



بهائیت و رژیم پهلوی

نویسنده:

لیلا چمن خواه

به نام خدا

اللهم عجل لوليک الفرج

www.bahatismiran.com

پایگاه اینترنتی بهائیت در ایران

با سلام
تدیرو ورود شما دوستان گرامی که در راستای مبارزه با جهان کفر و اسلام ستیزانی همچون بهائیان گامهایی نو برداشته
اید را تبریک گفته و از خداوند متعال پیروزی روز افزون شما را در این عرصه خواستار است.

درضمن این پایگاه اینترنتی (بهائیت در ایران www.bahatismiran.com) آمادگی کامل
همکاری در جهت افزایش غنای علمی با کلیه عزیزان فعال در این عرصه را اعلام نموده و انتظار عمل متقابل از سوی
دوستان را نیز دارد.

و از شما عزیزان انتظار تبلیغ سایت بهائیت در ایران را که یک سایت جامع در زمینه ارائه کتب، مقالات، سخنان و خاطرات
متبریان از بهائیت، تصاویر، صوت، فیلم،... و هر گونه سندی که در جهت افشاگری بر علیه فرقه ضاله بهائیت می
باشد را دارد.

امید آنکه بتوان در جهت روشنگری اذهان مسلمین و تنویر افکار فریب خوردگان این فرقه ضاله گامهایی ارزشمند
برداشت.

موفق باشید

منتظر شما هستیم

پایگاه اینترنتی بهائیت در ایران

ارتباط با ما :

bahatismiran@bahatismiran.com

bahatismiran@gmail.com

info@bahatismiran.com

bahatism1@yahoo.com

بهایت و رژیم پهلوی

نوشته

لیلا چمن خواه

نشر نگاه معاصر

قدردانی

نسخه اصلی کتاب حاضر را در دی ماه ۱۳۸۵ به عنوان رساله دکترا در دانشگاه تربیت مدرس دفاع کردم. دو سال پیش از آن و در اسفند ۱۳۸۳ موضوع پایان نامه در گروه علوم سیاسی دانشگاه تصویب شد و بنا به ماهیت موضوع، اساس کار علاوه بر تحقیق کتابخانه ای، سند خوانی، مصاحبه و در پاره ای موارد جستجوهای میدانی استوار گشت. به انجام رساندن آن پایان نامه که البته با کتاب حاضر بسی متفاوت بود میسر نشد مگر با مشاوره عالمانه و ارزشمند اساتید و دوستانی که از هیچ کمکی نسبت به من فروگذار نکردند. وام دار دکتر وحید سینایی استاد راهنما، و دکتر سهراب یزدانی و دکتر سعید حجاریان اساتید محترم مشاور هستم؛ گرامیانی که کمک های فراوانی از آغاز شکل گیری تحقیق به من کردند. همچنین از دکتر سید کاووس سید امامی و حجه الاسلام ابوالفضل شکوری قدردانی می کنم که نسخه نهایی رساله را خواندند و راهنمایی های مفیدی ارائه دادند.

به تناسب موضوع در برخی مراحل نیازمند مصاحبه و گفتگو با برخی از بهاییانی بودم که از نقطه نظراتشان برای تکمیل اطلاعات و داده های مورد نیاز و یا در پاره ای موارد برای محک زدن به صحت و سقم این داده ها استفاده کردم. بسیاری از این افراد نقش زیادی در شکل گیری تصورات و برداشت های من راجع به رساله داشتند. همچنین باید از مراکزی یاد کنم که بدون همکاری و حسن نظر آنها این تحقیق به انجام نمی رسید.

- کتابخانه و بخش اسناد مرکز اسناد انقلاب اسلامی،

- کتابخانه وزارت امور خارجه،

- کتابخانه موزه عبرت به ویژه جناب آقای حاج قاسم تبریزی ریاست محترم کتابخانه.

- دایره المعارف فرهنگ نامه ناموران معاصر ایران وابسته به دفتر ادبیات انقلاب اسلامی

آقایان: هدایت بهبودی رئیس دایره المعارف، جعفر گلشن روغنی، رئوف گوهریان، سید مجید طبایی فرد، حشمت الله نوروزی و سید مسعود روشن بخش از دیگر اعضای دایره المعارف کمال همکاری و لطف را نسبت به اینجانب داشتند و مدارک و اسناد جمع آوری شده راجع به زندگی برخی بهاییان در عصر پهلوی را در اختیارم گذاشتند. در آخر بایستی از جناب آقای اکبر قنبری مدیر سختکوش نشر نگاه معاصر قدردانی کنم که با جدیت، پی گیر نشر کتاب بودند.

لازم به گفتن نیست که ساحت این عزیزان از هر گونه خطایی مبرا است و کاستی های کار یکسره به من مربوط است.

همچنین بسیار سپاس گزار پدر و مادرم هستم که همیشه از پشتیبانی هایشان بهره مند بوده ام.

لیلا چمن خواه

فروردین ۱۳۹۱

مقدمه

تحقیق حاضر در اصل حول محور آنچه که به تاسی از بسیاری صاحبان مسائل خاورمیانه می توان آن را «مسئله اقلیت» نام نهاد شکل گرفته است. گرایشی در ایران؛ هم در مراکز دانشگاهی و هم در اتاق های سیاست گذاری وجود دارد که مسئله اقلیت را از بیخ و بن انکار می کند. به نظر من این گروه از شوق ملی گرایی و چه بسا ملی گرایی افراطی (chauvinism) که البته دلایل تاریخی قابل فهمی دارد، اقلیت ها و رابطه مبتنی بر ستیزشان با دولت را نادیده می گیرند. مطامع همسایگان ایران نسبت به اقلیت ها و سرزمین هایی که از دیر باز مسکن آنها بوده - مثل آن چه که پان ترکیست های ترکیه نسبت به آذربایجان و آران دارند، یا دیگه رئیس حزب بعث عراق نسبت به خوزستان و قوم عرب که آن را عربستان می نامید - خوف و ترسی از طرح این مسئله آفریده که به ناچار به پناه بردن به ملی گرایی و روی برگرداندن از مسئله اقلیت ختم می شود.

همچنین ریشه های تاریخی و فرهنگی که اقلیت های ایران را با یکدیگر و با قوم فارس - که اتفاقاً تا همین اواخر در موضع اقلیت بوده است - پیوند می دهد، به همراه برداشت اسطوره ای از سرزمین باستانی ایران و جایگاه والای زبان فارسی به عنوان عنصر مهم هویت ساز پیش فرض اصلی این دسته از صاحبان نظران برای داشتن نگاه ملی گرایانه به اقلیت ها، انکار ستیز میان آنها و دولت و خلاصه «خوب بودن اوضاع و احوال» است.

در ثانی، در کارهای برخی از محققان ملی گرا - اگر چه نه همه آنها - تاریخ ایران آن کلیت هگلی است که هر چه هست نظام سیاسی است و بالطبع هر چه هم که از نظام سیاسی به بیرون افاضه می شود خوب و خیر است. نگاه کلی نگر و هگلی به تاریخ و نوشتن تاریخ ایران از این چشم انداز مانع دیدن عنصر دیگری می شود که به اندازه دولت ها و نظام های پادشاهی در ساختن سرنوشت ایران نقش داشته اند. تاریخ اقلیت ها به اندازه تاریخ زنان، تاریخ زنان به اندازه تاریخ فرودستان و حاشیه نشینان، تاریخ حاشیه نشینان به اندازه تاریخ قهرمانان و این آخری به اندازه تاریخ جنبشهای اجتماعی مهم است. انواع متعدد تاریخ و تاریخ نگاری را نمی توان به یک تاریخ کل نگر فروکاست.

اما داستان سیاستمداران یکسره متفاوت است. بی اعتنایی آنها به اقلیت ها و انکار مسئله اقلیت های دینی و قومی - نه با تفاوتی که میان انکار و بی اعتنایی هست - بیشتر از آنکه ناشی از درد ملی گرایی باشد، برخاسته از جهل نسبت به تاریخ و فرهنگمان است و همه ما می دانیم که این جهل چه پیامدهایی داشته است. نادیده گرفتن اقلیت ها و مطالباتشان، انکار حقوق جمعی و فردی آنها، ایجاد محدودیت های سیاسی، اداری و آموزشی، روی برگرداندن از میراث فرهنگی شان و در آخر سرکوب، طیف متنوعی از سیاست هایی است که از مراکز تصمیم گیری ما به بیرون شرف صدور یافته و می یابد.

افزون بر این، معمولاً سیاستمداران چندان تمایلی به ورود به مسئله ای ندارند که یا خود یا نظام های سیاسی پیش از آنها نقش مهمی در شکل دادن به آن داشته اند. تبدیل یک جماعت دینی به یک اقلیت دینی بدون دخالت دولت و همکاری نیروهایی که پیوندهای وثیق با نظم سیاسی داشته اند - مانند دین و متولیان دینی - امکان پذیر نیست. از این رو هنگام طرح پرسش هایی چون اقلیت چیست؟ چگونه یک گروه قومی و نژادی و یک جماعت دینی به اقلیت تبدیل می شود؟ و چه عواملی دست اندر کار تعریف و تحدید یک گروه به عنوان اقلیت است؟ صاحب منصبان سیاسی پیش از

همه نقش و مهر خود را می بینند که به همراه عوامل دیگر - مانند فرهنگ غالب، ارزش ها و باورها، بازیگران خارجی و حتی رفتاری که یک اقلیت خود برای همزیستی با اکثریت در پیش می گیرد- بر فرایندی که می توان آن را فرایند اقلیت سازی نامید، تأثیر گذاشته اند.

با توجه باین متغیرها، می توان پرسید که روابط اقلیت با اکثریت و با حکومت مرکزی بر چه پایه و اساسی استوار است؟ آیا اساسا این رابطه متقابل و دوجانبه است؟ به این معنا که اقلیت به رغم وضعیت فرودستی که دارد در تنظیم این رابطه نقش ایفا می کند و یا برعکس این مناسبات برخاسته از موضع انفعالی و ضعیف اقلیت و جایگاه برتر حکومت و یا اکثریت است و همواره یکجانبه و به نفع دومی است؟ مهمتر اینکه، با توجه به جامعه متکثر ایران، حکومت مرکزی چگونه می تواند میان گرایش های متفاوت و بعضا متعارض اقلیت / اکثریت و منافع خود تعادل ایجاد کند؟

هر بحثی راجع به اقلیت و اکثریت لاجرم مستلزم ورود به قلمرو اعداد و ارقام و درصد یک گروه اقلیت نسبت به کل جمعیت است. در آخرین آمار غیر رسمی قبل از انقلاب اسلامی تعداد بهاییان ۳۰۰ هزار نفر برآورده شده است. آمار سال ۱۳۸۰ از رقمی بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزار نفر سخن می گوید اگر جمعیت ایران را در سال ۱۳۵۷، ۳۵ میلیون نفر بدانیم، بهاییان ۸/۵٪ در صد جامعه ایران را تشکیل می دادند.

از چشم انداز جامعه شناسی منازعه که در فصل اول به تفصیل به آن می پردازم، رابطه اقلیت و نظام سیاسی در بستری از سرکوب، نابودی فیزیکی اقلیت ها، جابجایی، همانند سازی، نسل براندازی و فرهنگ زدایی قومی تعریف می شود. اما جامعه شناسی منازعه تمام داستان اقلیت ها و دولت نیست و می توان این مناسبات را در شبکه ای از پیوندهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی میان یک رژیم سیاسی و اقلیت دید. این دیدگاهی است که ما در این کتاب دنبال می کنیم؛ اسناد موجود در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی نیز گواهی اند بر مدعای ما.

طرفه اینکه رابطه بهاییان با رژیم محمد رضا شاه پهلوی هم در سال های قبل از انقلاب و هم بعد از آن در رأس فهرست اتهام های رژیم و مشخصا شخص شاه، قرار داشت و مکررا از سوی نیروهای مخالف رژیم علیه آن مطرح می شد. هر چند حد و ثغور این رابطه برای مخالفان رژیم به وضوح معلوم نشد، اما دستاویز مناسبی برای حمله به آن بود.

افزون بر محرکه های دینی اکثریت، ناخشنودی مخالفان نسبت به سودهای اقتصادی و امتیازات سیاسی ای که برخی از بهاییان - چه در نتیجه مناسبات نزدیک با دربار و چه بطور کلی در اثر پیامدهایی که یک نظام سیاسی سکولار می تواند برای اقلیت های دینی داشته باشد- می بردند، عامل مهم دیگری بود که به تقلیل میان رژیم و مذهبیون دامن می زد.

اینکه چرا این امر اتفاق افتاد سؤالی تاریخی است که پاسخی تاریخی هم می طلبد. تحول از بابت و بهائیت مستلزم تغییراتی در آموزه ها و عقاید بود که در نتیجه فشار سیاسی و زندگی در تبعید حاصل شده بود. این تغییر یا بازنگری عقیدتی به تلاش هایی دامن زد که مهمترین آنها پذیرفته شدن بهائیت در جامعه و در نظام حقوقی ایران بود که ما از آن تحت عنوان مؤلفه «رفتار اقلیت» نام می بریم. این پذیرش از سوی جامعه حاصل بهبود شرایط و رفاه نسل دوم یا سوم، از میان رفتن جنبه قداست و کاریزما و رشد عناصر سازمانی و نهادی در یک جنبش مذهبی است. باید بیافزایم

که از این چشم انداز، زندگی جمعی ایرانیان در این سال ها جدا از تنش عقیدتی نبود، وبهائیت نیز هرگز رسمیت و وجاهت حقوقی نیافت.

محققانی که به رابطه متقابل اقلیت بهایی و رژیم پهلوی دوم پرداخته اند به سه دسته کلی تقسیم می شوند.

- گروه اول افرادی اند که بهائیان را عامل بیگانه و مجری سیاست های انگلیس و آمریکا و ستون پنجم اسرائیل در ایران می دانند و از این دیدگاه به توجیه رابطه دولت و بهائیان می پردازند. (این نظر در کتاب ذیل آمده است:
سعید زاهد زاهدانی، بهائیت در ایران (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹) مفروض ناگفته این دسته، نابسندگی تحولات داخلی ساعم از ساختاری و فکری - یا بهتر بگوییم غفلت از این تحولات و پویایی های درونی جامعه ایران قرن نوزدهم است. از این چشم انداز چیزی به نام جریان دینی یا تحول ساختاری که هر دو مبین تغییراند وجود ندارد، و جامعه واحد اجتماعی ایستایی تلقی می شود که برای به حرکت درآوردنش باید به دنبال زور و تأثیر گذاری عوامل بیرونی بود. خواهیم دید که نوآوری های فکری مدارس دینی ایران و عراق قرن نوزدهم در کنار تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در عصر قاجار عمده علل شکل گیری جریان های سلف بهائیت یعنی مکتب شیخیه و جنبش بابی بود. بهائیت به یک تعبیر از دل بابیت و به تعبیری دیگر در نتیجه تغییر در مهمترین آموزه های آن به وجود آمد. به هر دوی این تحولات در فصول آتی خواهیم پرداخت.
- گروه دوم بدون نگاهی تاریخی و کلامی به تحولات پیش از شکل گیری بهائیت، صرفاً از منظر مناسبات اقلیت - دولت مدرن به ماجرا نگاه کرده و با این تحلیل سیاست های محمد رضا شاه نسبت به بهائیان را مبین تحول جدیدی در سیاست اقلیت (minority politics) نمی دانند و براین باورند که موقعیت فرودست این اقلیت در زمان او نیز همانند رضا شاه و پیش از وی ادامه یافت و از این رو از منظر سیاست های دولتی تغییر چندانی در وضعیت کلی بهائیان ایجاد نشد؛ هر چند به مراتب «ماهرانه تر و زیرکانه تر» ،
(Eliz Sanasarian, Religious Minorities in Iran, Cambridge: Cambridge University Press, 2000) از رضا شاه بود.
- دسته سوم مورخانی اند که اهمیت بابیت و بهائیت را در تحولات تاریخی - فکری ایران چندان مهم و تأثیر گذار ارزیابی نمی کنند. فریدون آدمیت و احمد کسروی بارزترین نمونه های دسته سوم اند. مرحوم آدمیت در امیر کبیر و ایران به درستی داستان معروف و گوش آشنای دست داشتن سفارتخانه های روس و انگلیس در شکل گیری این دو جریان را به اعتبار اسناد و مدارک رد می کند و چنین می نویسد:
«سیاست بیگانه از زمانی به بایبه توجه یافت که دولت خواست باب را به ماکو تبعید نماید. سفیر روس از بیم اینکه مبادا در منطقه مرزی قفقاز اختلالی ایجاد گردد، خواهش کرد او را از آن حدود دور نمایند. و در آن زمان هیچ اعتنایی به این فرقه نداشت، و مؤسس آن را آدمی متعصب و کهنه پرست می شناخت.
همچنین می دانیم پس از سوء قصد علیه شاه که میرزا حسینعلی (بهاء الله بعدی) پناه به اردوی سفارت روس در زرگنده برد و در خانه میرزا مجید آهی (مازندرانی) منشی سفارت جای گرفت، گماشتگان سفارت او را دستگیر کردند و تسلیم دولت داشتند... به علاوه دیدیم که سفیر انگلستان بایبان را عامل فتنه و اغتشاش مملکت و مخرب اجتماع می شمرد.»
(فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، ج نهم، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵، ص ۴۵۶)

افزون بر این سه دیدگاه ردیه نویسی، دفاعیه نویسی و تاریخ نگاری رسمی نیز پهن بوده است. ردیه ها و دفاعیه ها هر دو همزمان بابت و بهائیت بودند و از همان آغاز محملی برای انعکاس حبّ و بغض نویسندگان نسبت به این دو جریان فکری. بماند تاریخ نویسی رسمی که از سوی رهبران بهایی به راه افتاد و ما در ادامه به آن می پردازیم.

سنت ردیه نویسی و دفاعیه نویسی هنوز هم ادامه دارد و اندک آثاری که خارج از این دو سنت نوشته می شوند - مانند کتاب ساناساریان یا تحلیل های آدمیت که در بالا ذکر کردیم - در حقیقت تلاش هایی اند خارج از عادت مألوف تاریخ نگاری در ایران و از همین روست که بیشتر آنها در فضای علمی خارج از کشور به رشته تحریر درمی آیند. پنج کتاب اصلی تاریخ بابی و بهایی یعنی:

-مطالع الانوار یا تلخیص تاریخ نبیل به قلم محمد زرنندی ملقب به نبیل اعظم.

-مقاله شخصی سیاح به قلم عبدالبهاس عباس افندی.

-تاریخ ظهور الحق اثر اسدالله فاضل مازندرانی.

-کواکب الدریه ف مآثر البهائیه اثر عبدالحسین آیتی،

-وقرن بدیع نوشته شوقی افندی هر یک نمونه ای اند از تاریخ رسمی و هر کدام به شیوه ای متفاوت از دیگری تاریخ بابت و بهائیت را ترسیم کرده اند.

برای اجتناب از اطالۀ کلام، فقط اشاره ای کوتاه به روایت های تاریخی متفاوت دو کتاب اول و همچنین قرن بدیع خواهیم داشت. استخراج تاریخ واقعی بابت و بهائیت آنچنان که بوده، از دل مواد و تحلیل های بعضا ناصواب کار مشکلی است. نویسنده کتاب یعنی محمد زرنندی (محمد نبیل زرنندی، مطالع الانوار یا تلخیص نبیل، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، چاپ سوم (بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۳ بدع) لازم به یادآوری است که نبیل زرنندی خود ابتدا ادعاهایی داشت اما بعد از آنها دست شست و به بهاء الله پیوست. اصل تاریخ نبیل را نمی دانیم کجاست. اما این طور معروف است که این کتاب توسط شوقی افندی به انگلیسی ترجمه و **The Down Breakers** نامیده می شود. بعد به دستور محفل بهایی مصر و سودان [محفل مشترک داشتند] توسط عبدالجلیل سعد به عربی ترجمه می شود و مطلع الانوار نام می گیرد. عبدالحمید اشراق خاوی از روی متن عربی ترجمه ای به فارسی ارائه می دهد که تلخیص تاریخ نبیل نام دارد و این نسخه در دسترس و مد نظر ما است. (در زمره اولین مؤمنین امر بهایی بوده، در استانبول به بهاء الله پیوسته و از سوی وی مأمور تبلیغ امر الله (یعنی بهائیت) در ایران شده است. وی همچنین در بغداد، ادرنه و عکا در ارتباط حضوری نزدیک با بهاء الله بوده و چون ذوق شعری داشته قصیده ای هم ساخته به نم « بها بهاء در نهایت انجذاب» (همان، صص ۲-۳ برای شناخت کامل نبیل زرنندی و نقش او در تاریخ نگاری بابی نگاه کنید به: محیط طباطبایی، تاریخ نو پدید نبیل زرنندی، مجله گوهر، سال سوم، شماره نهم، آذرماه ۱۳۵۴، صص ۷۰۶-۷۰۲. داستان این جناب نبیل هم بسیار اسرار آمیز است. عزیه خانم نوری خواهر بهاء الله در رساله تنبیه النائمین معروف به رساله عمه [چون ایشان عمه عبدالبهاس بوده] معتقد است که او در اواخر عمر از بهاء الله روی گردان شد و به دستور وی در دجله غرق شد. اما منابع بهایی مدعی اند که « نبیل، سوایی جمال اقدس ابهی و شیدایی آن مه نورا... به فاصله قلیلی از افول شمس حقیقت و ابتلاء به فراق نیر آفاق، از شدت تأثر واحزان، خود را در بحر افکند و مستغرق ساخت»؟! قرن بدیع، نسخه دی جی، تل، ص ۴۴۵. کتاب را هم خدا می داند چه کسی به نام او فرشته است.)

تلخیص تاریخ نبیل که مد نظر ما است، از وقایع زمان رهبران شیخی یعنی شیخ احمد احساسی و سید کاظم رشتی شروع می شود، رویدادهای سال ۱۲۶۰ یعنی سال اعلان امر [یا اظهار امر] سید علی محمد شیرازی (باب) را پوشش می

د هد و تا ۱۳۰۵ هجری قمری ادامه می یابد. کتاب در ۱۳۰۵ در عکا واقع در فلسطین به اتمام می رسد. (همان، مقدمه مؤلف) در مطالع الانوار بهاء الله نسبت به دیگر شخصیت های بابی جایگاهی بالاتر دارد و از رویاهای او، مقامات اداری او در دربار قاجار، امی بودنش به این دلیل که علم بعدی او علم الهی و نه اکتسابی جلوه داده شود. مورد احترام بودنش در تهران و مواردی از این دست بسیار یاد شده است. (همان، صص ۱۰۵-۹۰) مثلا در یک جا ملا حسین بشرویه ای اولین حروف حی و ملقب به باب الباب که نقش اصلی را در بابی شدن بهاء الله داشته، وجود او را برای جنبش بابی تا حدی مهم ارزیابی می کند که او را رازنهانی ای می خواند که در طهران مستور است. (همان، ص ۱۱۳) اوج این تاریخ سازی زمانی است که نبیل می گوید در جریان اولین زدو خورد میان بابیان و نیروهای دولتی در قلعه طبرسی در مازندران، بهاء الله به قلعه وارد شده و به همین مناسبت « جناب باب الباب هم در آب پاشی و جارو کشی با اصحاب شرکت می فرمود و نهایت دقت را در تهیه وسایل او داشت» طبق گزارش نبیل نه تنها بهاء الله وارد قلعه می شود، بلکه از اطراف قلعه هم بازدید می کند. (همان، صص ۳۵۶-۳۵۵. این ادعا را شوقی افندی در قرن بدیع و حاج میرزا جانی کاشانی در نقطه الکاف هم دارند؛ در حالی که چنین اتفاقی هرگز نیفتاده است. همچنین برای داستان قلعه طبرسی که حتی اگر هم با دیگر اطلاعات تاریخی جور در نیاید، به محم عقل که گذاشته می شود اعتبارش به زیر سؤال می رود، نگاه کنید به: شوقی افندی، کتاب قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودت، قسمت اول (بی جا، بی نا، ۱۰۱ بدیع) صص ۲۳۰-۲۲۲)

اولا در زدو خورد های خونین میان قلعلگیان و نیروهای دولتی جایی برای جارو کشی و آب پاشی و غیره نبوده است. در ثانی، به استناد همین تاریخ قلعلگیان در روزهای آخر جنگ که روزهای بسیار سختی هم بود به خوردن علف و چرم زین اسب ها و خود اسب ها روی آوردند. بدیهی است که در چنین شرایط سختی سخن از مهمان نوازی اصحاب قلعه بردن بی معنا است. ثالثا بر فرض که بپذیریم بهاء الله وارد قلعه شده است. اصلا در شرایط محاصره در زمستان سال ۱۲۶۵ هجری قمری چطور می توانسته از خیل سربازان سلطنتی عبور کند و به قلعه وارد شود؟

رابعا و از همه مهمتر بنا به اطلاعاتی که ملک الوی میلر در کتابش آیین بهایی: تاریخ و تعالیم می دهد، بهاء الله و تعدادی دیگر از جمله ناکامان ورود به قلعه بودند؛ چه بسا اگر به قلعه وارد و همراه با دیگر رهبران بابی حاضر در آنجا کشته می شدند معلوم نبود تاریخ امر بابی و بهایی به چه مسیری می رفت. بهتر بگوییم، اصلا بوشن نبود بهائیتی شکل می گرفت یا نه؟ واقعیت امر این است که بهاء الله به همراه برادر کوچکترش میرزا یحیی صبح ازل و میرزا جانی کاشانی (میرزا جانی در قتل عام بابیان پس از سوء قصد به جان ناصرالدین شاه به همراه تنی چند از رهبران بابی مثل شیخ علی ترشیزی ملقب به عظیم و طاهره قره العین کشته شد.) نویسنده نقطه الکاف در حال حرکت به سمت قلعه بودند که توسط نیروهای حکومتی دستگیر شدند و هرگز به آنجای پای نگذاشتند. (William McElwee Miller, The Baha, I Faith, Its History and Teachings, (Pasadena: William Carey Library, n.d.), P.37.

یکی دیگر از شخصیت های بابی که برکشیده می شود، ملا محمد علی مازندرانی ملقب به قدوس آخرین حروف حی است که نسبت به ملاحسین بشرویه ای و در چرخش قلم جناب نبیل جایگاهی بالاتر پیدا می کند به طوری که به هنگام روایت داستان قلعه طبرسی با شخصیتی طرف می شویم که به ملاحسین دستور نظامی و مأموریت سیاسی اعطا می کند، یا قدوس اصلا به این دلیل در ایران مبعوث می شود تا امر بهایی را تبلیغ کند. (William McElwee Miller, The Baha, I Faith: Its History and Teachings, (Pasadena: William Carey, n.d.), P.293-254-260) بر طبق روایت نبیل که اصلا معلوم نیست چرا قدوس را به زیان ملاحسین و دیگر رهبران بابی به غیر از بهاء الله ارتقاء مقام می دهد، ملاحسین شب ها از اتاق خودش بیرون می آید و به محلی که قدوس خوابیده بود می رفت و جمله « سبوح قدوس

رب الملائکه و الروح را تکرار می کرد.» (William McElwee Miller, The Baha, I Faith: Its History and Teachings, (Pasadena: William Carey Library, n.d), P.362)

خواننده صد و هفتاد سال (حدود ۱۷۰ سال و دقیقا ۱۶۸ سال پیش، به تاریخ قمری و ۱۶۴ سال به تاریخ شمسی) جنگ قلعه ی طبرسی در اول محرم سال ۱۲۶۵ رخ داده است که برابر با یازدهم آذر سال ۱۲۲۷ ش است) بعد که ما باشیم، قادر به محک زدن این اطلاعات نیستیم مگر از طریق ارزیابی آنها با عقل سلیم و همچنین مقابله آنها با دیگر کتب و منابع بابی که همچنان که گفته شد در آن منابع هم نشانی از چنین رویدادهایی نیست.

یا در جای دیگر نبیل مدعی می شود که قدوس وقتی در ساری بود تفسیر صاد را شروع کرده بود و در قلعه طبرسی به انجامش رساند، « از این رو اصحاب ریاست بلاستحقاق را مخصوص او می دانستند و هر روز ملاحظین مقداری از نوشتجات قدوس را برای اصحاب می آوردند و آنها هم با کمال شوق آنها را می خواندند.» (حدود ۱۷۰ سال و دقیقا ۱۶۸ سال پیش، به تاریخ قمری و ۱۶۴ سال به تاریخ شمسی) جنگ قلعه ی طبرسی در اول محرم سال ۱۲۶۵ رخ داده است که برابر با یازدهم آذرماه سال ۱۲۲۷ ش است) ص ۳۶۶) از این دست موارد در تلخیص تاریخ نبیل بسیار است و به طور کلی بررسی تاریخی و محتوایی این منابع اولیه خود می تواند موضوع تحقیقی مستقل و جذاب باشد. (در حالی که به عنوان مثال در قرن بدیع اثر شوقی افندی ملاحظین بشرویه ای در جایگاه خودش به عنوان برجسته ترین حروف حی است و اثری از قدوس به چشم نمی خورد. هنوز بر من معلوم نیست که چرا چنین جابه جایی هایی میان این شخصیت ها صورت می گیرد. نگاه کنید به: شوقی افندی، کتاب قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودت، قسمت اول (بی جا، بی نا ۱۰۱ بدیع) صص ۹۲-۹۱)

در مقاله شخصی سیاح به قلم عبدالبهاء عباس افندی دومین رهبر بهایی هم بهاء الله جایگاه بس والاتری نسبت به دیگر رهبران و حتی نسبت به باب پیدا می کند به طوری که دومی واسطه فیوضات از جانب اولی می شود: «روزی او [یعنی باب] را در مسجد احضار و اصرار واجبار برانکار نمودند. بر سر منبر نوعی تکلم نمود که سبب سکوت و سکون حاضران و ثبوت و رسوخ تابعان گردید و همچو گمان بود که مدعی وساطت فیض از حضرت صاحب الزمان علیه السلام است. بعد معلوم و واضح شد که مقصودش بابیت مدینه دیگر [یعنی بهاء الله] است و وساطت فیوضات از شخصی دیگر که اوصاف و نعوتش در کتب و صحائف خویش مضمراً (عبدالبهاء، عباس افندی، مقاله شخص سیاح) آلمان، مؤسسه مطبوعات امری، بی تا) صص (۱۱-۱۰) این نقل قول نه تنها به واسطه برکشیده شدن بهاء الله اهمیت دارد، بلکه ماجرای اولین دعوت علنی و عمومی باب در مسجد وکیل شیراز را هم کاملا قلب ماهیت می کند. به این داستان در فصل اول وبه هنگام توضیح تاریخی جنبش بابی اشاره خواهیم داشت.

او [یعنی بهاء الله] نه تنها همان کسی است که باب «از آن کتاب اعظم حرفی و از آن بحر بی پایان شبنمی» به شمار میآید، بلکه به هنگام زندانی بودن باب در قلعه ماکو «ذکرش در شب های ظلمانی شمع نورانی او [یعنی باب] گشته و در تنگنای حبس چهریق یادش نعم الرفیق او شده و فسحت روحانی یافته. از باده او مخمور بود و به یاد او مسرور جمیع تابعان در انتظار. طلوع آن آثار و کل محرمانش در جستجوی ظهور اخبار بودند.» (عبدالبهاء، عباس افندی، مقاله شخصی سیاح) آلمان: مؤسسه مطبوعات امری، بی تا) صص (۸۰-۷۹) به طور کلی بهاء الله وزیر زاده ای معرفی می شود از «سلاله نجات» و «از کودکی به فرزانی مشار بالبنان و منظور نظر عاقلان» (عبدالبهاء، عباس افندی، مقاله شخصی سیاح) آلمان: مؤسسه مطبوعات امری، بی تا) ص (۸۰) که ظهور بابی تنها مقدمه ای برای ظهور کلی الهی اش بوده است.

علاوه بر شخصیت ها، رویدادها نیز قلب می شوند تا با تاریخ نگاری رسمی جور در بیایند. مثلا در جایی نویسنده پس از ذکر مناقب طاهره قره العین مدعی می شود که در طهران به «فتوای علمای عظام جان سپرد» (عبدالبهها، عباس افندی، مقاله شخصی سیاح (آلمان: مؤسسه مطبوعات امری، بی تا ص ۴۴) می دانیم که علت قتل طاهره کشتار بابیان پس از واقعه سوء قصد به جان ناصرالدین شاه بود و برای قتل او نیازی به فتوای مذهبی نبود؛ دلایل سیاسی به حد کافی برای اعدام او در دست بود.

در ثانی، نویسنده به هنگام روایت حوادث پس از اعدام باب می گوید که در آن زمان حدود چهار هزار بابی در ایران وجود داشته که همگی از زیر تیغ امیر کبیر که سیاه ترین شخصیت در تاریخ نگاری بابی و بهایی است - گذشتند. روایت عبدالبهها جالب است:

«آری در این سنه شصت و شش وهفت [یعنی ۱۲۶۷] در جمیع ایران آتش به خانمان بابیان افتاده، هر نفسی در هر دهکده ای بود و ادنی احتمالی می رفت از زیر شمشیر گذشت. بیشتر از چهار هزار نفر کشته و جمع غفیری (جمع غفیر غلط است. درست جمّ غفیر است) اطفال و نساء بی کس و پرستار پریشان و سرگشته پامال شده تلف گشتند و جمیع این وقوعات مجرد استقلالیت رأی و امر میرزا تقی خان مجری شد» (جمع غفیر غلط است. درست جمّ غفیر است. صص ۶۸-۶۶) هر چند تعداد بابیان در سال های مقارن اعدام باب افزایش قابل ملاحظه ای یافته بود و بنا به گفته برخی منابع به پنج هزار نفر در تهران و بیشتر در ایالات رسیده بود. (Miller, Op. cit, p. 76) اما پرواضح است که قتل عام چهار هزار نفره اغراق است و در هیچ یک دیگر از تواریخ بابی ما چنین چیزی را سراغ نداریم.

اما اما نکته ای که در این دو منبع مشترک است و در سه کتاب دیگر نیز به چشم می خورد، برآنت از واقعه سوء قصد به جان ناصرالدین شاه است که پس از اعدام باب اتفاق افتاد. عبدالبهها در مقاله شخصی سیاح به صراحت از «خطای عظیم و جسارت و ذنب جسیم» نام می برد که از شخص بابی سر زد و «صفحه تاریخ این طائفه را سیاه و در جهان مدنیت بدنام نمود.» (Miller, Op. cit, p. 70-76) شوقی افندی در قرن بدیع، جلد اول به کلی صادق تبریزی بانی این کار را دیوانه می خواند «که از شهادت مولای محبوب خویش سخت دچار حسرت و تأثر گردیده و از کثرت احزان حالت طبیعی خود را از دست داده بود دیوانه وار در مقام قصاص برآمد و فکر انتقام در مخیله خویش بیروانید و چون محرک اصلی و مسبب واقعی این جنایت را به زعم خویش مقام سلطنت تشخیص داده بود نظرش متوجه شخص شاه گردید.» شوقی افندی. قرن بدیع. پیشین، صص ۲۸۳ - ۲۸۲

نقطه الکاف اثر حاج میرزا جانی کاشانی همان کسی که به هنگام عبور باب از کاشان به سمت آذربایجان دو شب میزبان باب و از نزدیک شاهد حوادث سال های شکل گیری جنبش بابی بوده است، کتاب مهم دیگری است که در آن بعضا نویسنده ادعاهایی می کند و حرف هایی پیش می کشد که باورشان سخت است. به طور کلی تشبیه و کتک خوردن و سیاست نمودن بابیان از جمله مواردی است که در مورد آن اغراق شده است. مثلاً در جایی نویسنده ادعا می کند که در شیراز و در همان سال اول اعلام امر (۱۲۶۰ هجری قمری) و پس از بازگشت باب از سفر حج، فراشان «صاحب اختیار ارض فاء» [یعنی ایالت فارس به این دلیل که اول اسم این ایالت با حرف فاء شروع می شود] که دوازده نفر بودند، به منزل باب فرستاده می شوند و ایشان نیز با ورود به عنف به منزل، وی و دایی اش ملقب به جناب خال را به محضر صاحب اختیار فارس می آورند و در آنجا دایی را کتک بسیاری می زنند. علاوه بر این فرستادگان باب یعنی ملا محمد صادق خراسانی و ملاعلی اکبر اردستانی را هم چون زیادی زدند و مهار نمودند و تازیانه زدند و در بازارها گردانیدند

واخراج بلد نمودند. « (حاج میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، به سعی ادوارد براون. (لیدن، بریل، ۱۳۲۸ هجری قمری / ۱۹۱۰ م) ص ۷۲)

اولاد هر چه دیگر از منابع بابی اثری از کتک خوردن دایی باب [مشهور به سید خال] نیست. در ثانی، فلک کردن و اخراج بلد و گرداندن در بازارها تنبیه های رایج عصر قاجار بوده که برای هر کسی که در نظر مقامات حکومتی مجرم دانسته می شد اعمال می شد؛ اما مهار کردن داستان دیگری است که پذیرفتنش سخت می نماید. در اینکه تنبیهات و گوشمالی های قجری خشن، غیر انسانی و وحشیانه بودند شکی نیست. (میلر که پیشتر هم از او یاد کردیم، از کارمندی اتریشی نام می برد که در آن زمان در خدمت دولت ایران بوده و از نزدیک شاهد کشتار بابیان پس از واقعه سوء قصد به جان ناصرالدین شاه. میلر می گوید کارمند مزبور در نتیجه مشاهده این همه سبعت استعفا کرده است. میلر، پیشین. ص ۷۹) اما گذراندن طناب از دماغ یک انسان [همان مهار کردن] با توجه به اندازه دماغ و امکان پذیری چنین تنبیهی به سختی قابل پذیرفتن است!

به همین نحو است داستان اقامت باب در اصفهان که آن هم بایستی به محک اطلاعات تاریخی دیگر گذشته شود. اولاً باب هرگز در خانه امام جمعه اصفهان قامت نکرد؛ آن هم به مدت چهار روز. در ثانی، با توجه به ادعایی که باب در مسجد وکیل شیراز کرده و بعداً از آن برگشته بود پذیرفتن این معنا که « مردمان فوج فوج به زیارت آن سرور مشرف می شدند و سؤالات می نمودند تا آنکه جمع کثیری مصدق گردیدند [یعنی بابی شدند] و عالیجاه معتمدالدوله [منوچهر خان معتمدالدوله حاکم اصفهان] نیز به زیارت حضرت مشرف شدند.» (میلر که پیشتر هم از او یاد کردیم، از کارمندی اتریشی نام می برد که در آن زمان در خدمت دولت ایران بوده و از نزدیک شاهد کشتار بابیان پس از واقعه سوء قصد به جان ناصرالدین شاه. میلر می گوید کارمند مزبور در نتیجه مشاهده این همه سبعت استعفا کرده است. میلر، پیشین. صص ۷۴-۷۳) مشکل است.

واقعیت این است که [دست کم تا جایی که راقم این سطور می داند] باب بعد از وبایی که در استان فارس افتاده بود به سوی اصفهان آمد و نزد منوچهر خان گرجی حاکم اصفهان منزل کرد. وی در عمارت خورشید ارگ سلطنتی منوچهر خان اقامت داشت و پایه خانه امام جمعه نگذاشت. در ثانی، آیا معقول است که وی با ادعای باییت و نیابت خاصه امام غایب که در شیراز در دسر تولید کرده بود - بماند که از آن ادعا برگشت - به خانه امام جمعه بیاید که بالطبع در زمره مهمترین مخالفان چنین مدعیانی باید بوده باشد و در آنجا چهار روز منزل کند و آنگاه مردم هم فوج فوج به او بگروند؟ قرن بدیع اثر شوقی آخرین رهبر بهایی که در پاورقی صفحات قبل از آن یاد کردم اثر دیگری است که در آن خواننده با چنین مواردی به کرات مواجه می شود. در زمره مهمترین نشان این است که بنا به ادعای شوقی باب پس از بازگشت از مکه و ورود به شیراز و ادعای باییت خود را « صاحب مقام اعلی و اعظم از مقام صاحب الزمان شمرده و خویشان را مبشر امری افخم و اجل از ظهور خویش دانسته و به کمال قدرت و سطوت سکان مملکت از وضع و شریف حتی ملوک و ابناء ملوک را در سراسر عالم به ترک دنیا و اتباع از تعالیم مقدسه اش دعوت می فرماید و خود را وارث ارض و آنچه در اوست می خواند و نفوس را به شریعتی که اصول و احکام و مبادی اجتماعی و اخلاقی آن مغایر با حدود و شئون و عقاید و رسوم مسلمانه ناس است دعوت می کند.» (شوقی افندی، قرن بدیع، پیشین، صص ۹۲-۹۱)

تنها مختصراً یادآوری کنم که پیش از رفتن به سفر حج [تازه رفتن به مکه خود محل گفتگو است] (الف: در صفحه ۱۱۲ تاریخ نبیل آمده است که ملاحسین بشرویه ای در شب بیست و هفتم رمضان سال ۱۲۶۰ نامه ای برای سید باب فرستاد. ب: در صفحه ۱۱۵ آورده است که سید باب پس از وصول نامه ملاحسین، باب عازم سفر حج شد. ج: در صفحه ۱۲۸

نوشته است سفر باب به مکه تا مراجعت به بوشهر، نه ماه قمری به طول انجامید، سپس ماجراهای مربوط به شیراز را که پس از بازگشت باب از سفر حج رخ داد نقل می کند و د: در صفحه ۱۴۲ می نویسد «باری حضرت باب در منزل خویش با عائله مبارکه خود به سر می بردند تا اولین عید نوروز بعد از اعلان امر حضرتش فرا رسید. روز نوروز مطابق بود با روز دهم ربیع الاول سال ۱۲۶۱ هجری و: اگر آغاز مسافرت به حج را از اول ماه شوال سال ۱۲۶۰ محاسبه کنیم و نه ماه به آن بیفزاییم، به آخر ماه جمادی الثانیه سال ۱۲۶۱ هجری قمری می رسیم. ساختگی بودن داستان سفر سید باب به مکه از این جا روشن می شود که از اول شوال سال ۱۲۶۰ تا دهم ربیع الاول سال ۱۲۶۱ درست پنج ماه و ده روز می شود در حالی که سفر باب به مکه نه ماه طول کشیده بود! باب ادعای بابیت و نیابت خاصه و در مرحله بعد با نوشتن تفسیر سوره یوسف ادعای ذکریت کرد و در این مرحله برخلاف تصویری که شوقی ترسیم می کند، هنوز اثری از صاحب مقامی و اعظم بودن از صاحب الزمان و وراثت ارضی نبود. دعوی باب تدریجی و در طی شش سال از ۱۲۶۰ تا ۱۲۶۶ کامل شد و در بازگشت از مکه همانند روزهای قبل از رفتن به مکه فقط مقام بابیت و نیابت خاصه مد نظر بود. (چون به رساله بین الحرمین) که می گویند باب آن را در بین راه مکه و مدینه و در پاسخ به مشکلات میرزا محیط نگاشته است) بنگریم، می بینیم که در سرتاسر آن مقامی جز بندگی حضرت حجتِ حی و امام عصر برای خویشتن باور ندارد).

در زمره دیگر گفته های قرن بدیع که با تاریخ امر بابی نمی خواند انکار تعیین جانشین از سوی باب و در عوض تأکید بر این نکته است که «چون بشارات و وعود مبارکه [یعنی بشارات ها و وعده های باب] نسبت به ظهور موعود [در تئوری یعنی من یظهره الله اما در عمل و یعنی بهاء الله که مد نظر شوقی است] به درجه ای روشن و صریح و دور مبارک به قدری کوتاه و محدود بود» اصلا نیازی به تعیین وصی و یا مبین کتاب نبود و انتخاب میرزا یحیی صبح ازل تنها از جهت تسمیه او از سوی باب «به عنوان مرجع اسمی» [ونه رسمی] اهل بیان است که بنا به تأیید و صلاح دید حضرت بهاء الله و یکی دیگر از مؤمنین شهیر صورت گرفت تا بدین وسیله انظار تا ظهور حضرت موعود متوجه به شخص غائبی گردد و هیکل انور حضرت بهاء الله بتواند با سکون و آرامش نسبی به تمشیت امور... اقدام فرمایند.» (چون به رساله بین الحرمین) که می گویند باب آن را در بین راه مکه و مدینه و در پاسخ به مشکلات میرزا محیط نگاشته است) بنگریم، می بینیم که در سرتاسر آن مقامی جز بندگی حضرت حجتِ حی و امام عصر برای خویشتن باور ندارد) (ص ۱۶۳)

واضح است که این جملات برخلاف تحولات تاریخی بعدی است و اصلا بهاء الله مدتی در ساله ازل بود، مدتی هم در سلیمانیه به سر برد و بعد از بازگشت در باغ رضوان بغداد دعوی مظهریت کلی الهی کرد. به این مطالب در فصول اول و دوم به تفصیل اشاره می کنم و برای پرهیز از اطاله کلام بیشتر از این وارد جزئیات تاریخی و محتوایی این کتاب ها نمی شوم. هر چند که هر ورقشان دفتری است که قابلیت بررسی و تحلیل موشکافانه را دارند. می توانم امیدوار باشم که در فرصت مناسبی تحلیلی محتوایی و تاریخی از آنها ارائه دهم.

به هر حال به تناسب موضوع تحقیق، محقق با موضعی انباشته از پیش فرض ها و تئوری های متفاوت و بعضا متضاد سروکار دارد که به واسطه اهمیت مساله از یک سو و غلبه تاریخ نگاری ای که دست کم در این حوزه نیاز به آسیب شناسی جدی دارد از سوی دیگر، مشکلات خاص آن خودنمایی می کند. پذیرش هر یک از این دو نیز دلالت های خاص خود را دارد و به نتایج کاملا متفاوتی ختم می شود.

به بحث خود بازگردیم. رابطه جنبش های بابی و بهایی با حکومت و با بیگانگان که همچون سایه ای از آغاز شکل گیری تاکنون بر تاریخ آن سنگینی کرده است، متغیر دیگری است که در ترسیم مرزبندی های اقلیت / اکثریت باید مد نظر

قرار گیرد. این عوامل بر روی هم شریطی را به وجود آورده اند که بهائیت را به نمونه جذابی از «مساله اقلیت» تبدیل می کند. مروری بر تاریخ مناسبات متقابل آنها و نظام سیاسی مبین اهمیت مضاعف این موضوع است.

از زمان «اعلان امر» سید علی محمد شیرازی (باب) در ۲۵ جماد الاولی سال ۱۲۶۰ (۲۳ خرداد ۱۲۲۳) تا مقطع مورد نظر ما یعنی سال ۱۳۵۷ (۱۳۹۸ هجری قمری) بهائیت همانند سلف خود بابیه فراز و نشیب های داخلی زیادی یافته، تحت تأثیر عوامل داخلی و خارجی مجبور به بازنگری در خود شده است. این تحولات در تعیین جایگاه آن به عنوان اقلیت و در ترسیم رابطه آن با اکثریت و حکومت مرکزی نقش عمده ای ایفا کرده اند. در نگاهی تاریخی محقق با تاریخچه ای از منازعه؛ ستیز میان بابیه و اکثریت از یک سو و بابیه و حکومت مرکزی از سوی دیگر مواجه می شود. پادشاهی محمد شاه و ناصرالدین شاه قاجار برای بابیانی که ابتدا به ساکن و با توسل به آموزه های اعتقادی خود علیه قاجاریه شمشیر کشیده و از در خصومت با آن وارد شدند دوران تعقیب و گریز بود. بابیان پس از شورش های ناکام و بی نتیجه، به شدت سرکوب شده و در تبعید اجباری برای ادامه بقای آیین نو به بازنگری در آموزه های فکری خود پرداختند. این تحول در نهایت به شکل گیری بهائیت انجامید. بنابراین در اینجا رفتار اقلیت به عنوان یکی از متغیرهای تأثیر گذار بر شکل دهی به وضعیت «در اقلیت بودگی» نقش آفرینی کرد و به تحول نسبی در سیاست های حکومت نسبت به بهائیت و بهائیان انجامید. در سرکوب جنبش های بابی هم ملاحظات سیاسی و امنیتی و هم محرکه های دینی نقش داشت.

با تأسیس سلسله پهلوی در سال ۱۳۰۴ که به شکل گیری مناسبات جدیدی میان دولت و جامعه انجامید، رابطه متقابل میان اقلیت / حکومت مرکزی نیز تابع متغیرهای گسترده تری قرار گرفت و تغییر یافت. برای شناخت بهتر تحولات عصر پهلوی لازم است آن را در متن تغییراتی بگذاریم که سیاست اقلیت در منطقه خاورمیانه به خود دیده است.

سیاست اقلیت در منطقه خاورمیانه از چهار مرحله عبور کرده است:

الف: جنگ جهانی اول که به سلطه سامان سنتی (traditional order) در این جوامع خاتمه داد. فروپاشی نظام ملت ها (نظام ملت ها) (the Millet System) به ساختار سیاسی، حقوقی و اقتصادی امپراتوری چند ملیتی عثمانی گفته می شود که دین اسلام در آن نقش برتر را داشت و بر فراز تفاوت های مذهبی و قومی قرار گرفته بود، ریشه های این نظام را باید در مفهوم دینی ذمه جست که اهل کتاب یعنی مسیحیان و یهودیان را به رسمیت می شناخت. در چنین شریطی دولت اسلامی حق دینی قدرتمندی برای حمایت از جماعت های شهروندان غیر مسلمان خود داشت و این قیومیت را از طریق تقویت روابط میان آنها و اکثریت اعمال می کرد. فرض بر این بود که یک حکومت اسلامی حامی قانون که به خوبی سازمان یافته باشد، می تواند حقوق اقلیت ها را مورد حفاظت قرار دهد. دولت عثمانی با تمام سعیی که در زمینه کنترل جماعت های متعدد و منزوی از هم مذهبی به کار می برد، هرگز درصدد امحای تقسیم بندی بینا اعتقادی که از ویژگی های قومی این گروه های متعدد نشأت می گرفت. برنیامد؛ چرا که این ویژگی های قومی نقش مهمی در تقویت پیوندهای درونی جماعت و تحکیم مناسبات آن با دولت داشتند، تکیه دولت عثمانی بر سازمان های جمعی مذهبی متعلق به این گروه های قومی در نهایت به حفظ انسجام درونی این گروه ها و تقویت حکام ملی انجامید که از مرکز منصوب می شدند. برای اطلاعات بیشتر رج به :

Kemel Karpat, The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East, pp.40-41, quoted in Milton.J.Esman & Itmar Rabinovich, Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East, (New York: Cornell University Press, 1988)

است. این تحولات که ملی گرایی رادر قانون توجه و فعالیت دولتمردان و نخبگان محلی قرار داد، خود مبین گذار از نظم سنتی مبتنی بر مذهب به نظم نوین در دولت های مدرن بود که بر پایه ملی گرایی استقرار یافته بودند. در دوران ماقبل

مدرن دین عامل اصلی در شکل دهی به مناسبت مرکز با اقلیت ها بود. (Milton J. Esman & Itmar Rabinovich , Ethnicity, Pluralism and State in the Middle East , (New York :Cornell University Press, 1988), PP-5-6.)

ب: مرحله دوم تأسیس دولت - ملت های مدرن بود. در این مرحله دولت های ملی تثبیت شده به عرفی کردن جامعه از بالا دست زدند. عصر پهلوی اول را می توان منطبق با مرحله دوم دانست.

ج: مرحله سوم از پایان دهه ۴۰ میلادی (۱۳۲۰ ش) آغاز و با افول در اهمیت منازعات مذهبی و همچنین مسائل قومی و زبانی همراه شد. در این دوره در جوامعی مانند ایران همانند دیگر جوامع خاورمیانه مشکلات گوناگون سیاسی مانع از پرداختن نظام های سیاسی به مسله اقلیت ها شد.

د: مشخصه مرحله چهارم (آغاز دهه ۷۰ م - ۱۳۵۰ ش) تغییر در فضای سیاسی - اجتماعی توسط اقلیت ها است که سیاست اقلیت را مجدداً در دستور کار دولت ها قرار داد و تأثیرات پر دامنه ای بر سیاست های آنها در منطقه داشت. شورش اکثریت سنی علیه سلطه علویان در سوریه، منارعه یهود و اهل تسنن، تنش میان گرایش های داخلی دین یهود مانند اشکناز و سفاردی در اسرائیل و چالش اعراب سنی با عرب های شیعه و کردها در عراق از نمونه های بارز چنین وضعیتی هستند. (Ibid, p.7)

تلاش دولت اقتدار گرای رضاشاه پهلوی در یکدست کردن و همگون سازی جامعه ایران در نهایت به تجدید و سرکوب اقلیت ها منجر شد. بهاییان نیز همچون سایر گروه های اقلیت از این شرایط متضرر شدند. اگر چه ماهیت غیر دینی و سکولار رژیم رضا شاه در تجدید قدرت و توان گروه ها و جریان های مذهبی مخالف با بهاییان، از آزار و سرکوب این اقلیت توسط آنها جلوگیری کرد، اما به دلیل تلاش حکومت در حذف گوناگونی موجود در جامعه از یک سو و بدبینی رژیم رضا شاه نسبت به بهاییان به عنوان عامل بیگانه و جاسوس خارجی از سوی دیگر، در نهایت دوران بد و ناخوشایندی را برای آنها رقم زد. رضا شاه نیز؛ اگر چه همانند مذهب یون بهاییان را عامل بیگانه، فرقه سیاسی و فاقد اصالت می دانست، اما از جایگاهی سکولار و با هدف یکسان سازی جامعه براساس اصول ناسیونالیسم به مقابله با آنها پرداخت.

اگر چه ایران به عنوان یکی از کشورهای خاورمیانه از وضعیت کلی مبتنی بر تنوع و تکثر قومی، زبانی و مذهبی موجود در این منطقه پیروی می کند، با این وجود محقق نباید از توجه به تفاوت ها و تمایز ها غافل شود. در همین زمینه ذکر دو مطلب ضروری است. الف: تاریخ روابط اقلیت / حکومت مرکزی در ایران همواره تاریخی مبتنی بر نزاع و سرکوب نبوده، در پاره ای دوره های تاریخی این مناسبات بر سازش، تقسیم منافع و توزیع قدرت میان حکومت و اقلیت استوار بوده است. (این استدلال در کتاب حاضر آمده است: حمید احمدی، قومیت و قوم گرایی در ایران، افسانه و واقعیت) تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) ب: اقلیت های دینی برخلاف گروه های قومی در ایران حوزه مغفول و فرموش شده ای هستند که هنوز و به رغم تنوع جماعات و خرده فرهنگ های مذهبی و سابقه طولانی زندگی آنها در ایران پژوهش چندانی درباره آنها صورت نگرفته است. این امر بیش از همه در مورد اقلیت دینی مورد نظر یعنی بهاییان صادق است.

ورود به مبحث مذکور و واکاوی واقعیت روابط آنها و حکومت از آن دست موضوعاتی است که محقق را به دودلیل با مشکل مواجه می سازد: اول پیش فرض های معرفتی موجود در پس ذهن محقق که علائق و سلیقه های او را شکل می دهد و دوم رابطه میان رژیم پهلوی دوم و بهاییان که به تفسیرهای متعددی دامن می زند.

فرض محقق در مواجهه با پرسش هایی از این قبیل که « رژیم محمد رضا شاه پهلوی در فاصله سال های ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰ چه سیاست هایی در قبال بهاییان اتخاذ کرده؟ » و این سیاست ها از چه مؤلفه هایی متأثر بود؟» این است که اولاً سیاست

های محمد رضا شاه طیفی از همکاری، اعطای منافع و ایجاد پایگاه قدرت را در بر می گرفت، و ثانیاً از مؤلفه هایی چون سکولاریسم، تمرکز گرایی و رفتار اقلیت تأثیر می پذیرفت.

آنهايي که اندک آشنایی با علم سیاست و شاخه های مختلف آن داشته باشند می دانند که بررسی روابط متقابل میان دولت و جامعه در چارچوب جامعه شناسی سیاسی قرار می گیرد که جامعه را مرکب از نیروهای اجتماعی - طبقات، گروه ها و اقلیت ها - فرض می کند. گزینه های گوناگونی می توان برای شناخت وقاعده مند کردن رابطه میان نیروهای اجتماعی و قدرت دولتی متصور شد. نیروهای اجتماعی ممکن است در مقابل قدرت مستقر به پا خیزند یا موضع انفعال در پیش گیرند و یا با آن وارد معامله شوند و از این طریق بر آن نفوذ بگذارند. (حسین بشرویه، جامعه شناسی سیاسی، نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴) ص ۱۳)

از آنجا که دولت نیز «به عنوان مهمترین نهاد سیاسی» در متن شبکه پیچیده ای از منافع و علایق اجتماعی قرار دارد، از جامعه و گرایش های مختلف آن تأثیر می پذیرد و برای حفظ خود راه های گوناگونی چون سرکوب، همکاری، تقسیم یا اعطای منافع را در پیش می گیرد. پژوهش حاضر نیز در چارچوب جامعه شناسی سیاسی انجام شده است. از سوی دیگر، از آنجا که شناخت بهائیت نیازمند بررسی تاریخی است و لاجرم باید از زمان تحدید شده در پژوهش عقب تر رفت و جنبش ها و گرایش های فکری پیش از بهائیت را مطالعه کرد، لذا این پژوهش، پژوهشی تاریخی نیز هست. پژوهش حاضر در شش فصل تنظیم شده است.

- در فصل نخست با عنوان «مفهوم بندی اقلیت» مبانی نظری کار آورده شده است. در این فصل ما نظریه های مربوط به اقلیت ها و دولت ها را بررسی می کنیم و خواهیم دید که هر یک نسبت های متفاوتی بین این دو متغیر برقرار می کنند. در ادامه فصل نیز به ارائه الگوی نظری پیشنهادی خود می پردازیم.

- فصل دوم با عنوان «اقلیت بهایی: یک مطالعه تاریخی» سیر تکوین بهائیت را از آغاز شکل گیری در عصر قاجار تا به قدرت رسیدن رضا شاه مورد بررسی قرار می دهد. در این فصل چگونگی تأثیرات متقابل متغیرهای مهمی چون دین، نظام سیاسی حاکم، بازیگران خارجی و نحوه تعامل اقلیت با نظام سیاسی که به واسطه آنها بهائیت از اکثریت متمایز و در نتیجه طرد شد، بررسی می شود. درباره عامل بازیگران خارجی باید گفت که این عامل همان قدر که واقعی بود، برساخته ذهنی اکثریت و نظام حاکم هم محسوب می شد. از این رودر پذیرش و کاربست آن به عنوان یکی از مؤلفه های «اقلیت ساز» نباید جانب احتیاط را از دست داد.

- فصل سوم تحت عنوان «زمینه های فکری و عملی» از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول عقاید و آراء و بخش دوم دستگاه اداری - سازمانی بهائیت است. در بخش اول بدون اینکه وارد آموزه های اعتقادی و فردی بهائیت شویم، به آن بخش که از عقایدی پرداخته ایم که رفتار اجتماعی بهاییان را در فضای عمومی و در ارتباط با اکثریت شکل می دهد و تعریف می کند. مواردی چون وحدت ادیان، صلح جهانی، برابری زن و مرد و عدم مداخله در سیاست در زمره مهمترین این آموزه ها هستند که هر یک ابعاد اجتماعی بهائیت را در دوره رضاشاه و محمد رضا شاه شکل دادند و در تنظیم رابطه این اقلیت با رژیم مؤثر بودند.

بخش دوم این فصل نهادهای سازمانی و اداری بهائیت را مورد مطالعه قرار می دهد. در این بخش چگونگی شکل گیری بیت العدل محافل ملی و محلی، نقشه های جهانی ده ساله و نه ساله و نقشه های محلی که به تناسب هر کشور طراحی و اجرا می شدند، مورد بررسی قرار گرفته است.

- در فصل چهارم که « گسترش اداری - سازمانی از ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۲ » نام دارد، به رشد و گسترش تدریجی بهائیت در ایران دوران رضا شاه و اوایل دوران محمد رضا شاه می پردازیم و دینی و یا سازمان و حزب سیاسی، بهائیان با انواع محدودیت ها مواجه شدند. بسته شدن مدارس، زندانی شدن برخی از رهبران بهایی و محدود کردن ارتباط جامعه بهایی با همکیشان خود در خارج از ایران در زمره این اقدامات بود.
- فصل پنجم که « همکاری ، اعطای منافع و پایگاه قدرت » نام دارد، به بررسی رویکرد رژیم محمد رضا شاه نسبت به اقلیت بهایی در فاصله سال های ۱۳۵۷ - ۱۳۳۲ می پردازد و سه مؤلفه نامبرده را در سیاست های وی نسبت به بهائیان جستجو می کند که در حوزه هایی همچون اقتصاد ، سیاست، ارتش و امنیت ملی متجلی شد.
- فصل ششم نیز با عنوان « بنیان های سیاست اقلیت » به دلایل شکل گیری این سیاست ها ذیل عناوینی چون عرفی گرایی، تمرکز گرایی و رفتار اقلیت می پردازد.

فصل اول

مفهوم بندی اقلیت

اقلیت همانند دیگر مفاهیم علوم اجتماعی مانند طبقه، ملت، ملی گرایی و دولت واژه ای است با تعاریف متعدد که بیش از آنچه معنایی از پیش داده شده و قطعی را به ذهن متبادر کند برخسته از نیازهای تحقیق و ملاحظات معرفتی محقق است.

قلت آثاری که بررسی روابط میان دولت و اقلیت های دینی را در دستور کار خود قرار داده اند و درهم آمیختگی مفاهیم اقلیت دینی با قومیت، ملیت و گنجاندن اول در دو مقوله بعدی از جمله مهمترین دلایل این امر محسوب میشود. از این رو برخی از صاحب نظران در تعریف این واژه چندان سخت گیری علمی به خرج نمی دهند و بعضا اقلیت های دینی را ذیل مفاهیم مشابه تعریف می کنند. به عنوان مثال الیز ساناساریان، در تعریف واژه «اقلیت» به صراحت بیان می کند که هم در تعریف مفاهیم و هم در تمایز بخشی میان قومیت و گروه های قومی با جماعت دینی (religious community) قبيله و ملت «زیاده روی» نکرده است، چرا که هر تعریف متصلب و غیر قابل انعطافی از این پدیده نه فقط تحلیل آن را پیچیده می کند که در حقیقت در فهم فرایند سیاسی شدن این اقلیت ها نیز ممانعت ایجاد می نماید. دلیل دیگری هم برای این امر وجود دارد. هویت های مختلف مذهبی، ملی، نژادی، قومی و قبيله ای به دلایل متعدد و تحت شرایط گوناگون، ممکن است به بازیگران سیاسی واحدی تبدیل شوند. (Sanasarian.Op.cit,p.2) ساناساریان تنها تمایز معنادار را مرزبندی میان مسلمان و غیر مسلمان می داند و تأکید می کند که واژه های قومی، ملی، گروهی و قبيله ای را به تکرار و به جای هم به کار برده است. (Loc.cit)

چنین «سهل گیری» در تحدید مرزهای اقلیت هم در اثر آلبرت حورانی و هم دو تن دیگر از صاحب نظران مسائل خاورمیانه یعنی ماریو آپوستلوف و مردخای نیشان نیز به چشم می خورد. (Albert Hourani, Minorities in the Arab World, (London :Oxford Press, 1947)

-Mario Apostolov ,Religious Minorities ,Nation-States and Security: Five Coses from the Balkans and Eastern Mediterranean,(Burlington:Ashgate Publishing Co,2001),p.2.

-Mordechai Nisan ,Minoritis in the Middle East:History of Struggle and Self-expression,(North Carolina & London : Mac Farland & Company Inc,Publishers, 2002) pp.3-4)

بنابراین به تاسی از برخی محققان می توان استدلال کرد که اقلیت نه مقوله ای از پیش موجود، (pre-given) که مفهومی قرار دادی، (Conventional) اجتماعی و موقعیت مند (Situating) است و مؤلفه های متعددی چون نظام اجتماعی از یک سو و توان نسبی اقلیت از سوی دیگر در نقش آفرینی آن در جامعه تعیین کننده هستند. (Encyclopedia Britannica, Vol.8. Fifteenth Edition, (Chicago:Encyclopedia Britannica.Inc.1994).P.169

افزون بر این دو، عوامل دیگری از قبیل نخبگان حاکم، فرهنگ مسلط و دین هر کدام به تنهایی یا با یکدیگر دست اندر کار تولید یک سلسله معیارهایی هستند که در نهایت بخشی از جامعه را به اقلیت تبدیل می کند. (Apostolove, Op.cit,p,9.)

باید توجه داشت که در تعریف و تحدید اقلیت دو معیار کمیت و کیفیت اهمیت بسیار دارد. بر طبق معیار عددی، اقلیت به گروهی گفته می شود که کمتر از نصف جمعیت یک جامعه بوده، حضور عددی ناچیزی در حیات عمومی جامعه ایفا می کند. (Micheal Banton, *Racial Minorities in Britain*, (London: Fontana, 1972), p.11). معیار دوم کیفیت است. منظور از کیفیت وضعیت فردوست یک گروه نسبت به موقعیت فرادست و ممتاز اکثریت و همچنین نسبت به دیگر گروه های اقلیت است. محققانی که این معیار را به کار می برند برنا کافی بودن استانداردهای عددی برای تمایز بخشیدن به اقلیت و اکثریت انگشت می گذارند و براین باورند که اساسا اقلیت بودن همیشه با تابع بودن یا زیردست بودن در ارتباط است. (S.J. Makieleski, *The Beleaguered Minorities and Cultural Politics in America*, (San Francisco, W.H. Freeman & Company, 1973), p.13.) به این معنی که گروه های اقلیت فرصت و توان فعالیت کامل در جامعه را ندارند و از مزایای آن جامعه نیز به طور برابر بهره مند نمی شوند. بنابراین «یک گروه اقلیت نوعا فقیرتر است و قدرت و تاثیرگذاری سیاسی کمتری بر گروه غالب و مسلط دارد. اگر چه ر این زمینه استثناهایی نیز به چشم می خورد.» (Britannica, Op.cit, p.169)

این موقعیت حاشیه ای نه برخاسته از عدد و شماره که مولود «تفاوت در وضعیت و پایگاه اجتماعی» است که احساس متفاوت بودن را در گروه های اقلیت ایجاد می کند و پیامدن آن، ظهور احساس مشترک در اقلیت بودن و مورد ستم و بی عدالتی قرار گرفتن است. (خوبروی پاک، اقلیت ها، صص ۱۲۹-۱۲۸) معیار دیگر، تفاوت در دین اما یکسانی در زبان است، که آپوستلوف آن را بهترین راه برای تعریف یک اقلیت دینی می داند. (Apostolov, Op.cit, pp.1-2)

احساس مشترک در اقلیت بودن که از دو معیار اول یعنی کمیت و کیفیت ناشی می شود، به معنای حضور ذهنیت جمعی در میان اقلیت بوده و برخاسته از آگاهی نسبت به وضعیت بد و نامناسب اجتماعی است. خوبروی پاک براین باور است که مذهب، فرهنگ و تفاوت معیارهای اخلاقی و اجتماعی میان اقلیت و حاکمان دو عامل بسیار مهم در تقویت و پایداری احساس در اقلیت بودگی است. (خوبروی پاک، پیشین، ص ۱۳۱)

مؤلفه سوم یعنی نوع رابطه با نظام سیاسی به معنی تحمیل تبعیض جمعی از سوی حاکمان و در نتیجه کنار گذاشتن اقلیت از زندگی اجتماعی است: «اقلیت هایی که معمولا بر حسب قومیت، مذهب و زبان توصیف می شوند گروه هایی هستند که بر اساس رابطه با قدرت در موضع اقلیت قرار دارند و همین رابطه است که آنها را تبدیل به گروه اقلیت کرده است. (خوبروی پاک، پیشین، ص ۱۳۱) و از همین روست که اقلیت ها معمولا به دلیل رفتار ناعادلانه و متفاوت جامعه خود را قربانیان تبعیض جمعی می دانند. (John Stone, *Minorities, Encyclopedia of Democratic Taugot*, Eds By: London & New York: Paul Barry Clarke & Joe Foweraker. Routledge. 2001) .p.439)

انواع مختلف اقلیت، علیرغم تفاوت های بسیار یک نقطه مشترک دارند و آن هم «دلالت های سیاسی اجتماعی» (Britannica, *ibid*) است که همچون شبکه ای اقلیت ها را در درون خود میگیرد، و تنها از طریق این دلالت ها است که اقلیت به نقش آفرینی می پردازد و با اکثریت ارتباط برقرار می کند. یکی از این دلالت ها، دولت سرزمینی است که بافت و زمینه ولیه ای را تشکیل می دهد که در آن دولت و اقلیت با یکدیگر وارد منازعه یا سازش می شوند. بنابراین به واسطه رابطه ای که میان اقلیت ها و نهادهای دولت برقرار می شود و از طریق آن، اقلیت در مرکز سیاستگذاری دولت ها قرار می گیرند، مسأله اقلیت از ابتدا، مقوله ای سیاسی است. (Milton Esman & Itamar)

Rabinovich, Ethnicity, Pluralism and the state in the Middle East, New York, Cornell University Press, 1988. P.75)

هر تعریفی از اقلیت باید متضمن تمام این عناصر باشد. اقلیت را می توان چنین تعریف کرد: « گروهی از شهروندان یک کشور که از لحاظ تعداد از بقیه مردم یک کشور کمترند و در وضعیت غیر مسلط قرار دارند. این گروه (یا گروه ها) از نظر قومی، دینی یا زبانی دارای نقش های ویژه ای هستند که آنها را از دیگر شهروندان متمایز می کند. آن ها به طور ضمنی از خود حس همبستگی ای بروز می دهند که هدف آن حفظ سنت ها، دین یا زبان ایشان است.» (U.N.Doc.E/CN/4/2.348/Revol در خوبروی پاک، پیشین، ص ۱۲۳). این تعریف متضمن وجود یک دسته عوامل ذهنی و عینی است. عامل عینی وجود گروه هایی از شهروندان در داخل کشور با ویژگی های قومی، ملی، زبانی و یا دینی و در موضع قدرت نبودن آنهاست. در حالی که عامل ذهنی « بیان و بروز اراده مشترک برای حفظ ویژگی های مربوط به گروه می باشد.» (خوبروی پاک، همان)

اقلیت ها و دولت: جامعه شناسی ستیز

ابهام های مربوط به تعریف اقلیت در مورد رابطه اقلیت ها و دولت نیز موجود دارد محققان و صاحب نظرانی که به اقلیت ها و رابطه آنها با حکومت مرکزی علاقه مند بوده اند، الگوهای نظری متعددی را برای تنظیم رابطه متقابل این دو متغیر پیشنهاد کرده اند. فصل مشترک اغلب این نظریه ها این است که در چارچوب جامعه شناسی ستیز به مسأله نگاه کرده، اساس کار را بر منازعه و ستیز حاصل از اختلاف منافع دانسته، و راه حل هایی پیشنهاد کرده اند که ناظر بر شرایط دفع منازعه باشد. (برای اطلاع بیشتر رج به:

Mario Apostolov, Religious Minorities, Nation – States and Security : Five Cases from the Balkans and the Eastern Mediterranean, (Burlington: Ashgate Publishing Co, 2001)

Mordechai Nisan, Minorities in the Middle East : History of struggle and Self expression, (North Carolina & Landan: Macfarlen & Company Inc, Publishers, 2002)

-Milton Esman & Itamar Rabinovich, Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East, (New York : Cornell University Press, 1988)

-Moshe Ma,oz & Gabriel Sheffer, Middle Eastes and Diasporas, (Brighton: Sussex Academic Press, 2002)

ماریو آپوستولوف در بررسی خود از اقلیت های دینی منطقه بالکان و مدیترانه شرقی که آنها را هویت های فرهنگی (Cultural identities) می نامد، و برای ریشه یابی علل منازعه و ستیز میان اقلیت ها و دولت مرکزی بر این باور است که باید به سه عامل مهم توجه کرد:

- رویکرد رژیم های سیاسی به مسأله تنوع فرهنگی.

- تغییرات سیاسی این رژیم در طی تاریخ.

-دستکاری قدرت های خارجی در روابط میان دولت ها و اقلیت ها.

به نظر آپوستلوف عامل سوم نه علت منازعه، که در حقیقت معلول روانشناسی سیاسی خاصی است که براساس روابط « حامی - کارگزار» میان رژیم های حاکم و قدرت های بیگانه شکل گرفته و در ترسیم سیاست اقلیت در آن منطقه مؤثر بوده است. از بین این سه متغیر، آپوستلوف نقش رژیم سیاسی را از بقیه پررنگ تر می داند و براین باور است که به علت « ناتوانی رژیم های حاکم در ایجاد نهادهای سیاسی مناسب و مقتضی در سازگار کردن هویت های جمعی متعدد» که قادر باشند به ستیز و منازعه خاتمه دهند، رابطه اقلیت ها با یکدیگر و با اکثریت همواره با درگیری توأم بوده و کل منطقه را متلاشی کرده است. به نظر این صاحب نظران «معضل اصلی از آغاز سیاسی است.» (Mario Apostolov, op.cit.3-1)

موشه مائوز و گابریل شفر در مطالعه ای که بر روی اقلیت های خاورمیانه انجام داده اند، باهدف ریشه یابی علل «بی ثباتی محلی و تنش» برنقش چهار عامل تأکید نموده اند:

-محیط بین الملل،

-الزامات منطقه خاورمیانه،

-رژیم های سیاسی

-ورفتار اقلیت.

به نظر نویسندگان برهم کنش این چهار عامل، ایجاد و گسترش منازعه و ستیز در خاورمیانه بوده است. مائوز و شفر معتقدند که رژیم های حاکم در خاورمیانه برای کاهش تأثیرات محیط بین الملل بر سیاست های داخلی خود دو راه در پیش گرفته اند که البته این هر دو اوضاع را درمورد اقلیت ها وخیم تر کرده است:

و با جهت گیری سیاست خارجی خود را به سوی تحکیم و تقویت هر چه بیشتر رابطه با غرب تنظیم کرده اند.

این دو عامل از نظر سیاست اقلیت به نارضایتی برخی اقلیت ها و درعوض رضایتمندی پاره ای دیگر انجامیده است. به علاوه، محیط بین الملل به شکل دیگر نیز در سیاست های داخلی رژیم ها نسبت به اقلیت ها مداخله کرده است: بازبگر خارجی از هویت های گروهی که مورد سرکوب رژیم ها قرار گرفته حمایت کرده و شرایطی را ایجاد کرده اند که این هویت ها به زیان حاکمیت ملی دولت ها به رشد و گسترش خود ادامه داده اند، همین امر مقابله با آنها را مشکل کرده است.

لازم به ذکر است که این مداخله خارجی الزاما به شکل مداخله یک کشور در کشور دیگر نیست، بلکه می تواند تحولاتی چون جهانی شدن یا وابستگی متقابل را نیز شامل شود که در وضعیت گروه های هویتی گشایش ایجاد می کند. همچنین سیاست های همگون ساز دولت های حاکم در منطقه که به سرکوب و آزار اقلیت ها منجر شده است نیز یکی دیگر از عوامل برانگیختن منازعه های اقلیتی بوده است.

به علاوه، از آنجا که فرهنگ رژیم های حاکم غالباً اقتدار گرایی را رواج داده و نخبگان حاکم نیز به مسأله تنوع فرهنگی بی علاقه بوده اند، از این رو دولت ها با سیاست های خاصی، ماهرانه مانع از مطرح شدن بحث های هویتی شده اند و حفظ امنیت و مصلحت رژیم را بر هر چیز دیگر ترجیح داده اند. در جمع بندی می توان گفت که این چهار مؤلفه (یعنی مداخله خارجی، سیاست های همگون ساز داخلی، فرهنگ نخبگان، اقتدار گرایی) عامل عمده ایجاد تنش و منازعه اقلیت هادر خاورمیانه بوده، هویت سیاسی این منطقه را با بی ثباتی و نزاع روبرو ساخته اند. (Moshe Ma.oz &Gabriel sheffer,op.cit.pp.7-1)

مردخای نیسان نیز از چشم انداز ستیز و منازعه به اقلیت ها و دولت های خاورمیانه نگریسته، بر عواملی چون قیومت، فرهنگ، جغرافیا و تاریخ که مهمترین عوامل منازعه آفرین بوده اند، تأکید می کند. به عنوان مثال فرهنگ نه تنها موجب خط کشی میان یک گروه قومی و دینی از دیگری شده است، بلکه چون «منبع غرور جمعی» گروه به شمار می آید، به تعریف شخصیت ملی آن کمک کرده است. به علاوه، از آنجایی که این گروه ها به طور عمده بر روی مناطق حاشیه ای کشور ها زندگی کرده اند، خود را بیش از پیش از اکثریت جدا و منزوی دانسته واز همین مناطق امن به عنوان قلمرو نظامی مناسبی برای مبارزه با دولت استفاده کرده اند.

وجود یک گذشته مشترک که شامل قهرمانان مشترک، تواریخ مقدس، مکان های قابل احترام و حوادث فراموش نشدنی می شود، در شکل دادن به هویت جمعی تاریخی این گروه ها بسیار مؤثر بوده است. عناصر گفته شده مؤلفه های مهمی بودند که در تعریف و گروه بندی انسان ها با ویژگی های خاص خود در تمایز از بقیه نقش اساسی داشتند.

علاوه بر عوامل یاد شده، عناصر تقویت کننده ای (energizing elements) هم هستند که در شکل گیری آگاهی و بیداری ملی مؤثر بوده اند. تغییر اجتماعی و بسیج، سرکوب و منازعه و همیاری خارجی در زمره این مؤلفه ها قرار دارند واز طریق آنهاست که گروه های قومیتی و دینی با فرهنگ، تاریخ و جغرافیای مشترک به بازیگر سیاسی تبدیل می شوند.

اگر چه اثر مردخای نیسان اثر مهمی در زمینه مطالعه اقلیت های خاورمیانه است، مع هذا بیشتر اثری تاریخی به شمار می آید که علل مؤثر بر شکل گیری یک گروه اقلیت را بررسی می کند. نیسان به هنگام بررسی وضعیت سیاسی اقلیت ها، فقط تأثیر یکجانبه دولت های ملی را بر آنها یادآور شده و به نقش متقابل و به طور کلی واکنشی که آنها در مقابل دولت از خود نشان می دهند، نپر داخته است. اقلیت ها موجودیت ها منفعلی فرض شده اند که در درجه اول دولت های ملی و سپس محیط بیرون به بازی با آنها و بهره برداری از آنها پرداخته اند. همچنین، برخی مؤلفه های شکل دهنده الگوی نظری او مانند جغرافیا و با زبان بیشتر برای گروه های قومی موضوعیت دارند تا جماعت دینی. (Mordechai Nisan, op. cit.pp.18-14)

برخی مواقع عامل بیرونی الزاما نه یک بازیگر خارجی که می تواند فرایند مدنیزاسیون باشد که در ایجاد و تشدید منازعه در کشورهای خاورمیانه نقش مهمی داشته و دارد. در این زمینه استدلال های صاحب نظران متفاوت است: برخی معتقدند صنعتی شدن، شهر نشینی و عرق شدن موجب تحول پدیده های اجتماعی و فرهنگی می شوند، وفاداری ها و همبستگی های سنتی را درهم می شکنند و افراد را با شرایط و فرصت های جدیدی مواجه می کنند. در این فرایند تفاوت های طبقاتی و شغلی جایگزین همبستگی های سنتی می شوند و اهمیت همبستگی های کهن مانند مذهب، قومیت

و نژاد رنگ می بازد. بنابراین در زمانه مدرن این هویت های قدیمی نمی توانند مطالبات گروه ها را شکل دهند و باید با هویت های جدید جایگزین شوند. اما مطالعات جدیدتری که درباره تأثیر مدرنیزاسیون بر منازعه جمعی انجام گرفته اند، از این امر حکایت دارند که این پدیده منازعه گروهی را که برخاسته از همبستگی های سنتی است تشدید می کند، برخورد میان انسان هادر گروه های مختلف قومی را افزایش می دهد و میان گروه های جمعی رقابت ایجاد می نماید. در این رقابت گروه هایی که در وضعیت عقب ماندگی به سر می برند، احساس کمبود را به اعتراض تبدیل می کنند و فرایند بسیج شکل می گیرد. پس مدرنیزاسیون نه تنها همبستگی های جمعی را حذف نمی کند، بلکه آنها را مدرن و به ابزارهای مؤثری برای دفاع از خود تبدیل می نماید.

عامل دیگر در تنظیم سیاست اقلیت، دولت سرزمینی است که بستر نهادینه ای برای وقوع نزاع های جمعی است. به طور کلی دو نوع رویکرد دولتی نسبت به تکثر دینی / مذهبی و قومی در خاورمیانه وجود دارد:

- دولت هایی که به یک گروه قومی یا ایدئولوژی مذهبی اجازه تفوق بردستگاه دولت و سیاست های دولتی را می دهند.

- دولت هایی که در عین فراهم کردن آزادی برای همه جماعات و فریق، استقلال خود را در مقابل آنها حفظ می کنند و مانع از دستیابی آنها به قدرت می شوند. در حالت دوم دولت عامل و کارگزار بخش مسلط و غالب نیست، بلکه مدیر کم و بیش بیطرفی است که هدفش مدیریت تفاوت ها و نظام مند کردن منازعه ها است.

متغیر بعد بسیج است. هویت های فرهنگی ممکن است سال ها به صورت گروه های مجزا از یکدیگر زندگی کنند، اما تا زمانی که دست به بسیج و سازماندهی خود برای تعریف، ارتقا و دفاع از منابع جمعی شان نزده اند، به لحاظ سیاسی اهمیت ندارند. به نظر اسمان و رایینوویچ مهمترین عامل برای بسیج جمعی احساس محرومیت نسبی یا مطلق در مقایسه با جایگاه فرادست دیگران است.

عامل چهارم وجود تهدید یا چالشی است که این گروه ها از سوی فرهنگ حاکم نسبت به خود احساس می کنند.

نفوذ و مداخله خارجی نیز می تواند باعث ایجاد و تداوم منازعه قومی شود. به عنوان مثال دیاسپورای یهود تا قبل از تشکیل دولت اسرائیل ابزار مفیدی برای ایجاد جامعه یهودی در فلسطین دولت یهودی بود. این دیاسپورا حتی بعد از شکل گیری اسرائیل نیز به لحاظ سیاسی، اقتصادی و دیپلماتیک به ابزار مناسبی برای پیشبرد سیاست های آن کشور بدل شد. همچنین گروه های قومی و دینی لبنان نیز نمونه دیگری از مداخله خارجی را به نمایش می گذارند.

به سوی یک چارچوب نظری

در بررسی رابطه متقابل دولت های مدرن و اقلیت ها به نتایج تأمل برانگیزی رسیدیم. این نتایج که از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاص جوامع عرب خاورمیانه و بالکان به دست آمده اند، به منظور رفع شرایط مبتنی بر منازعه و ستیز میان دولت و اقلیت، راهکارهایی را معرفی می کنند که رابطه غیر صلح آمیز میان دولت و گروه های اقلیت در محدوده سرزمینی دولت- ملت ها در این مناطق را تنظیم می کند. اما سؤال اینجاست که این وضعیت تا چه میزان در مورد ایران صدق می کند؟

اگر چه ایران به عنوان یکی از کشورهای خاورمیانه از وضعیت کل تکثیر و تنوع قومی، دینی و نژادی در این منطقه پیروی می کند و همانند کشورهایمانند لبنان، عراق و ترکیه همواره حضور اقلیت های دینی، قومی و زبانی را تجزیه کرده است، اما این شباهت های کلی نباید مانع از توجه به تفاوت ها و جزئیات شود، از همین رو شرایط ناظر بر ستیز و منازعه میان اقلیت ها و حکومت مرکزی که به نظر صاحب نظران مسائل خاورمیانه از «قاعده زندگی» در این منطقه حکایت می کند، الزاما قابل ردیابی و جستجو در ایران نیست. بنابراین باید به دنبال الگوهای نظری دیگری بود که بتواند وضعیت نامبرده را تبیین نماید. این الگوها باید با توجه به شرایط جامعه مورد بررسی تنظیم شود تا از قدرت تبیینی بالایی برخوردار باشد. در تحقیق حاضر هدف ما بر این بوده که الگوی نظری مناسب را که از درون مواد و اطلاعات تاریخی حاصل می آید، ارائه کنیم.

به هنگام مطالعه اقلیت های دینی در ایران معاصر محقق ناگزیر است که به عوامل و متغیرهای مهمی چون:

- قانون اساسی، که مرجع اصلی قانونی برای تعریف جایگاه حقوقی و سیاسی اقلیت ها در جامعه و دولت بوده است، توجه کند.

- همچنین اهمیت ساختار رژیم حاکم و دیدگاه نخبگان سیاسی نسبت به اقلیت ها نیز نباید از نظر دور بماند.

- از سوی دیگر، اقلیت مورد مطالعه یکی دیگر از متغیرهایی است که به تناسب نوع کنش و رفتاری که در عرصه عمومی نسبت به حاکمیت و اکثریت در پیش می گیرد، و ملهم از آموزه های مذهبی، تعالیم رهبران و یا تحت تأثیر شرایط بیرونی رویکردی مبتنی بر سازش و مصالحه پیشه می کند، بر تعیین سیاست از سوی رژیم نسبت به خود تأثیر بسزا می گذارد/

بنابراین این سیاست ها الزاما برای حل منازعه و ستیز میان اقلیت و دولت طراحی نمی شوند و می تواند مبین همکاری میان دو طرف، تقسیم یا اعطای منافع از سوی دولت نسبت به اقلیت و بنای پایگاه قدرت - براساس حمایتی که اقلیت از رژیم به عمل می آورد - باشد.

با این مقدمه و با توجه به نقش عواملی چون ماهیت دولت، دیدگاه نخبگان سیاسی و رفتار اقلیت، می توان الگوی نظری پژوهش حاضر را براساس سه متغیر عرفی گرایی و تمرکز گرایی که از سرشت و ساختار دولت حکایت می کنند، و رفتار اقلیت طراحی کرد. از این فرض ما بر این است که رژیم پهلوی دوم در فاصله سال های ۱۳۵۷ - ۱۳۳۲ با تأثیر پذیری از عرفی گرایی و الزامات ساختاری چون تمرکز منابع قدرت، سیاستی را در قبال بهاییان در پیش گرفت که در سه شکل همکاری، اعطای منافع و ایجاد پایگاه قدرت تبلور یافت.

از طرف دیگر، در مقطع زمانی بیست و پنج ساله پس از کودتا تا انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، اقلیت بهایی پس از تحولات فکری که در طی تاریخ خود با آن مواجه شده بود، رویکردی مبتنی بر اطاعت، اجتناب از ورود به سیاست (به معنای عضویت در احزاب و گروه هایی که به هر نحوی نظم مستقر رابه چالش بکشند) و همکاری با رژیم را سرلوحه حضور خود در عرصه های مختلف حیات اجتماعی قرار داد که در تعیین سیاست اقلیت از سوی رژیم اهمیت بسیار داشت.

ذکر این نکته ضرورت دارد که اجرای طرح های دینی که غالباً از سوی بیت العدل اعظم طراحی و نوشته می شد، به همراه نقشه های محلی صادره از سوی محفل روحانی بهایی ایران ، به همراه ادامه فعالیت مدارس بهایی، اجازه چاپ نشریات، برگزاری کلاس های درسی و آموزشی ،واز همه مهمتر انجام تبلیغات مذهبی که رکن مهمی در بهائیت است ،نیازمند همکاری و مساعدت رژیم بود و بدون وجود مجوز دولتی و یا دست کم سکوت مقامات مملکت در قبال این فعالیت ها، جامعه بهایی ساکن در ایران نمی توانست به اهداف خود دست پیدا کند.

بهائیت: از زوال تا احیا

بهائیت ریشه در دو جنبش فکری- اجتماعی شیخی و بابی دارد. (Encyclopedia Iranica. Juan Cole, Bahai Faith , the Faith Vol. III, p,438, انتقال شیخیان برای ظهور شیعه کامل برخاسته از جایگاه محوری امام و به ویژه امام غایب در مکتب شیخی بود. (هانری کرین، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، ترجمه فریدون بهمنیار، تهران: تابان، ۱۳۴۶ ، ص ۶) امام نمونه ای است از انسان کامل که با آمدنش هدف خلقت و مقصود آفرینش صورت تحقق می پذیرد. شیخی منتظر سید علی محمد شیرازی، با طرح ادعا خود مبنی بر بابیت و نیابت امام غایب، ذکریت، سپس قائمیت [این مدعا که وی همان امام موعود است] و در مرحله آخر مظهریت الهی به نزاعی پایان نیافتنی میان شیعیان و برخی از شیخیان که اکنون بابی خوانده می شدند، دامن زد. (Op.cit) در فصل دوم به تفصیل به ایده مظهریت و تحولات بابی و بهایی از این منظر اشاره خواهیم داشت. در اینجا تنها ذکر مقدماتی کافی است.

واژه شیخیه برگرفته از نام شیخ احمد احسایی است که در اوایل قرن ۱۳ هجری قمری می زیست. وی اصلاً اهل احساء در منطقه شیعه نشین عربستان بود که در بخش شرقی این سرزمین واقع شده است. شیخ احمد مقدمات دروس دینی را در همان احساء خواند و سپس به عتبات عالیات برای ادامه تحصیل رفت. منابع شیخی معتقدند شیخ احمد از سوی سید بحر العلوم در سال ۱۲۰۹ هجری قمری اجازه روایت گرفته است. شیخیه مثل بسیاری از گروه های دینی که برای پیشوایان نشان مقامات غلو آمیزی قائلند، معتقدند شیخ احمد علمش را از طریق وحی والهام و سیر و سلوک فردی دریافت کرده است و نزد فقیهان و عالمان درس زیادی نخوانده است. حتی ادعا می کنند که جازه سید بحر العلوم برای نقل روایت به ایشان زمانی صادر شده که شیخ ۲۰ سال داشته است. با توجه به تاریخ تولد شیخ باید گفت که وی در سن ۴۳ سالگی موفق به دریافت اجازه شده و اصرار پیروان وی بر سن کم او به هنگام دریافت اجازه دلیلی ندارد جز قائل شدن ویژگی های خارق العاده برای وی.

یا مثلاً پیروانش ادعا می کنند که یکی از ویژگی های او تخصص در علوم غریبه یا دانش های شگفت انگیز بوده است که هر کسی در آنها وارد نیست. این معنا باز هم تأکیدی است بر خارق العاده بودن شیخ احمد از سوی پیروانش . کیمیا ، لیمیا، هیمیا، سیمیا، و ریمیا در زمره علوم غریبه اند که اگر حروف اولشان را سرهم بگذاریم، کله سر می شود: یعنی همگی سری اند.

در واقع منشأ علاقه بیش از حد شیخیان به ائمه در باور شیخ احمد احسایی به ائمه دوازده گانه است؛ به طوری که می شود از او چهره یک شیعه غالی ترسیم کرد.

مثلاً شرح زیارت جامعه کبیره او که به شرح الزیاره معروف است. غالی گری شیخ در این ادعای او منعکس شد که خود را همواره دریافت کننده الهامات و افاضات معصومین و ائمه می دانست. او به جد بر این باور بود که وی نه تنها واسطه فیض میان امام غایب و مردم بلکه میان دیگر ائمه و مردم است. وی با این کار باب نیابت خاصه را که در زمان نایب چهارم امام زمان پایان یافته اعلام شده بود به نوعی باز می کند.

از جمله اعتقادات شیخ که ریشه در باور غلوآمیز او به ائمه داشت و بعدها بر سید علی محمد شیرازی (باب) تأثیر گذاشت، قائل شدن به عالمی به نام عالم هورقلیا است که در آن دو شهر وجود دارد: جابلقا و جابرسا که مسکن امام زمان است. در حقیقت باور به عالم هورقلیا مبنای اشتباهات بعدی او است.

اما شاه نکته گفتار شیخ قریه ظاهره است که از آیه هفده سوره سبأ گرفته شده است. (وجعلنا بینهم و بین القرى التى بارکنا فیها قری ظاهره و قدرنا فیها السیر سیروا فیها لیالی وایاما آمنین) در تأویل این آیه از خود امام زمان روایت هست که وی فرمود قریه هایی که خداوند به آنها برکت داده ائمه اطهارند و عالمان دین قریه های ظاهره اند که در حقیقت واسطه علمی و معنوی میان امامان و مردم اند. پس قرائی که خدا به آنها برکت داده امامان اند و عالمان دین قریه های ظاهره محسوب می شوند. شیخ احمد این معنا را رنگ و لعاب دیگری داد و به نفع جایگاه خود تفسیر کرد و این گشودن باب نیابت خاصه بود که در سال ۳۲۹ هجری قمری و شروع غیبت کبری بسته شده بود. البته تفاوتی وجود داشت. او گفت نایبان خاص را خود امام زمان تعیین می کند اما قراء ظاهره [علمای دین] به سبب بلندی رتبت که اکتسابی است، خودشان این مقام را به دست می آورند.

تاجایی که به کار ما مربوط می شود، باید نکته دیگری اضافه کنیم و آن اعتبار تحلیل های ساختاری است. شرایط سیاسی و اجتماعی عصر - یعنی زمان فتحعلی شاه قاجار - نقش انکار ناپذیری در قبول آراء شیخ از سوی عموم داشت. شکست از ارتش تزار در دو جنگ ایران و روس (دوره اول ۱۲۲۸ - ۱۲۱۸ و دوره دوم ۱۲۴۳ - ۱۲۴۱) واز دست رفتن بخش های شمال غربی ایران در قالب معاهده های گلستان و ترکمانچای روحیه یأس و ناامیدی را در جامعه رواج داد. سخن گفتن از منجی موعود، امام زمان واز کسی که ظلم و ستم را در سرتاسر گیتی نابود خواهد کرد خوشایند مردم آسیب دیده ایران بود.

جانشین شیخ احمد یعنی سید کاظم رشتی سخنانی گفت و بنایی نهاد که بسی از بیان قراء ظاهره فراتر رفت. اجداد سید کاظم از سادات حسینی مدینه بودند که بر اثر شیوع طاعون آن منطقه را ترک می کنند و به رشت می آیند و در این شهر خانواده تشکیل می دهند. سید کاظم از اعقاب او مقدمات را در رشت می گذراند و برای ادامه درس به نزد شیخ احمد می آید و تقرب می جوید. شیخ احمد قبل از وفات و در آخرین سفر خود به مکه رسماً سید کاظم را به عنوان جانشین خود معرفی کرد. وی شیخ احمد را تجلی زمینی نام آسمانی پیامبر می دانست. به این اعتبار که نام پیامبر احمد و بنا به قولی در آسمان ها حک شده است. شیخ احمد تجلی زمینی این نام است.

کار مهم سید کاظم نظریه پردازی در باب قریه ظاهره بود که این مقوله را از حد یک ایده فراتر برده و نظریه پردازی کرد. طبق گفته سید کاظم برای خداشناسی باید نخست رکن رابع ایمان (یا ستون چهارم، به ترتیب ارکان ایمان در شیخیه عبارت اند از خدا، پیغمبر، امام و شخصی یا درحقیقت ناییبی که واسطه امام و مؤمنین است و معرفت به او رکن

چهارم ایمان را تشکیل می دهد.) را بشناسیم تا بتوانیم امام از جمله حجت عصر، پیامبر و خدا را بشناسیم و این کاملاً برعکس چیزی بود که شیعه به آن معتقد بوده وهست.

رکن رابع ایمان، معرفت به وجود علما یا نواب خاصه است که قریه ظاهره یا شیعه خالص اند. معرفت به او مقدم بر معرفت به ارکان بعدی ایمان یعنی توحید، نبوت و امامت است. نکته مهم در مورد سید کاظم این است که برخلاف استاد جانشینی برای خود تعیین نکرد و با این کار بحرانی در شیخیه به وجود آورد. به مبحث مهم جانشینی در مکتب شیخی در فصل دوم مفصلاً اشاره می کنیم. سید کاظم در ۱۲۵۹ در کربلا درگذشت. این تاریخ از آن رو اهمیت دارد که یک سال بعد یعنی در ۱۲۶۰ سید علی محمد شیرازی (باب) دعوی نیابت خاصه (یا همان رکنیت رابع ایمان) و سپس دعاوی دیگر کرد و براساس آن دعاوی جنبش بابی شکل گرفت.

قبل از ورود به جنبش بابی، لازم است به طور مختصر انشعابات مهم مکتب شیخی ذکر شود:

- شیخیه کریمخانی یا شیخیه کرمانیه که پیروان حاج محمد کریم خان کرمانی اند که او نیز از شاگردان سید کاظم رشتی بود.
 - شیخیه باقریه که در همدان پیروانی دارند.
 - شیخیه آذربایجان که دو خاندان اند: خاندان حجه الاسلام و خاندان ثقه الاسلام که هم اکنون در تبریز وجود دارند.
 - خاندان احقاقی سومین طایفه شیخیه آذربایجانند که در کویت و قطر پیروانی دارند.
 - و آخر شیخیه بابیه اند که مهمترین انشعاب در شیخیه محسوب می شوند.
- سید علی محمد شیرازی (باب) رهبر و بنیانگذار جنبش بابی ادعای جانشینی سید کاظم رشتی کرد. وی در اول محرم ۱۲۳۵ هجری قمری در شیراز متولد شد و چون پدرش را در کودکی از دست داد کفالت او با دایی اش سید خال بود. (سید خال در تحولات جنبش بابی و بهایی اهمیت دارد؛ بهاء الله مهمترین و قوی ترین کتاب استدلالی خود یعنی کتاب ایقان را که در اثبات حقانیت سید باب بود به افتخار سید علی یا همین سید خال نوشته است.) وی در کودکی در سن شش یا هفت سالگی در شیراز نزد شیخ عابد شیخی در مدرسه قهوه اولیا دروس مقدماتی را گذرانده و بعداً در سن ۱۹ سالگی به عتبات رفته و نزد سید کاظم تلمذ کرده و در سال ۱۲۵۷ پس از هفت ماه اقامت در کربلا به شیراز بازگشته است.
- وی در کربلا مسائل عرفانی، تفسیر، تأویل احادیث، آیات، عرفان های مربوط به شیخ احمد احسائی و فقه امامی خواند، بنابراین وی از همان ابتدا تا پایان تحصیلاتش تحت تأثیر افکار و آراء شیخی بوده است. (درس خواندن باب هم در کودکی و هم در جوانی در منابع بابی وبه ویژه در کتاب تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، هشت بهشت میرزا آقا خان کرمانی و الکواکب الدریه عبدالحسین آیتی به تصریح آمده است. اما عبدالبها عباس افندی در کتاب خطابات مبارکه ص ۷ جمله دارد که می گوید که «نورانیت مظاهر مقدسه بذاتهم» است. یعنی اینکه از جایی نباید اقتباس انوار و علم بکنند، خودشان منبعین اند و ایشان در ادامه از این مظاهر مقدسه اسم می برد؛ ابراهیم، موسی، عیسی، محمد، باب و بهاء، یعنی ایشان باب و بهاء الله را در کنار پیامبران اولوالعزم می گذارد. در حالی که منابع بابی وبه ویژه تلخیص تاریخ نبیل تصریح می کنند که باب در مکتب خانه شیخ عابد در شیراز و سپس در کربلا درس خوانده است. یا عبدالبها خلاف می گوید که این ها درس نخوانده اند یا مورخین بابی اشتباه می گویند که باب به مکتب رفته است. البته خود باب هم به این نکته [یعنی به مکتب رفتن] تصریح می کند.)

پس از فوت سید کاظم رشتی [وی در ۱۲۵۹ درگذشت] عده ای به دنبال محمد کریم خان و شماری هم در پی محمد شفیع تبریزی می روند، اما شیخیه جوان از سید علی محمد شیرازی تبعیت می کنند. او در شب ۵ جماد الاولی سال ۱۲۶۰ هجری قمری در حضور ملاحسین بشرویه ای ادعای رکنیت رابع ایمان ، بابت امام زمان و جانشینی سید کاظم می کند و کتاب قیوم الاسماء (بهاء الله در ایقان که مهمترین کتاب بهایی است می گوید که اول، اعظم و اکبر جمع کتب باب قیوم الاسماء است . خود باب معتقد است این کتاب را از نزد امام زمان نوشته است تا این کتاب حجت خدا و دلیل خدا از نزد من علی محمد باب [من عند ذکر که ذکر لقب سید باب بوده] بر تمام عالمیان باشد. پس حضرت ذکر این کتاب یا حجت خدا را از جانب امام غایب نوشته است در اثبات باب بودن خودش برای تمام عالمیان) را در تفسیر سوره یوسف یا احسن القصص می نویسد. هر چند روایات بهایی در مورد ادعاهای باب متفاوت اند. سه ادعا مطرح است:

-اول: چنین شبی در بهائیت به عنوان شب میث باب جشن گرفته می شود و در زمره ایام تسعه [جشن های نه گانه بهایی] است؛ پس او ادعای رسالت و آوردن دین جدید کرده است.

-دوم: از سوی دیگر منابع بهایی می گویند او ادعای قائمیت کرده است.

-سوم: برخی از منابع هم ادعا دارند که او ادعای بابت بهاء الله و بشارت به آمدن او کرده است.

اما با توجه به محتوای کتاب قیوم الاسما که به تصریح بهاء الله مهمترین کتاب باب است، ادعاهای بعدی نادرست است، وی در اولین دعوت خصوصی چیزی جز بابت و رکنیت نگفت و در قیوم الاسماء از امام زمان با القاب معمول ایشان یعنی صاحب الزمان، حجه الله و بقیه الله نام برد. همین ادعا منشأ شکل گیری جنبش بابی شد.

پس از این ادعا در حضور ملا حسین بشرویه ای ، به یکی از پیروانش به نام ملا صادق خراسانی ملقب به مقدس دستور داد که در اذان نماز جمعه در مسجد وکیل شیراز این جمله را اضافه کند: «اشهد ان علیه قبل باب بقیه الله» که البته ادعای بابت و نیابت خاصه بود. به همین مناسبت به دستور حاکم شیراز به این شهر احضار شد [باب آن زمان در بوشهر به سر می برد] در حضور امام جمعه شیراز سیلی خورد و در همان مجلس حرف خود را پس گرفت که من نه وکیل امام معصومم و نه واسطه او با مردم. وی سپس در نماز جمعه مسجد وکیل حاضر شد و صراحتاً اعلام کرد « لعنت خدا بر کسی که مرا وکیل امام غایب بداند، لعنت خدا بر کسی که مرا باب امام بداند، لعنت خدا بر کسی که مرا منکر امامت امیرالمؤمنین و سایر ائمه باب امام بداند. لعنت خدا بر کسی که مرا منکر امامت امیرالمؤمنین و سایر ائمه اطهار بداند. وی نه تنها ادعای خود را پس گرفت بلکه اعلام کننده چنین دعوی ای را نیز لعنت کرد؛ هر چند در عمل همچنان تا سال ۱۲۶۴ بر این ادعا پافشاری کرد. (عبدالبهها در ص ۷ مقاله شخصی سیاح بدون اینکه به ماجراهای ماسبق اشاره کند، صرفاً می گوید که باب را وادار به اصرار و انکار کردند و او نیز نوعی تکلم نمود که سبب سکوت و سکون حاضران و ثبوت و رسوخ تابعان گردید. نه اشاره ای به جمله وارد شده در اذان از سوی باب می کند، نه چیزی از سیلی خوردن باب می گوید و نه حرفی از انکار علنی آن در نماز جمعه بعدی در مسجد وکیل. در ثانی به تعبیر عبدالبهها باب تقیه کرده و گفته که من باب امام زمان و حجه الله که باب بهاء الله هستم که البته هیچ یک نه تنها با واقعیات تاریخی نمی خواند بلکه مقدمه چیزی برای رهبری بهاء الله هم هست.)

پس در نگاهی تاریخی می توان چنین گفت: وی در سال ۱۲۶۰ در محفل خصوصی به ملاحسین بشرویه ای دعوتش را اعلام می کند. یک سال بعد بابت امام زمان را با فرستادن ملاصادق خراسانی به مسجد وکیل شیراز علنی می کند و در نیمه دوم همین سال (۱۲۶۱) به سوی اصفهان می رود در حالی که همچنین در مرحله ادعای بابت بوده است. وارد جزئیات حضور باب در اصفهان نمی شویم که برای کار ما اهمیت چندانی ندارد. به هر حال، به دستور محمد شاه باب

در سال ۱۲۶۳ از اصفهان خارج می شود و به سوی تهران حرکت می کند اما در نزدیکی های تهران فرمانی صادر می شود که او را به سوی ماکو ببرند و در قلعه ماکو زندانی کنند.

تا سال ۱۲۶۴ که از زندان ماکو به قلعه چهریق انتقال یافت، همچنان بر ادعای بابت و رکنیت رابع ایمان پافشاری می کرده است، بنابراین ماجراهای همزمان با زندانی شدن او در ماکو و قلعه چهریق مثل شورش قلعه طبرسی، واقعه بدشت [به دشت نزدیک شاهرود] که در آن شریعت اسلام نسخ و قیامت کبری اعلام می شود و شورش نی ریز فارس ربطی به باب و ادعای او ندارد؛ و در واقع به تعبیری شاید بتوان این چنین گفت که این مریدان اند که برای مراد تعیین تکلیف می کنند. در این مرحله ادعای قائمیت و استقلال امر بابتی از اسلام مطرح می شود. شاید بتوان گفت با تحولی که در بدشت اتفاق افتاده بود، باب در مقابل عمل انجام شده پیروانش قرار گرفت و استقلال بابت از دین ما سبق را مطرح کرد؛ چرا که ادعای باب نه تنها مستلزم نسخ شریعت اسلام نبود، بلکه وی همچنان خود را باب و نایب خاصه امام دوازدهم می دانست.

در این مرحله ناصرالدین میرزای ولیعهد جلسه استنطاق از باب را در تبریز و در حضور علمای شیخی ترتیب می دهد و در همین مجلس است که دومین بار باب از ادعاهای خود دست می شوید و توبه می کند. نه جزئیات شورش های بابتی و نه پرسش و پاسخ های مجلس تبریز به کار ما نمی آیند. تنها اضافه کنیم که در این مناظره بر روحانیون شیخی حاضر در جلسه مناظره خبط دماغ و عدم سلامت عقلی باب اثبات شد و بنابراین حکم اعدام یا مجازات او را صادر نکردند. (حسن مرسل وند در کتاب گفت و شنودهای سیدعلی محمد باب با روحانیون دچار اشتباهی تاریخی می شود و از سه جلسه مناظره یکی در شیراز، دیگری در اصفهان و آخری در تبریز نام می برد که در هر سه آنها وی به ارتداد و اعدام محکوم می شود. در حالی که برطبق منابع بابتی تنها یک جلسه گفت و شنود اتفاق افتاده و آن هم در تبریز بوده است. فتوای ارتداد و محکوم شدن به مرگ هم فقط متعلق به همان جلسه بوده است. نگاه کنید به: گفت و شنودهای سید علی محمد باب با روحانیون، تحقیق و پژوهش از حسن مرسل وند (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۸) حکم اعدام او به علت شورش قلعه طبرسی و پیامدهای سیاسی آن برای مملکت بود. همزمان با اعدام او واقعه نی ریز و کمی پس از اعدام شورش زنجان به راه افتاد.

این مرحله را می توان مرحله اول تکوین جنبش بابتی نامید که مشخصه آن درونی بودن مجادله میان شیخیه منفعل یا همان پیروان شیخ احمد احسایی و به ویژه شیخیه کریمخان از یک سو و شیخیه فعال از سوی دیگر است که اکنون دیگر بابتی نامیده می شوند. ردیه نویسی هم میان شیخیان ساکن کربلا و ایران از یک سو و بابیان از سوی دیگر به راه افتاده بود. در این مقطع هنوز اثری از ردیه های غیر شیخی نیست و مجادله بر روی «مبانی درونی و دینی» انجام می گیرد. اما در مرحله دوم «مبانی درونی و دینی به عوامل برونی و سیاسی» تبدیل می شود. (محمد توکلی طرقی، بهایی ستیزی و اسلام گرایی در ایران، ایران نامه، سال ۱۹ شماره ۲، زمستان ۱۳۷۹ - بهار ۱۳۸۰، ص ۸۳) مشخصه مرحله دوم شکل گیری بهائیت به عنوان آیین جدید و نه یکی از گرایش های بابتی است که در ذیل به آن اشاره خواهیم کرد. میرزا حسینعلی نوری (بهاء الله) در ۲ محرم ۱۲۳۳ هجری قمری به دنیا آمد. (بهاء الله دو سال از باب بزرگتر بود. باب اول محرم ۱۲۳۵ متولد شد و بهاء الله دو سال قبل در دوم محرم، هر دوی این ایام روزهای تعطیل و حرام بابتی است. بهاء الله پس از بیست شبانه روز تب در دوم ذیقعد ۱۳۰۴ در عکا درگذشت) و در همان اوایل جنبش بابتی به بابت پیوست، هر چند او هم مانند طاهره قره العین در زمره معدود رهبران بابتی بود که هرگز باب را ندید. منابع بهایی در اینجا هم مثل مورد باب و شیخ احمد احسایی مایل اند او را امی و مکتب خانه نرفته جلوه دهند. در لوحی که وی به نام ناصرالدین

شاه صادر کرده و لوح سلطان خوانده می شود ادعای امیت و دانستن دانش تمام هستی را می کند. «یا سلطان انی کنت کاحد من العباد و راقدا علی المهاد مرت علی نسائم السبحان علمنی علما ما کان لیس هذا من عندی بل من لدن عزیز علیم. وامرنی بالنداء بین الارضین والسماء بذلک ورد علی ما تذرفت به عیون العارفین ما قرأت ما عند الناس من العلوم و ما دخلت المدارس فاسئل المدینه التي کنت فیها لتوقن بأنی لست من الکاذبین. هذا ورقه حرکتها اریاح مشیتة ربک العزیز الحمید. لوح مبارک سلطان ایران، تنظیم عزیز الله سلیمانی اردکانی (محفلی ملی بهاییان هند، ۱۱۵ بدیع / ۱۹۸۴ م) صص ۷-۸) در آثار قلم اعلی جلد سوم نیز به تصریح می گوید که نقل قول از دیگران و آموختن از آنها» دلیل است بر علوم کسبی نه بر موهبت الهی و لکن این قدر هم که ذکر شد به واسطه عادت ناس است و تأسی به اصحاب» (آثار قلم اعلی ، جلد سوم، ص ۲۷. نسخه اینترنتی. اما با این حال در نقل آیات قرآن اشتباه و آیات را نادرست نقل می کند. نگاه کنید به مائده آسمانی ۴:۳۳۰ و رحیق مختوم . ۱:۲۸۵)

تاریخ زندگی او با تاریخ امر بابی گره خورده است. از زمانی که به باب می پیوندند تا وقتی که در بغداد بهائیت را بنیان می نهد، ماجراهای مختلفی اتفاق می افتد:

دستگیری بهاء الله به همراه میرزا یحیی صبح ازل و حاجی میرزا جانی کاشانی که به همراه یکدیگر در حال ورود به قلعه طبرسی بودند [این اولین دستگیری بهاء الله بود]

واقعه سوه قصد به جان ناصرالدین شاه و کشتار بهاییا، سوء ظن دربار و به ویژه شخص امیر کبیر به بهاء الله به عنوان مقصر اصلی ماجرا و در نتیجه حبس او برای دومین بار و تبعیدش از ایران به امپراتوری عثمانی. (بهاء الله به دستور امیر کبیر از ایران به عراق تبعید شد هر چند خود او در لوح سلطان خروجش از ایران را « حسب الأذن و اجازه سلطان زمان » می داند. لوح مبارک سلطان ایران، پیشین، ص ۲۵)

وقایع این ایام آن چنان با سره و ناسره آمیخته که استخراج حقیقت از آن مشکل است. آنچه برای ما و آینده جنبش بابی مهم است ورود بهاء الله به بغداد در نتیجه تبعید شدن از ایران و اعلام پیامبری و آوردن دیانت جدیدی به نام بهائیت بوده است. (شوقی افندی آخرین پیشوای بهایی برخلاف ادعای بهاء الله مبنی بر انفصال کامل بهائیت از بابیت و همچنین سخن عبدالبها که به آن اشاره می کنم، معتقد است که این دو یعنی بابیت و بهائیت را نباید از هم منفصل شمرد. عبدالبها در قسمت دوم مکاتیب در زمینه تفاوت این دو آئین چنین می گوید: « در یوم ظهور حضرت اعلی منطوق بیان ضرب اعناق و حرق کتب و اوراق و هدم بقاع و قتل عام الا من آمن و صدق بود؛ اما در این دور بدیع و قرن جلیل اساس دین الله و موضوع شریعت الله رأفت کبری و رحمت عظمی و الفت با جمیع ملل و صداقت و امانت و مهربانی صمیمی قلبی با جمیع طوائف و نحل و اعلان وحدت عالم انسانی است. عبدالبها عباس افندی ، مکاتیب ، قسمت دوم (بی ج، بی نا، بی تا) ص ۱۶۶.

ابوالفضل گلپایگانی از بزرگان و مبلغین بهایی نیز در کشف الغطاء در مقایسه ای میان اقدس و بیان چنین می گوید: « و این هر دو در اصول و فروع با یکدیگر چندان مختلف و متفاوت اند که انجیل یا تورات و کعبه یا سومنات» میرزا ابوالفضل و میرزا مهدی گلپایگانی ، کشف الغطاء عن حیل العداء (بی جا، بی نا، بی تا) ص ۱۶۶

لازم است همچنین اشاره ای به دعاوی متعدد بهاء الله داشته باشیم:

-وی گاهی اوقات خود را نملۀ فانیه (بهاء الله، آثار قلم اعلی، جلد چهارم، ص ۳۶۴: « این نامه از این نملۀ فانیه به سوی احبای خدا ارسال می شود») یعنی مورچه مردنی می نامیده

-وبرخی مواقع هم خدای خدایان: «کل الالوه من رشح امری تالہت» (در مکاتیب عبدالبها جلد دوم، صص ۲۵۴-۲۵۵ آمده است: «اظهار الوهیت و ربوبیت بسیاری نموده، حضرت قدوس له الفداء یک کتاب در تفسیر صمد نازل فرمودند از عنوان کتاب تا نهایتش انی انا الله است و جناب طاهره انی انا الله را در بدشت تا عنان آسمان باعلی النداء بلند نمودو همچنین بعضی احباء در بدشت و جمال مبارک در قصیده ورقائیه می فرمایند: کل الالوه من رشح امری تالہت و کل الربوب من طفح حکمی تربت.» یا مثلا در زندان تهران می گوید: «لا اله الا الله انا مسجون فرید» (آثار قلم اعلی ، جلد اول، ص ۲۲۹) یعنی هیچ خدایی جز من زندانی تنها نیست.

-ادعای پیغمبری هم دارد؛ اما درعین حال می گوید پیغمبر اسلام چون خاتم الانبیاء بوده مقام من نبوت نیست، بلکه بالاتر از آن و ظهور کلی الاهی است. (رحیق مختوم ، جلد اول، ص ۷۸)

با نگاهی تاریخی و براساس اطلاعات منابع بهایی می توان گفت بهاء الله تا واقعه بدشت مسلمان بوده؛ اما با نسخ شریعت اسلام و اعلام قیامت کبری بابی می شود، در سیاه چال تهران دوران مخفی پیامبری اش آغاز و در ۱۲۸۰ در باغ رضوان بغداد رسماً ادعای پیامبری می کند و در همان حال، مقام خود را نُووووووو

بالاتر از پیامبر می دانسته چرا که معتقد بوده پیامبری به وجود پیامبر اسلام منظوی شده واز میان رفته است؛ از این رو خود را ظهور کل الاهی می داند. (صفحه ۱۱۴، جلد ۱ قاموس توفیق منبع، «مقصود آن است که درقرآن مجید خداوند منان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم را خاتم النبیین نامیده و سلسله نبوت را به وجودمبارکش ختم کرده و در سوره الاحزاب نازل شده قوله تعالی « ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولكن رسول الله و خاتم النبیین » واز این مطلب در کمال وضوح، عظمت مقام مظهر الاهی و موعود ملل و ادیان ظاهر می شود به این معنی که مقام آن حضرت رسالت و نبوت نبوده و نیست، بلکه ظهور الله و مظهر مقدس نفس غیب الغیوب است.»)

با شکل گیری بهائیت که موجودیتی مستقل از امر بابی و شیخی دارد، مرحله ای جدید و متفاوت آغاز می شود که مهمترین ویژگی های آن «خارجی» قلمداد شدن بهائیت و ابتدای مجادله میان اکثریت و اقلیت برمبانی غیر دینی و سیاسی است. عوامل چندی به این تحول یاری می رسانند که مهمترین آن پنهان شدن میرزا حسینعلی بهاء الله در سفارت روسیه و تبعید او از ایران به فرمان امیر کبیر و به کمک روس ها از یک سو وارتباط بهاییان در تبعید با مقامات بریتانیا به هنگام اقامت در مستعمرات آن کشور از سوی دیگر است. بهاییان دیگر نه جریانی مستقل که بیشتر محصول کنش ها و واکنش های سیاسی پشت پرده عمال دو کشور روسیه و انگلستان معرفی شدند. (توکلی طرقی، پیشین) دکنر توکلی طرقی این فرایند را طرد و انکار دینی یا «دگرسازی» (توکلی طرقی، پیشین ، ص ۸۱) سیاسی می نامد که طی آن بهائیت هم از سوی اکثریت و هم نظم سیاسی با عناوینی چون فرقه، فرقه ضاله، حزب سیاسی، مرام سیاسی، انور ودود، ساخته های بهائیت در صحنه دین و سیاست، با مقدمه سید ابوالقاسم کاشانی، صص ۱۸ و ۲ در توکلی طرقی ، ص ۸۹) آیین ساختگی، انور ودود، ساخته های بهائیت در صحنه دین و سیاست ، با مقدمه سید ابوالقاسم کاشانی، صص ۲ و ۱۸ در توکلی طرقی، ص ۸۶) خارجی (محمد کریمخان کرمانی، کتاب مستطاب سلطانیه، صص ۲۲۰-۲۱۹. انور ودود، ساخته های بهائیت در صحنه دین و سیاست، با مقدمه سید ابوالقاسم کاشانی، صص ۲ و ۱۸ در توکلی طرقی، ص ۸۱) و فتنه (اعتضاد السلطنه، فتنه باب، توضیحات و مقالات به قلم عبدالحسین نوایی، چ ۳ (تهران: بابک ، ۱۳۶۲) ص ۲۸) نامیده شد.

تحلیل دکتر طرقي هر چند بدیع است، اما از تحولات فکری امر بابی غفلت می کند. طرد دوجریان فکری بابی و بهایی بیشتر در نتیجه اقدامات عملی و آموزه های فکری رهبران بابی و بهایی به ویژه پیش کشیدن مباحثی چون خاتمیت و نسخ اسلام بود. همچنین دیدیم که آغاز کننده نزاع های مسلحانه با دربار قاجار بابیان تندرو پیرو باب بودند. افزون بر این آموزه باب در مورد قائمیت و خاتمیت و خروج او از اسلام که در جلسه گفت و شنود با روحانیون تبریز مسجل شد، ربطی به تلاش های اکثریت و دولت - دست کم در سال های اولیه تکوین جنبش بابی - نداشت. بنابراین جرعه این دگرسازی:

-اولا توسط خود باب با آموزه ها و عقایدش،

ثانیا توسط اقدامات مسلحانه پیروانش که دولت را مستقیما به چالش می کشید،

-وثالثا توسط پیشوایان مکتب شیخی زده شده بود.

گفتمانی که به وجود آمد، میراث خوارانی در میان اکثریت شیعه یافت و درگیری را از جدال شیخی - بابی بسی فراتر برد. آنچه که بهائیت را در فاصله سال های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ به زندگی اقتصادی و حیات اجتماعی ایران بازگرداند، به تخت نشستن محمد رضا شاه بود. عرفی گرایی رژیم بیش از آنچه که به شیوه مستقیم و یا عامدانه در خدمت علل و عواملی باشد که موجبات رشد دستگاه اداری و سازمانی بهائیت در ایران را فراهم ساختند، به طور غیر مستقیم و از طریق برطرف کردن موانع موجود بر سر راه این فرایند به این هدف یاری رساند. بنابراین گسترش کمی و رشد کیفی بهائیت در ایران عصر پهلوی دوم را نباید محصول سیاست طراحی شده دولتی، منظم و مستقیم دانست، بلکه آن را باید نتیجه طبیعی رژیمی عرفی گرا تلقی کرد که رویکردی بی طرفانه در قبال دین و معتقدات عمومی در پیش می گرفت.

سیاست اقلیت: از ستیز تا مصالحه

به اشاره درست مهرزاد بروجردی، دو مفهوم سکولاریسم (عرفی گرایی) و سکولاریزاسیون (عرفی شدن) در «قلمرو پژوهش های خاورمیانه بیش از آنکه روشنگر» باشند، دردسر آفریده اند. وی دلیل این امر را یکی «توبر تویی معنا و کاربردهای ضد و نقیض این واژه ها» می داند که بسیاری را از به کار بردن آنها «رویگردان کرده است». دوم «تجربه های تاریخی و فرهنگی متفاوتی» است که تمدن غرب و تمدن اسلامی را از سرگذرانده است. (مهرزاد بروجردی، آیا می توان اسلام را عرفی کرد در تراشیدم، پرستیدم، شکستم، گفتارهایی در سیاست و هویت ایرانی، مهرزاد بروجردی، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۹) صص ۵۵-۵۴

با نظر به تفاوت مهم این دو مفهوم، سکولاریسم را به مثابه یک ایدئولوژی یا «آموزه یا شعوری» می دانیم که «بنیان ناسوتی، ونه روحانی باورها و خواست های آدمیان را به رسمیت می شناسد» و از ریشه واژه لاتینی سکولوم به معنای دهر، گیتی و زمانه آمده است. (Niyazi, Berkes, The Development of Secularism in Turkey, (Monteal: McGill University Press, 1964) pp.3-8, صص ۵۵ در همان) بنابراین:

اولا برخلاف سکولاریزاسیون فرایندی تاریخی -الاهیاتی نیست که در جوامع غربی تجزیه شده باشد، بلکه آموزه ای گزینشی است که برای رسیدن به یک سری اهداف در جامعه از سوی حکومت اتخاذ می شود.

ثانیا، به تبع عامل اول، وجود سکولاریسم الزاما از حضور یک جنبش اجتماعی و فکری در جامعه حکایت نمی کند.

به لحاظ تاریخی، آموزه هایی چون اومانیسیم، لیبرالیسم، دموکراسی، مل گرایی، عقل گرایی و علم گرایی مهمترین اصول و مبانی سکولاریزاسیون به مثابه فرایندی تاریخی بودند. از این منظر یک جامعه سکولار، جامعه ای آزاد، عقل گرا، مردم

سالار وملی است؛ واز این رو «گونه ای فلسفه ی زندگی» نیز محسوب می شود « که هدفش رفاه انسان ها در زندگی همین دنیا فارغ از دین، فرقه، طبقه ی اجتماعی، رنگ پوست و سایر ویژگی های فردی آنهاست.» (R.L.Chaudhar, The Concept of Secularism in Indian Contitution, (New Delhi: Uppal Publishing House, 1987) pp.10-11 ص ۵۶، در همان)

طرفه اینکه به غیر از ملی گرایی هیچ یک از ارکان نامبرده در سکولاریسم دوران پهلوی دیده نمی شود. همچنین سکولاریسم به اجبار نیروی سیاسی مسلط و با فشار حکومت مستبد و دولت گرای حاکم به پیش برده شد تا محملی باشد برای پیشبرد و رواج نوسازی در جامعه ایران که در آن زمان مطلوب نخبگان سیاسی و در رأس آنها شاه بود. از این منظر، سکولاریسم چیزی جدا از مدرنیزاسیون نبود. به علاوه، سکولاریسم دوره محمد رضا شاه را باید در تداوم آموزه ها و سیاست های عرفی گرایانه رضا شاه دانست؛ ولی بانی و اولین مجری این سیاست ها در ایران معاصر بود. و محمد رضا شاه بیشتر در جهت تثبیت دستاوردهای پدر: البته با ابزارهایی متفاوت گام برداشت.

سیاست های دولت محور و استبدادی رضا شاه برای حوزه های متعددی طراحی و اجرا شده بود: نظام قضایی، سیستم آموزشی و نیروهای اجتماعی مانند روحانیون مهمترین اهداف این رویکرد جدید بودند.

در تغییر و تحولات قضایی دوران رضاشاه علی اکبر داور نقش اساسی را بر عهده داشت. وی پس از رسیدن به وزارت در سال ۱۳۰۶ در اولین اقدام عدلیه را منحل کرد و سپس اختیاراتی برای اصلاح احکام عدلیه و تغییر و تبدیل قاضیان و کلیه اعضا از مجلس گرفت. عدلیه جدید در همان سال افتتاح و متعاقب آن محاکم جنایی منحل شد. با از میان رفتن محاکم جنایی اختصاصی - که در اصل دادگاهی شرعی محسوب می شد - راه برای اجرای قانون مجازات عمومی که دو سال قبل و در آغاز سلطنت پهلوی به تصویب رسیده بود، باز شد. با این کار سلطه احکام شرعی از بین رفت و در مورد حضور روحانیون در امور قضایی با این استدلال که قانون جدید به قاضیانی نیاز دارد که تحصیلات حقوقی جدید داشته باشند، سخت گیری شد. در ادامه سیاست های مشابهی در زمینه تربیت قضا و وکلای جدید، و قانون عرفی و آموزش نظام قضایی نوبه مرحله اجرا درآمد. (مریجی، پیشین، صص ۲۰۸-۲۰۵ برای اطلاع بیشتر از جزئیات این سیاست ها رج: ریچارد کاتم، ناسیونالیسم در ایران (تهران: کویر، ۱۳۸۴) ص ۲۲۲)

همزمان با اصلاحات قضایی، نظام آموزشی کشور نیز تغییر کرد. حذف کتب تعلیمات دینی از برنامه درسی داش آموزان، تأسیس مدارس مختلط و قانون منع حجاب برای معلمان و دانش آموزان در زمره این تغییرات بود. (مریجی، پیشین، صص ۲۱۰-۲۱۲. برای اطلاع بیشتر از جزئیات این سیاست ها رج: ریچارد کاتم، ناسیونالیسم در ایران (تهران: کویر، ۱۳۸۴) ص ۲۲۲) تأسیس فرهنگستان زبان فارسی در سال ۱۳۱۴ را نیز باید در همین راستا ارزیابی کرد. (مریجی، پیشین، صص ۲۱۰-۲۱۲. برای اطلاع بیشتر از جزئیات این سیاست ها رج: ریچارد کاتم، ناسیونالیسم در ایران (تهران: کویر، ۱۳۸۴) ص ۲۲۲)

نتیجه این دو سیاست کاهش قدرت روحانیون در حوزه های قضا و آموزش بود. (برای بررسی تحلیلی ای از سکولاریسم دوران رضا شاه رج: فراز و نشیب های مدرن سازی استبداد در ایران، در بروجردی، پیشین، صص ۱۲۴-۱۱۱) محمد رضا شاه نیز همچنان که گفتیم بر مشی رضا شاه گام برداشت، اگر چه روش او در عمل محتاطانه تر و با خشونت کمتری همراه بود. وی این کار را با تأسیس نهادهای جدیدی چون احزاب، بنگاه ها و سازمان های حکومتی و در تقابل با حوزه هایی که به طور سنتی به روحانیت تعلق داشتند، انجام داد: ایجاد دانشکنده های علوم دینی در دانشگاه های دولتی، وضع کنترل شدیدتر بر کسانی که جهت زیارت به خارج از کشور می رفتند و یا تأسیس سپاه دین در کنار سپاه

دانش برای تعلم و تربیت مذهب رسمی دولت به روستاییان در زمره این اقدامات بود. (نیکی کدی، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵) ص ۳۵۵-۳۵۴)

از منظر سیاست اقلیت، کاهش قدرت و منابع اقتدار نیروهای مذهبی که بنا بود در نتیجه این فرایند حاصل آید، منجر به فراهم آمدن آزادی عمل بیشتر برای دیگر نیروهای اجتماعی و سیاسی در جامعه شد. اگر چه با سکولاریسم رضا شاه فقط هدف اول به دست آمده بود، و دیگر نیروهای اجتماعی واز جمله اقلیت های دینی و قومی نیز سرکوب شدند، اما در عصر پهلوی دوم آن دسته از نیروهای اجتماعی و سیاسی که از سوی رژیم خطرناک تشخیص داده نمی شدند، از بی طرفی دولت در امور دینی و اعتقادی و تحدید قدرت روحانیت بهره مند شدند.

رشد و گسترش دستگاه اداری و دینی بهائیت در فاصله سال های ۱۳۵۷-۱۳۳۲ در زمره این دستاوردهاست. اجرای نقشه ها جهانی ده ساله و نه ساله و طرح های محلی پنج ساله بهایی با به قدرت رسیدن سلطنت پهلوی و به ویژه پهلوی دوم همزمان، و بنابراین رژیم سکولار به اولین و مهمترین عامل در جهت بقا و رشد اقلیت بهایی در ایران تبدیل شد. اگر سکولاریسم پهلوی اول و دوم را نمی توان از مدرنیسم و تجدد گرایی آنها جدا کرد، به همین طریق نبایستی آن را از تمرکز گرایی نیز جدا دانست. و اگر هدف از سکولاریسم را به طور کلی کاستن از قدرت و توان مذهب در تنظیم و قاعده مند کردن زندگی جمعی و فردی در جامعه ایران بدانیم، اجرای این سیاست ها در حقیقت به مثابه زدن دو نشانه با یک تیر بود؛ هم با حذف منابع قدرت نیروهای اجتماع مذهبی مانند سیستم آموزشی و نظام قضایی، روحانیت خلع سلاح می شدند، و هم رژیم با تجمیع این منابع در اختیار خود و تدارک ابزارهای جدید قدرت، گام در راه تمرکز گرایی می گذاشت.

در اجرای این سیاست ها رژیم پهلوی گام به گام قدم برداشت، در ابتدا نیروهای صاحب قدرتی سرکوب شدند که پس از رفتن رضا شاه و با فراهم آمدن فضای نسبی آزادی سیاسی و اجتماعی، به فعالیت پرداخته بودند. نیروهای ملی، لیبرال ها و حزب توده مهمترین این گروه ها بودند.

در مرحله دوم در بار کوشید کنترل نیروهای مسلح را که پس از رضاشاه از دست داده بود، مجدداً به دست آورد و با جلب کمک های خارجی به تقویت ارتش بپردازد. علاوه بر آن، شاه تصمیم گرفت دستگاه ها و نیروهای امنیتی جدیدی مانند سازمان اطلاعات و امنیت کشور (ساواک) تشکیل دهد.

در حوزه اقتصادی نیز رژیم کوشید اقدامات اقتصادی به نفع قدرت خود و به زیان نیروهای اجتماعی رقیب به اجرا بگذارد. در وهله اول، گر چه دربار زمین های سلطنتی را از نو تصاحب کرد، اما کاستن از توان مالی و اقتصادی زمینداران بزرگ تا اصلاحات ارضی در سال های ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ ممکن نشد.

همچنین شاه دستکاری و اعمال نفوذ در انتخابات و دخالت در مجلس را همزمان با اقدامات اقتصادی به اجرا گذارد. از دید دربار انتخابات مجلس ابزار مطمئنی برای مرکزیت بخشی به قدرت و سلب اختیار مخالفان به شمار می آید. نتیجه این امر علاوه بر باز میان بردن مراکز متعدد قدرت، درهم شکستن پایگاه اجتماعی این نیروها بود. از این رو رژیم همزمان هم پایگاه قدرت رقبا را درهم شکست و هم در صدد برآمد پایگاه قدرت جدیدی برای خود ایجاد نماید.

از نقطه نظر سیاست اقلیت این تحولات جدید دو پیامد عمده داشت: از یک سو توان نیروهای مذهبی محدود شد که نقطه اوج آن حوادث ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ بود، واز سوی دیگر از آنجا که قدرت جدید به پایگاه اجتماعی جدید نیاز داشت، بنابراین بخشی از گروه ها و نیروهای اجتماعی باید وظیفه تأمین این پایگاه قدرت را برعهده می گرفتند. علاوه بر این، شاه برای اعمال مؤثر قدرت نیاز به ابزارهای جدیدی داشت تا از این طریق بتواند به کنترل منابع، بسیج نیروها و ایجاد

پایگاه قدرت پردازد. (نیکی کدی، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵) صص ۸۷-۸۶)

در جمع بندی تحولات پس از کودتای ۱۳۳۲ می توان گفت که دربار به منظور قبضه کردن قدرت، هم نیروهای اجتماعی رقیب را از طرق متعددی چون دستکاری در انتخابات و در نتیجه اعمال نفوذ بر مجلس، تسویه ارتش از عناصر مخالف و تضعیف پایگاه اقتصادی اشراف، خلع سلاح کرد و هم با تعبیه ابزارهای جدید قدرت چون ساواک، ارتش جدید و تشکیل احزاب رسمی، به سازماندهی نیروهای اجتماعی حامی خود و نتیجتاً ایجاد پایگاه قدرت پرداخت. در زمره احزابی که با این هدف به وجود آمدند، حزب ایران نوین بود که به تعبیری «حزب دربار» (نیکی کدی، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۷۵، ص ۸۷) نام داشت و ابزاری در ساخت جدید قدرت مطلقه به شمار می رفت.

چنانکه در فصول آتی خواهیم دید، حزب ایران نوین به تدریج به مهمترین پایگاه طبقه متوسط جدید، بوروکرات ها و برخی از بهاییان مایل به «مداخله در سیاست» تبدیل شد. این دسته آخر به رغم منع صریح مذهبی از پیوستن به هر گونه حزب یا فرقه سیاسی با حضور در رده های بالای حزبی و از آن طریق حضور در مجلس شورای ملی، وارد فضای سیاسی شدند. (در باب پنجاه و دوم با عنوان در نهی از دخالت در سیاست از گنجینه حدود و احکام، عبدالحمید اشراق خاوری به نقل از کتاب اقدس مکرراً بردخالت نکردن در سیاست و خضوع و خشوع نسبت به حکومت و سلطنت موجود اجازه حکومت، مجدداً گفته شده که: «امر قطعی الهی این است که باید از حکومت اطاعت نمود. این هیچ تأویل بر نمی دارد و تفسیر نمی خواهد. از جمله اطاعت این است: کلمه بدون اذن و اجازه حکومت نباید طبع گردد» عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، استخراج از الواح و آثار مبارکه درباره احکام دیانت مقدس بهایی. (بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع) صص ۳۲۸-۳۳۳ و ۴۶۵-۴۶۳. در فصل سوم مفصلاً به این نکات باز خواهیم گشت و توضیح می دهیم که دخالت نکردن در سیاست با اطاعت محض از حکومت در تئوری هیچ تباینی با هم ندارد. تا آنجا که من می فهمم، منظور از اولی درگیر نشدن در فعالیت های سیاسی علیه حکومت وقت به هر شکل است و منظور از دومی که ادامه اصل اول می تواند باشد هم کاملاً روشن است که البته بهاییان برطبق هر دوی این اصول عمل می کردند. هیچ گزارشی از فعالیت های سیاسی آنها در دست نیست، اما در عوض گزارش های بسیاری- که در فصول آتی برطبق اسناد نشان خواهیم داد- از همکاری با حکومت وقت وجود دارد. اما همچنان که پیشتر هم گفتیم، اقلیت ها خود با اتخاذ رفتاری که در عرصه عمومی در پیش می گیرند، نقش مهمی در تنظیم سیاست های دولتی نسبت به خود ایفا می کنند. بنابراین متغیر رفتار اقلیت در کنار عوامل دیگری که نام بردیم، تأثیر زیادی در شکل دهی به ذهنیت و کنش نخبگان سیاسی و به ویژه شخص شاه داشت.

به طور کلی همان طور که روش ها و رویکردهای متفاوت دولتی برای تنظیم رابطه میان دولت های مدرن و اقلیت ها وجود دارد، گروه های اقلیت نیز نسبت به نظام حاکم و اکثریت منش و رفتار متعددی در پیش می گیرند. دولت می تواند در قبال اقلیت های سرزمینی خود طیف گوناگونی از سرکوب، جابجایی و یا مدارا، سازش و حتی همکاری را در پیش بگیرد. همچنین یک گروه اقلیت می تواند محمل مناسبی برای اجرای برنامه های دولتی در سطح جامعه باشد و از طریق آن، سیاست های مشخص در جامعه به اجرا درآید. به علاوه، اقلیت ها بعضاً می توانند به ابزاری برای نفوذ دول رقیب در یک جامعه تبدیل شوند و تغییر سیاست ها و دخالت در امور داخل کشور رقیب توسط آنها صورت پذیرد.

به همین منوال گروه اقلیت نیز طیف متفاوتی از رفتار را در قبال حاکمیت در پیش می گیرد. صاحب نظران مؤلفه های مختلفی را که در شکل دهی به رفتار اقلیت مؤثر است بر شمرده اند:

یکی از مهمترین این عوامل شهرنشینی است. اگر یک گروه اقلیت در مناطق شهری ساکن باشد، به دلیل گستردگی ارتباطات در شهرها و نیاز به برقراری رابطه و تعامل با دیگران و بویژه با دولت و اکثریت، اقلیت رفتاری مصالحه جویانه و مبتنی بر همکاری در پیش می گیرد. به عبارتی، اقلیت همانند اکثریت سمبل ها، هنجارها و اصول تبلیغ شده از سوی دولت را می پذیرد و به اصطلاح جامعه پذیر می شود. اما اگر یک اقلیت در مناطق دور افتاده و حاشیه ای (مثلا در نواحی مرزی) زندگی کند و از دسترس دولت دور باشد، نسبت به نظام مستقر و اکثریت برخوردی خصمانه خواهد داشت. زندگی در حاشیه خود عامل مهمی در شکل دهی به احساس عقب ماندگی و تبعیض است و از این رو به راحتی می تواند به محمل مناسبی برای بسیج و سازماندهی منابع از سوی اقلیت تبدیل شود.

حضور عامل خارجی می تواند این احساس تبعیض و کمبود را برجسته کرده، اقلیت را در اتخاذ رویکردی ستیزه جویانه تحریک کند. (Mordechai Nisan . Op.cit, p. 16)

اقتصاد عامل مهم دیگری است که در شکل دهی به رفتار اقلیت نقش بسزایی ایفا می کند. اگر یک گروه اقلیت از مزایای اقتصادی و پیشرفت مادی کشور همانند دیگر گروه های اجتماعی منتفع شود، با سیاست های دولتی و اکثریت احساس پیوند و اشتراک منافع پیدا می کند و خود را در مزایای به دست آمده، سهیم می داند. آموزه ها و تعالیم دینی یک اقلیت در تنظیم و شکل دهی به رفتار آن اهمیت بسیار دارد. رهبران و کتب دینی معمولاً مهمترین نقش را در این بین ایفا می کنند.

دعوت دینی به اطاعت از نظام حاکم یا مبارزه با آن برای رسیدن به یک سری اهداف مذهبی خاص، کناره جویی از اکثریت و یا پذیرش آن در زمره تعالیم شناخته شده ای است که یک گروه به پیروان خود می دهد. اتخاذ هر یک از این قوانین رفتاری نتیجه متفاوتی از دیگری خواهد داشت و در نوع واکنش دولت و اکثریت مؤثر خواهد بود. (Ibid, p. 17)

عامل بعد نوسازی است. در این زمینه صاحب نظران به دو دسته تقسیم می شوند:

- دسته اول معتقدند که نوسازی سست کننده پیوندهای جمعی (communal) بوده، وفاداری های دیگری چون وفاداری طبقاتی و اجتماعی (به معنای مدرن آن) را جایگزین ارتباطات کهن چون مذهب می کند.

- در حالی که دسته دوم بر این عقیده هستند که نوسازی نه تنها این پیوندهای کهن و دیرپا را سست نمی کند، بلکه با امکاناتی که در اختیار گروه های سنتی قرار می دهد، پیوندهای میان اعضا را در این گروه ها تقویت می کند و آنها را علیه نظام حاکم می شوراند. از این منظر، نوسازی هم تقویت کننده مناسبات درون گروهی و هم عامل مهم به چالش طلبیدن دولت ها از سوی گروه ها است.

می توان از چشم انداز دیگر نیز به نوسازی نگریست. نوسازی در عین اینکه پیوندهای درون گروهی یک اقلیت را تقویت می کند، می تواند به مثابه یک منبع معرفتی، مفاهیم و مقولات مدرنی چون برابری میان زن و مرد، برابری ادیان، عدم تعصب دینی و... را در اختیار گروه اقلیت بگذارد و از این طریق هم در تغییر دیدگاه اکثریت نسبت به آن مؤثر باشد و هم راه را برای مصالحه و سازش میان اقلیت و اکثریت باز کند. (Ibid.p.18)

با توجه به مقدماتی که گفتیم: میرزا حسینعلی نوری بهاء الله بعدی که از سران ماجرای بدشت بود و به آن اشاره خواهیم کرد، بازبینی اساسی در آموزه ها و اعتقادات جنبش سلف یعنی بابیه انجام داد و متأثر از تحولات فکری در قرن بیستم،

بر مفاهیمی چون برابری زن و مرد، برابری نژادی، صلح میان ادیان و ملل و اجتناب از تعصب و تقلید که همگی اصول اولیه بهائیت را تشکیل می دهند، تأکید کرد.

این اصول اعتقادی هم زمینه را برای حضور این اقلیت، در عرصه عمومی فراهم ساخت و هم در تغییر دیدگاه رژیم نیست به آن موثر بود. بنابراین برخلاف آنچه که نظریه پردازان سیاست اقلیت درباره نقش نوسازی در تشدید منازعه گروه های اقلیت با دولت های مدرن و اکثریت گفته اند، رهبران بهایی، از بنیانگذار آن میرزا حسینعلی بهاء الله تا شوقی افندی همگی با استفاده از امکانات و چشم اندازی های متعددی که دنیای مدرن در اختیار جماعت های مذهبی قرار می دهد، هم به تبلیغ بهائیت در سراسر دنیا پرداختند و هم آن را برای پذیرش نقش های آتی در جوامع دینی خاورمیانه به ویژه ایران آماده ساختند.

به علاوه، بهاییان با بهره مندی از موقعیت اقتصادی مناسب که زمینه آن از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فراهم آمده بود، نه تنها واجد احساس کمبود و عقب ماندگی یک اقلیت نبودند، بلکه به پشتوانه وضعیت اقتصادی خود، نقش های جدیدی را در سپهر عمومی و حوزه سیاسی در ایران عصر پهلوی دوم ایفا کردند.

همچنین با الهام از آموزه های دینی چون عدم دخالت در سیاست یا «اطاعت محض از حکومت» و اجتناب از پیوستن به هر گونه فرقه و سازمان سیاسی که متضمن مخالفت با حکومت وقت باشد، بهائیت کنش و رویکردی مبتنی بر همکاری و سازش را نسبت به رژیم پهلوی و اکثریت در پیش گرفت.

افزون بر این، تا آنجا که به رژیم پهلوی مربوط می شد، این رفتار بر همکاری نیز مبتنی بود. جامعه بهایی ایران برای پیشبرد و اجرای برنامه و طرح های مذهبی خود که از سوی بیت العدل اعظم تنظیم و اجرا می شد، و همچنین نقشه های محلی که متولی آن محفل روحانی ملی بهایی در ایران بود، نیازمند همکاری و مساعدت رژیم یا دست کم سکوت دستگاه حاکمه بود.

در یک گام به پیش، این گروه برای مقابله با مخالفت های اکثریت قدرتمند، به رژیم پهلوی به عنوان یک حامی نیاز داشت. سکوت و یا همکاری رژیم در قبال فعالیت های جامعه بهایی را باید برخاسته از عرفی گرایی رژیم، حمایت نخبگان سیاسی و در رأس آنها شاه و همچنین ساخت تمرکز گرای آن دانست.

فصل دوم

اقلیت بهایی: یک مطالعه تاریخی

ملاحظات کلامی

بهائیت جنبش فکری موعود گرایانه ای است برخاسته از بابیت، و بابیت هم برآمده است از شیخیه و مبانی اصلی تفکر شیخی هم همان دیدگاه شیعی در بحث امامت است. از این رو در بررسی ریشه ای بابیت و بهائیت و تحولات کلامی این دو در مورد رهبری، ناگزیر باید از مقوله مهم رهبری در شیعه سخن بگوییم.

از منظر شیعه، رهبری قدمتی به اندازه آفرینش نخستین انسان دارد؛ شاید حتی بتوان گفت امر خلافت پیش از خلقت آدم مطرح شده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، آیه ۳۰ و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت») از این آیه چنین مستفاد می شود که حضرت آدم همان

نخستین رهبر در روی زمین است و همراه با سیر تاریخی زندگی فرزندان آدم، موضوع رهبری الهی در جوامع بشری همیشه مطرح بوده است.

از چشم اندازی اسلامی، رهبران الهی همان برگزیدگان خدا برای هدایت انسان هابند:

«إِنَّ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ اِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ. ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.» (آل عمران، آیات ۳۳-۳۴. «به یقین، خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است. فرزندان که بعضی از آنان از [نسل] بعضی دیگرند، و خداوند شنوای داناست.»)

اصل ارسال رسولان از سوی خداوند در آیاتی چند از قرآن نمایان شده است:

انا ارسلناک بالحق بشیرا و نذیرا و اِن من اُمَّةٍ اِلاَّ خَلَا فِیْهَا نَذِیرٌ. (فاطر، آیه ۲۴. «ما تو را به حق [به سَمَت] بشارتگر و هشدار دهنده گسیل داشتیم، و هیچ امتی نبوده مگر اینکه در آن هشدار دهنده ای گذاشته است.»)

من اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضلّ فانما یضلّ علیها و لا تزر وازره وزر اُخری و ما کُنَّا مَعْذِبِینَ حَتّٰی نُبْعَثَ رَسُوْلًا. (اسراء، آیه ۱۵. «هر کس به راه آمده تنها به سوی خود به راه آمده، و هر کس بیراهه رفته تنها به زیان خود بیراهه رفته است. و هیچ بردارنده ای بار گناه دیگری را بر نمی دارد. و ما تا پیامبری برنینگیزیم، به عذاب نمی پردازیم.»)

در بحث ادامه رهبری دو نکته مهم دیگر نیز باید مد نظر قرار گیرد:

۱- اتصال وصیت. همه پیامبران خدا برای پس از خویش جانشینی معین کرده اند.

این اصل در روایات شیعی چنین آمده است:

عَنْ اَبِی جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ (ص): «إِنَّ اَوَّلَ وَصِيٍّ كَانَ عَلَيَّ وَجْهَ الْاَرْضِ هَبَةُ اللَّهِ بِنُ اَدَمَ وَ مَا نَبِيٌّ مَضَىٰ اِلاَّ وَ لَهُ وَصِيٌّ...» (اصول کافی؛ جلد اول، ص ۲۲۴)

حضرت امام باقر (ع) از رسول خدا نقل می کند که فرمود: نخستین وصی بر روی زمین هبه الله [شیث] پسر آدم بود و هیچ پیامبری از دنیا نرفت، جز آن که وصی داشت.

۲- وجود محبت، موضوع مهم بعدی که اصل دیگری در راستای همان اصل پیشین است، آن است که در این روایت از حضرت صادق آمده است:

«عَنْ اَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّ جَبْرِیْلَ نَزَلَ عَلَی مُحَمَّدٍ (ص) یُخْبِرُ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ لَهُ: «يَا مُحَمَّدُ لِمَ اَتْرَكَ الْاَرْضَ اِلاَّ وَ فِیْهَا عَالِمٌ یَعْرِفُ طَاعَتِی وَ هِدَايَی وَ یَكُوْنُ نَجَاةً فِیْمَا بَیْنَ قَبْضِ النَّبِیِّ اِلَی خُرُوْجِ النَّبِیِّ الْاٰخِرِ وَ لَمْ اَكُنْ اَتْرَكَ اِبْلِیْسَ یُضِلُّ النَّاسَ وَ لَیْسَ فِی الْاَرْضِ حِجَّةٌ وَ دَاعٍ اِلَیَّ وَ هَادٍ اِلَی سَبِیْلِی وَ عَارِفٌ بِاَمْرِی وَ اِنِّی قَدْ قَضَيْتُ لِکُلِّ قَوْمٍ هَادِیًا اُهْدِی بِهِ السُّعْدَاءَ وَ یَكُوْنُ حُجَّةً عَلَی الْاَشْقِیَا» (بحار الانوار ۲۲:۲۳. «ای محمد! من زمین را رها نمی کنم، جز آن که پیوسته دانشمندی در آن خواهد بود که [راه] اطاعت و هدایت مرا می شناسد، و میان رحلت یک پیامبر تا بعثت پیامبر دیگر، موجب نجات مردمان می شود، من، ابلیس را وانمی گذارم تا مردم را گمراه کند، در حالی که کسی در زمین نباشد که حجت و دلیل بر من باشد، مردم را به سوی من فرا بخواند، آنان را به راه من هدایت کند، و عارف و آگاه به امر و فرمان من باشد. من چنان حکم کرده ام که برای هر قومی هدایت کننده ای باشد که به وسیله ی او نیک بختان را هدایت کنم و حجت بر تیره بختان (که گمراهی را به اختیار خود برگزیدند) نیز باشد.»)

دو اصل دیگر از این نکات حاصل می شود: الف: وجوب شناخت امام در هر زمان.

این اصل مشعر بر آن است که مسلمانان موظف اند امام زمان خودشان را بشناسند و طبعا در پی این شناخت، از او پیروی کنند. این سخن از پیامبر خدا بیانگر این اصل است:

« مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ أَمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً » (بحار الانوار ۳۳۱:۳۲. هر کس بمیرد در حالی که امام زمانش را نشناسد، به مرگ دوران جاهلیت مرده است.)

ب: استمرار هدایت. آیه قرآن به این موضوع تصریح دارد:

«انما أنت مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد، آیه ۷. ای پیامبر [تو فقط هشدار دهنده ای، و برای هر قومی رهبری است.])
از سوی دیگر، خداوند، با وجود مسئله خاتمیت و انقطاع وحی، فیض هدایت را از جوامع بشری منقطع نمی کند و با تعیین امامان و پیشوایان معصوم علیهم السلام، به عنوان جانشینان پیامبر خاتم، بر «استمرار هدایت الهی در پرتو امامت و ولایت» پای می فشارد و به رسول خویش فرمان می دهد تا اصل ولایت را به امت اسلام ابلاغ کند و آشکارا به وی می فرماید که اگر چنین نکند، رسالت خویش را ابلاغ نکرده است. (مائده، آیه ۶۷. «يا ايها الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ: ها ای رسول، آنچه را که از جانب پروردگارت به سویت فرستاده شده است، ابلاغ کن و اگر نکنی، رسالت خدا را به انجام نرسانده ای و البته خداوند تو را از [گزند] مردم حفظ می کند. همانا خداوند گروه کافران را هدایت نمی کند.»)

در زمان غیبت، دو اصل امید و انتظار و ایمان به پیروزی و بهروزی نهایی حقیقت در آوردگاه حق و باطل [جهان] نزد شیعیان اهمیت دارد و دوران غیبت را برایشان قابل تحمل می کند: هر چند اغلب غلبه با پیروان باطل باشد. (حَقُّ وَبَاطِلٌ وَ لِكُلِّ أَهْلِ قَلْبٍ أَمْرٌ الْبَاطِلُ لَقَدْ يَمَّا فَعَلَ وَ لَكِنَّ قَلَّ الْحَقُّ فَكَلِمًا وَلَعَلَّ وَ لَقَلَّمَا أَدْبَرَ شَيْءٌ فَأَقْبَلَ: حقی است و باطلی و برای هر یک اهلی. پس اگر باطل فزونی گرفت، از قدیم چنین بوده است و اگر حق کم شد، پس چه بسا و شاید که حق پیروز شود و اهل آن فزونی گیرند. البته هم اینک که شما حق را می شناسید، آن را پاس بدارید و مراقب باشید که از دستش مدهید؛ زیرا [و چه کم است چیزی که پشت کرده است، دوباره پیش آید.)

قرآن به روشنی، از فیروزی و فراگیری اسلام، به عنوان آخرین آیین آسمانی چنین یاد می کند:
«خداوند کسی است که رسولش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن دین حق را بر تمامی ادیان چیره گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید.» (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ: این بشارت بیین، در دو جای قرآن به یک بیان آمده است: توبه، آیه ۳۳ و صف، آیه ۹)
و در آیه ای دیگر به همین مهم چنین تأکید شده است:

خداوند کسی است که رسولش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن دین حق را بر تمام ادیان چیره گرداند و شهادت و گواهی خداوند کافی است. (فتح، آیه ۲۸)
بنابراین، از چشم اندازی شیعی، عقیده به ظهور مهدی، از ضروریات اعتقاد اسلامی است.

جابر بن عبدالله انصاری از رسول خدا نقل می کند که فرمود:
« هر کس خروج مهدی را انکار کند، هر آینه به آن چه بر محمد نازل شده، کافر شده است.» (مَنْ أَنْكَرَ خُرُوجَ الْمَهْدِيِّ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ لِسَانِ الْمِيزَانِ ۱۳۰:۵ و ينابيع الموده ۳:۲۹۵)

در امام شناسی شیعه تکلیف رهبری معلوم است. هم پیامبر و هم امام هر دو نماینده وجهی از حقیقت الهی اند: پیامبر نماینده حقیقت ظاهری و ائمه نماینده حقیقت باطنی. در این امام شناسی، وحی رابط پیامبر با حقیقت ست و در زمانه انقطاع آن، امام نماینده باطن حقیقت الهی، آورنده تأویل معنوی کتاب و حدیث برای خواص امت و ضامن بقای دین محسوب می شود. افزون بر این امام به واسطه دارا بودن مشروعیت تعلیمی در فقدان پیامبر، شکل دهنده به محتوای تشیع بوده، مآذون از جانب خدا برای ریاست عامه مؤمنین در امور دنیا و دین برسبیل خلیفگی و نیابت از پیامبر است.

(محمد علی میر معزی، پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه، ایران نامه، سال ۹، ش ۳ (تابستان ۱۳۷۰) ۳۵۵-۳۵۶. وملا عبدالرزاق فیض لاهیجی، گوهر مراد، تصحیح و مقدمه از زین العابدین قربانی لاهیجی (تهرن، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲)، (۴۶۰)

مکتب شیخی را به عنوان یکی از گرایش های متأخر شیعه باید تلاشی دانست برای ارتقای سطح این امام شناسی (هانری کربن، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی (بی جا: نشر تابان، ۱۳۴۶)، ۶) که بعضا درباره ائمه و جایگاه آنها در خلقت اغراق می کند. معرفت امام در این حکمت الهی (theosophy) با باطن وحی قرآنی و باطن وحی های انبیاء گذشته بستگی دارد و بنابراین به تأویل و تفسیر باطن و حقیقت تنزیلات آسمانی مربوط می شود. از این روست که منابع شیخی همیشه برعین متون اخبار و بیانات امامان متکی است و روش تفکر نیز خیلی باطنی تر و در حقیقت براساس تأویل باطن و برپایه فهم و تفهیم متکی است تا براهین عقلی. (کربن، مکتب شیخی، ۷-۴) براین اساس مشایخ شیخی نظام فکری را سامان دادند که بر درک عرفانی از عوالم متعدد با ساختار سلسله مراتبی استوار است که از عالم ماده شروع شده و به عالم جبروت یا «عالم معقولات پاک» ختم می شود. عالم بعد یا عالم «وجود های خالص نور» جایگاه ائمه است و به همین دلیل استدلال می شود که ائمه همانند پیامبر واجد حقیقت روحانی بوده و وجودهای الهی از پیش موجوداند که خلقت به واسطگی آنها صورت تحقق می پذیرد. (هانری کربن، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، (تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها، ۱۳۵۸) ص ۱۱۳) آنچه نقش کامل کننده را در این نظام فکری دارد حاملان علم امام و نمایندگان اویند و در اصطلاح شیعه کامل خوانده می شوند.

اما همچنان که در ادامه خواهیم دید، مکتب شیخی که از دل شیعه و به ویژه این امام شناسی بیرون آمده بود، با پدیده بحران رهبری و نامعلوم ماندن مسأله وصایت و جانشینی مواجه شد.

میراث مکتب شیخی

بحران رهبری همواره مهمترین مسأله داخلی بابیت و بهائیت بوده و انسجام داخلی آنها را در دوره های مختلف تاریخی تمدن و مسیر آینده این دو جنبش را به شکلی دیگر ترسیم کرده است. حتی سیاست تعیین جانشین؛ چه به شکل موروثی و چه غیر موروثی. تقریب هیچ وقت چاره کار نبود و مدعیان رهبری با از میان رفتن رهبر، ادعای پیشوایی مذهب و زعامت سیاسی می کردند. رهبری در بابیت و بهائیت را می توان با واژه های نام آشنایی از ریاست (زعامت) و سرپرستی (وصایت) (Deputyship) گرفته تا قیادت، ولایت (Guardianship) من یظهره اللهی (Whom He God Should Manifest) و ولایت امر الله (Guardianship of the Cause of God) توضیح داد.

این واژه ها معانی متفاوت و کاربردهای عملی متنوع داشته و بعضا بدون ایضاح معنایی به جای هم به کار می روند. در حقیقت این میراث مکتب شیخی بود.

سید کاظم رشتی (وفات ۱۸۴۴/۱۲۶۰) دومین پیشوای شیخی به رغم اینکه خود منصوب از جانب شیخ احمد احسائی (وفات ۱۸۲۶/۱۲۴۱) بود، جانشینی تعیین نکرد و وفات او نخستین بحران جدی داخل در مکتب شیخی بود. Denis martin McEoin, from Shaykhism to Babism: A Study in Charismatic Renewal in Shi'ite Islam, Ph.D. Dissertation, King's College, Cambridge, 1979, p. 114, حتی در زمان حیات وی، مشکل جانشینی که ناشی از منازعات میان برخی از شاگردان برجسته او بود، انسجام و وحدت مکتب شیخی را به چالش کشیده بود. عباس امانت این «اکراه» از تعیین جانشین دائمی را ناشی از تأکید رشتی بر «نزدیک بودن زمان ظهور» (در اینجا مراد از

نزدیکی زمان ظهور، نزدیکی در نظر شیخیان کربلا و بعد بایمان است. از منظر شیعه تأکید بر نزدیکی ظهور در همه دوران های شیعه بوده و روایتی از امام صادق هست مبنی بر اینکه «توقع امر صاحبک لیلک و نهارک» یعنی بیش از صد سال قبل از تولد امام عصر توصیه به شیعیان شده تا منتظر ظهور امامشان باشند. این معنا در تمامی دوران های غیبت صغری و کبری هم سفارش اکید شده است. اما همان طور که گفتیم منظور از «نزدیک بودن زمان ظهور نزد شیخیان کربلا» توجیه اعلان امر باب است. و همچنین تأثیر محیط نامناسب عتبات می داند. پیروان رشتی اقتدار رهبر جدید را تنها در صورتی می پذیرفتند که او «علائم یا ویژگی هایی» داشت که با توصیفات سابق سید کاظم در هماهنگی بود. (Dalil al-Mutahayyirin, 51 ff. in Abbas Amanat, Resurrection & Renewal, the Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850, Ithaca & London: Cornell University Press, 1989) pp.153-154

اما انتظار شیخیان عراق عرب و عجم برای ظهور عنقریب موعود، به معنای تعلیق مقوله رهبری نبود: تا هنگام ظهور سرپرستی یا وصایت جماعت شیخی ساکن عتبات و همچنین خانواده سید کاظم بردوش یکی از شاگردان معتمد اوبه نام ملا محمد حسن قراچه داغی (ملاحسن گوهر) افتاد که به رغم نصب به وصایت، در زمره منتظران ظهور محسوب می شد. اما با این همه، فوت رشتی به فرقه گرایی و رقابت های اجتناب ناپذیر میان برخی از شاگردان برجسته او دامن زد: -ملا حسن گوهر که با کسب عنوان سرپرستی از جانب رشتی بنا بود برای «مدتی کوتاه» تا «زمان ظهور بعدی» رهبری شیخیان را برعهده داشته باشد.

-ملا محیط کرمانی دیگر شاگرد رشتی که ادعای ریاست معنوی شیخیان و همچنین ولایت بر خانواده رشتی داشت.
-محمد کریمخان کرمانی رهبر بعدی شیخیه کرمان.

-ملا حسین بشرویه ای خراسانی که بعدها ملقب به باب الباب شد. دو رقیب اول به دلیل فقدان توانایی های فردی و توان علمی نتوانستند موافقت شیخیان ساکن عتبات را به خود جلب کنند. مشکل محمد کریمخان نیز یکی قرابت نسبی با قاجاران بود که در آن مقطع و نزد باورمندان شیخی نقطه ضعفی جدی به شمار می آمد، و دیگری محافظه کاری وی بود که مناسبتی با روحیه تندروی منتظران ظهور در آن ایام نداشت. (در فصل قبل از تندروی شیخیان جوان که حول سید علی محمد باب جمع شدند و با شیخیه کریمخانی تفاوت داشتند، سخن گفتیم، تحلیل حاضر مؤید تحلیل فصل قبل است.)

امانت به درستی تحلیل می کند که این هر سه، وبه ویژه محمد کریمخان قادر به نمایندگی آن «بعد مسیحایی» نبودند که منتظران ظهور موعود را راضی نگه دارد.

می ماند ملاحسین بشرویه ای خراسانی که بیش از بقیه رقبا شرایط احراز داشت، اما کمتر از آنان بلند پرواز بود تا خود را به عنوان رئیس شیخیان معرفی کند. (Amanat, Ibid. pp.154-155 & McEoin. Op.cit pp.116-118)

رویدادهای مابین وفات سید کاظم تا اظهار امر سید علی محمد شیرازی، باب (۱۸۱۹/۱۲۳۵) از حوصله این سطور بیرون است. تنها تا جایی که به هدف این بخش از کار ما مربوط می شود باید تأکید کنیم که نزد بسیاری از پیروان سید کاظم، اظهار امر تحول مسبوق به سابقه ای بود که زمینه های پذیرش آن در میان جماعت بلا تکلیف اما مشتاق شیخی از مدت ها پیش مهیا شده بود (Ibid. pp.153-174) و اگر چه برای مدتی توانست بحران رهبری شیخیه را حل کند، اما در سال های بعد مشخصه مهمترین انشعاب در شیخیه و حتی شیعه دوازده امامی شد.

ظهور، ظهور الهی و من یظهره اللهی

اظهار امر سید علی محمد باب را باید در چارچوب فرجام شناسی شیعه و تفسیر نمادین وی از این فرجام شناسی بررسی کرد. (برای توضیح مفصل در این خصوص رج:

(Dennis MacEoin ,Iranica ,Bab,Sayyed Ali Mohammad Shirazi ,Vol.I,pp.282-284

در صحنه پرداززی نمادینی که باب ترسیم می کند، به تصریح می گوید که او و پیروانش (السابقون یا حروف حی) مأمورند تا پرده آخر فرجام شناسی شیعی را به انجام برسانند: از نگاه بیرونی، باب مقام بابیت دارد؛ و واسطه ای است میان امام غایب و پیروانش، اما در سلسله مراتب درونی، همان قائم موعودی است که اکنون ظاهر شده و یا حروف حی یادآور بازگشت نمادین اولیاء و انبیاء گذشته است.

در « شرح سوره یوسف» باب می کوشد میان خود و ائمه ماسبق ارتباط برقرار کند و تألیف این رساله را اجرای حکم الهی تفسیر نماید: «همانا خداوند مقدر کرده است تا خارج کند این کتاب را که شرحی است براحسن القصص [یعنی داستان یوسف پیامبر] از پیشگاه محمد پسر حسن [منظور امام مهدی است] پسر علی ، پسر محمد، پسر علی، پسر موسی، پسر جعفر، پسر محمد، پسر علی، پسر حسین، پسر علی ابن ابیطالب، براین بنده ناچیز، تا از جانب ذکر [یعنی سید علی محمد باب] حجت بالغه ای برای جهانیان باشد.» (در این مرحله هنوز باب در اینجا خود را نایب امام عصر می دانسته و اثری از قائمیت نبوده است. ادعای مبلغان بهایی مبنی بر قائمیت باب در این زمان توجیهی بیش نیست.) در این مرحله از ظهور، وی جایگاه پیروان خود را پس از انبیاء و اولیاء قرار می دهد، و ظهور الهی را متجلی در دعوت خود می بیند. پس از بابیت - که در این مقطع اعلام شد- در زندان چهریق بود که باب به صراحت ادعای قائمیت و مدتی پیش از اعدام ادعای ظهور الهی (Divine manifestation) کرد.

لوح هیکل الدین از آخرین نوشته های باب است و در ضمیمه بیان عربی چاپ شده است. در این لوح گفته شده است که: «إن علیا قبل نبیل ذات الله و کینونیه» این معنی ادعای ظهور کل الهی.

نکته مهم دیگری که در همین زمینه باید به آن اشاره کنیم این که ممکن است خود باب می خواسته ادعایش را مرحله به مرحله بیان کند، ولی بی تردید حروف حی چنین اعتقادی نداشته اند. آنان به راستی باب را همان باب امام زمان می دانستند و اقدامات خودشان را هم در راستای بسترسازی برای ظهور امام عصر می پنداشتند.

شکی نیست که اگر آنان زودتر از ادعای قائمیت و نبوت باب مطلع می شدند جنگ قلعه طبرسی به راه نمی افتاد. کما اینکه تنی چند از بایبان اولیه با پیشرفت تدریجی امر باب و ادعاهای بعدی از او فاصله گرفتند. مهمترین نمونه اش هم ماجرای بدشت بود که وقتی نسخ شریعت اسلام اعلام شد، بسیاری را فراری داد.

در نوشته های باب، بابیت فقط مقدمه ای برای ظهور حجت و امام غایب است که در زمانی نامعلوم از پرده غیب برون می آید. با این ایده- یعنی من یظهره الهی- که در حقیقت ریشه در نظریه باطنی تجلیات ادواری داشت، بابیت به زعم خود کوشید به یکی از مهمترین مسائل درونی تشیع- یعنی غیبت امام - پاسخ دهد.

خواهیم دید که من یظهره الهی در اینجا نیز مانند مورد شیخیه به عوض اینکه مشکل رهبری بایبان را حل کند، به انشعاب جدیدی منجر شد و شکل گیری بهابیت را در پی داشت.

برطبق ایده «وحی مترقی» (progressive revelation) یا همان نظریه تجلیات ادواری، موعود بیان درآینده ظهور خواهد کرد و اظهار امر خود باب نیز صرفاً از باب بشارت است. (جالب است که خود باب موعود بیان را حضرت بقیه الله می دانست که موعود شیعه هم هست؛ اما بهاییان با تأویل گفته های باب ، ظهور او را صرفاً بشارتی بر ظهور بهاء الله می دانند و این شخص [بهاء الله] را موعود بیان می شمارند.) او همچنین پیروانش را سفارش کرد که به این «مظهر جدید که به مراتب اعظم و اشرف از ظهور خود اوست» ایمان بیاورند. مؤمنان نخستین به باب، تنها و تنها به این مهم ایمان آورده بودند که باب، باب امام زمان است و آن ها هم دارند زمینه ظهور را فراهم می کنند، ایشان به هیچ روی از این

ادعاهای باب خبر نداشتند و آوردن دین جدیدی توسط او را قطعاً بر نمی تافتند. زمان ظهور جدید را کسی نمی دانست، اگر چه ظهور وی نسخ بیان و آوردن شریعت جدیدی محسوب می شد. (محمود صدری، بهائیت، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۴، ۱۳۷۷، ص ۷۳۶)

لازم است کمی راجع به دیدگاه باب نسبت به من یظهره الله و جایگاه آن در نظام اعتقادی او توضیح دهیم.

۱. باب در باب ۱۹ واحد هشتم از کتاب بیان فارسی می گوید که من یظهره الله نامش «محمد» است: «و اذکروا الله محمد و مظاهر امره فی کل لیله جمعه و بومه اثنی و مأتین مره» یعنی: «و هر شب جمعه و یوم آن را قدر دانید که آن شب و روزی است که اعمال در آن مضاعف می گردد و ذکر کنید من یظهره الله و حروف حی آن را دو یست و دو مرتبه.» (بیان فارسی، باب ۱۹، واحد هشتم، ص ۳۰۹)

۲. من یظهره الله لقبش «قائم» است و باید هنگام شنیدن این لقب قیام نمود: «فی ان الله قد امر بان تُقیموا من مقاعدکم اذا سمِعتم اسم من یظهره الله من بعد بلقب القائم» ملخص این باب آن که «خداوند عالم اذن فرموده کل را که در نزد استماع ذکر من یظهره الله به این اسم هر نفسی برخیزد از مقام خود و بعد قاعد گردد، اجلالاً له من کتاب الله و اعظاماً له من نقطه الاولی، لعل در یوم ظهور کسی اظهار ارتفاع در نزد او نکند که کل اعمال غیب از برای یوم شهادت است.» (بیان فارسی، باب ۱۵، واحد ششم، ص ۲۳۰)

۳- من یظهره الله از مکه و مسجد الحرام ظاهر می شود: «ملخص این باب آنکه اول اراضی که محل ظهور جسد من یظهره الله در او ظاهر گردد مسجد الحرام بوده و هست.» (بیان فارسی، باب اول، واحد پنجم، ص ۱۵۱)

معلوم می شود که مراد وی از من یظهره الله، امام زمان است. افزون بر لقب من یظهره الله که به ویژه در قیوم الاسما به کار می رود، باب لقب بقیه الله را هم فراوان استعمال کرده و حتی به این لقب و دارنده آن اظهار ارادت کرده است. بقیه الله در قرآن در داستان قوم مدین به کار رفته (آنان مردمانی بودند که افزون بر کفر و بی دینی، خصلت نکوهیده دیگری هم داشتند. «کم فروشی» و کاستن از پیمان و ترازو، کار زشتی بود که در میان ایشان رواج داشت و حضرت شعیب، آنان را اندرز می داد و می گفت: «ای قوم من، خدای را بپرستید، برای شما معبودی جز اون نیست واز پیمان و ترازو ، کم مگذارید و مکاهید. من شما را در فراوانی نعمت و ارزانی کالا می بینم. انیازی به کم فروشی ندارید و بر شما از عذاب روزی فراگیر می ترسم.» . هود، آیه ۸۴. و برای تشویق و تحریض آنها به کار نیک، می گوید: «بقیه الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین، وما انا علیکم به حفیظ» هود، آیه ۸۶) و در تداول شیعی خاص جملگی ائمه شیعه است. (امامان علیهم السلام، مصادیق اتم و اکمل بقیه الله اند. در فرهنگ شیعه، معنای ژرف بقیه الله، بندگان برگزیده ای اند که خداوند آنان را برای هدایت مردم در زمین باقی می گذارد.) اما در اینجا بقیه الله لقب خاص امام زمان بوده و باب هم همین معنا را مراد می کرده است.

او در آغاز دعوتش، خویشتن را فدایی حضرت بقیه الله دانسته و اعلام می کند آماده است تا در راه آن حضرت دشنام و ناسزا بشنود و نیز گفته که آرزویی جز کشته شدن در راه آن عزیز ندارد. در همان اوایل ادعای بابیت هم به یکی از پیروان خویش به نام ملاصادق خراسانی مقلب به مقدس، دستور داد تا بدعتی بنهد و در اذان نماز جمعه، این جمله را بیفزاید: اشهد ان علیا قبل نبیل باب بقیه الله : شهادت می دهم که علی قبل نبیل [= علی محمد] باب بقیه الله است. (تلخیص تاریخ نبیل ، ص ۱۳۰)

بنابراین کاملاً روشن است که میرزا علی محمد در آغاز دعوتش، خود را باب بقیه الله [امام زمان] می پنداشته و برایین مهم، فاضل مازندرانی نویسنده و مبلغ نامور بهایی، چنین تصریح می کند: «و در تأویلات روحانیه، شیعیان، مراد از بقیه

الله را مرکز امانت الهیه و ولایت گرفتند و حدیثی در وصف ائمه منقول است: «انتم بقیه الله فی عبادہ» و لذا بقیه الله از القاب امام دوازدهم اثنا عشریه قرار گرفت و در آثار اولیه [ی] نقطه البیان آمده، تکرر ذکر یافت؛ قوله: «اننی انا عبد من بقیه الله...»

(همانا من بنده ای از بندگان بقیه الله ام.)

و در صحیفه [ی] بین الحرمین است، قوله:

...أن اسمعول حکم بقیه الله... (این که بشنوید فرمان بقیه الله را)

و در صحیفه [ی] مخزونه است، قوله:

ولقد أخرجنا بقیه الله صاحب الزمان علیه السلام إلى بابہ الذکر... (همانا این [صحیفه] را بقیه الله صاحب الزمان علیه السلام به سوی بابش که همان ذکر باشد، خارج کرده است)...
وقوله:

قُل لو کان من عند غیر بقیه الله ينزل، لا ستطاعوا أن یأتوا بمثلہ... (بگو: اگر از جانب کسی جز بقیه الله نازل شده بود، هر آینه می توانستند مانند آن را بیاورند.)

... تلك الآیات حجه من بقیه الله... (... این آیات، حجتی از بقیه الله است) .

نظریه تجلیات ادواری

عبدالبهاء در «مفاوضات» در مورد نظریه تجلیات ادواری و ظهور موعود چنین می گوید:

«ادوار روحانیه شمس حقیقت مانند ادوار عالم شمس دائما در دور و تجدید است، مثل شمس حقیقت مثل آفتابست، شمس خارج را مشارق و مطالع متعدد است، روزی از برج سرطان طلوع نماید و وقتی از برج میزان، زمانی از برج دلو اشراق کند و گهی از برج حمل پرتو افشاند، اما شمس شمس واحد است و حقیقت واحد». (النور الابهی فی المفاوضات عبدالبهاء) (گفتگوهای عبدالبهاء با کلیفورد بارنی) بریل، لیدن، ۱۹۰۸، ص ۵۹ .

واقعه ظهور، قیامتی است که در آن حوادث خارق عادت حادث می شود و «جهان، جهان دیگر» می گردد و «امکان خلعت جدید» می پوشد و «عدل و حقانیت جهان را احاطه» می کند و «عداوت و بغضاء زائل» می شود «و آنچه سبب جدایی میانه قبائل و طوایف و ملل است از میان می رود و آنچه که سبب اتحاد و اتفاق و یگانگی است، به میان می آید.». (مفاوضات، ۱۹۰۸، صص ۳۱-۳۰، ۱۲۲-۱۲۰ عبدالبهاء اتحاد یهودیان جهان و جمع شدن آنها در ارض واحد را از ثمرات و برکات ظهور «جمال مبارک» یعنی بهاء الله می داند و چنین حوادث نادری را فقط به واسطه ظهور امکان پذیر ارزیابی می کند. نگاه کنید به: مفاوضات، ص ۵۲) در مسیر تبیین مسأله ظهور و ربط آن با دعوت جدید، کلمات تأمل می شوند. فی المثل «شمس» به شمس حقیقت و شمس ظاهری تقسیم می شود تا اولی ظهور من یظهره الله را توجیه نماید:

«مثلا یک معنی از شمس شمس های حقیقت اند که از مشرق قدم طالع می شوند و بر جمیع ممکنات ابلاغ فیض می فرمایند. و این شمس حقیقت، مظاهر کلیه الهی هستند در عوالم صفات و اسمای او... این است که در حین اشراق این شمس، عالم جدید می شود و انهار حیوان جاری می گردد و ابحر احسان به موج می آید و سحاب فضل مرتفع می شود و نسیمات جود بر هیاکل موجودات می وزد و از حرارت این شمس های الهی و معنوی است که حرارت محبت الهی در ارکان عالم احداث می شود و از عنایت این ارواح مجرده است که روح حیوان باقیه بر اجساد مردگان فانیه مبذول می گردد». (کتاب ایقان، ۱۳۷۷، ص ۲۳)

به همین منوال، بهاء الله در کتاب ایقان، از دیگر مفاهیم و آیات قرآنی مثل سماء، تاریکی شمس و قمر، و «سقوط انجم» و ... و تأویلی به دست می آید که همان «ضلالت علما و نسخ شدن احکام مرتفعه در شریعت است که مظهر آن ظهور به این تلویحات اخبار می دهد». (بهاء الله نیز در کتاب ایقان، ظهور را همان قیامت صغری می داند که به واسطه آن میان «سعید و شقی و مجرم و متقی» تمیز داده می شود. (همان، ص ۵۳) روز ظهور او عظیم ترین روز و قیامت او کبری ترین قیامت است و از این روست که «عمل در این یوم مقابل است با اعمال صد هزار سنه، بلکه استغفرالله از این تحدید، زیرا که مقدس است عمل این یوم از جزای محدود». (همان، ص ۹۶) وی با تأویل آیه «اذا السماء انفطرت» آسمان را آسمان ادیان تعبیر می کند که در «هر ظهور مرتفع می شود و به ظهور بعد شکافته می گردد، یعنی باطل و منسوخ می شود». ظهور هر نبی، ظهور ابن الإنسان است در آسمان ادیان و بنابراین، ظهور الهی که این بار در قیامت من یظهره الله تجلی یافته، مبشری است «برای اهل ارض به آن فجر اکرم».

اهمیت من یظهره الله در تداوم و زنده نگه داشتن بابت نزد باب به آن اندازه بود که در عنوان کتاب بیان چنین آمد: «ان البیان میزان من عندالله الی یوم القیامه من یظهره الله من ابتعه النور و من ینحرف عن النار» منظور از قیامت در اینجا قیامت صغری است که با هر ظهوری محقق می شود و ظهور من یظهره الله، قیامت بیان است. در باب خامس از واحد ثانی، نویسنده بیان، مراد از «هر اسم خیری که در بیان نازل شده» است را من یظهره الله می داند. (کتاب بیان، ص ۲۷)

در فقرات دیگری از کتاب بیان «مشیت» من یظهره الله را ذات مشیت خداوند، «اراده» او رادات اراده خداوند، و به همین نحو «قدر»، «قضا»، «اذن» و «اجل» او را ذات قدر و قضا و اذن و اجل پروردگار می داند. (کتاب بیان، ص ۲۷. باب الثامن از واحد ثانی صص ۳۳-۳۴ و باب الثنی و العشر از واحد ثامن، ص ۲۹۴) من یظهره الله، «میزان» همه چیز است: «امر» او، «احوال» او، «کلمات» او و «ولادت» او همگی میزان اند برای همه سنجش دیگران. (کتاب بیان، ص ۲۷. الثالث و العشر از واحد ثانی، ص ۵۱) افزون بر اینها، اگر من یظهره الله «کتاب به خط خود نویسد کتابی است که به خط الله نوشته شده، زیرا که منسوب الی الله بوده و هست، زیرا که کتاب او حق است.» (کتاب بیان، ص ۲۷. باب الخامس و العشر از واحد ثانی، ص ۵۴) او حق تصرف «در کینونیات کُلشی» را دارد و «حق است از کینونیات ایشان به خود ایشان.» (کتاب بیان، ص ۲۷. باب الاول از واحد ثالث، ص ۷۴)

من یظهره الله مورد سؤال واقع نمی شود «الا از آنچه لایق به او است، زیرا که مقام او مقام صرف ظهور است، حتی نفس ظهور در ظل او ظاهر و اگر در امکان فضلی هست از شیخ جود اوست، و اگر شیئی هست به شینیت او است» (کتاب بیان، ص ۲۷. باب الثالث و العشر، از واحد ثالث، ص ۹۳) و ظهور وی اولین مشیت «در کل عوالم است» و کتابی که می آورد کتاب اولین مشیت «در کل عوالم است» و کتاب او ناطق از جانب خدا و اسماء او متجلی از جانب حق است. (کتاب بیان، ص ۲۷. باب الثالث و العشر، از واحد ثالث، ص ۹۵) در باب پانزدهم از واحد ثالث، صراحتاً از بهاء الله نام برده می شود که ظهور الله است «در هر ظهور که مراد از مشیت اولیه باشد. [وکل شیء] نزد بهاء او لاشیء بوده و هستند.» (کتاب بیان، ص ۲۷. باب الثالث و العشر، از واحد ثالث، ص ۹۹)

من یظهره اللهی جز «به عین فؤاد» (چشم دل) ادراک نمی شود، چرا که «کل حول و قوه نزد من یظهره الله است بالله عز وجل و از مدد اوست این ظهور».

از توضیحات این بخش از بیان برمی آید که اول، مددخدایی است که در ظهور من یظهره الله متجلی می شود و دوم مدد من یظهره اللهی است که از اول آدم تا زمان حال را موجب شده است. (کتاب بیان، ص ۲۷. باب السادس از واحد رابع،

ص ۱۲۳) از آنجا که من یظهره الله «مظهر قدرت و علم الله» است، شناخت آن، افتخار وصول به ثمره بیان را نصیب آدمی می کند. من یظهره الله محل ظهور امر الله است. (کتاب بیان، ص ۲۷، باب الثانی والعشر از واحد رابع، ص ۱۳۶) بیان به مؤمنین خود هشدار می دهد که ظهور من یظهره الله را مراقب باشند، چرا که دقایق و ساعات یوم قیامت «است و توصیه می کند که «محاسب باش از حین ظهور تا غروب به اعظم طوری که حساب می کنی مال خود را نزد دون خود» (کتاب بیان، ص ۲۷، باب الثالث از واحد ثامن، ص ۲۸۱. تمامی این مطالب را باب از شیخیه گرفته و در باور شیخیه هم این معتقدات مربوط به شناخت امام از منظر شیعه است. به سخنی دیگر مقامات امامان شیعه در رتبه ای فرتر، همان است که باب در باره من یظهره الله گفته است. من یظهره الله هم در باور باب، همان امام زمان و بقیه الله است.)

باب با تأویل مفاهیم اسلامی در بستر فرجام شناسی بایی، معنایی متفاوت از آنها به دست می دهد. مثلاً مراد از مفهوم توکل «نه این است که این آیه را بخوانی یا بر سر سجاده گریه کنی که خدایا من بر تو توکل کردم، مرا نجات ده یوم قیامت، بلکه آن روز توکل تو این است که شجره حقیقت که ظاهر می شود ایمان آوری به او و یقین کنی به آیات او که آن وقت توکل بر خدا کرده و تضرع تونزد او مثمر شده.» (کتاب بیان، ص ۲۷، باب الثالث از واحد ثامن، صص ۲۸۲-۲۸۳)

شمای رهبر در من یظهره اللهی

خوان کل من یظهره اللهی را میراث بر چهار جریان عمده فکری اعم از فلسفی و دینی می داند: نقش رهبر معنوی در سنت ادیان ابراهیمی، فیلسوف-شاهی افلاطون و فارابی، فلسفه یونان باستان به ویژه آراء ارسطو و از همه مهمتر سنت باطنی فلوطین که «وجود عقل کلی» را فرض می گیرد که به مثابه یک اصل متافیزیکی بین خدا و جهان غیر متافیزیکی نقش آفرینی می کند. (Juan R.I. Cole, The Concept of Manifestation in the Baha I Writings, Baha, I Studies Monograph 9 (1982): 1-38, Association for the Baha, I Studies, Ottawrio, p.1)

تبار شناسی رهبری معنوی بهائیت برای ما در اینجا چندان اهمیتی ندارد، فقط با توجه به توصیفات متن دو کتاب بیان و ایقان باید گفت که کارکرد اصلی موعود بیان، وساطت میان خدا و بنده است که از طریق ظهور الهی ممکن می شود. پیامبر واسطه انسانی است با عقل کلی و از این رو به عنوان ظهور و تجلی صفات الهی دیده می شود که خداوند بر عقل کلی تابانده است. (emanated upon the Intellect.) کارکرد دوم من یظهره الله، مأموریت معنوی به عنوان پیامبر-رسول؛ (در منابع بهایی به من یظهره الله با اصطلاحات پیامبر-رسول ارجاع داده می شود. رج:

-Juan R. I. Cole, The Concept of Manifestation in the Baha, I Writings, Baha, I Studies Monograph 9 (1982) : 1-38, Op.cit) یعنی رهبر جماعت مؤمنان است. بدین ترتیب، به گفته خوان کل، من یظهره الله: «عنوانی که مبین مظهریت اسماء و صفات خدا» است، جایگزین مبحث خاتمیت می شود (یادآوری یک نکته ضرورت دارد و آن هم اینکه در اینجا مظهریت الهی و من یظهره اللهی را از دید بهاء الله که مدعی بعدی است مطرح می کنم. باب من یظهره الله را همان امام عصر با بقیه الله می دانست و چنین جایگاهی برایش قائل بود. پیچیدگی های بعدی در این مفهوم و جایگزینی آن با خاتمیت و صلا فوق پیامبری بودن آن و موعود همه ملل بودن آن از آن بهاء الله است.) و با بازگذاشتن امکان ظهور مجدد در قامت من یظهره الله بعدی، از کاربرد اسلامی پیامبری و رسالت فراتر می رود و در این دور (Cycle) مسأله فیض الهی معنایی جدید می بخشد. (Ibid, pp-9-12) این رهبر معنوی بایستی تجلی الهی را با نیازها، فرهنگ و از همه مهمتر میزان پذیرش مخاطب خاص خود سازگار و هماهنگ کند و از این رو هر رجعتی اگر چه بازگشت تجلیات سابق الهی است؛ که «وحدت بالذات تجلیات الهی نام دارد» اما واجد روح فردی خاص خود نیز هست. (Ibid, p.17)

فی المثل نزد عبدالبهائا رهبر یک معنای دیگر دارد و با چیزی که باب و بهاء الله مراد می کردند، متفاوت است. رهبر- پیامبر و رسول- مریبی عالم انسانی است، و مأموریت زمینی او ناشی از امتیاز وی در دریافت وحی الهی است که او واسط او و خداوند محسوب می شود و به تعبیری از آسمان به زمین می آید. من یظهره الله، به نظر صاحب مفاوضات در ذیل نبی بالاستقلال دسته بندی می شود که صاحب شریعت است و « مؤسس دور جدید» و از این رو با انبیا اولوالعزم در یک ردیف قرار می گیرد. دسته دوم پیامبران، انبیاء غیر مستقل و تابع اند که «اقتباس انوار از آفتاب» انباء مستقل نمایند. مفاوضات، گفتگوهای عبدالبهاء با کلیفورد بارنی آمکایی، ص ۱۰۹)

الگوی رهبری در من یظهره اللهی نمونه بارزی از رهبری کاریزمایی است که در بستری روالمند رخ می دهد و از نقش رهبر در مکتب شیخی فراتر می رود. برخی به اعتبار شورمندی نهفته در رهبری جنبش و فوران احساسات اجتماعی که در پی اعلام امر اتفاق افتاد، هنوز هم مایلند چهره مسیحی شهید و احیاگر از باب ترسیم کنند. (خوان کل، عباس امانت ودنیس مک ایون، به ترتیب از بهائیت و بابیت چنین روایتی داده اند. رج به منابع ذیل:

-Juan R.I.Cole, Behold the Man: Baha'u, Allah on the Life of Jesus, in www.jcole.com

-Abbas Amanat, Resurrection & Renewal, the Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850, (Ithaca & London: Cornell University Press, 1989).

-Denis McEoin, The Messiah of Shiraz, (Brill, Leiden & Boston, 2009)

در کنار تحلیل الگوی رهبری، می توان هم از چشم انداز تحلیل ساختاری به جنبش های موعودگرا نگریست و هم به تحلیل روان شناسانه از رهبری این جنبش ها دست زد.

اما فارغ از روایی این تصاویر، من یظهره الله، به مرور زمان وبا پیدا شدن رهبری موروثی و سلسله مراتب دینی که عناصر مهمی در مسیر روالمندی اند، به الگوی رهبری قانونی نزدیک و در عبدالبهائا کاملا در آن مستحیل شد. تلاش های عبدالبهاء برای طرح دعوی رهبری کاریزمایی که بایستی در ظهور دیگری متجلی می شد، با مخالفت برادران و برخی بهائیان متنفذ از یک سو و حرکت بی بازگشت جنبش به سوی نهادینه شدن از سوی دیگر ناکام ماند.

رهبری شوقی افندی آخرین رهبر بهایی الگوی تمام عیاری از یک رهبر اداری و معنوی به طور هم زمان است. در ثانی، فریبندگی من یظهره الله آن قدر بود که موضوع رقابت های خانوادگی و درون فرقه ای مدعیان قرار گیرد. همچنان که میرزا آقا خان کرمانی در هشت بهشت اشاره کرد، با عدم باب و مقارن ایام اقامت برادران نوری در بغداد، تعداد زیادی مدعی من یظهره اللهی پیدا شدند؛ به طوری که

«کار به جایی رسید که هر کس بامدادان از خواب پیشین بر می خاست تن را به لباس این دعوی می آراست، و سر طبیعی این بود که باب اداعی وصایت به واسطه نصوص و تصریحات نقطه بیان بسته شده عموم طبایع اهل ایران هم به مرشدی که کمتر از الوهیت داشته باشد سرفرونی آورند، لهذا از هر طرف ارباب متفرقه و الهه متنوعه پدید آمدند و از دامن الوهیت پای پایین تر نمی گذاشتند. (دنیس مک ایون نیز گزارش های تاریخی جالبی از مدعیان رهبری ارائه کرده است:

رج:

-Division & Authority in Claims in Babism (1850-1866) in The Messiah of Shiraz, Op.cit, pp, 369-407)

همین که کسی آنان را می خواست منع کند متشبهت به این عبارت بیان می شدند که هیچ کس را حق اعتراض بردیگری نیست». (میرزا آقا خان کرمانی و شیخ احمد روحی، هشت بهشت (بی جا، بی نا، ۲۰۰۱ م) ص ۲۳۴)

مدعیان رهبری و تحول در رهبری کاریزمایی

اعدام باب به جدی ترین دعوی رهبری در بابت دامن زد. منازعه بر سر رهبری و به ویژه ادعای رهبری کاریزمایی پدیده جدیدی نبود در زمان حیات باب نیز موضوع مجادله داخلی شده بود. اما آنچه که برای کار ما اهمیت دارد، تعیین مسیر آینده بایه است که با بحران رهبری ربط وثیق دارد. مقدمتا بگوییم که در کنار موعود بیان، به دو شخصیت مهم دیگر برمی خوریم که در ایام مقارن اعدام باب در تبریز ریاست جماعت بابی را برعهده گرفتند: اول شیخ علی ترشیزی (خراسانی) ملقب به عظیم است که در زمره شاگردان برجسته سید کاظم رشتی و از بزرگان بابی حلقه خراسان بود. عظیم تلاش های نافرجامی را برای رهایی باب از قلعه چهریق، اعدام امیر کبیر و ترور ناصرالدین شاه انجام داد که مآلا نیز به دلیل لو رفتن قضیه ترور اعدام شد. در فقدان چهره های مهم بابی چون ملاحسین بشرویه ای ملقب به باب الباب و ملاعلی مازندرانی (بار فروشی) ملقب به قدوس در واقعه قلعه طبرسی، قائم مقامی (The deputyship) عظیم، بحران رهبری بایه را موقتا چاره ساخت، بدون اینکه اصلا جایگاه من یظهره الهی مدنظر باشد. جنس رهبری عظیم را باید از نوع سرپرستی دوفاکتوی ملاحسن گوهر در ایام پس از مرگ سید کاظم رشتی دانست که کمتر روحانی و بیشتر اداری است؛ بماند این نکته مهم که ریاست عظیم، وجوهی از فرماندهی نظامی را هم به ذهن متبادر می کرد. (محمد محیط طباطبایی، رساله خالویه یا ایقان، صص ۸۲۷-۸۲۶ و گفتگوی تازه درباره تاریخ قدیم و جدید، گزیده مقالات در مجله گوهر از ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۶، ص ۲۸۳)

دومین شخصیت، میرزا یحیی صبح ازل جانشین باب (۱۳۳۰-۱۹۱۲/۱۲۴۶-۱۸۳۰) است که شناخته شده تر از اعظم، اما کم اثر تر از او بود. مهمترین دلیل برگزیده شدن او به مقام وصایت (مک ایون اسمی از ولایت نمی برد، بلکه از اصطلاح chief deputy استفاده می کند که به معنای سرپرستی یا همان وصایت است. به گفته همو، معیار اولیه برای رهبری در میان بابیان، «تقدم در ایمان و عضویت در طبقه علماء بوده است. اما در مورد ازل، وصایت بیشتر ناشی از قابلیت درونی وی برای «دریافت معرفت الهی و آوردن آیه های» به سبک قرآن بوده، که همین امر نشان دهنده مهمترین شباهت وی با باب است. (Iranica, McEoin, 1982, p.179) و ولایت (Guardianship) نوشته هایی بود که در مدت اسارت باب در قلعه چهریق، می نوشت و به تعبیر مک ایون، باب در آنها «شواهدی دال بر الهامات الهی» مشاهده کرد. (Encyclopedia Iranica, Vol 1, (London & New York: Routledge & Kegan paul, 1985), p.179) صبح ازل نویسنده مابقی کتاب ناتمام بیان بود و در این کتاب با القابی چون «حضرت ثمره»، «مرآت شمس حقیقت»، «وحید» و «طلعت النور» نامیده و از جانب باب «مأمور به حفظ بیان و اهل آن» شده است. (بیان، پیشین، ص ۱۴۷)

برخی از منابع بابی و بهایی جانشینی بی مقدمه و سابقه وی را در نتیجه اندوه بسیار باب از مرگ برخی از حروف حی می دانند. هم میرزا جانی کاشانی در نقطه الکاف و هم میرزا آقا خان کرمانی در هشت بهشت، ادعا می کنند که صبح ازل فقط وصی وی نبود، بلکه ولی بابیان هم به شمار می آید. میرزا آقاخان منصب بهاء الله را فقط «پیشکاری» برادر کوچکتر می داند. (حاجی میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، به سعی ادوارد براون (لیدن، بریل، ۱۳۲۸ هجری قمری/ ۱۹۱۰ م) صله، و میرزا آقاخان کرمانی (۲۰۰ باب هفتم به بعد، ص ۱۷۹)

اما به رغم انذار صریح کتاب بیان مبنی بر ظهور موعود در آغاز دو هزاره دیگر، سرپرستی صبح ازل با اظهار امر جدید برادر ناتمام ماند و به تدریج در حلقه کوچکی از یارانش که به بابیان ازلی معروف شدند، منحصر شد. اگر چه منابع بهایی مایلند ادعای بهاء الله را فقط در چارچوب رهبری من یظهره الهی قرار دهند، اما همچنان که مک ایون به درستی تحلیل

می کند، بر پایه فقرات متعددی از نوشته های خود وی ادعای بهاء الله به معنای الوهیت بود. (برای تحلیل دقیق الوهیت نزد بهاء الله رج:

-Changes in Charismatic Authority in Qajar Shi,ism,in The Messiah of Shiraz,Op.cit,pp.253-284)

دوران رهبری بهاء الله از این اهمیت دارد که در حقیقت ملتقای دو الگوی رهبری بود و تماما از عناصر من یظهره اللهی پیروی نمی کرد. همچنان که تحولات بعدی بهائیت نشان داد، از بهاء الله به بعد رهبری موعود گرا به لطف نظریه پرداز وی و همچنین تلاش های فرزند و جانشین عبدالبهاء به سختی از رهبر اجرایی قابل تفکیک است و در راستای کارآمدی هر چه بیشتر به ایجاد سلسله مراتبی از نهادهای دینی و اداری دست می زند، مک ایون این تحولات را «الگوی ایده آل روالمند شدن کاریزمایی» می دانند که در نهایت در شوقی افندی و تأسیس بیت العدل به اوج خود می رسد. (McEoin,2009,Op.cit,p.282)

صبح ازل و پیروانش بهاء الله را متهم به دستکاری و اعمال سلیقه در آموزه های باب نسبت به مقوله رهبری می کردند. (منابع بهایی که پس از درگذشت بهاء الله به چاپ رسیدند، تصویری متفاوت از صبح ازل ترسیم می کنند. در مقدمه ای که شوقی افندی بر کتاب اقدس نوشت، از قول بهاء الله خطاب به آن « برادر عهد شکن بی وفا... که چنان غم و اندوه بر قلب حضرتش وارد آورده» وعده داد که « فقط اگر تائب شود، خداوند غفور و کریم از اعمال سئیه اودرگذرد» (کتاب اقدس، ۱۹۵۳، ص ۲۸) از این منظر، رهبری بهاء الله و اعلام موجودیت بیان، رسیدن حق به حق دار است. در مفاوضات نیز آموزه های بهاء الله آموزه های ارتدوکس بابیت است که به جانشین و فرزندش به ارث رسیده است. (مفاوضات، ۱۹۰۸، صص ۲۸-۱۹) رهبری بهاء الله هم به معنای تداوم موعودیت و رهبری کاریزمای و هم ناکام ماندن تلاش های صبح ازل برای نهادینه کردن رهبری دوفاکتوی خود بود. به روایت مک ایون، صبح ازل اقداماتی برای سازماندهی «سلسله مراتبی از کارگزاران بابی به نام شهدا (برای تبارشناسی «شهدا» در منابع اولیه بابی رج:) انجام داد تا کادر دائمی رهبری» تأسیس کند- همان که بعدها در قالب ایادی امرالله عینیت یافت- اما به دلیل تقارن با اعلام من یظهره اللهی از جانب بهاء الله ناکام ماند. (McEoin,Iranica,Op.cit,1987,p.I.)

منابع بهایی، ادعای من یظهره اللهی از جانب بهاء الله را « اتمام و اکمال مسیحایی بابیت» تعبیر کردند. (اقدس، دیباچه، شوقی افندی (بی جا، بی نا، ۱۹۵۳)مقدمه بیت العدل اعظم، ص ۱۷) بهاء الله با این استدلال که صاحب کتاب بیان منصب وصایت (جانشینی، سرپرستی) را نسخ کرده- ادعایی که جایگاه برادرش صبح ازل را تضعیف می کرد- دو نوع رهبری دینی با عناوین اسماء الله و ایادی امرالله را پیشنهاد کرد که در ساختار سلسله مراتبی بهایی ایفای نقش کنند. کارکرد این دو، تبلیغ بهائیت، سازماندهی بهاییان در ایران، پاسخ به مخالفان و حفظ وحدت و انسجام دینی بود. هم اسماء الله وهم ایادی امرالله، تحت نظارت رهبری- بهاء الله و سپس عبدالبهاء- ایفای وظیفه می کرد. (McEoin,1987,Op.cit) ودقیقا به اعتبار این نهادهای اجرایی است که ما رهبری بهاء الله را ملتقای دو الگوی رهبری دانستیم.

دعوی مظهریت جدید

به تأسی از باب، بهاء الله نیز در کتاب اقدس پیروان خود را به ظهور رهبر معنوی دیگری بشارت داد که هزار سال پس از او خواهد آمد وبا آمدنش دور جدیدی متولد خواهد شد. اما به رغم متن صریح کتاب عهدی (لوح عهدی) که در آن بهاء

الله پسر ارشد خویش غصن اعظم عبدالبهاء را «مرکز عهد و میثاق معین و به زعامت و قیادت امرالله منصوب»، (اقدس، پیشین، یادداشت ها و توضیحات، ص ۱۵۱) «حق تبیین آثار مبارکه را» (در اینجا واژه تبیین تصریح شده و نه تشریح یا انشاء حکم که مخصوص من یظهره الله است) به وی اعطا کرده بود (اقدس، یادداشت ها و توضیحات، ص ۱۹۰) «صعود» وی به دعوای مظهریت جدیدی دامن زد. بهاء الله با تأویل آیات اقدس به نفع جانشینی عبدالبهاء، مقام «غصن اکبر» - منظور محمد علی فرزند دیگر اوست - را پس از او قرار داد و جانشینی عبدالبهاء را امری الهی خواند: «قد اصطفینا الاکبر بعد الاعظم امرا من لدن علیم خبیر» (مجموعه الواح، جمال اقدس ابهی، (لانگنهاین، آلمان: لجنه نشر آثار امری بلسان عربی و فارسی، ۱۳۷ بدیع) ص ۱۳۸) هم از لوح عهد و هم از مندرجات کتاب اقدس چنین برمی آید که ریاست موروثی عبدالبهاء صرفاً از جنس رهبری اجرایی بوده که بایستی به یاری نهادهای اجرایی چون ایادی امرالله و اسما الله اعمال می شد.

در مقدمه بحث حاضر گفتیم که جنبش های موعود گرا در صورت بهره مند شدن از رهبری موروثی یا سازمان شبه حکومتی و یا فرقه ای هم دوام بیشتری می یابند و هم با کم رنگ شدن خصایل جنبش، به فرقه مذهبی تبدیل می شوند. تأسیس ایادی امرالله و تداوم کارکرد آن در زمان عبدالبهاء را می توان در زمره مهمترین اقدامات در این مسیر دانست. مک ایون این گروه را یک «آریستوکراسی دینی» می داند که در سلسله مراتب درون گروهی زیر نظر رهبری معنوی کار می کردند. (McEoin, 1987. Op. cit. p. 2)

اما مسأله در مورد عبدالبهاء به سادگی پیش نرفت. رهبری وی نیز همانند پدر عناصری از رهبری من یظهره الله را به نمایش می گذارد. در ادامه به تلاش های او برای کسب این مقام معنوی اشاره می کنیم. فقط در اینجا ذکر این نکته ضرورت دارد که رهبری وی نیز ملتقای دو الگوی سابق الذکر است. اگر چه بیشتر واجد عناصر اجرایی و کمتر واجد مؤلفه های موعود گرا است و همین امر مهمترین تفاوت او با رهبری بهاء الله به شمار می آید. با توجه به رهبری شوقی افندی آخرین رهبر بهایی که هم منصب ولایت امر الله داشت (شوقی افندی نوه دختری عبدالبهاء و منصوب او، پیش از رسیدن به رهبری به این لقب مفتخر شد) و هم رهبر اجرایی - اداری بهایی به شمار می آمد، به این نتیجه می رسیم که جذبه من یظهره الله برای رهبران موروثی پررنگ بوده است.

مقام مظهریت الهی که گفتیم از نوع پیامبری اولوالعزم محسوب می شد، بهره مند از موهبت انشای حکم و ادعای نزول وحی و آوردن کتاب و صدور لوح بود. (مجموعه الواح بهاء الله ۱۷ عدد بود که به همراه کتاب های اقدس، ایقان، کتب چهار وادی و هفت وادی و مثنوی اشعار کل آثار وی را تشکیل می دهد. عبدالبهاء نیز مجموعه ای از دست نوشته ها، مناظره های مذهبی، و سخنرانی های تبلیغاتی و آموزشی داشت. مهمترین اثر او رساله مدنیه است. او و شوقی افندی به صدور لوح مبادرت نکردند، این امر را می توان ناشی از کم رنگ شدن کاریزمای من یظهره الله در مقایسه با بعد رهبری اجرایی دانست.

علاوه بر مظهریت، باید از کیش شخصیت، سلسله مراتب و سانترالیسمی یاد کنیم که مشخصه این نوع از رهبری بود و در پی خود قدرت سیای، بهره مندی اقتصادی و مقبولیت فرقه ای می آورد.

عبدالبهاء پس از در دست گرفتن ریاست امور بهاییان در سال ۱۹۱۰ مسافرت های تبلیغاتی سه گانه ای را به اروپا، خاورمیانه و آمریکا آغاز کرد. اولین سفر در ۱۹۱۰ و به مصر بود. سپس در ۱۹۱۱ به اروپا (لندن و پاریس) و در ۱۹۱۳ - ۱۹۱۲ به ایالات متحده مسافرت کرد.

اقدامات عبدالبها را می توان شامل سه حوزه دانست:

اول اینکه به عادت مألوف دو رهبر سابق، به تکمیل دیانت جدید از طریق تبلیغات، صدور الواح و رسائل برای پادشاهی و سلاطین، سخنرانی ها و وعظ و خطابه همت گماشت، دوم، علاوه بر امور سیاسی و اجتماعی، بر نوشتن رسائلی در عرفان و اخلاقیات نیز متمرکز شد، وسوم به تبلیغ و معرفی مفاهیم جدیدی همت گماشت که پاسخگوی نیازهای پیروانش برای زندگی در دنیای در حال تغییر باشد.

در این بخش وی بر مفاهیمی چون صلح جهان، اخلاقی برادری، تساهل میان ادیان، برابری جنسیتی، تحری حقیقت) ترک تقلید از گذشتگان) لزوم هماهنگی دین و علم و یکی بودن همه ادیان تأکید کرد. برخی منابع رشد و گسترش بهائیت در دنیا را محصول سال های ریاست او می دانند. در این مقطع بهائیت در برخی مناطق آفریقا، کشورهای عربی، آمریکای شمالی، اروپا و کشورهای شرق دور واقیانوسیه رواج پیدا کرد.

عبدالبها را بانی تشکیل محافل ملی و روحانی می دانند (بهاء الله فقط از محافل جهانی و محلی حرف زده بود) و در زمان او بود که برای اولین بار انتخابات محفل محلی عدالت یا محافل روحانی برگزار شد. این محافل مسئولیت اداره امور جماعت های ملی بهایی و تبلیغات مذهبی در کشورها را برعهده داشته و دارند.

شوقی افندی ربانی نوه دختری عبدالبهاء و آخرین رهبر بهایی، در سال ۱۳۱۴ ق (۱۸۹۶م) در عکا زاده شده واز سوی عبدالبها لقب « ولی امرالله » گرفت. وی به مدت ۳۶ سال منصب ولایت بهاییان را برعهده داشت. (تاریخ امر بهایی، شماره ۴، (مؤسسه ملی مطبوعات امری ۱۲۸ بدیع) ص ۵) نقش شوقی در توسعه و سازماندهی محافل بهایی در اروپا و آمریکا بسیار پراهمیت است. (تاریخ امر بهایی، شماره ۴ (مؤسسه ملی مطبوعات امری ۱۲۸ بدیع) صص ۷۴۲-۷۴۱) در دهه ۱۹۶۰ توسعه تشکیلات اداری و جهانی بهایی زیر نظر او شروع شد و ساختمان معبدهای قاره ای بهایی موسوم به مشرق الاذکار به اتمام رسید. شوقی تشکیلات بهایی را نظم اداری امر الله نامید و آن را تحت اختیار و زعامت بیت العظم الهی قرار داد. (تاریخ امر بهایی، شماره ۴ (مؤسسه ملی مطبوعات امری ۱۲۸ بدیع) صص ۷۴۲-۷۴۱)

به طور کلی اقدامات و خدمات شوقی را می توان شامل موارد ذیل دانست.

۱- وی گروهی ۲۷ نفری به نام ایادی امر الله تعیین کرد که وظیفه آنها « حراست و صیانت و ترویج امر الله » بود که به طور موازی با شوقی فعالیت می کرد. انتخاب این هیأت در سه مرحله صورت پذیرفت: گروه اول که ۱۲ نفر بودند در سال ۱۹۵۱ انتخاب شدند. گروه دوم مرکب از ۷ نفر در سال ۱۹۵۳ و گروه سوم که ۸ نفر بودند در سال ۱۹۵۷. (سید غلامرضا روحانی، برهان واضح (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۱ بدیع) ص ۷۳ و تاریخ امر بهایی، پیشین، ص ۶) پس از مرگ شوقی در سال ۱۹۵۶ این هیأت نه نفر از بین خود انتخاب کردند که تا زمان تشکیل بیت العدل اعظم، به همراه شورای بین المللی بهایی، محافل ملی و محلی « هر یک طبق نصوص و نظامات بهایی مرجع امور » باشند. (برهان واضح، پیشین)

۲- تشکیل بیت العدل اعظم. وظیفه این نهاد تحکیم پایه ها و اساس بهائیت، جلوگیری از تفرقه و تشتت و «وضع احکام و قوانین غیر منصوصه» است. (تاریخ امر بهایی ، پیشین، ص ۵۹)

۳- گسترش «تشکیلات امری» از یک سازمان مرکزی ساده در زمان عبدالبهاء به «محافل ملیه و لجنات» در زمان خود. وی همچنین وظایف تشکیلات و طبقه اداره امور بهایی را تعیین کرد. (تاریخ امر بهایی، پیشین، ص ۵۹)

۴- به دستور وی وبه همت محفل ملی بهاییان آمریکا مجموعه ای به نام کتاب «نظامات بهایی» تهیه شد و راهنمای هیأت ها و لجنات و محافل روحانی بهایی قرار گرفت. (تاریخ امر بهایی، پیشین، ص ۵۹)

شوقی همچنین در اجرای فرماندهی تبلیغی عبدالبهاء ابتدا محافل محلی را «که پایه و اساس نظم اداری بهایی» به شمار می روند تحکیم کرد و سپس براساس آنها محافل ملی را «به منزله ستون» هایی استوار داشت و پس از تحکیم و تقویت اساس این محافل، آنها را به اجرای نقشه های تبلیغی و مهاجرتی ملی راهنمایی و تشویق کرد. منابع بهایی معتقدند که رشد و گسترش بهائیت در زمان شوقی اتفاق افتاد، به طوری که تا زمان وفات این دین به ۵۴ کشور نفوذ کرده بود. (تاریخ امر بهایی، پیشین، ص ۵۹)

با فوت شوقی در سال ۱۳۳۵ (۱۹۵۷ م) بهائیت وارد مرحله جدیدی از حیات خود شد. تحولات آتی آن به همراه مروری کوتاه بر عقاید و آراء اجتماعی و سیاسی ناظر به تنظیم رفتار پیروان بهایی در حوزه عمومی موضوع فصل بعدی است.

فصل سوم

زمینه های فکری و عملی

فصل حاضر از دو بخش تشکیل شده است. در بخش اول بدون ورود به بحث احکام دینی و احوال شخصی، برآراء و عقاید اجتماعی و سیاسی بهاییان تأکید می کنیم. این تأکید از حیث تبیین جایگاه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بهاییان در دوره مورد نظر ما یعنی عصر پهلوی اهمیت بسزا دارد.

در بخش دوم به نهادهای اداری بهائیت خواهیم پرداخت و برنقشه های ده ساله، نه ساله، بیت العدل اعظم و مؤسسه ولایت امر الله به عنوان مهم ترین نهاد دینی و اداری بهائیت تأکید خواهیم کرد. در ادامه تشکیلات بهایی در ایران را مورد مطالعه قرار می دهیم.

در این قسمت نگاهی گذرا به تعالیم بهایی که بسی برآن ها پافشاری می شود تأکید می کنیم:

مقدمتا بگویم عبدالبهاء که نقش اصلی را در تدوین و جمع آوری آراء بهاء الله انجام داده، از یک طرف همواره تعالیم دوازده گانه بهایی (نکته قابل ذکر آنکه تعالیم دوازده گانه به هیچ روی در هیچ منبع از منابع متقن بهایی به صورت منظم و منسجم طرح نشده و گاهی هشت تعالیم ذکر شده و گاهی هم به ۴۸ تعالیم رسیده است) و حتی خود آیین بهایی را آیینی یکسره نو و بدیع و بکر معرفی می کند که مثیلی در جهان سابق نداشته و همین دلیل برتری آن بر ادیان گذشته است، اما از طرف دیگر براین باور است که بابیت و بهائیت قیامت ادیان گذشته و به این معنی اکمال و اتمام آنهایند. بابیت قیامت اسلام و اکمال آن و بهائیت قیامت بابیت و اتمام آن است. اگر این ایده را- که وحی مترقی (

progressive revelation

در باب ایده وحی مترقی توضیحی لازم است. بهاییان پیامبر اسلام را خاتم پیامبران نمی دانند و به طور کلی ایده خاتمیت را ساخته و پرداخته ذهن مسلمانان می دانند. حتی برخی از بهاییان اعتقاد به خاتمیت را بیماری فکری ای می دانند که همه امت های گذشته آن را داشته و پیامبر خود را خاتم پیامبران می دانسته اند. هر چند بهاء الله در اشراقات در مورد پیامبر اسلام چنین می گوید: «الصلوة والسلام عل سید العالم و مربی الامم الذی به انتهت الرساله و النبوه و علی آله واصحابه دائماً ابداً سرمداً». (الواح مبارکه حضرت بهاء الله، اشراقات و چند لوح دیگر، بی جا، بی نا، بی تا) ص ۲۹۳. پس وقتی رسالت و نبوت به پیامبر اسلام انتهی یافته و ایشان به این معنا معترف است، بنابراین به بیماری ای باور دارد که همه امم گذشته و از جمله مسلمانان به آن دچارند. هر چند در عمل داستان چیز دیگری است. هم باب و هم خود ایشان [بهاء الله] پیامبرانی اند که بعد از پیامبر اسلام آمده اند و این سلسله البته به خود ایشان ختم نمی شود و هر هزار سال یک بار پیامبر جدیدی که دین و شریعت و کتابش اکمال ماسبق است ظاهر خواهد شد. در اینجا تناقضی است: اگر پیامبر اسلام خاتم النبیین است و بهاء الله به این نکته اعتراف دارد، پس چرا طبق ایده وحی مترقی خود و پیامبر ماسبق یعنی باب را پیامبر ادیان جدید می دانند؟ در ثانی برچه اساس ایشان از این ادعا هم فراتر می رود و ادعای ظهور کلی الهی یا من یظهره اللهی می کند؟ (نام دارد - بپذیریم، پس تعالیم بهایی نه چیزی جدا از بابیت، اسلام، مسیحیت و یهودیت که در راستای آنها اما کامل تر از آنها است، در حالی که رهبران بهایی و به ویژه عبدالبهاء آنها را یکسره نو و بی مثال جلوه می دهند: گویی که اتمام و اکمال ادیان الهی بوده و برای نخستین بار نازل شده اند. گفته وی در خطابات اگر چه طولانی است اما به دلیل اهمیتش آن را میآوریم:

زلزله در شهر نیست جز شکن زلف یار

فتنه در آفاق نیست جز خم ابروی دوست

نداء الله چنان بلند شد که جمیع گوش ها ملتذ گردید و همه الواح مهتزاز و عقول متحیر که این چه ندایی است که بلند است این چه کوکبی است که طالع است یکی حیران بود یکی تحقیق می نمود یکی بیان برهان می کرد جمعی می گفتند تعالیم حضرت بهاء الله فی الحقیقه مثل ندارد روح این عصر است و نور این قرن. نهایت اعتراض این بود اگر نفسی می گفت در انجیل هم شبیه این تعالیم هست، می گفتیم از جمله این تعالیم وحدت عالم انسانی است، این در کتاب است نشان بدهید و صلح عمومی است، این در کدام کتاب است و دین باید سبب محبت و الفت باشد اگر نباشد عدم دین بهتر است، در کدام کتاب است و دین باید مطابق با عقل سلیم و علم صحیح باشد، این در کدام کتاب است و مساوات بین رجال و نساء، در کدام کتاب است و ترک تعصب مذهبی و دینی و تعصب وطنی و تعصب سیاسی و تعصب جنسی

است، و این در کدام کتاب است و از این قبیل والسلام. « (خطابات، جلد سوم، ص ۷۸. هر چند سیره عملی بزرگان بهایی به ویژه بهاء الله و عبدالبها این را نشان نداد. دعواهای جاننشینی که در فصل دوم به آنها اشاره کردم، خودگواهی است بر این مدعا که دین نه تنها در برخی موارد موجب الفت نمی شود، بلکه موجب بدترین تضادهای خانوادگی نیز می تواند بشود.)

اگر این ایده ها نویند و در هیچ کتابی نیامده اند، پس ایده وحی مترقی بی معنا است و اگر وحی مترقی را بپذیریم، دیگر این تعالیم نو و بکر نیستند. در ثانی، اگر ایده وحدت ادیان و وحدت عالم انسانی که از سوی ایشان تبلیغ می شود را قبول کنیم، دیگر نمی توانیم بکر بودن و بی مثل بودن تعالیم را بپذیریم، چرا که قطعاً ماندنی در ادیان سابقه داشته است، والا وحدت ادیان معنایی ندارد.

چنان که ملاحظه می فرمایید، در این سخنان عبدالبها مدعی می شود تعالیم که پدر او آورده، کاملاً بی بدیل و بی نظیر است. اما از سوی دیگر همو در سخنرانی خود در کلیسای موحدین پالو آلتو در کالیفرنیا و به هنگام بحث از تحری حقیقت، در صدد یکی نشان دادن بهائیت و مسیحیت است و اینکه بهائیت چیزی نیست مگر ادامه تعالیم حضرت عیسی مسیح:

هُوَ اللهُ

... این تقالید را ببیند و به اساس حقیقت تشبّث نماید؛ اساسی که حضرت مسیح گذاشت، اساسی که جمیع پیغمبران گذاشتند، آن، اساس بهاء الله است و آن، اساس وحدت عالم انسانی است؛ آن، اساس محبت عمومی است؛ آن، اساس صلح بین دول است؛ آن، اساس صلح عمومی بین ملل است؛ آن، اساس صلح عمومی بین اجناس است؛ آن، اساس صلح عمومی بین اوطان است؛ آن، اساس صلح عمومی بین ادیان است؛ آن، اساس صلح عمومی بین مراتب حیات است.»

نکته دیگر این که برخی از این تعالیم خاص ادیان - آن طور که عبدالبهاء می خواهد نشان دهد - نیستند، بلکه مکاتب بشری هم درباره آنها داد سخن داده و می دهند. برخی دیگر هم گنگ و نامفهوم اند و باید کالبد شکافی شوند. پاره ای نیز هم پوشانی دارند. (یکی از موارد همپوشانی دو گزاره ذیل است: «دین باید سبب الفت و محبت شود» و «هدف از بهائیت تحقق وحدت عالم انسانی است». هر کدام که تحقق پذیرد، به مصداق چون که صد آید نود هم پیش ما است، دیگری هم محقق شده است.)

با این مقدمه تعالیمی دوازده گانه بهایی را توضیح می دهیم.

۳-۱ آراء اجتماعی

۳-۱-۱ تبلیغ و مهاجرت

امر تبلیغ در زمره مهمترین اصول عقیدتی بهائیت است. از آغاز اعلان امر سید علی محمد باب در سال ۱۲۶۰ هجری قمری (۱۸۴۴ م) هویت بابیت و بهائیت با تبلیغ گره خورد. در زمره کارهای اولیه ای که باب انجام داد فرستادن مبلغان و داعیان به مناطق متعدد برای تبلیغ بود. (به روایت منابع بابی، ملاحسین بشرویه ای ملقب به باب الباب اولین حروف

حی و مهمترین آنها به خراسان و ملاصادق خراسانی ملقب به مقدس و ملامحمد علی بارفروشی ملقب به قدوس به کرمان فرستاده شدند.) این سیوه بعدا توسط رهبران بهایی پی گرفته شد.

با فوت شوقی افندی در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۷ در لندن و انقطاع جریان جانشین موروثی که منجر به تشکیل هیأت ۲۷ نفره یادی امرالله و بیت العدل اعظم شد، امر تبلیغ اهمیت مضاعف یافت. به طوری که از این پس این وظیفه دینی نه از سوی یک شخص یا گروهی از اشخاص، که از سوی دستگاهی اداری- دینی با سازماندهی منظم و در قالب طرح های نُه ساله و ده ساله صورت می گرفت.

در کنار این طرح های جهانی باید از نقشه های محلی یاد کنیم که از سوی جامعه بهاییان هر کشور و با توجه به نیازهای آن سرزمین طراحی و اجرا می شدند.

در سطح کوچک تری باید به جلسات ضیافت نوزده روزه ای اشاره کنیم که به قصد تبلیغ «امر الهی» تشکیل می شدند. در بهائیت تبلیغ از مهاجرت جدا نیست و هجرت به نقاطی که از سوی بیت العدل یا محفل ضروری تشخیص داده شود، به قصد تبلیغ و نشر امر صورت می گیرد. امر تبلیغ نیز همانند دیگر آموزه ها ریشه در آراء رهبران بهایی دارد.

عبدالبهاء در لوح وصایا در این زمینه گفته بود: «تبلیغ اهم امور هدایت ملل و امم است» و با در جای دیگر تبلیغ را «اعظم موهبت الهیه خواند». (مجله اخبار امری، ش ۴، سال ۱۳۵۶، اردیبهشت و خرداد ۲۵۳۶، ص ۱۶۴)

شوقی افندی نیز در نامه ای خطاب به محفل ملی ایران «تأییدات الهیه [را] منوط به پیشرفت امر تبلیغ و نفوسی را مشمول «تأییدات غیبیه الهیه» دانست که «شب و روز به تبلیغ امر الله مشغول» و «به نشر نفعات الله مألوف باشند». (مجله اخبار امری، ش ۴، سال ۱۳۵۶، اردیبهشت و خرداد ۲۵۳۶، ص ۱۶۴)

وی برای تأکید بیشتر یادآوری کرد که اگر تبلیغ به تأخیر افتد «تأیید الهی بکلی منقطع» می شود، زیرا «مستحیل و محال است که بدون تبلیغ احبای الهی تأیید یابند». (مجله اخبار امری، ش ۴، سال ۱۳۵۶، اردیبهشت و خرداد ۲۵۳۶، ص ۱۶۴)

علاوه بر این دو بیت، بیت العدل اعظم به همراه محافل ملی و محلی نیز هر یک به سهم خود نقش تبلیغ را به «پیروان امر بهاء» یادآوری کردند. در یکی از دستخط های بیت العدل که به این مسأله اشاره دارد، چنین آمده است: «ولیکن آنچه در صف اول اهمیت است اهتمام تمام و حصر قوی در امر تبلیغ است. باید ذوق و شوق تبلیغ را در قلوب افراد و آحاد یاران القا نمود و مقصد از جمیع تشکیلات و مجهودات و زحمات را تبلیغ امرالله شمرد و اهدافی برای افراد و خانواده ها پیشنهاد کرد و نقشه هایی برای محافل روحانیه و حتی در موارد مقتضی برای جمعیت ها و مراکز تدبیر نمود که کل وظایف محور تبلیغ باشد». (دستخط های بیت العدل اعظم الهی، ۱۰ شهر المشیه، ش ۱۵، سال ۱۳۵۶ آذر و دی ۲۵۳۶ (۱۳۲ بدیع) ص ۵۹۰)

در ادامه این دستخط از شیوه ها و اسلوبی سخن به میان آمده بود که هر تبلیغ باید واجد آن باشد، در غیر اینصورت امر تبلیغ ناتمام می ماند:

«مؤثرترین طریقی که باعث تقویت بنیه معنوی جامعه یاران شود و برمعلومات و شور و شغف و ایقان و اطمینان نفوس بیفزاید و مشکلات داخله را تخفیف دهد همانا رواج بازار تبلیغ است که مغناطیس رب مجید است. لهذا باید یاران را تشویق نمود که به اسلوبی که موافق مقتضیات زمان باشد قیام به انتشار کلمه الله نمایند و با محبت قلبیه صمیمیه با لسان شفقت و آیات الهیه را که جذاب قلوب است القا نمایند و بشارت ملکوت دهند و از تاریخ امر الله و پیشرفت و تقدمش در عالم امکان سخن گویند. باید از مجادله و مناقشه و مناظره و مکابره که غالباً نقض غرض نمایند و مردم را از امرالله دور سازد و احیاناً سبب ضوضاء و مخالفت نفوس شود خودداری نمود و از حکمت غافل نشد و پرده دری ننمود...» (دستخط های بیت العدل اعظم الهی، ۱۰ شهر المشیه، ش ۱۵، سال ۱۳۵۶، آذر و دی ۲۵۳۶ (۱۳۲ بدیع) صص ۵۹۱-۵۹۰)

در مرحله دوم، بیت العدل طی احکامی به محافل ملی هر کشور امر می کرد که بهاییان را به امر مهم تبلیغ تشویق کنند. مجله اخبار امری، « پیام بیت العدل اعظم الهی خطاب به محفل مقدس روحانی بهاییان تهران » ش ۱، سال ۱۳۵۷، فروردین ۲۵۳۷ (۱۳۳ بدیع) ص ۱۷. نکته ای که ذکر آن خالی از اهمیت نیست ممنوعیت تبلیغ در اسرائیل است. بنای این ممنوعیت از زمان بهاء الله گذاشته شده و با قانون دینی دیگری تکمیل می شود و آن هم ممنوعیت اقامت بهائیان در اسرائیل برای بیش از نه روز است. با توجه به اهمیت امر تبلیغ در بهائیت سؤال اینجاست که این استثنا برای چیست؟ گفته می شود که دلیل این امر وجود اماکن مذهبی در آن دیار و همچنین دسترسی آسان به کتب و منابع بهایی است که اسرائیلیان را از تبلیغات بی نیاز می کند. این البته توضیح مجاب کننده ای نیست و کمکی به یافتن پاسخ این سؤال نمی کند که به رغم اهمیت تبلیغ در بهائیت چرا اسرائیل از این قانون مستثنی شده است؟ لازم به یادآوری است که در زمان وضع این قانون اثری از اسرائیل نبود و سرزمین فلسطین در زمره امپراتوری عثمانی به شمار می آمد که سنی مذهب و بسیار متعصب بود. لازم به ذکر است که در آن ایام براساس اصل تقیه بهاء الله و بعد از او عبدالبهاء مرام خود را هرگز علنی تبلیغ نمی کردند، بلکه خود را در زمره فرقه های صوفی مسلمان که تعدادشان در امپراتوری عثمانی کم نبود، معرفی می کردند. پس بهتر است منع تبلیغ در اسرائیل را این چنین تحلیل کنیم که بهاء الله برای حفظ جان خود و اطرافیانش تبلیغ مرامش را در کل امپراتوری عثمانی ممنوع و براساس تقیه رفتار می کرد. ممنوعیتی هم که بهاء الله گذارد از سوی دیگر رهبران بهایی و به ویژه شوقی افندی مورد تأیید قرار گرفت. نکته دیگر اینکه هر چند جامعه و دولت عثمانی مسلمان و سنی مذهب بودند، اما تزییقاتی که بر بهاء الله و عبدالبهاء وارد آمد و منجر به تبعید آنها و زندانی شدن بهاء الله در عکا شد، نه ناشی از تبلیغ عقایدشان - چون اصلاً تبلیغی در کار نبود- بلکه برخاسته از اختلافات داخلی بوده است. عبدالبهاء در مکاتیب، قسمت دوم در ستایش خلافت عثمانی ها چنین می گوید:

إلهی إلهی اسئلک بتأییداتک الغیبیه و توفیقاتک الصمدانیه و فیوضاتک الرحمانیه أن تؤید الدولة العلیه العثمانیه و الخلاقه المحمديه علی التمكن فی الأرض . مکاتیب، قسمت دوم (بی جا: بی نا، بی تا) ص ۳۱۲

«خدایا خدایا، با تأییدات غیبی و توفیقات صمدانی و فیوضات رحمانیت از تودرخواست می کنم که دولت بلند پایه ی عثمانی و خلافت محمدیه را بر مکتب و قدرت یافتن در زمین، تأیید فرمایی.» این دعا گواهی است بر صدق مدعای ما مبنی بر اینکه ایشان این سخنان را نه از سر اعتقاد به پیروزی نهایی و تمکن عثمانیان بر روی زمین، بلکه به سائقه احتیاط و تقیه بیان کرده است. منع تبلیغ در اسرائیل - که البته در آن زمان اسرائیلی نبود- در پرتو این تحولات باید فهمیده شود. به همین منوال است رعایت ظواهر شرعی از سوی رهبران بهایی مانند خواندن نماز جماعت از سوی

ایشان [نماز جماعت جز نماز میت در بهائیت حرام است] شدت تقیه آن قدر بود که وقتی عبدالبهاء درگذشت مردم فلسطین او را مسلمان می دانستند و در تشییع جنازه اش قرآن خوانده شد.

۳-۱-۲ وحدت جهانی

وحدت جهانی از اصول مهم بهایی است و در کانون تعالیم رهبران قرار دارد.

این اصول مهمترین تعالیم دینی اند و به قصد تأسیس « فضائل عالم انسانی » ترویج شدند. (خطابات عبدالبهاء در اروپا و آمریکا در مجموعه خطابات مبارکه. (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۵ بدیع) ص ۲۵۳)

برخی از آنها را نام می بریم و به اجمال اشاره آن ها را بررسی می کنیم:

تحری حقیقت

تحری حقیقت اولین اصل از اصول دوازده گانه ای است که از سوی بهاء الله تعالیم داده شد و پس از وی جانشینش عبدالبهاء آن را آموزش داد.

در اصل ، ترک تقلید یا تحری حقیقت با هدف فاصله گرفتن از اختلاف و نزاع و رسیدن به وحدت و یگانگی عالم بشریت تبلیغ می شود و منظور از آن جستجوی حقیقت بدون افتادن در دام تقلید و در یک کلام « حق جویی » است.

لازم به گفتن نیست که این نکته مدّ نظر همه ادیان است و هیچ آیینی از پیروانش - دست کم در مراحل اولیه دعوت - پذیرش کورکورانه نمی خواهد. اما باید دید منظور از حقیقت در اینجا چیست؟ چون اساس ادیان در بهائیت بایستی یکی باشد، پس آیا مراد از « دین » دین به معنای کلی کلمه است؟ اگر این طور باشد که نقض غرض می شود: باید جستجوی حقیقت را به قصد رسیدن به دین - حال این دین هر چه می خواهد باشد - آغاز کرد و مراد، دین خاصی، حتی بهائیت نیست. پس چرا بهائیت؟ در حالی که با مراجعه به ایقان کتاب اصلی بهائیت در می یابیم که مراد از دین، فقط بهائیت است و از تحری حقیقت باید به بهائیت رسید:

«واین معلوم است نزد هر ذی بصری که اگر این عباد در ظهور هر یک از مظاهر شمس حقیقت، چشم و گوش و قلب را از آن چه دیده و شنیده و ادراک نموده، پاک و مقدس نمودند البته از جمال الهی محروم نمی ماندند.» (بهاء الله، کتاب ایقان. چاپ اول، (مؤسسه ملی مطبوعات بهایی: هو فمایم ، آلمان ، ۱۵۵ بدیع، ۱۳۷۷ شمسی، ۱۹۹۸ میلادی) ص ۹ . یا در جای دیگری درباره کسانی که مقام و جایگاه بهاء الله را انکار کنند این چنین گفته می شود: « من ینکر هذا الفضل الظاهر الباهر المتعالی المنیر ینبعی له بان یسئل عن امه حاله فسوف یرجع الی اسفل الجحیم » عبدالحمید اشراق خاوری، مائده آسمانی ، جلد چهارم (بی جا: بی نا، ۱۲۹ بدیع)، ص ۳۵۵)

عبدالبهاء در همین مقوله سخنی دارد که کار را بر محقق منصف بسی دشوار می کند:

«میزان ادراک، آن چه مسلم است، منحصر در چهار موازین است؛ یعنی حقائق اشیاء به این چهار چیز ادراک می شود:

اول، میزان حس است، یعنی آن چه به چشم و گوش و ذائقه و شامه و لامسه احساس می شود... میزان حس ناقص است؛ زیرا خطا دارد... در بسیار امور خطا می کند، لهذا نمی شود بر آن اعتماد کرد.

میزان ثانی میزان عقل است... اختلاف فلاسفه اولی و عدم ثبات و تبدیل فکر، دلیل بر این است که میزان عقل تامّ نیست! چه، اگر میزان عقل تامّ بود، باید جمیع، متفق الفکر و متحد الرأی باشند.

میزان ثالث میزان نقل است و آن، نصوص کتب مقدسه است... این میزان هم تامّ نیست، به جهت آن که نقل را عقل ادراک کند...

پس بدان، آن چه در دست ناس است و معتقد ناس، محتمل الخطاست؛ زیرا در اثبات و نفی شیء اگر دلیل حسی آرد، واضح شد که آن میزان تامّ نیست و اگر دلیل عقل گوید آن نیز تامّ نیست، با اگر دلیل نقلی گوید آن نیز تامّ نیست. پس واضح شد که در دست خلق میزانی نیست که اعتماد نمایی، بلکه فیض روح القدس میزان صحیح است که در آن ابداء شک و شبهه نیست و آن تأییدات روح القدس است که به انسان می رسد و در آن مقام، یقین حاصل می شود.» (مفاوضات، ص ۲۲۴ و ۲۲۵) (براساس نسخه دیجیتالی، فصل موازین ادراک)

به این ترتیب راه هر گونه تحری بسته می شود و مسیر، منحصر به فیوضات روح القدس می گردد که آن هم معلوم نیست برای چه کسانی و چگونه حاصل می شود.

وحدت عالم انسانی

منظور از وحدت عالم انسانی دقیقا چیست؟ آیا مراد ایجاد یگانگی میان همه انسان ها، فارغ از رنگ و نژاد و زبان و دین است؟ اگر این طور است، مگر بقیه ادیان چه می گویند؟ فارغ از یهودیت، آیا اصطلاح «فرزندان خدا» که در مسیحیت تبلیغ می شود یا «امت واحده» در اسلام، به چیزی غیر از وحدت عالم انسانی اشاره دارد؟

افزون بر این، اگر وحدت ادیان مدّ نظر باشد و براساس تعالیم بهایی، بنا بر این باشد که همه ادیان سابق و حاضر، در کل واحدی گرد هم آیند، این اصل تضعیف کننده اساس بهائیت و از بین برنده مرزبندی میان خود آیین بهایی با دیگر ادیان است، در حالی که می دانیم از جمله مهمترین کارهای یک دین تعیین حدود و ترسیم مرز میان خود و دیگری است.

عبدالبهها می گوید جمیع بشر «مشمول الطاف جمیل اکبرند، بندگان یک خداوندند و پرورده حضرت ربوبیت» (مفاوضات، ص ۲۲۴ و ۲۲۵) (براساس نسخه دیجیتالی، فصل موازین ادراک) اینها هر چه معنا بدهد نه وحدت عالم انسانی معنا می دهد و نه اصلا تعلیم و آموزه دینی است؛ چرا که متضمن راه کار عملی برای تنظیم رفتار و گفتار بهاییان نیست. از این جملات که «همه انسان ها مشمول الطاف جمیل اکبرند یا بندگان یک خداوند» نه شریعتی زاینده می شود و نه تعلیم و آموزشی که زندگی فرد فرد بهاییان را معنا دار کند و به آنها هویت ببخشد.

اما اگر وحدت عالم انسانی آن است که از قول عبدالبهها خواهیم آورد، به راستی این گونه نگاه، محل تردید و تأمل جدی است. به سخن عبدالبهها بنگرید:

« به عالم انسانی مهربانی کنید و به نوع بشر مهرپرور گردید، بیگانگان را مانند آشنا معامله نمایید و اغیار را به مثابه یار نوازش فرمایید، دشمن را دوست ببینید و اهرمن را ملائکه شمارید، جفاکار را مانند وفادار به نهایت محبت رفتار کنید و گرگان خونخوار را مانند غرالان ختن و ختا مشک معطر به مشام رسانید. خائنان را ملجا و پناه گردید و مضطربان را سبب راحت دل وجان.» (خطابات عبدالبهاء، پیشین، جلد سوم، ص ۱۶۰)

البته روشن است که مهربانی به نوع انسان سخن پسندیده ای است که در نوع تعالیم حتی غیر الهی دیده می شود، اما دشمن را دوست دیدن، اهرمن را ملائکه شمردن، با جفاکار مانند وفادار رفتار کردن، گرگان خونخوار را مانند غزالان ختن و ختا مشک معطر به مشام رساندن، خائنان را ملجاً و پناه گردیدن، اموری است که تنها در سخن رانی رخ می نماید و در عمل، نه بهاء الله چنین بود و نه عبدالبهاء و نه هیچ بهایی خردمند دیگر؛ زیرا این گونه بودن با فطرت آدمی سازگار نیست.

دین باید سبب الفت و محبت شود.

آموزه دیگر جایگاه دین به عنوان «اساس محبت... و بنیان ارتباط و وحدت» (خطابات عبدالبهاء، پیشین، جلد سوم، ص ۱۶۰) است و اگر دین نتواند کار ویژه خود را در این زمینه انجام دهد و به عوض الفت سبب عداوت شود آنگاه «عدم دین به از وجود آنست و تجرد از دین مرجح به آن». (خطابات عبدالبهاء، پیشین، جلد سوم، ص ۱۶۰)

اولاً منظور از دین در اینجا چیست؟ اگر دین به معنای کلی کلمه و بدون مشخص کردن دین و مکتب خاصی است باید بگوییم آن وقت دیگر این تعلیم دینی بهایی نیست و می تواند خاص هر دین و مرامی باشد؛ پس باز هم چرا بهائیت؟

دوم اینکه اگر این گزاره را اصلاً معنادار بدانیم که دین باید سبب الفت شود، این الفت بایستی میان چه کسانی باشد؟ میان پیروان خود آن دین؟ اگر چنین است همه ادیان این را می گویند و خاص بهائیت نیست و اگر چنین نیست و الفت باید میان پیروان بهایی و ادیان دیگر برقرار شود که اصلاً عملی نیست. هر دینی بالطبع مخالفینی دارد که دنبال هر چه باشند دنبال الفت با پیروان یک دین و آیین خاص نیستند.

سوم اینکه باز هم مشکل بالا پیش می آید: مرز میان یک باورمند بهایی و غیر بهایی کجاست؟ یکی از کارکردهای ادیان هویت سازی و ترسیم مرز هویتی میان خود و دیگری است که با قبول الفت میان بهائیت و دیگر ادیان این غرض نقض می شود.

دین باید مطابق با علم و عقل باشد

چرا که این دو «از برای انسان دو بال است که با آن پرواز نماید، جناح واحد کفایت نکند. هر دینی که از علم عاری است عبارت از تقلید است و مجاز است نه حقیقت. لهذا تعلیم از فرائض دین است.»

در اینجا نیز ناگزیرم بپرسیم توأم بودن دین با کدام علم؟ علوم بسیاری را می شناسیم که در اصول و مبانی، روش ها و معرفت شناسی با هم متفاوتند. آیا به اعتبار این تفاوت ها و تعددها دین های مختلف هم باید داشته باشیم؟ اگر چنین است پس ادیان بیشماری هم خواهیم داشت که بهائیت هم فقط یکی از آنها است. پس چرا تبلیغ برای بهائیت؟

تبلیغ این آموزه ها و تعالیم از سوی عبدالبهاء و دیگر رهبران بهایی عجیب است؛ چون به مصداق از قضا سرکنگبین صفرافزود نه تحکیم کننده پایه و مبانی اعتقادی بهایی که تضعیف کننده آن به نفع همه ادیان و حتی مکاتب بشری و اخلاقی است. به ویژه که به نظر می رسد این آخری از آن دسته تعالیم کنگ و مبهم باشد که با توضیح کوتاه ما بیشتر برابهامش افزوده هم می شود. (خطابات عبدالبهاء، پیشین، جلد سوم، ص ۱۶۰)

همچنین در بررسی تحری حقیقت گفتیم که از منظر عبدالبهاء عقل کاره ای نیست و تنها فیض روح القدس کارساز است. پس به نظر می رسد که چندان هم عقل جایگاهی ندارد و مجددا باید به فیض روح القدس که ربطی به عقل ندارد روی آورد.

از آن مهم تر ادعای نو بودن این اصل است. در بررسی پرورنده این فراز می بینیم که چندان هم جدید و بدیع نیست و در حقیقت بازگویی سخنان علی علیه السلام است. در آغاز فصل دوازدهم کتاب بهاء الله و عصر جدید از عبدالبهاء نقل شده است: «حضرت علی داماد حضرت محمد فرموده اند: «هر مسأله ای با علم موافق است، باید با دین نیز موافق باشد؛ آن چه را عقل ادراک ننماید، دین آن را نباید قبول کند. دین و علم توأم اند؛ هر دینی مخالف با علم نباشد، صحیح نیست.» (اسلمنت، جان ابنزر، بهاء الله و عصر جدید، ترجمه فارسی، (حیفا: بی جا، ۱۹۳۲)

جدایی دین از سیاست

با این استدلال که دین ماهیتا به عالم اخلاقی تعلق دارد و امری روحانی و وجدانی است، اما «سیاست عالم با اجسام» (اسلمنت، جان ابنزر، بهاء الله و عصر جدید، ترجمه فارسی، (حیفا: بی جا، ۱۹۳۲) است، بنابراین این دو بنا به ملاحظه متفاوتشان نباید در امور هم دخالت کنند.

ریشه منع دینی دخالت در سیاست در آراء جملگی رهبران بهایی است. در درجه بعد فرامین مذهبی بیت العدل بودند که مکررا احبا را از پرداختن به امور سیاسی منع می کردند. بهاء الله در کتاب اقدس در این باره چنین گفته است: «هیچ کس نباید با حاکمان و پادشاهان از در مخالفت درآید، بپذیرید هر آنچه که از جانب آنها می آید و به سوی قلوب برگردید.»

وی همچنین در لوح بشارات در این زمینه چنین می گوید: «بشارت پنجم، این حزب [بهائیت] در مملکت هر دولتی ساکن شوند باید به امانت و صدق و صفا به آن دولت رفتار نمایند. هذا ما نزل من لدی امر قدیم.»

در رساله سیاسیة نیز وی در یکی از بخش های این رساله به صراحت هرکسی را که به امور سیاسی بپردازد و حتی درباره مسائل سیاسی صحبت کند از جرگه بهائیت خارج می داند: «هر نفسی را که می بینید در امور سیاسی صحبت می دارد بدانید بهایی نیست. این میزان است؛ زیرا اساس امر بهایی الفت بین جمیع ملل و ادیان است و مکالمات سیاسی سبب تفرقه و حصول شدت و تعصب.»

علت این امر نیز یکی تأکید وی و جانشینانش بر اصولی همچون وحدت ادیان، وحدت جهانی و صلح جهانی است و چون در نظر آنها مداخله در سیاست و حتی پرداختن به امور سیاسی در تخالف با این اهداف قرار دارد، لذا پرداختن به آن ممنوع است.

شوقی افندی آخرین رهبر بهایی نیز به عدم مداخله در سیاست معتقد بود. «کاملاً متذکر و پرانتباه هستند و به خوبی مستحضرنند که اگر خدای ناخواسته فرد بهایی بخواهد در امور سیاسی دخالت کند باید قبلاً انتساب خود را از جامعه بهایی قطع نماید یعنی به جمیع مردم ابلاغ کند که چون قصد مداخله در سیاست دارد، علیهذا به نص صریح هیچ گونه تعلق و ارتباطی با جامعه بهایی ندارد.» (از محفل روحانی با ملی بهاییان ایران به محافل مقدسه روحانیه شیدالله ارکانهم، شماره ۲، ۸/۱۲/۲ شهر الجمال ۱۳۷ بدیع، ۵۹/۱/۲۰، ص ۳)

وی در فرازی دیگر از سخنانش که خطاب به محفل روحانی ملی ایران بود، این محفل را مسئول و موظف دانست تا به پیروان بهایی یادآور شود که «انحراف از دستورات الهیه و مداخله در امور سیاسی و شرکت در احزاب مختلفه موجب ندامت و پشیمانی است.»

جدایی دین از سیاست یا عرفی گرایی قرن هاست در عالم مسیحیت تبلیغ و ترویج می شود و امر نویی نیست. در اسلام نیز به رغم داستان یکسره متفاوتی که از مسیحیت دارد، باز هم صاحبان ایده جدایی دین از سیاست کم نبوده و نیستند و از این رو این ایده خاص بهائیت نیست؛ هر چند اگر بنا است حکومت جهانی تشکیل شود، این حکومت بر چه اساس اداره می شود؟ مهمتر اینکه اصلاً سخن گفتن از تشکیل حکومت آن هم حکومتی در مقیاس جهانی توسط آیینی که از منع مذهبی دخالت در سیاست و جدایی دین از سیاست سخن می گوید، چگونه قابل توجیه است؟ (می دانیم که در بهائیت کسی حق تعرض به دیگری را ندارد؛ به طوری که حتی اگر این دیگری متجاوز هم باشد نمی توان مقابله به مثل کرد و به این معنا حکم جهاد به کلی محو شده است. بهاء الله در گنجینه حدود و احکام، باب سی و ششم بشارت می دهد «این ظهور، ظهور رحمت کبری و عنایت عظمی است؛ چه که حکم جهاد را از کتاب محو نموده و منع کرده است.» گنجینه حدود و احکام، باب سی و ششم، ص ۲۷۰. یا در مجموعه الواح می گوید: «یا اهل ارض بشارت اول که از ام الکتاب در این ظهور اعظم به جمیع اهل عالم عنایت شد، محو حکم جهاد است از کتاب مجموعه الواح مبارکه، نسخه اینترنتی، ص ۱۱۷. عبدالبهها هم به همین منوال نه تنها افراد بلکه هیأت اجتماعی را از دست زدن به انتقام منع و توصیه می کند که در عوض بکوشید و از وقوع جرم پیشگیری کنید. عبدالبهاء عباس افندی، النور الأبهی فی مفاوضات عبدالبهاء یا گفتگو بر سر ناهار، به اهتمام کلیفورد بارنی، (مصر، ۱۳۳۹/۱۹۲۰ هجری قمری) ص ۲۰۲. حال نکته ای که مطرح می شود این است که چگونه حکومت جهانی را بدون ساده ترین و بدیهی ترین قوانین و مقررات جنایی می توان اداره کرد؟ اصلاً چگونه می توان این اصول را در عمل پیاده نمود؟)

تساوی حقوق رجال و نساء

منظور از این اصل لزوم برابری حقوقی کامل زن و مرد «ترقی و رعایت و حرمت زنان» (می دانیم که در بهائیت کسی حق تعرض به دیگری را ندارد؛ به طوری که حتی اگر این دیگری متجاوز هم باشد نمی توان مقابله به مثل کرد و به این معنا حکم جهاد به کلی محو شده است. بهاء الله در گنجینه حدود و احکام، باب سی و ششم بشارت می دهد «این ظهور، ظهور رحمت کبری و عنایت عظمی است؛ چه که حکم جهاد را از کتاب محو نموده و منع کرده است» گنجینه حدود و احکام، باب سی و ششم، ص ۲۷۰. یا در مجموعه الواح می گوید «یا اهل ارض بشارت اول که از ام الکتاب در این ظهور اعظم به جمیع اهل عالم عنایت شد، محو حکم جهاد است از کتاب مجموعه الواح مبارکه، نسخه اینترنتی، ص ۱۱۷. عبدالبهها هم به همین منوال نه تنها افراد بلکه هیأت اجتماعی را از دست زدن به انتقام منع و توصیه می کند که در

عوض بکوشید و از وقوع جرم پیشگیری کنید. عبدالبهاء عباس افندی، النور الأبھی فی مفاوضات عبدالبها یا گفتگو بر سرناهار، به اهتمام کلیفورد بارنی (مصر، ۱۹۲۰ / ۱۳۳۹ هجری قمری) ص ۲۰۲ حال نکته ای که مطرح می شود این است که چگونه حکومت جهانی را بدون ساده ترین و بدیهی ترین قوانین و مقررات جنایی می توان اداره کرد؟ اصلاً چگونه می توان این اصول را در عمل پیاده نمود؟) است، چرا که در زندگی با مردان سهیم و شریک اند و از حیثیت انسانی با آنها یکسان. عبدالبها در مکاتیب می گوید: «تا عالم نساء متساوی با عالم رجال در تحصیل فضائل و کمالات نشود فلاح و نجاج چنانکه باید و شاید ممتنع و محال.»

در ادامه به پاره ای از موارد نقض این اصل اشاره می کنم. حج یکی از اعمال عبادی بهایی است وبالطبع زن هم در این عمل عبادی دارای «حق» است. اگر بنا بر تساوی تام و کامل حقوق میان زن و مرد است، همان گونه که بر مردان واجب است ت حج بهایی انجام دهند بر زنان هم باید واجب باشد، اما زنان از این عمل عبادی محروم اند. این حکم در کتاب اقدس چنین آمده است: «قد حکم الله لمن استطاع منکم حج البيت دون النساء عفی الله عنهن رحمه من عنده انه لوع المعطى الوهاب» (عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، چاپ سوم (بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع) صص ۶۸-۶۷) خداوند حکم کرده است هر یک از شما به جز زنان که توانایی دارد، حج گزارد. و یا عبدالبها می گوید: «حج بیت که بر رجال است، بیت اعظم [خانه بهاء الله] در بغداد و بیت نقطه [خانه باب] در شیراز.» (عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، چاپ سوم، (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع) ص ۶۸)

سهم الارث نیز در بهائیت چنان است که می خوانیم: بهاء الله در کتاب اقدس می گوید: «وجعلنا الدار المسکونه والالبسه المخصوصه للذریه من الذکران دون الاناث والوراث انه لعو المعطى الفیاض» یعنی «و خانه مسکونی و لباس های مخصوص را برای فرزندان پسر به جز دختران و دیگر وارثان قرار دادیم.» (عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، چاپ سوم، (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری ۱۲۸ بدیع) ص ۱۲۵)

وی همچنین مواردی را ۲۵۲۰ [عددی که بر تمامی اعداد یک رقمی قابل تقسیم است] قسمت کرده و هفت طبقه را هم مشخص کرده که ارث به آنها تعلق می گیرد. این هفت گروه و سهم آنها چنین است: سهم فرزندان ۵۴۰، سهم زن یا شوهر ۴۸۰، سهم پدر ۴۲۰، سهم مادر، ۳۶۰، سهم برادر ۳۰۰، سهم خواهر ۲۴۰، سهم معلم ۱۸۰. (عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، چاپ سوم، (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع) ص ۱۱۷)

می بینیم که سهم پدر از مادر و برادر از خواهر بیشتر است.

عبدالبها هم در ادامه توضیح می دهد: «دار مسکونه و البسه مخصوصه تعلق به ولد بکر.» یعنی ارشد اولاد متوفی، نه به عموم اولاد ذکور دارد. (عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، چاپ سوم، (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع) ص ۱۲۶) عبدالحمید اشراق خاوری توضیح می دهد که «مقصود از ولد بکر ارشد اولاد ذکور باقی است شمول با رشد اناث ندارد و لو اکبر اولاد اناث باشد و اینکه در اولاد ذکور دون اناث می فرماید مراد آنست که شاید شخصی ده اولاد ذکور دارد اگر اکبر فوت شود ثانی جای او قائم است اگر ثانی فوت شود ثالث جای او قائم است و اگر ثالث فوت شود رابع جای او قائم است.» (عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، چاپ سوم، (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع) ص ۱۲۷، ص ۱۲۷) به این ترتیب میان مردان هم تفاوت است چه رسد میان مردان و زنان. البته با توجه به میزان متفاوت مهریه زنان شهری و روستایی تساوی بین جنسی هم وجود ندارد. مثلاً مهریه ی

زنان روستایی حداقل نوزده مثقال و حداکثر ۹۵ مثقال نقره است و مهریه ی زنان شهری همین میزان طلا؟! (عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، چاپ سوم، (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع) ص ۱۶۸. قد قدر للمدن تسعه عشر مثقالا من الذهب الابریز [طلای خالص] وللقری من الفضة ومن اراد الزیاده حرم علیه ان يتجاوز عن خمسه و تسعين مثقالا كذلك كان الامر بالعز مسطورا.)

هر چند در مورد احکام طلاق «اعلان فصل از طرف زن و مرد هر دو جائز است... [هر چند] طرفین بعد از حدوث کدورت باید یک سال صبر کنند.» (به این سال ایام اصطبار می گویند و فلسفه آن تعجیل نکردن طرفین در امر طلاق است تا شاید رجوعی صورت گیرد. در ضمن در این ایام نفقه زن اعم از بهایی و غیر باید از سوی مرد پرداخت شود. گنجینه حدود و احکام، پیشین، باب سی و هفتم، صص ۲۹۱-۲۷۶) بنای بهاء الله و عبدالبهاء ندارد. وی در لوح محفل روحانی مرکزی ایران چنین می گوید: «اما در خصوص کراهت بین زوج و زوجه از هر طرفی کراهت واقع. حکم تربص جاری و در این مقام حقوقی طرفین مساوی امتیاز و ترجیحی نه» (گنجینه، گنجینه حدود و احکام، پیشین، باب سی و هفتم، ص ۲۷۹ به نقل از اخبار امر طهران، شماره ۱۰، سنه ۸۶ مطابق ۱۳۰۸)

از آن مهتمتر قانونی است که بر طبق آن اعضای بیت العدل اعظم فقط باید مردان باشند.

بهاء الله در کتاب اقدس در این رابطه چنین گفته است: «ونوصی رجاله بالعدل الخاص» و همچنین در آیه ۱۲۳ اقدس می گوید: «یا رجال العدل کونوا رعاہ اغنام الله فی مملکتہ.» (خاوری، گنجینه، پیشین، ص ۲۱۹) این معنا توسط عبدالبهاء نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ به طوری که فصل دوم از باب بیست و هفتم گنجینه حدود و احکام به «اینکه اعضای بیت العدل عمومی باید از رجال باشند» اختصاص دارد.

هدف نهایی بهابیت گسترش در سراسر جهان به عنوان دین موعود بشریت و تشکیل حکومت جهانی براساس دستورات و تعالیم رهبران آن است (خاوری، گنجینه، پیشین، صص ۱۰۱-۱۰۰) تا از همین طریق وحدت جهانی حاصل آید. یکی از ابزارهای رسیدن به این هدف هم برگزیدن زبانی جهانی است (اسپرانتو) فارغ از همه تعصبات زبانی، فرهنگی و قومی. (خاوری، گنجینه، پیشین، صص ۱۰۱-۱۰۰)

۳-۱-۳ اصل جهان وطنی (cosmopolitanism)

اصل جهان وطنی یکی از اصول مهم بهابیت است که ارتباط نزدیکی با اصول وحدت جهانی و صلح جهانی دارد. بهاء الله در این باره در اقدس چنین گفته است: «عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن» (وعده صلح جهانی: ترجمه بیانیه بیت العدل اعظم خطاب به اهل عالم (ویلمت، ایلینوی، دارالانشاء لجنه امور احبای ایرانی - آمریکایی ۱۹۸۵ (ص ۹) از این چشم انداز صلح طلبی آرزوی جدید و نوظهوری نیست که به تازگی تبلیغ و ترویج شده باشد، بلکه «آرزوی دل و جان نیک اندیشان جهان در قرون و اعصار» است. (وعده صلح جهانی، ترجمه بیانیه بیت العدل اعظم خطاب به اهل عالم (ویلمت ایلینوی، دارالانشاء لجنه امور احبای ایرانی - آمریکایی ۱۹۸۵) ص ۹)

لازمه تحقق وحدت جهانی و صلح بین ادیان و اقوام از میان برداشتن مرزبندی ها میان ادیان و مذاهب است، چرا که همگی از یک قول و از یک کلام پرده برمی دارند. به همین اندازه کوشش در جهت در جهت کمرنگ کردن خط کشی های میان ملل نیز واجد اهمیت بسیار است و تعصب ملی «و مبالغه و افراط در تمسک به اصول ملیت که جدا از حس

وطن پرستی سالم و مشروع است» باید جای خود را به «وفاداری وسیعتر یعنی محب عالم انسانی بدهد.» (وعده صلح جهانی: ترجمه بیانیه بیت العدل اعظم خطاب به اهل عالم (ویلمت، ایلینوی، دارالانشاء لجنه امور احبای ایرانی - آمریکایی، ۱۹۸۵) ص ۹. یکی از مهمترین موارد نقض وحدت عالم انسانی را که مبنای نظری هم دارد، می توان در آراء شوقی افندی آخرین رهبر بهایی دید. راجع به احبائی که به واسطه غفلت و نادانی از تشکیلات اداری منفصل شوند سؤال نموده بودید آیا به محافل عمومی دعوت شوند یا خیر؟ فرمودند: دعوت آنان جایز نه و نسبت به کسانی که از جامعه امر منفصل شده اند آیا سلام و کلام با آنها جایز است یا نه؟ فرمودند اگر چنانچه انفصال روحانی است تکلم به هیچ وجه جائز نه» (توفیعات شوقی، سنه ۱۰۲-۱۰۹، ص ۹۴)

در عمل شاید نتوان میان این اصول یعنی وحدت جهانی، صلح جهانی واصل جهان وطنی تفکیک قائل شد: چرا که هر سه از یک مهم حکایت دارند و آن وحدت ادیان است و وقتی حاصل می شود که این سه به دست آمده باشد.

در ارزیابی کلی این اصول باید پرسید که چه راهکارهایی برای تحقق این اصول و عملی کردن آنها وجود دارد؟ اگر بنا است حکومت جهانی تشکیل شود بر چه مبنایی و با چه روش هایی این حکومت شکل می گیرد و اداره می شود؟ چگونه می توان صلح میان ادیان را تضمین کرد؟ چگونه می توان برابر زن و مرد را در عمل تحقق بخشید؟ این سؤالات را می توان در مورد اصل تعلیم و تربیت؛ استفاضه از فیض روح القدس، تعدیل معیشت نوع بشر و تمامی دیگر اصول پرسید.

در ثانی، می دانیم هیچ یک از اینها تازگی ندارد و عقل بشر برای هزاران سال تعطیل و معطل نبوده که در آغاز قرن بیستم بخواهد به کار افتد و به آوردن این اصول بیاندهد. تمامی ادیان و مکاتب فکری و اخلاقی گفته ها را گفته اند و از این منظر بهائیت آنچنان هم بی مثل و نظیر نیست.

نکته سوم اینکه با توجه به اینکه بهاییان بابت را دین مستقل می دانند و میان بابت و تأسیس بهائیت تنها بیست سال فاصله بوده و تعلیم بابی در بسیاری موارد بسیار خشن و مغایر با اصول بهایی است، در فاصله این بیست سال چگونه وحی الهی بر تأسیس و برقراری دیانتی این قدر متفاوت و بلکه متضاد اراده کرده است؟ تا آنجا که می دانیم هر وحی جدیدی تکمیل کننده وحی قدیم است و نه ناقض آن. هر چند شوقی افندی در جلد دوم قرن بدیع در این زمینه توضیحی خواندنی دارد:

«جمال اقدس ابهی [یعنی بهاء الله] در رد شبهات معترضین که ظهور مبارک را به علت ترادفش با ظهور حضرت اعلی [یعنی باب] و اشراقش به فاصله قلیل بعد از طلوع آن فجر حقیقت، مباین اراده رحمان و قبل از اکمال دور بیان و ظهور ثمره آن در عالم امکام شمرده اند، می فرماید « ملاحظه نمایید چگونه در این ظهور بدع قدس رحمانی در سنه تسع در سرّ سر نفوس مقدسه مطهره زکیه در همان حین تکمیل شدند» و نیز در مقام دیگر می فرماید « در ظهور این ظهور اعظم اکرم مع آنکه ایامی از ظهور گذشته حکمتی است مستور و سری است مقنوع و وقتی بوده مخصوص و مطلع نشده و نخواهد شد به او نفسی مگر آنکه در کتاب مکنون نظر نماید.» (شوقی افندی، کتاب قرن بدیع، قسمت دوم، ترجمه نصرت الله مودت (بی جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۵ بدیع) صص ۱۲-۱۱)

به منظور بررسی تشکیلات اداری بهایی در دوران مورد نظر باید به دو نقشه ده ساله و نه ساله ای مراجعه کنیم که بر مبنای توصیه های رهبران بهایی به وجود آمدند. بر طبق اولین نقشه (نقشه ده ساله) افزایش کمی و کیفی فعالیت های تبلیغاتی تشکیلاتی و سازمانی بهاییان در ایران دقیقاً با تثبیت قدرت پس از کودتای ۱۳۳۲ - ۱۹۵۴ همزمان شد. این نقشه موسوم به «نقشه بدیعه جهاد کبیر اکبر الهی» خود به چندین طرح متعدد کوچکتر تقسیم شده بود که می بایست یکی پس از دیگری تا سال ۱۳۴۲ به اجرا گذارده شود. بر اجرای این نقشه ها مرکز جهانی بهایی واقع در عکا نظارت داشت. (سند شماره ۴۳۷. ص ۲، مرکز اسناد انقلاب اسلامی)

نقشه ده ساله شامل ۲۸ هدف جزئی بود که به طور عمده بر افزایش تعداد پیروان بهایی در سرتاسر دنیا، «مضاعفه عدد اقالیم که در ظل امر الهی وارد گشته» «از دیاد عدد لغاتی که آثار امریه به آن ترجمه یا طبع شده یا در دست طبع است»، «مضاعفه عدد مشرق الاذکار در جامعه بهایی» خرید مکان های مقدس بهایی در ایران، و افزایش چهار برابر تعداد محافل مرکزی روحانی متمرکز بود. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، سند شماره ۱۱۲۴، «صور تجلسه محفل روحانی ملی ایران») اما شاید مهمترین هدف نقشه را بتوان تأسیس بیت العدل اعظم در اسرائیل (ارض اقدس) دانست که قرار بود پس از تشکیل محکمه بهائی در این سرزمین و انتخاب «هیأت تشریحیه پیروان امر الهی» صورت گیرد. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، سند شماره ۱۱۲۴، «صور تجلسه محفل روحانی ملی ایران»)

مرکز جهانی بهایی که مجری و ناظر این نقشه بود چند خصیصه کلی داشت:

- ۱- این تشکیلات فقط در «مسائل وجدانیه و روحانیه» بهاییان دخالت می کرد و به هیچ وجه وارد «امور مدنی واجتماعی افراد بهایی» نمی شد. (پیشین، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۳)
- ۲- تشکیلات اداری نیز مشمول اصل عدم دخالت در سیاست می شدند.
- ۳- خدمت در این تشکیلات و همچنین در محافل ملی و محلی افتخاری بود و بدون دریافت هرگونه اجر و مزد مادی صورت می گرفت.
- ۴- در این دستگاه، هیچ فردی «شاخص یا فوق تشکیلات» نبود و اخذ رأی نیز فقط براساس مشورت صورت می گرفت.
- ۵- انتخابات محافل «سری و آزاد» بود، و شرکت افراد در انتخابات وظیفه روحانی شمرده می شد. مسئولیت های منتخبین نیز فریضه ای مذهبی تلقی می شد. (پیشین، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۳)

۳-۲-۲ بیت العدل اعظم

تشکیل دستگاه تقنینیه یا بیت العدل اعظم مهمترین هدف نقشه ده ساله بود. این نهاد اختیارات زیر را داشت:

الف: وضع قوانین در موارد غیر منصوصه به استثنای عبادات،

ب: حل جمیع مسائل مشکله و امور مبهمه و مسائل مختلف فیه.

ج: [بیت العدل] مرجع کل امور است برای هدایت جامعه جهانی بهایی و پیشرفت امر الهی». (دایره المعارف بزرگ اسلامی، پیشین، ص ۲۱۵، ومجله آهنگ بدیع، ش ۷، سال ۱۸، شماره مسلسل ۱۹۹، مهر ۱۳۴۲، اکتبر ۱۹۶۳، ص ۲۷۷)

برخی از مقررات اداری و اجرایی این تشکیلات مثل شرایط عضویت در بیت العدل و مدت زمان آن با توجه به مصلحت اعضا و تصمیم آنها تعیین می شد. از بیت العدل در منابع بهایی با عنوان «رکن اهم ارکان ثلاثه حکومت مرکزی بهایی» (آهنگ بدیع، پیشین، ص ۲۷۷) یاد شده که در ورای کلیه تشکیلات و مؤسسات، افراد و اشخاص قرار داد و اطاعت از آن بدون استثنا بر همه واجب است.

این نهاد در حقیقت محفلی است برخاسته از محفل های کوچکتر محلی و محافل ملی که جهت ساماندهی امور بهاییان بر مبنای دستورات بهاء الله در کتاب اقدس و دیگر آثار او صورت می گیرد. بهاء الله در «اقدس» در این باره چنین گفته بود: «قد کتب الله علی کل مدینه ان يجعلوا فیها بیت العدل و یجتمع فیها النفوس علی عدد البهاء وان ازاد لالباس...» (اقدس، ص ۲۶، یعنی «خداوند بر همه ساکنان شهرها واجب کرد که بیت العدل برپا دارند و در آن مردم جمع شوند به عدد بهاء و اگر زیادتیر هم شد اشکالی ندارد) همچنین در «گنجینه حدود و احکام» در همین زمینه آمده است:

«در هر مدینه از مدائن ارض به اسم عدل بیته بنا کنند و در آن بیت علی عدد الاسم اعظم از نفوس زکیه مطمئنه جمع شوند و باید این نفوس حین حضور چنان ملاحظه کنند که بین یدی الله حاضر می شوند چه که این حکم محکم از قلم قدم جاری شده لحاظ الله به آن مجمع متوجه. وبعد از ورود باید وکاله من انفس العباد در امور ومصالح کل تکلم نمایند مثلا تبلیغ امر الله اولاً چه که این امر اهم امور است تا کل کنفس واحده در سرادق احدیه وارد شوند و جمیع من علی الأرض هیکل واحد مشاهده شوند.» (خاوری، گنجینه حدود و احکام، پیشین، ص ۲۱۴)

پس از بهاء الله، عبدالبهاء نیز در الواح وصایا چنین پیش بینی کرده بود که باید بیت العدل با انتخاب عمومی تشکیل شود و اعضای آن «نفوس مطمئنه ای [باشند]... که مظاهر تقوای الهی و مطالع علم و دانایی و ثابت بر دین الهی و خیر خواه جمیع نوع انسان» اند. (مجموعه دروس تابستانه بهایی، «نصوص مبارکه درباره بیت العدل اعظم» مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع، ۱۳۴۰، ص ۳۰) به علاوه، بیت العدل باید مطابق با ترتیب و نظامی که در اروپا انتخاب می شود برگزیده گردد: «و چون... بیوت عدل ممالک، بیت العدل اعظم را انتخاب نمایند و در هر زمان که جمیع احباء در هر دیار و کلابی تعیین نمایند و آنان نفوسی را انتخاب کنند و آن نفوس هیأتی را انتخاب نمایند، آن بیت العدل اعظم است.» (مجموعه دروس تابستانه بهایی: «نصوص مبارکه درباره بیت العدل اعظم» مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع، ۱۳۴۰، صص ۳۰-۳۱)

بدین ترتیب می بینیم که بیت العدل باید در تعریف «جمیع امور امری جهان را متحد ساخته، قوت [دهد] مرتب نموده و راهنمایی [کند] زیرا این معهد اعلی سرچشمه اقدامات و اجرائات کلیه بهاییان است و معین و مرجع این عبد ناتوان. (مجموعه دروس تابستانه بهایی، «نصوص مبارکه درباره بیت العدل اعظم» مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع، ۱۳۴۰، ص ۹)

این نهاد واضع و مؤسس قوانین و احکام غیر منصوصه و در حقیقت « شورای عالی است که عهده دار تمشیت امور و تنظیم امور امریه در سراسر عالم است.» (مجموعه دروس تابستانه بهایی: « نصوص مبارکه درباره بیت العدل اعظم، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع ۱۳۴۰ ص ۹)

بهاء الله همه محافل شهرستان ها را بیت العدل نامید. اما دیگر رهبران به ویژه شوقی آنها را محافل شهرستان ها یا محافل شهری و بلدی نامیدند و صفت بیت العدل اعظم را فقط برای محفل بزرگ و اصلی که در رأس همه محافل قرار دارد به کار بردند. (مجموعه دروس تابستانه بهایی، « نصوص مبارکه درباره بیت العدل اعظم» مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع، ۱۳۴۰، ص ۳۰) همچنین بیت العدل های پایتخت های کشورها «بیت العدل صغری» نام دارد و اعضای آن از میان محافل شهرستان ها برگزیده می شوند. محافل شهرستان ها خود از میان محافل کوچکتری در روستاها و محله های کوچک شهرها انتخاب می شوند و در درجه دوم اهمیت هستند. (مجموعه دروس تابستانه بهایی، « نصوص مبارکه درباره بیت العدل اعظم»، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع، ۱۳۴۰، ص ۳۰)

درآمد بیت العدل از طریق دیه ها و کفاره ها حاصل می شود و بخش کوچکتری از آن را کمک افراد متمول و موقوفات تشکیل می دهد. (مجموعه دروس تابستانه بهایی، « نصوص مبارکه درباره بیت العدل اعظم»، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع، ۱۳۴۰، ص ۳۰) بیت العدل نه عضو دارد که برای ۵ سال با رأی اکثریت انتخاب می شوند. این نهاد انتخابی توسط یک نهاد انتصابی برگزیده از افراد تحصیل کرده یا همان ایادی امرالله کامل می شود. (Encyclopedia Iranica, Bahai Faith, The faith J.Cole, vol, III, ed: Ehsan Yarshater, (London & New York: Routledge & Kegan Paul, 1989) p.442)

غلامعلی دهقان نظم بهایی را میثاق آفاق و رکن اول آن را «ولایت [امر] الله و رکن ثانی آن [را] دیوان عدل الهی» می داند و بر این باور است که «مثیل و نظیر» این نظم الهی نه در شریعت موسوی، نه در شریعت یحوی و نه در شریعت محمدی و نه در شرایع دیگر از آدم تا خاتم ظاهر نگشته است. (غلامعلی دهقان، ارکان نظم بدیع (شیراز، مؤسسه ملی مطبوعات امری، رضوان ۱۳۵ بدیع) ص ۶۵)

نظم بهایی بر دو رکن غیر قابل انفصال از یکدیگر استوار است: رکن اول که «اعظم رکن» نامیده می شود همان «ولایت الهیه (ای است) که مصدر تبیین است [یعنی ولایت امر الله] و دوم «بیت اعظم الهی که مرجع تشریح» (غلامعلی دهقان، ارکان نظم بدیع (شیراز، مؤسسه ملی مطبوعات امری، رضوان ۱۳۵ بدیع) ص ۴۲) محسوب می شود و هدف این دو رکن و نظم اداری آنست که سلطه و اختیارات سرچشمه گرفته «از جانب الله و نفس مظهر ظهور» (غلامعلی دهقان، ارکان نظم بدیع (شیراز، مؤسسه ملی مطبوعات امری، رضوان ۱۳۵ بدیع) ص ۴۵) را حفظ کرده «وحدت پیروان آیینش را محفوظ دارد و اصالت و جامعیت تعالیمش را صیانت کند و به مقتضای زمان قوانین غیر منصوصه را تشریح نماید.» (غلامعلی دهقان، ارکان نظم بدیع (شیراز، مؤسسه ملی مطبوعات امری، رضوان ۱۳۵ بدیع) ص ۴۵)

در « دور بهایی» در زمینه غیر قابل انفکاک بودن این دو اصل می خوانیم که «هرگاه ولایت امر از نظم بدیع حضرت بهاء الله منتزع شود اساس این نظم متزلزل و الی الابد محروم از اصل توارنی می گردد که به فرموده حضرت عبدالبهاء در جمیع شرایع الهی نیز برقرار بوده است.» (شوقی افندی، دور بهایی، ترجمه لجنه ملی ترجمه نشر آثار امری ایران، ج سوم (لانگنهاین، آلمان غربی، لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۴۴ بدیع - ۱۹۸۸ میلادی) ص ۷۹)

بنابراین ولایت امر الله طبق نصوص الواح وصایای عبدالبهاء نه تنها حافظ و حامی دین [بهاییت] است، « بلکه حائز مقام ریاست عالی و دائمی بیت العدل اعظم نیز می باشد» طبق این حکم هم ایادی امرالله، هم مجمع ایادی و هم کلیه نفوس بهایی باید در ظل او باشند. جان اسلمنت به نقل از پیشوایان بهایی که به یارانشان بشارت داده اند، می نویسد در فقدان آنها همه بهاییان و حتی « اغصان و افنان سدره مبارکه» باید به دو شاخه فرعی بهاییت توجه کنند که یکی ولایت امر الله یعنی شوقی افندی است و دیگری بیت العدل اعظم : وی.

« آیت الله و غصن ممتاز ولی امرالله و مرجع جمیع اغصان و افنان و ایادی امرالله و احباء الله است و مبین آیات الله و من بعده بکرا بعد بکر یعنی در سلاله ی او و فرع مقدس. و ولی امر الله و بیت عدل عمومی که به انتخاب عموم تأسیس و تشکیل شود، در تحت حفظ و صیانت جمال ابهی و حراست و عصمت فائض از حضرت اعلی - روحی لهما الفداء - است.» (اسلمنت، پیشین، صص ۲۹۹-۲۹۸)

در ذیل اهم وظایف و اختیارات ولی امر الله را ذکر می کنیم:

- ۱- ولی امر الله حافظ و حامی و مروج دین و تنها مبین و مفسر آیات الاهی است.
- ۲- ولی امر الله عضو اعظم ممتاز و رئیس عالی دائمی بیت العدل است.
- ۳- ولی امر الله مرجع جمیع اغصان و افنان و ایادی و اهل بهاء است.
- ۴- ولی امرالله برعموم بهائیان و حتی اعضای بیت عدل، حکومت دارد و همگان باید او را اطاعت کنند.
- ۵- ولی امر الله باید در زمان حیاتش جانشین خود را که پسر ارشد اوست، تعیین نماید.
- ۶- ولی امرالله باید ایادی امرالله را تعیین نماید و اداره ی مجمع ایادی با اوست.
- ۷- ولی امر الله صلاحیت اخراج اعضاء مجرم و گنهکار بیت العدل را دارد.
- ۸- ولی امر الله مرجعی است که باید حقوق الله (۱۹٪ درآمد) را بگیرد و به مصارفش برساند. (درباره حقوق الله توضیحی لازم است. باب نهم از گنجینه حدود و احکام اختصاص به « وجوب ادای حقوق الله» دارد. درباره نصاب حقوق الله گفته می شود «نصاب حقوق الله نوزده مثقال از ذهب است یعنی بعد از بلوغ نقود باین مقدار، حقوق تعلق می گیرد واما سایر اموال بعد از بلوغ آن به این مقام قیمة لاعددا و حقوق الله یکمرتبه تعلق می گیرد.» حدود این نوزده مثقال هم « صد نوزده معین شده است» گنجینه ، ص ۹۴. در همین کتاب از لوح آقا محمد کریم متعلق به جمال قدم [بهاء الله] نقل شده که «ادای حقوق الله سبب برکت و وسعت و ثبوت و استقامت است» ص ۹۹. همچنین در الواح وصایای عبدالبهاء گفته شده « ای یاران عبدالبهاء محض الطاف بی پایان حضرت یزدان به تعیین حقوق الله بر عباد خویش منت گذاشت و الاحق مستغنی از کاینات بوده و الله غنی عن العالمین. گنجینه ، ص ۱۰۰. نکته قابل ذکر آنکه کسی مجبور به پرداخت حقوق الله نیست. به نقل از بهاء الله در یکی از الواح «احدی حقوق الهی را مطالبه نکند واین فقره معلق به اقبال خود نفوس بوده.» صص ۱۰۵-۱۰۴)

۹- ولی امرالله نگهبان وحدت و منزلت امر بهایی و واسطه ی فیوض الاهی است.

۱۰- ولی امرالله راهنمای تعیین کننده ی حدود و وظایف اعضای بیت العدل است.

۱۱- ولی امرالله باید در تجدید نظر نسبت به تصمیمات ناروای بیت العدل ، تأکید نماید. ۱۲- ولی امرالله مرجع حل جمیع اختلافات درباره ی مضامین کتب و آثار است.

۱۳- ولی امرالله مرجع رسیدگی به اختلافات محافل محلی و ملی می باشد.

۱۴- ولی امرالله رئیس عالی روحانی و تنها مقامی است که حق طرد روحانی نفوس را دارد.

نکته اینکه در راستای اصل اطاعت محض از حکومت، سیستم حقوقی بهائیت برخلاف عموم ادیان الاهی قوانین حکومت ها را صحه می گذارد و حتی برای مقررات دولتی نسبت به قوانین بهایی حق تقدم قائل می شود.

بزرگ ترین چالش پیش روی بهائیت آن است که با وجود این همه تأکید بر وجود ولی امرالله، شوقی افندی به سبب عقیم بودن، فرزندی از خود به جای نمی گذارد و هم اینک بیت العدل براساس آموزه های بهایی فاقد مشروعیت است و بهاییان پیرو میسون ریمی، معتقدند که بیت العدل کنونی بدلی و غیر قانونی است. از این رو تمامی دستور العمل ها و نقشه های ارائه شده توسط بیت العدل، خلاف خواسته پیشوایان اصلی بهایی است که وجود ولی امرالله را در رأس امور، از اوجب واجبات می شمارند.

۳-۲-۳ نقشه نه ساله

با اتمام ده ساله در سال ۱۳۴۲ ش (۱۹۶۴ م) نقشه نه ساله طراحی و اجرا شد. اگر عمده مسئولیت نقشه ده ساله تشکیل «بیت العدل اعظم الاهی» بود، نقشه نه ساله با فاصله گرفتن از اهداف کلی و بزرگ بر روی طرح های جزئی متمرکز شده بود. (مجله اخبار امری، ش ۱، سال ۴۹، شهر النور ۱۲۷، خرداد ۱۳۴۹، ص ۷)

نقشه دارای هدف های جهانی متعددی بود که مورد توجه محافل بهایی ملی در کشورها قرار داشتند. از این رو بیت العدل اعظم در تاریخ ۱۳۴۳/۴/۱۰ (مطابق با ۸ شهر الرحمه ۱۲۱ بدیع) (تاریخ بدیع، تاریخ اعلان امر سید علی محمد باب به ملاحسین بشرویه ای است که از سوی بهاء الله نیز مورد تأیید قرار گرفت. امسال صدو شصت و هفتمین سال بدیع است. مصاحبه نگارنده با کامبیز نوزدهی، کرمان، مهرماه ۱۳۸۹) دستخطی به کلیه محافل بهایی صادر کرد که در آن توصیه شده بود «بهاییان از تأسیسات محلیه از قبیل حظائر قدس و غیره» همچنین کلیه مصالح و احتیاجات محلی و منافع مادی و نفسانی خویش صرف نظر کرده و با اهداء حداکثر کمک مالی با کما خلوص نیت در انجام هدف های این نقشه مهم جهانی شرکت نمایند». (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، گزارش شهربانی کل کشور، وزارت کشور، ص ۱) بخشی از دستورات بیت العدل برای اجرای اهداف نقشه شامل موارد زیر بود:

۱- هر قسمت امری نقاطی را که فاقد محفل بهایی می باشد تعیین و به منظور فتح و تشکیل و تأسیس این مراکز اقدام لازم به عمل آورده و در صورتی که احتیاج به مبلغ ورزیده بود، گزارش نمایند.

۲- محافل شهرستان ها کلاس های کوتاه مدت فشرده ای از درجه عالی برای رفع اشکالات مبلغین محلی تشکیل دهد.

۳- لجنه ملی تبلیغ و مهاجرت نقشه کامل داخله و مراکزی را که مأمورین مبلغ باید بدان محل ها مهاجرت و تبلیغ نمایند تهیه، و تعداد محافل و جمعیت ها و نقاط مورد تعهد هر قسمت را تعیین کند.

۴- از تهران به محفل روحانی تبریز دستور داده شده که هر گونه کتب خطی یا چاپی که دارای مطالبی درباره افکار و عقاید، روحیات و خصوصیات و رسوم و عادات و یا هر نوع اطلاعات دیگری راجع به عشایر و ایلات می باشد تهیه و به مرکز ارسال دارند. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، گزارش شهربانی کل کشور، وزارت کشور، ص ۲)

همچنین برای انجام سریعتر هدف های نقشه ۳ ساله کمیسیون های مخصوصی تشکیل شد که به لجنه معروف و دارای وظایف مشخصی بودند. « لجنه نشر نفحات عمومی » که مأمور به ابلاغ « کلمه الله و نشر نفحات الله » با کمک محافل روحانی بود. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، گزارش شهربانی کل کشور، وزارت کشور، ص ۲)

۱. « لجنه ملی مشرق الاذکار » که مأمور به ساخت مشرق الاذکار تهران بود.

۲. « لجنه استخراج آیات الهیه » که مأمور استخراج و تنظیم و تدوین آثار بهایی بود. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، گزارش شهربانی کل کشور، وزارت کشور، ص ۲)

۳. « لجنه ملی تبلیغ و مهاجرت » که مأمور اعزام مبلغ در داخل و خارج از کشور بود.

۴. « لجنه نشر آثار امری مؤسسات ملی مطبوعات امری. »

۵. « لجنه ملی صندوق خیریه » (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، گزارش شهربانی کل کشور، وزارت کشور، ص ۲)

۳-۳ تشکیلات بهایی در ایران

سازمان اداری بهایی در ایران همانند همه «نقاط امری» در سراسر دنیا ، از یک محفل روحانی ملی ۳ نفره و محافل متعدد محلی طبق شرایط زیر تشکیل شده بود:

بند اول: نمایندگان انجمن شور روحانی ملی که از سوی جامعه بهایی در هر محلی انتخاب شده اند، برطبق اصول و مقررات، هیأتی را مرکب از ۳ نفر با عنوان محفل روحانی ملی بهاییان انتخاب و اعضای منتخب به مدت یک سال یا تا زمانی که قائم مقام آنان انتخاب شوند، به عضویت محفل باقی خواهند بود.

بند دوم: وظیفه اصلی انجمن شور روحانی ملی، مشورت در مصالح عمومی جامعه و انتخاب اعضای محفل روحانی ملی است.

بند سوم: هر گاه محلی یک یا چند نفر از اعضای محفل روحانی ملی خالی بماند، برای تکمیل اعضا، همان نمایندگان انجمن شور روحانی که به انتخاب محفل پرداخته اند ، مجددا رأی گیری خواهند کرد.

بند چهارم: حوزه صلاحیت محفل روحانی ملی کشور ایران است. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، «گفتاری به اختصار درباره تشکیلات اداری بهایی» کد ۶۵۲۴، ص ۳)

۳-۳-۱ وظایف محفل روحانی ملی

محفل روحانی ملی که برخاسته از محافل متعدد روحانی ملی است بالاترین مرجع دینی و اداری بهایی در ایران محسوب می شود. وظایف این نهاد طیف وسیعی از آموزش تعالیم دینی، انجام اموری چون ازدواج، طلاق، ثبت تولد، تنظیم ارتباط با حکومت و با محافل ملی در کشورهای دیگر بود. محفل همچنین طرف اصلی مذاکره بیت العدل اعظم با مقامات ایران به شمار می آمد و از سوی او مأمور اجرای دستورات دینی و طرح های تبلیغی بود.

وظایف محفل روحانی ملی بهاییان ایران در اصول همان بود که در سطح محلی برای محافل روحانی محلی ذکر شده بود. ولی محفل وظایف اختصاصی و اساسی نیز داشت که به شرح زیرند:

نظارت و اداره کلیه امور روحانی بهاییان ایران، ایجاد ارتباط بین محافل محلی، ارتباط با اولیای امور «به منظور احقاق حق جامعه بهاییان ایران، ارتباط با جمعیت های خیریه، اداره نشریات بهایی، ارتباط با سایر محافل ملی، حفظ اماکن مقدس و تاریخی بهایی در ایران و «تعلیم و معارف امری».

هیات رئیسه هر محفل روحانی ملی و محلی عبارت است از رئیس، نایب رئیس، منشی، امین صندوق که با اکثریت مطلق اعضای هر محفل اعم از محلی و ملی انتخاب می شوند. لجنه ها که زیر نظر مستقیم محفل روحانی کار می کنند، به محافل یاری می رسانند. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، «گفتاری به اختصار درباره تشکیلات اداری بهایی» کد ۶۵۲۴، ص ۳)

محافل محلی به عنوان یکی دیگر از اجزای تشکیلات بهایی، مرکب بودند از نه نفر از بهاییان ساکن در یک محل مشترک که به سن ۲۱ سالگی رسیده باشند. این افراد در اول «عید رضوان» یعنی اول اردیبهشت ماه هر سال به منظور انتخاب یک هیأت اداری محلی نه نفری با رأی مخفی گرد هم می آمدند. منتخبین به مدت یک سال و یا تاوقتی که قائم مقام آنها انتخاب شود، به عضویت باقی می ماندند. این انتخابات همه ساله روز اول «عید رضوان» تجدید می شد. مرزهای سیاسی هر کشور، حوزه انتخابات این محافل را تشکیل می داد. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، «گفتاری به اختصار درباره تشکیلات اداری بهایی» کد ۶۵۲۴، ص ۲-۳)

آغاز فعالیت این مجموعه اداری- روحانی مقارن با به قدرت رسیدن رضاشاه در ایران بود. همچنین «ارض مقدس ایران» همواره جایگاه مهمی در ترویج آیین بهایی داشته است.

این اهمیت دلایل متعدد دارد:

۱. ایران زادگاه و خاستگاه بهائیت است. تمام رهبران بهایی به غیر از آخرین آنها شوقی افندی در ایران به دنیا آمده، در متن گرایش های فکری و تحولات معرفتی این سرزمین رشد کرده اند.

۲. تقریباً تمام کتب اصلی بهایی به زبان فارسی است و اگر کتابی در اصل به عربی یا زبان دیگر نوشته شده باشد، به واسطه تعداد زیاد پیروان این آیین در ایران و جایگاه محوری زبان فارسی حتماً به این زبان برگردانده شده است. علاوه بر ضرورت ارتباط با مخاطب فارسی زبان، ضعف رهبران در عربی نویسی از دیگر دلایل ترجمه کتب فارسی بود.

۳. جامعه بهاییان ایران از لحاظ فرهنگی و اقتصادی « قدیمی ترین و ثروتمندترین » جوامع در سراسر دنیا است. (Encyclopedia Iranica, Bahai, The Bahai Communities of Iran, Rafat, Vol, III, p.458-459.)

واز این رو «نقش حیاتی» در بیشتر تحولات بهایی ایفا می کند. اولین جوامع بهایی در خاورمیانه و جنوب روسیه در نتیجه فعالیت ها و کمک های بهاییان ایران شکل گرفت. (Ibid, p.459) بدین ترتیب نقش ایرانیان در ترویج بهائیت و تحکیم اساس آن در سرزمین های همجوار غیر قابل انکار است.

در مرحله بعد، مجدداً بهاییان ایرانی بودند که با مسافرت های تبلیغی به اقصی نقاط دنیا نقش عمده ای در گسترش و رواج بهائیت ایفا کردند. منابع بهایی معترف اند که اجرای نقشه ده ساله ((The Year World Crusade (1953-1963)) بدون اهتمام مادی و معنوی بهاییان ایرانی عمل نمی شد. (Loc.cit)

این امر به هنگام اجرای نقشه نُه ساله نیز اتفاق افتاد. در فاصله سال های ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۳ ، سه هزار و پانصد ایرانی در مناطق تعیین شده در داخل و خارج از کشور سکونت ورزیدند و پنج هزار نفر دیگر نیز به هزینه شخصی خود به عنوان مبلغ در سطح جهانی خدمت کردند. (Loc.cit)

۴. در فاصله سال های ۱۳۳۱-۱۳۳۰ (۱۹۵۱-۱۹۵۳) و در سال ۱۳۳۵ (۱۹۷۵) زمانی که شوقی افندی ۳۱ بهای را به عنوان یادی امرالله برگزید، ۱۱ نفر از بهاییان ایران را انتخاب کرد. همچنین در اولین انتخابات بیت العدل اعظم در سال ۱۳۴۱ (۱۹۶۳) در میان نُه نامزد انتخابات، نام سه ایرانی به چشم می خورد. (Loc.cit)

۵. پس از مرگ شوقی نیز این روند ادامه یافت؛ به طوری که در دو دهه گذشته و در انتخابات اعضای هیأت های مشاوره ای قاره ای (The Continental Board of Counselors) در میان هفتاد و دو نفر عضو این هیأت ها، نام بیست و یک ایرانی به چشم می خورد. این هیأت ها همچنان که می دانیم دستگاه عالی بهایی را تشکیل می دهند و مسئولیت گسترش و همچنین حفاظت از آیین بهایی را برعهده دارند. به علاوه بیش از دویست و پنجاه ایرانی به عنوان اعضای ۱۴۸ مجمع روحانی ملی در سراسر دنیا خدمت می کردند. (Loc.cit)

فصل چهارم

گسترش اداری - سازمانی از ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۲

فصل حاضر از دو بخش تشکیل شده است: در بخش اول دوران بیست ساله حکومت رضا شاه و تأثیر سیاست ها و تصمیم گیری های وی بر بهاییان، رشد و گسترش اداری و سازمانی بهائیت و روابط متقابل رژیم و آنها مورد بحث و بررسی قرار

می گیرد و در بخش دوم که سال های پس از شهریور ۱۳۲۰ تا مرداد ۱۳۳۲ است، جایگاه اجتماعی - سیاسی همراه با فعالیت نهادهای اداری و دینی بهائیت در ایران بررسی خواهد شد.

۴-۱ از گشایش اجتماعی به محدودیت سیاسی

گسترش اداری و سازمانی بهایی در ایران با به قدرت رسیدن رضاشاه در سال ۱۳۰۴ همزمان شد. از آنجا که بهائیت فاقد طبقه ای روحانی است که به طور رسمی وظیفه اجرای آیین ها و مراسم، تفسیر متون (تفسیر متون در بهائیت حرام و تنها برعهده عبدالبهاء است.) و... را برعهده داشته باشد، نیازمند سازمانی است که امور دینی و اجتماعی پیروان خود را سامان بخشد. (Encyclopedia Iranica, J. Cole, Ople, Op. Cit. p.442) از این رو و در راستای احکام شوقی افندی، (آغاز گر این کار عبدالبهاء و شاید بهاء الله بوده است. آنان به سبب حضور در کشور عثمانی و نزدیکی به اروپا از تحولات اجتماعی اروپا آگاه شده، از آن به نفع بهائیت بهره مند بردند. اسنادی موجود است که نشان میدهد محفل بهاییان در ایران سال ها پیش از شوقی تشکیل شده است.) در ال ۱۳۰۵ ش (۱۹۲۷ م)، بهاییان اولین کنفرانس ملی متشکل از نمایندگان ۹ استان ایران را تشکیل دادند و در آن کنفرانس با الگو برداری از گروه آیی همکیشان خود در آمریکا برای راه اندازی « گروه آیی ملی سالانه در ایران» برنامه ریزی کردند. (Ibid, The Bahai Communities of Iran, Rafat, Op. cit. p.456) همچنین در این کنفرانس بهاییان برای مواردی مانند تأسیس مدارس ابتدایی، بهبود جایگاه زنان و تبلیغات مذهبی به تصمیم گیری پرداختند. (Loc. cit)

در سال ۱۳۰۶ ش (۱۹۲۷ م/ ۱۳۴۵ هـ ق/ ۸۴ بدیع) اولین مجمع شور روحانی نمایندگان در تهران تشکیل شد. این مجمع ایران را « از لحاظ مراکز امری » به ۱۷ قسمت تقسیم و شمار « نقاط امری» را ۳۵۶ نقطه برآورد کرد. (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۷۷. دوست گرامی آقای علی معظمی کتاب ظهور الحق را که در زمره اسناد دست اول راجع به بهاییان در ایران اوایل قرن بیستم است، در اختیار اینجانب گذاشتند. از ایشان سپاسگزارم.) در ادامه جلسات مجمع شور روحانی، نه نفر از نمایندگان محافل روحانی که از نه قسمت ایران می آمدند در حظیره القدس تهران با اعضای محفل روحانی مرکزی جمع شده « در امورات امریه مشورت به عمل آوردند.» (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۷۷)

دومین مجمع شور روحانی یک سال بعد مرکب از نمایندگان «اقسام هفده گانه تشکیل شد. این هفده بخش شامل هفده استان ایران و همچنین نه کانه محفل مرکزی و حظیره القدس تهران بودند. (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۸۲) جلسات طبق دستور محفل مرکزی به مدت ۱۳ روز ادامه یافت و شمار « نقاط امری» ۴۳۸ مرکز برآورده شد. (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۸۲) اعضای این مجمع که محفل مرکزی (ملی) بهاییان ایران نیز شناخته شد، شامل افراد زیر بودند: دکتر یونس خان، نورالدین (خان) فتح اعظم، میرزا علی اکبر (خان) روحانی (منشی) میرزا عبدالله خان خرسند، میرزا ولی الله ورقا (رئیس)، شعاع الله علایی، حاجی غلامرضا، میرامین الله باقر اف، و میرزا عزیزالله ورقا. (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۸۲)

سومین انجمن شور روحانی در سال ۱۳۰۸ ش (۱۹۲۹ م/ ۱۳۴۸ هـ ق/ ۸۶ بدیع) با حضور پانزده نفر از نمایندگان و تمام اعضای محفل روحانی مرکزی تأسیس شد. (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۹۰) در همین سال میرزا عزیزالله (خان) ورقا یکی از اعضای انجمن شور روحانی با تیمورتاش وزیر دربار رضا شاه ملاقات کرد. این

دیدار عمدتاً حول محور « رفع سختی های وارده بر بهائیان راجع به قید مذهبی بهایی » (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۹۰) برای دریافت شناسنامه بود. مشکل از آنجا بروز کرد که بهائیان « حسب امریه مبارک و طبق صراحت و صداقت » (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا، بی تا، بی نا) ص ۹۰) مبنی بر پنهان نکردن دین خود، در زمان پر کردن فرم های مخصوص شناسنامه، بهایی بودن خود را ذکر می کردند. منتها از آنجا که بابت از سوی دولت رضا شاه به رسمیت شناخته نشده بود - و هرگز نیز شناخته نشد - بهائیان برای دریافت شناسنامه نه تنها با مشکل مواجه می شدند، بلکه به علت اطاعت نکردن از دستور رژیم در ممانعت از بیان صریح یک دین غیر رسمی، با تزییقاتی روبرو بودند. تیمور تاش در این دیدار وعده داد که قید مذهب در فرم های مربوطه کاملاً برداشته شود، « و هر کس در مذهب خود کاملاً آزاد باشد. » (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۹۰)

یک سال بعد و در سال ۱۳۰۹ ش چهارمین مجمع شور روحانی با حضور شانزده نفر از نمایندگان مراکز بهایی به همراه اعضای محفل روحانی مرکزی (ملی) در حظیره القدس تهران منعقد شد. در این مجمع طبق دستور محفل ملی، نوزده نفر از منتخبین درجه اول تهران گرد هم آمدند و اعضای محفل را برگزیدند.

میرزا ولی الله (خان) و رقا (رئیس)، نورالدین (خان) فتح اعظم (منشی)، میرامین الله باقراف، میرزا رحیم (خان) ارجمند، سیف الله (خان) مجیدی، میرزا مسعود و داد (معاون)، میرزا محمود خان بدیعی، و آقا سید محسن اسامی و میرزا شهریار از اعضای این محفل جدید بودند. (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) صص ۹۲-۹۳)

تشکیل مجمع شور روحانی و انتخابات محفل ملی بهائیان در سال جدید نیز ادامه یافت. (فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق (بی جا: بی تا، بی نا) ص ۹۸) در این محفل برنامه تشکیل انجمن سال آینده که پنجمین انجمن شور روحانی ایران بود از سوی محفل ملی بهائیان ایران چاپ و در اختیار تمام قسمت های امری کشور قرار گرفت. موضوعات ذیل موضوعاتی بودند که می بایست در انجمن آتی مورد طرح و بررسی قرار می گرفتند:

مذاکره درباره تکمیل تشکیلات امری، و پیشرفت تبلیغات دینی، مذاکره و مشورت در خصوص توسعه مطبوعات و نشریات امریه، مذاکره و مطالعه در باب تاسیس صندوق ملی برای تأمین مخارج محفل ملی، مذاکره در باب بسط و توسعه معارف بهایی، مشورت درباره تکمیل وحدت جامعه بهایی، مذاکره و مشاوره در خصوص اتخاذ شیوه های مؤثر برای اجرای برنامه های دینی، « مذاکره در وسایل و موجبات ترقی بانوان » بررسی و وضعیت اقتصادی جامعه، و در نهایت، مشورت در باب مسائل مربوط به رسمیت شناخته شدن بهائیت از سوی رژیم. (مجله اخبار امری، ش ۱۱ و ۱۲ بهمن و اسفند ۱۳۰۹، ۸۷ بدیع، صص ۵-۶)

همچنین در این سال بهائیان مبادرت به ساخت حظیره القدس در تهران کردند. این بنا به دست دو تن از بهائیان شناخته شده به نام های « امین حقوق الله حاج غلامرضا امین امین و ولی الله رقا ایادی امر » (در ۱۳۱۰/۲/۲۴) برپا شد. (مجله اخبار امری، ش ۲۱ فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۰، ۱۱۸ بدیع، ص ۱۲) واز آن پس به عنوان مرکز اصلی امور اداری و سازمانی بهائیان برای برقراری جلسات عمومی مورد استفاده قرار گرفت.

عرفی گرایی رژیم رضاشاه فرصت مناسبی برای گسترش بخش های اداری و همچنین امر مهم تبلیغات دینی؛ به ویژه پس از سرکوب زمان قاجار فراهم آورد و آنها را از مداخله های خود سرانه نیروهای مذهبی در امان داشت؛ با این وجود

ساخت مطلقه رژیم و تأکید او بر ناسیونالیسم ایرانی در نهایت به مصداق « سوختن خشک و تر با هم » زندگی اقلیت های دینی را تحت تأثیر قرار داد. وی در پاره ای مسائل حاضر به معامله نبود و در بیشتر مواقع فقط تلاش های تیمور تاش وزیر دربار برای « رفع تضییقات » به بهاییان کمک می کرد.

در سال ۱۳۱۱ یکی از مبلغان بهایی آمریکایی به نام خانم کیث رانسوم کهلر (Kayth Ronslem Kohler) از سوی شوقی افندی و به نمایندگی از محفل ملی آمریکا مأموریت داشت که برای از بین بردن موانع و محدودیت های موجود برای بهاییان به ایران بیاید و با دولت ایران « برای اجازه آزادی انتشار آثار بهایی مذاکره کند. » (ظهور الحق: پیشین، ص ۹۸) دولت ایران وی را به حضور نپذیرفت و سفیر آمریکا نیز از همراهی با او برای رفتن به حضور رضا شاه سرباز زد. تیمور تاش که قبلاً نیز در این زمینه به نفع بهاییان تلاش هایی کرده بود، حاضر به دیدار با رانسوم کهلر نشد. (ظهور الحق، پیشین، ص ۹۸) اما با اصرار وی، تیمور تاش قول مساعد برای همکاری در این زمینه داد. از اقدامات عملی او که منجر به تغییر مثبتی در وضعیت بهاییان شده باشد گزارشی در دست نیست. شوقی افندی در تلگراف تشکری که از حیفا فرستاد « مراتب قدردانی کامل » خود را بیان کرد و ضمن تشریح و تبیین « روابط معنوی موجوده فی مابین دو مملکت » خواستار مساعدت بیشتر دولت ایران در ای زمینه شد. شوقی در این تلگراف به نمایندگان محفل روحانی در تهران توصیه کرده بود که به واسطه اهمیت اخلاقی کتب و آثار بهایی دیدگاه منفی دولت نسبت به بهاییان کاملاً مرتفع شود. (ظهور الحق، پیشین، ص ۹۸) همچنین محفل ملی بهاییان نیز نامه تشکر آمیزی برای تیمور تاش فرستاد و اظهار امیدواری کرد که « همه و همه جا به انتظار وعده آزادی کتب بهایی که به میس رانسوم کهلر آمریکایی دادید هستیم و هستند. » (ظهور الحق، پیشین، ص ۹۹)

در حقیقت مذاکره با دولت و به ویژه با وزارت معارف از یک سال پیش، یعنی از سال ۱۳۱۰ شروع شده بود. نامه ها و تلگراف های فرستاده شده از محفل ملی برای مقامات مملکتی فهرست کاملی از درخواست ها و تقاضاها را در بر می گرفت و مبین تلاش های گسترده بهاییان برای تغییر وضعیت خود بود: نامه به هیأت وزرا راجع به آزادی مطبوعات بهایی، نامه به وزارت معارف برای جلوگیری از انتشار نشریات آواره، (منظور نشریه ای است به نام نمکدون که عبدالحسین آیتی ملقب به آواره [این لقب را عبدالبهاء به او داده بود] در می آورد. وی در ابتدا یک روحانی یزدی بود. بعد بهایی شد. سپس از بهائیت برگشت و کتاب کشف الحیل را در سال ۱۳۰۴ در رد بهائیت نوشت. وی کتاب دیگری هم دارد در دو جلد با عنوان الکواکب الدریه فی مآثر البهائیه که در سال ۱۳۴۲ هجری قمری در مصر و توسط محفل ملی بهاییان مصر به چاپ رسیده است.

کتاب مزبور به دستور عبدالبهاء نوشته شده است. دلیل برگشتن آیتی از بهائیت مخالفت با رهبری شوقی افندی بود. سه نفر دیگر هم به دلیل مخالفت با رهبری شوقی از بهائیت برگشتند: صبحی مهتدی، میرزا حسن نیکو و محمد صالح اقتصاد مراغه ای، هریک پس از بازگشت به اسلام کتابی در رد بهائیت نوشتند. صبحی مهتدی خاطرات پدر، میرزا حسن نیکو فلسفه نیکو و مراغه ای ایقاظ (بیدار باش) را نوشت.

در ضمن برای اطلاع خوانندگان محترم از فضای عمومی کشور در روزگار نوشتن کتاب آواره، بخشی از مقدمه کشف الحیل را می آورم:

«به نام خداوند بی مانند، مقدمه، برارباب بصیرت و خُبرت پوشیده نیست که هشتاد سال است مملکت ایران مبتلا به یک دسیسه هفت رنگی شده که صورتاً در لباس مذهب جلوه کرده و باطنا براساس خیانت وطنی تأسیس و به اسم مذهب بابی و بهایی ایران و اهل آن را دچار مشکلات بسیار نموده و می نماید. و تاکنون حقائق آن براکثر خلق مستور مانده، هر کسی در اطراف آن تصویری نموده، و پیروان این مذهب هم، یا از روی جهل و سهو، یا بر اثر منافع خویش، عمداً نعل های واژگونه برسمنند مقصود زده هر روز یک دسته از خزعبلات و لاطائلات را در جامعه انتشار داده مردم متعصب ایران را به هیجان انداخته معدودی را در دام قتل و غارت افکنده و فوری [بلافاصله] این را غنیمت شمرده فریاد مظلومیت کشیده عموم ایرانیان را به توحش متهم ومصادر امور را دچار محذور ساخته به هیچ قسم هم نمی خواهند که به این دسیسه های هفت رنگ و خدعه و نیرنگ خود خاتمه داده ملک و ملت را به حال خود گذارده و قدمی در راه اصلاح و خیر بردارند.» (تسلیم تقاضای اجازه چاپ کتب بهایی به ریاست وزرای دربار برای رفع توقیف از کتاب ها، مخالفت با چاپ نشریات ضد بهایی و رفع مشکلات عقدنامه های بهایی، نامه به وزیر دربار برای آزادی مطبوعات بهایی و آزاد ورود کتب بهایی، عریضه از محفل ملی آمریکا به رئیس الوزرا در خصوص آزادی مطبوعات و کتب بهایی، نامه از همین محفل راجع به آزادی کتب و تزییقات مدارس بهایی، و نامه به شاه و وزیر عدلیه راجع به مشکلات عقدنامه های بهایی.) منظور نشریه ای است به نام نمکدون که عبدالحسین آیتی ملقب به آواره [این لقب را عبدالبهاء به او داده بود] در میآورد. وی در ابتدا یک روحانی یزدی بود، بعد بهایی شد، سپس از بهائیت برگشت و کتاب کشف الحیل را در سال ۱۳۰۴ در رد بهائیت نوشت. وی کتاب دیگری هم دارد در دو جلد با عنوان الکواکب الدریه فی مآثر البهائیه که در سال ۱۳۴۲ هجری قمری در مصر و توسط محفل ملی بهاییان مصر به چاپ رسیده است. کتاب مزبور به دستور عبدالبهاء نوشته شده است. دلیل برگشتن آیتی از بهائیت مخالفت با رهبری شوقی افندی بود. سه نفر دیگر هم به دلیل مخالفت با رهبری شوقی از بهائیت برگشتند. صبحی مهتدی، میرزا حسن نیکو و محمد صالح اقتصاد مراغه ای . هر یک پس از بازگشت به اسلام کتابی در رد بهائیت نوشتند. صبحی مهتدی خاطرات پدر، میرزا حسن نیکو فلسفه نیکو و مراغه ای ایقاز [بیدار باش] را نوشت.

در ضمن برای اطلاع خوانندگان محترم از فضای عمومی کشور در روزگار نوشتن کتاب آواره، بخشی از مقدمه کشف الحیل را میآورم:

«به نام خداوند بی مانند، مقدمه، برارباب بصیرت و خُبرت پوشیده نیست که هشتاد سال است مملکت ایران مبتلا به یک دسیسه هفت رنگی شده که صورتاً در لباس مذهب جلوه کرده و باطنا براساس خیانت وطنی تأسیس و به اسم مذهب بابی و بهایی ایران و اهل آن را دچار مشکلات بسیار نموده و می نماید. و تاکنون حقائق آن را براکثر خلق مستور مانده ، هر کسی در اطراف آن تصویری نموده، و پیروان این مذهب هم، یا از روی جهل و سهو، یا بر اثر منافع خویش، عمداً نعل های واژگونه برسمنند مقصود زده هر روز یک دسته از خرعبلات و لاطائلات را در جامعه انتشار داده مردم متعصب ایران را به هیجان انداخته معدودی را در دام قتل و غارت افکنده و فوری [بلافاصله] این را غنیمت شمرده فریاد مظلومیت کشیده عموم ایرانیان را به توحش متهم و مصادر امور را دچار محذور ساخته به هیچ قسم هم نمی خواهند که به این دسیسه های هفت رنگ و خدعه و نیرنگ خود خاتمه داده ملک و ملت را به حال خود گذارند و قدمی در راه اصلاح و خیر بردارند.» (

مسئولین بهایی برای رفع محدودیت ها به جایی نرسیدند، و در نتیجه ، جامعه بهاییان آمریکا با نامه نگاری هایی که با شوقی افندی داشت، نظر وی را برای فرستادن خانم کهلر به عنوان نماینده به ایران جلب کرد. ضعف جایگاه حقوقی این اقلیت که مانع اصلی بر سر راه چانه زنی مؤثر با مقامات دولت ایران بود و آنها را در موقعیت فرودستی نسبت به دولت قرار می داد، آنها را چشم به راه کمک ها و مساعدت های همکیشان خارجی خود قرار داد و این راهی بود که بعدها جامعه بهایی در ایران آن را پیمود.

۴-۲ تاریخچه مدارس بهایی

پیش از ورود به مبحث مدارس بهایی و تاریخچه مدارس لازم است مقدمه ای در مورد ایام محرمه یا مقدس بهایی توضیح دهیم که علت اصلی تعطیلی مدارس بود.

مقدمه هر چند طولانی است، اما برای ورود به بحث لازم است. دعوای دولت و محفل بر سر تعطیلی مدارس ریشه در حکم دینی اش داشت که عبدالبهاء و شوقی محفل بر سر تعطیل مدارس ریشه در حکم دینی ای داشت که عبدالبهاء و شوقی افندی بنا گذاشته بودند. در ایام محرمه بهایی یعنی نُه روزی که شامل روزهای اول و دوم محرم، سه روز عید رضوان، روز هفتادم نوروز و روز نبروز و روز بیست و هشتم شعبان و پنجم جمادی الاولی است طبق دستور این دو « اشتغال به کسب و تجارت و صنعت و زراعت... و همچنین اجرای مقتضای مناسب و وظایف یعنی اجرای خدمت حکومت» (گنجینه حدود و احکام ، پیشین ، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، ص ۳۵۶) جایز نیست. شوقی افندی نیز در لوحی که در تاریخ ۱۴ شهر الرحمه سال ۹۵ در جواب سؤال محفل روحانی ملی بهاییان صادر کرد، گفت که « اشتغال به امور در لیل و نهار هر دو از محرمت حتمیه است». همچنین در متحد المال محفل روحانی بهاییان ایران نمره ۴۶۲ مورخ ۹۵/۹/۱۱ مطابق ۱۳۱۷/۶/۱ آمده است که «بر حسب تشخیص این محفل مقصود از لیالی ایام متبرکه شب قبل از حلول ایام مزبور» است. (گنجینه حدود و احکام ، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، ص ۳۵۷)

همچنین وی در توفیق محفل روحانی ملی بهاییان ایران مورخ ۱۴ شهر الکمال ۹۵ مطابق با ۱۴ اوت ۱۹۳۸ گفت: «در خصوص خبازها و قصاب ها و صاحبان این قبیل مشاغل در نقاطی که مشاغل مزبوره منحصر به احبا است سؤال نموده بودید که در این قسمت استثنایی در ایام محرمه متبرکه برای آنان هست یا نه. فرمودند بویس کسر حدود به هیچ وجه من الوجوه جایز نه و استثنایی مقبول و محبوب نبوده و نیست. سستی و تهاون در این موارد علت از یاد جرأت و جسارت دشمنان امر الله خواهد گشت.» (گنجینه حدود و احکام ، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، صص ۳۵۸)

اولین روز از ایام محرمه ایام عید رضوان است که عید اعظم هم نام دارد. این روز ۳۲ روز بعد از عید صیام و روز اول شهر البهاء است که در حقیقت دوازده روز است اما تنها روز اول عید به حساب می آید. این روز مصادف است با ورود بهاء الله در بعد از ظهر روز چهارشنبه ۲۲ آوریل ۱۸۶۳ مطابق با سوم ذی القعدة ۱۲۷۹ به باغ نجیب پاشای بغداد و نزول سوره صبر، دوازده روز بعد وی به سوی استانبول حرکت کرد. از این رو این ایام را ایام رضوان می نامند؛ هر چند همان طور که گفتیم تنها روز اول عید محسوب می شوند. (گنجینه حدود و احکام، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، صص ۳۶۲-۳۵۹) خود بهاء الله چهارده لوح به مناسبت اهمیت این عید و ایام دوازدهگانه

صادر کرد که در یکی بشارت داد از اشیاء در این روز رفع قلم می شود. این لوح موسوم به سوره القلم است و در تفسیر آن شوقی افندی می گوید که منظور از رفع قلم « ارتفاع قلم غفران عمومی است و ایام اعیاد نماز واجب. » (گنجینه حدود و احکام، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، ص ۳۶۳)

روز دوم ادعای پیامبری باب [یا بعثت حضرت رب اعلی] است. بهاء الله درباره این روز در آیه ۲۵۶ کتاب اقدس چنین گفته بود: « و الآخر یوم فیه بعثنا من بشر الناس بهذا الاسم الذی به قامت الاموات و حشر من فی السموات و الارضین. » این گفته منطبق است با سخن کتاب بیان، باب سابع از واحد ثانی: « واز حین ظهور شجره بیان الی ما یغرب قیامت رسول الله است که در قرآن خداوند وعده فرموده که اول آن بعد از دو ساعت و یازده دقیقه از شب پنجم جمادی الاولی سنه ۱۲۶۰ که سنه ۱۲۷۰ از بعثت می شود. » (گنجینه حدود و احکام، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، ص ۳۶۹) به مناسبت این روز نیز الواح متعددی صادر شده که مفصل ترینشان لوحی است صادره از بهاء الله. هر چند عبدالبها نیز سه نطق مفصل دارد. (گنجینه حدود و احکام، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، صص ۳۸۶-۳۷۱)

سومین روز از ایام محرمه، روز اول و دوم محرم یا روز تولد باب و بهاء الله است. در آیه ۲۵۷ کتاب اقدس بهاء الله می گوید: « و الآخرین فی یومین کذلک قضی الامر من لدن آمرعلیم » این دو روز یک روز حساب می شود و به مناسبت آن الواح متعددی صادر شده است. (گنجینه حدود و احکام، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، صص ۳۹۳-۳۸۶)

چهارم عید صیام و نوروز است که یوم البهائ نام دارد و باب و دیگر رهبران بهایی الواح و بیانات متعددی در زمینه حرمت این روز دارند. (گنجینه حدود و احکام، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، صص ۴۱۲-۴۰۴)

پنجمین روز اعدام باب [شهادت حضرت اعلی] است که در روز یکشنبه بیست و هشتم ماه شعبان ۱۲۶۶ هجری قمری اتفاق افتاد. (گنجینه حدود و احکام، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، ص ۴۱۲) ششم روز هفتادم نوروز است که روز « صعود جمال اقدس ابهی [یعنی بهاء الله] » است. روضه مبارکه یا محل دفن وی یکی از قبله های بهاییان است. (گنجینه حدود و احکام، پیشین، به نقل از لوح میرزا محمد حسین ابن میرزا احمد علی نیریزی، صص ۴۲۴-۴۲۲). حکم اقدس چنین است: « و اذا ارادتم الصلوة و لُو و جوهکم شطری الاقدس المقام المقدس الذی جعله الله مطاف الملا الاعلی و مقبل اهل مدائن البقاء و مصدر الامر لمن فی الارضین و السموات و عند غروب شمس الحقیقه و التبیان المقر الذی قدرناه لکم انه لهو العزیز العلام. » هنگام که خواستید نماز بگزارید، روی به سوی من که مقام اقدس مقدس ام، بنمایید. همان که خداوند آن را [یعنی چهره مرا] محل طواف ساکنان آسمانها و محل روی آوردن اهل شهرهای بقا [معلوم نیست این شهرها کجاست] و مصدر امر برای کسانی که در زمین ها و آسمان هابند، قرار داده است و هنگامی که شمس حقیقت و تبیان غروب کرد [یعنی بهاء الله درگذشت.] مقری که برای شما اندازه گیری کرده ایم [یعنی مقبره ایشان] محل قبله خواهد بود.)

این نه روز ایام محرمه ای است که احکام آن را سابقا آوردیم. حال وارد بحث اصلی می شویم.

سال ۱۳۱۳ ش (۱۹۳۳ م) در حیات معاصر بهائیت نقطه عطف مهمی است. از سال ۱۳۱۲ که تثبیت و صعود مطلقه گرای در سیاست ایران محسوب می شود، بهائیت نیز همانند دیگر بخش های جامعه از سیاست های رژیم تأثیر پذیرفت.

می توان این عقب گرد مهم در دستاوردهایی که بهائیان پس از سال ها حاصل کرده بودند ربا تثبیت قدرت توسط رضاشاه همزمان دانست. بسته شدن مدارس بهایی یکی از مهمترین نمود تحولات جدید بود.

اگر چه آمار دقیقی از تعداد مدارس بهایی در ایران در سال های مقارن به قدرت رسیدن رضاشاه وجود ندارد، اما برخی محققان و مورخان گزارش های روشنی از آنها در اختیار ما گذاشته اند. داشتن نظام آموزشی مدرن خواست روشنفکران اواخر عصر قاجار و اوایل دوران پهلوی بود. چرا که نظام سنتی آموزش مرکب از مکتب خانه و ملا، ناکار آمدی خود را در عمل نشان داده بود. مواد درسی مکتب خانه ها نیز شامل «حفظیات» مثلا حفظ کردن اشعار برخی از شاعران مهم فارسی زبان مثل حافظ و سعدی و همچنین تلاوت و حفظ قرآن بود. مضافا اینکه تدریس در مکتب خانه ها - که غالبا خانه ملای مکتب بود - به پسران اختصاص داشت و دختران حق شرکت در کلاس ها را نداشتند. آموزش در سطوح بالاتر نیز در مدارس صورت می گرفت که این بار به جای ملا، علما نقش اصلی را در آن بر عهده داشتند، زنان و دختران همچنان از آن محروم بودند.

در چنین شرایطی، آموزش مدرن راه ورود به دنیای نو محسوب می شد و در میان روشنفکران ایرانی طرفدار داشت. از سوی دیگر، دیدیم که تعلیم و تربیت چه جایگاه مهمی نزد رهبران بهایی داشت. (رج فصل پیش، صص ۱۱۷ - ۱۱۰)

سفارتخانه های خارجی و هیأت های تبلیغی مسیحی در زمره اولین بانیان مدارس مدرن در ایران بود ند. (رج : هُما ناطق، کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران (۱۹۲۱ - ۱۸۳۷) با مقدمه فریدون آدمیت (تهران: مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشاراتی معاصر پژوهان، ۱۳۸۰) در درجه بعد، باید از زرتشتیان یاد کنیم که در شهرهایی مثل کرمان ، یزد و تهران اقدام به تأسیس مدارس نوین کردند. این مدارس فقط برای اقلیت های دینی نبود و همه ایرانیان را در برمی گرفت.) جمشید سروش سروشیان، تاریخ زرتشتیان کرمان در این چند سده، با مقدمه دکتر باستانی پاریزی، جلد اول (کرمان :شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰) بهائیان نیز به تدریج در زمره اقلیت های دینی بودند که در راه اندازی مدارس جدید نقش مهمی ایفا کردند. (برای تاریخچه کاملی از مدارس بهایی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مراجعه کنید به مقاله موازن مومن در منبع ذیل که خود ایشان لطف کرده نسخه ای از آن را در اختیارم گذاشتند.

-Moojan Momen, The Baha'is of Iran: Socio-Historical Studies (Routledge Advances in Middle East and Islamic Studies)Dominic Parviz Brookshaw & Seena B. Fazel (Editors), (London: Routledge, 2007) pp.94-121

علاوه بر این باید از کتاب مدارس فراموش شده نام برد که به تفصیل به این مطلب پرداخته است. از آنجا که کتاب چند سال پس از نوشتن رساله حاضر به چاپ رسیده ، امکان استفاده از آن ممکن نبود. مشخصات کتاب برای علاقه مندان به شرح ذیل است:

-Soli Shahvar, The Forgotten Schools: The Baha'i and Modern Education in Iran (1899-1934), (London & New York: Tauris, 2009) در کنار این چهار گروه ، باید از خیرینی یاد کنیم که در بخش

خصوصی اقدام به برپایی مدارس خصوص کردند؛ اگر چه مدارس آنها نیز تک جنسیتی بود و دختران را در بر نمی گرفت . میرزا حسن رشدیه بنیانگذار مدرسه رشدیه در تبریز نمونه بارزی از چنین اشخاصی بود. بعد از تبریز، دیگر شهرهای ایران نیز شاهد برپایی مدارس خصوصی بود. تهران، رشت، مشهد و بوشهر، این مدارس همگی در مظان تنگ نظری متعصبین و روحانیون محافظه کار بودند. به عنوان مثال، شیخ فضل الله نوری که یکی از مهمترین مخالفین این مدارس بود، بانیان چنین عملی را متهم به ارتداد و بابی گری و تلاش برای تغییر دین دانش آموزان به بابیت می کرد. (Momen, Ibid, p, 99)

نگرانی شیخ فضل الله چندان هم بی ربط نبود. در اوایل قرن بیستم و اواخر قرن نوزدهم، تقریباً در بسیاری شهرهای ایران مدارس بهایی برپا بود. مهمترین این مدارس مدرسه خصوصی پسرانه تربیت بود که در سال ۱۳۱۵ (برخی منابع از سال ۱۳۱۷ نام می برند) در تهران تأسیس شد و دو سال بعد توسط دولت رضا شاه به رسمیت شناخته شد. سیزده سال بعد، مدرسه دخترانه تربیت با مدیریت یک بهایی آمریکایی به نام لیلیان گپس (Lilian Kappes) در تهران راه اندازی شد. مدرسه تأیید در همدان، توکل در قزوین، وحدت در کاشان، وسعدت در بابل نیز متعاقباً تأسیس شدند. (Momen, Ibid, p, 102) مومن تخمین می زند که دانش آموزان مدارس بهایی اعم از دبستان و دبیرستان ۱۰٪ کل دانش آموزان ایران را در آن سال ها تشکیل می دادند که در پنجاه مدرسه ابتدایی و دبیرستان در سراسر ایران به تحصیل مشغول بودند. مواد درسی نیز معمولاً شامل انشاء، دیکته، دستور فارسی و عربی، ریاضیات، زبان انگلیسی، تاریخ، جغرافی و علوم بود. بخشی از بودجه مدارس از سوی دانش آموزان به هنگام ثبت نام تأمین می شد، و بخشی دیگر را کمک های خیرین بهایی تشکیل می داد. (Momen, Ibid, pp, 102-114)

۴-۲-۱ تعطیلی مدارس

فاضل مازندرانی در تحلیل دلایل بسته شدن مدارس به نکته ای اشاره می کند که همان سوء ظن شاه نسبت به فعالیت های تمامی مدارس غیردولتی به طور کلی و مدارس دینی به طور خاص بود. وی بر این باور است که هدف شاه از این کار گسترش کنترل و نفوذ دولت بر تمام نهادهای اجتماعی در ایران بود: «شاه می خواست همه مدارس مختلفه [ناخوانا] که برخی از آنها وسیله دست های خارجی بود از میان برداشته، همه را متفق الشكل و ملی ایرانی قرار دهد». (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶) اصرار وی در همگون سازی جامعه به تعطیلی نهادهایی انجامید که به نظر می رسید فعالیتشان مغایر با ناسیونالیسم رژیم است.

از همان اولین سال های پس از کودتا، رضا شاه مدارس مذهبی آمریکایی و سپس دیگر مدارس خارجی را مجبور کرد تا برنامه درسی خود را با سرفصل دروس که توسط وزارت آموزش تهیه شده بود، مطابقت دهند. در سال ۱۳۱۵ (سال تأسیس مدرسه پسرانه تربیت) تمامی مدارس خصوصی خارجی در سطح ابتدایی و دو سال بعد، دبیرستان های خارجی ملی شدند. مدارس خصوصی بومی در مرحله بعد قرار داشتند و وزارت معارف روز به روز کنترل بیشتری بر فعالیت هایشان اعمال می کرد. مدارس بهایی نیز از این تحول مستثنی نبودند. (Momen, op, cit, p, 114)

بنابراین، تعطیلی مدارس بهایی به یکباره اتفاق نیفتاد و مسبوق به سابقه ای چند ساله بود. در ثانی، محصول فرایندی بود که با مذاکره و چانه زنی شروع و در نهایت به تعطیلی مدارس ختم شد. ماجرا با تصمیم انجمن روحانی ملی برای تعطیل کردن مدارس در برخی روزهای مقدس بهایی آغاز شد که رژیم را متوجه فعالیت های مدارس کرد.

ابتدا میرزا علی اصغر حکمت کفیل وزارت معارف خواهان مذاکره با نماینده بهاییان، دکتر یونس افروخته شد که یکی از اعضای محفل ملی بود. افروخته در مذاکرات کوشید که اجازه تعطیل مدارس بهایی در «ایام نه گانه واجب التعمیل امر بهایی را از دولت بگیرد» (ظهور الحق، پیشین، ۱۰۶) اما حکمت در « پاسخ اصرار کرد که از تعطیل ایام مذکوره صرفنظر شود که این مخالف با نیت شاهانه است و عمل تأثیر سوئی در خاطر شاهی که همه نوع مراعات دارد خواهد نمود و احدی در مقابل اراده شاهانه حق انحراف ندارد.» (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶) به هر حال حکمت با استفاده از اختیارات خود پیشنهادی به افروخته داد مبنی بر اینکه در ایام تعطیل مذهبی، مدارس باز شد اما «دروس تعطیل و مدارس بی فعالیت گردد» (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶) پیشنهاد حکمت از سوی افروخته رد شد و در نهایت علی رغم میل حکمت مبنی بر اینکه به هیچ وجه مایل نبوده و نیست که در «ایام تصدیش به معارف کشوری چین امر تأسف آوری اتفاق افتد»، مذاکرات بی نتیجه ماند و از محفل ملی خواسته شد دستور شاه را اجرا کنند. (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶)

علاوه بر تهران، مدارس بهایی در دیگر شهرها مانند کاشان، همدان، قزوین و نجف نیز «به دخالت معارف و قوه نظمیته بسته و در بعضی معمورات حرکات شدید نسبت به اطفال و اولیای مدرسه به جای آوردند... و نیز التزام گرفتند که حظیره القدس ها بسته و ممنوع از اجتماعات باشد.» (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶)

علاوه بر تعطیل کردن مدارس، فشار بر بهاییان نیز تشدید شد. اداره نظمیه «تعدادی از بهاییان را احضار کرده و تهدید برای بهایی بودن نمودند و ساعاتی بلکه ایامی هم توقیف کردند و بعضی را از مشاغل مهم دولتی تنزیل رتبه دادند و در این تضيیقات عرائض محفل ملی را کتبا یا تلگرافا به عرض شاه نمی پذیرفتند.» (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۴۴۰)

با وقوع تحولات جدید، جامعه بهایی ساکن در ایران در حقیقت چند گام به عقب برداشت و به نقطه پیش از سال های به قدرت رسیدن رضا شاه رسید. رضاشاه بهائیت را برای ارکان حکومتی اش خطرناک می دید؛ به ویژه که احکام دینی آن مانند رعایت شدید تعطیلات مذهبی، آموزش کتب بهایی، برپایی محافل ملی و محلی و از همه مهمتر رابطه میان بهاییان ایران و بهاییان غیر ایرانی در نظر او خطرناک جلوه می کرد.

به هر حال با آرام شدن نسبی اوضاع اگر چه مجدداً تشکیل محافل ملی و انجمن های شور روحانی از سر گرفته شد، اما جامعه بهایی همچنان با تضيیقات حکومتی در سال های پس از ۱۳۱۳ روبرو شد.

دومین محفل ملی در سال ۱۳۱۳ ش (۱۹۳۵ م/ ۱۳۵۴ ق/ ۹۲ بدیع) تشکیل شد و در سال بعد نیز تشکیل محافل و انجمن ها ادامه یافت. اما دو سال بعد یعنی در سال ۱۳۱۵ بهاییان با تضيیقات جدی مواجه شدند. منشی محفل ملی از سوی رژیم به «شعبه سیاسی نظمیه» احضار و به او ابلاغ شد که «این طایفه از تظاهرات و تبلیغات دست بکشند و اجتماعات را مطلقاً تعطیل کنند و الا تحت تعقیب واقع می شوند.» (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۱۱۱)

در پی آن نیز نامه ای از اداره شهربانی مبنی بر «دستور جلوگیری و ممانعت مأمورین از هر گونه اجتماعات بهاییان در مرکز و ولایت صادر شد.» (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۴۴۰) فاضل با ذکر این جزئیات چنین نتیجه گیری می کند که هدف از تمام این برنامه ها این بود که «این طایفه به مقصود خود نرسند» (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۴۴۰) در واکنش به این تحولات، محفل ملی اقدام به انتقال دفتر محفل، اسناد و اوراق و «دوسیه ها» از حظیره القدس کرد و از آن پس نیز جلسات محفل به صورت سیار در خانه ها تشکیل شد. همچنین

محفل ملی مجبور شد تعداد لجنة های محفل را نیز کاهش دهد. (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۴۴۰)

مجدداً از ۱۳۱۶ ش نامه ای از « رئیس الوزرا» محمود جم خطاب به محفل ملی بهاییان ارسال شد که «تعطیل و بستن دکاکین به غیر از روزهای رسمی که در نظامنامه معین» شده بود را جرم تلقی می کرد. (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۱۱۵) تحت تأثیر همین تحولات، اجتماع نمایندگان محافل برای انتخاب محفل ملی جدید که می بایست هر سال برگزار شود، به حال تعلیق درآمد و اعضای محفل ملی برای سال جدید (۱۳۱۶ ش) به رأی کتبی انتخاب شدند. میرزا ولی الله ورقا، علی اکبر فروتن، فاضل مازندرانی، یونس افروخته، شعاع علانی، محسن بدیعی، امین امین، و میرزا احمد یزدانی از جمله منتخبین بودند. (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۱۱۵) سال بعد (۱۳۱۷ ش) مشکل از سیستم سربازگیری جدید شروع شد. پافشاری بسیاری از مشمولان بهایی برای نوشتن بهائیت به عنوان مذهب خود در فرم های مربوط به سربازگیری، (در بهائیت، برخلاف اسلام تقیه مذموم شمرده شده، هر چند دیدیم بهاء الله و عبدالبهاء تا آخرین روزهای حیات و به علت زندگی در میان اکثریت مسلمان امپراتوری عثمانی تقیه می کردند. عبدالبهاء در نماز جماعت مسلمانان [که نماز جماعت در بهائیت حرام است] در عکا و مراسم عزاداری امام حسین در مصر براساس اصل تقیه و احتیاط شرکت می کرد.

من به اصل گزارش آیتی در کتاب دو جلدی الکوکب الدریه فی مآثر البهائیه دسترسی پیدا نکردم، اما دوستی فاضل گزارشی از این گزارش در اختیار من گذاشت. روایت این دوست فاضل براساس گزارش مدیر روزنامه مصری المؤید است تحت عنوان « المیرزا عباس افندی» که در سال ۱۳۲۹ به اسکندریه وارد شده و در مجلس روضه خوانی تجار ایرانی شرکت جسته بود) و پنهان نکردن آن عکس العمل شدید شاه را به دنبال داشت. رضا شاه صراحتاً غیر رسمی بودن دیانت بهایی را اعلام و در حکمی که از طریق سرلشگر ضرغامی خطاب به محفل ملی صادر کرد، از زبان شاه چنین گفته شد:

در این سال [۱۳۱۷] بعضی از افسران مذهب خود را بهایی قید نموده اند. علی هذا حسب الامر شاهانه ابلاغ می دارد که دین و مذهبی که فرقه بهایی به خود نسبت می دهند رسمیت ندارد و به هیچ وجه نبایستی ضمن تعرفه ها در مقابل مذهب کلمه بهایی ذکر نمایند و هیچ گونه تظاهراتی از طرف آنها نباید بشود... بایستی اگر وظیفه هستند از خدمت افسری خارج و مانند سرباز وظیفه دوره خدمت خود را طی نموده، مرخص شوند و اگر وظیفه نیستند بایستی پس از خلع شئون افسری در توقیف باشند تا تمام مخارجی را که دولت در حق آنها نموده مسترد دارد و بعد بروند و مخصوصاً اوامر شاهانه صدور یافت که سفید گذاردن محل معینه برای تعیین مذهب یک نوع تظاهر است و این ترتیب مهم نباید از آنها پذیرفته شود. افسران ارتش فقط می توانند اسم یکی از ادیان و مذاهب رسم را در تعرفه خود قید نمایند. (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳ ص ۱۱۶)

این حوادث بیش از همه بر تشکیل محافل ملی وانجمن های شور روحانی تأثیر منفی گذارد و برپایی آنها را در محاق برد. یک سال بعد یعنی در سال ۱۳۱۸ (۱۳۵۸ ق/ ۹۶ بدیع) محفل ملی «به علت عدم اقتضای اوضاع کشوری» رأی به اجتماع نمایندگان مناطق بیست و پنج گانه امری ندارد و «دستور صادر نمود تا [نمایندگان] توسط مسافر و غیره اوراق رأی خویش را فرستادند». (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶ و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۱۱۸)

در سال ۱۳۱۹ نیز به همین ترتیب « به علت اقبال توجه و تعرض که می رفت مانند سنین قبل، اجتماع نمایندگان موافق مصلحت نبود» (ظهور الحق، پیشین، ص ۱۰۶، و رج: ایرانیکا، جلد ۳، ص ۱۲۳) و مجددا نمایندگان به رأی کتبی انتخاب شدند. ولی الله وراقا (رئیس محفل) علی اکبر فروتن (منشی) شعاع الله علائی (امین صندوق) فاضل مازندرانی، نورالدین فتح اعظم (معاون رئیس) عنایت الله احمد پور، احمد یزدانی، یونس افروخته و محسن اساسی جزو برگزیدگان بودند. (مجله اخبار امری، ش ۱، سال ۱۹، اردیبهشت ۱۳۱۹، ۹۷ بدیع)

اما هشتمین محفل ملی در اردیبهشت سال ۱۳۲۰ یعنی سال کناره گیری رضاشاه منعقد شد و نمایندگان در حظیره القدس تهران برای انتخابات جدید تجمع کردند. (پیشین، ص ۱۲۳)

۳-۴ از گشایش سیاسی به محدودیت اجتماعی

از منظر سیاست اقلیت، خلع رضا شاه از قدرت در سال ۱۳۲۰ و روی کار آمدن محمد رضا شاه، به طور کلی تحول مبارکی برای اقلیت های مذهب و به ویژه بهائیان بود. رفع استبداد رضاشاهی که از سال های ۱۳۱۳-۱۳۱۴ بدل به بزرگترین مانع بر سر راه فعالیت بخش های اداری و سازمانی بهائیان شده بود از یک سو و پراکندگی مراکز قدرت از سوی دیگر، زمینه را برای رشد فعالیت های سازمانی بهائیان فراهم کرد.

اما شرایط جدید هم به آرامش کامل اجتماعی که مقدمه گسترش نهادهای اداری و مذهبی بهایی بود، منجر نشد؛ چرا که در همین دوران حذف استبداد رضاشاه که مهمترین نیروی کنترل کننده جریان ها و گروه های سیاسی بود، نیروها و سازمان های اسلامی مجددا فعال شدند. از این رو دهه ۱۳۲۰ را می توان اوج شکوفایی هیأت ها و سازمان های اسلامی برای رویارویی با بهائیان دانست. (توکل طوقی، پیشین، صص ۹۰-۹۱)

البته باید مقدمتا بگویم که سبب اصلی مقابله مسلمانان با بهائیان [که بسی کمتر از وسعت و شدت تبلیغات بهائیان بوده] همانا تبلیغات گسترده آنان ونفی مبانی فکری و اعتقادی اکثریت قریب به اتفاق جامعه بود. به نظر می رسد که بهائیان با طرح وجوب تبلیغ و تشویق پیروانشان به تبلیغ مرامی که موجب جریحه دار شدن معتقدات اکثریت مسلمان شیعه می شد، آنان را به مقابله با خود برمی انگیختند و این در حالی بود که دو رهبر اولیه بهایی یعنی بهاء الله و عبدالبهاء در تمامی دوران حیات خود در امپراتوری عثمانی (فلسطین) روش تقیه و اجتناب از عصبانی کردن و برانگیختن اکثریت سنی مذهب آنجا را داشتند. ممنوعیت تبلیغ در اسرائیل در اصل به زمان بهاء الله و روش زندگی مبتنی بر تقیه ای برمیگشت که او اجرا می کرد. در حقیقت ایشان خود را به عنوان یکی از فرقه صوفی جا زده بودند و همین امر امکان زندگی آنها را فراهم کرده بود.

در ثانی همچنان که در فصل اول هم گفته ام، مجادله اکثریت و اقلیت بیشتر از آنچه مربوط به پیوندهای میان بهائیت و نیروهای خارجی باشد، مربوط به بدعت های عقیدتی ای بود که با اعلان امر باب در باورهای اصلی اسلام اتفاق افتاد و بنابراین مسئله قدیمی تر از شکل گیری بهائیت بود و دست کم به تحولات جنبش بابی برمی گشت. نقل قولی که از فریدون آدمیت درباره پیوندهای میان جنبش بابی و سفارتخانه های خارجی در مقدمه آورده ام در اینجا دوباره ارزش یادآوری دارد:

«سیاست بیگانه از زمانی به بابیه توجه یافت که دولت خواست باب را به ماکو تبعید نماید. سفیر روس از بیم اینکه مبادا در منطقه مرزی قفقاز اختلالی ایجاد گردد، خواهش کرد او را از آن حدود دور نمایند. و در آن زمان هیچ اعتنایی به این فرقه نداشت، و مؤسس آن را آدمی متعصب و کهنه پرست می شناخت. همچنین می دانیم پس از سوء قصد علیه شاه که میرزا حسینعلی (بهاء الله بعدی) پناه به اردوی سفارت روس در زرگنده برد و در خانه میرزا مجید آهی (مازندرانی) منشی سفارت جای گرفت، گماشتگان سفارت او را دستگیر کردند و تسلیم دولت داشتند...

به علاوه دیدیم سفیر انگلیس بایان را عامل فتنه و اغتشاش مملکت و مخرب اجتماع می شمرد.» (آدمیت، امیر کبیر و ایران، پیشین، ص ۴۵۶)

بدین ترتیب، در واقع از همان آغاز دو عامل در بیگانه شمردن ادعاهای بنیانگذاران دو جنبش بابی و بهایی مؤثر بوده است. یکی این که سخنان و دعاوی باب و بهاء و جانشینان آنها بدعت و موجب ارتداد و خروج از اسلام و مذهب شیعه شمرده شده و دوم این که این جنبش، که در آغاز فکری و اعتقادی بود، به زودی به ویژه در پیروان باب به یک جنبش سیاسی و مقابله با حکومت و علما تبدیل شد.

به بحث خود برگردیم، با تمام این تفصیلات تشکیل انجمن های شور روحانی و محافل ملی و محلی در این دوران از سرگرفته شد. یک سال بعد (۱۳۲۸ ش) و در هفدهمین انجمن شور روحانی که از ۶ تا ۱۲ «عید رضوان» و با حضور ۸۳ نماینده از ۲۲ قسمت امری تشکیل شد و در نهایت به تأسیس محفل روحانی ملی انجامید، راجع به اجرای نقشه ۴ ساله «حضرات آماء الرحمن» (ترجمه تحت اللفظی «اماء الرحمن» کنیزان و خدام الهی می شود و به بانوان بهایی اشاره دارد. احتمالاً این ترکیب از مسیحیت به بهائیت سرایت کرده که رسم داشتند دختران را به خدمتکاری کلیسا و مراکز دینی بگمارند. مصاحبه نگارنده با کامبیز نوزدهی، کرمان، مهرماه ۱۳۸۹) و «ترقی و تعالی نسوان بهایی در ایران» مشاوره شد، (مجله اخبار امری، ش ۱، اردیبهشت ۱۳۲۹، ۱۰۷ بدیع، ص ۷) و خطاب به کل جامعه بهایی از مردان و دست اندرکاران امر خواسته شد که زنان بهایی را برای رسیدن به هدف ۴ ساله یاری کنند: (مجله اخبار امری، ش ۶، مهر ۱۳۲۹، ۱۰۷ بدیع، ص ۱۱) چرا که «بدون مشارکت رجال این نقشه مسلماً قابل اجرا نخواهد بود. چند ماه بعد و در پایان سال ۱۳۲۹ «لجنه ملی ترقی نسوان» صورت نامه ای به شماره ۴۲۵ مورخ ۹ شهر البهائ ۱۰۸ را که خطاب به محفل ملی صادر شده بود، قرائت کرد.

در این نامه با توجه به پایان نقشه ۴ ساله در اسفند همان سال، لجنه زنان گزارشی از پیشرفت امور به محفل ارائه داده تا از آن طریق «به پیشگاه مبارک مولای عالمیان ارواحنا لقدرته الفداء معروض گردد.» (مجله اخبار امری، ش ۱۰ ت ۱۲، بهمن - اسفند ۱۳۲۹ و فروردین ۱۳۳۰، ۱۰۷ و ۱۰۸ بدیع، ص ۱۰)

در این گزارش آمده است که در این مدت ۲۵ کلاس عالی شامل ۳۳۳ محصل، ۹۵ کلاس متوسط شامل ۱۰۵۱ محصل، ۲۰۶ کلاس تعلیم سوادآموزی شامل ۱۵۰۴ محصل تأسیس شده است. همچنین ۴۱۱۸ نفر از ۶۶۵۷ نفر از زنان بهایی که سنشان از ۴۰ سال کمتر بوده و طبق نقشه بایستی سواد آموخته باشند، کسب سواد کردند. (مجله اخبار امری، ش ۱۰ تا ۱۲، بهمن - اسفند ۱۳۲۹ و فروردین ۱۳۳۰، ۱۰۷ و ۱۰۸ بدیع، ص ۱۰). در فصل پنجم خواهیم دید که نه تنها هیچ یک از این برنامه ها عملی نشد، بلکه دربار و برخی علما به ویژه آیه الله بروجردی و نماینده ایشان آقای فلسفی علیه بهاییان وارد عمل شدند و رویدادهای سال ۱۳۳۴ - ۱۳۳۳ را رقم زدند)

در خرداد و تیر همان سال (۱۳۲۸ ش) نقشه ۴۵ ماهه مهاجرت طراحی شد که به موجب آن «یاران راستان کشور مقدس ایران» متعهد شدند در فاصله ۴ ساله ۱۰۳ تا ۱۰۷ بدیع که مقارن با «انقضای یکصد سال کامل شمسی از تاریخ وقوع شهادت کبری است» (منظور واقعه اعدام باب در سربازخانه تبریز است) خدمات زیر را انجام دهند:

تقویت مراکز امری موجود؛ به ویژه نقاط تازه تأسیس ، تشکیل شصت و دو محفل روحانی در نقاطی که سابقاً دارای محفل نبوده ولی بعداً صاحب محفل شده اند، تأسیس جمعیت بهایی در بیست محل جدید، و تأسیس سیزده مرکز جدید، به طوری که جمع کل مراکز به نود و پنج مرکز بالغ شود. افزون بر این، محفل ملی بهاییان ایران موظف است سه محفل روحانی و چهار جمعیت بهایی در خارج از ایران تشکیل دهد و به محافل ملی هندوستان و عراق برای تقویت مراکز امری در آن اقالیم مساعدت نمایند. (مجله اخبار امری، ش ۳-۲، خرداد و تیر ۱۳۲۹، ۱۰۷ بدیع، صص ۲۱-۲۰)

همچنین، در هجدهمین انجمن شور روحانی ملی که در حظیره القدس ملی در «مدینه منوره طهران» و با حضور هشتاد و چهار نماینده تشکیل شد، برنامه های آتی مجمع به شرح ذیل اعلام گشت. «مشورت راجع به طریقه ابراز اعانه مالی به بنای مقدس مقام اعلی که در وقت حاضر اشرف و اعظم وظیفه اهل بهاست، تحکیم اساس و تزیید مراکز امری در داخل و خارج ایران، امر مهم و حیاتی تبلیغ، تقویت صندوق ملی، تعلیم سواد به کلیه افراد بیسواد جامعه بهایی اعم از رجال و نساء» (مجله اخبار امری، ش ۲-۱، اردیبهشت و خرداد ۱۳۳۰، ۱۰۸، بدیع، ص ۱۱)

سپس انجمن شور روحانی به انتخاب اعضای محفل ملی برای سال ۱۰۸ بدیع اقدام کرد. (مجله اخبار امری، ش ۲-۱ اردیبهشت و خرداد ۱۳۳۰، ۱۰۸ بدیع، ص ۱۲) جلسات نوزدهمین انجمن شور روحانی که یک سال بعد و به مدت شش روز در حظیره القدس برگزار شد، به موضوعاتی چون «ادامه [پرداخت] اعانه به بنای مقام مقدس اعلی، امر مهم تبلیغ و مهاجرت، ترقی آماء الرحمن، تعلیم و تربیت نورسیدگان و جوانان، تقویت صندوق ملی، حفظ وصیانت جامعه بهایی» اختصاص داشت. (مجله اخبار امری، ش ۱، اردیبهشت ۱۳۳۱، ۱۰۹ بدیع، ص ۹ لازم به ذکر است که جلسات انجمن همواره به مدت شش روز موافق با ششم اردیبهشت ماه هر سال، آغاز و تا دوازدهم همان ماه که «عید اعظم رضوان» نام داشت به طول می انجامید.»

با آغاز سال جدید بهایی (۱۰۹ بدیع) جامعه بهاییان سراسر دنیا به دستور شوقی مأمور اجرای مفاد و دستورات مندرج در نقشه جهانی ده ساله شد.

همچنان که در فصل قبل نیز گفتیم، تاریخ دقیق آغاز نقشه ۲۴ مهر ۱۳۳۱ مصادف با ۲۶ اکتبر ۱۹۵۲ و ۱۰۹ بدیع بود. به تعبیر منابع بهایی در این مقطع پیروان این آیین «داخل در سنه مبارکه مقدسه» ای می شدند که مقارن با گذشت ۱۰۰ سال از «ظهور خفی» بهاء الله در سیاه چال تهران بود. به همین مناسبت قرار بر این بود چهار کنفرانس تبلیغی بین قاره ای در آسیا، اروپا و آفریقا و آمریکا به طور متوالی تشکیل شود. (مجله اخبار امری، ش ۵-۴ شهریور ۱۳۳۱، ۱۰۹ بدیع، ص ۳، مطابق منابع بهایی «اظهار امر بهاء الله» سه مرحله متعدد دارد: اول، زمان حبس وی در سیاه چال تهران، در این مقطع (اکتبر ۱۸۵۲) «اظهار امر به صورت خفی اتفاق افتاد» دوم، «اعلان آشکار امر به اصحاب» در بغداد که این روز از سوی بهاییان عید اعظم نامیده می شود و سوم، اعلان عمومی در شکل صدور الواح به سلاطین و رؤسای ادیان که در ادرنه اتفاق افتاد. (مجله اخبار امری، ش ۱، اردیبهشت ۱۳۳۱، ۱۰۹ ص ۶) و برنامه های عملی برای برگزاری جشن های صد ساله فراهم گردد تا «بدین وسیله صدمین سال سنه تاریخی و مبارکی که یوحنا یلیل به آن بشارت داده و شیخ

احمد احسائی پیشگویی نموده و حضرت باب مدح و ستایش کرده و حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء آن را تعریف و تمجید فرموده اند مخلد و جاودان شود». (مجله اخبار امری، ش ۱، اردیبهشت ۱۳۳۱، ۱۰۹ ص ۴)

بنابراین، برگزاری ۴ کنفرانس بین قاره ای در حکم مقدمه ای بود که راه را برای اجرای نقشه های دیگر هموار می کرد. پایان ده ساله این نقشه ها که با «اشتراک مساعی و معاضدت محافل روحانیه ملیه مختلفه» عملی می شد مصادف بود با صدمین سال اعلان عمومی دعوت بهاء الله در ادرنه و «مقارن با اتمام مرحله اولای اجرای فرمان» عبدالبهاء که در سال ۱۳۲۵ ش (۱۹۳۷ م) به وسیله نقشه اول هفت ساله بهائیان آمریکا شروع شده بود. (مجله اخبار امری، ش ۱ اردیبهشت ۱۳۳۱، ۱۰۹ ص ۷) در زمره دیگر اهداف بلند مدت کنفرانس های بین المللی، «مسافرت های تبلیغی و مهاجرتی» برای نشر بهائیت بود. (مجله اخبار امری، ش ۱۲-۱۱، بهمن و اسفند ۱۳۳۱، ۱۰۹ بدیع، ص ۹)

با حلول سال نو و در اولین شماره مجله اخبار امری که به مناسبت سال جدید ۱۳۳۲ ش منتشر شد، پیام شوقی افندی از حیفا خطاب به جامعه بهایی ایران قرائت شد. در این پیام اهداف نقشه ده ساله تشریحا آمده بود: «نقشه ده ساله ای که انتظار اجرای آن در طی عقد آینده به عهده آن جامعه که پیوسته مشمول عنایات الهیه و مغبوط اقران بوده و اگذار گردیده، و باید پایان آن به جشن صدمین سال اظهار امر علنی حضرت بهاء الله در مدینه بغداد مکلل گردد و احبای ایران را در جهاد روحانی جهانی به منظور فتح روحانی کرده ارض در دو قاره سهیم و شریک سازد و آنان را در سبیل استخلاص کامل و تحصیل رسمیت و فتح نهایی مرحله ای نزدیکتر کند.» (مجله اخبار امری، ش ۲-۱، اردیبهشت و خرداد ۱۳۳۲، ۱۱۰ بدیع، ص ۴)

پیام شوقی همچنین شامل یک فرمان نوزده ماده ای خطاب به بهائیان ایران بود. این نوزده ماده مراحل و گام هایی بودند که بر طبق نقشه ده ساله همه بهائیان به ویژه ایرانیان باید در راستای انجام وظیفه دینی برمی داشتند. این حکم شامل موارد زیر بود:

فتح (در فصل پنجم مقدمه ای خواهم آورد که مراد از فتح به طور اخص و نقشه های نه ساله و ده ساله به طور اعم معلوم خواهد شد.) سرزمین های جدید شامل هفت کشور آسیایی و شش کشور اروپایی، تحکیم و تقویت «اساس امرالله در اقالیم آسیا و آفریقا» ساختمان اولیه مشرق الاذکار ایران در تهران، تشکیل محافل روحانی ملی عربستان با کمک محفل روحانی ملی عراق و تشکیل محافل روحانی مل افغانستان و ترکیه، تأسیس دادگاه بهایی در تهران، تأسیس دادگاه بهایی در کابل، بنای مرقد باب در شیراز، تملک سیاه چال تهران (منظور سیاه چالی است که بهاء الله پس از ماجرای سوء قصد به جان ناصرالدین شاه در آن زندانی بود.) «ومشهد باب» در تبریز و «محبس وی در چهریق» خرید اماکن مقدس بهایی در استانبول و ادرنه «تسجیل محافل روحانی ملی بهائیان ایران، عربستان، افغانستان و ترکیه»، «تأسیس حظائر قدس ملی در بحرین، کابل و اسلامبول» تأسیس موقوفات ملی بهایی به وسیله محافل روحانی ملی بهائیان در عربستان، افغانستان و ترکیه، عضویت بانوان بهایی ایرانی در عضویت محافل روحانی ملی و محلی، افزایش تعداد محافل روحانی محلی در ایران، مبادرت به ثبت محافل روحانی محلی در ایران، تأسیس شبکه محفل ملی بهائیان ایران در اسرائیل، تأسیس یک مؤسسه مطبوعات بهایی در تهران، و تشکیل لجنه تبلیغ آسیا به منظور ارتباط و تشدید اقدامات تبلیغی که بر طبق نقشه ده ساله باید آغاز شود. (مجله اخبار امری، ش ۲-۱، اردیبهشت و خرداد ۱۳۳۲، ۱۱۰ بدیع، صص ۳-۴)

شوقی در پایان پیام خود از «صمیم قلب» دعا کرده بود که بهاییان ایران که «هموطنان دو مظهر مقدس امر الهی و مرکز میثاق در این دور مبارک» هستند، واز حیث تعداد «اکثریت پیروان اسم اعظم» را تشکیل می دهند، آن طور که شایسته و بایسته است اقدام کرده و برای اجرای وظایف مذهبی خود قیام کنند. (مجله اخبار امری، ش ۲-۱، اردیبهشت و خرداد ۱۳۳۲، ۱۱۰ بدیع، ص ۴. شوقی در اینجا از قیام به اجرای وظایف مذهبی سخن رانده است. فعلا توضیح این شبه جمله را مسکوت می گذارم و خوانندگان را به فصل پنجم ارجاع می دهم که در مقدمه ای که خواهم آورد این عبارت را توضیح خواهم داد.)

در این سال (۱۳۳۲ ش) بیستمین انجمن شور روحانی ملی بهاییان ایران با شرکت هفتاد و هفت نماینده در حظیره القدس ملی برگزار شد و به تجدید انتخاب اعضای محفل روحانی ملی اقدام کرد. (مجله اخبار امری، ش ۲-۱، اردیبهشت و خرداد ۱۳۳۲، ۱۱۰ بدیع، صص ۵-۷)

سال بعد (۱۳۳۳ ش) محفل روحانی ملی بهاییان ایران که در ایران از سوی رژیم به رسمیت شناخته نشده بود، در خاک اسرائیل قانونی شناخته شد و شعبه ای از آن نیز «تأسیس و تسجیل گشته و شخصیت حقوقی» یافت. (مجله اخبار امری، ش ۱۲-۱۰، بهمن و اسفند ۱۳۳۲ و فروردین ۱۳۳۳، ۱۱۰ و ۱۱۱ بدیع، ص ۸) از آن پس محفل می توانست در این کشور «اسما و قانونا ضیاع و عقار و املاک و مستغلات» بخرد. همچنین طبق وعده شوقی اراضی متعلق به آثار بین المللی ارض اقدس که در حیفا واقع بود، به نام شعبه محفل ملی ایران منتقل شد. (مجله اخبار امری، ش ۱۲-۱۰، بهمن و اسفند ۱۳۳۲ و فروردین ۱۳۳۳، ۱۱۰ و ۱۱۱ بدیع، ص ۸)

در جمع بندی تحولات ۳۲ ساله سال های ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۲ که در زمره مقاطع مهم حیات بهائیت در ایران معاصر محسوب می شود، می توان گفت که این دوره با به قدرت رسیدن رضا شاه همزمان گشت که خود از دو تحول مرتبط با یکدیگر حکایت می کرد: تحدید آن دسته از نیروها و گروه های اجتماعی مذهبی که ستیز و برخورد با بهاییان را در زمره مهمترین فعالیت های مذهبی خود می دانستند و برنامه های ناسیونالیستی رضا شاه که حضور و فعالیت هر فرقه، حزب، سازمان و حتی گروه مذهبی را نیز با بدبینی می نگریست و با آن به مخالفت برمی خاست.

در رقابت میان این دو تحول در نهایت قدرت حکومت فائق آمد و پس از محدود کردن فعالیت نیروهای مذهبی بهاییان فراهم آورد. بسته شدن مدارس بهایی فقط یکی و البته مهمترین پیامدهای سیاست های رضا شاه بود. اما در زمره مهمترین اهداف این نیروهای اجتماعی و سیاسی که با رفتن رضا شاه آزاد شده، در عرصه های مختلف به فعالیت پرداختند مبارزه با بهائیت بود. بنابراین خلع رضا شاه از قدرت فقط به معنای فقدان مانع سیاسی و رسمی بر سر راه فعالیت بهاییان بود، در حالی که موانع دیگر به قوت خود باقی ماند و تأثیر خود را بر حوادث سال های پس از کوتا بویژه ۱۳۳۳ گذارد. بررسی این حوادث در فاصله سالهای ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ موضوع فصل بعد است.

فصل پنجم

همکاری، اعطای منافع و پایگاه قدرت

سیاست های دولت پهلوی در قبال بهاییان مدون نبود و هرگز رسماً و آشکاراً اعلام نیز نشد، بلکه بیشتر به شکلی تلویحی، بعضاً پنهانی و با ملاحظه موقعیت و توانمندی اکثریت جامعه صورت می گرفت. بنابراین جستجو برای یافتن رویکردی رسماً اعلام شده و علنی نسبت به آنها کوششی بیهوده است. دیگر اینکه مواردی چون همکاری، اعطای منافع و ایجاد پایگاه قدرت که رایج ترین رویکردهای رژیم نسبت به بهاییان را تشکیل می داد، در عمل با یکدیگر مرتبط بودند.

بنابراین در اینجا تفکیک و تقسیم این رویکردها برای توضیح و تبیین آنها صورت می گیرد. به عنوان مثال همکاری های امنیتی - نظامی و سیاسی میان رژیم و بهاییان نیز نتیجه منافع به آنها در عمل جدایی ناپذیر هستند. به علاوه ایجاد پایگاه قدرت نیز نتیجه این دو سیاست بود واز آنها حاصل می آمد. زمانی که یک رژیم همکاری های اقتصادی، سیاسی و نظامی با گروه اجتماعی خاصی را بنا می گذارد و به اعطای منافع و امتیازات مبادرت می ورزد، هدف حداقلی خنثی کردن مخالفت ها و نارضایتی های احتمالی از جانب آن گروه و هدف حداکثری به دست آوردن حمایت سیاسی و اجتماعی از جانب آن است.

همچنین این سیاست ها منشأ قانونی و اعتبار حقوقی نداشت، بلکه ناشی از اراده نخبگان سیاسی و به ویژه شخص شاه و مؤلفه هایی چون الزامات عرفی گرایی، دولت تمرکز گرا و رفتار اقلیت بود.

در قانون اساسی مشروطیت که در چند مرحله جرح و تعدیل یافت، فقط سه اقلیت زرتشتی، کلیمی و ارمنی به رسمیت شناخته شده و برای هر یک از آنها حق انتخاب یک وکیل در مجلس شورای ملی وجود داشت. در زمان پهلوی اول این قانون اندکی تغییر کرد: بدین ترتیب که برای ارمنی های آذربایجان و کلدانی ها یک نماینده و برای آسوی ها نیز یک نماینده در نظر گرفته شد. (محمدعلی تاج پور، تاریخ دو اقلیت یهود و مسیحی در ایران، تهران: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی، ۱۳۴۴) ص (۳۰)

به موجب اصل اول متمم قانون اساسی «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه» (مصطفی رحیمی، قانون اساسی و اصول دموکراسی (تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۷) ص (۱۱۲) بود؛ اما با این وجود به راحتی می شد از سایر مواد قانون اساسی چنین استنباط کرد که نظام ایران بیشتر به حفظ بی طرفی در امر مذهب متمایل است. (مصطفی رحیمی، قانون اساسی و اصول دموکراسی (تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۷) ص (۱۱۲) افزون بر این، اصل هشتم متمم قانون اساسی مقرر می داشت که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.» بدین ترتیب، روح این اصل، تساوی و برابر حقوقی همه اهالی مملکت ایران از هر دین و مذهب در برابر قانون اساسی بود. (مصطفی رحیمی، قانون اساسی و اصول دموکراسی (تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۷) ص (۱۱۲) اما این برابری در حقوق از حیث مذهب فقط مربوط به اقلیت های به رسمیت شناخته شده در قانون اساسی می شد و گروه های دین غیر رسمی چون بهائیت را در بر نمی گرفت.

قائل شدن حقوق اجتماعی و اقتصادی برای اقلیت ها در قانون اساسی مشروطه به هیچ وجه به معنای در نظر گرفتن حقوق و امتیازات سیاسی برای آنها نبود، به عنوان مثال اصل ۵۸ متمم قانون اساسی مقرر می داشت هیچ کس نمی تواند به مقام وزارت برسد مگر آنکه مسلمان، ایرانی الاصل و تبعه ایران باشد. با این ترتیب حق وزارت از غیر مسلمانان سلب می شد. یا طبق اصل ۴۵ قانون اساسی، در مورد تشکیل مجلس سنا اقلیت های به رسمیت شناخته شده از انتخاب و انتصاب جهت مجلس سنا نیز محروم بودند. (مصطفی رحیمی، قانون اساسی و اصول دموکراسی (تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۷ - ص ۱۲۰)

بدین ترتیب جایگاه بهاییان به عنوان یک اقلیت غیر رسمی در قانون اساسی مشروطه مشخص نبود. مومن معتقد است آنها بر خلاف دیگر اقلیت های مذهبی ایران از جنبش مشروطیت سودی نبردند. به نظر او برای این وضعیت باید دو دلیل جست: اول اینکه به دلیل فاصله زمانی کوتاه میان ناآرامی های بابی و شکل گیری مشروطیت، هم در نظر حکومتیان و هم علمای سنتی متعصب که مخالف مشروطه بودند و همچنین توده مردم، مشروطیت طرح و نقشه ای بابی تلقی شد. (Momen, op. cit, p, 368)

البته تحلیل مومن نادرست است. بهاییان تأثیری در جنبش مشروطه نداشتند، بایبان ازلی در عوض فعال بودند و برخی چهره های مشروطه خواه مانند یحیی دولت آبادی، ملک المتکلمین، میرزا جهانگیر خان صور اسرافیل، میرزا آقا خان کرمانی و از این قبیل ازلی بودند. (

به عنوان مثال در نتیجه بدبینی نسبت به دست داشتن بایبه در انقلاب مشروطه وقتی نیروهای سلطنتی در سال ۱۹۰۸ - ۱۹۰۹ به تبریز تحت اداره مشروطه طلبان حمله کردند، به سربازان گفته شد که تمام ساکنان شهر بابی شده اند و بنابراین جنگ با آنها یک فریضه مذهبی است. (Momen, op, cit, p, 368)

البته تحلیل مومن نادرست است، بهاییان تأثیری در جنبش مشروطه نداشتند، بایبان ازلی در عوض فعال بودند و برخی چهره های مشروطه خواه مانند یحیی دولت آبادی، ملک المتکلمین، میرزا جهانگیر خان صور اسرافیل، میرزا آقا خان کرمانی و از این قبیل ازلی بودند.

برای اطلاع بیشتر از دخالت بایبان در انقلاب مشروطیت رج: ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی (تهران: کویر، ۱۳۸۰) ص ۳۵۵

دوم اینکه در قانون اساسی مشروطه، بهاییان فراموش شدند و در کنار سه اقلیت دینی به رسمیت شناخته شده، از حقوق مساوی با مسلمانان بهره مند نشدند.

حتی وقتی که قوانین و مقررات انتخاباتی تدوین شد، آنها از حق رأی دادن نیز محروم شدند. (Ibid, pp, 268-367) به عنوان مثال، در ماده ۵ قانون انتخابی سال ۱۹۰۹ آمده بود افرادی که معتقد به دین اسلام نیستند به هیچ وجه حق انتخاب نماینده ندارند و مانند ورشکستگان کلاهدار، قاتلین، دزدها و زنان از رأی دادن محروم اند. (Loc. Cit) بنابراین در این قانون اساسی که در دوران پهلوی ها نیز مورد استفاده قرار گرفت، از بهاییان نه نامی برده و نه جایگاه قانونی برای آنها در نظر گرفته شد.

اما قبل از ورود به بحث اصلی، لازم است به دو حادثه مهم این دوره اشاره کنیم که اولی در فردای کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ اتفاق افتاد و دومی در آخرین سال عمر سلسله پهلوی یعنی در سال ۱۳۵۷، رویدادهای سال ۱۳۳۳ ریشه در سیاست دولت برای نزدیکی به روحانیون و آن دسته از گرایش های مذهبی جامعه داشت که کناره گیری آنها از ورود به جریان ملی شدن نفت یا موضع گیری صریحشان علیه مصدق در بزنگاه ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به نفع دربار و سلطنت تمام شده بود. البته دلیل دیگری نیز از همکاری دربار و روحانیون وجود داشت که در ادامه فصل به آن اشاره می کنیم.

واقعه دوم در سال پیروزی انقلاب اتفاق افتاد. در این سال رژیم با پی بردن به نارضایتی عمومی کوشید برای حفظ خود بهایان را به عنوان « هدف در دسترس و جایگزین » قرار دهد تا به این وسیله مخالفت را از خود به سوی آنها جهت گیری کند. رویداد سال ۱۳۵۷ اگر چه از جنس حوادث سال های ۲۴-۱۳۳۳ بود، اما به پیامدها و نتایج یکسره متفاوتی انجامید. بنابراین، وقایع سال های ۱۳۳۳ و ۱۳۵۷ را باید استثنایی بر قاعده کلی سیاست های رژیم در قبال بهائیت دانست.

۵-۱ منازعه های اکثریت و اقلیت: ۱۳۳۳-۱۳۳۴ و ۱۳۵۷

سرنوشت آغاز و پایان دوره بیست و پنج ساله مورد نظر ما با دو حادثه شبیه به هم رقم خورده است. اول رویدادهای سال ۱۳۳۳ و دوم حادثه ای مشابه در سال ۱۳۵۷.

رویدادهای سال ۱۳۳۳ دو منشأ داشت: اول آرزوی دیرپای رسمیت یابی بهایان در ایران بود که رهبران بهایی وبه ویژه شوقی افندی به جد آن را تعقیب می کردند و دوم مناسبات رژیم و روحانیت در فردای کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲. به ترتیب به این دو می پردازم.

عبدالبهاء در مذاکرات که گفتگوهای او با کلیفورد بارنی آمریکایی است، به مباحثی چون الوهیت، پیامبران اولوالعزم و اعلان امر باب و دعوی بهاء الله اشاره می کند و اول با براهین عقل و سپس نقلی می کوشد ظهور باب و بهاء الله را رویدادی در ردیف ظهور پیامبران سابق قلمداد کند و بالطبع به تأویل کتب دینی گذشته اقدام می نماید.

برای همین منظور وی به کتب مقدس سابق مراجعه می کند و با استفاده از براهین نقلی - در کنار براهین عقلی که پیشتر در اثبات ظهور باب و بهاء الله استفاده کرده بود- به تأویل رویدادهای بشارت داده شده در کتاب دانیال نبی می پردازد تا ظهور باب و بهاء الله را به این شیوه توجیه کند. پس از اثبات « ظهور حضرت مسیح به اخباردانیال » سراغ اثبات ظهور اسلاف خود می رود و خطاب به خانم بارنی چنین می گوید:

«درآیه سیزدهم فصل هشتم از کتاب دانیال می فرماید: «مقدس متکلمی را شنیدم و هم مقدس دیگری را که از آن متکلم می پرسید که رؤیای قربانی دائمی و عصیان خراب کننده تا به کی می رسد و مقام مقدس و لشکر به پایمالی تسلیم کرده خواهد شد و به من گفت که تا بدو هزار و سیصد شبانه روز آنگاه مقام مقدس مصفی خواهد گردید» تا آنکه می فرماید: «این رؤیا نسبت به زمان آخر دارد»، یعنی این فلاکت و این خرابیت و این حقارت تا کی می کشد یعنی صبح ظهور کی است پس گفت تا دو هزار و سیصد شبانه روز آنگاه مقام مقدس مصفی خواهد شد.

خلاصه مقصد اینجاست که دو هزار و سیصد سال تعیین می کند و به نصّ تورات هر روزی یک سالست. پس از تاریخ صدور فرمان ارتحشستا به تجدید بنای بیت المقدس تا یوم ولادت حضرت مسیح ۴۵۶ سال است و از یوم ولادت حضرت مسیح تا ظهور حضرت اعلی ۱۸۴۴ سنه است و چون ۴۵۶ را ضمّ بر این کنی دو هزار و سیصد سال می شود یعنی تعبیر رؤیای دانیال در سنه ۱۸۴۴ میلادی واقع شد و آن سنه ظهور حضرت اعلی بود به نصّ خود دانیال. ملاحظه نمایید که به چه صراحت سنه ظهور را معین می فرماید و دیگر اخبار ظهور ازین صریح تر نمی شود.» (مفاوضات یا گفتگو برسر ناهار، پیشین، ص ۳۳)

اگر به زبان ساده امروزی بگوییم:

اولین نتیجه ای که عبدالبهاء می گیرد این است که «ظهور حضرت اعلی صریح تورات و انجیل است.» (مفاوضات یا گفتگو برسر ناهار، پیشین، ص ۳۳)

دومین نتیجه که در کار ما نقش اساسی تری ایفا می کند، ظهور بهاء الله است که به همین ترتیب تأویل می شود:

«وهر روزی در کتاب مقدس عبارت از یک سالست و در سنه ۱۲۶۰ از هجرت محمد به تاریخ اسلامی [یعنی هجری قمری] حضرت اعلی [یعنی باب] مبشر جمال مبارک [یعنی بهاء الله] ظاهر شد» و بعد در آیه یازدهم می فرماید: «واذ هنگام موقوف شدن قربانی دائمی و نصب نمودن رجاست [یعنی پلیدی] ویرانی هزار و دویست و نود روز خواهد بود خوشا به آن آنکه انتظار می کشد و به هزار و سیصد و سی و پنج روز برسد.» (مفاوضات یا گفتگو بر سر ناهار، پیشین، ص ۳۴)

نخست تکلیف تاریخ اول را معلوم کنیم: در تأویل عبدالبهاء ۱۲۹۰ روز بعد از هجرت پیامبر یعنی ظهور بهاء الله و آمدن بهائیت که در این تاریخ اعلان ظهور کلی الهی اتفاق افتاده است. البته بهاء الله در سال ۱۲۸۰ اعلان ظهور علنی کرد و عبدالبها در حقیقت ۱۳ سال دوران اقامت پیامبر در مکه را با کسر سه سال دعوت مخفیانه به ۱۰ سال فروکاسته و به ۱۲۸۰ افزوده تا عدد جدیدی که حاصل می شود [۱۲۹۰] با عدد کتاب دانیال جور در بیاید تا بدین ترتیب ظهور کلی الهی از پیش بشارت داده شده باشد.

اما ۱۳۳۵ روز دیگر چه عددی است و چه اتفاقی باید در این تاریخ بعد از انتظار مؤمنین بهایی بیافتد؟ تمام تواریخی که در مفاوضات به کار رفته هجری قمری است و بنابراین ۱۳۳۵ هم قاعدتا باید هجری قمری محسوب شود. در این سال یعنی ۱۳۳۵ هجری قمری بنا به بشارتی که عبدالبهاء می دهد، آیین بهایی عالمگیر خواهد شد. معادل شمسی این تاریخ سال های ۱۲۸۹-۱۲۸۸ می شود که مصادف است با روزهای پرحادثه پس از جنبش مشروطه در ایران و می دانیم که در آن تاریخ نه تنها خبری از فراگیر شدن آیین بهایی در مهد امر الله [ایران] نبود، بلکه دیدیم که خود رهبران بهایی هم در شهرهای امپراتوری عثمانی به حالت تقیه زندگی می کردند و ایشان و دیگر بهاییان از دست مسلمانان امپراتوری امنیت نداشتند.

در لوح دیگری که عبدالبهاء به افتخار فرج الله زکی افندی گردی صادر می کند، منظور از ۱۳۳۵ را بیان می کند. در لوح مزبور این تاریخ به شمسی تبدیل می شود تا شاید در این سال بهائیت عالمگیر شود. وارد بحث تأویل در بابیت و بهائیت که خود بحث جذاب و مناقشه برانگیزی است نمی شوم. فقط اشاره وار بگوییم که تأویل های بابی به شدت مورد انتقاد و

مطابق به سران مکتب شیخی کرمان هم بوده است و از حاج محمد کریم خان کرمانی گرفته تا دیگر مشایخ شیخی مسأله تأویل رویدادها و وعده های ماسبق از سوی باب و پیروانش را مورد انتقاد و حمله جدی قرار داده اند.

به لوح فرج الله ذکی افندی برگردیم، در اینجا وعده داده شده که در این تاریخ [۱۳۳۵] که مصادف با یکصدمین سالگرد بهائیت است، این آیین عالمگیر و مؤمنین شاد می شوند: اما بیافزاییم که ذکری از تاریخ قمری نیست، عبدالبها به تصریح به تاریخ شمسی اشاره می کند.

در این لوح چنین آمده است:

«وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ مِنَ الْآيَةِ الْمَوْجُودَةِ فِي سَفَرِ دَانِيَالٍ: طُوبَى لِمَنْ يَرَى الْفَ وَ ثَلَاثَ مَاهٍ وَ خَمْسَةَ وَ ثَلَاثِينَ [۱۳۳۵] هَذِهِ سَنَةِ شَمْسِيَةِ لَيْسَتْ بِقَمَرِيَّةٍ لِأَنَّ بَذَلِكَ التَّارِيخَ يَنْقُضِي قَرْنَ مِنْ طُلُوعِ شَمْسِ الْحَقِيقَةِ وَ تَعَالِيمِ اللَّهِ تَتِمَّكُنْ فِي الْأَرْضِ حَقَّ التَّمَكُّنِ وَ تَمَلُّوا الْأَنْوَارَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا، يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ.» (جی . ای . اسلمنت ، بهاء الله و عصر جدید، ترجمه بشیر الهی و دیگران (ریودوژانیرو، بی نا، بی تا) ص ۲۷۸)

تلاش های شوقی افندی که در فصل پیش آوردیم، به همراه سخن از فتح اقالیم که همانجا توضیحشان را وعده دادیم و همچنین نقشه های نه ساله و ده ساله برای تحقیق این بشارت عبدالبهاء براساس تأویل تاریخ های کتاب دانیال نبی و لوح زکی افندی بود که باید در سال ۱۳۳۵ ش اتفاق می افتاد. رویدادهای سال ۱۳۳۴-۱۳۳۳ در مهد امر الله [ایران] را که منجر به مبارزه دربار و علما با بهائیت و تخریب حظیره القدس شد، باید از این چشم انداز فهمید.

منشأ دوم رویدادهای این سال مناسبات جدید میان رژیم و روحانیون پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بود. از چشم اندازه مناسبات میان رژیم و روحانیت کودتای سال ۱۳۳۲ حادثه تعیین کننده ای به شمار می آمد. بخش مهمی از روحانیت در حوادث منجر به کودتا و در انتخاب میان دربار و جبهه ملی، حمایت از نظام سلطنت را به پشتیبانی از نیروهای رقیب ترجیح داد و با دربار همراه شد.

دلایل روحانیون برای این کار گوناگون بود. کهن میان دیانت و سیاست که در نهاد سلطنت متجلی شده بود، ترس روحانیون از چیرگی کمونیسم و افکار الحادی بر جامعه و دولت، رواج جمهوری خواهی در میان نخبگان غیر مذهبی و بیم از غلبه سیاست های غیر مذهبی و بی توجهی به نقش دین و روحانیت در زندگی عمومی، که به نظر روحانیون نتیجه مستقیم حکومت لیبرال و ملی گرایی مصدق به شمار می آمد، در نهایت آنها را به این نتیجه رساند که در مقایسه بامصدق، دربار و نهاد سلطنت بدیل پرسودتر و کم خطری تری برای اسلام است و بنابراین برآموزه های جمهوری خواهانه و ملی گرایانه برتری دارد. (شاهرخ اخوی، نقش روحانیت در صحنه سیاسی ایران ۱۹۵۴-۱۹۴۹ «در «مصدق، نفت و ناسیونالیسم ایرانی» جیمز بیل ویلیام راجر لوئیس، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات (تهران، نشر گفتار ۱۳۷۲) (صص ۱۹۰-۱۴۹) پس از پیروزی کودتا، دربار پاره ای امتیازات به نفع روحانیون قائل شد. سرکوب بهاییان در رمضان سال ۱۳۳۳ (ژوئن می ۱۹۵۵) را باید یکی از این امتیازات و البته مهمترین آنها دانست. عکس العمل رژیم در قبال این برخورد ابتداهمکاری و سپس سکوت بود.

اگر چه نمود عینی و آشکار سیاست جدید در سال ۱۳۳۳ بود، اما مقدمات امر از پیشتر آغاز شده بود. نیمه دوم دهه ۱۳۲۰ را باید مقطع کلیدی در فعال شدن جریان ها و گروه های اسلامی دانست. به دلایل این امر در فصل چهارم مختصراً

اشاره کردیم و گفتیم با رفتن رضا شاه، گروه‌ها، احزاب و جریان‌های مذهبی نیز همانند دیگر سازمان‌های سیاسی به میدان آمدند و به فعالیت پرداختند. مبارزه با رواج مادی‌گری (کمونیسم) کسروی‌گرایی و بهائیت از جمله اهداف مشترک این گروه‌های اسلامی مبارز بود. (محمد توکلی طرقي، پیشین، صص ۱۱۱-۱۰۹. خاطرات و مبارزات حجه الاسلام فلسفی (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲) پاورقی صفحه ۱۹۳. در اینجا توضیحی لازم است. در حال حاضر کاری به کمونیست‌ها و کسروی‌ها [پاک‌دینان آن زمان] ندارم و وارد دعوای میان نیروهای مذهبی و آنها که از واقعیات جامعه ایران آن زمان است، نمی‌شوم؛ اما در مورد بهائیت باید بگویم با توجه به تأکید بیش از اندازه عبدالبهاء و به دنبال او شوقی بر امر تبلیغ که در فصول سوم و چهارم هم اشاره کردم، تبلیغات گسترده‌ای به راه افتاد و در جلسات آشکار تبلیغی حتی کار به جایی رسید که علمای اسلم به مبارزه و مناظره فراخوانده می‌شدند. بنابراین اکثریت در مقام دفاع برمی‌آمدند.)

بنابراین فعال شدن گروه‌های اسلامی از یک سو و سال موعود ۱۳۳۵ از سوی دیگر تقارن زمانی یافت. با سخنرانی‌های حجه الاسلام فلسفی در مسجد شاه تهران که بهائیت را «مذهب ضاله» نامید و سپس با اشاعه آنها در رادیو مقابله با بهاییان آغاز شد. البته آن طور که فلسفی ادعا می‌کند این کار با اجازه مستقیم آیت الله بروجردی صورت گرفت. (فلسفی، محمد توکلی طرقي، پیشین، صص ۱۹۰ و خاطرات و مبارزات حجه الاسلام فلسفی (تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲) فلسفی در خاطراتش به این نکته اشاره می‌کند که آیت الله بروجردی به همراه دیگر شخصیت‌های روحانی در آن ایام «نسبت به طرد فرقه بهایی از جامعه ایرانی توجه کامل» داشت و «پیوسته با دربار، دولت و مجلسین برای از بین بردن آثار آنها» در تماس بود. (فلسفی، محمد توکلی طرقي، پیشین، پاورقی صفحه ۱۹۶ و خاطرات و مبارزات حجه الاسلام فلسفی)

بدین ترتیب مقابله با بهاییان که با ایراد وعظ و سخنرانی بر منابر و ترویج آنها از طریق رادیو شروع شده بود به تخریب حظیره القدس انجامید. به هر حال نه تنها دربار در مقابل این اقدامات سکوت کرد، بلکه برخی از مقامات مملکتی در اقدامی نمادین در تخریب حظیره القدس نیز شرکت کردند. تخریب این مرکز اداری - مذهبی که به دست سرلشکر باتمانقلیچ صورت گرفت مبین احساسات مذهبی مخالف در میان اکثریت نسبت به بهائیان و استفاده حکومت از آن بود. علاوه بر حظیره القدس، منازل، اماکن مقدس، قبرستان‌ها، و محل‌های کسب و کار نیز تصرف و تخریب شد. (Geoffery Nash, Iran, Secret Pogrom, (Suffolk Neville Spearman Ltd, 1982), p.41)

از سوی دیگر رژیم نیز برای راضی نگه داشتن مخالفان یک سلسله تدابیر تکمیلی تدارک دید و به اجرا گذارد. این تدابیر بیشتر جنبه نمادین داشت و برای ایجاد آرامش در جامعه و رفع خطر موقت تعبیه شده بود. (عَلَم در خاطراتش به این رویداد چنین اشاره کرده است: «وقتی در سیزده سال پیش من وزیر کشور بودم [فلسفی] خود را نماینده مرحوم آیت الله بروجردی در تهران جازده بود. یعنی واقعا از طرف بروجردی در تهران امر و نهی می‌کرد و آن مرد مهم هم چیزی نمی‌گفت. به هر حال در آن تاریخ مقامات انتظامی و شاه را اغفال کرد و (بیکاری) بر علیه بهایی‌ها راه انداخت که نزدیک بود غائله مملکتی بشود. در چندین شهر مردم بهایی‌ها را کشتند هر روز ظهر در ماه رمضان منبر می‌رفت و [وعظ] او از رادیو پخش می‌شد. آن قدر مردم را تحریک کرد که غائله در سرتاسر کشور سرگرفت. به مقامات انتظامی حالی کرده بود [که از این طریق] دارد وجهه‌ای برای شاهنشاه درست می‌کند. به هر صورت من با دیوانگی مخصوص خودم جلویش را گرفتم و اجازه ندادم منبر برود تا کشور آرام شد.» امیر اسدالله عَلَم، یادداشت‌ها، ویراستار علینقی عالیخانی، ج اول

(تهران: انتشارات مازیار و معین، ۱۳۸۳) ج ۵، صص ۱۶۱-۱۶۰) به عنوان مثال وزیر فرهنگ وقت در تیرماه همان سال از برنامه ای خبر داد که در وزارتخانه متبوع او برای رعایت بیشتر احکام اسلامی در مدارس دولتی تدارک دیده بود. (Akhavi, Op.cit.p.7)

همچنین از سوی فرماندار نظامی تهران و رئیس پلیس کشور اعلام شد که نظر به رعایت شئون دینی در ۱۵ روز اول محرم، سینماها و مشروب فروشی ها تعطیل و اجرای موسیقی و آواز نیز ممنوع خواهد بود. (Loc,cit)

این تغییر در سیاست ها که صرفاً برای آرام کردن اکثریت و کنترل اوضاع بود، از سوی وزیر فرهنگ در همین حد کافی تشخیص داده شد و ادامه نیافت. در عوض اسدالله عَلم وزیر کشور وقت برای مقابله با این حادث و مدیریت آن، دست به اتخاذ اقداماتی دیگر زد. تدابیر وی که قاطع تر از اقدامات وزیر فرهنگ بود، نشان از این داشت که حکومت نه تنها به اقدامات بیشتری علیه بهاییان دست نمی زند، بلکه در مقابل تحرکات انجام گرفت نیز ساکت و منفعل نخواهد بود. (Ibid,pp,79-80)

هدف رژیم از این تغییر سیاست جدید این بود که مانع از قانونی شدن منازعه های عقیدتی این چینی شود. این تحولات به پاره ای تغییرات انجامید که از جمله مهمترین آنها تعطیلی مجله اخبار امری به مدت ۵ سال بود. نگارنده دستور حکومتی مبنی بر توقیف و یا تعلیق نشریه مزبور را در جایی نیافته است، چنین به نظر می رسد که جامعه بهایی خود اقدام به چنین کاری کرده باشد. به هر حال دوره جدید مجله از فروردین ۱۳۳۸ ش (۱۱۶ بدیع) منتشر شد.

تشکیل انجمن های شور روحانی و محافل ملی نیز در این دوره به محقق رفت. اولین جلسه انجمن شور روحانی ملی بهاییان پس از حوادث سال ۱۳۳۳، پنج سال بعد یعنی در ۱۳۳۸ تشکیل شد. اولین انجمن که بیست و چهارمین آن محسوب می شود، (مجله اخبار امری، ش ۳-۱ فروردین تا خرداد ۱۳۳۸، ۱۱۶ بدیع، ص ۵۳) به دلیل شرایط نامساعد سیاسی مجبور شد زمان جلسات را هر چه کوتاه تر کند و از تعداد آنها بکاهد. در اولین جلسه انجمن، اعضای محفل ملی برای سال جدید برگزیده شدند. ایادی امرالله سرلشکر شعاع الله علّائی (رئیس) ایادی امر الله ذکر الله خادم (امین صدونق) ایادی امر الله و امین حقوق الله علی محمد ورقا (نائب رئیس) منوچهر حکیم، امه الله میس آدلیدشارپ، حبیب الله ثابت، هادی رحمانی شیرازی، امه الله بهیه نادری، وعباسقلی شاهقلی (منشی) اعضای محفل بودند. (مجله اخبار امری، ش ۳-۱، فروردین تا خرداد ۱۳۳۸-۱۱۶ بدیع، صص ۵۵-۵۴)

علاوه بر رویداد سال ۱۳۳۳، در ۱۳۵۷ نیز چنین رویدادی به وقوع پیوست، و این بار در بار ابتکار عمل را به دست گرفت. شهر شیراز به عنوان موطن سید علی محمد باب و محل «اظهار امر» وی نزد بهاییان از جایگاه ویژه ای برخوردار است. از همین رو برخی شیراز را «مرکز امر بهایی» می دانند. همچنین منزل سید علی محمد باب مشهور به بیت الحکمه [یا بیت نقطه] در این شهر واقع شده و همین امر اهمیت شیراز را برای بهاییان دو چندان می کند.

با علم به این واقعیت، در سال ۱۳۵۷ که نارضایتی از رژیم به اوج خود رسیده بود، ساواک به منظور جلوگیری از گسترش هر چه بیشتر نارضایتی عمومی و هدایت آن به سوی هدف دیگری، آتش درگیری و ناآرامی را میان بهاییان ساکن در محله سعدی واقع در حاشیه شهر شیراز روشن کرد.

ماجرا از آنجا آغاز شد که شماری از عناصر بدنام ساواک برای تحریک بهاییان ساکن این محله، در جلوی خانه های آنها که در مجاورت هم قرار داشت تجمع کرده و با طرح «یک سری تقاضاها» و توهین به ساکنین، قصد برانگیختن و عصبانی کردن آنها را داشتند. برخلاف آنچه که اکثریت و ساواک در مورد تعداد خانوارهای بهایی محل اغراق و بزرگنمایی می کردند، در این منطقه فقط حدود ۲۰ تا ۳۰ خانواده بهایی با جمعیتی در حدود ۱۰۰ نفر زندگی می کرد که در مقایسه با ساکنین مسلمان تعداد قابل توجهی به شمار نمی آمد.

صفات الله فهندژ یکی از بهاییانی که در ارتش فعالیت میکرد، به عنوان هدف اصلی انتخاب شد. (مصاحبه با دکتر خسرو وفایی سعدی از ساکنین محل و از ناظران ماجرا، تهران، مرداد ماه ۱۳۸۵. برطبق گفته وفایی دلیل ایجاد درگیری میان صفات الله و تجمع کنندگان و آغاز تیراندازی او به سوی آنها، درخواست تقاضاهای نامشروع از همسر وی بود که همین امر او را تحریک کرد. نگارنده صحت و سقم این ادعا را تأیید نمی کند. متأسفانه این رویدادها در جایی ثبت نشده اند و این قسمت کاملاً متکی به گفته ها و شنیده ها است؛ اما هر چه هست صفات الله که اصلاً به دنبال درگیری نبود، عصبانیت و برانگیخته می شود و به روی مردم تیراندازی می کند که همین آغاز گر غائله است.) مزاحمانی قصد عصبانی کردن او و در نهایت ایجاد درگیری داشتند که موفق هم شدند. خانواده فهندژ واکنش نشان داد و خود او برای متفرق کردن آنها به سوی مزاحمان تیراندازی کرد. در درگیری میان طرفین، دیگر بهاییان ساکن در محل نیز وارد ماجرا شده و چندین نفر (حدود ۲۰ نفر) از مزاحمان را کشته و زخمی کردند. (مصاحبه با دکتر خسرو وفایی سعدی، تهران، مرداد ماه ۱۳۸۵. برطبق گفته وفایی پس از پیروزی انقلاب اسلامی کشته شدگان شهید و زخمی شدگان جانباز نامیده شدند و هم اکنون خانواده های آنها در زمره خانواده های شهدا و جانبازان محسوب می شوند. صحت و سقم این ادعا با خود آقای وفایی سعدی است.) با سرایت ناآرامی به شهر، ماجرا از حد درگیری محل گذشت و ابعاد جدیدی پیدا کرد. با انتشار خبر کشته شدن ۲۰ مسلمان توسط بهاییان، بسیاری از منازل بهایی تخریب شد یا در آتش سوخت. مهمتر از همه بیت الحکمه بود که ویران شد.

با گسترش دامنه درگیری، رژیم متوجه شد که در این مورد نیز همانند سال ۱۳۳۳ زیاده روی کرده است. از این رو تصمیم به ختم ماجرا گرفت. با کشته شدن صفات الله از سوی ساواک که ماجرا از خانه وی آغاز شده بود، اوضاع تا حدودی در شیراز و محله سعدی تحت کنترل درآمد؛ اگر چه مدتی بعد به شهرهای دیگر از جمله اصفهان نیز سرایت کرد. متعاقب آن بهاییان شیراز مجبور به تخلیه شهر و مهاجرت به نقاط دیگر شدند. برخی به استان های همجوار رفتند، و تعدادی نیز به خارج از کشور به ویژه انگلیس و آمریکا مهاجرت کردند. اما اقلیتی که ماندند اسلام آوردند تا در امان باشند.

در تحلیل نتایج واقعه رمضان سال ۱۳۳۳ باید به این نکته توجه کنیم که با گسترده شدن دامنه اقدامات اکثریت در مقابله با بهاییان از جمله تخریب منازل و اماکن دینی و اداری، قبرستان ها و محل های کسب و کار و انعطاف دولت در انجام پاره ای اصلاحات دینی به منظور تأمین نظر علما و تندروری های حجه الاسلام فلسفی که سخنرانی هایش نقش زیادی در تحریک مردم داشت، رژیم به این نتیجه رسید که کنترل اوضاع از دست خارج شده و این قبیل اقدامات می تواند بیشتر موجب ناآرامی و اغتشاش در مملکت شود. همچنین با توجه به زمان وقوع حادثه که بلافاصله پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ اتفاق افتاد رژیم نگران وجهه و اعتبار بین الملل خود بود.

به عنوان مثال درواکنش به این حادثه، محفل بین المللی بهایی (International Bahai Community (IBC) واقع در حیفا به مراجع بین المللی شکایت کرد. (Nash, op, cit, p, 42) مطبوعات و برخی از شخصیت های خارجی نیز با نوشتن نامه مراتب اعتراض خود را به آن اعلام کردند. روزنامه گاردین در ۳ اوت ۱۹۵۵ از اشغال محفل روحانی بهایی در تهران و تخریب آن گزارش داد. همچنین در روزنامه تایمز مورخ ۳ سپتامبر همان سال آرنولد توین بی مورخ معروف نوشت: «بهاییان قویا خواستار این هستند که با آنها با تساهل معامله شود. چرا که عدم خشونت یکی از اصول اساسی مذهب آنها است.» (Loc. cit) اقدام بعدی بهاییان درخواست از سازمان ملل تحت نام حفاظت از حقوق بشر در ایران بود. (Loc. cit)

درخواست های متعدد مقامات خارجی و همچنین سازمان ملل از رژیم برای پایان دادن به غائله و به راه افتادن جو منفی علیه رژیم که با توجه به تمایل آن برای برقراری رابطه با غرب در مقطع زمانی ۱۳۳۴-۱۳۳۳ می توانست پیامدهای منفی برای مملکت داشته باشد، رژیم را به این جمع بندی رساند که امتیاز دادن به روحانیون و علما تا همین میزان کافی است و بیش از این به «غائله مملکتی» می انجامد. (علم، پیشین، ص ۱۶۰)

رویدادهای سال ۱۳۵۷ اگر چه از جنس واقعه سال ۱۳۳۳ بود، اما بی نتیجه ماند و بیشتر موجب بی اعتباری رژیم شد. در تحلیل ناکامی این واقعه باید بر عوامل متعددی تأکید کنیم.

اول اینکه رهبران و شخصیت های مذهبی شیراز مانند آیه الله دستغیب و آیه الله محلاتی بادرک این نکته که مبارزه انقلابی می تواند به سوی مبارزه با بهائیت تغییر جهت دهد، در مقابل آن موضع گرفتند و از مخالفان خواستند تا از پیوستن به آن خودداری کنند.

ثانیا ماهیت درگیری که با طرح تقاضاهای نامشروع از صفات فهندژ آغاز شد، نشان داد که هدف فقط ایجاد ناآرامی و بلوا است و مزاحمان بدون اینکه هدف مشخصی از مبارزه داشته باشند صرفا با طرح تقاضاهایی قصد برهم زدن اوضاع را دارند. مهمتر اینکه افرادی که از سوی ساواک گزینش و به این ماجرا وارد شدند همگی عناصر بدنامی بودند که به لحاظ سابقه فردی و شغلی با نیروهای مذهبی مخالف رژیم بسی فاصله داشتند.

ثالثا سال ۱۳۵۷ زمان نامناسبی برای حصول هدف مد نظر رژیم، یعنی انحراف مبارزه از سلطنت به سوی بهائیت بود. ساواک که تلاش داشت بهاییان را بلاگردان نارضایتی و مخالفت مردمی از رژیم کند، زمانی را برگزید که برای توفیق در انجام طرح خود زمان سوخته ای بود. به تعبیری ساواک دیر دست به کار شد؛ چرا که در این سال به علت گسترش و عمومی شدن نارضایتی از عملکرد رژیم بخش عمده ای از نیروهای درگیر در مبارزه به این نتیجه رسیده بودند که مشکل اصلی سلطنت پهلوی است و قربانی کردن نزدیکترین گروه ها و افراد کمکی به بقای آن نخواهد کرد.

این دو واقعه که یکی در آغاز و دیگری در پایان عمر رژیم اتفاق افتاد، به رغم شباهت های اساسی در هدف و نیت رژیم، در انتخاب گروه قربانی و در شیوه های اجرا مبین تفاوت مهمی نیز بود. در سال ۱۳۳۳ علما و روحانیون و به طور کلی بخش عمده ای از نیروهای مذهبی، متحد رژیم به شمار می آمدند و از همین رو بود که «غائله مملکتی» که علم از آن نام می برد، فقط با همدستی و همکاری آنها ممکن می شد. اما ۲۳ سال بعد، تحول چشمگیری به وقوع پیوسته بود. متحدان دیرین به دشمنان اصلی رژیم تبدیل شده و با به دست گرفتن جریان مبارزه، هدفی جز ساقط کردن سلطنت

پهلوی نداشتند. به همین دلیل بود که به عوض همراهی با آن در مقابله با بهاییان، در زمره مخالفان اصلی قرار گرفتند و از اکثریت نیز خواستند در ماجرا دخالت نکنند.

۵-۲ دیدگاه شاه و نخبگان سیاسی نسبت به بهاییان

در زمینه رابطه متقابل بهاییان و نخبگان پهلوی دوم در فاصله سال های کودتای پس از ۲۸ مرداد تا ۱۳۵۷، گزارش ها و اسناد متفاوت و بعضا متناقضی وجود دارد.

از یک سو پژوهشگر با مواردی مواجه می شود که در آن دستور شاه و به علت حساسیت عمومی جامعه نسبت به بهاییان، رژیم مجبور به موضع گیری علیه آنها می شود و برای همراه شدن با خواست جریان های مذهبی، حکم به مقابله با بهاییان می دهد. نمونه بارز چنین تغییر مشیی را باید در حوادث رمضان سال ۱۳۳۲-۱۳۳۳ جستجو کرد.

Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran (Albany: State University Of New York Press, 1980) pp. 76-90

اما از سوی دیگر و با توجه به خطراتی که رژیم از جانب همه گروه های سیاسی از مذهبی و غیر مذهبی گرفته تا لیبرال و چپ برای امنیت و ثبات خود مشاهده می کرد، آموزه دینی بهاییان مبنی بر عدم دخالت در سیاست و ممانعت از پیوستن به هر گونه فرقه و حزب سیاسی، برای رژیم جذابیت داشت و از این رو رژیم آنها را حامی و طرفدار خود می دانست، و متقابلا - دست کم در سال های پس از اولین عملیات ضدبهایی - از آنها حمایت می کرد.

شاه نه فقط نسبت به حضور بهاییان در زمینه های مختلف اقتصادی، سیاسی و اداری جهت گیری منفی نداشت، که حتی براساس یکی از اسناد ساواک معتقد بود: «افراد بهایی در مشاغل سیاسی مفیدند چون علیه من توطئه نمی کنند.» (هژبر یزدانی به روایت اسناد ساواک، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۸۴. مقدمه، صفحه پانزده، به نقل از «فرازهایی از تاریخ انقلاب به روایت اسناد ساواک و آمریکا» تهران، وزارت اطلاعات، ۱۳۶۸ ص ۱۵) از این رو و با عنایت به موقعیت متزلزل بهاییان نزد اکثریت و حساسیت افسار مذهبی نسبت به آنها، رژیم «اتخاذ تصمیم کلی درباره پیروان فرقه بهایی» را فقط در اختیار «هیأت محترم دولت» قرار داد و حق ورود به چنین مسأله ای را از مقامات پایین تر سلب کرد.

این تصمیم گیری در یکی از اسناد موجود آن زمان به روشنی آمده است.

پیرو شماره ۵/۴۶۰۰-۱۳۳۴/۳۱، از استانداری دهم اعلام داشته اند که طبق نامه شرکت ملی نفت اصفهان آقای حسین پاینده متصدی فروشگاه نفت نجف آبادی شرحی نوشته که چندی است عده ای از اهالی نجف آباد با توسط به تهدید و عناوین دیگر از فروش نفت به اشخاصی که متهم به بهائیت هستند ممانعت و موجبات زحمت فراهم نموده اند. ضمنا دستور داده چون اتخاذ تصمیم کلی درباره پیروان فرقه بهایی به عهده هیأت محترم دولت است و افراد غیر مسئول نباید کوچکترین دخالتی که عکس العمل آن منجر به ایجاد تشنج و اخلال نظم گردد بنماید. مخصوصا در این موقع که ماه محرم و ایام سوگواری است باید در حفظ نظم اقدام لازم به عمل آید، لذا در تعقیب آموزش های قبلی دستورات

لازم به شهربانی نجف آباد صادر و تذکر داده شده از هر گونه تشنج و بی نظمی جلوگیری نمایند. مراتب جهت استحضار معروض می گردد. (از شهربانی اصفهان به شهربانی کل کشور، ۱۳۳۴/۴/۲ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، کد ۷۷۶۹، ش ۵/۴۷۵۱).

این گزارش اگر چه پس از حوادث رمضان سال ۱۳۳۳ نوشته شده واز عزم جزم دولت برای جلوگیری از تکرار حوادث آن ماه حکایت دارد، مع هذا نباید آن را تاکتیکی برای آرام کردن موقت جامعه و اقشار مذهبی دانست، بلکه این سیاست از آن پس تا سال ۱۳۵۷ که موردی مشابه اتفاق افتاد، زمینه اصلی سیاست گذاری رژیم در قبال بهاییان را شکل داد.

همچنین معمولاً دستگاه اطلاعات و امنیت کشور به هنگام بروز درگیری میان بهاییان و مردم بی طرفی پیشه می کرد. این رفتار مأموران بیانگر بی علاقه‌گی آنها برای ورود به منازعات دینی میان اقلیت و اکثریت بود. بنابراین، به روایت اسناد به دست آمده، حداکثر مداخله آنها در منازعات احتمالی محدود به تذکر به طرفین برای حفظ امنیت و آرامش اجتماعی می شد.

به عنوان مثال در یکی از اسناد شهربانی به تاریخ ۱۳۵۳/۵/۶ آمده است:

اجتماع افراد فرقه بهایی به منظور انجام مراسم مذهبی در محل های مخصوص به خودشان با نظارت پلیس از نظر این اداره بلامانع است. لیکن تظاهر و تجمع و تبلیغ آنان در معابر و مجامع عمومی به مصلحت نمی باشد. (از اداره اطلاعات به ریاست شهربانی بابلسر، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، کد ۷۷۲۶، ش ۶-۷-۶۵۲۶)

رئیس اداره اطلاعات سرهنگ محمد سجادی

اما از آنجا که رژیم پس از کودتا متهم به اهمال و سستی در مقابل بهاییان و حتی حمایت و پشتیبانی از آنها می شد، گاهی تحت تأثیر فضای مذهبی جامعه، مأموران ساواک و نه مقامات عالی مملکتی، خواستار شدت عمل بیشتر در این زمینه بودند. اما همچنان که دیدیم اعمال سیاست های سختگیرانه در این زمینه فقط منوط به کسب اجازه از مقامات مافوق بود.

در یکی از گزارش های شهربانی با اشاره به اقدامات احتیاطی مأموران برای حفظ آرامش در شهر (اراک)، از طرف شهربانی با «آقایان علما و وعاظ» تماس گرفته شده بود، تا هیچ گونه «اظهاراتی برخلاف، جز ذکر مصیبت و مسائل مذهبی» بیان نشود؛ با این وجود وبه رغم رعایت «علما و وعاظ» اهالی شهر نامه ای به شهربانی نوشته و خواستار تصرف محل اجتماع بهاییان شده بودند. مأمور مربوطه با توجه به اینکه محل مزبور را کاملاً تحت نظر داشته و «با کمال دقت و هوشیاری انجام وظیفه» نموده بودند و هیچ مورد خلافی از سوی آنها مشاهده نکرده بودند، فقط «برای ترتیب اثر دادن به تقاضای اهالی مسلمان از مقامات بالا برای اشغال و تصرف محل مزبور کسب اجازه کرده بودند» اگر چه مجدداً در پایان گزارش انجام کودتا تا انقلاب را چگونه باید تحلیل کرد؟

با بررسی طرح های تبلیغاتی بیت العدل، می توان بهاییت را بیشتر به یک حزب سیاسی با برنامه ریزی دقیق شبیه دانست تا یک مرام دینی و عقیدتی. اصرار شوقی افندی - که خود هم رهبر دینی محسوب می شد و هم قائد سیاسی - مبنی بر کوشش در رشد توأمان دو بُعد کمی و کیفی بهاییت مبین این امر است که به رغم تأکید زیاد بر صبغه غیر

سیاسی دیانت خود و پر رنگ کردن این وجه از آن، بهائیت اتفاقاً شباهت زیادی به یک سازمان سیاسی منسجم دارد که هدفش فتح اقلیم و سرزمین هاست، و «کشور مقدس ایران» نیز به عنوان «مهد امر الله» جایگاه مهمی در این گسترش و نفوذ ایفا می کند و بدیهی است از این منظر فتح وغلبه دینی بدون مدیریت سیاسی و اداری قابل تصور نیست.

بدین ترتیب چنین به نظر می رسد که مقوله (عدم مداخله در سیاست و اطاعت از حکومت) که همواره به عنوان یکی از اصول مهم و اساسی بهائیت معرفی و تبلیغ شده است. در واقع چندان مراعات نمی شد. حضور تعداد زیادی از بهاییان در نهادهای اجرایی و اداری پهلوی دوم مؤید گفته ماست.

لازم به ذکر است که به دلیل منع قانونی بر سر راه فعالیت بهاییان در بخش هایی مانند قانونگذاری و قضاوت، بالطبع آنها جذب حوزه هایی می شدند که به علت سکوت قانون اساسی مجوز ورود به آن از سوی نخبگان بلند مرتبه رژیم و در رأس آنها شخص شاه صادر می شد.

رفتار اقلیت که کنش یک اقلیت را در عرصه عمومی و نسبت به رژیم حاکم شکل می دهد، دیگر متغیر مهمی است که در تنظیم و اجرای سیاست ها نقش بسزایی داشت. بهائیت در فاصله سال های ۱۳۵۷-۱۳۳۲ و با فاصله گرفتن از طرز تلقی سابق نسبت به سیاست در موضع خود تجدید نظر کرد و به جای مبارزه و سرکشی علیه نظم مستقر، بر مواردی چون اطاعت از حکومت، اجتناب از پیوستن به هر گونه حزب و دسته سیاسی و وفاداری نسبت به قوانین دولتی تأکید کرد. چنین تحولی راهشگای موفقیت های آتی در همکاری، تقسیم منافع و پایگاه قدرت بود.

۳-۵ همکاری، اعطای منافع و پایگاه قدرت

به طور کلی می توان جهت گیری سیاست های اجتماعی و اقتصادی رژیم را پس از کودتای ۱۳۳۲ تلاش برای تغییر پایگاه اجتماعی خود از طبقات و گروه های سنتی به گروه ها و طبقات مدرن ارزیابی کرد. این تحول در سیاست ها پس از واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و سرکوب نیروهای سنتی و مذهبی از سوی رژیم شدت یافت. از آن پس تلاش شاه و دیگر نخبگان رژیم فاصله گرفتن از پایگاه های سنتی قدرت مانند زمینداران، بازاریان و نیروهای سنتی مذهبی و کسب حمایت اجتماعی از میان طبقات و نیروهای مدرنی چون طبقه متوسط جدید بود.

در بخش اول فصل حاضر در نقل قولی غیر مستقیم از محمد رضا شاه دیدیم که وی بهاییان را عناصر بی خطری برای ارکان حکومتش تشخیص داده و از این رو سیاست های مبتنی بر همکاری و اعطای منافع با آنها در پیش گرفت. بنابراین می توان گفت بهاییان در مقطع زمانی ۱۳۳۲-۱۳۵۷ در زمره آن دسته نیروهای اجتماعی بودند که با نفوذ در دستگاه های دولتی و اداری و رشد کمی و کیفی به تدریج پایگاه قدرت رژیم را تشکیل دادند. افزون بر این، این نکته مهم را نیز نباید از نظر دور داشت که همکاری بخش مهمی از نخبگان سیاسی و به ویژه خود شاه در آزادی عمل اقلیت های دینی علی الخصوص بهاییان برای انجام مراسم دینی، تبلیغات و رشد نهادی بی تأثیر نبود.

این همکاری می توانست به وجه سلبی و نه الزاما ایجابی ، به صورت سکوت و چشم بستن بر فعالیت بهاییان در ایران نمود یابد. همچنان که مخالفت های رضا شاه با فعالیت مدارس بهایی در ایران، ادامه کار محفل ملی بهاییان و انتشار مطبوعات را هم به حاشیه راند و فعالیت های جامعه بهایی را به طور کلی به حالت تعلیق در آورد. در نقطه مقابل، باید از وجود فضای نسبتا مناسبی یاد کنیم که برای اجرای نقشه های ده ساله و نه ساله، طراحی نقشه های محلی از سوی محفل روحانی بهایی در ایران، برگزاری مجالس آموزشی و کلاس های درسی واز سرگیری انتشار و چاپ نشریات و کتب بهایی بدون موافقت و همکاری نخبگان سیاسی عملی نمی شد. بنابراین ایجاد پایگاه قدرت نتیجه طبیعی سیاست هایی چون همکاری و اعطای منافع بود واز آن دو قابل تفکیک نیست.

منابع بهایی و غیر بهایی شمار بهاییان را در ایران پیش از انقلاب بین ۱۵۰ تا ۳۰۰ هزار نفر تخمین می زنند واز آنها به عنوان بزرگترین اقلیت دینی کشور نام می برند. (Eliz Sanasarian .Op.cit. Tabie 2.p.37 مصاحبه با یکی از دوستان بهایی ، تهران ، آذر ۱۳۸۴) با توجه به جمعیت ۳۵ میلیونی ایران، بهاییان تقریبا ۸/۵٪ کل جمعیت را به خود اختصاص می دادند. ولی حضور آنها در دستگاه های دولتی و غیر دولتی مانند کابینه، دربار، و بخش های امنیتی و نظامی رژیم مبین این امر است که میان این ۸/۵٪ و آن حضور تناسب چندانی وجود نداشت. می توان برای این امر دلایل متعددی جست. به عنوان مثال نسبت بالای بهاییان تحصیل کرده به کل جمعیت بهایی، نقش محفل روحانی بهایی در ایران در پشتیبانی از بهاییان، انسجام جامعه بهایی واز همه مهمتر تلاش سازمان یافته و منظم آنها برای نفوذ در دستگاه های اداری، سیاسی و نظامی رژیم به منظور تأثیر گذاری بر سیاست های دولتی در قبال خود و بهبود جایگاه بهائیت در ایران از جمله عوامل و مؤلفه های تأثیر گذار است . بنابراین در این مقطع بهائیت نمونه بارزی از رفتار فعالانه و مسالمت جویانه نسبت به رژیم را برای رسیدن به مقاصد بزرگتر به نمایش گذارد.

برخی از اسناد برجای مانده حاوی آمار جالبی در این زمینه هستند. در یکی از اسناد ساواک فهرست مجملی از ۱۱۲ نفر از «پرسنل بهایی ارتش و شهربانی و ژاندارمری و مؤسسات تابعه» وجود دارد. در بین این ۱۱۲ نفر، ۱ سپهبد (سپهبد دکتر عبدالکریم ایادی پزشک شاه) ۴ تیمسار، ۶ سرتیپ، ۱۲ سرگرد، ۱۲ سروان و ۷ استوار به چشم می خورد. از رتبه نظامی بقیه نیز اطلاعی در دست نیست. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، کد ۷۲۰۵ ، صص ۳-۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به سند شماره ۳)

همچنین در فهرستی مشابه نام ۵۶ نفر از « کارمندان بهایی عالیرتبه ادارات دولتی » ذکر شده است . تنوع مشاغل، حرف ها و رتبه های دانشگاهی در این فهرست قابل توجه است. از لحاظ تحصیل از بین این ۵۶ نفر، ۱۵ دکتر و ۱۵ مهندس به چشم می خورد و ۲۶ نفر باقیمانده نیز وضعیت تحصیلی نامشخصی دارند.

از لحاظ شغل ۱۳ نفر استاد دانشگاه، ۱ نفر وزیر امور خارجه (عباس آرام)، ۲ نفر کارمند وزارت بهداشتی (یکی از این دو نفر معاون سابق وزارت خانه مزبور بود) ۷ نفر کارمند ارشد اداره راه آهن (یک نفر از آنها مدیر و معاون مالی این اداره بود) ، و بقیه در بین سایر وزارتخانه ها و سازمان های دولتی پراکنده بودند. نکته جالب اینکه در این فهرست شغل یکی از آنها(دکتر احمد روستائیان) مدیریت کل اوقاف استان تهران ذکر شده است. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، کد ۷۰۴۳ ، صص ۳-۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به سند شماره ۲)

لازم به یادآوری است که حضور بهاییان در رتبه های بالای نظامی و غیر نظامی همیشه به راحتی صورت نمی گرفت و عوامل متعدد با وزن و اهمیت گوناگون بر روی آن تأثیر می گذاشتند. می توان گفت که دو عامل مهم این گرایش را محدود می کرد؛ اول ملاحظات مذهبی جامعه و دوم محدودیت های مذهبی بهاییان. به عنوان مثال در سند شماره ۲/۳۸/۹ به تاریخ ۱۳۴۵/۵/۱۷ با عنوان « فعالیت بهاییان » صادره از بخش ۳۲۶ ساواک خطاب به سازمان اطلاعات و امنیت کشور، دو مورد از دستورهای محفل روحانی ملی بهاییان که « مجری اوامر بیت العدل اعظم » بود، راجع به مخالفت محفل با کسب مشاغل سیاسی و نظامی از سوی بهاییان به چشم می خورد. (برای اطلاع بیشتر بنگرید به سند شماره ۱)

در بعضی موارد این مخالفت ها شامل حال صاحبان مشاغل و مناصب متوسط کشوری و لشکری هم می شد. به عنوان مثال می توان از مخالفت محفل روحانی ملی با حضور یکی از بهاییان به نام « مغناط » در ژاندارمری کل کشور به عنوان ریاست دارالترجمه آن نهاد نام برد که به خاطر اصرار در حفظ پست اداری خود به دستور محفل « نه تنها از جرگه بهاییان طرد » شد، بلکه به همسر وی نیز دستور داده شد « تا از شوهر خود جدا شود ». (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، کد ۶۵۲۲ ص ۵۰۶)

بخش دیگر سند اشاره به فعالیت تیمسار سپهبد صنیعی وزیر جنگ و مخالفت بیت العدل اعظم با ادامه کار او به عنوان وزیر جنگ دارد. در این قسمت از سند چنین آمده است: « قبلا نیز به استحضار رسانیده شد که چگونه از طرف بیت العدل اعظم به تیمسار سپهبد صنیعی فرمان داده شده بود که از مقام وزارت استعفا نماید و تیمسار نامبرده نیز در نهایت عجز و عبودیت دستور مذکور را پذیرفته و در صدد استعفا از مقام خود می باشد. » (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، کد ۶۵۲۲، ص ۵) صنیعی همچنان که در گزارش آمده است، با اطاعت از دستور بیت العدل تا آستانه استعفا پیش رفت. اما چیزی که مانع از کناره گیری وی شد مخالفت شاه با این کار بود؛ اگر چه نقش دکتر ایادی را نیز نباید از نظر دور داشت. وی پس از اطلاع از اصرار شاه مبنی بر ادامه کار صنیعی کوشید تا موافقت محفل را با ادامه کار وی جلب کند. کوشش های ایادی در کسب اجازه از محفل به نتیجه رسید و بدین ترتیب قرار شد در این مورد در محفل « مجددا مشاوره لازم به عمل آید. » (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، کد ۶۵۲۲، ص ۵۰۸)

از یک سو این سند مبین حکمی مذهبی است که از جانب بالاترین نهاد مذهب بهایی یعنی بیت العدل اعظم صادر شده است. بیت العدل همچنان که گفتیم در غیاب ولی امر الله و با تعطیل منصب ولایت امر در بهائیت تأسیس شد و از جمله مهمترین اهداف آن صیانت و حفاظت از بهائیت بود. حکم مذهبی بیت العدل مبنی بر استعفای صنیعی از وزارت جنگ را باید در راستای وظیفه شرعی که این نهاد برای خود قائل بود تحلیل کرد. به علاوه، واکنش صنیعی مبنی بر پذیرش آن را باید اطاعت از حکم دینی دانست. اما نکته مهمتر، اصرار شاه بر ادامه کار صنیعی و مخالفت او با استعفای وزیر جنگ بود. می توان چنین گفت که محمد رضا شاه همانند پدرش دستور بیت العدل اعظم به یکی از وزرای خود برای استعفا را دخالت آشکار و برخاسته از موضوع قدرت یک نهاد غیر حکومتی و غیر ملی در اموری می دید که منحصرآ در چارچوب اختیارات و مسئولیت های او قرار داشت. به عبارتی، در این مقطع بیت العدل به شکل قدرتی هم عرض و رقیب جلوه گر شده بود.

فصل ششم

بنیان های سیاست اقلیت

۱-۶ دولت عرفی گرا و دینداری اقلیت

دولت عرفی گرای شاه اولین و مهمترین عامل در رشد و گسترش بهائیت بود. تلاش رژیم بر حفظ بی طرفی در امور اعتقادی، سیاستگذاری غیر مذهبی در عرصه عمومی که با تحدید قدرت روحانیت در سال های پس از کودتای ۲۸ مرداد همراه شد، و آزادی تبلیغات و عمل دینی برای اقلیت ها حکایت از سرشت عرفی گرای رژیم پهلوی در بیست و پنج سال پس از کودتای ۲۸ مرداد تا انقلاب اسلامی داشت.

با توجه به تقارن زمانی نقشه ده ساله موسوم به «نقشه ده ساله جهاد کبیر اکبر الهی» با این سال ها، واز آنجایی که طبق این نقشه تشکیل محفل روحانی ملی بهاییان ترکیه به «احبای ایران» واگذار شده بود، محفل ملی ایران با انتخاب دوتن از اعضای خود یعنی ایادی امر الله ذکر الله خادم و منوچهر حکیم آنها را به سمت نماینده خود به ترکیه فرستاد تا مقدمات تشکیل محفل روحانی ملی بهاییان ترکیه را با همکاری «احبای ترک» فراهم کنند. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، کد ۶۵۲۲، صص ۷۲-۷۳)

در این ایام، هم و غم وانجمن شور روحانی معطوف به اجرای دقیق نقشه ده ساله بود واز این رو محفل موظف بود بیلان کاری خود را در آغاز هر سال برای انجمن بفرستد. طبق گزارشی که محفل برای انجمن شور روحانی فرستاد.

بیشترین وقت محفل اختصاصی به اجرای اهداف نقشه داشت. پس از آن ودر رتبه دوم، «امر مهم تبلیغ»، بود، سپس به ترتیب اهمیت و تعداد «املاک امری»، با ۱۸۳ مورد کاری، و امور مالی با ۱۰۴ مورد کاری قرار داشتند. رتبه چهارم از آن «تضییقات وارده بر احباء» بود که با ۲۱۰ مورد شکایت و پس از آن امور مربوط به تشکیلات امریه مانند تربیت امری، پیشرفت جوانان «انتخابات محلیه و ملیه»، «لجنه های مختلف امریه»، «کنفرانس های و زائران اعتبار مقدسه» قرار داشتند که مجموع ۲۰۳ مورد محفل مصروف آن شده بود. ششم امور مربوط به «صیانت یاران و وضع مطرودین و منحرفین و مراقبت در اجرای احکام و حدود امر حضرت رب العالمین» قرار داشت. در رتبه های هفتم و هشتم «نشریات امریه» و مطالعه جزوات و مقالات و تشکیل مؤسسه مطبوعات و «رفع اختلاف یاران» بودند.

با پایان سال ۱۳۳۸ ش (۱۱۶ بدیع) و در آغاز سال ۱۳۳۹ مجدداً انجمن شور روحانی در اردیبهشت ماه مقارن با «عید اعظم رضوان» تشکیل شد و سپس مبادرت به انتخاب اعضای محفل برای سال جدید کرد. اعضای محفل جدید همان اعضای سال قبل بودند که بدون تغییر برای سال جدید نیز انتخاب شدند. (مجله اخبار امری، ش ۴-۱، فروردین - تیر ۱۳۳۹، ۱۱۷ بدیع، صص ۹۴-۸۹)

در گزارش سالانه محفل ملی ملی به انجمن شور روحانی، مجدداً شمه ای از فعالیت ها و اقدامات محفل به همراه وضعیت کلی بهاییان در سال گذشته (۱۳۳۸ ش / ۱۱۶ بدیع) آمده است. مهمترین بند گزارش «تضییقات» نام دارد که به «انواع تضییقات محسوسه بر جامعه اهل بهاء» می پردازد. (مجله اخبار امری، ش ۴-۱ فروردین - تیر ۱۳۳۹، ۱۱۷ بدیع صص ۹۹)

در گزارش آمده است که از این لحاظ هیچ تغییر قابل مشاهده ای دیده نشده و موانعی که در گذشته «برای طبع کتب و مقالات و اخبار و استخدام در ادارات و حتی گاهی ورود در مدارس، امر ازدواج، ترفیع اداری» وجود داشت کما فی السابق قابل مشاهده بوده، «دستور مقتضی و لازم و صریح از طرف مقامات صالحه کشور برای رفع موانع صادر نشده است». (مجله اخبار امری، ش ۴-۱ فروردین - تیر ۱۳۳۹، ۱۱۷، بدیع، ص ۹۹) اما گزارش در ادامه به نکته ی اشاره کرده بود که دقت در آن معین فاصله میان دولت و اکثریت و عدم هماهنگی آن دو در سیاستگذاری نسبت به بهاییان بود. در ادامه گزارش آمده بود که علیرغم میل مقامات دولتی، «مقتضیات مملکتی اجازه رفع» مشکلاتی از این دست را نمی دهد؛ ولی در عین حال «همواره در نقاطی که مأمورین محترم دولت بی نظر و بی غرض بوده اند از تجاوزات ارادل و اوپاش جلوگیری و یاران حضرت رحمان در نهایت امن و امان به انجام وظایف روحانیه خویش مشغول و مألوف بوده اند، اما در نقاطی که مامورین به وظیفه خویش آشنا نبودند، و یا مقتضیات خاص اجازه نمی داده، تجاوزاتی به حقوق افراد به عمل آمده است.» (مجله اخبار امری، ش ۴-۱ فروردین - تیر ۱۳۳۹، ۱۱۷، بدیع، ص ۹۹. برای اطلاع از جزئیات گزارش رج: صص ۱۱۱-۹۹)

ادامه گزارش محفل نیز همانند سال گذشته به رسیدگی اعضا به مشکلات و مسائل مبتلابه بهاییان اشاره داشت.

۶-۱-۱ نقشه نه ساله در عمل

گفتیم با خاتمه نقشه ده ساله در سال ۱۳۴۳ (۱۹۶۴ م / ۱۲۱ بدیع) جامعه بهایی ایران همانند دیگر جوامع بهایی محلی و منطقه ای به رهبری بیت العدل اعظم خود را برای اهداف و دستورات نقشه نه ساله که باید پس از آن طرح ریزی و اجرا می شد، آماده کرد. این نقشه طبق تعریف بیت العدل باید هم «ضامن بسط دامنه امر الله» می بود و هم «شاهد مشارکت جمیع افراد احباء در حیات و خدمات بهایی.» (مجله اخبار امری، ش ۱، فروردین ۱۳۴۳، ۱۲۱، بدیع، ص ۴۵)

نقشه نه ساله در وهله اول اهدافی کلی داشت: تنظیم و تدوین «احکام منصوصه کتاب مستطاب اقدس» تدوین قانون اساسی و نظامنامه بیت العدل اعظم الهی، «اتساع دایره مؤسسه ایادی امر الله با مشورت آن هیأت مجلله به منظور امتداد دو وظیفه خاصه آن عصبه جلیله یعنی محافظت و تبلیغ امر الله در آینده» ادامه تنظیم «نصوص مبارکه و توقیعات منیعه»، «اداره بذل مساعی در استخلاص امرالله (یعنی بهائیت) از قیود تعصبات دینی و جهد در تحقق مراحل انفصال و استقلال آیین نازنین» (یعنی بهائیت) تهیه طرحی «برای تنسیق و تنظیم جمیع اراضی حول مقامات مبارکه در ارض اقدس»، «منظور از ارض اقدس دو شهر عکا و حیفا است که سابقا در قلمرو امپراتوری عثمانی و امروزه در کشور اسرائیل است. این شهرها به همراه شیراز، مقدس ترین شهرهای بهائیت اند. منظور از مقامات مبارکه، مدفن یا در ادبیات بهایی مقام یا عرش - سید علی محمد باب که حضرت اعلی نامیده می شود، به همراه مدفن بهاءالله، عبدالبهاء و همسر (حرم) بهاء الله است. اراضی حول مقامات یعنی زمین های اطراف مدفن رهبران بهایی. مصاحبه نگارنده با کامبیز نوزدهی، کرمان، مهرماه ۱۳۸۹» «بسط حدائق موجوده در کوه کرمل» (کرمل اصطلاحی عبری است به معنای خدا و کوه کرمل هم یعنی کوه خدا. این کوه در حیفا است و «محل استقرار» مدفن سید علی محمد باب که حضرت اعلی نامیده می شود. منظور از حدائق موجوده نیز باغ های موجود در کوه است که به طرز بسیار زیبایی طراحی و ساخته شده است. مصاحبه نگارنده با کامبیز نوزدهی، کرمان، مهر ماه ۱۳۸۹) تحکیم روابط جامعه بهایی با «هیأت امم متحده» (سازمان

ملل متحد) برقراری «کنفرانس های بین قاره ای و بین جزایر»، و تنظیم و تدوین نقشه های جهانی به مناسبت گذشت یک قرن از «نزول سوره ملوک در ارض سرّ (پس از تبعید بهاء الله از بغداد به استانبول و اقامت شش ماهه وی در این شهر، بهاء الله به همراه حرم خود وارد ادرنه - شهری در امپراتوری عثمانی سابق - شدند و شش سال در آنجا اقامت کردند. در ادبیات بهایی، ادرنه همان ارض سرّ است که سوره ملوک یا الواح ملوک در آنجا نازل شده و خطاب به رؤسا و پادشاهان کشورها است. ناپلئون سوم، امپراتور پروس، ملکه ویکتوریا، رئیس جمهور آمریکا، و چند تن دیگر از رؤسای جمهور و پادشاهان مخاطب این الواح بودند. هدف از این کار نیز عمومی کردن ابلاغ امر بود ه است. برای برخی از این افراد دولوح صادر شده؛ و این زمانی بوده که واکنش آنها به لوح اول بی اعتنا یا بی احترامی بوده است. لوح دوم لوح قهریه نام دارد. مصاحبه نگارنده با کامبیز نوزدهی، کرمان، مهر ماه ۱۳۸۹) و اعلان امر حضرت بهاء الله به رؤسا و سلاطین عالم». (مصاحبه نگارنده با کامبیز نوزدهی، کرمان. مهر ماه ۱۳۸۹. صص ۴۶-۴۵ و رج: مجله اخبار امری، ش ۷، مهر ۱۳۴۵، ۱۲۳ بدیع، ص ۳۵۰)

اما در مرحله بعد که مرحله اجرای اهداف نقشه از سوی محفل ملی هر کشور بود، دستورات کلی باید با موارد خاص هماهنگ می شد. از این رو برای تسهیل در اجرا، محفل روحانی در سال ۱۳۴۵ (۱۹۴۶ م/۱۲۳ بدیع) تصمیم به معرفی تقسیمات امری جدید گرفت. طی این دستور «کشور مقدس ایران» از لحاظ امری به بیست و چهار قسمت و برای هر قسمت مرکزی معین و محفل روحانی آن منطقه نیز «محفل روحانی مرکز قسمت امری» نامیده شد. (مجله اخبار امری، ش ۷، مهر ۱۳۴۵، ۱۲۳ بدیع، ص ۳۵۰)

محفل ملی با این تقسیم بندی، میان خود و محافل روحانی مراکز قسمت های امری تقسیم وظایف می کرد: «هدف از این تفویض تحدید حقوق محافل محلی نیست، بلکه مقصود اصلی استقرار اساس تعاون و تعاضد حقیقی و تناصر و تأسف واقعی و برقراری اصل مسلم تشویق و ترغیب در جامعه بهاییان ایران است.» (مجله اخبار امری، ش ۷، مهر ۱۳۴۵، ۱۲۳ بدیع، صص ۳۵۲-۳۵۰)

علاوه بر این از سوی محفل ملی به محافل روحانی محلی ابلاغ شد که برای اجرای سریع تر و بهتر نقشه نه ساله اقدام به جمع آوری کمک ها و تبرعات به عنوان بخشی از مسئولیت مذهبی پیروان کنند: «توسعه سریع امرالله اکنون بیشتر در نقاطی مشاهده می شود که یاران آن اقطار با وجود نهایت فداکاری و اخلاص در اثر عدم بضاعت مالی قادر به تقدیم تبرعات کافی جهت انجام خدمات روحانیه خود نمی باشند... بنابراین هدف هر یک از محافل ملی و محلیه باید این باشد که نه تنها از لحاظ تأمین احتیاجات مالی حوزه خویش متکی به خود بوده بلکه وجوه خود را با چنان حکمت و صرفه جویی به مصرف برسانند که بتوانند مبالغ قابل ملاحظه ای نیز به صندوق بین المللی کمک نماید تا بیت العدل اعظم نیز به نوبه خویش به تقویت مناطق مستعد فقیر و همچنین مساعدت به محافل جدید التأسیس در انجام خدمات مربوطه و کمک به مشروعات مهمه بین المللی... موفق گردد.» (مجله اخبار امری، ش ۱۱، بهمن ۱۳۴۲، ۱۲۰ بدیع، صص ۵۷۴-۵۷۲)

در راستای تسهیل در اجرای اهداف نقشه نه ساله، علاوه بر محافل محلی شمار لجنه های ملی نیز افزایش یافته و اختیارات وسیع تری نسبت به سابق پیدا کردند. هدف این بود که «فقط در مواقع ضروری به محفل ملی مراجعه گردد.» (مجله اخبار امری، ش ۳، مرداد ۱۳۴۹، ۱۲۷ بدیع، ص ۱۰۳)

در سال ۱۳۵۰ ش/ ۱۲۷ بدیع، محفل روحانی ملی بهاییان ایران، با ابلاغ حکمی تحت عنوان «توجه محافل روحانی به اتمام نقشه نه ساله» نقش محافل روحانی محلی، لجنه های ملی و به طور کلی بهاییان ایران را در اجرای دقیق نقشه یادآور و خواستار افزایش فعالیت لجنه های «نشر نفعات الله و مهاجرت» شد. در این نامه «نقشه نه ساله بدیعه» از لحاظ افزایش شمار «مراکز امریه و ابلاغ کلمه الله» از مهمترین مسائل پیش روی جامعه بهایی ایران معرفی شده، و «یاران الهی» به طور کلی و «احبای الهی در مهد امر الله» به طور خاص باید با درک این موقعیت خطیر در این امر مشارکت کنند. (مجله اخبار امری، ش ۱، اول تا ۱۹ فروردین ۱۳۵۰، ۱۲۸ بدیع، صص ۱۱-۱۲)

منوچهر حکیم رئیس محفل روحانی ملی بهاییان ایران، در سخنرانی که تقریباً یک ماه بعد در انجمن شور روحانی ملی ایراد کرد، هدف نهایی از انجام این مسئولیت خطیر را اثبات «استقلال و جامعیت جامعه بهایی» به جهانیان دانست و بر نقش «احباء عزیز ایران» در کمک به رسیدن به اهداف نقشه نه ساله تأکید کرد. (مجله اخبار امری، ش ۴، اردیبهشت و خرداد ۱۳۵۰، ۱۲۸ بدیع، ص ۱۴۳)

با پایان گرفتن نقشه نه ساله، محفل روحانی ملی بهاییان ایران به عنوان بالاترین نهاد تصمیم گیری مبادرت به طراحی و تنظیم نقشه یک ساله ای کرد که به «نقشه یک ساله مسئولیت های لجنه های ملی» موسوم بود. هدف از این نقشه همچنان که از عنوان آن نیز برمی آید تقویت اصلی تقسیم کار از طریق تأسیس هر چه بیشتر لجنه های ملی در راستای نقشه نه ساله بود. (مجله اخبار امری، ش ۴، خرداد ۱۳۵۲، ۱۳۰ بدیع، ص ۷۷)

در صورت جلسه های معدوم به جا مانده از محفل ملی، این نقشه خلاصه و چکیده نظریاتی بود که یک سال قبل و پس از اتمام نقشه نه ساله از طرف ایادی امرالله، اعضای هیأت مشاورین قاره ای و اعضای هیأت معاونت محافل ملی و منطقه ای و نمایندگان انجمن شور روحانی ابراز و «با رعایت اصل عملی بودن انتخاب شده» بود. (مجله اخبار امری، ش ۸، مرداد ۱۳۵۲، ۱۳۰ بدیع، ص ۳)

محفل ملی اهداف تدوین نقشه را چنین اعلام کرد: در سال ۱۳۰ بدیع باید توجه به کیفیت مبذول شود؛ به طوری که «یاران الهی از حیات بهایی و شرایط و صفات روحانی» برخوردار گردند. برخی محافل و جمعیت ها از لحاظ کیفی «کاملاً متکی به ذات باشند و از هر جهت بتوانند وظایف روحانی خود را اجرا کنند» و نقشه یک ساله مقدمات لازم را برای فتوحات آینده فراهم می کند. هدف از طراحی و اجرای نقشه «تقویت حیات بهایی و افزایش تعمق و تبحر یاران در آثار و تعلیمات الهی» است که در نهایت به هدف اصلی یعنی افزایش حیثیت و جایگاه بهاییان در سرزمین مقدس ایران می انجامد و استقلال و آزادی جامعه را فراهم می کند. (مجله اخبار امری، ش ۸، مرداد ۱۳۵۲، ۱۳۰ بدیع، صص ۲۶۱-۲۶۰)

۶-۱-۲ نقشه پنج ساله

به مجرد اتمام نقشه نه ساله در سال ۱۳۵۲ ش (۱۹۷۴ م) بیت العدل اعظم جهانی دست به کار طراحی و تدوین سومین نقشه جهانی برای تحقیق اهداف و فرامین تبلیغی بهائیت شد. قرار بر این بود تا نقشه از سال ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۷ به اجرا درآید.

نقشه پنج ساله سه هدف عمده داشت: «حفاظت و تحکیم فتوحات نائله، اتساع عظیم و پردامنه جامعه بهایی، استقرار حیات بهایی و تجلیات ممتازه اش علی الخصوص در جامعه های محلی». (مجله اخبار امری، ش ۲، فروردین ۱۳۵۳، ۱۳۱ بدیع، ص ۳۶)

نقشه بر تربیت بهایی اطفال به عنوان یکی از «وظایف ضروریة والدین بهایی»، و محافل روحانیه محلی و ملی، تأکید کرده و آن را «در زمره مجهودات بلیغه منظمه یاران» دانسته بود. علاوه بر آن الف: اظهار امیدواری شده بود که صفات متمیزه بهایی بیش از پیش در جامعه بهایی و در طی پنج سال آینده «نضج و تمکن پذیرد» ب: با توجه به اینکه محور اصلی مبادی بهائیت وحدت عالم انسانی است، اظهار امیدواری شده بود که جوامع بهایی باید مظاهر وحدت باشند و اتفاق و اتحاد را رعایت کنند.

ج: باید بر «حیات اجتماعی احباء» تأکید بیشتری شود، د: عمل بر تعالیم و اتصاف به صفات بهایی «هم بر ذمه افراد است و هم بر عهده مؤسسات بهایی» و: اکنون وقت نهضت و حرکت و بحث است نه سکون و ه: باید بر تبلیغ امر الله تأکید کرد و با عزمی جزم و راسخ قیام نمود. (مجله اخبار امری، ش ۹، شهر یور ۱۳۵۵، ۱۳۳ بدیع، ص ۲۰۸-۲۰۷)

به تعبیر بیت العدل اعظم، این «طرح جامعه الاطراف... فاتحه مجاهدات اهل بهاء طی این سنوات خطیره آینده است در سبیل تحقق فرمان تبلیغی حضرت عبدالبهاء» و هدفش نیز «ترویج منشور امر الله در جهان». (مجله اخبار امری، ش ۱، فروردین ۱۳۵۴، ۱۳۲ بدیع، ص ۱۲)

در نقشه پنج ساله براهمیت تبلیغ و نقش مبلغان سیار، لجنات قاره ای و ایجاد همکاری نزدیک تر بین لجنات مذکور و هیأت مشاورین قاره ای در نشر بهائیت تأکید زیادی شده بود. در ادامه «دارالتعلیم بین المللی بهایی» (در کوه کرمل واقع در حیفاف و حول مدفن سید علی محمد باب، مؤسساتی به وجود آمده که وظیفه گسترش امر را بر عهده دارند. دارالانشاء که محل استقرار بیت العدل اعظم است، دارالآثار که در حقیقت موزه نگهداری اشیاء باقیمانده از رهبران بهایی است، مرکز مطالعه آثار، و دارالتبلیغ بهایی، نگارنده اثری از «دارالتعلیم بین المللی بهایی» ندید، و پس از جستجوی بیشتر معلوم شد که دارالتعلیم اشاره به بنا و ساختمان خاصی ندارد، بلکه مراد از آن عملی کردن یکی از توصیه های باب برای تربیت اطفال است. مصاحبه نگارنده با کامبیر نوزدهمی، کرمان، مهر ماه ۱۳۸۹) نقشه ای را با هدف ایجاد هماهنگی بیشتر میان لجنه ها و همکاری بین المللی در زمینه تبلیغات مذهبی تنظیم کرد که قرار بود از سوی محافل ملی به اجرا گذارده شوند. (مجله اخبار امری، ش ۱، فروردین ۱۳۵۴، ۱۳۲ بدیع، ص ۱۳)

برطبق پیام بیت العدل، هر محفل ملی باید با مشورت با مشاورین پیشنهادات صریح و دقیقی تهیه و آنها را به طرح های عملی تبدیل کند و بدین ترتیب جریانی آغاز گردد «که به سرعت کسب قدرت نماید و در سال های آینده با شدتی خلل ناپذیر ادامه یابد». (مجله اخبار امری، ش ۱، فروردین ۱۳۵۴، ۱۳۲ بدیع، ص ۱۳)

محفل روحانی برای عملی ساختن اهداف نقشه پنج ساله اقدامات جامعه بهایی ایران را تعریف کرد. در این برنامه برنقش تبلیغ چه فردی و چه گروهی تأکید بسیار شده بود؛ به طوری که از ۱۰ ماده آن ۸ ماده به تبلیغ اختصاص داشت. (مجله اخبار امری، ش ۱۴، آذر ۲۵۳۵، ۱۳۲ بدیع، صص ۴۰۴-۴۰۵)

آخرین جلسه انجمن شور روحانی ملی بهاییان ایران در اردیبهشت ماه ۱۳۵۶ و با حضور نمایندگان پنجاه و یک قسمت امری در تهران برگزار شد و به مدت سه روز ادامه داشت. در سومین جلسه، اعضای انجمن مبادرت به انتخاب اعضای محفل روحانی ملی بهاییان ایران کردند. (مجله اخبار امری، ش ۴، اردیبهشت و خرداد ۲۵۳۶، ۱۳۴ بدیع، ص ۱۷۷)

سقوط رژیم پهلوی به محفل ملی و محافل روحانی اجازه نداد نقشه پنج ساله را جشن بگیرند و شاهد دستاوردهای ملی و محلی آن باشند. با از میان رفتن پادشاهی پهلوی بهاییان وارد مرحله تازه ای از زندگی اجتماعی، سیاسی و مذهبی شدند که می توان آن را بازگشت به نقطه صفر نامید. آنچه که آنها طی این بیست و پنج سال و به واسطه حمایت های حاصل شده در دوران پهلوی به دست آورده بودند، در چشم بهم زدنی پنبه شد و از دست رفت و نفرت مذهبی آمیخته شده در تاروپود جامعه ایران تبلور عینی سیاسی یافت.

۶-۲ رژیم تمرکزگرا، حذف نیروهای رقیب و ایجاد پایگاه جدید قدرت

فاصله بیست و پنج ساله بین ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ را می توان سال های تلاش دربار و شاه برای تمرکز هر چه بیشتر قدرت و تکوین رژیم مطلقه دانست که با رفتن رضا شاه و در دوران دوازده ساله ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ از سوی رقبایی چون ملاکان و محافظه کاران مذهبی از یک سو و مخالفان غیر سنتی چون جبهه ملی و کمونیست ها تهدید شده بود.

این تحول گام به گام و تدریجی بود. در محله اول که سال های پس از کودتای ۲۸ مرداد تا اوایل دهه ۱۳۴۰ را در بر می گیرد، دربار هنوز آن قدر قدرتمند نبود که بتواند به یکباره همه نیروهای رقیب را از میان بردارد. در این مرحله که پنج نخست وزیر (فضل الله زاهدی، حسین علاء، منوچهر اقبال، جعفر شریف امامی و علی امینی) به قدرت رسیدند دربار تدریجاً نیروهای ملی، تندروهای مذهبی و کمونیست ها را سرکوب کرد. (وحید سینایی، دولت مطلقه، نظامیان و سیاست در ایران (تهران: کویر، ۱۳۸۴) ص ۴۹۹)

چالش دیگر دربار زاهدی بود که به علت نقشی که در کودتا ایفا کرده بود و در ضمن حمایت آمریکا را نیز داشت، نگرانی شاه را بر می انگیخت. مضافاً اینکه زاهدی به علت تسلط بر کابینه می کوشید نامزدهای مورد نظر خود را وارد مجلس نماید و از این طریق مجلسی وابسته و مطیع خود تدارک ببیند. تلاش های وی در این زمینه به حساسیت های شاه که حاضر به تقسیم قدرت نبود، می افزود. از جمله کوشش های شاه برای برکناری و یا دست کم تضعیف زاهدی برانگیختن نیروهای محافظه کار و سنتی مجلس برای مخالفت با او بود. (وحید سینایی، دولت مطلقه، نظامیان و سیاست در ایران (تهران: کویر، ۱۳۸۴) صص ۴۹۰-۴۸۹)

در این مقطع برخی از مذهبیون در از میان برداشتن رقبا، متحد دربار به شمار می آمدند. به هر حال، آنچه فرایند حذف زاهدی را سرعت بخشید آگاهی شاه از دخالت آمریکا و انگلیس به تغییر وی بود. با تبعید زاهدی به سوئیس در سال ۱۳۳۴ که به تعبیر کاتوزیان «با رعایت ادب ولی قاطعانه» (محمد علی (همایون) کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، ج ۷ (تهران: مرکز، ۱۳۷۹) ص ۲۴۰) صورت گرفت، حسین علاء به قدرت رسید. پس از وی منوچهر اقبال و سپس جعفر شریف امامی به نخست وزیری رسیدند.

با علم به جایگاه و قدرت مجلس در مخالفت با دربار و یا همراهی با آن، از جمله اولین اقدامات شاه دخالت در انتخابات مجلس بود. علاوه بر آن، شاه به تعبیه ابزارهای جدید قدرت اقدام کرد. در این دوران احزاب وابسته ای چون مردم و ملیون با هدف جلب و بسیج گرایش ها و نیروهای اجتماعی جدید و ایجاد پایگاه قدرت به نفع دربار شکل گرفتند. (محمد علی (همايون) کاتوزیان، اقتصادی سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، ج ۷ (تهران: مرکز، ۱۳۷۹) ص ۲۴۲ و بشیریه، پیشین، ص ۸۷) در انتخابات مجلس بیستم در سال ۱۳۳۹ احزاب مزبور بنا بود کرسی های مجلس را اشغال کنند و مانع از دستیابی نیروهای محافظه کار بر مهمترین مرکز قانونگذاری شوند. اما احزاب جدی گرفته نشدند و مجلس «به همان روال سنتی به کار خود ادامه» داد. (کاتوزیان، پیشین) بنابراین با بی نتیجه ماندن تلاش شاه برای داشتن مجلسی مطیع و یکدست، وی باید تا دهه ۴۰ که خلع قدرت کامل رقبای باقیمانده بود، صبر می کرد.

انتخاب علی امینی به نخست وزیری انتخابی از سر اختیار و از میان گزینه های متعدد پیش روی شاه نبود. در واکنش به بحران های سال ۱۳۳۹ و ناتوانی مجلس بیستم در حل معضلات کشور، شاه در گزینش نامزدهای جبهه ملی و امینی در نهایت دومی را برگزید. (محمد علی (همايون) کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، ج ۷، (تهران: مرکز ۱۳۷۹) ص ۲۵۹)

مهمترین برنامه کابینه امینی، اصلاحات ارضی و مبارزه با قدرت اقتصادی ملاکان و اشراف زمیندار بود. اما آنچه که در این کابینه توجه و البته نگرانی شاه را جلب می کرد، نه اصلاحات امینی که استقلال وی از شماه و حمایت ایالات متحده از او بود که خطری برای قدرت مطلقه اش به شمار می آمد.

با بالاگرفتن اختلاف میان شاه و امینی برسر مواردی چون بودجه ارتش، حضو برخی شخصیت های مورد توجه شاه در کابینه مانند اسدالله علم و همچنین ناتوانی امینی در کسب پایگاه حمایت مردمی (سینایی، پیشین، ص ۴۹۰-۴۸۹) وی مجبور به استعفا شد.

حذف امینی از صحنه فرصت لازم را در اختیار شاه گذاشت تا هم اصلاحات ارضی را به اجرا بگذارد و هم آن برنامه وابتکاری شخصی جلوه دهد. اصلاحات ارضی از چند جهت در خدمت اهداف دربار برای تمرکز هر چه بیشتر قدرت از طریق خلع قدرت نیروهای سنتی، ایجاد پایگاه حمایت در میان روستاییان و طبقه متوسط شهری و ترسیم چهره ای اصلاح طلب و روشنفکر از شاه بود.

بدین ترتیب اگر چه در دهه ۳۰ شاه به حمایت زمینداران و روحانیون نیاز داشت، اما در پایان این دهه و با خلع قدرت رقبا، روحانیون و زمینداران نیز به مانع مؤثری بر سر راه فرایند تمرکز قدرت شاه تبدیل شدند. حذف و به حاشیه راندن آنها را در این دهه - که در نتیجه انقلاب سفید صورت تحقق یافت - باید از این منظر ارزیابی کرد.

اما این تحول به طور همزمان مستلزم اتخاذ رویکرهای دیگری نیز بود. همان طور که در دهه ۳۰ شاه به منظور تجمع هر چه بیشتر منافع قدرت و ایجاد پایگاه جدید برای جلب حمایت و بسیج اجتماعی به تأسیس احزابی چون مردم و ملیون دست زده بود، در دهه ۴۰ و پس از حذف نیروهای سنتی و محافظه کار (مذهبی و غیر مذهبی) که به یمن انقلاب سفید عملی شد، به تأسیس احزابی همت گماشت که همین کار ویژه را دنبال می کردند.

جان فوران «نظام حزبی» را یکی «از نهادهای دیکتاتوری سلطنتی پهلوی» می داند و نقش آن را در کنار ابزارهایی چون «درآمدهای نفتی، ماشین سرکوب و دیوان سالاری» در حفظ و تحکیم سلطنت با اهمیت تلقی می کند. (جان فوران، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدین، ج پنجم) تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۸۳ (ص ۴۶۲) درزمره احزاب تازه تأسیس حزب ایران نوین قرار داشت که متشکل از عناصر تازه کار و نوگرا بود، (سینایی، پیشین، ص ۵۰۶) و در غیاب نخبگان سنتی، وظیفه مشروعیت بخشی به دولت و دربار را ایفا کرد. (پیشین، ص ۴۶۷)

در عین حال قرار بود حزب کانونی برای گرد هم آمدن و فعالیت نیروها و شخصیت های مترقی و میانه رو باشد که با بسیج و جذب «طبقات متوسط شهری، تکنوکرات ها و روشنفکران» جانشینی برای جبهه ملی به شمار آید. (میلانی، پیشین، صص ۱۹۰-۱۸۹) از این رو در بی اعتمادی شاه به جبهه ملی و بی رغبتی و بی برنامه گی جبهه، حزب ایران نوین بدیل مناسب اگر چه موقتی برای اجرای طرح های شاه به شمار می آمد.

حزب در آذرماه ۱۳۴۲ و براساس کانون مترقی که در سال ۱۳۳۹ توسط حسنعلی منصور پایه گذاری شده بود، به فرمان شاه به وجود آمد. اعضای کانون مترقی ابتدا در مجلس دوره ۲۱ شورای ملی بیشترین کرسی ها را به دست آوردند و از این طریق با نفوذ در تشکیلات مهم توانستند برنامه ها و اهداف سیاسی خود را به پیش ببرند. (حزب ایران نوین به روایت اسناد ساواک، ج اول) تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات ۱۳۸۰ (صص ۱۲-۱۳. برای تحولاتی که به تشکیل کانون مترقی و سپس حزب ایران نوین انجامید بنگرید به: میلانی، پیشین، فصل هشتم، صص ۲۱۲-۱۸۹)

حزب ایران نوین به تدریج به یکی از کانون های عضویت و نفوذ بهاییان علاقه مند به دخالت در سیاست تبدیل شد. مروری بر اعضای حزب ایران نوین، بیست نفر هیأت اجرایی حزب و اعضای کابینه منصور مبین این امر است که بهاییان به رغم منع مذهبی از حضور در هر گونه حزب و سازمان سیاسی، از پیوستن به آن استقبال کردند. از میان بیست نفر اعضای هیأت اجرایی، پنج نفر یعنی امیر عباس هویدا، (در مورد بهایی بودن هویدا حرف و حدیث بسیار است. پدر هویدا عین الملک بهایی بود، اگر چه خود وی را باید فاقد گرایش های دینی بدانیم، بهایی بودن هویدا همچون بختکی بر روی و بر کابینه اش سنگینی می کرد و در نهایت به یکی از اتهامات درجه اول او در دادگاه انقلاب تبدیل شد. افکار عمومی در ایران قبل از انقلاب وی را نمونه بارزی از رشد و رخنه بهائیت در دستگاه های اداری و ارکان مملکت می دانست و رژیم را به واسطه تساهل نسبت به بهاییان و بی توجهی به دین اسلام محکوم می کرد) عطاء الله خسروانی، فرخ رو پارسای، منصور روحانی و منوچهر شاهقلی بهایی بوده، یک نفر نیز (فتح الله ستوده) به اعتقاد به بهائیت شهرت داشت.

در یکی از گزارش های ساواک نام برخی از بهاییان عضو به عنوان اولین کسانی آمده است که عضویت حزب را پذیرفته و از این طریق طرفداران خود را وارد حزب می کنند، (برای تحولاتی که به تشکیل کانون مترقی و سپس حزب ایران نوین انجامید بنگرید به: میلانی، پیشین، فصل هشتم، ص ۲۱۸) و از همین رو شماری از آنها پس از قتل منصور مبادرت به تشکیل دفتری موسوم به «دفتر سیاسی» کردند، با این هدف که قدرت آن جایگزین قدرت هیأت اجرایی حزب شود و در نهایت کنترل حزب را به دست گیرد. (برای تحولاتی که به تشکیل کانون مترقی و سپس حزب ایران نوین انجامید بنگرید به: میلانی، پیشین، فصل هشتم، صص ۲۱۲-۱۸۹ جلد دوم، ص ۳۸)

در رأس این افراد عطاء الله خسروانی قرار داشت. وی با حمایت مستقیم شاه (میلانی خسروانی را معتمد شاه می داند و رسین او را به مقام دبیر کلی، برگماردن وی از جانب شاه قلمداد می کند. میلانی، پیشین، ص ۳۶۲) به دبیر کلی رسید و دیگر هم مسلکان وی نیز که از سوی دربار تأیید شده بودند، به زبان دیگر جناح های حزب سمت های خود را حفظ کردند. (کابینه منصور، پیشین، جلد دوم، صص ۵۱-۵۰) اما با گذشت زمان ثابت شد که دفتر سیاسی و دبیر کلی جدید هیچ یک در درون تشکیلات حزب از اقبال و کارایی چندانی برخوردار نیستند، (میلانی، پیشین، صص ۳۶۳-۳۶۱) مضافاً اینکه شاه از اوایل دهه ۵۰ به تدریج به صرافت تأسیس نظام تک حزبی و برچیدن بساط احزاب موجود افتاده بود. (درباره چگونگی این تحول رج: همان، صص ۳۷۵-۳۶۱)

بدین ترتیب، بنا به الزامات دولت تمرکزگرا و در نتیجه سیاست های آن، توانایی مانور نیروهای مذهبی جامعه برای مقابله با بهائیان محدود شد و قدرت رژیم به طور مستقیم و غیر مستقیم در جهت حمایت از نیروهای اجتماعی جدیدی هدایت شد که در تمایز با پایگاه اجتماعی سنتی رژیم، بی خطر تشخیص داده شدند. یکی از این نیروها که در تحولات جدید پایگاه قدرت را تشکیل داد، بهائیت بود. گسترش و نفوذ بهائیان در دستگاه اداری و اجرایی کشور را باید از این منظر تحلیل کرد.

۳-۶ رفتار اقلیت؛ محملی برای سازش، همکاری و مصالحه

از مؤلفه های مهم تعیین سیاست اقلیت در فاصله سال های ۱۳۵۷-۱۳۳۲ که به رویکردهای نامبرده در قبال بهائیان شکل داد، رفتار و کنشی بود که اقلیت بهایی نسبت به رژیم حاکم در پیش گرفت. شاید بتوان رویکرد بهائیت نسبت به جایگاه سیاست و حکومت و اطاعت از نظام مستقر را مهمترین ممیزه آن با سلف خود بایه دانست. این تحول در حقیقت انفصال آن را از آموزه های سید علی محمد باب و رفتاری که بابیان اولیه نسبت به قاجاریه در پیش گرفتند، در پی داشت و به تأسیس آیین جدیدی براساس آراء حسینعلی بهاء الله انجامید. کتاب اقدس مهمترین اثر بهاء الله اصلی ترین متن دینی بهائیت، به خوبی برخی از تحولات انجام گرفته و در بایه را باز می نماید.

شوقی افندی در یکی از توفیعات خود، اگر چه احکام و دستورات بهاء الله را چیزی جدا از آموزه های باب نمی داند، اما به این امر معترف است که کتاب اقدس احکام بیان را نسخ کرده است. او می گوید: «امر حضرت اعلی (یعنی سید علی محمد باب) را نباید از امر حضرت بهاء الله منفصل شمرد، هر چند او امر منصوصه کتاب مبارک بیان منسوخ و احکام کتاب مستطاب اقدس به جای آن وضع گردیده، ولی چون حضرت اعلی خود را مبشر ظهور حضرت بهاء الله اعلان فرمودند، اهل بهاء دور حضرت اعلی و دور جمال ابهی را معا ماهیتی واحد محسوب می دارند، یعنی ظهور اول را مقدمه ظهور ثانی می دانند.» (مقدمه شوقی افندی بر کتاب اقدس، بی جا: بی نا، بی تا، ص ۱۷. بیانات او را بایستی با عبدالبهائیه مقایسه کرد و تفاوت عظیم میان سخنان این را دید: «در یوم ظهور حضرت اعلی منطوق بیان [یعنی محتوای کتاب بیان] ضرب اعناق و حرق کتب و اوراق و هدم بقاع و قتل عام الا من آمن و صدق بود؛ اما در این دور بدیع و قرن جلیل اساس دین الله و موضوع شریعت الله [یعنی بهائیت] رأفت کبری و رحمت عظمی و الفت با جمیع ملل و صداقت و امانت و مهربانی صمیمی قلبی با جمیع طوایف و نحل و اعلان وحدت عالم انسان است. (مکاتیب، جلد دوم، ص ۱۶۶) جناب ابوالفضل گلپایگانی هم در مقایسه میان اقدس و بیان، چنین می گوید: «و این هر دودر اصول و فروع با یکدیگر چندان

مختلف و متفاوت اند که انجیل با تورات و کعله با سومنات» میرزا ابوالفضل ومیرزا مهدی گلپایگانی ، کشف الغطاء عن حبل العداء (بی جا، بی نا، بی تا) ص ۱۶۶)

بنابراین همچنان که شوقی می گوید اگر چه این دو آئین ماهیت واحدی دارند، اما احکام بیان با آمدن کتاب اقدس منسوخ شده است: «حضرت اعلی می فرمایند که احکام دور بیان معلق و مشروط به قبول مظهر بعد است. از این جهت حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب اقدس بعضی از احکام بیان را تصویب، بعضی را تعدیل و بسیاری را رد فرمودند.» (مقدمه شوقی افندی بر کتاب اقدس ، بی جا، بی نا، بی تا، ص ۱۷). در این کتاب که «مخزن لالی ثمینة ظهور» (مقدمه شوقی افندی بر کتاب اقدس ، بی جا، بی نا، بی تا، ص ۲۸) بهاء الله نامیده می شود، علاوه بر اینکه اصول و مبادی اداری و احکام دینی ناظر بر تنظیم رفتار فردی بهاییان آمده است، امر مهم «خلافت و وصایت» نیز بی پاسخ گذاشته نشده ، حتی احکامی را در بر گرفته که «برای نسل های آتیه باقی می ماند و نظم جهان آرایش بر آن اساس استوار می شود.» (مقدمه شوقی افندی بر کتاب اقدس، بی جا: بی نا، بی تا، ص ۲۴)

از جمله مهمترین تغییراتی که با اعلام آیین نو به وقوع پیوست، برجیده شدن «بساط روحانیون» تحریم برده فروشی، ریاضت، تکدی گری و رهبانیت ، نهی «توبه و اقرار به معاصی» منع تعداد ازدواج و حرمت «قمار و شراب افیون و مسکرات» بود.

تأکید بر دوستی و الفت با پیروان دیگر ادیان، دوری از تعصب دینی و اجتناب از جدال و نزاع بر سر عقاید در زمره دیگر تغییرات جدید بود.

شوقی در این زمینه چنین می گوید: «غیر از فرایض مذکوره، حضرت بهاء الله به پیروان خویش نصیحت می فرمایند که با اهل جمیع ادیان من دون استثنا به روح و ریحان معاشر گردند و انذار می فرمایند که از تعصب و حمیت جاهلیه و نزاع و جدال و فساد و غرور و استکبار دور و بر کنار باشند.» (مقدمه شوقی افندی بر کتاب اقدس، بی جا: بی نا، بی تا، ص ۲۶) اما آنچه اساسی تر از همه این تغییرات بود و بعدها مبنایی برای رفتار بهاییان نسبت به حکومت شد، دستورات و سفارش هایی بود که بهاء الله در زمینه دوری از جدال با نظام سیاسی و «اطاعت محضه از حکومت متبوعه» (میرزا ابوالفضل و میرزا مهدی گلپایگانی ، کشف الغطاء عن حبل العداء (بی جا: بی نا، بی تا) ص ۱۶۶) به پیروانش کرد. در این احکام، بهاییان نه تنها از هر گونه جدال و نزاع با حکومت نهی شدند، بلکه فرمانبرداری از قوانین مدنی هر کشور برای آنها الزام آور شد. این تحول همچنان که گفتیم، راه را بر جدایی بهائیت از بابیه در امور سیاسی گشود و اعتبار مبارزه سیاسی بابیان اولیه را به زیر سؤال برد.

بهاء الله در یکی از فقرات کتاب اقدس ضمن متهم کردن بابیانی چون میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی «به تضعیف اساس امر الله» (میرزا ابوالفضل ومیرزا مهدی گلپایگانی، کشف الغطاء عن حبل العداء (بی جا: بی نا، بی تا) ص ۲۲۵) شرکت آنها در توطئه های سیاسی که منجر به قتل ناصرالدین شاه شد را ناپسند می داند و به صراحت آن را طرد می کند. (میرزا ابوالفضل و میرزا مهدی گلپایگانی، کشف الغطاء عن حبل العداء (بی جا: بی نا، بی تا) ص ۲۲۵)

از این منظر بهائیت هم در تداوم جنبش باب وهم در انفعال از آن حرکت کرده است. بنابراین تحولات گفته شده، از یک سو راه را برای رواج و غلبه گرایش معتدل تری نسبت به موضع گیری های تند بابیه گشود، واز سوی دیگر با کنار

گذاشتن ادعاهای بایبان اولیه در نامشروع شمردن حکومت و در نتیجه تلاش برای براندازی آن و استقرار نظم مطلوب ، مسیر را به سوی اطاعت از حکومت و عدم مداخله در امور سیاسی هموار کرد.

بهاء الله با از میان برداشتن جایگاه طبقه روحانی و علما و جایگزینی آن با نهاد اداری مشورتی به نام بیت العدل تحول دیگری در زمینه موقعیت اجتماعی بهائیت به وجود آورد. با حذف روحانیت و علما، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که مهم ترین و اثر گذارترین چهره های بهائیت همان روحانیان شیعه بودند که پایه های فکری بهائیت را استوار کردند. مثلا ابوالفضل گلپایگانی، نعیم اصفهانی، فاضل مازندرانی، اشراق خاوری، عبدالحسین آیتی، محمد موحد وسید عباس علوی) بهاء الله نظر تک تک پیروان خود را برای تفسیر احکام و دستورات، صالح و معتبر تشخیص داد (بیت العدل در صورتی می تواند چنین کند که ولی امر الله بالای سرش باشد و اکنون در نبود ولی امرالله اصلا بیت العدل در حقیقت مشروعیت و وجاهت ندارد. دعوای بهاییان ارتدوکس یا ریمی ها [میسن ریمی آمریکایی] با بیت العدل فعلی نیز همین است). و آنها را شدیداً از بحث و جدل در باب معنای احکام منع کرد: «به افراد اعضاء اکیداً تذکر داده شده که در اظهار نظر و ابراز عقاید خود همواره آیات منزله را حجت دانند و فصل الخطاب شمارند و به انکار تبیین های منصوصه نپردازند و معارضه نمایند و راه جدل در پیش نگیرند.» (بیت العدل در صورتی می تواند چنین کند که ولی امرالله بالای سرش باشد و اکنون در نبود ولی امر الله اصلا بیت العدل در حقیقت مشروعیت و وجاهت ندارد. دعوای بهاییان ارتدوکس یا ریمی ها [میسن ریمی آمریکایی] با بیت العدل فعلی نیز همین است. ص ۱۹۲) اعتماد رژیم پهلوی به بهاییان و همکاری آنان با این رژیم و وفاداری به آن به شکل دیگری نیز قابل طرح است. در میان اسناد و مدارک که در تحقیق حاضر مورد استفاده قرار گرفته اند، گزارش رسمی و یا سندی مبنی بر حضور بهاییان در گروه ها و سازمان های سیاسی و یا جریان های مخالف با رژیم پهلوی دیده نشده است، بلکه اسناد و گزارش های موجود که به نحوی از رابطه متقابل این اقلیت و رژیم پهلوی حکایت می کنند، بر همکاری و مصالحه تأکید دارند.

در یکی از اسناد ساواک این دیدگاه منعکس شده است. در سند مزبور که «در مورد علل قبول نمودن پست سیاسی تیمسار صنیعی» (وزیر جنگ) است، با استناد به سخنان بهاء الله در کتاب اقدس مبنی بر خودداری از دخالت در امور سیاسی، آمده است «اگر شه‌ریار مملکت و یا حکومت از یکی از بهاییان بخواهد در سیاست وارد شود اشکالی نیست به همین علت [است] که تیمسار صنیعی (وزیر جنگ) بنا به دستور شخص اول مملکت پست سیاسی قبول نموده است» . (کابینه منصور، پیشین، جلد اول، ص ۲۸۴. بنگرید به سند شماره ۳۱) به علاوه، با تأکید بر مفاهیمی چون مشورت و برچیدن منصب روحانیت، نهاد مشورتی جدیدی به نام بیت العدل تعبیه شد که امور مذهبی و اداری بهاییان را سامان بخشد.

پیتر اسمیت و موژان مومن مهمترین این تغییرات را «تحولات ساختاری در رهبری» می دانند و آن را نقطه عطف مهمی در تبدیل و انتقال بهائیت از یک آیین ناشناخته به دینی جهانی ارزیابی می کنند. (Peter Smith & Moojan Momen, The Bahai Faith 1957-1988: A Survey of Contemporary Developments, Academic Journal of Religion, Vol. 19, 1989, p, 1) آنها معتقدند که در نتیجه این تغییر کاریزمای فردی رهبران بهایی پس از مرگ شوقی جای خود را به کاریزمای سازمانی و اداری نهادی انتخابی داد و بهائیت را به دیانتی مصالحه جو تبدیل کرد. (Ibid, p, 14) از این رو می توان جایگزینی محفل جهانی عدالت به جای رهبری فردی را که متضمن غیر شخصی شدن رهبری کاریزماتیک نیز هست، قانونمند و روالمند شدن (Legalized & Routinized) بهائیت نامید. (Loc.cit)

منابع بهایی معتقدند با این تحول وحی الهی (divine afflatus) منقطع شد و تصمیم فردی اعضای محفل تعیین کننده راه و مسیر بعدی بهائیت بود. (Loc.cit)

بهائیت با از سر گذراندن این تحولات که مهمترین آنها همان تغییر در ساختار رهبری بود، بر هفت محور عمده متمرکز شد: جایگاه رهبر، قانون گرایی، هزاره گرایی، اصلاح اجتماعی، جهاد وطن گری، لیبرالیسم و مفاهیم مرتب به هم ایثار و شهادت. (Ibid,p,13)

خوان کل نیز از همین منظر به تحولات بهائیت پرداخته است؛ اگر چه کار وی در مقایسه با اثر اسمیت و مومن تاریخی تر است و بیشتر بر شناسایی و احصاء ایده های اصلاح طلبانه در آراء بهاء الله و عبدالبهاء تأکید دارد. وی در این اثر نشان می دهد که چگونه تعامل میان هزاره گرایی ایرانی، اصلاح طلبی عصر قاجار و امپراتوری عثمانی و مدرنیته اروپایی زمینه را برای معرفی آموزش ها و تعالیم اجتماعی بهائیت فراهم ساخت. (Juan R.I.Cole,Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19 th Century,International Journal of Middle east,Studies, Vol,24,No,1,(Feb ,1992)p.3)

به عقیده کل وجود عناصر مسیحایی در آراء بهاء الله نباید خواننده را به این نتیجه گیری برساند که دیانت جدید همانند بایبه ادعاهای هزاره گرایانه داشت، (تحلیل خوان کل نادرست است. بهاء الله در اقدس این عبارت را دارد که: «من یدعی امرا قبل اتمام الف سنه کامله انه کذاب مفتر». جالب آن است که در ملحقاتی که بر کتاب اقدس مبتنی بر سخنان خود بهاء الله نوشته شده، آمده است: «امتداد دور بهایی تا زمانی است که مظهر ظهور بعد مبعوث گردد و چنین ظهوری قبل از انقضای حداقل یک هزار سال تما تحقق نخواهد یافت.» حضرت بهاء الله تخذیر می فرمایند که مبدا این آیه به غیر معنی ظاهری تفسیر شود. در یکی از الواح مبارکه نیز تصریح می کند که: اگر نفسی به کل آیات ظاهر شود قبل از اتمام الف سنه کامله که هر سنه آن دوازده ما بما نزل فی الفرقان و نوزده شهر بما نزل فی البیان که هر شهری نوزده یوم مذکور است ابداً تصدیق منماید. [ملحقات اقدس: ۱۵۰ نسخه دیجیتالی] است. خب این خود هزاره گویی است. جالب تر آن که عبدالبهاء برخلاف دستور صریح پدر چنین گفته است: «بدایت این الف ظهور جمال مبارک است که هر روزش هزار سال» (رحیق مختوم ۱: ۳۲۰) یعنی آغاز آن هزار سالی که بهاء الله گفته ظهور بهاء الله است هر روزش هزار سال یعنی ۳۶۵،۰۰۰،۰۰۰ سال است!) بلکه نوآوری بهاء الله امتزاج و ترکیب علائق مسیحایی با ایده های دموکراتیک بود. (Ibid,p,7)

کل معتقد است بهاء الله در رسائل خود چهار موضوع مختلف را با یکدیگر جمع کرده است: الف. آمال هزاره گرایانه که در همه ادیان وجود دارد. ب. طرفداری از دموکراسی سیاسی. ج. اعتقاد به مسئولیت دولت در تأمین زندگی فقرا و محرومان و ارائه خدمات به آنها برای فراهم آوردن زندگی بهتر و د. حکومت جهانی که بر پایه اصول امنیت جمعی تأسیس می شود. (Ibid,p,7)

آراء سیاسی عبدالبهاء نیز تفاوت چندین با پدرش نداشت. وی خواستار محدودیت قدرت مطلقه پادشاه، تأسیس حکومت نمایندگی، برپایی نهادهای حکومتی انتخابی، بهبود وضعیت مادی عامه مردم، ارتقای زیر ساخت های کشور و نظام مند کردن قوانین مذهبی و غیر مذهبی در ایران بود. (Ibid,p,12) راه رسیدن به حکومت نمایندگی نیز از طریق اتخاذ استراتژی صلح آمیز و تکاملی عملی می شد. (Ibid,p,19)

منگل بیات معتقد است از این چشم انداز، بهائیت چیزی کاملاً متمایز از اسلام و حتی بابیه است، و این همان «قبول عملی و دوفاکتوی عرفی شدن سیاست» می باشد که خیلی زودتر از ایران در برخی از کشورهای اسلامی خاورمیانه صورت تحقق یافته بود. (Bayat, Mangol, Mysticism & Dissent, (Siracuse & New York, Siracuse) University Press, 1982), o, 130 & pp. 177-188) بنابراین، می توان با تسامح از نزدیکی میان دو پدیده عرفی سخن گفت.

از سوی دیگر بهاییان نیز رژیم را بدیل مناسب و شایسته ای برای بنای روابط مبتنی بر همکاری و سهیم شدن در منافع قدرت سیاسی و اقتصادی می دیدند. دیگر بدیل های ممکن در نبود رژیم پهلوی، رژیم کمنیست یا اسلامی بود که در صورت رسیدن به قدرت، موقعیت بهاییان را به عنوان یک اقلیت دینی تهدید می کرد.

با این تفصیل، رفتار اقلیت به عنوان آخرین مؤلفه در تعیین سیاست اقلیت، در کنار دولت عرفی گرا و تمرکز گرایی عصر پهلوی نقش عمده را در تعیین سیاست اقلیت در دوره زمانی ۱۳۵۷-۱۳۳۲ ایفا کرد. و این سیاست همچنان که دیدیم در سه شکل همکاری، اعطای منافع و ایجاد پایگاه قدرت نمود یافت.

مؤخره

- «مسأله اقلیت» یکی از مسائل مهم پیش روی دولت - ملت های معاصر است. محققان بر این باورند که «مسأله اقلیت» مسأله ای سیاسی است؛ به این معنا که در چارچوب سیاست گذاری دولت ها و اصطلاحاً در حوزه سیاسی جای می گیرد و لاجرم در محدوده سرزمینی یک کشور اتفاق می افتد. از این رو اقلیت با قدرت دولتی، رویکردها و سیاست گذاری های آن برخورد و فرسایش پیدا می کند.
- دلایل دیگری نیز می توان برای اهمیت اقلیت ها یافت. تهدید و سوء استفاده نیروهای خارجی که غالباً به دنبال یافتن راهی برای نفوذ در جوامع و از این طریق تأثیر گذاری بر سیاست های دولتی هستند و اقلیت ها را به عنوان هدفی سهل الوصول برای نفوذ برمی گزینند، در زمره مهمترین دغدغه های پیرامون این مسأله است. همچنین مناسبات متقابل اقلیت / اکثریت در صورتی که به درستی مدیریت نشود، می تواند اعتبار و اقتدار حکومت را به خطر اندازد. اقلیت های دینی نیز به عنوان یکی از انواع اقلیت از این الزامات پیروی می کنند.
- صاحب نظرانی که «مسأله اقلیت» در کانون علاقه و مطالعه آنها است برای شناخت و بررسی سیاست های دولتی در قبال اقلیت ها که می تواند در بردارنده مناسبات فی ما بین اقلیت و اکثریت نیز باشد، مدل های نظری متعددی پیشنهاد کرده اند. اما این مدل ها بیش از آنکه عام و جهانشمول باشند ناظر بر مناطق خاصی هستند.
- با توجه به ژئوپلیتیک دینی و قومی خاورمیانه که در مقایسه با دیگر مناطق جهان تنوع و تکثر بیشتری را به نمایش گذاشته است، «مسأله اقلیت» در این منطقه بیشتر از سایر مناطق در کانون مطالعه و مشاهده بوده است. محققان مسائل خاورمیانه که از این چشم انداز به این منطقه می نگرند، با تأکید بر متغیرهای مهمی چون بازیگران خارجی، رفتار اقلیت، نوع دولت و سیاست گذاری های آن به این نتیجه رسیده اند که رابطه میان این دو متغیر غالباً مبتنی بر ستیزه و منازعه بوده، از این رو دولت ها در مواجهه با این وضعیت که منجر به بحران و ناآرامی داخلی، به همراه بهره برداری

خارجی می شده، سیاست هایی را اتخاذ کرده اند که بتواند با این وضعیت مقابله کند. برخی از این محققان معتقدند اقلیت ها حتی بیش از مسأله اعراب و اسرائیل در خاورمیانه موجد تنش و ناآرامی شده اند. از این رو، مدل های نظری که برای مطالعه اقلیت های قومی و مذهبی خاورمیانه تدوین و طراحی شده است، از شرایط، واقعیت ها و نیازمندی های این منطقه برخاسته است. به علاوه، اغلب این نظریات فی نفسه متضمن راه کارهایی برای حل منازعه اقلیت، اکثریت و دولت نیز هست.

- از نقطه نظر رابطه با حاکمیت، بهائیت به عنوان یکی از چالش برانگیزترین اقلیت های دینی در ایران، تاریخی پرفراز و نشیب داشته است. از آغاز شکل گیری در زمان پادشاهی محمد شاه قاجار در قرن سیزدهم هجری، بایبه به عنوان سلف بهائیت هم سلسله قاجار و هم مذهب مستقر را به چالش طلبید. بایبان در چهار شورش ناموفقی که علیه محمد شاه به راه انداختند سرکوب و مجبور به تبعید از ایران شدند. چند تن از آنها نیز تلاشی ناکام برای ترور ناصرالدین شاه دست زدند. جالب اینجاست که بعدها و پس از تثبیت بهائیت، این اقدام از سوی رهبران بهایی به ویژه شوقی افندی مذموم شمرده شد. شوقی افندی هدف بایبان از این کار را نه فقط حذف ناصرالدین شاه و تهدید حاکمیت سلسله قاجار، که تضعیف پایه های امرالله دانست.

آنچه از رابطه قاجاریان با بایبه قابل استنتاج می شود این است که به رغم طرح دعوت دینی سید محمدعلی باب در سال ۱۸۴۳ و با توجه به شیعه بودن پادشاهان قاجار، صرف لوح ادعای دینی سید علی محمد باب منجر به عکس العمل دربار قاجار نشد. در جلسات مناظره ای که اولین بار در شیراز و سپس در اصفهان و تبریز در حضور ناصرالدین میرزا ولیعهد برگزار شد، باب محکوم و منکوب شد.

اما آنچه می توان گفت این است که اگر بایبان با نظام حاکم به ستیزه جویی نپرداخته و علیه آن دست به اسلحه نبرده بودند، با پاسخ محکم حاکمیت مواجه نمی شدند. بدین ترتیب اولین عامل در سرکوب بایبان احساس ناامنی سیاسی و اجتماعی بود که در نتیجه اقدامات آنها به وجود آمد و نظم مستقر را به چالش طلبید.

- در سرکوب شورش های بابی تا به بار نشستن انقلاب مشروطیت فاصله زمانی چندانی نبود. درباره نقش و سهم بایبان در انقلاب مشروطه حرف و حدیث بسیار است. پاره ای با استناد به آموزه ها و مفاهیم مندرج در آراء رهبران بهایی بویژه عبدالبهاء و شوقی افندی در خصوص اهمیت و جایگاه دموکراسی و حکومت مشروطه بر نقش بایبان در شکل گیری مشروطیت تأکید کرده و این جنبش را در کنار تأثیر پذیری از افکار اصطلاح طلبان عصر ناصری، متأثر از پتانسیل سیاست ستیز جنبش های بابی و همچنین آراء نوگرایانه برخی رهبران بابی نیز دانسته اند. جالب اینجاست که در این گروه هم مخالفان بایبه و بهائیت و هم موافقان آن به چشم می خورند. مخالفان برای بی اعتبار کردن برخی روشنفکران عصر مشروطه به تأثیر آموزه های بابی و بهایی تأکید می کنند و موافقان برای اعتبار بخشیدن به بهائیت و معرفی آن به عنوان جنبش فکری اصلاح طلبانه و پیشرو در سرزمین های اسلامی، نقش آراء این دو مکتب فکری را پررنگ جلوه می دهند. اما دسته دوم همانند دسته اول تحت تأثیر بخش دیگری از آراء و عقاید رهبران بابی مبنی بر اطاعت از حکومت و عدم دخالت در سیاست بایبان عصر ناصری را در زمره طرفداران سلطنت قاجار و مخالفان مشروطه می دانند.

- با تأسیس سلسله پهلوی در سال ۱۳۰۴، ملاحظات رژیم نسبت به اقلیت ها به طور کلی و بهائیان به طور خاص دگرگون شد. تلاش رضا شاه در متحد کردن قبایل و طوایف کشور با نام ملی گرایی و اهتمام وی در مدرن کردن جامعه ایران، وی را به خلع قدرت و حذف آن دسته از نیروهای سیاسی سوق داد که به نظر او مانعی بر سر راه برنامه های ملی و تجدد مآبانه وی به حساب می آمدند. به علاوه، موقعیت متزلزل کشور در نظم شکل گرفته پس از جنگ اول جهانی، یادآور

نوعی احساس ناامنی از حضور و فعالیت خارجیان در قالب مدارس مذهبی و سفارتخانه های خارجی بود. از این نقطه نظر، بهاییان با محدودیت رسمی از جانب حکومت غیر دینی رضا شاه مواجه شدند. دلایل رضا شاه برای این کار متعدد بود. خواست وی برای همگون سازی جامعه واز میان برداشتن تفاوت ها تحت لوای ملی گرایی به همراه تمرکز هر چه بیشتر قدرت و مخالفت با حضور خارجیان دست به دست هم داده ، وی را به اتخاذ سیاست های سخت گیرانه ای نسبت به بهاییان وا داشت.

در نتیجه سیاست گذاری جدید مدارس بهایی بسته شد و محافل روحانی ملی به حالت تعلیق درآمد. رضاشاه همچنین هرگز بهائیت را به رسمیت نشناخت و همواره از آن با عنوان فرقه و حزب یاد می کرد.

جالب اینجاست که تلاش بهائیت برای رشد و گسترش دستگاه اداری و دینی خود با به قدرت رسیدن رضاشاه در آغاز قرن حاضر همزمان شد. جامعه بهایی برای اجرای نقشه ده ساله به همکاری دولت- اگر نگوییم بی طرفی و عدم مداخله آن نهاد در امور دینی جامعه نیاز داشت. اما بدبینی پهلوی اول نسبت به فعالیت های متعدد جامعه بهایی به مانع بزرگی بر سر راه رسیدن به اهداف تعریف شده تبدیل شد. خلع رضا شاه از قدرت در شهریور ۱۳۲۰ بهاییان همانند دیگر نیروهای اجتماعی و سیاسی در ایران، از فضای آزادی نسبی بهره جستند و فعالیت خود را از سر گرفتند.

- از به تخت نشستن محمد رضا شاه در شهریور ۱۳۲۰ تا تثبیت قدرت رژیم در مرداد ۱۳۳۲، جامعه بهایی کجدار و مریز پیش آمد. جالب اینجاست که در این مقطع بس مهم از تاریخ معاصر ایران همانند دوران مشروطیت ، اطلاعات ما از فعالیت بهاییان چندان زیاد نیست. دلیل این بی اطلاعی می تواند این باشد که اوضاع و احوال بهاییان در این دو مقطع مهم از تاریخ کشورمان ، تحت الشعاع مسائل مهمتری چون انقلاب مشروطه و ملی شدن صنعت نفت قرار گرفت. در زمانه ای که تمامی نیروهای سیاسی و اجتماعی در مقطع زمانی ۱۳۳۲- ۱۳۲۰ نسبت به مسأله ملی شدن صنعت نفت موضع گیری کرده بودند، اقلیت بهایی، اقلیت فراموش شده و مغفولی باقی ماند که توجه چندانی را در حوزه سیاسی برنیا نگیخت. در اوایل دهه ۱۳۲۰ تا اواخر همین دهه یعنی تا پیش از اوج گرفتن جریان ملی شدن صنعت نفت، بهاییان فقط توجه آن دسته از نیروهای اجتماعی را به خود مشغول داشتند که از چشم اندازی دینی، آنها را خطری برای خود می پنداشتند. گرایش های دینی آزاد شده در سطح جامعه، پس از رفتن رضا شاه محور فعالیت های خود را بر مبارزه با کمونیسم و مقابله با بهائیت گذاردند. بنابراین، سکوت نخبگان سیاسی در این دوره در قبال بهاییان نباید به معنای غفلت اکثریت از این مساله باشد.

سال های ۱۳۳۲ تا ۱۳۲۰ از نقطه نظر مبارزه اقلیت /اکثریت دوران پراهمیتی است و تضادهای عقیدتی جامعه ایرانی را به خوبی باز می نمایاند. اما جالب اینجاست که جامعه بهایی طی همین سال ها بود که با بهره برداری از فقدان سرکوب سیاسی رسمی و در شرایطی که دولت وقت فاقد تعصب و جهت گیری مذهبی بود، پشتوانه لازم را برای خود به منظور شرکت فعال در حوزه عمومی فراهم آورد.

- دوران بیست و پنج ساله پس از کودتا ،بارویدادهای رمضان ۱۳۳۳ آغاز شد. حادثه نامبرده واقعه ای نابهنگام نبود ، بلکه در نگاهی کوتاه مدت ریشه در تحولات دهه ۱۳۳۰ و فعالیت ضد بهایی نیروها و جریان های اسلامی داشت. تحلیل دراز مدت اما ما را به خیلی عقب تر ودر حقیقت به آغاز شکل گیری بهائیت می رساند.

در بخش ادبیات موجود گفتیم که ردیه نویسی که مبین مخالفت فکری با بابیه بود، از همان اوان شکل گیری به راه افتاد واز این رو در حقیقت همزاد آن به شمار می آید. از این منظر ردیه نویسی طرد فکری وادبی جریانی انحرافی بود که می کوشید با همدستی بیگانگان اساس اسلام را تضعیف کند. به نظر می رسد که با بی نتیجه ماندن این شیوه مبارزه و

گسترش کمی و کیفی حوزه نفوذ و تأثیر گذاری جریان های اسلامی در قرن بیستم، برخورد میان اقلیت و اکثریت صورت جدیدی یافت.

از طرف دیگر، به دلیل حمایتی که نیروهای دینی و در رأس آنها بخش های مهمی از روحانیت از سلطنت پهلوی در جریان کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ انجام داد، رژیم پس از کودتا، در مقابل، پاره ای امتیازات به نفع آنها قائل شد. مبارزه با بهاییان در رمضان ۱۳۳۳ را باید یکی از این امتیازات و البته مهمترین آنها دانست. در این حادثه که اقلیت بهایی در حقیقت وجه المصالحه سازش دربار و اکثریت قرار گرفتند، برخی از اماکن اداری و مذهبی متعلق به بهاییان از جمله حظیره القدس تخریب شد، مجلات بهایی نشین در برخی شهرها به ویژه شیراز مورد تهاجم قرار گرفت و از انتشار مجلات بهایی ممانعت به عمل آمد. در نهایت فقط هراس رژیم در از دست رفتن امنیت و آرامش کشور بود که شورش را خواباند.

درک رژیم از عمق نارضایتی مذهبی اکثریت که در نتیجه این حوادث حاصل شد، آن را در حفظ امنیت کشور، مقابله با درگیری های اعتقادی در جامعه و جلوگیری از قدرتمند شدن مذهب یون مضمم ساخت. این واقعه در سال های اقتدار رژیم دیگر تکرار نشد.

- استقرار سلطنت پهلوی را می توان آغاز اجرای رسمی و آشکار برنامه ها و سیاست هایی دانست که در جهت تفکیک نهاد دین از دولت، کم رنگ کردن نقش علما و روحانیون در فضای عمومی و عرصه سیاست، اصلاحات قضایی و آموزشی به منظور کاستن از نقش متولیان دین طراحی و سازماندهی شده بودند. از این منظر عرفی گرایایی دوران پهلوی به مثابه ایدئولوژی دولتی در خدمت اهداف آن به منظور انجام یک سلسله تغییر و تحولات در ترکیب طبقاتی، نظام قضایی و سیستم آموزشی و در نهایت تمرکز بخشیدن هر چه بیشتر به قدرت رژیم قرار داشت. از این رو، اگر پهلوی اول را بانی و اولین مجری رسمی سیاست های مبتنی بر ایدئولوژی سکولاریسم بدانیم، محمد رضا شاه بیشتر در جهت تثبیت دستاوردهای پدر با ابزارهای متنوع و متعدد گام برداشت. تأسیس عدلیه جدید که به دنبال انحلال محاکم جنایی صورت گرفت در زمره اولین اقدامات رضا شاه بود. اوونخبگان رژیمش دریافته بودند که برای توفیق در رسیدن به اهداف خود نخستین قدم انجام اصلاحات قضایی است. پس از حوزه قضا نوبت به نظام آموزشی رسید که شاخص آن تأسیس فرهنگستان زبان فارسی در سال ۱۳۱۴ بود. در دوران سلطنت پهلوی دوم این رویکرد ادامه یافت. تأسیس دانشکده های علوم دینی (الهیات) تأسیس سپاه مذهب در کنار سپاه دانش برای تعلیم و تربیت مذهب رسمی و مورد پسند دولت در روستاها، اعمال کنترل بر مدارس مذهبی از طریق نهادهایی چون ساواک و کنترل منابع مالی اقتصادی حوزه های علمیه و بازار در زمره این اقدامات بود.

بدین ترتیب عرفی گرایایی در خدمت ناسیونالیسم، تجدد طلبی و تمرکز گرایایی قرار داشت و هدف از آن تحکیم پایه های دولت مطلقه، نوکردن جامعه ایرانی و احیای ملی گرایایی ایران باستان بود.

از سوی دیگر، دوران بیست و پنج ساله پس از کودتای ۱۳۳۲ تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را باید تلاش سازمان یافته رژیم برای تثبیت قدرت دانست. دربار پهلوی که در سال های قبل از کودتا تضعیف شده و کنترل خود را بر منابع قدرت مانند ارتش و مجلس از دست داده بود، اکنون فرصت را برای تجمع قدرت و تسویه حساب با نیروهای رقیب مغتنم شمرد.

در رقابت قدرتی که میان دربار و نیروهایی چون زمینداران، ملیون و مذهبی ها و نیروهای چپ به راه افتاد، دربار پیروز شد. دخالت در انتخابات به منظور کنترل مجلس، اجرای سیاست های مدرنیزاسیون به منظور تضعیف و تحدید قدرت نیروهای سنتی مذهبی مانند بازاریان، سرکوب مخالفان ملی گرا، تسویه ارتش از نیروهای چپ و ملی، اجرای برنامه

انقلاب سفید که به ویژه به سوی خلع قدرت اشراف زمیندار و نیروهای مذهبی طراحی شده بود، در زمره مهمترین اقداماتی بودند که دربار به نفع خود انجام داد.

همزمان و برای رسیدن به همین هدف، دربار ابزارهای جدیدی تدارک دید که به آن امکان تأثیر گذاری هر چه بیشتر بر منابع قدرتی چون مجلس و اقتصاد را می داد. تأسیس حزب ایران نوین را باید در این راستا ارزیابی کرد. از این منظر حزب نه سازمان قدرت بر خاسته از پایگاه اجتماعی مشخص، که ابزار رژیم محسوب می شد.

حزب ایران نوین از سوی بهائیان مورد توجه قرار گرفت. از بیست نفر هیأت اجرایی حزب، شش نفر بهایی بودند. همچنین در کابینه ای که منصور به مجلس معرفی کرد. برخی از بهائیان عضو و غیرعضو حزب حضور داشتند؛ به طوری که از کابینه بیست و پنج نفری او، تقریباً یک سوم یعنی هفت نفر بهایی بودند. با قتل منصور در بهمن ماه ۱۳۴۳، جناح بهائیان عضو حزب تقویت هم شد.

چنین به نظر می رسد که در فقدان احزاب و سازمان های سیاسی مردمی و عدم امکان شکل گیری همکاری میان بهائیان و دیگر گرایش های جامعه، حزب ایران نوین به عنوان سازمان رسمی و پذیرفته شده از سوی حاکمیت، فرصت مناسبی برای رشد و ارتقای اداری و سازمانی بهائیان فراهم آورد.

تأسیس حزب ایران نوین به عنوان یکی از ابزارهای جدید قدرت، فقط یکی از مراحل متعدد فرایندی بود که به تمرکز گرایی ختم شد. گفتیم درباره در نزع قدرت با رقبا بویژه با نیروهای سنتی کوشید توان مالی و قدرت سیاسی آنها را محدود سازد. از این رو، در غیبت مخالفت مذهبی رسمی و حمایت های رژیم از بهائیان، جامعه بهایی به دستاوردهای ارزشمندی در حوزه های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دست پیدا کرد. این دستاوردهای، بالطبع توان تأثیر گذاری آنها را بر سیاست ها و امور مملکت افزایش می داد و از همین رو از سوی بخش هایی از دستگاه اداری - امنیتی رژیم با نگرانی و حساسیت تلقی می شد؛ اگر چه این نگرانی به تغییر در رویکرد سه گانه همکاری، اعطای منافع و پایگاه قدرت منجر نشد.

در تعیین سیاست های نامبرده همان قدر که ماهیت رژیم و ساختار دولت نقش تعیین کننده داشت، در سوی دیگر قضیه، اقلیت بهایی نیز نقش ایفا کرد. از آنجا که اقلیت های موجودیت های منفعل و صرفاً تأثیر پذیر نیستند، لذا با کنشگری در عرصه عمومی و یادست کم واکنش به سیاست های دولتی، در ترسیم دیدگاه نخبگان سیاسی و تدوین سیاست اقلیت نقش مؤثری دارند. از این منظر، مقولاتی چون اطاعت از دولت، عدم مداخله در سیاست، و ممانعت از پیوستن به هر گونه حزب و سازمان سیاسی مخالف که رفتار بهائیان را در عرصه عمومی شکل می داد، عامل مهمی بود که به سیاست های همکاری، اعطای منافع و پایگاه قدرت شکل داد.

محقق به هنگام بررسی رابطه متقابل رژیم پهلوی و بهائیان با مجموعه ای از سیاست های مدون، رسمی و اعلام شده از سوی دولت مواجه نمی شود. بلکه آمیزه ای از ملاحظات سیاسی و مذهبی موجب شد که در عمل، بخشی از این سیاست ها پنهانی و با رعایت اکثریت تحقق پذیرد. با سقوط سلسله پهلوی در بهمن ۱۳۵۷ این فرصت به همراه دستاوردهای جامعه بهایی از دست رفت و حوادث پس از آن، شرایطی کاملاً متفاوت را برای این اقلیت رقم زد که تداعی کننده دوره قاجار و سال های آغازین قرن حاضر است.

www.BahatismIran.com

پایگاه اینترنتی بهائیت در ایران

پایگاه اینترنتی بهائیت در ایران

ارتباط با ما:

info@bahatismiran.com

info@bahatismiran.net

bahatismiran@gmail.com

bahatism1@yahoo.com

