

**The traditionalism of the Pahlavi government and its influence on
convergence with Baha'iism**

Muhammad Nabi Salim¹ | Ahmad Ashrafi² | Hossein Jafari³

(DOI): [10.22034/mte.2023.16252.1730](https://doi.org/10.22034/mte.2023.16252.1730)

Abstract

Original Article

P 130 - 157

In the discussion of the relationship between religion and socio-political relations, the proponents of the separation of religion from politics aim to de-sanctify the political, social and moral affairs of society and reduce religious affairs to the level of commanding institutions. Political secularism by suppressing the authority and credibility of religion, and projecting the inefficiency of religious governance for worldly affairs, provides the basis for the emergence of autocratic and law-abiding systems. The problem that can be pursued in the process of transition from the constitution to the autocratic regime of Reza Shah, with the support of the Baha'i religion and the anti-Islam movement of liberalism-secularism. Based on the descriptive-analytical method, this article aims to answer the question of what role did secularism play in the connection between Bahaism and the Pahlavi government? The findings of the research show that the Baha'is, with the aim of weakening Islamic beliefs and reducing the role of religious elements in society, became increasingly connected with the modernist Pahlavi government, and in line with the Pahlavi's anti-Islamic policy, they benefited from the results of the secularist policy of this regime.

Key words: Baha'i, Pahlavi, Traditionalism, Deification, 14th century

1 - Assistant Professor, Department of History, Shahrood Branch, Islamic Azad University, Shahrood, Iran.

mohsen1967@gmail.com

2 - Assistant Professor, Department of History, Shahrood Branch, Islamic Azad University, Shahrood, Iran.

a.ashrafi1343@yahoo.com

3 - PhD student of Islamic History, Department of History, Shahrood Branch, Islamic Azad University, Shahrood, Iran. shokufa.andish@yahoo.com

Received: 2022/06/27 | Accepted: 2022/12/10



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

عرفی گرایی دولت پهلوی و تاثیر آن در هم گرایی با بهائیت

محمدنبی سلیم^۱ (نویسنده مسئول) | احمد اشرفی^۲ | حسین جعفری^۳

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/mte.2023.16252.1730](https://doi.org/10.22034/mte.2023.16252.1730)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۵۷/۱۳۰

چکیده

در بحث نسبت دین و مناسبات سیاسی - اجتماعی، طرفداران انفکاک دینت از سیاست برآنند، تا از شئونات سیاسی، اجتماعی و اخلاقی جامعه، قداست زدایی کنند و امور مذهبی را تا حد نهادهایی فرمایشی فرو کاهند. سکولاریسم سیاسی با سرکوب اقتدار و اعتبار مذهب و طرح ناکارآمدی حاکمیت دینی برای امور دنیوی، زمینه‌ی ظهور نظام‌های خودکامه و قانون‌گریز را فراهم می‌کند مساله‌ای که در فرایند گذار از مشروطه به نظام مستبد رضا شاه، با حمایت کیش بهایی و جریان اسلام ستیز لیبرالیسم - سکولار قابل پیگیری است.

این مقاله با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی، بر آن است، تا بدین پرسش پاسخ دهد، که سکولاریسم چه نقشی در پیوند بهائیت با حکومت پهلوی داشته است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند؛ که بهاییان با هدف تضعیف باورهای اسلامی و فروکاست نقش آفرینی عناصر مذهبی در جامعه، در پیوندی روزافزون با دولت تجددگرایی پهلوی، قرار گرفته و همسو با رویه‌ی اسلام ستیزانه‌ی پهلوی‌ها، از نتایج اعمال و رفتار سیاست سکولاریستی این رژیم بهره‌مند شدند.

واژگان کلیدی: بهائیت، پهلوی، عرفی گرایی، دین‌زدایی، قرن ۱۴ هـ.ش.

مقدمه

اعتقاد به عرفی گرایی یا سکولاریسم بعد از ورود تفکر غربی در ایران و رشد موسسات تمدنی

۱ - استادیار، گروه تاریخ، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی، شاهرود، ایران . mohsen1967@gmail.com

۲ - استادیار، گروه تاریخ، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی، شاهرود، ایران. a.ashrafi1343@yahoo.com

۳ - دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی، شاهرود، ایران. Shokufa.andish@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹



جدید، بستری مناسبی را برای ترویج تفکر سکولار در عصر قاجار فراهم آورد. آن چه این جریان را قوت و قدرت بیش‌تری بخشید، کنش‌گری دانش‌آموختگان فرنگ‌رفته‌ی ایرانی بود که برخی از مبادی فکری‌شان برخاسته از اندیشه غرب مدرن بود و نگاه‌شان به حکومت و اصلاح امور بر پایه‌ی تعلیمات دینی رایج در جامعه سنتی آن روزگار نبود. اگر چه این جریان فکری در هنگامه‌ی جنبش مشروطه، به هم‌صدایی با عالمان، در باره اصلاح امور پرداخت و برخی از عالمان دینی نیز تلاش کردند نوعی هم‌گرایی فکری با این طبقه فکری داشته باشند، اما با برقراری نظام مشروطه، شکاف میان روشن‌فکران و روحانیت به‌صورت جدی آشکار گشت. واقعیتی که برخاسته از تفاوت در مبادی فکری و نگرش فرهنگی این دو طیف فعال اجتماعی بود. شرایط نابسامان متأثر از بی‌ثباتی و ناکارآمدی حکومت مشروطه، دو جناح فعال جنبش؛ یعنی روحانیان و روشن‌فکران را از تداوم وضعیت و اصلاح امور تا حدی نا امید کرد. مدتی نگذشت که روحانیت حالت انزوا به خود گرفت و روشن‌فکران نیز به‌جای ارایه راه حل مشکلات بنیادین، به ظواهری از برنامه‌های ملی‌گرایانه و سکولاریستی روی کردند. در این بین اوضاع نظام بین‌الملل به‌گونه‌ای رقم خورد که انگلستان در پی سقوط حکومت تزارها و تغییر موازنه قدرت در خاورمیانه و ایران، به فکر تاسیس حکومتی مدرن و وابسته به غرب افتاد و در پی اتحادی نانوشته میان جمعی از روشن‌فکران غرب‌گرا با نماینده‌ی قشر افسران یعنی رضاخان، زمینه روی کار آمدن دولتی مقتدر و تجددخواه، اما بر پایه اعتقاد به عرفی‌سازی مبانی جامعه و مدرن‌سازی بدنه سیاسی و اقتصادی فراهم شد.

بر خلاف حکومت قاجار که تلاش داشت خود را دولتی مشروع و در ضمن، پاسدار دین و حامی نخبگان دینی نشان دهد و از این رو، در حوزه خدمات اجتماعی روحانیت کم‌تر دخالت می‌کرد، اما دولت پهلوی قصد داشت با سیاست متمرکز کردن قدرت، تمام حوزه‌های نفوذ دین و اقشار متنفذ اجتماعی و فرهنگی از جمله روحانیان را تحت نظارت درآورده و مانع از تقابل گروه‌های کنش‌گر اجتماع با برنامه‌های بلندپروازانه دولت جدید شود. در نتیجه با تاسیس نهادهایی چون: دادگستری و سازمان ثبت اسناد و موسسه وعظ و خطابه، بخش مهمی از عمل‌کرد روحانیت را مختص دولت سازد. در مرحله بعدی با اجرای سیاست‌هایی برضد فرهنگ مذهبی جامعه شیعی ایران، به اقداماتی تهاجمی نظیر: خلع لباس روحانیان و کشف حجاب و محدود کردن حیطه‌های کارکرد مقامات مذهبی دست زد.

در این میان، فرقه بهائیت، که به دنبال نقش‌آفرینی در ساختار قدرت سیاسی و اجتماعی بود، به مدد فروکاست توان مذهبیان و سیاست‌گریزی حوزه‌های علمیه و هیجان‌زدگی جامعه در برابر رواج

مدرن‌بسم، کوشید، تا ذیل شعار جدایی دین از سیاست در لایه‌هایی از ساختار حاکمیتی دوره‌ی پهلوی نفوذ کند. هم‌چنین سکولاریسم کارگزاران تجددخواه پهلوی به فرقه‌های دگراندیشی چون: بهائیت میدان داد، تا همسو با رژیم به معارضة با شریعت و تضعیف دین‌مداران بپردازد.

این مقاله در پی پاسخ به این سوال است که سکولاریسم چه نقشی در پیوند بهائیت با حکومت پهلوی داشته است؟ نیز، پرسش‌های دیگری هم به ذهن می‌رسد، از جمله: علت رویکرد به ایده جدایی دین از سیاست در بهائیت بر اساس چه مقتضیاتی بوده است؟ و ترویج مدرنیته در سده‌ی کنونی، چه تاثیری در هم‌گرایی بهائیان با سلطنت پهلوی داشت؟

۱. پیشینه تحقیق

در باره‌ی بهائیت و بهائیان در دوران پهلوی، خوش‌بختانه تالیفات چندی در دسترس خوانندگان قرار دارد که عمدتاً از جهت معرفی رجال بهایی و تاکید بر پیوند پهلوی و بهائیت مشابه هم هستند. از جمله:

- زاهدانی (۱۳۸۰) در کتاب «بهائیت در ایران» بر اساس نظریه اقتدار و جنبش‌های اجتماعی و با روش کیفی، در صدد تبیین رشد بهایی‌گری به‌مثابه‌ی عاملی در برابر مذهب رسمی بوده و زمینه‌های اجتماعی پیدایی این جنبش را مورد ارزیابی قرار داده است. در بخش سوم کتاب، تاریخ بهائیت از آغاز تا کنون مورد بحث قرار گرفته است.

- حسینیان (۱۳۸۶) در «بهائیت، رژیم پهلوی و مواضع علما»، به نقد عمل کرد بهائیان در دوره‌ی پهلوی و واکنش عالمی چون آیت‌الله بروجردی و امام خمینی در برابر نفوذ بهائیت در نظام سیاسی و جامعه عهد پهلوی دوم مبادرت کرده است و باز لحنی احساسی به مقابله روحانیت با دامنه‌ی نفوذ محافل بهایی اشاره داشته است.

- نصوری (۱۳۸۷) در مقاله «پیوند و هم‌کاری بهائیت با رژیم پهلوی» ضمن تاکید بر رویه منفعلانه شاه در برابر نفوذ بهائیت، از برنامه‌های اقتصادی و ضد مذهبی بهائیان مانند سرمایه‌گذاری یا ساخت حظیره القدس نام برده و سپس با ذکر فهرستی از فعالان بهایی، انقلاب اسلامی را پایان دوره یارگیری آن‌ها قلمداد کرده است

- اللهیاری (۱۳۸۷) در کتاب «بهائیان در عصر پهلوی» در پنج فصل به حضور بهائیان در عرصه‌ی فرهنگ و اقتصاد و ارتش و هسته قدرت رژیم پهلوی، پرداخته و کارنامه و کارکرد آن‌ها را مورد بررسی قرار داده است. بالاخص توجه مولف به حضور ایادی بهایی در ساختار دولت و تلاش برای افزایش آمار بهائیان قابل اعتنا است.

- شهسواری (۱۳۸۷) در کتاب «اسناد فعالیت بهاییان در دوره رضاشاه» که برگرفته از اسناد شهربانی و ساواک است، در چهار فصل به پیشینه تاریخی، تکاپوهای بهاییان، شبکه بهایی و اقتصاد و نیز، بهائیت و اسرائیل پرداخته و در بخش دوم کتاب، اسنادی را از فعالیت‌های تبلیغاتی بهاییان، ارتباط با بیت العدل و تقابل عالمان با آن‌ها منضم کرده است.

- حقیقت‌جو (۱۳۸۷) در اثری موجز به نام «بهائیت و رژیم پهلوی» بر آن است که پیوند بهائیت با رژیم پهلوی، پس از کودتای ۲۸ مرداد، به اوج رسید و در دو دهه آخر سلطنت، آنان را به بالاترین مقامات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی ایران رساند. اثر حاضر با لحنی احساسی و فاقد نظریه بنیادین نگاشته شده است.

- سینایی و چمن‌خواه (۱۳۸۸) در «سیاست‌های دولت پهلوی در قبال بهائیت (۱۳۳۲ - ۱۳۵۷)» این فرضیه را مطرح کرده‌اند که بهائیت به دلیل آموزه اعتقادی خود در اطاعت تام از حاکمیت و متأثر از سه متغیر سکولاریسم، تکوین دولت مطلقه و رفتار اقلیت، از شرایط مناسب برای کنش‌گری اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بهره‌مند شد. این اثر از جهت تأکید بر عامل پیوند سکولاریسم پهلوی دوم با رشد سازمانی بهائیت، با تحقیق حاضر تناسب بیش‌تری دارد.

- بهمنی (۱۳۸۸) در تحقیقی به نام «بهائیت و رژیم پهلوی» ضمن اشاره به نقش رجال بهایی در ساختار حکومتی دولت پهلوی، به فعالیت تشکیلاتی بهاییان در قالب حزب ایران نوین و استفاده از آن برای اخذ مناصب اجرایی توجه نشان داده و از حمایت دولت امریکا در تقابل بهائیت با اسلام و روحانیت شیعه سخن گفته است.

- اشتیاقی (۱۴۰۱) در کتاب «بهاییان و تحولات ایران در عصر پهلوی» طی سه فصل، ضمن بیان تبارشناسی بهائیت و نقش تحولات داخلی و خارجی در برآمدن این فرقه، به نقش آفرینی بهاییان در عرصه‌های مختلف حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عهد پهلوی و معرفی برجسته‌ترین رجال بهایی توجه داشته است.

۲. چهارچوب نظری

۱.۲. عرفی‌گرایی

عرف‌گرایی، ترجمه‌ی کلمه secularism است، که از ریشه‌ی Seculryum لاتین، به معنای عصر، نسل یا قرن اخذ شده است. سکولاریسم در زبان فارسی به نادینی‌گری، عرفی‌گرایی، جداانگاری دین و دولت اطلاق شده و به مفهوم اعتقاد به انتقال مرجعیت از نهادهای دینی به اشخاص یا

سازمان‌های غیر دینی است. (آقابخشی، ۱۳۷۵: ۳۵۱) اصطلاح Secular اولین بار، بعد از جنگ‌های ۳۰ ساله، در اروپا و احتمالاً در سال ۱۶۴۸ م / ۱۰۲۶ ش و به هنگام انعقاد قرارداد صلح وستفالی Westphalia و مقارن با عصر ظهور دولت‌های ملی در اروپا به کار رفت. جان هالیوک^۱ (۱۸۱۷ - ۱۹۰۶) اندیشمند انگلیسی این واژه را به‌طور جدی وارد حوزه‌ی اندیشه سیاسی کرد، زمانی که خواستار آن شد تا آموزش و پرورش، بهداشت و سایر خدمات عمومی از نهادهای مذهبی به دولت واگذار شود، هرچند تعریف هالیوک از سکولاریسم، بازنمایی موقعیت و مرحله فرآیند سکولاریزاسیون در غرب سده‌ی نوزدهم است، اما فرآیند تحولات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و دگرگونی‌های شگرفی که در نهاد دولت و عرصه زندگی اجتماعی رخ داد، در سده‌ی بیستم افزایش یافته و در نیمه دوم این قرن به اوج خود رسید. در این مرحله‌ی از بسط دولت مدرن که سلطه حاکمیت در جزئی‌ترین مسایل زندگی خصوصی انسان‌ها دخالت کرده و چگونگی مناسبات فرد در خانواده و حیات اجتماعی را متصور می‌شود. (آغاجری، ۱۳۸۲: ۸)

اصولاً باید توجه داشت، که سکولاریسم با توجه به مبانی معرفت‌شناختی‌اش، در هر حوزه نتایج خاصی به همراه دارد. عرفی‌گرایی قدسیت‌زدایی از حوزه‌ی اجتماع و سیاست و کلیه شوؤن بشری است. از این‌رو، به‌معنای جدایی دین از سیاست، هم به کار رفته و هم به‌معنای جدایی نهاد دین (کلیسا در مسیحیت و حوزه در اسلام) با وجود اشارات به عرفی‌گرایی در دو حوزه فوق در اندیشه سیاسی اسلامی و شیعی، اما اساساً با سکولاریسم در عالم غرب تفاوت دارد؛ زیرا عدم تفکیک جدایی ارتباط دین و سیاست از مساله تفکیک نهاد آن دو باعث خلط ابعاد عرفی‌گرایی در تحلیل عالمان مسلمان شده است. (s-haghighat.ir)

همان‌گونه که بین‌واژه‌ی سکولار (کسی که در مسایل مذهبی لادری است) و سکولاریست (کسی که بین کلیسا و دولت ارتباطی نمی‌بیند) تفکیک وجود دارد؛ بین سکولاریسم (عرفی‌گرایی) با لائیسسیسم (دین‌جدایی) اختلاف وجود دارد. سکولاریسم روندی کلی برای استقلال یافتن نهادهای مختلف اجتماعی است؛ اما لائیسسیسم به انفکاک دین از نهاد حکومت مربوط می‌گردد. با این همه، سکولاریسم، مفهوم گسترده‌تری است که لائیسسیسم یکی از زیر مجموعه‌های آن است. افزون بر این، بین اصطلاح سکولاریسم و سکولاریزاسیون نیز، تفاوت وجود دارد؛ زیرا سکولاریسم نظریه‌ای مبتنی بر فرض انگاری دین از سیاست است، لیکن، سکولاریزاسیون فرآیندی است که طی آن یک دین الهی یا یک جامعه عناصر عرفی‌رامی‌پذیرد

^۱ Jahn Halyooke

و با محور نقش اجتماعی دین، دیگر دین نمی‌تواند نقشی محوری در مرادده عمومی و اجتماعی بازی کند. (صالحی، «عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم، به نقل از: همان ماخذ پیشین») **۲.۲. بهائیت**

بهائیت، فرقه‌ای است منشعب از فرقه بابیه (منتسب به علی محمد باب) که در سده ۱۳ ق / ۱۹ م، توسط میرزا حسین‌علی نوری ملقب به «بهاءالله» و از پیروان باب پدید آمد. بر پایه تعریف منابع دانش‌نامه‌ای، گرچه «بهاییان این آیین را دین می‌خوانند، ولی مسلمانان عموماً آن را به رسمیت نشناخته‌اند و آن را فرقه‌ای منحرف می‌شمارند.» (صدری، ۱۳۷۷: ۷۳۹) این فرقه دارای گرایش‌های دینی و سیاسی خاصی است که برگرفته از شرایط اجتماعی دوران قاجار به ظهور و بروز آن یاری رساند. (فوران، ۱۳۸۳: ۲۴۶) نیز، آموزه‌های این فرقه متأثر از نحله‌ی شیخیه (منسوب به شیخ احمد احسائی) و برگرفته از باورهای شیعی نظیر اصل مهدویت است، که در ابتدا با توسل به رکن رابع (انسان کامل) و سپس ارتباط با امام زمان (عج) شکل گرفت؛ اما به تدریج دچار افکار خرافی و انحرافی گردید تا جایی که برخی رهبران بهایی ادعای الوهیت کردند. و بدین خاطر، مورد مخالفت عالمان دینی قرار گرفته و توسط جامعه سنتی مسلمان به‌عنوان فرقه‌ای ضاله و منحرف شناخته شدند. (نجفی، ۱۳۸۳: ۲۱۵)

از این رو، دو دوره‌ی خاص در کیش بهائیت قابل تمایز است: در مقطع نخست، آیین بهایی بیش‌تر به‌عنوان یک انشعاب از اسلام معرفی شده و رهبران بهایی، برای اثبات حقانیت خود از مبانی فقهی اسلام بهره می‌جستند؛ اما از سال ۱۲۸۷ ش و پس از آزادی عبدالبها از زندان، به دلیل فاصله گرفتن زعیمان بهایی از ایران و ناکامی در جذب مخاطبان اولیه و نیز آشنایی با الهیات جدید مسیحی، عملاً جهت‌گیری این آیین تغییر کرد و از صورت آشنای دین‌های توحیدی دور شد. (صدری، پیشین: ۷۴۱)

در واقع، مشکل بهائیت، آن است، که صرف نظر از باطل پذیر بودن مدعای مهدویت علی محمد باب، ادعای شریعت مستقل توسط میرزا حسین‌علی با اصل مورد پذیرش قاطبه مسلمانان یعنی خاتمیت پیامبر اسلام (ص) منافات دارد و طبعاً، هر فرقه‌ای این اصل را نپذیرد، از نظر مسلمانان، از اسلام بدور است. بدین رو، رهبران آیین بهایی، در اثبات مدعای رسالت خویش درماندند و با پناه گرفتن زیر چتر حمایت دولت‌های استعماری، بستر کنش‌گری خود در جهان اسلام و خاصه ایران را از دست دادند. تا جایی که عالمان شیعه و مفتیان سنی جدا بودن این فرقه از امت اسلام را رسماً اعلام داشتند.

۳. گفتمان سیاسی بهائیت از تقابل تا تعامل

از آن‌جا که بهائیت بر پایه تفکر بایبه بروز و ظهور داشت، لازم است تا نگرش علی محمد باب (۱۱۹۸ - ۱۲۲۹ ش) را در باره سیاست و کنش سیاسی بدانیم؛ چرا که تا پیش از برآمدن دولت نوگرایی پهلوی، بینش سیاسی باب به‌مثابه الگوی رفتار سیاسی بهائیت، شاخص عمل کرد بهائیت بود. باب در کتاب بیان، برخورد افراطی و تقابل هجومی پیروان خود در مواجهه با جامعه مسلمانان را تشویق کرده (باب، ۱۸۴۸ م: ۱۵۷) و گفته بود: «خداوند بر هر پادشاهی که به آیین بیان معتقد است واجب ساخته است که یک نفر غیر مومن به این آیین [یعنی غیر بابی] را بر سرزمینش باقی نگذارد و این امر را بر همه‌ی پیروان نیز واجب ساخته است.» (همان: ۲۶۲)

باب بر مبنای تفسیر خودساخته از سوره‌ی یوسف فرمان سرکوب مخالفان سیاسی و عقیدتی بایبه را صادر کرده و تلویحاً اشاره داشت که مسلمانانی که سر تسلیم در برابر کیش جدید فرود نمی‌آوردند، مصداق بارز فرمان الهی هستند. وی تا بدان‌جا پیش رفت که ادعا کرد مخالفان فکری بایبه، بین قبول اسلام و پرداخت جزیه مخیرند، اما در صورت نپرداختن جزیه، جان ایشان مباح است. (اعتضادالسلطنه، ۱۳۵۱: ۱۲۰) علی محمد در کتاب دیگرش، قیوم الاسما موسوم به احسن القصص پیروان خود را به قتل و غارت مخالفان دین تشویق کرده بود و در این راه، از سوره‌ای موسوم به قتال، شاهد آورده بود: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ فِي سَبِيلِ هَذَا الذَّكَرِ الْأَعْظَمِ بِالْحَقِّ عَلَى الْأَمْرِ وَ قَدْ كَانَ الْأَمْرُ فِي أَمِّ الْكِتَابِ عَظِيمًا... يَا قَرَّةَ الْعَيْنِ، حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ بَيْنَ أَيْدِينَا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ ضَمَّنَ لَهُمُ الْجَنَّةَ.»؛ یعنی پروردگار واجب گردانیده بر پیروان جنگ در این راه را ذکر اعظم [مقصود، علی محمد باب است] به حق و روی امر و این امر، در کتاب، بزرگ است. ای نور چشم من، مؤمنان (به من) را بر کشتن مخالفان ما تشویق کن که خدا در برابر این امر بهشت را وعده داده است.» (باب، پیشین: ۲۶۵)

این رویه‌ی تهاجمی، بعدها از سوی زعیمان بهائیت و در ایام تبعید در قلمروی عثمانی مورد اقتباس قرار گرفت، تا جایی که ریسان بهایی به استخدام تروریست دست زدند. از جمله به خدمت گرفتن تروریستی به نام نصیر بغدادی یا حاج عباس از سوی عبدالبها زعیم بهاییان که: «از دزدهای پرآوازه و لوطی‌های صاحب نام شهر بغداد بوده، میرغضب بها، و مطیع عبدالبها بوده. و بهاییان به دفعات بیان می‌کردند: نصیر (یا حاجی عباس) عاشق سرکار آقا [پیش‌کار عباس افندی] بود و او چندین قتل را برای خاطر آقا انجام داده است.» (آیتی، ۱۳۳۹: ج ۳، ۱۱۴) در ماجرای ترور سران ازلی مقیم در شهر عکا که توسط پیروان عبدالبها، رخ داد، زمانی که نصیر بغدادی از بیروت برای انجام عملیات تروریستی

فرا خوانده شد، چون ماهیت وی برملا شده بود، تروریست دیگری برای این کار انتخاب شد. (همان: ۱۱۵) چنان که بابیان بغداد به دزدیدن ملبوس و نقدینه و کفش و کلاه زوار اماکن مقدسه پرداخته و به تعبیر میرزا حسین علی «در اموال ناس من غیر اذن تصرف می کردند و نهب و غارت و سفک دما، را از اعمال حسنه می شمردند.» (صدری، پیشین: ۷۳۶) با این وجود، چندی نگذشت که سران بهایی از سیاست ترور به شعار عدم مداخله در سیاست روی آوردند که متأثر از شرایط زمان و مکان بود. زمانی که حسین علی بهاءالله (۱۱۹۶ - ۱۲۷۱ ش) با مهاجرت به عثمانی توانست، خود را از تکفیر عالمان شیعه ایران برهاند. برای آن که مورد تکفیر مذهبی های عثمانی قرار نگیرد، تلاش کرد، با ارایه تصویری از وجه صوفیانه آموزه های بهایی، با نفوذ در بخشی از اقدار اجتماعی عثمانی، که به مبانی تصوف گرایش داشتند، از بروز تنش های اجتماعی و فرهنگی جلوگیری کرده و موقعیت کیش نوپای خویش را مستحکم کند. البته مدعیات صوفیانه بهاءالله نشان از تقلید نارسای وی از برخی تعبیرات عارفان دارد و اصولاً چنین سیاستی، برای بهائیت چند مزیت داشت:

۱. نخست آن که به دلیل گرایش علویان ترکیه به آیین تصوف، زمینه نفوذ بهائیت در میان این بخش مهم از جامعه ی عثمانی فراهم می شد. خاصه کلام این که به دلیل نگرش عامیانه و سطحی جماعات علوی ساکن در روستاهای آناتولی، جذب پیرو در میان این گروه های اجتماعی به مراتب راحت تر از ترویج بهائیت در شهرها بود.

۲. دیگر آن که ترویج اعتقادات بهائیت، در قالب آموزه های صوفیانه، به سهولت بیش تری نسبت به فرقه ها و ادیان دیگر اتفاق می افتاد؛ زیرا رهبران بهایی از آن بیم داشتند، که هم چون: قضیه مناظره مجتهدان ایرانی و باب در سال ۱۲۲۵ ش، (نجفی، پیشین: ۱۸۳) طرح مدعیات کیش بهایی، به واکنش مفتیان عثمانی و مناظره ای دیگری، منجر شود که حاصلی جز رسوایی برای آن ها نداشت؛ اما علی رغم سیاست محافظه کارانه بهاء الله، بدینی دولت عثمانی به فعالیت های بهاییان و هراس از تنش مذهبی و اجتماعی در کشور، باعث شد تا سران بهایی به شهر عکا در فلسطین تبعید شوند؛ تبعیدی که با تجزیه ی امپراتوری عثمانی و تسلط انگلستان بر فلسطین مقارن شد. در این شهر بود که جانشین بهاءالله؛ یعنی عبدالبهاء، (۱۲۲۳ - ۱۳۰۰ ش) برخوردار از حمایت دولت غیر مسلمان و مقتدر؛ یعنی بریتانیا، سیاست اختفا و میانه روی را کنار گذاشت و دین التقاطی خود را بر مبنای ادعاهای افراطی و جسورانه خود بنیان گذاشت. چنان که پس از ادعای من بظهره الله، دعوی مهدویت و رجعت کرد و سرانجام با ادعای تجسم الهی، شعار «انا الهیکل الاعلی» را بیان کرد. (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۵۰ - ۱۵۵)

طرح مدعیات ضد قرائت رسمی از دین مبین و گروه به شعار تبلیغ علنی، ناشی از شرایط خاصی

بود که کانون رهبری بهائیت به آن دل بسته و امیدوار بود؛ یعنی حمایت نانوشته انگلستان از فرقه‌ای که به چالش با شریعت و شریعت‌مداران برخاسته بود. در واقع، بروز جنگ جهانی اول و سقوط تزارسم، که از حامیان نخستین بهائیت بود، کفه‌ی موازنه را به نفع انگلستان سنگین کرده بود. هر چند که چرخش سیاسی سران بهایی از روسیه به بریتانیا، از زمان مسافرت عبدالیهها، به اروپا در سال ۱۹۱۱ م / ۱۳۲۹ ق، شروع شد و سوابق دوستی بهاییان با انگلیسی‌ها را باید از دوره سکونت حسین‌علی بهاء‌الله در بغداد در سال ۱۸۵۲ م / ۱۲۶۹ ق، پیگیری کرد. بر پایه‌ی مرادفات دوجانبه بود که عبدالیهها، با اربابان تازه‌ی فلسطینی وارد روابط نزدیک شد، چنان‌که در مراسم خاصی، مقامات انگلیسی فلسطین به او لقب سر (Sir) دادند؛ (آیتی، پیشین: ج ۲، ۳۰۵) لقبی که از طرف شاه انگلیس عطا می‌شود و پاداش خوش خدمتی وی بود. پشت گرمی به حمایت عامل خارجی و نیز درک زعیمان بهایی از عدم کامیابی در جامعه شیعی ایران، آن‌ها را واداشت، تا به جذب پیروان جدید در آن سوی مرزهای جامعه شیعی مبادرت کنند.

در نتیجه، مرجعیت بهایی از سیاست تقابل و ترور عدول کرده و اعلام داشت، که بهائیت با سیاست کاری ندارد و تابع هر حکومتی خواهد بود که بر یک جغرافیا حاکم است. طبیعی بود که با رویکرد به چنین شیوه غیر تهاجمی، نخست، دامنه مخالفت دولت عثمانی با تحرکات بهاییان تا حدی زیادی فروکش می‌کرد و دیگر آن‌که اقلیت بهایی در پوشش شعار عدم مداخله در سیاست، مجال تازه می‌یافت تا در خفا و بی‌معارض، به فعالیت‌های تبشیری خود ادامه دهد. این سیاست، در ایران و مقارن با تضعیف نهادهای مذهبی، می‌توانست کارساز باشد. از این‌رو، در دولتی چون پهلوی که به دنبال رقبای جدیدی در برابر نیروهای مذهبی و سنتی بود، سیاست ظاهراً عدم تعهد بهائیت، مورد استقبال قرار گرفت.

آن‌چه در این میان، شایان توجه است، پیوست میان تمایلات صوفیانه مرجعیت بهایی با رویه سیاست‌گریزانه آن، در آستانه‌ی برآمدن دولت پهلوی است. گرایش بهائیت به کتمان آموزه‌های خود از طریق طرح باورهای به ظاهر عرفانی که در رویکرد به سکولاریسم در ایران پسا مشروطه بی‌تاثیر نبود. باور فرقه‌ی صوفیه به عدم مداخله در سیاست، از یک سو به تعالی جایگاه اجتماعی مشایخ تصوف و احترام و نفوذ آن‌ها در جامعه منجر شده بود و از سوی دیگر، مشروعیت اجتماعی بزرگان صوفی، باعث می‌شد تا در مواردی، حکومت‌گران فاقد مشروعیت مذهبی، برای کسب اقبال جامعه به نظام سیاسی یا تقابل با عالمان دینی، به نخله‌های دگراندیش برای به چالش کشیدن اقتدار نخبگان دینی میدان دهند، مانند سده ۱۳ هـ ق و عهد محمدشاه قاجار (نک: الگار، ۱۳۶۹: ۱۷۶ - ۱۷۷)

البته، این گمان هم وجود دارد که شاید بهائیت در هنگام اقتباس مفاهیم صوفیانه، از نحوه

مماشات و نگرش اهل تصوف به سیاست تاثیر گرفته است و یا این که برای اجتناب از تشدید چالش با کانون‌های مذهبی، در شرایط نامساعد عصر مشروطه، مدعی عدم دخالت در سیاست شده است. هر چند، به نظر می‌رسد؛ که سیاست‌گریزی رهبری بهائیت در مقطع اول کنش‌گری، عمدتاً به دلیل کاستن از حساسیت حکومت‌ها و اقشار سنتی بوده است. تاملی در رسالات عبدالبها، گوشه‌های از حقیقت را روشن می‌کند. عبدالبها، در «رساله‌ی سیاسیه» گفت‌مان عدم مداخلات سیاسی را مطرح کرده و به پیروان خود دستور تابعیت و اطاعت از نظام‌های حکومتی را صادر کرد. هرچند، او دولت و حکومت را بسیار مهم و ضروری می‌داند: «دولت و حکومت در مثل مانند رأس و دماغست و اهالی و رعیت به مثابه اعضا و جوارح و ارکان و اجزا. رأس و دماغ که مرکز حواس و قواست و مدبر تمام جسم و اعضا، چون قوت غالبه یابد و نفوذ کامله علم حمایت افرازد و به وسایط صیانت پردازد تدبیر حوایج ضروریه کند و تمهید نواتج و نتایج مستحسنه.» (عبدالبها، ۱۹۳۴ م: ۴۹)

با این همه، زعیم فرقه پیروان خود را از سیاست ورزی منع کرده و چنین نگاشت: «انجمن انسانی را تربیت و عنایت مریب واقعی نیاز است و نفوس بشری را ضابط و رابط و مانع و رادع و مشوق و سابق و جاذب واجب و این رادع و مانع، به دو قسم منقسم؛ حافظ و رادع اول قوه سیاسیه است که متعلق به عالم جسمانی و موروث سعادت خارجه عالم انسانی است و سبب محافظه جان و مال و ناموس بشری و علت عزت و علو منقبت هیئت جامعه این نوع جلیل است.... بنیان این وظایف مقدسه بر امور روحانی رحمانی و حقایق وجدانی است، تعلقی به شئون جسمانی و امور سیاسی و شئون دنیوی نداشته... مدخلی در امور حکومت و رعیت و سایش و مسوس نداشته و ندارند... این نفوس علاقه‌ای به دخالت در سیاست نخواهد داشت.» (همان: ۶) پس از عبدالبها، جانشین او شوقی افندی هم، بر پرهیز از سیاست ورزی پیروان آیین بهایی تاکید کرده و شریعت خویش را دینتی غیرسیاسی و تابع محض حکومت‌ها عنوان کرد. هرچند این رهنمودها مبنایی شد، تا بهائیان در ظاهر خود را از ورود به عرصه‌های سیاسی دور نگاه دارند؛ اما زمانی که دولت‌های اقتدارگرا و سکولار در ترکیه و ایران روی کار آمدند، شماری از پیروان بهائیت در چرخشی تدریجی، با سیاست‌مداران همسو شدند و به صورت خزنده، به مناصب سیاسی ورود پیدا کردند.

در عین حال، بهائیان، برای یکه تازی در عرصه‌ی سیاست و حذف رقیبان متنفذ خود، با بهره‌گیری از انفعال گروه‌های نخبگانی جامعه، کوشیدند، اندیشه‌ی سکولاریستی را در جامعه ترویج کنند. پس از بروز اختلاف بین رهبران نهضت ملی شدن صنعت نفت و ناامیدی جناح‌های مذهبی، زمینه برای سیاست‌گریزی و عدم مداخله عالمان دینی فراهم شد. عالمانی مانند شیخ محمد حلبی که از مبارزه با

استبداد و استعمار کناره‌جستند و اعتقاد یافتند که عرصه سیاست را وا نهند و با تقویت مبانی شریعت، زمینه‌ی ظهور امام زمان (عج) را فراهم کنند. چنین رویکردی، بزنگاه مناسبی بود، برای عناصر بهائیت چون: فرهنگ (ریمن) نخعی کارمند بهایی مسلک ضد اطلاعات ارتش که در حزب ایران فعالیت داشت و با استفاده از کناره‌جویی عالمان دینی، کوشید، تا با تاسیس کانون تشیع، نظریه‌ی جدایی دین از سیاست را تقویت کند. او با نوشتن کتاب و انتشار فتاوی مجعول متناسب به مراجع، سعی در ترویج سکولاریسم داشت. (جعفریان، ۱۳۹۰: ۱۱۳) از این‌رو، با کنار رفتن امثال شیخ حلبی و تاسیس انجمن حجتیه، مبارزه روحانیت شیعه با جریان‌های استعماری دچار تغییراتی ناخواسته شد که در ظاهر مصروف مبارزه فرهنگی با بهائیت بود.

بدین ترتیب، آنچه در ابتدا با تعالیم بهاء‌الله، از رویه تعاملی این فرقه ترسیم شده بود، با تغییر اوضاع سیاسی و انزوای متنفذان جامعه سنتی، به تکوین گفتمان جدیدی در منش سیاسی - اجتماعی بهائیت منجر شد. در نتیجه، سران بعدی بهائیت چون: عبدالبهاء، و شوقی افندی، ضمن تاکید بر پرهیز از تنش‌های مخاطره‌آفرین و تهدید کیان فرقه، سیاست‌گریزی را به مقتضای زمانه، به نفع خویش تفسیر کردند و اعلان داشتند، که هدف اصلی؛ یعنی تقویت و اشاعه بهائیت، معیار سیاست‌گریزی یا سیاست‌ورزی آن‌ها خواهد بود. در نشریه این فرقه، مساله فوق به صراحت و حتی با نقد مبانی فکری موسس فرقه، توضیح داده شد: «اوضاعی را در ذهن بیاورید که تمام اتباع یک کشور بهایی شده باشند. در این صورت اداره امور سیاسی این کشور به دست چه کسانی خواهد بود؟ مسلمانان خود بهاییان. یک فرد بهایی می‌تواند شهردار، عضو پارلمان یا رییس جمهور باشد. لذا دیانت بهایی تفکیک سکولاریستی دین از سیاست را نمی‌پذیرد. اگر قایل به جدایی دین از سیاست باشیم، عبارت «حکومت جهانی بهایی» که حضرت ولی امرالله مکررا در توقیعات خود مرقوم کرده‌اند، عبارتی متناقض‌نما خواهد شد.» (اخبار امری، ۱۳۳۴: ۱۱۹)

منظور این است، اگرچه بهاییان شعار عدم مداخله در سیاست را سر می‌دهند، اما در شرایطی که ترویج فرقه مبنا بوده و از اصول پایه است، برای بسط دین به نفوذ در ساختار نظامات سیاسی نیز می‌توان چشم داشت.

۴. زمینه‌های سکولاریسم عهد پهلوی

در عصر پهلوی، معماران ساختار فرهنگی ایران نوین، تلاش کردند با اشاعه ملی‌گرایی رسمی و تجلیاتی چون: باستان‌گرایی، زرتشتی‌گرایی، دین ستیزی و اقتدارگرایی، گفتمان جدیدی را در مقابل

پیشینه‌ی ایران اسلامی و مبانی مذهب رسمی و فرهنگ سنتی مردم ایران قرار دهند. باستان‌گرایی به‌مثابه عامل تقابل با سنت و مذهب، به جنبشی از بالا و دولت محور تبدیل گردید و بر خلاف دوره‌ی پیشین، نه از سوی نخبگان که از جانب هیئت حاکمه القا و ترویج می‌گردید. (کریمی مله و گرشاسبی، ۱۳۹۷: ۱۵۴) این جریان که متأثر از سکولاریزه شدن جامعه غرب در سده نوزده بود، بر آن شد تا شاه را در راس هرم ناسیونالیسم ایرانی قرار داده و به نوعی وی را در جایگاه مرجعیت واحد دینی و سیاسی تثبیت کند. از این‌رو، اندیشه ورزان دربار پهلوی با خوانش آرمانی پادشاه فرهمند باستانی و احیای اندیشه‌ی شاهنشاهی ایران زمین، رضا شاه را عامل وحدت و هدایت جامعه تصویر کرده و مشروعیت دولت پهلوی را بر مبنایی غیرمذهبی استوار ساختند.

رضا خان، در ابتدای حضورش در عرصه سیاست و دوران سردار سپهی خود، یک سیاست مذهبی همسو با سنت‌گرایی و تشیع را در چارچوب جلب نظر مراجع دینی در پیش گرفته بود. وی برای ایجاد ارتباط با توده مردم، نظام اعتقادات دینی را به خدمت گرفت و وجهه‌ای از ناسیونالیسم اقتدارگرای ملی - مذهبی را به نمایش گذاشت. تا بدین وسیله، خود را ناجی ایران در نگاه مردم و حافظ دین در نگاه روحانیت جا زد. بر همین اساس، با برگزاری دسته‌جات عزاداری قزاق‌ها و اقداماتی در راستای تأمین نظر اқشار متدین، خود را فردی متشرع و معتقد به مبانی دیانت رسمی نشان می‌داد. امام خمینی^(۵) به‌عنوان شاهد و تحلیل‌گر تاریخ معاصر ایران در این باره بیان داشته است: «در محرم روضه داشت، (رضا خان) در یک‌جا بود که روضه خوانی داشت و خودش هم حاضر می‌شد. دسته‌های از قزاق‌ها راه به صف می‌کرد که من او را خودم دیدم و دسته‌های متعددی از قزاق‌ها راه می‌انداخت و آن زمان شهره بود که وی برای عزاداری به تکیه‌های تهران می‌رود. برخی بیان می‌داشتند که با پای پیاده می‌رود و در عزاداری با قزاق‌ها شرکت می‌کرد، تا آن وقتی که حاکمیت‌اش، ثبات یافت سیاست‌اش، تغییر یافت و قصد آن کرد که عالمان را سرکوب کند.» (خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۱، ۳۹۵)

اما پس از آن که رضا خان به رضا شاه تبدیل شد و بعد از آن که به براندازی قاجاران و استقرار سلطنت دودمان نوپای پهلوی موفق شد، ضمن حذف شاهزادگان و سران قبایل و رجال متنفذ ایران از صحنه قدرت، برای کنار زدن روحانیت و تضعیف مبانی اعتقادی جامعه شیعه اقدام کرد. اقدامی که به زعم محققان، به یاری روشن‌فکران لائیک انجام گرفت. (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۶۶) روشن‌فکرانی که با تشریح ابعاد سکولاریسم و ضرورت پیاده‌سازی آن، روحانیت و نهادهای دینی را به‌مثابه‌ی اولین مانع در راه اجرای اهداف تجددخواهانه تصویر کرده بودند و دست اندرکاران رژیم پهلوی مهار این نیروی اجتماعی را لازم می‌دانستند. (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۲۱) حذف روحانیان از صحنه سیاست ایران صرفاً با

خواست رضا شاه و دستور وی که بنیاد علمی خاصی نداشت فراهم نمی‌شد، بلکه با هم‌کاری روشن‌فکران سکولار مهیا می‌شد. (بلوشر، ۱۳۶۳: ۱۹۸) حقیقی که امام خمینی نیز متوجه آن شده و گوشزد کرده بود: «نمی‌شود که پذیرفت این مرد بی‌سواد خود مبتکر این کار باشد؛ زیرا که این یک شالوده‌متفکرانه بود که بی‌دستور مدبرانه اجانب قابل انجام نبود و اکنون هم پیروی از آن نقشه شوم عزم خرابی ملک را کرده‌اند.» (خمینی، پیشین: ج ۱۲، ۱۸۹)

امام خمینی، به‌عنوان نماد روشن‌فکر متعهد دینی، به درستی به عقبه فکری رضا شاه اشاره می‌کند و به‌صورت تلویحی، به نقش آفرینی تجددخواهانی غرب‌گرا چون: فروغی، تیمورتاش، داور، فیروز، تدین و... در پشت پرده برآمدن سلطنت پهلوی و برنامه‌ریزی برای مدرنیزاسیون ایران اشاره دارد. همان‌هایی که با خوانش مبانی نظری اندیشه غربی و تکیه بر اصول نوین جامعه مدنی، به ناسازگاری میان دین‌داری و ارزش‌های جوامع دموکراتیک باور داشتند و درهم تنیدگی دین و دولت را سد راه استقرار جامعه مدنی و مردم‌سالار می‌دانستند. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۷: ۲۲۵) در این دوران و در شرایطی که سخنرانی دینی، برگزاری نماز جماعت و مجلس عزاداری امام حسین^(ع)، حکم اقدام ضد حکومتی را داشت، افرادی با داعیه کارشناسی دین و اصلاح‌گری دینی، با آزادی کامل به طرح دیدگاه‌های ضد شیعی مشغول بودند. افرادی چون شریعت سنگلجی، اسدالله خرقانی، احمد کسروی، حکمی‌زاده و... در واقع، همانند شماری از جوامع مسلمان اواخر سده ۱۹ م، در ایران نیز، افتخار به دوران عظمت گذشته تمدن اسلام اهمیت فکری و فرهنگی خود را از دست داده بود و بخشی از نخبگان «از ملی‌گرایی سکولار برای توسعه جوامع خود سخن به میان می‌آوردند و تمایل داشتند، تعریف جدیدی را از اسلام ارایه دهند، که با تعاریف اروپاییان از دولت و اقتصاد سازگار و هماهنگ باشد. (لاپیدوس، ۱۳۸۷: ۷۸۵)

استقرار حکومت اقتدارگرایی رضا شاه بدون سرکوب آزادی‌های مدنی و حذف رقبای حاکمیت و جایگزینی ایدئولوژی رسمی به جای جریان اسلام‌خواه امکان‌پذیر نبود. برای تحقق اهداف دولت مدرن، یکی از موانع پیش‌رو، شاکله‌ی جامعه‌ی سنتی ایران بود که قومیت‌ها و فرهنگ‌های متعدد و مجموعه‌ای از باورهای دینی و آموزه‌های اخلاقی را شامل می‌شد. از آن‌جا که بافت جامعه‌ی مذهبی ایران اجازه تمرکز قدرت توأمان مادی و معنوی را به راس نظام سیاسی نمی‌داد؛ می‌بایست، ایدئولوژی رسمی دولت مدرن و مقتدر تعریف و تثبیت شود. در زمان قاجار، روحانیت حاکم بلامنازع حوزه معنویات و شرایع بود و با در دست داشتن محاکم شرع و ازدواج و مکتب‌خانه‌ها، از طریق قلمروی گسترده خدمات اجتماعی، مقبولیت و نفوذ اجتماعی نفوذ ناپذیر خود را ثبات و تداوم می‌بخشید؛ اما

پهلوی اول تلاش کرد با مهم جلو دادن میراث باستانی ایران و توجه به مظاهر باستانی این مرز و بوم، در مقابل میراث ایران اسلامی که عقبه‌ی فرهنگی عالمان مذهبی را شامل می‌شد، اقتدار روحانیت را مهار کند. پس، هر آن‌چه می‌توانست، ایدئولوژی دولت مقتدر را به چالش بکشد و مانع باستان‌ستایی مطلوب حاکمیت شود، را آماج حمله قرار داد. حتی با غرب‌گرایی نیز از در مخالفت خوانی برآمد تا مدعی چالش با قدرت‌های سلطه‌گر شود. (آبراهامیان، پیشین: ۱۷۸) عقبه‌ی فکری دولت پهلوی می‌خواست؛ یک ایدئولوژی که هم منتقد ایدئولوژی سنتی باشد و هم با برچیدن آن خللی در پایه‌ی مشروعیت سیاسی حکومت ایجاد نشود را در قالب ملی‌گرایی و سکولاریسم ترویج کند. از این‌رو، رضا شاه به‌ویژه در نیمه‌ی دوم سلطنت خود، سیاست‌های افراطی در تقابل با روحانیان به‌طور خاص و نهاد دین به‌طور عام در پیش گرفت که به شکل پارادوکسیکال به تقویت این نهاد و رادیکال‌تر شدن مواضع آن، در قبال حکومت کمک کرد. (آزاد ارمکی و دل‌گشایی، ۱۳۹۰: ۱۳۵)

۵. هم‌گرایی بهاییان با نظام سیاسی

اسناد تاریخی، از نقش‌آفرینی بهاییان در کودتای سوم اسفند و برآمدن رضا خان، حکایت دارد. حبیب‌الله عین‌الملک، که در جوانی کاتب آثار و مباشر عباس افندی بود (فردوست، ۱۳۷۳: ج ۲/ ۳۷۵)، بعد از تشکیل دولت کودتا، در مقام کنسول ایران در شامات، در ۶ فروردین ۱۳۰۰ ش، با روزنامه‌ی لسان العرب مصاحبه کرد و از سید ضیاء‌الدین طباطبایی به‌عنوان ناجی ایران یاد کرد. کسی که به زعم او «برای احیای روح تاریخی ایران و ترقی دادن ایرانیان نهایت کفایت را دارا است.» (اسناد موسسه تاریخ معاصر ایران، ش ۲۴ تا - ۲۸ ۱۳۹۹ ک، در: هاشمی، ۱۳۸۶: ۳۹)

شخص رپورتر هم که از او به‌عنوان طراح تاسیس سلطنت پهلوی یاد می‌شود، در انجمن زرتشتیان ایران موسوم به انجمن ناصری، رابط بین بهاییان و زرتشتیان بود و حتی جوانان زرتشتی را تشویق می‌کرد که به بهائیت بپیوندند. اقدامی که باعث نفرت زرتشتی‌ها از وی و مخالفت آن‌ها با حضور او در ایران شد. (ابادیان، ۱۳۸۳: ۱۳۸) با این وجود، رپورتر توانست، بین بهایی‌ها و زرتشتی‌ها در موافقت با تاسیس دولت پهلوی توافق ایجاد کند و بدیهی بود که هر دو اقلیت از مواهب این توافق و همراهی برخوردار شوند. در آغاز سلطنت محمدرضا شاه، که با اشغال متفقین آغاز شد؛ اجازه برقراری حکومت استبدادی به پهلوی دوم داده نشد؛ زیرا استقرار نیروی اشغال‌گر متفقین موجب آزادی نسبی مطبوعات و احزاب شده و کنش‌گران ملی و مذهبی و حتی کمونیست برای در دست گرفتن سررشته امور سیاسی کشور در تلاش بودند. محمدرضا شاه، به دلیل تنفر مردم و نخبگان سنتی از سلطنت پدرش و نیز

فضای باز سیاسی کشور، خود را پادشاهی مشروطه‌خواه تصویر می‌کرد که در سیاست دخالت نمی‌کند؛ اما در دهه‌ی ۱۳۳۰ ش، که موفق به سرکوب جنبش ملی شدن صنعت نفت و ائتلاف دو جناح ملی و مذهبی شد، گام‌های نخست را برای تحکیم دیکتاتوری خویش برداشت. در این بین، بازی‌گردانی رجال سیاسی و تضعیف مقام نخست‌وزیری، به وی کمک زیادی کرد. البته، در این بین شاه به طرف‌های مخالف امتیاز می‌داد، همانند امتیازات و احترامی که به مرجعیت شیعه و شخص آیت‌الله بروجردی اظهار کرد. بعد از جنگ عرب‌ها و اسرائیل هم که درآمد نفتی ایران چند برابر شد، تجمیع ثروت و قدرت در دستان شاه، او را بر آن داشت، تا روند سکولاریزه کردن نظام سیاسی را با شتاب بیش‌تری دنبال کند. (ملک‌زاده بقایی، ۱۳۹۵: ۱۳۰)

گرچه، تردید نیست که عوامل متعددی در گرایش پهلوی دوم به پشتیبانی بهائیت وجود داشت، از جمله، وجود گرایش‌های ملی‌گرایانه در بهاییان و ارتباط محافل بهایی با کانون‌های سیاسی و فرهنگی جهان غرب؛ اما در واقع، استفاده از بهائیت برای تقابل با عالمان شیعه و کاهش نفوذ فرهنگی و مذهبی آن‌ها و به‌ویژه تحقق مدرنیزاسیون از طریق سنت‌زدایی، که با اجرای سیاست سکولاریزه کردن ممکن بود، از مهم‌ترین علل رویکرد پهلوی دوم به این فرقه بوده است.

از آن طرف، بر پایه‌ی پیش‌بینی متون بهایی، که مقدر کرده بود با پایان قرن اول ظهور بهائیت، پیروزی آنان آغاز خواهد شد. (حسینیان، ۱۳۸۶: ۱۲)، محافل بهاییان، از سال ۱۳۲۲ ش، فعالیت و تبلیغات خود را افزایش دادند، به نحوی که طبق دستور مرکز رهبری بهاییان در عکا، محفل بهاییان در ایران در بخش‌نامه‌ای به پیروان خود اعلام کرد که «برای وصول به سرمنزل مقصود باید در این چند ماه محدود که از آخرین سال قرن اول دوره‌ی بهایی باقی مانده به همتی بی‌نظیر و فعالیتی بی‌مثیل مراحل باقیه را بپیمایند و در این سبیل بی‌نهایت جدیت و مداومت نمایند.» (اشتیاقی، ۱۴۰۱: ۸۳) بدین ترتیب، مدتی نگذشت که دستور علنی شدن فعالیت بهاییان در ایران صادر شد.

برای شروع، یکی از اصول مورد توجه، سرمایه‌گذاری در امر تعلیم و تربیت نسل جدید بود و طبعاً آشنایی بهاییان با علوم جدید به کوشش آن‌ها برای اشاعه آموزه‌های بهائیت کمک می‌کرد. در نوشته‌ها و تعالیم بهائیت برای پیروان این فرقه، تعلیم و تربیت به عنوان رکن اصلی شناخته شده بود که به مدد آن می‌توانستند پیروان خود را برای تسریع در روند ترویج بهائیت آموزش دهند. هم‌چنین، تلاش بهائیت برای نفوذ در نهادهایی چون: سازمان آموزش و پرورش و یا رادیو تلویزیون ایران در همین راستا قابل توجه است. (اللهیاری، ۱۳۸۷: ۴۹) سرانجام هم با انتصاب فردی بهایی به نام فرخ‌رو پارسا در مقام وزیر آموزش و پرورش، بخشی از این کوشش‌ها به بار نشست. البته، ابعاد تلاشی که برای دین‌زدایی در

عصر پهلوی در نظام آموزشی توسط بهاییت شکل گرفت، به عنوان یکی از جریان‌های کمتر بررسی شده و پنهان دوران پهلوی قابل بررسی و کنکاش است تنها می‌دانیم که صحنه گردان امور مالی در رسانه‌ی ملی ایران دوره‌ی پهلوی دوم، یک ثروت‌مند بهایی به نام حبیب‌الله ثابت پاسال بود. (همان: ۱۷۳) هم‌چنان که در عرصه فیلم‌سازی مهدی میثاقیه، صاحب «استودیو میثاقیه» از باورمندان کیش بهایی، حضور پررنگ داشت. تمرکز بهاییان بر منابع مالی و اقتصادی، از راه‌های افزایش نفوذ این فرقه و کمک به توسعه بهاییت و حمایت از بهاییان در برابر تعرضات مخالفان عقیدتی آن‌ها بود. از جمله، هژبر یزدانی ملاک و سرمایه‌دار بهایی که نفوذ و فعالیت گسترده‌ای در عرصه‌ی کشاورزی داشت و در ظاهر قصد آن داشت که کشاورزی صنعتی را در کشور توسعه دهد، اما اقداماتش با تصاحب اراضی و زمین‌خواری نیز همراه بود. (عزری، ۲۰۰۰ م: ۳۳۱) هم‌چنین، دکتر عبدالکریم ایادی، پزشک معتمد شاه، که با حضورش در دربار، شرایط مساعدی را برای بهاییان رقم می‌زد. به اعتراف ارتشبد فردوست: «دکتر عبدالکریم ایادی نیز، چون: صاحبان قدرت جامعه بهایی تلاش می‌کرد، مشکلات بهاییان را در نفوذ در ساختار قدرت با لابی‌گری حل کند، من نیز به همراه او در محافل و مجالس بهاییان شرکت می‌کردم و به وضوح می‌دیدم صاحبان قدرت و ثروت و کارخانه‌داران از جامعه‌ی بهایی هستند.» (فردوست، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۰۲) فرد بهایی دیگر و موثر در دولت و دربار شاه، امیر عباس هویدا بود که پس از ایادی دومین شخصیت موثر بهاییان در دستگاه سیاسی بود. امیر عباس که در ۲۸ بهمن ۱۲۹۷ ش، در تهران و در یک خانواده‌ی بهایی متولد شده بود، فرزند حبیب‌الله عین‌الملک بود که سال‌های متمادی، در مقام سفیر ایران در لبنان، عربستان و دیگر کشورهای عربی خدمت می‌کرد و همو زمینه رشد امیر عباس را فراهم آورد. عباس با استخدام در وزارت خارجه کار خود را آغاز کرد و سپس مستشار سفارت ایران در ترکیه شد؛ اما مدتی بعد در کابینه‌ی حسن‌علی منصور، به مقام وزارت دارایی رسید و با قتل منصور در بهمن ۱۳۴۳ ش، به مسؤولیت خطیر نخست‌وزیری گمارده شد. نکته قابل توجه آن‌که هویدا در کابینه‌ی نخست خود، مسؤولیت‌های مهمی چون: وزارت دارایی، جنگ، اطلاعات، آموزش و پرورش و آب و برق را به هم‌کیشان بهایی خود سپرد. البته، او برای آن‌که نسبت بهایی بودن را از خود بردارد تا احساسات عمومی تحریک نشود، چندین بار به سفر زیارتی به شهرهای مقدسه قم و مشهد رفت و تلاش کرد، تا این سفرها را در رسانه‌ها بزرگ جلوه دهد، تا تصویری موجه در اذهان عمومی از خود نشان دهد. (هویدا به روایت اسناد، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۸۰)

در دوران اوج نفوذ بهاییت در ایران، ایادی بهایی در فرم‌های استخدام، مقابل مذهب صراحتاً «بهایی» می‌نوشتند. چنان‌که در سرشماری عمومی سال ۱۳۴۵ ش، سران بهاییت دستور دادند که

هنگام پرسش آمارگران، مذهب خود را رسماً «بهایی» اعلام کنند. (شهبازی، ۱۳۸۷: ۹۹). اما وقتی بهائیت در موضع ضعف قرار گرفت، خود را «مسلمان» معرفی کردند و البته که این کار را فقط به خاطر از بین بردن حساسیت مردم مسلمان ایران انجام می‌دادند و گرنه از طرف دولت پهلوی هیچ‌گونه محدودیتی برای آنان به وجود نمی‌آمد. جالب آن‌که در مقطعی، هویدا بهایی بودن خود را انکار می‌کرد و وقتی از او سوال شد که آیا راست است که شما بهایی هستید؟ پاسخ داد: من اساساً لائیک هستم و به هیچ دین و مذهبی اعتقاد ندارم. (همان) جالب توجه است که بهاییان که در ابتدا، خود را به اصل عدم مداخله در امور سیاسی متعهد می‌دانستند، در پی گسترش نفوذ در ساختار رژیم پهلوی، آرزو کردند: «دیانت بهایی از سوی اولیا امور به عنوان دیانت رسمی مملکتی شناخته خواهد شد و این رسمیت به مرور ایام، منجر به تاسیس سلطنت بهایی خواهد گشت که در ظل آن، حدود و احکام مقدس اقدس ام‌الکتاب شریعت بهایی در جمیع امور شرعی و مدنی کاملاً به موقع اجرا گذاشته خواهد شد.» (مجله اخبار امری، ۱۳۳۲: ش ۳، ۱۴)

۶. سکولاریسم به مثابه‌ی حلقه اتصال بهائیت و پهلوی

سکولاریسم در دوره‌ی حکومت خاندان پهلوی با مدرنیسم و تمرکز قدرت عجین گشته بود. به بیانی دیگر، سکولاریسم در عصر پهلوی به دنبال طرد دین از همه‌ی ابعاد زندگی اجتماعی و شخصی اتباع شیعه ایران بود. برای تحقق این هدف، کارگزاران سیاسی وقت، دستگاه قضا و سیستم سنتی آموزش را از دست عالمان دینی در آوردند. از طرفی، در دوره رضا شاه با سیاست مشت آهنین، برای درهم شکستن نخبگان سنتی جامعه، از جمله روحانیان، خوانین و سران عشایر تلاش‌های چندی شکل گرفت؛ اما در دوره‌ی محمدرضا شاه این تلاش‌ها به صورت نرم‌تر اما قاعده‌مندتری و در قالب طراحی و پیاده‌سازی تدریجی یک نظام ایدئولوژیک سکولار تداوم یافت. در این فرایند، نخستین چالش دربار برای شخص شاه، حضور نخست‌وزیری چون فضل‌الله زاهدی بود که به علت ایفای نقش در کودتای ضد مصدق و حمایت آمریکا از او، موجبات نگرانی شاه را برانگیخته بود. تلاش زاهدی برای وارد نامزدهای مورد نظر خود به مجلس شورای ملی نیز، بر حساسیت شاه می‌افزود. از آن‌جا که محمدرضا شاه حاضر به تقسیم قدرت نبود، دسیسه‌های را زمینه‌سازی کرد که به کناره‌گیری یا تضعیف موقعیت نخست‌وزیر منجر شود. از جمله برانگیختن نیروهای محافظه‌کار و سنتی مجلس بر ضد کابینه حتی در سال‌های ۱۳۳۲ تا اوایل دهه ۱۳۴۰ ش، شاه و دربار او هنوز آن‌قدر، قدرت‌مند نبودند، که بتوانند به یک‌باره بیش‌تر نیروهای رقیب را از صحنه برانند. در این مقطع زمانی، چهار نخست‌وزیر

به قدرت رسیدند که همت آن‌ها مصروف سرکوب ملی‌گراها و مذهبی‌ها و طرف‌داران جناح چپ شده بود. (سینایی، ۱۳۸۴: ۴۹۰ - ۴۸۹)

از آن‌جا که مجلس، در سیستم قانونی نظام مشروطه نقشی تعیین کننده داشت شاه تلاش کرد با فرستادن وکیلانی وابسته، مجلس را به صورت فرمایشی درآورد و با تاسیس احزاب دستوری مانند: حزب مردم و حزب ملی‌ها، نمایشی مضحک از دموکراسی ارائه کند. (بشیریه، ۱۳۸۰: ۸۷) با این حال، در انتخابات مجلس بیستم احزاب فرمایشی نتوانستند، نفوذ چندانی در مجلس شورای ملی به دست آورند و ماحصل یکه تازی شاه و دربار در عرصه سیاست، روی کار آمدن علی امینی با چراغ سبز دولت دموکرات آمریکا بود. شاه که تمایل چندانی به نخست وزیری امینی نداشت، ناگزیر شد به برنامه بلندپروازانه اصلاحات امینی تن دهد؛ اصلاحاتی که معطوف به برنامه اصل چهار ترومن، در راستای جلوگیری از افتادن ایران به حلقه کشورهای کمونیستی بود. بعد از چندی، محمد رضا شاه که تحمل ارتباط فزاینده امینی و آمریکا را نداشت، کوشید شخصاً مسؤولیت کارگذاری اصلاحات درخواستی آمریکا را بپذیرد. (سینایی، پیشین: ۴۹۰ - ۴۸۹) حذف امینی از صحنه سیاست، فرصت لازم را در اختیار شاه قرار داد، تا از پروژه‌ی اصلاحات ارضی به نفع خود بهره گیرد. اصلاحات ارضی در خدمت اهداف دربار قرار گرفت تا بدین وسیله با حذف خوانین سنتی و واگذاری زمین به روستاییان، حمایت طبقه‌ی محروم جامعه را برای هواخواهی از هیئت حاکمه و رویگردانی آن‌ها از مراجع سنتی اقتدار اجتماعی؛ یعنی روحانیت و خوانین، کسب نماید.

با تضعیف یا حذف نخبگان سنتی، شاه طبقه‌ی جدیدی از قشر متوسطه شهری را که دارای تحصیلات عالی و گرایش به غرب بود، وارد دستگاه دولت کرد و این امر، بر مبنای سیاست تکوین اقشار نوپای شهری بود که به دولت و سیستم نظارتی و کارکردی آن وابسته بودند و از تعلق به مراجع و مبنای فرهنگ دینی و سنتی رها بودند. در این بین، جامعه کوچک بهایبان که دارای تحصیلات عالی، تمکن مالی و فرهنگ شهری بودند، می‌توانستند، در این جایگزینی نیروهای اجتماعی از سنتی به مدرن، جایگاه ویژه‌ای به دست آورند. افزون بر آن که اصلاحات پهلوی دوم، زمینه‌ی پذیرش نظام تک حزبی در پوشش یک‌دست شدن جامعه را فراهم می‌کرد. از همین روست، که جان فوران «نظام حزبی» را یکی «از نهادهای دیکتاتوری سلطنتی پهلوی» می‌داند و نقش آن را در کنار ابزارهایی چون: «درآمدهای نفتی، ماشین سرکوب و دیوان‌سالاری» در حفظ و تحکیم سلطنت با اهمیت تلقی می‌کند. (فوران، ۱۳۸۳: ۴۶۲)

یک نمونه‌ی بارز، حزب ایران نوین بود که متشکل از عناصر تحصیل کرده طبقه متوسط جدید بود

که جایگزین نخبگان سنتی شده بودند. (سینایی، پیشین: ۴۶۷) به باور محققان؛ حزب ایران نوین مولود پیروزی دربار در نزاع قدرت» بوده و در اصل بنا بود به تدریج کانونی برای گردهم آمدن نیروها و شخصیت‌های مترقی و میانه‌رو باشد و طبقات متوسط شهری، تکنوکرات‌ها و روشن‌فکران را جلب و بسیج نماید.» (بشیریه، پیشین: ۸۷) در این‌جا نیز، حلقه پیروان بهایی حضور داشت. آن‌ها در میان اعضای حزب ایران نوین نقشی تعیین‌کننده و حتی در بطن رهبری حزب داشتند، هر چند که از لحاظ مرام و ایدئولوژی، توسط کانون رهبری فرقه، از عضویت در هر حزب سیاسی برحذر داشته شده بودند. با این حال، از میان بیست نفر اعضای هیات اجرایی، پنج نفر شامل عطاءالله خسروانی، فرخ روپارسا، امیر عباس هویدا، منصور روحانی و منوچهر شاهقلی، که همگی از مقامات کشوری بودند، پیروی کیش بهایی بودند. (حزب ایران نوین، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۷)

این افراد تلاش داشتند تا با القای بیگانگی اسلام با فرهنگ ایرانی، مذهب را در جامعه‌ی ایران تضعیف کنند و این در حالی بود که خود به تقویت کیش بهایی می‌اندیشیدند. چنان‌که هویدا مرتب، به شاه القا، می‌کرد که اسلام دین عرب‌ها است و شایسته نیست که ما از آن پیروی کنیم و از او می‌خواست، تا بند مربوط به رسمی بودن دین اسلام را در قانون اساسی لغو نماید. هویدا به شاه می‌گفت: بهائیت یک دین ایرانی است و خاستگاه آن ایران است و از شاه می‌خواست، تا این فرقه را تحت حمایت بگیرد و موجبات رشد آن را فراهم کند. (اللهیاری، پیشین: ۱۳۰)

۷. گسترش نفوذ بهائیت در ساختار قدرت

بر پایه‌ی نظر برخی پژوهندگان، «سکولاریسم دوره‌ی پهلوی دوم را می‌توان نخستین عامل در تنظیم و اجرای سیاست‌های سه‌گانه هم‌کاری، اعطای منافع و ایجاد پایگاه قدرت دانست. البته، این عامل بیش از آن‌که به‌شيوه‌ای مستقیم به رشد دستگاه اداری و سازمانی بهائیت در ایران کمک کند، به‌طور غیرمستقیم و از طریق بر طرف کردن موانع موجود به آن یاری رساند.» (سینایی و چمن‌خواه، ۱۳۸۷: ۱۹۶) در حقیقت، چنان‌که این محققان به درستی اشاره کرده‌اند، گسترش کمی و کیفی بهائیت را نباید صرفاً محصول سیاست طراحی شده و منظم دربار، بلکه نتیجه‌ی سیاست‌های غیردینی رژیم شاه تلقی کرد که به نفع جریان‌های دگراندیش تمام می‌شد. تلاش برای مدرن‌سازی جامعه بر مبنای سکولاریسم و رویکردانی حکومت از نیروهای سنتی جامعه چون: روحانیان و خوانین، حکومت پهلوی را به‌دنبال حامیان جدیدی در ساختار قدرت انداخت. از این‌رو، با باز گذاشتن دست طبقه تحصیل‌کرده برای رشد در ساختار اداری ایران در قالب طبقه‌ی متوسطه‌ی شهری که وابستگی به مبانی سنتی

قدرت در جامعه نداشت و این بستر حاکمیت را تنها راه بقا خود می‌دانست، نوعی هم‌گرایی بین طبقه‌ی روشن‌فکر تحصیل کرده و حکومت ایجاد شد. این حرکت سکولار که چندان توجهی به وابستگی مذهبی نهادها به ساختار قدرت نمی‌کرد، فضایی مناسب برای جامعه بهایی ایجاد کرد، جامعه‌ای که از تحصیلات قابل قبول و مناسبی برای کسب وجهه فرهنگی و سیاسی برخوردار بودند. به‌ویژه که تا پیش از آن، به دلیل هم‌گرایی بین خوانین و روحانیت، امکان قدرت‌گیری ادیان و فرقه‌های دگر اندیش و بدعت‌گذار در عرصه‌ی حاکمیت چندان فراهم نبود.

به بیانی دیگر، حکومت پهلوی با تلاش برای سکولار کردن حکومت و جامعه تلاش کرد، تا یارانی برای خود به دست آورد. اولین حامیان آن طبقه روشن‌فکران غرب زده بود و دومین پشتیبان آنان فرقه‌ی بهائیت بود که تلاش می‌کرد از راه همراهی با حکومت پهلوی، در درون ساختار اداری و حاکمیتی ایران نفوذ کند. به دلیل همراهی منافع جامعه بهایی و حکومت وقت، سیاست پنهان دولت مبتنی بر بکارگیری پیروان این فرقه در ساختار نظام حکومتی بود. اگر چه اقدامات پهلوی دوم، بر خلاف پهلوی اول، با سیاست مشیت‌آهین همراه نبود؛ اما جنگ نرمی را علیه مذهب شروع کرده بود، به تعبیری، هرچند رشد بهائیت با تظاهر محمد رضا شاه به مذهب دوستی چندان سازگار نبود، اما او با تکیه بر بهائیان، مقابل فرهنگ غالب مردم و اقتدار روحانیت ایستاده و می‌کوشید: «با استفاده از تضاد بین آنان و مردم، اهرم کنترل آنان را در دستان خویش داشته باشد.» (نصوری، ۱۳۸۷: ۱۹۷) تصویب لایحه‌ی انجمن‌های ولایتی و ایالتی و عدم التزام به قسم خوردن به قرآن کریم و ایجاد سپاه دین، در کنار سپاه دانش، که مروج دین مورد پسند حکومت پهلوی بود و از شاه تصویب می‌ساخت، از محورهای اصلی رژیم پهلوی برای سکولاریزه کردن جامعه‌ی ایران بود. (کدی، ۱۳۶۹: ۳۵۴ - ۳۵۵) البته، روحانیت در این دوره، به کلی و کامل، منفعل نبود و کوشش‌های فرهنگی خود را گسترش داد و کتاب‌های مذهبی متعددی را برای روشن کردن افکار جامعه منتشر کرد و نیز، علاوه بر مهم‌ترین و موثرترین ابزار پیوست و اطلاع‌رسانی خود؛ یعنی منبر، روحانیت به ابزار اطلاع‌رسانی جدیدی چون: مجلات حوزوی و کانون‌های فرهنگی مساجد و... هم مجهز شد. (فوران، پیشین: ۴۹۸ - ۴۹۹)

سکولاریسم عصر پهلوی دوم، نخستین و مهم‌ترین عامل در رشد و گسترش بهائیت بود. سیاست رژیم بر حفظ بی‌طرفی در امور دینی افراد، سیاست‌گذاری‌های غیرمذهبی در عرصه‌ی عمومی که با تحدید قدرت روحانیت در سال‌های پس از کودتای ۲۸ مرداد همراه شد و آزادی فعالیت مذهبی برای اقلیت‌های مذهبی همگی، حکایت از سرشت و ماهیت سکولار رژیم پهلوی داشت.

تحقق این سیاست عرفی‌گرایی، به پیاده نظام نیاز داشت و بهائیان از مهم‌ترین ارکان سکولاریزه

کردن جامعه‌ی عهد پهلوی بودند. به‌عنوان نمونه، در سال ۱۳۴۴ ش، وقتی کانون رهبری بهائیت، در راستای اصل عدم مداخله در امور سیاسی، خواهان استعفای سپهبد بهایی، اسدالله صنیعی از وزارت جنگ شد، شاه به این عذر که اجازه‌ی دخالت در امور سیاسی را به احدی نمی‌دهد، مانع از استعفای صنیعی شد؛ زیرا «معتقد بود بهائیان خطری برای سلطنت وی ندارند. به‌عبارت دیگر، عناصر بهایی، به‌طور کامل، در اختیار شاه و اربابان او بودند. کارگرانی که به راحتی می‌توانستند، در راستای دین‌زدایی و با حداقل عرفی کردن دین اسلام در جامعه بسیار موثر باشند.» (نصوری، پیشین: ۲۰۸) در طی این دوره، بهائیان با بهره‌مندی از این شرایط به اجرای طرح‌های خود پرداختند. بر پایه برنامه‌ریزی رهبران بهایی در حیف، طبق یک نقشه‌ی ده ساله که برای سال‌های ۱۳۳۲ - ۱۳۴۲ ش، طرح‌ریزی شده بود، رئوس چون: افزایش تعداد پیروان بهایی در سرتاسر دنیا، افزایش تعداد مناطق بهایی نشین، افزایش چاپ آثار بهایی، خرید مکان‌های بهایی در ایران و افزایش محافل مرکزی روحانیت بهایی (شهرسواری، پیشین: ۹۸) و بالاخص تاسیس بیت‌العدل اعظم در ارض اقدس (اسرائیل) هدف‌گذاری شده بود. طراحی سه نقشه‌ی متمم ۹، ۵ و ۱ ساله دیگر نیز توسط کانون زعیمان بهایی، بر اساس هدف تقویت قدرت و نقش آفرینی بهائیان در ایران شکل گرفت و به انجمن‌های بهایی دستور داده شد، تا در راستای اصل تشویق و ترغیب در جامعه بهائیان ایران، اقدام به گردآوری اعانات کرده و کار تبلیغ را به‌صورت تخصصی و تقسیم کار دنبال کنند. (همان: ۱۰۱)

افزون بر نقش آموزه تبعیت از دولت در اندیشه بهائیت، مساله عرفی شدن کیش بهایی هم به هم‌کاری این فرقه با دولت پهلوی کمک کرد. در پی اصلاحات دوره‌ی شوقی افندی و اعلام آیین نو، تحولات ساختاری در رهبری بهائیت یا به قولی تغییر کاریزمای فردی رهبران به کاریزمای سازمانی (سینایی و چمن‌خواه، پیشین: ۲۰۷) سبب شد، تا بهائیت بر چند محور عمده نظیر جایگاه رهبر، قانون‌گرایی، هزاره‌گرایی، اصلاح اجتماعی، جهان وطنی‌گرایی و لیبرالیسم متمرکز شود و با این استحاله، بهائیت تبدیل به آیینی حامی وضع موجود شد که اطاعت از حکومت را وظیفه‌ی شرعی پیروانش می‌دانست و با حذف منصب روحانی پای در مسیر عرفی شدن گذاشت. از این‌رو، نزدیکی میان دو پدیده عرفی، یعنی بهائیت و رژیم پهلوی دوم، به همراه تایید وضع موجود از سوی آن‌ها که به‌معنای مطلوب دانستن رژیم و اکراه از هر تغییر سیاسی بود و ریشه در اصل اطاعت محض از حکومت داشت، در نهایت بهائیت را در نظر نخبگان سیاسی رژیم به‌ویژه شخص شاه به عناصری قابل اعتماد تبدیل کرد. (همان)

از آن‌جا که سیاست فرهنگی پهلوی به‌گونه‌ای سیاست تمرکزگرا با رویکردی سکولار و مدرنیته بود

که با افکار عبدالبهها و شوقی افندی که با توجه به ضرورت ترویج مبانی مدرنیسم و سکولاریسم بسط یافت، با بنیان تفکر پهلوی همزادی بسیار داشت. این درک همزادگونه‌ی پهلوی و بهائیت از جریان مدرنیسم نوعی کج فهمی از درک مبانی حقیقی مدرنیسم در غرب بود. هر دوی این جریان بزرگ‌ترین مانع رشد خود را مذهب و چارچوبه‌ی سنتی آن در جامعه ایران می‌دانستند؛ زیرا پهلوی‌ها بر خلاف قاجاریان به دنبال تعرض به محدوده‌ی قدرت معنوی روحانیت در جامعه بودند و چون این چارچوب نفوذ روحانیت، امکان رشد به فرقه‌ی بهائیت را نمی‌داد، زمینه اتحادی مخفی و گاه آشکار بین آن دو بر ضد مذهب و مذهبی‌ها، را به دست می‌داد. «در هر حال این قرابت و نزدیکی دیدگاه‌های پهلوی‌ها و بهائیت درباره‌ی مقوله‌ی تجدد در ایران، بهائیت را بر خلاف گذشته به هم‌کاری و ارتباط با حکومت مستقر وا داشت.» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۲۴۲) به دلیل چنین هم‌گرایی در برخورد با رقیبان دیرینه بود که کانون بهایی و رژیم پهلوی اتحادی نانوشته در محدودسازی دامنه‌ی مذهب و با تکیه بر شعار مدرنیسم برقرار کردند، تا بدین وسیله، پایگاه‌های سنتی روحانیت شیعه را حذف و مضمحل کنند. پیروان بهائیت به عنوان سربازان فرهنگی و اداری سلطنت پهلوی سعی در محدود کردن مظاهر مذهب در ساختار نظام اجتماعی ایران و ترویج نوعی از فرهنگ ملی در لفافه‌ی باستان‌گرایی، ملی‌گرایی و سکولاریسم کردند.

اما آن‌چه باعث فروکاست تحرکات گسترده و گاه جسورانه‌ی بهاییان می‌شد، مخالفت مرجعیت شیعه و روحانیان بود، که نقطه‌ی اوج آن را از فشار آیت‌الله بروجردی به رژیم شاه برای ممانعت از تبلیغات بهاییان تا ماجرای تخریب حظیره القدس در تهران به سال ۱۳۳۴ ش، (نک: حسینیان، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۷) می‌توان مشاهده کرد. در نتیجه‌ی این مبارزات بود، که تا حدوی از کوشش و جوشش بهایی‌ها کاسته شد و آن‌ها نتوانستند، مانند گذشته ابراز وجود کنند. از این‌رو، جهت‌گیری آن‌ها، بر نفوذ سیاسی و اقتصادی در ساختار دولت پهلوی و عرصه‌ی سرمایه‌داری ایران متمرکز شد.

نتیجه‌گیری

با مطالعه و دقت در آثار و احوال بهائیان می‌توان دریافت که بهائیت نوعی طرح‌واره و شبه‌اندیشه سیاسی است، تا یک آیین مذهبی و بررسی آثار ما را به این نتیجه می‌رساند که بهائیت از اساس یک مقوله‌ی صرفاً سیاسی است. هر چند که در ظاهر عدم مداخله در امور سیاسی از جمله‌ی تعالیم مذهبی آن است. در نتیجه، می‌توان گفت: حکومت پهلوی دست اتحاد به سوی یک طرح‌واره سیاسی دراز کرد و نه یک فرقه مذهبی. آنچه این ادعا را بیش‌تر ثابت می‌نماید، بیان ضرورت پرداختن به مدرنیسم و بسط تجدد در آثار عبدالبها و شوقی افندی است. به بیانی دیگر، پردازندگان تفکر بهایی تلاش می‌کردند، زمینه‌ها و بسترهای مناسب فکری را برای ایجاد اصلاحات سیاسی اجتماعی به تقلید از کشورهای اروپایی، در ایران اجرا نمایند. همین بن‌مایه فکری؛ یعنی مبنا قرار دادن تحولات غرب در راستای انجام اصلاحات پیش‌رو در جامعه‌ی ایران، نقطه‌ی اتصال محوری بهائیت و رژیم پهلوی شد. این امر مقدمه‌ی به‌کارگیری بهائیت در ساختار حکومت پهلوی بود. آنچه در هم‌فکری پهلوی و بهائیت تبلور یافت در قالب سکولار کردن نظام اجتماعی عصر پهلوی نمود عینی یافت؛ زیرا رژیم پهلوی با طرد صاحبان قدرت معنوی جامعه تلاش کرد محوریت آن‌ها را در انسجام و وحدت جامعه‌ی دینی ایران در هم شکند و محوریت جامعه‌ی سکولار جدید را حول محور شاه و ناسیونالیسم ایرانی انسجام دهد.

بنابراین، سکولاریسم عصر پهلوی دوم، در خدمت فراهم کردن زمینه و بستری برای رشد بهائیت در حوزه‌هایی چون: اجتماع، فرهنگ و اقتصاد واقع شد؛ اما در ضمن، الزامات تکوین رژیم مطلقه، باب دیگری بر واقعیت مناسبات متقابل بهائیان و رژیم گشوده است. در نتیجه‌ی این عامل، بهائیان سطح و کیفیت فعالیت‌های خود را ارتقا دادند و در عرصه‌ی سیاست حضوری جدی؛ اما محتاطانه نشان دادند. حتی حزب ایران نوین هم که ابزار رژیم برای تاثیرگذاری در حوزه‌هایی چون: اقتصاد و جامعه محسوب می‌شد و وسیله‌ای برای برای جلب و بسیج نیروهای جدید بود، به همین خاطر مورد توجه محافل بهایی قرار گرفت. در مجموع، در پیوست با روند عرفی‌گرایی موجود، عوامل چندی باعث پیوند بهائیت و پهلوی دوم شد:

۱. رژیم محمدرضا شاه، در راستای روند مدرنیزاسیون کشور، ناگزیر به اعمال برخی سیاست‌های سکولاریستی بود، که در تداوم روند سنت زدایی و مذهب ستیزی دوره‌های پسا مشروطه و رضا شاهی بود و می‌کوشید؛ کفه‌ی توازن قوا را به نفع دولت و عناصر تجددخواه و زیان‌نخبگان سنتی و مذهبی جامعه ایران تغییر دهد.

۲. نباید از نظر دور داشت، که پیامد سکولاریزه کردن کیش بهایی و در نتیجه، رواج باور بهاییان، به تبعیت از حاکمیت، برای دولت اقتدارگرای پهلوی، می‌توانست، به‌مثابه‌ی تضمین عدم تهدید سیاسی تلقی گردد و این امر، خیال شاه را از جانب تکاپوی سیاسی بهاییان آسوده می‌کرد.

۳. تجدد مآبی و ارتباط بهاییان با مدرنیسم و جهان غرب، آن‌ها را به‌مثابه هم‌کار دولت پهلوی در اجرای سیاست‌های سکولاریستی و تجدد مآبانه، جلوه‌گر کرده و در قبال پرداخت سهمی از قدرت و ثروت به این فرقه، هر دو طرف از مواهب تعامل و پیوند با یکدیگر بهره‌مند می‌شدند. بدین ترتیب، سیاست‌های عرفی‌گرایانه‌ی پهلوی دوم، زمینه‌ی لازم را برای رشد بهائیت در حوزه‌های سیاسی - اقتصادی و بعضاً اجتماعی و فرهنگی را فراهم کرد. حاکمیت از نیروی بالقوه بهائیت برای تهدید جناح مذهبی و سنت‌گرایان بهره برد و بهاییان نیز، از پشتیبانی رژیم برای بهره‌مندی در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی سود برد.

فهرست منابع

الف. کتاب‌ها

۱. آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
۲. آغاچری، هاشم (۱۳۸۲)، حکومت دینی و حکومت دموکراتیک، تهران، موسسه تحقیقات ذکر، چاپ اول.
۳. آقابخشی، علی (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، سازمان اطلاعات و مدارک علمی ایران، چاپ دوم.
۴. آل احمد، جلال (۱۳۴۷)، در خدمت و خیانت روشن‌فکران، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۵. آیتی، عبدالحسین (۱۳۳۹)، کشف الحیل، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول.
۶. اشتیاقی، محمدعلی (۱۴۰۱) بهائیت و تحولات ایران در عصر پهلوی، تهران، اندیشکده جنگ نرم، چاپ اول.
۷. اعتضاد السلطنه، علی‌قلی (۱۳۵۱)، فتنه باب، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات بابک، چاپ اول.
۸. الگار، حامد (۱۳۶۹) دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، انتشارات توس.
۹. اللهیاری، احمد (۱۳۸۷)، بهاییان در عصر پهلوی (نیمه پنهان ج ۳۱)، تهران، موسسه انتشاراتی کیهان، چاپ ششم.
۱۰. باب، علی محمد (۱۸۴۸ م)، بیان فارسی، نسخه خطی، [بی‌جا]، [بی‌نا].
۱۱. بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، انتشارات علوم نوین، چاپ دوم.
۱۲. بلوشر، ویپرت (۱۳۶۳) سفرنامه بلوشر، ترجمه کیکائوس جهان‌داری، تهران، انتشارات توس، چاپ اول.
۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۹۰)، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، تهران، انتشارات علم، چاپ سیزدهم.
۱۴. سینایی، وحید (۱۳۸۴)، دولت مطلقه، نظامیان و سیاست در ایران، (۱۲۹۹ - ۱۳۵۷)، تهران، نشر کویر.

۱۵. شهسواری، ثریا (۱۳۸۷)، اسناد فعالیت بهاییان در دوره محمدرضا شاه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
۱۶. صدری، محمود (۱۳۷۷)، «بهاییت»، در: دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر غلام‌علی حداد عادل، تهران، سعید محبی، ۷۳۳ - ۷۴۴.
۱۷. عبدالبهاء، (۱۹۳۴م)، رساله سیاسیة، تهران، بی نا.
۱۸. عزری، مئیر (۲۰۰۰م)، یادنامه یا خاطرات مئیر عزری، ترجمه ابراهام حاخاری، اورشلیم، [بی‌نا].
۱۹. فردوست، حسین (۱۳۷۳)، خاطرات ارتشبد فردوست، به کوشش عبدالله شهبازی، تهران، انتشارات اطلاعات.
۲۰. فوران، جان (۱۳۸۳)، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات رسا، چاپ پنجم.
۲۱. کدی، نیکی (۱۳۶۹)، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، انتشارات قلم.
۲۲. لاپیدوس، ایرام (۱۳۸۷)، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه علی بختیاری‌زاده، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
۲۳. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۷)، «جامعه مدنی و دو گونه فهم از کتاب و سنت»، در: مجموعه مقالات، (تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران)، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، زیر نظر گروه مولفان.
۲۴. مرکز اسناد تاریخی (۱۳۸۰)، حزب ایران نوین به روایت اسناد ساواک، تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، چاپ اول.
۲۵. _____ (۱۳۸۱)، امیر عباس هویدا به روایت اسناد، تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، چاپ اول.
۲۶. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، صحیفه نور، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۲۷. نجفی، محمد باقر (۱۳۸۳)، بهاییان، به کوشش رسول جعفریان تهران، انتشارات مشعر، چاپ دوم.

ب. مجلات و سایت‌ها

۲۸. آبادیان، حسین (۱۳۸۳)، «ریپورترها و تحولات تاریخ معاصر ایران»، فصل‌نامه مطالعات تاریخی، شماره ۲، بهار، صص ۱۳۹ - ۱۹۳.

۲۹. آزاد ارمکی، تقی و دل‌گشایی، بهروز (۱۳۹۰)، «مساله مدرنیزاسیون در ایران: مقایسه تطبیقی - تاریخی ایران و ترکیه در دوران حکومت رضا شاه و آتاتورک، (۱۹۴۱ - ۱۹۲۱ م)»، مجله بررسی مسایل اجتماعی ایران، دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱۲۱ - ۱۴۲.
۳۰. بهمنی، محمد (۱۳۸۸)، «بهائیت و رژیم پهلوی»، در: مجله تاریخ معاصر ایران، ش ۵۰، تابستان، صص ۳۱۷ - ۳۲۸.
۳۱. بی‌نام، (۱۳۳۸ - ۱۳۴۳)، مجله اخبار امری، دوره جدید، تهران: لجنه نشر معارف امری، شماره‌های ۲ و ۴.
۳۲. حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۶)، «بهائیت، رژیم پهلوی و مواضع علما»، در: مطالعات تاریخی، شماره ۱۷، تابستان، صص ۱۰ - ۳۳.
۳۳. حقیقت، سید صادق، «تشیع و عرفی‌گرایی» در: www.s-1/haghighat.ir/fa/articles/view/81
۳۴. سنایی، وحید و چمن‌خواه (۱۳۸۷)، سیاست‌های دولت پهلوی در قبال بهائیت (۱۳۵۷ - ۱۳۳۲)، در: فصل‌نامه سیاست، شماره ۲ (پیاپی ۳۹)، صص ۱۹۳ - ۲۱۰.
۳۵. کریمی‌مله، علی و گرشاسبی، رضا (۱۳۹۷)، باستان‌گرایی جدید و تاثیر آن بر امنیت فرهنگی - سیاسی جمهوری اسلامی ایران، در: فصل‌نامه مطالعات راهبردی، سال ۲۱، شماره ۴، زمستان، صص ۱۵۳ - ۱۸۱.
۳۶. ملک‌زاده، الهام و بقایی، محمد (۱۳۹۵)، درآمدی تحلیلی بر سیاست‌های فرهنگی - مذهبی پهلوی اول و دوم، در: فصل‌نامه گنجینه اسناد، سال ۲۶، شماره ۲، پیاپی ۱۰۲، تهران، صص ۷۶ - ۹۵.
۳۷. نصوری، محمدرضا (۱۳۸۷)، «پیوند و هم‌کاری بهائیت با رژیم پهلوی، در: مجله انتظار، ش ۲۷ - ۲۸، صص ۱۹۵ - ۲۲۲.
۳۸. هاشمی، سیدرضا (۱۳۸۶)، ردپای الحاد و وابستگی در تبار هویدا، در: مجله زمانه، مهر ماه، شماره ۶۱، صص ۳۸ - ۴۷.