

بررسی تطبیق تعالیم و احکام بابی و بهائی[❧]

شاپور راسخ

مقدمه

کُتب و رسالات در باره تعالیم و احکام حضرت باب و مقایسه آنها با تعالیم و احکام این ظهور اعظم بالنسبه محدود است. معذک از آثاری که در مورد حیات حضرت باب نگاشته شده فوایدی برای این مطالعه تطبیقی حاصل می شود. فهرست اهم این کتب را در آغاز یادداشتها ملاحظه خواهید کرد.

تطبیق تعالیم و احکام حضرت باب و حضرت بهاء الله با این موضوع مهمّ مربوط می شود که ما رابطه دو ظهور را چگونه تلقی می کنیم؟ اگر در ظهور حضرت باب فقط مبشر حضرت بهاء الله را ببینیم طبعاً به دنبال بشارات مربوط به ظهور جمال مبارک در آثار حضرت ربّ اعلی خواهیم بود. ولی اگر حقیقت دو ظهور را علی رغم فاصله زمانی یکی بدانیم البته آثار حضرت بهاء الله را دنباله گر و مکمل آثار حضرت باب خواهیم دانست.

در باره مقام و مأموریت حضرت باب، سید علی محمد شیرازی، چندین نظریه مطرح شده. یکی آن که حضرت باب به شهادت بعضی از آثار اولیه شان واسطه امام زمان بودند. دوم آن که دعوی آن حضرت قائمیت موعود بود و به اصطلاح اهل تسنن ظهور مهدی بودند. ثالثاً برخی، از جمله پیروان یحیی ازل، در آن حضرت یک ظهور مستقل دیدند و ظهور من یظهره الله را به قرن های طولانی بعد به بهانه مستغاث محول کردند. نظریه چهارم که بین اهل بهاء رائج است این است که حضرت باب، باب موعود جدیدی، یعنی من یظهره الله، و مبشر آن

❧ متن تقریرات در مجمع عرفان، در مرکز مطالعات بهائی، آکوتو، ایتالیا، جولای 2009

حضرت بودند و ضمناً مقدمات را از جهات مختلف برای ظهور آن موعود مهیا فرمودند. نظریه پنجم که از توقیع دور بهائی حضرت ولی امرالله و اشارات متعدّد حضرت اعلیٰ و جمال ابهی استنباط می‌شود این است که فی الحقیقه ظهور واحد در دو کسوت متفاوت و در دو مرحله متتابع وقوع یافت و البته با اثبات نظریه اخیر باید نشان دهیم که ارتباط بسیار نزدیکی بین تعالیم الهی، اخلاقی و روحانی و احکام و فلسفه اصلی ظهورین وجود داشته و دارد.

یک نکته را مایلیم بر این مقدمه اضافه کنم و آن این است که هر پنج تفسیری که در مورد مقام و رسالت حضرت باب نسبت به ظهور بعدی مطرح شده به طور نسبی صادق بوده است و می‌شود گفت که حضرت باب متدرجاً و به میزانی که استعداد درک در مردم دیدند حقیقت خود را مکشوف فرمودند و این تدرّج یا تدریج یکی از قوانین طبیعت و جهان حیات و حتی عالم انسانی و دین الهی است که ظهور و بروز هر چیز به صورت تدریجی و تکاملی و مرحله به مرحله صورت می‌گیرد، مثلاً در مورد بذر درخت، نطفه انسان، و نظائر آن همین بروز و ظهور تدریجی صادق است و هرچند در هر مرحله از آن موجود توصیفی دیگر می‌توان کرد، حقیقت همه آن توصیف‌ها یکی است، نظیر ماه که یک شب هلال باریک است و شب دیگر به صورت بدر کامل جلوه‌گری می‌کند، و یا خورشید که در فصول مختلف شدت تابشش از کم به فزونی و یا بالعکس می‌رود.

بعضی گفته‌اند که حضرت باب در مرحله‌ای خود را باب امام زمان، یعنی همانند نواب اربعه که ذکرشان در تاریخ آمده، واسطه امام غائب با مردم عنوان فرمودند و کلمه «باب» هم بر همین وساطت دالّ است. باید یادآور شد که خود حضرت باب در کتاب «دلایل سبعة» چنین تصدیق فرموده‌اند: "نظرکن در فضل حضرت مُنتظَر که چقدر رحمت خود را در حقّ مسلمین واسع فرموده تا آن که آنها را نجات دهد. مقامی که اوّل خلق است و مظهر «انّی انا الله» چگونه خود را به اسم باییت قائم آل محمد ظاهر فرمود و باحکام قرآن در کتاب اوّل حکم فرمود تا آن که مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید و ببینند این مُشابه است با

خود ایشان لعلّ محتجب نشوند و به آنچه از برای آن خلق شده‌اند غافل نمانند."

189

بر اساس نطق آقای دکتر نادر سعیدی تأکید حضرت باب در مرحله نخست، یعنی سال‌های اوّلیه رسالت خود، یعنی تا اوّل محرم ۱۲۶۲ ه.ق. بر تفسیر قرآن بوده و این موضوع ارتباط نزدیک حضرتش را با اسلام خوب نشان می‌دهد. از جمله تفاسیر آن حضرت بوده است: سوره یوسف (قیوم‌الاسماء)، سوره بقره، سوره کوثر، سوره والعصر.

به استناد تحقیقات آقای دکتر محمدحسینی در کتاب «حضرت باب» آثار ذیل از حضرت باب گواه ارتباط نزدیک با شریعت سابق است: در «صحیفه مخزونه» چهارده دعا برای اعیاد و اعیام متبرکه اسلامی صادر فرموده‌اند؛ در تفسیر سوره بقره، اندکی قبل از ظهور در سال ۱۲۶۰، به تجلیل از مقام رسول‌الله و آل‌الله به خصوص پرداخته‌اند؛ در «صحیفه اعمال سنه» ادعیه و فرائض مخصوص روزهای مربوط به ماه‌های قمری اسلامی را آورده‌اند.

محققان دیگر تصدیق می‌کنند که دعوی آن حضرت قائمیت بود، چنان که بعضی از احادیث اسلامی اخبار کرده است، ولیکن حضرتش برای آن آمده بودند که آئین محمدی را مرتفع و در سراسر عالم منتشر کنند. وقتی حضرت باب آثار خود را با قرآن مجید مقایسه می‌کنند از جهتی عظمت ظهور خود را یادآور می‌شوند و از جهتی نیز مشابهت با ظهور قبل را متذکر می‌شوند. مثلاً در کتاب «بیان فارسی» می‌فرمایند: "و حضرت حجّت ظاهر شد بآیات و بیّنات بظهور نقطه بیان که بعینه ظهور نقطه فرقان است." در این جا به نقل چند بیان دیگر که در آن حضرت باب در کسوت قائم موعود ولی در عین حال مؤید و مکمل و مروج اسلام ظاهر شده‌اند می‌پردازیم:

در «صحیفه عدلیه» که به گفته دکتر نادر سعیدی سرآغاز مرحله دوم ظهور و همراه با طرح مسائل فلسفه اولی یعنی مسائل کلامی است، حضرت باب گوئی در مقام مماشات با خلق [جاهل متعصب] مخالفت با گفتار نواب اربعه و از جمله حسین

منتخبات آیات، ص 79 189

بن روح را سبب ابطال اعمال مؤمن به اسلام می‌دانند.^۲ حتی در «صحیفه رضویه» بر حسب ظاهر عقائد توده شیعی زمان خود از جمله حشراجساد را می‌پذیرند.^۳

هم‌چنین در رساله «نبوت خاصه» که به خواهش منوچهر خان معتمدالدوله صادر شده در عین یادآوری اصل استمرار ظهورات الهی مقام رسالت حضرت رسول اکرم را تأیید و تثبیت می‌فرماید. و نیز در تفسیر سوره والعصر که در اصفهان برای میر سید محمد سلطان‌العلماء عزّ‌صدر یافته به عنوان حجّت زمان به تفسیر آن سوره و رفع اختلاف میان فرّق مختلفه اسلام در استنباط از کتاب‌الله و احادیث مرویه می‌پردازند.

در توقیع «وقایع نگار» هم که در اصفهان صادر شده، نظر به حکمت و برای مدارا با مردم متعصب زمان، پس از اظهار عبودیت محضه به آستان الهی می‌فرمایند که به جهت ترویج اسلام ظاهر شده‌اند و قصد نسخ آن شریعت مقدسه را ندارند (لیس لی دعوة بدیعه لا فی الحقیقه و لا فی الشریعه).^۴

سومین قول در باره مقام و مأموریت حضرت اعلیٰ همانست که پیروان یحیی ازل به آن متمسک هستند و چون ظهور من‌یظهره‌الله را به سنه مستغاث (۲۰۰۱) محوّل می‌کنند در حضرت باب فقط ظهوری مستقل و مجزی از اسلام می‌بینند و البته بعضی از آثار مبارکه آن حضرت هم دالّ بر استقلال امر جدید و صدور احکام جدید است، چون کتاب بیان و توقیع «خصائل سبعة». در کتاب بیان بعضی از احکام اسلامی نسخ شده‌اند و احکامی نیز بر شریعت قبل افزوده شده است.

بر طبق نظریه چهارم حضرت باب مبشّر من‌یظهره‌الله و راه‌گشای ظهور حضرت بهاء‌الله معرفی شده‌اند در مقام مقایسه با یحیی معمدانی و حضرت عیسی بن مریم؛ چنان که در همان آغاز کتاب «مقاله شخصی سیاح» به قلم حضرت عبدالبهاء جنین آمده است: "[آن حضرت] آغازگفتار نمود و مقام بابیت اظهار و از کلمه بابیت مراد او چنان بود که من واسطه فیوضات از شخص بزرگواری هستم که هنوز در پس پرده عزّت است و دارنده کمالات بی حصر و حدّ. باراده او

متحرکم و بحبل ولایش متمسک. و در نخستین کتابی که در تفسیر سوره یوسف مرقوم نموده در جمیع مواضع آن خطاب‌هایی به آن شخص غائب که از او مستفید و مستفیض بوده نموده و استمداد در تمهید مبادی خویش جسته و تمنای فدای جان در سبیل محبتش نموده ...» در طبع جدید «مقاله شخصی سیاح»، طبع آلمان 2001، (ص ۳۲) می‌توان به عبارات ذیل نیز مراجعه نمود که مرقوم فرموده اند: "و ظهور خویش را مقام تبشیر شمرده و حقیقت خود را واسطه ظهور اعظم کمالات آن دانسته."

اینکه حضرتش در کسوت مبشر من‌یظهره‌الله ظاهر شده‌اند در همان کتاب قیوم الاسماء با تفسیر سوره یوسف نیز منعکس است، چه یوسف هم به وجود مبارک خود آن حضرت اطلاق شده و هم از من‌یظهره‌الله موعود به این عنوان تعبیر فرموده‌اند. دکتر محمدحسینی می‌نویسد (همان کتاب، ص ۷۴۹): "اگرچه استقلال ظهور حضرت باب از محتوای کتاب قیوم الاسماء به خوبی روشن است، ولیکن از جهت دیگر مسلم است که آن حضرت مبشر ظهوری اعظم از ظهور خویش هستند، از جمله سوره‌های دوم، چهاردهم، بیست و ششم، سی‌ام، سی و هشتم، چهل و دوم و چهل و ششم ... و آن ظهور رجعت حسینی است." در این نظریه احکام حضرت باب فقط حالت موقت پیدا کرده و بعضی هم چون احکام غلیظ و شدید و غیر قابل اجرا تشخیص شده‌اند که البته باید در حکمت نهفته در پس این احکام تفکر کرد.

نظریه پنجم به ارتباط نزدیک بین دو ظهور قائل است و ظهور جمال ابهی را مکمل و متمم ظهور حضرت باب می‌داند و سابقه بسیاری از احکام و حتی تعالیم بهائی را در کتاب بیان و دیگر آثار حضرت باب می‌جوید و در تقویت نظریه اخیر گفته شده است که فی‌الحقیقه ظهور حضرت اعلیٰ از جهتی عین ظهور جمال اقدس ابهی، منتهی در جامه‌ای و هیئتی دیگر است و به همین مناسبت حضرت بهاء‌الله مکرراً سخن از «ظهور قبلم» می‌رانند، و بر طبق نصوص حضرت ولی امرالله، حضرت باب و حضرت بهاء‌الله مشترکاً آغازکننده دوره تازه‌ای از تاریخ ادیان هستند که دوره تحقق و عود و بشارت گذشته باشد و هر دو مشترکاً پایه‌گذار مدنیتی جدید که باید به صفت مشترک بابی-بهائی خوانده شود بوده و خواهند

بود. در باب این نظریهٔ اخیر عباراتی چند از توقیع منیع «دور بهائی» را علاوه بر نصوصی از الواح جمال اقدس ابهی نقل می‌کنیم تا مقصود روشن‌تر و مدلل‌تر گردد. این نصوص مبارکه در توقیع «دور بهائی» نقل شده و مورد استناد قرار گرفته است: حضرت بهاء‌الله در لوحی می‌فرمایند: "و در ظهور این ظهور اعظم اکرم مع آن که ایامی از ظهور قبلم نگذشته حکمتی است مستور و سری است مقنوع." و در موضعی دیگر می‌فرمایند: "قل تالله انّ هذا لنقطة الاولیٰ قد ظهر فی قمیصه الاخریٰ". و در «سورهٔ دم» فرموده‌اند: "هل من ناصر ینصر جمال الاولیٰ فی طلعة الاخریٰ". و در «سورهٔ هیکل» مذکور: "لو كان النقطة الاولیٰ علی زعمکم غیری و یدرک لقائی لن یفارق منی و یستأنس بنفسی و استأنستُ بنفسه فی ایامی"، یعنی: اگر نقطهٔ اولیٰ به زعم شما غیر از من بود ولی درک لقای مرا می‌کرد هرگز از من جدا نمی‌شد؛ او به نفس من انس می‌گرفت و من در ایام خود به نفس او انس می‌گرفتم.

همان حضرت در «کتاب بدیع» فرموده‌اند: "یا قوم. انه روحی و انا روحه و لم یزل کان مشیتی مشیته. لا تفرّقوا بینی و بینه و کلاً یظهر من عنده لکان محبوب قلبی و فؤادی لو انتم من الموحّدين." و باز در «سورهٔ هیکل» آمده است: "الذی ظهر مرّة بعد اولیٰ باسمه الابهی".

و در لوح نصیر می‌فرمایند: "ای نصیر - در ظهور اوّلم بکلمهٔ ثانی از اسمم (علی) بر کلّ ممکنات تجلی فرمودم به شأنی که احدی را مجال اعراض و اعتراض نبوده و جمیع عباد را برضوان قدس بی‌زوالم دعوت فرمودم ... تا آن که بالاخره جسد منیر مرا در هوا آویختند و برصاص غلّ و بغضاء مجروح ساختند تا آن که روحم برفیق اعلیٰ راجع شد و بقمیص ابهی ناظر و احدی تفکر ننمود که بچه جهت این ضرر را از عباد خود قبول فرمودم، چه که اگر تفکر می‌نمودند در ظهور ثانیم باسمی از اسمائیم از جمالم محتجب نمی‌ماندند. این است شأن این عباد ..."^{۵۵}

و باز حضرت بهاء‌الله در لوحی دیگر که در مجلهٔ «پیام بهائی» (شمارهٔ ۱۰۸ - ۱۰۹) نقل شده می‌فرمایند که ظهور الهی به میزان قدرت اخذ و تحمّل عباد است: "فلما بلغ الناس الی البلوغ تجلی علیهم بما فیه فی سنة السّتين حين الذی ظهر

جمال القدم باسم علی قبل نبیل [علی محمد] که در عین حال وصول عالم به مرحله بلوغ در ظهور حضرت باب و یگانگی آن دو ظهور را تصدیق و تأکید می فرمایند.

و صریح تر از این وحدت ظهورین را نمی توان گفت که در لوح خطاب به شیخ محمدحسین، متخلص به وفا: "قل تالله ان هذا لنقطة الاولى قد ظهر فی قمیصه الاخری باسمه الابهی".^۶

به گفته زرگر اصفهانی:

تن که پیرهن جانست به وصلت بدرم تا نباشد به میان پیرهنی حائل ما
و یا به گفته مهر ارفع جهانبانی:

در میان یار و من یک پیرهن باشد حجاب

خرم آن ساعت که بدرد پیرهن دلدار ما

باید متذکر بود که خود حضرت اعلی هم به وحدت ظهور خود و ظهور موعود منتظر توجه داشته اند، چنان که در باب هفتم از واحد چهارم «بیان فارسی» می فرمایند که: "نتیجه و ثمره این باب آن که ظهور من یظهره الله عود نقطه بیان است." ^۷ عین کلمات آن حضرت بدین شرح است: "ملخص این باب آن که مادون الله خلق اوست و بدء کل شیء من الله است بامر او و عود کل شیء الی الله بامر او. نظر کن در صلوة که بدء از امر خدا شده برسول خدا (ص) و عود او به سوی خداست بامر نقطه بیان و هم چنین در من یظهره الله کل احکام بیان را جاری نموده که او غیر نقطه بیان نیست که عود بر غیرالله اطلاق شود یا بدء بر غیر او." و اندکی بعد یادآور می شوند که "ثمره این است که امروز اگر کسی در نقطه بیان و اوامر او نظر کند نبیند الا نفس بدء را که نقطه فرقان و اوامر او باشد و هم چنین در من یظهره الله نبیند الا نقطه بیان را آن وقت ثمره این علم در او ظاهر شده."

وحدت ظهورین را چگونه باید تعبیر کرد؟

تفسیر و تعبیر در این مورد جز با توسّل به نصوص مبارکه مقدور نیست. تعبیر نخستین این است که جامعه بشری در سنه ۱۸۴۴ آمادگی قبول کلّ تجلیات الهی را نداشت و این آمادگی متدرّجاً حاصل شد. این است که در فاصله ۱۸۵۳ و ۱۸۹۲ جمال ابهی به تدریج حقائق مربوط به ظهور و مدنیت جدید را بر ملا فرمودند. در قالب تمثیل می‌توان گفت که ظهور حضرت اعلیٰ تجلی آفتاب در برج حمل بود و ظهور جمال ابهی تجلی همان آفتاب در برج آسد.

تفسیر دوم عبارت از تصدیق مشارکت و مساهمت آن دو وجود مقدّس است در صدور بسیاری از تعالیم الهی - اخلاقی - اجتماعی و بخشی از احکام که مجموعاً شریعة الله را تشکیل می‌دهند، چنان که بعداً در این مورد شواهدی ارائه خواهیم کرد. در هر حال آن دو ظهور در تأسیس مدنیت واحد، که مدنیت دور بهائی باشد، یعنی مدنیتی که همه ادیان سابقه بشارت تحقق آن را در آخرالزمان داده‌اند، سهیم و شریک بوده‌اند.

تفسیر سوم می‌تواند در ارتباط با نقش ظهور حضرت اعلیٰ باشد در هموارسازی زمین و آماده‌سازی خاک و برکندن خس و خاشاک اوهام و خرافات چندصدساله مذهبی، به طوری که حضرت بهاء الله بتوانند بذره‌های تمدن جهان‌آرای جنت‌آسای آینده الهی را در آن بنشانند و بیفشانند. به زبان دیگر، حضرت اعلیٰ نه فقط جسم و جان خود، بلکه ظهور خویش را نیز فدای ظهور حضرت بهاء الله کردند.

این رابطه عشق و محبت فوق‌العاده و آرزوی فدا در سبیل محبوب تنها در آثار حضرت اعلیٰ انعکاس ندارد. چنان‌که حضرتش ما تمنیت الا القتل فی سبیلک فرموده‌اند، همین میل جانفشانی در آثار حضرت بهاء الله نسبت به حضرت اعلیٰ منعکس است، چنان که در موضعی می‌فرمایند: "ایاکم ان تحتجبوا بشیء عن الذی کان لقائه ذات لقائی و فدی نفسه فی سبیلی کما فدیته فی سبیله ... تالله باشتیاقی الیه و شوقی الی نفسه قد حملت ما لا حملة النبیین و المرسلین."^۸

به قول قآنی شیرازی:

گر بداند لذت جان‌باختن در راه عشق

هیچ عاقل زنده نگذارد به عالم خویش را

یا به گفته پارسا تویسرکانی:

نازنینی چون تو را دل داده‌ای باید چو من

عشق عالم‌سوز باید حسن عالم‌گیر را

نفس بشارت به ظهورین در ایام آخرین و بیان این که دو بار در صور دمیده می‌شود، یک بار همگی منصعق می‌شوند و بار دیگر همگی از قبور برمی‌خیزند و به نظاره می‌پردازند، گواه وحدت است: "و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ" (قرآن، سوره زمر [۳۹]، آیه ۶۸)

حضرت بهاء‌الله فی الحقیقه در تفسیر این آیات در لوح «اشراقات» می‌فرمایند: "حین ورود عراق امرالله مخمود و نفحات وحی مقطوع. اکثری پژمرده، بل مرده، مشاهده گشتند. لذا در صور مرهٔ اخری دمیده شد و این کلمه مبارکه از لسان عظمت جاری: نفخنا فی الصور مرهٔ اخری. آفاق را از نفحات وحی و الهام زنده نمودیم." این دو نفخهٔ صور دو وظیفهٔ مختلف داشتند، با آنکه ماهیت هر دو یکی بوده؛ یکی اعلام انقراض و انهدام آنچه از تمدنات سابقه و سنن ماضیه به ارث رسیده بود و دیگری بعثت از قبور که تولد مدنیتی جدید و نشئهٔ روحانی تازه‌ای است.

مقایسهٔ دو ظهور

پس از این مقدمه که در آن وحدت ظهورین را یادآور شدیم به مورد است که مقایسه‌ای دقیق در ذیل پنج عنوان میان ظهور اعلیٰ و ظهور ابهی انجام دهیم:^۹

- ۱- مقایسهٔ کلامیات یا الهیات دو ظهور.
- ۲- مقایسهٔ اخلاقیات آنها.
- ۳- بحث از احکام مشترک.
- ۴- مقایسهٔ فلسفهٔ بنیادی دو ظهور و مشارکت آنها در تأسیس تمدنی جدید.
- ۵- موارد تمایز و تفاوت: نظیر احکام غلیظ و شدید حضرت باب.

۱- مقایسه کلامیات یا الهیات دو ظهور

آئین بابی در زمینه کلامیات و مباحث مربوط به حکمت الهی بی‌گمان زمینه‌ساز امر حضرت بهاء‌الله بوده است، از جمله در مورد: الف- عدم امکان شناسائی خدا؛ ب- تجلی مقام مظهریت در مظاهر مقدسه الهی (پیامبران)؛ پ- قبول اصل تسلسل ادیان؛ ت- تأکید بر آن که معجزه حقیقی انبیاء کلام‌الله است؛ ث- بیان معنی صحیح رستاخیز و بهشت و جهنم.

جوهر اساسی دین الهیات است. عباراتی چند از حضرت باب و حضرت بهاء‌الله در مورد مرتبه متعالی ذات الهی ذیلاً آورده می‌شود.

- حضرت باب در مقدمه بیان فارسی می‌فرمایند: "تسیح و تقدیس بساط قدس عزّ مجد سلطانی را لایق که لم یزل و لایزال بوجود کینونیت ذات خود بوده و هست و لم یزل و لایزال بعلوّ ازلیت خود، متعالی از ادراک کلّ شیء بوده و هست."

- حضرت بهاء‌الله نیز در لوح هوالباهر البهی الابهی (مجموعه الواح مبارکه، ص ۳۰۷) می‌فرمایند: "حمد مقدّس از عرفان ممکنات و منزّه از ادراک مدرکات ملیک عزّ بی‌مثالی را سزااست که لم یزل مقدّس از ذکر دون خود بوده و لایزال متعالی از وصف ماسوی خواهد بود. احدی به سموات ذکرش کما هو ینبغی ارتقاء نجسته و نفسی بمعارج وصفش علی ما هو علیه عروج ننموده."

- حضرت اعلیٰ می‌فرمایند: "خلق نفرموده آیه عرفان خود را در هیچ شیئی الا بعجز کلّ شیء از عرفان او و تجلی نفرموده به شیء الا بنفس او. اذ لم یزل متعالی بوده از اقتران به شیء."

- و حضرت بهاء‌الله فرموده‌اند: "از هر شأنی از شئونات عزّ احدیتش تجلیات قدس لانهایه مشهود گشته و از هر ظهوری از ظهورات عزّ قدرتش انوار لابدایه ملحوظ آمده." (مجموعه الواح، طبع مصر، ص 397)

- از حضرت ربّ اعلیٰ است: "شناخته است او را هیچ شیء حقّ شناختن و ممکن نیست که بشناسد او را شیء بحقّ شناختن، زیرا که آنچه اطلاق می شود بر او ذکر شیئیّت خلق فرموده است او را به ملوک مشیّت خود و تجلّی فرموده باو بنفس او در علو مقعد او و خلق فرموده آیه معرفت او را در گنه کلّ شیء." (منتخبات آیات، ص 79)

- و از حضرت بهاءالله است: "چه بلند است بدایع ظهورات عزّ سلطنت او که جمیع آنچه در آسمانها و زمین است نزد ادنیّ تجلّی آن معدوم صرف گشته و چه مقدار مرتفع است شئونات قدرت بالغه او ... از اوّل لا اوّل خلق فرموده و الی آخر لا آخر خلق خواهد فرمود ... چقدر محیط است بدایع فضل بی منتهاش که جمیع آفرینش را احاطه نموده بر مقامی که ذره ای در ملک مشهود نه مگر آن که حاکی است از ظهورات عزّ احدیت او و ناطق است به ثنای نفس او." (مجموعه الواح، طبع مصر، ص 307 الی 309)

اصولاً این فکر که صفات الهی در جمیع مخلوقات متجلّی است و هر شیء به اندازه استعداد خود جلوه ای از نعوت خالق را در خود منعکس دارد از افکاری است که در امر حضرت اعلیٰ و آئین حضرت بهاءالله مورد تأکید مخصوص قرار گرفته و در حالی که در ظهورات قبل سخن از نبی - رسول و نظائر آن می رفت در ظهور جدید ذکر مظهر الهی می رود، یعنی انسان کامل که در وجود او بیشترین صفات الهی تجلّی دارد. قبول این اصل منتهی به این نتیجه می شود که "ظاهر در کلّ شمس واحد بوده و هست" و در نتیجه حقیقت انبیاء و اولیاءالله یکی است. در «دلائل سبعة» حضرت اعلیٰ فرموده اند: "اوست که در کلّ رسل ظاهر بوده ... و اوست که در این دور بدیع اوّل که حال الف سیزدهم است به نقطه بیان معروف و به بدیع اوّل در یوم او و بنوح در یوم او و بابراهیم در یوم او و بموسی در یوم او و بعیسی در یوم او و بمحمد رسول الله در یوم او و به نقطه بیان در یوم او و بمن یظهره الله در یوم او و بمن یظهر من بعد من یظهره الله در یوم او معروف بوده و این است سرّ قول رسول الله از قبل: «اما النبیون فانا» زیرا که ظاهر در کلّ شمس واحد بوده و هست."

در رساله «اثبات نبوت خاصه» که در اصفهان به خواهش منوچهر خان معتمدالدوله نازل شده حضرت باب ۵ اصل مهم از اصول الهیات را که مورد تأیید امر ابهی نیز هست بیان می‌فرمایند:

الف- امتناع عرفان ذات حق؛

ب- صفات حقّ عین ذات اوست و تفریق میان صفات هم کفر آشکار است؛

پ- چون توصیف غیب منیع لایدرک به حقیقت میسر نیست لذا همه توصیفات خلق از حضرت خالق راجع است به مقام ابداع و نخستین صادر از حقّ در عالم ابداع، مشیت الهی است که مظهر صفات و اسماء حضرت احدیت است و معرفت این مشیت اولیه معرفت حقّ است؛

ت- و او است ظاهر در مقام رسالت. به مقام مشیت در مقام واسط نزول فیض الهی به خلق است. پس از مقام مشیت مقام اراده است که همان مقام ولایت است؛ و بالاخره

ث- فیض الهی استمرار دارد و در طی زمان تجدید می‌شود.^{۱۰}

مقام مشیت، یعنی واسطه میان خالق و مخلوق، به مرتبه مظاهر الهی هم اطلاق می‌شود، چنان که در موضعی حضرت اعلیٰ فرموده‌اند که مشیت اولیه در هر ظهور بهاءالله بوده و هست و هم آن حضرت فرموده‌اند^{۱۱} که مقام مشیت مقام نقطه بیان است (بیان فارسی) که باز وحدت ظهورات الهی را از آن استنباط می‌توان کرد. در آثار هر دو ظهور آمده که خدا مشیت را خلق کرد و مشیت عالم هستی و کائنات را به وجود آورد. این مطلب در مورد مظاهر الهی هم مصداق دارد که خدا توسط آنان به جوامع انسانی شکل داده و می‌دهد و منشأ و مبدأ تمدن جدید شده و می‌شود.^{۱۲}

از جمله اعظم خدمات حضرت اعلیٰ به جهان اندیشه دینی بیان معانی روحانی رستاخیز و جنت و جهنم بود که در همه ادیان گذشته به معنی صوری تلقی شده بود. در باب سابع از واحد ثانی می‌فرمایند: "ملخص این باب آن که مراد از یوم قیامت یوم ظهور شجره حقیقت است و مشاهده نمی‌شود که احدی از شیعه یوم

قیامت را فهمیده باشد، بلکه همه موهوماً امری را توهم نموده که عندالله حقیقت ندارد و آنچه عندالله و عند عرف اهل حقیقت مقصود از یوم قیامت است این است که از وقت ظهور شجره حقیقت [یعنی مظهر الهی جدید] در هر زمان بهر اسم الی حین غروب آن یوم قیامت است، مثلاً... از حین ظهور شجره بیان الی مایغرب قیامت رسولالله (ص) هست که در قرآن وعده فرموده که اول آن بعد از دو ساعت و یازده دقیقه از شب پنجم جمادیالاولی سنه هزار و دویست و شصت و سه سنه هزار و دویست و هفتاد بعثت می شود اول یوم قیامت قرآن بود و الی غروب شجره حقیقت قیامت قرآن است... و قیامت بیان در ظهور من یظهرالله است زیرا که امروز بیان در مقام نطفه است و در اول ظهور من یظهرالله آخر کمال بیان است ظاهر می شود که ثمرات اشجاری که غرس کرده بچیند... در این بیان ضمناً رابطه میان ظهورین که یکی در مقام نطفه یا بذر است و دیگری در مقام ثمره معلوم و مفهوم می شود.

به دنبال باب هفتم از واحد دوم حضرت ربّ اعلیٰ معانی روحانی اصطلاحات مربوط به قیامت را تشریح و توضیح می فرمایند بدین ترتیب: الف- بیان حقیقت موت؛ ب- بیان حقیقت قبر؛ پ- بیان سؤال ملائکه در قبر؛ ت- بیان بعثت اموات؛ ث- بیان صراط؛ ج- حقیقت میزان؛ د- بیان حساب؛ ه- بیان جنّت؛ و- بیان نار؛ و نظائر آن که در همه موارد با آنچه حضرت بهاءالله در کتاب ایقان آورده اند تطابق دارد.

مؤلفان مقاله مبسوط «بابیسم» (آئین باب) در فرهنگ دائرةالمعارفی قرن نوزدهم فرانسه که به سال ۱۸۶۷ تألیف شده در مورد الهیات آن آئین نکات ذیل را یادآور می شوند:

الف- آئین حضرت باب احترام عمیق به همه ائمه و پیامبران دارد و قائل است به وحدت ذاتی آنان در عین تفاوت مأموریتشان به اقتضای زمان و مکان؛

ب- آئین بابی قائل است به اصل ترقی دائمی بشریت و لزوم تجدید دین و در نتیجه امر بابی را آخرین ادیان معرفی نمی‌کند، چنان‌که بعد از من یظهره‌الله مظاهر دیگر خواهند آمد؛

پ- آن آئین متذکر به آن است که دیانت بعدی مکمل رسالت حضرت باب خواهد بود.

۲- مقایسه اخلاقیات دو ظهور

مؤلفان مقاله آئین باب در دائرةالمعارف قرن نوزدهم ده مشخصه را برای این آئین قائل شده‌اند که می‌توان با مقایسه آنها به تعلیمات اخلاقی امر بهائی موارد اتفاق نظر را به آسانی استنباط کرد:

- امر بابی آئینی است که به خشونت تکیه نمی‌کند و خواستار صلح و رأفت و شفقت و ادب است. نه حکم اعدام دارد و نه حکم ضرب و زجر، حتی حمل اسلحه جنگی را منع می‌کند.
- این آئین نهایت رأفت را نسبت به اطفال نشان می‌دهد.
- موافق زهد افراطی (ascétisme) نیست و امکان استفاده از مواهب و نعمت‌های مشروع زندگی را می‌دهد.
- برخلاف تفسیر و روایتی از اسلام، با کسب ثروت و بهره‌مندی از تجملات مخالفت ندارد.
- برای زنان که تا آن زمان فاقد موقعیت اجتماعی شایسته بودند مقامی در جامعه قائل می‌شود. به زنان اجازه مکالمه با مردان را می‌دهد و مقدمات رفع حجاب را بوجود می‌آورد.
- مخالف ازدواج منقطع یا تمتع است و حتی دوزنی را نمی‌پسندد و زناشویی را امر می‌کند و به رعایت محبت خانوادگی مقید است.

- گدائی و تکدی را که در بسیاری از شرایع پذیرفته بود ممنوع می‌دارد.
 - دینی است مترقی و متجدد، چنان‌که به تجلیل صنعت می‌پردازد.
 - حکم نجاست را از اقلیت‌ها برمی‌دارد و معاشرت بین‌الادیان را تسهیل می‌کند.
 - به صدور احکام در مورد نحوه حکومت ذی‌علاقه نیست.
- برای آن‌که نمونه‌ای از تعلیمات مربوط به سازش و رأفت که زمینه‌ساز آئین بهائی است به دست آید، عباراتی چند از حضرت اعلیٰ در این جا نقل می‌کنیم:
- در بیان فارسی، باب ۱۹ از واحد پنجم، آمده: "در بیان هیچ عبادتی نزد خداوند محبوب‌تر نبوده از نفع نفسی به نفسی، اگرچه با ادخال سروری در قلب او باشد.
 - در باب ۱۹ از واحد ششم آمده که کلّ مأمور شده‌اند بر اجابت یکدیگر. حتی اگر طفلی گریه کند واجب است اجابت او به آنچه می‌شود.
 - در باب ۵ از واحد چهارم بیان قتل نفس ممنوع شده.
 - در باب ۱۶ از واحد نهم نهی اکید از ضرب حکم شده است.
 - در باب ۶ از واحد دهم اذیت کردن مردم نهی شده.
 - در باب ۳ از واحد یازدهم آمده که هر کس نفسی را استهزاء کند مشمول حکم دیه، یعنی مجازات نقدی، است.
 - در باب ۱۵ از واحد دهم حکم شده که بر حیوان بما فوق طاقتش تحمیل نشود.
 - هم در کتاب بیان است دستور ادای حقّ هر نفسی و رحم بر ایتام و مساکین و ابن سبیل و دستور آن‌که هرگز شخص از حدّ سکینه و ادب خارج نشود.

ارج‌گذاری پاکیزگی و زیبایی در آثار حضرت اعلیٰ مشهود است. در کتاب «چهار شأن» (باب ۱۹ از واحد چهارم) فرموده‌اند که مالک نگردید چیزی را که نفس شما از آن کراحت داشته باشد و از رؤیت آن محزون گردید. حضرت اعلیٰ به صراحت فرموده‌اند که هیچ شیئی در بیان احبّ نزد خداوند نیست از طهارت و لطافت و نظافت.

حضرت اعلیٰ به خلاف اسلام اجازه پوشیدن لباس حریر و استعمال ظروف طلا و نقره را مرحمت کرده و کاربرد عطر را توصیه فرموده‌اند.

حضرت اعلیٰ به نظم و ترتیب اهمّیت مخصوص می‌دادند. در باب ۱۷ از واحد دهم بیان عربی می‌فرمایند که باید در روی تمام ارض خانه‌ها و بازارها و اماکن منظم باشد. در «چهار شأن»، باب ۱۱ از واحد پانزده آمده که باید تمام امور خود را به حدّ امکان منظم کنید، به طوری که انفس خودتان آن نظم و ترتیب را دوست بدارد. هم از دستورات آن حضرت است رساندن اخبار عالم با نظم و ترتیب. در باب ۱۶ از واحد چهارم بیان فارسی چنین آمده:

"لایق است بر سلطانی که در ملک او حرم الله هست، بل بر هر صاحب ملکی لایق است، که در حدود بلاد خود در کلّ قطع آن از اوّل تا آخر آن عمال گذاشته که اخبار و خطوط آن ارض را از طرفی بطرفی رسانده، چنانچه در ارض فرنگ این نظم با کمال علو منظم است و اخبار چندین ماه را بلیالی و ایام معدوده مطلع می‌گردند، ولی این امر را عام فرمایند که کلّ بتوانند این نوع کسب خبر کنند."^{۱۳}

۳- احکام مشترک

با یک بررسی سریع حدود چهل حکم از احکام آئین بابی را که در امر مبارک عیناً یا با اندک تصرّفی پذیرفته آمده احصاء می‌توان کرد. با توجه به فشردگی وقت در این جا فقط به ذکر فهرست این احکام اکتفاء می‌شود و البته علاقه‌مندان به تفصیل می‌توانند به عین کتاب بیان فارسی یا عربی و «گنجینه حدود و احکام» مراجعه فرمایند.

یک دسته از احکام در ارتباط با تنزیه نفس و طهارت است، نظیر: الف- منع استعمال تریاک؛ ب- منع مصرف مسکرات؛ پ- دستور استعمال عطریات؛ ت- برداشتن حکم کُر در مورد آب؛ ث- حکم بر طهارت ماء نطفه؛ ج- وجوب تأسیس حمام در هر محل.

شدت تأکید در طهارت و نظافت و حتی لطافت به اندازه‌ای است که نقل عباراتی چند از کتاب اقدس و بیان به مورد خواهد بود:

کتاب اقدس: "تمسکوا بحبل اللطافة علی شأن لا یری من ثیابکم آثار الاوساخ ... و الذی یری فی کسائه و سخ انه لا یصعد دعائه الی الله و یجتنب عنه ملاً عالون." و نیز: "تمسکوا باللطافة فی کلّ الاحوال لئلا تقع العیون علی ما تکرهه انفسکم و اهل الفردوس"

کتاب بیان: "ملخص این باب (باب ۶ از واحد هشتم) آن که در بیان اذن داده شده به تلطیف و نظافت باعلی فاعلین در امکان ..."

و تطهیر البسه و تلطیف آن هرچه اقرب تر شود اقرب به تلطیف بوده و هست ... و در باب ۱۰ از واحد نهم بیان آمده که تطهیر در بیان اقرب قربات و افضل طاعات بوده و هست. مثلاً سمع خود را طاهر کن از این که ذکر دون الله شنوی و عین خود را که نبینی و فؤاد خود را که شاهد نشوی و لسان خود را که ناطق نگردی ...

توجه را به این نکته جلب می‌کند که نظافت و طهارت کافی نیست، بلکه اعظم از آن لطافت است که در فرهنگ‌های لغت به معنای نیکوئی، نغزی، سبکی و خفت، باز و روشن بودن و صفا، و البته حدّ اعلاّی پاکیزگی و طراوت آمده است.

دسته دوم از احکام به حیات اجتماعی مربوط می‌شود، نظیر ۱- حکم ضیافت نوزده روزه؛ ۲- حکم برگزاری جشن نوروز به عنوان یوم‌الله و اصولاً رعایت تقویم بیانی؛ ۳- حکم حقوق‌الله؛ ۴- عدم جواز حمل اسباب و آلات حرب، جز در موارد لازمه مخصوصه؛ ۵- دستور آن که هر کس مشغول به کار و کسبی باشد و با آن خود را از فقر و فاقه رهائی دهد؛ ۶- منع برده داری، یعنی نفس انسانی را نخرد و نفروشد؛ ۷- دستور مؤکد تعلیم و تربیت اطفال، اعم از پسر و دختر، در منتهای محبت و شفقت؛ ۸- منع اذیت‌کردن و ضرب؛ ۹- نهی قتل و قطع اعضای

انسان؛ ۱۰- نهی تنبیهات بدنی؛ ۱۱- نهی شیون کردن در موقع فوت نفوس؛ ۱۲- وجوب پاسخ دادن به نامه اشخاص؛ ۱۳- اهل بیان باید در صنایع مفیده کوشش کنند؛ ۱۴- امر جلوس بر کرسی؛ ۱۵- فرض تأهل بر کلّ مردم؛ ۱۶- تخفیف حجاب و اجازه مکالمه مرد و زن (به قدر کفایت و در حدّ فائده)؛ ۱۷- وجوب تحریر کتاب وصیّت، یعنی وصیّت نامه؛ ۱۸- تعیین حدّ میزان مهر که از ۹۵ مثقل طلا یا نقره در شهر و روستا تجاوز نکند؛ ۱۹- نهی از شیون کردن و جامه دریدن در مرگ عزیزان.

دسته‌ای از احکام به عبادات مربوط می‌شود، چون: ۱- صوم در ماه آخر سال (شهرالعیاء)؛ ۲- تأیید استفاده از الحان خوش در وقت تلاوت آیات الهی و تأکید بر آن که در موسیقی از فجور و اعمال لغو اعتراض شود؛ ۳- تکرار ۹۵ بار تکبیر الله ابهی (ر.ک. بیان ۵/۱۷) در هر روز (در روز اول الله اعظم، در روز ثانی ... الخ)؛ ۴- نهی از صعود بر منابر؛ ۵- نهی نماز جماعت، مگر در مورد نماز میّت؛ ۶- عدم جواز توبه و استغفار الا عندالله.

بعضی احکام متفرقه که مشترک بین ظهورین است:

۱- حکم تجدید اثاث منزل هر ۱۹ سال؛

۲- اجازه کاربُرد ظروف نقره و طلا؛

۳- اذن پوشیدن لباس حریر؛

۴- دفن اموات در احجار (بیان، ۵/۱۲)؛

۵- حکم عدم تحمیل مالایطاق بر حیوان؛

۶- دستور حفظ آثارالله (بما انتم علیه مقتدرون) در حدّ توانائی.

اگر احکام اخلاقی را اضافه کنیم دامنه اشتراک وسعت می‌گیرد، احکامی چون ۱- هیچ ذی‌روحی را محزون نباید کرد؛ ۲- لزوم رعایت سکینه و ادب در همه حال - انسان نباید از حدّ حیا و وقر بیرون رود. البته احکامی چند هم از حدودات بیان هست که در امر مبارک ملغی گردیده، چون حکم محو کتب قبل و یا حکمی نظیر مجازات نقدی کسی که سبب حزن نفسی شود (من یحزن نفساً فله

ان یأتی تسعه عشر مثقالاً من الذهب) و یا دیه نفسی که به استهزاء دیگری پردازد، یا حکم حرام بودن اقتران نفسی با غیر سنخ خود (یعنی ازدواج با غیر طبقه و صنف خود) و بعضی احکام که در مورد تقدیم هدایا به قائم امر پروردگار یا اول کسی که بشارت ظهور من یظهره الله را بدهد، و احکامی از این قبیل.

محققان بهائی نوشته‌اند که شدت و غلظت بعضی احکام بیان خود گویای آن است که نظر حضرت اعلیٰ بر اجرای آنها نبوده، بلکه چون ظهور قریب من یظهره الله (فی سنة التسع کلّ خیر تدرکون) در دیدگاه حضرتش بوده نفس دشواری این احکام حکایت از موقت بودن آنها می‌کند. از جمله آن احکام غلیظ و شدید است:

حکم محو کلّ کُتُب قوم، مگر آنچه در اثبات امر بدیع انشاء شده یا خواهد شد (باب ۶ از واحد ۶ - بیان فارسی)؛ یا اخذ اموال نفوسی که به آئین بیان مؤمن نگشته‌اند (باب ۵ از واحد ۵)؛ یا تعیین ۵ منطقه که صرفاً اهل بیان باید در آن زیست نمایند (باب ۴ از واحد ۶)؛ یا حکم مذکور در باب ۱۶ از واحد ۷ که بر هر ملیک مبعوث در دین بیان فرض است که کلّ اهل عالم را در ظلّ بیان و امر من یظهره الله وارد نماید؛ یا حکم مذکور در باب ۳ از واحد ۹ که هر سلطان مبعوث در ظلّ شرع بیان باید بیتی از آئینه بسازد؛ یا حکم مذکور در باب ۵ از واحد ۹ که هر یک از افراد اهل بیان باید من یظهره الله را ۱۹ روز خدمت نمایند؛ و از این قبیل.

۴- مشارکت در بنیادگذاری مدنیّتی جدید

چنان که حضرت ولی عزیز امرالله در توقیع «قرن بدیع» مرقوم فرموده‌اند کتاب مستطاب اقدس تنها گنجینه حدود و احکام این ظهور اعظم نیست، بلکه در عین حال منشور نظم جهان‌آرای الهی و مدنیّت جهانی آن حضرت است. هم حضرت اعلیٰ و هم جمال ابهیّ طرحی کلّی در باره تمدن آینده جهان ارائه فرموده‌اند که اگر وقت اقتضاء می‌کرد به تفصیل به شرح مشخصات آن می‌پرداختیم، اما چون توجه ما بیشتر به جهات مشترک و موارد اتفاق نظر بین دو آئین است رعایت اختصار را موجه می‌دانیم.

از خصائص یک تمدن جدید یکی زبان است و دیگری تقویم. در مورد زبان هم فارسی و هم عربی مورد استفاده ظهورین بوده، ولی حضرت بهاءالله به انتخاب یا اختیار به یک زبان بین‌المللی دستور فرموده‌اند. در مورد تقویم، حضرت اعلیٰ به تفاوت از جهان اسلام تقویم شمسی را پذیرفتند و در نظام ماه و روز تغییری بی سابقه ایجاد کردند که همان سال ۱۹ ماههٔ مرکب از ۱۹ روز در هر ماه و حدود ۴ یا ۵ روز ایام آزاد مخصوص جشن و سرور است (ایام هاء). اول بار است که در تاریخ جهان ماه ۲۸-۳۰ یا ۳۱ روزه به ۱۹ روز تقلیل می‌یابد و به تبع آن به اقوی احتمال دگرگونی اساسی در نظام فعالیت‌های اجتماعی-اقتصادی روی خواهد داد، و به نظر نمی‌رسد که هفته که تا حدودی تکیه‌گاه ماه قمری یا شمسی بوده است بتواند اهمیت دیرینهٔ خود را در آینده حفظ کند.

تقویم بدیع که با نوروز آغاز می‌شود این خصوصیت تقویم باستانی ایران (اوستائی) را یادآور می‌شود که ماه‌ها و روزها به صفات و اسماء الهی تسمیه شده‌اند،^{۱۴} و برخی از اسماء و صفات در هر دو تقویم مشترک است (موضوعی که هنوز محل تحقیق واقع نگردیده است).^{۱۵}

گرامی داشت هنر جلوهٔ دیگری از علاقهٔ مشترک دو آئین مذکور در امور تمدنی است. می‌دانیم که حضرت اعلیٰ توجه خاصی به خوش‌نویسی داشتند و بر آن بودند که کلمات‌الله را باید با حسن خطوط نوشت. حضرتش از ارزش موسیقی هم غافل نبودند و این توجهات زمینه‌ای مساعد برای هنردوستی و هنرپروری در دیانت بهائی گردید. اصولاً توجه به زیبایی یکی از مشخصه‌های عمدهٔ هر دو آئین است. زیبایی در صنوع، زیبایی در کلام، زیبایی در پوشش و آرایش، مورد توجه هر دو ظهور بوده است و یکی از معانی تلطیف که در هر دو ظهور به کار رفته همین است. حضرت اعلیٰ به اهل بیان فرموده‌اند که آنچه صنایع از زیر دست شما خارج می‌شود باید بدرجهٔ کمال باشد.^{۱۶} حضرت بهاءالله هم به اهل بهاء تأکید فرموده‌اند که "اهل بهاء باید اجرا حدی را انکار نمایند و ارباب هنر را محترم دارند."^{۱۷}

مشرق‌الاذکار بی‌گمان یکی از مظاهر شکوهمند تمدن روحانی بهائی خواهد بود. در این مورد مطلبی چندان مهم در آثار حضرت اعلیٰ نیست، جز آن که در باب ۲ از واحد پنجم بیان فرموده‌اند که "لایق است بر مقتدرین در بیان که ۱۸ مسجد جدا جدیداً با اسم حروف حیّ من یظهره الله بنا کنند ... و در آنها تسبیح و تقدیس و توحید و تعظیم الهی را بجا آورند و در آنها هر قدر که توانند ارتفاع دهند مصباح را که در آن اسراف نبوده و نیست..." در این اشاره فقط دو خصوصیت معبد یا مسجد که یکی ارتفاع و دیگری نورانیت است، و هر دو در مشارق‌الاذکار بهائی مرعی است، مذکور آمده.

در بیان عربی سلاطینی را که در بیان مبعوث می‌شوند مأمور به ساختن بیتهای از برای خود فرموده‌اند که آیاتی بر کتیبه‌های آن نویسند، نظری که در بنای مقام اعلیٰ، هرچند آن آیات هنوز نوشته و الصاق نشده، منظور گردیده است.

آن چه مهم است تأکید است که ظهورین در باره عبادات و دعا و مناجات می‌کنند. در «چهار شأن»، باب ۱۴ از واحد پانزدهم، به نقل کتاب «آئین باب»، چنین آمده: "ملخص این باب آن که خداوند عالم جلّ ذکره دوست داشته که عباد او در جمیع شئون به ذکر او متذکر گشته و در کلیه مراتب وجودات خود لم یزل و لایزال بیاد او مرتفع گردند..."

از دیگر جلوه‌های تمدنی مقام علم و فن در هر دو ظهور است. قبلاً اشاره کردیم که حضرت اعلیٰ به صنایع مفیده، چون صنعت چاپ، اشاره فرموده‌اند. هم آن حضرت اهل بیان را از توسل به جادو و جنبل و اوراد بیهوده برحذر داشته و به اخذ و اقتباس علم غربی تشویق فرموده‌اند و توجه به علم و عقل‌گرایی دو خصیصه بارز هر دو ظهور مبارک است. در کتاب «چهار شأن» (باب ۸، واحد ۵) می‌فرمایند بعد از علم دین نزد خداوند علمی به شرافت علم پزشکی نیست. در همان «چهار شأن» (باب ۱۱، واحد دهم) اهل بیان را تشویق می‌فرمایند که در صنایع مانند اروپائیان بکوشند و از صنایع خود دیگران را منتفع نمایند. و در باب ۱۷ از واحد دهم همان کتاب فرموده‌اند که در این عالم هر خیری باید با اسباب خودش ایجاد شود، مانند آن که اروپائیان (انجیلیون) با فراهم نمودن

وسایل و اسباب مظفر و غالب شده‌اند شما نیز باید از آنها پیروی کنید و در امور خود با اسباب ظفر یابید، زیرا که حق و باطل هر دو به اسباب در این عالم متحرکند، و منتظر امور غیبیه موهومه نباشید («آئین باب»، صص ۶۸-۶۹، عین بیان مبارک به عربی در صفحهٔ اخیر). بیان حضرت اعلیٰ را می‌توان مقایسه کرد با آنچه در الواح نازله بعد از کتاب اقدس به قلم جمال قدم آمده است: "طراز پنجم در حفظ و صیانت مقامات عبادالله است. باید در امور اغماض نکنند، بحق و صدق تکلم کنند. اهل بهاء باید اجر احدی را انکار ننمایند و ارباب هنر [به اقوی احتمال به معنی صنعت] را محترم دارند و بمثابه حزب قبل [شیعه] لسان را بیدگوئی نیالیند. امروز آفتاب صنعت از افق آسمان غرب نمودار، و نهر هنر از بحر آن جهت جاری. باید بانصاف تکلم نمود و قدر نعمت را دانست. لعمرالله کلمه انصاف بمثابه آفتاب روشن و منیر است. از حق می‌طلبیم کل را بانوارش منور فرماید."

به اعتقاد نگارندهٔ این سطور بزرگترین خصلت تمدنی مشترک ظهورین اعتقاد و احترام به مقام و مرتبهٔ انسان است که حکم منع بردگی، رفع حجاب از زنان، دستور تعلیم و تربیت پسران و دختران هر دو، منع تنبیهات بدنی، بزرگداشت خرد انسان، منع ظلم و آزار به خلق، نهی از شرب الکل و مخدرات، حکم رعایت ادب در گفتار و متانت و وقار در رفتار با مردم، حتی مراعات خاص نسبت به مرده و جسد مرده، جلوه‌های گوناگون همان اعتقاد و احترام است.

5. فلسفهٔ مشترک ظهورین

اگر بخواهیم فلسفهٔ مشترک ظهورین را در چند اصل خلاصه کنیم، باید به ۵ مطلب ذیل توجه نماییم:

- ۱- احترام به حیثیت و شرف انسانی و مقام و حقوق بشر؛
- ۲- صلح و سازش طلبی و تأکید در رأفت و شفقت؛
- ۳- طرفداری از عقلانیت و تجدد به معنی صحیح کلمه؛
- ۴- مبارزه با خرافات دینی و نیز ردّ تعصبات دینی؛^{۱۷}

۵- اهمیّت دادن به زیبائی و لطافت و هنر.

این پنج مطلب همه در توضیحات قبلی مذکور آمد.

سخن را با نقل عباراتی چند از جمال ابهی و حضرت ربّ اعلیٰ که در تعظیم و تجلیل یکدیگر آمده است پایان می‌دهیم.

حضرت بهاءالله در مورد حضرت اعلیٰ می‌فرمایند:

▪ ملاحظه فرما که قدرش اعظم از کلّ انبیاء و امرش اعلیٰ و ارفع از عرفان و ادراک کلّ اولیاست.

▪ هیچ ادراکی سبقت نیابد بر کیفیّت ظهور او و هیچ عرفانی احاطه ننماید بر کمیّت امر او.

▪ قل انه [اشاره به حضرت اعلیٰ] سلطان الرُّسل و کتابه لأمُّ الكتاب ان انتم من العارفين.

مراتب تکریم ظهور من یظهرهالله در آثار حضرت اعلیٰ بیش از آن است که بتوان در گفتاری، حتی به صورت ملخّص ارائه نمود. در بیان فارسی، باب سادس از واحد سادس، می‌فرمایند: "قسم بذات مقدّسی که شریک از برای او نبوده و نیست که در یوم ظهور من یظهرهالله یک آیه از آیات او را تلاوت نمودن اعظم‌تر است از کلّ بیان و آنچه در بیان مرتفع شده."

در آغاز باب تاسع عشر از واحد ثانی بیان می‌فرمایند: "ما فی البیان تحفة من الله الی من یظهرهالله."

و در ابتدای باب ثالث از واحد ثالث بیان آمده که: "انّ البیان و من فیه طائف فی حول قول من یظهرهالله."

و در اوّل باب سابع از واحد ثالث همان کتاب فرموده‌اند: "ما قد نزل الله من ذکر لقائه او لقاء الربّ انما المراد به من یظهرهالله لانّ الله لا یرى بذاته."

و چقدر احکام بیان که ذکرش در این گفتار نیامد معطوف است به گرامی داشت من یظهره الله، چنان که دستور آن که هر فرد اعمال خیر خود را در دفتری بنویسد برای ادامه در زمان ظهور موعود (باب ۹ از وحد ۸)، یا دستور اطاعت همه احکام من یظهره الله (۸/۱۶)، و دستور قیام برای ادای احترام به مجرد شنیدن نام موعود بیان (۶/۱۵) و دستور تقدیم مقادیری طلا از جانب حکام بیان و نگهداری آن در خزانه‌ای که حین ظهور من یظهره الله به آن حضرت رسانند (۱۰/۱۶)، و دستور ذکر مکرر من یظهره الله و حروف حیّ او در هر شب جمعه و یوم آن (۸/۱۹)، و بالاخره دستور آن که هر نفسی نوزده روز در سال به خدمت نقطه در هنگام رجعت او اختصاص دهد (باب ۵ - واحد ۵)، که وحدت ظهورین را نیز افاده می‌کند.

حضرت ولی امرالله در فصلی که به حضرت عبدالبهاء در تویع «دور بهائی» اختصاص داده‌اند به صراحت تمام می‌فرمایند "آن چه بیشتر مقرون به حقیقت و با اصول تعالیم حضرت بهاءالله و حضرت باب موافق است آن است که ... مبشر و شارع این آئین نازنین را حقیقت واحده دانیم، چنان که ... از قلم اعلیٰ نازل: «قل تالله انّ هذا النقطة الاولى قد ظهر فی قمیصه الاخری.» و نیز در لوحی به افتخار یکی از حروفات حیّ خطاباً بنفسه می‌فرماید: «انّ هذا لهو الذی ظهر فی السّین» (دور بهائی، ۶۶-۶۷)

چون حضرت اعلیٰ به مکشوف داشتن تدریجی رسالت خود کلمه اظهار سرّ را به کار برده‌اند، با توجه به بحثی که جناب دکتر رأفتی در همین دوره مجمع عرفان در باره مراتب چهارگانه سرّ کردند، شاید بتوان گفت که عامه مردم در حضرت اعلیٰ واسطه ارتباط با امام زمان را می‌دیدند (مرحله یا مرتبه سرّ)، ولی خواص به استقلال ظهور مبارکش قائل شدند (مرحله سرّ سرّ).^{۱۸} اخصّ خواص کسانی بودند که آئین حضرت باب را مقدمه و زمینه ساز ظهور ابهی دانستند (سرّ مستسر). اما با غور در آثار این دو ظهور در نهایت به مرحله چهارمی می‌رسیم که آن اعتقاد به وحدت ظهورین است، چنان که در تویع منیع «دور بهائی» نیز تصریح شده است، و این مرحله را می‌توان مرتبه سرّ مقنع بالسرّ نامید. همان طور که مولای اهل بهاء در «دور بهائی»، که حکم وصیت نامه آن حضرت را داشته، فرموده‌اند

آثار الهی دالّ بر آن است که هیچ کس راز قُرب زمانی دو ظهور را نتواند یافت، تنها می‌توان به تصاویر و تعبیری که در آثار الهی هست رجوع و ارجاع کرد، چون طلوع شمس واحد یک بار از برج حمل و بار دیگر از برج اسد (نسخه انگلیسی، ص ۱۲۷).

یادداشت‌ها

1. از جمله اهمّ کُتب در بیان مقام، زندگانی و آثار مبارکه حضرت باب است. کُتب زیر به زبان فارسی:

- محمدعلی فیضی: حضرت نقطهٔ اولی، طبع آلمان، ۱۹۸۷؛
- ابوالقاسم افنان: عهد اعلی، زندگانی حضرت باب؛
- دکتر نصرت‌الله محمدحسینی: حضرت باب، کانادا، ۱۹۹۵؛
- دکتر ریاض قدیمی: سلطان رُسل، حضرت ربّ اعلی، کانادا؛
- دکتر محمد افنان: مقالات متعدد در مجلات بهائی؛
- محمدفاضل قاننی: تاریخ بدیع بیانی (سال؟)؛
- اسدالله فاضل مازندرانی: ظهورالحقّ - جلد سوّم (تازه چاپ شده)؛
- علی محمد فره‌وشی: آئین باب، اصفهان، ۱۳۲۳؛
- نیکلا: سید علی‌محمد باب - ترجمهٔ فارسی توسط علی‌محمد فره‌وشی (سال؟).

در زبان انگلیسی این کُتب درخور یادآوری است:

1. Abbas Amanat: *Resurrection and Renewal, The Making of the Bábí Movement in Iran*, 1989
 2. H. M. Balyusi: *The Báb*, 1975
 3. Nader Saiedi: *The Gate of Heart, Understanding the Writings of the Báb*
- هم آقای دکتر نصرت‌الله محمدحسینی و هم آقای دکتر نادر سعیدی در سال ۲۰۰۷ سخنرانی‌های سودمندی در تامباخ المان ایراد کرده‌اند که نگارندهٔ این سطور به برخی از یادداشت‌های آن رجوع می‌دهد و خود را در نگارش این مقاله مدیون هر دو می‌داند.

2. رساله «دلایل سبعة» در جبل ماکو نازل شده، حدود چهار سال پس از ظهور مبارک، به تصریح در خود رساله.
3. ر.ک. محمدحسینی، ص ۷۹۰.
4. همان کتاب، ص ۸۰۰.
5. ر.ک. محمدحسینی، ص ۸۲۱.
6. به اقوی احتمال باسمى از اسمایم اشاره به ازل است، چه در چند عبارت بعد به صراحت می‌فرمایند: "باین هم کفایت ننموده تا آن که اسمی از اسمایم که به حرفی او را خلق فرمودم و بفتح حیات بخشیدم به محاربه با جمال برخاست تالله الحق بانکار و استکباری به جمال مختار معارضه نمود که شبهی از برای آن متصور نه...".
7. ر.ک. جناب ابوالقاسم افنان، خوشه‌هائی از خرمن ادب و هنر، جلد ۶، صفحه ۲۹.
8. به گفته دکتر محمدحسینی، همان کتاب، صفحه ۸۹۴، باب هفتم از واحد چهارم «بیان عربی» هم گویای همین مطلب است.
9. ر.ک. مقاله مذکور جناب ابوالقاسم افنان در خوشه‌هائی از خرمن ادب و هنر، ج ۶ - لوح مبارک سورة‌الذکر است.
10. آقای دکتر محمدحسینی در نطق مومنت خود در تامباخ، ۲۰۰۷، نکات ذیل را در مورد پیوند دو آئین یادآور شدند: الف- آئین بابی یک آئین عظیم الهی است که در عین استقلال، مرحله ابتدائی آئین جدید بهائی است. ظهور اول مقدمه ظهور ثانوی است. ب- آئین مقدس بهائی واحد جامعی است که امر حضرت اعلی را هم دربر می‌گیرد. پ- الهیات و فلسفه اولای بابی-بهائی تقریباً مشابه است، منتهی در آئین بابی این مباحث به صورت مجمل‌تر آمده است. ت- هدف رسالت حضرت باب روحانی‌کردن جهان مادی و انتقال نفوس از ذر اجسام به ذر افئده بود، به طوری که خلق آماده درک ظهور حضرت بهاءالله که معطوف به اتحاد من علی الارض است شوند. ث- احکام اخلاقی حضرت باب و نظام بابی مدل کم‌رنگی از آئین بهائی است.
11. ر.ک. کتاب «حضرت باب»، صص ۸۱۲-۸۱۳.

12. همان کتاب، ص ۹۶۱.
13. حضرت اعلیٰ در «صحیفه اصول و فروع» فرموده‌اند: "خلق فرموده مشیت را لا من شیئی به علیت خود مشیت بلا کیف و بیان و بعد از آن خلق فرموده کلّ اشیاء را بعلیت او (امر و خلق، جلد ۱، صفحه ۹۹).
14. معلوم نیست که اشاره حضرت اعلیٰ فقط به پُست است یا شامل مخابرات جدید چون تلگراف، که در بدو اظهار امر مبارک اختراع شده بود، نیز می شود. حضرت اعلیٰ به اهمّیت صنعت چاپ هم در آثار خود اشاره فرموده‌اند (ر.ک. بیان فارسی، ۸/۷).
15. تقویم اوستائی ماهها و اعیاد مربوط را به خدا و فرشتگان زردشتی و ایزدان و امشاسپندان منسوب داشته است.
16. مثلاً شهریور، نام یکی از ماهها و روزهای تقویم اوستائی، نام یکی از ایزدان و در جهان مینوی نماینده پادشاهی ایزدی و فرو اقتدار خداوند است و می شود آن را با شهرالملک یا شهرالسلطان در تقویم بیانی مقایسه کرد. ماه و روز مهر را می توان با شهرالنور و یومالنور برابر نهاد ...
17. فرّه و شی، «آئین باب»، ص ۸۵.
18. حضرت اعلیٰ، به گفته یکی از محققان معاصر، دین را به اصل و اساس آن که همان عرفان الهی است رجعت دادند.
19. آقای دکتر محمد افنان این نکته را به حقّ یادآور شده‌اند که حضرت باب از همان آغاز با قیومالاسماء حقیقت رسالت خود را که ظهوری جدید و مستقلّ است به طور ضمنی اعلام فرمودند، از جمله در این عبارات: "ان هذا لهو الحقّ صراط الله فی السموات و الارض فمن شاء اتخذه الی الله بالحقّ سبیلاً؛ و یا "انا بحقّ قد نزلنا الكتاب علی کلّ امه ربّک بهم و لقد نزلنا هذا الكتاب بلسان الذکر [لقب حضرت باب] ...؛ و یا "ان الله قد جعلک علی الحقّ بالحقّ مُندراً و علی المؤمنین هادیا و علی سرّ الكتاب مهدياً".

وجود شناسی در مفاوضات

حضرت عبدالبهاء

ناصر نیلی

مقدمه

مفهوم هستی و وجود و معنای موجود بعنوان آمیزه‌ای از هستی و چیستی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و در کانون اندیشه متفکرین در حوزه‌های مختلف تفکر، علی‌الخصوص فلسفه و عرفان و کلام بوده است تا آنجا که برخی از فلاسفه موضوع فلسفه را وجود و برخی دیگر موجود دانسته‌اند و عرفا انسان را بسوی وجود حقیقی که منزّه از ماهیت و مقدّس از هر صفت و نعت است، خوانده‌اند و او را یار بی نام و نشان نام نهادند و اهل کلام مبدأ اصلی استدلال را وحی آسمانی و کلام الله و آنچه که از واجب الوجود صادر گردیده، قرار دادند. هرچند وجودشناسی، به مفهومی که در سطور آینده خواهد آمد، بیشتر در حوزه‌های فلسفه و عرفان و کلام، مطرح و مورد نظر بوده است، اما در حوزه علم نیز عالم در جستجوی اسرار وجود بوده و در عرصه هنر هم هنرمند در پی زیبایی‌های هستی که سرمنشأ آنها جمال قدم و زیبایی مطلق و وجود حقیقی است، می‌باشد.

بنابراین می‌توان گفت که وجودشناسی پایه و اساس اندیشه انسانی و محرک تمامی تلاشهای فکری در همه حوزه‌های تفکر و اندیشه است و هرچند که معارف بشری را به سه بخش خداشناسی و انسان‌شناسی و وجودشناسی تقسیم نموده‌اند، اما باید گفت که در هر سه بخش یاد شده، ما با وجودی خاص سر و کار داریم. در خداشناسی با واجب الوجود و در انسان‌شناسی با لازم الوجود و در وجودشناسی با وجود کلی هم به مفهوم وجود حقیقی و هم به معنای ممکن الوجود روبرو هستیم و بنابراین در اینجا باز هم وجود در کانون توجه و مطالعه است.

در تقسیم‌بندی دیگری در حوزه تأملات فلسفی، موضوع فلسفه را به دو بخش هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی تقسیم نموده‌اند. اما باید گفت که این تقسیم‌بندی بخاطر اهمیتی است که معرفت‌شناسی و نقش آن در سنجش حقیقت وجود دارا می‌باشد و الا از آنجا که منشأ شناسائی، یعنی روح و ذهن انسان، جزئی از هستی بوده و نوعی از وجود است، بنابراین شناخت‌شناسی هم به هستی‌شناسی معطوف و مربوط می‌گردد و جزئی از آنست.

وجود شناسی به مفهومی که ذکر شد، سابقه‌ای بس دیرینه دارد اما قدیمی‌ترین نظریاتی که بصورت مدون و در قالب نظریه‌های روشن و مشخص و مرتب درباره وجود و احکام مربوط به آن ارائه گردیده‌اند، از جانب فلاسفه یونان در سده‌های قبل از میلاد بوده‌اند. ایشان که میراث‌داران تمدنهای کهن قبل از خویش بودند، توانستند با بهره‌گیری از این میراث بشری و با داد و ستد فکری با تمدنهای همزمان خود بر غنای این دست‌آوردها به میزان بسیار زیادی بیفزایند و در این سیر تفکر و اندیشه درباره هستی، تحوّل شگرف و عمیق را ایجاد نمایند و برای آیندگان در طی قرون و اعصار آتیه ثروت معنوی عظیم و ماندگاری را به یادگار بگذارند.

بدرستی می‌توان گفت که نحله‌های مختلف عقیدتی در زمینه وجودشناسی در طول تاریخ همه ریشه در حکمت حکمای یونان باستان دارند و به تنوع و گوناگونی آراء مختلف آنان در این زمینه وابسته و وامدارند. نظریات گوناگون حکمای یونان در این باره و در ارتباط با مسائلی همچون منشأ وجود چه آنجا که هریک از عناصر اربعه آب و آتش و باد و خاک را مبدأ وجود دانسته‌اند و چه آنجا که حتی عدد و نوا را موجب پیدایش عالم هستی تلقی نموده‌اند و همچنین چه آنجا که موجد وجود را یکتا و ازلی و ابدی و مستغنی از هر تعریف و توصیفی پنداشته‌اند و دیدگاههای ایشان درباره مصادیق وجود چه آنجا که همچون سوفسطائیه عالم وجود را اوهام پنداشته‌اند و یا همچون افلاطون تنها عالم مثل را مصداق وجود دانسته‌اند و یا آنجا که چون ارسطو برای عالم ناسوت هم وجودی را قائل گشته‌اند، اندیشمندان جهان را طی قرون متوالی و تا عصر حاضر تحت تأثیر خویش قرار داده است. همچنین نظریات این فلاسفه درباره

اصالت وجود و یا اصالت ماهیت و آراء آنان درباره احکام وجود همچون حدوث و قدم، علت و معلول، قوه و فعل، ثبات و حرکت، وحدت و کثرت، صورت و ماده در طول تاریخ و تا دوران معاصر و حتی زمان کنونی متفکرین عالم را عمیقاً تحت سلطه خود در آورده است.

در هر حال آراء گوناگون حکما درباره وجود در طول تاریخ منجر به صدور احکامی در این باره از جانب آنان گردیده که می‌توان آنها را تحت عنوان احکام وجود نام برد. با ذکر این مطلب که مسائل فلسفه اولی را که از آنان نام برده شد، باید وابسته و منضم به این احکام دانست. احکامی که صدق و کذب آنها در طی قرون متمادی مورد بحث و اختلاف اندیشمندان بوده است

ذکر سوابق آراء و اندیشه‌ها درباره وجود و بیان سیر تاریخی این تفکرات مربوط به فلاسفه یونان باستان تا نوافلاطونیان، رواقیون، فلاسفه حوزه اسکندریه، حکما و متکلمین مسیحی، فلاسفه ایرانی بعد از ظهور اسلام که سهم بسیار عمده‌ای در مطالعات وجودشناسی داشته‌اند، تا فلاسفه غرب بعد از قرون وسطی و تا زمان حاضر، مستلزم نوشتن رسائل متعدد است و ذکر این تاریخ مفصل، در این مقاله مختصر نمی‌گنجد و اینجا تنها می‌توان به مناسبت ذکر بیانات مبارکه حضرت عبدالبهاء به بعضی از این نظریات اشاراتی کوتاه و مختصر داشت.

وجودشناسی را نمی‌توان مبحثی انتزاعی و جدا از زندگی و حیات اجتماعی انسانی دانست. همچنانکه یاد شد، این مبحث پایه تفکرات در هر یک از حوزه‌های اندیشه است و بی‌تردید نمی‌توان تأثیرات عمیق این حوزه‌های تفکر همچون عرفان و فلسفه و کلام و علم و هنر را در حیات اجتماعی بشر در طول تاریخ و علی‌الخصوص در قرون اخیر و دوران معاصر و زمان حاضر نادیده انگاشت. تأثیراتی که ناشی از نگاه هر یک از این مکاتب به وجود و مفهوم هستی است. بعنوان مثال در قرن بیستم طرفداران نظریه اگزستانسیالیسم همچون ژان پل سارتر که تأثیرات بزرگ نظریات او در حیات جامعه غرب قابل تردید نیست، معتقد بودند که هرچند در همه اشیاء ماهیت آنها دارای اصالت است، اما

در مورد انسان این وجود و هستی او است که اصالت دارد و ماهیت او را شکل می‌دهد و این وجود انسان است که به او تقرّر ظهوری می‌بخشد.

بنابراین ملاحظه می‌گردد که مطالعه دربارهٔ مکتب اگزیستانسیالیسم مستلزم مطالعه دیدگاه این مکتب دربارهٔ وجود و ماهیت و مناسبات آنهاست. بعنوان مثال دیگر، همه می‌دانیم که فلسفه هگل چه تأثیرات عمیقی در حیات اجتماعی جوامع انسانی قرون نوزدهم و بیستم میلادی برجای گذاشت و نیز همه می‌دانیم که ویژگی این فلسفه، منبعث از توجه خاصی بود که این فیلسوف بزرگ به وجود و معنای آن و علی‌الخصوص صیرورت و حرکت در عرصه هستی داشت. بنابراین وجودشناسی هرچند که مبحثی انتزاعی و «مجرد فلسفی» بنظر آید، ولی تأثیرات عمیق نتایج مطالعات دربارهٔ وجود در حیات اجتماعی بشر غیر قابل انکار است و نمی‌توان این تأثیرات مثبت و منفی را نادیده انگاشت و انکار نمود.

در آثار مبارکه در موارد متعددی با کلمات وجود و هستی و موجود و توصیفات دربارهٔ آنان روبرو می‌شویم. از جمله در مناجاتی از جمال ابهی در این باره چنین می‌خوانیم "جودت وجود را هستی بخشید و موجود نمود" و یا آنکه در هفت وادی این بیان را زیارت می‌نمائیم "عشق هستی قبول نکند و زندگی نخواهد" و در کنار آن در کلمات مبارکهٔ مکتب فارسی این بیان مبارک را می‌خوانیم که می‌فرمایند "خوش ساحتی است ساحت هستی اگر اندر آیی" و در بیانی دیگر از آن حضرت دربارهٔ دنیا و شأن آن چنین ملاحظه می‌نمائیم "دنیا نمایی است بی‌حقیقت و نیستی است بصورت هستی آراسته" و همچنین در مناجاتی از آن حضرت، در ارتباط با یکی از احکام وجود یعنی قدم و حدوث، چنین می‌خوانیم "فضل قدیمت را می‌طلبیم و جود جدیدت را می‌جوئیم".

با تفکر در این بیانات مبارکه سؤالاتی چند به ذهن انسان خطور می‌نماید: برآستی جود حق چگونه وجودی را هستی بخشید و موجود نمود و چرا جود سبب وجود شد؟ و اگر وجودی بود، معنای هستی بخشیدن آن چیست؟ آن کدام هستی است که عشق آن را قبول نمی‌نماید و این کدام هستی است که باید به ساحتش اندر آئیم و آن دیگر چگونه وجودی است که در واقع نیستی است بصورت هستی

آراسته و براستی منظور از جود جدید در رابطه با وجودی که بنا به فرموده حضرت عبدالبهاء صفاتش عین ذات اوست و هر دو قدیمند، چیست؟

پاسخ به همه این سؤالات، مستلزم تفکر در معنای هستی و مفهوم وجود و احکام مربوط به آن و تعمق در آثار بهائی به منظور درک مفهوم حقیقی وجود و هستی می باشد و بی تردید تبیینات حضرت عبدالبهاء در این باره، اصلی ترین راهی است که می تواند ما را در جهت پی بردن به معنای راستین هستی از دیدگاه آئین بهائی رهنمون گردد و در این مسیر تبیینات آن حضرت در کتاب مستطاب مفاوضات به منزله شاهراهی است که می تواند ما را به این مقصد بلند برساند.

در اینجا ذکر این مطلب مهم است که برای درک مفهوم وجود حتماً نباید از اهل تخصص در عرفان و فلسفه و کلام بود ولی بی گمان مطالعات وجودشناسی در همه آن عرصه ها و حتی پی بردن به نقاط ضعف نظامهای شکست خورده ما بعدالطبیعه، ما را قادر می سازد که بیانات مبارکه را در باره وجود و هستی که همراه با اصطلاحات عرفانی و فلسفی و کلامی بوده و بر این بسترهای فرهنگی جاری شده، بهتر دریابیم و بیشتر درک نمائیم.

نگارنده این مقاله نه در صدد و نه دارای آن توان است که بخواهد و یا بتواند نظامی معرفتی را تحت عنوان وجودشناسی در مفاوضات حضرت عبدالبهاء معرفی نماید. بلکه ارائه این رساله کوششی محدود است جهت یادآوری بعضی از بیانات آن حضرت در باره وجود و مباحث مربوط به آن که در کتاب مذکور مندرج گردیده و اشاره ای گذرا به آراء بعضی از حکما در این باره. با اعتراف به این مطلب که این تلاش فکری هرگز در خور مقام عظیم این سفر کریم و مطالب ژرف و عمیق مندرج در آن نیست و در حقیقت نگاهی است عاجزانه به گستره لایتناهی این بحراعظم. به امید آنکه در این باره مجاهدات مجددانه ای از جانب اهل عرفان و فلسفه و صاحبان تخصص در عالم بهائی صورت پذیرد و بدینوسیله انوار معرفت در باره وجود و هستی که در اندیشه دینی بهائی مقامی بس رفیع دارد، عالم انسانی را نورانی گرداند.

بیانات حضرت عبدالبهاء در کتاب مستطاب مفاوضات درباره وجود و احکام مربوط به آن، در بعضی از مباحث، تحت عناوینی بیان گردیده که کلمه وجود در آنها درج شده و یا این عناوین اختصاصاً معطوف و مربوط به مفهوم هستی و وجود می‌باشند، مانند مباحث غنای حقیقی وجود و طائفه سوفسطائیه برآند که موجودات عبارت از اوهام است و وحدت وجود و عالم وجود بدایتی ندارد و در بیان آنکه در وجود شرّ نیست و کمالات وجود نامتناهی است و اقسام قدیم و حادث.

در مباحث دیگری از کتاب مستطاب مفاوضات که در عناوین آنها کلمه وجود نیز درج نگردیده، حضرت عبدالبهاء مطالب بسیار مهمی را در باره مفهوم هستی و مقتضیات آن بیان فرموده‌اند: از جمله مباحث بقای روح، تناسخ، ترقی انسان در عالم دیگر، اقسام روح و سایر عناوینی که به منظور اختصار بیان، از آنان نامی برده نمی‌شود. بنابراین می‌توان عنوان نمود که در بسیاری از مباحث کتاب مفاوضات یا مستقیماً و بصورت مستقلّ و یا بصورت غیر مستقیم، وجود و هستی مورد توجه و بررسی حضرت عبدالبهاء قرار گرفته و در کانون بحث بوده است. البته باید گفت که تحقیق و تدقیق درباره همه این موارد و رابطه آنها با یکدیگر در حدّ این رساله مختصر و صفحات محدود آن نیست و در اینجا به بعضی از اهمّ این بیانات مبارکه اشاره می‌شود و ارتباط آنان با مفهوم وجود و احکام مربوط به آن به اختصار بیان می‌گردد.

یکی از مباحث اصلی که درباره وجود در حوزه‌های اندیشه علی‌الخصوص فلسفه و کلام مطرح بوده است، مسأله اثبات وجود است. در نگاه اول شاید بداهت وجود و حضور صریح و روشن آن در ساحت معرفت، ما را به این فکر وادارد که گوئی مستغنی از اثبات آن هستیم. اما وقتی که نظری به تاریخ اندیشه بیفکنیم، ملاحظه می‌نمائیم درباره مفهوم وجود و هستی و مصادیق آنها، شبهات فراوانی در میان نحله‌های مختلف فکر و اندیشه وجود داشته است. همچنان که در مقدمه این مقاله اشاره شد: سوفسطائیان بر آن بودند که موجودات عبارت از اوهام است، افلاطونیان معتقد بودند که مصداق وجود حقیقی تنها عالم مثل و دنیای حقایق ثابت و ازلی و ابدی است و عالم ناسوت و جهان مادی تنها روگرفتی از

آن می‌باشد. اما ارسطو برای این جهان و وجود آن، حقیقتی را قائل بود. ماتریالیست‌ها عالم غیر مادی را غیر موجود می‌دانستند و ایده‌آلیست‌ها عالم مادی را فاقد اصالت می‌پنداشتند. طرفداران نظریه اصالت حس، هر آنچه را که توسط حواس پنجگانه قابل ادراک نیست، معدوم شمرده و فاقد اصالت و وجود حقیقی می‌دانند و گروهی از شناخت‌شناسان، موجود بودن را مدرک بودن می‌پندارند. در حوزه عرفان، طرفداران نظریه وحدت وجود، آنچه را که اهل بهاء به عنوان عالم امر قائلند، و واسطه ایجاد می‌پندارند، نفی می‌نمایند. بنابراین ملاحظه می‌گردد که در باره این بدیهی‌ترین مفاهیم، یعنی وجود و هستی، وقتی که پای مصادیق خارجی و عینی آن به میان می‌آید، شبهات فراوان رخ می‌نماید. در اینجا بی‌مناسبت نیست این گفته اتین ژیلیسون، فیلسوف معاصر در نظر آید که از جانب او چنین نقل شده: «سرّ این که تاریخ فلسفه، موزه‌ای از نظام‌های شکست خورده فکری را تشکیل داده است که یکی پس از دیگری درخسیده‌اند و سپس افول کرده‌اند، در این معنا نهفته است که هیچ یک از آنها نتوانسته‌اند تحقیق فلسفی خود را درست بر چیزی متمرکز کنند که موضوع اصلی مابعد الطبیعه را تشکیل می‌دهد یعنی وجود بالفعل...». بنابراین، این بحث همیشه مطرح بوده است که چه چیزی را می‌توانیم موجود و صاحب هستی بدانیم و چه چیزی را مفقود بشماریم. حضرت عبدالبهاء در بیانی آثار هر موجودی را دلیل بر موجودیت و وجود آن می‌دانند. در این باره در مبحث بقای روح چنین می‌فرمایند: «...اما دلیل عقلی بر بقای روح اینست که بر شیء معدوم، آثاری مترتب نشود. یعنی ممکن نیست از معدوم صرف، آثاری ظاهر گردد زیرا (آثار، فرع وجود است) و فرع، مشروط به وجود اصل». ¹ همان گونه که از بیان مبارک، مستفاد می‌گردد، معدوم صرف نمی‌تواند آثاری در بر داشته باشد. پس هرگاه اثری را در می‌یابیم، این اثر نشان از موجودی دارد و حکایت از وجودی می‌کند.

دکارت که با ظهور او عصر خرد آغاز گردید، بواسطه آثار وجودی خویش، یعنی اندیشیدن، توانست موجودیت خود را اثبات نماید و پی به وجود خویشتن برد. آنجا که گفت: «من فکر می‌کنم، پس هستم». دانشمندان علوم مختلف، چه در

زمینه زمین شناسی و چه در عرصه اخترشناسی، وجود پدیده‌ها و موجودات و اجرامی را اثبات می‌نمایند که میلیونها سال قبل وجود داشته‌اند ولی اکنون دیگر نیستند و این تنها از راه دریافت آثار آنان و سیگنالها و علائمی که دانشمندان از این موجودات دریافت داشته‌اند، میسر است. به عنوان مثال، ستارگانی که میلیونها سال پیش از میان رفته‌اند ولی نور آنان اکنون به ما می‌رسد.

درباره این که آثار هر موجودی، ناشی از وجود آنست یا منبث از ماهیت آن موجود، بحث‌های طولانی در طی تاریخ مابین حکما و فلاسفه در جریان بوده است و این بحث‌ها منجر به آن گردیده که بعضی از ایشان قائل به اصالت وجود گردند و آثار را نیز ناشی از وجود بدانند و برخی دیگر معتقد به اصالت ماهیت باشند و ماهیت را منشاء اثر بدانند.

اگر بخواهیم بیان حضرت عبدالبهاء که می‌فرمایند آثار فرع وجود است را دارای معنای دقیق و بار فلسفی بدانیم، ناچار باید بپذیریم که آثار ناشی از وجود است. اما لازمه آن این نیست که، بشرحی که در آینده خواهد آمد، درباره ممکنات قائل به اصالت وجود باشیم. زیرا که بفرموده حضرت عبدالبهاء در این عرصه، وجود، خود نیز فرع ماهیت است. از طرف دیگر دریافت آثار وجود بوسیله فاهمه انسان تحقق می‌یابد و میسر می‌گردد. در اینجا این بحث پیش می‌آید که آیا اعتبار وجود به اعتبار ذهن انسان و قبول آن وابسته است؟ یعنی موجود بودن و وجود داشتن عبارت از مدرک بودن است؟ البته نه چنین است. بحث در این باره بسیار است و این مطلب در مبحث معرفت‌شناسی باید مورد مطالعه قرار گیرد که بحث درباره آن در این مقاله مختصر، میسر نمی‌باشد. فقط می‌توان اشاره نمود که حتی جرج بارکلی ایده‌آلیست معروف هم معتقد بود که اگر درختی در میان جنگل انبوهی با صدای سهمگین سقوط کند و کسی در آنجا نباشد که این سقوط را ببیند و یا صدای آن را بشنود دلیل بر آن نیست که آن حادثه رخ نداده است، بلکه در آنجا خدا آن حادثه را دیده و شنیده.

بعد از بحث درباره اثبات وجود، تعریف وجود یکی از مباحث مهمی است که در وجود شناسی مطرح می‌باشد. فلاسفه و حکما بر آنند که برای وجود نمی‌توان

تعریفی را بیان نمود زیرا که اولاً وجود از بدیهیات است و بدیهیات احتیاج به تعریف ندارند. بلکه سایر امور بوسیله امور بدیهی تعریف و اثبات می‌گردند. ثانیاً وجود به مفهوم خالص و فی نفسه از آنجا که جدای از ماهیت و بدون آن در نظر گرفته می‌شود، قابل تعریف نیست. چراکه تعریف، در مورد ماهیت و چیستی اشیاء مصداق دارد نه هستی آنها. از طرفی دیگر، وجود عام‌ترین مفهومی است که در ذهن انسان حضور دارد و چون عام‌تر از آن مفهومی نیست، قابل تعریف نیست. زیرا معرّف باید مفهومی عام‌تر از مفهوم مورد نظر برای تعریف داشته باشد و در نتیجه معرّف وجود، خود وجود است. مثلاً وقتی که در تعریف انسان می‌گوئیم انسان حیوان ناطق است انسان را با جنس قریب خود و مفهومی عام‌تر از خود تعریف می‌کنیم ولی برای وجود جنس قریبی را نمی‌توان در نظر گرفت.

تعریف وجود با صفات متلازمه آن مانند اصالت و بساطت نیز وافی به مقصود نیست. زیرا هیچکدام از این مفاهیم، روشن‌تر و معروف‌تر از مفهوم وجود نیستند و برطبق قواعد منطق، معرّف، باید شناخته‌شده‌تر و واضح‌تر از چیزی باشد که می‌خواهیم آن را تعریف کنیم. بنابراین وجود فی نفسه و بالفعل قابل تعریف نیست و نگارنده این رساله در آثار مبارکه از جمله مفاوضات، تعریفی را در باره آن دریافت ننموده است و تنها آنچه که ذکر گردیده، توصیف وجود و اقتضائات آن است.

از جمله توضیحاتی که در باره مفهوم وجود در بیانات مبارکه حضرت عبدالبهاء آمده، در ردّ آراء سوفسطائیه است. سوفسطائیه گروهی از فلاسفه یونان باستان بودند که بفرموده حضرت عبدالبهاء معتقد بودند «موجودات عبارت از اوهمات است. هر موجود وهم محض است. ابدأ وجود ندارد». در پاسخ به آراء این گروه، حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «این رأی باطل است زیرا وجود موجودات نسبت به وجود حق، اوهام است اما در رتبه امکان، موجودات را وجود محقق است و ثابت. قابل انکار نیست»² این بیان مبارک علاوه بر آنکه مبتنی بر اثبات وجود در رتبه امکان برای همه موجودات است، دربردارنده توضیحی است درباره مفهوم وجود. آنجا که در ادامه بیان می‌فرمایند: «...مثلاً وجود جمادی نسبت به وجود انسانی عدم است. زیرا انسان وقتی که بظاهر معدوم گردد، جسدش

جماد شود ولی جماد در عالم جمادی وجود دارد»³. این بیان مبارک مبین مراتب وجود است ضمن اینکه همه موجودات در رتبه خود، وجود دارند و در مفهوم وجود، وحدت دارند، ولی در عین حال با یکدیگر فرق دارند تا آنجا که یکی نسبت به دیگری معدوم شمرده می شود.

حکما تفاوت موجودات را ناشی از دو امر می دانند: اول، درجه وجود و دوم، ماهیت آنان. اما ایشان، بخصوص طرفداران نظریه اصالت وجود، معتقدند که موجودات با یکدیگر مابینتی ندارند بلکه وجود بعضی ضعیف تر و وجود بعضی دیگر قوی تر است. به عقیده ایشان وجود در بین کائنات، مشترک معنوی است. حتی بعضی از آنان این اشتراک را ما بین واجب الوجود و ممکن الوجود نیز برقرار می سازند.

بنظر نگارنده این مقاله، چنین می رسد که بر مبنای بیانات مبارکه می توان بر این نظریه قائل بود که در رتبه امکان، موجودات در وجود، اشتراک معنوی دارند و به اعتبار وجود، مابین یکدیگر نیستند ولی با توجه به تعریفی که حضرت عبدالبهاء درباره وجود عام مصدری و وجود حقیقی بیان فرموده اند، نمی توان این اشتراک را بین این دو وجود برقرار نمود هرچند که وجود عام مصدری هم نتیجه افاضه وجود از جانب وجود حقیقی است و در واقع تجلی او است.

همچنانکه ذکر شد، حضرت عبدالبهاء در بیانات مبارکه خود، دو وجود را توصیف فرموده اند از جمله در مبحث وحدت وجود در کتاب مستطاب مفاوضات در این باره چنین می فرمایند: «و صوفیها دو قسمند: یک قسم عوامند که آنها محض تقلید، معتقد وحدت وجودند و ملتفت مقصد مشاهیر علمای خویش نیستند زیرا عوام صوفیه را گمان چنان که مراد از وجود، وجود عام مصدریست که مفهوم ذهنی و عقلی انسانست یعنی انسان ادراک می نماید و حال آنکه این وجود عام، عرضی است از اعراض که حلول بر حقائق کائنات می نماید و ماهیات کائنات، جوهر است و این وجود، عرضی که قائم به کائنات است مانند خاصیت اشیاء که قائم به اشیاست، عرضی از اعراض است و البته جوهر، اعظم از عرض»⁴. در این بیان مبارک حضرت عبدالبهاء وجودی را توصیف می فرمایند که اولاً

مصدر آن ذهن انسان است و بنابراین مفهوم ذهنی و عقلی آدمی است، ثانیاً چنین وجودی وابسته و قائم بر ماهیت و جهت ابراز وجود محتاج به آنست.

در اینجا بیان این توضیح مختصر لازم می‌آید که حکما عموماً و خصوصاً حکماء مشاء و از جمله ابوعلی سینا، وجود ممکن را زوج ترکیبی تعریف نموده‌اند یعنی وجودی که مرکب از ماهیت و وجود و یا چیستی و هستی است و تقریباً همه آنان، بجز معدودی از اهل کلام، معتقد به دوگانگی و تفاوت مابین وجود و ماهیت بوده‌اند و در ضمن اعتقاد داشته‌اند که یکی از این دو، اصل و دیگری لاجرم فرع است. ایشان همچنین معتقد بودند که این دو در عالم واقع جدائی ناپذیرند و تنها در ظرف ذهن قابل تفکیک هستند و هر دو غیر قابل تعریف می‌باشند و همچنانکه در سطور گذشته دربارهٔ غیر قابل تعریف بودن وجود سخن به میان آمد، چیستی یا بطور کلی ماهیت نیز غیر قابل تعریف و تعریف آن مستلزم دور است و در تعریف آن، تنها می‌توان گفت که چیستی، چیستی است.

علاوه بر آن حکما معتقدند که این دو مقتضیات و احکام خود را به یکدیگر تسری می‌بخشند. از طرفی ماهیت، قسیم وجود است یعنی بواسطهٔ تمایز، موجب آن می‌گردد که موجودات در درجات متفاوتی ظهور و بروز کنند و از طرفی وجود نیز قسیم ماهیت است و ماهیات مختلف، نتیجهٔ درجات متفاوت وجود هستند. در میان حکمای شرق، گروهی که آنان را حکمای اشراق می‌خوانند و دنباله روی مکتب فلسفی افلاطون می‌دانند، معتقد به اصالت ماهیت هستند نظیر شیخ شهاب الدین سهروردی، و گروهی دیگر که ایشان را فلاسفهٔ مشاء لقب داده‌اند و پیروان مکتب ارسطو می‌شمارند، معتقد به اصالت وجود هستند نظیر ابوعلی سینا و فارابی و ملاصدرا.

لازم به ذکر است که فلاسفهٔ مشاء نظیر ابوعلی سینا قائل به دو وجود بودند: واجب‌الوجود که منزّه از ماهیت است و ممکن‌الوجود یعنی همان زوج ترکیبی که دارای دو جنبهٔ وجود و ماهیت می‌باشد و در ارتباط با چنین وجودی و در برابر ماهیت است که قائل به اصالت وجود بودند. ایشان در اثبات رأی خود از جمله می‌گویند ماهیت عبارت از «چیزی بودن» است و در نتیجه به بودن یعنی وجود

نیازمند است و همچنین می‌گویند اگر ماهیت قرار باشد که به وجود قوام بخشد، خود در وهله اول باید باشد. چیزی که نیست نمی‌تواند افاضه وجود بکند. اما طرفداران اصالت ماهیت در اثبات نظر خود از جمله می‌گویند پا به عرصه گذاشتن هر وجودی در عالم ممکنات نیازمند حصول صورت آنست تا صورت شکل نگیرد، وجود آن شیء خاص تحقق و عینیت نمی‌یابد. (به عنوان مثال وجود یافتن یک میز مستلزم تحقق یافتن صورت یا ماهیت و وجه تمایز آن از سایر اشیاست.)

بحث در این باره بسیار زیاد و مباحثات فلسفی در طی قرون متمادی در این خصوص بسیار فراوان است و ذکر این اشاره مختصر در ارتباط با وجود و ماهیت، تنها بخاطر یاد آوری و ایجاد سابقه ذهنی در ارتباط با بیان حضرت عبدالبهاء در مورد وجود عام مصدری است. با این سابقه ذهنی، متوجه می‌شویم که نظریه حضرت عبدالبهاء درباره اصالت ماهیت در مورد وجود عام مصدری، بسیار مهم و البته در تقابل با نظریه اصالت وجود (در ارتباط با ممکن الوجود است). بنابراین ما می‌توانیم در عرصه ممکنات به اصالت ماهیت معتقد باشیم و حاکمیت آن را در این زمینه بپذیریم.

در بیان یاد شده، توضیح حضرت عبدالبهاء درباره وجود عام در بردارنده نکته مهمی است که حکما درباره آن بسیار بحث نموده‌اند. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند این وجود عام عرضی است از اعراض که حلول بر حقائق اشیا می‌نماید. در این توضیح، نوع عارض شدن، تحلیلی است و این عارض شدن در حقائق اشیا رخ می‌دهد. در اینجا حقیقت شیء، موقفی علاوه بر مجموع وجود و ماهیت دارد و هر چند در بردارنده این دو است اما دارای مفهومی مستقل از هر دو می‌باشد و اما وجود عام عرضی است بنا به نظریه ارسطو که قائل به مقولات عشره بود، وی به یک جوهر و نه عرض معتقد بود.

همان گونه که در بیان مبارک توضیح داده شده، عرض مقوله‌ای است که قائم بر خودش نیست بلکه قائم بر چیز دیگری است یعنی جوهر و تنها جوهر قائم بر خویش است. اما بحث درباره حلول این وجود عام بر حقائق اشیا و اصولاً

قضیه حلول و عارض شدن تحلیلی، توضیحات فلسفی مفصلی را می‌طلبد که شرح آن در این رساله مختصر نمی‌گنجد. در مورد حلول، در بعضی از مباحث کتاب مفاوضات از جمله مباحث مربوط به روح و یا وحدت وجود، حضرت عبدالبهاء مطالب متعددی را بیان فرموده‌اند. آن حضرت حلول را مربوط به یک فرایند مادی و مرتبط با آن می‌دانند و در این رابطه فی‌المثل حلول روح در جسد را رد فرموده و مفهوم آن را مقارن با مفهوم دخول تلقی نموده و دخول و خروج را در شأن اجسام و ماده دانسته و روح را از آن برکنار می‌دانند. از طرفی در مبحث وحدت وجود در مفاوضات حضرت عبدالبهاء تجلی ظهوری را به تبدیل دانه به ریشه و ساقه و شاخه و برگ و میوه تشبیه فرموده و به این مطلب اشاره می‌فرمایند که در این مقام، دانه تحلیل می‌یابد. آنچه که ذکر شد تنها اشاراتی بود به معنی حلول و تحلیل. اما اینکه چگونه وجود عام حلول در حقائق اشیاء می‌نماید، خود سؤال و چالش فکری بزرگی است.

حضرت عبدالبهاء در مبحث وحدت وجود، بعد از توصیف وجود عام از وجود دیگری سخن می‌گویند و در این باره چنین می‌فرمایند: «...اما مقصد از وحدة الوجود این وجود عام ذهنی نه بلکه مقصود وجود حقیقی است که از هر تعبیری منزّه و مقدّس است و آن ما یتحقّق به الاشیاء است و آن واحد است یعنی واحد حقیقی که جمیع اشیاء به او وجود یافته، یعنی ماده و قوّت و وجود عام که مفهوم عقلی انسان است...»⁵ در این بیان مبارک، حضرت عبدالبهاء بر وجودی تصریح می‌فرمایند که اولاً بر خلاف وجود عام مفهوم ذهنی و عقلی انسان نیست بلکه غیر قابل تعریف و تعبیر است و ثانیاً بسیط محض است و ثالثاً واحد حقیقی است که همچنانکه واحد در سلسله اعداد، منشاء اعداد بی‌شمار است، در رابطه با کائنات نیز منشاء وجود جهان نامتناهی و کون لایتناهی بوده و وجود عام نیز بوسیله او وجود یافته است. آن حضرت در ادامه بیان مذکور نشانی دقیق‌تری را از این وجود حقیقی بدست می‌دهند. ایشان در این باره می‌فرمایند: «...اما مسأله وجود حقیقی که مایتحقق به الاشیاء است، یعنی (حقیقت ذات احدیّت) که جمیع کائنات به او وجود یافته، متّفق علیه است...»⁶

بدین ترتیب و بنا به توصیف حضرت عبدالبهاء درباره وجود حقیقی، با وجودی سر و کار داریم که خالق هستی است و نه تنها به همه کائنات وجود و هستی بخشیده بلکه خود عین وجود و وجود عام مصدری از او صادر شده است و به قول حکما و اهل کلام، واجب الوجود است و منزّه از هر ماهیت و مقدّس از هر نعت و صفت و چنین وجودی چون وجود عام مصدری، محتاج به هیچ چیز از جمله ماهیت نیست زیرا که احتیاج صفت ممکنات است نه واجب الوجود. چنین وجودی نه تنها محتاج ماهیت نیست بلکه بواسطه طبیعت کلیه یا اولیه، منشاء و مصدر طبایع کلیه اشیاء و ماهیت آنهاست. طبیعت کلیه‌ای که حضرت عبدالبهاء در مفاوضات به آن اشاره می‌فرمایند و در لوح حکمت حضرت بهاء‌الله آن را مظهر اسم الهی می‌خوانند. بنابراین هنگامی که با چنین وجودی روبرو هستیم، می‌توانیم قائل به نظریه اصالت وجود باشیم و همچنین در رابطه با ممکن الوجود به تفاوت میان وجود و ماهیت قائل بوده، اما منشاء هر دو را وجود حقیقی بدانیم و چون منشاء هر دو واحد است، تا حدودی همراه با معدود کسانی باشیم که این دو را یکی می‌دانند. چرا که منشاء آنان وجود حقیقی است که در او صفات، عین ذات و ماهیت، عین وجود است.

در کتاب مفاوضات، حضرت عبدالبهاء در مبحثی دیگر، تحت عنوان اقسام قدیم و حادث وجود را از دیدگاه دیگری یعنی از منظر حدوث و قدم مورد توجه و بحث قرار می‌دهند و از این نگاه وجود حقیقی و وجود عام را تبیین می‌فرمایند. در این مبحث، حضرت عبدالبهاء دو نوع قدیم و دونوع حادث را به تعبیر پیشینیان اسم می‌برند و آنان را قدیم ذاتی و قدیم زمانی و حدوث ذاتی و حدوث زمانی نام می‌نهند. به فرموده آن حضرت، قدیم ذاتی وجودی است که مسبوق به علت نیست چنین وجودی همان وجود حقیقی یا واجب الوجود است که نه تنها هیچ علتی آن را به وجود نیاورده بلکه خود، علت و موجد وجود است. اما حادث ذاتی وجودی است که مسبوق به علت است یعنی موجود و ممکن الوجود. آن حضرت همچنین درباره وجودی سخن می‌گویند که قدیم زمانی بوده یعنی اول لا اول است یعنی وجودی که می‌تواند مسبوق به علت باشد اما در عین حال بدایت نداشته باشد.⁷ آن حضرت در یکی دیگر از مباحث مفاوضات تحت

عنوان عالم وجود بدایتی ندارد، هم بدلیل کلامی و هم بدلیل فلسفی اثبات می‌فرمایند که عالم وجود در مفهوم کلی نمی‌تواند آغازی داشته باشد، از دیدگاه کلامی بنا بفرموده آن حضرت، خالق بی‌مخلوق و ربّ بی‌مربوب هرگز نمی‌تواند تصوّر شود و از دیدگاه فلسفی عدم صرف، استعداد وجود ندارد. پس نمی‌توانیم زمانی را تصوّر نمائیم که مخلوقی وجود نداشته و یا عدم صرفی در کار بوده⁸. بنا بر این ممکن‌الوجود هر چند که مسبوق به علّت است اما قدیم زمانی و لااوّل است لکن در قدیم بودن ذاتی هرگز شریک وجود حقیقی نیست حضرت عبدالبهاء حتّی دربارهٔ عالم امر و اوّل صادر از حقّ می‌فرمایند «لا اوّلیت عقل اوّل، شریک حقّ در قدم نگردد».

شریک بودن در قدمت زمانی و عدم مشارکت در قدمت ذاتی را بعضی از حکما به چرخش دست و کلید در سوراخ کلید درب تشبیه نموده‌اند که در اینجا هرچند چرخش دست، فاعل و علّت، و چرخش کلید، معلول است اما هیچگونه فاصلهٔ زمانی بین این دو نیست و در واقع اگر یکی قدیم زمانی و ازلی باشد، دیگری هم چنین است. در مبحث اقسام قدیم و حادث، آنجا که حضرت عبدالبهاء، حادث ذاتی را مسبوق به علّت می‌دانند، بنا به نظریهٔ حکمای سلف، صحبت از علل اربعه یعنی علّت فاعلی، علّت مادی، علّت صوری و علّت غائی می‌نمایند. مبحث علّت و معلول یکی از مباحث مهمّ ما بعد الطبیعه و وجودشناسی است که بحث دربارهٔ آن نیاز به فرصتی جداگانه و مستقل دارد. در این باره تنها به این نظریهٔ حکما در ارتباط با مفهوم موجود و ترکیب آن از وجود و ماهیّت بسنده می‌گردد و آن اینکه حکمای مشاء، علّت فاعلی و غائی را معطوف و مربوط به وجود دانسته و علّت مادی و صوری را مربوط به ماهیّت می‌دانند چرا که ایشان تنها وجود را فاعل ایجاد و یا علّت فاعلی می‌دانند و همچنین علّت فاعلی را در بردارندهٔ علّت غائی می‌پندارند.

مطلب مهمّ دیگری که در مبحث اقسام قدیم و حادث جلب نظر می‌نماید توضیحات حضرت عبدالبهاء دربارهٔ نسبی بودن این مفاهیم در مراتب وجود است. آن حضرت در این باره می‌فرمایند: «...پس این عالم کون نسبت به صانع، حادث حقیقی است و چون جسم، مستمدّ از روح است و قائم به روح،

پس جسم نسبت به روح، حادث ذاتی است و روح مستغنی از جسم و بالنسبه به جسم قدیم ذاتی است...»⁹ همچنین این قاعده نسبت و مراتب وجود را آن حضرت درباره مفاهیم وجود و عدم، همچنانکه در مبحث طائفه سوفسطائیه ذکر شد، ملحوظ داشته و در این باره می فرماید: «... و مسأله ثانی آنکه وجود و عدم هر دو اضافیست اگر گفته شود که فلان شیء از عدم وجود یافت، مقصد، عدم محض نیست یعنی حال قدیم نسبت به حال حاضر عدم بود چه که عدم محض وجود نیابد زیرا استعداد وجود ندارد...»¹⁰ این بیان مبارک، علاوه بر آنکه در بردارنده مفهوم نسبت وجود است، حاوی مطلب مهمی درباره منشاء وجود و نحوه افاضه آنست و اینکه آنجا که گفته می شود خداوند عالم وجود را از عدم به وجود آورده است، مقصود عدم صرف نیست بلکه منظور وجودی است که در اول لا اول و نسبت به وجود حقیقی در حکم عدم بوده است. البته حضرت عبدالبهاء در ارتباط با عالم مادی در مبحث عالم وجود بدایتی ندارد، از وجودی یاد می نمایند تحت عنوان ماده واحده و یا ماده اثیری که در اول لا اول بوده است و آغازی ندارد. ذکر این ماده واحده در لوح حکمت از آثار جمال مبارک شده است و حضرت عبدالبهاء در طی الواحی آنچه را که از قلم اعلی در لوح مذکور درباره ماده واحده ذکر گردیده، تبیین فرموده اند. به فرموده مبارک ماده واحده یک حقیقت معقوله است و در میان کائنات مادی به منزله مشیت اولیه می باشد و در اثر تموج و حرکت این ماده واحده است که عالم کثرت به وجود آمده و ماهیات و امتیازات و تفاوت مابین اشیاء رخ نموده است که پرداختن به این قضیه بحث مستقلی را طلب می نماید.

در ارتباط با مفهوم وجود حضرت عبدالبهاء در یکی از مباحث مفاوضات تحت عنوان در وجود شر نیست جنبه دیگری از این مفهوم را بیان می فرماید هر چند که این بیان بسیار ساده و مختصر است ولی چون در معنای آن تعمق گردد، در بر دارنده مطلب مهمی درباره مفهوم وجود است که بعضی از حکمای سلف هم بدان اشاره و توجه نموده اند و آن مساوقت مفهوم خیر به وجود است. این مساوقت یعنی سوق دادن مفهوم وجود و خیر به یکدیگر که مورد قبول بعضی از حکما بوده است، مورد تأیید هیکل مبارک قرار گرفته و آن حضرت تصریح

می‌فرمایند که وجود خیر محض است و هیچ شیئی در حد ذاتش شرّ نیست و آنچه را که ما شرّ می‌دانیم، ناشی از دو جنبه است: اولاً عدم خیر است یعنی وجود عدمی مثلاً تاریکی که آن را شرّ می‌دانیم، عدم روشنائی است که روشنائی و نور خیر است و موت که عدم حیات است و یا جهل که عدم علم است. ثانیاً تضادّ بین عناصر و کائنات و موجودات است. مثلاً نیش عقرب که جهت محافظه این حشره آفریده شده، فی نفسه خیر است اما نسبت به انسان شرّ است¹¹. در این باره هراکلیتوس، حکیم معروف یونانی، گفته مشهوری دارد به این مضمون: او می‌گوید آب دریا نسبت به ذائقه ما تلخ و شور است اما برای ماهی بسیار گواراست.

در هر حال در پایان این مبحث، حضرت عبدالبهاء طیّ فصل الخطابی در این باره چنین می‌فرماید: «خیر، امر وجودی است، شرّ، امر عدمی». بنابراین بیان مبارک مفاهیم وجود و خیر قرین یکدیگرند و در سیر صعودی در مراتب وجود این تقارن بیشتر و بیشتر می‌شود تا آنجا که وجود حقیقی و مطلق و خیر محض دارای یک مفهوم می‌شوند. و بقول مینار (در کتاب شناسائی و هستی): «خیر و زیبایی و حقیقت، جنبه‌های سه‌گانه وجود مطلقند».

یکی از مباحث مهمّ دیگر در ارتباط با مفهوم وجود، مراتب وجود و کمالات وجود است. علاوه بر تقسیم‌بندی‌های قبلی درباره مراتب وجود یعنی وجود حقیقی و وجود عام، حضرت عبدالبهاء در بیانی دیگر و بنحوی دیگر، این مراتب را بدین صورت بیان می‌فرماید: «بدان که مراتب وجود متناهی است مرتبه عبودیت، مرتبه نبوت، و مرتبه ربوبیت. لکن کمالات الهیه و امکانیه غیر متناهی است»¹².

در رتبه عبودیت با همان وجود عام مصدری یا ممکن‌الوجود روبرو هستیم و در رتبه ربوبیت با وجود حقیقی یا واجب‌الوجود، اما در رتبه نبوت با مرتبه‌ای از وجود مواجه می‌گردیم که واسطه بین وجود حقیقی و وجود عام است و آنجا که سر در عالم امکان دارد، دارای ماهیت و تعیین و تشخص و هویت است که همان رتبه تحدید است و در کتاب مستطاب ایقان به آن اشاره شده و آنجا که به وجود

حقیقی پیوند می خورد، منزّه از ماهیّت و شئونات آنست که به رتبه توحید تسمیه گردیده. لازم به یاد آوری است که طرفداران نظریه وحدت وجود، رتبه نبوت یا عالم امر را بشرحی که در کتاب مستطاب مفاوضات توضیح داده شده، قبول نداشته و اعتقادی به آن ندارند.

حضرت عبدالبهاء در مبحث براهین الهیه در اصل و مبدأ انسان درباره مرتبه دیگری از وجود سخن می گویند و آن را لازم الوجود می نامند. ایشان در این باره چنین می فرمایند: «... همچنین به ادله عقلیه ثابت شد که انسان از اصل و اساس، انسان بوده و نوعیتش از قدیم است. حال برهان الهی اقامه کنیم که وجود انسانی یعنی نوع انسان لازم الوجود است. بدون انسان، کمالات ربوبیت جلوه ننماید...». آن حضرت درباره این انسان در همان مبحث، توضیحات دقیق تری را بیان نموده، می فرمایند: ¹³ «... و این انسان که گوئیم، مقصد هر انسان نیست. مقصد انسان کامل است...» ¹⁴. از آنجا که لازم الوجود بودن نوع انسان بخاطر نقش او در جلوه کمالات ربوبیت است، بنابراین این انسان کامل که مرآت تامه و مقام مظاهر الهیه است، فقط می تواند نقطه اوج و اعلی مرتبه لازم الوجود باشد چرا که او آئینه تمام نمای تجلی وجود حقیقی است و بواسطه اوست که حق بر ممکنات افاضه وجود می نماید و بدینوسیله کمالات او رخ می نماید. در هر حال لفظ لازم الوجود اشاره به مقام ویژه انسان در سلسله مراتب وجود دارد و البته انسان شناسی و مقام انسان در کتاب مفاوضات جایگاهی خاص دارد و مجال پرداختن به آن در این رساله نیست.

همچنانکه قبلاً در این مقاله آمد، برای وجود نمی توان تعریفی را ارائه نمود و آنچه که ذکر شد، توصیفات و توضیحاتی بود که حضرت عبدالبهاء در این باره بیان فرموده اند اما برای درک بیشتر مفهوم هستی جای آن دارد که در این مقاله ولو باختصار، اشاره ای به بعضی از مسائل مابعدالطبیعه که بنحوی در بردارنده توضیحاتی درباره وجود و مفهوم آن هستند، بشود و دیدگاه هیکل مبارک درباره این موارد که در واقع می توان آنها را در زمره احکام وجود محسوب نمود بیان گردد. یکی از این امور و مسائل، مسأله ثبات و تغییر در عالم وجود است.

در میان فلاسفه سلف و در حوزه فلسفه یونان باستان، گروهی قائل به ثبات در عالم وجود و اصالت آن بودند که از جمله ایشان می‌توان پارمنیدس و زنون را نام برد. آنان معتقد بودند که در هستی، ثبات امر اصیل است و حرکت و تغییر هیچگونه اصالت و واقعیتی ندارد. بطور خلاصه و ساده زنون معتقد بود که حرکت یک متحرک، چیزی جز سکونت در نقطه‌های بشمار و استمرار آن نیست. برعکس فلاسفه‌ای بودند مانند هراکلیتوس که حرکت را امری واقعی و اصیل می‌دانستند و این گفته وی مشهور است و همه آن را شنیده‌اند که "در یک رودخانه، یک شخص بیش از یکبار نمی‌تواند شنا کند." هراکلیتوس معتقد بود که در بار دوم هم آن شناگر تغییر نموده است و هم رودخانه. این نظریه تغییر و حرکت خود نیز سیری تاریخی داشت تا آنجا که در غرب این سیر به هگل رسید و در شرق به ملاصدرا. در غرب دیالکتیک هگل و حرکت و تغییر ناشی از آن بعنوان یکی از نظریه‌های غالب جلوه نمود و در شرق، نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، مبنای بسیاری از تفکرات درباره وجود قرار گرفت. از طرفی نمی‌توان تأثیرات تفکرات زنون مبنی بر اصالت ثبات در وجود را بر فلاسفه و علمای بعد از خود نادیده گرفت. فی‌المثل افلاطون که دیدگاه‌های فلسفیش، فلاسفه بعد از خود را در طول تاریخ شدیداً تحت تأثیر قرار داد، تنها عالم مُثُل، یعنی عالم حقائق ثابت را عالم واقعی می‌پنداشت و حتی معتقد بود که تنها امور ثابت شایسته توجه و شناخت و معرفت هستند. چون شناسائی درباره امور متغیر، اعتباری ندارد زیرا که مورد شناسائی در حال تغییر است. از طرفی در علم نیز حرکت، تنها با توجه و در نظر گرفتن یک نقطه ثابت قابل توجه و محاسبه است. این اشاره بسیار مختصری بود در رابطه با سابقه امر و دیدگاه‌های موجود در این رابطه. اما حقیقت اینست که در عالم وجود یعنی در عالم امکان و در ارتباط با وجود عام ما همواره اموری را بالنسبه ثابت و امور دیگری را بالنسبه متغیر می‌بینیم. اما آنچه که مسلم است در رابطه با این وجود، امر ثابت مطلق را مشاهده نمی‌کنیم و اگر ثباتی وجود دارد اولاً ظاهری و ثانیاً موقتی است. حضرت عبدالبهاء در رابطه با حرکت و یا تغییر در وجود در بیانی چنین می‌فرماید:

بدان که شیء موجود در مقامی توقّف ننماید یعنی جمیع اشیاء متحرک است. هر شیئی از اشیاء یا رو به نمو است یا رو به دنو. جمیع اشیاء یا از عدم به وجود می‌آمد و یا از وجود به عدم می‌رود مثلاً این گل و سنبل، یک مدتی از عدم بوجود می‌آید حال از وجود به عدم می‌رود. این حرکت را حرکت جوهری گویند یعنی طبیعی، از کائنات این حرکت منفک نمی‌شود چه که از مقتضای ذاتی آنست...¹⁵

حرکت به عقیده حکما بطور کلی بر سه قسم است: حرکت طبیعی، حرکت قسری و حرکت شوقیه یا ارادی. حرکت طبیعی مانند رشد و نمو طبیعی نباتات است و حضرت عبدالبهاء در این باره می‌فرماید: «جمیع کائنات، حرکت طبیعی‌شان حرکت مجبوره است»¹⁶. بفرموده آن حضرت چنین حرکتی برای کائنات الزامی است و از آنها انفکاک نمی‌یابد. اصطلاح حرکت جوهری در ارتباط با چنین حرکتی مصطلح گردیده است و آن را در میان فلاسفه شرق منسوب به ملا صدرا دانسته‌اند. هرچند که گروهی معتقدند که حکمای قبل از او نظیر ابوعلی سینا نیز نظریه حرکت جوهری را ارائه داده‌اند. ملا صدرا معتقد بود که تغییر در صفات اشیاء مستلزم تغییر در ذات آنهاست. او حرکت جوهری را دارای سه حالت می‌دانست: یکنواخت متشابه الاجزاء، تکاملی و نزولی که البته دو حالت اخیر بیشتر مورد نظر او بوده است و حضرت عبدالبهاء نیز این دو حرکت را یا رو به دنو یا رو به سمو نامیده‌اند و البته این حرکات، از جوهر و ذات و طبیعت اشیاء و نهایتاً طبیعت کلیه، که بفرموده آن حضرت حیات و ممات و ترکیب و تحلیل اشیاء راجع به اوست، ناشی می‌گردد.

در باره حرکت قسری که مورد بحث در این مقاله نیست و مثال آن قطع کردن درخت بواسطه تبر و یا هر نوع حرکت غیر عادی و غیر طبیعی می‌باشد، حضرت عبدالبهاء در مبحث سؤال از قضا از کتاب مفاوضات، مثال آن را وزیدن تند باد و خاموش شدن ناگهانی چراغ ذکر نموده و آن را اجل معلق نامیده‌اند در حالی که اجل محتوم چراغ، سیر طبیعی تمام شدن روغن و خاموش شدن آنست.

اما در مورد حرکت شوقیه یا معطوف به اراده که مخصوص انسان است، مباحثی چند از کتاب مفاوضات به آن اختصاص داده شده و درباره این حرکت ارادی و کمالیه انسان سخن گفته شده است. حضرت عبدالبهاء در مبحث غنای حقیقی وجود مسیر حرکت کمالیه یا رو به سمو ممکنات را ترسیم فرموده و بیان می‌نماید که نهایت سعادت هریک از موجودات و سعادت حقیقی آنان، صعود به مرتبه‌ای برتر است. مثلاً سعادت حقیقی گیاه در آنست که به عالم حیوان و انسان ترقی کند و بدل ما يتحلل در جسم حیوان و انسان گردد و به همین نحو سعادت حقیقی حیوان اینست که از عالم حیوان به عالم انسان انتقال یابد و اما آن حضرت اصل علویت انسان یعنی حرکت شوقیه کمالیه او را معطوف و متوجه به کسب خصائل و فضائلی می‌دانند که زینت حقیقت انسانی است.

حضرت عبدالبهاء در مبحثی تحت عنوان مسأله که کمالات وجود غیرمتناهیست، نامتناهی بودن این حرکت کمالیه در وجود و علی‌الخصوص در مورد انسان را تبیین و اثبات می‌نماید. ایشان در این باره می‌فرمایند:

چون به دقت نظر نمائی، بظاهر ظاهر نیز کمالات وجود غیرمتناهیست زیرا کائنی از کائنات نیابی که مافوق آن را تصور نتوانی. مثلاً یاقوتی از عالم جماد، گلی از عالم نبات، بلبلی از عالم حیوان به نظر نیاید که بهتر از آن تصور نشود. چون فیض الهی غیر متناهیست، کمالات انسانی غیر متناهی است. اگر چنانچه نهایت ممکن بود، حقیقتی از حقائق اشیاء به درجه استغناء از حق می‌رسید و امکان، درجه وجود می‌یافت...¹⁷.

در این بیان مبارک، حضرت عبدالبهاء به دو مطلب مهم تصریح می‌فرماید: اول آنکه محرک حرکت در عالم وجود، فیض نامتناهی وجود حقیقی است و چون این منبع فیض و نیروی محرکه نامتناهی است، پس حرکت هم دائمی و تمام‌نشدنی و نامتناهی است. دوم آنکه همین منبع نامتناهی فیض و به حرکت در آورنده وجود، خود غایت و در ثبات مطلق است و تغییر و تبدیل در ساحت او راهی ندارد و به تعبیر ارسطو، او محرک غیرمتحرک است و در حالی که خود منزّه از هر حرکت و تغییر و تبدیل بوده و در ثبات محض است، اما در عین حال

منشاء و مصدر اصلی حرکت لانهایه ممکنات می باشد. در این باره حضرت عبدالبهاء در مبحث جبر و اختیار از کتاب مفاوضات چنین می فرماید: «سکون و حرکت انسان موقوف به تأیید حضرت یزدان است. اگر مدد نرسد نه بر خیر مقتدر و نه بر شرّ توانا...»¹⁸. بر مبنای این بیان مبارک، حرکت و سکون منوط به تأیید وجود حقیقی است یعنی وجودی که در ثبات محض است اما در عین حال مصدر هر حرکتی است و مثال آن در عالم ممکنات، چرخش چرخ، حول محوری است که آن محور ثابت است اما اگر نباشد، چرخش میسر نمی گردد و یا نقطه ثابتی است که آویزی از آن آویزان شده است و حول آن نقطه ثابت به چپ و راست حرکت می کند حال آنکه اگر آن نقطه ثابت نباشد، حرکت آویز ممکن نمی گردد.

مطلب حائز اهمیت را که در اینجا بدان باید توجه نمود اینست که مفاهیم ثبات و تغییر، همچون قدم و حدوث، در عرصه وجود عام جنبه ای نسبی دارند. همچنانکه پایداری عناصر شیمیایی در عالم جماد و عمر درختان و حیوانات در عالم نبات و حیوان متفاوت هستند و چون به عالم انسان می رسیم، برای روح انسانی قائل به بقا می گردیم. هر چند که روح انسانی در عین بقا که بنحوی جنبه ای از ثبوت دارد، در حال تغییر و حرکت است و در واقع همان بقای او در رتبه او ضامن حرکت کمالیه اوست. بنظر می رسد در سیر صعودی در مراتب وجود و بسوی وجود حقیقی، رفته رفته ناپایداری و تغییر کاهش می یابد و ثبات و بقا و پایداری، بیشتر رخ می گشاید و در سلسله مراتب وجود، موجودی ارزشمندتر و نفیس تر و مرغوب تر است که دارای ثبات و پایداری بیشتر می باشد. اما نکته مهم اینست که نهایی برای این حرکت کمالیه نمی توان تصور نمود چون در آن صورت، وجود عام به مقام وجود حقیقی می رسد و امکان، درجه و جوب می یابد و این محال است و در نتیجه حرکت و سیوروت ابدی در عرصه وجود عام همواره جریان دارد.

در سلسله ارزشهای آئین بهائی، وجودی با ارزش تر و نفیس تر و مرغوب تر است که از درجه ثبات و پایداری بیشتری برخوردار است و در منظر بهائی، بساط باقی

نقطه نظرگاه و مقصد غائی آدمی است و بفرموده جمال مبارک آنچه را که فنا اخذ نماید، لایق اعتنا نیست.

در کنار مسأله ثبات و تغییر، مسأله دیگری که جزء مسائل مابعدالطبیعه و در ارتباط با مفهوم وجود باید مورد بررسی قرار گیرد، مبحث وحدت و کثرت است. در عالم وجود (وجود عام) همواره اموری را مشاهده می‌کنیم که نشان دهنده گوناگونی و کثرت و تمایز در میان کائنات می‌باشد اما در عین حال در میان این همه امور کثیر و گوناگون نشانه‌هایی از یگانگی و وحدت و همگونی و مماثلت را مشاهده می‌کنیم. موجودات با همه گوناگونی، در مفهوم وجود در وحدت بسر می‌برند و در این باره همچنان که گفته شد، اشتراک معنوی دارند هرچند که در مراتب مختلفی از وجود باشند.

علاوه بر آن ممکنات علی‌رغم تفاوت‌های زیاد تحت اجناس و انواع و حقایق کلی و ارواح گوناگون دسته بندی شده و تحت آن عناوین در وحدت بسر می‌برند همچنان که ما موجودات را تحت عناوینی چون جماد و نبات و حیوان و انسان تقسیم بندی می‌کنیم و معتقدیم که هر یک از این موجودات بواسطه روحی که بر آنها حاکم است، دارای خواص و صفات مشترک هستند.

بعضی از نخستین فیلسوفان یونان قائل به کثرت بودند و عقیده داشتند که طبیعت اولیه از چند عنصر ترکیب شده است و بوسیله آنهاست که می‌توان امور طبیعت را بنحو علمی شناخت و برخی دیگر قائل به وحدت در مبدأ پیدایش بودند و همچنان که در مقدمه این مقاله اشاره شد فقط یکی از مظاهر طبیعت یعنی یکی از عناصر اربعه آب و باد و خاک و آتش را عنصر اصلی و مبدأ پیدایش می‌دانستند. در هر حال مسأله وحدت و کثرت از دیر باز و در طول تاریخ مورد توجه و مطالعه اهل اندیشه بوده است.

در معرفت‌شناسی این بحث همواره مطرح بوده است که اگر اشیاء پیرامون ما هیچگونه وجه مشترکی با هم نداشته باشند، ذهن انسان با تعداد بیشماری از مقولات کاملاً متفاوت روبرو می‌شود و از ادراک و شناخت باز می‌ماند. از طرفی اگر فاهمه آدمی موجودات متفاوت را کاملاً عین هم ببیند و تمایزی بین

آنها مشاهده نکند، قوه تمیز خود را از دست می‌دهد و باز هم از ادراک باز می‌ماند. بنابراین دستگاه شناسایی انسان از طرفی می‌خواهد میان کائنات یعنی موارد شناسایی خود وحدت ایجاد نماید و از طرفی تمایل دارد و می‌خواهد که آنان را کثیر ببیند. بنابراین ذهن انسان همواره با این دو مفهوم یعنی وحدت و کثرت روبروست و سر و کار دارد.

در کتاب مستطاب مفاوضات در مباحث مختلف بیاناتی از حضرت عبدالبهاء چه به تصریح و چه تلویح درباره وحدت و کثرت درج گردیده از جمله آن حضرت در بیانی که اصولاً درباره امتناع تناسخ است، چنین می‌فرمایند:

اول برهان امتناع اینست که ظاهر عنوان باطن است و ملک آئینه ملکوت و عالم جسمانی مطابق عالم روحانی پس در عالم محسوس ملاحظه نما که تجلی تکرر نیابد چه که هیچ کائنی از کائنات به دیگری من جمیع الوجوه مشابه و مماثل نه. آیت توحید در جمیع اشیاء موجود و پدید اگر خزائن وجود مملو از دانه گردد، دو دانه را من جمیع الوجوه مشابه و مطابق و مماثل بدون امتیاز نیابی لابد فرق و تمایزی در میان چون برهان توحید در جمیع اشیاء موجود و وحدانیت و فردانیت حق در حقایق جمیع کائنات مشهود، پس تکرر تجلی واحد ممتنع و محال...¹⁹.

در این بیان مبارک دریایی از معانی نهفته است و اگر گفته شود شرح آن مستلزم نوشتن رسائل متعدد است، سخنی بگزارف نیست. درابتدای بیان، آن حضرت صحبت از مشابهت و مماثلت بین عالم ملکوت و عالم ناسوت می‌فرمایند و به نحوی وحدت میان دو عالم را تشریح می‌نمایند اما در ادامه این بیان از شدت گوناگونی در عالم کثرت سخن می‌گویند به حدی که در واقع هر موجودی از موجودات عالم امکان را منحصر به فرد می‌دانند و بر این نکته تصریح می‌فرمایند که در این کارخانه صنع الهی هیچ دو محصولی عین هم ساخته نمی‌شود. در این بیان مبارک ضمن آنکه حضرت عبدالبهاء بر حکومت کثرت در عالم ناسوت صحه می‌گذارند، اما از طرفی دیگر، سخن از مشابهت و مماثلت مابین کائنات و ذات احدیت می‌نمایند و می‌فرمایند همچنان که وحدانیت و فردانیت از صفات

حق تعالی است، این صفات در مرآت کائنات تجلی نموده است و وحدانیت و فردانیت حق در جمیع کائنات، مشهود است و نکته مهم آنست که همین فردانیت هر یک از کائنات است که موجب کثرت در میان موجودات گشته و کثیر را بشمار نموده است و وقتی که بفرموده حضرت عبدالبهاء نمی‌توان دو دانه را از جمیع جهات مانند هم دانست، چنین کثرتی رخ می‌گشاید.

اما علاوه بر آن که مابین عوالم مختلف و مراتب وجود نشانه‌هایی از وحدت مشاهده می‌گردد و همچنان که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند ملک آئینه ملکوت است و یا آنکه هر صفتی که ما نسبت به حق می‌دهیم آیتی از آن در انسان موجود می‌باشد، ما بین موجودات در عالم ممکنات نیز علی‌رغم کثرت، نشانه‌های وحدت و یگانگی وجود دارد.

همه موجودات از آنجا که بوجود آمده‌اند، مسبوق به علت هستند و از این لحاظ در وحدت بسر می‌برند و در این موجودیت مشابه و مماثل یکدیگرند. همه آنها دارای منشاء واحد در خلق شدن (یعنی وجود حقیقی) هستند. علاوه بر آن چه کائنات جسمانی و چه کائنات روحانی هر یک دارای منشاء و مبداء واحد می‌باشند و این مبادی ماده واحد و جوهری روحانی می‌باشند.

همچنان که قبلاً در این مقاله اشاره شد حضرت عبدالبهاء در بیانی در مبحث عالم وجود بدایتی ندارد تصریح می‌فرمایند که جمیع موجودات جسمانی دارای منشاء و مبداء واحدی هستند که به فرموده آن حضرت به ماده واحد تسمیه گردیده و کثرت از زمانی آغاز می‌گردد که آن ماده واحد در هر عنصری بصورتی در آمده است لهذا صور متنوعه پیدا شده است و بعد در اثر ترکیب این عناصر، مرحله‌ای دیگر از این تنوع و تکثر آغاز می‌گردد و به فرموده حضرت عبدالبهاء «از ترکیب و امتزاج این عناصر، کائنات غیرمتناهی پیدا شد». بنابراین در میان کائنات جسمانی در ابتدا وحدت است که جلوه می‌نماید اما در اثر تموج یا حرکت ماده واحد، رفته رفته کثرت رخ می‌گشاید. درباره ماده واحد یا ماده اثیری یعنی منشاء کائنات جسمانی در مواضع مختلف در کتاب مفاوضات، حضرت عبدالبهاء مطالبی را بیان فرموده‌اند و از جمله تأکید نموده‌اند که ماده

اثیریه محقق‌الوجود است و در ضمن حقیقت معقوله است و نه محسوسه و نور و حرارت و الکتریسیته از تموجات این ماده به وجود می‌آیند اما در طی لوحی از حضرت عبدالبهاء درباره تشریح مطالب مندرج در لوح حکمت و در ارتباط با ماده اثیریّه، آن حضرت توضیح می‌فرماید که این ماده در اثر اراده الهیه به حرکت در می‌آید و در واقع راز رخ گشودن کثرت از دل وحدت در همین جا مکشوف می‌گردد چرا که حرکت و تغییر است که موجب کثرت می‌گردد و باعث می‌شود که رفته رفته تمایز رخ بگشاید و ماهیت و هویت جلوه نماید تا آنکه وجود عام قائم به آن گردد. به تعبیر عرفا جمال ازلی منشاء عشق الهی گشت و عشق الهی موجب حرارت و آتش شد و این آتش نخستین بنا به فرموده حضرت بهاء‌الله، موجب حرکت گردید زیرا که به فرموده مبارک برودت سبب سکون است و حرارت سبب صعود و حرکت و حرکت و تغییر سبب کثرت گردید.²⁰

اما از سوئی دیگر همچنان که از قبل یاد شد، علی‌رغم کثرت در عالم ممکنات که در اثر حرکت و تغییر بوجود می‌آید و اینکه این تغییر و حرکت ذاتی موجودات است و آنی از آنان منفک نمی‌گردد و در نتیجه کثرت هم پدیده دائمی است، اما ملاحظه می‌کنیم که کائنات همچنان که از قبل آمد، از جهات گوناگون در وحدت بسر می‌برند علاوه بر وجود عام که همه در آن اشتراک دارند در سلسله اجناس و انواع در مراتب مختلف و تحت ارواح گوناگون در وحدت که جهت جامعه آنها هستند، به سر می‌برند. مثلاً جمادات در تحت روح جمادی که قوه جاذبه است و نباتات در زیر حاکمیت روح نباتی که قوه نامیه است و حیوانات در تحت سیطره روح حیوانی که قوه حساسه است و انسانها در زیر سیطره روح انسانی که قوه کاشفه است، در وحدت به سر می‌برند و دارای خواص کلی مشترک هستند. علاوه بر آن این ارواح مختلفه از آنجا که در تعریف همه آنها کلمه قوه به کار رفته، در نتیجه در این مفهوم دارای وحدت هستند و در واقع می‌توان بیان نمود که در اینجا قوه، جنس مشترک و نشانه وحدت آنان و هریک از مفاهیم جاذبه و نامیه و حساسه و کاشفه فصل بین آنها می‌باشد و بوسیله همین فصل است که تمایز رخ می‌گشاید و ماهیات پدید می‌آید و چیستی جلوه می‌نماید.

یکی دیگر از نشانه‌های وحدت در میان کائنات ارتباط مابین آنهاست که حضرت عبدالبهاء در مواضع مختلف از کتاب مفاوضات به این ارتباط مستقیم و یا بالتسلسل و تأثیر و تأثر متقابل در اثر آن اشاره بلکه تصریح می‌نمایند. از جمله در بیانی در باره این ارتباط چنین می‌فرمایند: «...در این مسأله شبهه‌ای نیست زیرا عالم وجود نیز مانند شخص حی است پس از این ارتباط که در میان اجزاء کائناتست تأثیر و تأثر از لوازم آن...»²¹. لازم به ذکر است که لازمه ارتباط، در ک متقابل و لازمه درک متقابل وحدت در جنبه‌ها و درجات مختلف است. عبارت «روابط ضروریّه منبعث از حقائق کائنات» که در بیانات مبارکه حضرت عبدالبهاء مکرراً تکرار شده، خود نشانه وحدت در اثر این روابط ضروریّه است.

دیگر نشانه وحدت در میان موجودات، قانون مشترک حاکم بر آنهاست. حضرت عبدالبهاء در موارد مختلف به این قانون مشترک اشاره نموده و از جمله در بیانی در این باره چنین می‌فرمایند: «به درجه‌ای که اگر به نظر دقیق و بصر حدید ملاحظه کنی، ذرات غیرمرئیّه از کائنات تا اعظم کرات جسمیه عالم وجود مثل کره شمس و یا سائر نجوم عظیمه و اجسام نورانیّه چه از جهت ترتیب و چه از جهت ترکیب و خواه از جهت هیأت و خواه از جهت حرکت در نهایت درجه انتظام است و می‌بینی که جمیع در تحت یک قانون کلی است که ابداً از او تجاوز نمی‌کند...»²². وجود قانون مشترک در میان حقائق مختلف نشان دهنده آنست که این حقائق متنوع و متعدد در درجه‌ای از مشابهت و مماثلت و نهایتاً در مرحله‌ای از وحدت بسر می‌برند که می‌توانند در تحت یک قانون با یکدیگر در تعامل باشند.

درباره نشانه‌های وحدت در میان کائنات سخن بسیار است و بحث درباره آنان مستلزم نگارش مقاله‌های مستقل و متعدد است و لذا به این مختصر بسنده گردید. در هر حال در مراتب مختلف وجود هم آیات وحدت و هم نشانه‌های کثرت مشاهده می‌گردد اما در سیر این مدارج و به سوی مراتب بالا یا سمو وجود، شاهد ظهور بیشتر و قوی‌تر ثبات و وحدت و از میان رفتن آثار تبدیل و تغییر و کثرت هستیم تا آنجا که در این سیر صعودی و در وجود حقیقی مفاهیم وجود و ثبات و وحدت یکی می‌شوند و معنا و مفهومی یگانه می‌یابند.

بر مبنای آنچه که در این مقاله ذکر گردید، مفهوم وجود در ارتباط با وجود حقیقی هم ثبات مطلق است و هم وحدت محض هم بساطت و سادگی تام است و هم فیض نامتناهی. هم خیر محض است و هم عشق است و هم حقیقت همه حقایق و هم جمال ازلی و هم نورانیت سرمدی.

مؤخره

آنچه که در این مقاله ذکر شد، مختصری بود درباره مفهوم وجود که در بعضی از بیانات مبارکه حضرت عبدالبهاء مندرج در کتاب مستطاب مفاوضات از آن سخن گفته شده به همراه اشاراتی کوتاه و عباراتی مختصر در ارتباط با آراء حکما در این خصوص و البته در حد صفحات معدود این رساله و بضاعت محدود نگارنده این مقاله.

بی تردید ناگفته‌های این مقاله در این باره بسیار است اما امید چنانست که متخصصین فن و علماء فی البهاء درباره مفهوم وجود در آثار مبارکه علی‌الخصوص کتاب مستطاب مفاوضات، به تحقیق و تدقیق عالمانه پردازند و درباره حقایق مودوعه در این سفر کریم رساله‌های متعدد بنگارند و حق مطلب را بجا آرند.

هستی در اندیشه دینی بهائی جایگاهی بس بلند دارد و وجودشناسی بر اساس اصول معتقدات اهل بهاء در این شریعت عزا پایه و اساس هر نوع شناخت و معرفتی است. لذا سلسله ارزشهای امر بهائی معطوف به مراتب وجود است و اینکه چه وجودی و تا چه حد لایق اعتنا است و به کدام هستی باید دل ببندیم و از کدام هستی‌نما دل برکنیم برآستی حیات این جهان و آن جهان ما تحت تأثیر نگاه ما به وجود و هستی و وجودشناسی ماست. با این نگاه خاتمه این مقال با بیانی از جمال ابهی درباره هستی مزین و متباهی می‌گردد آنجا که می‌فرمایند: «...خوش ساحتی است ساحت هستی اگر اندر آیی و نیکو بساطی است بساط باقی اگر از ملک فانی برتر خرامی»²³.

ردیف	شماره صفحه	عنوان مبحث	ملاحظات
1	مفاوضات 170	بقای روح	
2	205	طائفه سوفسطائیه	
3	205	“ “	
4	215	وحدت وجود	
5	216	“ “	
6	217	“ “	
7	206	اقسام قدیم و حادث	نقل به مضمون
8	137-136	عالم وجود بدایتی ندارد	نقل به مضمون
9	207	اقسام قدیم و حادث	
10	207	“ “	
11	198	در بیان آنکه در وجود شر نیست	نقل به مضمون
12	174	مسأله کمالات وجود غیر متناهی است	
13	149	براهین الهیه در اصل و مبدأ انسان	
14	150	براهین الهیه در اصل و مبدأ انسان	
15	176	مسأله درخصوص ترقی	

	انسان درعالم دیگر		
16	طبیعت	2	“
17	مسأله کمالات وجود غیر متناهی است	174	“
18	جبر و اختیار	188	“
19	مسأله تناسخ	209	“
20	لوح خطاب به یکی از احبای پارسی نژاد	کتاب دریای دانش، ص 58	
21	مفاوضات تأثیر نجوم	مفاوضات 185	
22	طبیعت	2	“
23		کلمات مکنونه	

مرجع کتاب مفاوضات چاپ شده در مطبعه هولاند