

ناشکبایی و امید، بازتعریف دین در ایران شیعی قرن نوزدهم

آرام آناهید

چکیده: امتزاج برداشتی انحصارگرا از مذهب تشیع با هویت ایرانی، ناخواسته مقدمات تبلور حرکتی را فراهم آورد که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم میلادی به نقد انحصارگرایی دینی و نقش آن در ایجاد وحدت سیاسی-ملی در جامعه پرداخت. این حرکت که به تدریج تحت عنوان آیین بهائی شناخته شد، با ارائه‌ی تعریفی جدید از دین، بر نقش مشترک ادیان در ایجاد الفت بین ابنای بشر تأکید گذاشت، اختلافات و منازعات بین پیروان ادیان را به شدت مورد حمله قرار داد، و بی‌دینی را بر عداوت دینی ارجح دانست. آیین بهائی همچنین از ضرورت حفظ استقلال دو نهاد دین و سیاست دفاع کرد و از نقش حاکمیت سیاسی در پاسداری از پلورالیسم دینی سخن گفت. مقاله‌ی حاضر نگاهی است به روند شکل‌گیری این آیین، نحوه‌ی گرایش آن به کثرت‌گرایی دینی، و چگونگی تجدید نظر آن در باب رابطه‌ی دین و دولت در ایران قرن نوزدهم میلادی.

در آستانه‌ی قرن نوزدهم میلادی، آغا محمد خان قاجار، رهبر یکی از طوائف تُرک قزلباش که به دنبال به قدرت رسیدن صفویه در نواحی شمالی ایران ساکن شده بودند، پس از خونریزی‌های فراوان در مقام نخستین شاه قاجار بر تخت نشست. دوران تاجداری او دوامی نداشت. تنها سه سال پس از تاج‌گذاری، آغا محمد خان به دست نگهبانان خویش کشته شد، و حکومت تازه‌تأسیس خود را به برادرزاده‌ای سپرد که با نام فتحعلیشاه مشهور شد. فتحعلیشاه قاجار (به شیوه‌ی سلف خویش، شاه طهماسب صفوی) برای تحکیم مشروعیت خویش به عالم بزرگ اصولی زمان خود و یکی از مخالفان سرسخت اندیشه‌ی اخباری، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، روی آورد و به اذن او و در مقام نایب وی بر تخت نشست. با به قدرت رسیدن فتحعلیشاه، شکوه از دست رفته به سوی علمای اصولی بازگشت. به دستور شاه، قم از پرداخت مالیات معاف شد، مراکز مذهبی شیعی به سرعت احیاء شدند، مدارس علمیه تأسیس گردیدند، و علمای شیعه‌ی عتبات مقدسه و سایر شهرهای ایران به تهران دعوت شدند. تشیع اصولی، که به دنبال فروپاشی صفویه تضعیف شده بود و در برابر اندیشه‌ی اخباری در موضعی تدافعی قرار داشت، با چنان سرعتی قدرت گرفت که در عرض سه دهه به جریان غالب در حوزه‌های نجف و قم بدل شد، و رقبای اخباری شیخ جعفر را به جمعیت‌های کوچکی در حاشیه‌های جنوبی و شرقی سرزمین‌های شیعی محدود کرد.^۱

اما درست در زمانی که به نظر می‌رسید که طومار آخرین رقبا نیز برچیده گردیده و جامعه‌ی ایران به طور یکپارچه تحت نفوذ و اقتدار روایت کاشف‌الغطاء از تشیع اصولی قرار گرفته است، آوازه‌ی شیخ احمد احسائی از یکی از همان حاشیه‌ها بلند شد. شیخ احمد فقیهی اصولی بود، اما با علمای اخباری چون شیخ حسین آل عصفور در ارتباط بوده و از انتقادات آنها بر شیوه‌ی اجتهاد علمای اصولی به خوبی آگاهی داشت.^۲ شاید همین انتقادات شیخ را قانع کرد که ضمن دفاع سرسختانه از شیوه‌ی مواجهه‌ی عقلی اصولیون با قرآن و حدیث، خود در اجتهاد

¹ Momen, Moojan (1985), *An Introduction to Shi'ism: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Oxford: G. Ronald, p. 127

² Cole, Juan, *Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority*, http://bahai-library.com/cole_shaykh_ahmad_authority, Accessed: January 22, 2012

فقهی جانب محافظه‌کاری و احتیاط را پیش بگیرد، و تلویحاً آن را برای اندیشه‌ی دینی ناکافی ببیند. علمای اصولی از کتاب و سنت و اجماع و عقل به عنوان چهار منبع اجتهاد سخن می‌گفتند. شیخ این چهار منبع را پذیرفت، اما اصرار کرد که در کنار آنها مراجعه به "کشف" نیز ضروری است.^۳ در حقیقت او و شاگرد و شارح اندیشه‌اش، سید کاظم رشتی، به دنبال اضافه کردن همان عنصری به اندیشه و فقه شیعی بودند که قرن‌ها قبل سهروردی برای فلسفه اسلامی به ارمغان آورده بود. از منظر شیخ، برای کشف حقایق آیات قرآن و احادیث پیامبر و ائمه لازم بود که عالم دینی خود را از پیش‌فرض‌های جزمی خویش رها کند، به خرد و دانش و اخلاق روحانی (که همگی در زمره‌ی مختصات انسان کامل‌اند) متصف گردد، و از این طریق خود را برای تقرب به شارع و مواجهه‌ای باطنی با امام و آموزه‌هایش آماده کند.^۴ تا اینجا، شاید نظر شیخ چندان با دیدگاه حاکم بر فقه اصولی در تناقض نبود، اما شیخ نشان داد که حاضر است آنچه را خود "دلیل حکمت"^۵ می‌نامید تا رسیدن به نتایجش پیش ببرد، نتایجی که با پیش‌فرض‌های رایج در میان دیگر علمای اصولی فاصله داشت. تلاش شیخ برای ارائه‌ی تعبیری نو از وقایعی چون غیبت و مفاهیمی چون معاد^۶ هر قدر هم که با دقت در رعایت چارچوب‌ها همراه بود باز واکنش شدید مخالفان را برانگیخت و در نهایت به تکفیر و طرد وی از جانب برخی علمای شیعی، و به طور خاص ملا محمد تقی برغانی، منجر شد. اما تکفیر عالمی اصولی توسط دیگر علمای اصولی آشکارا نمایان‌گر تنگتر شدن هر چه بیشتر فضا برای هرگونه دگراندیشی دینی بود. سرزمینی که چند قرن پیشتر منزلگاه گروه‌های مختلف دینی، مذاهب مختلف اسلامی، و مکاتب گوناگون شیعی بود، اکنون دیگر گنجایش همزیستی رویکردهای رقیب در اندیشه‌ی اصولی را نیز نداشت.

به‌رغم تکفیر، آراء شیخ و سید همچنان گروه‌هایی از علمای شیعی را مجذوب خود ساخت. در سال ۱۸۴۳ میلادی، سید کاظم رشتی در حالی که از تعیین جانشینی برای خویش امتناع نموده بود از دنیا رفت تا راه را برای حرکت شاگردان مکتب شیخ در دو سوی کاملاً متضاد باز کند. گروه نخست، گرد حاج محمد کریم خان کرمانی جمع شدند. کریم خان، که مدافع برداشتی محافظه‌کارانه‌تر از آموزه‌های شیخی بود، مجدداً کوشید تا تعبیر و تفاسیر انقلابی از آثار شیخ و سید را رد نموده و برای نزدیک ساختن تفکر شیخی به تشیع اصولی،

^۳ Abd al-Hakeem Carney, *Imamate and Epistemology in the thought of Sheikh Ahmad al-Ahsa'i*, <http://www.scribd.com/doc/261987797/Imamate-and-Epistemology-in-the-thought-of-Sheikh-Ahmad-al-Ahsa-i-Abd-al-Hakeem-Carney#scribd>, Accessed: April, 18, 2015

^۴ Idris Samawi Hamid, *The Metaphysics and Cosmology of Process According to Shaykh Ahmad al-Ahsa'i* (Ph.D. dissertation: State University of New York at Buffalo, 1998) p.107

^۵ احسایی، احمد، شرح الفوائد، در حکمت الهی، ص ۲۳.

شیخ در شرح الفوائد تعریف خاص خود را از سه مرتبه‌ی استدلال، یعنی "دلیل حکمت"، "موعظه حسنه"، و "جدل احسن" ارائه کرد که به ترتیب معطوف به مراتب سه‌گانه‌ی شریعت، طریقت، و حقیقت در دین بودند. از نظر شیخ، بالاترین مرتبه‌ی استدلال دینی دلیل حکمت بود که با مراجعه به دو مرجع خویش، یعنی "نقل" از یک سو و "عوامل آفاق و انفس" از سوی دیگر، در صدد کشف حقیقت واحد متجلی در این دو تجلی‌گاه نشانه‌های خالق هستی است.

<http://alabrar.info/webview.aspx?newbook=yes&book=alef20>, Accessed: January 22nd 2012

^۶ شیخ احمد احسایی "جابلقا" و "جابلسا" را منزلگاه امام غایب می‌دانست و از قیام مردگان با ابدان "هورقلیایی" در یوم قیامت سخن می‌گفت. جابلقا، جابلسا، و هورقلیا واژگانی بودند که از پیش در آرای سهروردی و اخلافتش با عالم خیال پیوند خورده بودند. شیخ احمد با مراجعه به این واژگان در عمل خاستگاه وقایعی چون غیبت و قیامت را عالم خیال دانست. از زمانی که امام محمد غزالی در کتاب "فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة" رسماً پذیرای فرض تعلق برخی موجودات و حوادث مطروحه در قرآن و حدیث به عالم خیال شد، جابجا نمودن وقایع به عالم خیال یا به قول اشراقیون مثال اکبر (یعنی عالمی که اسیر قوانین حاکم بر واقعیت فیزیکی نبود و می‌توانست پذیرای رخدادهایی باشد که در عالم واقعی ناممکن بودند) نزد اندیشمندان مسلمان به اقدامی مشروع برای قابل فهم نمودن غوامض آیات الهی و احادیث دینی بدل شد. این جابجایی به معنای زیر سوال بردن روایات غیبت یا قیامت توسط شیخ نبود. برعکس، باید آن را تلاش برای پاسداری از اعتبار قدسی و ارزش معنوی روایاتی دانست که عقلاً محال بودند.

تلاش نماید. اما جوانی به نام سید علی محمد (مشهور به باب) مسیری کاملاً متفاوت را برگزید و به سرعت از دل جهان‌بینی شیخ و سید راه به سمت گشایش مرزهای تازه باز نمود. آموزه‌های باب، هم از نظر صورت و هم به لحاظ محتوا با آثار علمای شیعی زمان متفاوت بود. گذار از شیوه‌های رایج تفسیر قرآن در میان علما و ارائه‌ی تعبیر سمبلیک برای روایات و اسطوره‌های مقدس اسلامی و شیعی،^۷ بی‌توجهی به قواعد مرسوم صرف و نحو در نگارش آثار در دورانی که عدول از این قواعد گناهی نابخشودنی تلقی می‌شد، انتخاب زبان فارسی به عنوان زبان تعداد فزاینده‌ای از آثار در زمانی که اساساً زبان عربی زبان دین محسوب می‌شد، و بالاخره صدور پاره‌ای اوامر و احکام جدید در همان ماه‌های آغازین دعوت، همگی اشاره به آمادگی باب برای کنار گذاشتن چارچوب‌های حاکم بر تشیع سنتی داشتند.

کریم خان شاید پیش از برخی از پیروان باب به توان بالقوه‌ی دعوت او برای انفصال از تشیع پی برد و کوشید تا "خطر" جنبش جدید را برای مدافعان تشیع سنتی فاش کند.^۸ او و دیگر همفکرانش، نخستین کتب ردیه در مخالفت با بابیه را تدوین و تنظیم نمودند. به مبارزات روحانیون با این حرکت جهت دادند، و در نهایت از تکفیر و اعدام باب حمایت نمودند. با وجود این، این اقدامات آنها هرگز نتوانست به جدایی پیوندی که در دید دیگر علمای شیعی میان جنبش بابیه و آرای شیخ و سید وجود داشت منجر شود. در عمل، پیوند شیخ احمد احساسی و سید کاظم رشتی با آیین نوظهور باب هیچ‌گاه مورد تردید علمای اصولی واقع نشد، و مخالفت‌های علمای شیخی با پیروان باب به مخالفتی غیرمستقیم با پایه‌گذاران مذهب شیخی بدل شد.

مخالفت روحانیون و حکومت با باب و پیروانش با شتابی سرسام‌آور پیش رفت. چهار سال پس از آغاز دعوت باب، در حالی که خود وی در زندان به سر می‌برد، ده‌ها تن از پیروانش در اجتماعی در بدشت گرد آمدند تا طی چند روز درباره‌ی آینده‌ی حرکت جدید رایزنی کنند. آنچه که در این ایام رخ گشود، در ظاهر، گذار بابیان از پاره‌ای از احکام سنتی اسلام، از جمله حکم حجاب زنان، بود. اما این گذار دیگر صرفاً نمود یک موضع تأویلی خاص به احکام نبود، بلکه تبلور جامعه‌ای دینی بود که اکنون به نحوی فزاینده بر هویت مستقل خود تأکید داشت.^۹ "اعتراض و اعراض" مخالفان عملاً به جدایی بابیان از اسلام شیعی منجر شده بود.^{۱۰} پس از مدتها

^۷ در حالی که شیخ احمد مثلاً از تعلق گرفتن روح به جسد هورقلیایی در قیامت سخن گفته بود، باب روایات قیامت را اشاره سمبلیک به شکل‌گیری دعوتی جدید (قیام قائم) و خروج مردگان معنوی از قبر باورهای جزمی خویش دانست. از قرن‌ها پیش اندیشمندان مسلمان مصرا نه کوشیده بودند تا، به تبعیت از دستور العمل غزالی، روایات قرآن را هم به ظاهر منطبق با واقعیت بدانند و هم در باطن حامل حقیقتی عمیق. سخنان شیخ احمد درباره‌ی منزلگاه حضرت قائم و کیفیت قیامت نیز ادامه‌ی همین تلاش‌ها برای دفاع از "ظاهر" روایات دینی در عین وفاداری به معنای باطنی آنها بود. باب اما به نحوی بارز معنای "باطنی" روایات نامنطبق با عقل را بر تلاش برای توجیه "ظاهر" آنها مقدم نمود. روایت باب از قیامت، و از قیام قائم، برای علمای محافظه‌کار حتی تکان‌دهنده‌تر از روایت شیخ بود، اما در بستر اندیشه‌ی اسلامی چندان بی‌سابقه نبود. قرن‌ها قبل نیز مولانا جلال‌الدین رومی پیامبر اسلام را مصداق عینی رستاخیز دانسته بود:

زاده‌ی ثانیست احمد در جهان	صد قیامت بود او اندر عیان
زو قیامت را همی پرسیده‌اند	ای قیامت تا قیامت راه چند
با زبان حال می‌گفتی بسی	که ز محشر حشر را پرسد کسی

مثنوی معنوی، دفتر ششم

^۸ Denis MacEoin, *The Messiah of Shiraz: Studies in Early and Middle Babism*, Chapter 6

^۹ Peter Smith, *An Introduction to the Baha'i Faith*, p11

^{۱۰} در یکی از آثار خود، بهاء‌الله این فرض که "ظهور الهی و طلوع عزّ صمدانی معلق به نسخ شریعت قبل است" را نفی کرده و تأکید می‌کند که "حکم مظهر قبل به عینه حکم مظهر بعد است". و اضافه می‌نماید که باب "در مقامی می‌فرماید اگر اعتراض و اعراض اهل فرقان نبود هر آینه شریعت فرقان در این ظهور نسخ نمی‌شد." از این نگاه، پیامبران الهی همگی تداوم‌بخش یک حرکت واحدند

پیوند میان حکومت و روحانیت، که تحلیل تدریجی جریان‌ات دینی و مذهبی متنوع جامعه‌ی ایرانی در قرائتی خاص از آیین تشیع را رقم زده بود، اکنون از دل تشیع جنبشی سربرآورده بود که سرکوب و هضم خویش در قرائت حاکم را برنمی‌تافت. به این ترتیب، از بطن جریان‌ی که اساساً تکثر دینی را تحمل نمی‌نمود هویت دینی جدیدی متولد شد، هویتی که طی چند دهه به تدریج نشان داد که صرفاً عکس‌العملی انفعالی یا عاطفی به انحصارگرایی دینی نیست، بلکه فعالانه در تلاش است تا راه را برای گذار به سمت تعبیری کثرت‌گرایانه‌تر از دین و انسان دینی بگشاید.

اعدام باب تنها شش سال پس از آغاز دعوت، و قتل هزاران تن از پیروان او، برای این جامعه‌ی تازه تأسیس بسیار دردناک بود، اما موجب توقف حرکتی که شکل گرفته بود نشد. به تدریج دو جریان تازه از دل جنبش نخست سربرآورد که نماینده‌ی دو نگاه متفاوت به آیین باب و آینده‌ی آن بود. جریان کوچک‌تر که حامیانش به میرزا یحیی ازل به عنوان رهبر خود نگاه کرده و به همین خاطر به ازلیان مشهور شدند، همچون روحانیت شیعی، به پیشبرد اهداف خود از طریق اقدام سیاسی گرایش یافت. اما اکثر بابیان به تدریج به سویی دیگر حرکت کردند. میرزا حسینعلی، ملقب به بهاء‌الله، برادر بزرگتر یحیی ازل و یکی از چهره‌های شاخص اجتماع بدشت، گذار تدریجی بدنه‌ی اصلی جامعه‌ی بابی آن زمان را به سمت جهان‌بینی جدیدی رهبری نمود که هرچند از نظر مقدمات الهیاتی-فلسفی خویش پیوندی کامل با آیین و اندیشه بابی داشت، راه به سوی درکی تازه از جامعه‌ی انسانی و ارائه‌ی تعریفی نو از رابطه‌ی متقابل فرد و جامعه می‌گشود.

آیین بهائی، در جستجوی مخاطبی جهانی

یکی از مهمترین دستاوردهای دعوت باب موفقیت آن در بازتعریف آرمان‌های شیعی و در نهایت، خود دین بود. بسیاری از پیروان باب در آغاز خود را حامیان قیامی خونین می‌دانستند که برخی آموزه‌های شیعی از قرن‌ها پیش وعده داده بودند، اما نوشته‌های باب به تدریج تصویری که از این قیام در ذهن مخاطبان خود وجود داشت را تغییر داد تا آن را از نبردی فیزیکی برای غلبه نهایی ایمان بر کفر، به فصلی نو در تلاش انسان دینی برای تعالی معنوی خود بدل کند.^{۱۱} از نگاه باب، هر دین ضمن آفرینش انسانیتی نو مقدمه حرکت به سمت آینده، و به سوی دین فردا و انسانیت فردا را نیز فراهم می‌آورد. به این ترتیب، تاریخ بشر حدیث مکرر ظهور انسان‌هایی شد که یکی پس از دیگری خلق مدام انسانیت را رقم می‌زنند. ظهور پیامبر جدید جلوه‌ی دوباره‌ی "مشیت اولیه"ی الهی بود، و فرصتی تازه برای بشر تا یک‌بار دیگر سرنوشت خویش را در انطباق با اراده‌ی خالق هستی بازنویسی کند.

به‌رغم تمایزات انقلابی تصویری ارائه شده توسط سید علی محمد باب از دین، این بازتعریف پیوندی عمیق با جهان‌بینی شیعی داشت. از همین رو، آموزه‌های بابی عملاً مخاطبین خود را نیز در میان شیعیان جستجو می‌کردند. این آیین بهائی بود که قابلیت جهان‌بینی جدید را برای ارتباط با مخاطبی جهانی آشکار ساخت. حرکتی که بدو به عنوان جنبشی درون‌دینی آغاز و به شکل‌گیری یک هویت جدید دینی منتج شده بود، در نگاه بهائی قابلیت خود را برای شکل بخشیدن به گفتمانی بین‌الادیانی فاش نمود. این قابلیت حاصل تأکید بر "مقام

و نمی‌توان یکی را باطل‌کننده‌ی دیگری دانست. آنچه معمولاً به نسخ تعبیر می‌شود، تبدیل احکام دینی قدیم با اتکا به اقتدار فرهوشی پیامبر جدید است، تغییری که نه به معنای ابطال آیین قبل، که نتیجه‌ی ناگزیر ناشکیبایی متولیان آن در برابر نوآوری دینی بوده است. (بهاء‌الله، اقتدارات و چند لوح دیگر، ص ۴۷)

^{۱۱} سعیدی، نادر، دیالکتیک شمشیر و جهاد در آثار حضرت باب،

توحید" پیامبران الهی به عنوان حقیقت اصلی وجود ایشان بود.^{۱۲} هرچند که پیشتر نیز در قرآن از وحدت انبیای الهی سخن رفته بود، علمای اسلامی بیشتر به روئینایی دانستن این وحدت و تأکید بر تفوق پیامبر اسلام بر انبیای سلف گرایش داشتند. اما تأکید باب بر مشیت اولیه به عنوان حقیقت اصلیه همه پیامبران الهی عملاً این نگاه را زیر و رو ساخته بود. آموزه‌های بهائی کوشیدند تا نشان دهند که چگونه این تأکید می‌تواند راهگشای تحقق نگاهی باشد که همه‌ی ادیان را در مقام یک کل واحد و یک جریان مداوم به تصویر می‌کشد.^{۱۳} بر این اساس، تفاوت بین ادیان به تفاوتی ظاهری بدل می‌شد که حاصل شرایط متفاوت زمانی و مکانی شکل‌گیری هر یک از آنها بود.^{۱۴}

تأکید آموزه‌های بهائی بر مقام توحید پیامبران الهی، بر وحدت اساس ادیان، بر مشروط نبودن ظهور پیامبر جدید به نسخ شریعت قبل، و بالاخره بر لزوم معاشرت صمیمانه پیروان ادیان با یکدیگر^{۱۵}، چهره‌ای کثرت‌گرا به آیین نوظهور بخشید و امکان‌گذار پیروان آن از تعصبات دینی نهادینه شده در جامعه‌ی ایران قرن نوزدهم را فراهم کرد.^{۱۶} از قضا، همین‌گذار، نخستین غیرشیعیان را نیز به سوی آیین جدید جلب نمود. بهائیان که در آغاز عموم مخاطبین دعوت بهاء‌الله را در میان پیروان باب و رسول اسلام جستجو می‌کردند، در جریان تعاملات روزمره‌ی

^{۱۲} "از قبل دو مقام از برای شمس مشرقه از مشارق الهیه بیان نمودیم یکی مقام توحید و رتبه‌ی تفرید، چنانچه از قبل ذکر شد 'لانفرق بین احد منهم'، و مقام دیگر مقام تفصیل و عالم خلق و رتبه‌ی حدودات بشریه است، در این مقام هر کدام را هیكلی معین و امری مقرر و ظهوری مقدر و حدودی مخصوص است چنانچه هر کدام به اسمی موسوم و به وصفی موصوف و به امری بدیع و شرعی جدید مأمورند..." (بهاء‌الله، ایقان، ص ۱۴۷)

^{۱۳} "...به کدام عقل و درایت، ظهور الهی و طلوع عز صمدانی معلق به نسخ شریعت قبل است. بسا از مظاهر الهیه که آمده‌اند و تأیید احکام قبل فرموده‌اند و مجری داشته و ثابت نموده‌اند، چه که حکم مظهر قبل به عینه حکم مظهر بعد است که از قبل نازل شده، الیوم اگر نفسی فرق گذارد و مابین احکام الهی و مظاهر عز صمدانی [یعنی پیامبران الهی] فصل مشاهده نماید از توحید خارج بوده و خواهد بود." (بهاء‌الله، اقتدارات، ص ۴۷)

^{۱۴} "جمع احکام شریعت الهی مطابق عقل است زیرا دین منقسم به دو قسم است * یک قسم تعلق به روحانیات دارد و آن اصل است * قسم دیگر تعلق به جسمانیات یعنی معاملات دارد * آن قسمی که تعلق به روحانیات و الهیات دارد تغییر و تبدیل نیافته جمیع انبیاء به آن مبعوث شده‌اند و تأسیس فضائل عالم انسانی نموده‌اند * یعنی پرتوی از شمس حقیقت بر عالم اخلاق زد روشن کرد و فیضی از رشحات ابر عنایت رسید و کشتزار حقیقت سبز و خرم شد * این اساس جمیع انبیا است و تعلق به عالم اخلاق و عرفان دارد و یکی است و حقیقت است زیرا حقیقت تعدد قبول نمی‌کند * و اما قسم دیگر از دین الهی که تعلق به اجسام و احکام دارد به اقتضای زمان و مکان تغییر و تبدیل پذیرد * مثلاً در زمان موسی در تورات به اقتضای آن زمان ده حکم قتل بود * اما در زمان مسیح زمان اقتضا نمی‌کرد این بود که تغییر کرد * مثلاً در تورات قصاص چشم به چشم بود و این که اگر کسی دندانان کسی را بشکند دنداننش را بشکند اگر کسی دزدی کند دستش ببرند * آیا حالا می‌شود چنین کاری کرد یا آنکه می‌شود کسی سبت بشکند او را بکشند یا کسی سب پدرش کند او را قتل نمایند * حالا ممکن نیست، ممتنع است زیرا زمان اقتضا ندارد * پس واضح شد شریعت الله دو قسم است * یک قسم روحانی است که تعلق به عالم اخلاق و عرفان و فضائل عالم انسانی دارد، هیچ تغییر و تبدیل پیدا نمی‌کند همیشه یکی است * قسم دیگر که تعلق به اخلاق ندارد به اقتضای زمان تغییر پیدا می‌کند * اما اصل دین الله اخلاق است اشراق عرفان است فضائل انسانی است." (خطابات عبدالبهاء، جلد یک، صص ۷-۱۵۶)

^{۱۵} "عاشروا مع الادیان بالروح و الریحان لیجدوا منکم عرف الرحمن ایاکم ان تأخذکم حمیه الجاهلیه..." (بهاء‌الله، کتاب اقدس)

^{۱۶} جان هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲)، فیلسوف دین و واضح نظریه‌ی پلورالیسم دینی، نخستین کسی بود که مفاهیم کثرت‌گرایی، شمول‌گرایی، و انحصارگرایی را برای تعریف دیدگاه‌های مختلف پیروان ادیان درباری امکان و طریق دسترسی دیگران به حقیقت دینی به کار گرفت. به باور هیک آموزه‌های بهاء‌الله بارزترین مصداق همان چیزی هستند که او کثرت‌گرایی می‌نامد:

"But the most explicit teaching of pluralism as religious truth comes from the region between east and west, namely Iran (Persia). It was here that the nineteenth-century prophet Baha'u'llah taught the ultimate divine reality is in itself beyond the grasp of the human mind, but has nevertheless been imaged and responded to in different historically and culturally conditioned ways by the founders of the different faith traditions. The Baha'i religion which he founded continues to teach this message in many countries today." (Hick, *The Fifth Dimension*, p.85)

خویش با پیروان دیگر ادیان، و بطور خاص یهودیان و زرتشتیان ساکن ایران، تقریباً به طور تصادفی موجب جلب توجه اعضای این اقلیت‌ها به آیین جدید شدند.^{۱۷} مردمانی که قرن‌ها توسط اکثریت حاکم، نجس قلمداد می‌شدند تحت تأثیر نگاهی قرار گرفتند که وجود هرگونه اختلاف ذاتی میان آنها و دیگر هم‌میهنانشان را به شدت انکار می‌کرد و از معاشرت صمیمانه بین پیروان ادیان مختلف دفاع می‌نمود. طی چند دهه، تعداد قابل توجهی از یهودیان و زرتشتیان ایران جذب آیین جدید شده و به آن پیوستند.

استقبال اقلیت‌های مذهبی ایران از آیین بهائی مقدمه‌ی گسترش آن در میان دیگر اقوام غیرمسلمان شد. به تدریج دامنه‌ی دعوت بهائیان از یک سو به هند و چین و از سوی دیگر به اروپا و آمریکا کشیده شد. عبدالبهاء، فرزند و "مُبیّن"^{۱۸} آثار بهاء‌الله، در سخنرانی‌ها و مکاتبات متعدد خویش خطاب به افراد و جمعیت‌های گوناگون در آسیا، اروپا، و آمریکا از آرزوی خود برای گسترش تفاهم و تعامل میان مذاهب و ملیت‌های مختلف دفاع نمود، و بر لزوم گذار از تعصبات گذشته تأکید کرد.^{۱۹} از نگاه او، اختلافات میان پیروان ادیان انعکاس غفلت مردم از "حقیقت ادیان" و دلبستگی ایشان به تقالید آبا و اجدادی بود،^{۲۰} تقالیدی که البته گوناگون و رنگارنگند. عبدالبهاء کوشید تا نشان دهد که چگونه می‌توان با پرورش روحیه‌ی جستجوگر آدمی (تحرّی حقیقت)، راه را برای گذار او از تعصبات و باورهای جزمی و تلاش برای کشف حقیقت در دل جلوه‌های گوناگون آن در عالم انسانی گشود- گذاری که تفاوت‌ها را از عوامل تفرقه به "جلوه و رونق" بشریت بدل می‌نمود.^{۲۱} از دل سرزمینی که قرن‌ها برای تحمیل یک‌جانبه و بعضاً خصمانه‌ی وحدت دینی بر جامعه به انحاء مختلف تلاش کرده بود، اکنون آیینی سر برآورده بود که می‌کوشید مروج اتحادی برخاسته از گفتمانی آزاد و برابر بین ادیان، ملل، و اقوام مختلف باشد.

به این ترتیب، آیین بهائی به تجدید نظر درباره‌ی ماهیت عملکرد دین در ایجاد وحدت در جامعه پرداخت. اگر پیشتر کارکرد دین در یک دست کردن جامعه، و شکل بخشیدن به هویت مشترک برای اعضای آن، محل توجه رهبران جامعه‌ی ایران قرار گرفته بود، اکنون آموزه‌های بهائی از نقش بالقوه‌ی آن در درنوردیدن تمامی مرزهای جداکننده‌ی انسان‌ها سخن می‌گفتند. از این منظر آنچه دین را عامل وحدت می‌ساخت، نه ضرورتاً خصلت

^{۱۷} سوزان استایلز مانک، *گروش اقلیت‌های مذهبی به آیین بهایی: برخی مشاهدات مقدماتی*.

^{۱۸} مفسّر

^{۱۹} "...لهذا اگر به موجب تعالیم الهی که بر جمیع انبیاء نازل شده عمل نمائیم یقین است تأثیر کند * و آن این است که به کلی تقالید را ترک کنیم و از تعصبات مذهبی و جنسی و سیاسی و وطنی بگذریم و با جمیع طوائف عالم محبت و مهربانی نمائیم خدمت به عالم انسانی کنیم و جمیع خلق را بنده‌ی خداوند و مظهر الطاف پروردگار دانیم." (عبدالبهاء، *خطابات*، جلد یک، ص ۶۱)

^{۲۰} "جمیع ملل عالم باید آنچه شنیده‌اند بگذارند، نه به هیچ ملتی متمسک باشند و نه از هیچ ملتی متنفر * شاید آن ملتی را که متنفر است آن حق باشد و آن ملتی که به آن متمسک باطل باشد وقتی که آنها را ترک کرد نه ملتی را متمسک نه ملتی را متنفر آن وقت تحرّی حقیقت می‌کند و عاقبت ملاحظه می‌نماید که حقیقت ادیان الهی یکی است اختلاف در تقالید است." (عبدالبهاء، *خطابات*، جلد یک، ص ۱۴۱ و ۱۴۲)

^{۲۱} "اگر معترضی اعتراض نماید که طوائف و امم و شعوب و ملل عالم را آداب و رسوم و اذواق و طبایع و اخلاق مختلف و افکار و عقول و آراء متباین با وجود این چگونه وحدت حقیقی جلوه نماید و اتحاد تام بین بشر حاصل گردد. گوئیم اختلاف به دو قسم است یک اختلاف سبب انعدام است و آن نظیر اختلاف ملل متنازعه و شعوب متباززه که یکدیگر را محو نمایند و خانمان را براندازند و راحت و آسایش سلب کنند و خونخواری و درندگی آغاز نمایند و اختلاف دیگر که عبارت از تنوع است آن عین کمال و سبب ظهور موهبت ذوالجلال. ملاحظه نمایند گل‌های حقائق هر چند مختلف‌النوع و متفاوت‌اللون و مختلف‌الصور و الاشکالند ولی چون از یک آب نوشند و از یک باد نشو و نما نمایند و از حرارت و ضیاء یک شمس پرورش نمایند آن تنوع و اختلاف سبب از دیداد جلوه و رونق یکدیگر گردد چون جهت جامعه، که نفوذ کلمه‌ی الله است، حاصل گردد این اختلاف آداب و رسوم و عادات و افکار و آراء و طبایع سبب زینت عالم انسانی گردد." (عبدالبهاء، *مکاتیب*، جلد یک، ص ۳۱۷ و ۳۱۸)

هویت‌بخش آن، که توان آن در نزدیک ساختن انسان‌ها به‌رغم اختلافات قومی و نژادی و ملی و مذهبی بود.^{۲۲} آثار بهائی از یک سو تأکید نگاه دینی بر هویت واحد همه‌ی انسان‌ها، بر وحدت آنها در مقام آفریدگان خدا، و بر سهم مشترک تمامی آنها از موهبت‌های الهی را به عنوان عوامل اصلی وحدت‌بخش دین ستودند، و از سوی دیگر منازعات دینی و اختلافات مذهبی را نتیجه‌ی جهالت و تقلید کورکورانه‌ی پیروان ادیان مختلف دانستند. این عملاً نقد آن دیدگاهی بود که ایجاد و تحکیم وحدت در یک جامعه را محصول تحمیل هویتی واحد بر کل اقشار آن جامعه می‌دانست، و دفاع از این موضع بود که عامل اصلی ایجاد وحدت، درک انسان‌ها از خاستگاه و مقصد مشترک همه‌ی آنها با وجود تمامی گوناگونی‌هاست، درکی که -از نگاه آثار بهائی- اندیشه‌ی دینی به بهترین وجه قادر به ایجاد آن بود.

لزوم جدایی دین و سیاست

رویکرد کثرت‌گرایانه‌ی آیین بهائی به دین به بازتعریف نقش حاکمیت سیاسی در دفاع از دین نیز منجر شد. آموزه‌های بهائی با تأکید بر ضرورت تعامل صمیمانه میان پیروان ادیان و لزوم اجتناب ایشان از "حمیت جاهلیه"^{۲۳}، به دفاع از آزادی مذهب و عقیده پرداختند و از حاکمان سیاسی برای ایفای نقش در جهت پاسداشت و ارتقاء این آزادی‌ها دعوت به عمل آوردند.^{۲۴} چنین موضعی، منعکس‌کننده‌ی نگاهی تازه به رابطه‌ی دو نهاد دین و سیاست بود- نگاهی که آثار بهائی موکداً گوشیدند تا به تعریف و تشریح ابعاد مختلف آن پردازند. آموزه‌های بهائی بر ضرورت جدایی دین و سیاست تأکید نموده و رؤسای دین را از دخالت در مسائل

^{۲۲} ... دین باید سبب وحدت عالم انسانی باشد نه سبب اختلاف. هر دینی که حق است، لابد قبائل مختلفی را متحد می‌کند. دین اگر سبب وحدت عالم انسانی نشود البته نباشد بهتر است. دین باید از الهی تعصب کند اگر چنانچه تعصب را زائل نکند دین نیست زیرا دین متابعت حق است. پروردگار جمیع خلق را دوست می‌دارد، با جمیع خلق در صلح است به جمیع خلق مهربان است. ما باید متابعت خدا بکنیم، جمیع خلق را دوست داشته باشیم به کل مهربان باشیم. پس باید از تعصب جنسی و تعصب وطنی و سیاسی و مذهبی بگذریم و تحری حقیقت کنیم. زیرا این تعصبات سبب اختلاف بین بشر است. این تعصب سبب است که خون‌ها ریخته می‌شود. این تعصب سبب است که مادران بیچاره در قتل فرزندان فریاد و ناله و گریه و فغان می‌کنند. این تعصب سبب است که پدرها بی‌پسر می‌شوند. این تعصب ممالک عالم را سبب خرابی می‌گردد. این تعصب سبب اضطراب عالم شده و می‌شود. اما اگر این تعصبات نماند جمیع بشر با یکدیگر به نهایت محبت الفت می‌کنند. مقصد این است که ما باید متابعت خدا کنیم و سیاست الهی را جاری نماییم. خدا خواسته که ما نور باشیم چرا ظلمت باشیم، خدا خواسته مظهر رحمت باشیم چرا مظهر غضب گردیم. خدا جمیع بندگانش را دوست می‌دارد ما چرا نباید دوست داشته باشیم. (عبدالبهاء، خطابات، جلد یک، صص ۳-۲۵۲) ^{۲۳} "... ایاکم ان تأخذکم حمیة الجاهلیة بین البریة کل بدء من الله و یعود الیه انه لمبدء الخلق و مرجع العالمین." (بهاءالله، کتاب اقدس)

^{۲۴} "یا اولیائی و اصفیائی این مظلوم در لیالی و ایام ناس را به افق اعلی دعوت نمود و مقصود آنکه کل را هدایت فرماید و به صراط و بناء عظیم آگاه نماید تا ضغینه‌های مشتعل و تجنب‌های مانع از میان برخیزد و کل در یک حلقه جمع و در یک هوا پرواز نمایند، محو کتب و جهاد و اخذ اموال در این ظهور نهی شده است... امید آنکه از همت اولی الامر، یعنی ملوک و سلاطین که مظاهر قدرت حق‌اند، این امر را تأیید نمایند تا کل فارغ و آزاد شوند و به خود و بما یصلح امورهم مشغول گردند" (امر و خلق، جلد ۳، صص ۲۲۳ و ۲۲۴)

"وجدان انسانی مقدس و محترم است و آزادگی آن باعث اتساع افکار و تعدیل اخلاق و اطوار و اکتشاف اسرار خلقت و ظهور حقائق مکنونه‌ی عالم امکان است... ضمائر و افکار در حیطة احاطه‌ی مالک الملوک است نه ملوک و جان و وجدان بین اصبعی تقلیب ربّ قلوب است نه مملوک لذا دو نفس در عالم وجود هم افکار در جمیع مراتب و عقاید موجود نه، الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق از حقائق این معانی است و لکل جعلنا منسکاً از دقائق قرآنی." (امر و خلق، جلد ۳، صص ۲۲۳ و ۲۲۴)

سیاسی برحذر داشتند.^{۲۵} عبدالبهاء در یکی از آثار خود، رساله‌ی سیاسی، با مروری بر تاریخ کوشید تا آسیب‌هایی را که به واسطه‌ی دخالت‌های روحانیت شیعه در سیاست بر پیکر جامعه‌ی ایران وارد گردیده یادآور شود، و نتیجه گرفت که:

"چون مراجعت به تاریخ نمایی از این قبیل وقایع بی حد و بی پایان یابی که اساس جمیع مداخله‌ی رؤسای دین در امور سیاسیّه بوده. این نفوس مصدر تشریح احکام الهی هستند نه تنفیذ، یعنی چون حکومت در امور کلیّه و جزئیّه مقتضای شریعت الهیّه و حقیقت احکام ربّانیّه را استفسار نماید آنچه مستنبط از احکام الله و موافق شریعت الله است بیان نمایند دیگر در امور سیاسی و رعیت‌پروری و ضبط و ربط مهمّ امور و صلاح و فلاح ملکی و تمشیت قواعد و قانون مملکتی و امور خارجی و داخلی چه اطلاع دارند."^{۲۶}

تعبیری که عبدالبهاء در عبارت فوق از تمایز میان "تشریح" و "تنفیذ" ارائه نمود، با برداشت رایج از این دو مفهوم تفاوت داشت و نمایانگر نوع رابطه‌ی دو نهاد از نگاه بهائی بود- نگاهی که روحانیت شیعی قرن نوزدهم را به دلیل مداخله در حوزه‌های که متعلق به او نبود مورد انتقاد قرار می‌داد. از نگاه عبدالبهاء، روحانیون در ایران عملاً خود را مجاز به نظارت آمرانه بر حکومت به انحاء مختلف و به طور خاص از طریق صدور فتوی می‌دانستند. آنها برای خود در مقام نائین امام زمان موقعیتی خاص قائل شده بودند، موقعیتی که به ایشان اجازه می‌داد مستقلاً برای دیگر ارکان جامعه تصمیم‌گیری نموده و این تصمیمات را با استفاده از نفوذ گسترده‌ای که در اختیار داشتند به صورت یکجانبه تحمیل کنند. در نتیجه، وضعیتی پدید آمده بود که در آن طبقه‌ای کوچک اما پرنفوذ با دخالت در مسائلی که عموماً خارج از حوزه‌ی آگاهی و شناخت آنها بود عملاً اسباب آسیب به جامعه را فراهم می‌آوردند.

بهاء الله و عبدالبهاء کوشیدند تا با اشاره به وجوه تمایز دو نهاد دین و سیاست از ضرورت حفظ استقلال آن دو دفاع کنند.^{۲۷} تمایزی که آثار بهائی بین حاکمیت سیاسی و رهبری دینی ایجاد نمودند متأثر از تفاوتی بود که

^{۲۵} "بگو ای عباد به راستی گفته میشود و به راستی بشنوید. حق جل شأنه ناظر به قلوب عباد بوده و هست و دون آن از بر و بحر و زخارف و الوان، کل را به ملوک و سلاطین و امراء واکذارده چه که لازال علم یفعل مایشاء امام ظهور بازغ و ساطع و متلاً آنچه امروز لازم است اطاعت حکومت و تمسک به حکمت." (بهاء الله، مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر، ص ۳۶۵ و ۳۶۶)
"دین از سیاست جدا است، دین را در امور سیاسی مدخلی نه بلکه تعلق دین به عالم اخلاق است و امری است روحانی و وجدانی تعلق به قلوب دارد نه عالم اجسام. روسای دین باید به تربیت و تعلیم نفوس پردازند و ترویج حُسن اخلاق نمایند ولی در امور سیاسی مداخله نمایند." (خطابات عبدالبهاء، جلد یک، صفحه ۳۳)

^{۲۶} عبدالبهاء، رساله سیاسی، ص ۳۰

^{۲۷} این نکته قابل توجه است که از منظر آثار بهائی شاید باید بیش از آنکه بر تمایز کارکردی دو نهاد دین و سیاست تأکید شود به تمایز ماهوی آن دو ناظر بود. واقعیت این است که از قرن نوزدهم تا امروز تحولاتی در کارکردهای نهاد سیاست ایجاد شده است که برای مخاطب آثار بهائی محل توجه خاص است. به طور مثال شکل‌گیری جوامع رفاه در قرن بیستم موجب شد که تأمین امکانات آموزش و پرورش عمومی، بهداشت و درمان، و حمایت از نیازمندان در زمره‌ی وظایف اولیه‌ی حاکمان سیاسی جامعه قرار گیرد. این در حالی است که آثار بهائی پیشتر این مسئولیت‌ها را بر عهده‌ی ساختارهای دینی جامعه‌ی بهائی نیز گذاشته بودند. در عمل، با شکل‌گیری جوامع رفاه قرن بیستمی، جامعه‌ی بهائی به ایفای نقش تکمیلی و ترمیمی در این حوزه‌ها مشغول شد، یعنی هر جا که حاکمیت سیاسی در انجام مسئولیت‌های خود در این زمینه‌ها با کاستی مواجه گردید تشکیلات جامعه‌ی بهائی در حد توان محدود خود کوشیدند تا این کاستی‌ها را جبران کنند. نمونه‌ی بارز آن، برای جامعه‌ی بهائیان ایران، تشکیل موسسه‌ی آموزش عالی بهائی به دنبال محروم شدن جوانان بهائی از حق ادامه‌ی تحصیل در ایران بود. عملاً به نظر می‌رسد که در این حوزه‌ها نهادهای دین و سیاست کارکردهای مشابهی را می‌توانند داشته باشند. اما در حالی که ساختارهای سیاسی جوامع امروز برای تأمین منابع مالی مورد نیاز جهت تأمین رفاه شهروندان به مالیات اجباری متمسکند، تشکیلات اداری دینی بهائی به کمک‌های اختیاری بهائیان متکی‌اند.

همین آثار بین دو مفهوم "خوف" و "خشیت"^{۲۸} قائل شده بودند.^{۲۹} آموزه‌های بهائی، ضمن پذیرش تأثیر بازدارنده‌ی خوف از نظام جزائی از ضرورت اتکای جامعه به "خشیه اللّه" به عنوان قوه‌ای مؤثرتر برای برقراری نظم اجتماعی دفاع کردند و رهبران سیاسی را به توجه به نقش نهاد دین، که از منظر این آموزه‌ها "علت ظهور خشیه اللّه" بود، دعوت نمودند.^{۳۰} عملاً، آثار بهائی به این امر ناظر بودند که در حالی که اقتدار حاکمیت سیاسی دنیای امروز به واسطه‌ی یک نظام گسترده‌ی جزایی پشتیبانی و اعمال می‌گردد، اقتدار دینی اساساً متکی بر احترام و عشق به معبود، یا همان خشیه اللّه است. آموزه‌های بهائی، دنیایی آرمانی را به تصویر کشیدند که در آن "مدنیّت الهیه" جایگزین تمدن "طبیعی"ی دوران ما، که متکی بر "قوه‌ی قوانین جزاییه و قصاص" است، می‌گردد؛ دنیایی که مردمان آن "بدون خوف از زجر و انتقام و قصاص، از جرائم اجتناب نمایند بلکه نفس جرائم را نعمت کبری و جزاء عظیم شمردند و منجذب فضائل عالم انسانی شوند".^{۳۱} آرمان‌گذار تدریجی از جهانی که در آن حاکمیت سیاسی رکن اصلی برقراری نظم و قانون در جامعه است، به دنیایی که اساساً، نه با قوه‌ی قهریه، که به واسطه‌ی ارزش‌های روحانی و هدایت‌های معنوی رهبران دینی سامان می‌گیرد در جای-جای آثار بهائی جلوه گر است.^{۳۲} با آنکه آثار بهائی پذیرفتند که در هر زمان و تحت هر شرایطی جامعه برای مقابله با

^{۲۸} "در اصول و قوانین، بابی در قصاص که سبب صیانت و حفظ عباد است مذکور و لکن خوف از آن ناس را در ظاهر از اعمال شنیعی نالایقه منع می‌نماید اما امری که در ظاهر و باطن سبب حفظ و منع است خشیه اللّه بوده و هست، اوست حارس حقیقی و حافظ معنوی" (بهاء اللّه، لوح دنیا)

^{۲۹} برای بررسی تمایز این دو مفهوم از منظر آثار بهائی، مراجعه فرمایید به:

Aram Anahid, *Iran's Islamic Theocracy and the Problem of Khashiyat*,
www.iranpresswatch.org/post/3812

^{۳۰} "به راستی می‌گویم حفظ مبین و حصن متین از برای عموم اهل عالم خشیه اللّه بوده اوست سبب اکبر از برای حفظ بشر و علت کبری از برای صیانت وری * بلی در وجود آیتی موجود و آن انسان را از آنچه شایسته و لایق نیست منع می‌نماید و حراست می‌فرماید و نام آنرا حیا گذارده‌اند و لکن این فقره محدود است به معدودی، کل دارای این مقام نبوده و نیستند * باید سلاطین ایام و علمای انام به دین تمسک نمایند چه که اوست علت ظهور خشیه اللّه فیما سواه...." (بهاء اللّه، لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی)

^{۳۱} "اما تفاوت بین مدنیّت طبیعیّه که الیوم منتشر است و بین مدنیّت الهیه که از نتایج بیت‌العدل خواهد بود فرق این است که [در] مدنیّت طبیعیّه، قوه‌ی قوانین جزائیّه و قصاص رادع و مانع خلق از ارتکاب قبیح اعمال گردد و با وجود این اینست که ملاحظه می‌نمائی که قوانین مجازات و احکام زجریه متصل در انتشار است و ابداً قانون مکافاتی در میان نه، و در جمیع شهرهای اورپ و امریک ابنیه واسعه حبسخانه‌ها به جهت زجر ارباب جرائم تأسیس و بنا شده است، اما مدنیّت الهیه نفوس بشر را چنان تربیت نماید که نفسی ارتکاب جرائم ننماید الا افراد نادره که آن ابداً حکم ندارد پس فرق است در اینکه نفوس را از قبیح و جرائم به واسطه‌ی زجر و قصاص و شدت انتقام منع نماییم و یا آنکه چنان تربیت کنی و نورانیّت بخشی و روحانیّت بدهی که نفوس بدون خوف از زجر و انتقام و قصاص از جرائم اجتناب نمایند بلکه نفس جرائم را نعمت کبری و جزاء عظیم شمردند و منجذب فضائل عالم انسانی شوند و در آنچه سبب نورانیّت بشر است و ترویج صفاتی که مقبول درگاه کبریا است جانفشانی کنند. پس ملاحظه نما که در بین مدنیّت طبیعی و مدنیّت الهیه چه قدر فرق و امتیاز است. مدنیّت طبیعی به زجر و قصاص بشر را مانع از اذیت و ضرر گردد و از ارتکاب جرائم باز دارد ولی مدنیّت الهیه چنان تربیت نماید که نفوس بشریه بدون خوف از جزا اجتناب از اجرام کنند و نفس جرم نزد آنان اعظم عقوبت گردد و به نهایت جذب و وله به اکتساب فضائل انسانی و ما به الترقی بشری و آنچه سبب نورانیّت عالم انسانی است پردازند." (عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۱، صص ۱۲۹ و ۱۳۰)

^{۳۲} هرچند چنین آرمانی برای بسیاری از مردم زمان ما ناممکن به نظر می‌رسد، ولی واقعیت این است که برای قرن‌ها نفوذ امامان و سپس علما بر جامعه‌ی شیعیان اساساً از همین جنس بود. در دوران ما نیز اقتدار کاریزماتیک کسانی چون گاندی، لوترکینگ، و ماندلا مصداق بارز چنین نفوذی است. شاید بتوان ایده‌آل بهائی را شکل بخشیدن به جامعه‌ای دانست که در آن حداقل یکی از ساختارهای اصلی قدرت، ساختاری کم‌وبیش عقلانی-قانونی است که به جای اعمال اقتدار از طریق قوه‌ی قهریه، بر پشتوانه‌ای کاریزماتیک اتکاء دارد.

نابسامانی‌های اجتماعی نیازمند یک نظام جزایی کارآمد باقی خواهد ماند^{۳۳} اما تردیدی باقی نگذاشتند که در راه خلق دنیایی گام برمی‌دارند که، نسبت به جهان امروز، نقشی ثانوی و اصلاحی برای این نظام‌ها در نظر می‌گیرد. در چنین نگاهی امید اصلاح جامعه از طریق تحمیل احکام شرع به واسطه‌ی نظام‌های قانونی، امیدی که غالباً مشوق علمای دین برای تقرب به حاکمیت سیاسی است، عملاً در حکم گریز به سمت مدنیت طبیعی به امید خلق مدنیتی الهی است - گریزی که تخفیف اقتدار معنوی دین و تضعیف استحکام اخلاقی جامعه را به دنبال خواهد داشت.^{۳۴}

این دیدگاه، رابطه‌ی دو مصدر "تشریح" و "تنفیذ" (یعنی رهبران دینی و حاکمان سیاسی) را در نگاه بهائی تحت تأثیر قرار داد. بنیانگذاران آیین بهائی تلاش برای حفظ نظم جامعه، گسترش رفاه، و رشد و تعالی انسان را مسئولیت مشترک هر دو نهاد دین و سیاست دانستند،^{۳۵} اما نشان دادند که مشارکت موفقیت‌آمیز در راه ارتقای "امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان"^{۳۶} منوط به حفظ استقلال دو نهاد دین و حاکمیت سیاسی است و کوشیدند

^{۳۳} به عنوان نمونه، عبدالبهاء در یکی از مکاتیب خود ضمن ابراز استیحاخ آیین بهائی از مراجعه به قوانین جزایی برای مواجهه با چالش‌های اجتماعی اضافه می‌کند که، حداقل در جوامع امروز، مقابله با معضلی همچون اعتیاد بدون وضع قوانین جزایی ناممکن است: "ای یاران الهی جبر و عنف و زجر و قهر در این دوره‌ی الهی مذموم ولی در منع از شرب آفیون باید به هر تدبیری تشبث نمود بلکه از این آفت عظمی نوع انسان خلاصی و نجات یابد و آلا و اوایلا علی کل من یفرط فی جنب الله."

^{۳۴} خطر اشتیاق ساده‌لوحانه برای تنفیذ احکام شرع توسط نظام‌های سیاسی، به خصوص هنگامی بیشتر احساس می‌شود که به تهدید بالقوه‌ی آن برای آزادی‌های فردی توجه کنیم. طبیعتاً تلاش دین برای تعریف انسان و تربیت عالم انسانی، آن را به حیطة‌ی خصوصی و فردی وارد می‌کند. این نکته‌ای است که عبدالبهاء از آن غافل نبوده است:

"در دین الله حریت افکار هست زیرا حاکم بر وجدان نیست غیر از خدا. اما به درجه‌ای که خارج از آداب نباشد. در دین الله حریت اعمال نیست، از قانون الهی نمی‌تواند انسان تجاوز نماید ولو ضرری به غیر نرساند چه مقصود از قانون الهی تربیت غیر و خود است چه عند الله ضرر خود و غیر یکسان و هر دو مذموم است باید در قلوب خشیه الله باشد و انسان به آنچه عند الله مذموم است مرتکب نشود لذا حریت اعمالی که در قانون است در دین نیست." (پیام آسمانی، جلد ۱، ص ۱۵۹).

تا زمانی که دین برای ارتقای اخلاقی جامعه به اقتدار معنوی خویش متکی است، این ورود به حیطة‌ی خصوصی مغل آزادی‌های فردی نیست. اما ترجمان ساده‌انگارانه‌ی اراده‌ی شارع برای ترویج راستگویی، پاکدامنی، گذشت، و فداکاری در روابط فردی به قوانین جزایی نه تنها به معنای پایمال شدن این آزادی‌ها است که در عمل تجاوز حاکمیت سیاسی به حوزه‌ی عمل دین به نام دین نیز هست. غفلت رهبران دین از این تمایزات موجب کمرنگ شدن مرزهای جداکننده‌ی دین از سیاست، فرو ریختن آنها در یکدیگر، و در نهایت آسیب به کل جامعه است.

^{۳۵} "... انجمن انسانی را تربیت و عنایت مربی حقیقی لازم و نفوس بشری را ضابط و رابط و مانع و رادع و مشوق و سائق و جاذب و اجب چه که باغ آفرینش جز به تربیت باغبان عنایت و فیوضات احدیت و سیاست عادل‌ی حکومت آرایش و لطافت و فیض و برکت نیابد. و این رادع و مانع و این ضابط و رابط و این قائم و سائق به دو قسم منقسم. حافظ و رادع اول قوه‌ی سیاسی است که متعلق به عالم جسمانی و مورث سعادت خارجه عالم انسانی است و سبب محافظه‌ی جان و مال و ناموس بشری و علت عزت و علو منقبت هیئت جامعه این نوع جلیل است. و مرکز رتق و فتق این قوای سیاسی و محور دائره‌ی این موهبت ربانیه خسروان عادل و امنای کامل و وزیرای عاقل و سران لشکر باسل هستند. و مربی و ضابط ثانی عالم انسانی قوه‌ی قدسیه‌ی روحانیه و کتب منزله‌ی سمائیة و انبیای الهی و نفوس رحمانی و علمای ربانی. چه که این مهابط وحی و مطالع الهام مربی قلوب و ارواحند و معدل اخلاق و محسن اطوار و مشوق ابرار." (عبدالبهاء، رساله سیاسیة، ص ۷ و ۸)

^{۳۶} "از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب ولکن شایسته آنکه حسب‌الاراده‌ی سلطان ایده الله و حضرات علمای اعلام و امرای عظام واقع شود. باید به اطلاع ایشان مقرری معین گردد و حضرات در آن مقر جمع شوند و به حبل مشورت تمسک نمایند و آنچه را سبب و علت امنیّت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است معین فرمایند و اجرا دارند چه اگر به غیر این ترتیب واقع شود علت اختلاف و ضوضاء گردد. در اصول احکام که از قبل در کتاب اقدس و سایر الواح نازل امور راجع به سلاطین و رؤسای عادل و امنای بیت عدل شده و منصفین و متبصرین بعد از تفکر اشراق نیز عدل را به عین ظاهر و باطن در آنچه ذکر شده مشاهده نمایند." (بهاء‌الله، لوح دنیا)

تا جامعه و به طور خاص روحانیت شیعه را به تجدید نظر در این امر تشویق کنند. از نگاه بهائیان، این نه ضرورتاً به معنای تضعیف دین، که در حکم بازگرداندن آن بر سر مسئولیتی بود که کم کم از آن غافل مانده بود.^{۳۷}

به این ترتیب آیین بهائی با دفاع از تسامح و مدارای دینی و تأکید بر استقلال دو نهاد دین و سیاست عملاً به نقد جریانی پرداخت که از زمان به قدرت رسیدن صفویه بر اسلام شیعی مسلط شده بود. تولد تشیع صفوی از بطن قرائتی مداراگرا از اسلام (یعنی قرائت متصوفه) در ابتدای قرن شانزده میلادی، و ظهور نگاه بهائی از دل ناشکیبایی‌های مذهبی ایران قرن نوزدهم، نمودار دیالکتیکی پنهان بین دو قرائت کثرت‌گرا و انحصارگرا از دین در جامعه‌ی ایران است. حاصل این دیالکتیک، در مورد نخست، ظهور حاکمیتی سیاسی و روحانیتی دینی بود که مشترکاً به واسطه‌ی برداشت انحصارگرایانه‌ی خود از دین در مسیر شکل بخشیدن به یک جامعه‌ی سیاسی-دینی یکپارچه قدم گذاشتند. در مورد دوم، حاصل آن تبلور حرکتی بود که به تدریج با اتخاذ هویتی مستقل و با تأکید بر آرمان‌های پلورالیستی خود در عمل و نظر در راه نفی انحصارگرایی دینی و دفاع از استقلال دو نهاد دین و سیاست گام برداشت.

با وجود این، طی یک قرن و نیم پس از ظهور آیین بهائی، اکثریت جامعه‌ی ایران همچنان به برداشت انحصارگرایانه‌ی علمای پرنفوذ شیعی از دین وفادار مانده و بر پیوند ناگسستنی هویت ایرانی و مذهب تشیع تأکید نمودند. در این مدت، ایرانیان دو بار- یک بار در زمان انقلاب مشروطه و بار دیگر به هنگام انقلاب اسلامی - به امید تحقق آرمان‌های برابری‌خواهانه، آزادی‌طلبانه، عدالت‌جویانه، و مردم‌سالارانه قیام کردند، اما در هر دو بار نهایتاً به تعریفی از برابری، عدالت، آزادی، و مردم‌سالاری متمسک شدند که بر برتری و غلبه‌ی اکثریت بر اقلیت صحه می‌گذاشت. بی‌تردید هنوز جامعه‌ی ایران تا رسیدن به درکی نو از این مفاهیم راهی بلند در پیش داشت.

^{۳۷} طرحی که آیین بهائی همزمان برای جامعه‌ی آرمانی آینده‌ی خویش تدوین می‌نمود از بازتعریف نقش روحانیت در سیاست فراتر می‌رفت. آرزوی بهاء‌الله، برای جامعه‌ی تازه‌تأسیس بهائی، حذف کامل طبقه‌ی روحانیت بود. آموزه‌های بهائی، طرح واگذاری اقتدار دینی (که به طور سنتی عموماً در دستان طبقه‌ای از نخبگان دینی قرار داشت) به نهادهای منتخبی را بنا کردند که امروز در سطوح محلی، ملی، و جهانی رهبری جامعه‌ی بهائی را برعهده دارند.