

## زمینه های اجتماعی و فرهنگی پیدایش بهائیت

۱ امیر رضا خلیلی

۲ مصطفی جعفر طباری دهاقانی

۳ محمد انصاری دوگاهه

۴ علی خلجی

### چکیده

فرقه بهائیت با ادعای ارائه دیانتی جدید از قرن سیزدهم با فراز و نشیب های زیادی تاکنون به حیات خود ادامه داده است. پرسش این مقاله درباره چگونگی پیدایش بهائیت است. هدف این مقاله نشان دادن بسترهای اجتماعی و فکری آن است. یافته های پژوهش نشان می دهد پیدایش بهائیت در مقطع زمانی مشخص و با نگاه فرایندی باید تحلیل شود به همین منظور ابتدا بستر اجتماعی بررسی شد و مشخص گردید آن زمان جامعه تحت تأثیر استبداد شدید و ظلم حاکم بود و مردم هم گرفتار باورهای خرافی، بی سواد و عقب ماندگی و خسته از جنگ های ایران روس بودند. بستر دوم تأسیسی بود که با واسطه بابیه بر روی افکار شیخیه استوار شد و مرحله سوم تثبیت بود که افکار صوفیه و حمایت آنها نقش مهمی در نضج و شکل گیری بهائیت داشت. ماهیت این مقاله توصیفی تحلیلی و روش گردآوری این مقاله کتابخانه ای است.

### واژگان کلیدی

شیخیه، شیخ احمد احسائی، علی محمد باب، حسینعلی نوری، صوفیه نعمت الاهی.

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: amir.amir00690069@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: Mjd38@chmail.ir

۳. استادیار دانشگاه اهل بیت (ع)، قم، ایران.

Email: ansarimohamad1@gmail.com

۴. استاد مدعو دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: ali.khalaji110@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵

## طرح مسأله

فهم دقیق چگونگی پیدایش فرقه، افزون بر بررسی زمینه‌های اعتقادی و کلامی، وابسته به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی است که فرقه در بستر آن ظهور کرده و رشد نموده است. پیدایش فرقه‌ها پدیده‌ای چندوجهی و پیچیده است و نمی‌توان آن را تنها با یک متغیر بررسی نمود زیرا مسلم است که پیدایش فرقه در خلأ و بریده از فضای فرهنگی و اجتماعی تجربه زیسته خود شکل نمی‌گیرد و ساختار اعتقادی آن نمی‌تواند بدون ارتباط با تحولات اجتماعی و عناصر فرهنگی باشد که در جامعه جریان دارد. به عبارت دیگر پیدایش فرقه، واکنشی به تحولات فرهنگی و اجتماعی در جامعه است. این کار به پژوهشگر امکان می‌دهد تا نتایج تحقیق خود را بر پایه‌ای از واقعیت بنا نهد و از پیش داوری درباره پیدایش فرقه جلوگیری نماید.

هر چند پیدایش فرقه بهائیت در دوره ناصرالدین شاه بود اما ظهور آن وابسته به تحولات فرهنگی و اجتماعی در دوره‌های قبل است. بر این اساس برای درک بهتر پیدایش بهائیت که در ادامه فرقه بابت شکل گرفت حداقل باید تحولات فرهنگی و اجتماعی دوره محمدشاه را به عنوان بستر ظهور بهائیت توجه ویژه‌ای کنیم. در این دوره، جامعه مواجه با ضعف ساختاری حکومت و متعاقب آن نارضایتی شدید مردم بود. سرخوردگی از شکست‌های متعدد از روس و فقر و بی‌سوادی، نظام آموزشی ناکارآمد، جایگاه نامناسب زنان در جامعه، رواج خرافات، رواج گسترده شیخی‌گری و صوفی‌گری، ناامنی اجتماعی، فاصله شدید طبقاتی، کاهش نفوذ روحانیت در ساختار حکومت از مواردی بود که جامعه دوره محمدشاه قاجار با آن روبرو بود و بهائیت در چنین بستری ظهور کرد.

بسترهای پیدایش در بهائیت هر چند مانند همه پدیده‌های اجتماعی عوامل مختلفی دارد و محققین از منظرهای متفاوتی به این موضوع پرداخته‌اند اما به نظر می‌رسد جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی آن مغفول مانده و یا توجه کافی به آن نشده است. برخی از محققین به نقش استعمار، برخی دیگر شیخیه و برخی نیز عوامل فردی و شخصی را در

پیدایش بهائیت برجسته کردند اما هیچ یک به طور دقیق به زمینه های فرهنگی و اجتماعی آن پرداخته اند و به پرسش های متعددی که گاه لاینحل می نماید، پاسخ صحیح نداده اند. به عنوان مثال اینکه چگونه مردم در آن زمان به ادعای یک جوانی ۲۵ ساله اعتماد کرده و زندگی و جان خود را در مسیر تحقق ادعای او می گذارند؟ پاسخ مناسبی از منظر اجتماعی و فرهنگی داده نشده است. بنابر این، پرسش اصلی این پژوهش این است که چه زمینه های فرهنگی و اجتماعی در پیدایش بهائیت تأثیر گذار بوده است؟ در این پژوهش به بررسی وضعیت اجتماعی و فرهنگی دوره فتحعلی شاه و محمدشاه قاجار پرداخته و تلاش می کنیم تا تصویری روشن از آن با روش توصیفی و تحلیلی ارائه دهیم انتظار داریم این پژوهش بتواند لایه های عمیق اجتماعی و فرهنگی که در پیدایش بهائیت تأثیر داشته اند را مشخص نماید.

توجه به زمینه های فرهنگی و اجتماعی ظهور فرقه، اهمیت بسزایی در شناخت فرقه دارد. تحلیل و تبیین رویدادها و تحولات فرقه و شناخت کامل از پیامدهای تحولات در بستر جامعه و ارتباط آن با هم از مواردی است که اهمیت بسترشناسی ظهور فرقه ها از جمله بهائیت را در درجه اهمیت بالایی قرار می دهد. مطالعه زمینه های فرهنگی و اجتماعی پیدایش بهائیت نه تنها برای درک تاریخچه این فرقه ضروری است بلکه می تواند ما را در تحلیل تحولات اجتماعی، دینی و سیاسی معاصر نیز یاری دهد. این بررسی ها نشان دهنده ارتباط عمیق بین ظهور پدیده ها، فرهنگ و اجتماع است که فهم آن ها برای هر پژوهشگر علاقمند به مطالعه تاریخ فرقه بهائیت در ایران، ضروری است

در بررسی سوابق پژوهشی عنوان این مقاله به اثر مستقلی برنخوردیم اما در عین حال برخی از پژوهش ها نزدیک به عنوان این مقاله را ذکر می کنیم.

کتاب «بهائیت در ایران» نوشته سید سعید زاهدانی در صدد تبیین چگونگی پیدایش و تاریخچه بهائی گری در ایران در سه دوره قاجار، انقلاب مشروطه و پهلوی است. او بهائی گری را به عنوان جنبشی سیاسی اجتماعی تلقی می کند که به دنبال شکستن اقتدار مذهبی و قدرت روحانیت در ایران بوده است تا کانون های ضد سیاست های استعماری در کشور متلاشی شود. هر چند در این کتاب به برخی از جنبه های اجتماعی پیدایش بهائیت

اشاره شده است اما اغلب به تاریخ بهائیت با محوریت یک جنبش سیاسی در مقطع قاجاریه، مشروطه و پهلوی پرداخته است بنابر این تفاوت این مقاله با کتاب فوق الذکر، رویکرد و مفروض آن است در این مقاله فقط جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی پیدایش بهائیت و تاریخچه پس از پیدایش را مورد توجه قرار نمی‌دهد. همچنین برخلاف نویسنده کتاب فوق، جنبش سیاسی را در بررسی داده‌ها مفروض نمی‌گیرد.

پایان نامه بسترهای پیدایش بهائیت در ایران نوشته رحمان زارع از دیگر آثار در این زمینه است. نویسنده تلاش کرده بسترهای سیاسی، دینی، اجتماعی و فرهنگی را در پیدایش بهائیت بیان کند. در مجموع بسترهای اجتماعی و فرهنگی در هفده صفحه بحث کرده که بخشی از آن نیز به اقتصاد اختصاص داده شده و بخش عمده آن نیز مجدداً به تاریخ بهائیت و قضیه بدشت و بیان دیدگاه‌های اعتقادی و حتی احکام پرداخته است که هیچ یک از این موارد در مورد بسترهای اجتماعی و فرهنگی پیدایش نمی‌باشد. تفاوت این مقاله با اثر فوق این است که در این مقاله با یک چارچوب نظری به لایه‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی که موثر در پیدایش را مورد توجه قرار داده است. مقاله تحلیل عقاید شیخیه در بستر سازی بابت و بهائیت. نوشته حمید فلاحی است در این مقاله به تأثیر پذیری بهائیت از کلام و عقاید شیخیه پرداخته شده و به بسترهای اجتماعی و فرهنگی که موضوع مقاله حاضر است پرداخته نشده است.

## ۱. مفهوم شناسی

### ۱.۱. مفهوم زمینه و بستر

در انجام فرایند پژوهشی همواره می‌بایست واژه‌های استفاده شده در تحقیق دارای معنای متناسب در ادبیات پژوهشی آن موضوع باشند. در این پژوهش نیز دو واژه بستر و زمینه، نیاز به توضیح و تبیین دارند تا مقصود نگارنده از آن مشخص شود. واژه بستر context و واژه زمینه ground که به معنای شرایط و ویژگی‌هایی است که موجب پدید آمدن چیزی می‌شوند و یا چیزی در آن اتفاق می‌افتد به این ترتیب می‌توان گفت بستر و زمینه محیطی است که اتفاقی در آن می‌افتد و یا حداقل به صورت غیر مستقیم کمک به پدید آمدن آن اتفاق و حادثه می‌شود. این مساله رابطه بین زمینه‌های مختلف را در

پیدایش آن چیز نشان می دهد و با آن ملازمه دارند.

به طور کلی برای بروز پدیده های سیاسی و اجتماعی سه رویکرد مطرح می شود. اول نگرش مکانیستی، دوم نگرش ارگانیک و سوم نگرش زمینه گراست. ماهیت رویکردهای یاد شده از نظر هستی شناسی و معرفت شناسی و همچنین روش شناسی با یکدیگر متفاوت هستند در روش مکانیستی از روش علی و معلولی استفاده می شود این روش عمدتاً در پژوهش های تجربی استفاده می شود که باید فرضیه آن به آزمون گذاشته شود. در نگرش مکانیستی یا تجزیه گرا ابتدا هر پدیده ای به اجزای کوچک تر تقسیم می گردد. و تلاش می کند تا با مطالعه رفتار هر یک از اجزاء به رفتار پدیده اصلی دست پیدا کند. و به این طریق رفتار پدیده اصلی را بدست آورد. این نگرش برخاسته از اندیشه فیلسوفان یونان باستان است و در قرن هفدهم فراگیر شد.<sup>۱</sup>

اما در نگرش ارگانیستی بر یک شناخت مبتنی علی و معلول تکیه نمی کنند و بر ویژگی های پویای حقیقت تأکید می شود بر این اساس این رویکرد بر واقعیتی که از طریق فرایند سیستمی و دیالکتیکی که از کنش مقابل پارامترهای مرتبط سر بر می آورد بر این اساس این رویکرد از بدن انسان به عنوان یک استعاره می توان استفاده کرد. به بیان دیگر در این نگرش بدن و ارگان زنده به مثابه یک شبکه منظم و با یک هدف فعالیت می کند. محققین در این روش نگاهی مبتنی بر کل گرایی دارند زیرا در کل گرایی پژوهش گران به یافته ها و پدیده هائی پی می برند که در تجزیه آن ارگان اتفاق نمی افتد و تنها در بررسی مجموع فعالیت اجزا اتفاق می افتد.<sup>۲</sup>

اما رویکرد زمینه گرا معتقد است؛ تنها یک حقیقت برای شناسائی وجود ندارد بلکه تنوعی از حقائق مختلف باید شناسائی شود که هر یک بسته به چگونگی زمینه های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و تاریخی واقع شده اند، تفاوت می کند<sup>۳</sup> بنا بر این در پژوهش های مبتنی بر زمینه، همواره ارتباط میان پدیده با فضای رویش خود را حفظ

۱. مقدسی و دیگران، ۱۳۸۷، شماره ۲۶،

۲. گلابی، ۱۳۶۹، ص ۱۶

می‌کند و با آن در ارتباط است و نمی‌توان در پیدایش آن را نادیده گرفت. پس هرگز نمی‌توان کیفیت زمین مرغوب و یا هرس کردن و آبیاری مناسب را برای پدید آمدن سیب نادیده گرفت.

در پژوهش حاضر که بسترها و زمینه‌های فکری، فرهنگی ظهور بهائیت در ایران مورد تحقیق است به طور طبیعی به وجود آورندگان آن به عنوان تنها متغیرهای ظهور بهائیت اشاره نمی‌شود بلکه به متغیرهای دور که بر ظهور و پیدایش بهائیت موثر است می‌پردازد به همین جهت زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه و جریان‌های فکری موثر بر رهبران و افراد موثر در پیدایش بهائیت مورد بررسی قرار گرفته و عناصر موثر آن را شناسایی نماید. این روش به محقق امکان می‌دهد تا به شکل فرایندی پیدایش این پدیده را مورد توجه قرار دهد تا تصویر روشن‌تری از آن را نشان دهد. به همین جهت ابتدا به وضعیت اجتماعی دوره قاجار و سپس دو جریان موثر فکری شیخیه و تصوف را ذکر و نهایتاً چگونگی زمینه‌سازی آنها را بررسی خواهیم کرد.

## ۲. حاکمیت و جامعه در ایران دوره قاجار

ظهور سلسله قاجاریه با شکست و سقوط دودمان زندیه در اوائل قرن سیزدهم هجری رخ داد. که نظامی مبتنی بر تصمیم‌گیری و اراده یک فرد به نام سلطان بود. خواست و اراده سلطان مشروعیتی ذاتی داشت و نیاز به عامل دیگری برای مشروعیت سلطنت نبود. یکی از صاحب نظران در باره شاه می‌نویسد: «او مستبدی بود که اقتدار و در نتیجه مشروعیتش عمدتاً - اگر نه تماماً - بر پایه‌ی موفقیت شخصی وی استوار بود و نه جانشینی مشروع»<sup>۱</sup> مهم‌ترین ویژگی شاه در این نوع حکومت، استبداد، خودکامگی و قدرت نامحدود پادشاه است سرجان ملکم درباره‌ی دامنه‌ی اختیارات پادشاهان قاجار می‌نویسد: «پادشاه به تمام معنی کلمه مطلق‌العنان است و هر چه خواست می‌تواند انجام دهد. در عزل و نصب وزرا، قضا و صاحب منصبان و ضبط اموال و کشتن رعایا آزاد است و هیچ‌گونه

حد و مانعی در کار او نیست».<sup>۱</sup>

شاه برخواسته از مردم نبود و مشروعیت خود را هم از آنها نمی گرفت بلکه تمام اتکای شاه و دستگاه حاکمه اش مبتنی بر قوه قهریه و زور بود. پایگاه اجتماعی او، ایل و قبیله شاه است. از نظر ماکس وبر حکومت های خودکامه به لحاظ جامعه شناسی سیاسی در طبقه حکومت های پاتریمونیال patrimonial government قرار می گیرد. از نظر ماکس وبر چنین حکومتی مانند ملک موروثی برای فرد است که از پدر و یا نیاکان به ارث رسیده باشد.<sup>۲</sup>

در نظام حکومت استبدادی قاجارها، مردم طبقه ای فرودست برای شاهان بودند و هیچ ارتباطی به جز کارکردن برای شاه و اطاعت امر او نداشتند زیرا از آنجا که سه قوه حکومت یعنی مقننه، قضاییه و اجراییه در وجود او متمرکز است هیچ گونه قید و تعهدی به او قابل تحمیل نیست و هر که جز این بیندیشد دست به خون خودش آغشته می سازد. هر کاری منوط به اراده اوست. وزیرانش فاقد هرگونه ابتکار و در مقابل اندک مسئولیت اداری برخوردارند. همه سیاست تراوش فکر اوست.<sup>۳</sup>

علی اصغر شمیم، در کتاب ایران در دوره سلطنت قاجار، ساختار جامعه ایران دوره قاجاری را به دو بخش تقسیم می کند. طبقه اول قشر حاکمه و ممتاز و طبقه دوم قشر فرودست.<sup>۴</sup> قشر ممتاز عبارت از حاکمان و طبقه بالادست جامعه و کسانی هستند که از امتیازات زیادی نسبت به دیگر مردم بهره مندند. این قشر یکدست نیستند و لایه های مختلف و البته هر می دارند که در رأس آنها شاه است. شاه به معنای تمام کلمه خود کامه بود. او بر هر عاقل و متفکری برتر بود علی خان ظهیر الدوله داماد ناصر الدین شاه می نویسد: «هیچ کس را در برابر حکم نافذ پادشاه .. مجال گفتگو چون و چرا نیست ... تکلیف نوکرهای شاه دوست این است که بگوییم البته عقل شاه بر سایر عقول رجحان

۱. ملکم، ۱۳۸۰، صص ۲۸-۲۹ و ص ۳۹۸

۲. وبر، ۱۳۷۴، صص ۳۲۸-۳۴۰

۳. فشاهی، ۱۳۶۰، ص ۲۱

۴. شمیم، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶

دارد و بینش و دانش او از تمام ماها زیادتر است»<sup>۱</sup> پس از شاه به طور طبیعی شاهزادگان در طبقه ممتاز قرار می‌گیرند. در این طبقه تنها امتیاز، انتساب به شاه است هر فردی به صرف اینکه شاهزاده است بر دیگر اقشار ارجحیت داشته و حاکم بر همه است. در رتبه پائین تر از شاهزادگان، اشراف قرار می‌گرفتند که در گروه‌های مختلف، دسته‌بندی می‌شوند اشراف نظامی، سیاسی و اشراف دیوانسالاری و اداری از آن جمله‌اند.

قشر فرودست در ایران دوره قاجار را کشاورزان و روستائیان اعم از ده‌نشینان و عشایر تشکیل می‌دادند که مجموعاً هفتاد درصد جمعیت را شامل می‌شد. این طبقه مهمترین گروه مولد ثروت بودند و بیشترین و مهمترین مالیات و درآمد کشور نیز از این گروه بود. هیچ طبقه‌ای را نمی‌توان یافت که مانند دهقانان محنت زده، تحت فشار باشند و انواع مالیات‌ها را پردازند. عشایر نیز تحت نظام پدرسالاری و روابط خونی، افراد زیر نظر خود را به گونه‌ای دیگر استثمار می‌کردند.<sup>۲</sup> طبقه دیگر فرودستان که بلحاظ جمعیتی تعداد کمتری را نسبت به روستائیان تشکیل می‌دهند، شهرنشینان هستند. در دوره قاجاری سه رکن ارگ، مسجد جامع و بازار شالوده شهر را تشکیل می‌دادند. عناصر شکل‌دهنده شهری تجار، علما، عمال دیوانی و اداری، کسبه و بازاریان را شامل می‌شدند. «بازارها ستون فقرات نظام اجتماعی و اقتصادی شهرها بودند و شالوده زندگی اقتصادی و اجتماعی در مراکز مدنی را تشکیل می‌دادند».<sup>۳</sup>

## ۱-۲- جایگاه زنان در دوره قاجار

مهمترین کار زنان در دوره قاجار، فرزندآوری و نگهداری و تربیت آنان بود. به جز این کار، زنان به وظایفی همچون آشپزی، نظافت، شوهرداری، دوخت و دوز، پشم‌ریسی، قالی‌بافی و هنرهای دستی و حتی در کارهای کشاورزی و دامداری نیز مشغول بوده و حضوری فعال در رشد و نشاط و درآمد خانواده داشتند. مهارت آموزشی زنان و نقش آنان در فعالیت اقتصادی و معاش خانواده به قدری مهم بود که قدر و قیمت هر زنی به اندازه

۱. ظهیرالدوله، ۱۳۲۶، ص ۷۰

۲. واتسن، ۱۳۴۸، ص ۸

۳. شعبانی، ۱۳۸۰، ص ۵۴۵



مهارت او در تولید ارزیابی می شد که نشان دهنده جایگاه آنان در اقتصاد خانواده است. عمده ترین حضور اجتماعی زنان در زمان عزاداری های محرم و صفر بود. به ویژه حضور در تعزیه ها که از علائق فوق العاده زنان آن دوره است که به شکل وصف ناپذیری در این مجالس شرکت می کردند و بر اساس سنت آن زمان آنان مجاز بودند تا در این مراسم حضور داشته باشند. در کنار دیدن تعزیه، استفاده از مواعظ مراجع و وعاظ و همچنین مشارکت در طبخ غذا و عزاداری از وجوه دیگر حضور زنان در آن دوره است.<sup>۱</sup> در دوره قاجار بویژه تا قبل از مشروطه، زنان به هیچ وجه به جز موارد انگشت شمار مشارکت سیاسی در امور جامعه نداشتند. در آن دوره مردان نیز به خاطر نظام سیاسی خود کامه نه تنها مشارکت سیاسی نداشته بلکه حتی از حداقل حقوق شهروندی نیز بی بهره بودند. زمانی که مردان فاقد هر گونه حقوق سیاسی و اجتماعی بودند جایگاه زنان به خودی خود مشخص خواهد شد و معلوم می گردد که زنان از جایگاه فرودستانه تری برخوردار بودند.

## ۲-۲- وضعیت معاش و سطح زندگی

پس از کشته شدن آغا محمد خان که تنها یک سال به طور رسمی پادشاه ایران بود، فتحعلی شاه امور را در دست گرفت تورم در این ایام بویژه به خاطر جنگ های طولانی که موجب دو قرار داد ننگین ترکمنچای و گلستان شد؛ مردم را اذیت می کرد. هزینه سرآسام آور دربار، مال دوستی شاه، کاهش و نیز تقلب در سکوک طلا و سوء مدیریت دستگاه حکومتی از مهمترین عوامل تورم بود. فریدون آدمیت می نویسد که یک خروار گندمی که در دوره کریم خان دو ریال بود در دوره فتحعلی شاه به سی ریال رسیده بود.<sup>۲</sup> در زمان پیدایش باییت در دوره محمدشاه قاجار نیز اوضاع معیشت مردم، ادامه دوره شاه قبل بود. در این دوران بواسطه نارضایتی و نا امنی هایی که در نقاط مختلف کشور بوجود آمده بود وضعیت بهتری در انتظار مردم نبود و با بی تدبیری حاکمان وقت اوضاع

۱. دیولافوا، ۱۳۳۲، ص ۱۱۱

۲. آدمیت، بی تا، ص ۵۴۷

معیشت نامناسب گشته بود. باین و هوسه در سفرنامه خود اوضاع معیشتی مردم خوزستان را نامناسب توصیف و مردم را بدبخت و تنگدست و سخت توصیف می‌کنند.<sup>۱</sup> کشاورزان و مردم سیستان به خاطر بدهکاری به مالدارها به خاطر کرایه گاوها برای شخم زدن و همچنین برای کدخداها بابت پیش خرید غلات، وضعیت بسیار بد و تأسف باری داشتند<sup>۲</sup> جهان گردانی مانند ریشارد، مناطق شمالی را چنین توصیف می‌کنند: در مناطقی مانند رشت عمدتاً زمین‌ها در قطعات مختلف در دست مالکان بود و بسیاری از کشاورزان در زمین‌های ملاکین کار می‌کردند آنان کاری جز زراعت و کار در جنگل نمی‌توانستند پیدا کنند. کشاورزان پیکرهای رنجور و رنگ پریده و بی رمقی داشتند و دچار مالاریا و کمبود نور خورشید بودند آنها در حالی که ۳۰ سال بیشتر نداشتند بر اثر بی غذایی و کار طاقت فرسا آثار پیری در چهره شان نمودار می‌شد این نگون بختان از کودکی به زندگی رعیتی و و کار شاق در مزارع خو کرده بودند و کار سخت و طاقت فرسای داشتند. در پایان، ریشارد وضع معیشت را در رشت رقت بار توصیف می‌کند.<sup>۳</sup> حاج سیاح نیز درباره اهل کرمان می‌نویسد: «اهل کرمان از شدت اضطراب، اولاد خود را به شالبافی و فرشبافی، می‌فرستند، و اگر کامل و استاد شدند ده شاهی اجرت والا سه یا چهار شاهی می‌گیرند. اگر خطایی دیده شود، سوزن به دست آنها می‌زنند ... از صد خانه یکی قدرت ندارد شب چراغ روشن کند. بسیاری هستند که چند روز نان نیافته با شلغم یا چغندر (اگر پیدا شود) می‌گذرانند.<sup>۴</sup> بروگش، خاور شناس آلمانی معتقد بود در زنجان به دلیل شورش و سرکوب آنها وضع مردم روی هم رفته خوب نبود و حکومت مرکزی ایران برخلاف تبلیغات، اقدامات عمرانی در آنجا نکرده بود.<sup>۵</sup> کاسکا کوفسکی نیز در کتاب خود می‌نویسد: به سبب نابسامانی‌ها و ضعف حکومت مرکزی، ترکمن‌ها به شهرها و دهات شمال خراسان

۱. باین، هوسه، ۱۳۶۳، ص ۲۴

۲. بیت، ۱۳۶۵، ص ۷۹

۳. ریشارد، ۱۳۶۳، ص ۷۴

۴. حاج سیاح، ۱۳۶۳، ص ۱۶۴

۵. بروگش، ۱۳۶۷، ج ۱ ص ۱۵۳

حمله می کردند، اموال مردم را غارت و اهالی را به اسارت می بردند و در بازارهای خیره و سایر بلاد اهل تسنن به ازبک ها و غیره می فروختند.<sup>۱</sup>

اقشار دیگر در دوره قاجار بویژه در دوره زمامداری محمد شاه و ناصرالدین شاه که به لحاظ مقطع زمانی و فرهنگی زمینه پیدایش بهائیت بودند، کسبه، پیشه وران، بازاریان خرده پا بودند. که هر چند وضعیت بهتری نسبت به رعایای دیگر برخوردار بودند اما به علت عدم مناسبات منظم با بدنه حاکمیت و مقامات دولتی، بار اصلی مالیات بر دوش آنها بود و در کنار آنها معدودی از بازرگانان عمده، تاجران متوسط، خرده پا و تعدادی نیز نزول خوار قرار گرفته که با مقامات دولتی رابطه خوبی داشتند. در پائین ترین سطح گروه فوق، طوفان، دوره گردها و دستفروش ها قرار گرفته که بخشی از طبقه های حاشیه شهری و پائین شهری را تشکیل می دادند.<sup>۲</sup> به طور معمول عمده مالیات حکومتی اغلب بر عهده کسبه خرد و متوسط بازار بود و هر چند به لحاظ معاش و درآمد، کمی از دوره گردها و طوفان بهتر بودند اما همه جامعه شهری درگیر معیشت بود و این مساله در زندگی افراد فرودست جامعه که عمده جمعیت ایران را تشکیل می دادند؛ تنگنای بیشتری داشت.

### ۳-۲- فرهنگ آموزش عمومی

با اینکه ایرانی ها همواره در طول تاریخ به علم و دانش اهمیت می دادند و برای کسب آن تلاش ویژه ای می کردند. اما در دوره قاجار بواسطه عدم درایت حاکمان قاجاری و مشکلات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فراگیر در کشور، سیستم آموزشی رشد چندانی نداشت و همچنان در گرو نظام آموزشی کهنه باقی ماند به همین جهت قالب مردم از آموزش کافی برخوردار نبودند و تعداد افراد باسواد در جامعه قابل اعتنا نبود. دور بودن از تحولات علمی در غرب و نیز فقدان اراده برای تحولات و رشد علمی، موجب شد تا تنها دوره آموزشی، حد اقل تا دوره ناصرالدین شاه، به شکل فراگیر رایج شود، نظام مکتب خانه ای باشد که پیش از دوره های قاجار نیز وجود داشت.

۱. کاساکوفسکی، ۱۳۴۴، ص ۱۰۳

۲. فوران، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵

مکتب خانه ها به طور کلی به سه مقطع مختلف تقسیم می شدند. مکتب خانه آخوند باجی ها، مکتب خانه عمومی، مکتب خانه خصوصی.<sup>۱</sup> در مکتب خانه آخوند باجی، متعلمین با سوره های کوچک قرآن کریم آشنا می شدند و آن را حفظ می کردند افزون بر آن اخلاقیات و شرعیات نیز آموزش داده می شد. آخوند باجی به خانم معلمی می گفتند که از دانش مختصری برخوردار بود و در بیش تر موارد عاقله زنانی بودند که بیش از علم و دانش، تجربه ی زندگی داشتند.<sup>۲</sup> در این مقطع که ویژه شاگردان ۴ تا ۷ ساله بود، کاغذ و قلم به کار برده نمی شد و بچه ها در یک فضای غیر آموزشی مانند یک اتاق و با حداقل رعایت بهداشت حضور می یافتند. دومین مقطع آموزشی در دوره قاجار، مکتب خانه های عمومی بودند. در این جا با نوشتن حروف الفبا و عم جز آشنا می شدند و معمولا در عموم شهرها و روستاهای برخوردار در مکان هایی از قبیل مسجد، سرگذر، خانه مکتب دار، دکان و ... و برگزار می شد. بخش سوم آموزش مکتب خانه های خصوصی بودند که به طبقات برخوردار اختصاص داشت و شهریه ای به مراتب گران تر به معلم پرداخت می شد. اما اعیان و اشراف معلم سرخانه داشتند که هر روز سر ساعت معین به خانه اشراف می رفتند و آنها درس را فرا می گرفتند.

#### ۴-۲- فرهنگ عمومی مردم

در دوران قاجار، خرافه گرایان با استفاده از بستر باورهای دینی، موضوعاتی از قبیل دعانویسی، تعویذنویسی، جادو و ... در عمق ذهن مردم نفوذ می کردند خرافه گرایی ابعاد مختلف زندگی اجتماعی مردم را تحت تأثیر خود قرار داده بود. مردم در موضوعاتی مانند زندگی زناشویی، اختلاف زن و شوهر، روابط با اقوام و خویشان، باز شدن بخت برای ازدواج، معیشت و حتی موضوع پزشکی و درمان، در حوزه باورهای خرافی قرار گرفته بودند. همچنین به انواع طلسم ها، ورد ها، تعویذها و یا انرژی داشتن سنگ های قیمتی، اجزای گیاهان، اعضا و اندام های حیوانات، الواح و تندیس هایی از فلز، خمیر، پوست، مو

۱. قاسمی، ۱۳۷۷، ص ۴۵

۲. آخوندزاده، ۱۳۵۱، ص ۱۷۶

و پارچه اقبال زیادی نشان می دادند این خرافات و لوازم آن توسط رمال ها و دعانویس ها که در این دوره زیاد بودند تجویز می گردید. مردم با اعتقاد راسخی به خرافات به این تجویزها عمل می کردند و بهاء گزافی برای استفاده از طلسم ها و تعویذها و به منظور حل مشکلات زندگی خود پرداخت می کردند.<sup>۱</sup>

وضعیت ابتدائی بهداشتی و درمانی و فقدان سواد و بصیرت کافی موجب تمایل شدید مردم به باورها غلط و عقائد بی اساس بود. برخی از بیماری ها را به جای اینکه طبیعی حاذق و با سواد درمان کند به بی سوادی به نام جن گیر یا دعا نویس می سپردند و باوری عمیق به این گونه افراد داشتند. بستن پارچه و یا نخ به درخت، بستن قفل به درب امامزاده برای گرفتن حاجت و یا شفای بیمار، نهادن تخم مرغ پخته که بر روی آن دعائی نوشته شده زیر بغل به مدت بیست و چهار ساعت، مقابله با صرع با آویختن الماسی بر گردن، ریختن دندان کرم خورده بدون درد از انواع باورهای بی اساس برای رفع بیمارهای مختلف بود.<sup>۲</sup> روشن است که دستاویز شدن به موارد فوق چیزی جز افزایش مرگ و میر و فلاکت در جامعه نبود.

دور ماندن از علم و عوام گرائی مفرط و پناه بردن به خرافات، جامعه را به سمت تقدیر گرائی متمایل می کند. در این رویکرد فرد پیامدهای اتفاقات را می پذیرد و سرنوشت خود را محتوم می داند زیرا به اعتقاد او این سرنوشت از سوی قدرتی تحمیل می شود که برتر از اوست و انسان قادر نیست برای بهبود و رفع مشکلات کاری انجام دهد. این موضوع حتی در درمان بیماری ها نیز وجود داشت و علاوه بر بیمار، دامن درمان گران را هم گرفته بود. در راستای همین نگرش، پیش گویی طبی بر اساس تفأل و استخاره و نجوم رایج بود. موضوع دیگری که در امر درمان در دوره قاجار تأثیرگذار بود طالع بینی، باور به فال گیری و تعیین ساعات سعد و نحس بود و منجمان در آن نقش مهمی داشتند به گونه ای که در کاخ شاهی هیچ اقدام مهمی بدون صواب دید آن ها صورت نمی پذیرفت.<sup>۳</sup>

۱. ر.ک. سفرنامه جیمز موریه، ۱۳۸۶.

۲. ر.ک. شمس اردکانی و دیگران، ۱۳۸۹.

۳. کثیری، ۱۳۹۶، ص ۳۳.

بی‌سواد و عوام‌گرایی در این دوره حتی سطوح نخبگان سیاسی و حاکمان را نیز فراگرفته بود و در کاخ شاه ایران تعدادی از فال‌گیران، منجمان و خواب‌پردازان در خدمت سلطان بودند و حتی گاه امور مهمی چون صلح، جنگ و پیمان‌نامه‌های مهم کشور با استمداد از این موضوعات حل و فصل شده و تصمیم‌گیری می‌گردید. تصمیم‌های سیاسی برای اداره کشور در دوره محمدشاه قاجار با وجود صدراعظمی درویش مسلک بیش از هر زمان دیگری به چشم می‌خورد. در چنین وضعیت فرهنگی و اجتماعی باب ادعای خود را مطرح کرده و سپس بهائیت با استفاده از این زمینه تقدیر گرائی و جهل مردم سوء استفاده کرده و باورهای خود را در جامعه ترویج می‌کند.

### ۳. زمینه‌های فکری و فرهنگی

#### ۳.۱. شیخیه

شیخیه به طرفداران احمد بن زین‌الدین احسایی گفته می‌شود. شاخص‌ترین شاگرد و همچنین مروج عقاید او سید کاظم رشتی است.<sup>۱</sup> از جمله نوشته‌های شیخ احمد احسایی می‌توان به کتاب شرح زیارت جامعه کبیره، حیات النفس فی حظیره القدس، شرح العرشیه، اشاره نمود.<sup>۲</sup> شیخ احمد در سال ۱۲۲۱ هجری زمانی که ۵۴ سال داشت برای زیارت امام رضا (ع) عازم ایران گشت و در مسیر خود در شهر یزد اقامت کرد. آوازه شیخ از یزد فراتر رفت و فتحعلی شاه در نامه‌ای خواهان دیدارش شد.<sup>۳</sup> ناچار دعوت شاه را پذیرفت سپس به یزد بازگشت. مدتی بعد عزم زیارت عتبات کرد اما در کرمانشاه به اصرار حاکم منطقه سکنی‌گزید از ذکر مطالب فوق‌چنین استفاده می‌شود که اولاً شیخ احمد احسایی فردی شناخته شده در ایران بوده و پیش از آنکه به ایران بیاید آوازه اش حداقل در محافل علمی حوزوی پیچیده بوده و علما و روحانیون با او آشنایی داشته‌اند. ثانیاً بعد از حضور در ایران، اندیشه و افکار شیخ احمد بسیار مورد توجه مردم قرار گرفت.

۱. بحرانی، ۱۴۰۷، ص ۴۰۷.

۲. ر.ک. بی تا.

۳. نجفی، ۱۳۸۳، ص ۲۶.

### ۳.۲. آراء و نظرات مهم شیخیه

شیخ احمد احسائی برای امامان، مقامی ویژه تعریف و آنها را علل اربعه آفرینش معرفی می کند. یعنی علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی این جهان، امامان هستند.<sup>۱</sup> احسائی، ائمه (ع) را واسطه بین خدا و مخلوقات می داند<sup>۲</sup> شیخ این واسطه بودن را به ربوبیت تعبیر می کند و می گوید: «در نظام آفرینش، اگر خداوند معصومین (ع) را در خلقت بر دیگران برتری داده و آنان را اولین مخلوقات هستی گردانده است، این به جهت نقشی است که خداوند متعال برای امامان (ع) در نظام آفرینش ترسیم کرده است. پس خداوند صفت، شأن و کارکرد آنها بروز و ظهور ولایت خود دانسته است و این همان ربوبیت عالم و مدیریت هستی توسط امامان است.<sup>۳</sup>

در باورهای اعتقادی شیخیه، باور به معراج با اعتقاد سایر مسلمانان تفاوت می کند. به این معنی که پیامبر در هر فلکی جسم متناسب آن را داشته است. یعنی بر خلاف اعتقاد مسلمین مبنی بر معراج جسمانی پیامبر، شیخیه معراج را مستلزم خرق و التیام در افلاک می دانند بر این اساس می بایست پیامبر در هر فلکی جسمی متناسب با آن می داشتند.<sup>۴</sup> بر این اساس شیخ احمد احسائی به نوع خاصی از معراج اعتقاد دارد و عروج پیامبر با جسم طبیعی را رد می کند.

از دیگر نظرات معروف و جنجالی شیخ احسائی، بیان رأی و دیدگاهش درباره معاد است. باور متداول در میان علمای امامیه درباره معاد این است که بدن در سرای آخرت محشور می شود و بار دیگر نفس به آن تعلق می گیرد.<sup>۵</sup> با این وجود، شیخ احمد احسائی اعتقاد دیگری درباره معاد مطرح می کند. او واژه جسد و جسم را مورد واکاوی قرار داده و معتقد است. آدمی دو جسم و دو جسد دارد جسد اول یک کالبد ظاهری است که از

۱. احسائی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۸

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۶

۳. همان، ج ۲، ص ۱۳۶

۴. مدرسی، ۱۳۴۵، ص ۱۴۳

۵. سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹

عناصر زمانی شکل گرفته و از عوارض حیات دنیوی است.<sup>۱</sup> جسد دوم همانی است که در روز قیامت برانگیخته می‌شود و قابل زوال نیست. با مرگ انسان، مفارقت روح از این دو جسد اتفاق می‌افتد. این مفارقت با جسم اول صورت می‌گیرد که حامل روح در عالم برزخ است. جسد دوم در درون جسد اول نهفته است که پس از زوال آن در خاک، خلوص یافته، در قبر بر جا می‌ماند، اما به سبب لطافت اش، قابل رؤیت نیست.<sup>۲</sup> این جسم، لطیف و اثری است و صورت دهنده قوای روحی در حیات برزخی انسان است همچنان که جسد مادی صورت دهنده او در حیات دنیایی اوست.<sup>۳</sup> آنچه که در همه این نشئه‌ها هویت آدمی را ثابت نگه می‌دارد جسم اصلی و حقیقت او یعنی همان جسد دوم است.

از دیگر باورهای جنجالی در شیخیه رکن رابع است. بر اساس این نظریه در هر زمانی، شیعه کاملی وجود دارد که احکام را بدون واسطه از امام زمان می‌گیرد و آن را به مردم می‌رساند.<sup>۴</sup> هر چند عنوان رکن رابع و تبیین آن توسط محمد کریم خان کرمانی صورت گرفته است<sup>۵</sup> اما بر اساس مکتوبات احساسی و سید کاظم رشتی، شیعه کامل و ضرورت حضور آن و رابط بین امام زمان و مردم ذکر شده است. احساسی در کتاب شرح الزیارة در ذیل فراز «... و شاهد کم و غائب کم...» می‌نویسد: «.. به حاضر شما یعنی آنکه ناطق و قطب زمان و محل نظر خدا در جهانیان است... و ایمان دارم به غیب شما یعنی به امام صامت که در هر زمانی باید ناطق و صامتی باشد و صامت لازم است که از ناطق اذن بگیرد و اذن گرفتن صامت متوقف به وجود ناطق است...»<sup>۶</sup> احساسی معنای دیگر شاهد کم را قطب معنا کرده و می‌گوید: «منظور از شاهد کم، ناطق از شما باشد، یعنی قطب، آن زمان که محل نظر خداوند است...»<sup>۷</sup> از این بیان به خوبی می‌توان وجود فردی که واسطه بین امام و خلق

۱. احساسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۹

۲. احساسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵ - ۲۸

۳. ر.ک. همان، ج ۴، ص ۲۴ - ۳۰

۴. مشکور، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹

۵. فرمانیان، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲

۶. احساسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۴

۷. همان، ج ۳، ص ۱۸۴



باشد را استفاده کرد.

سید کاظم رشتی نیز در کتاب حجه البالغه می نویسد: «(در غیبت کبری) امام عصر برای خود نایبانی با صفاتی معین قرار داد...»<sup>۱</sup> از فحوای این نظرات بود که شیخیه کرمان به پرداخت آن اقدام کردند و رکن رابع را به عنوان یکی از اصول دین خود مطرح نمودند. به نظر می رسد آنچه که نظر مردم را به شیخ احمد متوجه کرده تصور ارتباط شیخ احمد با اهل بیت (ع) و بویژه امام زمان (ع) است. این علاقه مندی مردم به امام زمان (ع) و تفکراتی که شیخ احمد احساسی در ایران گسترش داد به تدریج زمینه را برای پیدایش بابیت و در ادامه به ظهور بهائیت انجامید.

#### ۴. صوفیه

حضور فعال طریقت های مختلف در دوره قاجار از زمینه هایی بود که بهائیت در آن رشد کرد. هر چند که باورهای صوفیانه گسترده است اما بررسی چند نمونه از باورهای صوفیان نشان می دهد که در بسترسازی پیدایش بهائیان تأثیر گذار بوده است. شاید بتوان مهمترین ویژه گی صوفیان را باطن گرایی دانست. مشایخ صوفی باطن گرایی را ویژه اهل سلوک و اهل تصوف می دانند از نظر آنها مردم همواره مشغول ظواهر شریعت هستند و توجه به باطن این امور نمی کنند. در این بینش، دین یک باطن و یک ظاهری دارد؛ ظاهر دین همان فهم ظاهری از نصوص و ادله و متکثر با تفسیرهای متعدد که شریعت نامیده می شود. در مقابل باطن دین، همراه با وحدت است و تکثر و تنوعی ندارد. در بینش صوفیان باطن دین اسلام و هندویسم و بودیسم و نصاری واحد است هر چند که ظاهر آن متنوع است. همه اختلافات پیروان ادیان، حاصل تمسک به ظواهر و غفلت از گوهر و باطن دین است.<sup>۲</sup>

هر چند برخی صوفیان نسبت به شریعت نگاه مثبتی داشته و حتی از مشایخ صوفی یا به مقام اجتهاد فقهی رسیده و یا نزد علما و فقیهان بزرگی درس خوانده و به لزوم عمل به

۱. رشتی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۹

۲. مولوی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲.

شریعت تأکید ویژه داشته و معتقد بودند که شریعت نه تنها ضروری، بلکه طلسم وجود انسانی را جز بدان کلید نمی‌توان گشود و راه باز شدن ابواب علوم باطنی تنها شریعت است.<sup>۱</sup> با این حال برخی از صوفیان به بهانه‌های مختلف نسبت به انجام شریعت کوتاهی می‌کنند و نماز و سایر دستورات دینی را وا می‌گذارند. عین القضاة این افراد را نقد می‌کند و می‌نویسد: «اینها در خطا هستند زیرا نماز در هیچ حالتی از کسی بر نمی‌خیزد»<sup>۲</sup> و اکثراً عین القضاة همدانی نشان از بی‌اعتنایی صوفیان به مسائل شرعی مانند نماز و روزه است.

از سویی دیگر برخی بزرگان صوفیه بر این باورند، شریعت پوست دین و طریقت مغز آن است. صوفیان به مغز دین پرداخته، کاری با پوسته ندارند و ظواهر دین برای عوام است. محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید: «شریعت پوست، مغز آمد حقیقت، میان این و آن باشد حقیقت»<sup>۳</sup> جدایی طریقت و شریعت در جامعه و سبکسری‌های برخی از درویشان و اباحه‌گری آنان موجب شد تا علامه طباطبایی از تفسیرهای بی‌مورد و دلخواهی شکایت کرده و می‌نویسد: «یک مسلمان صوفی جایز دانست که هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند»<sup>۴</sup>. پس هر چند مشایخ و بزرگان صوفی در لزوم انجام امور شرعی توصیه به پیروان خود می‌کردند اما به نظر می‌رسد که در عمل حداقل بسیاری از آنان التزام به شرع را قائل نیستند.

نشانه دیگر این شریعت‌گریزی شطحیات است. شطح حرکت و جوششی است که حالات وجد در سرّ عارف پدید می‌آورد.<sup>۵</sup> بقلی شیرازی، شطحیات را به سخنان صادر شده در گفتار صوفیانی می‌گوید که شنونده با شنیدن آن حیران می‌شود. سپس به شطح بایزید بسطامی اشاره می‌کند که می‌گوید: سبحانی ما اعظم شأنی و حلاج که انال‌الحق می‌

۱. جامی، بی‌تا، ص ۴۹۸ و ۵۰۱

۲. عین القضاة، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸۴

۳. لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۰

۴. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۴۵۸

۵. بقلی شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۲ و ۱۳

گفت<sup>۱</sup> دکتر زرین کوب از شطحیات صوفیان به عنوان قبیح یاد می کند و می نویسد: «اینگونه دعاوی و شطحیات که از آنها نقل است غالباً سخنان قبیح و مخالف با علم و شریعت است»<sup>۲</sup>

توجه مبالغه آمیز به باطن و پی آمد آن شریعت گریزی در صوفیه، رهبر و قطب را در جایگاه رفیعی قرار می دهد. زیرا او کسی است که مسیر سلوک و رسیدن به مقام فناء فی الله را طی کرده است. نیکلسون درباره قطب می نویسد: «همانطوری که اعتقاد به وسائط بین خالق و خداوند در میان فلاسفه کلیسا رواج کامل یافته بود، صوفیه هم به اشخاصی بنام «قطب و پیر» متوسل می شدند و می گفتند اگر انسان به خود واگذار شود گمراه خواهد شد»<sup>۳</sup>. وقتی که قطب در تصوف چنین جایگاه رفیعی را داراست پس سالک باید از او تبعیت محض داشته باشد. رابطه مرید باشیخ باید: «کالمیت بین یدی الغسال» باشد که او را در نفس خود هیچ تدبیری و ارادتی نبود و هر چه شیخ در حق او خواهد او آن را از نفس خود دفع نکند.<sup>۴</sup>

در منظومه معارف صوفیه باورهایی است که قطب را در جایگاه ویژه ای قرار می دهد. یکی از آنها باور به نبوت انبائی است که بر دو قسم است. نبوت مطلق یا انبائی که اخبار از ذات، صفات و اسمای الهی است و نبوت خاص یا تشریعی که علاوه بر اخبار از این حقایق، تبلیغ احکام و تعلیم اخلاق، حکمت و قیام به سیاست را به همراه دارد<sup>۵</sup> هر چند از دیدگاه صوفیه، نبوت تشریعی منقطع شده است اما نبوت انبائی ادامه داشته و برای اولیاء الهی امکان پذیر است. بر اساس این نظریه، برخی ادعای نبوت کرده و خود را صاحب این مقام دانسته اند و گفتند به ما چیزهایی داده شده که به دیگر پیامبران الهی عطا نشده است. عبدالقادر گیلانی از کسانی است که چنین ادعایی کرده و گفته است: «معاشر الأنبياء أوتيتم

۱. همان، ص ۱۲ و ۱۳

۲. زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۲۲

۳. نیکلسون، ۱۳۶۳، ص ۲۵۶

۴. باخزری، ۱۳۴۵، ج ۲، ص ۸۳

۵. آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷

اللقب، و اوتینا ما لم توتوا<sup>۱</sup> بدیهی است که از لوازم اظهار این ادعا لزوم اطاعت دیگران از اوست. ابهام در اینکه این ادعا چه ضوابطی دارد و چه کسی می‌تواند خود را از اولیاء الله بدانند موجب سوء استفاده‌های زیادی از این نظریه شده که در تاریخ تصوف نمونه‌های زیادی را می‌توان یافت. چنین وضعیتی به دیگر افرادی که در پی فرقه‌سازی بودند نیز انتقال پیدا کرده و در لایه‌های عمیق فکری و ذهنی گروندگان نیز سرایت کرده است.

با بررسی متون صوفیان در می‌یابیم که عمده مفاهیم و اصول متصوفه بر اساس مفهوم ولایت است. ولایت بر دو قسم عامه و خاصه تقسیم می‌شود. ولایت عامه برای هر کسی که به خدا ایمان دارد و عمل صالح انجام می‌دهد حاصل می‌شود. ولایت خاصه همان فنای در خداوند سبحان است. فنای در ذات و صفات و فعل خداوند. پس ولی، همان فانی در خداوند است که وجودش همان وجود خدا و قائم به او شده و این شخص نشان‌دهنده اسماء و صفات خدا در وجودش است.<sup>۲</sup> بر اساس این تعریف می‌توان گفت ولایت در صوفیه اکتسابی است و وقتی اکتسابی باشد، نوعی هم خواهد بود. زیرا انسان با رسیدن به مقام فناء الله می‌تواند ولایت را کسب کند و این مقام منحصر در فرد یا گروه خاصی نیست پس هر کسی با هر نسب و صفتی که این مقام را کسب کرد می‌تواند ولی باشد.<sup>۳</sup> پس در هر دوره‌ای صوفیان کسانی را دارند که دارای ولایت است و فناء فی الله است. این افراد ولایت دارند و رابط بین خداوند و خلق می‌باشند. و بدیهی است که قطب هر سلسله‌ای دارای چنین ویژگی است.

اما مهمتر از شیوه نگرش به ولایت و نظریه پردازی در ولایت نوعیه، بازتاب باور به آن است که موجب تولید باور دیگری به نام مهدویت نوعیه می‌شود. اگر بخواهیم همانند صوفیان به مهدویت نوعیه قائل شویم مسلماً با باور امامیه مبنی بر مهدی شخصی و فرزند امام حسن عسکری(ع) دچار تناقض خواهد شد. صوفیه بر این اعتقاد هستند که هر شخصی واجد گوهری است که در درون اوست و اگر او را پیدا کند هدایتگرش خواهد بود، از

۱. ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۹۰

۲. قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳

۳. گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۳

این رو این شعار که کلنا مهدی<sup>۱</sup> و کلنا هادی<sup>۲</sup> همه ی ما مهدی و همه ی ما هادی هستیم.<sup>۱</sup>  
این شعار اشاره به عنوان مهدی برای تمام اقطاب سلسله صوفیان است.

## ۵. بررسی و تحلیل

دقت در تحولات اجتماعی و فرهنگی دوره قاجار نشان داد؛ سه عامل، شرایط اجتماعی دوره قاجار، افکار شیخیه و تفکرات صوفیه زمینه ساز پیدایش بهائیت شدند. اما زمینه سازی هر یک با دیگری متفاوت است. اگر پیدایش بهائیت را یک فرایند بدانیم می توان ابتدا زمینه ساختاری، دوم زمینه تأسیس و سوم زمینه تثبیت را برای پیدایش فرقه بهائیت ترسیم نمود. در ادامه به شرح هر یک از این سه زمینه خواهیم پرداخت

### ۵.۱. زمینه ساختاری

شرایط نابسامان اقتصادی و وضعیت وخیم اجتماعی و حاکمیتی در دوره قاجار، جامعه را ایستا و راکد کرده و یأس و ناامیدی و سرخوردگی بابت شکست های دردناک از روسیه و حذف بخش وسیعی از کشور ایران سراسر جامعه را فرا گرفته بود. بلحاظ حاکمیت سیاسی هم جای امیدواری برای مردم نبود زیرا اداره امور کشور در دوره قاجار در تمام حوزه های مختلف، اعم از امور داخلی و روابط بین دول و همچنین فرهنگ و اقتصاد، وابسته به اراده شاه بود و حرف او منزله قانون بود. در این شیوه از حکومت، مردم جایگاهی در قدرت نداشتند و در حد یک رعیت برای شاه و کارگزارانش بودند.

تقسیم جامعه به دو قسم حاکم و فرودست<sup>۲</sup> نشان از فقدان رشد یافتگی در ساختار سیاسی و اجتماعی آن دوره است. به همین جهت در دوره قاجار فاقد باز شدن فضاها ی اجتماعی برای رشد ظرفیت های فکر و فرهنگی بود. جامعه ایران به لحاظ فرهنگی ایستا و تعصبات ملی و مذهبی شدیدی حاکم بر فکر و فرهنگ جامعه بود. اکثریت جامعه، سخت پایبند به سنت های قومی و ملی و همچنین ظواهر مذهبی بودند. بی سواد اکثریت مردم و عدم آموزش های صحیح، مانع از گردش اطلاعات علمی و فکری و رشد و تعالی جامعه

۱. گنابادی، ۱۳۵۱، ص ۶۰

۲. شمیم، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶

بود به گونه ای که مردم محصور در اعتقادات عمومی بودند که بسیاری از آنان خرافات و عقائد بی پایه است.<sup>۱</sup> تنفس فرهنگی جامعه در این فضای مسموم، مانع از پرورش نخبگان و اندیشمندان و تحول فکری و فرهنگی در گستره جامعه گردید. خرافات و گرایش شدید به سحر و اوراد حتی در عالی ترین سطوح سیاسی، نشانه عدم اهتمام جدی مدیران جامعه برای سرمایه گذاری در افزایش رشد و آگاهی مردم بود. در نتیجه می توان گفت در وضعیت سیاسی ایران با حاکمیتی مستبد و به لحاظ اجتماعی توسعه نیافته، اقتصاد کاملاً معیشتی و فرهنگی توأم با خرافه درگیر، بهائیت بهتر می تواند رشد کند.

## ۵.۲. زمینه تأسیس

زمانی که سید کاظم در سال ۱۲۵۹ قمری از دنیا رفت، اختلاف بسیاری بر سر تصاحب منصب او بین شاگردان رخ داد. اعتقاد به رکن رابع، ریشه اعتقادی اختلافات بود. شاگردان در تکاپوی یافتن شیعه کامل بودند. یعنی فردی که واسطه مردم و امام زمان است. با اتکاء به همین باور، سید علی محمد باب در سال ۱۲۶۰ قمری مدعی شد؛ شیعه کامل و باب رابع است.<sup>۲</sup> او تلاش ویژه ای برای ترویج و تبلیغ ادعای خود داشت و توانست در مدت پنج ماه هفده نفر را به کیش خود در آورد و بدین ترتیب تعداد ایشان با ملاحسین بشرویه ای به ۱۸ نفر رسید که به آنها حروف «حی» می گویند.<sup>۳</sup> این گروه که به باب ایمان آورده بودند به شهرهای مختلف عزیمت کرده و بایست را تبلیغ کردند. با گسترش تفکرات بایست، حکومت قاجار با این جریان برخورد شد و پس اتفاقاتی، باب، دستگیر و نهایتاً در ماکو زندانی شد. این موضوع موجب اعتراض و طغیان بابی ها در کشور شد اجتماع در بدشت در سال ۱۲۶۴ به رهبری ملا محمدعلی قدوس و زنی به نام قره‌العین و حسینعلی بهاء، که در آنجا دیانت اسلام را نسخ و احکام آن را لغو نمودند.<sup>۴</sup> همچنین تصرف قلعه طبرسی در

۱. ر.ک. موریه، ۱۳۸۶

۲. نجفی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳

۳. افراسیابی، ۱۳۸۲، صص ۸۱-۸۴

۴. زرندی، ۱۳۴۳، صص ۲۷۱-۲۷۳

مازندران به قتل و غارت روستائیان،<sup>۱</sup> فتنه زنجان که موجب شد خون عده دیگری از مردم ریخته شود و نهایتاً آشوب در نیریز که حدود ۶۰۰ بابی کشته شدند.<sup>۲</sup> موجب شد تا امیر کبیر، صدر اعظم وقت ایران در سال ۱۲۶۶ هجری قمری حکم به اعدام سید علی محمد باب داد و نهایتاً وی در تبریز اعدام گردید.<sup>۳</sup>

پس از اعدام باب، حسینعلی نوری با استناد به وعده باب، مبنی بر آمدن من یظهره الله، ادعا کرد که همان شخص است و بدین شکل، بنیان بهائیت را بنا نهاد. پس هر چند بهائیت از درون بابت بیرون آمد اما از بستر افکار و عقائد شیخیه ظهور کرد. رکن رابع، افکار غالیانه، تأویل معاد و معراج از عقائدی است که بهائیت را در موضعی تهاجمی در جامعه خسته آن زمان قرار داد و برخی از افراد جامعه را به خود جذب نمود.

### ۵.۳. زمینه تثبیت

همان گونه که پیشتر گفته شد، ظهور بهائیت در یک فرایند اتفاق افتاد و یکباره نبود. پس از بستر اجتماعی و اعلام تأسیس، مرحله دیگری است که پیدایش بهائیت در آن استقرار یافته و تثبیت شد از این منظر می توان این مرحله را مرحله تثبیت پیدایش بهائیت نامید. در مرحله تثبیت افکار، صوفیان تأثیر زیادی بر پیدایش بهائیت داشت. این صوفیان بودند که در تثبیت بهائیت تلاش کردند. شواهد بسیاری در متون بهائی نشان از ارادت و معاشرت حسینعلی نوری به صوفیان دارد. حسینعلی نوری تا مدت ها این لباس صوفی ها را می پوشیده و عمدتاً با هیئت صوفیان نقشبندیه سفر می کرده است. در سفر، از بغداد به استانبول او با هیئت صوفیان نقشبندیه عازم می شود و همچنین نگارش الواح به سیاق اذکار صوفیه و برقراری رابطه شیخ و مریدی با اصحابش معنی بیشتری می یافت.<sup>۴</sup> حنی دو اثر مهم و اصلی او به نام هفت وادی و چهار وادی، خطاب به دو تن از رهبران صوفیه نوشته شده است. در این مقطع نه تنها معاشرت با صوفیان تأثیر پذیرفته بلکه با هیئت شیوخ

۱. همان، ص ۲۹۱

۲. محمدحسینی، ۱۹۹۵، ص ۵۱۷

۳. افراسیابی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰

۴. امانت، وهمن، ۲۰۱۶، ص ۳۰

متصوفه بود یعنی او کاملاً به صورت قطب یک طریقت صوفیانه و با ایجاد رابطه مرید و مرادی علاقه و تأثیر پذیری را از صوفیه به وضوح نشان می‌دهد. بر اساس آنچه که بهائیان می‌گویند حالت خرقه پوشی و هیبت مشایخ صوفی از زمانی که حسینعلی نوری از کوه‌های سلیمانیه به بغداد آمد و حتی وقتی که اظهار من یظهر اللهی کرد تا زمانی که به استانبول و در شهر ادرنه، مایل بود به همین شکل و شمایل مشایخ صوفیه نقشبندیه بماند البته زمانی که او در ایران بود مایل به صوفیه نعمت‌اللهیه بود و پس از آن مایل به صوفیه نقشبندیه شد.<sup>۱</sup>

موژان مومن می‌گوید: «چهار وادی را برای یکی از رهبران صوفی کردستان که در سلیمانیه ملاقات کرده بودند به نام شیخ عبدالرحمن طالبانی کرکوک‌ی، بزرگ‌خاندان معروف طالبانی در کردستان و رهبر صوفیان قادری کردستان نازل فرمودند. همچنین رساله هفت وادی را برای شیخ محی‌الدین یکی از صوفیان قادری که به عنوان شیخ صوفیان در گیلزاردا جانشین پدرش شده بود نازل فرمودند. در این رساله، حضرت بهاء‌الله احاطه کامل خود را به اصطلاحات و مفاهیم اهل تصوف آشکارا به ثبوت رسانده اند»<sup>۲</sup> او در جای دیگر می‌نویسد: «بسیاری دیگر از پیروان بلند پایه حضرت بهاء‌الله یا به صوفیگری علاقه نشان میدادند و یا مدتی به لباس درویشان در آمده بودند. از جمله ابن‌عده ملاً محمد علی زرنندی، نبیل اعظم و ملاً محمد قائی، نبیل اکبر بودند.»<sup>۳</sup> مطالب فوق نشان می‌دهد که تصوف چه به لحاظ اندیشه و چه به لحاظ پشتیبانی‌های اجتماعی و فرهنگی زمینه ساز پیدایش بهائیت بوده است. به بیان دیگر پیش از اینکه حسینعلی نوری ادعای بهائیت کند در فضای تصوف تنفس می‌کرده و با آنها حشر و نشر عمیق داشته و زیست می‌کرده و حتی آنها به کمک او آمده و فرقه تازه تاسیس او را یاری کرده اند.

۱. همان، ص ۳۵.

۲. مومن، ۱۳۸۵.

۳. همان.



## نتیجه گیری

پیدایش فرقه ای مانند بهائیت چند بعدی و گاهی درهم تنیده است و نمی توان صرفاً با ذکر تاریخ تأسیس و بیان افکار و باورها ظهور آن را نتیجه گرفت. برای اینکه بتوانیم به درک بهتری از ظهور بهائیت در قرن سیزدهم هجری دست یابیم می بایست پیدایش بهائیت را از نقطه آغازین آن تا زمان اطلاق حداقلی فرقه به آن به شکل فرایندی مورد مطالعه قرار دهیم برای این کار سه مرحله را برای بهائیت مورد مطالعه قرار دادیم اولین مرحله بستر، ساختار جامعه بود. بهائیت در جامعه ای ظهور کرد که مردم در شرایط بد اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی قرار گرفته بودند. شاهان مستبد هر گونه مشارکت مردم در اداره جامعه را سلب کرده و رفتار ظالمانه ای با آنها داشتند. زنان و مردان در تحقیر دائمی از سوی حاکمان بودند افزون بر آن فقر و نداری، جهل و نادانی و خرافه رشد و شکوفایی علمی را سلب کرده و جامعه را در شرایط ایستا قرار داده بود.

دومین مرحله در بستر پیدایش بهائیت، بستر تأسیس است. بهائیت در ادامه بابت اعلام حضور کرد و بابت نیز در فضای فکری شیخیه موجودیت یافت از این رو می توان بهائیت را وام دار افکار و عقائد شیخیه دانست که با ابتکار رکن رابع پشتوانه محکمی برای باورهای اعتقادی بهائیت گردید. واپسین مرحله نیز بستر تثبیت است. در این مرحله نیز صوفیه مددکار بهائیت بودند به این صورت که حسینعلی نوری در دامان صوفیان نضج گرفته و به آنها علاقه زیادی داشت و حتی لباس صوفیان را می پوشید و از ادبیات آنان استفاده می کرد از سویی دیگر برخی صوفیان نیز با پیوستن به حسینعلی نوری، ادعای جدید او را تثبیت کرده و بهائیت را شکل دادند.

## فهرست منابع

### الف) کتاب

۱. آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۷ش). المقدمات من کتاب نص النصوص، تحقیق هانری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم تهران: توس.
۲. آخوند زاده، فتحعلی. (۱۳۵۱). مقالات، گردآورنده: باقر مؤمنی، تهران: آوا.
۳. آدمیت، فریدون. (بی تا). افکار اجتماعی و سیاسی، تهران: آگاه.
۴. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۲۳). فتوحات مکیه، بیروت: موسسه آل البيت لأحیاء التراث.
۵. احسائی، احمد. (بی تا). شرح زیارت جامعه کبیره، به اهتمام ابوالقاسم کرمانی، کرمان: بی نا.
۶. افراسیابی، بهرام. (۱۳۸۲). تاریخ جامع بهائیت، تهران: نشر مهرام.
۷. امانت، عباس، و همن، فریدون. (۲۰۱۶). از طهران تا عکا، بایان و بهائیان در اسناد دوره قاجار، آمریکا: نشر آشکار.
۸. بابن، هوسه. (۱۳۶۳). سفرنامه جنوب ایران، ترجمه محمدحسنخان اعتمادالسلطنه و تصحیح میرهاشم محدث، تهران: دنیای کتاب.
۹. باخزری، یحیی. (۱۳۴۵). اوراد الاحباب و فصول الاداب، ابوالمفاخر، گردآورنده: ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. بحرانی، علی. (۱۴۰۷). انوار البدرین، به کوشش محمدعلی طبسی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۱. بروگش، دکترهینریش. (۱۳۶۷). سفر به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه مهندس گُردبچه. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۲. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان. (۱۳۸۵). شرح شطحیات، مصحح هنری کوبن، ترجمه‌ی محمدعلی امیرمعزی، تهران: انتشارات طهوری.
۱۳. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (بی تا). نفحات الانس، هند: مطبعه لیبی.
۱۴. جیمز موریه. (۱۳۸۶). سفرنامه جیمز موریه، مترجم ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس.

۱۵. حاج سیاح. (۱۳۶۳). سفرنامه حاج سیاح به فرنگک. به اهتمام علی دهباشی. تهران: نشر ناشر.
۱۶. دیولافوا. (۱۳۳۲). سفرنامه دیولافوا، مترجم فره وشى، تهران: خیام.
۱۷. رشتی، سید کاظم. (۱۴۲۴). الحججه البالغه، به اشراف، عبدالله احقاقی، کویت: مکتبه العذرا.
۱۸. ریشارد، جان. (۱۳۶۳). بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا. تهران: نشر نوین.
۱۹. زارع، رحمان. (۱۳۹۰). بسترهای پیدایش بهائیت در ایران، قم: دانشگاه قم.
۲۰. زاهد زاهدانی، سید سعید. (۱۳۸۸ ش). بهائیت در ایران، چاپ چهارم، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی،
۲۱. زرندی، نبیل. (۱۳۴۳). مطالع الانوار، محقق عبدالحمید اشراق خاوری، تهران: مطبعه امری.
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). دنباله جستجو، در تصوف ایران، چاپ هفتم، تهران: امیر کبیر.
۲۳. سبجانی، جعفر. (۱۳۷۶). منشور عقاید امامیه، قم: انتشارات موسسه امام صادق (ع).
۲۴. سرجان ملکم. (۱۳۸۰). تاریخ کامل ایران، مترجم: میرزا اسماعیل حیرت، جلد دوم، تهران: نشر افسون.
۲۵. شعبانی، رضا. (۱۳۸۰). مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران: انتشارات قومس.
۲۶. شمس اردکانی، محمدرضا؛ عظیمی، رقیه سادات؛ قاسملو، فرید. (۱۳۸۹). روند تحول پزشکی نوین ایران، از دارالفنون تا تأسیس دانشگاه تهران، تهران: چوگان.
۲۷. شمیم، علی اصغر. (۱۳۷۵). ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران: افکار.
۲۸. طاهر، ریاض. (بی تا). فهرست تصانیف الشیخ احمد الاحسائی، کربلا: مکتبه الحائری العامه.
۲۹. طباطبایی سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. ظهیر الدوله، علی خان. (۱۳۲۶). تاریخ بی دروغ در وقایع کشته شدن ناصرالدین شاه

- قاجار با نقد نورالدین چهاردهی، تهران: انتشارات اشراق.
۳۱. عین القضاة، عبدالله بن محمد. (۱۳۶۲). نامه‌های عین القضاة، مصحح: عقیف عسیری، علی نقی منزوی، تهران: نشر منوچهری.
۳۲. فرمانیان، مهدی. (۱۳۸۹). آشنایی با فرق تشیع، چاپ دوم قم: نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۳۳. فشاهی، محمد رضا. (۱۳۶۰). تکوین سرمایه داری در ایران، تهران: گوتنبرگ.
۳۴. فوران، جان. (۱۳۸۰). مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، خدمات فرهنگی رسا
۳۵. قاسمی پویا، اقبال. (۱۳۷۷). مدارس جدید در دوره قاجاریه، بانیان و پیشروان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۶. قیصری، داود. (۱۳۸۱ ش). رسائل قیصری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۳۷. کاساکوفسکی. (۱۳۴۴). خاطرات کلنل کاساکوفسکی. ترجمه ی عباسقلی جلی. تهران: کتابهای سیمرغ.
۳۸. گلابی، سیاوش. (۱۳۶۹). توسعه منابع انسانی ایران، جامعه شناسی توسعه ایران، تهران: فردوس.
۳۹. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸). بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت: نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۰. گنابادی، ملا علی. (۱۳۵۱). صالحیه، چاپ دوم، تهران: انتشارات حقیقت.
۴۱. لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۱). مفاتیح الاعجاز، تهران: سعدی.
۴۲. محمد حسینی، نصرت الله. (۱۹۹۵). حضرت باب، کانادا: موسسه معارف بهایی.
۴۳. مدرسی چهاردهی، مرتضی. (۱۳۴۵). شیخ‌گیری بایگ‌گیری، تهران: نشر فروغی.
۴۴. مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۲). فرهنگ فرق اسلامی، چاپ دوم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۵. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵ ش). مثنوی معنوی، رینولد آلین نیکلسون، وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

۴۶. مومن، موژان. (۱۳۸۵). عرفان و جامعه بهائی، ترجمه حوریوش رحمانی، سایت نگاه، <https://negah.org/100>.

۴۷. نجفی، سید محمدباقر. (۱۳۸۳ ش). بهائیان، چاپ اول، تهران: نشر مشعر.

۴۸. نیکلسون. (۱۳۶۳). تاریخ تصوف، به نقل از ارمغان خانقاه، محمد تقی رهبر، تهران: نشر توفان.

۴۹. همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۸۰). تضاد دولت و ملت، نظریه‌ی تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه‌ی علیرضا طیب، تهران: نشر نی.

۵۰. واتسن، رابرت گرانٹ. (۱۳۴۸). تاریخ ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: انتشارات سخن.

۵۱. وبر، ماکس. (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه، ترجمه منوچهری، ترابی نژاد، عمادزاده، تهران: مولی.

۵۲. بییت، کنل چارلز ادوارد. (۱۳۶۵). سفرنامه خراسان و سیستان. ترجمه: قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران: انتشارات یزدان.

### ب) مقاله

۱. فلاحتی، حمید، (۱۳۸۹) تحلیل عقاید شیخیه در بستر سازی باییت و بهائیت، مجله معرفت کلامی، سال اول، شماره دوم.

۲. کثیری، مسعود. (۱۳۹۶). تاثیر باورهای طبی مغولان در طب عامیانه دوره قاجار، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره نهم، شماره ۴، ص ۳۳.

۳. مقدسی، علیرضا، شیبانی فر، محمد شهاب. (۱۳۸۷). جایگاه رویکرد و تفکر سیستمی در مدیریت، ماهنامه صنعت و کارآفرینی انجمن مدیران صنایع استان خراسان، شماره ۲۶. صفحه ۱۷.

### ج) منابع انگلیسی

Daniels, Porter, Educational theories, cultures and learning: A critical perspective