیرد و خود را به همان گونه که ستم‌گر می‌خواهد تعریف می‌نماید یعنی خود را کهنتر از ستم‌کار و موجودی خوار و پست به شمار می‌آورد. نوع دیگر این درونی‌ساختن فرهنگ جور و ستم، رسوخ نامیدی و یأس در قلب ستم‌دیده است که او را علی‌رغم طرد برتر بودن ظالم، به

¹⁰ عبدالبهاء، خطابات حضرت عبدالبهاء 1: لانگنهین 1984 ص. 37.

ورطه سکوت و بازسازی ظلم رهنمون می‌نماید. اما مهم‌ترین جلوه درونی ساختن فرهنگ ظالم این است که مظلوم تعریفی را که ستمکار از خود دارد دنبال کند یعنی خود را همان‌گونه ببیند که ستمکار خود را می‌بیند. اگر چه این چنین تعریفی ظاهراً به عنوان رهایی و آزادی تلقی می‌شود اما در واقع شدیدترین شکل پیروزی ظالم و فرهنگ ظلم است. علت این مطلب این است که ستمکار خود را بر اساس قانون جنگل مورد تعریف قرار می‌دهد و فرهنگ او فرهنگ تنازع بقا، نفرت و پرخاشگری و کشتار و غارت است. از اینجاست که رهایی از ظلم نه صرفاً باور به کهنتر نبودن خود بلکه طرد کامل فرهنگ جنگل است. آثار بهائی از لزوم نفی هم سرکوب و جور علیه جسم و تن و هم سرکوب علیه دل و روح سخن می‌گوید. از اینروست که فرهنگ و تعریف ظالم از خویشتن در عین حال که ظلم به دیگری را باعث می‌شود بیش از هر چیز ظلم به خود نیز می‌باشد. شخص نژادپرستی که خود را به خاطر نژادش برتر می‌یابد، قبل از هر چیز خود را به حدّ یک شی و یک حیوان منحط ساخته است چرا که هویت و ارزش و مقام خود را در ارتباط با ویژگی‌های مادی خود تعریف می‌نماید و خویشتن را از انسانیت عاری کرده است. نژادپرستی نه تنها نفی انسانیت دیگر انسان‌هاست بلکه انسان‌زدایی از خود نژادپرست هم می‌باشد. فردی که زن‌ستیز می‌باشد و برتری خود را بر اساس ویژگی‌های مردانه خود تعریف می‌نماید قبل از به برده‌کشیدن زنان، خود را از انسانیت خارج کرده و خویشتن را به عنوان یک حیوان تعریف می‌نماید. در آثار بهائی از ظلم به خود سخن رفته است و اساساً این "ظالم لنفسه" کسی است که جنبه روحانی و معنوی خویش را فراموش کرده و خود را به هویتی خصوصی و خودخواه و بیگانه از دیگران تقلیل داده است.

2. پاسخ بهاء‌الله به جور و ستم: سه اظهار امر

زندگی و سخنان بهاء‌الله به طرد انواع جور و ستم معطوف است. به عنوان نمونه، سال‌ها پیش از اظهار امر در باغ رضوان (سال 1863)، وی بنیان برده‌داری را در هم شکست و اعلان نمود که همه آدمیان بندگان خدایند و به این سبب هیچ انسانی حق ندارد که مالک یک انسان دیگر باشد. بهاء‌الله به گونه‌ای منظم و صریح هم استبداد سیاسی و هم استبداد مذهبی و فرهنگی، یعنی هم حکومت خودکامه پادشاهان و هم تبعیت و تقلید از پیشوایان دینی را طرد نمود و از لزوم حرکت در جهت دموکراسی سیاسی و فرهنگی سخن گفت. وی از عدالت اجتماعی و اقتصادی حمایت کرد و از ستم بر در ماندگان و ناتوانان بگریست. پیامبر ایران بارها و صریحاً استعمار انگلیس و اشغال مصر توسط ناوگان انگلیسی را محکوم کرد و برای پیروزی مصریان دعا نمود. او جهاد و حکومت علمای مذهبی را محکوم کرد و بر عکس، مردم را دعوت نمود که همه جوانب زندگی خویش را بر اساس ارزش‌های روحانی، عمومی و جهانی بازسازی نمایند. او همه مظاهر تعصب، کینه و بغض و خشونت و انسان‌ستیزی را نفی کرد و بشریت را به یگانگی جهان بشری و صلح عمومی فراخواند.

برای بررسی واکنش و پاسخ بهاء‌الله به جور و ستم سودمند است که ببینیم که او شخصاً چگونه به ظلم و عدوان در زندگی خویش پاسخ داده است. بدین جهت در اینجا به عنوان نمونه به سه رخداد تاریخ‌ساز در زندگی او و تاریخ آئین بهائی یعنی سه مرحله اعلان رسالت و پیام خویش توجه می‌کنیم. اعلان مقام و پیام بهاء‌الله در سه مرحله پیاپی صورت پذیرفت. در سال 1852 در سیاه‌چال طهران بهاء‌الله به گونه‌ای نهفته اعلان ظهور نوین را بنمود. در سال 1863 یعنی در زمان تبعید از بغداد به استانبول و ادرنه مأموریت و پیام پیامبر ایرانی بگونه‌ای آشکار اعلان شد. و بالاخره در سال 1868 در زمان تبعید به عکا بهاء‌الله مأموریت و پیام خویش را به گونه‌ای کاملاً صریح و جهانی به همه مردم بشر ابلاغ کرد. در ارتباط با این سه نقطه عطف در زندگی بهاء‌الله و آئین بهائی دو پرسش را می‌توان مطرح نمود. پرسش اول مربوط به زمان این سه اظهار امر است: چرا پیامبر ایران در این هنگام بخصوص تصمیم به اعلان رسالت خود نمود؟ سؤال دوم مربوط به محتوای پیام او در این سه اظهار امر می‌گردد، یعنی اینکه در این سه اعلان چه پیامی بیان شده است؟ پاسخ به این دو پرسش از یکدیگر جداناپذیر می‌باشند.

الف - هنگام اظهار امر

زمان سه اظهار امر پدیداری تصادفی نبوده است. بهاء‌الله در نوشته‌های متعددی به گونه‌ای آشکار توضیح داده است که چرا در این سه زمان بخصوص تصمیم به اظهار رسالت و پیام خود نمود. به طور کلی هرگاه که به نظر می‌رسید که ظلم و جور نسبت به ارزش‌های نوین روحانی و جامعه‌ای که نماینده آن است به اوج خود رسیده و در ظاهر ستم‌دیدگان پیشرو و نوآور از شدت قساوت و خشونت ستمگران نابردبار شکست یافته اند، بهاء‌الله بر آن می‌شد که این شکست را به پیروزی بدل کند و به جای سکوت و تن دادن به خواسته ستمکاران قلم‌شکن، با اعلان فرهنگ مهر و تکامل و یگانگی، انرژی روحانی نوینی در جامعه پیشرو و ستم‌دیده جاری نماید و سکوت را به فریاد مهر و عدالت مبدل نماید. هر سه اظهار امر بهاء‌الله در واقع دیالکتیک شکست و پیروزی یا بحران و بهروزی را نمایش‌گر می‌گردد. در اندیشه بودائی و هندو، نیلوفر آبی نمادی از

ارزش‌های عرفانی و روحانی است و بی‌تردید یکی از شاخص‌ترین این دیالکتیک بحران و پیروزی است. نیلوفر آبی نماینده ظهور گل دادگری و مهر از وسط لجن‌زار نفرت و بی‌دادگری است. سه اظهار امر بهاء‌الله سه جلوه تابناک رستن نیلوفر آبی، رست‌گاری، فرهنگ داد و مهر و یگانگی است. بهاء‌الله هرگز حاضر نشد که به خاطر ستم نابخردان به مانند یک قربانی پذیرا رفتار نماید و سکوت و یأس را بپذیرد. پاسخ او به ظلم مبارزه فعالانه وی علیه فرهنگ ستم، اعلان و ترویج فرهنگ مهر و وداد و نفی فرهنگ خشونت و دد منشی و انسان ستیزی بود.

این اصل در نوشته‌های بهاء‌الله بارها تکرار و تأکید می‌شود. در اینجا تنها به چند گفتار وی توجه می‌گردد:

السَّجْنُ لِمُظْهِرِ أَمْرِ اللَّهِ بِمَا أَكْتَسَبَتْ أَيْدِي أَهْلِ النَّفَاقِ. بِالْكَلِمَةِ نَفَخْنَا فِي الصُّورِ.¹¹

قُلْ إِنَّ الطَّيْرَ قَدْ طَارَتْ عَنِ أَفْئَانِ الْعِرَاقِ وَ ارَادَتْ فَنُونَ أُخْرَى... ان في هذا الخروج لا علاء لامر الله العليم الحكيم و فيه ستر اسرار الحكمة... ان الذينهم يفرحون بخروج هذه الطير تالله انهم على غفلة مبین... ان هذا العبد انفق روحه لله محبوب العارفين و لن يخاف من احد و لو يجتمع عليه ملوك الارض.¹²

قُلْ تالله انا ما اردنا ان نكشف امرنا لأحد و كذلك كنا في ستر عظيم. فلما حبسونا المشركون في هذا السجن لذا اظهرنا وجهنا رغماً لأنفهم.¹³

ان القضاء ما منع البهَاء عن ذكر موجد الأشياء... اذا دخلنا السجن بلغنا الملوك رسالات الله الملك العزيز الجميل ليعلموا انه كان مقتدرًا على ما اراد و لم يمنعه من في السموات و الأرضين.¹⁴

قُلْ ان المشركين لما سترونا في هذا السجن لذا اظهرنا الوجه بالحق ليشهدوا بأنه هو المقتدر على ما يشاء.¹⁵

در واقع هر سه اظهار امر بهاء‌الله در زمانی رخ می‌دهد که به ظاهر سوداگران نفرت و خشونت موقف شدند که جامعه نوظهور روحانی را در معرض اضمحلال قرار دهند. اظهار امر نهفته بهاء‌الله در وسط زندان در سیامچال طهران صورت می‌گیرد و این در زمانی است که ناصر الدین‌شاه و فقهاء دست به یکدیگر داده و به نسل‌کشی بابیان پرداختند. در این زمان یعنی سال 1269 هجری مطابق 1852 میلادی تقریباً همه رهبران جامعه بابی کشته می‌شوند. همه طبقات و اصناف ایران در کشتن بابیان سهیم و شریک می‌شوند و پیمانی از جنایت و خون‌خواری علیه بابیان در سر تا سر ایران بسته می‌شود و بهاء‌الله نیز در سیامچال طهران زندانی می‌گردد. در این زمان که به نظر می‌رسد آتش فرهنگ نوین به خاموشی می‌گراید بهاء‌الله با اعلان رسالت و پیام خویش فرهنگ مهر و یگانگی را بنیان نهاد و با چنین اقدامی زیربنای فرهنگ جنگل را در هم شکست.

به همین‌سان و در دنباله آن اظهار امر نهفته، بهاء‌الله در دوران تبعید بغداد با اخلاق فرهوشی و قلم خویش جامعه بابی در بغداد را زنده نموده به نشر و ترویج فرهنگ مهر و یگانگی و صلح پرداخت، و در ارتباط نزدیک با مردم بغداد، احترام و اعجاب و مهر و افتخاری شگفت‌انگیز را نسبت به آئین نوین در دل مردم عادی، علماء و زمامداران بغداد برقرار نمود. شهرت آئین نوین و جذبه خلاق آن، پادشاه و فقهای ایران را چنان به ترس و اداشت که هر دو با جدیت کوشیدند تا دولت عثمانی را نیز علیه بهاء‌الله دبیین کنند و وزرای آن کشور را به اخراج بهاء‌الله از بغداد و تبعید او به نقطه‌ای دور دست و ادار نمایند. پس از سالها کوشش بالاخره موقف شدند و دولت عثمانی حکم تبعید بهاء‌الله از بغداد را صادر کرد. در این زمان بنظر می‌رسید که نه تنها با چنین تبعیدی بار دیگر آتش آفرینندگی فرهنگی و روحانی خاموش می‌گردد بلکه هم اکنون آئین نوین مورد تهدید و ستم نه تنها زمامداران ایران بلکه به علاوه زمامداران عثمانی هم قرار می‌گیرد. دقیقاً در همین هنگام و در بحبوحه این بحران است که بهاء‌الله پیش از ترک بغداد در خارج شهر بمدت ۱۲ روز در باغی قرار می‌یابد و این مدت را به اعلان آشکار ظهور نوین، آمدن روز رستاخیر، و سرآغاز آئین نوین خدا تخصیص می‌دهد و در عرصه فرهنگ و قلمرو دل‌ها بهشتی آکنده از گلهای مهر و وداد می‌گشاید.

¹¹ بهاء‌الله، INBA: 277: 15.

¹² بهاء‌الله، INBA: 71: 17-18.

¹³ بهاء‌الله، INBA: 26: 36.

¹⁴ بهاء‌الله، INBA: 34: 91.

¹⁵ بهاء‌الله، INBA: 36: 117.

و بالاخره در زمانی که اشتها آئین بهائی در سرتاسر ایران و در ادرنه و دیگر نقاط ولوله و شور و نشوری نوین برمی‌انگیزد و بوستان‌های معانی و شقائق مهر در هر جا از طلوع بهاری فرخ و فرخنده نوید می‌دهد باز دو زمامدار ایران و عثمانی دست به دست یکدیگر داده و با تبعید نهائی به‌آءالله به عکا به جایی که امیدی برای ادامه زندگی آن زندانی متصور نبود به قلع و قمع پیام نوین اقدام می‌کنند. پاسخ به‌آءالله درست در همین زمان، سومین و چشمگیرترین اظهار امر او بود یعنی اظهار امری که در سال 1868 و بلافاصله پس از تبعید به عکا رخ می‌دهد و پیامبر ایرانی در این زمان با فرستادن نامه‌هایی به زمامداران جهان بگونه‌ای عمومی و جهانی ندای یگانگی عالم انسانی و صلح عمومی و نفی نابرداری و جور و ستم را به گوش همگان چه در شرق و چه در غرب می‌رساند و جهان بشری را به صلح عمومی و وحدت عالم انسانی فرا می‌خواند.

ب. پیام سه اظهار امر

دیدیم که هنگام اعلان راز و پیام نهفته در دل به‌آءالله هنگام مبارزه علیه جور و ستم بود. بدین ترتیب آشکار است که آن پیام نیز دقیقاً به سرچشمه ظلم و سرکوب و راه رسیدن به آزادی و داد معطوف است.

اول: اظهار امر پنهان

اولین اظهار امر به‌آءالله در میانه 4 ماه زندانی شدن او در سیاه‌چال طهران صورت می‌گیرد یعنی در بحبوحه نسل‌کشی بابیان. به‌آءالله در نوشته خویش این رخداد را توصیف می‌کند:

اما محلّ تاریک و معاشر قریب صدو پنجاه نفس از سارقین اموال و قاتلین نفوس و قاطعین طرق بوده مع این جمعیت محلّ منفذ نداشت جز طریقی که وارد شدیم اقلام از وصفش عاجز و روانح منتته‌اش خارج از بیان و آن جمع اکثری بی لباس و فرارش ... و در شبی از شبها در عالم رؤیا از جمیع جهات این کلمه علیا اصغا شد: "انا ننصرک بک و بقلمک ..."¹⁶

آنچه که به‌آءالله در توصیف خود بعنوان اولین جرقه وحی بیان می‌دارد در واقع لحظه تولد آئین بهائی است. این گفته: "انا ننصرک بک و بقلمک" به این معناست که ما ترا توسط خودت و قلمت پیروز می‌کنیم. شاید بتوان گفت که تمامی جهان‌بینی، صلح و مهر و یگانگی که به تدریج در نوشته‌های به‌آءالله آشکار می‌گردد در همین گفته کوتاه نهفته است. اما این گفته مستقیماً بحثی است در باره ظلم و پاسخ به ظلم. در این گفته حدّ اقل چهار اصل بنیادین مطرح شده است.

اصل اول نفی کامل جهاد و شمشیر و خشونت است. در وسط قهر ددمنشانه نسبت به جامعه بایی و نسل‌کشی این گروه، به‌آءالله در فرهنگ نوین خود راه پیروزی را اخلاق مهر و قلم و گفتار معرفی می‌کند. بدین سان پاسخ به زور و خشونت و ظلم نه سکوت و یأس و پذیرش ظلم است و نه پذیرش فرهنگ ددمنشانه ظالم و توسل به خشونت متقابل و انحطاط به عرصه جنگل. آنچه که اهمیت می‌یابد در هم شکستن نظام و فرهنگ ظلم است و این پیروزی راستین تنها از طریق شخصیت مهرورز که دل‌ها را به خود شیفته می‌کند و سخن و گفتار و قلم است که روشنی می‌بخشد و آگاهی به ارمغان می‌آورد و جان و دل را دگرگون می‌سازد.

اصل دوم نفی کامل فرهنگ زن‌ستیز و مردسالاری است. بسیار شگفت‌آور است که نفی شمشیر و خشونت و جهاد در عین حال نفی نظام خشن مردسالاری است. در توصیف همین تجربه سیاه‌چال به‌آءالله در سوره هیکل که زمامداران عالم را به صلح فرا می‌خواند بیان می‌دارد که وی این وحی را از طریق حوریه الهی دریافت کرده است حوریه‌ای که همه مردم زمین را ندا می‌دهد و با اشاره با انگشت خویش به جانب به‌آءالله اعلان می‌دارد که قسم به خدا این است محبوب عالمیان. به عبارت دیگر حقیقت وحی نه به صورت درخت طور، نه به شکل کبوتر و نه به شکل فرشته‌ای مردانه یعنی جبرئیل بلکه به شکل سمبلیک یک زن معرفی می‌گردد. البته از نظر به‌آءالله این فرشته پدیداری خارجی نیست بلکه حقیقت درونی پیامبران است. اما اکنون با تولد آئین بهائی زن بجای آنکه نمادی از کهنتری و فریب و فتنه و نفس اماره باشد سمبلی از زیباترین و پاکترین و مقدس‌ترین جلوه خرد الهی یعنی حقیقت درونی پیامبران جلوه می‌نماید. از نظر جامعه‌شناسی این تقارن یعنی هم نفی فرهنگ خشونت و جهاد و هم نفی فرهنگ زن‌ستیزی از درخشانترین جلوه‌های حقیقت است چرا که فرهنگ زن‌ستیزی صرفاً فرهنگ جور و خشونت نسبت به نیمی از جمعیت جهان یعنی زنان نیست بلکه بر عکس این فرهنگ سرچشمه نوعی هویت و شخصیت است که به همه چیز و همه کس با منطق جنگل روبرو می‌گردد. عین این مطلب و اعلان مقام راستین باب به عنوان پیامبر نوین هم به‌گونه‌ای دیگر چند سال پیش از اظهار امر پنهان به‌آءالله صورت گرفته بود یعنی آنکه ظاهره آن شیرزن فرزانه و خردمند برای اعلان ظهور باب نه به‌عنوان مصلحی در داخل اسلام بلکه به‌عنوان پیامبری نوین با کنار

¹⁶ به‌آءالله، لوح شیخ نجفی: لانگه‌این 1982 صص 15-16.

گذارن چادر اعلان رهایی زن از زنجیرهای تبعیض را وسیله‌ای برای اعلان طلوع آئین نوین نمود. از همان نخست، فرهنگ مهر و صلح، فرهنگ برابری حقوق زن و مرد می‌گردد.

اصل سوّم جدائی قلمرو خاک از قلمرو دل و جان می‌باشد یعنی آنکه دین به عرصه دل و انتخاب آزاد و خرد و هشیاری آدمیان تعلق دارد و بدین جهت با پهنه سیاست و حکومت که به قلمرو خاک و تولّد در یک کشور مرتبط می‌گردد و در پهنه آن زور و قهر و زندان و اجبار هم مطرح است تفاوت کیفی می‌یابد. تأکید بر اینکه نصرت و پیروزی در عرصه دین تنها به مدد شخصیت مهرورز و قلم و گفتار صورت می‌پذیرد و نه توسط شمشیر و خشونت، به این معناست که دین و حکومت دارای دو منطق متفاوت می‌باشند و بدین جهت علمای مذهبی نباید رهبران و حاکمان سیاسی باشند. در ارتباط با ایران باید گفت که این اصل در نوشته‌های بهاءالله یک ضلع از اضلاع مثلث اصلاح سیاسی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد. علاوه بر ضرورت حکومت دموکراسی و مبتنی بر مشورت و در هم شکستن استبداد مذهبی یعنی تأکید بر ضرورت استقلال فکری فرد ایرانیان و نه تقلید کورکورانه از سران مذهبی، بهاءالله ضرورت جدائی دین از حکومت را نیز پدیداری بنیادی برای رهایی و ترقی ایران اعلان می‌نمود.

و بالاخره اصل چهارم که در اظهار امر پنهان بهاءالله نهفته است نفی معجزه بعنوان دلیل حقانیت یک پیامبر و جایگزینی آن توسط کلام و سخن می‌باشد. آئین بهائی و حقانیت بهاءالله تنها توسط شخصیت مهرورز و قلم و گفتار یابوری و پیروزی می‌یابد. بجای آنکه حوادث عجیب و غریب طبیعی نشانه حضور خدا تلقی بشود بر عکس نظم شگفت‌انگیز طبیعت که هر رخدادی در آن شگفت‌انگیز و سحرآمیز و زیبا و معجزه اساس نشانه حضور خدا می‌گردد. اما اینکه بزرگترین و شگرفترین دلیل حضور خدا قلم و گفتار تلقی شده است نمایشگر این واقعیت است که آدمی وارد مرحله نوینی از تاریخ شده است، مرحله‌ای که در آن گذر از طبیعت به عرصه روح و خرد و سخن آغاز شده است. تأکید بر قلم و کلمه به عنوان تابناکترین جلوه تجلی خدا تعریف جدیدی از انسان به عنوان انسان یعنی آنچه که از حد طبیعت فراتر می‌رود و با خرد و هشیاری و مهر مشخص می‌گردد به دست می‌دهد.

دوم: اظهار امر آشکار

در زمانی که دولت ایران بالاخره موفق شد که حمایت دولت عثمانی را برای تبعید بهاءالله از بغداد به استانبول و ادرنه جلب کند، بهاءالله در خارج از شهر بغداد بمدّت ۱۲ روز توقف کرد و در این زمان راز درون خود را به بابیان آشکار نمود و از آغاز مدنیتی نوین و روحانی در جهان سخن گفت. اما دعوی بهاءالله این بود که با ظهور او همه مژده‌های ادیان گذشته برای ظهور صلح و خرد در جهان عملی می‌گردد. پیامبر بودن بهاءالله در واقع به معنای ظهور انسان و رهایی انسان از بند و اسارت جنگ است. در توصیف این حادثه تاریخی بهاءالله خود چنین می‌نویسد:

در یوم اوّل که جمال قدم بر عرش اعظم در بستان می‌گذاشت که به رضوان نامیده شد مستوی، لسان عظمت به سه آیه مبارکه نطق فرمود: یکی آنکه سیف درین ظهور مرتفع است. و آخر، هر نفسی قبل از الف سنة ادعا نماید باطل است ... و ثالث حقّ جلّ جلاله در آن حین بر کلّ اشیاء بکلّ اسماء تجلی فرمود.¹⁷

چنانکه می‌بینیم اظهار امر بهاءالله در باغ رضوان در سال ۱۸۶۳ با ذکر سه گفتار صورت می‌پذیرد. این سه گفتار در واقع شکلی گسترده‌تر و ژرف‌تری از همان اصلی است که در اظهار امر پنهان بهاءالله در سیاهچال طهران اعلان شده بود. اولین بیان بهاءالله مربوط به نفی فرهنگ خشونت است یعنی آنکه شمشیر در این ظهور برداشته می‌شود. دومین گفتار بیانگر اصل هشیاری تاریخی بهاءالله است یعنی آنکه کلام الهی پدیداری زنده و پویاست و برای آن پایانی قابل تصور نیست. همه پیامبران یک حقیقتند و همه کتابهای آسمان یک کتاب ولی این حقیقت واحد در زمانهای گوناگون خود را به شکل تازه‌ای منطبق با درجه تکامل جوامع بشری آشکار می‌نماید همانند آدمی که در سالهای گوناگون شکلهای گوناگون به خود می‌گیرد، بزرگ می‌شود و رشد می‌یابد اما همان آدم است. پس بهاءالله آخرین پیامبر نیست و پس از هزار سال پیامبر دیگری می‌آید. گفتار سوّم بهاءالله بیانگر اصلی روحانی برای اعلان ظهور انسان و رهایی از عرصه تنازع بقا و ددمنشی است. در روز نخست این اظهار امر آشکار، خداوند بر همه اشیاء با همه نامهای خویش تجلی می‌کند و بدین ترتیب است که از نظر بهاءالله همه چیز آینه خدا شده است و باید در هر چیزی صفات و اسماء خدا را جستجو کرد یعنی همه چیز و همه کس پاک و مقدّس و زیباست و همه کس از کرامت و حقوق و تقدّس برخوردار است. آنچه که آدمیان بعنوان حقیقتی روحانی همواره بالقوه بوده‌اند اکنون باید در عمل و بالفعل و در عرصه روابط اجتماعی و زندگی روزمره آدمیان تابناک و درخشان گردد.

سه اصلی که در اظهار امر بهاءالله مطرح شده است رابطه‌ای ناگسستنی و الزامی با یکدیگر دارند. رفع شمشیر و فرهنگ صلح تنها در سایه تعبیری روحانی از انسان که در آن آدمی جلوه اسماء خدا و نه درنده‌ای خونخوار تلقی می‌شود امکان‌پذیر

است. به همین سان ظهور انسان از طبیعت و ورودش به عرصه روح و شکوفایی فرهنگ صلح و مهر و داد نیازمند هشیاری تاریخی است. روح پدیداری طبیعی و ایستا نیست بلکه و بزرگی راستین خرد و هشیاری، دگرگونی و رشد و پویایی و فعالیت و زندگی یعنی زمانمند بودن و تاریخی بودن آن می‌باشد. اندیشه ایستا بودن خرد و پایان یافتن تکامل ادیان به معنای سنت پرستی، مرگ فرهنگی و سقوط آدمی به ورطه شینی می‌باشد. پس انسان پدیداری است روحانی، روح پدیداری است تاریخی و پویا، و مقتضای مرحله نوین این پویایی و تکامل تاریخی چیزی نیست جز یگانگی جهان و صلح و دوستی همگان.

سوم: اظهار امر جهانی

در سال ۱۸۶۸ سلطان عثمانی عبدالعزیز و به تشویق ناصرالدین شاه دستور داد تا بهاءالله را از ادرنه به عگا در فلسطین تبعید نمایند و او را در زندان مخوف قشله زندانی کنند تا بدین وسیله ندای او را خاموش و خودش را نابود نمایند. اما شخصیت فرحوشی بهاءالله دل زندانبانان خود را هم جذب نمود و زندان را به نوعی ایوان بدل ساخت. در همان وقت بهاءالله بر آن شد که رسالت خود را اکنون به تمامی مردم جهان ابلاغ کند و بدین منظور در سوره هیکل نامه‌های ویژه‌ای برای زمامداران عالم از جمله ناصرالدین شاه، سلطان عبدالعزیز، پاپ، ملکه ویکتوریا، تزار الکساندر و ناپلئون سوم بنگاشت. در این سوره در کمال شکوه‌مندی و مهر بهاءالله مردم دنیا را به صلح و دوستی دعوت می‌کند، آنان را به ظهور روز خدا و برآورده شدن همه بشارت‌ها و رویاهای رستاخیزی مژده می‌دهد و ضرورت یک دگرگونی بنیادی در اندیشه و نهادهای اجتماعی را در این نقطه عطف تاریخ یادآور می‌شود.

چنانکه دیدیم جور و ستم در نهایت محصول فراموشی حقیقت روحانی انسان است و این ظلم و بیدادگری خود را به شکل هویت متعصب، هرج و مرج بین‌المللی، بی‌عدالتی اقتصادی و خودکامگی سیاسی جلوه‌گر می‌نماید. اکنون سوره هیکل مستقیماً این هر چهار نوع بیدادگری و ظلم را مورد پرسش قرار می‌دهد و تحقق صلح و عدالت را مشروط به دگرگونی بنیادین این چهار عامل اعلان می‌نماید. واژه هیکل در این نوشته به سه معنا می‌آید. در معنای اول هیکل عبارت از انسان است. در معنای دوم هیکل عبارت از پرستش‌گاه و نیایش‌گاه است. در معنای سوم هیکل عبارت از ویژگی نوین سرتاسر عالم انسانی به‌عنوان پیکری واحد می‌باشد. سوره هیکل این سه معنا را به یکدیگر می‌آمیزد و از این طریق بینشی ژرف را نمایان می‌سازد.

تمامی سوره هیکل فعالیت است در جهت بنای یک معبد راستین. بدین جهت است که در پایان سوره بهاءالله بحث خود در باره صلح و عدالت را فرایند بنای معبد راستین قلمداد می‌کند و با پایان این بحث از کامل شدن آن معبد سخن می‌گوید. این معبد معبد یگانگی و دوستی و آشتی نوع بشر است. جایگاه این معبد دل و جان آدمیان است و در فضای روح بازسازی شده است. ویژگی این معبد آنست که حقیقت راستین وجود انسان یعنی پاکی و تقدس همه آدمیان مورد تأکید قرار می‌گیرد و چون خانه خدا است این خانه تعلق به یک دین بخصوص یا نژاد بخصوص یا کشور بخصوص یا جنسیت بخصوص ندارد بلکه جایی است که همه با یکدیگر در صلح و دوستی به سازندگی مدنیتی نوین بر پایه فرهنگ مهر و راستی می‌پردازند.

در سرآغاز سوره هیکل بهاءالله برای ساختن این تمدن نوین از ضرورت یک نوع جدید انسان یعنی انسانی که از حد جنگل فراتر رفته و خود و دیگران را جلوه‌های خدا می‌شمارد و در همه چیز و همه کس پاکی و کرامت می‌یابد سخن می‌گوید. در اینجا نفی تعصب و نوع‌دوستی و نوع‌پروری شاخص این آدم نوین می‌گردد. اما برای تحقق عدالت و صلح واژه هیکل به معنای نوینی بازسازی می‌شود. در اینجا است که بهاءالله دو بار در همان سوره تکرار می‌کند که باید همه عالم را به منزله یک هیکل و یک پیکر واحد دید بدین ترتیب بهاءالله تأکید می‌نماید که جهان وارد مرحله نوینی شده است و همه دنیا هم اکنون در ارتباط متقابل و وابستگی و همبستگی پیروار قرار یافته‌اند و در نتیجه راه حل دشواری‌های جهان و ریشه‌کن ساختن ظلم نیازمند ظهور هشیاری و احساسات نوع‌دوستانه است. بجای اصل جنگ و زور باید که اصل مشورت و دموکراسی در تصمیم‌گیری بین‌المللی عملی گردد، نهادهای جهانی تقویم یابد و مسابقه تسلیحاتی از میان برود و امنیت دسته‌جمعی جایگزین نظام پرخاشگر امنیت ملی گردد.

اما شکوفایی فرهنگ مهر و عدالت نیازمند آن است که خودکامگی و بردگی که هر دو جلوه‌های گوناگون انسان‌زدانی است از جهان رخت بریندد و بدین جهت است که بهاءالله بردگی و برده‌داری را تحریم می‌کند و از ضرورت حکومت پارلمانی و مشورت و مردم‌سالاری دفاع می‌کند و استحکام و رفاه یک جامعه سیاسی را بدان مشروط می‌یابد. به علاوه بهاءالله از نابرابری و بیدادگری اقتصادی به شدت انتقاد می‌کند و از ضرورت عدالت اقتصادی، ریشه‌کن شدن فقر و کاهش نابرابری اقتصادی سخن می‌گوید. در این زمینه بهاءالله در سوره هیکل، خود را با همه درماندگان و بیچارگان و ناتوانان و ستمدیدگان جهان همانند می‌سازد و ظلم بدیشان را ظلم به‌خود می‌شمارد و آه و فغان خود را آه و فغانی برخاسته از دل همه نوع بشر معرفی می‌نماید. در این جا می‌بینیم که مفهوم پیامبر هم دگرگون می‌شود و حقیقت پیامبر عبارت از یگانگی همه نوع بشر می‌گردد. فریاد بهاءالله فریاد همه مظلومان جهان است.

در پایان باید به یک نکته دیگر هم اشاره کنم. دیالکتیک بحران و پیروزی در واقع شکل دیگری از اصل "نیرنگ خرد" در اندیشه هگل است یعنی آنکه فعالیت‌های ظالمانه و خودخواهانه آدم‌ها به اراده خدا دارای نتایج ناخواسته‌ای می‌گردد که در بلند مدت به گسترش داد و راستی می‌انجامد. تبعید بهاءالله به عکا خواسته دو سلطان مستبد ایران و عثمانی بود که با همراهی علمای مذهبی با این کار خاموش ساختن ندای آئین و فرهنگ نوین را خواستار بودند. اما ناخواسته، کار آنان نه تنها بهاءالله را در جایی مستقر کرد که همه بشارت‌های کتاب مقدس را در باره رستگاری نهایی برآورده نمود بلکه به علاوه عکا- ارض مقدس و جایی که باید ندای صلح جهانی از آن به همه جا انتشار یابد- جایگاه نوشتن و انتشار سوره هیکل و پیام صلح جهانی می‌گردد. بدین ترتیب مفهوم بودایی نیلوفر آبی و آمیتا بهاء در این تبعید آشکارا نمودار می‌شود.

۳ - روش رسیدن به توانمندی و داد و آزادی

در پایان این مقاله بگونه‌ای فشرده به بررسی روش دستیابی به عدل و آزادی و برابری می‌پردازم. روش منطبق با آئین بهائی با شش ویژگی مشخص می‌گردد: فعال بودن، توجه به علل ریشه‌ای، پرهیز از خشونت، مبارزه با ظلم بیرونی و درونی، امید و حکمت و مشورت.

اول: فعالیت و حرکت

نخستین ویژگی روش بهائی فعالیت و حرکت خستگی‌ناپذیر است. دیدیم که آئین بهائی دادگری و آزادی را در سایه تعبیری روحانی و عرفانی از انسان و هستی تعریف می‌نماید. اما ویژگی روح زنده بودن، پویا بودن، خلاق بودن، فعال بودن و تحرک و دگرگونی است. تنها با انحطاط به عرصه یک شینی ایستایی و پذیرش وضعیت کنونی امکان‌پذیر می‌باشد و آلا ظهور انسان بعنوان انسان نیازمند تحرک و فعالیت است. آئین بهائی اساساً خود را به عنوان آئینی می‌بیند که صرفاً به گفتاری در مورد وحدت خدا و حقانیت پیامبران و روز رستاخیز بسنده نمی‌کند بلکه رستاخیز را هم‌اکنون آشکار می‌یابد، هدفش دگرگونی سرتاسر جهان، هشیاری انسان‌ها و نهادهای اجتماعی در جهت تحقق رؤیای صلح و مهر و افسین می‌باشد و از لزوم دگرگونی بنیادی در همه جوانب زندگی و ارزش‌ها سخن می‌گوید. فعالیت و حرکت و نه پذیرش منفعل جور و ستم و ویژگی هویت بهائی است. جامعه بهائی همانند بنیان‌گذار آئین بهائی بهاءالله می‌کوشد تا جور و ستم را شکست دهد، و فرهنگی نوین را در سرتاسر جهان برقرار سازد.

دوم: توجه به علل ریشه‌ای

چنانکه پیش از این آشکار شد آئین بهائی ظلم و ستم را هم در رفتار و ارزشهای اخلاقی افراد بشر و هم در نوع نهادهای اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد. بنابراین حرکت به طرف داد و آزادی نیازمند دگرگونی هم اخلاق فردی و هم نهادهای اجتماعی است. از آن گذشته یک نوع نهادهای اجتماعی که باید دگرگون گردد ساختار هرج و مرج بین‌المللی است. شوقی افندی، جانشین عبدالبهاء، در گفته خود دقیقاً بر این ویژگی جهان‌بینی بهائی تأکید می‌نماید:

باید اشتباه نشود که اصل وحدت عالم انسانی که محور جمیع تعالیم حضرت بهاءالله است ... فقط متوجه افراد نیست بلکه بروابط ضروری‌های نیز مربوط می‌شود که ممالک و ملل را بهم پیوند می‌دهد و عضو یک خانواده بشری می‌نماید و چنان نیست که فقط مرامی را اعلان کرده باشد بلکه با تشکیلات و مؤسساتی همراه و پیوسته است که آن تشکیلات حقیقت ذاتی اصل وحدت عالم انسانی را تجسم می‌بخشد و صحت و اعتبارش را نمایان و تأثیر و نفوذش را جاودان می‌کند و نیز مستلزم آنست که در بنیان جامعه کنونی تغییراتی حیاتی (ارگانیک) صورت پذیرد که شبهش را چشم عالم ندیده است.¹⁸

اما همان‌گونه که دیدیم آئین بهائی سرچشمه نهائی ظلم را هم در سطح رفتار افراد و هم در سطح روابط اجتماعی محصول فرهنگی می‌یابد که آدمی را به حد یک شینی و جامعه را به حد یک جنگل منحنی می‌نماید. بدین ترتیب راه نهائی برای گسترش عدل و داد گسترش این هشیاری و فرهنگ روحانی و معنوی در جهان است. چشم‌گیرترین بازتاب این جهان‌بینی معنوی گرایش عمومی و جهانی است. همان‌گونه که عبدالبهاء تأکید نموده است "هر امر عمومی یعنی که تعلق به عموم عالم انسانی دارد الهی است"¹⁹ و بدین ترتیب هر امر خصوصی غیر الهی است. پس چنین روشی بهائیان را دعوت می‌کند که به خدمت همه نوع بشر بپردازند چنانکه بهاءالله انسان را به عنوان موجودی که به خدمت من علی الارض قیام می‌کند تعریف نمود. در نتیجه بهائیان در فعالیت‌هایی که در تعارض با این اصل عمومی یا روح-محور است شرکت نمی‌نمایند. اما نهضت‌هایی که هم‌خوان با این اصل عمومی و حقوق بشر است کاملاً با جهان‌بینی بهائی همراه بوده و بهائیان در این‌گونه

¹⁸ شوقی افندی، نظم جهانی بهائی ص ۵۹-۶۰.

¹⁹ عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام: طهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، 128 بدیع ص. 411.

نهضت‌ها مانند نهضت حفظ محیط زیست، حقوق زنان، مبارزه با فقر، مبارزه با بیسوادی، نهضت صلح، بردباری مذهبی، مبارزه با نژادپرستی و دفاع از حقوق بشر شرکت می‌نمایند. باید گفت که اگر سیاست را به معنای راستین خویش یعنی فعالیت در جهت پاسداری و تحقق منافع همگان تعریف نماییم در آن صورت آئین بهائی سیاسی‌ترین نهضت جهان است چه که سیاست آن به گفته بهاء‌الله و عبدالبهاء از سیاست خدا سرمشق می‌گیرد. خداوند همه را خلق می‌کند به همه مهربان است بارانش به همه می‌بارد آفتابش به همه می‌تابد و ابرش بر همگان سایه می‌افکند.

سوم: پرهیز از خشونت

یکی از چشمگیرترین ویژگی‌های روش بهائیان در مبارزه با ظلم و جور بکار نبردن خشونت است. دنیای ما به‌گونه‌ای بیمار شایسته خشونت است و به آسانی کاربرد خشونت را برای مبارزه با ظلم و ستم موجه می‌شمارد. در پاره‌ای مواقع باور و عمل به عدم خشونت توسط بهائیان باعث این سوءتفاهم می‌شود که برخی گمان کنند که اجتناب از خشونت توسط بهائیان به آن معناست که بهائیان علاقه‌ای به عدالت و آزادی ندارند. اما درست عکس این گمان مصداق دارد. پرهیز بهائیان از کاربرد خشونت فرآورده بینش آنان از ظلم و ستم است. اگر ظلم و ستم اساساً ناشی از سقوط انسان به حد یک حیوان و فرهنگ ددمنشی است در آن صورت تنها راه نابودی جور و ستم به گونه‌ای پایدار و عمومی در دنیا نیازمند نفی فرهنگ جنگل و در نتیجه نفی خشونت است. استفاده از خشونت یا در واقع سقوط به حد جنگل خود نمایش‌گر انسان‌زدایی خود و دیگران است. بدین ترتیب حتی در زمانی که خشونت علیه ظالم و ستمکار بکار می‌رود نفس خشونت بشکلی به تداوم و مشروعیت و تکرار ظلم و ستم منجر می‌گردد.

براستی باید گفت که در شرایط امنیت و رفاه و آسایش عمل بر طبق اصول اخلاقی، رعایت حقوق دیگران، و احترام به دیگران - یعنی آدمیان را به عنوان انسان مورد معامله قرار دادن - کار دشواری نیست. اما زمانی که فرد دست‌خوش ستم و تبعیض می‌شود، حقوقش پایمال می‌گردد، اموالش چپاول می‌شود و به آزار و سرکوب ظالمان مبتلا می‌گردد در چنین شرایطی است که عمل بر طبق اصول اخلاقی، احترام به شرافت و کرامت انسان و رفتار مبتنی بر مهر و یگانگی نمایش‌گر تمسک و باور راستین به مقام و حقوق انسان است. البته اینکه در زمان سختی و دشواری و ستم‌دیدی افراد برای مبارزه با ظلم و خشونت دست به خشونت زنند تا حدی قابل فهم است. اما مسئله این است که ارجمندترین شکوفانی اصول اخلاقی و انسانی در موقعی چهره می‌کشاید که آدمی علی‌رغم تجربه بی‌رحمی و ستم و خشونت باز هم دست به خشونت نزد، باز هم خویشتن و دیگری را به عنوان انسان و روح و خرد مورد معامله قرار دهد و از انسان‌زدایی و نفرت و انزجار خودداری کند. اشکال اصلی مسئله تروریزم در جهان همین است یعنی حتی اگر این تروریزم حاصل پاسخی به یک بی‌عدالتی راستین باشد باز هم مبارزه با بی‌عدالتی به شکل سقوط به ددمنشی و فرهنگ تنازع بقا، فرهنگ جنگل و تعصب منحنی می‌گردد. اما متأسفانه در اغلب مواقع تروریزم یا انواع خشونت محصول یک فرهنگ تبعیض، تعصب، نفرت از دیگران، نابردباری و انزجار از دگرباشی و دگراندیشی است. پس راه پاسخ به ظلم این نیست که مظلوم خود آینه‌ای از فرهنگ ددمنشانه ظالم بشود بلکه برعکس باید که فرهنگ تنازع بقا و نفرت و خشونت یعنی منطق جنگل را از دل‌های مردمان پاک نمود.

این اصل یعنی اصل عدم خشونت، اصلی بسیار عمده و محوری در آثار بهاء‌الله است. در بسیاری مواقع بهاء‌الله در نوشته‌های خویش با غرور و افتخار از این واقعیت ستایش می‌کند که پیروان او حاضر می‌شوند که کشته شوند ولی نمی‌کشند، مظلوم می‌شوند ولی ظلم نمی‌نمایند، از حق خود محروم می‌شوند ولی به حق دیگران تجاوز نمی‌نمایند. از نظر بهاء‌الله بهتر است که یک بهائی در کمال ظلم کشته شود ولی در پاسخ به این ظلم دست به جنایت نزند. از این نظر منطق بهاء‌الله درست عکس منطق قبیله‌ای یعنی منطق تعصب و جنگل است که هنوز هم در جهان بسیار شیوع و رواج دارد. در منطق و هشیاری قبیله‌وار بزرگترین ظلم آنست که عضوی از گروه خود توسط گروه دیگر کشته شود در حالیکه کشتن شخصی از گروه دشمن توسط گروه خودی فضیلت هم محسوب می‌گردد. بهاء‌الله درست عکس این اصل را گوشزد می‌کند بهتر است که یک بهائی توسط غیر بهائی کشته شود تا آنکه یک بهائی در پاسخ به چنان کشتاری یک غیر بهائی را بکشد. بعنوان نمونه دو گفته بهاء‌الله در این مورد را نقل می‌کنم:

الحمد لله ظلم نمودید و مظلوم واقع شدید در صدد انزیت نفسی نبودید و به منتهی انزیت مبتلا گشتید
از برای خلق بکمال شفقت از حق رحمت خواستید، سطوت و نعمت دیدید آزادی خواستید به
اسیری رفتید جمیع اشجار فردوس به طوبی لکم ناطق ... وصیت این مظلوم آنکه این مقام بلند
اعلی را از دست مدهید. از شئون انسانیت در هیچ احوال خارج نشوید اخلاق و اطوار سباع و
وحوش را به اهلس و اگذارید. بشنوید و نگوئید، عطا نمائید و در صدد اخذ عطا نباشید. انشاءالله
امام وجوه هر یک از شما علم عدل و رایت عقل مشاهده شود و البته از این اعمال پاک و اخلاق
پاکیزه ظاهره انوار عدل که از ظلم ظالمین محجوب و مستور است باسم الهی اشراق نماید اذاً
تروان الأرض غیر الأرض.²⁰

و هذا شأن الذين قتلوا و ما قتلوا اولئك من اعلى الخلق عند الله ... يا احبائي لو يسفك دمانكم على وجه الارض لأحبّ عندى من ان تسفكوا دمّ احد ... ان احياوا النفوس بنفحات ربكم الرحمن هذا شأن المقرّبين²¹

(اینست شأن و مقام کسانی که کشته شدند ولی نکشتند. ایشان نزد خدا از ارجمندترین خلق به شمار می‌آیند ... ای دوستان من، اگر خون شما بر صفحه زمین بریزد البته نزد من بمراتب بهتر است از اینکه شما خون احدی را بریزید ... پس مردم را با نسیم معطر پروردگارتان زنده نمائید. اینست شأن مقرّبان.)

تأکید بر عدم خشونت همواره با یکی از شاخص‌ترین ویژگی‌های فعالیت‌های بهائی همراه است و آن اینکه انگیزش بهائی برای مبارزه با ظلم نه نفرت از ستمکار بلکه عشق به نوع انسان از جمله ستمکاران نیز می‌باشد. البته آسان است که در هنگام ستم دیدن آدمی از نفرت و انزجار نسبت به ستمکار و گروه او آکنده شود و دلش مالا مال از کینه و خشونت گردد و عدالت‌جویی را با انتقام و انزجار اشتباه نماید. اما علامت شخصیت و کردار پاک و مقدس آنست که به رغم مظلومیت و مقهوریت باز آدمی دلش از مهر پر باشد و بر اساس عشق و محبت با همگان رفتار نماید. بهائی بر طبق باورهای خود نه به این خاطر با ظلم مبارزه می‌کند تا با خشم و نفرت ستمکار را خوار و ذلیل کند بلکه او با جور و ستم به این جهت مبارزه می‌کند که به تقدس نوع انسان باور دارد و می‌کوشد که حقوق و مقام و کرامت مظلوم را اعاده کند و از طرف دیگر ستمکار را از خودبیگانگی و نادانی و ظلم به خود یعنی انسان‌زدانی از خویش رستگاری بخشد. چنین رویکردی نیازمند آنست که خشونت هم به شکل بدنی و مادی آن نفی گردد و هم خشونت در زبان و احساسات. در نهایت این دگرگونی دل‌های مردم است که صلح راستین و پایدار را شکوفا می‌کند. عبدالبهاء در وصیت‌نامه خویش یعنی الواح وصایا بر این نکته تکیه می‌کند:

ای یاران این مظلوم! نظر را از مشاهده غیر پاک نمائید بیگانه نبینید بلکه جمیع را آشنا دانید. زیرا با وجود ملاحظه بیگانگی، محبت و بیگانگی مشکل است و در این دور بدیع به نصوص الهی باید با جمیع طوائف و ملل بیگانگی نمود و نظر به ضعف و شدت و سوء نیت و ظلم و عداوت نمود بلکه به افق عزت قدیمه باید نظر کرد که این کائنات هر یک آیتی از ربّ الایاتند و به فیض الهی و قدرت ربّانی به عرصه وجود قدم نهادند. لهذا آشنا هستند نه بیگانه، یار هستند نه اغیار، و به این نظر باید معامله نمود پس یاران باید در نهایت مهربانی و محبت با دوست و بیگانه هر دو الفت و محبت نمایند و ابداً نظر به استحقاق و استعداد نکنند در هر صورت نهایت مهربانی فرمایند، از شدت عناد و جدال و بغضا و عداوت خلق شکست نخورند. اگر آنان تیر زدند اینان شهید و شیر بخشند، اگر زهر دهند قند بخشند، اگر درد دهند درمان بیاموزند.²²

چهارم: نبرد علیه ظلم برونی و درونی

چهارمین ویژگی رویکرد بهائی به رهائی از ظلم مراقبت پایدار در مبارزه با ظلم درونی و بیرونی است. هنگامی که ظلم و ستم تنها به گونه‌ای مادی تصویر و تعریف گردد در آن صورت جور و عدوان پدیداری تک بعدی و بیرونی تلقی می‌گردد. در این صورت سخن گفتن از ظلم به‌خود، سرکوب درونی و لزوم اصلاح درونی جامعه مظلوم سخنی نابجا و حتی سرزنش ستم‌دیده و قربانی ستم عنوان می‌گردد. رویکرد آئین بهائی کاملاً رویکردی دیگر می‌باشد. مبارزه علیه ظلم باید در آن واحد مبارزه‌ای علیه ظلم خارجی و ظلم داخلی هر دو باشد. ظلم در نهایت رویکردی ذهنی است که عبارت از تقلیل انسان به عرصه حیوان است. بدین ترتیب هم ستمکار و هم ستم‌دیده، هم توان‌مند و هم ناتوان هر دو می‌توانند به گسترش جور و ستم کمک کنند یعنی آنکه اندیشه و احساس و فعل خود را بر مبنای منطق جنگل، یعنی انسان‌زدانی از خود و دیگران بنا کنند. بنا بر این مبارزه راستین علیه ظلم نیازمند هم نبرد علیه ظلم ستمکار است و هم جنگ با دیو درون یعنی ضرورت شکفتگی فرهنگ مهر و داد در درون جامعه ستم‌دیده.

در واقع این رویکرد دقیقاً رویکردی بود که بهاءالله در همه نوشته‌ها و مراحل زندگی خود آن را دنبال نمود. در زمانی که بخاطر کوشش نابخردانه توسط سه جوان بابی برای کشتن ناصرالدین شاه، دولت و آخوندها دست به دست یکدیگر داده و به نسل‌کشی و کشتار عام بایبان قیام نمودند بایبان با دو راه روبرو بودند. یکی آنکه بخاطر سال‌ها ظلم و عدوان و سرکوب و خون‌ریزی نسبت به بایبان در جهت فرهنگ جهاد، نفرت از دولت قاجار و علما و تشویق خشونت و قهر نسبت به ستمکاران گام بردارند. راه دیگر راهی بود که بهاءالله که در وسط زندان خود قربانی این سرکوب و کشتار خونین بود آنرا برگزید. وی بر آن شد که نه تنها این ظلم بیرونی را محکوم نماید و فرهنگی که آن را تغذیه می‌نماید از میان بردارد بلکه به علاوه به ظلم

²¹ بهاءالله، از آثار چاپ نشده در مرکز جهانی بهائی.

²² عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء 8: 241.

درونی جامعه بایی نیز توجه نماید و علیه آن ظلم نیز بیا خیزد. از نظر بهاءالله اینکه جامعه بایی بخاطر سالها مظلومیت و مقهوریت به خود اجازه داده بود که به حد منطق جنگل تنزل نماید و در نتیجه همانند درندگان ارض احساس و عمل نماید بزرگترین شکل ظلم درونی یا ستم به خود بود. در واکنش به این ظلم درونی بود که بهاءالله فرهنگ نوین آشتی و مهر و یگانگی را در بحبوحه زندان سیاهچال تهران برپا نمود:

و در ایام و لیالی در سجن مذکور در اعمال و احوال و حرکات حزب بایی تفکر می نمودیم که مع علو و سمو و ادراک آن حزب آیا چه شد که از ایشان چنین عملی ظاهر یعنی جسارت حرکت آن حزب نسبت به ذات شاهانه. و بعد این مظلوم اراده نمود که بعد از خروج از سجن بتمام همت در تهذیب آن نفوس قیام نماید و در شبی از شبها در عالم رؤیا از جمیع جهات این کلمه علیا اصغا شد "انا ننصرک بک و بقلمک".²³

این روش که سرآغاز و تولد آئین بهائی بود در سرتاسر دوران زندگی بهاءالله و نوشته‌های او تداوم می‌یابد. نبرد روحانی او علیه ظلم و اعتساف خارجی با توجه به جلوگیری از رشد ظلم درونی همراه بود. این است که در سرتاسر آثار او این نکته تکرار و تأکید می‌شود که پیروان او نباید در واکنش به ظلم بیرونی شرافت انسانی را پایمال نمایند، به نفرت و خشونت بپردازند و اصول اخلاقی معطوف به انقطاع، امانت، خلوص، مهر و اعمال پسندیده را فراموش نمایند. از اینرو بود که از نظر بهاءالله بزرگترین و بدترین ظلم علیه او نه از ظالمان ددمنش خارجی بلکه از کسانی سرچشمه می‌گرفت که خود را به او منسوب می‌ساختند و با این حال بگونه‌ای خشونت‌آمیز و ناپسندیده رفتار می‌نمودند:

ضر این مظلوم زنجیر و کند ارض طاء نبوده و همچنین ظلم ظالمهای ارض میم نه بلکه از نفوس سست که دعوی محبت می‌نمایند و خود را از اهل بهاء می‌شمرند و لکن مطیع نفس و هوی مشاهده میگردند امروز باید اولیاء بنور تقوی منور باشند و به نار انقطاع مشتعل.... برآستی می‌گویم از هر نفسی نار امل و شهوت ظاهر شود او از حق نبوده و نیست.²⁴

از نظر بهاءالله سرکوب روح و دل به مراتب پلیدتر از سرکوب جسم می‌باشد. محرومیت از منابع مادی سرکوبی جسمانی است اما زمانی که مظلوم شرافت و ارجمندی معنوی خود را فراموش نماید، منطق جنگل یعنی منطق سرکوبگر و ستمکار خارجی را در دل خود جای دهد و به خود اجازه دهد که به دوزخ نفرت و تعصب سقوط نماید، در آن صورت نه تنها بدن او بلکه روح و جان او نیز سرکوب و اسیر شده‌اند. چنین سرکوب و اسارتی پیروزی راستین ستمکاران است. پس باید در عین آنکه با ظلم خارجی مبارزه نمود باید پاکی دل و جان را از هر نوع آلودگی کینه و نفرت پاس داشت. چنین فرهنگی است که به بهبود نوع انسان از بیماری جور و ستم منجر خواهد شد. در این باره بهاءالله چنین می‌نویسد:

در سبیل محبوب از جان مترسید و از مظاهر ظلم و طغیان میندیشید قسم به نیر اعظم که احدی از اهل ارض را بر موقنین بالله تسلطی نبوده و نخواهد بود الا بر اجساد ظاهره، و در ممالک روح تصرفی نداشته و نخواهند داشت. و اگر مشرکین فی‌الجملة تفکر نمایند ابدأ متعرض هیاکل احدیه نشوند چه که مقصود معرضین از آنچه مرتکب می‌شوند ذلت آن نفوس مطمئنانه بوده و خواهد بود و اگر بدانند که در شهادت آن نفوس حیاتهای باقیه مستور است و در ذلتشان در سبیل رحمن ملکوت عزت مضمهر هرگز تعرض نمایند.²⁵

اینکه باید در توانمندی و توانایی مظلومان و ستمدیدگان کوشش کرد بدین معناست که حق را باید گرفت اما در اندیشه بهائی توانمندی در نهایت به معنای آن است که باید ستمدیده به شکستن و فعلیت یافتن نیروی درونی خویش که در روح او نهفته است بپردازد. قدرت راستین توانایی به انقطاع، استقلال، مهرورزی، خدمت، خودسازی و کمالات روحانی است. پس توانمندی راستین را نمی‌توان از طریق شمشیر و تفنگ و توپ بلکه از طریق بیداری و هشیاری روحانی می‌توان بدست آورد. به دو نمونه از سخنان بهاءالله در این باره اشاره می‌نمایم:

ونفسه الحق اگر قدرت ظاهره که فی‌الحقیقه نزد حق مقامی نداشته و ندارد بتمامها ظاهر شود و سیافی در مقابل و اراده سوء قصد از او مشاهده گردد البتة متعرض او نشویم و او را باو واگذاریم.²⁶

²³ بهاءالله، لوح شیخ نجفی: لانگنهاین 1982 ص 15.

²⁴ عبدالحمید اشراق خاوری، مائده آسمانی 8: طهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، 129 بدیع ص. 122.

²⁵ بهاءالله، INBA: 57:65.

²⁶ فاضل مازندرانی، امر و خلق 3: لانگنهاین، 1986 ص. 228.

ان يا عبد تخلق بأخلاقى لأننا رفعنا حكم النزاع و الجدل و اظهرنا الأمر بقدره و اقتدار من غير ان يلتفت به احد من العالمين لأن القدرة فى ارادتي لا فى المحاربة و الجدل.²⁷

پنجم: امید

پنجمین ویژگی رویکرد بهائی به مبارزه با ظلم امید و امیدواری است. چنانکه دیدیم جور و ستم در نهایت حاصل کاهش انسان به حدّ یک شیئی می‌باشد و آزادی و داد و توانمندی عبارت از بازسازی انسان و هستی بر بنیان تعبیری روحانی از هستی است. اگر چنین است در آن صورت امید و خوشبینی از ویژگیهای محوری اندیشه بهائی است. در تحلیلی نهائی، امید محصول هشیاری به حضور خدا در هستی است. در این صورت است که جایی برای یأس و حرمان و ناامیدی باقی نمی‌ماند. اندیشه تقلیل انسان به حدّ یک شیئی به آسانی به نسبیت‌گرایی، خودخواهی، یأس و ناامیدی تبدیل می‌گردد. در جهان کنونی با دیدن این همه فجایع و قساوت و درندگی آسان است که آدمی ناامید گردیده، به عرصه زندگی روزمره و عملی فرار کرده، و صرفاً راه گریز را در دنبال کردن پول و لذت‌های آنی بیاید. اصولاً هم در شرایطی که آدمیان جامعه و دیگران را به مثابه جنگل و بازتاب منازعه بقا ببینند و ارزش‌ها مبنای عینی خود را از دست بدهند گسترش هر نوع جور و ستم هم آسان‌تر می‌شود.

کلمات مکنونه بهاء‌الله گفتاری در باره حقیقت معنوی و روحانی انسان است. در این نوشته در بیشتر موارد آدمی بعنوان "ای پسر روح" مخاطب می‌شود و حقیقت راستین انسان یعنی روح او گوشزد می‌گردد. اما در گفته‌ای که از خود بیگانگی انسان و غفلت او از حضور خدا سخن می‌گوید آدمی به "ای خاک متحرک" خطاب شده است و این نشانه‌ای از تقلیل انسان به حدّ طبیعت دارد و بهاء‌الله این خاک متحرک را خاکی ناامید توصیف می‌نماید:

ای خاک متحرک! من بتو مأوسم و تو از من مأیوس سیف عصبیان شجره امید ترا بریده و در جمیع حال بتو نزدیکم و تو در جمیع احوال از من دور و من عزت بی‌زوال از برای تو اختیار نمودم و تو نلت بی‌منتهی برای خود پسندیدی آخر تا وقت باقی مانده رجوع کن و فرصت را مگذار.²⁸

پس اگر ظلم و عناد محصول تقلیل انسان به ورطه درندگان ارض است و اگر تاریخ در نهایت فرایند درخشش و شکفتگی نیروها و کمالات روحانی است در آن صورت تاریخ ضرورتاً به سوی توان‌مندی و روشنگری و آزادی و عدالت و یگانگی معطوف است. همانند دیگر پیامبر ایرانی زرتشت، بهاء‌الله که زمان خود را زمان تحقق رؤیای رستاخیز می‌شمارد با فرهنگ امید از سر آغاز رهایی انسان از زنجیر تیرگی و نادانی و خودکامگی و خشونت سخن می‌گوید.

ششم: حکمت و مشورت

آخرین ویژگی روش بهائی در پاسخ به ظلم حکمت و مشورت است. حکمت از اصول فلسفه اخلاق در آئین بهائی است. هر کار و بخصوص واکنش به ظلم باید بر اساس حکمت تنظیم گردد. حکمت یا حزم و تدبیر مفهومی کلیدی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی ارسطو است. عرصه اخلاق و سیاست از نظر ارسطو پهنه کاربرد ارزش‌های انتزاعی و کلی در چارچوبی عینی و خاص می‌باشد. بدین ترتیب حکمت و حزم یا آنچه که ارسطو به آن "فرونسیس" (Phronesis) می‌گوید نیازمند توجه به شرایط خاص و محاسبه نتایج و عواقب فعل می‌باشد تا آنکه ارزش‌های کلی بتواند به گونه‌ای مؤثر و موفق پیاده شود. در آئین بهائی بیش از هر چیز دیگر راه رسیدن به این حکمت مشورت است و در نتیجه بهائیان تشویق شده‌اند که از طریق مشورت به مقتضیات حکمت دست یابند. اگرچه بهائیان در سیاستی که از خشونت استفاده می‌کند و یا ویژگی خصوص‌گرا دارد شرکت نمی‌کنند اما رویکردشان به سیاست بر بنیان مشورت و حکمت که خود بازتابی از اصل هشیاری تاریخی بهائی است تعیین می‌گردد.

در پایان می‌توان گفت که ظهور بهاء‌الله و پیام او نقطه عطفی در تاریخ تکامل انسان است چرا که او می‌خواهد همه ارزش‌ها را بازسازی نماید، آدمی را از عرصه جنگل به فضای پاک و گسترده روح و هشیاری فراخواند و بدین ترتیب فرهنگ مهر و صلح و یگانگی را در هشیاری آدمیان و در ساختار نهادهای اجتماعی و بین‌المللی جای‌گزین سازد. این گِل ظلم و جور مقدمه‌ای است برای شکفتگی گل زیبای نیلوفر آبی در جهان. سخن را با گفتاری از شوقی افندی که به زبان عربی همین مفهوم را گوشزد می‌کند به پایان می‌رسانم:

من ظلم الأعداء تشتعل نار محبة الله في الأفئدة والقلوب، و من ظلم الأعداء يدخلون النفوس في دين الله و من ظلم الأعداء يظهر مقامات الأحياء بين الوری و من ظلم الأعداء يظهر مقام العاشقين لجمال الله الاقدس الأبهي هنيئاً لمن فاز به و نال بما كان لم يزل آمال المخلصين في ممر القرون و الأعمار. لذا ظلم الأعداء موهبة من الله على عباده المكرمين لأن منه ترتفع مقاماتهم و يقربهم الى ساحة قدسه المنير يهني لسان الأحياء لمن نال و فاز به و دخل في جنة الرضاء و صار من عباده المخلصين ولكن على الأحياء ان يتمسكوا بذيل الحكمة و لا يتجاوزوا عنها لأن الأعداء في أشد العداوة و البغضاء و يترصدون الأوقات لأذية الأحياء فلاحياء ان يتمسكوا بذيل الحكمة كما نزل في الألواح المقدسة من القلم الأعلى و عليكم ثناء الله رب الأخرة و الأولى.