

مطالعه و بررسی رساله مدنیه حضرت عبدالبهاء

چاپ

شماره ۱۱

نگارش: نادر سعیدی، ترجمه حوریوش رحمانی

خلاصه متن

گرچه "رساله مدنیه" در قرن نوزدهم در باره مسئله تجدد در ایران نوشته شده است ولی بینش نوینی در باره توسعه اجتماعی و اقتصادی بر اساس دیدگاه یک نظم جدید جهانی ارائه میدهد. در طی این مقاله، "رساله مدنیه" حضرت عبدالبهاء را هم از نظر وضع اجتماعی و سیاسی ایران و هم با توجه به پیام کلی آئین بهائی مورد مطالعه قرار میدهیم. ضمن این نوشتار، ترتیب و ساختار متن رساله توضیح داده شده و مباحث در چهار سطح مختلف مشخص گردیده است. مبحث اول به مسئله سنت گرائی موروثی و بوروکراسی عقل گرا می پردازد. مبحث دوم در جهت مجادله بین سنت گرائی مذهبی و خرد گرائی ضد خدا میباشد. مبحث سوم به بررسی تعریف توسعه اجتماعی و اقتصادی از دیدگاه تاریخ گرایان و برون گرایان اختصاص دارد و بالاخره مبحث چهارم در باره مسئله ملیت گرائی و جهان گرائی میباشد. مقاله با گفتار مختصری در باره مفهوم تجدد از دیدگاه حضرت عبدالبهاء پایان می پذیرد.

فهرست مطالب

۱- زمینه و هدف رساله مدنیه

الف : رساله مدنیه در ارتباط با ظهور حضرت بهاءالله

ب : رساله مدنیه در ارتباط با ایران قرن نوزدهم

۲- ترتیب متن و سطوح مباحث در رساله مدنیه

۳- سیاست های اصلاح طلب : از حاکمیت موروثی تا حاکمیت قانونی

۴- مذهب و تجدد : بازگشت به گذشته یا رد مذهب ؟

۵- بسوی یک تئوری توسعه : مکتب رمانتیک یا روشنگرائی ؟

الف : انتقاد از تئوری تاریخ گرائی

ب : انتقاد از مکتب روشنگرائی و تئوری برون گرائی آن

۶- دیدگاهی جهانی در باره توسعه : ملیت گرائی یا جهان گرائی ؟

۷- نتیجه گیری : مفهوم تجدد از نظر حضرت عبدالبهاء

- منابع

مقدمه

"رساله مدنیه" شاهکاری است در زمینه نگرش اجتماعی و سیاسی. گرچه این رساله در ارتباط با مسئله تجدد در ایران در قرن نوزدهم نوشته شده است ولی نه تنها دیدگاه آن کهنه و منسوخ نیست بلکه بر عکس مسائلی که در این رساله عنوان شده در پایان قرن بیستم برای جامعه بشری حتی ضروری تر و مرتبط تر بنظر میرسد. دیدگاه حضرت عبدالبهاء مفهوم تازه ای در باره نظم جهانی جدیدی ارائه میدهد، نظمی که از نظر کیفیت با تمام نمونه های کنونی تئوری سیاسی متفاوت است. نتیجتاً

مطالعه کامل این رساله مستلزم یک دیدگاه پویاست که در عین حال هم به شرایط خاص ایران در نیمه قرن نوزدهم و هم به مشکلات و مسائل پیچیده ای که در این زمان بشریت با آن روبروست ناظر باشد. این امر بخاطر آنست که در حالیکه "رساله مدنیه" در مورد شرایط خاص جامعه ایرانی در قرن نوزدهم برشته تحریر در آمده ولی نگرش علمی آن از محدوده ایران و قرن نوزدهم فراتر می‌رود. در واقع این رساله اثری برای تمامی بشریت در هر زمانی می‌باشد.

ضمن این مقدمه، با معرفی مختصر اثر تاریخی حضرت عبدالبهاء، هدف و زمینه تاریخی رساله مدنیه و همچنین مطالب این رساله در ارتباط با وضع اجتماعی و سیاسی ایران و پیام کلی دیانت بهائی مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس به ترکیب رساله و مشخص نمودن چهار سطح مختلف بحث در این اثر اشاره می‌گردد. چهار قسمت بعدی این مقاله به چهار بحث مذکور اختصاص خواهد یافت. بحث اول در باره سنت گرائی موروثی و بوروکراسی خردگرا می‌باشد. بحث دوم در باره مجادله بین سنت گرائی مذهبی و خرد گرائی ضد خدا می‌باشد. بحث سوم به بررسی تعریف توسعه اجتماعی و اقتصادی از دیدگاه تاریخ گرایان و برون گرایان اختصاص دارد. سرانجام بحث چهارم در باره مسئله ملیت گرائی و جهان گرائی می‌باشد. این معرفی با گفتار مختصری در باره مفهوم تجدد از دید حضرت عبدالبهاء پایان می‌پذیرد.

۱- زمینه و هدف رساله مدنیه

رساله مدنیه یکی از آثار اولیه حضرت عبدالبهاء است و دارای مقام تاریخی و علمی منحصر بفرد و ممتازی در بین آثار مقدسه دیانت بهائی می‌باشد. بر خلاف سایر آثار بهائی، رساله مدنیه خطاب به جامعه مسلمان ایران بعنوان یک اثر اسلامی، بدون ذکر نام نویسنده برشته تحریر درآمده و به تجزیه و تحلیل جامعه شناسی و شرایط توسعه اجتماعی- اقتصادی جامعه ایرانی می‌پردازد و هدفش ارائه یک تئوری عمومی توسعه و تجدد است که از تئوری های سنت گرائی متعصب و خرد گرائی صنعتی، هر دو فراتر می‌رود و یک شناخت جدیدی از تجدد و خرد ارائه می‌دهد که در جهت هم آهنگی علم و ارزشهای اخلاقی در چهارچوب یک برداشت تاریخی و بین المللی از فرهنگ و جامعه می‌باشد.

چنین بنظر میرسد که "رساله مدنیه" میبایستی در عین حال از یک طرف جلوه ای از دیدگاه آئین بهائی شمرده شود و از سوی دیگر یک مبحث اجتماعی و سیاسی طبقه روشنفکر ایرانی در نظر گرفته شود. آنچه که این اثر را منحصر بفرد و ممتاز میسازد دقیقاً همین تقارن این دو جریان است. خصوصیت الهامی "رساله مدنیه" نشان می‌دهد که پیام این نوشته از نظر کیفیت با مباحث غیر مذهبی در باره توسعه اجتماعی و اقتصادی متفاوت است و دیدگاه آن به موقعیت خاص ایران قرن نوزدهم محدود نمیشود. از سوی دیگر این اثر بطور مستقیم مسائل بنیادی تجدد و توسعه را از نقطه نظر جامعه شناسی بطور صریح مورد بحث قرار داده راه حل‌های خاص و مشخصی برای بحران فرهنگی، اقتصادی، روحانی و اخلاقی ایران قرن نوزدهم ارائه می‌دهد. بحران و سر درگمی مشابهی در پایان قرن بیستم نسل کنونی همه ملل جهان را در بر گرفته است.

از آنجائی که این نوشتار بر مندرجات و زمینه "رساله مدنیه" بعنوان یک تئوری جامعه شناسی و سیاسی توسعه و تجدد تکیه دارد لازم است که در اینجا بطور اختصار به رابطه بین متن این رساله با دیدگاه کلی و فرهنگ آئین بهائی اشاره گردد.

۱- الف: رساله مدنیه در ارتباط با ظهور حضرت بهاءالله

حضرت عبدالبهاء فرزند و جانشین حضرت بهاءالله، بنیانگذار آئین بهائی می‌باشد. در سال ۱۸۵۳، حضرت بهاءالله پیام الهی جدیدی را به بشریت اعلام فرمودند. حضرت بهاءالله در ایران متولد شدند ولی بدستور شاه قاجار، ناصرالدین شاه به امپراطوری عثمانی تبعید گردیدند و در سال ۱۸۹۲ در تبعید دار فانی را وداع گفتند. حضرت بهاءالله اعلام فرمودند که بشریت دوران کودکی را پشت سر گذاشته و بمرحله رشد رسیده است و باید تلاش کند تا به مرحله بلوغ نائل گردد. این بلوغ از طریق تحولات بنیادی روحانی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی در جهان تحقق می‌پذیرد. پیام حضرت بهاءالله در واقع هدایت الهی جهت این جریان تجدید حیات و تجدید بنای جامعه بشری می‌باشد. باین دلیل دیدگاه آئین بهائی نه صرفاً یک راهنمای اخلاقی تهی از ارتباط اجتماعی و سیاسی می‌باشد و نه بسادگی یک تئوری جامعه شناسی یا سیاسی. بر عکس این دیدگاه نمایانگر برداشتی جامع و جهانی است که حقایق روحانی را به حیات فردی، نهادهای جمعی و ظهور یک نظم جدید جهانی مرتبط میسازد.

فلسفه حضرت بهاءالله فلسفه محبت و اتحاد است. حضرت بهاءالله سه اتحاد اساسی و بنیادی را در سطوح مختلف وجود تأیید می‌فرمایند. ابتدا وحدت مطلق الهیه را اعلام مینمایند. اما وحدت حقیقت الهیه حتی در چهار چوب تصور، مافوق ادراک بشری می‌باشد. همچنین مفاهیم وحدت و تعدد قادر به بیان وحدت لایدرک الهی نیست، اما حقیقت الهیه اساس و مقصد نهائی همه عالم

وجود و از جمله انسان است. بعبارت دیگر وجود انسان خود از یک نظر بازتابی از آن حقیقت الهیه و ور عین حال آرزو و عشق شناختن و رسیدن به آن حقیقت میباشد. حضرت بهاءالله راه حل این تضاد بنیادی وجود بشر را ظهور خدا در وجود مظاهر الهیه در هر زمان میدانند. از دید بهائیان همه موجودات عالم آیات الهی هستند. فکر بشری فقط قادر به درک عالم ظاهر، عالم ظهور یا عالم پدیده‌ها میباشد. اما بنا بر مشیت الهی بین خدا و بشر رابطه‌ای وجود دارد. این رابطه از طریق مظهر کلی الهی که در وجود او حقیقت نامرئی الهی بصورت مرئی در می‌آید تحقق من پذیرد. این مظاهر مقدسه پیامبران الهی هستند که در هر زمان بر حسب مرحله پیشرفت بشریت ظاهر میشوند و نمایانگر بالاترین درجه کمال انسانی و ظاهر کننده نشانه الهی که در بشریت نهفته است میباشند. بنابراین مقصد نهائی و حد کمال سرنوشت انسان از طریق شناسائی مظهر کلی الهی در هر زمان متحقق میگردد.

دومین سطح اتحاد دقیقاً به مظاهر الهی مربوط میگردد. بر طبق تعالیم حضرت بهاءالله، همه انبیاء و پیامبران الهی مانند حضرت بودا، حضرت کریشنا، حضرت موسی، حضرت مسیح، حضرت محمد، حضرت باب و حضرت بهاءالله در واقع یک وجود و یک حقیقت هستند. حضرت بهاءالله از وحدت همه مظاهر الهی و اتحاد همه ادیان سخن میگویند و حقیقت و مقصد همه ادیان را یکی میدانند. ظهور الهی یکی است ولی بر حسب مرحله تکامل فرهنگ بشری و نیازهای مخصوص تاریخی و اجتماعی بصورت‌های گوناگون ظاهر میشود. بنابراین تعالیم همه ادیان بنحو یکسان معتبر و درست هستند. حضرت بهاءالله میفرماید پیامبران الهی پزشکان روحانی هستند که بر حسب بیماری و کمبودهای روحانی انسانها داروهای مختلفی تجویز می‌نمایند. همه این علاج‌ها برای رفاه بشریت لازم است. ولی این درمان‌ها بر حسب تغییر بیماری‌ها تغییر میکند. بهمین دلیل است که حضرت بهاءالله از استمرار ظهورات الهیه سخن می‌گویند، در عین حال که بر وحدت پیامبران الهی تأکید دارند. حضرت بهاءالله برای توضیح این مطلب مثال خورشید و افق را مطرح می‌فرماید. واقعیت روحانی همه پیامبران الهی یکی است. آنها مانند خورشیدی هستند که هر روز از افق جدیدی طلوع میکنند. بنابراین آنچه که بین حضرت مسیح و حضرت بودا تفاوت ایجاد می‌نماید واقعیت روحانی اصلی آنها نیست بلکه فقط ظاهر بشری آنهاست. آنها افق‌های مختلفی هستند که از آنها خورشید حقیقت الهیه بر قلوب بشری می‌تابد. باین ترتیب پیام حضرت بهاءالله انقلابی در افکار و شعائر مذهبی ایجاد نمود. او در عین حال علل اختلافات مذهبی را برطرف کرد و سنت‌گرایی مذهبی را رد نمود یعنی تز "استمرار ظهورات الهیه" و تجدید تعالیم دینی بر حسب مرحله رشد فرهنگ بشری را مطرح فرمود. باین ترتیب ما اینجا با یک دیدگاه دینی روبرو هستیم که عشق و جذب روحانی را با رشد و پیشرفت اجتماعی- فرهنگی بعنوان یک فلسفه روحانی مابعدالطبیعه در بر دارد.

بعد از دو اتحاد مذکور، حضرت بهاءالله از اتحاد نوع بشر نیز سخن میگویند. وحدت عالم انسانی یک حقیقت اساسی روحانی است. مفهوم این اتحاد آنست که در وجود همه انسانها صفات الهیه بودیعه گذاشته شده است. روح انسانی آینه ایست از صفات الهیه. بهمین دلیل بشریت در واقع آینه ایست از اتحاد الهی و در نتیجه پدیده مقدسی است. باین ترتیب وظیفه بشریت آنست که آینه وجودی خود را پاک و شفاف سازد تا اتحاد الهی در حقیقت بشری در سطوح فردی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و عقلانی جلوه نماید. به عبارت دیگر شناسائی الهی در حیات بشری مستلزم گریز از زندگی اجتماعی و فرهنگی و اجتناب از پیشرفت تمدن بشری نیست. برعکس حقیقت روحانی بشر تنها از طریق تاریخ، تمدن و پیشرفت اجتماعی جلوه می‌کند. بنابراین وظیفه روحانی بشریت ایجاد فرهنگ‌ها و نهادهای اخلاقی، روحانی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌باشد تا این اتحاد مقدس که در نهاد بشریت نهفته است بتواند در حیات واقعی مردم و در تنوع و گوناگونی افراد و فرهنگها شکوفا گردد. این وحدت در کثرت خود یک حرکت تاریخی است. تا این زمان اتحاد بشری فقط در سطحی محدود و خاص بمنصه ظهور رسیده است. باین معنا که تا کنون اتحاد ملی بالاترین سطح اتحاد بشری بوده است. ولی بر طبق تعالیم حضرت بهاءالله، اکنون مأموریت تاریخی بشریت آنست که به وحدت نوع انسان در یک مرحله جهانی و در چهارچوب نوع برتری از فرهنگ و نهادهای اجتماعی که تساو و اتحاد همه انسانها را منعکس نماید نائل گردد. مفهوم بلوغ نوع انسان از نظر حضرت بهاءالله دقیقاً همین مرحله ظهور محبت و اتحاد در یک سطح سازمان یافته جهانی میباشد.

بطوریکه ملاحظه میشود تمامی ساختار معتقدات بهائی بر اساس اصل وحدت در کثرت با هدف اتحاد نوع بشر میباشد. دیدگاه حضرت بهاءالله در باره این نظام جهانی در حال ظهور را میتوان در اعلام "نظم جدید جهانی" ملاحظه نمود. تجزیه و تحلیلی که حضرت عبدالبهاء از مسئله تجدد و ترقی ارائه داده اند تعمیم جامعه‌شناسی و سیاسی همین مفهوم میباشد. بنابراین لازم است نظری کوتاه به مفاهیمی که در پس و آثره‌های این اصطلاح نهفته است بیان‌دازیم. البته شرح کامل دیدگاه حضرت بهاءالله در باره نظم جدید جهانی در این مختصر نمی‌گنجد. در واقع تمامی تعالیم و اصول دیانت بهائی در جهت این مفهوم وسیع و کلی میباشد. اما لازم است که مبانی فلسفی و جامعه‌شناسی که مأخذ این اصطلاح را تشکیل میدهد روشن گردد. در واقع نگاهی کوتاه بر عبارتی که این مفهوم را میرساند خصوصیات اساسی ثنوری اجتماعی آئین بهائی را روشن میسازد. در عین

حال یک چنین تجزیه و تحلیلی نشان میدهد که دیدگاه بهائی در باره نظم جدید جهانی از نظر کیفیت با بکار بردن این اصطلاح در نوشته های سیاسی اخیر بعضی از سیاستمداران و نویسندگان معاصر کاملاً فرق دارد.

عبارت نظم جدید جهانی از سه واژه تشکیل شده است که وجود هر یک از آنها برای درک دیدگاه بهائی در مورد تاریخ، فرهنگ و جامعه ضروری میباشد. اولین کلمه نظم است. حضرت بهاءالله بطور مکرر به شرایط اجتماعی و روحانی نظم اشاره فرموده اند. بطوریکه ملاحظه خواهد شد حضرت عبدالبهاء نیز در "رساله مدنی" صریحاً این مسئله را مورد بحث قرار داده اند. مسئله نظم در واقع موضوع اساسی تئوری سیاسی و اجتماعی میباشد. درک علت آن زیاد مشکل نیست. صرف وجود زندگی اجتماعی و سازماندهی جمعی مستلزم وجود نوعی نظم میباشد که رفتار افراد را در جامعه تحت کنترل در آورد. هیچ جامعه ای نمیتواند بدون نظم موجودیت پیدا کند، یا بعبارت دیگر نظم شرط اساسی برای موجودیت جامعه میباشد. بهمین دلیل مسئله نظم دقیقاً اولین موضوع سازمان یافته تئوری مدرن سیاسی غرب بود. تئوری مدرن سیاسی به نوشته های سیاسی "توماس هابز" (۱۶۷۹-۱۵۸۸) در قرن هفدهم مربوط میگردد. مسئله ای که توسط هابز عنوان شده معمولاً بعنوان "مشکل نظم هابز" نامیده میشود. هابز در کتاب خود بنام Leviathan "نهنگ"، منشأ و اساس نظم را در جامعه مورد بررسی قرار داده است. برطبق نظر هابز بشر طبیعتاً خودخواه، متجاوز و در پی کسب منافع خود میباشد. بنابراین او استدلال میکند که انسانها در قلمرو طبیعت از هر وسیله ای برای رسیدن به خواسته های خود استفاده میکنند و حتی از دزدی و جنایت نیز رویگردان نیستند. نتیجتاً در قلمرو طبیعت هیچگونه نظمی نمیتواند وجود داشته باشد و جنگ دائمی بین جمعی با جمع دیگر در جریان است. یک چنین زندگی نامن، وحشیانه و بی دوام خواهد بود.

راه حل هابز برای مشکل نظم نیز از نظر او در باره طبیعت انسان ناشی میگردد. بنا به اعتقاد هابز انسان موجودی خودخواه ولی خردگراست. منظور هابز از "خردگرا" آنست که افراد بشر سعی میکنند حد اکثر لذت را با حد اقل تلاش کسب نمایند. بعبارت دیگر مردم خردگرا منافع شخصی خود را بنحو کامل و موثر دنبال میکنند. از آنجائی که انسانها موجوداتی عقلانی هستند این واقعیت را درک کرده اند که قلمرو طبیعت برای آنها زیان آور است و منافع آنها را در اصطلاح قرار میدهد، از اینرو بخاطر حفظ منافع خود و بمنظور ایجاد قوانین و نهادهای سیاسی تصمیم گرفته اند که وارد یک قرار داد اجتماعی شوند تا وحشت از مجازات توسط یک حکومت قوی دیکتاتوری افراد خودخواه را از ارتکاب جنایت باز دارد. بنابراین نظم در واقع محصول ترس از مجازات و زور و اجبار است. در قرن هیجدهم، تئوری هابز الهام بخش فلسفه روشنگرانی گردید. هر چند که فلاسفه روشنگرا با نمونه دیکتاتوری حکومت پیشنهادی هابز مخالف بودند ولی اصول اساسی تئوری نظم او را تأیید کردند. بعبارت دیگر آنها معتقد بودند که نظم بر ترکیبی از خودخواهی عقلانی انسانها و وحشت آنها از مجازات های قانونی متکی میباشد. نارسائی این نظریه در باره نظم در تئوری جامعه شناسی و سیاسی قرن نوزدهم بنحو فزاینده ای آشکار گردید. تئوری مدرن اجتماعی و سیاسی نه تنها خصوصیت معیاری و نمادین بودن رفتار و انگیزه های بشری را تأیید نمود، بلکه مفهوم تازه ای از روابط افراد در جامعه بر طبق عقاید جدیدی مانند وحدت منافع، علائق مشترک، دین مشترک، ارزشها و فرهنگ مشترک، مشروعیت و همبستگی اصلی ارائه داد که نارسائی راه حل هابز را برای مشکل نظم نشان میداد.

مفهومی که حضرت بهاءالله در باره نظم ارائه میدهند را باید با توجه به مشکل این تئوری درک نمود. حضرت بهاءالله در الواح و آثار خود تأکید میفرمایند که وجود یک نظام مجازات و مکافات شرط لازم جهت تأمین نظم در جامعه میباشد ولی شرط کافی نیست. بر طبق بیان مبارک ایجاد نظم نه فقط نیازمند وجود مجازات و مکافات میباشد بلکه مقید بودن به ارزشهای اخلاقی، وجود اعتقادات مذهبی و عشق به بشریت نیز ضروری است. باین دلیل تجزیه و تحلیل حضرت بهاءالله از مفهوم نظم مستقیماً مخالف نظر روشنگرایان غربی میباشد. از نظر فلاسفه روشنگرانی منطق و گرایش خودخواهانه بشر خود نظم اجتماعی را تضمین می نماید. بنا براین بشر احتیاجی به دین و هدایت الهی ندارد. بعبارت دیگر تئوری روشنگرانی در باره نظم مستلزم نفی کامل دین و ارزش های اخلاقی میباشد. برعکس حضرت بهاءالله مسئله نظم را دلیلی برای نیاز به دین و ظهورات الهیه در تاریخ بشر میدانند. چنانچه می فرمایند: "در اصول و قوانین بایی در قصاص که سبب صیانت و حفظ عباد است مذکور و لکن خوف از آن ناس را در ظاهر از اعمال شنیعه نالایقه منع می نماید اما امری که در ظاهر و باطن سبب حفظ و منع است خشیه الله بوده و هست اوست حارس حقیقی و حافظ معنوی . . ." (۱)

و در جای دیگر میفرمایند:

"دین نوربست مبین و حصنی است متین از برای حفظ و آسایش اهل عالم چه که خشیتیه الله ناس را به معروف امر و از منکر نهی نماید اگر سراج دین مستور ماند هرج و مرج راه یابد نیر عدل و انصاف و آفتاب امن و اطمینان از نور باز ماند . . ." (۲)

حضرت بهاءالله در سایر الواح، از پیروان خود می خواهند که قوانین و دستورات الهیه را صرفاً بخاطر حب جمال الهی اطاعت کنند. اکنون میتوان معنی واژه "نظم" را در مفهوم نظم جدید جهانی درک نمود. حضرت بهاءالله تأیید می فرمایند که نظم اجتماعی بشری نه فقط بایستی بر خردگرایی علمی و عملی متکی باشد بلکه بر اصول اخلاقی و هدایت الهی نیز باید اتکاء داشته باشد.

اما حضرت بهاءالله فقط به ارائه یک تئوری نظم اکتفاء ننموده اند، بلکه نظر ایشان در باره نظم با مفهوم مهم دیگری همراه است. اینجا سخن از نظم جدید می‌رود. این واژه دوم مفهوم تغییر و پیشرفت تاریخی را در بر دارد. فلاسفه مکتب روشنگرایی به تئوری های مذهبی سنتی در باره نظم حمله میکنند چون آنها علیه سنت گرایی طغیان کرده اند. سنت گرایان مذهبی استدلال میکنند که چون اراده الهی لایتغیر است بنابراین نظم اجتماعی بشری نیز باید غیرقابل تغییر باقی بماند. بعبارت دیگر رهبران مذهبی بر لزوم دین جهت حفظ سنت های گذشته و مخالفت با تحرک تاریخی تأکید دارند. مفهوم نظم جدید حضرت بهاءالله کاملاً مخالف این رأی است. حضرت بهاء الله دین را سبب ترقی روحانی و اجتماعی و پیشرفت بشر میدانند و معتقدند هر زمان مشکلات و نیازهای مربوط به خود را داراست و بنابراین در هر مرحله جدیدی از پیشرفت فرهنگی بشر، تعالیم دینی نیز باید تجدید گردد. در واقع اراده الهی در جهت این پیشرفت پویای بشری بسوی اتحاد و ترقی روزافزون میباشد. بهمین دلیل حضرت بهاء الله از استمرار ظهورات الهیه سخن میگویند. نظم اجتماعی باید با تعالیم دینی و هدایت الهی رهبری شود، اما تعالیم دینی خود می بایستی با ظهور جدید الهی تجدید گردد تا با شرایط و نیازهای بشریت در هر مرحله تازه ای از پیشرفت مرتبط و هم آهنگ باشد. بعبارت دیگر نظریه روحانی- اجتماعی حضرت بهاءالله ترکیبی از نظم و پیشرفت است. دین در واقع نیروئی پویا در جهت ترقی بشریت میشود، نه مانعی مقاوم در مقابل پیشرفت تمدن. حضرت بهاءالله میفرمایند:

"رگ جهان در دست پزشک داناست درد را می بیند و بدانائی درمان میکند هر روز را رازی است و هر سر را آوازی. درد امروز را درمانی و فردا را درمان دیگر. امروز را نگران باشید و سخن از امروز رانید. دیده میشود گیتی را دردهای بیکران فراگرفته و او را به بستر ناکامی انداخته مردمانی که از باده خودبینی سرمست شده اند پزشک دانا را از او باز داشته اند اینست که خود و همه مردمان را گرفتار نموده اند نه درد میدانند و نه درمان می شناسند راست را کژ انگاشته اند و دوست را دشمن شمرده اند. بشنوید آواز این زندانی را بایستید و بگوئید شاید آنانکه در خوابند بیدار شوند. بگو این مردگان دست بخشش یزدانی آب زندگانی میدهد بشتابید و بنوشید هر که امروز زنده شد هرگز نمیرد و هر که امروز مرد هرگز زندگی نیابد." (۳)

در اصطلاح تئوری اجتماعی، بینش پویا و تاریخی حضرت بهاءالله نسبت به حیات اجتماعی معمولاً با اصطلاح "وجدان تاریخی" توصیف میگردد. بنابراین صفت "جدید" در عبارت "نظم جدید جهانی" در واقع انعکاسی از این "وجدان تاریخی" میباشد.

اما با دقت در سومین واژه عبارت "نظم جدید جهانی"، میتوان دیدگاه حضرت بهاءالله را بهتر درک نمود. در واقع این واژه سوم بیانگر وجدان تاریخی حضرت بهاءالله میباشد. از آنجائی که جامعه و فرهنگ پدیده هائی متحول و پویا هستند و بخاطر آنکه چگونگی معنویت، فرهنگ و نظم اجتماعی میبایستی با مرحله رشد بشریت متناسب باشد، از اینرو نظم کنونی جامعه بشری باید خصوصیت جهانی داشته باشد. بهمین دلیل حضرت بهاء الله بر نظم جدید جهانی تأکید دارند. نظر حضرت بهاءالله بر این پایه استوار است که هر راه حلی برای مشکلات بزرگی که امروزه رویاروی بشریت قرار دارد باید بر اساس پذیرش یک دید جهانی و اتخاذ روشی بین المللی در جهت حل مشکلات ارائه گردد. بعبارت دیگر بشریت اکنون وارد مرحله جدیدی شده که در آن تدابیر ملی و نظامی جهت حل مسائل بنیادی نوع بشر در جهان نو دیگر کارائی ندارد. مسائلی از قبیل آلودگی محیط زیست، قحطی و فقر جهانی، جنگ اتمی، عدم تساوی امکانات تحصیلی و شغلی و نابرابری در دسترسی به منابع مادی و درآمد در سطح جهانی فقط وقتی قابل حل خواهد بود که افراد بشر خود را اعضای یک خاندان و یک اتحاد زنده بهم مرتبط بدانند. بهمین دلیل حضرت بهاءالله تحقق وحدت عالم انسانی را هدف نهائی ظهور خود قرار داده اند. میفرمایند:

"... آثار نفاق در آفاق موجود و مشهود مع آنکه کل از برای اتحاد و اتفاق خلق شده اند. حضرت موجود میفرمایند ای دوستان سر پرده یگانگی بلند شد به چشم بیگانگان یکدیگر را نبینید همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار." (۴)

اکنون میتوان برداشتی کلی از دیدگاه حضرت بهاءالله داشت. ایشان اجرای هم زمان سه اصل را جهت تجدید یک نظام اجتماعی متکی بر عدالت و در حال پیشرفت لازم میدانند. اول آنکه تمدن مادی و تمدن معنوی بایستی با هم هم آهنگ باشند. دوم آنکه هم جنبه مادی و هم جنبه معنوی فرهنگ بر حسب مرحله رشد انسان و نیازهای واقعی بشریت در هر مرحله ای از سیر تمدن باید پویا و مترقی باشد. سوم آنکه در زمان حاضر فرهنگهای معنوی و مادی هر دو باید برای حل مشکلات

فعلی بشریت سیاسی جهانی اتخاذ نمایند. ترکیب این سه اصل خلاصه ای از پیام حضرت بهاء الله میباشد.

حضرت بهاء الله در سال ۱۸۹۲ جهان فانی را ترک گفتند. از آنجائی که تعالیم دیانت بهائی پیام اتحاد و محبت است، حضرت بهاء الله با پیروان خود عهد و میثاقی بستند تا مسئله رهبری این آئین علت اختلاف و انشقاق نگردد. بنابراین بنحو واضح و روشنی، پسر خود، حضرت عبدالبهاء را بعنوان جانشین خود و مبین و مفسر مجاز آثار خویش تعیین فرمودند. "رساله مدنیه" یکی از آثار اولیه حضرت عبدالبهاء است که بدستور حضرت بهاء الله، هفده سال قبل از صعود ایشان برشته تحریر در آمده است. درک کامل این رساله مستلزم تجزیه و تحلیل وسیع و گسترده تمامی آثار حضرت عبدالبهاء میباشد. در حالیکه سایر آثار حضرت عبدالبهاء را نمیتوان در این نوشته مختصر مورد بررسی قرار داد ولی لازم است به اخطارهای ایشان در ضمن مسافرت به غرب در طی سالهای ۱۹۱۳-۱۹۱۱ توجه نمود. در زمانی که آمریکا دستخوش بی عدالتی ها و تبعیضات نژادی بود و اروپا بر اثر تعصبات قومی و ملی بسوی جنگی ویران کننده کشیده میشد، حضرت عبدالبهاء اتحاد نژادی و ترک کلیه تعصبات را ترویج می نمودند. همچنین با اعلام تساوی حقوق زن و مرد به بشریت اخطار نمودند که عدالت، صلح و پیشرفت بشریت منوط و وابسته به حصول هم آهنگی و حقوق مساوی بین زن و مرد میباشد. در زمانیکه آموزش و پرورش از امتیازات اقلیت ثروتمند جامعه بشمار میرفت، حضرت عبدالبهاء تعلیم و تربیت عمومی و اجباری را برای همه اطفال جهان اعلام نمودند. در زمان سردرگمی و کشمکش بین سرمایه داری رقابتگر بیبی قید و شرط و جنبش های خشن کارگری، حضرت عبدالبهاء از عدالت اجتماعی و تعدیل معیشت سخن میگفتند. در حالیکه هم از سنت گرایان مذهبی و هم از طرفداران مستکبر بی دینی انتقاد میکردند، هم آهنگی دین با علم و عقل را تأیید و اعلام فرمودند که دین باید سبب اتحاد و اتفاق باشد، نه نفرت و اختلاف. همچنین همه افراد بشر را به تحری حقیقت دعوت نمودند و بر لزوم صلح و وحدت عالم انسانی بعنوان مهم ترین و ضروری ترین مسئله ای که در پیش روی بشریت قرار دارد تأکید فرمودند. وحدت در کثرت را ترویج نموده لزوم یک زبان عمومی را جهت تسهیل تفهیم و تفهم و اتحاد ملل جهان گوشزد نمودند. البته این تعالیم توسط حضرت بهاء الله اعلام شده بود و حضرت عبدالبهاء تعبیر و تفسیر میفرمودند.

"رساله مدنیه" نیز با الهام از تعالیم و دیدگاههای حضرت بهاء الله برشته تحریر در آمده است. اما حضرت عبدالبهاء در این رساله این اصول را از طریق تجزیه و تحلیل مسائل بنیادی تجدد و توسعه اجتماعی- اقتصادی ارائه فرموده اند. "رساله مدنیه" در سال ۱۸۷۵ نوشته شد. تاریخ نوشتن آن بوضوح در متن خود رساله باین نحو آمده است:

"چنانچه در این ایام که سنه هزار و دویست و نود و دو هجری است (۱۸۷۵ میلادی) در ممالک آلمان صنعت تفنگ جدیدی و در ممالک نمچه ایجاد توپ نحاسی تازه ای نموده اند. . ." (۵)

باید توجه داشت که این رساله بدستور حضرت بهاء الله برشته تحریر در آمده است. حضرت بهاء الله در یکی از الواح اشاره فرموده اند که از حضرت عبدالبهاء خواسته اند ورقی چند در باره علت و سبب آبادی دنیا و خرابی آن نوشته شود تا تعصب متعصبین بنیادگرا کاهش یابد. با مطالعه "رساله مدنیه"، متوجه تناقض جالبی میشویم، چه که حضرت بهاء الله خواهان بررسی شرایط رشد و پیشرفت جهان بوده اند، حال آنکه رساله مدنیه ظاهراً به مسئله رشد اجتماعی- اقتصادی ایران پرداخته است. اما در واقع اینجا ضد و نقیضی وجود دارد. بلکه بالعکس این تناقض ظاهری خود موجب درک مفهوم تجدد و رشد از دید حضرت عبدالبهاء میگردد که بعداً در باره آن بحث خواهیم کرد. قبل از آنکه از ساختار و مندرجات "رساله مدنیه" سخن رود لازم است این متن را در چهارچوب موقعیت اجتماعی- سیاسی ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم مورد بررسی قرار دهیم.

۱- ب : رساله مدنیه در ارتباط با ایران قرن نوزدهم

ایران قرن نوزدهم نیز مانند سایر نقاط جهان قرن از دگرگونی های بنیادی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را می گذراند. در طی این قرن ایران تحت حکومت پادشاهان قاجار بود و قسمت اعظم نیمه دوم این قرن ناصرالدینشاه بر ایران حکومت میکرد. مهم ترین تحول این قرن آگاهی فزاینده ایرانیان از ظهور یک موازنه جدید قدرت در سطح بین المللی و موقعیت رو بزوال و عقب افتادگی ایران در امور اقتصادی، سیاسی و نظامی بود. توازن قدرت در امور نظامی، سیاسی، صنعتی، اقتصادی و خلاقیت فرهنگی و نو آوری در جهت برتری اروپائیان و عقب افتادگی جوامع اسلامی و از جمله ایران تغییر کرده بود. هزار سال قبل از آن با ظهور اسلام، امپراطوری وسیع اسلام بوجود آمد که پیشرو خلاقیت فرهنگی، اختراعات صنعتی، شکوفائی اقتصادی و قدرت نظامی بود. فرهنگ اسلامی در طی قرون وسطی تا قرن پانزدهم معادل یا حتی برتر از فرهنگ غربی بود. بعد از قرنهای پیروزی و پیشرفت های فرهنگی، اقتصادی، نظامی و صنعتی، امپراطوران اسلام روح اسلام را بفراموشی سپردند و نسبت به دین، و جامعه دیدی سطحی، تعصب آمیز و سنت گرا پیدا کردند. این گرایش تعصب آمیز با آزادی فردی،

خلاقیت فرهنگی و نو آوری علمی در اصطکاک قرار گرفت. در فاصله بین قرن شانزدهم تا قرن نوزدهم برتری پیشین تمدن اسلامی جای خود را به رکود اجتماعی و فرهنگی داد. در طی همین مدت اصلاحات مذهبی، تحولات علمی و دموکراتیک و انقلابات صنعتی و فرهنگی غرب باعث شکل گیری کشورهای قدرتمند اروپائی گردید که تحت تأثیر موسسات جدید ملیت گرا و سرمایه دار خود جریانی از فتح و استعمارگری جهانی را آغاز نمودند.

در حالیکه امپراطوری عثمانی نیاز به اصلاحات اجتماعی-سیاسی را در قرن هیجدهم حس کرده بود، رهبران سیاسی و مذهبی ایران تحولات انقلابی جهان را نادیده گرفتند. تنها بعد از دو شکست پی در پی در جنگ با روسیه و امضای قراردادهای خفت بار گلستان (۱۸۱۳) و ترکمانچای (۱۸۲۸) و بعداً شکست از انگلیس در هرات (۱۸۵۶) بود که مسئله تجدد و اصلاحات موضوع مورد بحث مجامع سیاسی و عقیدتی ایران قرار گرفت. اما هیچیک از کوششهایی که در جهت اصلاحات سازمانی صورت گرفت با موفقیت همراه نبود. علل این شکست هم داخلی بود و هم خارجی. یکی از علل داخلی فقدان درک واضح و روشنی از اصلاحات فرهنگی و مکتب خردگرایی بود. در نیمه دوم قرن نوزدهم اصلاح طلبی در بین روشنفکران ایرانی بسیار متداول بود. ولی این اصلاحات معمولاً به تغییراتی سطحی منتهی میشد و فاقد گرایش کلی و تاریخی بود. علت دیگر شکست اصلاحات مخالفت شدید روحانیون متعصب اسلامی (علماء) با فرهنگ تجدد و خردگرایی اداری بود. روحانیون متعصب در حالیکه روح تجدد را رد میکردند علیه تحولات سازمانی و فرهنگی که در جهان واقع میشد با دیدی سنت گرا واکنش نشان می دادند و اصرار داشتند که تجدد مخالف تعالیم اسلام است. متأسفانه در این دوران قدرت علماء در حال افزایش بود و طبقه روحانیون دارای قدرت سیاسی و فرهنگی بسیار زیادی بودند. ایران قرن نوزدهم در حالیکه از رقابت با غرب در روشهای تولیدی و حمل و نقل و امور مالی عاجز بود در یک مسیر غیر صنعتی افتاد. صنایع دستی سنتی روبرو با گذشت و اقتصاد ایران فوق العاده متکی بر واردات غربی گردید. بطور کلی قرن نوزدهم قرن زوال اقتصادی ایران بود.

شکست اصلاحات در ایران دو علت دیگر نیز داشت. اول آنکه شیوع فساد در بین شاهان و شاهزادگان قاجار و مأمورین دولتی و رهبران مذهبی جریان اصلاحات را فلج کرده بود. دوم آنکه جنبش دینی بابی که یک دیدگاه جدید فرهنگی و روحانی برای جامعه ارائه میداد از ناحیه حکومت قاجار و علمای متعصب مذهبی هر دو با بیرحمی سرکوب گردید. جنبش بابی به ظهور حضرت بهاءالله بشارت میداد. حضرت باب در سال ۱۸۵۰ (بدستور علماء و تأیید حکام دولتی) تیر باران گردید.

اما رکود فرهنگی داخلی تنها علت شکست اصلاحات نبود. ملیت گرایی متجاوز و سرمایه داری بی قید و شرط موجب شکل گیری دولت های امپریالیستی غربی گردیده بود که سیاست های سرکوبگر و نظامی آنها رشد اجتماعی- اقتصادی را در بقیه نقاط جهان دچار وقفه میساخت. در واقع اهمیت استراتژیکی ایران باعث ایجاد رقابت شدیدی در بین نیروی های خارجی برای نفوذ در این کشور گردیده بود.

"رساله مدنیه" نمونه جامعی از خردگرایی فرهنگی و اداری ارائه میدهد. در این رساله عوامل رشد و عدم رشد در چهارچوب جامعه ایرانی قرن نوزدهم مورد بررسی قرار گرفته است. اما دیدگاه ارائه شده ملهم از تعالیم حضرت بهاءالله در باره نظم جدید جهانی میباشد.

۲- ترتیب متن و سطوح مباحث در رساله مدنیه

از آنجائی که در عنوان این رساله، ترکیب کلمات بنحو ظریفی بر معانی لطیف و پوشیده ای دلالت دارد بنابراین ترجمه کامل این عنوان بهر زبانی مشکل است (نام اصلی رساله مدنیه "اسرار الغیبیه لاسباب المدنیه" میباشد). ترجمه ظاهری این عنوان "اسرار الهی در باره علل تمدن" یا "اسرار مدنیت الهیه" میباشد. اما این ترجمه کافی نیست. کلمه غیبیه که بعنوان "الهیه" ترجمه شده در واقع دو معنا دارد که حضرت عبدالبهاء آن را در اینجا بنحو استادانه ای بکار برده اند. معنای اول کلمه غیبیه اشاره به گمنام بودن نویسنده رساله میباشد. در ادبیات ایران قرن نوزدهم مرسوم بود که آثاری که در جهت انتقاد از وضع اجتماعی و سیاسی نوشته میشد بصورت گمنام و بدون ذکر نام نویسنده منتشر میشد. یعنی نویسنده مطلب ناشناس باقی میماند. مثلاً اولین و مشهورترین کتابی که در باره اصلاحات اداری و سازمانی در سال ۱۸۵۸ توسط روشنفکر غیرمذهبی ایران، میرزا ملکم خان نوشته شد "کتابچه غیبیه" نام داشت که بمعنی "نوشته گمنام" میباشد. اما کلمه "غیبیه" که بر حسب ظاهر معنی غیرمرئی و ناپیدا را میدهد معنی دومی نیز دارد. باین ترتیب کلمه "غیبیه" به قلمرو نامرئی الهی نیز اشاره میکند و از اینرو با کلمه الهیه نیز هم معنا میگردد. میرزا ملکم خان کلمه "غیبیه" را فقط به مفهوم گمنام بودن بکار برده بود. اما حضرت عبدالبهاء یک روشنفکر معمولی نبود. در نوشته های او انعکاسی از تعالیم حضرت بهاءالله را میتوان دید و بنابراین رساله او ملهم از هدایت الهیه بود. باین ترتیب معنای دوگانه کلمه "غیبیه" که در عنوان رساله بکار برده شده برای ما روشن میگردد.

از یک طرف حضرت عبدالبهاء هویت نویسنده رساله را فاش نمی سازند ولی از سوی دیگر با تأکید بر الهی بودن منشأ الهامشان سعی در فاش ساختن آن دارند. ترجمه انگلیسی این رساله که تحت عنوان "The Secret of divine civilization" ترجمه شده مفهوم تقریبی عنوان پیچیده اصلی را بخوبی نشان میدهد.

در ابتدای رساله مدنیه حضرت عبدالبهاء به علت نوشتن رساله و ناشناس بودن نویسنده اشاره میکنند. این رساله خطاب به شاه، مردم، روحانیون، مأمورین دولتی و روشنفکران غیر مذهبی ایران میباشد. در این رساله، حضرت عبدالبهاء سعی کرده اند که توجه همه قشرهای جامعه ایرانی را به دیدگاههای جدیدی در مورد تجدد، اصلاحات اداری و خردگرایی اجتماعی-فرهنگی جلب نمایند. علت نوشتن آن را ابراز علاقه ناصرالدینشاه به تجدد اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی ذکر کرده اند. همچنین اشاره میکنند که علت سکوت قبلی ایشان در مورد این مسئله آن بوده که شاه قبلاً بطور جدی به توسعه و پیشرفت ایران علاقه ای نشان نداده بود و باین ترتیب استدلال میکند که اکنون که شاه از سیاست اصلاحات فرهنگی و خردگرایی پشتیبانی کرده اند، ایشان وظیفه اخلاقی خود میدانند که مسئله پیشرفت و ترقی ایران را مورد بحث قرار دهند. میفرمایند:

" تا بحال چون ملاحظه نمیشدکه سروری که زمام کل امور در کف کفایت اوست و اصلاح حال جمهور منوط بهمت بلند او چنانکه باید و شاید چون پدر مهربان در تربیت و مدنیت و راحت و آسایش افراد اهل مملکت سعی بلیغ را مجری فرماید و بر وجه مطلوب آثار رعیت پروری واضح و مبرهن گردد لهذا بنده و امثال این بنده ساکت بودند و لکن حال چون مشهود ابصار اولی البصائر گشته که ذات خسروانه بصرافت طبع اراده فرموده که تشکیل حکومت عادلانه و تأسیس بنیان ترقی عموم تبعه فرماید لذا نیت صادقانه دلالت بر این اذکار نمود." (۶)

در مورد ناشناس بودن نویسنده رساله، میفرمایند:

" لهذا این عبد لازم دانسته که بشکرانه این همت کلیه مختصری در بعضی مواد لازمه لوجه الله مرقوم نماید و از تصریح اسم خویش احتراز نموده تا واضح و مبرهن گردد که مقصدی جز خیر کل نداشته و ندارم بلکه چون دلالت بر خیر را عین عمل خیر دانسته لهذا بدین چند کلمه ابناى وطن خویش را چون ناصح امین لوجه الله متذکر مینمایم و رب خبیر شاهد و گواه است که جز صرف خیر مقصدی نداشته چه که این آواره بادیه محبت الله بعالمی افتاده که دست تحسین و تزییف و تصدیق و تکذیب کل کوتاه است." (۷)

با مطالعه این قسمت میتوان به اشاره ظریفی در مورد اینکه حضرت عبدالبهاء یک ایرانی در تبعید هستند که بحال ایرانیان توجه دارند و پیام ایشان از ارزشهای روحانی الهام گرفته است نه منافع سیاسی پی برد.

هر چند در چاپ فارسی "رساله مدنیه" هیچگونه تقسیم بندی مشخصی از بخش ها و فصول کتاب دیده نمیشود ولی این رساله را میتوان به ۵ بخش اصلی تقسیم نمود. در بخش مقدماتی، حضرت عبدالبهاء عظمت ایران باستان را با عقب افتادگی آن در حال حاضر مقایسه نموده لزوم خردگرایی و تجدد در همه ابعاد جامعه ایرانی را گوشزد میفرمایند. پس از تأکید بر خردگرایی اجتماعی-اقتصادی، حضرت عبدالبهاء اولین فصل کتاب را با برشمردن چهار ایراد و اعتراض شایع و متداول علیه اصلاحات و تجدد بشرح ذیل خاتمه میدهند :

" بعضی گویند که این افکار جدیده ممالک بعیده است و منافی مقتضیات حالیه و اطوار قدیمه ایران و برخی . . . گویند که این قوانین بلاد کفریه است و مغایر اصول مرعیه شرعیه . . . قومی بر آنند که باید اینگونه امور اصلاحیه را به تائی شیئاً فشیئاً اجرا نمود تعجیل جائز نه. حزبی بر آنند که باید تشبث به وسائلی نمود که اهل ایران خود ایجاد اصلاحات لازمه سیاسیه . . . نمایند . . . باری هر گروهی به هوائی پرواز مینمایند." (۸)

چهار بخش بعدی "رساله مدنیه" به تجزیه و تحلیل و رد این چهار اعتراض می پردازد. باین ترتیب بخش دوم این تز که تجدد مخالف روح و شرایط جامعه ایرانی است و اینکه ایرانیان باید از سنت های خود پیروی نمایند را رد میکند. حضرت عبدالبهاء توضیح میدهند که شرایطی کلی برای تجدد و خرد گرایی فرهنگی وجود دارد که برای هر گونه جریان توسعه و پیشرفت در مرحله کنونی رشد اجتماعی- تاریخی جهان ضروری است. در بخش سوم، حضرت عبدالبهاء اظهار تعصب آمیز علمای سنت گرا را که تجدد را مترادف کفر و الحاد و نفی اسلام میدانند رد میفرمایند و استدلال میکنند که اسلام راستین در واقع با تجدد سازگار است و روح اسلام مستلزم پذیرفتن مقتضیات تاریخی و نو آوری فرهنگی میباشد. این فصل بخاطر اهمیت نظری و سیاسی مسئله طولانی ترین فصل کتاب است. حضرت عبدالبهاء پس از رد ایراد روحانیون به تجدد، گرایش روشنفکران غیر مذهبی نسبت به غرب را نیز مورد انتقاد قرار میدهند و اتخاذ سیاست های نظامی، مادی گرایی و غفلت از ارزشهای روحانی

از ناحیه غربیان را مورد اعتراض قرار میدهند. همچنین در اینجا مفهوم تجدد از دیدگاه فلسفه روشنگرانی را مورد انتقاد قرار میدهند. در بخش چهارم، نظریه تدریج و تائی را در مورد خرد گرایی رد میکنند، ولی اصل تدریجی بودن فرهنگ و رعایت حکمت را تأیید مینمایند. و بالاخره در آخرین فصل به پاسخگویی به چهارمین اعتراض که مشابه اعتراض اول است می پردازند.

حضرت عبدالبهاء در طی رساله دیدگاه جدیدی از تجدد و توسعه ارائه میدهند که هم با تئوری های تجدد و توسعه قرن نوزدهم ایران و هم با تئوری اجتماعی و سیاسی قرن بیستم کاملاً متفاوت میباشد. در قسمت بعدی این مقاله به بررسی دقیق تر نظریات مهمی که در رساله مدنیه ارائه شده می پردازیم، اما حتی در اولین صفحات کتاب اشاراتی مبتنی بر دیدگاه حضرت عبدالبهاء میتوان ملاحظه نمود. از آغاز مقدمه رساله آشکار است که تعبیر حضرت عبدالبهاء از مفهوم تجدد بر اساس کاربرد عقل در حیات اجتماعی و فرهنگی میباشد. چنانچه میفرمایند:

" بدایع حمد و ثنا و جوامع شکر و سپاس درگاه احدیت پروردگاری را سزاست که از بین کافه حقایق کونیه حقیقت انسانی را به دانش و هوش که نیرین اعظمین عالم کون و امکان است مختر و ممتاز فرمود و از نتایج و آثار آن موهبت عظمی در هر عصر و آنی مرآت کائنات را به صور بدیعه و نقوش جدیده مرتسم و منطبع نمود." (۹)

تفاوتی که در اینجا حضرت عبدالبهاء بین "دانش" و "هوش" قائل شده اند تصادفی نیست، چه که از نظر ایشان یک تحول کامل در جهت خردگرایی باید نه فقط متکی بر خرد تکنیکی و علمی (دانش) باشد بلکه خرد اخلاقی و عملی (هوش) را نیز باید در بر داشته باشد. از دید ایشان عقل دقیقاً ترکیب و هم آهنگی این دو جریان مشخص است. بهمین جهت است که بلافاصله مفهوم عقل را با عقل الهی یا ظهورات الهیه مرتبط میسازند: "این آیت کبرای خداوند بی همتا در آفرینش و شرف بر جمله ممکنات سبقت و پیشی داشته و حدیث "اول ما خلق الله العقل" شاهد این مطلب." (۱۰)

توضیح مفصل در باره اصطلاح "عقل" بنحوی که در احادیث اسلامی آمده است از حوصله این بحث خارج است. فقط میتوان گفت که عقل بعنوان اولین خلقت خداوند در واقع همان اراده اولیه الهی میباشد که در ظهورات الهیه متجلی میشود. بعبارت دیگر منظور از "عقل" در اینجا نه فقط دانستگی های علمی میباشد، بلکه ظهورات الهیه را نیز در بر میگیرد. پیام حضرت عبدالبهاء در اینجا کاملاً روشن میگردد و آن اینکه تجدد و ترقی نه تنها مستلزم خردگرایی علمی، تکنیکی و عملی است بلکه نیازمند خردگرایی روحانی، فرهنگی و اخلاقی نیز میباشد.

برای درک مطالب وزین "رساله مدنیه" باید مباحثی را که در چهار سطح مختلف در این کتاب مطرح شده شناسائی نمود. بخاطر روابط پیچیده ای که بین این مباحث وجود دارد نمیتوان آنها را بطور رسمی از یکدیگر متمایز ساخت. اما از آنجائی که این مباحث جزوی از تمامی متن میباشد خواننده میتواند آنها را تشخیص دهد. باید توجه داشت که این چهار سطح مختلف بحث با آن چهار اعتراضی که علیه تجدد اقامه شده فرق دارد. این چهار مبحث جهت درک مفهوم تجدد و پیشرفت از دیدگاه حضرت عبدالبهاء حائز اهمیت میباشد. بحث ها و مسائل مختلف در این سطوح مطرح میگردد. با نگاهی به این مباحثات گوناگون میتوان یک حرکت پیشرو بسوی تجدد، کلیت و جهانی شدن را ملاحظه نمود و روشن میگردد که در حالیکه "رساله مدنیه" به مسائل خاصی در زمینه توسعه اجتماعی در نیمه قرن نوزدهم مربوط میگردد ولی پیام آن بسیار عمومی تر و جهانی تر است.

اولین سطح مبحث مستقیماً به توسعه سیاسی و فرهنگی خاص در دهه ۱۸۷۰ مربوط میگردد. سال ۱۸۷۵ یعنی سالی که "رساله مدنیه" برشته تحریر در آمد اواسط مهم ترین دهه ای بود که تلاش در جهت اصلاحات سیاسی و اجتماعی در ایران قرن نوزدهم در جریان بود. در طی این دهه، درگیری شدیدی بین دو نیروی مخالف بر سر چگونگی ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آینده ایران در جریان بود. طرفداران اصلاحات برهبری حسین خان مشیرالدوله خواهان یک حکومت مرکزی قانونی با تشکیلات اداری بودند. مخالفان اصلاحات از امتیازات موروثی نیمه فئودال مالکین بزرگ که اکثراً شاهزادگان قاجار و رهبران مذهبی متعصب بودند دفاع میکردند. شاه ایران، ناصرالدین شاه خود در بین این دو گروه مردد بود. از یک نظر "رساله مدنیه" کوششی در جهت بررسی این تحول مهم سیاسی آن دهه بشمار میرود. باین جهت اولین سطح بحث را میتوان مباحثه و و مناظره بین دو تئوری سنت گرائی موروثی و خرد گرایی اداری دانست.

دومین سطح مبحث که در رساله مدنیه مورد بررسی قرار گرفته به بحث متداول بین روشنفکران غیر مذهبی و علمای سنت گرای متعصب مربوط میشود. مسئله اساسی و مورد توجه در اینجا رابطه اسلام با جامعه و رابطه دین با تجدد و پیشرفت است. از نظر روشنفکران غیر مذهبی پیشرفت ایران مستلزم کنار گذاشتن اسلام و پذیرفتن یک روش عقلانی غیر دینی بود.

از نظر علمای مرتجع رد تجدد و بازگشت به اسلام اولیه تنها راه حل مشکل ایران بشمار میرفت.

سومین و مهترین سطح مبحث به تعریف و شناخت مفهوم پیشرفت مربوط میگردد. در این قسمت با نوعی سردرگمی و بلاتکلیفی مواجه میشویم که در زمان ما نیز تقریباً همه جهان با آن روبروست. دو طرف این مباحثه را میتوان تئوری پیشرفت از دیدگاه تاریخ گرایان سنتی از یک طرف و خرد گرایان نظری از طرف دیگر دانست. مسئله اینست که آیا میتوان تعریف کلی و عینی از پیشرفت ارائه نمود؟ از یک سو طرفداران تاریخ گرائی سنتی معتقد بودند که توسعه و پیشرفت یک پدیده خاص فرهنگی است و تنها میتوان آن را در چهارچوب آداب و رسوم هر جامعه تعریف نمود. از طرف دیگر از دید عقلیون برون گرا پیشرفت یک تعریف کلی و عینی دارد که میتوان آن را بطور یکسان در مورد همه جوامع بکار برد.

و بالاخره چهارمین سطح مبحث در "رساله مدنیه" به مسئله ای مربوط میگردد که در ایران قرن نوزدهم و در هیچیک از نقاط جهان بطور جدی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. تجزیه و تحلیل حضرت عبدالبهاء از این مسئله کاملاً نو و بیسابقه است و مناسبت و اهمیت آن در آخر قرن بیستم برای بشریت بیش از پیش روشن گردیده است. این مسئله رابطه توسعه و پیشرفت با ملیت گرائی و جهان گرائی میباشد. پرسشی که اینجا مطرح میگردد اینست که آیا پیشرفت واقعی مستلزم ظهور یک ساختار عادلانه جهانی و بین المللی میباشد یا نهادهای و سیاستهای انحصاری، تسلط گرا و رقابت آمیز ملی جهت پیشرفت واقعی بشریت کافی میباشد؟ در سال ۱۸۷۵ برتری انحصاری ملی منطبق همه مباحثات مربوط به پیشرفت را تشکیل میداد. اما حضرت عبدالبهاء این منطق را رد میکنند و با مطرح نمودن مسائلی از قبیل صلح جهانی و همکاری های بین المللی، آنها را جهت حصول پیشرفت تمامی بشریت در آینده نزدیک لازم و حتمی میدانند.

هر چند که این چهار مبحث بهم مربوط میگردد ولی برای آنکه وضوح و تمایز تحلیلی آنها حفظ شود ذیلاً آنها را بطور جداگانه مورد بحث قرار میدهیم:

۳- سیاست های اصلاحی: از حاکمیت موروثی تا حکومت قانونی

برای شناخت زمینه تاریخی که موجب تحریر رساله مدنیه گردید ما باید جنبش های اصلاحی ایران را در دهه ۱۸۷۰ مورد بررسی دقیق قرار دهیم. پس از یک دوران کوتاه تلاش در جهت اصلاحات از ناحیه امیر کبیر، نخست وزیر ایران در اوایل سلطنت ناصرالدینشاه، سیاست های اصلاحی و تجددگرائی متوقف گردید. وضع تا سال ۱۸۷۱ که حسین خان مشیرالدوله از طرف ناصرالدینشاه بوزارت عدلیه منصوب گردید بر همین منوال بود. این انتصاب نمایانگر علاقه شاه به اصلاحات بود. حسین خان مشیرالدوله فرد نسبتاً روشنفکری بود که در زمان سفارت خود در کشور عثمانی، در استانبول با افکار جدید آشنا شده بود. قبل از احراز مقام وزارت، حسین خان مشیرالدوله ۱۲ سال در استانبول زندگی کرده بود. در آن زمان محیط چند فرهنگی استانبول یکی از مراکز مهم بحث ها و انتقادهای فرهنگی و سیاسی و محل انتشار عقاید غربی بود. انگیزه های انقلاب کبیر فرانسه و اندیشه های فلسفه روشنگرائی در دایره روشنفکران اسلامیول نفوذ کرده بود. بعلاوه حسین خان مشیرالدوله خود کاملاً با سیاستهای دولت عثمانی در جهت اصلاحات قانونی و اداری که تحت عنوان "تنظیمات" انجام میشد آشنائی داشت. بهمین دلیل او یکی از طرفداران جدی اصلاحات بود که پیوسته ناصرالدینشاه را تشویق به اتخاذ سیاست های اصلاحی می نمود. در طی دهه ۱۸۶۰ روسیه در آسیای مرکزی بتوسعه قلمرو خود پرداخت و قسمت هائی از این منطقه را ضمیمه خاک خود نمود. علاوه بر آن اقتصاد ایران همچنان رو بزوال بود. اهمیت تجارتي خلیج فارس از دست رفته بود و عقب افتادگی صنعتی همه جا احساس میشد. در این شرایط شاهزادگان قاجار با بستن مالیات اضافی بر زمین ها باعث افزایش فقر در بین مردم ایران گردیدند. شاه در طی سفرش به عتبات، شاهد فقر گسترده ای در نقاط مختلف ایران گردید.

همه این عوامل باعث شد که شاه با انتصاب حسین خان مشیرالدوله را بمقام وزارت باو اختیار دهد تا اصلاحات را شروع نماید. باین ترتیب در سال ۱۸۷۲ ناصرالدینشاه میرزا حسین خان مشیرالدوله را بسمت نخست وزیری خود منصوب نمود. ولی واگذاری امتیازاتی به سرمایه گذاران انگلیسی از ناحیه حسین خان موجب برانگیختن مخالفتی شدید علیه او از طرف علمای متعصب و شاهزادگان قاجار گردید. باین جهت در سال ۱۸۷۳، شاه از او خواست تا از مقام وزارت استعفاء دهد، اما او را به سمت وزیر دفاع منصوب نمود و او با اجرای اصلاحات خود در طی این دهه ادامه داد. بالاخره حسین خان مشیرالدوله در سال ۱۸۸۰ از همه پست های سیاسی برکنار شد و سال بعد دیده از جهان فرو بست. در نتیجه اصلاحات بطور کلی پایان گرفت و شاه به سیاست های موروثی و استبدادی خود بازگشت.

حسین خان مشیرالدوله در هنگام احراز مقامات مختلف وزارتی، سعی کرد تا اصلاحات اجتماعی و سیاسی گوناگونی را بمرحله عمل در آورد. در زمینه امور قضائی، او کوشید تا قدرت قضائی مطلق مالکین، علماء و حکام محلی را محدود سازد. حکام معمولاً شاهدان قاجار بودند که با علماء اختیارات قانونی و قضائی نامحدودی در جامعه داشتند. تعقیب، محکومیت و مجازات خودسرانه رعایا توسط مالکین از متداول ترین نمونه های ستم و بیعدالتی اجتماعی بشمار میرفت. این عملیات ظالمانه گاهی شامل اعدام رعایا نیز میگردد. حسین خان مشیرالدوله سعی کرد تا قدرت قضائی را به وزارت دادگستری و نمایندگان رسمی این وزارتخانه منحصر سازد. همچنین او حکم اعدام را موکول به تأیید مراجع عالی وزارت دادگستری نمود. در تشکیلات ارتشی، او کوشید تا مسئولین امور ارتش را تابع تشریفات و مقررات اداری نماید. مبارزه با فساد و سوء استفاده های مالی یکی از مهم ترین اهداف وی بود، باین جهت بر ایجاد نظام بهتری برای حسابرسی و جمع آوری آمار تأکید داشت. همچنین سعی نمود تا با ترتیب دادن تولید سلاح و وضع و اجرای مقررات جدیدی جهت نظام وظیفه، ارتش را تقویت نماید. مشیرالدوله مدرسه نظام تأسیس کرد و کوشید تا قدرت و اختیارات مطلق مأمورین عالیرتبه ارتش را که معمولاً شاهدان قاجار بودند کاهش دهد.

در امور سیاسی، حسین خان مشیرالدوله بر تمرکز قوا و کاهش قدرت خودسرانه حکام قاجار و روحانیون تأکید داشت. او یک نظام کابینه تأسیس نمود که از ۹ وزیر و یک نخست وزیر تشکیل میشد. وظائف و اختیارات هر وزیر بصراحت تعیین شده بود. و نخست وزیر واسطه ای بین شاه و وزراء بود. این نظام همچنین مستلزم کاهش قدرت شاه و افزایش قدرت نخست وزیر بود. مشیرالدوله کوشید تا با تعیین مقررات رسمی و مبارزه با فساد در مقامات سیاسی، حقوق و مزایای حکام و وزراء را محدود سازد.

در امور اقتصادی، حسین خان مشیرالدوله اختیارات حکام، مالکین و روحانیون را در اخذ مالیات از مردم محدود نمود و با انجام اصلاحاتی شبیه آنچه که در ارتش اجرا کرده بود از قبیل اتخاذ روش بهتری برای حسابرسی و جمع آوری آمار، کوشید تا در وزارت دارائی نیز اصلاحاتی انجام دهد. همچنین با ساختن جاده ها و تأسیس راه آهن سعی در ایجاد زیربنائی برای اقتصاد مدرن نمود. از آنجائی که برای انجام این اصلاحات با فقدان بودجه روبرو گردید و به دولت روسیه نیز اعتماد نداشت امتیاز تأسیس راه آهن را به یک شرکت انگلیسی واگذار نمود.

در نهایت حسین خان مشیرالدوله سعی در اصلاحات فرهنگی نیز داشت. او مایل بود که پیشرفت های مدرن غرب را به شاه نشان دهد، در نتیجه ناصرالدینشاه را تشویق به مسافرت به اروپا نمود تا او خود به لزوم اصلاحات در ایران پی برد. ناصرالدینشاه در سال ۱۸۷۳ برای اولین بار به اروپا سفر کرد. حضرت عبدالبهاء "رساله مدنیه" را در فاصله بین اولین و دومین سفر ناصرالدینشاه به غرب به رشته تحریر درآوردند. مشیرالدوله با ایجاد موسسات آموزشی و دانشکده ها، آموزش و پرورش را توسعه داد و روزنامه ها و مطبوعات هفتگی جدید تأسیس نمود. از دیگر اقدامات او احداث چندین بنای مهم، خیابان و مسجد و همچنین نصب چراغ در معابر تهران بود.

تلاش هایی که در جهت اصلاحات در دهه ۱۸۷۰ بعمل آمد ادامه پیدا نکرد و موثر واقع نگردید. ناصرالدینشاه خود شخصاً از محدودیت قدرت استبدادی خود خشنود نبود. ولی مخالفت شاهدان قاجار و رهبران مذهبی متعصب بود که هر گونه سعی در جهت اصلاحات را از همان ابتدا محکوم به شکست نمود. در نظام حاکمیت موروثی نیمه فئودال ایران، شاهدان قاجار و علمای مذهبی صاحب قدرت و مرجع اصلی بودند و از اینرو با هر گونه تلاشی در جهت تمرکز قدرت قضائی، سیاسی و مالی در دست دولت مخالفت میورزیدند. علماء بخصوص از وضع مقررات و متمرکز نمودن نظام قضائی و آموزشی ناراضی بودند، چه که در چهارچوب نظام قانونی، قدرت و اختیارات رهبران مذهبی در زمینه حقوقی، آموزش و پرورش و مالیات بنحو موثری محدود میشد تأسیس راه آهن نیز با مخالفت شدید علماء روبرو گردید، چه که از نظر آنها راه آهن راه ارتباط با غربیان بی دین بود.

اکنون میتوان گرایش های سیاسی دو گروه مخالف را بنحوی بهتر و با دیدی تخصصی تر درک نمود. ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴)، جامعه شناس برجسته آلمانی اصطلاحات مخصوص جامعه شناسی را در مورد انواع مرجعیت توضیح میدهد. بعقیده "وبر" مرجعیت یا دارای جذبه روحانی است یا نفوذ سنتی دارد و یا اداری و قانونی میباشد. مرجعیت روحانی بر اساس این اعتقاد مردم که رهبر روحانی دارای خصوصیات خارق العاده میباشد استوار است. بنظر "وبر" پیامبران الهی بهترین نمونه های تاریخی مرجعیت روحانی میباشد و این شخصیت های روحانی خود بخود تنها ملاک قانون شناخته میشوند. اما "وبر" میگوید که این مرجعیت روحانی معمولاً ناپایدار است و بزودی مرجعیت سنتی جایگزین آن میگردد. قسمت اعظم تاریخ تمدن بشری را مرجعیت سنتی تشکیل میدهد. مرجعیت سنتی که مشروعیت آن بر اساس تقلید کورکورانه از سنت های

گذشته میباید خود به دو نوع مرجعیت یعنی پدر سالاری و موروثی تقسیم میشود. مرجعیت پدر سالاری یک نوع مرجعیت خانوادگی است. پدر رهبر خانواده است ولی فاقد هر گونه مأمور یا کارگزار میباشد. در اینجا رهبر از پیروان جدا نیست. اما در مرجعیت موروثی رهبر از پیروان خود جدا است و تمامی پیروان زیر نظر خانواده حاکم و بعنوان ملک شخصی آنها اداره میشوند. معمولاً اقوام و بستگان حاکم هستند که قدرت و اختیار مطلق بر قسمت های مختلف مملکت دارند. اغلب این خویشاوندان حکام و افسران عالیترتبه ارتش های محلی میباشند که بر اساس حقوق فئودالی خود مبنی بر اخذ مالیات از رعایا، درآمد خویش را تأمین مینمایند. اما مرجعیت اداری با هر دو نوع مرجعیت سنتی فرق دارد، چه که این نوع مرجعیت غیر شخصی و متکی بر قوانین و مقررات رسمی و کلی میباشد و انتصاب مأمورین برحسب اطلاعات فنی و صلاحیت افراد انجام میشود نه بر اساس خصوصیات شخصی و ارتباط و نسبت های خانوادگی. ماکس وبر مرجعیت اداری را مرجعیت قانونی-عقلانی می نامد.

"رساله مدنیه" مستقیماً به تحولات مهم دهه ۱۸۷۰ مربوط میگردد. پیام اصلی آن رد کردن نیروهای سنت گرا و نظام مرجعیت موروثی آنها میباشد. همچنین از روح اصلاحات حمایت می نماید، در عین حال که نارسائی های آن را نیز روشن میسازد. در حالیکه انتقاد از نظام موروثی کاملاً واضح و مستقیم است ولی انتقاد از طرفداران اصلاحات ملایم تر میباشد. نقطه ضعف اصلی فعالیت های اصلاحی فقدان بینشی واضح در مورد توسعه و پیشرفت بود و این دقیقاً همان چیزی است که در رساله مدنیه ارائه گردیده است. در عین حال که حضرت عبدالبهاء از نوع قانونی-عقلی مرجعیت اداری و سیاسی دفاع میکنند ولی تمرکز قدرت اداری که اصلاح طلبان خواهان آن هستند را رد مینمایند. حضرت عبدالبهاء بوضوح مخالفت خود را با نظام موروثی و قدرت غیر دموکراتیک و استبدادی آن در دست حکام محلی و مالکین اعلام میدارند. چنانچه در قسمت های آینده شرح داده خواهد شد دیدگاه حضرت عبدالبهاء در مورد تجدد دیدی دموکراتیک و غیر متمرکز میباشد. ساختار عقیدتی سیاست های حسین خان مشیرالدوله فاقد عنصر دموکراتیک بود. حضرت عبدالبهاء در سال ۱۸۷۵ و حضرت بهاء الله مدتها قبل از آن اولین ایرانیانی بودند که لزوم دموکراسی پارلمانی را برای ایران مطرح ساختند. این موضوع را بعداً مورد بحث قرار خواهیم داد.

حضرت عبدالبهاء فقط بر دموکراسی پارلمانی تأکید نداشتند، بلکه نظامی دموکراتیک و غیر متمرکز مورد نظرشان بود. این موضوع را ذیلاً در قسمت ششم هنگام بحث در باره چهارمین مبحث رساله مدنیه روشن میسازیم. بر خلاف عقیده اصلاح طلبان ایرانی، از نظر حضرت عبدالبهاء تمرکز قدرت در سطح ملی برای پیشرفت در این مرحله از رشد اجتماعی کافی نیست. دیدگاه او یک نظام سیاسی و اقتصادی است که در آن قدرت بیشتر غیر متمرکز و جهانی میباشد. در قاموس تئوری های سیاسی نمیتوان واژه ای یافت که بیانگر یک چنین کمال مطلوبی باشد. دیدگاه حضرت عبدالبهاء در سایر آثار ایشان، هنگامی که در باره وحدت در کثرت در چهارچوب اصل وحدت عالم انسانی بحث میکنند بنحو روشن تری بیان گردیده است.

مذهب و تجدد : بازگشت به گذشته یا رد مذهب

در نیمه قرن نوزدهم بسختی میتوان اثری از عقاید نو فرهنگی، اجتماعی یا سیاسی در جمع روشنفکران ایرانی یافت. تنها استثناء در این راستا جنبش های نو مذهبی بود که جامعه ایرانی را انقلابی نمود، رسوم کهن را تغییر داد، و بنیاد قدرت سلسله قاجار و موسسات مذهبی متعصب هر دو را متزلزل ساخت. مهم ترین این گرایش های نو مذهبی جنبش بابی بود. علی محمد شیرازی ملقب به باب در سال ۱۸۴۴ مأموریت روحانی خود را در شیراز اعلان نمود. او سلسله مراتب مذهبی و سیاسی موجود را بشدت رد کرد و مشروعیت هر گونه مرجعیت سنتی را زیر سؤال برد. مرجعیت و قدرت او صرفاً بر اساس جذب روحانی بود و از ادعای او مبنی بر مظهریت ظهور الهی ناشی میشد. اما او مرجعیت روحانی خود را تغییر نداد و آن را بصورت یک مرجعیت عقلی، قانونی و اداری در یک نظام جدید روحانی و اجتماعی در نیاورد، بلکه بالعکس به ظهور قریب الوقوع مظهر کلی الهی که یک نظم جدید جهانی تأسیس خواهد کرد بشارت داد. حضرت بهاء الله که ظهورشان تحقق پیشگویی حضرت باب بود تعالیم بخصوص و واضحی جهت بنای یک نظم جدید جهانی ارائه فرمودند. پیروان حضرت باب و حضرت بهاء الله بطرز وحشیانه ای در ایران سرکوب شدند. در سالهای ۵۳-۱۸۵۲ هزاران بابی بدستور شاه قاجار و علما بشهادت رسیدند.

اقرار قهرمانانه و همه جانبه به ایمان از ناحیه پیروان حضرت باب و حضرت بهاء الله و انتقاد موثر از عقاید متحجر و سنتی توسط جنبش روحانی جدید ارکان قدرت سیاسی و عقیدتی جامعه ایرانی را تکان داد. اکثراً بر اثر این تکان و الهام از این جنبش بود که عقاید اجتماعی و سیاسی جدیدی در نیمه دوم قرن نوزدهم در ایران شروع بظهور نمود. همچنین "رساله مدنیه" را باید یکی از شرکت کنندگان در این بحث های روشنفکرانه عمومی که در نیمه دوم قرن نوزدهم در ایران جریان داشت

دانست. بحث اصلی ارتباط تجدد و اسلام بود. بعضی از شرکت کنندگان غیر دینی در این مباحثه از اینکه عقاید خود را آشکارا بیان کنند واهمه داشتند و بنابراین معمولاً نظریات خود را بطریقی که رسماً و مستقیماً مخالف اسلام نبود ابراز می داشتند. صرفنظر از این روشهای ماهرانه، دو موضع مخالف کاملاً واضح را در این مباحثات میتوان تشخیص داد. از نظر روشنفکران غیرمذهبی عقب ماندگی ایران بر اثر فرهنگ و عقاید اسلامی ایرانیان بود. آنها استدلال میکردند که جوامع غربی بخاطر آن توانستند ترقی کنند و متجدد شوند که خرافات مذهبی را بنحو موثری کنار گذاشتند و عقاید مذهبی را نفی کردند. فلسفه روشنگرائی فرانسه الگوی کمال مطلوبی برای ایرانیان روشنفکر بود. آنها با اشتیاق نقطه نظرهای غیردینی فلاسفه این مکتب را تکرار میکردند و بر این اساس، استدلال میکردند که ایران باید مذهب را کنار بگذارد تا ترقی کند.

واضح ترین این حملات به اسلام در نوشته های آخوندزاده (۱۸۷۸-۱۸۱۲) دیده میشود. او در نوشته های تخیلی و بدون امضای خود از فرهنگ متداول اسلامی در ایران انتقاد مینمود و استدلال میکرد که اسلام مخالف خردگرایی، تجدد و پیشرفت اقتصادی است. او علوم و احادیث اسلامی را بباد استهزاء میگردفت. مثلاً با اشاره به توضیحات دقیق علماء در باره موقعیت جغرافیائی بهشت و دوزخ در نوشته ها و بیاناتشان، این پرسش را مطرح میساخت که چرا این علماء در باره جغرافیای زمین و جغرافیای علمی چیزی نمیدانند؟ و نتیجه گیری میکرد که بجای تکرار کورکورانه جغرافیای ساختگی و دروغین عالم، ایرانیان بهتر است که با علم جغرافیای این جهان آشنا شوند. همچنین عقیده ایرانیان شیعه را که معتقدند امام دوازدهم شیعه از جهان غیبت اختیار کرده و در شهرهای تخیلی جابلقا و جابلسا پنهان شده تا در آینده ظاهر گردد را مورد استهزاء قرار میداد. آخوند زاده از تقیه که یکی از احکام شیعه است انتقاد میکرد و آن را موجب شیوع ریا و دو روئی و فساد در ایران میدانست. همچنین او با تعدد زوجات مخالف بود و بسیاری از رسوم مسلمانان ایران را زیر سؤال می برد. مثلاً از رسم حمل جنازه از ایران به عتبات در خاک عراق برای دفن در شهرهای مقدس شیعه با نفرت یاد میکند و می نویسد اینکه جنازه باید برای هفته ها و ماهها در هوای گرم تابستان بر پشت قاطر به عراق حمل شود نه تنها برای افرادی که در اطراف آن هستند انزجار آور و غیر قابل تحمل است، بلکه برای حیوان بیچاره ای که محکوم به حمل یک چنین محموله متعفن و و ناسالمی است نیز دشوار میباشد.

علمای سنت گرا در حالیکه با روشنفکران غیرمذهبی مخالفت میورزیدند فرهنگ تجدد را رد میکردند و بازگشت به سنت اسلامی را تجویز می نمودند. برطبق نظر آنها، ایران مانند سایر کشورهای اسلامی زمانی یک نیروی سیاسی و اقتصادی پیشرو در جهان بود. این پیروزی فرهنگی و سیاسی و برتری ایران نتیجه پیروی از قوانین و مرجعیت اسلامی بود. برای قرنهای امپراطوری های اسلام بر نیروهای غربی کافر پیروز بودند و آنها را ملزم بانقیاد می نمودند. علوم اسلامی در سراسر جهان و از جمله دانشگاههای غرب تدریس میشد. بنابراین آنها استدلال میکردند که اسلام علت و عامل ترقی و تمدن است و معتقد بودند که عقب افتادگی ایران در قرون اخیر صرفاً بر اثر انحراف از قوانین و سنن اسلامی و تقلید از فرهنگ و عقاید غربی است. رهبران متعصب مذهبی معتقد بودند که تناقضی بنیادی بین تعالیم اسلام و فرهنگ تجدد وجود دارد. بنا بعقیده آنها، راه حل این مسئله را باید در بازگشت به همان نظام فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اداری که در گذشته متداول بود جستجو نمود. پیشرفت واقعی بنظر آنها رد نهادهای فرهنگی، علمی، آموزشی، قانونی، اداری و سیاسی غربی و بازگشت به سنن دیرینه اسلام میباشد.

قبل از آنکه موضع استادانه حضرت عبدالبهاء را نسبت باین بحث مهم مورد بررسی قرار دهیم لازم است در باره روشنفکران ایرانی در نیمه دوم قرن نوزدهم توضیح بیشتری داده شود. موضع علمای متعصب با وضوح و صراحت اعلام نشده بود. آنها بر سر مباحثات سنتی خود باقی بودند و مخالفتشان با تجدد و نهادهای جدید معمولاً بصورت تقبیح و رد بدعت مذهبی اظهار میشد و هر عقیده جدیدی را با جنبش بابی معادل میدانستند و در نتیجه خود بخود محکوم شمرده میشد. حتی در زمان انقلاب مشروطیت، در سالهای اولیه قرن بیستم، هنگامی که بین طبقه روحانیون بر سر مسئله مشروطیت اختلاف نظر بروز نمود، علمای متعصب به مخالفت با مشروطیت ادامه دادند چون که آن را با تعالیم بابی و بهائی مرتبط میدانستند.

اما روشنفکران غیر مذهبی در نیمه دوم قرن نوزدهم در اظهار نقطه نظرهای خود بسیار صریح تر بودند. در طی دهه های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰ اولین نوشته های اصلاح طلبانه غیرمذهبی در ایران ظاهر شد. آخوندزاده و ملک خان (۱۹۰۸-۱۸۳۳) جزو فعال ترین نویسندگان آن نسل بودند. آنها خواهان اصلاحات قانونی و اداری و همچنین تغییر خط و الفبای فارسی بودند. این گروه از سیاست و آگذاری امتیاز به اروپائیان دفاع میکردند و یک انجمن مخفی متجدد بنام "فراموش خانه" تأسیس کرده بودند. اما مهم ترین تحول دهه ۱۸۷۰ بدست آوردن قدرت سیاسی توسط گروه اصلاح طلب بود. حسین خان مشیرالدوله پست های سیاسی به بعضی از سیاستمداران غیرمذهبی اصلاح گرا از جمله میرزا ملکم خان و یوسف خان واگذار نمود و بخصوص خود تحت تأثیر میرزا ملکم خان قرار داشت. شکست قاطع اصلاحات در پایان دهه ۱۸۷۰ باعث شد که دهه ۱۸۸۰ دوران

دبیبی و سرخوردگی شود. در طی دهه ۱۸۸۰ جمال الدین اسدآبادی (افغانی) (۱۸۹۶-۱۸۳۸) که یک ایرانی بود که به افغانی بودن تظاهر مینمود مقالاتی سیاسی برشته تحریر درآورد و جهت دفاع از عقاید جدید و ضد استعماری خود نشانه ها و رموز اسلامی بکار میبرد. سرانجام در آخرین دهه قرن نوزدهم میرزا ملکم خان در لندن و جمال الدین اسدآبادی و آقاخان کرمانی در استانبول به مخالفتی شدید علیه سلطنت ناصرالدینشاه برخاستند.

دهه ۱۸۹۰ راه را برای انقلاب مشروطیت ایران در دهه بعد هموار نمود. دو واقعه در دهه ۱۸۹۰ حائز اهمیت خاص است. اول تحریم تنباکو از ناحیه رهبران مذهبی به نشانه اعتراض علیه واگذاری امتیاز دخانیات به یک شرکت انگلیسی بود. از آن زمان بعد بسیاری از علما در جنبش مشروطیت شرکت کردند. ولی سردرگمی آنها در مورد رابطه تجدد و اسلام بنحو مخربی در پیش نویس و تنظیم قانون اساسی جدید ظاهر گردید که سر انجام منجر به شکست نیروهای پارلمانی گردید. واقعه دوم ترور ناصرالدینشاه توسط یکی از طرفداران جمال الدین اسدآبادی در سال ۱۸۹۶ بود. جمالالدین اسدآبادی و آقاخان کرمانی نیز در همان سال دیده از جهان بر بستند.

بانگاهی به "رساله مدنیه" میتوان موضع منحصر بفرد حضرت عبدالبهاء را در این مباحثه مهم ملاحظه نمود. موضع ایشان در "رساله مدنیه" دارای دو جنبه پنهان و آشکار میباشد. جنبه پنهان مشخص نگردیده، چه که حضرت عبدالبهاء این رساله را بصورت ناشناس نوشته اند و بنابراین نمیتوانستند به دیانت بهائی اشاره نمایند. البته حضرت عبدالبهاء مجبور بودند که هویت خود را پنهان نگهدارند چون در غیر اینصورت رساله ایشان خود بخود از طرف رهبران مذهبی محکوم میشد و نمیتوانست به دست مردم ایران برسد. اما این پیام روشن در سایر نوشته های ایشان معلوم و مشخص است.

در مورد جنبه آشکار باید گفت که حضرت عبدالبهاء در این مباحثه هم موضع سنت گرایان و هم تجدد طلبان را نفی مینمایند. ایشان استدلال میکنند که در واقع اسلام منشأ ظهور یک تمدن پیشرفته بوده است و با این نظر نیز موافق هستند که راه حل عقب افتادگی ایران بازگشت به روح اسلام است. اما با نظر علمای متعصب در باره رابطه بین اسلام و تجدد موافق نیستند. حضرت عبدالبهاء تأیید مینمایند که روح اسلام با فرهنگ تجدد و با فراگیری امور مثبت فرهنگی، علمی و اداری از مردم غیر مسلمان غرب معارض نیست. همچنین این دیدگاه با موضع ضد دینی روشنفکران غیر مذهبی که از مفهوم غربی تجدد دفاع میکردند و اسلام را بعنوان یک ایدئولوژی عقب افتاده رد میکردند مخالف است. هر دو طرف این مباحثه به تناقض بین اصول تجدد و اسلام معتقدند، ولی یک گروه در جهت اسلام سنتی هستند، در حالیکه گروه دیگر مدافع تجدد میباشند.

اما برخلاف موضع هر دو طرف، حضرت عبدالبهاء استدلال میکنند که اسلام یک دیدگاه پویا و متحول در باره دین و جامعه دارد و به یکی از احادیث اسلامی اشاره میکنند که بر اساس آن مسلمانان موظف هستند که علم و دانش را از هر نقطه جهان حتی از کشورهای دور دست و غیر مسلمان مانند چین نیز بیاموزند. میفرمایند:

"اگر گفته شود در این امور نیز اقتباس جائز نه این قول دلیل بر جهل و نادانی قائل است آیا حدیث مشهور "اطلبوا العلم ولو بالصلین" را فراموش نموده اند." (۱۱)

همچنین حضرت عبدالبهاء توضیح میدهند که نیروی مترقی فرهنگ اسلامی یکی از علل مهم بیداری فرهنگی غرب در قرون وسطی بوده است که منجر به رنسانس و تجدید حیات فرهنگی و نهایتاً اصلاحات گردید. از این گذشته، حضرت عبدالبهاء از علمای مسلمان میخواهند که نقش مترقی اسلام را شناسائی نموده در اقدام به اصلاحات بنیادی و عقل گرایی در جنبه های مختلف حیات اجتماعی و روحانی ایرانیان پیشگام شوند. با توجه به اهمیت سیاسی روحانیون در ایران، حضرت عبدالبهاء با نقل یک حدیث اسلامی، وظائف و مسئولیت های علمای راستین و وظیفه روشنفکران را توضیح میدهند. همچنین در توضیحات دقیق و تازه خود بر لزوم انعطاف پذیری و نیروی سازگاری تاریخی و پیشبرد علم و آموزش در جامعه تأکید دارند.

تفاوت مهم بین تعبیر و تفسیر حضرت عبدالبهاء از اسلام و نظر علمای مذهبی و روشنفکران غیرمذهبی در این است که حضرت عبدالبهاء اسلام را با سنت گرایی یکسان نمیدانند. این تفاوت بسیار مهم و حساس است. حضرت عبدالبهاء بر روح متحول و پویای اسلام، یعنی جلوه روح اسلام در زمانهای مختلف بر طبق شرایط زمان تأکید دارند. این بدان معناست که از نظر ایشان روح واقعی اسلام در حقیقت با بازگشت به قوانین و رسوم و سنت های گذشته اسلامی سرسازگاری ندارد. اینکه فرهنگ اسلامی در ابتدای اسلام باعث ایجاد تمدن پیشرفته ای گردید دقیقاً بخاطر آن بود که آداب و رسوم فرهنگی خاص آن با نیازهای واقعی زمان و آن مرحله از رشد بشریت مطابقت داشت. اما پافشاری در سنت گرایی و بازگشت به رسوم گذشته هم با روح اسلام و هم با نیازهای یک تمدن پیشرفته معارض میباشد. بعبارت دیگر از دید حضرت عبدالبهاء روح اسلام با مفهوم اصیل فرهنگ تجدد و خردگرایی سر مخالفت ندارد.

باین ترتیب "رساله مدنیه" استدلال میکند که دین و تجدد با هم مخالف نیستند، بشرط آنکه منظور از دین درک روح واقعی دین و نه پرستش سنت ها باشد. موضع حضرت عبدالبهاء بهمان اندازه در جهت رد منطق ضد خدائی روشنفکران غیرمذهبی که با کنار گذاشتن تعهدات روحانی و دینی از تجدد دفاع میکردند نیز میباشد. ذیلاً بطور مفصل در باره این موضوع بحث خواهیم کرد. ولی لازم است در اینجا اشاره شود که حضرت عبدالبهاء موضع فلسفه روشنگرانی فرانسه را در باره نقش دین در جامعه مستقیماً مورد انتقاد قرار داده اند. برخلاف تصورات ضد خدائی مکتب روشنگرانی فرانسه، ظهورات الهیه، ارزشهای دینی و اخلاقی و ایمان به برتری هدایت روحانی نه فقط جهت ایجاد یک نظم اخلاقی موثر در اجتماع، بلکه برای رشد، پیشرفت، تجدد و ترقی اجتماعی و فرهنگی جامعه نیز لازم میباشد.

اکنون جا دارد که موضع ضمنی و پوشیده حضرت عبدالبهاء را در قبال این مسئله روشن سازیم. پیام ضمنی حضرت عبدالبهاء در "رساله مدنیه" در واقع یک اصل عمومی و اساسی دیانت بهائی است که در آثار حضرت باب و حضرت بهاء الله و در سایر آثار حضرت عبدالبهاء بر آن تأکید گردیده است. در واقع این اصل به مسئله تناقض اصلی تجدد می پردازد. از یک طرف مردم از فرهنگهای مختلف ارزشهای روحانی، اعتقادات مذهبی، و راهنمائی های اخلاقی را برای یک حیات پیچیده و موفق بشری لازم میدانند. از سوی دیگر افراد روشنفکر نیز تشخیص میدهند که قوانین، دستورات و سنت های مذهبی گذشته با مقتضیات یک نظم نو متری و مبتنی بر خرد سر سازگاری ندارد. بنابراین گروهی خرد گرایی را رد کرده به سنت گرایی رو میکنند، در حالیکه جمعی دیگر با کنار گذاشتن عقاید مذهبی، بر پیشرفت و ترقی تأکید دارند. اما حضرت بهاء الله این تناقض دست و پاگیر را رفع کرده اند. همانطور که در ابتدای این نوشتار اشاره شد، حضرت بهاء الله اصل وحدت همه مظاهر الهیه و اتحاد ادیان را تأیید میفرمایند. یعنی در واقع برای حضرت بهاء الله روح اصلی همه ادیان یکی است. اما آن روح یکسان در مراحل مختلف رشد فرهنگی بشر بصورتی که با نیازهای آن زمان هم آهنگی داشته باشد تجلی میکند. بنابراین هر دینی در زمان خود یک نیروی متری و آزادی بخش است. اما با گذشت زمان و رسیدن بشریت به مرحله جدیدی از رشد، دیگر آن شکل و اسلوب قبلی ظهور الهی منسوخ و منقضی میگردد و مانند داروئی میشود که دیگر برای شفای بیماری هیکل بشریت موثر نیست. بعبارت دیگر انسان در هر زمان باید تابع روح واقعی دین در آن زمان باشد. یعنی ما نباید به پرستش سنت های گذشته بپردازیم، بلکه باید از تجلی جدید ظهور الهی کسب فیض و راهنمائی نمائیم. میتوان گفت که حضرت بهاء الله یک نوع بینش تاریخی پویا و متحول را نسبت به دین و آگاهی دینی ترویج میفرمایند.

اکنون میتوان پیام ضمنی حضرت عبدالبهاء را نیز توضیح داد. ملاحظه میشود که حضرت عبدالبهاء بر ویژگی مترقیانه روح اسلام تأکید دارند و آن را با حرکت پویای حیات همگام میدانند. اینجا نه تنها تجدید نظر در شناخت فلسفه اسلام مورد نظر است، بلکه دعوتی ضمنی به آئین بهائی نیز میباشد. اکنون با الهام از پیام حضرت بهاء الله متوجه میشویم که از نظر حضرت عبدالبهاء درک روح واقعی اسلام در واقع مستلزم شناسائی ظهور حضرت بهاء الله میباشد. بنابراین بازگشت به روح واقعی اسلام بازگشت به سنت گرایی نخواهد بود، بلکه پی بردن به خصوصیت مترقیانه، مستمر و تاریخی ظهورات الهیه میباشد. اما باید خاطر نشان ساخت که مفاهیم آشکار و نهان "رساله مدنیه" با هم در تناقض قرار نمیگیرند، بلکه فقط بیانگر جنبه های متفاوت یک حقیقت کلی هستند.

۵- بسوی یک تئوری توسعه: مکتب رمانتیک یا فلسفه روشنگرانی

شاید مهم ترین مسئله در مورد مفهوم توسعه اجتماعی و اقتصادی به تعریف خود این کلمه مربوط میگردد. جای شگفتی است که این مسئله که بحث انگیزترین مسائل در تئوری توسعه در زمان ما میباشد از مسائل مهمی است که در "رساله مدنیه" نیز مورد بررسی قرار گرفته است. همانطور که در آغاز این مقاله اشاره رفت متن "رساله مدنیه" بر اساس پاسخگویی به چهار ایراد و اعتراضی که به اصلاحات و خردگرایی وارد شده تنظیم گردیده است. اما سه ایراد از آن چهار ایراد در واقع جلوه های متفاوت یک تصور واحد میباشد. در پایان قرن بیستم نیز مباحثات سیاسی و دانشگاهی بر روی همین مسئله بحث انگیز متمرکز است. این امر خود نمایانگر مناسبت و ارتباط "رساله مدنیه" با مشکلات و مسائل نسل کنونی بشر در همه نقاط جهان میباشد.

مبحث اصلی در این زمینه را میتوان بر اساس دو تئوری در مورد توسعه خلاصه نمود که عبارتند از تئوری تاریخ گرایی و تئوری برون گرایی. برطبق تئوری تاریخ گرایی هیچگونه تعریف کلی و عینی برای مفهوم توسعه فرهنگی و اجتماعی-اقتصادی وجود ندارد. طرفداران این تئوری استدلال میکنند که هر فرهنگی حیات و منطق خاص خود را داراست که منحصر بفرد و غیرقابل قیاس با سایر فرهنگها میباشد. در نتیجه آنها بر این باورند که آنچه برای یک فرهنگ توسعه و پیشرفت شمرده میشود برای فرهنگ دیگر این مفهوم را ندارد. بنابراین تعریف توسعه را باید برحسب دیدگاهی از درون یک فرهنگ در نظر

گرفت. عبارت دیگر مفهوم توسعه فاقد معانی ماورای فرهنگی و ماورای تاریخی میباشد. یعنی این واژه هیچ معنایی بجز مفهومی که در چهارچوب یک فرهنگ برای آن تعیین گردیده ندارد. در نتیجه توسعه و پیشرفت فقط تابع سنت در چهارچوب هر فرهنگ است. بنابراین اتخاذ رویه ای مناسب جهت توسعه و پیشرفت بمعنای عملکرد بر اساس سنت های گذشته یک فرهنگ میباشد که باین ترتیب توسعه و پیشرفت با سنت گرائی همگامی پیدا میکند.

تئوری برون گرائی با تئوری تاریخ گرائی مخالف است، از این نظر که بر طبق این تئوری توسعه و پیشرفت را میتوان بنحو کلی و عینی تعریف نمود. بر اساس این تئوری توسعه و پیشرفت یک جریان عقلانی است که برحسب بعضی از خصوصیات عینی جامعه و نحوه تشکیلات آن تعریف میشود. در نتیجه سنت های گذشته ملاک نارسائی برای توسعه و پیشرفت در هر جامعه میباشد. از نظر طرفداران تئوری برون گرائی فرهنگ و نظام اجتماعی نیز میتواند سالم یا معطل، اخلاقی یا غیر اخلاقی باشد. عبارت دیگر تئوری برون گرائی بر این باور استوار است که میتوان جنبه هائی از فرهنگهای مختلف و سنت های آنها را بعنوان روشهای غیرانسانی و عقب افتاده مورد انتقاد قرار داد. یعنی در واقع ارائه تعریفی کلی از توسعه امکان پذیر میباشد.

معمولاً تئوری های تاریخ گرائی و برون گرائی بصورت خاص تر و عملی تر بیان میشوند. در نتیجه مباحثه بین این دو تئوری به مباحثه بین پیروان سنت گرائی قومی و طرفداران تمدن غربی تبدیل میگردد. معمولاً کسانی که به تعریفی که فلسفه برون گرائی از توسعه ارائه میدهد اعتقاد دارند استدلال میکنند که کشورهای عقب افتاده و یا در حال توسعه باید علم، فرهنگ و تأسیس نهادهای اجتماعی را از جوامع اروپای غربی و آمریکای شمالی فراگیرند و سعی کنند از نظام اجتماعی و فرهنگی آنها پیروی نمایند. طرفداران تمدن غرب به فرهنگ تجدد ایمان دارند و تجدد را با غرب متجدد معادل میدانند. بنابراین متجدد شدن از نظر آنها بمعنای توسعه یافتن و پیشرفت کردن میباشد که بنوبه خود مطابق با تقلید و پیروی از طرق توسعه و پیشرفت غرب میباشد. سنت گرایان قومی بر خلاف طرفداران تمدن غرب، پیروی از روشهای توسعه اروپای غربی را برای کشورهای غیر اروپائی بشدت رد میکنند و معتقدند که هیچ جامعه ای نباید از روش جوامع دیگر پیروی نماید. آنها را اعتقاد بر این است که کشورهای پیشرفته و در حال توسعه باید روش غربی را نفی نمایند و به سنت های پیشین خود بازگردند و از نظام سنتی مذهبی و فرهنگی خود پیروی نمایند.

برای درک مفهوم توسعه از دیدگاه حضرت عبدالبهاء، لازم است جنبه های مختلف این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم. اما قبل از وارد شدن به جزئیات، بهتر است نکاتی کلی را در نظر بگیریم. موضع "رساله مدنیه" در مورد توسعه و پیشرفت را نه میتوان بر اساس گرایش بسوی روشهای غربی دانست و نه در جهت طرفداری از الگوی سنت گرایان قومی. حضرت عبدالبهاء از فرهنگ تجدد دفاع میکنند، ولی منظور ایشان از تجدد روش جوامع اروپای غربی نیست. همچنین تقلید کور کورانه از سنت های منسوخ دیرینه نیز از نظر ایشان تجدد بشمار نمیرود. آنچه که در مورد "رساله مدنیه" حائز اهمیت است اینست که مفهوم تازه ای از تجدد ارائه میدهد که از نمونه های اجتماعی و فرهنگی موجود فراتر میرود. بهمین دلیل است که حضرت عبدالبهاء از روند توسعه و پیشرفت غرب در عین حال هم دفاع میکنند و هم انتقاد. ایشان فراگیری علوم تجربی و اقتباس از پیشرفت های صنعتی اروپا را توصیه میفرمایند، در حالیکه گرایش مادی و ارتش گرائی فرهنگ مدرن غربی را شدیداً مورد انتقاد قرار میدهند. بهمین نحو ایشان از روح اسلام دفاع میکنند، در حالیکه پرستش کورکورانه سنت های کهن را نفی مینمایند.

باین ترتیب تجدد و توسعه هر دو از نظر حضرت عبدالبهاء یک جریان عقلانی یا خردگرائی است. این خردگرائی مترقی دارای دو بعد متمایز ولی بهم مرتبط میباشد. خردگرائی ایزاری یا اداری با بکارگیری علوم جدید و بهره برداری موثر از وسائل جهت وصول به هدف ارتباط پیدا میکند. اما خرد گرائی عملی یا اخلاقی به رشد و توسعه استعدادهای اخلاقی، روحانی و ارتباطی افراد بشر مربوط میشود. (برای بحث جامع در باره انواع خردگرائی به آثار Habermas، فیلسوف و جامعه شناس آلمانی مراجعه شود). حضرت عبدالبهاء تأکید میفرمایند که تجدد راستین و اصیل بدون ترکیب ابعاد مادی _ اداری و روحانی _ اخلاقی تمدن امکان پذیر نخواهد بود. میفرمایند:

"تمدن صوری بی تمدن اخلاق حکم "اضغاث احلام" داشته و ضفای ظاهر بی کمال باطن "کسر اب بقیعه یحسبه الظمان ماء" انگاشته گردد. زیرا نتیجه که رضایت باری و راحت و آسایش عمومیست در تمدن ظاهر صوری بتمامه حاصل نشود. و اهالی اروپا در درجات عالی تمدن اخلاق ترقی ننموده اند چنانچه از افکار و اطوار عمومی ملل اروپا واضح و آشکار است." (۱۲) (ترجمه مضمون عبارت عربی: مانند سراب در بیابان که تشنه گمان میکند آب است.)

برای درک بهتر این مطلب باید دو تئوری توسعه را که با هم معارض هستند با دقت بیشتری مورد مطالعه قرار دهیم. در تاریخ تئوری‌های اجتماعی و سیاسی، تئوری توسعه برون‌گرایی غربی با فلسفه روشنگرانی فرانسه معادل می‌باشد، در حالی‌که تئوری سنت‌گرائی قومی یا تاریخ‌گرائی ابتدا توسط مکتب رمانتیک ارائه گردید. کلیه مباحثات مهم در باره این موضوع نهایتاً به مخالفت اساسی بین فلسفه روشنگرانی قرن هیجدهم و مکتب رمانتیک اوایل قرن نوزدهم آلمان برمیگردد. موضع حضرت عبدالبهاء در واقع رد هر دو نظر با ارائه ترکیب جدیدی از نکات مثبت هر یک از این دو مکتب می‌باشد.

فلسفه روشنگرانی یک تئوری خردگرا بود. این فلسفه استدلال می‌کرد که انسان فطرتاً موجودی خردگرا است و اینکه یک جامعه خردگرا جامعه‌ایست که با قوانین فطری انسان منطبق باشد. از نظر فلاسفه این مکتب بکارگیری علوم تجربی، نظام سرمایه‌داری و دموکراسی سیاسی از ویژگی‌های اصلی یک جامعه خردگرا می‌باشد. انسان موجودی خردگرا تعریف می‌شد و این بدان معنا بود که قانون اصلی فطرت بشر سودمندگرائی است. بعبارت دیگر آنها معتقد بودند که طبیعت انسان ثابت و تغییرناپذیر است و انسان در قبال طبیعت خود آزادی اراده ندارد. رفتار بشر تماماً تعیین شده، قطعی و قابل پیش‌بینی است، چه که انسانها بر طبق طبیعت خود جویای لذت و خوشی بوده از رنج و الم اجتناب دارند. بنابراین انسانها موجوداتی خردگرا هستند از این نظر که موثرترین طریق را برای به حداکثر رساندن منافع خود انتخاب می‌کنند. این تصور ثابت و بی‌تحرك از طبیعت انسان اساس تئوری سیاسی روشنگرانی قرار گرفت و نتیجتاً جامعه‌ای خردگرا شمرده می‌شد که به افراد امکان میداد تا بطور آزاد در پی منافع خود باشند. باین ترتیب سرمایه‌داری، رهائی از قیود سنتی، اخلاقی و مذهبی از ضروریات حتمی این تئوری آزادی خواهانه شد. نظام سرمایه‌داری تنها نظم طبیعی جامعه شناخته شد، چه که دنبال کردن رقابت‌آمیز منافع و به حد اکثر رساندن لذات را برای افراد امکان‌پذیر مینمود. بنابراین راه توسعه و پیشرفت عبارت است از استفاده از دانستنی‌های علمی جهت تسلط بر طبیعت و افزایش توانائی انسان در کسب منافع و لذات در چهارچوب یک نظام سرمایه‌داری بی‌قید و شرط. در نتیجه فلاسفه مکتب روشنگرانی جوامع اروپای غربی را تنها جوامع عقل‌گرا شمردند. سایر فرهنگها و جوامع خرافی، عقب‌افتاده و غیر عقلانی توجیه گردیدند. فلاسفه بزرگ مکتب روشنگرانی مانند ولتر، هولباخ، لامتری، دیدرو، کندروسه و هلسیوس این دیدگاه اصلی را تأیید نمودند.

تئوری رمانتیک اوایل قرن نوزدهم واکنشی علیه اظهارات گزاف و کبرآمیز تئوری روشنگرانی بود. این تئوری بر اساس یک نوع آگاهی تاریخی افراطی متکی بود، از این نظر که مخالف وجود هرگونه فطرت یا طبیعت کلی برای بشر بود و انسانها را صرفاً موجوداتی اجتماعی و تاریخی میدانست. یعنی در واقع از نظر طرفداران مکتب رمانتیک، انسانها محصول فرهنگی جامعه خود بشمار می‌رفتند. اما جامعه در وهله اول بعنوان نمایانگر نمادهای فرهنگی غیر عقلانی مانند زبان، ادبیات، موسیقی، مذهب، سنت، و اساطیر در نظر گرفته می‌شد. هر فرهنگ یک موجودیت زنده داشت با روح مخصوص بخود. هیچ فرهنگی قابل مقایسه با فرهنگ دیگر نبود و بنابراین تنها ملاک ارزشها سنت‌های درونی هر فرهنگ بود. آنچه برای پیروان این مکتب مهم بود حفظ اتحاد فرهنگی و عمل بر طبق آنچه که سنت‌های متحد فرهنگی دیکته می‌کردند بود. فلاسفه مکتب رمانتیک مانند فردریک شلگل، نوالیس و شلیماکر با ظهور نظام صنعتی و دموکراتیک در اروپا مخالفت می‌ورزیدند و خواهان نظام سلطنتی و بازگشت به سیستم طبقاتی قرون وسطی و سنن مذهبی بودند.

مفهوم تجدد از نظر حضرت عبدالبهاء از نظر کیفیت با این دو تئوری دور از اعتدال و جانب‌گرا کاملاً متفاوت است. در مورد طبیعت انسان، حضرت عبدالبهاء انسان را برحسب عملکرد متقابل گرایش‌های عقلانی و قواعد اجتماعی تعریف می‌کنند. انسان موجودی است تاریخی ولی این گرایش تاریخی بر اساس دیدگاهی باز و مترقیانه می‌باشد و برخلاف عقیده مکتب رمانتیک به پرستش کورکورانه سنت‌ها نمی‌انجامد. حرکت پویای تاریخ نمایانگر آنست که بشریت در هر مرحله‌ای از پیشرفت خود باید استعدادهای نهفته خویش را برای آن زمان تحقق بخشد و این تحقق مستلزم وفق دادن خود با مقتضیات زمان می‌باشد. حضرت عبدالبهاء زیبایی همه فرهنگها را می‌ستایند. ما باید از روح همه فرهنگها و سنت‌هایشان درسهای سازنده بگیریم تا بتوانیم در مسیر تمدن به پیش رویم. اتکاء بر ارزشهای تاریخی و احترام به روح خلاق فرهنگها و ادیان مستلزم گرایشی مترقیانه می‌باشد. اما این گرایش مترقیانه همانند فلسفه روشنگرانی نیست. از نظر حضرت عبدالبهاء مفهوم انسان در فلسفه روشنگرانی بسیار مادی، خودپسند و بی‌روح است. انسانها هم تحت تأثیر ارزشهای فرهنگی و هم ملاحظات عقلانی، هر دو قرار دارند. برخلاف عقیده روشنگرانی مفهوم واقعی زندگی مصرف‌سیری ناپذیر نیست. یک چنین حیاتی دچار فقر روحانی و ورشکستگی اخلاقی می‌باشد.

بزرگترین مشکل تئوری روشنگرانی آنست که تصور آن از خردگرائی بسیار محدود است. خردگرائی صرفاً برحسب خرد ابزاری و اداری تعریف می‌شود. و خرد عملی و اخلاقی از نظر فلاسفه این مکتب بکلی بفراموشی سپرده شده است. باین ترتیب نظر حضرت عبدالبهاء در مورد پیشرفت و تجدد مبنی بر خردگرائی مترقی است. اما این خردگرائی با مفهومی که فلاسفه

مکتب روشنگرانی از عقل ارائه میدهند فرق دارد. نظریه حضرت عبدالبهاء در مورد خردگرایی حداقل سه ویژگی متمایز دارد که آن را منحصر بفرد میسازد. اول آنکه این نظر بر اساس یک آگاهی تاریخی استوار است و نه بر اعتقاد به طبیعت ثابت و خودپسند بشر. دوم آنکه ترکیبی از دو نوع خردگرایی یعنی خردگرایی ابزاری و اخلاقی میباشد. نهایتاً این نظر بر اساس یک دیدگاه جهانی در باره بشریت مدرن است. ویژگی سوم در قسمت بعد مورد بحث قرار میگیرد، اما ابتدا راه حلی که حضرت عبدالبهاء در مورد تناقض بین نظریه تاریخ گرایان و برون گرایان ارائه میدهند به تفصیل مورد بررسی قرار میدهم.

۵- الف : انتقاد از تئوری تاریخ گرائی

حضرت عبدالبهاء تئوری توسعه و پیشرفت فلسفه تاریخ گرائی را بشدت مورد انتقاد قرار میدهند. ملاحظه میشود تئوری تاریخ گرائی که ابتدا توسط فلاسفه رمانتیک ارائه گردید خواهان محترم شمردن شعائر دیرینه و پرستش سنت های کهن میباشد. اما چنین موضعی کاملاً از آگاهی تاریخی تهی است، چه که مراحل تاریخی را در گذشته تأیید میکند، حال آنکه خواهان متوقف نمودن حرکت تاریخ در زمان حاضر میباشد. طرفداران سنت تاریخ گرائی دو گروه هستند. در گذشته تاریخ گرایان مدارا با سایر فرهنگها را ترویج نمی نمودند. آنها معمولاً به برتری سنن و فرهنگ خود معتقد بوده از تحمیل و تعمیم دادن سنن خود بر سایر فرهنگها هیچ واهمه ای نداشتند. اما فقط در مقابله با نیاز به اقتباس از فرهنگهای دیگر بود که از خصوصیت و ویژگی فرهنگی سخن میگفتند. در اواخر قرن بیستم بعضی از طرفداران جدید تئوری تاریخ گرائی از نظریه تاریخ گرایان بخاطر اعتقادشان به تحمل فرهنگهای دیگر و تنوع فرهنگی به دفاع پرداختند. بهترین نمونه این شکل گیری جدید نظریه تاریخ گرائی تئوری "مابعد مدرن" است که همه حقایق و ارزشها را نسبی و خالی از هر گونه معنای عینی یا خارجی میداند و تنوع فرهنگی را تأیید مینماید. اما هر دو نوع تئوری تاریخ گرائی یک جانبه و محدود است. نمونه اول یک اعتقاد نژاد پرستانه میباشد که در چهارچوب سنن دیرینه خود اسیر است و آن سنن را تنها حقایق فرهنگی شمرده فرهنگ خود را برتر از همه فرهنگها میداند. موضع علمای متعصب نمونه ای از این نوع نابردبار تاریخ گرائی بود. از یک نظر تئوری تاریخ گرائی با تئوری مخالف خود یعنی فلسفه روشنگرانی که طرفداران آن با کوته فکری نژاد پرستانه به برتری فرهنگ جدید غربی معتقد بودند در یک ردیف قرار میگیرد. حتی نمونه جدیدتر تاریخ گرائی نیز بهمین اندازه بغرنج و مبهم است. اگر کسی همه حقایق و ارزشهای عینی و واقعی را نفی میکند، بر اساس چه دلیلی میتواند از ارزش تنوع فرهنگی دفاع کند؟ با چنین دیدگاهی، تعصب فرهنگی و سیاسی و امپریالیسم با تز بردباری و پذیرش تنوع فرهنگی در یک ردیف قرار میگیرند. باین ترتیب ملاحظه میشود که تئوری مابعد مدرن در دام یک تناقض بنیادی افتاده است. از یک طرف این تئوری هرگونه عینیت یا واقعیتی را برای هر ارزش رد میکند و از سوی دیگر خواهان تعهد اخلاقی احترام متقابل و بردباری فرهنگی میباشد. این گرایش تنها وقتی توجیه میگردد که طرفداران این تئوری بین سنت های خوب و بد تمایز قائل شوند. یعنی فرهنگهای بردبار خوب شناخته شده و فرهنگهای متعصب غیر قابل قبول باشند. بدیهی است سنن فرهنگی در درون هر فرهنگ دیگر برای تعریف صحیح یا غلط بودن و عقلانی و غیر عقلانی بودن آن فرهنگ کافی نخواهد بود.

هر دو نوع تئوری تاریخ گرائی این واقعیت را نادیده میگیرند که در بین سنت های همه فرهنگهای گذشته قوانین و رسوم مهمی بوده که منافع خاص صاحبان قدرت را حفظ کرده و پیوسته حقوق سایر گروهها را پایمال نموده است. جنگ، اشغال امپریالیستی، تعصب مذهبی، نابرابری شدید اجتماعی، پدر سالاری، تعصبات نژادی، قومی و فرهنگی از بازتاب های مکرر سنت های گذشته بوده است. از نظر حضرت عبدالبهاء رشد و پیشرفت نمیتواند با پرستش و ستایش بلاشرط سنن گذشته یک فرهنگ هم طراز و برابر باشد. بشریت باید به پیش برود و البته در این پیشرفت، باید از روح خلاق ابتکارات شکوهمند فرهنگی گذشته نیز درس بگیرد. مشکل دیگر فلسفه تاریخ گرائی آنست که سنن گذشته هیچ فرهنگی کاملاً متحد نیست. در هر جامعه ای عناصر متعدد و گوناگونی از سنن فرهنگی متناقض و مخالف یکدیگر وجود دارند. بنابراین از نظر اصولی، یک نظام اجتماعی تاریخ گرا برای آنکه نشان دهد که از سنت صحیح تاریخ خود تبعیت میکند مجبور است با سرکوبی سایر عناصر فرهنگی در درون جامعه خود، غنای فرهنگی خود را پایمال نماید. این نمونه تاریخ گرائی بهانه ای برای سرکوبی اقلیت ها و پایمال نمودن حقوق بشر گروههای مختلف در درون یک جامعه بدست میدهد.

بهمین دلیل است که نظر حضرت عبدالبهاء در باره توسعه و پیشرفت را نه میتوان در جهت تاریخ گرائی و نه در جهت گرایشهای نژاد پرستانه دانست. از نظر حضرت عبدالبهاء، توسعه و پیشرفت حقیقی با اصل وحدت در کثرت برابر است. یعنی احترام به فرهنگها و ویژگیهای جوامع مختلف باید جزو عناصر اصلی مفهوم توسعه و پیشرفت باشد. ولی هدف معین و طرح های کلی و شرایط قبلی نیز برای پیشرفت لازم است. در بحث از شرایط کلی توسعه و پیشرفت، حضرت عبدالبهاء خردگرایی را در امور متعدد و مختلف اجتماعی ایران توصیه میفرمایند. مثلاً استدلال میکنند که یک نظام قضائی که در آن

تصمیمات قضائی بر اساس خصوصیات عینی و واقعی عمل گرفته میشود و نه برحسب صلاحدید قاضی میتواند یک نمونه عقلانی نظام قضائی برای همه فرهنگها و جوامع باشد. اگر روش قضائی ایران با این نمونه فرق دارد بنابراین بجای انتقاد از بیعدالتی و نارسائی باید نظام قضائی را اصلاح نمود. ایشان تأکید میفرمایند که اگر نظام قضائی ثابت، قابل پیش بینی و دارای قواعد کلی و عمومی نباشد، نتیجه آن میشود که نیروی افراد جامعه با مراجعات مکرر به دادگاههای مختلف به هدر رود :

" اولاً چون تا بحال احکام شرعیه را در مرافعات و محاکمات مدار معینی نبوده زیرا هر یک از علماء نظر به رأی و اجتهاد خود نوعی حکم می نمایند مثلاً دو نفس مرافعه می نمایند یکی از علما حکم به مدعی و دیگری به مدعی علیه دهد بلکه احیاناً در ماده واحده دو حکم مخالف از یک شخص مجتهد صادر چه که اول چنان معلوم شده بود و حال چنین و شبیه ای نیست که این امور سبب تشویش کافه امور مهمه واقع و از این فتور عظیمی در آسایش هیئت اجتماعی طاری گردد. چه که هیچیک از مدعی و مدعی علیه مایوس از دعوای خود نگشته مادام العمر مترصد اخذ حکم ثانی مخالف حکم اول شده جمیع عمر خود را بر لجاج میگذرانند . . ." (۱۳)

معلوم میشود که از نظر حضرت عبدالبهاء در این مرحله از رشد بشریت وجود اصولی کلی برای همه جوامع و فرهنگها ضرورت دارد. علاوه بر خردگرایی در قانون و امور قضائی، حضرت عبدالبهاء خردگرایی سیاسی را نیز لازم میدانند. بعقیده ایشان تساوی شهروندان از نظر حقوق اولیه و دموکراسی سیاسی جزوی از هدف و طرح کلی توسعه و پیشرفت جوامع امروزی میباشد. اگر چنانچه سنت اجتماعی مبتنی بر تبعیض و پایمال نمودن حقوق افراد باشد و یا اگر مروج یک نظام سیاسی سرکوبگر باشد بنابراین چنین سنتی باید تغییر یابد و خود را با مقتضیات یک نظام جهانی پیچیده بین المللی که در حال ظهور است تطبیق دهند. جالب اینجاست که تئوری تاریخ گرائی معمولاً نژاد پرستی و امپریالیسم را مورد انتقاد قرار میدهد. اگر چنانچه تئوری تاریخ گرائی اعتراض علیه امپریالیسم سیاسی و فرهنگی را لازم میداند پس حقوق اولیه و شرافت انسانی افراد را باید محترم شمرد. بنابراین تئوری تاریخ گرائی مجبور است از تساوی حقوق افراد بعنوان یک اصل کلی توسعه و پیشرفت دفاع کند.

درک این مسئله حائز اهمیت است که دعوت حضرت عبدالبهاء به دموکراسی سیاسی در ایران در جمع روشنفکران ایرانی قرن نوزدهم یک فکر نو و بیسابقه بود. چندین دهه بعد از این پیام بود که موضوع دموکراسی سیاسی در ایران مطرح گردید.

همچنین باید توجه داشت که نظر حضرت عبدالبهاء در مورد دموکراسی سیاسی با هیچیک از نمونه های غربی و شرقی مطابق نیست. برطبق رسوم سیاسی امروزی غرب، مسئله قدرت سیاسی اصولاً متکی بر دولت منتخب و انتخابات عمومی میباشد. در نمونه سنتی شرقی مسئله قدرت سیاسی یا رهبری به شرایط اخلاقی و خصوصیات فرد رهبر مربوط میگردد. حضرت عبدالبهاء بر هر دو مسئله یعنی هم مشارکت عمومی در انتخابات و هم شرایط اخلاقی افراد منتخب تأکید دارند (صفحه ۲۲ رساله مدنیته).

علاوه بر اصلاحات سیاسی، حضرت عبدالبهاء اصلاحات اداری را نیز لازم میدانند و فساد اداری و حمایت از خویشاوندان را با استفاده از مقامات دولتی بشدت مورد انتقاد قرار داده تغییر و تحول اخلاقی و اداری را بنحوی که مانع خودکامگی و سوء استفاده باشد توصیه فرموده اند (صفحات ۲۱ و ۳۳).

اصلاحات صنعتی و اقتصادی نیز بطور مکرر در رساله مورد بحث قرار گرفته است. همچنین حضرت عبدالبهاء گسترش صنایع و کارخانجات، تقویت مبانی علمی و صنعتی، برنامه ریزی اجتماعی بر اساس پیش بینی های منطقی آینده، حفظ حقوق و آزادی های تمامی افراد و اصلاحات بنیادی را ترویج نموده اند (صفحات ۱۸ - ۳۹ - ۴۷ - ۱۲۰).

یکی از موضوع های مهمی که در "رساله مدنیته" مورد بحث قرار گرفته جنبه اخلاقی کار میباشد. برخلاف روند متداول جامعه ایرانی که بی توجهی به امور مادی، کاهلی و فقر را ترویج می نمود، حضرت عبدالبهاء کسب مال و ثروت را در صورتیکه دو شرط در آن رعایت گردد مورد تأیید قرار داده اند. اول آنکه ثروت باید از طریق فعالیت های فردی در زمینه تجارت، کشاورزی، هنر و صنعت حاصل شود. دوم آنکه کسب ثروت باید با یک احساس مسئولیت اخلاقی و انسان دوستی و توجه به حال سایرین همراه باشد.

گرچه حضرت عبدالبهاء در این رساله مسئله سرمایه داری و سوسیالیسم را بنحو مستقیم مطرح نفرموده اند، ولی موضع ایشان در این مورد کاملاً روشن است. در واقع توزیع عادلانه ثروت را در جامعه توصیه فرموده اند، یعنی نه طرفدار مساوات کامل و کنار گذاشتن فعالیت و رقابت تجاری در جامعه مدنی هستند و نه آزادی افراطی سرمایه داری رقابت گر و نابرابری

اجتماعی بیش از حد را می‌پسندند. اما در دیگر آثار حضرت عبدالبهاء به این مسئله مستقیماً و بطور واضح اشاره شده است. بدیهی است که برای حضرت عبدالبهاء این مکتب‌های عقیدتی افراطی، هر دو غیرقابل قبول میباشند. ایشان خواهان ریشه‌کنی فقر و تعدیل معیشت هستند، اما با رقابت اقتصادی در سطح اعتدال و با دید جدیدی نسبت به مفهوم کار، تعهد روحانی و اخلاقی نسبت به اصولی مانند وحدت عالم انسانی و همبستگی جامعه، تأکید بر کشاورزی، عدم تمرکز قدرت پولی، اقتصادی و اداری در جامعه، اتخاذ تدابیر رفاهی برای فقراء و هم‌آهنگی و تشریک مساعی در بخش‌های خصوصی و عمومی موافق هستند. جالب است که حضرت عبدالبهاء توجه ایرانیان را به تحولات اقتصادی و صنعتی ژاپن بعنوان نمونه‌ای از اصلاحات اقتصادی جلب فرموده‌اند (صفحات ۳۱ و ۳۲). اهمیت دیدگاه حضرت عبدالبهاء در مورد مسائل اقتصادی در قسمت بعد بطور مفصل‌تر مورد بحث قرار خواهد گرفت. اما چهارچوب اخلاقی نظر حضرت عبدالبهاء در مورد ثروت در "رساله مدنیه" کاملاً روشن است. میفرمایند:

" ثروت و غنا بسیار ممدوح اگر هیئت جمعیت ملت غنی باشد. ولکن اگر اشخاص معدوده غنای فاحش داشته و سائرین محتاج و مفتقر و از آن غنا اثر و ثمری حاصل نشود این غنا از برای آن غنی خسران مبین است. ولی اگر در ترویج معارف و تأسیس مکاتب ابتدائیه و مدارس و صنایع و تربیت ایتم و مساکین خلاصه در منافع عمومی صرف نماید آن شخص عند الحق بزرگوارترین سکان زمین و از اهل اعلیٰ علیین محسوب." (۱۴)

مسئله مهم دیگری که در "رساله مدنیه" مورد بحث قرار گرفته خردگرایی در تعلیم و تربیت است. در این مورد حضرت عبدالبهاء حتی به امکان نوشتن رساله‌ای در باره اصلاحات آموزشی اشاره فرموده‌اند (صفحات ۱۲۶-۱۲۴). عناصر برجسته این اصلاحات تعلیم و تربیت عمومی، توجه به امور علمی و سودمند و اجتناب از مجادلات مکتبی قرون وسطائی که به انسجام جامعه و کارائی علمی لطمه میزند میباشند. حضرت عبدالبهاء شرط موثر جهت نیل به عدالت اجتماعی را وجود مردمی تحصیلکرده و روشنفکر میدانند (صفحات ۱۳۴-۱۳۰-۱۲۹-۱۲۴-۱۲۳). ولی باید توجه نمود که حضرت عبدالبهاء آموزش علمی را لازم دانسته‌اند و ممانعت ایشان از مجادلات مکتبی را نباید بعنوان رد آموزش اخلاقی توجیه نمود، بلکه بالعکس از نظر حضرت عبدالبهاء آنچه در این مقوله مهم و حائز اهمیت است هم‌آهنگی و بکارگیری آموزش اخلاقی و فنی هر دو میباشند.

سرانجام به مسئله خردگرایی مذهبی در "رساله مدنیه" اشاره می‌گردد. این رساله بر نیاز به اصلاحات مذهبی در ایران تأکید دارد. حضرت عبدالبهاء با اشاره به اصلاحات مذهبی پروتستان، از روحانیون مسلمان می‌خواهند که از آن تجربه تاریخی درس بگیرند (صفحات ۴۵-۴۳). اما طولانی‌ترین قسمت "رساله مدنیه" به رد ادعای سنت گرایانه علمای متعصب می‌پردازد که مدعی بودند اسلام مخالف آموختن علوم جدید و پیروی از قواعد اداری غرب است. علمای اسلام معمولاً بکار بردن آداب غربی را بعنوان بدعت‌گذاری رد کرده‌اند. حضرت عبدالبهاء دلالتی قوی و محکم علیه این نظریه تاریخ‌گرایان اقامه فرموده‌اند. ابتدا ایشان عنوان میکنند که جزئیات مسائل علمی و فنی تا حدی از مقوله تعالیم و الهامات مذهبی جدا است (صفحات ۳۲-۳۳). همچنین استدلال میکنند که در واقع حضرت محمد پیروان خود را به آموختن علوم و فنون از سایر ملل و اقوام دعوت کرده‌اند و یاد آور میشوند که حضرت محمد خود تاکتیک‌های نظامی ایرانیان را در جنگ خندق بکار بردند (صفحه ۳۴). همچنین به پذیرفتن بسیاری از آداب و رسوم قبل از اسلام در قوانین اسلامی اشاره میکنند (صفحات ۳۷-۳۴) و یاد آور میشوند که فلسفه و منطق یونان در علوم اسلامی وارد گردیده و توسط همان علمائی که اکنون مخالف فراگیری هر گونه دانشی از غرب هستند آموزش داده میشود! (صفحات ۳۸-۳۷) در این مبحث است که حضرت عبدالبهاء یکی از احادیث اسلامی را در باره خصوصیات علمای راستین تفسیر می‌فرمایند (صفحه ۴۳) و بر لزوم توجه به روح واقعی و خلاق اسلام با گرایش پیشرو و تاریخی تأکید دارند.

۵- ب: انتقاد از مکتب روشنگرانی و تئوری برون‌گرایی آن

حضرت عبدالبهاء با رد تئوری توسعه سنت‌گرایان، امکان وجود عناصری کلی و عمومی را در مفهوم توسعه و پیشرفت تأیید می‌فرمایند. اما این تأیید بهیچوجه بمعنی قبول تئوری برون‌گرایی که فلسفه روشنگرانی و طرفداران آن در ایران ارائه میدادند نیست. نتیجتاً حضرت عبدالبهاء با هر گونه تئوری غرب‌گرا مخالف هستند، چه که استدلال میکنند که الگوی پیشرفت در غرب جانب‌گرا و نارساست. بطوریکه ملاحظه شد حضرت عبدالبهاء پذیرفتن عناصر مثبت تمدن غرب را حمایت و ترویج می‌فرمایند یعنی کسب علوم و صنایع جدید و پیشرفت بسوی نوع جامع و دموکراتیک حکومت که در آن هر نوع تبعیض مذهبی، جنسی، طبقاتی، نژادی، قومی، عقیدتی و سیاسی و غیره نفی شده باشد. از نظر حضرت عبدالبهاء جریان دموکراسی شدن و لغو تعصبات در جامعه در واقع یک تعهد اخلاقی و یک جنبه کلی تعریف توسعه و پیشرفت برای هر جامعه‌ای در

عصر جدید میباشد. اما برخلاف روشنفکران غیر مذهبی ایرانی که طرفدار تقلید کورکورانه از غرب بودند، حضرت عبدالبهاء جنبه های اصلی الگوی پیشرفت غرب را مورد انتقاد قرار میدهند.

از دید حضرت عبدالبهاء تجدد راستین هنوز در غرب به تحقق نپیوسته است، نه فقط بخاطر وجود و تداوم انواع تبعیضات و تعصبات یعنی آنچه که در سفر اروپا و آمریکا پیوسته بر آن تأکید داشتند، بلکه باین جهت که مفهوم خردگرایی از دیدگاه غرب فقط مبنای مادی دارد، ولی خردگرایی واقعی مستلزم پیشرفت مادی و معنوی هر دو میباشد. بنابراین ایرانیان باید از پیشرفت های علمی و صنعتی غرب استفاده کنند بدون آنکه از روش یک بعدی آن نسبت به تجدد و پیشرفت پیروی نمایند. انتقاد حضرت عبدالبهاء از روشنگرایی و تئوری برون گرایی آن را میتوان در سه استدلال خلاصه نمود. اول آنکه تئوری روشنگرایی بر اساس مفهوم ثابت و بی تحرکی از طبیعت انسان و جامعه استوار میباشد. ولی از نظر حضرت عبدالبهاء انسان موجودی روحانی و تاریخی و جامعه هویتی زنده است (صفحات ۱۲۶-۱۲۵). بعبارت دیگر تجدد یک پدیده خاص تاریخی است. اما خصوصیات ساختار کنونی جهان مستلزم بینشی جدید نسبت به مفهوم توسعه و پیشرفت میباشد. توسعه و پیشرفت را باید هم برحسب اصول مشترک کلی و جهانی و هم بر حسب یک جریان محلی شناخت.

دومین اعتراض حضرت عبدالبهاء بر فلسفه روشنگرایی به جنبه الحاد این فلسفه مربوط میگردد. ایشان با اشاره مستقیم به ولتر، از نظریه او مبنی بر اینکه عقل ابزاری بدون کمک ارزشهای روحانی برای یک نظام پیشرفته اجتماعی کافی میباشد انتقاد میکنند. منطق حضرت عبدالبهاء در اینجا شبیه بیان حضرت بهاء الله در باره مسئله نظم میباشد. از نظر حضرت عبدالبهاء رشد و توسعه نه تنها به خلاقیت و پیشرفت مادی و علمی نیاز دارد، بلکه به تجدید حیات روحانی و پیشرفت معنوی نیز محتاج است. اشتباه فلاسفه مکتب روشنگرایی آن بود که شعائر دینی سنتی را با روح دین معادل میدانستند. آنها خواهان تغییرات علمی و اداری بودند ولی لزوم تجدید حیات روحانی را بفراموشی سپرده بلکه دین و روحانیت را بکلی نفی نمودند. نظم موثر بستگی به انضباط درونی، محبت و همبستگی عمومی و خردگرایی عملی دارد. حضرت عبدالبهاء میفرماید:

"... این معلوم و واضح است که اعظم وسائط فوز و فلاح عباد و اکبر وسائل تمدن و نجاج من فی البلاد محبت و الفت و اتحاد کلی بین افراد نوع انسانی است و هیچ امری در عالم بدون اتحاد و اتفاق متصور و میسر نگردد" (۱۵)

حضرت عبدالبهاء تأکید میفرماید که آداب و رسومی که امروزه در بین پیروان ادیان مختلف متداول است نباید با دین واقعی اشتباه شود. ایشان با استفاده از تجزیه و تحلیل تاریخی، نقش سازنده ظهورات الهیه را در ایجاد تمدن، گسترش اتحاد و دوستی بین ملل و پیشرفت علم و تمدن روشن میسازند. نه نفی دین بطور کلی و نه اطاعت کورکورانه از سنت های گذشته، هیچیک صحیح نیست. آنچه اینجا مورد نیاز است بینشی مترقیانه و تاریخی نسبت به ظهورات الهیه میباشد.

حضرت عبدالبهاء بخصوص استدلال میکنند که برخلاف نظریه فلسفه روشنگرایی، اخلاقیات مستلزم تعهدی روحانی میباشد. در جواب این استدلال که افراد بشر بر حسب غریزه به یک نوع حس اخلاقی مجهز میباشند و بنابراین نیازی به راهنمایی و تربیت روحانی و معنوی ندارند، حضرت عبدالبهاء تأکید میفرمایند که حس اخلاقی بشر در واقع محصول تعلیم و تربیت است. همچنین اشاره میفرماید که حتی اگر حس اخلاقی ذاتی وجود داشته باشد فقط منحصر به عده معدودی است و از مشخصات مشترک توده مردم نیست. حتی یک حس اخلاقی ذاتی و بالقوه نیز باید بوسیله دین و تربیت روحانی شکوفا گردد. بعلاوه تأکید میفرماید که اصول اخلاقی از نظر تاریخی ملهم از ادیان بزرگ تاریخ بوده است. در نهایت اضافه مینمایند که حتی اگر شخصی گرایش اخلاقی داشته باشد پاکدلی و حسن نیت او از طریق احساسات روحانی تقویت خواهد گردید (صفحات ۱۱۶-۱۱۵).

سومین اعتراض حضرت عبدالبهاء نسبت به نمونه توسعه و پیشرفت غربی به فرهنگ غرب و سیاست های نظامی، استعمارگری، سلطه جوئی و تجاوزگری بین المللی آن مربوط میگردد. میفرماید:

" اهالی اروپا در درجات عالی تمدن اخلاق ترقی نموده اند چنانچه از افکار و اطوار عمومی ملل اروپا واضح و آشکار است مثلاً ملاحظه نمائید که الیوم اعظم آمال دول و ملل اروپا تغلب و اضمحلال یکدیگر است. " (۱۶)

با توجه به اعتقاد حضرت عبدالبهاء به وحدت عالم انسانی و تعهد ایشان نسبت به اصول محبت، اتحاد و صلح، این موضوع جنبه اصلی بینش جهانی ایشان را تشکیل میدهد. تأکید ایشان بر لزوم داشتن یک دیدگاه جهانی نسبت به مسئله توسعه و پیشرفت در واقع نتیجه نفی فرهنگ تجاوز و خشونت از ناحیه ایشان میباشد. معتقدات حضرت عبدالبهاء مبتنی بر کسب ظرفیت

بیشتری برای محبت، اتحاد و خدمت است. این مقام بسی برتر از فرهنگ ارتش گرا، خودخواه و مادی غرب و رفتار منبعث از تئوری های آن میباشد.

ذیلاً بعضی از تفاوت های اصلی بین دیدگاههای حضرت عبدالبهاء و روشنفکران غیرمذهبی ایران را نسبت به مسئله اصلاحات مورد مطالعه قرار میدهم. بغیر از مطالبی که در قسمت های قبل مورد بحث قرار گرفت، به چند تفاوت فنی نیز اشاره میگردد. اول آنکه هر چند حضرت عبدالبهاء فراگیری علوم و صنایع غرب را توصیه میفرمایند ولی هرگز واگذاری امتیازات به شرکت های غربی را حمایت نکرده اند. در حالیکه میرزا ملکم خان و حسین خان مشیرالدوله با تأکید از سیاست واگذاری امتیازات به غرب دفاع میکردند و ملکم خان رسالات مختلفی در دفاع از این تئوری نوشت. اما حضرت عبدالبهاء حتی یکبار در تأیید این امر سخنی نگفتند. جالب اینجاست که در سال ۱۸۹۱، پس از واگذاری امتیاز دخانیات به یک شرکت انگلیسی و قبل از آنکه تنباکو از ناحیه علماء تحریم شود، حضرت بهاءالله بی توجهی ناصرالدینشاه را نسبت به امر کشاورزی مورد انتقاد قرار دادند. ثانیاً گرچه حضرت عبدالبهاء از تجدد دفاع کرده اند ولی هرگز "فراموشخانه" را بخاطر موضع فلسفی ضد خدائی آن تأیید نفرموده اند. ثالثاً حضرت عبدالبهاء با نظریه تغییر الفباء و خط فارسی نیز موافق نبودند ولی در آثار خود به لزوم یک زبان کمی بین المللی اشاره فرموده اند. رابعاً برخلاف نظریه های روشنفکران غیرمذهبی، مفهوم توسعه و پیشرفت از نظر حضرت عبدالبهاء جنبه ای جهانی و غیر متمرکز دارد. نهایتاً بینش حضرت عبدالبهاء مبتنی بر آگاهی تاریخی بود و نه بر اساس مفهوم ثابت و غیرپویای جامعه آنطور که در فلسفه روشنگرائی دیده میشود.

۶- دیدگاهی جهانی در باره توسعه : ملیت گرایی یا جهان گرایی

یکی از ویژگیهای اصلی نظریه حضرت عبدالبهاء در مورد توسعه که آن را از هر تئوری دیگری که در قرن نوزدهم یا بیستم در این زمینه ارائه شده متمایز میسازد تأکید بر لزوم همکاری های بین المللی، صلح و دیدگاهی جهانی در مورد تجدد میباشد. هر چند که برای درک بهتر این موضوع باید تمامی آثار حضرت عبدالبهاء را در نظر گرفت ولی میتوان تجزیه و تحلیل روشنی از این مسئله مهم را در "رساله مدنیه" یافت. حضرت عبدالبهاء با تشخیص روابط پیچیده ای که بین قسمت های مختلف جهان در زمینه های اقتصادی، سیاسی، علمی و فرهنگی وجود دارد، استدلال میکنند که مسئله توسعه و پیشرفت را صرفاً با توسل به تدابیر و سیاست های ملی نمیتوان بنحو کامل عملی ساخت. بهمین دلیل حضرت عبدالبهاء رهبران سیاسی جهان را به اتحاد و توافق در جهت صلح جهانی دعوت مینمایند. از دید حضرت عبدالبهاء یک جهان ارتش گرا که در آن بیشتر منابع جهان در جهت مقاصد نظامی و تولید سلاح های مخرب بهدر داده میشود نمیتواند راهی بسوی توسعه اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ببرد. در کشورهای مختلفی که دولت های آنها منابع کشور را برای تجهیزات جنگی بهدر میدهند رسیدن به عدالت اجتماعی بسیار مشکل است. حضرت عبدالبهاء به لزوم خلع سلاح عمومی و کوشش در جهت تحکیم مبانی حیات جهانیان تأکید دارند نه بر مرگ و نابودی نوع بشر. چنانچه میفرمایند:

"... تمدن حقیقی وقتی در قطب عالم علم برافرازد که چند ملوک بزرگوار بلند همت . . . بجهت خیریت و سعادت عموم بشر . . . قدم پیش نهاده مسئله صلح عمومی را در میدان مشورت گذارند و به جمیع وسائل و وسائط تثبیت نموده عقد انجمن دول عالم نمایند و یک معاهده قویه و میثاق و شروط محکمه ثابته تأسیس نمایند . . . در این معاهده عمومی تعیین و تحدید حدود و ثغور هر دولتی گردد . . . و کذلک قوه حریبه هر حکومتی بحدی معلوم مخصص شود چه که اگر تدارکات محاربه و قوه عسکریه دولتی از دیاد یابد سبب توهم دول سائره گردد . . . اگر چنین نعمتی میسر گردد هیچ سلطنت و حکومتی محتاج تهیه و تدارکات مهمات جنگ و حرب نباشد . . . از این جهت اولاً بندگان الهی عموم اهالی از تحمل ائقال مصارف باهظه حریبه دول راحت و مستریح شوند. ثانیاً نفوس کثیره اوقات خود را دائماً در اصطناع آلات مضره که شواهد درندگی و خونخواری و منافی موهبت کلیه عالم انسانی است صرف نمایند بلکه در آنچه سبب آسایش و حیات و زندگی جهانیان است کوشیده سبب فلاح و نجاج نوع بشر گردند . . ." (۱۷)

گرچه در "رساله مدنیه"، حضرت عبدالبهاء جزئیات مسئله صلح و اتحاد جهانی را مورد بررسی قرار نداده اند ولی در سایر آثار ایشان بطور مکرر و بنحوی مفصل و مشروح این دیدگاه جهانی منعکس گردیده است. در واقع تذکر مکرر این موضوع بی سبب نیست، چه که حضرت بهاءالله وحدت عالم انسانی را بعنوان هدف نهائی ظهور خود تعیین فرموده اند. شرح مفصل دیدگاه جهانی حضرت عبدالبهاء از حوصله این بحث خارج است. اما نکته مهم در باره این دیدگاه جهانی آنست که اصل وحدت نوع بشر در عین حال هم یک الزام اخلاقی است و هم اداری. یعنی برای تحقق وحدت واقعی هم اصول اخلاقی جدیدی در مورد محبت و دوستی لازم است و هم سازماندهی جدید سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مورد نیاز میباشد. حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء بر لزوم تحول و دگرگونی بشریت هم در سطح فردی و هم تشکیلاتی تأکید فرموده اند. در سطح فردی،

وحدت عالم انسانی بر یک بینش روحانی متکی است که فرد را ملزم میسازد تا همه انسانها را مساوی و محترم شمرد. بر اساس این بینش جدید اخلاقی و روحانی، انسانها بعنوان بازتاب یا آینه هائی از صفات الهیه، عزیز و محترم شمرده میشوند. اصول اخلاقی که حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء ارائه میفرمایند صرفاً وسیله رسیدن به هدف نیست بلکه یک الزام اخلاقی است که مستلزم نیت خالص، پذیرفتن شرایط جدید، تعهد اخلاقی نسبت به اصول مساوات و همبستگی و گرایش به فداکاری و رجحان دیگران بر خود میباشد. مختصر بگوئیم کلاً بر اصل اخلاقی محبت استوار است. در عین حال حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء تحول نهادهای اجتماعی را نیز لازم میدانند. یکی از ویژگیهای مهم این تحول تشکیلاتی جدید ظهور نهادهای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و قضائی بین المللی و جهانی میباشد. صلح جهانی، ریشه کن کردن فقر و توسعه و پیشرفت جهانی مشروط و وابسته به این جریان دوگانه که فرد و موسسات اجتماعی، هر دو را در برمیگیرد میباشد.

نکته دیگری که در ارتباط با این موضوع قابل توجه است اینست که از نظر حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کنونی جهان که بر ملیت گرایی متکی میباشد نارسا و ناکافی است. بشریت بیش از پیش بهم مرتبط و وابسته شده و با مشکلات جدیدی مانند تهدید جنگ اتمی، آلودگی محیط زیست و فقر گسترده در سطح جهان روبروست که مستلزم اتخاذ روشی بین المللی در جهت چاره جوئی میباشد. اما حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء مخالف ملیت گرایی نیستند، بلکه ملیت گرایی خود یک عنصر مهم در سازماندهی اجتماعی در نظر گرفته خواهد شد ولی تنها خصوصیت انحصاری و حاکم بر جامعه نخواهد بود. باین ترتیب در این مرحله از رشد بشریت، حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء هم عدم تمرکز قدرت را با تأکید بر اقدامات محلی ترویج نموده و هم جهان گرایی را با توجه به توافق ها و همکاری های بین المللی لازم دانسته اند. اصولاً این سازماندهی جدید بر اساس وحدت در کثرت میباشد. دیدگاه حضرت عبدالبهاء یک دیدگاه انقلابی است ولی انقلابی که بر محبت استوار است نه بر نفرت.

۷- نتیجه گیری : مفهوم تجدد از نظر حضرت عبدالبهاء

در ابتدای این مقاله به مفهوم نظم جدید جهانی که از طرف حضرت بهاءالله ارائه گردیده اشاره شد. با مطالعه "رساله مدنیه" متوجه میشویم که مفهوم تجدد و توسعه از نظر حضرت عبدالبهاء در واقع ملهم از اندیشه خلاق حضرت بهاءالله میباشد. توسعه و پیشرفت مستلزم جریانی است از خردگرایی که ضمن آن خردگرایی ابزاری و خردگرایی اخلاقی با هم ترکیب شده در حیات بشری متجلی میشوند. این خردگرایی چند بعدی بایستی یک گرایش کلی و جهانی نیز داشته باشد. آنچه در این نمونه حائز اهمیت است اینست که این نظریه از مجادلات بین فلسفه های جانب گرا و معارض فراتر میرود و تناقض بین آنها را حل می نماید. یعنی حقایق و راهنمایی های دینی را مقدس می شمرد ولی در عین حال چهره ای مترقی و غیر سنتی بخود میگیرد.

میتوان خلاقیت کلام حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء را در مفهوم جدیدی که از رابطه بین دین و علم ارائه میدهند ملاحظه نمود. از دید آنها دین و علم هر دو از نظر تاریخی نیروهای پویا و پیشرو هستند، یعنی علم و دین هر دو در معرض پیشرفت و تحولات تاریخی میباشد. حقایق دینی و حقایق علمی هر دو در زمان خود نسبی هستند و هر دو در جهت نیازهای بشریت پیشرفت میکنند. تجدد و توسعه بر حسب هم آهنگی این دو نیروی پیشرو تعریف میشوند. باین ترتیب تفاوت اساسی بین بینش حضرت عبدالبهاء و دو دیدگاه متعارض دیگر یعنی برون گرایی ضد خدا و تاریخ گرایی سنتی را میتوان ملاحظه نمود.

آثار حضرت بهاءالله مفهومی از تجدد واقعی که ضامن یک جنبش پیشرو بسوی کارائی، اتحاد، ارتباط و محبت است ارائه میدهد. پیشرفت های علمی و فلسفی غرب با خردگرایی اخلاقی و گرایش جهانی همراه نبوده است. نتیجه آن عدم اعتدال حتی در تمدن مادی میباشد. توسعه و پیشرفت اصیل و تجدد راستین مستلزم نوع دیگری از خردگرایی میباشد. حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء این بینش ممتاز، چند بعدی و خلاق را به بشریت ارائه فرموده اند. گر چه این دیدگاه در آثار آنها در قرن نوزدهم ظاهر گردید، ولی پیام آنها در ماورای مرزهای ایران قرن نوزدهم خلاقیت و کارائی دارد. باین دلیل است که میتوان گفت "رساله مدنیه" نوشته ای است برای همه زمانها که مسئله توسعه و پیشرفت را در ایران و جهان مورد بررسی قرار میدهد.

یادداشت ها

۱- حضرت بهاءالله، لوح دنیا، مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهی، لجنه نشر آثار، لانگهین-آلمان، ص ۵۳.

۲- حضرت بهاءالله، مجموعه ای از الواح، ص ۷۳.

- ۳- حضرت بهاءالله، منتخباتی از آثار، شماره ۱۰۶، لجنه نشر آثار، لانگهاین-آلمان، ص ۱۳۸.
- ۴- حضرت بهاءالله، منتخباتی از آثار، شماره ۱۱۲، ص ۱۴۶.
- ۵- حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیه، چاپ چهارم، لجنه نشر آثار، لانگهاین آلمان، سال ۱۹۸۴، ص ۷۲.
- ۶- رساله مدنیه، صفحات ۱ و ۱۵.
- ۷- رساله مدنیه، صفحات ۷ و ۸.
- ۸- رساله مدنیه، ص ۱۶.
- ۹- رساله مدنیه، ص ۱.
- ۱۰- رساله مدنیه، ص ۳.
- ۱۱- رساله مدنیه، صفحات ۳۲ و ۳۳.
- ۱۲- رساله مدنیه، ص ۷۱.
- ۱۳- رساله مدنیه، ص ۴۵.
- ۱۴- رساله مدنیه، صص ۳۲ و ۳۳.
- ۱۵- رساله مدنیه، صص ۸۶ و ۸۷.
- ۱۶- رساله مدنیه، ص ۷۱.
- ۱۷- رساله مدنیه، صص ۷۵-۷۸.

منابع

۱- حضرت عبدالبهاء ، The Secret off Divine Civilization (رساله مدنیه)، ترجمه مرضیه گیل، چاپ سوم، انتشارات بهائی، ویلمت.

۲- Religion and State in Iran ، نوشته Hamid Algar از انتشارات دانشگاه کالیفرنیا : Berkeley

[بستن این پنجره](#)