

# در مرز سنت و مدرنیته

جُستارهایی در باب بابی‌گری، بهائی‌گری و پاک‌دینی  
مرتضی‌عموئی



# در مَرزِ سَنَّت و مُدِرْنِیْتِه

جُستارهایی در باب بابی گری، بهائی گری و پاک دینی

مرتضی عموی



در مَرز سَنّت و مُدَرنیته، جُستارهایی در باب بابی گری، بهائی گری و پاک‌دینی

نویسنده: مرتضی عموی

طرح جلد: امیر عزّتی

چاپِ اوّل، بهار ۱۳۹۶ [۲۰۱۷]

ناشر: باشگاه ادبیات

<https://www.facebook.com/groups/BashgaheKetab/>

<https://t.me/BashgaheAdabiyat>

## فهرست

مقدمه

### غالیان متجدد

پیش درآمد

- فصل اول: صوفیان غالی و مذهب شیخیه
- فصل دوم: زندگی و تعلیم باب
- فصل سوم: دین بابی و مرام اشتراکی
- فصل چهارم: روش انقلابی بابیه
- فصل پنجم: جمع بندی در مورد دین بابی
- فصل ششم: احمدیه، صهیونیسم و نهضت روشن نگری
- فصل هفتم: پیدایش بهائیت
- فصل هشتم: بهائیت پس از بهاءالله
- کتابنامه

### برانگیخته مشروطه

پیش درآمد

- فصل اول: مشروطه و روحانیون
- فصل دوم: کسروی و تلاش برای پاکدینی
- فصل سوم: قتل کسروی
- کتابنامه

## مقدمه

جامعه ایران از ابتدای سلطنت ناصرالدین شاه قاجار تا پایان سلطنت رضاشاه پهلوی چنان با دگرگونی‌های بزرگ و بنیادی در ابزارها و اندیشه‌ها رو به رو شد که طی صدها سال قبل، این میزان از دگرگونی و حتی نزدیک به آن را نیز تجربه نکرده بود.

البته دورانی که در آن ناصرالدین شاه توانست نیم قرن حکومت کند ظاهراً نشان از ثبات داشت اما در زیر این ثبات ظاهری نخستین خیزهای جدی برای تغییر شرایط دیده می‌شد. با تأسیس دارالفنون در ابتدای سلطنت ناصرالدین شاه نخستین مرکز آموزش علوم جدید در ایران پدید آمد و اگر چه تا پایان سلطنت او این مرکز روز به روز تضعیف شد اما با این حال کم و بیش به فعالیت خود ادامه داد. در همین زمان خطوط تلگراف نیز برای ارتباط پایتخت با سایر ولایات کشیده شد و همچنین شاه دستور احداث خط ریل کوتاهی را داد که باید او را از پایتخت به حرم عبدالعظیم می‌برد یعنی همانجا که با گلوله میرزا رضا کرمانی نیم قرن سلطنتش پایان یافت.

در همان حال که ابزار اروپایی به ایران می‌آمد نخستین آشنایان با اندیشه غربی و نخستین روشنفکران ایرانی نیز پدید می‌آمدند. کسانی مانند میرزا ملکم‌خان، میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله که کتاب یک کلمه را در لزوم قانون نوشت؛ از این دسته بودند. دوره ناصری دوران دگرگونی بود اما با این حال برتری و اقتدار سنت در این دوران حفظ شده است. چنانکه اگر روشنفکری مانند ملکم نیز از قانون صحبت می‌کرد مقصودش سلطنت مشروطه‌ای مانند انگلیس نبود بلکه به ناصرالدین شاه نظام مستبد اما قانون‌مندی مانند روسیه را پیشنهاد می‌داد. اهمیت دوران ناصری نه در تجدد شتابانش بلکه در آغازگری تجدد و رگه‌های باریکی از اندیشه جدید بود که در آن دیده می‌شد.

دوران مهم بعدی برای تجدد ایرانی دوران رضاشاه پهلوی است. او خط ریل‌های واقعی و وسیع کشید. کارخانه‌های بزرگ بنا نمود. راه‌های جدید ساخت و دانشگاه تهران را تأسیس کرد و به تبع پدید آمدن این

وسایل او با روشنفکرانی مانند میرزا ملکم‌خان که به او پیشنهاد استبداد اما قانون‌مندی بدهند رو به رو نبود، بلکه روشنفکران دوران او از جنس تقی ارانی مارکسیست تحصیل کرده در آلمان بودند.

در دوران رضاشاه درگیری سنت و تجدد ادامه یافت اما بر خلاف دوره ناصری، در این دوران، تجدد شتاب گرفته بود و گویا می‌رفت تا برتری به باورها و آموزه‌های جدید تعلق گیرد.

من در این کتاب کوچک دو اندیشه دینی متعلق به این دو دوران مهم برای تجدد ایرانی را بررسی نموده‌ام. اولی بهائیت متعلق به دوره ناصری و دومی پاکدینی که متعلق به دوران رضاشاهی است. مطالعه در این دو اندیشه دینی سبب می‌شود تا ما با زمانه‌ای که در آن شکل گرفته‌اند بیشتر آشنا شویم. هر دو مطابق با شرایط زمان، اندیشه‌های سنتی و جدید را به هم آمیخته‌اند و افکار و آموزه‌هایشان در مرز قدیم و جدید است به همین دلیل نام این کتاب در مرز سنت و مدرنیته است. بهائیت و پاکدینی مانند انسان‌های مرزنشین حرکتی مداوم و غیرقابل کنترل در دو سوی مرزها دارند پس اگر این دو را بشناسیم هم در مورد روزگاران کهن و هم درباره جهان جدید چیزهایی خواهیم آموخت. مقاله اول که در مورد بهائیت است را غالباً متجدد و مقاله بعدی که در مورد پاکدینی نوشته شده را برانگیخته مشروطه نامیده‌ام.

اما در مورد دشواری‌های این پژوهش باید گفت که سخت‌ترین بخش آن، نوشتن درباره سید علی محمد باب و دین بابی بود و در این مورد مشکلاتی وجود داشت که در مورد بهائیت و پاکدینی دیده نمی‌شد. نوشته‌های بهاءالله فراوان و در دسترس‌اند همچنین در دین بهائی عبدالبهاء، شوقی افندی و بیت العدل اعظم، مفسران رسمی و معصوم نوشته‌های بهاءالله تلقی می‌شوند. پس وجود این مراجع نیز باعث می‌شود تا آسان‌تر بتوانیم باورها و آموزه‌های بهائی را توضیح دهیم. در مورد پاکدینی نیز علاوه بر اینکه کتاب‌های کسروی در دست است او از لحاظ زمانی به ما نزدیک‌تر و در نتیجه اندیشه‌هایش برای ما قابل فهم‌تر است و البته کسروی این اندیشه‌ها را اغلب به صراحت نیز بیان کرده است پس ظاهراً در مطالعه پاکدینی نباید مشکل عمده‌ای وجود داشته باشد با این حال به دلیل خاصیت ذاتی پاکدینی که آمیختگی اندیشه‌های سنتی و جدید است همچنان گره‌هایی در فهم این اندیشه وجود دارد.

اما در مورد دین بابی شرایط به گونه‌ای دیگر است. اصلی‌ترین کتاب سید باب یعنی بیان، به دلیل قتل زود هنگام او در سی و دو سالگی هیچ‌گاه کامل نشد، همچنین قسمت مهمی از احکام این کتاب قوانین حکومتی بود در حالی که سیدباب هیچ‌گاه نتوانست به حکومت دست پیدا کند تا بتوان بر اساس عمل او، این احکام را فهمید. سید باب در فاصله آغاز دعوت دینی تا تیرباران بیشتر مواقع دور از یارانش و در زندان بود

بنابراین حتی سخنانی از او در دسترس نیست که تفسیر کننده کتاب بیان باشد. جانشین سید باب یعنی صبح ازل نیز که وظیفه تکمیل و تفسیر دین‌بابی را بر عهده داشت به زودی در سایه برادر ناتنی خود بهاء‌الله قرار گرفت و فراموش شد. همچنین دین‌بابی که در سلطنت محمدشاه و پیش از عصرناصری پدید آمد و شاکله آن متعلق به عصر پیشاتجدد است؛ به دلیل فاصله ما با این دوران تحلیل و بررسی دشوارتری از بهائیت و پاکدینی خواهد داشت. اما با وجود این مشکلات نیز نمی‌توان در مورد سیدعلی محمد باب و دین‌بابی سکوت کرد هم به دلیل اهمیتی که این دین در پیشامدهای دوران قاجار داشته و هم به طور خاص به دلیل اینکه شناخت آن مقدمه‌ای لازم برای شناخت بهائیت است. پس تلاش کرده‌ام تا آنجا که می‌توان درباره بابت تحلیلی مقرون به شواهد ارائه دهم یا وقتی ناچار به حدس زدن شده‌ام نزدیکترین حدس‌ها را بیان کنم و البته این ناچاری از حدس و تخمین درباره دین بهائی و پاکدینی نیز گاهی وجود داشته است.

اکنون که کار نوشتن را پایان داده‌ام باید بگویم که به هیچ وجه باور ندارم که این دو مقاله خالی از اشتباه است. زیرا تاریخ نویسی به معنای وقایع‌نامه نویسی نیست بلکه به معنای همراه کردن تحلیل‌ها با وقایع است و اگر در اصل وجود واقعه خطا رخ نداده باشد همچنان خطا در تحلیل ممکن است. می‌دانم که این کتاب کوچک نیز نمی‌تواند خالی از اشتباه باشد و تنها امیدوارم که این نوشته تصویری از بابت، بهائیت و پاکدینی در ذهن خواننده ایجاد کند که دست کم نسبت به تصویر قبلی درست‌تر و کم اشتباه‌تر باشد.

«یوم قیامت یومی است مثل امروز شمس طالع می‌گردد و غارب چه بسا وقتی که قیامت برپا می‌شود در آن ارضی که قیامت برپا می‌شود خود اهل آن مطلع نمی‌شوند چونکه اگر بشنوند تصدیق نمی‌کنند.» سید علی محمد باب، بیان فارسی. باب نهم از واحد هشتم. ص ۲۷۶

## غالیان متجدد

### پیش درآمد

جامعه ایرانی، گروه‌های متضادی چون فقیهان و صوفیان را پرورانده است. فقیهان مدار اندیشه را بر شریعت نهاده‌اند و صوفیان در مسیری متفاوت از فقها نقش مهمی در تاریخ ایران داشته‌اند. اما عقاید صوفیان مشابه با یکدیگر نبوده است بلکه در میان صوفیه عقاید متفاوتی را می‌توان دید. گستره‌ای از فلسفه فیثاغورسی و کلبی تا فلسفه نوافلاطونی، از دین بودایی، مسیحی و زرتشتی تا مذهب شیعی. بنابراین نمی‌توان به دنبال تعریفی جامع از تصوف بود بلکه تنها باید به گروهی مشخص از صوفیان توجه کرد. در این مقاله مورد بحث، صوفیان غالی و در پی آن پیامبران دین بابی و بهائی‌اند.

دین بابی با پشتوانه تصوف غالیانه و با دارا بودن اهدافی اجتماعی، در زمان محمدشاه قاجار شکل گرفت و در دوران ناصری به دست امیرکبیر سرکوب شد. بابت همزمان تحت تاثیر تصوف، تشیع و شورش‌های دهقانی بود و از سوی دیگر نیز به عنوان جنبشی پدید آمده در ایران نمی‌توانست از نشانه‌های هویت ایرانی خالی باشد. البته سهم بیشتر در پدیدآمدن بابیه را باید به دو عامل نخست داد یعنی تصوف و تشیع و آمیختگی این دو با یکدیگر که گرچه پیش از دوران قاجار هم وجود داشت اما در این دوران به دست شیخ احمد احسائی تبدیل به اندیشه‌ای نظام‌مند شده بود.



در این متن کوشش شده تا جنبه‌های صوفیانه، شیعی، ایرانی و دهقانی که در جنبش بابیه وجود دارد در کنار هم بررسی شوند. از این رویکرد گریزی نیست زیرا قیام بابیه مانند دریاچه‌ای که محصول پیوستگی چندین رود است، حاصل بهم پیوستگی اندیشه‌های متفاوتی است که در گستره تاریخ ایران وجود داشته‌اند. شاید همین آمیختگی نیز جمع زیادی را پیرو سید باب و در نتیجه ایران را دچار انقلاب و شورش کرد که حتی پس از قتل پیامبر دین بابی ادامه داشت و منجر به سرکوب شدید و خشن بابیان از سوی دولت شد. سرکوبی که در دوران سلطنت ناصرالدین شاه مقارن با ظهور نخستین نشانه‌های تجدد ایرانی رخ داد.

بهائیت در دوران ناصری توأمان زیر فشار سرکوب سیاسی و توجه به افکار غربی جدید، از درون جامعه بابی به وجود آمد. بهاءالله که از پیروان سید باب بود برای حفظ جمعیت بابیه از سرکوب بیشتر، روحیه انقلابی پیشین را کنار گذاشت و در عوض، عناصری از فرهنگ و تفکر غربی را با دین بابی ترکیب کرد و این گونه بهائیت را پدید آورد. او تصوف غالبانه شیعی را با رنگی از تجدد آمیخت. از همین رو مطالعه در دین بهائی می‌تواند گوشه‌ای از نخستین تأثیرات غرب جدید را بر جامعه ایران آشکار کند و همچنین نشان می‌دهد که فرهنگ ایرانی تا کجا می‌تواند پذیرای افکار و فرهنگ غربی باشد و با آن تعامل کند.

## فصل اول: صوفیانِ عالی و مذهب شیخیه

در اعتقاد صوفیان تنها یک موجود، حقیقی است و پدیده‌هایی را که به عنوان موجودات متفاوت می‌شناسیم، شکل‌های مختلفی از ظهور وجودی واحد تلقی می‌شود. البته این واحد در ذات و جدا از ظهورات متکثرش، غیرقابل شناخت است و او را تنها از طریق تجلیات (موجودات) می‌توان شناخت. پس تمامی موجودات هر یک در اندازه خود مانند آینه‌هایی کوچک، نمایشگر چهره آن واحد نادیدنی شده‌اند. از این منظر تمامی مخلوقات به رغم اختلاف ظاهری، بازگو کننده حقیقتی واحد هستند. بر اساس این نوع نگاه می‌توان ظهور پی در پی موجودات را به تناسخی معنوی تعبیر کرد چرا که در تناسخ، یک روح یا یک حقیقت در طی زمان در قالب‌های متعدد و ظواهر گوناگون پدیدار می‌شود. صوفیان با استفاده از این تفکر تمامی انبیاء و امامان را یکی پنداشته و از این جهت ظهور هر نبی یا امام را برابر با ظهور تمام انبیاء و امامان پیشین و پسین می‌پندارند چرا که ایشان اگر چه به ظاهر مختلف‌اند اما همگی تجلیاتی از حقیقت واحد الهی هستند.<sup>۱</sup> اما از آنجا که این حقیقت در انبیاء و امامان به کامل‌ترین شکل ظهور کرده است و اینکه به جز از طریق تجلیات، شناختی از حقیقت واحد الهی ممکن نیست، پس صوفیان ظهور ایشان را البته با تسامح در لفظ، حلول خداوند نیز دانسته‌اند: «اگر یک حقیقت الوهیتی تصور نماییم دون مظاهر مقدسه آن اوهام محض است زیرا راهی به حقیقت الوهیت که منقطع وجدانی است نه و آنچه به تصور ما آید اوهام است.»<sup>۲</sup>

با در نظر داشتن اعتقاد به حقیقت واحد پیامبران و امامان و نادیده گرفته شدن تفاوت‌های جغرافیائی و تاریخی و ظاهری ایشان در تصوف، این فرصت نیز فراهم می‌شد تا گروهی از رهبران صوفیه خود را پیامبران و امامان گذشته معرفی نمایند و به این وسیله پیروان بسیاری را به گرد خود جمع کنند. اینان به واسطه این ادعا که کامل‌ترین تجلی الهی‌اند به معنایی خود را حامل حلول خداوند نیز می‌دانستند. در

---

<sup>۱</sup> جنبش نقطویه، ص ۸۳.

<sup>۲</sup> دور بهائی، ص ۱۱۳.

سرزمین‌های اسلامی صوفیانی را که چنین دعاوی داشتند، غالی (گزافه‌گو) می‌نامیدند. صوفیان غالی مردم متدین را به سوی خود دعوت می‌کردند و گاه به این وسیله قیام‌هایی را نیز رهبری می‌نمودند. از قیام‌هایی که به وسیله ایشان در ایران رخ داد، می‌توان به قیام فضل‌الله نعیمی رهبر جنبش حروفیه در دوران تیموری اشاره کرد. دعاوی او نیز برخاسته از نگاه صوفیانه و باور به تناسخ معنوی بود. پیروان فضل‌الله در مورد او چنین سروده‌اند:

نطقش چو مسیح و شکل مهدی

او هادی و صاحب زمان است

هم آدم و هم کلیم و خضر است

هم خاتم و فضل غیب‌دان است

او ذات همه او را صفاتند

اشیا همه جسم و او چو جان است.<sup>۳</sup>

قیام سید علی‌محمد باب در دوران قاجار نیز مبتنی بر همین سخنان و افکار بود. و البته زمینه‌بازپیدایی این اندیشه‌ها در دوران قاجار را مکتب شیخیه فراهم کرد. در اوایل دوران قاجار تفکر شیعی-صوفیانه در ایران به وسیله شیخ احمد احسائی به شکل اندیشه‌ای نظام‌مند درآمد. او با استناد به احادیث، امامان را دارای حقیقتی واحد و علت و منشأ آفرینش دانست.<sup>۴</sup> در نگاه شیخ احمد احسائی یک خدای واحد ناشناخته وجود داشت و هر آنچه از خداوند قابل شناختن بود به انبیاء و امامان نسبت داده می‌شد. او بر همین اساس امام را خالق جهان می‌دانست. البته در اینجا مقصود نه وجود جسمانی امام بلکه حقیقت او بود و شیخ این حقیقت را بر اساس روایات شیعه «مشیت» نامید. در نظر او خداوند، مشیت یعنی حقیقت انبیاء و امامان را پیش از هر چیز آفریده و خلقت جهان به واسطه مشیت انجام شده است.<sup>۵</sup>

شیخ احمد احسائی با قبول حقیقت واحد معنوی برای امامان، تفاوت‌های ظاهری و تاریخی میان ایشان را بی‌اهمیت کرد و راه را برای ادعای تناسخ معنوی، هموار نمود؛ این مسئله همزمان با فقر عمومی و شرایط نامطلوب سیاسی، زمینه‌پیدایش دوباره صوفیان غالی را فراهم آورد.

به زودی سید باب بر اساس حکمت شیخی، خود را امام غائب و تجلی مشیت دانست. در سال ۱۲۶۰ ه.ق یعنی درست هزار سال پس از وفات امام حسن عسکری، سید علی‌محمد شیرازی، با تکیه بر همین اعتقاد دعوت دینی خود را آغاز نمود. وی در این زمان خود را باب و سپس در ۱۲۶۴ ه.ق، بر مبنای تفکرات غالیانه،

<sup>۳</sup>حروفیه، ص ۳۱۹.

<sup>۴</sup>رساله فلسفیه، سوال دهم.

<sup>۵</sup>رساله فلسفیه، سوال هشتم.

خود را به صراحت مهدی موعود معرفی کرد.

## فصل دوم: زندگی و تعالیم باب

سید علی محمد در کودکی در مکتب معلمی ملقب به شیخ عابد که ملایی شیخی مذهب بود تعلیم دید و در نزد او مقدمات فارسی و عربی را آموخت. در پانزده سالگی به بوشهر رفت و در این شهر زیر نظر دایی خود با فنون تجارت آشنا شد. در این زمان در بوشهر چندین کلیسا و کنیسه وجود داشت؛ همچنین بندر بوشهر دارای تجارت خانه‌های خارجی و محل رفت و آمد تجار اروپایی بود. اما از سوی دیگر، بوشهر از مراکز تجمع شیخی مذهب‌ان نیز بود.<sup>۷</sup>

عبدالرسول خیراندیش در مورد بوشهر عصر قاجاری چنین نوشته است: «خصوصیت اصلی بوشهر قاجاری «تعارض» ناشی از هم‌نشینی بی‌ثبات و شکننده نوگرایی و سنت‌گرایی بود.»<sup>۸</sup> سید علی محمد به تدریج به معاشرت در فضای این روحيات ناهمگون پرداخت. او به واسطه حضور اروپائیان در بوشهر، به احتمال بسیار عهدين را مطالعه کرده است؛ همانطور که بعدها در بیان پند به پیروانش، انگار که نصایح عیسی به حواریون را تکرار می‌کند: «شما نمک زمین هستید، اگر نمک فاسد باشد با چه چیز اصلاح خواهد شد. . . در هر شهری برای تبلیغ امرالله خارج شوید، از مردم آن شهر به هیچ وجه اجر و مزدی توقع نداشته باشید، غذا و طعام طلب نکنید و هنگامی که از آن شهر خارج می‌شوید، گرد کفش‌های خود را هم بتکانید تا چنان که طاهر و منقطع وارد آن شهر شدید همان طور خارج گردید.»<sup>۹</sup>

همچنین سید باب در کتاب بیان فارسی، اعتراف و طلب بخشش از گناهان را نزد هر فردی جز پیامبر و آنکه پیامبر اجازه دهد، ممنوع دانسته است.<sup>۱۰</sup> اعتراف به گناهان نزد مقامات روحانی از رسوم مسیحی است و این

---

<sup>۷</sup> تاریخ بوشهر، ص ۳۱.

<sup>۸</sup> حضرت باب، ص ۱۵۳.

<sup>۹</sup> تاریخ بوشهر، ص سی و دو.

<sup>۱۰</sup> مطالع الانوار، ص ۷۶.

<sup>۱۱</sup> باب چهاردهم از واحدهفتم، ص ۲۴۵.

حکم نشان آشنایی سید باب با مسیحیت و همچنین نشان دهنده توجه او به آداب این دین است. از دیگر مظاهر توجه سید باب به تجدد غربی اینکه در کتاب بیان فارسی به صنعت چاپ نیز که به تازگی از اروپا به ایران آمده بود اشاره کرده و یک فصل از کتاب بیان را با عنوان «فی‌الچاپ و الامر به<sup>۱۱</sup>» به آن اختصاص داده است: «ملخص این باب آنکه اذن داده شده چاپ در بیان... و بعد از این دیگر عذری از برای هیچ نفسی نمی‌ماند عندالله در آنکه بیانی نزد آن باشد که به آن مذکر شود... ولی هر کس تواند که بیان را به احسن خط نویسد بهتر است از برای اون تا آنکه مالک گردد چاپ خوب آن را<sup>۱۲</sup>»

سید باب از طریق معاشرت بیشتر با شیخی مذهبان بوشهر به زودی خلق و خویی صوفیانه یافت و به نوشتن اذکار که از عادات مرسوم عرفا است روی آورد و همچنین به ریاضت کشی مشغول شد. او در هوای گرم بوشهر به پشت بام می‌رفت و در زیر آفتاب می‌ایستاد و به این دلیل به پرستش خورشید هم متهم شد.<sup>۱۳</sup> سید باب در بیست سالگی بوشهر را به قصد کربلا ترک کرد. در کربلا با سید کاظم رشتی که پس از شیخ احمد به مقام رهبری شیخیه رسیده بود، چند بار ملاقات نمود و همزمان ریاضت‌های سخت را ادامه داد. او پس از حدود یک سال از کربلا به شیراز بازگشت تا آن که در سن بیست و پنج سالگی در همان زادگاه خود ادعای باییت کرد. حواریون یا نخستین کسانی که از سید شیرازی پیروی کردند نیز شیخی مذهب بودند. قیام باب<sup>۱۴</sup> به شکل دینی ترکیبی شروع به ظهور کرد و این ترکیب همانطور که در عقاید بابی وجود داشت، در قوانینش نیز دیده می‌شد.

سید باب تحت تاثیر مذهب شیخی روحیه‌ای صوفیانه داشت و منشأ آسان‌گیری او در برخی از احکام دین بابی را نیز می‌توان وابسته به این گرایش دانست، چرا که صوفیه چندان توجهی به واجبات نشان نداده و اغلب نسبت به این امور بی‌اعتنا بوده‌اند.<sup>۱۵</sup> سید باب سن بلوغ را برای دختران همچون پسران پانزده سال قرار داد و حکم حجاب را فسخ کرد. باب به طاهره قره‌العین، زن جوان و عارفی که از نخستین حواریون او بود نوشت: «ای قره‌العین به زنان اجازه داده شد... که در میان مردان وارد شوند و بدون حجاب بر صندلی‌ها

---

<sup>۱۱</sup> شیوه سیدباب در کتاب بیان فارسی آمیختن عربی و فارسی به یکدیگر است به طوری که گاهی به فارسی سخنی را آغاز می‌کند و به عربی تمام می‌نماید و بالعکس. در این مورد نیز می‌بینیم که حروف فارسی چاپ را در عبارت عربی آورده است. سید باب را به دلیل این ادبیات خاصش تمسخر کرده و گفته‌اند که دستور زبان نمی‌دانسته اما اگر چه او تحصیل درست و منظمی نداشته شیوه نوشتارش نشان می‌دهد به آنچه می‌نگاشته مسلط بوده و خود را از اساس مقید به رعایت دستور زبان مرسوم نمی‌دانسته است.

<sup>۱۲</sup> بیان فارسی، باب هفتم از واحد هشتم، ص ۲۷۴.

<sup>۱۳</sup> حضرت باب، ص ۱۵۲.

<sup>۱۴</sup> باب به معنای در، اشاره به کلمه باب‌الله دارد که یکی از صفات ائمه است. باب‌الله به معنی دری است که به روی معرفت خدا گشوده می‌شود. این صفت از حدیث مشهور پیامبر اسلام برداشت شده (انا مدینه‌العلم و علی بابها) سید علی‌محمد شیرازی با اختصاص این صفت به خود و ادعای باییت، در ابتدای دعوت خود نوعی معنای دوپهلوی به این واژه داد که می‌توانست به شکل نیابت از امام نیز تعبیر شود.

<sup>۱۵</sup> زهد و تصوف، ص ۱۱۴.

از تأثیرات روشن تصوف در شریعت بابی آنست که باب، تکرار ذکر الله ابهی و ذکرهایی مشابه با آن را ۹۵ مرتبه در هر روز واجب ساخت و تکرار اذکار نیز از مرسومات صوفیه است. اهل تصوف تا جایی به آن اهمیت داده‌اند که در نزد آنها به ذکر گفتن توجه بیشتری نسبت به نماز و سایر عبادات شرعی شده است.<sup>۱۷</sup> همچنین سید باب در کتاب بیان فارسی، فصلی به عنوان «تخلیص» دارد و تخلیص عبارت است از اینکه کسی یک شبانه روز متوجه به یک ذکر و یکی از اسامی خدا باشد و آنرا به طور مداوم تکرار کند.<sup>۱۸</sup>

البته تصوف در اندیشه سید باب تحت تأثیر تشیع و مذهب شیخی بود و بزرگترین سهم در پدید آمدن دین بابی را باورهای شیعی برعهده دارد؛ حتی می‌توان اصلی‌ترین کتاب آیین بابی یعنی کتاب بیان فارسی را شرحی بر زیارت آل‌یس دانست. شیعیان این زیارت را خطاب به امام غایب قرائت می‌کنند. در این زیارت که به صراحت، امام غایب با لفظ «باب‌الله» خطاب شده است: «...السلام علیک یا باب‌الله و دیان دینه...» شهادت داده می‌شود که امامان شیعه در هنگام ظهور مهدی به جهان بازمی‌گردند. سید باب در کتاب بیان فارسی رجعت (بازگشت) امامان را پذیرفته و آن را به تناسخی معنوی تفسیر کرده است. به باور او مقصود از رجعت، بازگشت عینی اجساد امامان نیست بلکه ظهور مجدد حقیقت امامان شیعه در جهان است. البته عموم شیعیان، رجعت امامان را بازگشت عینی امامان یعنی بازگشت ایشان با همان تجسد پیشین می‌دانند اما این تفسیر ظاهری از رجعت، تفسیر فقهای شیعه و اهل شریعت است و روایات و احادیث شیعه قابلیت تفسیر باطنی و عرفانی را نیز در خود دارد؛ همان گونه که در زیارت آل‌یس از امامان شیعه با عبارت اول و آخر یاد شده و این اول و آخر، دال بر نوعی وجود ازلی و ابدی برای امامان است که موافق با تفسیر مذهب شیخی امامان را تجلی مشیت الهی و واسطه آفرینش می‌داند: «<sup>۱۹</sup> شما (امامان) اول و آخرید و بازگشت شما اعتقاد درستی است که هیچ شکی در آن نیست.»

در زیارت آل‌یس صحت مسائلی چون ملائکه قبر (ناکر و نکیر)، صراط، میزان، بهشت، دوزخ و ... نیز گواهی شده است و سید باب هم در ابتدای کتاب بیان به همان ترتیب موجود در متن زیارت، به شرح و تفسیر معنای باطنی این کلمات پرداخته است. از جمله در مورد صراط این‌گونه نوشته است: «مراد از صراط در هر زمانی ظهور الله (پیامبر) و امر او بوده... بعضی بدون استماع کلمات، به نظر بر او ایمان آورده و ایشان از

<sup>۱۶</sup> تاریخ جامع بهائیت، ص ۱۷۱.

<sup>۱۷</sup> زهد و تصوف، ص ۴۳.

<sup>۱۸</sup> باب‌چهارم از واحد هفتم، ص ۲۳۰.

<sup>۱۹</sup> «أَنْتُمْ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ أَنْ رَجَعْتُمْ حَقُّ لَارِيبَ فِيهَا...».

صراط گذشته اقرب از کاف کن به نون آن.<sup>۲۰</sup>

علاوه بر باورهای شیعه، تاثیر فرهنگ و رسوم شیعه نیز در دین بابی قابل توجه است. ساختن بقعه و حرم های بزرگ برای امامان تأثیر جالبی بر کتاب بیان فارسی گذاشته است. سید باب فرمان داده بود که نباید بقعه‌ای بر زمین بماند مگر نوزده بقعه و حرم باشکوه که متعلق به او و هجده مومن نخستین به اوست.<sup>۲۱</sup> «آنها را به منتها درجه که در عالم وجود ممکن است عالی‌الاساس و رفیع‌البیان و مستحکم‌الارکان بنا کنند و از هر گونه زینت و زیب و آرایش و نور آنها را آراسته نمایند و آنچه در بقاع قبل و متعلق به آنها است همگی راجع به این بقاع می‌شود زیرا که آنان بعینه اینانند.»<sup>۲۲</sup>

سید باب این بقعه‌ها را محل امن و پناه گرفتن نیز قرار داده‌است و این مطابق با رسم «بست نشستن» در دوره قاجار است. بست نشینی به این معنا بود که اگر مجرمی به حرم یا مکان مهم دولتی پناه ببرد؛ او را رها کرده و دستگیرش نکنند تا زمانی که از آن محل خارج شود.

اگر چه آموزه‌های دین بابی بر محور تصوف غالبانه شیعی شکل گرفته‌اند اما از آنجا که دین بابی در ایران پدید آمده خصوصیات ایرانی و زرتشتی نیز در آن دیده می‌شود. به عنوان مثال در تقویم بابی، سال تقسیم به ۱۹ ماه ۱۹ روزه می‌شود<sup>۲۳</sup> و چهار یا پنج روز از تقویم بیرون می‌ماند، باب این روزها را میان ماه هجدهم و نوزدهم گذاشته؛ آن را ایام هاء نامید که به مهمانی و ضیافت اختصاص یافتند. این چهار یا پنج روز باقی مانده در تقویم زرتشتی نیز که به دوازده ماه سی روزه تقسیم می‌شد وجود داشت و به آن گاهنبار گفته می‌شد که در تقویم زرتشتی همچون تقویم بابی، مخصوص به برپایی ضیافت و جشن بود. علاوه بر این، سید باب ماه نوزدهم یعنی نوزده روز آخر سال را مطابق با ماه رمضان و در نتیجه نوروز را برابر با عید فطر قرار داد.

از دیگر خصایص دین بابی که می‌توان ریشه آن را ایرانی دانست توجه سید باب به خورشید است. او همان طور که ذکر شد به دلیل ریاضتی که با ایستادن در زیر آفتاب بوشهر می‌کشید متهم به پرستش خورشید شد

<sup>۲۰</sup> بیان فارسی، باب دوازدهم از واحد دوم، ص ۴۸.

<sup>۲۱</sup> باب سیزدهم از واحد چهارم، ص ۱۳۵.

<sup>۲۲</sup> هشت‌بهشت، باب چهارم، قسم دوم، ماده ششم.

<sup>۲۳</sup> بسیاری از احکام بابی براساس عدد ۱۹ تعریف شده‌اند. کنت دوگوبینو در برابر این سوال که چرا عدد ۱۹ نزد بابیان مقدس است؟ پاسخی مبسوط داده‌است: «عالم عبارتست از تجلیات و بروزات الوهیت که به وسیله هفت کلمه یا هفت حرف به وجود آمده است و آن هفت کلمه یا حروف هم عبارتند از مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، اجل و کتاب ... اما در رأس این هفت کلمه یا حروف خلاقه باید کلمه (حی) را قرار داد. زیرا حیات در آن واحد هم منبع و هم حاصل این هفت قوه است و باید دانست که مقدار عددی حرف (ح) به حساب ابعدهشت است و مقدار عددی حرف (ی) ده است که چون با هم جمع شوند عدد هجده به دست می‌آید و چون واحد یعنی مقدار عددی (الف) هم با این مجموع اضافه شود عدد (۱۹) حاصل می‌گردد و کلمه حی شکل (آحی) را اختیار می‌کند یعنی چیزی که حیات می‌دهد و بالاخره باب چنین نتیجه می‌گیرد که عدد ۱۹ مبین عددی ذات احدیت است.» مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی. ص ۲۷۰.

و خورشید نیز با نام ایزد مهر در دین زرتشتی مورد پرستش بوده است. سید باب در کتاب بیان فارسی فرمان داد که در روز جمعه باید در مقابل خورشید ایستاد و اذکار خاصی را درباره توحید بیان کرد.<sup>۲۴</sup> با این حال روشن است که سید باب موجودی طبیعی و مادی را نمی‌پرستیده و خورشید برای او تمثیلی از خداوند بوده است: «مَثَلِ حَقِّ رَا مَثَلِ شَمْسِ فَرَضِ كُنْ وَ مَثَلِ مُؤْمِنِ رَا مَثَلِ مَرَاتِ هَمِينِ قَدْرِ كِهْ مَقَابِلِ شَدْ حَكَايَتِ مِي كَنْدِ اَزْ اَوْ وَ مَثَلِ غَيْرِ مُؤْمِنِ رَا مَثَلِ حَجْرِ فَرَضِ كُنْ كِهْ هَرْ چِهْ شَمْسِ بَرِ اَوْ اَشْرَاقِ كَنْدِ اَمَكَانِ تَعَكْسِ دَرِ اَوْ نَيْسَتْ».<sup>۲۵</sup> در میان تمامی صوفیان نیز خداوند به خورشید تشبیه شده است. بنابراین گرایش سید باب به ستایش خورشید بیش از آنکه خاصیت زرتشتی داشته باشد شاید از اندیشه صوفیانه اخذ شده است.

---

<sup>۲۴</sup> باب هفدهم از واحد هفتم، ص ۲۵۰.

<sup>۲۵</sup> منتخبات آیات، ص ۷۲.



## فصل سوم: دین بابی و مرام اشتراکی

خواسته‌های دین بابی مانند بیشتر دین‌ها در مرحله اول نه اهداف عمل‌گرایانه بلکه معرفت بخشی نسبت به جهان قدسی است اما با این حال هیچ دینی به شکل کامل از جنبه‌های دنیوی خالی نیست و در تمامی آنها نوعی گرایش اجتماعی وجود دارد. ظاهراً این اهداف اجتماعی و دنیوی در دین بابی از جنس خواسته‌های آیین مزدک<sup>۲۶</sup> است.

آیین مزدکی در زمان امپراطوری ساسانی، در ایران ظهور و رشد کرد. در زمان ظهور مزدک شکاف اقتصادی گسترده‌ای اقشار و اصناف مختلف مردم را از یکدیگر جدا می‌کرد. بخشی از این مسئله به دلیل ساختار طبقاتی حکومت ساسانی بود و در این زمان قحطی، خشکسالی‌های پیاپی و شکست‌های مکرر نظامی که موجب تخریب کشور شده بود، این مسئله را تشدید می‌کرد. پس مزدک در مقابل نابرابری شدید اقتصادی، تقسیم برابر ثروت میان مردم را خواستار شد و آن را از اصول آیین خویش شمرد: «خدای عز و جل عالم را برای همه آفریده است و مال و نعمت برای همه آدمیان است و هر کس را به قدر حاجت وی مباح است.»<sup>۲۷</sup> براساس همین فکر، مزدک به پیروان خود فرمان داد که به انبارهای سلطنتی بروند و هر مقدار گندم

---

<sup>۲۶</sup> آئین مزدکی ریشه در دین مانوی داشت. مانویت ترکیبی از تناسخ بودائی، دوگانه‌انگاری زرتشتی و بدبینی مسیحی بود. مانی از دوگانه‌انگاری زرتشتی تفسیری تازه ارائه داد، او ذات جهان ماده و زندگی زمینی را شر و تاریکی می‌دانست. در بدبینی نسبت به زندگی زمینی نطفه انقلاب نهفته بود اما تولد و رشد این انقلاب با ظهور مزدک رقم خورد؛ چنانکه رحیم رئیس نیا در کتاب از مزدک تا بعد می‌نویسد: «مزدک مذهب مانوی را وارد مرحله تازه‌ای ساخت و آن را با شعارهای اجتماعی انباشت.» ص ۴.

<sup>۲۷</sup> از مزدک تا بعد، ص ۵.

نیازمندند بردارند. و وقتی با اعتراض قباد پادشاه ساسانی مواجه شد به او پاسخ داد که در وقت گرسنگی و نیازمندی، نباید کیسه‌های گندم را در انبار نگه داشت.

اگر دادگر باشی ای پادشاه

در انبار گندم نیاید به کار

شهرستانی در توصیف اعمال مزدک نوشته است: «اموال را مباح کرد و تمام مردم را در مال‌ها، و زنان شریک ساخت؛ چنانکه در آب و آتش و علف شریک می‌باشند.»<sup>۲۸</sup>

البته مزدک علاوه بر تقسیم برابر نان و اشتراک در بهره بردن از عناصر طبیعی، خواهان تقسیم برابر ثروتی دیگر (زنان) نیز بود. گروهی این بخش از آئین مزدکی را به خواستهٔ مزدک در تعطیل شدن حرمسراهای شاهان و اشراف تفسیر کرده‌اند. اما تفسیر دیگر می‌گوید که در ایران نوعی آیین‌های عیش نیز وجود داشته است که در این آیین‌ها پیوندهای زناشویی برای مدتی کوتاه گسسته و جای آن را روابط آزاد می‌گرفت و البته این مسأله شکنندهٔ حریم ازدواج در خارج از این محدودهٔ زمانی خاص نبود.<sup>۲۹</sup> بنابراین دین مزدکی در این مورد راهی میان کمونیسم جنسی و تملک جنسی را انتخاب کرد. گویا این دین ضرورت خانواده را تشخیص می‌داد اما برای تعدیل تملک موجود در آن، هر ساله در محدودهٔ زمانی خاصی روابط جنسی را آزاد می‌کرد.

خواسته‌های مزدک را می‌توان از منظری از جنس کمونیسم و مشابه با کمونیسم امروزی دانست. تفاوت مهم میان این دو اما الهی بودن کمونیسم مزدکی است. مزدک کمونیسم را در قالب اعتقاد به خداوند، در مقام یک پیامبر و به عنوان تعالیم الهی عرضه کرد، در حالی که کمونیسم معاصر غیر دینی و علمی است.

در پاسخ به قیام مزدک، سرکوب شدیدی از جانب حکومت صورت گرفت. مزدک مجبور به شرکت در مناظره ای ساختگی با موبدان شد در حالی که از پیش شکست برایش مقرر شده بود. پس او و افراد زیادی از پیروانش، در انتهای مجلس مناظره، کشته شدند.<sup>۳۰</sup> کشتارهای وسیع (در ۵۲۴ میلادی) حتی توانست برای مدت زمانی طولانی، اقتدار ظاهری را به ساسانیان بازگرداند؛ اما نقطهٔ آغازی نیز برای افول این امپراطوری شد تا آنکه امپراطوری ساسانی در نهایت با حملهٔ اعراب (۶۵۱ میلادی) فرو پاشید. عملکرد این امپراطوری برای دولت‌های جدید عرب الگو شد و همین مسئله به قیام‌های مزدکی در دوران اسلامی تداوم بخشید.

اشتراک مردم در عناصر طبیعی یعنی آب، علف و آتش از مشخصات اندیشهٔ مزدکی است و ایرانیان، نیروهای انقلابی را تا پیش از ورود مفاهیم جدید غربی به ایران و شیوع لفظ کمونیست، با نام مزدکی یا اشتراکی می

<sup>۲۸</sup> توضیح الملل، ص ۴۲۷.

<sup>۲۹</sup> ادیان آسیایی، ص ۹۹.

<sup>۳۰</sup> روزگاران، ص ۲۲۹.

شناختند. حتی محمدعلی شاه از واپسین پادشاهان قاجار در نامه‌ای که بر ضد مشروطه‌خواهان به علمای نجف نوشته انقلابیان ایران را مزدکی مذهب معرفی کرده است و این نشان می‌دهد که ایرانیان تا زمان انقلاب مشروطه تصویری از انقلاب به جز آیین مزدک نداشته‌اند: «شهدالله تعالی که ما بالحس و العیان دیدیم که اگر بیش از این با بدعت مزدکی مذهب ایران همراهی کنیم و از اجابت روحانیون مملکت و اغاثه طبقات رعیت تغافل نماییم، عصر ما تاریخ انقراض دین و دولت هر دو خواهد بود.»<sup>۳۱</sup> در اوایل سلطنت رضاشاه نیز قانونی برای مبارزه با کمونیست‌ها به مجلس فرستاده شد که در آن از کمونیسم با لفظ «مرام اشتراکی» یاد شده است.<sup>۳۲</sup> پس تنها به تدریج و در دوران پهلوی است که ایرانیان انقلاب را به جز در شکل مزدکی آن شناختند و آرام آرام واژه «اشتراکی» که صدها سال در میان ایرانیان رواج داشت از یادها رفت و واژه‌های جدید کمونیسم و سوسیالیسم جانشین آن شد.

ظاهراً دین بابی نیز به دنبال تحقق کمونیسم مزدکی و اشتراکی‌گری بود و بزرگترین نشانه گرایش مساوات طلبانه آیین باب ممنوع شدن خرید و فروش عناصر چهارگانه یعنی آب، باد، خاک و آتش در شریعت بابی است چنانکه در آیین مزدکی نیز آب و علف و آتش متعلق به همه مردم بود: «خداوند عالم جل‌اسمه از فضل غیر متناهی وجود لایتناهی خود من اجل مخلوق خود عناصر رباع را آفریده و حلال نفرموده در بیان خریدن و فروختن آن را بل نهی فرموده در بیان...چه حیف است مایه زندگی خلق به دینار ظاهر فروخته گشته مخلوق دنی از آن تمتع بردارند»<sup>۳۳</sup> ادوارد پولاک که در زمان قیام بابیه پزشک ناصرالدین شاه بود، در مورد او نوشته است: «بنیان گذار این فرقه که سید مطلعی است خود را باب‌الدین نامید، کتابی به زبان عربی نوشت، منکر قرآن شد، اموال و املاک را ملک عام دانست و زنان را کاملاً آزاد خواند...این تعالیم که تجدید حیات و ادامه دین مزدک روزگار ساسانیان است به زودی در شیراز، مازندران، اردستان، زنجان و سایر شهرها پیروانی یافت.»<sup>۳۴</sup>

از این منظر سید باب رهبر آخرین قیام مزدکی ایرانیان است چرا که پس از او به سرعت شرایط ایران تغییر کرد و ایران و ایرانی در ورطه تجدد افتاد. البته سید باب با کمونیسم و سوسیالیسم که جنبه علمی دارد آشنا نبود و همچون مزدک به واسطه دین‌آوری ایده‌های مساوات‌طلبانه را تبلیغ می‌کرد: «برکسی نیست که اظهار مالکیت نماید زیرا که مالک کل شیء به استقلال خداوند است و او است احق به ملک خود.»<sup>۳۵</sup> زعیم‌الدوله

<sup>۳۱</sup> تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲ ص ۲۷۶.

<sup>۳۲</sup> ایران بین دو انقلاب، ص ۱۹۲.

<sup>۳۳</sup> بیان، باب یازدهم از واحد نهم، ص ۳۱۵.

<sup>۳۴</sup> سفرنامه پولاک، ص ۲۴۰.

<sup>۳۵</sup> بیان، باب هفدهم از واحد چهارم.

تبریزی نیز در کتاب مفتاح باب الابواب نوشته است که در شریعت بابی هیچ کس تسلطی بر اموال خود نداشت و نمی‌توانست در آن بدون اجازه و نظارت حکومت تصرفی کند.<sup>۳۶</sup> و طاهره قره‌العین در مجلس بدشت، در همین مطلب خطبه‌خواند: «اما تمرکز سرمایه نزد بعضی مردم و محروم بودن برخی دیگر از استفاده از آن اصل و اساس هر فتنه و فساد است. زیرا مال برای آنست تا تمام مردم در آن اشتراک داشته باشند و میان آنها درگرددش باشد، نباید کسی آن را احتکار کند، نباید کسی آن را به خود اختصاص دهد.»<sup>۳۸۳۷</sup>

آیا فکر تقسیم برابر و عادلانه زنان نیز در دین بابی وجود داشت؟ در متون بایه اشاره‌ای روشن به این مسأله وجود ندارد اما پروفیسور براون در مقدمه‌ای که بر کتاب نقطه‌الکاف نوشته است، وجود این گرایش در دین بابی را به علت بعضی شواهد و قرائن، محتمل دانسته است.<sup>۳۹</sup> این شاهد و قرینه، هیاهویی است که در مورد مجلس بدشت اتفاق افتاد. مسلمانان ادعا کردند که بابی‌ها در این مجلس، محدودیت در روابط جنسی را برداشته‌اند و حتی برخی بابی‌ها نیز به وقایع بدشت معترض بودند. اما آنچه از حوادث مجلس بدشت مسلم است تنها برداشتن حجاب توسط طاهره بود. همچنین اگر چه سید باب عمل طاهره را تأیید نمود و نگاه کردن مرد و زن به یکدیگر را جایز دانست اما با این حال روابط بین دو جنس در دین بابی بسیار محدودتر از امروز بوده است؛ سید باب توصیه کرده است که سخن زن و مرد بیگانه، بیش از بیست و هشت کلمه نباشد و اگر چه در صورت لزوم صحبت بیشتر را نیز اجازه داده اما این محدودیت را به تقوی نزدیکتر دانسته است.<sup>۴۰</sup>

در متون بایه تنها یک حکم نامتعارف جنسی دیده می‌شود و آن در باب پانزدهم از واحد هشتم کتاب بیان فارسی است<sup>۴۱</sup>: «واجب است هر کس متأهل شود تا فرزندی از او باقی بماند که توحید خداوند را بگوید و

---

<sup>۳۶</sup>مفتاح باب الابواب، ص ۱۷۲.

<sup>۳۷</sup>البته نباید فراموش کرد که در آیین بابی احکامی نیز وجود دارد که ظاهر آن موافق با تجارت و در نتیجه در موافقت با انباشت سرمایه است. همان طور که سید باب در کتاب بیان ربا را حلال نموده و نوشته است: «اذن فرموده خداوند تجار را در تنزیلی که دأب(رسم) است امروز ما بین ایشان.» باب هجدهم از واحد پنجم، ص ۱۷۴. محمدرضا فشاهی که در تلاش برای تحلیلی مساوات‌طلبانه از جنبش بابی است نیز به این مسأله چنین پاسخ داده است: «ویژگی این جنبش {جنبش بابی} در حالت مرزی آن است که در عین شباهت کامل به جنبش‌های الحادآمیز قرون وسطایی، برخی هسته‌های جنبش‌های غیر مذهبی سوداگری بعدها را نیز با خود دارد. بدینسان در این جنبش، عناصر قرون وسطایی قیام دهقانی و فقرای شهر، و عناصر قیام‌های دموکراتیک و لیبرال دوران آغاز شونده، با هم در آمیخته است.» واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فئودال، ص ۱.

<sup>۳۸</sup>مفتاح باب الابواب، ص ۱۱۸.

<sup>۳۹</sup>نقطه‌الکاف، ص ۳۵.

<sup>۴۰</sup>بیان فارسی، باب‌دهم از واحد هشتم، ص ۲۷۸.

<sup>۴۱</sup>متن عربی چنین است: «فی أن فرض لكل احد أن يتأهل لبيقى عنها من نفس يوحدها ربهَا ولا بُدَّ أن يجتهد في ذلك و إن يظهر من أحدهما ما يمنعها عن ذلك حلَّ على كلِّ واحد باذن دونه لآن يظهر عنه الثمره و لا يجوز الاقتران لمن لا يدخل في الدين...» ص ۲۸۵.

باید در این مساله تلاش شود و اگر در یکی از آن دو نفر مانعی از فرزند آوری باشد بر هر دو (زن و شوهر) با اجازه از یکدیگر (نزدیکی جنسی) برای فرزندآوری حلال است و البته نزدیکی با کسی که مومن به دین بابتی نیست حلال نیست...» مطابق با این کلام، زن اگر شوهری عقیم داشته باشد می‌تواند برای فرزندآوری با مردی به جز شوهرش همبستر شود. در ظاهر این حکم با اشتراکی‌گری در عناصر چهارگانه مرتبط به نظر می‌آید؛ همان گونه که در عناصر طبیعی مالکیتی که به اجتماع ضربه می‌زند ممنوع شده است مالکیت جنسی نیز تا جایی پذیرفته شده است که باعث عدم فرزندآوری و از این طریق آسیب به ادامه حیات جامعه نشود.

## فصل چهارم: روش انقلابی بابیه

به هر حال چه کمونیسم جنسی را در شریعت بابی مسلم بدانیم و چه آن را از اساس انکار کنیم، ظاهراً این مقدار از مسأله روشن است که تلاش برای نوعی مساوات طلبی و دست‌یابی به حکومت در مرکز توجه این آئین قرار داشته و پی‌گیری چنین خواسته‌هایی نیز جز با جنگ ممکن نبوده است؛ از همین رو حکم جهاد در آئین بابی باقی ماند. باب فرمان داده بود که فارس، آذربایجان، خراسان، مازندران و عراق عجم (قسمت داخلی فلات ایران شامل اصفهان، همدان، کاشان، قم، بروجرد، قزوین...) باید به تصرف مومنین به آئین بیان درآید.<sup>۴۲</sup> این سرزمین‌ها می‌بایست از پیروان هر دینی به جز پیروان دین باب خالی می‌شد و تنها اذن داده شده بود که حروف کتاب الف (اهل انجیل: مسیحیان) یعنی تجار اروپایی که تجارتشان برای ایرانیان نافع است به این سرزمین‌ها داخل شوند. همچنین به مومنین ادیان دیگر نیز در صورتی که تجارت با آنها سودمند باشد، اجازه ورود داده شده بود.<sup>۴۳</sup>

روشن است که با وجود این حکم شدید در جهاد و جداسازی، سید باب اهل سایر ادیان را نجس می‌دانست چنانکه در دین بابی نخستین مطهرات، ایمان برشمرده شده است.<sup>۴۴</sup> البته سید باب از حکم نجاست کفار و مطهر بودن ایمان نیز فراتر رفته بود و بیان آیه‌ای از آیات بیان، تکرار اسماء‌الله، مانند واژه الله اطهر، و انتقال

<sup>۴۲</sup> هشت‌بهشت، باب چهارم، قسم دوم، ماده پنجم.

<sup>۴۳</sup> بیان فارسی، باب شانزدهم از واحد هفتم، ص ۲۴۹.

<sup>۴۴</sup> بیان فارسی، باب چهاردهم از واحد پنجم، ص ۱۶۸.

شیء از غیر بابی به بابی را نیز از مطهرات اشیاء می‌دانست. مثلاً چون گلی در دست کافری باشد نجس است و چون آن را به دست مومن دهد پاک می‌شود. پس بزرگترین مطهر، پیامبر است چرا که تمام مطهرات به واسطه حکم او مطهر شده‌اند. این گونه در دین بابی، پیامبر و تمام آثار او یعنی حتی نگاهش از مطهرات به شمار می‌آید. سید باب بیشتر و شدیدتر از اسلام به مطهر و نجس مفهومی ایمانی داد و در مورد اموری مانند منی و سگ، که ناپاک بودنشان امری عرفی است، استفاده از واژه نجس را کنار گذاشت و تنها توصیه به نظافت کرد.<sup>۴۵</sup>

همان طور که در کنار نجس دانستن ملل دیگر و حکم جهاد، همواره امر به نابودی کتب و آثار نیز سابقه‌ای طولانی دارد سید باب هم حکم به نابودی تمامی کتاب‌های غیر بابی داده که در نوع و زمان خود حکم بسیار قابل توجهی است: «امر شده بر محو کل کتب الا آنکه در اثبات امرالله و دین او نوشته شود نظر کن از یوم آدم تا ظهور رسول الله در کتب سماویه اگر چه کل حق بوده و من عندالله ولی نزد ظهور فرقان کل مرتفع شده... در جایی که کتب منسوبه الی الله در نزد هر ظهوری حکم به ارتفاع آن شود چگونه است حکم کتب خلق.»<sup>۴۶</sup>

اینکه آیا سید باب واقعا می‌خواست تمام کتاب‌های غیر بابی را نابود کند همواره بی‌پاسخ می‌ماند چرا که آیین بابی هرگز به مرحله اجرا نرسید و البته در زمانی هم که بابی‌ها اندک قدرتی یافته بودند سراسر به جنگ با حکومت گذشت. ظاهراً هیچ مورخی از کتاب‌سوزی ایشان چیزی ننوشته است اما می‌توان احتمال داد که این حکم، نه شامل تمامی کتب بلکه تنها در باب کتاب‌هایی مانند فقه، اصول فقه، حکمت، تفسیر و کتاب‌های دیگری بوده که پایه‌های دینی جامعه ایران در عهد قاجار را می‌ساختند. می‌توان این گونه نیز برداشت کرد که حکم فوق به طور کلی جنبه کنایی داشته و نشان تمایل سید باب به نوعی تجدید فرهنگی بوده است. عبارتی وجود دارد که احتمال دلالت بر معنای کنایی را قوت می‌بخشد: «در هر ظهور خداوند دوست می‌دارد که کل شیء جدید شود از این جهت امر فرموده که در هر دو بیست و دو سال یک دفعه هر نفسی مایملک خود را از کتب مجدد کند به اینکه در ماء عذب ریزد یا آنکه به نفسی عطا کند.»<sup>۴۷</sup> و همچنین در باب سیزدهم از واحد نهم کتاب بیان فارسی آمده است: (فی آن لا تخرقن کتابا ابدا) هرگز کتابی را نابود نکنید<sup>۴۸</sup>، که ظاهراً سید باب نابود کردن کتب را نهی کرده است. در این فصل، سید باب از مسلمین به

<sup>۴۵</sup> باب پانزدهم از واحد پنجم و باب اول از واحد دهم.

<sup>۴۶</sup> بیان فارسی، باب ششم از واحد ششم، ص ۱۹۰.

<sup>۴۷</sup> بیان فارسی، باب اول از واحد هفتم، ص ۲۲۵.

<sup>۴۸</sup> ص ۳۱۸

دلیل پاره کردن و نابود ساختن کتاب‌هایش شکایت می‌کند و از بایبان می‌خواهد که هیچ‌گاه از وقار خارج نشده و کتابی را پاره و نابود نکنند چه بسا که مانند مسلمین نابود ساختن کتاب در میان ایشان رسم شود و این رسم به پیامبر پس از باب {مَنْ يَظْهَرِ اللَّهَ} برسد و در نهایت از سوی بایبه با کتاب‌های آن پیامبر نیز که کتاب‌های مقدس آینده است همین گونه رفتار شود.

سید باب حتی نگاه کردن بی‌اجازه در کتاب‌های دیگران را نیز نهی کرده است: «اذن داده نشده که کسی نظر کند در کتاب کسی در هیچ حال چه سر بسته چه سر باز چه کتب علمیه و چه حسابیه و چه کتب مکتوبه بعضی به سوی بعضی الا هر وقت که داند رضای او را یا اذن دهد او را که آن وقت حلال می‌گردد».<sup>۴۹</sup> به طور کلی در شریعت سید علی‌محمد شیرازی قوانین خشن، کمتر وجود دارد. احکامی چون قطع اعضاء، شلاق زدن، سنگسار و مشابه با آن که در شریعت اسلامی وجود داشت در شریعت بابی حذف شده بود.

به گفته کنت دوگوبینو در شریعت باب دو نوع مجازات بیشتر وجود نداشت: ۱- جریمه‌های نقدی ۲- منع از اقتران (نزدیکی جنسی).<sup>۵۰</sup>

همچنین باب نسبت به احوال کودکان در شریعت خویش ملاحظت به خرج داد، او با حکمی که در قالب خطاب به شیخ عابد (معلم کودکی خود) نوشت، تنبیه کودکان زیر پنج سال را ممنوع نمود: «ای محمد معلم من مرا پیش از پنج سالگی تنبیه منما، زیرا قلب من بسیار رقیق است.»<sup>۵۱</sup>

---

<sup>۴۹</sup> باب هجدهم از واحد ششم.

<sup>۵۰</sup> مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ص ۲۹۱.

<sup>۵۱</sup> حضرت باب، ص ۱۴۰.

## فصل پنجم: جمع بندی در مورد دین بابی

آئین باب ملغمه‌ای از تصوفِ غالبانه شیعی، ایرانی‌گری و مذهب اشتراکی بود. البته ایرانی‌گری این دین محدود به تقویم بابی نیست و سید باب اندیشه هزاره‌ای را نیز از دین زرتشت به میراث برده است. به همین سبب دعوت دینی خود را درست هزار سال پس از وفات امام حسن عسکری طرح کرده است. سید علی محمد باب که در بیست و پنج سالگی زمزمه‌های دعوت خود را آغاز نمود و در سی سالگی به طور صریح خود را مهدی موعود خواند، در ادامه نیز ادعای وحی کرد: «خداوند قدرتی به او عطا فرموده و نطقی که اگر کاتب سریعی در منتهای سرعت بنویسد در هر شب و روز که فصل ننماید مقابل یک قرآن کلام ظاهر می‌گردد».<sup>۵۲</sup>

او خود را البته آخرین پیامبر ندانست و وعده به ظهور پیامبری دیگر داد که پس از وی خواهد آمد. باب با عبارت من یظهره الله (کسی که خداوند او را آشکار خواهد ساخت) از این پیامبر یاد می‌کرد و البته به طور کلی برای سید باب تجلیات مشیت الهی و ظهور پیامبران در جهان بی‌پایان بود: «همان قدر که فضل رسول الله است بر عیسی همان قدر فضل قرآن است بر کتاب قبل و همین قسم در ظهور بعد و بعد و لیس لامرالله من حد و لا لما یتجلی الله من تعطیل»<sup>۵۳</sup>

---

<sup>۵۲</sup> بیان، باب دهم از واحد چهارم، ص ۱۲۹.

<sup>۵۳</sup> بیان فارسی، باب چهارم از واحد سوم، ص ۷۸ و ۷۹.



به دلیل همین دعاوی، در سن سی و دو سالگی در تبریز اعدام شد. در بار اول که فوج مسیحی او را هدف گرفت و تیرباران کرد، هیچ گلوله‌ای به وی اصابت نکرد و تنها یک گلوله به طناب خورد که او را آزاد ساخت. سید باب در اتاقی نزدیک محل تیرباران پناه جست اما او را یافته و به وسیله فوجی دیگر دوباره تیرباران کردند، این بار بیش از بیست گلوله تنش را سوراخ کرد در حالی که صورتش سالم مانده بود.<sup>۵۴</sup>

سید باب برای اثبات دعاوی خود، هیچ توجهی به علم کلام نداشت. در مقابل، او همچون صوفیان سخن می‌گفت. سید باب اصلی‌ترین ادعای علم کلام که تکلم خداوند با انسان است را نمی‌پذیرفت و کتاب‌های مقدس را سخن انبیاء می‌دانست که به دلیل جایگاه بلندشان نزد خداوند منسوب به خدا شده است. البته انبیاء برای سید باب فقط موجودات جسمانی نبودند بلکه جسد خاکیشان هم تجلی مشیت الهی بود: «ذات ازل لم یزل و لایزال بر حالت واحده بوده و هست و کلام در مقام خلق و ابداع است و چون که در مشیت دیده نمی‌شود الا الله از این جهت است که این کلام منسوب الی الله می‌گردد.»<sup>۵۵</sup> مشیت اولین مخلوق خداست و خداوند همه چیز را به واسطه او خلق کرده است و البته این مشیت دو سو دارد یکی در عالم تکوین که جهان را می‌آفریند و یکی در پیامبران که شریعت را بنا می‌کند. این سخنان، همان سخنان حکمت شیخی است که برآمده از روایات شیعه است؛ روایاتی که بیان می‌کنند پیامبر اسلام پیش از همه موجودات آفریده شد و یا جهان از نور امامان شیعه خلق شده است.

سید باب همچون عارفان شهود را دلیل ایمان می‌دانست و تواضع و خشوع قلب را که در برابر کلام الهی ایجاد می‌شود، نشانه درستی ایمان می‌گرفت. او قیامت قرآنی را نیز اشاره به آغاز زمان رسالت خود می‌دانست و معتقد بود مومنان بابتی در همین زندگی زمینی در بهشت و کافران به او نیز در همین جهان در دوزخ‌اند: «هر کس در نفی رفت در نار الهی است الی یوم من یظهره الله و هر کس در ظل اثبات مستقر شد، در جنت الهی است الی یوم من یظهره الله.»<sup>۵۶</sup> سید باب با وجود این تفسیر از قیامت قرآنی، به زندگی پس از مرگ نیز باور داشت: «هیچ نفسی نیست که در وقت موت او شود الا آنکه خداوند عالم عز سلطانه امر می‌فرماید... که او را مرتفع ساخته تا آنکه به محل اعلائی از جنت و افق امنع از رضوان جا دهند و به قدر ذکر شیء نخواهد دید حزن بعد از موت اگر مومن بوده به آنچه خدا در بیان نازل فرموده.»<sup>۵۷</sup> البته او در مورد بهشت اخروی چندان توضیحی نداده است و ظاهراً این بهشت نمی‌تواند جسمانی بوده باشد و تنها جنبه روحانی و معنوی دارد.

<sup>۵۴</sup>مفتاح باب الابواب، ص ۱۱۶.

<sup>۵۵</sup>بیان فارسی، ص ۵۲.

<sup>۵۶</sup>بیان، باب چهارم از واحد دوم، ص ۲۴.

<sup>۵۷</sup>بیان، باب نهم از واحد دوم، ص ۴۳.

سید باب ادعای دین آوری و نبوت نمود و به مسلمانانی که از وی طلب معجزه داشتند چنین پاسخ گفت: «نظر کنید در قرآن هر گاه خداوند در مقام اثبات نبوت رسول خدا به غیر آیات احتجاج فرموده شما هم تأمل نمایید».<sup>۵۸</sup>

### فصل ششم: احمدیه، صهیونیسم و نهضت روشن‌نگری

در قرن نوزدهم و در حالی که دین بابی در ایران در حال گسترش بود، فرقه‌ای به نام احمدیه در میان مسلمانان هند پدید آمد؛ این فرقه اصلاحاتی در اسلام ایجاد کرد که مهمترین آن رفع حکم جهاد و تبدیل آن به جهاد تبلیغی بود.<sup>۵۹</sup> همچنین در همین قرن بخشی از یهودیان، جنبش صهیونیسم را به رهبری تئودور هرتزل آغاز نمودند که این جنبش در کمتر از یک قرن، کشور اسرائیل را در حدود مرزهای قدیمی کنعان دوباره پدید آورد. بنابراین وعده‌ای که خداوند پس از استیلا رومیان هرگز موفق به تحقق آن نگشته بود؛ این بار به وسیله جنبش مردمی و با حکم سازمان ملل به وقوع پیوست.<sup>۶۰</sup>

تفکری که در قرن نوزدهم چنین تغییرات و تحولاتی در فضای ادیان را باعث شد، ریشه در اندیشه‌های قرن هجدهم اروپا داشت که قرن روشن‌نگری نامیده می‌شد. از بارزترین مدافعان و مفسران روشن‌نگری، ایمانوئل کانت فیلسوف بزرگ آلمانی است. این فیلسوف قرن خود را دوران بلوغ انسان و قرون گذشته را دوران کودکی بشر نامید. او می‌گفت که در گذشته انسان‌ها اغلب به دنبال اطاعت از سرپرستان و قیامان خود بودند، مسئله‌ای که در آن سهم زنان از مردان نیز بیشتر بود؛ اما با طلوع قرن هجدهم زمان آن رسیده تا

---

<sup>۵۸</sup>منتخبات آیات، ص ۵۶.

<sup>۵۹</sup>فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۹.

<sup>۶۰</sup>تجربه دینی بشر، ج ۲ ص ۷۴.

انسان‌ها در مورد مسائل فردی و اجتماعی زندگی تنها با اتکا به عقل خود قضاوت کنند؛ چرا که انسان در این قرن توانایی خود را در اندیشیدن، با پدید آوردن علوم و دانش‌های گوناگون آشکار کرده است. بنابراین انسان دیگر نباید مانند موجودی صغیر، امر و نهی موجودی برتر را ملاک قضاوت قرار دهد.

کانت مهم‌ترین موانع بر سر بلوغ عقلی را ترس و تنبلی می‌دانست. اما به عقیده او برای درمان این بیماری‌ها نخست باید شجاعت دانستن داشت؛ سپس تمرین خوداندیشیدن کرد؛ تا سرانجام بتوان فهم خویش را بدون هدایت دیگران به کار برد.

کانت سعی کرد تا به فردریک کبیر(امپراتور پروس) اثبات کند که خوداندیشی امری محدود به قضاوت درونی و وجدان فردی خواهد ماند و در برابر اطاعت از نظام پادشاهی قرار نخواهد گرفت.<sup>۶۱</sup> اما برخلاف نظر کانت، قدرت یافتن در تفکر فردی سرپیچی از قیامان را به دنبال آورد؛ پس تحت تأثیر روشن‌نگری در مقابله با سلطنت‌های مطلقه، نظام‌های پادشاهی مشروطه و در ادامه حکومت‌های دموکراتیک شکل گرفت. با این حال قیامان گاه نیز چون خدایان آسمانی بودند. بنابراین نهضت روشن‌نگری علاوه بر نظام‌های پادشاهی با آموزش‌های دینی نیز به مقابله برخاست و در مقابل، الحاد را ترویج کرد. الحاد نماینده درونی عقلانیت فردی و دموکراسی نماینده بیرونی احترام به عقلانیت افراد بود. در نتیجه پس از کانت بیرون رفتن دین از زندگی افراد و فراموشی خاطره خداوند شدت گرفت؛ به طوری که نیچه، فیلسوف هم‌وطن کانت در قرن نوزدهم، یکی از پایه‌های دستگاه فکری‌اش را اندیشه مرگ خدا قرار داد.

بسط روشن‌نگری تا حدودی حضور دین در اجتماع را کم‌رنگ و محو ساخت و حضور صهیونیسم و احمدیه در قرن نوزدهم شاهد بر امکان تأثیرپذیری سلوک دینی از نهضت روشن‌نگری است؛ اگرچه این مسأله حتی در موارد یاد شده شکل‌های گوناگون دارد. صهیونیسم در حالی در اروپای قرن نوزدهم متولد شد و رشد کرد که یهودیت در قرن هجدهم از چهره‌هایی مانند موسی مندلسون بهره برده بود. وی هم‌زمان الهی‌دانی یهودی و از نویسندگان مدافع روشن‌نگری بود. بنابراین یهودیت از ابتدای نهضت روشن‌نگری با آن در آمیخت و صهیونیسم همچون فرشی از تار و پود یهودیت با تفکرات قرن نوزدهمی بافته شد. با صهیونیسم امت یهود به ملت یهود استحاله یافت؛ پس یهودیان که تا پیش از این در انتظار مسیحی بودند تا آنها را به کنعان بازگرداند اینک خود پیشگام این حرکت می‌شدند. در مقابل اما فرقه احمدیه در فاصله‌ای بسیار با حوادث جهان غرب متولد شد و در نتیجه تأثیری محدود از جهان جدید پذیرفت، این تأثیر همان جایگزینی تبلیغ آزادانه فکری با جهاد اسلامی بود. ظهور آئین بابی در قرن نوزدهم هم ادامه سلسله جنبش‌های صوفیان‌غالی بود، اما با این حال می‌توان به شکلی محدود تأثیراتی از غرب متجدد را در این آئین یافت.

---

<sup>۶۱</sup> روشن‌نگری چیست؟ ص ۳۵.

## فصل هفتم: پیدایش بهائیت

پس از شکست دین بابی از درون آئین باب دین دیگری سر برآورد که سعی در تعاملی آگاهانه با جهان قرن نوزدهمی و ارزش‌های دوران روشن‌نگری داشت؛ مؤسس این آئین جدید حسینعلی نوری ملقب به بهاءالله بود و آئینی که ارائه کرد بر اساس همین لقب وی بهائیت نامیده شد.<sup>۶۲</sup>

حسینعلی نوری (بهاءالله) در ابتدا از پیروان سید باب بود، اما نامش در میان حواریون یا نخستین ایمان آوردگان به او نیست بلکه بهاءالله پس از گذشت سه ماه از آغاز دعوت بابی، در بیست و هفت سالگی توسط یکی از مبلغین، به این قیام آگاه و مومن شد. با این حال بهاءالله در مجلس بدشت که در آن اکثر دوستان نزدیک سیدشیرازی حضور داشتند و در آنجا دین بابی را به طور کامل و قاطع از اسلام جدا ساختند حاضر بود و در همین مجلس ملقب به بهاءالله شد. او در میان جمع بدشتیان به جهت اشرافیت خانوادگی خود موقعیتی ممتاز داشت چرا که پدرش میرزا بزرگ نوری از اهل قلم و از حسابداران خزانه دولت بود.<sup>۶۳</sup> بهاءالله پس از

---

<sup>۶۲</sup> ظاهراً لقب بهاءالله از ابتدای دعای سحر شیعه برداشت شده است.

<sup>۶۳</sup> البته بهائیان بعدها در ستایش از اصالت خانوادگی بهاءالله پیش‌تر رفته و او را از دودمان سلاطین قدیم ایران شمردند. حضرت بهاءالله. ص ۵.

مقتول شدن سید علی محمد باب و نزدیکانش توسط حکومت قاجار، رهبری گروهی از بابیان را به دست گرفت و سپس با ادعای من یظهره اللهی، دین بابی را وارد مرحله تازه‌ای کرد.

قتل باب به دستور امیرکبیر در ۲۷ شعبان ۱۲۶۶ ه. ق رخ داد. در اواخر حیات سید باب و همچنین پس از تیرباران شدن او چند جنگ پیاپی میان بابیان و قوای دولتی پدید آمد، در این نبردها پیروان باب در ابتدا شجاعت بسیار نشان دادند اما سرانجام با محاصره شدن توسط ارتش قاجار و بروز قحطی، مجبور به پذیرفتن وعده دروغین صلح شده و پس از تسلیم، قتل عام شدند: «قرآن مهر شده فرستادند و این کار مظهر آن است که طرف کالا از مجازات بخشوده خواهد شد. هرچند که عهد شکنی قاجاریه مشهور خاص و عام است و به همین دلیل به چنین قرآنی از سر کنایه (قجری) می‌گویند.<sup>۶۵</sup>». با قتل سید باب و سپس خاموشی جنگ‌ها شیخ آرامش به کشور بازگشت؛ تا آنکه در ۱۲۶۸ ه. ق، سه جوان بابی سوءقصدی به جان ناصرالدین شاه ترتیب دادند. ایشان در شمایل پیک به شاه که سوار بر اسب بود نزدیک شدند، سپس یکی به بازوی شاه ساچمه زد و دیگری چاقو بیرون کشید.<sup>۶۶</sup> شاید قصدشان این بود که شاه را از اسب پائین کشیده و سر ببرند، و البته موفق نشدند. به دنبال این حادثه، ناصرالدین شاه فرمان به قتل عام گسترده‌ای از پیروان دین بابی داد. در تهران بیست و هشت تن از روسای بابی از جمله طاهره به قتل رسیدند. بهاءالله نیز پس از این واقعه به سیاهچال افتاد و با زنجیری آهنین بسته شد که تا آخر عمر اثرش بر گردن او باقی بود.<sup>۶۷</sup> اما پس از چهار ماه، آزاد و همراه عده‌ای از بابیان تبعید شد. سبب رهائی بهاءالله، تلاش‌های سفارت روسیه بود. سفارت روسیه جریان محاکمه زندانیان را پیگیری می‌کرد، و زمانی که آشکار شد بهاءالله در ماجرای ترور شاه دخالتی نداشته است، سفیر روس (پرنس دالگورکی) اصرار بر آزادی او کرد.<sup>۶۸</sup> پرنس دالگورکی همچنین از بهاءالله دعوت کرد تا در روسیه اقامت کند اما بهاءالله راه بغداد را پیش گرفت.<sup>۷۰</sup>

در سال ۱۲۶۹ ه. ق به دنبال چند سال جنگ، کشتار و سرکوب، دین بابی دیگر قیامی شکست خورده محسوب می‌شد و مومنین به آن نیز چهره‌هایی منفور و اقلیتی اندک در میان اکثریت مسلمان بودند. بابیان به همین دلیل نه در ایران و نه در تبعید احساس امنیت نداشتند؛ با این حال همچنان حکم جهاد و حکم نجاست سایر اقوام در شریعت آنها بر قوت خود باقی بود. مذهب اشتراکی در اموال و اتهام اشتراک در زنان نیز بغض

<sup>۶۴</sup> ماجرای باب و بهاء، ص ۱۲۷.

<sup>۶۵</sup> سفرنامه پولاک، ص ۳۱۴.

<sup>۶۶</sup> مفتاح باب الابواب، ص ۱۸۰.

<sup>۶۷</sup> ایقان، ص ۱۲۷.

<sup>۶۸</sup> بهائیان نخستین طلعه‌های وحی بر بهاءالله را، همین زمان، در سیاهچال تهران می‌دانند. اصول دیانت بهائی، ص ۱۴.

<sup>۶۹</sup> مطالع الانوار، ص ۵۸۱.

<sup>۷۰</sup> مطالع الانوار، ص ۵۸۹.

مسلمانان را نسبت به ایشان افزایش می‌داد. همچنین بایان به علت وجود حکم به محو کتب، متهم به قرآن سوزی بودند. بنابراین بهاءالله برای حفظ بقایای بایه ادعای پیامبری نمود. او خود را من یظهره الله، یعنی پیامبری که سید باب به ظهورش وعده داده بود معرفی کرد و به وسیله این ادعا قوانینی را که موجب خشم مسلمانان می‌شد از شریعت بابی حذف کرد: «معرضین و منکرین به چهار کلمه متمسک اول فضرب الرقاب و ثانی حرق کتب و ثالث اجتناب از ملل اخری و رابع فنای احزاب. حال از فضل و اقتدار کلمه الهی این چهار سد عظیم از میان برداشته شد و این چهار امر مبین از لوح محو گشت.»<sup>۷۱</sup> پس بهاءالله حکم نجاست سایر ملل را برداشت و به جای حکم به محو کتب، توصیه کرد که تنها کتاب‌های مفید خواننده شود: «علمای عصر باید ناس را در تحصیل علوم نافع امر نمایند تا خود و اهل عالم از آن منتفع گردند، علومی که از لفظ ابتدا و به لفظ منتهی گردد مفید نبوده و نخواهد بود. اکثری از حکمای ایران عمرها به درس حکمت مشغول اند و عاقبت حاصل آن جز الفاظی نبوده و نیست.»<sup>۷۲</sup> جهاد (ضرب الرقاب: زدن گردن‌ها) برای سید باب به منظور خالی کردن سرزمین‌های بابی از معتقدین به ادیان دیگر (فنای احزاب) بود. بهاءالله این فرمان‌ها را نیز از میان برداشت و همچون احمدیه جهاد را به جهاد تبلیغی تبدیل کرد. اما مهم‌تر از همه آرمان دین بابی یعنی اشتراک در اموال را کنار نهاد. چرا که بدون جنگ امکانی برای تبلیغ آرمان‌های اشتراکی وجود نداشت. بهاءالله نامه‌ای به ناصرالدین شاه نوشت و در آن بیان کرد که این گونه افکار را رها کرده است.<sup>۷۳</sup> او به جای دنبال کردن آرمان جامعه اشتراکی، به ناصرالدین شاه توصیه کرد تا تشکیل مجلس و سلطنت مشروطه را بپذیرد: «از برای ایران، قانون و اصولی لازم و واجب، و لکن شایسته آن که حسب الاراده حضرت سلطان ایده‌الله، حضرت علمای اعلام و امرای عظام واقع شود. . حال آنچه در لندره امت انگلیز به آن متمسک، خوب به نظر می‌آید، چه که به نور سلطنت و مشورت امت هر دو مزین است.»<sup>۷۴</sup>

بهاءالله با وجود تحولی که در دین بابی ایجاد کرد قسمت عظیمی از شریعت ترکیبی باب را پذیرفت. او کنار نهادن حجاب، جواز معامله ربوی و تقویم بابی را که حاوی عناصر ایرانی بود، تأیید کرد. حسینعلی نوری همچنین اعتقادات غالیانه را مانند رجعت (تناسخ معنوی) که مهدویت باب به وسیله آن توجیه می‌شد به همراه اساس این اعتقادات که افکار صوفیانه بود حفظ نمود، و مانند باب تواضع قلبی در برابر کلام الهی را برترین دلیل ایمان شمرد. با این حال بهاءالله اساس و رویکرد دین بابی یعنی اهداف انقلابی و صراحت کلام سید

<sup>۷۱</sup> دریای دانش، ص ۹۲.

<sup>۷۲</sup> دریای دانش، ص ۲۲.

<sup>۷۳</sup> بهائیت چگونه پدید آمد، ص ۲۵۹.

<sup>۷۴</sup> دریای دانش، ص ۹۵.

شیرازی را کنار گذاشت. او خود را رجعت حسینی (تناسخ معنوی امام حسین) دانست.<sup>۷۵</sup> و همچنین خودش را ظهور موعود دین بابی (من یظهره الله) معرفی کرد و به وسیله این دعاوی دست به تغییرات گسترده در دین بابی زده و از درون آن دیانت بهائی را پدید آورد.

سید باب زمان خاصی برای ظهور پیامبر بعدی (من یظهره الله) تعیین نکرده بود هر چند آن را در زمانی نزدیک انتظار نمی‌کشید: «کسی عالم به ظهور نیست غیرالله هر وقت شود باید کل تصدیق به نقطه حقیقت نمایند و شکر الهی به جا آورند اگر چه امید از فضل او است که تا مستغاث (دو هزار و یکسال بعد) نرسد.»<sup>۷۶</sup> اما بهاءالله کم‌تر از بیست سال بعد، دین جدید را تأسیس کرد و آن را به طور صریح تا حداقل هزار سال پایدار دانست و کسانی که پیش از پایان این زمان مدعی نبوت شوند را دروغگو خواند.<sup>۷۷</sup>

اما بهاءالله چه چیز را جانشین آرمان دین بابی کرد؟ او و سپس جانشینانش، سعی کردند تا افکار دوران روشن نگری که عقل‌باوری، میل به آزادی، خوداندیشی و جهان وطنی انسان بود را جایگزین روحیه انقلابی دین بابی کنند که این نوع نگرش تغییرات بزرگی را پدید آورد و دین بابی به کل به آئینی دیگر مستحیل شد که بهائیت نام گرفت.

بهاءالله مانند متفکران قرن نوزدهمی، دوران جدید را دوران بلوغ بشر نامید و برای آن دو نشانه بیان کرد: ۱- پیشرفت حیرت‌انگیز در علوم و صنایع که در حال رخ دادن است. ۲- اتحاد در زبان که با نزدیک شدن جوامع به یکدیگر در آینده رخ خواهد داد.<sup>۷۸</sup> بنابراین او اختراع یک زبان جدید و یا تعلیم یک زبان دوم در تمامی مدارس جهان را لازم شمرد: «عنقریب اهل عالم به یک لسان و یک خط مزین در این صورت هر نفسی به هر بلدی توجه نماید مثل آنست که در بیت خود وارد شود.»<sup>۷۹</sup>

بهاءالله همانند آرمان حذف قیم‌ها، در شریعت خود طبقه روحانیون را حذف کرد و انتخاب افرادی برای تفسیر قوانین و وضع قوانین جدید را به عموم مومنین بهائی سپرد. بدین صورت که ابتدا بهائیان هر شهر در انتخاباتی آزاد، از میان خود ۹ نفر اعضای محفل روحانی شهر را انتخاب می‌کنند؛ این محفل همان وظیفه روحانیون جزء یعنی تبلیغ، اجرای مراسم ازدواج، طلاق و تدفین را برعهده می‌گیرد. انتخابات محافل روحانی شهرها هر ساله تجدید می‌شود اما هر ساله انتخاباتی نیز در میان محافل روحانی شهرهای یک کشور صورت می‌گیرد که موجب انتخاب ۹ نفر اعضای محفل ملی می‌شود؛ وظیفه محفل ملی نظارت بر محافل شهری

<sup>۷۵</sup> ماجرای باب و بهاء، ص ۱۵۲.

<sup>۷۶</sup> بیان فارسی، ص ۹۹.

<sup>۷۷</sup> نقطه الکاف، ص ۴۴.

<sup>۷۸</sup> اقدس، بند ۱۸۹.

<sup>۷۹</sup> دریای دانش، ص ۱۷.

است، هر ۵ سال یک بار نیز انتخاباتی در میان محافل ملی صورت می‌گیرد که به وسیله آن اعضای مجلس جهانی بهائیان (بیت العدل اعظم) انتخاب می‌شوند.<sup>۸۰</sup> این مجلس هم بر محافل ملی و شهری نظارت می‌کند و هم تبیین و تفسیر قوانین کهن به علاوه وضع قوانین جدید را انجام می‌دهد. البته در رأس این مجلس رهبری جامعه بهائی قرار می‌گیرد، این مقام متعلق به بهاءالله و پس از او متعلق به جانشینان وی خواهد بود. در دین بهائی اعتقاد بر این است که حکومت‌های ملی اندک اندک از میان می‌روند و این مجلس در انتها به یک حکومت جهانی تبدیل خواهد شد که به طور همزمان دموکراتیک و الاهی است.<sup>۸۱</sup> بنابراین بهاءالله برای تجمیع بلوغ فکری و دین به رأی مومنین ارزشی الهی بخشید.

پیامبر عصر جدید در سال ۱۳۰۹ ه.ق در تبعید از جهان رفت. بهاءالله نیز ظهور خود را قیامت دین باب، مومنان به خود را هم اکنون در بهشت و کافران به خود را هم اکنون در دوزخ دانست. او به صراحت معاد جسمانی را منکر شد اما از بقای زندگی روحانی پس از مرگ سخن گفت.

بیشتر پیروان سید علی محمد شیرازی، ادعای من یظهره اللهی بهاءالله را پذیرفتند و از آن پس بهائی نامیده شدند اما عده‌ای هم به گرد میرزا یحیی نوری، ملقب به صبح ازل، جمع شده و ادعای بهاءالله را انکار کردند. میرزایحیی که برادر ناتنی بهاءالله بود در وصیت سید علی محمد باب برای رهبری جامعه بابی انتخاب شده بود. این جانشینی آن چنان بدیهی بود که بهائیان نیز آن را انکار نکردند بلکه به عنوان جانشینی و زعامت اسمی، آن را بی‌اهمیت جلوه دادند.<sup>۸۲</sup> صبح ازل در دوران رهبری بابیان به تفسیر و تکمیل آثار باب پرداخت. سید باب کتاب اصلی آئین بابی یعنی کتاب بیان فارسی را چنین طراحی کرده بود که شامل نوزده واحد و هر واحد شامل نوزده باب باشد پس در مجموع، این کتاب شامل ۳۶۱ باب می‌شد. اما او تا باب دهم از واحد نهم را بیشتر نوشت و تکمیل آن را به صبح ازل سپرد که صبح ازل نیز تا باب نوزدهم از واحد یازدهم را کامل کرد و بقیه کتاب یعنی هشت واحد پایانی بیان فارسی برای همیشه نانوشته ماند. سرکوب شدید و سریع بابیان حتی مانع شد تا آئین بابی کامل شود. البته تکمیل دین بابی با خصوصیات انقلابی و جهادی که داشت آن هم در حال گوشه نشینی و تبعید، به وسیله صبح ازل بی معنا بود.

پیروان صبح ازل به بهاءالله انتقاد می‌کردند که چرا دین بابی را در حالی که زمان اندکی از ظهور آن گذشته، منسوخ کرده است. این اعتراض هر چند از منظر دین بابی درست بود اما دگرگونی شرایط و زمان، و عدم امکان ادامه دادن به روش پیشین، بهاءالله را محق می‌ساخت و به همین دلیل آرام آرام از طرفداران صبح ازل کاسته و به جمعیت بهائیان افزوده شد.

<sup>۸۰</sup> زنان نمی‌توانند جزء اعضای بیت‌العدل باشند اما می‌توانند عضو محافل شهری و ملی شوند. اصول دیانت بهائی، ص ۳۱.

<sup>۸۱</sup> دور بهائی، ص ۸۷.

<sup>۸۲</sup> اقدس، ص ۲۳۴.



## فصل هشتم: بهائیت پس از بهاءالله

پس از وفات بهاءالله فرزندش عباس که خود را ملقب به عبدالبهاء کرد، رهبر جامعه بهائی شد و راه پدر را ادامه داد و سعی کرد تا به اصول بیان شده توسط او شرح و بسط بیشتری دهد. عبدالبهاء بر این نکته تأکید کرد که بهائیت دین دوران بلوغ جهان است: «آنچه در مراحل بدوی و محدود گذشته بشر نیازمندی‌های نوع انسان را برطرف می‌ساخت از حوائج دوره تجدد و بلوغ برنیاید زیرا انسان دیگر از آن مراحل بدوی محدود گذشته است و باید امروز به فضائل و قوای جدید فائز گردد و احکامی جدید یابد.»<sup>۸۳</sup>

عبدالبهاء با انقلاب ترکان جوان در ۱۹۰۹ میلادی از بند تبعید رها شد و سفری سه ساله به اروپا و آمریکا کرد که در آنجا به معرفی و تبلیغ دین بهائی پرداخت. هشت ماه پس از بازگشت او به عثمانی، در ۱۹۱۴ میلادی آتش جنگ جهانی اول شعله‌ور شد. در این جنگ عبدالبهاء کمبود آذوقه بخشی از ارتش انگلیس در

---

<sup>۸۳</sup> نظم جهان بهائی، ص ۸۶.

خاک عثمانی را جبران کرد و به همین دلیل پس از جنگ از دولت انگلیس لقب Sir گرفت.<sup>۸۴</sup> عبدالبهاء که بزرگترین مفسر کلمات بهاءالله است با استفاده از تعالیم پدرش، بهائیت را به شکل اصول دوازده‌گانه‌ای مدون ساخت: ۱- تحری (تأمل) حقیقت ۲- وحدت عالم انسانی ۳- دین باید سبب ایجاد محبت میان انسان‌ها باشد ۴- تطابق دین با علم و عقل ۵- استقرار صلح عمومی ۶- اختیار لسان واحد ۷- اجراء تعلیم و تربیت عمومی ۸- تساوی حقوق مردان و زنان ۹- برقراری عدالت در حق عموم ۱۰- اشتغال به کسب و کار برای همه ۱۱- تعدیل معیشت ۱۲- احتیاج عالم به نفثات (الهامات) روح القدس.<sup>۸۵</sup>

از میان این موارد برخی مانند اجراء تعلیم و تربیت عمومی، برقراری عدالت و اشتغال به کسب و کار، آرمان‌هایی عمومی‌اند و به تفکر بهائی مختص نیستند. پس در اینجا به توضیح موارد دیگر که اختصاص به هویت دینی بهائیت دارد می‌پردازیم:

۱- احتیاج عالم به نفثات روح القدس: انسان در تمامی زمان‌ها به دین نیازمند است. در نوشته‌های بهاءالله به این نکته بسیار تاکید شده است که انسان امروزه نیازمند به ایمان و معنویت است اما با این حال از آن روی گردان شده و به همین دلیل به عیوبی گرفتار شده است که تنها بازگشت ایمان می‌تواند آن را برطرف کند.<sup>۸۶</sup> ۲- تحری حقیقت: دین را باید از طریق تحقیق آزادانه به دست آورد و در این مسیر نباید افراد را تحت فشارهای بیرونی قرار داد.

۳- تطابق دین با علم و عقل: از ظاهر این عبارت چنین فهمیده می‌شود که دین نباید شامل باورهایی باشد که مغایر با علم و عقل است. اما در تطابق دین بهائی با علم مشکلاتی وجود دارد. در دین بهائی برای پیامبران همان مقامی پذیرفته شده است که پیش از آن در دین بابی و حکمت شیخی بیان شده بود. در حکمت شیخی خداوند هر چیز را به واسطه خواست و اراده خود (مشیت) خلق کرده و پیامبر نیز تجلی مشیت است پس آفرینش جهان در دستان پیامبر است و می‌تواند آنرا دگرگون سازد و به گونه‌ای دیگر خلق نماید. این سخنان توجیهی صوفیانه و عرفانی برای وقوع معجزات است. اما علم مبتنی بر وجود قوانینی طبیعی است که هیچ کس نمی‌تواند آنرا تغییر دهد. از منظر حکمت شیخی چیزی به نام قوانین طبیعی وجود ندارد و همه چیز تابع مشیت الهی است؛ از این منظر ما در جهانی زندگی می‌کنیم که هر لحظه ممکن است دگرگون شود زیرا همه چیز تنها تابع مشیت خداوند است اما از منظر علم، ما در جهانی به سر می‌بریم که قوانین مشخصی بر آن حاکم است و در حد کشف و تسلط ما به آن قوانین، قابل پیش بینی. پس به دلیل این اختلاف‌های بنیادی نمی‌توان الهیات شیخی و علم را مطابق با هم ساخت.

<sup>۸۴</sup> تاریخ جامع بهائیت، ص ۱۵.

<sup>۸۵</sup> قرن بدیع، ص ۱۹.

<sup>۸۶</sup> آیات الهی ج ۱، ص ۷.

ظاهراً بهاء‌الله چندان مایل نبوده که از او معجزه نقل شود: «ای اهل ارض لعمری و عمرکم این مظلوم خیال ریاست نداشته و ندارد و مقصود رفع آنچه سبب اختلاف احزاب عالم و تفریق امم بوده و هست تا کل فارغ و آزاد شوند و به خود پردازند استدعا آنکه دوستان این ذیل را به غبار اکاذیب نیالایند و به ذکر خوارق عادات که نزد ایشان است از شأن و مقام و تقدیس و تنزیه نگاهند.»<sup>۸۷</sup> با این حال به دلیل باور به مشیت الهی و رابطه آن با پیامبر، اعتقاد به معجزه، در دین بهائی گریزناپذیر است و بهاء‌الله نیز در برخی موارد گویی ادعای خرق عادت و معجزه را داشته است.

به هر حال ابوالفضل گلپایگانی بزرگترین مبلغ دین بهائی در زمان عبدالبهاء خواسته است به نظری معتدل در مورد معجزه دست یابد. او امکان وقوع معجزات را پذیرفت اما معجزه را دلیل بر پیامبری ندانست زیرا باید میان دلیل و مدعا ارتباطی روشن وجود داشته باشد و ملازمه‌ای میان ادعای رسالت و قدرت رسول بر انجام امور خارق عادت نیست.<sup>۸۸</sup>

اما در تطبیق علم و دین مشکلات دیگری نیز وجود دارد به عنوان مثال عبدالبهاء در مورد نظریه داروین چنین نوشته است: «آمدیم بر سر مسأله تغییر نوع و ترقی اعضا یعنی انسان از عالم حیوان آمده. این فکر در عقول بعضی فلاسفه اروپا تمکن یافته بسیار مشکل است که حال بطلانش تفهیم شود ولی در استقبال واضح و آشکار گردد و فلاسفه اروپا خود پی به بطلان این مسأله برند زیرا این مسأله فی الحقیقه بدیهی البطلان است.»<sup>۸۹</sup> مسأله این نیست که باید هر چه اغلب دانشمندان گفتند را پذیرفت اما دانشمندان بر اساس مشاهده و استدلال سخن می‌گویند بنابراین نمی‌توانیم یک نظریه علمی را صرفاً بر اساس باورهای ایمانی رد کنیم و چنین رفتاری از سوی دینداران نمی‌تواند پایبندی به اصل تطابق علم و دین باشد.

۴- وحدت عالم انسانی: نگاه عرفانی و صوفیانه یگانه‌بین است و تمامی افراد انسان را با وجود تضادها، تقابل‌ها و اختلاف در امیال به سرچشمه‌ای الهی و واحد باز می‌گرداند. به همین جهت انسانی که توسط عرفان تربیت یافته باشد، میان خود و دیگران تضادی نمی‌یابد و از سوی دیگر تحقق خارجی وحدت انسان‌ها در بیت العدل اعظم نمودار شده که نماد حاکمیت یگانه بر سراسر جهان است.

۵ و ۶- ایجاد محبت میان انسان‌ها از طریق دین و استقرار صلح عمومی هر دو از نتایج تحقق وحدت عالم انسانی است.

۷- اختیار لسان واحد: رایج گشتن یک زبان دوم در تمامی جهان یا اختراع زبان جدیدی که در سراسر جهان

<sup>۸۷</sup> آیات الهی ج ۱، ص ۲۰۷.

<sup>۸۸</sup> فرائد، ص ۷۷.

<sup>۸۹</sup> مفاوضات، ص ۱۳۴.

به کار رود از مواردیست که در ایجاد حس وحدت میان انسان‌ها مؤثر است.

۸- تساوی حقوق مردان و زنان: برخلاف ظاهر کلام به معنای تساوی حقوقی کامل میان مردان و زنان نیست بلکه می‌توان گفت در دین بهائی هم برتری مردان نسبت به زنان امری پذیرفته شده است. پس این اصل بیشتر به معنای رفع اجحاف و تزییقات قبلی در مورد زنان است. به این منظور عبدالبهاء، کلمات پدر را که ظاهر آن جواز دو همسر برای مردان است به یک همسر تفسیر کرد و دیانت بهائی به دست او وارد حیطة تک همسری شد.<sup>۹۰</sup>

اما اندیشه تعدیل معیشت، مخالفت هم زمان با اشتراکی‌گری و سرمایه‌داری است. بهائیان مانند بسیاری دیگر گمان می‌کنند که باید میان کمونیسم و سرمایه‌داری راه میانه را برگزید.

ما تعالیم دوازده‌گانه را برشمردیم اما می‌توان این تعالیم را در دو اصل نیز خلاصه کرد. که البته دو روی یک سکه‌اند<sup>۱-</sup> نفی تعصبات: باید تعصبات مذهبی را از میان برد؛ نباید اهل مذاهب دیگر را نجس و ناپاک دانست یا از پیوند ازدواج با آنها نهی کرد، بلکه باید به مومنین اجازه مطالعه در آثار ادیان و مذاهب دیگر را نیز داد. همچنین باید از تعصبات جنسی دوری کرد و حقوق از دست رفته زنان را به ایشان بازگرداند. ۲- ایجاد اتحاد میان انسان‌ها: دین می‌تواند مردم را به دوستی، صلح و اتحاد با یکدیگر دعوت کند؛ این اتحاد یک جنبه درونی و فردی دارد که با تعلیم عرفانی پدید می‌آید، و یک جنبه بیرونی و اجتماعی دارد که در بیت‌العدل اعظم آشکار می‌شود، یعنی در مجلسی جهانی و بر پایه ایمان که روزی باید حکومت واحد بر تمامی جهان را محقق کند.

به این دو اصل می‌توان اصل نفی خرافات یا موافق بودن دین با علم را نیز اضافه کرد و البته به دلایلی که پیشتر گفته شد ظاهراً دین بهائی در این مورد چندان موفق نیست.

هر سه ایده وحدت انسان‌ها، نفی تعصبات و نفی خرافات متعلق به دوران روشن‌نگری است. بهائیت به وسیله تطبیق با این آرمان‌های اروپائی، خود را دین عصر جدید معرفی کرد. ایده دیگری که مطابق با آرمان‌های عصر روشن‌نگری است ایده بلوغ انسان است؛ بر مبنای این ایده بخشی از قانون‌گذاری به مومنین بهائی واگذار شده چرا که در بیت‌العدل اعظم برای قانون‌گذاری علاوه بر رأی رهبر جامعه بهائی که در رأس مجلس قرار دارد، آراء اعضای مجلس که از درون جامعه بهائی انتخاب شده‌اند نیز مؤثر است.

آیا آرمان‌های عصر روشن‌نگری در قرن نوزدهم واقعا به ایران راه یافته و موجب پدید آمدن دین بهائی شده است؟ یا آن که این آرمان‌ها پیش از آن نیز به گونه‌ای در جامعه ایران وجود داشته است؟ ما می‌دانیم که صوفیان معتقد به وحدت گوه‌رادیان بوده‌اند.<sup>۹۱</sup>

<sup>۹۰</sup> اقدس، ص ۱۶۶.

<sup>۹۱</sup> شناخت عرفان، ص ۱۰۸.

از نظر گاه است ای مغز وجود

اختلاف مومن و گبر و یهود

روشن است که از چنین نگاهی نه الزاما می‌تواند آسان‌گیری و نفی تعصب دینی پدید آید. همان طور که سید باب نگاهی صوفیانه داشت و پیامبران را یکی می‌دانست و با این حال حکمی شدید هم دربارهٔ جهاد با پیروان سایر ادیان داد. بنابراین می‌توان گفت که تفکر صوفیان، نوعی توانایی و امکان برای پذیرش تکثر را داشته است و بهاء‌الله نیز در برخورد با ارزش‌های جدید غربی سعی کرده تا این امکان را بالفعل کند. در قرن نوزدهم بهاء‌الله و فرزند او عبدالبهاء سعی کردند تا عناصری جدید از تفکر غربی همچون نظام پادشاهی مشروطه و ایدهٔ بلوغ و اتحاد جامعهٔ انسانی را اقتباس کنند و آن را با تصوف بیامیزند و به گمان خود از این طریق هر دو را تکمیل کنند.

با وفات عباس (عبدالبهاء) بر طبق وصیت بهاء‌الله باید رهبری بهائیان به برادر ناتنی او محمدعلی می‌رسید، اما در زمان حیات عبدالبهاء میان برادران اختلاف افتاد. محمدعلی، عباس را متهم می‌کرد که در دین بهائی تصرفاتی به دلخواه انجام داده و به جای آنکه جانشین بهاء‌الله باشد ادعای پیامبری کرده است که البته عبدالبهاء این مساله را نمی‌پذیرفت.<sup>۹۲</sup> این اختلاف باعث شد تا در زمان عبدالبهاء، محمدعلی میرزا از جانشینی خلع شود و به دنبال آن عباس در وصیت‌نامهٔ خود نوهٔ دختری‌اش، شوقی افندی را به رهبری بهائیان پس از خود انتخاب کند. همچنین عبدالبهاء برای پایان دادن به اختلافات احتمالی در آینده، وصیت کرد که پس از شوقی فرزندان او تا بیست و چهار نفر رهبری جامعهٔ بهائی را برعهده گیرند. او تعداد بیست و چهار نفر جانشینان شوقی را نشان برتری دین بهائی بر اسلام می‌دانست، چرا که این تعداد دو برابر امامان شیعه بود.<sup>۹۳</sup> از آن پس بهائیان شوقی را با لقب ولی امرالله شناختند. عبدالبهاء در ۱۹۲۱ میلادی در هفتاد و هشت سالگی از جهان رفت و شوقی در سن بیست و چهار سالگی و در حالی که در آکسفورد تحصیل می‌کرد به رهبری بهائیان رسید. او در مورد جایگاه و مقام عبدالبهاء در دین بهائی چنین اظهار نظر کرد: «حضرت عبدالبهاء مظهر ظهور الهی نیستند و با آن که وصی پدر بزرگوارند ولیکن دارای همان رتبه و مقام نه.<sup>۹۴</sup>» اما «نفوسی که نسبت به مقام عبدالبهاء راه مبالغه می‌پیمایند، همان درجه مضر و مستحق ملامت و سرزنش‌اند که آنان که مقام حضرتش را تنزیل می‌دهند.<sup>۹۵</sup>»

تمام عمر شوقی صرف کوشش برای تحقق نظم و استحکام ساختار اداری بهائیت شد. او در ۱۹۵۷ در سن

<sup>۹۲</sup> مکاتیب عبدالبهاء، جلد ۴، ص ۲۸۲.

<sup>۹۳</sup> مذاکرات، ص ۴۵.

<sup>۹۴</sup> دور بهائی، ص ۵۵.

<sup>۹۵</sup> دور بهائی، ص ۶۳.

شصت سالگی در لندن از جهان رفت اما تلاش‌هایش موجب شد تا در ۱۹۶۳ اولین دورهٔ مجلس جهانی بهائیان، (بیت العدل اعظم) منتخب از پنجاه و شش محفل ملی، تشکیل شود. از مسائل قابل توجه دیگری که در دورهٔ حیات او رخ داد، تشکیل دولت اسرائیل در ۱۹۴۸ میلادی بود. شوقی از ایجاد این دولت استقبال کرد و آن را تحقق وعدهٔ الهی به یهود شمرد، او حتی بازگشت یهودیان به اسرائیل را از برکات ظهور بهاءالله دانست.<sup>۹۶</sup>

شوقی افندی در کتاب‌های خود بسیار بر این نکته تأکید می‌کرد که عالم دارای ادوار است و هیچ دوره‌ای از تعالیم الهی خالی نیست؛ او دین بهائی را دین عصر جدید و دارای تعالیم دینی برای دوران تجدد می‌دانست: «حقایق ادیان مطلق نبوده بلکه نسبی است و ادیان و ظهورات الهیه مرتبا، مستمرا در عالم ظاهر شده و همواره رو به ترقی و تکامل می‌باشد، و هیچ یک جنبهٔ خاتمیت نداشته و بر حسب تصادف و اتفاق ظاهر نمی‌گردد.»<sup>۹۷</sup>

پس از شوقی باید مقام او (رهبری جامعه بهائی) به فرزندش می‌رسید اما شوقی برخلاف پیش‌بینی عبدالبهاء، عقیم بود و این مسئله باعث تغییر مهم دیگری در دین بهائی شد؛ به این شکل که پس از مرگ شوقی، بیت العدل اعظم بدون رهبری و به صرف اکثریت آراء اداره شد. این گونه بیت العدل اعظم که مبتنی بر جمع دین با پادشاهی مشروطه بود بر اثر این اتفاق به جمع دین با دموکراسی نزدیکتر شد.

البته نفوذ دموکراسی و پذیرش عقلانیت فردی در دین بهائی محدود است زیرا بیت العدل اعظم اجازهٔ تغییر و یا نسخ احکام بیان شده توسط بهاءالله را نداشته همچنین تفسیرهای عبدالبهاء و شوقی افندی از سخنان بهاءالله غیر قابل ابطال است و این دو نفر مفسران معصوم و ملهم از غیب تلقی می‌شوند. پس نفوذ آراء بیت العدل تنها در مواردی است که نیاز به حکمی وجود دارد که بهاءالله، عبدالبهاء و شوقی افندی در آن مورد سکوت کرده‌اند.<sup>۹۸</sup>

در ظاهر بلوغ عقلی به شکلی محدود در دین بهائی راه یافته ولی همچنان قیمان آسمانی در کنار این ساختار دموکراتیک حضوری آشکار دارند. با این حال می‌دانیم که این میزان از دموکراسی و خوداندیشی آیین بهائی نیز ماحصل تأثیر زمانه و تحولات تجددطلبانهٔ دوران ناصرالدین شاه بر آیین بابی است. در حالی که بابت از هر جهت در چارچوب سنت‌ها و اندیشه‌های قدیم ایرانی قرار می‌گرفت. در مسیر این تغییرات، بهاءالله، عبدالبهاء و شوقی افندی پله به پله جزمیات قدیمی را به نفع اصلاحات جدید کنار نهادند. امروز نیز ادامه روند آن اصلاحات و انطباق‌پذیری بیشتر با آرمان خوداندیشی و آرمان‌های نوین دیگر مانند رفع خرافات بسته به

<sup>۹۶</sup> قرن بدیع، ص ۲۲۹.

<sup>۹۷</sup> دور بهائی، ص ۳۱.

<sup>۹۸</sup> اقدس ص ۱۱ و ۱۰.

تمایلی است که بهائیان برای شکستن جزمیات و سنت‌های فعلی خود دارند.

### کتابنامه

- آبراهامیان، پرواند، احمد گل محمدی، محمد ابراهیم فتاحی، ۱۳۹۱، ایران بین دو انقلاب، تهران، نشر نی.
- ابراهیمی، ابولقاسم، رساله فلسفیه.
- اسمارت، نینیان، محمد رضایی و ابوالفضل محمودی، ۱۳۸۳، تجربه دینی بشر، تهران، سمت.
- اشراق خاوری، عبدالرحیم، مطالع الانوار، ترجمه و تلخیص از تاریخ نبیل زرنندی.
- افراسیابی، بهرام، ۱۳۸۲، تاریخ جامع بهائیت، نشر مهر فام.
- افندی، دور بهایی.
- ، قرن بدیع.
- باب، بیان فارسی.
- ، ۱۹۷۸، منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولی، موسسه ملی مطبوعات امری.
- کانت، ایمانوئل، در پاسخ به پرسش روشن نگری چیست؟، مجموعه مقالات، گردآورنده: ارهاردبار، سیروس
- آرین پور، ۱۳۸۶، روشن نگری چیست، تهران، آگاه
- بهاءالله، آیات الهی.
- ، اقدس.
- ، ایقان.
- ، دریای دانش.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۵، ادیان آسیایی، تهران، نشر چشمه.
- بیت العدل اعظم، ۱۹۹۲، حضرت بهاءالله.

پولاک، ادوارد، کیکاووس جهان‌داری، ۱۳۶۸، ایران و ایرانیان، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

تبریزی، زعیم الدوله، حسن فریدگلپایگانی، مفتاح باب الابواب، انتشارات فرخی.

چهاردهی، نورالدین، ۱۳۶۹، بهائیت چگونه پدید آمد، آفرینش.

حاج میرزا جانی کاشی، گردآوری ادوارد براون، نقطه‌الکاف.

حسینی طباطبایی، مصطفی، ۱۳۸۰، ماجرای باب و بهاء، تهران، انتشارات روزنه.

حلبی، علی اصغر، ۱۳۹۰، شناخت عرفان و عارفان ایرانی، تهران، زوار.

ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۸۳، جنبش نقطویه، قم، نشر ادیان.

رئیس نیا، رحیم، ۱۳۵۸، از مزدک تا بعد، تهران، انتشارات بهجت.

روحی، احمد، کرمانی، آقاخان، ۲۰۰۱، هشت بهشت.

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۰، روزگاران، تهران، سخن.

سعادت، محمدحسین، عبدالرسول خیراندیش، عمادالدین شیخ الحکامی، ۱۳۹۰، تاریخ بوشهر، تهران، میراث مکتوب.

شاهرخ، داریوش و گروس، ۱۹۹۸، اصول دیانت بهائی، انتشارات ایمجز اینترنشنال.

شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم، سید محمد رضا جلالی نائینی، ۱۳۸۴، توضیح الملل ج ۱، تهران، اقبال.

عبدالبهاء، نظم جهانی بهائی.

—، مفاوضات.

—، مکاتیب، جلد ۴.

فاتح اسلوار، داود فنایی، ۱۳۹۱، حروفیه، تهران، مولی.

فشاهی، محمدرضا، ۲۵۳۶، واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال، تهران، انتشارات جاویدان.

کنت دوگوبینو، علی محمد فره وشی ازلی، مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی.

گلپایگانی، ابوالفضل، ۲۰۰۱، فرائد، آلمان، هوفنهایم، موسسه ملی مطبوعات امری.

گولدتسهیر، محمد علی خلیلی، ۱۳۳۰، زهد و تصوف در اسلام، چاپ اول.

محمد حسینی، نصرت الله، ۱۹۹۵، حضرت باب، موسسه معارف بهائی.

مشکور، محمد جواد، ۱۳۸۷، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

ناظم الاسلام، علی اکبر سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۹، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، نشر پیکان.



«کیش‌ها پنداشته‌اند آدمیان در این جهان بهر آنند که به آن جهان جهانی که پس از مرگ خواهد بود، آماده گردند، و اینجا را کشتزاری برای آنجا شمرده‌اند. صوفیان از خوشی‌های این جهان دامن برچیده و سختی‌ها به خود داده، این زندگی را جز برای گداختن تن و خواهش‌های آن نپنداشته‌اند. اینها نیز همه بی‌پاست. جهانی به این شگفتی و آراستگی چرا خود زیستگاهی نباشد؟! این زندگانی چرا خود خواستی شمرده نشود؟!» ورجاوند بنیاد ص ۱۰.

### برانگیخته مشروطه

### پیش درآمد

از زمانی که در جامعه شیعی ایران زمزمه‌های مشروطه‌خواهی شنیده شد پرسش از نسبت دین و مشروطه نیز پدید آمد. در پاسخ به این پرسش کسانی به صراحت دین و مشروطه را مخالف یکدیگر دانستند. گروهی دیگر خواستند گزارشی از مشروطه بیان کنند که آن را در خدمت دین قرار دهد و کسانی نیز همین روش را به شکلی وارونه بکار بردند. در هیچ کدام از این راه‌ها نوآوری وجود نداشت، زیرا پاسخ‌ها یا به ناممکن بودن برقراری نسبت میان دین و مشروطه اشاره می‌کرد و یا آنکه تلاشی ظاهری برای سازگار نشان دادن این دو بود که اهدافی عمل‌گرایانه و سیاسی داشت.

جایگاه ممتاز سید احمد کسروی به عنوان اندیشمند دینی مشروطه در اینجا آشکار می‌شود که پاسخ کسروی

به پرسش نسبت دین و مشروطه نه منفی بود و نه تلاشی غیرنقادانه و عمل‌گرا برای سازگار نشان دادن چیزهایی که هیچ سازگاری‌ئی باهم نداشتند. کسروی در این موضوع دست به ابداع و نوآوری زد. او دین تازه‌ای پدید آورد که با مشروطه سازگار باشد و آنرا پاکدینی نامید. پاکدینی برای کسروی دینی بود که نه تنها مخالفتی سیاسی با دولت مشروطه نداشت بلکه با بنیاد و روح دانش‌های جدید اروپایی نیز در ستیز نبود. کسروی در ابتدای تمام آثاری که در توضیح پاکدینی نوشته، شعاری را نیز ارائه کرده است: «خدا با ماست». به گمان او از آنجا که دینی سازگار با روزگار جدید پدید آورده، پیروان او روز به روز گسترده‌تر خواهند شد و پاکدینی بر کیش‌های موجود در ایران برتری خواهد یافت. کسروی بیش از اینکه یک سیاستمدار باشد یک حقوقدان، یک پژوهنده تاریخ و یک زبان‌شناس بود؛ اشتباه او در پیش‌بینی‌اش نسبت به پاکدینی نیز شاید ریشه در همین روحیه دانشمندانه داشت که اندیشه منطقی و هماهنگ با دوران را تاثیرگذارتر از سیاست می‌دانست. کسروی در اوج تلاش‌هایش برای بسط پاکدینی توسط گروهی اسلام‌گرا به نام فدائیان اسلام ترور شد و دولت مشروطه نیز بر سر خون او مصالحه کرد. سال‌ها بعد وقتی کسانی از جنس فدائیان اسلام حکومت را به دست گرفتند و مشروطه را سرنگون کردند، دیگر نیازی به سازگار ساختن دین با آن و به طور گسترده‌تر سازگار ساختن دین با ارزش‌های دوران جدید احساس نمی‌شد. پاکدینی نیز رو به فراموشی رفت تا جایی که امروز کمتر کسی از ایرانیان با این نام آشناست. با این حال اگر تلاش‌های کسروی را یکسره فراموش شده و بی‌هوده بدانیم اشتباه کرده‌ایم. پس از انقلاب ۵۷ نیز همچنان مسائلی که کسروی شاید برای اولین بار طرح کرد از سوی کسانی که خود را روشنفکر یا اندیشمند دینی نامیده‌اند دنبال شده است و اگر چه پاکدینی باقی‌نماند اما همچنان پرسش و پاسخ کسروی در مورد نسبت دین و تجدد آموزنده است.

## فصل اول: مشروطه و روحانیون

در میان روحانیون شیعه نگاه‌های متفاوتی نسبت به انقلاب مشروطه ایران وجود داشت و می‌توان دست کم سه باور متفاوت نسبت به مشروطه را در میان این گروه مشاهده کرد.

یک دسته از روحانیون آشکارا در دفاع از استبداد رساله نوشتند؛ استدلال ایشان این بود که حکومت در زمان غیبت امام معصوم در هر صورت غصبی و ظالمانه است و بنابراین حکومت مشروطه با استبدادی تفاوتی نخواهد داشت. اما به باور ایشان باید از حکومت استبدادی پشتیبانی می‌شد، چرا که حکومت مشروطه در نظر آنان آشکارا با دین ستیز می‌کرد. در حالی که حکومت استبدادی چنین نبود و پادشاه اگر چه نسبت به شاه مشروطه ظلم بیشتری به مردم روا می‌کرد، اما به دلیل این رفتارها در نهایت خود دچار گناه و فسق بود در حالی که حکومت مشروطه خروج مردم از دین و کفر را بدنبال داشت.<sup>۹۹</sup>

اما در انقلاب مشروطه مگر چه بود که روحانیون آنرا منجر به کفر می‌دانستند؟ اصلی‌ترین مشکل روحانیون با مشروطه یا دست کم یکی از اساسی‌ترین آنها شعار برابری و آزادی بود که در آن زمان با واژه‌های مساوات و حریت از زبان مشروطه‌خواهان شنیده می‌شد. برابری مردم با یکدیگر در تضاد با تمایزی بود که شریعت میان مسلمان و نامسلمان قائل می‌شد. همچنین در شریعت سخن گفتن و عمل در مخالفت با باورها و قوانین دین ممنوع و دارای مجازات بود و آزادی در تضاد با این حکم شریعت قرار داشت.

دومین گروه در میان روحانیون اشخاصی مانند شیخ فضل‌الله نوری بودند که آنها نیز شعار حریت و مساوات را ضد دینی می‌دانستند و باور داشتند که انقلاب مشروطه در ستیز با اسلام و منجر به کفر خواهد شد، اما با

---

<sup>۹۹</sup> اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران، ص ۳۲ تا ۳۰.

این حال تلاش می‌کردند تا به این انقلاب رنگی دینی زده و آنرا تحت انقیاد شریعت درآورند. شیخ فضل‌الله نوری مشروطه را پدیده‌ای ضد دین می‌دانست اما گمان می‌کرد که می‌توان مشروطه را مشروع ساخت و این خواست خود را با عبارت «مشروطه مشروعه» بیان می‌کرد. مهمترین عمل شیخ فضل‌الله نوری در اولین دوره مجلس وارد کردن ماده‌ای به قانون اساسی بود که مطابق با آن پنج تن از علمای طراز اول باید بر مصوبات مجلس نظارت کنند.<sup>۱۰۰</sup>

مشروطه مشروعه شعار محمدعلی شاه شد و او در توجیه به توپ بستن مجلس، قتل رجال سیاسی و آغاز دوباره استبداد همین سخن را تکرار می‌کرد که مشروطه با شرع ناسازگار است و او می‌خواهد مشروطه مشروع را محقق کند. محمدعلی شاه در پاسخ به مجاهدان تبریز نیز که خواستار بازگشت مشروطه بودند، چنین می‌گفت: «دولت مجلس مشروعه که مطابق با مزاج مملکت و مطابق با شریعت نبوی صلوات‌الله باشد خواهد داد.»<sup>۱۰۱</sup> و البته برقراری این مجلس را به آرام شدن کشور و پایان قیام تبریز مشروط می‌کرد.

در ابتدای جنبش مشروطه شیخ فضل‌الله نوری با دو تن دیگر از علمای شیعه یعنی طباطبایی و بهبهانی در مشروطه‌خواهی همراه بود اما شیخ به دلیل بدگمانی به مشروطیت آرام آرام از این دو نفر فاصله گرفت تا جایی که بعد از به توپ بستن مجلس، بهبهانی تبعید شد و طباطبایی به خراسان رفت اما شیخ نوری در جلسات دربار شرکت داشت: «کلمه‌اش در شاه و درباریان نافذ، حکمش مطاع و رأیش در نزد شاه متبع می‌باشد. شیخ نوری کمتر روزی است که با شاه خلوت نکرده، شاه را مساعدت فکری نکند.»<sup>۱۰۲</sup>

اما در همان حال که شیخ نوری برترین روحانی پایتخت و کشور بود و جایگاه ویژه‌ای در نزد شاه داشت؛ سه تن از مجتهدین شیعه در نجف با نام‌های خراسانی، مازندرانی و تهرانی، مخالفت شدید خود را با استبداد محمدعلی شاه بیان کردند. این سه مجتهد که به دلیل یگانگی‌شان در مشروطه‌خواهی به اختصار به مراجع سه‌گانه مشهور بودند در تلگراف‌هایی به ایران، جنگ با استبداد محمدعلی شاه را جنگ در رکاب امام زمان و جنگ بر علیه مشروطه‌خواهان را جنگ با امام زمان دانستند.<sup>۱۰۳</sup> مراجع سه‌گانه نماینده سومین گروه از روحانیون شیعه هستند، یعنی آن روحانیونی که به صراحت از مشروطه پشتیبانی کردند.

---

<sup>۱۰۰</sup> احیای یحیی ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۹.

<sup>۱۰۱</sup> تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۵۷.

<sup>۱۰۲</sup> احیای یحیی، ج ۲، ص ۳۵۶.

<sup>۱۰۳</sup> تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۲۹.

اما این دسته از روحانیون شیعه چه شناخت و برداشتی از مشروطه داشتند که برای آن حکم مبارزه با شاه ایران را صادر کردند؟ سید محمود طالقانی برای فهم دیدگاه مراجع سه‌گانه در مورد مشروطیت، ما را به کتاب «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» نوشته مشهور شیخ محمدحسین نائینی که خود از ملازمین آخوند خراسانی بوده است ارجاع می‌دهد.<sup>۱۰۴</sup>

تنبیه‌الامه به معنای آگاهی دادن به مردم و تنزیه‌المله<sup>۱۰۵</sup> به معنای پاک ساختن دین است. هدف نائینی از این عنوان، آگاه کردن مردم به پاک بودن دین از استبداد بود. نائینی مانند دیگر روحانیون شیعه باور داشت که حکومت در زمان غیبت امام زمان غصبی و ظالمانه است اما بر خلاف روحانیون دسته اول، مشروطه را بر استبداد ترجیح می‌داد. دلیل ترجیح نائینی این بود که حاکم مستبد همزمان ظالم نسبت به امام معصوم و مردم است در حالی که شاه مشروطه به دلیل محدود شدنش در قانون نمی‌تواند نسبت به مردم ظالم باشد و تنها ظلم او متوجه به امام خواهد بود و بنابراین در حکومت مشروطه نسبت به حکومت استبدادی ظلم کمتری وجود خواهد داشت.

نائینی کتابش را زمانی نوشت که میرزا حسین تهرانی، یکی از مراجع سه‌گانه از جهان رفته بود. نائینی او را به خواب می‌بیند و از او درباره مشروطه می‌پرسد؛ تهرانی چنین پاسخ می‌دهد: «مشروطه اسمش تازه است مطلب که قدیمی است... مشروطه مثل آنست که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن دست وادارش نمایند.<sup>۱۰۶</sup>» سیاهی پوست کنیز به معنای نمادین ظلم ذاتی و غیرقابل رفع حکومت است، یعنی همان غصب مقام امام معصوم، اما آلودگی دست به معنای ظلم به مردم است که به وسیله انقلاب مشروطه می‌توان آن را از میان برد و اینکه نام مشروطه جدید و مطلبش قدیمی است، به این معنا که مشروطه همان حکومت عادلانه‌ایست که اسلام نیز خواستارش بوده است. حکومتی که در آن بدون توجه به مقام اجتماعی افراد، احکام و قوانین اجرا شود (برابری) و شاه نیز نتواند فردی را از حش محروم کند (آزادی). به همین جهت نائینی به روحانیون مخالف مشروطه و به شیخ فضل‌الله نوری، اعتراض می‌کرد که چرا حریت (آزادی) را آزادی در اظهار فسق و کفر، و مساوات (برابری) را تساوی مسلمین با اهل ذمه معنا کرده‌اند.<sup>۱۰۷</sup>

---

<sup>۱۰۴</sup> تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، ص ۱۴ مقدمه.

<sup>۱۰۵</sup> امروز ملت به معنای مردم و اهالی یک کشور که تحت حکومت یک دولت واحد زندگی می‌کنند به کار می‌رود و تعریف ملت با دولت پیوستگی دارد اما پیش از پدید آمدن دولت‌های جدید، ملت به معنای دین، مذهب یا پیروان یک دین و مذهب بوده است. مشروطه ایرانی، ص ۱۶۵.

<sup>۱۰۶</sup> ص ۴۸.

<sup>۱۰۷</sup> ص ۳۷.

البته در مورد نائینی و مراجع سه‌گانه نیز نگرانی‌های عمیق دینی موجب می‌شد تا از مشروطه پشتیبانی کنند. تنها تفاوت میان این روحانیون مشروطه‌خواه و دو گروه پیشین در این بود که مخالفت روحانیون طرفدار استبداد و مشروعه با مشروطیت جنبهٔ تحلیلی و نظری داشت اما مشروطه‌خواهی مراجع سه‌گانه بیشتر دارای جنبهٔ سیاسی و عملی بود.

پادشاهان قاجار بخش بزرگی از خاک ایران را که از زمان صفویه به عنوان مملکت شیعی شناخته شده بود، از دست داده بودند و ایران محل نفوذ روسیه و بریتانیای مسیحی شده بود. ترس از نابودی مملکت شیعی باعث می‌شد تا مراجع سه‌گانه از هر ایده‌ای که شاه را محدود و در نتیجه امور شیعیان را منظم کند، دفاع کنند. این هدف را مراجع سه‌گانه در پاسخ به محمدعلی شاه که هدفش از جنگ با مشروطه‌خواهان را بقای دین اعلام کرده بود؛ بیان نموده‌اند: «تلگرافی که تمام الفاظ بی‌معنی و سراپا مخالف با قواعد مسلمانی بود، رسید. حرکاتی را که تماماً جراحت قلب صاحب شرع و صدمه بر وجود مقدس حضرت حجت‌الله علیه‌الصلوات و السلام است با کمال بی‌شرفی جهاد فی سبیل‌الله شمرده، پیروی چنگیز را دین‌داری و تخریب اساس اسلام را مسلمانی و تسلیط کفار روس را بر جان و مال مسلمین ترویج شریعت نام نهاده و به اغواء خائنین دین و عالم‌نمایان غدار، با این هتاکی با کمال جسارت افعال خود را مستحسن شمردند... آیا بر احدی از مسلمین مخفی است که از بدو سلطنت قاجاریه تاکنون چه صدمات فوق‌الطاعه بر مسلمین وارد آمد؟ و چه قدر از ممالک شیعه از حسن کفایت آنان به دست کفار افتاد؟ قفقازیه و شروانات و بلاد ترکمان، بحر خزر و هرات و افغانستان و بلوچستان و بحرین و مسقط و غالب جزایر خلیج فارس و عراق عرب و ترکستان، تمام از ایران مجزی شد و تمام شیعیان غالب این بلاد به دست کفار اسیر شدند... در این حال شیعیان آل محمد... یکباره حرکت کردند و برای حفظ این قطعهٔ باقی مانده از مملکت اسلامی و نجات از سفاکی و استبداد قاجاریه با مال و جان حاضر شده و به معاونت و امداد حضرت حجت‌الله فرجه به مطلوب خود خواهند رسید.<sup>۱۰۸</sup>»

---

<sup>۱۰۸</sup> تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲، ص ۲۷۸.

## فصل دوم: کسروی و تلاش برای پاکدینی

در همان حال که تلگراف‌های تند میان شاه و مراجع سه‌گانه در رفت و آمد بود؛ در تبریز یعنی دومین شهر مهم ایران و محل استقرار ولیعهد، جنگ سختی میان مشروطه‌خواهان و طرفداران شاه جریان داشت. به گفته کسروی که در این هنگام ۱۷ ساله بود، شهر دو تکه شده و مهران‌رود که از میان تبریز می‌گذشت خط فاصل میان دو لشکر بود به طوری که بیشتر خون‌ها در کنار این رودخانه ریخته می‌شد.<sup>۱۰۹</sup> خانواده او در تبریز خانواده ملایی بود و پدربزرگش میر احمد از روحانیون مشهور منطقه به شمار می‌آمد.<sup>۱۱۰</sup> به همین دلیل نیز پدرش نام او را احمد گذاشته و کسروی را به جامه روحانیون درآورده بود. خانواده کسروی طرفدار شاه بود و کسروی که از ابتدای انقلاب به مشروطه دل بسته بود به دلیل سن کم شهامت سخن گفتن با خانواده را نداشت.<sup>۱۱۱</sup>

در این زمان کسروی مشروطه را چیزی می‌دانست که از زبان مشروطه‌خواهان تبریز شنیده بود و این همان دیدگاه نائینی و مراجع سه‌گانه بود. این فهم از مشروطه را کسروی به خوبی بیان کرده است: «قانونی باشد که مردم از روی آن زندگی کنند. پادشاه به سر خود نباشد. مجلسی برپا گردد که کارها را با سکالش (مشورت) به انجام رسانند.»<sup>۱۱۲</sup> و «شورش مشروطه‌خواهی در ایران، بیش از همه، جنگ دادخواهی با

---

<sup>۱۰۹</sup> تاریخ مشروطه ایران، ص ۶۷۶

<sup>۱۱۰</sup> زندگانی من، ص ۸.

<sup>۱۱۱</sup> زندگانی من، ص ۲۸.

<sup>۱۱۲</sup> زندگانی من، ص ۲۵.

ستم‌گری می‌بود.»<sup>۱۱۳</sup> طرفداران مشروطیت هدف نهایی از مشروطه را ایجاد عدالت، منظم ساختن دولت و محدود کردن شاه می‌دانستند و به همین جهت دلیلی نداشت که میان مشروطه و مذهب تضادی احساس کنند. بیست و شش سال بعد نیز یعنی زمانی که کسروی کتاب «آئین» را در نقد اروپایی‌گری می‌نوشت، هنوز هم مشروطه را به همین شکل می‌فهمید. در این کتاب کسروی بیان می‌کند که انقلاب مشروطه جز برای برقراری عدالت نبوده است<sup>۱۱۴</sup> و ایرانیان نیز جز در ابزارها نیازی به تقلید از غرب ندارند.<sup>۱۱۵</sup> کسروی در این کتاب قانون‌مداری و برابری و آزادی موجود در حکومت‌های غربی را ستایش کرده و مانند نائینی، این مفاهیم را در ستیز با ادیان نمی‌داند. او باور دارد که ریشه این افکار نیز در اسلام بوده و از اینجا به غرب رفته است.<sup>۱۱۶</sup>

بنابراین تا سال ۱۳۱۱ که کسروی کتاب آئین را منتشر کرد، تضاد اساسی میان دین و مشروطه‌خواهی نمی‌دید و برداشتش از مشروطه همان نگاه نائینی و مراجع سه‌گانه بود. اما این اندیشه او در طول زمان تغییر کرد و آرام آرام به این باور رسید که نه تشیع و نه هیچ یک از مذاهب موجود در ایران با مشروطه سازش ندارند و باید آموزه‌های دینی تازه‌ای موافق با مشروطه پدید آورد. کسروی به این آموزه‌های جدید نام «پاکدینی» داد. کسروی در تمام دوران کوشش‌هایش برای شرح پاکدینی که تا پایان زندگی او نیز ادامه یافت، همواره بر این باور بود که مراجع سه‌گانه و بهبهانی و طباطبایی معنای درست مشروطه را نمی‌دانستند و دشمنی میان مشروطه و مذهب شیعی را در نیافته بودند و به همین دلیل گمان می‌کردند که می‌توانند مذهب شیعی را در کنار انقلاب مشروطه نگهداری کنند. کسروی هر چند با واژه شادروان از بهبهانی و طباطبایی یاد می‌کند و در کتاب تاریخ مشروطه از رفتار جوانمردانه مراجع سه‌گانه نسبت به مشروطه‌خواهان سخن می‌گوید، اما در برابر روحانیت مشروطه‌خواه حق را به شیخ فضل‌الله نوری و روحانیون طرفدار استبداد می‌دهد که با صدای بلند فریاد می‌زدند: «مشروطه به ضد مذهب جعفری است.» به باور کسروی این مقدار از سخن روحانیون مستبد کاملاً درست بود.<sup>۱۱۷</sup>

اما کسروی در میان تشیع و مشروطه چه تضادی می‌دید؟ پیش‌تر نوشتیم که روحانیون طرفدار استبداد و

---

<sup>۱۱۳</sup> فرهنگ چیست؟ ص ۲۲.

<sup>۱۱۴</sup> ص ۲۲.

<sup>۱۱۵</sup> ص ۸۳.

<sup>۱۱۶</sup> ص ۷۲.

<sup>۱۱۷</sup> دولت به ما پاسخ دهد، ص ۹.



مشروطه به صورت مشترک باور داشتند که حکومت در دوران غیبت امام معصوم غصبی و ظالمانه است. تفاوتی که این دو گروه روحانیون داشتند ترجیحی بود که به مشروطه یا استبداد می‌دادند و هر دو گروه نیز چنانکه پیشتر آمد در ترجیح خود انگیزه‌هایی دینی داشتند. کسروی بارها در نوشته‌هایش به غصبی و ظالمانه بودن حکومت از دیدگاه مذهب شیعی اعتراض کرده و آن را مخالف مشروطه دانسته است. اما چرا باور به غصبی بودن حکومت با داشتن دولت مشروطه ناسازگار است؟ برای پاسخ به این پرسش باید نخست مفاهیم اساسی دولت مشروطه یعنی «دولت» و «ملت» را بررسی کرد.

پیش از پدید آمدن حکومت مشروطه و به طور کلی دولت‌های جدید، میان این دو مفهوم جدایی و گسست وجود داشت. واژه «ملت» پیش از مشروطه به معنای دین و شریعت یا پیروان یک دین و شریعت بود چنانکه در کتاب الملل و النحل، نوشته مشهور عبدالکریم شهرستانی که مربوط به تاریخ ادیان و مذاهب است، ملل به معنای اهل شرایع در برابر نحل، به معنای اهل عقاید غیرالهی و ضاله، به کار رفته است. و همان طور که ذکر شد در عنوان کتاب نائینی هم واژه «ملت» دارای همین معنی است. پیش از مشروطه، دولت نیز به معنای شخص پادشاه و دیگر افرادی بود که عوامل حکومت او بودند. بنابراین روحانیون به عنوان رؤسای ملت شناخته می‌شدند و پادشاه هم که با نیروی شمشیر و یا به واسطه توارث حکومت را تصرف کرده بود رئیس دولت بود.<sup>۱۱۸</sup> در این دوران اگر چه روحانیون و به پیروی از آنها متدینین، سلطنت را غاصبانه می‌دانستند اما این مساله باعث تعارض و تناقضی نمی‌شد زیرا منشأ قدرت شاه، ملت نبود و تنها نوعی ارتباط مبتنی بر تحمل یکدیگر و امتیاز دهی میان رؤسای دولت و ملت (پادشاه و روحانیون) وجود داشت که برای پایداری شرایط کافی بود. اما در دولت مشروطه، حاکمان و کسانی که دولت را تشکیل می‌دهند یعنی نمایندگان مجلس و وزرا از جانب مردم انتخاب می‌شوند و منشأ قدرت دولت، مردمند. بنابراین باور به غصبی و ظالمانه بودن دولت با داشتن یک دولت مشروطه که از جانب مردم انتخاب می‌شود در تضاد قرار می‌گیرد.

معنای ملت و دولت پس از مشروطه و البته به مرور در ایران تغییر کرد و بین این دو مفهوم که پیش از این گسست و جدایی بود، نوعی از پیوستگی پدید آمد به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان یکی را بدون دیگری شناخت. ملت در معنای جدیدش که امروز نیز ما این واژه را در همان معنا بکار می‌بریم با دولت تعریف می‌شود و به معنای اجتماعی از مردم است که تحت حاکمیت یک دولت واحد زندگی می‌کنند و دولت نیز

---

<sup>۱۱۸</sup> مشروطه ایرانی، ص ۱۶۵.

نماینده ملت خود و نگهدار منافع آن در برابر سایر ملل است. بنابراین ملت در تعریف جدیدی که زاده مشروطه و تغییر رابطه مردم با حکومت بود دیگر اجتماعی از متدینین نیست، بلکه تنها یک اجتماع متحد است که خواست‌هایش را در دولت آشکار می‌کند. از آنجا که هدف ملت زندگی اجتماعی و تحقق دولت است پس همه افرادی که در یک اجتماع قرار دارند و یک دولت آنها را نمایندگی می‌کند بدون توجه به باورها و اعمال مذهبی از حقوق برابر برخوردارند و همچنین افراد تا جایی که باعث آسیب رساندن به دولت و ملت نشوند در مورد افکار، سخنان و اعمال خود آزادند و چون در تعریف دولت و ملت دین نقشی ندارد، پس آزادی در بیان باورها و رفتار دینی و ضد دینی هم وجود دارد. و این همان نتیجه‌ای بود که همواره روحانیت مستبد و مشروعه‌خواه از آن هراس داشت؛ برابری مسلمان و نامسلمان و آزادی در عمل کردن و سخن گفتن در مخالفت با دین. چرخش معنای ملت و آزاد شدن آن از قید شریعت را به خوبی می‌توانیم در بندی از برنامه حزب دموکرات که مربوط به حقوق مدنی است، و در آن هر دو معنای قدیم و جدید ملت به کار رفته، مشاهده کنیم: «تساوی همه افراد ملت (مجموع مردم، بدون وابستگی به شریعت و مذهب خاصی) در مقابل دولت و قانون، بدون فرق نژاد، مذهب و ملت (دین و شریعت)».<sup>۱۱۹</sup>

کسروی که مذهب شیعی را در تضاد با مشروطه می‌دانست مطالبی در نقد این مذهب نوشت. البته کسروی در بررسی‌ئی که از تاریخ اسلام داشت علویان را مردمان ساده و درستی معرفی کرد که اگر به حکومت می‌رسیدند بسیار برتر از بنی‌امیه و بنی‌عباس بودند.<sup>۱۲۰</sup> نقد کسروی به تشیعی بود که به گفته او در دوران امام صادق پدید آمد و جنبش سیاسی علوی را تبدیل به حرکتی مذهبی کرد. چرا که امام صادق برخلاف علویان گذشته که برای رسیدن به حکومت می‌جنگیدند، این باور را پدید آورد که تعیین امام از جانب خداست و کسی که از جانب خدا به امامت انتخاب شود، خلیفه خواهد بود. او چه حکومت را در دست داشته باشد و چه در خانه بنشیند، باید به فرمان او بود و مالیات و خمس خود را به او داد.<sup>۱۲۱</sup> پس به عقیده کسروی از زمان امام صادق، شیعه حکومت را حق الهی فرض کرد و هر حاکمی جز حاکم منتخب از جانب خدا را غاصب دانست و این همان باوری بود که با مشروطه جمع نمی‌شد.

کسروی با لحنی تند به نقد تشیع می‌پرداخت، اما از شخص پیامبر اسلام با واژه پاکمرد عرب یاد می‌کرد. با

---

<sup>۱۱۹</sup> مشروطه ایرانی، ص ۲۰۲.

<sup>۱۲۰</sup> ما چه می‌خواهیم، ص ۱۹.

<sup>۱۲۱</sup> بخوانند و داوری کنند، ص ۹.

این حال از نظر کسروی اسلام نیز سازگار با مشروطه نبود. او به کسانی که امر به مشورت در قرآن را به معنی مشروطه دانسته و خواسته‌اند با این بیان مشروطه را اسلامی و مشروع نشان دهند اعتراض می‌کند و می‌نویسد که نه می‌توان مشروطه را به مجلس مشاوره فرو کاست و نه در اسلام تبعیت از نتیجه شورا الزامی بوده است، بلکه همهٔ مسلمین باید از فرمان خلیفه (اولی الامر) اطاعت می‌کردند.<sup>۱۲۲</sup>

با اینکه کسروی به نقد شیعه و اسلام پرداخت اما کاملاً از اندیشهٔ دینی جدا نشد زیرا باور داشت که حکومت مشروطه و دولت ملی همچنان نیازمند به آن چیزی است که غایت و هدف ادیان بوده است. این هدف، زندگی اخلاقی است و برای زندگی اخلاقی نیز باید به وجود عنصری فرامادی در انسان باور داشت که کسروی آن را «روان» می‌نامید. در آئین پاکدینی «روان» در برابر «جان» قرار می‌گیرد. جان که بخش حیوانی و مادی وجود انسان است محور اعمالش خودخواهی و برآوردن خواهش‌های تن است.<sup>۱۲۳</sup> در حالی که روان با خرد انسان پیوسته است. خواهان نیکی و درستی است و در بند سود و زیان مادی نیست.<sup>۱۲۴</sup>

کسروی باور داشت که نمی‌توان مادی‌گرا بود و تمام کارهای انسان را از روی خودخواهی دانست و با این حال یک زندگی اجتماعی درست و نیک را نیز انتظار داشت. افراد جامعه باید به وجود عنصر فرامادی (روان) در انسان باور می‌داشتند تا بر پایهٔ آن زندگی اخلاقی پدید آید و افراد اجتماع، نگران و مراقب حال یکدیگر باشند. به همین دلیل کسروی نه تنها به نقد تشیع و اسلام بلکه به نقد مادی‌گری نیز پرداخت. کسروی در نقد باورهای داروین می‌نویسد که داروین‌گرایان یکسره زندگی را نبرد و کشاکش و تنازع بقا توصیف کرده‌اند و از این طریق، امکان زندگی اخلاقی و باور به روان را منکر شده‌اند. به عقیدهٔ کسروی این نظریه که انسان از بوزینه پدید آمده و به این دلیل ماهیتی یکسان با دیگر حیوانات دارد اشتباه است. آدم به دلیل داشتن روان و وجود اخلاقی یا از بوزینه نیست و یا اگر هم از بوزینه جدا شده باشد همان طور که داروین می‌گوید در این میان جهشی رخ داده که او را از دیگر حیوانات متمایز و تبدیل به آفریده‌ای ویژه ساخته است. انسان اگر هم از حیوان است برتر از حیوان رفته و دارای وجه اخلاقی و غیرمادی شده است.<sup>۱۲۵</sup>

---

<sup>۱۲۲</sup> در پیرامون اسلام، ص ۴۰.

<sup>۱۲۳</sup> راه رستگاری، ص ۲۰.

<sup>۱۲۴</sup> راه رستگاری، ص ۶۲.

<sup>۱۲۵</sup> در پیرامون روان، ص ۱۶.

کسروی دین را به دلیل اینکه اخلاق و باور به روان از پیامدهای آن هستند نیاز ملت و دولت مشروطه می دانست، اما تبلیغ اندیشه دینی را در قالب هیچ یک از ادیان و مذاهب موجود انجام نداد. دلیل این رفتار کسروی این بود که او دین را برای اخلاق و اتحاد ملی می خواست، اما ادیان و مذاهب موجود نه تنها این خصوصیت را نداشتند بلکه در تضاد با بهم پیوستگی اجتماعی و بیشتر باعث پراکندگی و اختلاف مردم بودند. به عقیده کسروی ادیان از ابتدا چنین خصوصیتی نداشتند اما در گذر زمان کم کم فاسد شده و خصوصیت خود را به عنوان پشتوانه اخلاق از دست داده و تبدیل به ضد آن شده بودند. کسروی به چنین ادیانی و همچنین به مذاهب و فرقه های فاسد نام «کیش» داده بود و به این طریق این باورها و آموزه های انحرافی را از دینی که معرف و مدافعش بود و به آن پاکدینی نام می داد، متمایز می دانست.

در نظر او خصوصیت کیش ها آموختن زندگی درست اجتماعی و پدید آوردن زندگی اخلاقی برای انسان ها نبود بلکه با پرداختن به مسائلی بیرون از این دنیا و بیرون از اجتماع همچون سخن گفتن از مجهولات و چیزهایی که دانش در آنها راهی ندارد، پندار بافی می کنند و این پندارها باعث اختلاف و پراکندگی میان مردم می شود: «ای ایرانیان گذشته ها گذشته، امروز به خود آید و زمانی نیک اندیشید. ببینید چه چیزهاست که شما را از هم جدا ساخته: افسانه مهر و ناهید، نبرد پنداری اهریمن و یزدان، پرستش آتش، داستان های کهن بنی اسرائیل، عادت های پوسیده سه هزار ساله جهود، چیستان سر در گم سه اقنوم<sup>۱۲۶</sup>، کشاکش های بیهوده زمان بنی امیه و بنی عباس بر سر جانشینی، گزافه سرایی های پا در هوای جنید و بایزید، زورگویی های خرد کُشانه باطنیان، در هم بافی های این شیرازی و آن نوری<sup>۱۲۷</sup>. اینهاست آنچه یک کشور را از هم پراکنده. اینهاست آنچه مایه آن دسته بندی ها شده.»<sup>۱۲۸</sup> کسروی از یکسو جامعه را نیازمند دین می دانست و از سوی دیگر فرقه ها و ادیان موجود را شایسته پیروی نمی دید. ظاهرا در این حال کسروی باید یکی از ادیان به عنوان مثال اسلام را الگو قرار می داد و تلاش می کرد تا آن را به اصل خود بازگرداند و با این رفتار، اصلاح دینی را پیش می گرفت. اما اصلاح دینی به باور کسروی نه ممکن بود و نه مطلوب.

---

<sup>۱۲۶</sup> در مسیحیت این باور پدید آمد که مسیح و روح القدس موجودات نامخلوق و الهی هستند. با این حال مسیحیان خود را یکتاپرست می دانند با این تفسیر که خداوند یکتا در سه شخص (پدر، پسر و روح القدس) وجود دارد. این سخن را باور به اقانیم ثلاثه می گویند. ادیان زنده جهان ص ۴۱۰.

<sup>۱۲۷</sup> مقصود از شیرازی، سید علی محمد باب پیامبر دین بابی و مقصود از نوری، حسینعلی نوری پیامبر دین بهائی است. کسروی ریشه بهائیت را در دین بابی و ریشه بایه را در مذهب شیخیه و ریشه آموزه های شیخیه را در تشیع می دانست. بهائگیری ص ۶. کسروی کتابی در نقد بهائیت نوشت اما در این کتاب انکار کرد که خارجی ها و چنان که مشهور شده است روس ها در پدید آمدن دین بابی نقش داشته اند. در مورد نقش روس ها در پدید آمدن دین بابی کتابی به نام خاطرات پرنس دالگورکی در ایران چاپ شده بود اما کسروی این خاطرات را جعلی می دانست. بهائگیری ص ۷۰.

<sup>۱۲۸</sup> راه رستگاری، ص ۵۱.

بازگرداندن دین به اصل آن ممکن نبود زیرا دسترسی به اصل اسلام وجود نداشت. ابتدای امر در بین مسلمانان تنها یک کتاب وجود داشت و آن قرآن بود اما در طول زمان اندیشه‌ها و آموزه‌های مختلف با اسلام درآمیخته و این درآمیختگی سرچشمه را گل آلود کرده بود، به گونه‌ای که دیگر امکان تشخیص اصل از آنچه به آن ملحق شده بود، وجود نداشت. امروز در میان مسلمانان قرآن به همان حال نخستین وجود دارد و فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی که در باورها و آموزه‌ها در تضاد با یکدیگرند، همگی به همان کتاب استناد می‌کنند. اگر با رجوع به قرآن ممکن بود که در بین مذاهب داوری کرد و اصل اسلام را نشان داد پس چرا این همه تفرقه و پراکندگی در میان مسلمانان وجود دارد؟ «چنان گستاخانه می‌گویند دین را به اصلش بازگردانیم که تو گویی سخن از آب خوردن می‌رانند، تو گویی دو چیز است در آنجا ایستاده یکی «اصل دین» دیگری «فرع دین» و اینان چون می‌بینند فرع دین را که گرفته بودند درست نبوده کنون می‌خواهند بازگردند و آن یکی را بگیرند... اینان همه چیز را آسان می‌شمارند و از همین جا پایگاه فهم و اندازه خرد آنان دانسته می‌شود.»<sup>۱۲۹</sup>

اما چرا بازگشت به اصل اسلام و اصلاح دینی حتی مطلوب نیست؟ کسروی با اینکه سخن گفتن از اصل اسلام را بسیار دشوار و شاید محال می‌داند، اما کیش وهابی را به اسلام آغازین نزدیک دانسته است. با این حال معتقد است که وهابیت هم امروزه فاقد کارایی است زیرا وهابی‌ها نیز با تمام اصراری که در بازگشت کامل به آغاز اسلام دارند، خلافت و قوانین حکومتی اسلامی را در جهان امروز نمی‌توانند برای زمان زیادی حفظ کنند.<sup>۱۳۰</sup> خلافت که مدل حکومت اسلامی بود دیگر نمی‌تواند برقرار باشد و مسلمانان نیز دیگر یک امت نیستند تا زیر فرمان یک خلیفه زندگی کنند، بلکه تحت فرمان دولت‌های مختلف قرار گرفته و زندگی ملی و نژادی را پیش گرفته‌اند: «حکومت اسلام از بین رفته و مسلمانان ناچار شده‌اند زندگی‌های نژادی خود را از سرگیرند و سررشته‌داری توده (یا مشروطه) را از فرانسه یاد گرفته روان گردانند.»<sup>۱۳۱</sup>

برای کسروی دلایل دیگری نیز برای نامطلوب دانستن اصلاح دینی و بازگشت به اصل اسلام وجود دارد. یکی از این موارد وجود معجزات در قرآن است. کسروی دانش‌های تجربی را محترم می‌دارد و اساس این دانش‌ها را که وجود قوانین طبیعی است، می‌پذیرد. بنابراین معجزات را که به معنای وجود استثناء بر قوانین

---

<sup>۱۲۹</sup> ما چه می‌خواهیم؟ ص ۱۸۳.

<sup>۱۳۰</sup> ما چه می‌خواهیم؟ ص ۱۹۹.

<sup>۱۳۱</sup> کار و پیشه و پول، ص ۸.

طبیعی و یا انکار قوانین طبیعی است قبول نمی‌کند. او قوانین طبیعی را آیین جهان نامیده است که تخلف از آن ممکن نیست: «بیرون از آیین جهان چیزی نتواند بود. نتواند بود که کسی هزار سال زنده ماند، نتواند بود که مرده‌ای به جهان باز آید، نتواند بود که از سنگ شتر درآید، نتواند بود که آفتاب برگردد. هر چه از این گونه گفته شود باور نکردنی است.<sup>۱۳۲</sup>» این در حالی است که قرآن سرشار از ذکر همین معجزات است. نوح هزار سال عمر کرده است. صالح پیامبر شتر از سنگ درآورده است و برای ابراهیم مردگان زنده شده‌اند.

کسروی معتقد بود که پیامبر اسلام توانایی‌اش بر معجزه را انکار کرده و خود را انسانی همچون دیگران دانسته است: «در قرآن پاکمرد عرب از نتوانستنی بیزاری نموده و هر زمان که چنین کاری را از او طلبیده‌اند آشکاره گفته: «نتوانم» با این بیزاری و ناتوانی آشکاری که او نشان داده، آن همه نتوانستنی به نامش ساخته اند.<sup>۱۳۳</sup>» با این حال معجزات زیادی در قرآن ذکر شده است و کسروی نمی‌توانست وجودشان را انکار کند به همین دلیل آن آیات قرآن را که در آن معجزات ذکر شده از متشابهات قرآن دانسته است<sup>۱۳۴</sup>. اما با متشابه دانستن این آیات بخش قابل توجهی از قرآن غیر قابل فهم می‌شود و این مسأله مبنا قرار دادن قرآن برای باورها را دشوار می‌سازد.

برای کسروی اصلاح دینی و بازگشت به اسلام با دشواری بزرگتری نیز روبروست که البته به صراحت و به طور روشن از آن سخن نگفته است و با این حال شاید از مشکلات پیشین اهمیت بیشتری دارد. کسروی دین را برای اخلاق می‌خواست و به همین دلیل از روان و وجود فرامادی نیز تنها تا آنجا که نیاز اخلاق است، سخن می‌گفت. اما بخش بزرگی از قرآن شامل سخن از امور فرامادی و غیردنیوی است. یک سوم از قرآن در توصیف جزئیات قیامت و بهشت و دوزخ است<sup>۱۳۵</sup>. همچنین باور به فرشتگان نیز از لوازم باورهای اسلامی است و در قرآن از ابلیس و جن نیز یاد شده است. اما کسروی با دل بستگی که به دانش داشت نه می‌توانست چنین سخنانی را بپذیرد و نه این باورها برای هدف او که ممکن ساختن زندگی اخلاقی بود، سودی داشت.

---

<sup>۱۳۲</sup> ورجاوند بنیاد، ص ۴۷.

<sup>۱۳۳</sup> ورجاوند بنیاد، ص ۷۵.

<sup>۱۳۴</sup> متشابهات یا آیات متشابه در برابر آیات محکم قرار دارد. محکمت آیتی هستند که معنای روشنی دارند اما متشابهات آن دسته دیگر از آیاتند که معنایشان آشکار نیست و مسلمانان نمی‌توانند معنای دقیق و درست آنرا درک کنند و به همین دلیل باید از تأویل و تفسیر آن نیز بپرهیزند و تنها به این آیات و درستی شان ایمان داشته باشند. تقسیم آیات به محکم و متشابه در قرآن سورة آل عمران آیه ۷ ذکر شده است.

<sup>۱۳۵</sup> البته کسروی به باقی ماندن روان پس از نابودی جسم باور داشت. اما برخلاف قرآن توضیحی در مورد زندگی پس از مرگ نداد و آنرا مادی نمی‌دانست. کسروی تنها به بیان این نکته بس کرد که روان انسان‌های نیک پس از مرگ شاد و خرسند و روان انسان‌های بد آزرده و افسرده خواهد بود. ورجاوند بنیاد ص ۸۲.

اگر کسروی می‌خواست اینها را نیز متشابه بداند دیگر چه مقدار از قرآن قابل فهم باقی می‌ماند؟ راه دیگر این بود که کسروی این مفاهیم قرآن را که با اندیشه او نسبتی نداشت تأویل کرده و معنای دیگری به آن نسبت دهد. اما او نمی‌توانست در فهم قرآن از تأویل و گزارش استفاده کند، زیرا خود با گزارش کردن و تأویل سخن سخت مخالف بود: «هر سخن یک معنی بیشتر ندارد، همان معنایی که هر شنونده‌ای آن را فهمد. اینکه شنونده از این معنی چشم بپوشد و به دلخواه معنی دیگری به آن دهد، به یکباره از خرد دور است... و راه فهمیدن و فهماندن را به روی آدمیان بسته دارد.»<sup>۱۳۶</sup>

مخالفت کسروی با تأویل و باور او به اینکه هر سخن، تنها دارای یک معنی و همان معنی ظاهری است بدون پیوند با سایر اندیشه‌های کسروی نیست. کسروی دلبسته دانش‌های تجربی بود و این دانش‌ها را تا جایی که با اخلاق و باور به وجود فرامادی در تضاد نباشند می‌پذیرفت و تنها راه برای فهم چگونگی جهان می‌دانست.<sup>۱۳۷</sup> و زبان این دانش‌ها زبانی دقیق و روشن بود که دو پهلوگویی و تأویل در آن جایی نداشت و کسروی با چنین دیدگاهی نمی‌توانست زبان را امری چند لایه و مبهم تصور کند که برای فهم آن شیوه تأویل و گزارش را به کار گیرد. در زاویه‌ای گسترده‌تر باید بگوییم که کسروی زبان را ابزاری برای ایجاد ارتباط میان انسان‌ها و توصیف امور روزمره می‌دانست، اما کسانی که تأویل را شیوه اساسی فهم کلام دینی می‌پندارند، برای زبان دینی وجهی نامتعارف، مقدس و در نهایت رمزگونه را باور دارند.

تمام مواردی که به عنوان ناممکن و نامطلوب بودن بازگشت به اسلام اصیل و اصلاح دینی بیان شد، باعث شدند تا کسروی نتواند پاکدینی را جنبشی اسلامی بداند و تبلیغات دینی خود را در سایه اسلام انجام دهد. مشکلاتی که این بازگشت را ناممکن می‌ساخت تنها متعلق به اسلام نبود، بلکه ناسازگاری با دولت ملی مشروطه، ناسازگاری با دانش و سخن گفتن از عوالم و موجودات غیبی با تفاوت‌هایی در سایر ادیان نیز وجود داشت و به همین دلیل بازگشت کسروی به هر دین دیگری نیز همان مشکلات را به دنبال می‌آورد.

کسروی از جهان سنتی دور شده بود و بخش بزرگی از محتوای ادیان را نمی‌توانست بپذیرد. اما همچنان اخلاق را نیازمند وجود دین و اتحاد اجتماعی و ملی را نیز نیازمند اخلاق می‌دانست. او باورها و آموزه‌های دینی خود را نمی‌توانست تنها بر خرد انسانی‌اش مبتنی کند. زیرا کسی که آموزه‌های دینی را تبلیغ می‌کند ناچار باید آن را ناشی از امر الهی و سرچشمه گرفته از خداوند بداند. با این حال کسروی با فاصله‌ای که از

---

<sup>۱۳۶</sup> راه رستگاری، ص ۴۲.

<sup>۱۳۷</sup> راه رستگاری، ص ۱۸.

جهان ادیان داشت و بیشتر آموزه‌های آنها برایش غیر قابل پذیرش شده بود، نمی‌توانست پاکدینی را تفسیر و تعبیری از ادیان گذشته بداند و باورهایش را مبتنی بر آنها سازد. پس چگونه کسروی می‌توانست آموزه‌های پاکدینی را الهی تلقی کند؟ او راهی نداشت جز اینکه سخنان خود را بی‌واسطه ادیان گذشته و به طور مستقیم ناشی از خدا بداند. پس ختم نبوت را انکار کرد: «اینکه مسلمانان می‌گویند: اسلام بازپسین دین بوده، این سخن بی‌پاست و با آیین خدا و پیشرفت سازنده می‌باشد.<sup>۱۳۸</sup>» و همچنین پاکدینی را در ادامه اسلام اما برتر از آن دانست همچنان که هر دینی نسبت به دین گذشته چنین ادعایی را دارد: «بنیاد همه دین‌ها و خواست‌های همه آنها یکی‌ست و تنها راه است که به خواهش زمان یا بشوندهای دیگر در هر دین جدا باشد. از این رو پاکدینی و اسلام بنیادشان یکی‌ست... اسلام راهی را پدید آورده بود. ولی آن راه برای خواست‌هایی می‌بود و اکنون ما آن خواست‌ها را از راه بسیار بهتری پیش می‌بریم.<sup>۱۳۹</sup>»

از عبارات بالا و همچنین انکار ختم نبوت به طور روشن این مطلب فهمیده می‌شود که کسروی دین جدیدی ارائه کرده است. اما ظاهراً کسروی در تضاد با آرائی که از نظر گذشت در کتابی با نام «ما چه می‌خواهیم؟» آوردن دینی جدید را انکار کرده و بیان نموده است که او نه اسلام را به صورت امروزش پذیرفته و نه مصلح دینی است و نه دین جدیدی آورده است.<sup>۱۴۰</sup> این سخن کسروی و تناقض ظاهری آن با مدعایش در باب پاکدینی، خواننده آثار کسروی را دچار نوعی سردرگمی می‌کند و البته این سردرگمی تنها برای کسانی نیست که امروز اندیشه دینی کسروی را مطالعه می‌کنند بلکه در زمان حیات کسروی نیز این سردرگمی برای یاران پاکدین او وجود داشت. یکی از پاکدینان به کسروی می‌گوید: «این یک معمایی شده که شما از یک سو از هر نامی بیزار می‌جوئید، و از این سو کارهای خود را از خدا می‌شمارید. این ما را بالاتکلیف گذارده. بارها می‌پرسند و پاسخی پیدا نمی‌کنیم...» و کسروی چنین پاسخ داده است: «آنچه بی‌گمانست این است که ما این راه را به خواست خدا و به راهنمایی او می‌پیماییم. این چیز است که دلیلش با خودش می‌باشد. چنین کار بزرگی بی‌راهنمایی خدا نتواند بود و نه پیش تواند رفت.<sup>۱۴۱</sup>»

با توجه به این سخنان کسروی و قیاس آن با آنچه که حاوی مدعای دینی اوست باید بگوییم که کسروی

---

<sup>۱۳۸</sup> در پیرامون اسلام، ص ۴۷.

<sup>۱۳۹</sup> در پیرامون اسلام، ص ۴۸.

<sup>۱۴۰</sup> ص ۱۹۷.

<sup>۱۴۱</sup> ما چه می‌خواهیم؟، ص ۲۱۸.



مدعی آوردن دینی جدید بوده است اما به دلایلی نمی‌خواسته که به طور صریح پاکدینی را دین جدید اعلام کند. دلیل عدم صراحت او چه بوده است؟ به یقین این دلیل ترس از مجازات توسط متدینین نیست زیرا کسروی هیچ‌گاه چنین ترسی نداشت و با زبان تند و آشکار بر علیه تشیع و مذاهب دیگر در ایران سخن می‌گفت. توجیهی که شاید به واقعیت نزدیک باشد نه ترس کسروی از مجازات بلکه ترس او از بد فهمیده شدن است. کسروی اگر چه مدعی دین تازه بود اما در کتاب ورجاوند بنیاد که کتاب مقدس پاکدینی است نه خبری از توصیف بهشت و دوزخ هست و نه خبری از فرشتگان و شیطان و نه نقلی از معجزات. مردم کسی را که ادعای دین آوری کند با چنین سخنانی می‌شناسند و بنابراین شاید کسروی از این می‌ترسید که او را پیامبری همچون پیامبران گذشته و پاکدینی را دینی چون ادیان پیشین بشناسند.

البته کسروی نمی‌توانست مانند گذشتگان ادعایی در نبوت کند مانند اینکه با فرشته‌ای سخن گفته و یا بدون واسطه‌ای به حضور خدا رفته و آموزه‌هایش را از این طریق دریافت کرده است. به همین دلیل کسروی واژه پیامبر را واژه‌ای گمراه کننده و اشتباه می‌دانست، زیرا تایید کننده این اندیشه بود که انسانی با خداوند با واسطه یا بی‌واسطه سخن گفته و پیام او را برای مردم آورده است. در نظر کسروی رابطه خدا با کسی که دین را در میان مردم بنا می‌کند به این صورت بود که خداوند او را به راه و روش درست زندگی در حد زمانه اش آگاه می‌سازد و سپس به او شجاعت می‌دهد و او را بر می‌انگیزد که با نادانی‌های جامعه خود ستیز کند و راه درست و خردمندانه زندگی را به دیگران نشان دهد.<sup>۱۴۲</sup> کسروی واژه برانگیخته را که دارای ابهام بود و پیوندی حد اقلی میان انسان و خدا را نشان می‌داد جایگزین واژه پیامبر کرد که در آن سهم خداوند در تعیین آموزه‌های دینی بسیار روشن‌تر و بزرگتر است.

با توجه به آنچه بیان شد و سخنان دیگری که در آثار کسروی موجود است شکی نیست که کسروی خود را برانگیخته می‌دانست. او را باید برانگیخته دوران جدید دانست، دورانی که از نظر او در آن بسیاری از باورهای دینی دیگر قابل پذیرش نیست، اما همچنان اخلاق نیازمند به دین است. به صورت دقیق‌تر می‌توان پاکدینی را در ارتباط با مفهوم جدید ملت دریافت. کسروی برای ایجاد استحکام و اتحاد ملی به آموزه‌های اخلاقی نیاز داشت و برای آموزه‌های اخلاقی نیز باوری حد اقلی به وجود عنصری فرامادی در جهان را ضروری می‌دانست. به همین سبب می‌توان کسروی را برانگیخته مشروطه نامید. او آموزه‌های دینی را به گونه‌ای می

---

<sup>۱۴۲</sup> ورجاوند بنیاد، ص ۶۸

خواست که باعث استحکام ملت و دولت مشروطه شود و قابل پذیرش برای انسان این روزگار باشد. انسانی که برای بهتر زیستن نیازمند مشروطه بود.

## فصل سوم: قتل کسروی

کسروی در بیستم اسفند ۱۳۲۴ به واسطه شکایات متعدد متدینین به دادگستری آمد تا در جلسه بازپرسی به اتهاماتش پاسخ دهد. اتهاماتی که او در یک دولت مشروطه باید به آن پاسخ می‌داد جالب توجه است. مهمترین اتهامات او عبارت از این پنج مورد بود: ۱- بیان ناسازگاری اسلام با عصر حاضر. ۲- ادعای پیغمبری پاکدینی. ۳- رد خاتم‌الانبیا بودن پیامبر اسلام. ۴- رد سازگاری قرآن با علوم. ۵- صدور دستورات مخالف با اسلام و قرآن.<sup>۱۴۳</sup>

کسروی در دادگاه و در همان جلسه بازپرسی با ضربات چاقو و گلوله مورد حمله قرار گرفت و کشته شد. افرادی که به قتل کسروی اقدام کردند اعضای گروهی به نام فدائیان اسلام بودند. این گروه با اقدام به قتل کسروی حضورش را به دیگر گروه‌ها و رجال سیاسی اعلام کرد. برای فهم اندیشه و اهداف فدائیان اسلام شاید بهترین راه مطالعه اعلامیه آنها باشد. این اعلامیه که به قلم نواب صفوی پنج سال بعد در ۱۳۲۹ منتشر شد با این جملات آغاز می‌شود که در صورت اجرای احکام اسلام، کشور ایران بهترین روزها و شب‌ها را به خود خواهد دید. نواب صفوی در این اعلامیه به طور مرتب از امام دوازدهم شیعیان با عبارت اعلی‌حضرت پادشاه غایب جهان یاد کرده است.<sup>۱۴۴</sup> همچنین خواستار اجرای ماده‌ای شده است که با اصرار شیخ فضل‌الله نوری به قانون اساسی وارد شده بود و آن نظارت پنج تن از علمای طراز اول بر مصوبات مجلس بود.<sup>۱۴۵</sup>

---

<sup>۱۴۳</sup> قتل کسروی، ص ۲۵.

<sup>۱۴۴</sup> فدائیان اسلام، ص ۱۹۶.

<sup>۱۴۵</sup> فدائیان اسلام، ص ۲۸۴.

قاتلان کسروی به زودی دستگیر و زندانی شدند اما با درخواست‌های مکرر متدینین و روحانیون حکم به آزادی آنها داده شد. با این حال آزادی قاتلان نمی‌توانست تنها محصول این فشار باشد. گویا پس از سپری شدن دوران رضاشاه اکنون پسرش می‌خواست به مصالحه‌ای با روحانیون دست یابد و به همین دلیل نیز از مجازات قاتلان صرف نظر کرد. از سوی دیگر کسروی برای حکومت نیز شخصیت محبوبی نبود. باور، گفتار و رفتار سخت و بدون انعطاف کسروی نه تنها متدینین که رجال فرهنگی و سیاسی و حتی رضا شاه را نیز رنجانده بود.

کسروی روز نخست زمستان یعنی یکم دی ماه را «روزبه=عید» نامید و به گردهم نشستن با پاکدینان اختصاص داد. در این روز پیروان کسروی کتاب‌های فلسفه، شعر، رمان، عرفان و هر گونه بدآموزی دیگر را که پیش از پاکدینی مطالعه می‌کردند به همراه خود می‌آوردند. کسروی یکی یکی کتاب‌ها را به دست می‌گرفت و در مورد مضرات فرهنگی و اجتماعی‌شان سخن می‌گفت و سپس به درون بخاری می‌انداخت.<sup>۱۴۶</sup> این رفتار کسروی در مخالفت با اندیشه و عملکرد کسانی مانند فروغی بود که محتوای همین کتاب‌ها را به نظام آموزشی کشور وارد می‌کردند. کسروی سیاست‌های فرهنگی فروغی را محکوم می‌کرد و او و همکارانش را از بدخواهان ایران می‌دانست.<sup>۱۴۷</sup>

شخصیت کسروی به گونه‌ای بود که اگر چیزی را درست می‌دانست در بیانش از هیچ مقامی ملاحظه نداشت. همان طور که در زمان قضاوتش در دادگستری در مورد پرونده شکایت روستائیان اوین از دربار به دلیل غصب زمین‌های کشاورزی ایشان، به سود روستائیان و به ضرر شاه حکم داد و حتی سخنان تیمورتاش، وزیر دربار هم نتوانست کسروی را از این رأی منصرف کند.<sup>۱۴۸</sup> ظاهراً همین مساله باعث بیرون رفتن کسروی از نظام دادگستری شد و روشن است که چنین شخصیتی در دربار هم محبوبیتی نداشت.

به هر حال از خون کسروی به سادگی صرف نظر شد. رسول جعفریان می‌نویسد که آیت الله بروجردی، سید روح الله خمینی را به دربار فرستاد تا در مورد آزادی قاتلان گفتگو کند و پس از دو جلسه، شاه قول آزادی ایشان را به خمینی داد.<sup>۱۴۹</sup> خمینی پیش‌تر به صورت غیرمستقیم با کسروی وارد جدال قلمی شده بود.

---

<sup>۱۴۶</sup> برخی گفتند که در میان این کتاب‌ها قرآن نیز بوده است اما کسروی این اتهام را نپذیرفت و برای کسی که بتواند قرآن سوزی او را اثبات کند جایزه‌ای

پنجاه هزار ریالی در نظر گرفت. قتل کسروی، ص ۲۵.

<sup>۱۴۷</sup> ایران در دوران رضاخان ص ۱۰۹.

<sup>۱۴۸</sup> ده سال در عدلیه ص ۱۴۰-۱۳۸.

<sup>۱۴۹</sup> جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی-مذهبی ایران، ص ۲۲۱.

کسروی هفته نامه‌ای را با نام پرچم منتشر می‌کرد و در ۱۳۲۲ پیوست به هفته نامه پرچم کتاب کوچکی با نام اسرار هزارساله در نقد باورهای دینی و سیاسی شیعه منتشر شد. نویسنده کتاب علی‌اکبر حکمی‌زاده بود و کسروی به دلیل مشابهتی که میان افکار او با خودش می‌دید اقدام به چاپ این کتاب نمود. حکمی‌زاده در پایان کتابش سیزده پرسش را طرح کرده و از علمای شیعه خواستار پاسخ شده بود. دو پرسش سیاسی او چنین بود: ۱- اینکه مجتهد نایب امام زمان است درست است یا نه؟ ۲- معنای اینکه دولت ظلمه است چیست؟ چون دولت به وظیفه‌اش عمل نمی‌کند ظالم است یا مقصود این است که دولت باید به دست مجتهد باشد؟

یک سال بعد در ۱۳۲۳ خمینی با لحنی تند کتاب کشف‌الاسرار را در پاسخ به کتاب حکمی‌زاده نوشت، در حالی که کسروی را پشت پرده این ماجرا می‌دید: «حالا هم کم و بیش چند نفر بی‌خرد مانند شما و آن ارباب افیونی بی‌خرد شما... بر ضد دین و کشور و استقلال مملکت کتابچه‌های ننگین خود را پخش می‌کنند... و با کمال بی‌شرمی از آئین خود به دین‌پاک نام می‌برند. با آنکه سوابق آن مرد ابله در تبریز و تهران در دست است و آنها که او را می‌شناسند به ناپاکی و خلاف عفت می‌شناسند چنین عنصری که خود ناپاکترین عناصر است می‌خواهد مردم را به آئین ناپاک که آئین زرتشت موهوم است دعوت کند<sup>۱۵۰</sup>».

خمینی در کشف‌الاسرار با لحنی دو پهلو از سوی دولت را غاصب و ظالم دانست و حق حکومت را تنها به خدا و جانشینان او که روحانیون هستند، داد و از سوی دیگر بیان کرد که حتی در حکومت ظلمه نیز با شرایطی می‌توان مشارکت کرد و روحانیت خواستار لغو سلطنت نیست. خمینی در این کتاب همچون فدائیان اسلام سخن شیخ فضل‌الله نوری را که باید مجلس در نظارت فقها باشد، تکرار کرد. همچنین پیشنهاد داد که شاه را مجلسی از فقها انتخاب کنند که بی‌شبهت به آنچه سی و پنج سال بعد مجلس خبرگان نام گرفت نیست. هر چند در این زمان خمینی نمی‌گفت که شاه نیز باید از فقها باشد.<sup>۱۵۲</sup>

---

<sup>۱۵۰</sup> ص ۳۳۲.

<sup>۱۵۱</sup> کسروی در یکی از آثارش اعتراف به مصرف تریاک کرده بود و به همین دلیل خمینی او را افیونی نامیده است. اما در مورد دعوت به آئین زرتشت، کسروی از آنجا که به دنبال هیچ متافیزیک گسترده‌ای نبود نمی‌توانست چنین دعوتی داشته باشد و داستان اهورامزدا و اهریمن را نیز خیالی می‌دانست. کسروی تنها باور داشت که زرتشت نسبت به زمان خود باورها و آموزه‌هایی درست برای مردم آورده است. کسروی ملی‌گرا بود اما هیچ‌گاه تعبیری خاک پرستانه از ملی‌گرایی ارائه نداد. او پیامبر اسلام را پاک‌مرد عرب می‌نامید. همچنین یکی از افتخارات تاریخی ایرانیان را حمایت از علویان در برابر بنی‌امیه و بنی‌عباس می‌دانست. اما ماجرای نسبت عدم عفت به کسروی چیست؟ گویا در همان زمان که کسروی بر علیه رضا شاه حکم می‌دهد برای او در دادگستری پرونده‌سازی می‌کنند. کسروی این ماجرا را در مقاله‌ی کوتاه «چرا از عدلیه بیرون آمدم؟» شرح داده است.

<sup>۱۵۲</sup> ص ۱۸۵.

خمینی نمی‌خواست که با شکل حکومت مشروطه به صورت صریح مخالفت کند، اما تعریفی که از حکومت ارائه می‌داد در مخالفت کامل با محتوای آن بود. حکومت مشروطه‌ای که در کشف‌الاسرار خمینی دیده می‌شود و او می‌توانست همچنان آن را بپذیرد مانند مشروطه مشروعه شیخ فضل‌الله نوری مشروطه‌ای دگرگون شده بود، مقید به شریعت و با رنگ و لعابی دینی که هیچ ارتباطی با حکومت مشروطه چنانکه در اروپا پدید آمده بود، نداشت.

در حکومت مشروطه چنانکه پیشتر نوشتیم دولت نماینده ملت بود و ملت نیز اجتماعی از مردم بود که خود را با دولت می‌شناخت و معرفی می‌کرد. اما برای خمینی ملت شیعه‌ای وجود داشت که وجود خود را در سایه سلطنت امام غایب می‌دانست و رابطه دولت با ملت نیز نه رابطه نمایندگی بلکه رابطه مالکیت بود. از نظر خمینی حاکم باید مالک مردم می‌بود تا تصرفش در امور مردم موجه گردد.<sup>۱۵۳</sup> این مالک در مرحله اول خداوند است و در مراحل بعد پیامبر و امام و بالأخره فقها که همان اختیارات امام را دارند.<sup>۱۵۴</sup> البته خمینی با چنین دیدگاهی نمی‌توانست ارزشی برای حکومت مشروطه قائل باشد و در پایان کتاب کشف‌الاسرار به طور آشکار بی‌علاقگی‌اش را به مشروطه نشان می‌دهد: «هیچ فرق اساسی میان مشروطه و استبداد و دیکتاتوری و دموکراسی نیست مگر در فریبندگی الفاظ و حيله‌گری قانون‌گزارها.<sup>۱۵۵</sup>»

خمینی با همین طرز فکر سی و سه سال پس از قتل کسروی در قالب جمهوری اسلامی به رهبری ایران دست یافت و به سلطنتی که اندک زمانی نیز نام مشروطه داشت، پایان داد. با پایان مشروطه، پاکدینی نیز که تلاشی در جهت ارائه دینی مناسب برای دولت مشروطه و جامعه‌ای متجدد بود، به ظاهر فراموش شد.

---

<sup>۱۵۳</sup> ص ۲۲۲.

<sup>۱۵۴</sup> ص ۱۸۸.

<sup>۱۵۵</sup> ص ۲۹۰.

## کتابنامه:

- آجودانی، لطف الله، ۱۳۹۱، اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران، تهران، علم
- آجودانی، ماشاءالله، ۱۳۸۷، مشروطه ایرانی، تهران، اختران
- پاکدامن، ناصر، ۱۳۸۳، قتل کسروی، آلمان، انتشارات فروغ
- جعفریان، رسول، ۱۳۹۰، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران، تهران، علم
- خمینی، روح الله، ۱۳۲۳، کشف الاسرار
- دولت آبادی، یحیی، ۱۳۶۱، حیات یحیی، تهران، فردوسی
- طبری، احسان، ۱۳۵۶، ایران در دوران رضا خان
- کسروی، احمد، ۱۳۹۰، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر
- ، ۱۳۱۱، آئین
- ، ۱۳۲۳، بخوانند و داوری کنند
- ، ۱۳۲۳، بهائیگری
- ، ۱۳۲۳، در پیرامون اسلام
- ، ۱۳۵۳، در پیرامون روان
- ، ۱۳۲۳، دولت به ما پاسخ دهد
- ، ۱۳۲۳، ده سال در عدلیه
- ، ۱۳۱۶، راه رستگاری
- ، ۱۳۲۳، زندگانی من
- ، ۱۳۲۴، فرهنگ چیست؟
- ، ۱۳۲۳، کار و پیشه و پول
- ، ۱۳۵۸، ما چه می‌خواهیم؟
- ، ۱۳۲۲، ورجاوند بنیاد
- نائینی، محمد حسین، ۱۳۶۱، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار
- ناظم الاسلام، کرمانی، ۱۳۸۹، تاریخ بیداری ایرانیان، علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، پیکان

نواب صفوی، مجتبی، ۱۳۹۳، فدائیان اسلام، سید هادی خسرو شاهی، تهران، اطلاعات  
هیوم، رابرت، ۱۳۸۷، ادیان زندهٔ جهان، عبدالرحیم گواهی، تهران، علم