

مطالعهٔ معارف بهائی

شمارهٔ ۴

انسان در عرفان بهائی

دکتر نادر سعیدی

شهرالکلمات ۱۴۸ بدیع - جولای ۱۹۹۱ میلادی

مؤسسهٔ معارف بهائی بلسان فارسی

P.O.Box 65600 Dundas Ontario, L9H 6Y6 Canada

# انسان در عرفان بهائی

تقدیم به کمال الدین بخت آور و طوبی زائرپور

نادر سعیدی

## فهرست مندرجات

صفحه	موضوع
۱	۱ - انسان در عرفان بهائی
۲	۲ - فقه‌المعرفه بهائی و نظریه انسان
۳	۳ - تسلط و کنترل بعنوان هدف و
۵	پیش فرض استعلانی علوم طبیعی
۴	۴ - تغییر شأن کنترل انسان بعنوان
۷	فقه‌المعرفه علوم انسانی
۵	۵ - تفاوت بنیادی فقه‌المعرفه بهائی با
۱۱	فقه‌المعرفه علوم انسانی
۱۴	۶ - جهان بینی بهائی در تعریف انسان
۱۴	۷ - دیالکتیک جبر و اختیار در تاریخ
۸	۸ - «انسان سرتی و انا سره»، تعاریف
۲۷	راسیونالیست و رومانیک انسان
۴۶	۹ - نتیجه
۴۹	۱۰ - توضیحات، مراجع و مآخذ



## انسان در عرفان بهائی

امر بهائی فلسفه‌ای ثبوتی یا تحلیلی (۱) نیست. فلسفه ثبوتی مدعی نفی امکان ارزیابی اخلاقی و اجتماعی بوده و ظاهراً نظریات خویش را به توصیف آنچه که هست و نه آنچه که باید باشد منحصر مینماید. اگرچه بزرگان مکتب ثبوتی از سنت سیمون (۲) و کنت (۳) گرفته تا دورکهایم (۴) همواره از ادعای خویش تخلفی کرده، دست به ارزیابی اخلاقی و اجتماعی زده و از غایتی بخصوص جانبداری نموده‌اند. مع الوصف به جنبه ثبوتی نظریه خویش نیز اصرار ورزیده‌اند (۵). امر بهائی هرگز به چنین تناقضی گرفتار نگردید چه که همواره رسالت خود را در ارائه و ایجاد مذهبی بدیع و جهانی تحکیم و تصریح نموده‌است. واضح است که رویای تأسیس نظامی بدیع مستلزم تعریف و تصویر نوینی از انسان نیز میباشد. امر بهائی نه تنها متوجه خلق انسانی جدید است بلکه بهمچنین فلسفه و بینش تازه‌ای از انسان و ماهیت انسان به ارمغان آورده‌است.

هدف این مقاله مختصر بررسی مختصات یگانه فقه‌المعرفه (۶) بهائی در خصوص انسان و تحلیل ماهیت انسان در جهان‌بینی بهائی است. بدین ترتیب در این مقاله به دو سؤال اساسی توجه خواهد شد. اول اینکه فقه‌المعرفه انسان شناسی در امر بهائی چگونه میباشد؟ در این قسمت تأکید اصلی به توصیف خصوصیات انسان در بینش بهائی نبوده بلکه

نکته اصلی خصوصیات مقولاتِ روش و مفاهیم "علم" انسان در فلسفه بهائی است. بعبارت دیگر چگونه است که انسان موضوع تجزیه و تحلیل قرار گرفته و قصد از این تعریف و تصویر چه میباشد؟ در ارتباط با این سؤال است که فقه‌المعرفه علوم انسانی و اجتماعی را بررسی کرده و آنرا در مقابل فقه‌المعرفه بهائی قرار خواهیم داد. همچنانکه ملاحظه خواهد شد علت و هدف بررسی انسان بعنوان موضوع تحلیل علمی در دنیای مدرن غرب کنترل و سلطه انسان بر انسان بوده و میباشد. این امر شالوده فقه‌المعرفه علوم انسانی و اجتماعی را در بررسی مسئله انسان تشکیل داده و در نتیجه به جهان‌بینی و تعریف بخصوصی از انسان منجر میگردد. بالعکس علت و هدف بررسی انسان در نهضت منجی عالم نه سلطه و اقتدار انسان بر انسان بلکه بالعکس ظهور جواهر معانی از معدن انسانی و توسعه رابطه الفت و وداد مابین انسانها و ایجاد وحدت و وفاق و آزادسازی انسان از بند و سجن میباشد. چنین هدفی اساس فقه‌المعرفه بهائی در خصوص انسان را تشکیل داده و لذا آنچنانکه مذکور خواهد گردید بررسی انسان و تعریف انسان از طریق مقولات فقه‌المعرفه روحانی به حیطه‌های پدیده‌ای از مسئله انسان متوجه خواهد گردید. قسمت دوم مقاله پاسخ به این سؤال است که امر بهائی چگونه انسان را تعریف و تصویر میکند؟ در اینجا تأکید به روش و فقه‌المعرفه و ماهیت مقولات و مفاهیم نبوده بلکه به حاصل تحلیل بهائی در زمینه انسان یعنی تعریف و توصیف موقف فرد در جامعه و تاریخ و طبیعت و هستی متوجه میگردد. اما واضح است که پاسخ به سؤال دوم مبتنی و مستلزم پاسخ به سؤال اول است. لذا با مسئله فقه‌المعرفه بهائی در خصوص نظریه انسان بحث خود را آغاز میکنیم.

## فقه‌المعرفة بهائی و نظریهٔ انسان

یکی از تحولات عمدهٔ فکری غرب ظهور انسان بعنوان موضوع شناسائی دقیق و علمی میباشد. توجهٔ مختصری به تاریخ تفکر غرب نشان میدهد که اول‌بار و تنها در غرب بود که در اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم تجزیه و تحلیل علم به حیطةٔ انسان، تاریخ و جامعه نیز تعلق مییابد. ظهور علوم جدیدی که با نامهای روانشناسی، روانکاوی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ و کثیری دیگر از عناوین مشخص میگردند همه و همه از مظاهر و نتایج تفکرات اوائل قرن نوزدهم است. در دوران قرون وسطی صراحتاً امکان علم انسان و بررسی علمی انسان نفی گشت. انسان بعنوان پدیده‌ای هشیار و خارج از ماده و طبیعت با آزادی ارادهٔ مخصص گردید. بدین ترتیب اصل علیت به انسان اطلاق نگردیده و در نتیجه رفتار انسان فاقد نظم و غیرقابل پیش‌بینی و الگوسازی تلقی میگردد. واضح است که اگر انسان و رفتار فرد صرفاً معلول ارادهٔ آزاد و نامحدود روح فردی باشد در آنصورت جایی برای علم انسان یا علم اجتماع یا علم تاریخ باقی نخواهد ماند. در اینصورت بود که موضوع علم صرفاً اشیاء مادی بوده و لذا انسان بعنوان موضوع فقه‌المعرفة علمی مورد تحقیق قرار نمیگرفت. حتی

دکارت (۷) فرانسوی که علیه طرز تفکر قرون وسطی طغیان نمود و از یقین ریاضیات ستایش کرد و جویای علم به تبع مدل ریاضیات بود دنیائی مکانیکی را تصور نمود که تابع و منقاد قوانین علمی است. اما همان دکارت امکان شناسائی علمی در صحنه انسان و تاریخ را انکار نمود. بی‌جهت نیست که نهضت روشنگری قرن هجدهم که مقدمه‌ای بر ایجاد علم انسان بود انسان را صریحاً به حیطة ماده سقوط داده و شنویتی انسان و طبیعت را مطلقاً منکر گردید. برطبق نظر بزرگان روشنگری از قبیل هلوسیوس (۸)، هولباخ (۹)، کندبلاک (۱۰) و دیده‌رو (۱۱) انسان صرفاً و صرفاً پدیده‌ای طبیعی است و لذا محکوم به جبر مادی بوده و بدین‌جهت موضوع مشروع تحلیل علمی است (۱۲). روشنگری مطلقاً نظریه آزادی اراده را نفی کرده و مدلی کاملاً راسیونالیستی و جبری از انسان ارائه نمود. در اینجا وارد بحث جزئیات این مدل نخواهیم شد اگرچه در قسمت ثانی این مقاله به تفصیل تعریف راسیونالیستی انسان را بررسی خواهیم نمود. معذا باید توجه کرد که چگونه مقدمات ایجاد انسان بعنوان موضوع شناسائی علمی مستلزم جهان‌بینی جدیدی بود. انسان به رتبه طبیعت و ماده و شیء سقوط کرد تا آنکه بتواند موضوع شناسائی علمی قرار بگیرد. داستان انسان در علوم انسانی و اجتماعی غرب تا حدود زیادی معلول و متأثر از همین پیش‌فرض بود. فقه‌المعرفه علوم انسانی مبتنی بر تنزل انسان به رتبه شیئیّت بود. اما هدف مطالعه طبیعت و علوم طبیعی کنترل و تسخیر طبیعت و سلطه بر اشیاء طبیعی بوده و میباشد. تدنی انسان به طبیعت نیز معادل فقه‌المعرفتی بود که انسان را موضوع سلطه و تصرف و کنترل مییافت. بگذارید این قضایا را با تفصیل و تدقیق بیشتری بررسی



## ۱ - تسلط و کنترل بعنوان هدف و پیش فرض

## استعلانی علوم طبیعی

علوم طبیعی آنچنانکه تاکنون در دنیای جدید غرب رشد و گسترش یافته است متوجه به رابطه انسان با طبیعت میباشد بهمین دلیل این نوع شناخت مستقیماً مرتبط با عامل تکنولوژی و سیستم فعل ابزار و اقتصادی انسان است. اما این نوع شناخت یعنی شناخت علوم طبیعی مبتنی بر هدف و غایتی بخصوص است که شرایط اعتبار و حقیقت را در قضایای علوم طبیعی معین مینمایند. بعبارت دیگر جمله‌ای حقیقت و معتبر تلقی میشود که بالقوه یا بالفعل این هدف و غایت را محقق نماید. بدین ترتیب حقیقت در شناخت علوم طبیعی مسئله‌ای مطلق نبوده و ابداً عینی و مستقل نمیباشد. بالعکس علوم طبیعی متوجه به هدف و منفعتی خاص بوده و در ارتباط با آن غایت است که شرایط قبول و قضایا مشخص میگردد. این هدف و غایت استعلانی علوم طبیعی خود امری اجتماعی و تاریخی است یعنی آنکه هدف و غایت علوم طبیعی معلول و مشتق از نفس رابطه انسان با طبیعت نمیباشد. بالعکس تعریف و تعیین این هدف، پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی است و حاصل ارزشها و هنجارهای است که در رابطه انسان با انسان معنی و تشخیص مییابد. بطور مختصر باید اشاره شود که هدف و غایت استعلانی علوم طبیعی افزایش قدرت و تسلط انسان بر اشیاء طبیعی و محیط مادی است. تمایل به سلطه و تصرف شالوده و مبنای فعالیتها و مجهودات علمی طبیعی را متحقق مینماید. البته مکتب ثبوتی (۱۲) که علم را تنها

نوع شناسائی معتبر میدانند و علوم انسانی را نیز به مدل علوم طبیعی تأویل مینمایند از این نکته بنحو ضمنی آگاه بوده‌است.

از زمان بیکن (۱۴) تا آگوست کنت شعار 'قدرت در علم است' مبنای علم‌گرایی ثبوتیها بود. معهذا آنچه که ثبوتیها قاصر از درک آن بودند ماهیت این هدف و غایت بعنوان پدیده‌ای تاریخی و اجتماعی و فرهنگی بود. مکتب ثبوتی تصور مینمود که علم صرفاً انعکاس و توصیف عینی واقعیت است (۱۵). حال آنکه هرگونه شناختی منجمله شناسائی حیطة علوم طبیعی مبتنی بر پیش‌فرضها و ساخت فرهنگی و ذهنی مشخصی است. اینکه ذهن يك آینه منفعل و خالی نبوده بلکه بالعکس دارای ساخت فعال و مقولات مشخصی است اول‌بار توسط کانت در دنیای فلسفه مورد تأکید قرار گرفت (۱۶). اما امروز میدانیم که این ساخت فعال و مقولات کانتی دارای ماهیتی فرهنگی و تاریخی و اجتماعی است. فعالیت علمی، فعالیت اجتماعی است و توسط انسانها صورت میپذیرد. اما این انسانها موجودی در خلاء نبوده بلکه موجوداتی تاریخی با فرهنگ، سنت و ارزشهای بخصوص میباشند. بهمین جهت فعالیت علمی هم پدیده‌ای اجتماعی بوده و توسط ملاکها و معاییر فرهنگی مشخصی هدایت شده که شرایط اعتبار و حقیقت تضایا را معین مینماید. دنیای غرب از قرن هجدهم تا به کنون مبتنی بر فلسفه بخصوصی از حیات و انسان بوده‌است. در این فلسفه انسان و طبیعت رابطه‌ای ارگانیک نداشته بلکه بالعکس از یکدیگر تفکیک شده‌اند. طبیعت مجموعه‌ای است که باید تصرف و کنترل شود. طبیعت بالمآل وسیله و مورد مصرف انسان است. و انسان بعنوان مجموعه‌ای از خواهشها و نیازها تنها نوع ارتباطش با

طبیعت از طریق مصرف میباشد. اما تحقق این هدف و حداکثرسازی این مصرف برای این انسان مصرف‌گرا و لذت‌پرست مستلزم تصرف و استثمار و کنترل متزاید و دائم طبیعت است. علوم طبیعی در ارتباط با این مجموعه فرهنگی متحقق شده و هدفشان منعطف به این افزایش قدرت و تسلط است. درک این واقعیت که شناخت علوم طبیعی مبتنی بر فقه‌المعرفتی است که متوجه به تسلط تکنیکی بر طبیعت است توسط فلاسفه و جامعه‌شناسان متعددی صورت پذیرفته. مهمترین این افراد ماکس شلر (۱۷). ویلیام جیمز (۱۸). و اخیراً یورگن هابرماس (۱۹) میباشند. اما آنچه که شلر و جیمز و هابرماس هم متوجه نگردیدند اینستکه تأکید بر تسلط و کنترل در فقه‌المعرفه علوم طبیعی تنها ارزش فرهنگی ممکن نبوده بلکه انعکاسی از فرهنگ مدرن ماتریالیست، لذت‌گرا، مصرف‌گرا، قدرت‌طلب، سرمایه دار، مردسالار و مخرب محیط زیست میباشد. بهمین جهت يك نظام فرهنگی دیگری که در آن رابطه انسان با طبیعت هم رابطه مکالمه انسان با انسان گشته و هدف، حفظ محیط زیست و ایجاد هماهنگی و تعادل با نظام هستی باشد طلایعه‌دار فقه‌المعرفه جدیدی از علوم طبیعی هم خواهد بود. ظهور چنین فرهنگ پدیدمی که در آثار بهائی مطرح است میتواند انقلابی عظیم حتی در محتوا و جهت علوم طبیعی نیز بوجود آورد.

## ۲ - تغییر شأن کنترل انسان بعنوان

### فقه‌المعرفه علوم انسانی

چنانکه ذکر شد فقه‌المعرفه شناسایی طبیعت مبتنی بر علاقه به کنترل و تصرف تکنیکی طبیعت بوده‌است. بهمین ترتیب تأویل انسان به رتبه اشیاء طبیعی و نفی عنصری

روحانی در انسان در فلسفه قرن هجدهم زمینه اطلاق فقه‌المعرفه علوم طبیعی به حوزه انسان و جامعه و تاریخ را مهیا ساخت. اما ایجاد و ظهور علوم انسانی صرفاً معلول تصور مکانیکی انسان در فلسفه مدرن نبود. بالعکس تظاهر انسان بعنوان موضوع شناسائی علمی حاصل نهائی تحولی بنیادی در ساخت اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و سازمان بندی جامعه غرب نیز میباشد. این تحول و انقلاب عمده و بنیادی است که شرایط ظهور علوم اجتماعی و فقه‌المعرفه خاص آنها را بوجود آورد. بطور اختصار باید بیان نمود که این تحول، تحول در کیفیت و چگونگی کنترل انسان در جامعه غرب بوده است. بدین معنی که تا قبل از قرن هجدهم موضوع اصلی کنترل فرد، جسم و جسد عنصری وی بوده است. بعنوان مثال مجازات و تنبیه اساساً خلعت فیزیکی و مادی داشته و بهمین جهت شکنجه و اعدام در ملاء عام پانحاء فجیع، شیوه متداول و عادی کنترل اجتماعی دوران پیش از قرن هجدهم بوده است. بطور کلی میتوان گفت که شکل اساسی کنترل انسان یا مبتنی بر ارتباط و سرسپردگی نزدیک شخصی بوده است و یا بر قهر و تنبیه و تهدید بدنی. اما نکته بسیار مهم و جالب اینست که از اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم بعلاوه تحولات ساخت اجتماعی غرب مکانیزم کنترل و القاء قدرت و تحکیم دستخوش تحولی بنیادی گردید. بدین ترتیب که اطاعت و سرسپردگی مبتنی بر روابط و مکانیزمهای غیرشخصی و کلی گشته و موضوع کنترل و تسلط، روح و نفس و وجدان انسان میگردد. در اینجا جسم اهمیت خود را بعنوان مرکز کنترل اجتماعی از دست داده و ضرورتی نوین برای تسلط بر درون و روح افراد جامعه پدیدار میگردد. بدین ترتیب برای اولین بار ممکن میگردد که نظام اجتماعی بشکلی خودکار و

کلی و غیر شخصی و بدون اراده قهر و تهدید جسمی افراد اجتماع را طوعاً و شائقاً به اطاعت و سرسپردگی وادار نماید. این نوع جدید کنترل انسان زیرکانه‌تر، پنهان‌تر، موثرتر، کارآمدتر، ارزاتر و مطمئن‌تر میباشد. ظهور مؤسسات و مشروعات متعدده تمدن غرب از قرن هجدهم و نوزدهم گواه این روند شگفت‌انگیز میباشد. در این زمان است که پوروکراسی شکل فائق سازمانهای اجتماعی گشته و انضباط و معاینه و امتحان و سلسله مراتب در بیمارستان، تیمارستان، مدرسه، ارتش، کارخانه و دیگر مؤسسات جامعه جدید فائق و جایگزین میگردد. زندان بعنوان شکل اصلی نهادهای جزائی و تنبیه پدیده‌ای مدرن است همانگونه که مدرسه و بیمارستان و ارتش و کارخانه هم از رخدادهای قرن هجدهم به بعد میباشد. جزئیات این تحول عمده دنیای غرب در آثار جامعه‌شناسان، مورخین و فلاسفه طراز اول از قبیل مارکس (۲۰)، ماکس وبر (۲۱) و اخیراً فوکو (۲۲) و پوردو (۲۲) به تفصیل مورد تدقیق و بررسی قرار گرفته‌است. اما آنچه که مستقیماً به بحث ما مربوط میشود رابطه این نوع جدید کنترل با ظهور علوم انسانی است. حقیقت اینستکه کنترل درونی انسان بر اساس ضوابط و معاییر کلی مستلزم شناسائی دقیق و علمی انسان است. بدین معنی که برای ایجاد یک ذهنیت و شخصیت معین و مشخص در افراد جامعه باید پنحوی منظم و هماهنگ و دقیق با آنها رفتار و معامله نمود. از طرف دیگر باید مکانیزم تنبیه و تشویق را با توجه به نیازها و تمایلات و خصال هر فرد پنحوی تنظیم نمود که نتایج مورد نظر در نظام رفتاری و شخصیتی او بوجود بیاید. این امر مستلزم شناخت دقیق افراد جامعه و قوانین مربوط به رفتار و آمال و

اضطرابات و امیدهای آنها است. همچنین باید افراد جامعه از منین کودکی در مؤسسات مختلف اجتماعی مورد معاینه و مشاهده متداوم بوده و بتدریج سانسور پیرونی را درونی نموده و خود زندانبان خویش بشوند. معهذا باید توجه نمود که این نوع جدید کنترل بهیچوجه برخلاف نوع گذشته کنترل، پراساس سرکوب آمال و امیال بنا نشده بلکه بالعکس عمدتاً مبتنی بر لذت و تشفی مثبت میباشد.

جرمی بنتام (۲۴) که مکتب اصالت لذت (۲۵) قرن هجدهم را در نیمه اول قرن نوزدهم باوج تکامل خویش رسانید صریحاً کوشش به ایجاد علم انسان نمود. هدف وی از این علم کاربرد روانشناسی اصالت لذت برای کنترل جدید انسانها بود. او حتی تا به آنجا رفت که سیستم جدیدی برای زندان پیشنهاد نمود که حتی دارای معماری بخصوصی است. در این سیستم معماری که بنظر بنتام باید مدل همه مؤسسات اجتماعی نظیر مدرسه و بیمارستان و ارتش و کارخانه بشود اطاقکهای مختلف پیرامون ساختمان مدور قرار گرفته و در مرکز دایره قسمت بازرسی و معاینه است که اگرچه از طریق اطاقکها مرئی نیست مع الوصف همه اطاقکها پراحتی از طریق قسمت مرکزی قابل مشاهده اند. ملاحظه میشود که حتی شکل و ساخت معماری پیشنهادی نیز مبتنی بر هدف جدید جامعه غرب در کنترل انسانهاست. لازم به تذکر نیست که باثیان جامعه شناسی همگی بالاتفاق جامعه شناسی را صراحتاً وسیله ای برای ایجاد نوع جدیدی از اجتماع میدانستند. به عبارت دیگر بنظر ایشان جامعه شناسی بدین جهت ضرورت دارد که شناخت علمی از انسان و جامعه شرط لازم تغییر جامعه و ایجاد افراد جدید با خصال و مختصات نوین میباشد. سنت میمون و اگوست کنت که واضعین جامعه شناسی

جدید میباشند تا به آنجا پیش رفتند که از نوع جدیدی یوتوپیا (۲۶) یا مدینه فاضله سخن گفتند. در این یوتوپیای جدید که ایجاد آن هدف جامعه‌شناسی ایشان بود تصمیمات اجتماعی مبتنی بر دانش علمی بوده و لذا علمای علوم اجتماعی به‌مراه دیگر دانشمندان، حکومت و قدرت نهائی سیاسی را بر عهده دارند. این یوتوپیای جدید که از افلاطون تا پیکن باشکال مختلفه پیش‌بینی شده بود مطلقاً فاقد نهادهای دمکراتیک است. در واقع دمکراسی صراحتاً در این مکاتب طرد میشود چه که مردم عادی در این فرضیه فاقد دانش تخصصی انسان‌شناسی بوده و لذا تصمیمات آنها غیر عقلانی و ضد عقلی خواهد بود. بهمین جهت جامعه‌شناسی جدید در خدمت دیکتاتوری دانشمندان و کنترل افراد جامعه پنحوی غیر دمکراتیک بر اساس علم انسان و جامعه بوجود آمد. (۲۷)

۲ - تفاوت بنیادی فقه‌المعرفه بهائی با

### فقه‌المعرفه علوم انسانی

اکنون میتوانیم فقه‌المعرفه بهائی را در مقابل فقه‌المعرفه علوم انسانی قرار داده و تفاوت‌های کلی آنها را مورد بررسی قرار بدهیم. همانگونه که ذکر شد فقه‌المعرفه علوم انسانی مبتنی بر تمایل به کنترل و تسلط انسان بر انسان است. اساساً تحقق و ظهور انسان بعنوان موضوع شناسائی علمی در فقه‌المعرفه علوم انسانی معلول نیاز به کنترل درونی افراد جامعه بوده است. همچنانکه دیدیم فقه‌المعرفه علوم انسانی در این مورد دنیالگر فقه‌المعرفه علوم طبیعی بوده است یعنی آنکه در هر دو شناسائی معطوف و متوجه به هدف کنترل تسلط و تصرف گردیده است. اما چنین هدف و تمایلی مستلزم ساخت فقه‌المعرفه مخصوصی است. علوم انسانی دارای دو هدف

بوده است اول آنکه متوجه به تحلیل نه جسم بلکه درون انسان بوده است ثانیاً هدف از این تحلیل کنترل و تصرف و تغییر فرد در جهات مورد نظر است. ترکیب این دو اصل در شناسایی انسان در علوم انسانی به فقه‌المعرفه خاصی میانجامد بدین ترتیب که موضوع علوم انسانی درون انسان بدان اعتبار که قابل محاسبه و مشاهده و پیش‌بینی و کنترل باشد خواهد بود. عبارت دیگر تمایل به تصرف بعنوان مبنای فقه‌المعرفه علوم انسانی خود بخود مانع ظهور و دخول جوانب مختلف وجود انسانی در حیطه علوم انسانی میشود. انسان بعنوان جوهر روحانی، بعنوان پدیداری ملکوتی، بعنوان سر خدا، بعنوان ماهیتی که مستعلی از مشاهده و محاسبه است عمداً و هشیارانه از حوزه تعریف و بررسی علوم انسانی حذف و طرد میشود. بهمین جهت است که فی‌المثل روانشناسی به مطالعه "روان" (۲۸) انسان منحصر میشود. اما مراد از روان چیزی نیست جز جنبه‌های ذهنی و عاطفی انسان که قابل تظاهر مستقیم در عملیات و رفتارهای قابل مشاهده و محاسبه و اندازه‌گیری باشد. آنچه که خارج از امکان کنترل و تسلط و تصرف باشد نظر به ساخت فقه‌المعرفه علوم انسانی از حیطه تحقیق و گفتار و مکالمه علوم انسانی خارج میشود. بهمین جهت است که علوم انسانی یا جوهر روحانی و روح انسانی را معدوم پنداشته و یا آنرا مطلقاً بی‌ارتباط و بی‌مورد در پهنه علوم انسانی می‌بینیم که تعریف انسان در علوم جدید تا حدود زیادی بتوسط فقه‌المعرفه علوم انسانی مشخص میشود. در این تعریف و تصویر هرآنچه که قابل محاسبه و اندازه‌گیری و کنترل است داخل گشته و هرآنچه مستعلی از نیاز به تسلط انسان بر انسان است محذوف میشود. در این استخراج، تمامیت انسان نفی شده و عامدانه سرکوب میگردد.



اینجاست که تفاوت اساسی فقه‌المعرفه بهائی با علوم انسانی مشخص می‌گردد. امر بهائی نه تنها نافی تسلط انسان بر انسان بوده بلکه صراحتاً بر فرهنگ و ارزشهای بدیعی تکیه و تأکید میکند. در این فرهنگ بدیع عشق، وحدت، مواسات، تعاضد و تعاون است که غایت اجتماعی امر بهائی را تشکیل میدهد. بهمین جهت است که زندانی عکاً نظم بدیع خود را نافی نظامهای عتیقه‌عالم اعلان نمود. در زمانی که دنیای غرب در اوج نظام مبتنی بر تسلط و قهر قرار داشت حضرت بهاء‌الله از اضطراب آن نظام و از نظم بدیع خود سخن گفت. (۲۹) اگر نظم کهن منافی آزادی بود نظم بدیع از گسستن بندها و حرکت سلسله‌جنون عشق خیر میدهد (۳۰) واضح است که هدف و غایت این نظم با هدف و غایت فرهنگ غرب مدرن بکلی متفاوت است. در اینصورت تعجبی ندارد که فقه‌المعرفه نظریه انسان معطوف به تمامیت انسان بوده و از ظهور هرآنچه که در انسان مستور بوده مژده میدهد. (۳۱) در چنین شرایطی تعریف و تصویر انسان در فلسفه و عرفان بهائی نمیتواند به ظواهر قابل احتساب و اندازه‌گیری انسان منحصر بشود. اینجاست که نفس فقه‌المعرفه بهائی چارچوب جدیدی از تعریف انسان بدست میدهد. در این چارچوب آنچه که عملاً و رسماً در علوم انسانی سرکوب گشته و به هزار حيله از حیطه مکالمه در خصوص انسان پنهان و طرد می‌گردید موضوع مشروع و ضروری تعریف انسان می‌گردد.

## جهان بینی بهائی در تعریف انسان

واضح است که فقه‌المعرفه بهائی نمیتواند با تحدید انسان به یک بعد مشخص مطابقت داشته باشد. بالعکس ساخت فقه‌المعرفه بهائی مستلزم تأکید و توجه بنیادی و صریح به جوانب و ابعاد و شوون متباین و متخالف وجود انسانی است. اگرچه همین نکته اساسی برای تمیز و تفکیک فلسفه بهائی از همه دیگر مکاتب و نظریات در خصوص انسان کفایت مینماید مع هذا دقیقاً بهمین علت است که تعریف و توصیف انسان از نظر بهائی دشوار و تا حدودی ممتنع میگردد. چه که هرگونه نظریه و تحدید و تعیینی مستلزم انتزاع و تحدید و نفی و مبالغه حدی در مقابل دیگر حدود است. بهمین جهت است که خدا را نمیتوان تعریف و تصویر نمود. تعریف انضمامی خدا مستلزم تعیین حد و محدودیت برای خداست و این امر بجای تعریف حق به وهم و شرك میانجامد. انسان نیز بدان جهت که آیتی از حق دارد دارای شوون و قوا و جوانب متنوعی است که در مقولات محدود نظری اخذ نمیشود. در واقع انسان اسم بخصوصی ندارد بلکه بالعکس موجودی اسم‌گزار است. مع هذا این مقاله معطوف به انسان در عرفان بهائی است بدین جهت با مروری در آثار و الواح بهائی و با مقایسه با دیگر مکاتب و نظامهای نظری غرب و شرق به گزینش خالصی چند از تصویر انسان در فلسفه بهائی اهتمام مینمائیم.

۱ - دیالکتیک جبر و اختیار در تاریخ

اولین و احتمالاً مهمترین اصل فلسفه بهائی در تعریف

انسان جنبه تاریخی انسان است. انسان از نظر دیانت بهائی موجودی است تاریخی و بدون توجه به موقف تاریخیش قابل شناخت و توصیف نمیباشد. بدین ترتیب که انسان بر طبق عرفان بهائی موجودی انتزاعی خارج از دنیا و جامعه نیست. و بالعکس هر انسانی ضرورتاً جزئی از جامعه و روند تاریخی آن میباشد. تأکید بر جنبه تاریخی انسان در فلسفه بهائی در آن واحد اثبات آزادی و نیز محدودیت انسان و تعیین این آزادی و محدودیت بتوسط جامعه و تاریخ است. جالب توجه است که امر بهائی در واقع تنها مکتبی است که پراستی بر جنبه تاریخی انسان تأکید مینماید. اصحاب مذاهب مختلف از قبیل یهودیت، مسیحیت، بودائیزم هندوئیسم و اسلام همگی بمرور مختلف جنبه تاریخی انسان را نفی کرده و دقیقاً بهمین علت قادر به ارائه نظریه‌ای هماهنگ که هم به خلاقیت و هم به محدودیت انسان توجه نماید نبوده‌اند. آن گروه از اهل ادیان که به دین نبوی اعتقاد دارند متأسفانه همگی به انتهای نبوت و رسالت قائل گشته و اصول منب خود را ابدی و تغییر ناپذیر اعلان نمودند. چنین تفکری یا بالاجبار جنبه روحانی و مذهبی انسان را از دیگر جوانب متحول تاریخی و اجتماعی خارج نموده و لذا منب را نامرتبط به تکامل و حیات اجتماعی و تاریخی انسان پنداشته و در نتیجه به تناقضات سهمگین غیرقابل حل دچار شده‌است و یا آنکه نهادهای روحانی و مذهبی را مرتبط و متوجه به مقتضیات جوانب اجتماعی و فرهنگی و تاریخی تکامل انسان دانسته و لذا تحول تاریخی و فرهنگی را بالکل نفی نموده و در نتیجه به قهر و جهل کوشش به توقیف و توقف مسیر تاریخ و فرهنگ بشری مینماید. نظریه اول که منب و نهادهای مذهبی را خارج از تحولات نهادهای فرهنگی، اقتصادی،

سیاسی، فلسفی و هنری انسان می پندارد و باشکال مختلف رابطه‌ای عقلانی با دیگر جوانب حیات اقتصادی و اجتماعی انسان را نفی نموده و بالعکس حیطة مذهب را بصورت حیطة ضد عقلی جادو و خرافات در می‌آورد. بهمین جهت است که در این رویکرد تضاد چنین مذهبی با عقل و علم و فرهنگ انسان اجتناب‌ناپذیر شده و معمولاً در خدمت استبداد و قساوت و نفی آزادی و دموکراسی بکار برده میشود. نظریه دوم نیز نظر به آنکه نمیتواند تحول پویا و خلاق تاریخ را متوقف سازد بنحوی هرآسان و وحشتزده دست به قهر و شقاوت و سرکوب و کشتار میزند. در واقع حیات، پدیداری پویا و متحرک و خلاق است که هرآن صورت و وجه گذشته خویش را نفی کرده و به شکل و صورت بدیعی خود را متظاهر میسازد. ادیان مختلف و نهادهای مذهبی بعنوان صورت و وجه مشخصی از حیات روحانی همواره بتوسط تحول و خلاقیت جوهر روحانی انسان و تحول تاریخی نفی و طرد میگردند. بهمین جهت است که نهادهای مذهبی میتوانند دست به انتخاب بزنند. یا آنکه بر صورت و وجه فعلی خلاقیت روحانی و فرهنگی اصرار ورزند که در آنصورت مانعی برای رشد و تکامل هسته روحانی انسان و جامعه شده و لذا بجای ارائه و اظهار حیات، ترمیم‌گر مرگ و نیستی میگردند و یا آنکه نظیر اهل بهاء بر تکامل روحانی و فرهنگی انسان و جنبه خلاق تاریخ و جامعه تأکید نموده و هرگونه نهاد روحانی را صرفاً مرحله‌ای از مراحل خلاق این حرکت مستمر متکامل بشمار آرند.

علاوه بر اصحاب مذاهب متأسفانه مکاتب و فلسفه‌های عمده غرب نیز که بر عامل تاریخی بودن انسان تأکید کرده‌اند پالمال به نفی تاریخ و جنبه تاریخی انسان پرداختند. فی‌المثل هگل و مارکس (۲۲) هر دو به جنبه

تاریخی انسان و جامعه تأکید کردند، معیناً هر دو تحول تاریخی را متعلق به گذشته دانسته و در خصوص آینده نزدیک به تزیان تاریخ معتقد شده و با پروازی خیالی حیطه تاریخ را به یوتوپیای غیرواقعی و غیر تاریخی پیوند دادند. بدین جهت است که سیر دیالکتیک در هر دو ایشان به نقطه ختام میانجامد و خود بیگانگی روح در فلسفه هگل در سیستم مالکیت خصوصی و حکومت مطلقه پروس به پایان میرسد همچنین در افکار مارکس ظهور سوسیالیسم آغازگر انتهای تناقض، تسلط، استثمار، تحکم، تقسیم کار تخصصی، خودبیگانگی انسان، طبقات و دولت میباشد. مهمتر از این نفی تاریخ با فرار و پرواز خیالی یوتوپیا، توهم کشف مطلق قوانین آهنگین تاریخ بتوسط هگل و مارکس و امثالهم است. هرگونه نظریه تاریخی انسان، ذهنیت و خرد و شناسایی انسان را متناسب با تاریخ و موقف تاریخی و فرهنگی و اجتماعی فرد تحلیل میکند. بدین ترتیب شناسایی پدیده‌ای انتزاعی نبوده بلکه توسط هستی تاریخی و فرهنگی مخصوص تعیین میشود. اما نکته جالب اینستکه هگل و مارکس با وجود تأکید بر جنبه نسبی و تاریخی شناخت و مقولات شناسایی‌ناگاه خود و خرد خود را از حیطه تاریخ جدا نموده و مدعی کشف حقیقت مطلق میشوند. میبینیم که اصل تاریخ به نظریات خود ایشان اطلاق نمیشود و همانند یوتوپیای غیرتاریخی، شناسایی ایشان هم نافی اصل تاریخ میگردد. دقیقاً این فرار از تاریخ همانند نبوت و رسالت در مذاهب عتیقه به نتیجه واحدی میرسد و آن توسط به قهر و سرکوب برای توقف سیر خلاق تاریخ در قالب مقولات محدود و مرده و غیرتاریخی جهان‌بینی ضد تاریخی میباشد.

اما امر بهائی طلیعه‌گر بینش نوینی است. اولین

تظاھر منظمّ اصل تاریخ در جهان‌بینی بهائی را در کتاب استثنائی و بینظیر ایقان میتوان یافت. تأکید بر ضرورت استمرار فیوضات الهی و تحوّل و تجدید ادیان و نظامهای روحانی به مقتضای تحوّل و تکامل تاریخی انسان و جامعه بارها و بارها در ایقان مبارک تأکید و تکرار میشود. ایقان نفی سنت‌گرایی در جهان‌بینی مذهبی است. این عامل تاریخی به ظهور هرمنیوتیک (۲۲) بدیعی در ایقان شریف منجر میشود. اینجاست که برای اولین بار وحی و الهام بعنوان یک مکالمه و مفاوضه خدا با انسان اساساً شکل استعاره و تشبیه بخود گرفته و بدین جهت تفسیر و تعبیر و فهم معانی دچار تحوّل و انقلابی بنیادی میگردد. ایقان گشاینده آزادی و پرواز در فضای امکانات بر اساس سیر تاریخ در پهنه معانی و مفاهیم است. چنین هرمنیوتیک بدیعی با خصت دمکراتیک نظام بهائی توافق دارد چه که اساس آن نفی تحدید و سرکوب معانی به یک معنی لفظی بنیادگرایانه است. جالب توجه است که هرمنیوتیک کاملاً متأخر در آثار هایدگر، گادامر و ریکو (۲۴) ناآگاه دنباله‌گر ایقان عزیز میباشد. حضرت عبدالبهاء در تفسیر و تعبیر اسطوره آدم و گناه آدم و اکل ثمره ممنوعه شناخت اصل تاریخ را در حیطه شناسائی انسان مقرر و موکّد میسازند. بدین ترتیب حضرت عبدالبهاء اسطوره آدم را به جامعه‌شناسی شناخت و اصل تاریخی بودن شناسائی و علم معرّز میفرمایند. (۲۵) اما امر بهائی چنانکه همه میدانیم اصل تاریخ را منحصر به گذشته و یا حال ندانسته بلکه دیانت بهائی و مدنیت بهائی را نیز مشمول حرکت و تحوّل تاریخی میداند. بهمین جهت است که مدنیت بهائی بر اساس نظریه پایان تاریخ بنا نشده است. اما این تأکید بر جنبه تاریخی انسان و نهادهای

اجتماعی در آثار بهائی به تحولی بنیادی در خصوص مفهوم یوتوپیا میانجامد. محققین علوم اجتماعی در خصوص مسئله یوتوپیا و نقش اجتماعی آن دارای نظریات متناقضی میباشند. یکدسته از علماء یوتوپیا را اساساً پدیده‌ای ضد عقلانی دانسته و آنرا خطرناک بحال جامعه و مضر برای دموکراسی و آزادی میدانند (۲۶). بنظر این گروه یوتوپیا تصویری مبالغه‌آمیز و ساده‌پندارانه از واقعیت و ارزشها ارائه نموده و لذا کسانی را که آماده فرار از واقعیت باشند جلب مینماید. در نتیجه به ساده‌پنداری و جهل افراد کمک نموده و سیاستهای افراطی و ناشکیبا را تقویت کرده و به تجلیل و اعتلاء قهر و سرکوب منجر میگردد. بهمین ترتیب توهم یوتوپیا باعث میگردد که در صورت کسب قدرت، هواداران یوتوپیا به سرکوب و کشتار فزاینده بپردازند تا آنکه شکاف میان واقعیت و یوتوپیای موعود غیرممکن را پر کنند. بالعکس دسته دوم هوادار و طرفدار یوتوپیا بوده و آن را انگیزشی برای فعالیت و تغییر نظام مبتنی بر جور و عناد میدانند. بنظر ایشان یوتوپیا امکان تصور ایده‌آلها و فراتر رفتن از مظالم کنونی را میسر ساخته و امید و اشتظار و شوق و هیجان برای تحرک و تکامل را فراهم میسازد. نفی یوتوپیا از نظر این دسته به معنی مرگ امید و مرگ فعل مسئول و متوجه به تغییر بوده و عملاً به دفاع و تقویت و تحکیم نظامهای عتیقه طالمانه منجر میگردد (۲۷). همانگونه که خواننده عزیز توجه مینماید هردو گروه بحق بوده و هردو گروه مبین حقیقت و واقعیت هستند. اما چگونه است که هردو گروه درست گفته و در عین حال متناقض با یکدیگر میباشند؟ پاسخ به این تضاد در مفهوم سنتی یوتوپیا غیر ممکن است. زیرا اصولاً هرگونه جهان‌بینی غیرتاریخی از

حلّ تناقضات مذکور در ارتباط با یوتوپیا ناتوان میباشد. اما یوتوپیا یعنی که بر اساس جهان‌بینی تاریخی مبتنی و مؤسس باشد به نفعی و اثبات مردو نظریه میپردازد. این امر در فلسفه بهائی کاملاً مشهود است. دیانت بهائی بر اساس فلسفه تاریخی خویش هستی اجتماعی و روحانی انسان را در حال دگرگونی و تحول یافته و لذا هرگونه نهاد و هنجار و ارزش اجتماعی و مذهبی را موقتی و متناسب با زمان و مکان خویش مییابد. بدین ترتیب تحول حیات روحانی و اجتماعی انسان و جامعه همواره امکانات بدیعی را مهیا میسازد که با روند تکامل تاریخ در آن شرایط بخصوص تطابق دارد. در اینجاست که باید نهادها و هنجارها و رسوم عتیقه را که مانع ظهور قوای کمالیه جدید است بدور ریخته و فرهنگ و نظم بدیعی بوجود آورد. بدین ترتیب دیانت بهائی نمیتواند فلسفای شیوتی باقی مانده و از داوری و قضاوت ارزشها اجتناب نماید. بهمچنین امر بهائی ناگزیر از آنستکه امکانات و ضرورت‌های فرهنگی و روحانی جدید را تصریح و تأکید نموده و در تغییر و تبدیل دنیای متحول نقش اشتقادی و خلاق خود را ایفا نماید. بدین جهت است که امر بهائی ضرورتاً شامل و ارائه کننده یوتوپیا خواهد بود. از مفهوم عصر ذمبی گرفته تا ظهور ملکوت در آینه ملک، جمال‌مبارک از تحقق بلوغ عالم سخن گفته و جزئیات فرهنگ بدیع خویش را که در عالم مستقر خواهد شد تصریح فرموده‌اند. اما باید توجه کرد که یوتوپیا بهائی نمیتواند ضد دمکراتیک و ساده‌پندارانه باشد. دلیل این امر اینستکه امر بهائی مبتنی بر فلسفای تاریخی است و لذا دیانت بهائی نه مدعی حلّ تمامی مشکلات و دردهای عالم بشری در دور خود بوده و نه آنکه ادعای افاضه و ارائه تمامی حقیقت و فرهنگ روحانی را



در وحی و الهام خویش نموده است.

بدین ترتیب یوتوپیا در فلسفه بهائی کاملاً نسبی بوده و صرفاً به امکانات و مقتضیات محدود دور بهائی منحصر میگردد. در نتیجه یوتوپییای بهائی نه معتقد به ایجاد نهائی کمال در جامعه بوده و نه آنکه حدوث تناقضات و مشاگل و مظالم و مسائل بنیادی اجتماعی و فرهنگی و روحانی را در جامعه آینده انکار مینماید. امر بهائی بدین ترتیب در عین حال که نافی نظام عتیقه کنونی است یوتوپییای خود را محدود به امکانات ساخت اجتماعی در این مرحله تاریخی نموده و لذا یوتوپییای آن بجای فرار از واقعیت و افراطپردازی به نسبیّت و خضوع ذهنی و واقع گرائی میانجامد. ملاحظه میکنیم که اصل تاریخی انسان و جامعه در فلسفه بهائی آغازگر فصل نوینی در مفهوم یوتوپیا و عملکرد و نتیجه اجتماعی آن میباشد. اما باید توجه کرد که تأکید امر بهائی به جنبه تاریخی انسان دارای نتایج نظری، فلسفی، اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و روحانی عمده ای است. در این مقاله مختصر فرصتی برای بررسی همه این شوون نیست خاصه آنکه چنین پژوهشی آنچنانکه باید خارج از احاطه نظری نکرانده است. مع الوصف باید حداقل به ۲ نتیجه نظری اجمالاً اشاره شود. اول آنکه جهان بینی تاریخی بهائی حقیقت و ارزشها را مطلق ندانسته بلکه آنها را مرتبط و مشروط به شرایط زمان و مکان میداند. این امر به خضوع ذهنی در جهت گیری نظری اهل بهاء منجر شده و ایشان را نسبت به افکار و اطوار مختلف شکیبا ساخته در نتیجه توسل به قهر برای تحمیل عقائدشان را ناهامنگ با پینش روحانییشان مینماید. دوم آنکه فلسفه تاریخی بهائی مانع میشود که اهل بهاء فرهنگ و ارزشهای خود را تنها سیستم عقلانی و صحیح

دانسته و فرهنگها و مذاهب و ارزشهای مختلف را در طول تاریخ بشری جاهلان و غیر انسانی بشمارند. بالعکس همانگونه که هر کودک بهائی از آغاز میآموزد هر فرهنگ روحانی در هر مرحله تاریخ همانند دوا و علاجی است که متناسب نیاز و بیماری جامعه در آن مرحله رشد تاریخی شکل میگیرد. بدین ترتیب فرهنگها و ارزشهای گذشته جاهلان و یا اسباب تحقیر و طرد نبوده بلکه صور مختلفه تکامل انسان و جامعه تلقی میشوند. معهذا باید تأکید کرد که تحمیل اصول و فرهنگ متناسب با گذشته به شرایط فعلی از نظر امر بهائی جاهلان است. بفرموده حضرت بهاءالله:

"امروز را درمانی و فردا را درمان دیگر." (۲۸) سوم آنکه اصل تاریخی انسان و جامعه به آنجا میانجامد که شناسائی انسان مستلزم شناسائی تظاهرات مختلف انسان در طول تاریخ میگردد. بدین ترتیب هرگونه انحصار تعریف انسان به یک صورت و فرم فرهنگی و یا مذهبی جز انتزاعی غیرتاریخی و تعریفی مصنوعی از انسان نخواهد بود. بدین جهت است که برای شناخت انسان باید به همه صور انسان و فرهنگ انسان در طول تاریخ توجه نمود و از همه آنها یادگیری و بهره برد. در نتیجه برای شناسائی انسان باید از انواع نظامهای فلسفی گرفته تا ظهورات علمی و صنعتی و اسطورهها و شعائر و هنر فرهنگهای متنوعه استفاده نمود. در آثار حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء این مهم مکرراً موکد گردیده که حقیقت را باید در هر افقی جستجو نمود و راسحه طیبه را از هر گلی استشمام نمود. اما پیش از خاتمه این قسمت مقاله لازم است که مختصراً مسئله جبر و اختیار را در خصوص انسان با اصل تاریخی عرفان بهائی مقایسه نمائیم. البته باید توجه کرد که آنچه که در اینجا

منظور نظر ماست مفهوم اجتماعی چبر و اختیار است و نه مسئله مابعدالطبیعه چبر و اختیار. در مفهوم اجتماعی چبر و اختیار سؤال اساسی رابطه فرد و اجتماع میباشد. بدین ترتیب که آیا جامعه محصول و مخلوق افراد است (اختیار) یا آنکه افراد انسانی و هشیاری و ذهنیت ایشان هیچگونه تأثیر جدی در ساخت تاریخ و جامعه نداشته و بالعکس فرد کاملاً محصول و نتیجه ساخت اجتماعی و شرایط محیط است (چبر). لازم بتذکر نیست که این سؤال از اهم مسائل نظری در فلسفه علوم اجتماعی است که حاوی تأثیرات مهمی بر مسائل مختلف نظری میباشد. اکنون باید توجه نمود که آشتی چبر و اختیار صرفاً در متن فلسفه‌ای تاریخی امکان‌پذیر است. به همین جهت است که اصحاب ادیان گذشته که انسان و جامعه را اساساً راکد و ساکن پنداشتند با تناقضات عجیبی در این خصوص روپرو گردیدند. بطور کلی صاحبان نظریات مذهبی غیرتاریخی در خصوص انسان در آن واحد دو موقف متضاد را برگزیدند. اول آنکه با تأکید بر روح انسانی بعنوان جوهری مستقل از عالم طبیعت و ماده که دارای آزادی اراده بوده و مشمول قانون علیت نمیباشد امکان علم انسان و جامعه و تاریخ را نفی نموده و افکار انسان و تحولات تاریخی و نهادهای اجتماعی را فاقد نظم و ترتیب مشخصی دانستند. بدین ترتیب انسان مطلقاً از قید چبر و تأثیر جامعه آزاد بوده و بالعکس جامعه و رفتار انسان نیز فاقد روابط ضروریه تصور میگردد. تناقضات و اشکالات بنیادی این نظریه کاملاً مشهود است. اول آنکه هم مشاهدات روزمره و هم علوم مختلف انسانی و اجتماعی از وجود نظم و قانون و روابط ضروری در پهنه افکار انسان و نهادهای اجتماعی و تاریخ حکایت میکنند. دوم آنکه تأثیر اجتماع و نهادهای

اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و مذهبی بر افراد و اعضاء جامعه کاملاً مشهود و قطعی است. سوم آنکه این نظریه علی‌رغم ادعایش در خصوص آزادی اراده فاقد نظریه‌ای در زمینه آزادی انسان بوده و بالعکس آزادی را با تصادف و نیستی یکجا می‌گیرد. اما جالب اینستکه معمولاً همان اصحاب ادیان که از این فقدان انتظام در رفتار انسانی و نهادهای اجتماعی و تاریخی سخن می‌گویند نظریه‌ای کاملاً متناقض با نظریه اول را نیز مدعی می‌گردند. بدین ترتیب که نظریه غیرتاریخی ایشان به آنجا میانجامد که تاریخ و جامعه را دارای ساختی لزیتغییر و طبیعی دانسته و از "قانون طبیعی" حاکم بر جامعه سخن می‌گویند. فی‌المثل ناپرابری اجتماعی به شکل طبقات و اصناف و مشاغل مختلف را انعکاس قانونی طبیعی دانسته که اصل ضروری شر بتوسط انسان می‌باشد. فی‌المثل در فلسفه اکوییناس مسیحی (۲۸) و یا در فلسفه هندوئیسم با تأکید بر سیستم کاست اجتماعی اصل تاریخی جامعه بالکل طرد گردیده، نظام ناپرابری مشروع و الهی تلقی شده و رفتار انسان و نهادهای اجتماعی کاملاً قابل پیش‌بینی و مشخص تصور می‌گردند. در این نظریه جامعه خصلتی طبیعی داشته و محصول افعال و تفاعلات (۲۹) انسانها تلقی نمی‌گردد. بالعکس رابطه انسان با جامعه همانند رابطه انسان با طبیعت پیچان محسوب می‌شود. واضح است که در این نظریه انسان نظر به انتخاب اولیه شر و سقوط خویش فاقد هرگونه آزادی بوده و تأثیری کلی بر جامعه نیز ندارد. (۴۱) اما این نظریه نیز همانند نظریه اول با واقعیات اجتماعی و انسانی تطابق ندارد. اول آنکه ساخت جامعه و نهادهای اجتماعی مستمراً در تغییر و تحول است. دوم آنکه جامعه و نهادهای اجتماعی فاقد خصلتی طبیعی بوده و بالعکس محصول اعمال و

معاملات افراد انسانی میباشد. سوم آنکه بهمین جهت انسان موجود خلاق و آزاد است. خواننده عزیز احتمالاً متوجه گشته است که چگونه مفهوم تاریخی انسان و جامعه قادر به جلوگیری از این تناقضات بوده و میتواند که جبر و اختیار را با یکدیگر آشتی دهد. امر بهائی بهمین جهت میتواند دیالکتیک جبر و اختیار را در تاریخ ارائه نماید. مختصر آنکه از آنجا که انسان موجودی تاریخی است و جامعه و نهادهای اجتماعی نیز متحول و متغیر میباشد، در نتیجه جامعه وجودی مستقل از ارتباطات افراد آن نداشته و بالعکس محصول و مخلوق افعال و روابط انسانهاست. بدین ترتیب انسان آزاد و خلاق است چه که محیط هستی او (جامعه) خود محصول و معلول و مخلوق اوست. معیناً در عین حال هر فرد انسان در شرایطی خاص تاریخی و اجتماعی متولد میگردد که ضرورتاً ذهنیت و فرهنگ و ارزشها و امکانات آن فرد را شکل مینماید. در نتیجه فرد متأثر از جامعه و مشروعات اجتماعی بوده و لذا اصل جبر نیز مصداق دارد. اما هم انسان و هم جامعه هر دو متغیر و متحولند. این تغییر و تحول نمایشگر تأثیر فرد بر جامعه و تأثیر جامعه بر فرد است، جامعه دارای "وجود" نیست بلکه دارای "صیورت" است اما در این صیورت انسان نقش اساسی را ایفاء میکند. بهمانگونه انسان نیز در "شدن" خویش متأثر از جامعه است. تاریخ صحنه آزادی و اختیار است. حضرت عبدالبهاء این امر را جنبه‌ای کلی بخشیده و اصل الکل فی الجزء و الجزء فی الکل را تصدیق فرموده‌اند (۴۱) و دقیقاً نظر به همین دیالکتیک و تکامل انسان و جامعه است که حضرت ولی‌امرالله امر بهائی را نه صرفاً متوجه تغییر اخلاق فردی دانسته و نه آنکه آنرا صرفاً به تغییر نهادهای اجتماعی و سیاسی منحصر

دانسته‌اند. (۴۲) وحدت عالم انسانی در آن واحد متوجه تغییر فرد و جامعه است و هرگز تحول یکی بدون دیگری را نه ممکن دانسته و نه مطلوب می‌شمارد. بهمین‌سان حضرت ولی‌ام‌الله از دو نیروی مخربه و مؤسسه که یکی متوجه به نهادهای اجتماعی و دیگری متوجه به اخلاق و اعتقادات فردی است سخن فرموده‌اند. و نیز بهمین جهت است که امر بهائی نه همانند مکتب روشنگری قرن هجدهم برای تأکید به وجود نظم و ضرورت در رفتار انسان و نظام اجتماعی به انکار روح انسان می‌پردازد و نه آنکه همانند متالیهین غیرتاریخی از فقدان نظم و ضرورت در زمینه رفتار انسان و جامعه سخن می‌گوید. حضرت عبدالبهاء نظریات منتسکیو (۴۳) را که قانون اجتماعی را روابط ضروریه منبث از حقائق اشیاء تعریف نموده و اصل نظم و امکان علم را در زمیه انسان و جامعه و تاریخ موکد نموده تصدیق می‌فرمایند (۴۴). حتی حضرت عبدالبهاء از منتسکیو فراتر رفته و نه تنها شریعت (قانون روحانی) بلکه طبیعت و محبت و علم را نیز روابط ضروریه منبث از حقائق اشیاء تعریف فرموده‌اند. مع الوصف برای نجات نظم در حیطه انسان و مذهب و جامعه و امکان علوم انسانی و روحانی حضرت عبدالبهاء انسان را از جنبه روحانی و بعد ملکوتی خویش محروم و عاری فرموده‌اند. لازم بتذکر نیست که اصل تاریخی منتسکیو تحت تأثیر جنبه روشنگری وی کاملاً محدود بوده و بهمین جهت حد اعلاّی تاریخ و تکامل تاریخی را در نظام سیاسی ملوک (۴۵) تلقی مینماید. بالعکس نظریه تاریخی حضرت بهاء‌الله از اخذ عزت از دو طائفه ملوک و علماء که مقتضای سیر تاریخ و تکامل انسانی است اخبار فرموده‌است. (۴۶)

در تاريخ تفکر فلسفی و اجتماعی کمتر تضادی همانند تضادّ تصاویر راسيوناليست (خردگرا) و رومانتيك انسان و شناسائی مکرراً تأکید شده است. باعتباری باید با کالریچ (۴۷) موافقت نمود که تفاوت اساسی میان ارسطو و افلاطون را تفاوت میان نظریه راسيوناليست و نظریه رومانتيك میداند. (۴۸) بدین ترتیب نباید تصوّر کرد که جدال میان نظریات مذکور در قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم، پحتی کاملاً جدید بوده است. معهذا باید اذعان نمود که تضاد فکری این دوران بود که باوج صراحت نظری و شمول فلسفی نائل گردید. قرن هجدهم که اساساً مبنی بر فلسفه روشنگرائی است از نظریه راسيوناليست انسان و فعل انسانی دفاع نمود. بالعکس در اوائل قرن نوزدهم بود که مکتب رومانتيك بکلی نظریه راسيوناليست قرن هجدهم را نفی نموده و نظریه ای رومانتيك از انسان را پیشنهاد نمود. حقیقت اینستکه این تضاد نظری در قرن بیستم هم زنده و پایدار است و به اشکال مختلف خود را متظاهر میسازد. در عین حال تمام مکاتب عظیم فلسفی و اجتماعی قرن نوزدهم ترکیبی از مفروضات روشنگری و نهضت رومانتيك بود. معهذا این مکاتب ترکیبات مختلفی را ارائه داده و لذا با یکدیگر تفاوت بنیادی دارند. مهمترین این ترکیبات مکتب شپوتی (پوزیتویسم)، مارکسیزم، و مکتب پوچ گرائی (۴۹) بود. اهمّ نمایندگان مکاتب مزبور اگوست کنت فراهوی، کارل مارکس و نیچه آلمانی (۵۰) بودند. نکته جالب اینستکه تصویر امر بهائی از انسان نیز نه صرفاً راسيوناليستی و نه

صرفاً رومانتيك ميباشد. بالعكس عناصری از مردو رویکرد را در خویشتن حائز است. در عین حال فلسفه امر بهائی از انسان کاملاً با مکتب ثبوتی، مارکسیزم و مکتب پوچ‌گرایی متفاوت است در عین آنکه با هر يك از آنها وجه تشابهی نیز دارد. در این مقاله مختصر فرصت بررسی کامل و مشروح این مکاتب و مناقشات فیما بین نیست. در عین حال نظر به اهمیت مباحث مزبور نمیتوان آنها را ناگفته گذارد. به همین جهت به بررسی مختصر اکتفا خواهد شد.

نظریه راسیونالیستی اساساً بشکل مکتب اصالت لذت (۵۱) متجلی میگردد. در واقع تمامی بزرگان روشنگری قرن هجدهم هوادار نظریه اصالت لذت بودند. اصل عمده مکتب راسیونالیزم قرن هجدهم این بود که انسان اصولاً موجودی خردگرا (۵۲) بوده و در نتیجه افعال و اعمالش معلول محاسبات عقلانی و هشیارانه اوست. برطبق این نظریه، هرآنچه که در رفتار انسانی عقلانی و متوجه به محاسبات هشیار نبوده باشد صرفاً حاصل جهل و خطا و خرافه خواهد بود. اما معنی دقیق این عقلانیت در ارتباط با اصل لذت تعریف میگردد. بدین ترتیب که انسان و رفتار او مشمول قانون کلی و جبری مطلق است که پیش‌بینی اعمال و افعال انسانی را صد در صد امکان‌پذیر مینماید. برطبق این مکتب هر انسانی ذاتاً مایل به لذت و دافع رنج و مضرت است. بدین معنی که تعیین‌کننده اعمال و اطوار انسانها "منافع" آنان است. انسان وجودی است عاقل پایین جهت که همیشه در صد آن است که از وسائل و شرایط موجود بنحوی استفاده نموده و بنحوی عمل نماید که حداکثر لذت و حداقل مضرت را حاصل نماید. بعبارت دیگر انسان همواره بدنبال حداکثرسازی منافع خویش میباشد. خرد در این نظریه صرفاً



عامل محاسبه سود و زیان و منافع و مخارج بوده و در نتیجه انسان به ماشین حساب مخارج و منافع مبدل میگردد. از طرف دیگر برطبق مکتب راسیونالیزم انسان و مکتب اصالت لذت، حداکثرسازی منافع و لذات غایت اخلاق و تنها ارزش واقعی بوده و لذا انسان بخودی خود و بنحو طبیعی اخلاقی میباشد.

نظریه فوق اگرچه بظاهر ممکن است ساده جلوه نماید اما در واقع دارای نتایج نظری فوق العاده مهمی است.

اول آنکه رفتار انسان و خرد انسان صرفاً عبارت از فرایند انطباق با محیط میگردد. یعنی از آنجا که هر انسانی متوجه به حداکثرسازی منافع و لذات خویش میباشد در نتیجه استراتژی و منطق فعل انسان عبارت از تصرف شرایط است بصورتی که با حداقل مخارج حداکثر منافع عائد شود. دوم آنکه انسان موجودی صرفاً مجبور تلقی گردیده و هرگونه مفهوم آزادی اراده مطلقاً نفی میگردد. به عبارت دیگر هرفردی همواره در یک محیط و شرایط و موقعیت بخصوص و واحدی قرار دارد. در نتیجه از آنجا که اراده هرفرد صرفاً حداکثرسازی منافع اوست در نتیجه همه افراد در همه زمان نظر به شرایط مشخص محیطشان دارای اراده مشخص و معینی میباشند که کاملاً توسط امکانات و شرایط محیط تعیین گردیده و صد در صد قابل پیشبینی میباشد. سوم آنکه رابطه انسان با هستی عبارت از مقوله مصرف میگردد. مدل انسان در این مکتب مدل خریدار و مصرف کننده است. مصرف عصاره و ماهیت انسان را تشکیل داده و غایت اخلاق و ارزشها تلقی میشود. چهارم آنکه عوامل غیرعقلانی که متوجه ارزشها و ایده آلهای اخلاقی است فاقد اهمیت تلقی شده و صرفاً حاصل چهل و خطا تلقی میگرددند. بهمین جهت است که اصول

مذهبی و روحانی و اخلاقی و ارزشهای غاشی صرفاً ماسکی بر  
 منافع فردی تلقی میگردند. بعبارت دیگر اعتقاد مذهبی و  
 ایمان به ارزشها و ملاکهای اخلاقی هیچگونه تأثیر جدی و  
 مستقلی بر رفتار انسان نداشته بلکه صرفاً پنهانکننده علل  
 واقعی رفتار یعنی منافع انسان میباشند. پنجم آنکه نیازی  
 به مذهب و اصول روحانی و اخلاقی نیست. بدین معنی که  
 انسانها عاقل بوده و در جستجوی منافع خود میباشند. اما  
 کسب منافع و حداکثرسازی لذت تنها ارزش واقعی و اخلاقی  
 است. در نتیجه انسان و خرد انسان برای تعیین رفتار او  
 کافی بوده و هیچگونه نیازی به نظام اخلاقی و روحانی  
 نخواهد بود. بالعکس برای آنکه انسانها به کمال خود نائل  
 شوند لازم است که مذهب و نظامهای اخلاقی و روحانی را طرد  
 نمود تا آنکه صرفاً و صرفاً حکومت خرد در جامعه انسانی  
 متحقق گردد. ششم آنکه انسان کاملاً قابل پیشبینی بوده و  
 لذا میتوان او را بهرگونه که لازم باشد تغییر و کنترل و  
 تصرف نمود. یعنی با تغییر مکانیزم تنبیه و تشویق رفتار  
 فرد را کاملاً تغییر داد. هفتمین نتیجه این نظریه  
 راسیونالیستی آن بود که عقلانیت آنچنانکه تعریف گردید  
 برای حفظ نظم در جامعه کافی تلقی گردید. این امر در  
 مکتب لیبرالیسم (۵۲) اقتصادی قرن هجدهم به بعد کاملاً آشکار  
 و متجلی شد. برطبق این تئوری آنچه که باعث نظم جامعه  
 میگردد خودخواهی و خودپرستی تک تک افراد جامعه است و  
 نه دگر دوستی متقابل. مکتب لیبرالیسم اقتصادی بدنبال  
 استعاره نامرئی آدام اسمیت (۵۴) تأکید نمود که اگر همه  
 افراد اجتماع صرفاً و صرفاً بر اساس ملاک عقلی به  
 حداکثرسازی منافع شخصی عمل نمایند نتیجه نهائی رفاه  
 اجتماعی برای کل جامعه و نظم و ترتیب خواهد بود. و

پس از آنکه هشتمین نتیجه مکاتب راسیونالیستی و اصالت لذت نفی مسئولیت اخلاقی و قانونی جامعه و افراد در برابر سرنوشت دیگران بود. بدین ترتیب که هرگونه اعانه به فقراء مخالف قانون طبیعت و اجتماع تلقی گردیده و برطبق تعریف ایشان ظالمانه قلمداد میشد. (۵۵)

خواننده عزیز که احتمالاً با اصول معتقدات امر بهائی آشناست تضاد فاحش فلسفه بهائی با مکتب راسیونالیزم و مکتب تابع آن یعنی نظریه اصالت لذت را بخوبی احساس نمود. در واقع امر بهائی با تک تک مفروضات و نتایج نظریه راسیونالیزم انسان منافات دارد. بطور خلاصه انسان در عرفان بهائی هرگز موجودی اینچنین خوار و ذلیل نبوده و بهیچوجه چنین تدنی و انحطاطی غایت اخلاقی و زندگی انسان تصور نمیکردد. از نظر حضرت بهاءالله تصویر راسیونالیستی انسان تصویر کرمهای غوطه‌ور در گل پیش نیست. بالعکس غایت اخلاقی انسان در ندای زندانی عکاً پرواز عقاب‌گونه بر فراز تعلقات و تظاهرات فانی مادی است. بگذارید احتمالاً موقف امر بهائی را در خصوص نتایج نظری مکتب راسیونالیزم ذکر نمائیم. بطور کلی باید گفت که انسان در فلسفه بهائی صرفاً موجودی خردگرا و عقلانی نبوده بلکه جهت‌گیری او به زندگی دارای جنبه هنری، اخلاقی، عرفانی، فرهنگی و تاریخی نیز میباشد. بدین ترتیب اولاً بعکس راسیونالیزم که رفتار و خرد انسان را صرفاً زائیده انطباق با محیط میداند بنظر امر بهائی انسان با توجه به ارزشهای روحانی، هنری، فرهنگی و اخلاقی خویش به تعبیر و تفسیر محیط خود پرداخته و لذا تأثیر محیط صرفاً از طریق وساطت ارزشها و فرهنگ معنوی و اخلاقی فرد متحقق میگردد. در نتیجه یک محیط واحد برای افراد مختلف با

ارزشها و ملاکهای اخلاقی و فرهنگی متفاوت معانی مختلفی داشته و به رفتارها و افعال متفاوتی منجر میگردد. بدین ترتیب رفتار انسان نه صرفاً معلول محیط خارجی او بوده و نه صرفاً معلول ساخت فکری و اخلاقی و ارزشهای معنوی اوست بلکه بالعکس هر دو عامل در رفتار انسان مؤثر میباشند. ثانیاً بعکس راسیونالیزم که انسان و اراده او را بنحوی کاملاً قابل پیش‌بینی و چبری معلول محیط او میداند برطبق فلسفه پهایئ انسان و اراده او از عوامل درونی و ارزشهای روحانی و معنوی و فرهنگی نیز متأثر بوده و لذا نمیتوان از تعریف محیط، رفتار فرد را استنتاج نمود. البته همانگونه که در بحث مربوط به جنبه تاریخی انسان اشاره گردید این نظام معنوی و فرهنگی تا حدود زیادی مخلوق خود انسان بوده و لذا در متن تحول تاریخ آزادی نیز معنا مییابد. ثالثاً بخلاف راسیونالیزم که عصاره و ماهیت انسان را مصرف تلقی مینماید امر پهایئ برای انسان مقامی بس عظیم قائل است. بدین ترتیب انسان عرش خدا و مظهر صفات و اسماء الهی است. (۵۶) انسان صورت و مثال خداست و این به این معنی است که انسان اساساً بجای مصرف کننده موجودی خلاق و آفریننده است. در نتیجه منطبق ارتباط انسان با هستی نه افزایش مصرف بلکه بالعکس فعل خلاق و ظهور قوای مکنون در روح انسانی است که مستعلی از عالم مادی بوده و خویشتن را به اشکال مختلف در مظاهر متنوع متجلی و متظاهر میسازد. (۵۷) رابعاً بخلاف راسیونالیزم که عوامل مذهبی، فرهنگی و اخلاقی را بی‌اهمیت دانسته و آنها را فاقد تأثیر بر رفتار انسان می‌شمارد برطبق فلسفه پهایئ دیانت و مدنیت روحانی و معنوی منشاء تحولات بنیادی و عظیمی در مدنیت مادی بوده و رفتار انسان تا حدود

زیادی متأثر از تجربه روحانی و معتقدات مذهبی اوست. خامساً بخلاف راسیونالیزم که مذهب را برای تکامل انسان غیرضروری می‌شمارد، امر بهائی بر ضرورت استغناء از فیوضات الهی و لزوم دین و نیاز به ارزشهای روحانی تأکید مینماید. نفی دیانت از نظر امر بهائی نه تنها نفی و سرکوب جنبه بسیار مهمی از قوای انسانی است بلکه بهمچنین حائز تأثیراتی فاجعه‌آمیز بر جوانب دیگر زندگی انسان خواهد بود. حضرت بهاءالله در ارتباط با شکل دیگری از راسیونالیزم که برای همه انسانها ذاتاً وجدان اخلاقی و یا "حیا" قائل بوده و لذا دیانت را برای تخلّق انسانها غیرضروری می‌شمارد تأکید میفرمایند که حتی اگر مقوله حیا درست هم باشد محدود به عده‌ای معدود بوده و در سطح توده مردم مصداق ندارد. (۵۸) سادساً بخلاف راسیونالیزم که رفتار انسان را کاملاً قابل پیش‌بینی دانسته و تنبیه و تشویق را تنها عامل کنترل و تغییر افراد میداند در فلسفه بهائی تنبیه و تشویق برای حفظ اخلاقیات لازم بوده اما کافی نمیباشد. در عین حال که حضرت بهاءالله خیمه نظم عالم را بر دوستون مجازات و مکافات قائم و برپا میدانند (۵۹) معیناً نظر به توجه به تکامل انسانی متوجه به فرهنگ بدیعی میباشند که در آن عمل به احکام و حدود بهائی نه حاصل خوف از مجازات و یا وعده مکافات بوده بلکه اساساً معلول حبّ و عشق به جمالبارک و احکام او است. اعمالوا حدودی حباً لجمالی مبین فرهنگی است که در آن نظم و آزادی با یکدیگر ممزوج گردند. (۶۰) حباً لجمالی مکمل عمل به احکام و عرفان الهی است که مثلث شناسائی، تعهد و عشق را بعنوان مبنای رفتار انسان در فرهنگ بدیعی متحقق میسازد. سابعاً بخلاف راسیونالیزم که خودپرستی تک تک افراد را

خامن نظم اجتماعی میداند برطبق امر بهائی چنین فرهنگی  
 محکوم به فساد، حکومت زورمند، سلطه و قهر و هرج و مرج و مرچ  
 خواهد بود. حضرت بهاء الله در اوائل کتاب اقدس در ارتباط  
 با عرفان، عمل و حباً تأکید میفرمایند که حدود الهی سبب  
 اعظم "لنظم العالم و حفظ الامم" میباشد. و بالاخره و ثامناً  
 بر خلاف راسیونالیزم که مسئولیت اخلاقی فرد و جامعه را در  
 قبال مصائب و فقر دیگران نفی مینماید فلسفه امر بهائی چه  
 در شکل اخلاقی که فقراء را امانت خداوند مابین عباد دانسته  
 (۶۱) و چه در شکل اقتصادی که صندوق عمومی را متعهد به  
 کمک و اعانت به فقراء میشارد (مراجعه شود به نظام  
 کشاورزی در مدل پیشنهادی حضرت عبداله‌بهاء) (۶۲) مفروضات  
 لیبرالیزم اقتصادی را قاطعانه نفی و طرد مینماید. پیش از  
 آنکه بحث در خصوص مقایسه فلسفه بهائی با مکتب  
 راسیونالیزم را منتهی نمائیم لازم به تذکر است که غایت  
 اخلاقی امر بهائی برای انسان و زندگی انسان بهیچوجه غایت  
 مکتب اصالت لذت نمیباشد. بجای آنکه انسان موجودی متوجه  
 به لذت و مصرف تعریف گردیده و غایت اخلاق و زندگی  
 انسان حداکثرسازی تمتع و مصرف تلقی بشود جمال‌مبارک در  
 بیان گهرپار و جلیل خویش غایت زندگی انسان را بدینگونه  
 مشخص میفرمایند:

"ما خلقتم للراحة و الغناء بل للخدمة و الکمال" ترجمه  
 بیان مبارک اینست که شما برای راحت (لذت) و ثروت خلق  
 نشده‌اید بلکه مراد از هستی شما خدمت و تکامل شماست.  
 خواننده عزیز میتواند با توجه به این بیان مبارک تفاوت  
 بنیادی نظم بدیع حضرت بهاء الله را با نظم مادی مصرف‌گرای  
 کنونی مورد دقت قرار دهد. بهمچنین در کتاب اقدس زندانی  
 عکاً فلسفه اخلاق خویش را با این بیان مشروح میفرماید:

"لاتجعلوا الاعمال شرك الآمال" این بیان شیرین و قاطع مبارک خطاب به انسانها اعلام میدارد که اعمال خود را دامی برای آمال خویش قرار ندهید. بنابراین بهائی باید بجای خودپرستی و تنگ‌نظری در فکر "اصلاح عالم و تهذیب امم" باشد. (۶۲) البته باید توجه نمود که فلسفه اخلاق بهائی بسیار پیچیده بوده و نباید آثاراً صرفاً از طریق یک بعد و یا یک ملاک تعریف و تحدید نمود. در واقع فلسفه اخلاق بهائی جامع مکاتب متنوع و متخالف اخلاق میباشد. اما نظر به کوتاهی این مقاله فرصتی برای تفصیل در این خصوص نیست.

اما درست در مقابل تعریف راسیونالیستی انسان تعریف مکتب رومانتيك قرار دارد که بعنوان واکنشی بر علیه مکتب راسیونالیزم فرانسوی قرن هجدهم در اوائل قرن نوزدهم در آلمان متحقق گردید. مکتب رومانتيك تصویر کاملاً متفاوتی از انسان بدست میدهد. برطبق این مکتب انسان اساساً موجودی خردگرا و عقلانی نبوده بلکه اصولاً موجودی اخلاقی، عرفانی، فرهنگی و مذهبی است. بعبارت دیگر عامل تعیین‌کننده انسان و جامعه فرهنگ و نظام ارزشها و روح ملی میباشد. در عین حال فرهنگ و نظام ارزشها پدیده‌ای تاریخی و متغیر بوده و ثابت نمیباشد. بدین ترتیب اولاً خصلت انسان عبارت از فعل خلاق بوده و ثانیاً این فعل خلاق، و در نتیجه انسان، پدیداری تاریخی و متحول است. تأکید بر فعل خلاق در خصوص انسان بدین معنی است که انسان همواره در جستجوی تحقق بخشیدن به آرمانها و افکار و احساسات خویش در عالم مادی و اجتماعی میباشد. در نتیجه برطبق مکتب رومانتيك زندگی انسان عبارت از تحقق بخشیدن به احساسات هشیار و ناهشیار انسانی از طریق هنر

و آداب و رسوم و مذهب و عرفان و دیگر جوانب فرهنگ بشری است. اما انسان اساساً پدیده‌ای ناهشیار است و فعل خلاق انسان نیز غالباً انعکاس احساسات ناخودآگاه فرد در اعمال و افعالش میباشد. برطبق مکتب رومانتيك فعل انسانی با حوادث طبیعی کاملاً متفاوت است بدین معنی که فعل انسانی تظاهر و انعکاس معانی ذهنی و باطنی فاعل است در حالیکه حوادث طبیعی فاقد معنی ذهنی و یا نیت و انگیزه و غایتی در اشیاء میباشد. درنتیجه نظام حاکم در طبیعت بیجان نظام علی یعنی رابطه علت و معلول است در حالیکه نظام حاکم در رفتار انسانی نظام غایت‌گرایانه یعنی رابطه معنی و ابراز (۶۴) میباشد. درنتیجه بر طبق مکتب رومانتيك نحوه شناسائی انسان باید کاملاً با نحوه شناسائی علوم طبیعی متفاوت باشد. شناسائی انسان و افعال او مستلزم تعبیر و فهم معانی ذهنیه افعال فاعل است نه برقراری روابط علت و معلولی در سطح افعال انسانی. چنانکه میبینیم مکتب رومانتيك در بسیاری جهات مفهومی مشابه با امر بهائی از انسان ارائه مینماید. معهذ متأسفانه مکتب رومانتيك دستخوش تناقضات سهمگینی بود که بالمآل تعریف و فلسفه آنها از انسان مسموح و منحل ساخت. بگذارید منطق این مسخ و انحطاط نظری را بررسی نمائیم. با آنکه مکتب رومانتيك بدرستی به جنبه خلاق انسان تأکید نموده اما متأسفانه عملاً این جنبه خلاق را بکلی منکر گردید. بدین ترتیب که نظریه رومانتيك به مبالغه تاریخ و فرهنگ پرداخت. از نظر مکتب رومانتيك فرهنگ هر جامعه‌ای دارای حیات و ساخت و منطق واحد و متفرد و مستقلاً از آن خویش است. درنتیجه جوامع مختلفه عبارت از انعکاس فرهنگهای مختلفی میباشد که روح ملی آنها را تشکیل میدهد. این



روح ملی یا فرهنگ ملی حاصل تجربه قرن‌ها تکامل و تحول بوده و در نتیجه تنها ارزش مطلق می‌باشد. در مکتب رومانتيك آنچه که "هست" یعنی مجموعه نظام فرهنگی موجود ضرورتاً "صحيح" و "طبيعي" و مطاع است چه که اگر پدیده‌ای طبیعی نبود برطبق منطق تحول تاریخی از میان میرفت. بنابراین هرآنچه که باقی میماند و در نتیجه هرآنچه که هست ضروری و مثبت و صحيح است. اما تحول این فرهنگ که دارای حیات مستقل و تشخص خاص خویش است مبتنی بر منطق درونی آن فرهنگ بوده و لذا تنها حقیقت و ارزش راستین در هر جامعه‌ای همان فرهنگ ملی واحد است.

بر طبق مکتب رومانتيك انسان صرفاً و صرفاً مخلوق فرهنگ جامعه خویش می‌باشد و در واقع فرد انسان تأثیری بر فرهنگ خویش ندارد چه که فرهنگ ملی دارای وجود و منطق مستقل خویش است و بالعکس فردیت انسانی کاملاً توسط فرهنگ ملی خویش تعیین میگردد. ملاحظه میشود که مکتب رومانتيك که در ابتدا با تأکید بر فعل خلاق آغاز نمود با تأویل انسان به جامعه و فرهنگ و تأکید بر حیات و منطق طبیعی فرهنگ مستقل از خرد افراد به جبر محض انجامیده و انسان را صرفاً پذیرا و منفعل تلقی نمود. جالب توجه است که مکتب رومانتيك معمولاً از تفاوت کیفی هر فرد و تشخص هر فرد صحبت نموده و بهمین علت ملاکهای کلی اخلاقی را نفی مینماید. اما در عین حال این تأکید بر تفرد فرد و در نتیجه آزادی فرد عملاً با تأکید بر تفرد فرهنگها و تعیین افراد يك جامعه توسط فرهنگ واحد کاملاً نفی میشود. آنچه که در ابتدا به آزادی و خلاقیت انسان مربوط میشد به آزادی و حیات مستقل فرهنگی ملی و یا روح ملی مبدل گردید. اما

نتایج نظری، اجتماعی و سیاسی تعریف انسان در مکتب رومانتیک حائز اهمیت خطیری است. اول آنکه مکتب رومانتیک خرد انسانی و تصمیم‌گیری مبتنی بر عقل را نفی مینماید. آنچه که از نظر مکتب رومانتیک صحیح است نه قانون مکانیکی و انتزاعی عقل انسان بلکه قواعد طبیعی و ارگانیك فرهنگی و اجتماعی است که بصورتی طبیعی و نامشیر در طول تحول فرهنگ متحقق میگردد. خرد در تضاد با ایمان بوده و باید بکلی نفی شود ثانیاً مکتب رومانتیک به اعتلاء و پرستش "سنت" (۶۵) و عادات معهود میپردازد چرا که سنت و رسوم موجود فرهنگی تنها ارزش راستین بوده و نباید از آن تخطی شود. ثالثاً مکتب رومانتیک به پرستش گذشته پرداخته و تمایل به بازگشت به گذشته را دارد. اصولاً مکتب رومانتیک در گذشته رم و یا یونان و یا قرون وسطی حکومت سنت و رسوم و مذهب را جستجو نموده و لذا از جامعه صنعتی و انقلابی کنونی بیزار است. راه حل مشکلات فعلی در هنر و بازگشت به مسیحیت میباشد. بقول اشکل (۶۶) رهبر مکتب رومانتیک آلمانی، تنها راه حل بازگشت به قرون وسطی و تجدید دولت مسیحی است. (۶۷) جالب است که مکتب رومانتیک که با تأکید بر تاریخ آغاز گردید به نفی تاریخ منتهی گردید. رابعاً مکتب رومانتیک ناپرابریهای اجتماعی را تأیید نموده و بهمین جهت معتقد است که دمکراسی هادم تمدن و فرهنگ بشری خواهد بود. بالعکس در جامعه ایده‌آل رومانتیک باید نخبگان و نوابع که تجلی روح ملی میباشند حکومت نمایند. بهمین جهت مکتب رومانتیک از نظامهای استبدادی سیاسی و حکومت ملوک و تجدید حق رأی به خواص حمایت نمود. خامساً از آنجا که تنها ارزش مطلق در هر جامعه‌ای فرهنگ طبیعی آن جامعه است

در نتیجه هرگونه تخطی و انحرافی از آن فرهنگ واحد ملی کفر و گناه تلقی شده و باید سرکوب بشود. در نتیجه مکتب رومانتيك عملاً به سرکوب مطلق فرهنگهای متنوع و افکار متعدّد و گروههای قومی مختلف در داخل جامعه پرداخته و طبیعتاً اقلیت‌های مذهبی و یا روشنفکران دیگر گروهها را نمیتواند تحمل نماید. باز هم ملاحظه میشود که مکتب رومانتيك که با قول به مقام انسان آغاز گردید به سرکوب و نفی و ناشکیبائی انتها یافت. سادساً مکتب رومانتيك با تأکید بر فرهنگ ملی و روح ملی بعنوان موجودی متفرد و تنها حقیقت ارزشمند شدیداً به دفاع از ناسیونالیزم افراطی پرداخته و انسان را صرفاً بر اساس ماهیت ملی او تعریف مینماید. بدین جهت عشق به نوع انسان و کوشش برای صلح و ناپودی ناپراپری بین‌المللی و یا نفی استثمار ممالک دیگر همه و همه خارج از حیطه اخلاق رومانتيك قرار میگیرد.

خواننده عزیز مجدداً بخوبی متوجه تفاوت و تضاد بنیادی فلسفه بهائی با مکتب رومانتيك میگردد. با آنکه فلسفه بهائی دارای وجوه مشترک مهمی با مکتب رومانتيك است معهذا بطور کلی مکتب رومانتيك راه مسخ و انحطاط آن اصول مشترک مینماید. بدین ترتیب که همانند مکتب رومانتيك امر بهائی به سه اصل ذیل تأکید میکند:

اول آنکه انسان دارای فعل خلاق بوده و افعال او عینیت بخش معانی و قوای باطنی اوست دوم آنکه عوامل فرهنگی، روحانی و غیرعقلانی نیز بر رفتار انسان تأثیر میگذارد سوم آنکه انسان موجودی تاریخی است و فرهنگ و انسان نیز متحول و متکامل میباشد. اما بعکس مکتب رومانتيك امر بهائی جامعه و انسان و یا فرهنگ و خرد فرد را در تأثیر و تأثر متقابل و یا تفاعل یافته و لذا انسان را

به فرهنگ تأویل ننموده و فرهنگرا نیز مستقل از افعال و ارتباطات انسانها نمی شمارد. بهمین جهت است که آزادی و چهر مردو را واقعیت دانسته و در عین حال به جنبه خلاق انسان تأکید مینماید. از طرف دیگر فلسفه بهائی انسان را صرفاً موجودی روحانی و فرهنگی و اخلاقی نیافته بلکه انسان را عضوی از جامعه و محیط دانسته و به جنبه مادی انسان نیز تأکید میکند. در نتیجه انسان نه تنها متأثر از عوامل غیرعقلانی است بلکه بهمچنین از عوامل عقلانی و اقتصادی نیز متأثر میباشد. این امر از اصول اساسی فلسفه بهائی در خصوص انسان است امر بهائی به جنبه دوگانه و تضاد وجودی انسان تأکید مینماید. انسان نه صرفاً از عالم ماده است و نه صرفاً از عالم ملکوت. بلکه انسان موجودی است متناقض و نامتجانس که قدمی بر ملک و قدمی بر ملکوت دارد. بهمین جهت انسان نه ذاتاً کامل و مقدس و متخلق است و نه آنکه ذاتاً شریر و خبیث. بهمین دلیل است که تربیت و دیانت برای تکامل و تخلق انسان ضروری میگردد. انسان نه مانند ملائکه (گرچه در امر بهائی ملائکه مفاهیمی مستعار است) ذاتاً متوجه به خیر است و نه مانند اشیاء مادی محکوم در محدودیت مادی است. (۶۸) حضرت عبدالبهاء به تفصیل در این خصوص تأکید فرموده اند. بفرموده حضرت مولی‌الوری انسان در نهایت شب و بدایت روز قرار دارد. (۶۹) در لوح تفسیر کنت کنز حضرت عبدالبهاء انسان را بر همین اساس تعریف میفرمایند. بفرموده مبارک: "انسان مطلع الفجر است" (این بیان مبارک را نگارنده اول بار از استاد شجاع و شهید لله کمال‌الدین بخت آور افتخار استماع داشت.) اما نتیجه نظری و اجتماعی فلسفه بهائی در مورد انسان با نتایج مکتب رومانتيك کاملاً متناقض میگردد. نظر به اختصار این

مقال به مقایسه‌ای اجمالی اکتفا میشود.

اول آنکه بعکس مکتب رومانتیک که عقل انسان را در تصمیم‌گیری و شناسائی نفی نموده و صرفاً آنچه را که موجود و معهود است صحیح تلقی مینماید در فلسفه بهائی اعتبار خرد انسانی تا بحدی است که شارع بهائی از ضرورت تطابق دین و علم و عقل سخن گفته و تحرری حقیقت را بر هر فرد انسان مستقلاً بدون حبّ و بغض واجب دانسته است. (۷۰) انصاف که احبّ اشیاء در نزد شارع بهائی است بالمآل تفاوت در مورد مسائل به اتکاء داوری هشیاران و مستقل فردی بدون انعکاس تعصبات قومی و نژادی و فرهنگی و مذهبی است. (۷۱) دوم آنکه بر خلاف پرستش سنت و عادات معهود فرهنگی در مکتب رومانتیک امر بهائی اساساً مدعی ورشکستگی سنن و انظمه فرهنگی و اجتماعی و مذهبی و سیاسی گذشته و حال بوده و از ضرورت فرهنگی بدیع و اصولی حدیث سخن میگوید. بخلاف سنت‌گرایی کورکورانه رومانتیک امر بهائی ضرورت ترك تعصبات و تحرری حقیقت را اعلان مینماید. سوم آنکه برعکس ارتجاع رومانتیک به گذشته، امر بهائی به تحقق و تأسیس نظامی بدیع که ناسخ و نافی گذشته است متوجه میباشد. لازم به توجه است که دیانت بهائی همانند مکتب رومانتیک به تحول تاریخی معتقد است معهذا از همین اصل مشترك نتیجه‌ای کاملاً متضاد با مکتب رومانتیک استنتاج مینماید. بنظر مکتب رومانتیک هرگونه ارزش و قاعده اجتماعی باید در تطابق با مرحله رشد و تکامل تاریخی بوده و لذا اگر مطابق نباشد ناپود خواهد شد. اما نهضت رومانتیک از این اصل درست با مسخی نظری نتیجه میگیرد که در نتیجه هرآنچه که هم اکنون وجود دارد صحیح و درست است. حال آنکه امر بهائی معتقد است که تحول و تکامل

قانون هستی انسان و اجتماع است. در نتیجه بجای آنکه هرآنچه را که هست تصدیق نماید به بررسی مقتضیات زمان و مکان پرداخته و لذا قواعد و مشروعاتی را که هم اکنون وجود داشته اما مطابق با مقتضیات عتیقه گذشته بوده و لذا اکنون در تضاد با تکامل تاریخی بوده و مانع رشد و ظهور قوای فرهنگی میباشد را به انتقاد گرفته و آنها را نفی مینماید. در نتیجه از نظر امر بهائی قانون تاریخ و تحول و تکامل به آن معنی است که باید به تضاد میان آداب عتیقه و شرایط تکاملی اجتماع و فرهنگ در جامعه کنونی توجه کرده و لذا بجای دفاع از سنن عتیقه که مانع ظهور قوای خلاقه انسانی و نافی تکامل تاریخی است به تغییر جامعه و ایجاد نظمی پدید که متناسب با تحول تاریخی و تکامل اجتماعی است همت گمارد. اگر سنت‌گرائی مکتب رومانتیک فعلیت مییافت هرگز تغییر و تحولی در تاریخ و جامعه امکان‌پذیر نمیبود. میبینیم که مکتب رومانتیک اگرچه به تاریخی بودن انسان و جامعه تأکید مینماید معهذا همانند مگل و مارکس که مکتب رومانتیک را تا حدی دنبال نمودند از پایان تاریخ سخن میگویند. امر بهائی تاریخ را متحول دانسته و رسالت خود را ایجاد نظمی میداند که شالوده و امکان عینی آن توسط ساخت تحول اجتماعی تاریخ در این دور عملاً میسر و مهتد گردیده است. چهارم آنکه بعکس مکتب رومانتیک که دمکراسی و برابری انسانها را نفی نموده و از حکومت استبدادی و مطلقه دفاع مینماید امر بهائی بر آزادی و برابری نوع انسان تأکید نموده و تا به آنجا پیش میرود که حتی تصمیم‌گیری اداری در جامعه بهائی را مبتنی بر اصل مشورت و انتخابات عمومی و سری و آزاد مینماید: لازم به تذکر است که این تأکید بر برابری انسانها که در ضمن به

نفی آخوند و کشیش و امثالهم منجر میگردد معلول اعتقاد بنیادی و قاطع بهائی به مقام انسان است. انسان در امر بهائی نه تنها عالم صغیر بلکه عالم اکبر تلقی شده است. طبیعتاً فلسفه بهائی با تأکید به جنبه قدسی انسان تا به آن حد مقام انسان را متعالی می‌شمارد که انسان را طلسم اقوام و پتبع حدیث قدسی سرّ خدا تعریف مینماید. (۷۲) اما از آنجا که در همه انسانها آیت رحمن ظاهر و متجلی است و همه افراد بشری ممتاز به روح و عنصر ملکوتی میباشند ناگزیر انسان باعتبار ماهیت انسانیش مقدس و فحیم مسمور میگردد. اینجا است که فلسفه بهائی در خصوص انسان نمیتواند با تحقیر و خفت هیچ فرد انسانی موافقت نماید. اینجا است که حضرت بهاءالله از وحدت مقام انسانها سخن میفرمایند. (۷۳) حضرت بهاءالله مقام انسان را تا بدان حد متعالی میدانند که تعظیم و سجود هر انسانی را در مقابل هر انسان دیگر و نیز حتی در مقابل هیکل ظهور تحریم فرموده‌اند. (۷۴) حرمت دست‌پوسی در کتاب اقدس منحصرأ دستوری بهداشتی نبوده بلکه اساساً سمبلی از نفی سلطه انسان بر انسان و انقیاد انسان بتوسط انسان است. عظمت مقام انسان باعتبار جنبه لاهوتی انسان به نفی تحکم و قهر و استبداد میانجامد. حضرت ولی‌امرالله موکّد فرموده‌اند که بر طبق امر بهائی حتی اعتقادات وجدانی نیز نباید منشاء اختلاف و تبعیض حقوق انسان مابین افراد بشود. (۷۵) بعبارت دیگر امر بهائی اولین فلسفه مذهبی است که نمیخواهد خود را آریستوکراسی برگزیدگان تعریف نموده و غیرمؤمنین را از حقوق مختلف اجتماعی و سیاسی محروم نماید. جالب توجه است که این تأکید به وحدت انسانها را جمالبارک در عین تأکید بر عظمت انسان، بر افتخار و احتیاج و محدودیت

انسان نیز مبتنی فرموده‌اند چنانکه به لطافت و صراحت در کلمات مکتونه میفرمایند:

"هل عرفتم لم خلقناکم من تراب واحد. لثلاً یفتخر احد علی احد و تفکروا فی کلّ حین فی خلق انفسکم. اذاً ینبغی کما خلقناکم من شیء واحد ان تکونوا کنفس واحدہ بحیث تمشون علی رجل واحدہ و تأکلون من قم واحد و تسکنون فی ارض واحدہ حتی تظهر من کینوناتکم و اعمالکم و افعالکم آیات التوحید و جواهر التجرید." (۷۶)

پنجم آنکه بخلاف مکتب رومانستیک که از ضرورت وحدت و یکسانی فرهنگ ملی سخن گفته و هرگونه تفاوت فرهنگی و عقیدتی را سرکوب مینماید فلسفه بهائی بر اصل وحدت در کثرت مبتنی است. امر بهائی نه تنها تحکیم عقائد پردیگران را نفی مینماید بلکه در تنوع فرهنگی زیبایی، کمال و حیات را مییابد. لازم بتذکر نیست که از نظر امر بهائی فرهنگ فائق یک جامعه میتواند کاملاً سرکوبگر و پوشالی بوده و مانع تکامل انسان و جامعه باشد. بهمین جهت دفاع از یک نظام فرهنگی نظر به آنکه فرهنگ اکثریت است از حیطة اخلاق و فلسفه بهائی بالمره خارج است بالعکس امر بهائی از ابتدا به حکم یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید مشروعیت انظمه فرهنگی گذشته را نفی کرده و فرهنگی جدید با معاہیر انقلابی جدید تأسیس نمود. خواننده به یاد میآورد که در مجلس ولیعهد علمای طراز اول ایران به کسی که مدعی قائمیت و مظهریت بود اشکال گرفتند که در تکلم خویش قواعد زبان عرب را آنچنانکه مرسوم ایشان است رعایت ننمود. پلاہت این "علماء" پیش از این دلیل نمیخواهد. مقام مظهریت مقام طرد سنت و آداب و رسوم و قواعد قوم بوده و مقام خلق نظم بدیع، قواعد جدید



و رسوم حدیث است. پیامبر نیروی انقلابی است که فرهنگ گذشته را نفی کرده و فرهنگی جدید تأسیس مینماید زبان سمبل و حامل و انعکاس فرهنگ است. بهمین جهت است که تحول فرهنگی همواره تحول در زبان نیز میباشد. حضرت ربّ اعلی آن زمان که در کاربرد زبان قواعد قوم را رعایت ننموده و مشروعیت زبان و قواعد جدید را نه به سنت قبل بلکه بر اراده و نیروی خلاق خویش مؤسس و مهتبی نمود اعلان ظهور فرهنگی بدیع را فرمود. "یفعل مایشاء و یحکم مایرید" بمعنای عدم ارتباط فرامین و قوانین روحانی با مقتضیات زمان و مکان نیست بالعکس پزشك دانا درمان را به حسب درد جهان افاضه مینماید. مع الوصف مقام نبوت و مظهریت مقام نسخ و طغیان بر علیه سنت و قواعد مرسوم است. بدین ترتیب است که با ملاکها و قواعد سنن قبل نمیتوان و نباید فرامین نظم بدیع را مورد سنجش قرار داد. (۷۷) زندگی را باید با زندگی آزمون نمود. زندگی را نمیتوان با مرگ میزبان ساخت. و بالاخره ششم آنکه بعکس مکتب رومانتيك که از ناسیونالیسم افراطی دفاع نموده و استثمار دیگر جوامع را مجاز میشمرد امر بهائی از وحدت عالم انسانی و ضرورت صلح عمومی و ایجاد مدنیته جهانی سخن میگوید. كودك بهائی از ابتدا به حفظ این بیان مبارك حضرت بهاءالله میپردازد که:

"ای اهل عالم سراپرده یگانگی بلند شد بچشم بیگانگان یکدیگر را مبینید همه بار یکدارید و برگ یک شاخسار". (۷۸)

## نتیجه

اکنون که نظریات راسیونالیستی و رومانیتیک انسان را مورد بررسی قرار داده و تضاد فلسفهٔ بهائی را با هریک از دو نظریه پژوهش نمودیم میتوانیم تصویر کلی امر بهائی را از انسان مطالعه کنیم. چنانکه واضح شد امر بهائی انسان را اساساً موجودی تاریخی میبیند و از این جهت نافی راسیونالیزم و مشابه مکتب رومانیتیک است. اما بعکس مکتب رومانیتیک و همانند مکتب راسیونالیزم قرن هجدهم از ضرورت تغییر و تحول جامعه و ایجاد جامعه‌ای نوین که مبتنی بر طرد سنتها و رسوم جاهلیهٔ ماضیه است دفاع مینماید بهمین ترتیب بعکس راسیونالیزم و همانند مکتب رومانیتیک انسان را موجودی خلاق و معنوی میبیند. در عین حال امر بهائی با هر دو نظریه مخالف است چه که هر دو نظریه انسان را مجبور محض تلقی نمودند. راسیونالیزم رفتار انسان را معلول جبر محیط دانسته و مکتب رومانیتیک انسان را محصول منفعل فرهنگ ملی تلقی نمود ولی از نظر امر بهائی انسان و جامعه و محیط زیست دارای تفاعل و تعامل بوده و همگی در حال تحول و تکامل میباشند. اما این تحول تاریخی همواره محصول این تعامل متقابل متداوم مستمر است و لذا انسان در عین محدودیت و جبر، خلاق و آزاد و فعال نیز میباشد. نتیجتاً اگرچه انسان مشمول نظم و روابط ضروریه بوده معهذا بالمآل بعنوان سرّ الهی عوامل غیرقابل پیش‌بینی را هم دارا میباشد. در نتیجه گرچه الگوهای کلی را در رفتار انسان و جامعه میتوان مشاهده نمود اما نمیتوان از قوانین لن یتغیّر آهین در حیطهٔ انسان و تاریخ و جامعه سخن گفت. بهمچنین امر بهائی با راسیونالیزم و مکتب رومانیتیک هر دو

اختلاف نظر دارد چرا که راسیونالیزم انسان را صرفاً موجودی عقلانی دانسته در حالیکه رومانسیزم آدمی را صرفاً موجودی فرهنگی و متوجه به ارزشها و ایده‌آلها مییابد. بالعکس بنظر امر بهائی انسان دارای جنبه‌ای دوگانه بوده و لذا جامعه و انسان محصول تفاعل و تکامل عوامل اقتصادی و محیطی با عوامل روحانی و فرهنگی و اخلاقی میباشد. چنانکه ملاحظه شد فلسفه راسیونالیستی متأثر از فقه المعرفتی است که هدف غائی آن کنترل انسان و تسلط انسان بر انسان است و بهمین جهت بود که روح و عنصر ملکوتی از حیطه مکالمات و پژوهش و تعاریف راسیونالیزم محذوف گردید. شارع بهائی که هدفش بلوغ عالم است بصورتی که نیاز و وسواس به تسلط و کنترل انسان توسط انسان زائل شود علامت اصلی بلوغ عالم را "سلطنت بماند و احدی اقبال نکند" اعلان میفرماید (۷۹) بعبارت دیگر ایده‌آل‌های بهائی نه تنها انقیاد دیگران نبوده و نیست بلکه حتی مساوات هم نیست چنانکه حضرت عبداله‌بهاء ایده‌آل فرهنگی و اخلاقی امر بهائی را مواسات یعنی ترجیح دیگری بر خود متذکر شده‌اند. (۸۰) این اصل در آثار بهائی آنچنان اساسی است که جمال‌بارک حتی در حیطه بحث نظری نیز از هرگونه اهتمام به غلبه و سلطه و قهر اظهار انزجار فرموده‌اند. بفرموده لطیف مبارک در کلمات مکتوبه:

"ای پسر خاک، پرامتی میگویم غافلترین عباد کسی است که در قول مجادله نماید و بر برادر خود تفوق جوید، بگو ای برادران باعمال خود را بیارائید نه باقوال". (۸۱) خواننده میتواند انعکاس این ارزش بهائی را در سخنرانی فیلسوف شهیر بهائی علیمراد داودی "چرا جواب نمیگوئیم؟" با دقت ملاحظه نماید. اما بهمین جهت است که در حیطه تعریف و پژوهش بهائی از انسان، عنصر ملکوتی، جوهر

روحانی، و به يك كلام سرّ الهی نیز وارد میشود. انسان بعنوان سرّ خدا مستعلی از منطبق محاسبه و پیش‌بینی و مشاهده و آزمایش و اندازه‌گیری است. اما امر بهائی بخلاف مکتب رومانتیک که پنحوی یکجانبه به جنبه روحانی انسان اشاره نموده، به دفاع از استبداد و نفی برابری انسانها و ضرورت سرکوب فرهنگهای متنوع و کنترل و تحکّم سنتها و آداب عتیقه منجر نمیشود. تأکید به جوهر روحانی انسان در فلسفه بهائی تأکید به آزادسازی انسان و ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر عشق و مشورت و ایمان است. نظم بهائی را با آزادی تضادی نیست. طبیعتاً آثار بهائی مملوّ از توصیف انسان باعتبار جنبه ملکوتی و نیز باعتبار جنبه دوگانه اوست. در این مختصر فرصتی برای تشریح جزئیات عرفان بهائی در خصوص انسان و معنی انسان در هستی نیست. از جمله این اصول بهائی در خصوص انسان میتوان به مفهوم سلوک چهار وادی و هفت وادی، فضايل هفتگانه‌ای که باید انسان در این دنیا کسب نماید تا آنکه آماده برای تکامل در عالم بعد باشد (حضرت عبدالبهاء)، تأثیر دعا و مناجات در حیات روحانی انسان، مفهوم بقای روح و ادامه اصل تاریخی انسان حتی در حیطه عوالم بعد (عوالم لایتنامی)، تفکیک روح ایمانی و انسانی، تفکیک و رابطه عقل، روح و جسم (حضرت عبدالبهاء) انواع نفس و مراتب آن، لزوم خودشناسی، محاسبه نفس و تأکید بر ضرورت آگاهی از مرگ، نفی معجزه و جادو و ضرورت جهت‌گیری مبتنی بر قوانین کلی به هستی، ارتباط فطرت، توارث و محیط در تشکیل شخصیت انسان و ارتباط مفاهیم عقلانیت، حریت (کتاب اقدس) و مشورت اشاره نمود.

توضیحات، مراجع و مأخذ

- 1 - POSITIVISM
- 2 - SAINT-SIMON
- 3 - COMTE
- 4 - DURKHEIM
- 5 - AYER, A.J. LANGUAGE, TRUTH AND LOGIC.
- 6 - EPISTEMOLOGY
- 7 - DESCARTES
- 8 - HELVETIUS
- 9 - HOLBACH
- 10- CONDILLAC
- 11- DIDEROT
- 12- CASSIER, E. THE PHILOSOPHY OF ENLIGHTENMENT. 1951 NJ, PRINCETON UNIVERSITY PRESS.
- 13- POSITIVEVISM
- 14- BACON
- 15- COMT, AUGUST. POSITIVE PHILOSOPHY. 1853, LONDON, BELL.
- 16- KANT, I. CRITIQUE OF PURE REASON. 1950, NEW YORK, HUMANITIES.
- 17- SCHELER, MAX. THE PROBLEM OF A SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE, 1980, LONDON, RKP.
- 18- JAMES, W. ESSAYS IN PRAGMATISM. 1948, NEW YORK HAFNER.
- 19- HABERMAS, J. KNOWLEDGE AND HUMAN

- INTERESTS. 1971 BOSTON, BEACON PRESS.
- 20- MARX, K. CAPITAL. 1936, NEW YORK MODERN LIBRARY. THREE VOLS.
- 21- WEBER, M. ECONOMY AND SOCIETY. 1968 NEW YORK, BEDMINSTER PRESS. THREE VOLS.
- 22- FOUCAULT, M. DISCIPLINE AND PUNISH. 1977 NEW YORK, VINTAGE.
- 23- BOURDIEU, P. OUTLINE OF A THEORY OF PRACTICE. 1977, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- 24- BENTHAM, J. AN INTRODUCTION TO THE PRINCIPLES OF MORALS AND LEGISLATION. 1989, LONDON, METHUEN
- 25- UTILITARIANISM
- 26- UTOPIA
- 27- POPPER, K. OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES. 1950, NJ. PRINCETON UNIVERSITY PRESS.
- 28- PSYCHE

۲۹- حضرت بهاء الله در کتاب اقدس میفرمایند: "قد اضطرب النظم من هذا النظم الاعظم و اختلف الترتيب بهذا البديع الذی ما شهدت عين الابداع شبهه."

۳۰- جمال مبارک در ارتباط با اظهار امر خویش میفرمایند: "این پند بندها بکسلد و سلسله جنون عشق را بچنیاند قفس بشکند و چون طیر روحی قصد آشیان قدس کند." (مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر. ۱۳۲۸ ه. ق. ص. ۲۲۶)

۳۱- حضرت بهاء الله میفرمایند: "امروز روزی است بزرگ و مبارک. آنچه در انسان مستور بوده امروز ظاهر شده و

میشود. مقام انسان بزرگ است اگر بحق و راستی تمسک  
نماید و بر امر ثابت و راسخ باشد."

32- HEGEL, MARX.

33- HERMENEUTICS.

34- HEIDEGGAR, GADAMER, RECOEUR.

۲۵- حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "شجره حضرت آدم مقام  
بلوغ عالم است. حضرت آدم خواستند که بلوغ عالم در آن  
عهد جلوه نماید سبب تأخر شد چنانکه پدر مهربان خواهد که  
طفل شیرخوار از لطف غذاهای گوارا تناول نماید لکن معده  
شیرخوار منم نتواند و نتیجه بر عکس پخش و از غذاهای  
اصلی نیز باز ماند." (امر و خلق. جلد اول و دوم تدوین  
فاضل مازندرانی. نشر سوم، لجنه نشر آثار امری پلسان فارسی  
و عربی، لانگنهاین، آلمان غربی ۱۶۱ بدیع، جلد دوم ص.  
۱۵۴)

و نیز حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "فمنع آدم علیه السلام  
لیس منع تشریعی تحریمی آنها هو منع وجودی کمنع الجنین  
عن شئون البالغ الرشید... فآدم احب و تمنى ظهور الکلمات  
الالهیه و الشئون الرحمانیه الّتی ظهورها منوطه بظهور سید  
الوجود فخطوب بخطاب وجودی ان هذا الامر ممتنع الحصول  
مستحیل الوقوع کامتناع ظهور الفضل و الرشید للجنة فی بطون  
الارحام." (امر و خلق جلد اول و دوم، جلد دوم ص. ۱۵۲)

36- POPPER, KARL R. 1950.

37- MARCUSE, HERBERT. REASON AND  
REVOLUTION. 1968, BOSTON, BEACON PRESS.

۲۸- حضرت بهاء الله میفرمایند: "رگ جهان در دست پزشک  
دانا است درد را میبیند و پدائشی درمان میکند. هر روز را  
رازی است و هر سر را آوازی درد امروز را درمانی و فردا

را درمان دیگری. امروز را نگران باشید و سخن از امروز  
رانید. (مجموعه الواح مبارکه، چاپ مصر ص. ۲۶۱)

### 39- INTERACTIONS.

۴۰- این نظریه "قانون طبیعی" در فلسفه اسلامی نیز به شکل  
دیگری فائق میباشد. فارابی، ابن سینا، غزالی و ابن رشد  
همگی تقسیم کار در جامعه و طبقه بندی اجتماعی را اصلی  
"طبیعی" دانسته و ناپرابری اجتماعی را حاصل طبیعی چهل  
توده و عقل نخبگان میدانند.

۴۱- حضرت بهاء الله میفرمایند: "چون در هر شیئی حکم کل  
شیئی مشاهده میشود این است که هر واحد حکم کل شیئی جاری  
شده و این است سر آنچه به مظهر نفس من قبل الهام شده  
"من احیی نفساً کأنما احیی الناس جمیعاً" چون در یک نفس  
جمیع آنچه در عالم است موجود لذا میفرماید اگر نفسی نفسی  
را حیات دهد مثل آن است که جمیع ناس را حیات بخشیده  
و اگر نفسی نفسی را قتل نماید مثل آن است که جمیع عالم  
را قتل نموده." (مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر ص.  
۱۸۲-۱۸۴)

و نیز حضرت عبدالهیه میفرمایند: "هر ذره کمالات جمیع را  
دارد ولذا الكل فی الكل و هر ذره عالمی صغیر میباشد."  
(امر و خلق جلد اول ص. ۱۵۱)

42- SHOGHI EFFENDI, THE WORLD ORDER OF  
BAHA'U'LLAH. BAHA'I PUBLISHING TRUST,  
WILMETTE ILL. 1938. PP. 42-43.

### 43- MONTESQUIEU.

۴۴- حضرت عبدالهیه میفرمایند: "شریعت روابط ضروریه  
است که منبعث از حقائق کائنات است." (مفاوضات عبدالهیه  
چاپ مصر ۱۲۲۹ ه. ق. قاهره ص. ۱۱۲)



تعریف منتسکیو از قانون را در آغاز کتاب روح القوانین  
میتوان یافت.

MONTESQUIEU, CHARLES BARONDE. THE SPIRIT  
OF LAWS., CINCINNATI, ROBERT CLARKE, P. 1.

45- MONARCHY.

46- SHOGHI EFFENDI, THE PROMISED DAY IS  
COME, BAHA'I PUBLISHING TRUST, WILMETTE IL.,  
1941 P. 71.

47- COLERIDGE.

48- COLERIDGE, SAMUEL T. PHILOSOPHICAL  
LECTURES. 1949 LONDON, PILOT PRESS.

49- NIHILISM.

50- NIETZSCHE.

51- UTILITARIANISM.

52- RATIONAL.

53- LIBERALISM.

54- ADAM SMITH.

55- SPENCER, HERBERT. PROPER SPHERE OF  
GOVERNMENT. 1843, LONDON, W. BRITAIN.

۵۶- حضرت بهاء الله میفرمایند: "یا ابن البشر هیکل الوجود  
عرشی نطقه عن کل شیءٍ لامتوائی به و استقراری علیه."  
و نیز میفرمایند: "یا ابن الوجود فوآدک منزلی قدسه لنزولی  
و روحک منظری طهرها نظهوری." (مجموعه الواح مبارکه چاپ  
مصر ص. ۲۹)

۵۷- حضرت بهاء الله میفرمایند: "انسان را پمناپه معدن که  
دارای احجار کریمه است مشاهده نما بتربیت جواهر آن به  
عرصه شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد." (مجموعه

الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، لجنه نشر آثار امری پلسان فارسی و عربی، لانگنهاین آلمان غربی، نشر اول ۱۳۸ هجری قمری (۱۹۶۰)

۵۸- جمال مبارك میفرمایند: "بلی در وجود آیتی موجود و آن انسان را از آنچه شایسته ولایت نیست منع مینماید و حراست میفرماید و نام آنرا حیا گذارده‌اند و لکن این فقره مخصوص است به معدودی کلّ دارای این مقام نبوده و نیستند." (مجموعه الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، ص. ۲۴)

۵۹- حضرت بهاءالله میفرمایند: "خیمه نظم عالم به دو ستون قائم و پرپا مجازات و مکافات." (مجموعه الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، ص. ۹۸)

۶۰- حضرت بهاءالله در کتاب اقدس میفرمایند: "اعملوا حدودی حیا لجمالی"

۶۱- حضرت بهاءالله میفرمایند: "ای اغنیای ارض فقرا امانت منند در میان شما پس امانت مرا درست حفظ نمائید و به راحت نفس خود تمام نپردازید." (مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر ص. ۲۸۹)

۶۲- پیام ملکوت تألیف عبدالحمید اشراق خاوری، مؤسسه مطبوعات امری هندوستان ۱۹۸۵ ص. ۱۲۵-۱۳۸.

۶۳- حضرت بهاءالله میفرمایند: "یا حزب الله به خود مشغول نباشید در فکر اصلاح عالم و تهذیب امم باشید. اصلاح عالم از اعمال طیبه و اخلاق راضیه مرضیه بوده." (امر و خلق جلد سوم ص. ۲۰۲)

64- EXPRESSION.

65- TRADITION.

66- SCHLEGEL.

۶۸- حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "اگر در انسان قوای رحمانیه که عین کمال است بر قوای شیطانیه که عین نقص است غالب شود اشرف موجودات است و اما اگر قوای شیطانیه بر قوای رحمانیه غالب شود انسان اسفل موجودات است." (امر و خلق جلد دوم ص. ۲۴-۲۵)

۶۹- حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "مقام انسان نهایت شب است و بدایت روز یعنی جامع مراتب نقص است و حائز مراتب کمال جنبه حیوانیت دارد و جنبه ملکیت." امر و خلق جلد اول ص. ۲۱۴)

۷۰- جمال مبارک میفرمایند: "انسان چون بمقام بلوغ فاشز شد باید تفحص نماید و متوکلاً علی الله و مقدساً عن الحب و البغض در امری که عباد به آن متمسکند تفکر کند و به سمع و بصر خود بشنود و ببیند." (مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر ص. ۱۷-۱۸)

۷۱- حضرت بهاء الله میفرمایند: "یا ابن الروح احب الاشياء عندی الانصاف لا ترغب عنه ان تکن الی راعباً و لا تغفل منه لتکون لی امیناً و انت توفق بذلك ان تشاهد الاشياء بعینک لا بعین العیاد و تعرفها بمعرفتک لا بمعرفه احد فی البلاد." (مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر ص. ۱۷-۱۸)

۷۲- حضرت بهاء الله میفرمایند: "انسان فهرست اعظم و طلسم اقوم است فهرستی که در او مثال کلّ ما خلق فی الارض و السماء موجود. روح چون از تقيّدات عرضیه و شئونات ترابیه فارغ شود جمیع مراتب را سیر نماید هر چه فراغتش بیشتر سیرش تندتر و ثابت تر و صادق تر. اگر گفته شود که هیکل انسانی در مقامی ملکوت است هذا حق لا ریب

فیه چه که مثال کلّ در او موجود و مشهود اگرچه بعضی او را عالم اصغر نامیده‌اند و لکن نشهد بانه عالم کبیر. " (امر و خلق جلد اول ص. ۲۴۲-۲۴۳)

۷۲- جمال مبارک میفرمایند: "از جمله اتحاد مقام است و او است سبب قیام امر و ارتفاع آن مابین عباد پرتری و بهتری که بمیان آمد عالم خراب شد و ویران مشاهده گشت... پلی انسان عزیز است چه که در کلّ آیه حقّ موجود و لکن خود را اعلم و ارجح و افضل و اتقی و ارفع دیدن خطائی است کبیر. " (ادعیه حضرت محبوب چاپ مصر ۱۳۲۹ ه. ق. ص. ۲۹۶-۲۹۷)

۷۴- حضرت بهاءالله میفرمایند: "قد حرمّ علیکم تقبیل و السجود و الانطراح و الانحناء... انّ السجود ینبغی لمن لا یرف و لا یری انه ممن شهد له الکتاب المبین لیس لاحد ان یسجد... لیس لاحد ان یتذلّل عند نفس هذا حکم الله اذ استوی علی العرش... انه یمنعکم عن الانحناء والانطراح علی قدمی و اقدام غیری." (امر و خلق جلد سوم ص. ۴۲۹-۴۳۰)

۷۵- حضرت ولی امرالله میفرمایند: "حقوق مدنیّه و معاملات ظامره تعلقی به دیانت و اعتقاد باطنی انسان نداشته و ندارد. افراد در هیأت اجتماعیّه چه از موحدین و چه از مشرکین کلّ در این مقام یکسانند." (مائده آسمانی تألیف عبدالحمید اشراق خاوری جلد ششم مؤسسه مطبوعات امری ایران ۱۳۸ بدیع ص. ۱۵)

۷۶- مجموعه الواح حضرت بهاءالله چاپ مصر ص. ۳۱.

۷۷- حضرت بهاءالله در کتاب اقدس میفرمایند: "قل یا معشر العلما لا تزونا کتاب الله بما عندکم من القواعد و العلوم انه لتقسّاس الحقّ بین الخلق قد یوزن ما عند الامم بهذا القسّاس

الاعظم و انه لنفسه ان انتم تعلمون.

۷۸- مجموعه الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، ص. ۹۸.

۷۹- حضرت بهاءالله میفرمایند: "از جمله علامت بلوغ دنیا آن است که نفسی تحمل امر سلطنت ننماید. سلطنت بماند و احدی اقبال نکند که وحده تحمل آن نماید. آن ایام ایام ظهور عقل است مابین بریه." (مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر ص. ۱۲۵)

۸۰- حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "و از جمله تعالیم حضرت بهاءالله مواسات بین بشر است و این مواسات اعظم از مساوات است و آن این است که انسان خود را بر دیگری ترجیح ندهد بلکه جان و مال فدای دیگران کند اما نه بعنف و جبر که این قانون گردد." (امر و خلق جلد سوم ص. ۲۵۷)

۸۱- ادعیه حضرت محبوب ص. ۴۲۴.

## دکتر فادر سعیدی

متولد اول فروردین ۱۳۲۴ شمسی (۱۹۵۵ میلادی) در  
تهران.

لیسانس (۱۹۷۷ میلادی) و فوق‌لیسانس اقتصاد از  
دانشگاه پهلوی شیراز (۱۹۷۹ میلادی)

ورود به امریکا در سال ۱۹۷۹ میلادی

دکترای جامعه‌شناسی از دانشگاه ویسکانسین در مدیسون

University of Wisconsin - Madison

در سال ۱۹۸۲ میلادی

تدریس جامعه‌شناسی در:

دانشگاه ویرجینیا (Virginia) ۱۹۸۴ میلادی

دانشگاه لس آنجلس (UCLA) ۱۹۸۵ میلادی

دانشگاه واندربیلت (Vanderbilt) ۱۹۸۶ میلادی

کارلتون کالج از ۱۹۸۶ میلادی پیوسته به سمت

Assistant Professor جامعه‌شناسی

حوزه‌های تدریس:

نظریه اجتماعی، فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی دین، رده‌بندی

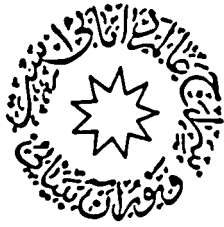
اجتماعی و غیره

موضوع فعلی تحقیق و نگارش:

تأثیر روشنگری و نهضت رومانتيك بر نظریه اجتماعی و

فلسفه سیاسی متأخر.





## BAHÁ'Í STUDIES

No. 4

### BAHÁ'Í PERSPECTIVE OF MAN

By

Nader Saiedi (Ph.D.)

All rights reserved  
Kalima't 148 B.E. - July 1991  
Persian Institute for Bahá'í Studies  
P.O. Box 65600 Dundas Ontario, L9H 6Y6 Canada