



مطالعة معارف بهائی

شماره ۸

مظهریت

شالوده الهیات بهائی

نوشته دکتر نادر سعیدی

۱۵۱ بدیع - ۱۹۹۵ میلادی

ISBN 1 - 896193 - 08-0

مؤسسه معارف بهائی

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

در باره مؤلف

دکتر نادر سعیدی در اوّل فروردین ۱۳۳۴ شمسی (۱۹۵۵ میلادی) در طهران متولّد شد. در سال ۱۹۷۷ لیسانس و ۱۹۷۹ فوق لیسانس خود را در اقتصاد از دانشگاه پهلوی شیراز دریافت داشت. سپس راهی امریکا شد و دکترای جامعه‌شناسی خود را در سال ۱۹۸۳ از دانشگاه ویسکانسین در مدیسون بدست آورد.

دکتر نادر سعیدی پس از فراغ از تحصیل به تدریس در دانشگاه‌های ویرجینیا، لس‌انجلس (UCLA)، واندربیلت و کارلتون کالج و تحقیق و نگارش در مسائل فلسفی و علمی بخصوص در مواضع امری و ایراد نطق و خطابه در مجامع علمی پرداخت.

رساله حاضر سومین اثری است که مؤسسه معارف بهائی موفق گردیده است که از این دانشمند دانش‌پژوه چاپ و منتشر نماید. دو اثر قبلی مؤلف، «عقل و دین و جامعه در اندیشه بهائی» و «انسان در عرفان بهائی» دقت نظر و بدعیت تحقیق وی را نشان میدهد و در اثر اخیر، «مظهریت، شالوده الهیات بهائی» خواننده میتواند یکی از مسائل مهمّ بل مهمترین موضوع اعتقادی امر بهائی را که با دقتی بی‌نظیر تشریح و تحلیل گردیده است مطالعه نماید.

مؤسسه معارف بهائی

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>موضوع</u>
۱	پیشگفتار
۳	مقدمه
	بخش اول - بحث المعرفة بهائی
۵	جمع دو اصل همگونی و دگرگونی
۷	۱ - منطق همگونی
۱۲	۲ - منطق دگرگونی
۱۶	۳ - امر بهائی و منطق همگونی (تشابه)
۲۵	۴ - امر بهائی و منطق دگرگونی (تاریخ)
۳۰	۵ - وحدت همگونی و دگرگونی در منطق بهائی
	بخش دوم - هستی و مراتب آن
۳۲	
	بخش سوم - تعریف روحانی انسان،
۵۹	جمع استعلاء و تاریخ
۸۳	بخش چهارم - مظهریت
۸۶	الف - مظهریت و توحید
۹۹	ب - مظهریت و معاد
۱۱۴	۱ - عصارة حکمت
۱۱۵	۲ - قول قائم و فرار نقباء و نجباء
۱۱۶	۳ - لقاء الله
۱۱۶	۴ - خود شناسی
۱۱۷	۵ - چهار وادی
۱۲۰	فهرست اعلام
۱۲۵	یادداشت ها

پیشگفتار

موضوع این کتاب حکمت و الهیات در آئین بهائی است. حکمت علم به حقائق اشیاء بقدر طاقت و توانائی ذهن آدمی است. اما حکمت در اوج خود حکمت الهی است که موضوع اصلی آن الهیات است. الهیات معطوف به معرفت خداست. حکمت و الهیات هردو بالمآل به مسأله وجود بمعنای اعم و کلی آن توجه می کنند. بدین ترتیب بحث حکمت الهی، بخشی است در خصوص امکان شناسائی، بحث المعرفه، مراتب وجود، الوهیت، انسان و مظهریت. این کتاب نیز به همین ترتیب تقسیم بندی شده است. بخش اول در باره بحث المعرفه و امکان و مقولات شناسائی است. بخش دوم به بحث در مورد وجود و مراتب آن می پردازد. سومین بخش معطوف به مسأله انسان و ماهیت اوست. و بالاخره چهارمین بخش کتاب مظهریت را بررسی می کند.

آنچه که خواننده را در آغاز ممکن است حیران کند فقدان بخش مستقلی در خصوص الوهیت در این کتاب است. اما این امر عمداً صورت گرفته است. این سؤال در واقع شکل دیگری از یک سؤال کلی است بدین ترتیب که چگونه است که اهل بهاء غایت وجود انسان را عرفان حق می دانند و در عین حال معرفت خداوند را ناممکن می شمارند. پاسخ به این پرسش را باید در مهمتترین و اساسی ترین اصل فلسفی و جهان بینی بهائی جستجو نمود. این اصل اصل مظهریت است. از نظر اهل بهاء مهمتترین مقوله فلسفه و حکمت و الهیات مقوله وساطت و سمبلیزم و باییت است. همه اینها در مفهوم مظهریت خلاصه می شود. دیانت بهائی مظهریت را مقام اتحاد غیب و شهود می داند و تنها راه شناسائی و تجربه غیب الغیوب را وساطت مظاهر امر او در عالم خلق می شمارد. مظهریت زبان و راز و کنایه و واسطه ای از عالم غیب است. بدین ترتیب اگرچه وجود در اندیشه بهائی جز فیض الهی نیست و لذا

همه چیز تجلی خداست اما شناسائی خداوند نیازمند شناسائی مشارق وحی و مطالع امر اوست. بنابراین هرگونه بحثی در امر بهائی در واقع بحث الهیات است چرا که وجود چیزی جز فیض حق و انعکاس اسماء و صفات او نیست. در عین حال شناسائی خداوند از شناسائی تجلیات او در عالم خلق و خصوصاً مظاهر امر الهی انفکاک ناپذیر است. این است که در تمامی فصول این کتاب بحث اصلی در مورد خداست اما تأکید امر بهائی به تنزیه و تقدیس و استعلاء و استرفاع خداوند است. لذا بحث در مورد خدا را باید در وساطت بحث مظهریت جستجو نمود.

اصل مظهریت عمده ترین اصل عرفان بهائی است. در واقع این امر اصل اساسی دیانت بابی و بهائی است.

در پایان این فرصت را مغتنم شمرده و از استاد عزیز دکتر شاپور راسخ که با وجود گرفتاری فراوان با دقت و محبت این رساله را مطالعه فرموده و پیشنهادهای سودمند برای بهبود آن عنایت فرمودند سپاسگزاری می کنم. همچنین از خادمان مؤسسه معارف بهائی که همواره لطف بی دریغشان شامل حال نگارنده بوده است خاضعانه و صمیمانه تشکر می کنم.

این کتاب را به احباء شجیع، خادم و مهاجر عریستان که تجربه ایمان و خلوص و مهر و مهمان نوازشان هرگز فراموشم نخواهد شد تقدیم می کنم.

نادر سعیدی، دسامبر ۱۹۹۳

مقدمه

اولین شکل ظهور وحی الهی در این دور بدیع در قالب مقوله بایّت صورت پذیرفت. قیوم الاسماء و صحیفه اصول و فروع حضرت ربّ اعلی قبل از هرچیز بر لزوم وساطت و مظهریت در تدین و ایمان تأکید می نمایند. به همین ترتیب آنگاه که مظهر امر الهی خود را صریحاً قائم موعود و مظهر امری مستقلّ نامید نیز در واقع اصل بنیادی تغییری نیافت. بایّت در واقع همان مظهریت است که بر اساس زبان و استعداد قوم به شکل دیگری که با جهان بینی شیخی منطبق بود ظاهر شده بود. بیان فارسی و پنج شأن حضرت اعلی سرتاسر اثبات اصل مظهریت است.

ایقان و دیگر آثار جمال قدم نیز تأکید بر همین اصل دارد. کتاب اقدس امّ الکتاب بهائی با اثبات همین اصل آغاز می گردد. مفاوضات حضرت عبدالبهاء نیز در اصل گفتاری در خصوص مظهریت است. ناگفته نماند که اصل مظهریت اصلی پیچیده و ممتنع است. این اصل همچنانکه در این کتاب مطرح خواهد شد حلال مشکلات و معضلات تاریخ فلسفه و عرفان است. حتی آن زمان نیز که ظاهراً فلسفه ای نظیر فلسفه کانت کوچکترین ارتباطی با اصل مظهریت ندارد باید از ظواهر فراتر رفت تا شمول این اصل را در آن نظرته پیدا نمود. بدین جهت است که این کتاب زبان و معارف فلسفه شرق و غرب را نیز بکار می برد تا جوانب گوناگونی از اصل مظهریت را آشکار نماید. در عین حال اصل مظهریت به شهادت جمال قدم عصاره ۲۵ حرفی است که در ظهور موعود آشکار خواهد شد. بدین ترتیب آشکار است که هیچگونه کتاب یا رساله ای قادر به بحثی جامع در خصوص مفهوم مظهریت در آئین بهائی نمی باشد. چنین بحثی نیازمند ظهور مدنیت بهائی در صفحه گیتی و وحدت عالم انسانی و بلوغ عالم است.

قصد نگارنده از نوشتن این کتاب بررسی همه سؤالات فلسفی که در معارف بهائی به آن پاسخ داده شده است نمی باشد.

بالعکس منظور تأکید بر مرکزیت و مرجعیت اصل مظهریت است. یک نکته دیگر را نیز باید متذکر شد که در این کتاب مورد بحث قرار نگرفته است. همانگونه که توحید حق جز به عرفان مظهر امر الهی میسر نیست، عرفان مظهر امر الهی نیز جز به عرفان و اطاعت از میثاق او میسر نمی‌باشد. در واقع اصل میثاق نیز شکل دیگری از اصل مظهریت است. و به همین جهت است که باید اصل میثاق را جزئی لاینفک از الهیات بهائی و اصول اعتقادات بهائی دانست. بدینسان الواح مبارکه و صایای حضرت عبدالبهاء و دور بهائی صادره از قلم حضرت ولی‌امرالله و اساسنامه بیت عدل اعظم الهی نیز از اصول و اعمده ناگسستنی الهیات و حکمت بهائی می‌باشند چرا که همگی به تشریح و تنفیذ و تقویم اصل وساطت، مظهریت و عرفان می‌پردازند.

بخش اول - بحث المعرفة بهائی، جمع دو اصل همگونگی و دگرگونگی

ظهور حضرت بهاء الله ظهور کلی الهی است. دور بهائی نه دور نبوت و بشارت بلکه دور تحقق و اکمال است. هدف و مرکز تعالیم و اعتقادات این امر بدیع وحدت عالم انسانی است. اگر چنین است باید بحث المعرفة (۱) EPISTEMOLOGY بهائی نیز نوین و جامع باشد. بدین معنی که باید بحث المعرفة شرق و غرب را در خود جمع کند و اصول فلسفه های قدیم و جدید را در نظم خویش بیامیزد. نگاهی کوتاه به آثار هیاکل مقدسه بهائی صحت این مدعا را آشکار می سازد. بحث المعرفة بهائی منظری بدیع و مقولاتی نوین به عالمیان ابراز می کند و آنهم به اتفاق و اتحاد معطوف است. فلسفه قدما و حکمت متأخرین در اندیشه بهائی به صلح و آشتی و وحدت می رسند و شکاف اندیشه شرق و غرب جای خود را به وحدت و جمعیت می بخشد. اما تحقق چنین وحدتی مستلزم آن است که بحث المعرفة بهائی صرفا اجتماع التقاطی و ناهماهنگی از نظامهای فکری گوناگون نباشد بلکه بالعکس فضای جدیدی را بارمغان بیاورد که نظامهای متخالف گذشته و حال از طریق آن خلق بدیع گردیده و بنحوی متوافق به یگانگی و یکپارچگی دست یابند.

اگر به تاریخ اندیشه غرب و شرق توجه کنیم خواهیم دید که هزاران نظر و عقیده در بررسی هستی مادی و غیر مادی ارائه شده که با یکدیگر در ستیز و تصادم بوده اند. مع الوصف در وراء این نظریات متعدد و متخالف می توان دو بحث المعرفة یا دو منطق کلی فکری را از یکدیگر تمیز داد. به عبارت دیگر، نظریات بظاهر مختلف نهایتا به دو گروه متفاوت تقسیم می گردند. این دو بحث المعرفة را می توان منطق همگونگی (RESEMBLANCE) و منطق دگرگونگی (HISTORY) نامید. این امر در نظریه بسیاری از اندیشمندان معاصر از جمله نویسنده شهیر فرانسوی مایکل فوکو

(MICHEL FOUCAULT) مورد بررسی و توجه قرار گرفته است. فوکو در کتاب پرنفوذ خویش بنام نظام هستی (THE ORDER OF THINGS) در خصوص تاریخ اندیشه غرب به پژوهش پرداخت و از وجود سه منطق کلی فکری سخن گفت. (۲) به نظر او، اندیشه فلاسفه یونان و متالاهین و حکمای قرون وسطی همگی بر اساس بحث‌المعرفه واحدی استوار بودند که وی آنرا بحث‌المعرفه همگونگی (EPISTEMOLOGY OF RESEMBLANCE) می‌خواند. پس از یک دوران انتقال (از قرن چهاردهم تا اواخر قرن هجدهم) بحث‌المعرفه جدیدی بر اندیشه محققین غرب حکمفرما گردید که اصل همگونگی و تشابه را بکلی کنار گذارد و بر نفی تشابه و تناسب تأکید نمود. این بحث‌المعرفه جدید نوعی بحث‌المعرفه ساخت‌گرا (۳) (STRUCTURALISM) است که در مکاتب مختلف به شکل‌های متفاوتی نمایان می‌گردد. بدین ترتیب که در حیطه اقتصاد به شکل مارکسیزم (۴) (MARXISM)، در حیطه زیست‌شناسی به شکل فونکسیونالیزم (۵) (FUNCTIONALISM) و در حیطه زبان به شکل مکتب رومانتیک (۶) (ROMANTICISM) متجلی می‌شود. به نظر مایکل فوکو این تحول و انتقال عظیم‌ترین و مهم‌ترین تحول فکری در تاریخ غرب است چرا که بوسیله آن نه تنها نظریات گوناگون بلکه زمینه و شالوده و منطق جهان‌بینی غرب نیز دستخوش تحولی بنیادی گردید. به عبارت دیگر نه فقط محتوای گفتار (DISCOURSE) بلکه قواعد و منطق آن نیز عوض گشت.

در این مقاله به جزئیات نظریه فوکو نمی‌پردازیم. با این وصف می‌توان مقولات وی را به شکلی دیگر تعبیر کرد و به بررسی تحول اندیشه غرب از طریق مطالعه تغییر بحث‌المعرفه آن کوشش نمود. اما این فقط غرب نیست که تا قرون جدید به بحث‌المعرفه یا منطق همگونگی و تشابه تعلق داشت. حتی اندیشه فلاسفه شرق از جمله حکماء و اندیشمندان اسلامی نیز اساساً بر پایه منطق همگونگی و تناسب مبتنی بوده است. اما این منطق

هنوز نیز در اندیشه سنتی شرق حکمفرماست و بدین ترتیب تضاد میان دو منطق همگونی و دگرگونی تا حدی تضاد میان منطق شرق و غرب نیز می‌باشد. اکنون لازم است که از مقولات فوکو فراتر رفته و به بررسی دو منطق فکری که تاکنون بر افکار و جهان بینی شرق و غرب تحکم نموده است بپردازیم. در این مقاله این دو منطق را منطق همگونی و منطق دگرگونی می‌نامیم. اصحاب منطق همگونی همواره نظریه خود را در تضاد با اصل دگرگونی معرفی می‌کردند و بدین جهت طرفداران منطق دگرگونی نیز به نفی مطلق منطق تشابه پرداختند. آنچه که در هردو گروه ثابت ماند اعتقاد به تقابل و تضاد دو منطق مزبور است. امر بهائی تقابل و تضاد این دو منطق را نفی نموده و در جهان بینی خویش به جمع میان دو اصل همگونی و دگرگونی می‌پردازد. از این جهت است که هردو مفهوم تشابه و تاریخ نیز در آئین بهائی خلق بدیع می‌گردد.

۱ - منطق همگونی (تشابه)

بحث‌المعرفه تشابه تا چند قرن پیش منطق فائق در جهان بینی غرب و شرق بوده است. فلسفه یونان، بر همین منطق بنا شده بود. مسیحیت و اسلام که از حکمت یونان متأثر گشتند نیز در صور مختلف جهان بینی خویش اصل همگونی (تشابه) را مؤکد ساختند. منطق همگونی را می‌توان منطق تشابه، تناسب، تقارن و یا تمثیل و استعاره نیز تسمیه کرد. خصوصیت این منطق آنست که هستی را مجموعه‌ای از مراتب یا دوائر متناسب و متشابه می‌یابد و لذا هرچیز را بر اساس موقف آن در این دوائر تناسب و تشابه تعریف می‌نماید. از مهم‌ترین وجوه تظاهر منطق تشابه در حکمت یونان اصل تشابه انسان با کلّ هستی است. بدین ترتیب که انسان عالم صغیر و جهان انسان کبیر تلقی می‌شود. اما تعریف انسان بر اساس تشابه با کلّ هستی صرفاً یکی از تجلیات این منطق است. بدین ترتیب که در حکمت یونان همه چیز

بتناسب و تشابه تعریف می‌گردد. یعنی هستی به مراتب و دوائر متفاوتی تقسیم می‌شود که روابط درون هر رتبه نمایشی از روابط میان آن مراتب تلقی می‌گردد و بنابراین هرچیز آینه‌ای از همه چیز می‌شود. بعنوان مثال در نظریات افلاطون، رابطه خدا و خلق در رابطه میان عالم مثال (IDEAS) و عالم جسمانی که شبی از عالم مثال است تکرار می‌گردد. به همین سان در سطح آدمی، رابطه روح و جسم متناسب با همان رابطه است. در جسم آدمی نیز رابطه سر و شکم نمایشی از رابطه حق با خلق است. و بالاخره در اجتماع هم نسبت حکام (پادشاه فیلسوف) با رعایا انعکاسی از همان تناسب کلی است. قبل از افلاطون، حکیم و عارف یونانی فیثاغورث هم بنحوی دیگر منطق تشابه و تناسب را مورد تأکید قرار داد. به نظر فیثاغورث تمامیت هستی از طریق اعداد تشکیل و تقویم یافته است و همه حرکات و حوادث نیز مبتنی بر تناسباتی عددی است. به همین دلیل فیثاغورث معتقد بود که با تکامل و سلوک عرفانی می‌توان نغمه افلاک را استماع کرد چرا که فاصله افلاک با یکدیگر را با نسبتهای نتهای موسیقی متناسب می‌پنداشت.

پس از افلاطون، حکیم و عارف عالیقدر فلوطین (PLOTINUS) که تأثیر عمیقی بر فلسفه مسیحی و اسلامی گذاشته است منطق تشابه و تناسب را دنبال کرد. بر طبق نظریه فلوطین هستی دارای چهار رتبه است. اول «واحد» است که همان خداست. اما فیضان و تجلی این واحد به ایجاد جوهری مستقل می‌انجامد که آن را «عقل» می‌نامد. عقل نیز به نوبه خود جوهر پائین‌تری را بنام «نفس» بوجود می‌آورد. و بالاخره جلوه‌ای از نفس که شبی از وجود می‌باشد به شکل عالم مادی و جسمانی یعنی «ماده» ظاهر می‌شود. فلوطین بر آن بود که اولاً دنیای مادی علیرغم آنکه شبی بیش نیست و پائین‌ترین حد وجود است با این وصف با تمامیت هستی متناسب و متشابه است و لذا در درون خود کل وجود را تکرار می‌کند. اینستکه دنیای مادی

(مُلک) را آینه‌ای از جهان روحانی (ملکوت) تلقی نمود. ثانیاً در انسان به وجود نفس یا روحی قائل شد که در درون خود، همه مراتب هستی یعنی ماده، نفس کَلّی، عقل و واحد را در بر دارد و بدین جهت معتقد بود که با عروج و تکامل عرفانی می‌توان به واحد باز گردید (۷).

در دوران قرون وسطی نیز همین منطق قاطعانه بر فرهنگ مسیحی و اسلامی فائق بود. به دنبال منطق یونان و حوزه اسکندریه، متالّهین، حکماء و عرفای مسیحی و مسلمان نیز در هرچیز تماثل، تناسب، تشابه، تقارن و تمثیلی نسبت به کلّ هستی می‌یافتند و وجود را به صورت دوائر متناسب و متشابه تصویر می‌کردند. رابطه شوهر با همسر، سلطان با رعایا، آزاد با برده، و مؤمن با مشرک همگی به شکل انعکاسی از رابطه حق و خلق، و روح و بدن تعریف می‌گردید. اگرچه گروههای مختلف با یکدیگر در ستیز بوده و عقائد یکدیگر را تکفیر می‌کردند معهذا همگی در منطق همگونگی و تشابه مشترک بودند. بعنوان مثال در عالم اسلام صوفیان، فلاسفه و کیمیاگران در عین تضادشان با یکدیگر همگی در این اعتقاد که انسان عالم صغیر و جهان انسان کبیر است متفق القول بودند. ابن سینا حکیم اندیشمند عالم اسلام در انتهای کتاب الهیات شفا، تحکم مطلق مرد بر زن، آزاد بر برده و سفید بر سیاه را تأیید و توجیه نموده و آنها را روابطی طبیعی قلمداد کرد. در عین حال ابن سینا نیز انسان را عالم اصغر می‌داند و معتقد است که آدمی با فراتر رفتن از دنیای مادی می‌تواند به دنیای عقل فعال که همان جبرئیل باشد متصل گردد و بالمآل به خدا واصل شود. این امر در نظر ابن سینا بدین جهت امکان پذیر است که وی نفس آدمی را بالقوه حائز تمامی مراتب وجود می‌شمارد. صوفیان نیز همگی از قوس نزول و قوس صعود سخن گفتند و آدمی را نهایت قوس نزول و بدایت قوس صعود تعریف نمودند. بدین جهت آدمی را حائز تمامی مراتب وجود تعریف کرده و او را به سلوکی عرفانی که از طریق پیوند با خدا تحقق می‌یابد

اما علوم طبیعی و سحر و کیمیا و جادو و جفر نیز بر اساس همین منطق مستقر بود. یکی از بزرگترین علماء تاریخ اسلام که از اهمّ کیمیایان نیز می باشد جابرین حیّان است. جابر منطق تشابه را برای تفسیر و تعبیر تمامیت هستی بکار می برد و همه چیز را مرکّب از چهار جزء می داند که همگی انعکاسی از «ارکان» اولیه هستی یعنی حرارت و برودت و یبوست و رطوبت است. بدین ترتیب که عناصر اربعه یعنی آتش و هوا و آب و خاک را جلوه ای از اسطقسات یا ارکان اربعه می داند. به همین ترتیب فصول سال یعنی بهار و تابستان و پاییز و زمستان را نیز نماینده ای از آن ارکان می شمارد. در مورد جسم انسان هم جابرین حیّان همین تقسیم بندی را تکرار می نماید و به وجود چهار عضو اساسی در بدن قائل می شود. بعنوان مثال می نویسد:

«... اما الاوائل فی هذه الصنّاعة فان تعلم ان الاسطقسات اربعة و هي الحرارة و البرودة و اليبوسة و الرطوبة و ان تعلم بعد ذلك العناصر اربعة و هي النار و الهواء و الماء و الارض ... و ان تعلم ان الازمنة اربعة و هي قیظ و خریف و شتاء و ربیع ... ثمّ الثّوانی من العلوم و هوان تعلم انّ الاخلاط فی بدن الانسان اربعة تسمی الرطوبات و هي الصفراء و السوداء و البلغم و الدّم ... و انّ الاعضاء الرئیسة الّتی ینبغی ان تعرف خبر سلامتها و عللها اربعة الدّماغ و القلب و الكبّد والانشیان ... فقد بان بذلك بنية العالم او الطّبیعه و الانسان. فكان العالم ضرورتاً انساناً و الانسان جزء صغیر بالاضافة الى العالم» (مختار رسائل جابرین حیّان، ص ۴۹)

لازم به تذکر است که اگر به ظواهر و جزئیات نظریات فلاسفه، عرفاء، متألّهین و علماء قدیم توجه نمائیم البتّه این نظریات با یکدیگر در تضادّ و ستیزند. اما اگر به زیرینا و منطق فکری آنها مراجعه نمائیم متوجه خواهیم گشت که ساختمان فکری ایشان یکسان است و آن اتّکاء بر اصل همگونگی و تشابه است. اعتقاد به جادو و سحر و طلسم و کیمیا و جفر نیز نتیجه منطقی

و اجتناب ناپذیر همین منطق است. چرا که اگر حوادث مختلف را معلول موقف اشیاء در سلسله مراتب تناسبات تلقی نمائیم در آن صورت باید قبول کنیم که با تصرف و تغییر نسبتها می توان حوادث گوناگون را جرح و تبدیل کرد. بعنوان مثال اگر نسبت اشیاء با ستارگان از علل اصلی حوادث مربوط به آن اشیاء تلقی بشود در آنصورت می توان با اضافه کردن شیئی، که نسبتی متضاد با ستارگان دارد از بروز آن حوادث ظاهراً جلوگیری نمود. در این میان اعداد نقش مهمی ایفاء می نمایند چرا که با ایجاد نسبتهای عددی یا هندسی خاصی می توان در رخدادهای طبیعی دخل و تصرف نمود.

منطق تشابه و تناسب منطقی ناقص است بدین معنی که به تنهایی برای شناسائی هستی کافی نیست. اگرچه این منطق دارای نکات سودمند و مثبت مهمی است اما در شکل عادی خویش به نتایج زیانمند و منفی قابل توجهی منجر می گردد. اولین و مهمترین خصوصیت این منطق آن است که برای همه چیز منجمله انسان و جامعه طبیعت ثابت و غیرقابل تغییری را قائل می شود. از آنجا که وجود انسان تکرار نسبتهای کیهانی تلقی شده و جامعه انسانی نیز مبتنی بر همان تناسبات مفروض می گردد در نتیجه انسان و جامعه ماهیت و خصال ابدی یافته و نیک و زشت نیز بصورتی راکد و «طبیعی» تعریف خواهد گشت. فارابی فیلسوف گرانقدر اسلام و توماس اکویناس (AQUINAS) فیلسوف شهیر مسیحی متفقاً سلسله مراتب وجود را با اراده الهی و قانون طبیعی معادل دانستند و بر آن اساس نظام اجتماعی خاصی را که مبتنی بر همان سلسله مراتب است تأکید و توجیه نمودند. به عبارت دیگر منطق تشابه و تناسب با منطق تحول و صیورورت و تاریخ تضاد داشت.

دومین نتیجه منطق تشابه دفاع از نابرابری های اجتماعی و نظام تبعیض و قهر بوده است. ارسطو در کتاب سیاست خویش برتری مرد بر زن، آزاد بر برده و یونانی بر غیر یونانی را امری

طبیعی دانست و همه آنها را بر اساس رابطه روح و جسم یا عقل و خواهش توجیه و اثبات نمود. واضح است که منطق تشابه را می‌توان به راحتی در دفاع از نابرابری‌های سیاسی، مذهبی، اجتماعی، نژادی، جنسی و غیره بکار برد و آن را اراده الهی و قانونی طبیعی که تجاوز از آن گناه است تلقی نمود. سومین نتیجه منطق تشابه خصومت با دانش علمی و تجربی است چه که بعضی از اصحاب این نظر با تجویز و توجیه جادو همواره به دخالت مستقیم نیروهای غیرطبیعی در طبیعت تکیه کرده و حیطة زندگی اجتماعی و اقتصادی انسان را از صحنه حکومت خرد و تجربه خارج می‌سازند. این امر با پیشرفت اقتصادی، علمی، صنعتی و فنی جامعه در ستیز خواهد بود.

۲ - منطق دگرگونی (تاریخ)

نظر به این محدودیتها بود که فرهنگ غرب پس از طی دورانی انتقالی (فلسفه روشنگرائی در قرن هجدهم) (۹) به نفی کامل بحث المعرفة تشابه و تناسب پرداخت و بالعکس منطق جدیدی را که منطق دگرگونی یا خرد تاریخی (۱۰) (HISTORICAL REASON) است برگزید. قرن نوزدهم و بیستم شاهد تفوق و تحکم این منطق نوین در اندیشه حکماء، عرفاء، و متألهین غربی بوده است. واضح است که در این دو قرن هزاران نظریه و عقیده متفاوت پدیدار گشته و با یکدیگر به تخاصم و دشمنی برخاستند. مکاتب ایدئالیسم (۱۱) (IDEALISM)، رومانتیک (ROMANTISISM)، مارکسیزم (MARXISM)، اصالت حیات (۱۲) (VITALISM)، هیچ‌گرایی (۱۳) (NIHILISM)، اصالت وجود (۱۴) (EXISTENTIALISM)، انتقادی (۱۵) (CRITICAL THEORY)، ساخت‌گرایی (STRUCTURALISM) و مابعد ساخت‌گرایی (۱۶) (POST STRUCTURALISM) از جمله نظریات عمده این دو قرن بوده‌اند که با یکدیگر به جنگ پرداختند. با این وصف زیربنای فکری همه این مکاتب تا حد زیادی یکسان

است و آن اعتقاد به اصل تاریخ است. آنچه که منطق دگرگونگی را متمایز و مشخص می کند اعتقاد آن به تغییر و تحول و حرکت موجودات است. به عبارت دیگر آنچه که واقعیت دارد هستی نیست بلکه تبدیل مستمر هستی به نیستی و نیستی به هستی است. آنچه که وجود عینی و راستین دارد شدن یا سیوروت (BECOMING) است. بنابراین هستی همواره در تحول و تحرک است و هر آن به شکل نوینی ظاهر می گردد.

نتیجه اصلی این بحث المعرفه این است که برخلاف منطق همگونگی هیچ چیز دارای طبیعتی یکسان و راکد تلقی نمی گردد. این امر خصوصاً در مورد انسان و جامعه صدق می نماید. بدین ترتیب که بر طبق منطق تاریخ اصولاً آدمی دارای طبیعت غیرقابل تغییری نیست بلکه بالعکس مخلوق جامعه و تحولات تاریخ است. به عبارت دیگر آدمی فاقد هر نوع طبیعتی بوده و بالعکس دارای تاریخ است. بدین جهت است که آدمیان در فرهنگهای مختلف به انحاء گوناگون عمل می کنند و در جوامع مختلف خصال متفاوتی از خود نمایان می سازند. جامعه شناسی از مظاهر عمده این منطق نوین است بدین معنی که با نفی طبیعتی ثابت برای انسان و اجتماع، جامعه شناسی آدمی را محصول جامعه و فرهنگ و تاریخ دانست و این فرهنگ را واقعیتی پویا تصور نمود. بدین ترتیب همه چیز در حال تغییر است، و خوب و بد هم بر اساس این تحول و تطور تعریف می گردد.

واضح است که این منطق جدید از بسیاری از نکات منفی و منطق گذشته میراست. اولاً هستی و لذا انسان و جامعه را پویا و متحرک تلقی می نماید. ثانیاً نابرابری های اجتماعی را محصول فرهنگ و نظام اجتماعی دانسته و آنها را غیرقابل تغییر و یا طبیعی تصور نمی کند. ثالثاً با منطق جادو در تضاد بوده و با دانش تجربی هماهنگ است. منطق تاریخ که بر همه علوم اجتماعی و فلسفه اثر گذارد اولاً خوب و بد را نسبی و تاریخی می داند ثانیاً شناسائی و اندیشه را نیز حاصل روح عصر یا مرحله تحول

فرهنگ و جامعه می‌شمارد و به عبارت دیگر حقیقت را نسبی می‌پندارد. ثالثاً از تنوع و تکثر فرهنگی دفاع کرده و روحیه‌ای شکیبیا و انعطاف‌پذیر را تشویق می‌کند.

اگرچه منطق دگرگونی جزء ضروری و اساسی هر نوع منطق جامعی است با این وصف آنهم به تنهایی دارای نقائص و محدودیت‌های مهمی است. اول اینکه در اغلب مواقع منطق تاریخ آنچنان در نفی هر نوع طبیعتی در مورد انسان اغراق می‌کند که به سادگی می‌تواند به روحیه‌ای غیرواقع‌بینانه و اندیشه‌ای افراطی و خیالی مبدل گردد. مثال این امر مارکسیزم است که با تأکید بر اینکه انسان محصول و معلول جامعه و اقتصاد است بدانجا رسید که هر نوع جامعه و نظامی خیالی را امکان‌پذیر دانست. برطبق نظریه مارکسیزم، فقط در جامعه سرمایه‌داری و طبقاتی است که آدمی خودخواه و تنبل است و اگر نهادها و نظام اجتماعی عوض بشود یعنی مالکیت خصوصی از میان برود در آنصورت دیگر ذره‌ای خودخواهی و راحت‌طلبی در انسانها باقی نخواهد ماند. به همین علت است که از نظر این مکتب جامعه اشتراکی نیازی به تفاوت مراتب برای تشویق افراد به کار و کوشش و پیشرفت نخواهد داشت یعنی آنکه تساوی اقتصادی همگان با کارآئی و پیشرفت اقتصادی و اجتماعی همراه خواهد بود. اما چنین نوع عقائدی جز به فرار از واقعیات و گریز از تاریخ منجر نخواهد شد. علت این امر این است که اگرچه انسان موجودی تاریخی و متحول است معهذا نظر به انگیزه‌های جسمانی و مادی همواره کشمکش میان ارزشهای نوع‌دوستانه و تمنیات و خواهشهای خودپرستانه در آدمی وجود خواهد داشت و به همین جهت باید مفهوم یوتوپیا یا جامعه خیالی نیز به شکلی نسبی و تدریجی تعریف بشود. به عبارت دیگر اولاً درست نیست که همه نوع جامعه‌ای کاملاً امکان‌پذیر است و ثانیاً هر نظامی در هر شرایطی ممکن نخواهد بود. بالعکس شناسائی راستین تاریخی مستلزم آن است که محدودیت‌ها و تضادهای فردی و اجتماعی را اذعان نموده و بر اساس آنها به

اصلاح اجتماعی و اخلاقی دست بزنیم. در غیر اینصورت بجای آنکه به بهبود جامعه کمک کنیم با تحمیل اندیشه و ایدئالی غیرواقعی، حکومت قهر و جبر و دروغ و سانسور و خفقان و مسخ را به ارمغان خواهیم آورد. بنابراین یک منطق صحیح تاریخی در عین حال که باید اصل تحول و تکامل و تغییر را در حیات انسان و جامعه تأکید نماید باید بعلاوه از جنبه دوگانه وجود انسان و محدودیت‌های فردی و اجتماعی و ساختی نیز باخبر باشد. اما چنین اندیشه‌ای باید از تفکر تاریخی محض فراتر برود.

دومین نتیجه زیانمند اصل دگرگونی این است که هرگاه مفهوم تاریخ را به حد افراط و مبالغه بکشانیم در آنصورت نه تنها انسان و جامعه را دارای طبیعت خاصی نخواهیم دانست بلکه خود تاریخ را نیز از وحدت و نمایشهای واقعیت محروم خواهیم نمود. نمایندگان اولیه منطق تاریخ همانند دیالکتیک (۱۷) هگل و ماتریالیزم (۱۸) مارکس همگی به نوعی فلسفه تاریخ قائل شدند که بر اساس آن می‌توان از نوعی روح تاریخی یا مراحل تکامل تاریخ و جامعه سخن گفت. بر همین اساس بود که هم هگل و هم مارکس توانستند به نوعی داوری در مورد ارزشها و اخلاق دست بزنند. بدین صورت که بر طبق نظر آنها هرچه که با مرحله رشد جامعه و تاریخ مطابقت داشت ضروری و سودمند و مطلوب تلقی می‌گردید. به همین جهت است که این نوع اندیشه تاریخی با امکان فعل اخلاقی و اجتماعی لزوماً تناقضی نداشت. اما نظریات متأخر منطق تاریخی خصوصاً نظریات مابعد تجدد (۱۹) (POST MODERNISM) و ما بعد ساخت گرائی (POST STRUCTURALISM) که از نظریات نیچه و هیچ‌گرائی (NIHILISM) او پیروی نمودند وجود هرگونه وحدت، واقعیت، انسجام، جهت، غایت، معنا یا طرحی را در تحولات تاریخی و اجتماعی مورد انکار قرار دادند. به عبارت دیگر نه تنها جامعه در حال حرکت است بلکه این حرکت اشکال و انحاء نامحدود دارد و هرگز نمی‌توان به مراحل تکامل تاریخ یا نوعی روح عصر و روح

فرهنگ قائل گردید. در واقع هم اکنون این شکل منحنی منطق تاریخ است که بر افکار کثیری از نظریردازان دنیا حکومت می‌نماید. باید توجه داشت که اگرچه منطق تاریخی در شکل اولیه خویش با امکان داوری اخلاقی و فرهنگی مطابقت داشت اما بسادگی می‌توانست به منطق نابرابری و تحمیل و خفقان و قهر نیز مبدل بشود. آنهایی که تنها ملاک خوب و بد و صحیح و سقیم را سنت فرهنگی یا روابط اقتصادی تلقی می‌نمایند می‌توانند هرآنچه را که با آن فرهنگ بخصوص تفاوت دارد بیمارگونه، ضد انقلابی، و فاسد معرفی نمایند و در آنصورت آزادی عقیده و افکار را با قهر و ظلم از میان ببرند و برای معتقدان به سنت فرهنگی یا آرمان انقلابی خویش مزایای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خاصی قائل بشوند. در اینجا نیز مشاهده می‌شود که منطق تاریخ همانند منطق تشابه در شکل عادی خویش به جای نفی نابرابری و ستم به نوع دیگری از تسلط ظلم و جور می‌انجامد.

۳ - امر بهائی و منطق همگونگی (تشابه)

پس آشکار است که نه بحث‌المعرفه تناسب و تشابه و نه منطق تاریخ و تحویل به تنهایی برای درک هستی پیچیده و چندجانبه کافی نخواهد بود. بالعکس باید نکات مثبت و سودمند هریک از این دو بحث‌المعرفه را برگزید و از تنگناهای نظری هر دو منطق فراتر رفت. این امر مستلزم ظهور بحث‌المعرفه بدیعی است که هر دو اصل را بیکدیگر ممزوج سازد و از طریق وحدت اصلیه خویش هر دو بحث‌المعرفه را متحد نماید. این امر در جهان بینی آئین بهائی محقق شده است.

امر بهائی پدیدارها و ظواهر جسمانی و محسوس را تنها حقیقت و واقعیت نمی‌پندارد. از این جهت است که با مکتب روشنگرانی (THE ENLIGHTENMENT) قرن هجدهم فرانسه که دوره انتقال میان دو منطق تشابه و تاریخ را تشکیل می‌داد از جهاتی مخالف است. مکتب روشنگرانی از یک جهت با منطق

تشابه موافق بود و آن اینکه هردو مکتب به وجود طبیعتی ثابت و خصالی کلی و تغییرناپذیر در آدمیان قائل بودند و به همین جهت هردو از تحکم قوانینی طبیعی بر هستی سخن گفتند. اما از نظر مکتب روشنگرائی طبیعت اشیاء همان خصال محسوس و مرئی اشیاء بود. بالعکس منطق تشابه هر شیئی محسوس را آینه‌ای می‌دید که از طریق آن عالم نامحسوس و نامرئی متجلی می‌گشت. ولی در منطق روشنگرائی که منطقی تجربه‌گرا (۲۰) (EMPIRICIST) و مادی (MATERIALIST) بود تنها واقعیت موجود، خصال محسوس و قابل تجربه اشیاء تصور می‌گردید و لذا طبیعت اشیاء با ویژگیهای محسوس آن همانند تلقی می‌شد. به عبارت دیگر اشیاء جسمانی علامت و رمزی از حقائق روحانی و استعلائی (TRANSCENDENTAL) ملحوظ نمی‌گردید. یا به زبان دیگر دنیای مادی کتابی پنداشته می‌شد که معنی آن مستقیماً در خودش و در ظواهر محسوس آن منحصر می‌گردید.

اما از نظر امر بهائی دنیای مادی و محسوس رمز (SYMBOL) راز، نشانه، کنایه و علامتی از حقائق روحانی و معانی استعلائی تصور می‌گردد و بدین ترتیب شناسائی راستین همواره نیازمند ادراک دو جنبه جسمانی و معنوی وجود می‌باشد. بنابراین عالم جسمانی کتابی است که باید به معانی مکنون و نهفته آن پی برد. اما برای درک این معانی پنهان لازم است که از ظاهر این علائم فراتر رویم و به معانی آن توجه نمائیم. از نظر دیانت بهائی همه چیز استعاره و تمثیلی است که علاوه بر مفهوم بلافاصله خود بر معانی و مفاهیمی غیر خود نیز دلالت می‌کند و لذا شناسائی هرچیز مستلزم تعبیری عمیق و تفسیری دقیق است. باید توجه داشت که هم منطق تشابه و هم منطق تاریخ از لحاظی با امر بهائی توافق دارند. منطق تشابه حقیقت اشیاء را در تناسب آن با حقائق و مراتب کیهانی تعریف می‌نماید و لذا از ظواهر محسوس فراتر می‌رود. منطق تاریخ نیز که هرگونه طبیعت ثابتی را نفی می‌کند در واقع پدیدارهای گوناگون را تظاهری از

مجموعه‌ها و ساختهای پنهان طبیعی و اجتماعی می‌شمارد. به‌عنوان مثال منطق تاریخ افعال فردی و اجتماعی را نشانه‌ای از حقیقتی پنهان تلقی می‌نماید. اما این حقیقت پنهان را روح تاریخ یا وحدت فرهنگ یا روح ملی، یا ساخت اقتصادی، یا جبر تاریخ و یا قوانین ناخودآگاه زبان معرفی می‌کند. آشکار است که در هر دو منطق باید از ظواهر محسوس و جزئی فراتر رفت و به معانی پنهان که حقیقت اشیاء و پدیدارهاست دست یافت. اما منطق تاریخ بخاطر آنکه معانی پنهان را مفاهیمی روحانی و غیبی نمی‌شمارد همانند مکتب روشنگرانی معمولاً به نفی حقائق روحانی و اعتقادات مذهبی برمی‌خیزد. امریهائی نه تنها محسوسات و ظواهر و پدیدارها را علامتی از معانی پنهان می‌داند بلکه بعلاوه این معانی پنهان را اساساً روحانی و متعالی می‌شمارد و از این جهت با منطق همگونگی و تشابه همدلی دارد.

منطق همگونگی به شکل‌های گوناگون در آثار بهائی متجلی می‌گردد. اما این اصل بجای آنکه مبین مشابهت خلق و حقّ باشد بالعکس هرگونه مشابهت و مماثلتی را در میان حقّ و خلق نفی می‌کند. اصل همگونگی در امریهائی مبتنی بر این اعتقاد است که همه کائنات مظاهر تجلی اراده الهی میباشند و بدین جهت اگرچه میان حقّ و ظهور اسماء و صفات الهی در رتبه خلق مقارنت و مماثلتی نیست با این وصف همه اشیاء در حدّ خود به نوعی از حقیقت غیبی حکایت می‌کنند. بدین جهت در میان همه موجودات وحدت و سنخیتی می‌توان مشاهده کرد و آن تجلی مشیت الهی در همه موجودات است که در هریک بر اساس صفات و مقتضیات خاص خود به نوعی متجلی می‌گردد. ولی این امر به معنای مشابهت میان ذات غیب و صفات و خصال تجربی خلق نیست. جمالمبارک بر این مطلب بدین شکل تأکید می‌فرمایند:

«و از ذکر اینکه کلّ اشیاء آیات الهی بوده توهم نرود که ... حقّ جلّ و عزّ را با خلق نسبت و ربط بوده ... حدوث و عدم را تلقاء قدم چه ذکری بوده ... بگو ای قوم، موهوم را با قیوم چه

مناسبت و خلق را با حقّ چه مشابهت که به اثر قلم او خلق شده‌اند و این اثر هم از کلّ مقدّس و منزّه و مبرا»
(منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله ص ۱۲۴)

از اینجا آشکار می‌شود که اصل همگونگی در امر بهائی اصلی عرضی و مبنائی برای تقسیم‌بندی و تعریف اشیاء در علوم تجربی نمی‌باشد. بالعکس اصل تشابه مفهومی مابعدالطبیعه دارد یعنی به ذات و حقیقت اشیاء دلالت می‌کند و از خصال تجربی و عرضی آنها فراتر می‌رود. اصل همگونگی در واقع در امر بهائی یک استعاره است بدین معنی که دیانت بهائی همه چیز را آیات و مظاهر و مجالی حقّ می‌داند بدون آنکه میان کائنات و حقّ قائل به تشابه یا تجانسی باشد. اما اگرچه مفهوم تشابه به شکل گذشته خویش مورد قبول آئین بهائی نیست اما این امر به معنای نفی استعاره تشابه و عدم تأکید بر معانی استعلائی و غیبی مکنون در عالم محسوس نیست. بالعکس آثار بهائی مکرراً بر اصل تشابه به نحو بدیع آن اصرار می‌نماید. یکی از مظاهر اصل همگونگی را می‌توان در کتاب مستطاب بیان فارسی مشاهده کرد. به فرموده حضرت نقطه اولی جمیع اشیاء یعنی کلّ شیئی در واقع آینه و مظهری از مشیت الهی است. بدین جهت در هر دور روحانی بدیع همه وجود در ظلّ کتاب یعنی امر نقطه مشیت (مظهر امر) قرار می‌گیرد و این امر در تمام مراتب وجود صادق است. به عنوان مثال می‌فرمایند:

«هر اسم خیری که در بیان نازل شده مراد من یُظهره الله است به حقیقت اولیه. ثمّ فی الحقیقة الثانویة اول من یؤمن به. الی ان ینتهی الی آخر حدّ الوجود به مثل آنکه آنجا که ذکر ارض شده مراد ارض نفس او است و کم کم تنزل می‌کند تا آنکه می‌رسد به ارض ترابی که منسوب به اوست و مقرّ اوست که اعلیٰ غرف جنّت است در کتاب الله. و همین قسم هر اسم دون خیری که در اون نازل شده به حقیقت اولیه مراد شجره ایست که مقابل او نفی شود و اگر ذکر ارضی شده در دون علیین مراد ارض نفس

اوست و کم کم تنزل می کند تا می رسد به ارض ترابی که مقرّ اوست که منتهای انتهای نار است در ارض نار ... و آنچه اسم خیر در علم الله هست به حقیقت اولیّه نقطه مشیت است و دون آن من لم یقبل الیها. چنانچه آنچه ذکر ارض در وجود شده راجع می شود امروز به نقطه بیان تا آنکه از ارض فؤاد به ارض روح می رسد و از ارض روح به ارض نفس و از ارض نفس به ارض جسد و از ارض جسد به کلّ شیئی الاقرب فالاقرب الی ان ینتهی الی ذلک الارض فوق الجبل الذی ثلاثة شبر فی اربعة. هذا جوهر کلّ اراضی الترابیة حینئذٍ».

(بیان فارسی ص ۲۷ - ۲۸).

حضرت بهاء الله نیز اصل تشابه را مکرراً مورد تاکید قرار

می دهند.

اولاً همه وجود را مظاهر و آیات حق معرفی می فرمایند: «... از علوّ جود بحت و سموّ کرم صرف در کلّ شیئی ممّا یشهد و یری آیه عرفان خود را ودیعه گذارده تا هیچ شیئی از عرفان حضرتش علی مقداره و مراتبه محروم نماند و آن آیه مرآت جمال اوست در آفرینش» (امر و خلق جلد ۱ ص ۱۸۰) ثانیاً عالم را کتابی که مبین معانی نازله از قلم اراده الهی است معرفی فرموده و طبیعت را اساساً مظهر اسم مبتعث و مکون حقّ و ظهور اراده الهی در رتبه امکان توصیف می فرمایند. در لوح حکمت آمده است:

«فانظر العالم و تفکرّ فیه انه یریک کتاب نفسه و ما سطر فیه من قلم ربّک الصّانع الخبیر و یخبرک بما فیه و علیه و یفصح لک علی شأن یغنیک عن کلّ مبین فصیح. قل انّ الطّبیعة بکینونتها مظهر اسمی المبتعث و المکون و قد تختلف ظهوراتها بسبب من الاسباب و فی اختلافها لآیات للمتفرّسین. و هی الارادة و ظهورها فی رتبة الامکان بنفس الامکان و انها لتقدیر من مقدّر علیم».

(مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر ص ۴۲)

ثالثاً بفرموده حضرت بهاء الله هر شیئی حکم کلّ شیئی را دارد چرا که همه چیز آینه تجلی الهی است.:

«و چون در هر شیئی حکم کلّ شیئی مشاهده می شود این است که بر واحد حکم کلّ جاری شد و این است سرّ آنچه به مظهر نفس من قبل الهام شده من احیا نفساً فکأنما احیا الناس جميعاً. چون در یک نفس جمیع آنچه در عالم است موجود لذا می فرماید اگر نفسی را حیات دهد مثل آن است که جمیع ناس را حیات بخشیده» (امر و خلق جلد ۱، ص ۱۵۰)

در آثار مبارکه حضرت عبدالبهاء نیز اصل تشابه به اصرح وجه دیده می شود. در این مورد حضرت مولی الوری می فرمایند:

«فاعلم بانّ کلّ غیر متناه صنعه غیر متناه و انّ الحدود صفة المحدود و انّ الحصر فی الموجود لیس فی حقيقة الوجود و معذک کیف يتصور الحصر للاکوان من دون بیّنة و برهان. فانظر ببصر حدید فی هذاالکور الجدید هل رأیت لشأن من شتون ربّک حدّاً یقف عنده بالتّحدید لا و حضرة عزّه بل احاطت شتونه کلّ الاشياء و تنزهت و تقدّست عن حدّ الاحصاء فی عالم الانشاء. هذا شتون رحمانیّة فی العوالم الرّوحانیّة و كذلك فاستدل بها فی العوالم الجسمانیّة لانّ الجسمانیات آیات و انطباعات للرّوحانیات و انّ کلّ سافل صورة و مثال للعالی بل ان العلویات و السفلیات و الرّوحانیات و الجسمانیات و الجوهریات و العرضیات و الکلیات و الجزئیات و المبادی و المبانی و الصّور و المعانی و حقائق کلّ شیء و ظواهرها و بواطنها کلّها مرتبط بعضها مع بعض و متوافق و متطابق علی شأن تجد القطرات علی نظام البحور و الذّرات علی نمط الشّمس بحسب قابلیّاتها و استعداداتها لانّ الجزئیات بالنّسبة لما دونها کلیات و ان الکلیات المتعظّمة فی اعین المحجوبین جزئیات بالنّسبة الی الحقائق و المکوّنات الّتی هی اعظم منها فالکلیة و الجزئیة فی الحقيقة امر اضافی و شأن نسبی».

(مکاتیب عبدالبهاء جلد اول، ص ۱۶-۱۵)

به همین ترتیب حضرت عبدالبهاء قاعدهٔ الكلّ فی الكلّ را بدین ترتیب تصدیق می فرمایند:

«... هر جزئی از اجزاء فردیه در صور نامتناهی جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی سیر دارد و در هر صورتی کمال گیرد. این است که حکمای الهی گفته اند در هر چیزی کمال هر چیزی هست هیچ شیء محروم نیست ... هر ذره کمالات جمیع را دارد و لذا الكلّ فی الكلّ و هر ذره عالمی صغیر می باشد».

(امر و خلق جلد ۱، ص ۱۵۱)

اما مهمتترین شکل انعکاس منطق همگونگی در امر بهائی تأکید بر جنبهٔ دوگانهٔ انسان و تخالف و ستیز درونی اوست. بدین ترتیب آدمی دارای مراتب گوناگون وجود تصویر گردیده و به ازاء آنکه هم موجودی جسمانی و هم موجودی روحانی است نشانه‌ای جامع از تجلّی الهی تلقّی می گردد. از همینجا است که آدمی عالم صغیر و به اعتباری عالم اکبر نیز نامیده می شود.

بدین ترتیب می بینیم که امر بهائی منطق همگونگی را نیز در حکمت خویش می پذیرد اما آن را تعبیری بدیع می کند و چنانکه خواهیم دید این منطق زمینه‌ای برای منطق تاریخ می گردد. قبول اصل تشابه در آثار بهائی با ویژگی‌ها و نتایج مهمی همراه است. اول آنکه اصل تشابه مبین ایمان آئین بهائی به جنبهٔ روحانی، استعلائی و معنوی همهٔ موجودات بالاخص انسان است. دوم آنکه این منطق به آنجا می رسد که فرد بهائی در میان تمامی موجودات ارتباط و اتحاد و تجانس و تعاضد می بیند و خود را با تمامی هستی متحد و مرتبط می یابد و در نتیجه رابطهٔ همدلی و محبت و وداد با همهٔ کائنات برقرار می نماید. آئین بهائی آئین عشق و محبت و وداد و یگانگی است و بدین جهت برای یک بهائی هر موجودی آینه‌ای است که در آن می توان خوشتن را بازشناخت. به همین سان وجود آدمی نیز آینه‌ای از تمامی هستی تلقّی می گردد و بالاخره کلّ موجودات از جمله انسان آینهٔ صفات و کمالات الهی متصوّر می شوند. این امر در خصوص

رابطه انسان با طبیعت و دیگر موجودات تأثیری عمیق خواهد داشت و به حفظ محیط زیست و رأفت و شفقت نسبت به همه کائنات می انجامد. سوم آنکه اصل شمول فیض و تجلی الهی به همه موجودات بجای نفی علم و عقل به اثبات آن می انجامد. این امر بدین جهت است که اصل همگونگی در اعتقاد بهائی اصلی عرضی نبوده بلکه مقوله ای ما بعدالطبیعه و ذاتی است. یعنی اشیاء آیات حقند اما مشابَهتی میان خلق و حق مقرر نیست.

چهارم آنکه برخلاف حکماء و متألّهین و علمای گذشته که با اطلاق اصل همگونگی و تشابه به انسان و جامعه از نابرابری های اجتماعی دفاع کرده و آن را قانونی طبیعی تلقی نمودند، امر بهائی از اصل تشابه اعتقاد به وحدت عالم انسانی، تقدس همه انسانها و لزوم روابط محبت و وداد میان آدمیان را استنتاج می کند. بجای آنکه رابطه زن و مرد، برده و آزاد، نژادها و ملل مختلف و دیگر گروه های اجتماعی را مشابه رابطه خدا و خلق یا روح و نفس بیندارد، امر بهائی همه انسانها را مظهر و مجالی تجلی الهی دانسته و لذا در همه آنها حقیقتی قدسی و الهی را مؤکد می سازد. بدین ترتیب اصل تشابه در اندیشه اجتماعی و سیاسی بهائی به اصل تساوی حقوق رجال و نساء، وحدت عالم انسانی، نفی مطلق برده داری، آزادی عقیده و تساوی در فرصتها منجر می گردد.

به عنوان مثال در کتاب اقدس جمال مبارک حرمت برده داری را بر همین اصل مبتنی می فرمایند:

«قد حرّم علیکم بیع الاماء و الغلمان. لیس لعبد ان یشتری عبداً نهیاً فی لوح الله. کذلک کان الامر من قلم العدل بالفضل مسطوراً. و لیس لاحد ان یفتخر علی احد. کلّ ارقاء له و ادلاء علی آتة لا اله الا هو».

همچنین در بیان معنی توحید جمال مبارک چنین می فرمایند:

«ثمّ ایدهم یا الهی علی التّوحید الذی انت اردته و هو ان لا

ینظر احد احداً الا و قد ینظر فیہ التّجلی الّذی تجلّیت له به لهذا الظّهور الّذی اخذت عهدہ فی ذرّ البیان عمّن فی الاکوان. و من کان ناظراً الی هذا المقام الاعزّ الاعلی و هذا الشّان الاکبر الاسنی لن یتکبر علی احد. طوبی للذین فازوا بهذا المقام اتّهم یعاشرون معهم بالروح و الریحان».

(مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر، ص ۲۲۹)

پنجمین ویژگی منطق همگونگی در آئین بهائی اینست که بجای آنکه طبیعتی ثابت و آشکار برای کائنات حکایت کند، در غالب مواقع دلیلی برای اثبات امتناع عرفان می‌گردد. به عنوان مثال در بیان حضرت عبدالبهاء در خصوص تشابه ملک و ملکوت که قبلاً نقل گردید، استدلال اصلی این است که چون حقائق غیبی و کمالات الهی نامحدود است بدین جهت تعریف و تحدید نجوم و افلاک به چند ستاره و فلک محدود نیز اشتباه است. به عبارت دیگر به عکس منطق یونان که مدّعی درک قوانین نهائی کیهان گشت، حضرت عبدالبهاء اصل همگونگی را برای اثبات پیچیدگی و عدم تناهی جهان و دشواری شناسائی آن بکار بردند. به همین ترتیب حضرت بهاء الله نیز در تعبیر حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بیان می‌فرمایند که تناسب نفس و حق در واقع بدین ترتیب است که همانگونه که عرفان ذات غیب ممتنع است عرفان کینونت نفس انسان نیز غیر ممکن است.

و بالاخره ششمین خصلت منطق تشابه در حکمت بهائی اینست که بر خلاف حکماء و عرفاء گذشته که منطق همگونگی را دلیلی برای نفی تاریخ و فرار از صحنه زندگی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی قلمداد می‌کردند، امر بهائی استعاره تشابه و تناسب را وسیله‌ای برای اثبات جنبه تاریخی انسان و ضرورت تکامل و ارتقاء اجتماعی، اقتصادی، علمی، فرهنگی و روحانی وی معرفی می‌نماید. به عنوان مثال اکثر متصوفین با تأکید بر منطق همگونگی کوشیدند که زندگی اجتماعی و فرهنگی افراد انسان را بی‌اهمیت قلمداد کرده و لذا تکامل روحانی را با انزواء و ذکر

وسواسی و تعطیل فعل اجتماعی و اقتصادی و عدم توجه به دنیای زمینی یکی گرفتند. حال آنکه قبول استعاره تشابه و تناسب در آئین بهائی وسیله‌ای برای اثبات زندگی اجتماعی و تکامل تاریخی انسان و جامعه است. به عنوان مثال اگرچه امر بهائی بر جنبه روحانی انسان تأکید می‌کند اما اشتغال به کار و تولید اقتصادی و کسب از طریق صنعت و اقتراف را نوعی عبادت و فریضه‌ای اخلاقی و روحانی می‌شمارد و گدائی و بیکاری و کسالت و انزوا و رهبانیت را حرام می‌شمارد. جمال مبارک می‌فرماید:

«قد وجب علی کلّ واحد منکم الاشتغال بامر من الامور من الصنایع و الاقتراف و امثالها و جعلنا اشتغالکم بها نفس العبادة لله الحق تفکروا یا قوم فی رحمة الله و الطافه ثم اشکروه فی العشی و الاشراق. لا تضيّعوا اوقاتکم بالبطالة و الکسالة و اشتغلوا بما تنتفع به انفسکم و انفس غیرکم کذلک قضی الامر فی هذا اللوح الّذی لاحت من افقه شمس الحکمة و البیان. ابغض الناس عندالله من یقعد و یطلب. تمسکوا بحبل الاسباب متوکّلین علی الله مسبّب الاسباب. هر نفسی به صنعتی و یا به کسبی مشغول شود و عمل نماید آن عمل نفس عبادت عندالله محسوب».

(مجموعه الواح مبارکه بعد از کتاب اقدس ص ۱۴).

۴ - امر بهائی و منطق دگرگونگی (تاریخ)

حال باید رابطه آئین بهائی با منطق تاریخ را بررسی نماییم. تأکید بر اصل تاریخ در الهیات بهائی آنچنان اساسی و خطیر است که احتمالاً از مهم‌ترین مفروضات جهان‌بینی بهائی است. اولاً آئین بهائی وجود صادر از حق را اساساً متحوّل و متغیّر می‌داند. اصل حرکت و تکامل خصلت کلی و عمومی هستی است و در تمامی جوانب و شئون هستی صدق می‌کند. لذا فلسفه بهائی از حرکت جوهری، عرضی، روحی و جسمی سخن می‌گوید. اصل حرکت جوهریّه (۲۱) به این معناست که نه تنها

صفات اشیاء بلکه ذات و جوهر یعنی حقیقت وجود آنها نیز در حال تغییر و تحوّل و تکامل دائمی است. بدین ترتیب تحوّل و تحرّک بجای آنکه خصوصیتی ثانویه و اتفاقی باشد بالعکس عصاره هستی را تشکیل می دهد.

حضرت عبدالبهاء حرکت را «لازمه» وجود تعریف می فرمایند:

«و بما اقتضت الحكمة البالغة الكلّية الالهية ان تكون الحركة ملازمة للوجود جوهریاً و عرضیاً، روحیاً و جسمیاً» .
(امر و خلق جلد اول ص ۱۴۱)

همچنین می فرمایند:

«بدانکه شیء موجود در مقامی توقّف ننماید یعنی جمیع اشیاء متحرّک است. هر شیئی از اشیاء یا رو به نمو است یا رو به دنو. جمیع اشیاء یا از عدم بوجود می آید یا از وجود به عدم می رود ... این حرکت را حرکت جوهری گویند یعنی طبیعی. از کائنات این حرکت منفک نمی شود چه که از مقتضای ذاتی آنست».
(امر و خلق جلد اول ص ۱۲۴)

در بیان فوق حضرت عبدالبهاء علاوه بر تأکید بر اصل حرکت جوهریه، وجود را تبدیل مستمر هستی به نیستی و نیستی به هستی تعریف می فرمایند. در منطق دیالکتیک هگل (HEGELIAN DIALECTIC) نیز اصل همین است که نیستی به هستی و هستی به نیستی مبدل می گردد یعنی آنکه اصل وجود «شدن» (صیوروت) است و نه بودن یا نبودن. چرا که شدن همان تبدیل هستی به نیستی یا نیستی به هستی است.

اما این اصل تاریخ در حقیقت نتیجه اصل تشابه است. توضیح آنکه بر طبق امر بهائی وجود در معنای نهائی و اصلی خویش چیزی جز فیض الهی نیست و بنابراین تداوم وجود مستلزم تداوم فیض الهی است. به عبارت دیگر کائنات هر لحظه تجدید و ابداع می گردند و ظهور و وجود تازه می یابند و بدین ترتیب ابداع و حدوث خصلت ذاتی هستی است.

جمال مبارک می فرمایند:

«شگی نیست که اگر در یک آن عنایت و فیض او از عالم منقطع شود البتّه معدوم گردد. لهذا لم یزل ابواب رحمت حقّ بوجه کون و امکان مفتوح بوده و لایزال امطار عنایت و مکرمت از غمام حقیقت بر اراضی قابلیّات و حقائق و اعیان متراکم و مفیض خواهد بود. این است سنّت خدا من الازل الی الابد.» (امر و خلق جلد دوم ص ۴۲).

همین امر در بحث مربوط به معاد نیز توسط حضرت بهاء الله مؤکّد می گردد یعنی آنکه معاد در واقع همان اصل تحوّل و تکامل و تاریخ یعنی ابداع و رجعت مستمرّ اشیاء تعریف می گردد:

«و اما ما سنلت فی المعاد فاعلم بانّ العود مثل البدء کما انت تشهد البدء کذلک فاشهد العود و کن من الشاهدین. بل فاشهد البدء نفس العود و کذلک بالعکس لتکون علی بصیرة منیر. ثم اعلم بان کلّ الاشیاء فی کلّ حین تبدء و تعود بامر ربّک المقتدر القدير.»

(مجموعه الواح مبارکه بعد از کتاب اقدس ص ۱۱۳ - ۱۱۴).
اما نه تنها آئین بهائی وجود صادر از حقّ را ذاتا متحرک و سیال می داند، بلکه بعلاوه اصل تحوّل و تکامل را بر انسان و جامعه نیز اطلاق می نماید. به همین علّت است که به مراحل مختلف تکامل اجتماعی و روحانی جامعه بشری معتقد است و دیانت و وحی الهی را نیز به ازاء این تکامل و تحوّل پویا و پیشرو می یابد. در این مورد حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

«تغیّر احوال و تبدل و انقلاب زمان از لوازم ذاتیّه ممکناتست و لزوم ذاتی از حقیقت اشیاء انفکاک ندارد ... و چون تغیر و تبدل حال از لوازم ممکناتست لهذا احکام نیز به سبب تبدل و تغیر زمان تبدیل شود ... زیرا وجود عالم مانند انسان است و انبیاء و رسل الهی طیبیان حاذق. شخص انسانی بر حالت واحده نماند. امراض مختلفه عارض گردد و هر مرضی را علاجی مخصوص.

پس طبیب حاذق هر علل و مرض را معالجه واحد ننماید بلکه به مقتضای اختلاف امراض و احوال، ادویه و علاج را تغییر دهد ... باری مقصود این است که تغییر و تبدیل احوال و انقلاب مقتضیات قرون و اعصار سبب نسخ شرایع گردد».

(مفاوضات ص ۶۸ - ۷۰).

امر بهائی نه تنها فرهنگ روحانی و فیوضات وحی و الهام را بنا به اصل تاریخ متحرک و متکامل می داند بلکه آرمان اخلاقی انسان را نیز تکامل مستمر می شمارد. حضرت بهاء الله می فرماید:

«اجعلوا اشراقکم افضل من عشیتکم و غدکم احسن من امسکم. فضل الانسان فی الخدمة و الکمال لا فی الزینة و الثروة و المال».

(مجموعه الواح مبارکه بعد از کتاب اقدس ص ۸۱).

بنابراین منطق تاریخ زیربنای اندیشه بهائی است. اما منطق تاریخ در دیانت بهائی با منطق تاریخ در نظریات جدید غرب یکسان نیست. اولاً در اندیشه غیربهائی معمولاً منطق تاریخ در مقابله با منطق تشابه و تناسب قدامت قرار یافته و لذا به نفی جنبه روحانی، الهی، و قدسی انسان ختم می گردد. اما آئین بهائی در عین حال که وجود را متحرک و تاریخی می داند در عین حال موجودات را در هر حال صادر از حق و مظاهر و مجالی تجلی اسماء و صفات الهی می شناسد و بدین ترتیب هستی را به یک بُعد جسمانی و مادی تقلیل نمی دهد. ثانیاً منطق تاریخ در اغلب مواقع دستخوش تضادی درونی می گردد. بدین صورت که بسیاری از پیروان منطق تاریخ همانند هگل و مارکس در عین آنکه هستی را متحوّل می دانند و با وجود آنکه ارزشها و شناسائی را نسبی و اعتباری و تاریخی می پندارند معهداً آرمانها و اندیشه های خویش را تمامیت حقیقت پنداشته و مرحله کنونی جامعه بشری را بصورتی تصویر می کنند که گویا بشریت به انتهای تاریخ و پایان زمان رسیده است. در اندیشه هگل روح جهانی بالاخره

تناقضات و بیگانگی خویش را به پایان رسانده و با رسیدن به خوشتن و تحقق آزادی مطلق به نهایت دیالکتیک و تاریخ می‌رسد. همچنین مارکس هم در توصیف جامعه اشتراکی که به نظر او بزودی جهانگیر خواهد شد بصورتی سخن می‌گوید که گویا ملکوت الهی بدون کوچکترین تضاد و دغدغه‌ای در عالم ملک مستقر خواهد گردید. اصولاً اکثر فلاسفه منطق تاریخ به نوعی جامعه خیالی (UTOPIA) و مبالغه‌آمیز معتقدند که بکلی از منطق تاریخ و اصل تدرج و تحول تاریخی بی‌بهره است. اما منطق تاریخ در دیانت بهائی به نسبت حقائق روحانی و تکامل اجتماعی و قوانین معنوی و فرهنگی قائل است و به همین جهت است که حضرت بهاء الله دیانت خود را آخرین دین ندانسته و حضرت اعلی برای فیض الهی پایانی قائل نشدند (۲۲).

ثالثاً آن دسته از مدعیان افراطی اصل تاریخ که بجای تحول و تکامل تاریخ به هرج و مرج تاریخی معتقد شده و بکلی هرگونه ارزش و واقعیتی را منکر می‌شوند در هیچ‌گرایی (NIHILISM) خود به جایی می‌رسند که امکان هرگونه اخلاق و ارزش را نفی می‌نمایند و همه چیز را مجاز می‌شمارند. این افراد ممکن است به انتقاد از نابرابری‌های اجتماعی پرداخته و آنها را غیرطبیعی بشمار آورند اما برابری و عدالت و تساوی و مهر و شفقت را نیز همانقدر غیرطبیعی و نسبی می‌شمارند. آشکار است که امر بهائی با چنین اغتشاش فکری و اخلاقی هم‌دل نیست. بالعکس منطق تاریخ در آئین بهائی با استعاره تشابه و تناسب نیز همراه است. بدین جهت است که نه تنها تحول فرهنگ و جامعه را مورد تأکید قرار می‌دهد بلکه بعلاوه جنبه متعالی و روحانی تاریخ را نیز خاطر نشان می‌سازد و به همین دلیل به داوری اخلاقی و فرهنگی می‌پردازد. بنابراین اگرچه امر بهائی ارزشها را مشروط به مقتضیات زمان و مکان می‌شمارد اما در هر عهد و عصری برای تکامل اجتماعی، فرهنگی و روحانی آدمیان نوع بخصوصی از اخلاقیات و احکام و آرمانها را موجه و صحیح می‌یابد. بنابراین

ترکیب استعاره تشابه با منطق تاریخ در بحث المعرفة بهائی بالمآل مشوق جامعه‌ای است که نه تنها جنبه روحانی انسان را فراموش نمی‌کند بلکه بعلاوه روحانیت را نیز بمعنای سکون و انجماد و تحجر و فرار از تاریخ تعبیر نخواهد کرد. فرهنگ بهائی بر اساس منطق بخصوص خویش در عین تأکید بر تکامل و تدرج، همدلی و تعشق باتمامی موجودات را نیز تشویق می‌کند. بهمین سان با اعتقاد به جنبه متعالی و قدسی انسان، ارزشهای کلی اخلاق و روحانی را ثابت و عینی می‌داند اما شکل تجلی و حیطة شمول آن ارزشها را مشروط به شرایط زمان و مکان می‌شمارد. بدین ترتیب نسبت و اطلاق را با یکدیگر ممزوج می‌کند.

۵ - وحدت همگونی و دگرگونی در منطق بهائی

ترکیب دو اصل تشابه و تاریخ در منطق بهائی به جمع نکات سودمند هردو نظریه و نفی جوانب زیانمند آنها منجر می‌گردد. اما کافی نیست که صرفاً به جمع هردو اصل در اندیشه بهائی معتقد بشویم. بلکه باید یکی را مستلزم دیگری و ماحصل آن تلقی نمائیم. چنانکه دیدیم امر بهائی همه چیز را تجلی اراده الهی می‌داند و فیض الهی را نیز بر اساس اصل ابداع، مستمر و دائمی می‌یابد. به همین جهت است که مبنای مابعدالطبیعه تاریخ را اصل تشابه می‌شمارد. از طرف دیگر در تحولات تاریخی طرح و نقشی از مشیت الهی در جهت تکامل اجتماعی و فرهنگی انسانی می‌یابد. به عنوان مثال حضرت بهاء الله جامعه بشری را با هیكل انسانی متماثل و متشابه یافته و این تمثیل را مکرراً بیان می‌فرمایند. اما بعکس اصحاب منطق تشابه در گذشته، این تمثیل را وسیله‌ای برای اثبات ضرورت تکامل و تجدید ادیان و تحول فرهنگ معنوی و آرمان روحانی در جامعه بشری معرفی می‌فرمایند. یعنی از اصل تشابه اصل تاریخ را اشتقاق می‌نمایند. از جمله می‌فرمایند. قوله الجامع:

«پیمبران چون پزشکانند که به پرورش گیتی و کسان آن

پرداخته‌اند ... پس اگر رفتار امروز پزشک را با گذشته یکسان نبینند جای گفتار نه. چه که هر روز بیمار را روش جداگانه سزاوار و همچنین پیمبران یزدان هرگاه که جهان را به خورشید تابان دانش درخشان نمودند بهره‌سزاوار آن روز بود مردم را به سوی خداوند یکتا خواندند ... خردمندان، گیتی را چون کالبد مردمان دانسته‌اند چنانکه او را پوشش باید، کالبد گیتی را هم پوشش داد و دانش شاید. پس کیش یزدان جامه‌اوست هرگاه کهنه شود به جامه تازه او را بیاراید، هر گاهی را روش جداگانه سزاوار. همیشه کیش یزدانی به آنچه شایسته آن روز است هویدا و آشکار».

(منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله ص ۵۸)

بخش دوم : هستی و مراتب آن

اندیشه فلسفی در طول تاریخ بالمآل به مسأله کثرت و وحدت معطوف بوده است. مابعدالطبیعه (METAPHYSICS) همانگونه که ارسطو و هایدگر (HEIDEGGER) بیان کرده اند علم به هستی در کلیت و تمامیت آن است. به عبارت دیگر فلسفه اولی یعنی مابعدالطبیعه به اشیاء مختلف بر اساس خصال گوناگون و جزئی آنها کاری ندارد بلکه به وجود از آن حیث که وجود است و به تمامیت آن علاقه دارد. بدین جهت است که مابعدالطبیعه معمولاً می‌کوشد تا میان کثرت و وحدت به نوعی آشتی دهد و در وراء کثرات یعنی موجودات مختلف منفرد جزئی، به وحدت و هستی واحدی نائل شود. اولین فلاسفه یونان کوشیدند تا ماده الماده یعنی آن واحدی را که همه چیز از آن مشتق شده است کشف نمایند. تالس (THALES) که از اولین حکمای یونان بود آب را علت همه موجودات دانست یعنی به نظر او تحوّل و تغییر و دگرگونی آب است که اجسام مختلف و عناصر متفاوت را بوجود می‌آورد. اولین و مهم‌ترین مناقشه فلسفی در حکمت یونان هم به همین مسأله وحدت و کثرت یا سکون و حرکت مربوط می‌شد. پرمانیس (PARMENIDES) فیلسوف اندیشمند بر آن بود که دنیای محسوسات که دنیای تحوّل و دگرگونی است جز شبحی بیش نیست و وجودی ندارد. بالعکس تنها چیزی که وجود دارد واحد و ساکن و تغییر ناپذیر است که فقط توسط عقل قابل شناسائی است. همین حکیم و شاگردانش در اثبات اینکه حرکت محال است به تفصیل سخن گفتند. به همین ترتیب هرقلیتوس (HERACLITUS) فیلسوف برجسته یونانی بر آن بود که تنها چیزی که وجود دارد نفس تحوّل و تحرک است و لذا زبانه بی‌قرار آتش را نشانه هستی راستین می‌دانست. به نظر وی تنها واقعیت «شدن» است و نه بودن یا نبودن و به این معنی که هستی آکنده از تناقض و تضاد درونی است. به عبارت دیگر هرقلیتوس وحدت را نفی کرد و کثرت را برگزید.

اما این موضوع به یونان قدیم و حکماء باستان منحصر نمی‌شود. اندیشه فلسفی چه در قدیم و چه در عصر جدید از طرح این سؤال ناگزیر است و در همه حال به آن باز می‌گردد. یکی از مهم‌ترین ظهورات این امر را می‌توان در فلسفه‌های شوپنهاور (SCHOPENHAUER)، نیچه (NIETZSCHE) و هایدگر (HEIDEGGER) مشاهده کرد. هریک از این سه حکیم متأخر به نحوی با مسأله وحدت و کثرت کلنچار رفتند. مهم‌ترین مسئله فلسفه شوپنهاور تفکیک وی میان دو اصل وحدت (UNITY) و تفرّد (INDIVIDUATION) است. از نظر شوپنهاور هستی در حقیقت خویش یکی است و آن واحد حقیقی چیزی جز اراده (WILL) نیست. اما تکثر و تفرّد به دنیای محسوس راجع می‌گردد یعنی دنیائی که در آن کثرت و انفراد و تقسیم و تفاوت اصل می‌گردد و این تقسیم و تفرّد در اشکال مختلف محسوس و مفهوم می‌شود. اراده شخصی نیز از تظاهرات همین تفرّد و تکثر است که جز رنج و درد و حسرت و حرمان نتیجه‌ای ندارد. بدین جهت از نظر شوپنهاور راه نیل به حقیقت و حصول سعادت و آرامش، فرار از حیطة تکثر و تفرّد یعنی فرار از دنیای محسوس، ترک مطلق هرگونه اراده و خواهش و کوشش و تلاش، و دستیابی به فناء مطلق است. بدین ترتیب فرار از تاریخ و دنیای متفرّد و متغیّر راه رهایی و نجات آدمی در اندیشه شوپنهاور می‌گردد (۲۳).

برخلاف شوپنهاور نیچه عقیده داشت که هرگونه فرار از تاریخ و دنیای زمینی و مادی غلط است. معهذا در اولین کتاب مهم خود تحت عنوان تولّد تراژدی (THE BIRTH OF TRAGEDY) بنحو دیگری نظریه شوپنهاور را تکرار کرد. بدین ترتیب که او هم حقیقت هستی را واحد دانست، حقیقتی که توسط هیچگونه فهم و خردی قابل درک نیست. همچنین بدنبال شوپنهاور بیان نمود که توسط موسیقی می‌توان به آن وحدت حقیقی نائل شد. موسیقی بدون شعر، آواز، تفسیر، تصوّر و تجسم آنگونه هنری است که از طریق آن هستی خویشان را مستقیماً و بدون وساطت مفاهیم و

مقولات منطقی ارائه می‌نماید. بنابراین از طریق موسیقی می‌توان به هستی راستین دست یافت اگرچه نمی‌توان آن را به نحو عقلی مورد شناسائی قرار داد. البته این هستی واحد از نظر نیچه طبیعت (NATURE) و حیات (LIFE) است که همواره خویشتن را به صور گوناگون متجلی می‌سازد. اما بر خلاف شوپنهاور که تکثر را در مقابل وحدت قرار داد و از لزوم فرار از کثرت و تفرّد و تاریخ سخن گفت، نیچه معتقد بود که قبول وحدت یعنی قبول تقدّس حیات و طبیعت مستلزم آن است که هر نوع تکثر و تحوّل هستی را بپذیریم و حتّی درد و رنج را نیز از لوازم حیات و از مقتضیات هستی واحد بپنداریم. البته نیچه کاملاً مخالف الهیات و ادیان بود و لذا وحدتی که او از آن سخن می‌گفت در مقابل خدا و روحانیت قرار گرفت (۲۴). و بالاخره باید از هایدگر فیلسوف مشهور قرن بیستم نیز یاد کرد که میان هستی موجودات (BEINGS) و هستی محض (BEING) تفکیک قائل شد. از نظر هایدگر هدف و مسأله اصلی زندگی درک و تجربه هستی محض است و این امر مستلزم آنستکه در ببحوحه کثرت موجودات و هستی عَرَضی آنها غرق نشده و وحدتِ هستی را فراموش ننمائیم. از نظر هایدگر آگاهی از مرگ و تحقق آزادی حقیقی راه رهائی از این فراموشی است (۲۵).

در این مقاله به جزئیات این آراء فلسفی کاری نداریم. اما لازم است که بخاطر بسپاریم که همه فلاسفه اعم از متدین و غیر متدین با رابطه وحدت و کثرت یعنی مسأله وحدت یا کثرت وجود به عنوان اساسی‌ترین سؤال فلسفی درگیر بودند و هریک تعریف بخصوصی از واقعیت و در نتیجه هدف زندگی به عمل آوردند. بدین جهت است که در بررسی فلسفه و جهان بینی بهائی بحث خود را با مسأله وجود و رابطه وحدت و کثرت آغاز می‌نمائیم. اهل بهاء به مراتب و درجات وجود قائلند. به عبارت دیگر وجود هم واحد است و هم کثیر. بدین ترتیب وجود و عدم مسأله ای نسبی و اعتباری می‌گردد. یعنی آنچه که در یک رتبه وجود است در

مقایسه با رتبهٔ مافوق نیستی است. بدین جهت وجود راستین در حقیقت واحد است چرا که در رتبهٔ آن هر وجودی عدم است. در عین حال مرتبهٔ کثرت و تفرّد نیز واقعیت دارد چرا که وجود آن هم در رتبه و مرحلهٔ خود حقیقی است. نتیجهٔ این امر این است که راه نجات و رهایی انسان، فرار از کثرت و تاریخ نیست. به عبارت دیگر انسان در رتبهٔ وحدت اصلیه وجودی ندارد که بخواهد به آن وحدت نائل شود. بنابراین حتی حصول وحدت برای آدمی نیز امری نسبی است یعنی آنکه وحدت مقصود انسان باید در رتبهٔ وجودی خلق متحقّق بشود. عصارهٔ این منطق این است که اهل بهاء تحقّق غایت و معنای وجود انسان را نه در فراموشی وحدت در همهٔ کثرت تاریخ و نه در فرار از تاریخ و تکثر جستجو می‌نمایند. بالعکس فلسفهٔ بهائی بر آنستکه آدمی باید متوجّه به وحدت اصلیه باشد اما این وحدت اصلیه را از طریق تاریخ و توسط تحولات تاریخی بدست آورد. به عبارت دیگر هستی راستین خارج از ادراک و احساس و تجربهٔ انسان است بلکه باید «تجلی» و انعکاس آن هستی راستین «در رتبهٔ خلق» را تجربه و ادراک نمود. این امر مستلزم جمع غیب و شهود، وحدت و کثرت، یا امر و خلق است. در اصطلاح اهل بهاء جمع وحدت و کثرت در رتبهٔ خلق یعنی تجلی وحدت در قالب تاریخ همانا ظهور و تجلی مظاهر مقدّسهٔ الهی است که غایت کمال انسانی در رتبهٔ خلق را از طریق حیات و تعالیم مظهر امر در هر عهد و عصر نمایش و تجلی می‌بخشد. از اینجا آشکار است که اهل بهاء برای وجود سه رتبهٔ کلی قائلند. مرتبهٔ حقّ، مرتبهٔ امر (یعنی حقیقت مظاهر مقدّسه) و مرتبهٔ خلق. اولین مطلب که در تحلیل مفهوم هستی باید بدان توجّه نمود تفکیک میان «وجود عام ذهنی» و «وجود عینی و حقیقی» است. این امر از اهمیت بخصوصی برخوردار است. حضرت عبدالبهاء این تفکیک را مکرراً مورد تأکید قرار داده‌اند. علت این امر اینست که مراد دیانت بهائی از وجود در بحث راجع به هستی، وجود عینی و حقیقی است و نه وجود عامّ ذهنی. همانطور که

حضرت عبدالبهاء متذکر شده‌اند اگر وجود را با وجود عامّ ذهنی یکی بگیریم در آن صورت مجبوریم که همانند عوام صوفیان و دیگر کسانی که به نحوی سطحی از نظریه وحدت وجود دفاع می‌نمایند خدا و خلق یعنی وحدت و کثرت را یکی بگیریم و همه چیز را شریک و شبیه و عین ذات الهی بپنداریم. وجود عامّ ذهنی همان وجودی است که در ذهن آدمی تصوّر می‌شود. یعنی در حالت عادی معمولاً تصوّر می‌کنیم که اشیاء متشکل از ماهیت (ESSENCE) و وجود (EXISTENCE) می‌باشند بدین ترتیب که در ماهیت و صفات با یکدیگر تفاوت دارند اما در وجود مشترکند. مثلاً می‌گوئیم «دیوار وجود دارد» به همین وجه می‌گوئیم «درخت وجود دارد» و «انسان وجود دارد». در همه این موارد وجود را پدیده مشترکی می‌گیریم که آن را به عنوان مفهومی کلی از اشیاء مختلف انتزاع کرده و بطور مساوی به همه آنها اطلاق می‌کنیم. در این صورت وجود در همه چیز مشترک و واحد می‌شود. یعنی اشیاء در صفات متفاوتند اما در وجود یکی می‌گردند. یا به عبارت دیگر، در چنین تصویری از وجود، همه چیز دارای وجود واحد و مشترکی است. بنابراین وقتی می‌گوئیم که همه چیز وجود دارد و آنگاه اضافه می‌کنیم که «خدا هم وجود دارد» باید به این نتیجه برسیم که وجود خدا عین وجود هریک از اشیاء است و در نتیجه اگر از صفات متکثّره اشیاء صرف‌نظر کنیم و به وجود آنها پردازیم، وجود هریک از آنها با خدا که وجود محض است (در خدا ماهیت و وجود یکی است) یکی می‌شود. واضح است که در چنین تصویری از هستی همه چیز عیناً خدا می‌شود.

اما اهل بهاء را عقیده چنان است که وجود خدا و وجود اشیاء یکی نیست. بالعکس وجود اشیاء بالنسبه به وجود حقّ نیستی محض است بنابراین وقتی می‌گوئیم خدا وجود دارد و اشیاء نیز وجود دارند منظورمان از وجود باید وجود عینی و حقیقی باشد نه مفهوم عامّ و کلی وجود که انتزاعی ذهنی است.

پس اگر چه وجود عینی و حقیقی حقّ با وجود عینی و حقیقی خلق یکی نیست اما در ذهن آدمی تصوّر وجود به شکل وجود عام ذهنی به توهم وحدت حقّ و خلق منجر می‌گردد. اولین نتیجه این بحث این است که وجود عینی و حقیقی قابل تصوّر نیست. یعنی هرگاه مفهومی از وجود در ذهن ما صورت پذیرد دیگر آن وجود عینی خارجی نخواهد بود. یعنی شناسائی انسان به ذات و حقیقت و وجود عینی اشیاء راهی ندارد و همینکه دست به تعقل بزنیم مجبوریم که وجود انتزاعی ذهنی یعنی مفهومی موهوم را جایگزین وجود حقیقی نمائیم. دومین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که وجود هرچیز منحصر بفرد و یکتاست و با هر وجودی متفاوت و متمایز است. البته این وجود عینی و خارجی که به هر شیئی تحقق و تفرّد می‌بخشد قابل شناسائی نیست. بنابراین درست است که خدا وجود دارد و خلق نیز وجود دارد اما این دو وجود هیچگونه مشابهت یا مناسبتی با یکدیگر ندارند که به وحدت حقّ و خلق معتقد بشویم (۲۶).

اما فلسفه بهائی صرفاً به تمیز میان دو تعریف وجود اکتفاء نمی‌کند. درست است که وجود متنوع و متکثر است یعنی دارای مراتب است اما همه مراتب وجود حاصل تجلی الهی یعنی فیض ربانی است. به عبارت دیگر تجلی اراده الهی است که در مراتب مختلف به اشکال و درجات و مراتب مختلف هستی می‌انجامد. بنابراین وجود حقیقی اشیاء انعکاسی از فیض الهی و تجلی ربانی است. یعنی حقیقت همه این وجودات مختلف، وجود نامحدود الهی است که از طریق تجلی خویش در مریای قابلیتات، مراتب مختلف هستی را متحقق می‌سازد. از این جهت است که اگر فیض الهی و تجلی رحمانی نباشد هیچ شیئی موجود نخواهد بود. به عبارت دیگر وجود راستین البته واحد است و آن وجود حقّ است در رتبه حقّ (فی ذاته لذاته) چه که در آن رتبه جز خدا هیچ چیز وجود ندارد. اما اشیاء نیز که حاصل فیض و تجلی الهی می‌باشند نیز در رتبه خود وجود دارند.

اما باید از قول به مراتب وجود هم فراتر رفت و اصل دیگری را نیز اضافه کرد و آن اصل «تجلی صدوری» است. یعنی درست است که وجود دارای مراتب و مدارجی است و صحیح است که هر وجودی حاصل فیض و تجلی الهی است اما باید بخاطر سپرد که وحدت اصلیه یا غیب هویت یعنی خداوند با این تجلی منحل و منقسم به وجودات مختلف نمی شود چرا که اگر چنین بود باز هم در عین ترتیب و تشکیل وجود، خدا و خلق یکی می گردید و در اینصورت خداوند از طریق تجلی و فیض خود به قسمتهای مختلف تقسیم می گشت. اما حضرت عبدالبهاء مؤکد می فرمایند که علیرغم این تجلی، حق در ذات خود یکسان مانده و هیچگونه حلول و دخول و انقسام و انحلالی در شأن خدا روا نیست. یعنی کائنات حاصل تجلی صدوری هستند و نه تجلی ظهوری. تجلی ظهوری آن است که تجلی کننده به تجلی و حاصل آن تبدیل می شود و حال آنکه در تجلی صدوری تجلی کننده در رتبه خود ثابت و متعالی است. اکنون به بیان سهل و ممتنع حضرت عبدالبهاء در مفاوضات توجه می کنیم:

«بدانکه این مسأله وحدة الوجود قدیم است تخصیص به تیا سفه و صوفیه ندارد ... تیا سفیها و صوفیها به 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 عامّ مصدری است که مفهوم ذهنی و عقلی انسان است یعنی انسان ادراک می نماید ... اما علماء ماهر تیا سفیها و صوفیها بعد از تعمق در این مسأله بر آنند که وجود بر دو قسم است یکی وجود عامّ که مفهوم ذهنی انسان است. آن حادث است و عرضی از اعراض، و حقائق اشیاء جواهر. اما مقصد از وحدة الوجود این وجود عامّ ذهنی نه بلکه مقصود وجود حقیقی است که از هر تعبیری منزّه و مقدّس است و آن مایتحقق به الاشیاء است و آن واحد است یعنی واحد حقیقی که جمیع اشیاء به او وجود یافته ... باری در اینکه

ما یتحقّق به الاشیاء واحد است متفقّ علیه است یعنی فلاسفه و انبیاء ... اما تفاوت در اینجاست که صوفیه می‌گویند حقائق اشیاء ظهور واحد حقیقی است و انبیاء می‌فرمایند صادر از واحد حقیقی است. و تفاوت میان ظهور و صدور بسیار است. تجلّی ظهوری عبارت از آن است که شیئی واحد در صور نامتناهی ظاهر شود مثلاً حبه که شیء واحد است و دارنده کمالات نباتی است چون ظهور نماید به صور نامتناهی اغصان و اوراق و شکوفه و اثمار منحلّ گردد. این را تجلّی ظهوری گویند. و اما تجلّی صدوری اینست که آن واحد حقیقی در علو تقدیس خویش باقی و برقرار ولیکن وجود کائنات از او صدور یافته نه ظهور. مثلش مانند آفتاب است که شعاع از او صادر و بر جمیع کائنات فائض ولی شمس در علو تقدیس خود باقی، تنزلی از برای او واقع نه و به صور شعاعیه منحلّ نگردیده».

(مفاوضات ص ۲۰۵ - ۲۰۳)

پس هستی در مراتب و منازل خود چیزی جز تظاهر تجلّی الهی در مرایای قابلیتات و هویتات بیش نیست. اما این تجلّی در هر شیئی به ازاء رتبه و قابلیتات آن رتبه تظاهر می‌یابد. اینستکه از جهتی همه چیز آیات الهی است یعنی همه چیز علائم و رموزی است که بر وحدت اصلیه دلالت می‌نماید و در عین حال آن علائم و رموز بالنسبه به ذات الهی شبح و عدمی بیش نیست. اگر چنین است در آنصورت سرتاسر عالم خلق در تناقضی سهمگین به سر می‌برد. از طرفی معناء، غایت و کمال هر شیئی نیل به وجود راستین و وحدت اصلیه یعنی عرفان الهی است چه که حقیقت وجود همه چیز انعکاسی از وحدت غیبیه و کمال الهی است. اما از طرف دیگر خلق بالنسبه به حقّ نیستی محض است و لذا قادر به شناسائی و لقاء خدا نیست. این تناقض، تناقضی عَرْضی یا اتّفاقی نیست بلکه تناقضی ذاتی و بنیادی است. همه موجودات در ذات خویش علامت و آیت خدا می‌باشند و این امر به این معنی است که شناسائی الهی و رسیدن به حقّ، اصل وجود و غایت تمام هستی

است (۲۷). این نوع معرفت با هر نوع شناسائی دیگر تفاوت کیفی دارد. یعنی برای هر موجود تجربه و شناسائی هر شیئی دیگر امری عرضی، ثانویه و اعتباری است. اما شناسائی حق لازمه ذات و وجود و کینونت هر موجود است.

این تناقض در اندیشه فلسفی نیز جلوه گر می گردد. برای فرار از این بن بست و تناقض حکماء و عرفاء به دو دسته تقسیم می شوند دسته ای عرفان ذات الهی و وحدت باغیب منیع را ممکن می شمارند و دسته دیگر حقائق روحانی و در نتیجه ضرورت عرفان الهی را بکلی انکار می نمایند. فلوطین رومی (PLOTINUS)، متصوفین و هگل آلمانی به دسته اول تعلق دارند. این افراد همگی معنای زندگی انسان را سلوک در جهت عرفان الهی می شمارند و این مراد را میسر و ممکن می دانند. البته راه رسیدن به خدا در میان ایشان تفاوت دارد. از نظر هگل عقل و فلسفه، و از نظر فلوطین و عرفاء کشف و فناء وسیله وصول به خداست. از طرف دیگر کسانی هستند که هستی را صرفاً و صرفاً بر اساس خصال محسوس و مشهود و حاضر خویش تعریف نموده و جز ماده و ظواهر جسمانی اشیاء حقیقتی قائل نیستند، این اشخاص به دسته دوم متعلقند.

اهل بهاء با نظریه هردو دسته مخالفند. دسته اول تصور می نمایند که می توان از رتبه کثرت تجاوز نمود و به وحدت اصلیه نائل شد. دسته دیگر آنچنان در هرج و مرج کثرت غرق شده اند که شاهد وحدت را فراموش کرده اند. البته گروهی هم هستند (مانند سارتر فیلسوف فرانسوی) که هدف وجود را «خدا شدن» تلقی کرده اما خدا را معدوم پنداشته و در نتیجه هستی انسان را اساساً عبث و بی معنی تصویر می نمایند. امر بهائی تضاد وجودی خلق را نه مبنائی برای احساس بیهودگی بلکه موجبی برای تکامل و تعالی می یابد چرا که این تضاد ذاتی را می توان چاره و حل نمود. راه حل، تحقق «وحدت در کثرت» است که به اعتقاد دیانت بهائی غایت وجود است. اما در عالی ترین

شکل خویش این وحدت در کثرت مظهر امر الهی است. بدین معنی که آدمی می‌تواند و باید که به عرفان الهی نائل شود اما این عرفان، شناسائی ذات الهی در رتبه غیب منیع یعنی در رتبه وحدت محض نیست. بالعکس عرفان الهی از برای انسان، عرفان صفات و کمالات الهی یا تجلیات حق در عالم خلق می‌باشد. اما در میان تمامی موجودات فقط آدمی است که علاوه بر جنبه جسمانی به روح انسانی که حقیقتی غیر مادی است نیز مخصّص است. در نتیجه انسان، کاملترین تظاهر و تجلی ذات الهی در عالم خلق است. در عین حال مظهر امر الهی در رتبه خلق تبلور و تجسم انسان کامل یعنی جامع جمیع کمالات انسانی است. پس عرفان الهی که مراد و معنای وجود انسان است به عرفان مظاهر امر راجع می‌گردد. این امر مهمّترین اصل اعتقادات بهائی است.

عرفان مظهر امر الهی در هر عهد و عصر تحقّق وحدت در کثرت است. یعنی آنکه مظهر امر الهی تجلی وحدت اصلیه در عالم خلق است. بنابراین آدمی با عرفان مظهر امر از رتبه کثرت و تاریخ فرار نمی‌کند، در عین حال که وحدت اصلیه را نیز فراموش نمی‌نماید. اما این عرفان با دیگر اقسام شناسائی زمین تا به آسمان فرق دارد. عرفان مظهر امر غایت و شالوده و جهت وجود انسان است که بالنسبه به آن هر نوع شناسائی دیگر صرفاً امری عرضی و ثانویه است. نظر به اهمّیت خطیر عرفان مظهر امر در جهان بینی بهائی به نقل دو بیان یکی از حضرت بهاء الله و دیگری از حضرت عبدالبهاء توجّه می‌کنیم. حضرت بهاء الله می‌فرماید:

«آنچه در آسمانها و زمین است محالّ بروز صفات و اسمای الهی هستند چنانچه در هر ذره آثار تجلی آن شمس حقیقت ظاهر و هویدا است که گویا بدون ظهور آن تجلی در عالم ملکی هیچ شیئی به خلعت هستی مفتخر نیاید و به وجود مشرف نشود. چه آفتابهای معارف که در ذره مستور شده و چه بحرهای حکمت که در قطره پنهان گشته خاصّه انسان که از بین موجودات به این خلع تخصیص یافته و به این شرافت ممتاز

گشته چنانچه جمیع صفات و اسمای الهی از مظاهر انسانی به نحو اکمل و اشرف ظاهر و هویدا است... باری از این بیانات معلوم شد که جمیع اشیاء حاکی از اسماء و صفات الهیه هستند. هرکدام به قدر استعداد خود مدّل و مشعرند بر معرفت الهیه به قسمی که احاطه کرده است ظهورات صفاتیّه و اسمائیّه همه غیب و شهود را ... و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است اشدّ دلالت و اعظم حکایه است از سایر معلومات. و اکمل انسان و افضل و الطف او مظاهر شمس حقیقتند بلکه ماسوای ایشان موجودند به اراده ایشان و متحرکند به افاضه ایشان».

(منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله ص ۱۱۸ - ۱۱۷)

در همین خصوص حضرت عبدالبهاء فرموده اند:

«جمیع کائنات حکایتی کنند و پرتوی گیرند و بهره ای برند اما تجلی کمالات و فیوضات و صفات الوهیت از حقیقت انسان کامل یعنی آن فرد فرید مظهر کلی الهی ساطع و لامع است چه که کائنات سائره پرتوی اقتباس نمودند اما مظهر کلی آینه آن آفتاب است و به جمیع کمالات و صفات و آیات و آثار آفتاب در او ظاهر و آشکار است. عرفان حقیقت الوهیت ممتنع و محال اما عرفان مظاهر الهیه عرفان حقّ است زیرا فیوضات و تجلیات و صفات الهیه در آنها ظاهر پس اگر انسان پی به معرفت مظاهر الهیه برد به معرفه الله فائز گردد و اگر چنانچه از مظاهر مقدّسه غافل از عرفان الهیه محروم».

(امر و خلق جلد دوم ص ۲۰ - ۱۹).

از این بحث معلوم می گردد که چرا کتاب اقدس، ام الكتاب دیانت بهائی با این جمله آغاز می گردد که: «انّ اول ما كتب الله على العباد عرفان مشرق وحیه و مطلع امره الّذی كان مقام نفسه فی عالم الامر و الخلق من فاز به قد فاز بكلّ الخیر» یعنی آنکه اولین چیزی که خداوند بر بندگان خویش مفروض کرد عرفان مشرق وحی و مطلع امر اوست که نماینده ذات الهی در دو عالم امر و خلق می باشد. نباید گمان کرد که «اولین» فریضه در

اینجا در ردیف دیگر فرائض است با این تفاوت که کمی از دیگر فرائض مهمتر است. بالعکس تقدّم این امر یعنی ضرورت عرفان مظهر امر اولویت و تقدّم وجودی دارد چرا که این که «خدا بر بندگان خود بنوشت» نه فقط نوشتنی عرضی بلکه رقمی بر ذات و وجود انسان است. به همین دلیل است که می‌فرمایند هرکسی که به عرفان الهی نائل شد به «کلّ خیر» یعنی تمامیت کمال و نیکی فائز شده است. یعنی شرط و پیش فرض تحقق هرگونه خیری بالمآل عرفان مظهر امر الهی است.

از اصل فوق یک نکته اساسی دیگر نیز آشکار می‌گردد و آن اینست که شناسائی انسان توسط خودش یعنی خودشناسی یا عرفان نفس در حقیقت مستلزم عرفان مظهر امر الهی است. یعنی انسان برای آنکه خود را بشناسد باید مظهر امر الهی را بشناسد. برای توضیح این اصل بهائی باید به دو نکته توجه کنیم. اول اینکه شناسائی انسان یا شناسائی وجود خود در واقع شناسائی تجلیات الهی در رتبه انسانی است. به عبارت دیگر خودشناسی مستلزم عرفان حق آنچنانکه در سطح و مرتبه انسانی متجلی و متظاهر می‌گردد خواهد بود. اما آیت رحمانی در وجود انسانی مکنون و نهفته است و لذا تجربه آن مستلزم تربیت روحانی و استفاضه از فیوضات قدسی الهی یعنی عرفان مظهر امر الهی است. جمال مبارک این امر را بدین ترتیب بیان می‌فرمایند:

«کینونت و حقیقت هر شیئی را به اسمی از اسماء تجلی نمود و به صفتی از صفات اشراق فرمود مگر انسان را که مظهر کلّ اسماء و صفات و مرآت کینونت خود قرار فرمود و به این فضل عظیم و مرحمت قدیم اختصاص نمود. ولکن این تجلیات انوار صبح هدایت و اشراقات انوار شمس عنایت در حقیقت انسان مستور و محجوب است چنانچه شعله و اشعه و انوار در حقیقت شمع و سراج مستور است. حال این شمع و سراج را فروزنده باید و این مرایا و مجالی را صیقل دهنده شاید».

(امر و خلق جلد دوم ص ۲ - ۱).

دومین نکته این است که شناسائی راستین هر شیئی در واقع شناسائی کمال آن شیئی است. این امر از جهتی آشکار و از جهتی پنهان است. آشکار است چرا که آیت الهی در رتبه هر شیئی در واقع کمال شیئی است که باید بدان نائل شود. پنهان است چرا که این مطلب بیانگر اصل مهمی در نظریه شناسائی است. توضیح آنکه اکثریت فلاسفه اعم از مادی و غیر مادی متوجه شده اند که شناسائی هر شیئی مستلزم شناسائی کمال آن شیئی است چرا که در مرتبه کمال، خصال و قوای شیئی آشکار و بالفعل می گردد. برای مثال به نظریات دو فیلسوف یکی متقدم و دیگری متأخر یکی الهی و دیگری مادی یعنی افلاطون و مارکس نگاه می کنیم. از نظر افلاطون حقیقت اشیاء کمال یا مثال آنهاست. مثال هر شیئی خود شیئی بصورتی که محسوس و حاضر است نیست بلکه مثال شیئی کمال آن شیئی است که در شیئی محسوس بالقوه پنهان و نهفته است. البته از نظر افلاطون این کمال امری است معقول و از دنیای محسوس مستقل است. به همین جهت معتقد است که برای شناسائی جهان محسوس باید به حیطة مثال یا عالم مثال توجه نمود.

جالب توجه است که مارکس نیز که از هر نظر با افلاطون تفاوت و تناقض دارد در این مورد با او موافق است. در کتاب گروندریسه (GRUNDRISSE) مارکس بیان می کند که جوامع ماقبل سرمایه داری را نمی توان بخودی خود شناخت بلکه باید آنها را از طریق شکل کامل شده آنها یعنی سرمایه داری بررسی نمود. و آنگاه مثال زده و می گوید که میمون را فقط از طریق بررسی انسان که شکل تکامل یافته آن است می توان مورد شناسائی قرار داد. همین اصل را مارکس در نوشته های اولیه خود بدین شکل بیان کرد که نظام شاهنشاهی را نمی توان بخودی خود شناخت اما می توان آن را از طریق جمهوریت معلوم ساخت. بالعکس نظام جمهوری را می توان بخودی خود شناسائی نمود چه که حقیقت نظام شاهنشاهی که در مرحله سلطنتی پنهان است در نظام جمهوری معلوم و آشکار می شود (۲۸).

البته دیانت بهائی با جزئیات هیچ‌یک از این نظریات مستقیماً درگیر نیست. اما اصل مشترک آنها را تصدیق می‌کند و آن اینکه شناسائی راستین هر شیئی مستلزم شناسائی کمال آن شیئی است. اما اگر چنین باشد در آنصورت «خودشناسی» نیازمند شناسائی انسان کامل یعنی مظهر امر الهی است. به عبارت دیگر انسان را نمی‌توان بخودی خود بشناخت اما می‌توان او را از طریق شناسائی مظهر امر الهی ادراک نمود. از اینجاست که امر بهائی با کسانی که هدف و معنای هستی انسان را «خود شدن» و «خودشناسی» و «بازیافتن خویش» می‌دانند موافق است اما به آنها گوشزد می‌کند که این امر صرفاً در صورت ارتباط با حقائق قدسی و تکامل روحانی و استفاضه از فیوضات ربّانی یعنی عرفان مظهر امر الهی میسر است. البته فلسفه بهائی این امر را مؤکّد می‌سازد که از طریق همه مظاهر طبیعی و فرهنگی، آدمی به جنبه‌ای از وجود خویشتن و راز هستی دست می‌یابد. به همین جهت علم و هنر و فلسفه و دیگر خلاقیت‌های انسانی را مقدّس و محترم و ضروری شمرده و همه آنها را وسیله‌ای برای نیل به آیت رحمانی و حقیقت وجود تلقی می‌نماید. تفاوت در این است که همه این مجهودات به جنبه‌های محدودی از پیچیدگی هستی توجّه نموده و در واقع تمامیت و اوج آنها در عرفان مظهر امر الهی خلاصه می‌گردد. این است که عرفان مظهر امر «کلّ خیر» تعریف می‌شود. بیاد بیاوریم بیان مبارک حضرت نقطه اولی را که در خصوص سال ۹، نیل به کلّ خیر را دهها سال قبل از نزول کتاب اقدس بشارت فرمودند: قوله الالطف:

«و فی سنة التّسع انتم کلّ خیر تدرکون.»

اما باید در اینجا مسأله شناسائی را مورد دقت بیشتری قرار بدهیم. درست است که چنانکه گفته شد شناسائی راستین هر شیئی، شناسائی کمال آن شیئی است اما نباید فراموش کرد که آنچه که مهمّ است در اینجا کمال «آن شیئی» است و نه کمال در معنی مطلق خویش. این امر اهمیت اساسی دارد بدین معنی که آنچه که

می تواند مورد شناسائی قرار بگیرد کمالات و صفاتی است که در شناسنده نیز موجود است. به عبارت دیگر خلق فقط می تواند تجلی کمالات الهی را آنچنانکه در رتبه خلق آشکار می شود بشناسد وگرنه از شناسائی کمالات الهی خارج از رتبه وجود خلق مطلقاً عاجز است. پس حدّ عالی شناسائی برای هر شناسنده ای، کمالات و صفات موجود در رتبه خود شناسنده است. جمال مبارک در این مورد می فرمایند:

«ای سلمان آنچه عرفاء ذکر نموده اند جمیع در رتبه خلق بوده و خواهد بود چه که نفوس عالیه و افئده مجرّده هر قدر در سماء علم و عرفان طیران نمایند از رتبه ممکن و ما خلق فی انفسهم بانفسهم تجاوز نتوانند نمود. کلّ العرفان من کل عارف و کلّ الاذکار من کلّ ذاکر و کلّ الاوصاف من کلّ واصف ینتهی الی ما خلق فی نفسه من تجلی ربّه و هر نفسی فی الجمله تفکر نماید خود تصدیق می نماید به اینکه از برای خلق تجاوز از حدّ خود ممکن نه».

(امر و خلق جلد اول ص ۱۷۴)

اگر چنین است در آنصورت شناسائی انسان از هستی همواره و ضرورتاً توسط خصال و شرایط بدنی، روانی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و تاریخی انسان محدود و مشروط می گردد. یعنی آنکه شناسائی انسان از حدود هستی اجتماعی، فرهنگی و تاریخی خویش فراتر نخواهد رفت. بدین جهت حقیقت نیز از نظر امر بهائی مفهومی نسبی و تاریخی است یعنی آنکه حقیقت به معنای شناسائی مطلق اشیاء آنچنانکه در ذات خود است نیست بلکه بالعکس حقیقت شناسائی اشیاء آنچنانکه در استطاعت و طاقت بشری است می باشد که استطاعت و طاقت بشری هم توسط محدودیت های وجود انسان در هر لحظه از تکامل تاریخی تعیین می گردد. به همین علت است که امر بهائی ظهور مظاهر مقدّسه را امری تاریخی و مستمرّ می شمارد. یعنی آنکه درست است که مراد و مقصود و غایت عرفان برای انسان عرفان مظهر امر است اما این عرفان عرفان ظهور مظاهر مقدّسه در عالم خلق است که آنهم

توسط استطاعت و طاقت انسان مشروط می‌گردد. بدین معنی که عالم امر را در ذات خود نمی‌توان شناخت چه که خارج از حدّ خلق قرار دارد. پس عرفان مظهر امر تظاهر عالم امر در رتبهٔ خلق است. اما از آنجا که وجود انسانی در تحوّل و تطور است و آدمی موجودی تاریخی است بدین جهت شناسائی آدمی در مراحل مختلف تکامل تاریخ دگرگون می‌شود. آنچه که قبلاً از عهدهٔ معرفت وی خارج بود بر اثر تکامل فرهنگی به حیطةٔ معرفتش وارد می‌گردد. بدین جهت است که مظاهر مقدّسه نیز در هر عهد و عصر به شکلی که در حدّ توانائی انسان و مرحلهٔ رشد و تکامل اوست ظاهر خواهند شد و لذا عرفان مظهر امر امری تاریخی و سیّال است. آری غایت وجود انسان عرفان انسان کامل است اما انسان وجودی است تاریخی و متحوّل و لذا انسان کامل آنچنانکه در رتبهٔ خلق ظاهر می‌شود نیز حقیقتی است متحوّل و تاریخی. از اینجاست که تحقق معنا و غایت وجود انسانی به معنای فرار از هستی تاریخی و عالم کثرت نیست بلکه بالعکس ظهور حقیقت قدسی از طریق تحولات تاریخی و در متن تکامل انسانی و اجتماعی می‌باشد.

قبلاً گفته شد که عرفان ذات حقّ مطلقاً محال است و در نتیجه حدّ نهایت عرفان از برای انسان عرفان مظهر امر الهی است. این مطلب را می‌توان با توجّه به مفهوم هستی و شناسائی نیز مورد تعمّق قرار داد. چنانکه از بیان حضرت بهاء الله آشکار گردید آدمی جز به شناسائی آنچه که در رتبهٔ خودش وجود دارد توانا نیست. بدین جهت است که تصوّر آدمی از خداوند و تعریف ذات اقدس توسط علماء، عرفاء، حکماء و متألّهین چیزی جز تصویری از انسان نمی‌باشد. یعنی آنچه را که انسان تصوّر می‌کند ضرورتاً مثل خود انسان است یعنی در وجود انسان موجود و متحقّق است. این امر در فلسفهٔ قدماء بدین ترتیب بیان می‌شد که شرط شناسائی را مشابهت بیان می‌کردند. یعنی برای آنکه موجودی به شناسائی موجودی دیگر نائل شود باید با آن موجود مشابه باشد

تا آنکه بتواند کمالات و صفات آن را تصوّر نماید. این اصل در ارتباط با مفهوم خدا اشکالات عمده‌ای ایجاد می‌کند چرا که حقّ منبع مقدّس از مشابهت و مماثلت با غیر خود است. اصل شباهت مورد قبول بسیاری از متأخرین نیز می‌باشد که از آنجمله فوئر باخ (FEUERBACH) و نیچه را می‌توان ذکر کرد. قبل از آنکه به نتایج اصل شباهت در نظریات مختلف اشاره کنیم لازم است موقف امر بهائی را در خصوص رابطهٔ مشابهت و عرفان تصریح نماییم. حضرت عبدالبهاء نه تنها اصل مشابهت را قاطعانه تأکید می‌فرمایند بلکه از آنهم فراتر رفته و برای اثبات همان مفهوم اصل احاطه را نیز اضافه می‌فرمایند. بدین ترتیب شباهت شرط لازم برای شناسائی است اما شرط کافی نمی‌باشد. باید که شباهت با احاطه همراه شود تا امکان شناسائی فراهم آید. بر اساس این دو اصل حضرت مولی‌الوری استدلال می‌فرمایند که شناسائی ذات الهی ممتنع و محال است بدین ترتیب:

«ادراک شیئی هر شیئی را منوط به دو چیز است. اوّل احاطه است یعنی تا شیئی بر شیئی احاطه ننماید ابدأ ادراک کنه او نتواند و این معلوم است که هیچ نفسی بر ذات حقّ احاطه ننموده تا به کنهش پی برد و یا از ریاض عرفان حقیقت ذاتش رانحه‌ای استشمام نماید و علم و ادراک بی احاطه تحقق نیابد. و ثانی مشابهت و مماثلت است یعنی تا شیئی مشابهت به شیئی نداشته باشد بهیچ وجه تصوّر حقیقت آن نتواند چه که فاقد مراتب و عوالم آن است چگونه تواند تعقل و تصوّر آن نماید ... و این بسی واضح و مبرهن است که از برای ذات حقّ سبحانه هیچ شبهی و مثلی و نظیری نبوده و نیست ... هرچه عقول مجرّده و نفوس زکیّه صافیه طیّ عوالم عرفان نمایند جز مراتب آیه مدّله بر سلطان احدیه که در حقائق انسانیّه ودیعه گذاشته شده ادراک ننمایند و آنچه بجناح نجاج در فضای بی منتهای علم و شهود پرواز نمایند جز احرف کتاب نفس خود نخوانند».

(لوح تفسیر کنت کنز، مکاتیب عبدالبهاء، جلد اوّل، ص ۴۵ - ۴۷)

گفتیم که اصل مشابهت بعنوان شرط لازم شناسائی را بسیاری از قدماء و متأخرین تصدیق کرده‌اند. این اصل در میان متألهین و ملحدین به نتایج و مباحث متفاوتی منجر شده‌است. ابتداء به مسأله عرفان در میان حکمای متآله توجه می‌کنیم. اکثر حکماء قدیم یونان حتی قبل از سقراط نیز اصل مشابهت را تأکید نمودند. اما فلوطین حکیم رومی که بانی مکتب افلاطونی نو به شمار آمده و آرائش تأثیری عظیم بر فلسفه شرق و غرب گذارده‌است صراحتاً مسأله مشابهت را با مسأله عرفان الهی مرتبط ساخته‌است. فلوطین فیلسوفی عارف بود اما به مسیح ایمان نیاورد و عقل و شهود انسان را برای رسیدن به خدا و عرفان الهی کافی می‌پنداشت. نظریه وی در خصوص هستی بدین ترتیب است که هستی مطلق را واحد یا بسیط محض می‌نامد که فاقد هرگونه صفتی منجمله علم به خویشتن است. اول صادر از این واحد را عقل می‌نامد و آن عقل را علت نفس کلی قائل می‌شود. و بالاخره عالم مادی را که حد وجود است یعنی نازلترین درجه وجود معلول نفس کلی می‌داند. نظریات فلوطین در خصوص خلقت یا قوس نزول به انحاء مختلف در آراء فلاسفه مسیحی و اسلامی با جرح و تعدیلی مورد قبول قرار گرفت. اما فلوطین تأکید می‌کند که آدمی می‌تواند به واحد متصل شود و آن را درک و تجربه نماید. دلیل فلوطین اینست که آدمی از آنجا که دارای نفس است و لذا تجلی واحد است مشابه و مماثل خداست و لذا می‌تواند به خدا نائل شود و به او بپیوندد. لازم به تذکر نیست که متصوفین و عرفاء نیز غالباً به همین نتیجه رسیدند. البته ایشان به تبع فلوطین تأکید کردند که شرط عرفان حق مقام فنا است یعنی باید از عالم مادی و تعلقات نفسانی و اراده فردی خلاص شد تا آنکه محل وحدت اصلیه گردید. بخاطر بیاوریم که حتی شوپنهاور نیز بصورتی دیگر همین مطلب را تکرار نمود.

اما نظر فلوطین و متصوفین قائل به شهود الهی آکنده از تناقض درونی است. درست است که وجود انسان صادر از وجود

الهی است، اما این به این معنی نیست که وجود آدمی با وجود حقّ یکی شده یا آنکه مثل آن است. صدور مرتبه‌ای پائین از مرتبه‌ای بالا ممکن است اما عروج مرتبه دانی به مرتبه عالی ممکن نیست چه که فاقد مقامات و کمالات مرتبه عالیست. فلوطین از اصل شباهت استفاده می‌کند اما شباهت میان مطلق و نسبی معنی ندارد. شباهت یعنی آنکه صفات و کمالات دو موجود یکسان یا موافق باشند. اما در حقّ که واحد مطلق و بسیط محض یعنی نامحدود است صفت و کیفیت و تعیینی در کار نیست. صفت و تعیین حاصل محدودیت است و بدون حدّ صفتی معنی ندارد. اسپینوزا (SPINOZA) نیز با گفتن اینکه تعیین حاصل نفی است همین را بیان کرد. پس اصلاً مشابهت میان خلق و حقّ معنی ندارد چرا که عدمی در حقّ محقق نیست. البته فلوطین بخوبی از اینکه خداوند فاقد صفات و اسماء است خبر دارد و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. بدین ترتیب از طرفی تعریف او از خدا تعریفی استعلائی است یعنی به تنزیه ذات الهی از هر اسم و صفت و رسمی قائل است و در عین حال به مشابهت خلق و حقّ قائل می‌شود. این تناقض فلسفی حاصل تمایل فلوطین به عرفان الهی است. یعنی وجودش لبریز از عشق به جمال الهی است اما چون به مظهر امر الهی ایمان نیاورده است در نتیجه مجبور است هم به تنزیه حقّ معتقد بشود و هم به مشابهت انسان و حقّ تأکید نماید چرا که در غیر اینصورت باید وجود خود را تباه و بیهوده و بی معنی و محکوم به پوچی بیابد و این با جنبه اخلاقی و تمایل عرفانی او تضاد دارد. حضرت عبدالبهاء در بیان مبارک که قبلاً نقل شد بیان می‌فرمایند که مشابهت موافقت در کیف است و کیف خصلت اجسام است و خدا جسم نیست که بتواند کیفی داشته باشد که مشابهتی در حدّش تحقق بیابد. البته درست است که مقام فناء برای عرفان الهی لازم است اما غایت فناء اینست که آدمی از جنبه مادی خویش آزاد بشود تا بتواند تجلی الهی در وجود خویشتن را مشاهده کند. بنابراین همواره غایت عرفان باز هم

مشاهده کلمات الهی در رتبه خلق یعنی تجلی آن در رتبه انسانی است. بهمین جهت است که امر بهائی مکرراً تأکید میکند که مراد از فناء فی الله درحقیقت فناء در اراده مظهر امر الهی است (۲۹). حضرت ربّ اعلیٰ نیز به صورت دیگر مطلبی را که حضرت عبدالبهاء می فرمایند مؤکّد ساخته اند. چنانکه ملاحظه شد حضرت عبدالبهاء معرفت را مشروط به احاطه و مشابهت می دانند. آدمی نه مشابه خداست و نه بخاطر تفاوت مراتب محیط بخدا که بتواند به معرفت خدا فائز بشود. حضرت باب نیز بیان می فرمایند که معرفت مشروط به دو چیز است وجود و اقتران. مراد از اقتران همان مشابهت و مجانست و مقارنت است یعنی باید دو شیئی قرین یکدیگر بوده و با یکدیگر مرتبط بشوند تا آنکه معرفتی محقق شود. اما باید شناسنده بالنسبه به موضوع شناسائی وجود هم داشته باشد یعنی در رتبه ای بالاتر یا مساوی آن باشد بعبارت دیگر باید بتواند احاطه بیابد. عرفان حقّ بتوسط خلق محال است بدلیل اینکه اولاً خلق در رتبه حقّ معدوم است و وجودی ندارد و ثانیاً ارتباط و مشابهتی میان عدم و وجود ممکن نیست. به بیان حضرت نقطه توجّه می کنیم.

«و ذات معروف نزد احدی نیست زیرا که معرفت فرع وجود و اقتران است و ماسوای آن وجودی در رتبه او ندارند چه حدّ آن که به اقتران محتاج شوند و احدی نشناخته است خداوند را غیر از ذات مقدّس او و هرکه ادّعی معرفت او را نماید کافر است به شهادت نفس خودش که ممکن حادث است و هرکس ادّعی توحید او را نموده مشرک است به شهادت نفس خودش که ممکن نیست اقتران با او». (امر و خلق جلد اول صفحه ۳۱ - ۳۰)

اما فلوطین متألّه تنها کسی نیست که در ارتباط با تعریف خداوند و عرفان حقّ بتوسط خلق به تناقض غیرقابل حلّ دچار می گردد. در واقع همه متألّهین تاکنون دچار تناقضی مشابه بوده اند. توضیح آنکه تعریف و تصوّر خدا در میان متألّهین و متدینین یا از نوع «تنزیه» بوده است و یا از نوع «تشبیه»

به اصطلاح دیگر تعریف خداوند تاکنون یا استعلائی بوده است و یا انسان گونه. تعریف استعلائی یا تنزیهی خدا بر آنست که حقّ غیب منیع است یعنی فاقد هر نوع صفت و اسمی است و مطلقاً متعالی از مقولات و عرفان انسانی است. برطبق این تعریف حتّی اطلاق اسمائی نظیر خالق، علّت العلل، عالم، رحمن و غیره نیز در خصوص غیب الغیوب غلط است و در واقع نوعی شرک است. حتّی واحد یا بسیط یا لن یتغیّر نیز نباید به عنوان صفات یا اسماء خداوند تلقّی بشود. واضح است که چنین خدائی با تمامی مفاهیم موجود در مورد خدا تناقض دارد یعنی نه قابل ادراک است، و نه قابل تجربه روحانی، نه خالق است و نه علّت. امّا اگرچه تعریف استعلائی خدا تنها تعریف صحیح غیب منیع است معهداً قائلین به این تعریف بلافاصله خود را به تناقض می کشانند. علّت این امر اینست که چنین خدائی را با انسان کاری نیست یعنی برای انسان در رتبه خلق اعتقاد یا عدم اعتقاد به خداوند استعلائی تفاوتی ندارد. حتّی مقوله وجود نیز در رتبه آن غیب منیع نارساست چرا که مفهوم ما از وجود ناشی از خصال خلق در محدوده زمان و مکان است. با این خدا نمی توان رابطه ای یافت، نمی توان به او نزدیک شد و نمی توان از او اطاعت کرد. مهمّتر از همه اینکه دلیلی برای اعتقاد به چنین خدائی نمی توان یافت چرا که تمام دلایل اثبات حقّ بصورتی به اثبات خداوندی که علّت است یا خالق است یا ناظم است یا جامع کمالات است منتهی می گردد. حال آنکه این امور از ساحت غیب منیع به دور است. پس تصویر ما از غیب منیع فقط و فقط یک چیز است و آن نفی مطلق هر نوع تعین. امّا برای ذهن آدمی عدم مطلق نیز همین است و لذا تصویر انسان از خداوند استعلائی با تصویر انسان از عدم محض مشابه می گردد. باین جهت است که به سختی می توان دلیلی برای اثبات خداوند استعلائی بیان کرد و لذا فرض وجود او در حیطة خرد و عرفان بشر دشوار می گردد. کاری که معمولاً عرفاء و فلاسفه خصوصاً متصوّفین انجام می دهند این است که برای حقّ دو رتبه قائل می شوند یکی رتبه احدیت و

دیگری رتبه واحدیت. اولی همان خداوند در ذات خود یعنی غیب منیع و منزّه است و دومی خداوندی است که دارای صفات و اسماء مختلف است و قابل ارتباط و اتحاد و تجربه روحانی. اما حقیقت این است که حقّ منیع صرفاً و صرفاً در رتبه احدیت باقی مانده و می ماند. آنچه که ما به آن رتبه واحدیت یعنی رتبه اسماء و صفات الهی می گوئیم چیزی نیست جز تجلّی الهی در رتبه خلق که به عقل آدمی ادراک می گردد. اما این رتبه واحدیت را حقّ پنداشتن خطائی است کبیر. بالعکس اهل بهاء صریحاً اعلان می نمایند که حقّ در رتبه واحدیت بهیچوجه من الوجوه غیب منیع نیست بلکه مظهر امر الهی یا عالم امر است. به عبارت دیگر از نظر اعتقادات بهائی آنچه که تاکنون خدا نامیده شده و به اسماء و صفات مختلف موسوم گردیده و مورد تجربه و ارتباط و اتحاد روحانی بوده است مظهر امر الهی است که اعلی تجلّی غیب منیع در رتبه خلق است و لذا عرفان حقّ برای انسان جز عرفان مظهر امر بیش نیست. آری اهل بهاء مطلقاً غیب الغیوب را از هر اسم و صفتی منزّه و مقدّس می شمارند و بدین جهت هرگونه یکی دانستن مظهر امر و غیب منیع را کفر می شمارند. اما به اعتقاد اهل بهاء آدمی را با غیب منیع که منقطع وجدانی است راهی نیست و به همین جهت آنچه که خداوند به عنوان اولین تکلیف بر بندگان خویش فرض کرده است عرفان مظهر امر الهی است و بعد از آن کار به ظهور مظاهر مقدّسه در تاریخ منحصر می شود (۳۰).

اما آنانکه به خدای انسان گونه یا نظریه تشبیه قائلند خداوند را دارای صفات انسانی می شمارند و لذا به او خالق و قادر و علیم و حکیم و سمیع و غیره می گویند. البتّه چنین خدائی با نیاز انسان به تجربه روحانی، عشق الهی و تکامل اخلاقی مطابقت دارد چرا که می توان با چنین خدائی رابطه یافت و آن را شناسائی و تجربه نمود. اشکال کار اینستکه اگر این خدای انسان گونه را مظهر امر ندانسته و آن را حقّ تلقّی نمائیم در آنصورت مشرک شده و به تناقض عقلی دچار گشته ایم چرا که

حقیقت نامحدود مشابهتی با خلق نداشته و منزّه از صفات و اسماء انسانی است. لازم به تذکر است که معمولاً قائلین به تنزیه و تشبیه در آن واحد سخن خویش را نقض می کنند. یعنی آنکه به تشبیه معتقد است گاهی به تنزیه اصرار می کند و آنکه به تنزیه تأکید می کند به تشبیه می رسد. به یک مثال اکتفاء می کنیم. در تاریخ الهیات اسلامی دو گروه معتزله و اشاعره در خصوص تنزیه و تشبیه عقائد متناقضی داشتند. اشاعره عقل را از شناسائی حقّ قاصر دانستند و لذا به شریعت و ظاهر آیات اتکاء کردند. به همین جهت نظر به آنکه ظاهر آیات قرآنی اسماء و صفات مختلفی را به حقّ نسبت می دهد آن اسماء و صفات را واقع انگاشتند و به تشبیه قائل شدند. در عین حال ایشان به جبر معتقد بودند و در پاسخ به معتزله که اعتقاد به جبر را منافی عدل الهی می پنداشتند گفتند که ملاکها و مقولات انسانی قابل تعمیم به حقّ نیست و بدین جهت است که حقّ منزّه از مختصات و مقولات انسانی است. به عبارت دیگر اوج تشبیه و اوج تنزیه را بدون کوچکترین وساطتی در عقیده اشعریون می توان یافت. معتزله نیز به نحو دیگر به همین تناقض دچار شدند یعنی ایشان عقل را برای شناسائی حقیقت معتبر دانستند و لذا بر اساس حکم عقل به سلب صفات و اسماء از حقّ معتقد شدند اما برای آدمی اختیار قائل شدند و استدلال نمودند که این امر ضروری است چرا که حقّ ذاتاً عادل است و مطابق عقل رفتار می نماید و بدین جهت بخاطر مجازات اخروی باید به انسان اختیار داده باشد. ملاحظه می شود که در اینجا حقّ را مقید به احکام عقل انسانی و مقولات بشری دانسته و صفات مشخصی را به او قاطعانه نسبت دادند. حقّ اینستکه هر دو گروه اشتباه کردند. آری عقل را در رتبه خلق اعتباری نسبی است ولی در حیطة ذات حقّ کوچکترین قدرت و اعتباری ندارد. آیات کتب مقدسه هم اگر بدرستی شناخته شود مدلّ بر تنزیه ذات الهی است و مراد از اسماء و صفات الهی مقام مظهریت است و نه الوهیت.

اما مسأله شباهت و معرفت در آراء نظریه پردازان غیر

متدین نیز نقش مهمی بازی کرده است. در این میان لازم است به نظر دو تن از حکمای متأخر که کاملاً با دیانت و الهیات دشمنی داشتند اشاره ای بنمائیم.

این دو تن یکی فوئرباخ (FEUERBACH) و دیگری نیچه است که هر دو از فلاسفه قرن نوزدهم آلمان می باشند. نظریه فوئرباخ که مستقیماً بر افکار مارکس تأثیر گذارد دنباله نظر هگل است. هگل بر آن بود که هستی جز روحی مطلق که باصطلاح ادیان آن را خدا می گوئیم نیست. اما طبیعت، بیگانه شدن روح از خویشتن یعنی روح ناهشیار است. تاریخ بنظر هگل وسیله ظهور خودآگاهی برای روح مطلق است. یعنی آنکه در طول تاریخ با ظهور انسان خودبیگانگی (ALIENATION) حل می شود و روح به خودآگاهی می رسد یعنی می فهمد که طبیعت جز خودش نیست. فوئرباخ این رابطه را واژگون نمود یعنی بیان کرد که تنها چیزی که واقعیت دارد دنیای مادی است و خارج از ماده و طبیعت هیچ چیز وجود ندارد. آدمی در اندیشه خویش خود را از خویشتن بیگانه می نماید و لذا این توهّم برایش پیش می آید که چیزی خارج از او بنام خدا هم وجود دارد. آنگاه بخاطر این خودبیگانگی، خود را ذلیل می کند و به پرستش و عبادت خدا که مخلوق انسان است می پردازد. پس خدا بنظر فوئرباخ حاصل بیگانه شدن طبیعت و ماهیت انسان از خود اوست. لذا آزادی انسان و حصول خودآگاهی مستلزم بی دینی و انسان پرستی است یعنی وقتی که انسانها بفهمند که خدا همان انسان است و بس و اینکه انسان تنها موجود ارزشمند هستی است آنگاه صلح و دوستی و اخلاق جایگزین خودبیگانگی مذهبی می شود. پس باید خدا را نفی کرد تا انسان به تمامیت خود برسد و به کمال خویش نائل گردد.

در اثبات نظریه خویش فوئرباخ استدلال می کند که انسان موجودی است که از خویشتن آگاهی دارد یعنی به ماهیت و خصوصیات کلی خود بعنوان انسان می اندیشد. به همین علت است که آدمی می تواند طبیعت خود را در ذهن خویش وجودی مستقل

بخشیده و آن را به خارج از خود فرافکنی (PROJECTION) نماید و با مبالغه در مورد خصوصیات انسانی، خدای قادر و علیم و کریم و غیره را خلق کند. به نظر فوئرباخ خدا چیزی جز صفات انسانی که مبالغه شده و در کمال خود تصوّر شده است بیش نیست. یعنی خدا حاصل بیگانه نمودن ماهیت انسان از خویشتن است. فوئرباخ تأکید می‌کند که هر نوع شناسائی مستلزم شباهت است یعنی انسان فقط چیزی را می‌تواند تصوّر کند که در خودش وجود داشته باشد. به همین دلیل هیچ صفتی در خدا نیست که در انسان نباشد. پس خدا را چگونه تصوّر می‌کنیم؟ بنظر فوئرباخ، مفهوم انسان را می‌گیریم و آن را بزرگ و کامل می‌کنیم و آنگاه به آن نام خدا داده و بدان واقعیّتی مستقلّ می‌بخشیم. به همین علّت است که تصوّر خدا در طول تاریخ عوض شده است. یعنی در هر زمان مردم جامعه آن صفاتی را که خوب می‌پنداشتند به خدا نسبت دادند. زمانی قهر و جنگ خوب تلقی می‌شد و لذا خدایان یونان خدایانی پر از قهر و خشم و نفرت و حسادت و طمع بودند. اما بر اثر تکامل انسان، دیگر خدا فقط با صفاتی نظیر عشق و رأفت و رحمت تعریف می‌شود (۳۱).

باید توجه نمود که نظریه فوئرباخ را نمی‌توان از طریق اعتقادات سنتی و متداول در ادیان و مذاهب طرد نمود. چرا که همانطور که فوئرباخ می‌گوید خدائی که همانند انسان است و صفات انسانی را دارد همان «انسان کامل» است. اما اگر فی الحقیقه خدائی وجود داشته باشد نمی‌تواند همانند انسان باشد یعنی درواقع فاقد هر نوع صفات و خصوصیات است. اما اصحاب ادیان معمولاً خدا را با این تصاویر انسان‌گونه تعریف می‌نمایند و لذا دچار تناقض می‌گردند. اما اهل بهاء بر آنند که غیب منیع ابدأ انسان‌گونه نیست بلکه در علو امتناع و سمو استجلال خود مقدّس و منزّه از هر ذکر و اسم و صفت و رسم است. اما مرجع این صفات انسانی، پیامبر یا مظهر امر است. درواقع فوئرباخ درست می‌گوید که خدائی که عامه مردم از آن سخن می‌گویند

انسان کامل بیش نیست. اما انسان کامل مظاهر امر و پیامبران هستند و واقعیت مستقل دارند. اما خداوند یا غیب منیع فراتر و متعالی از عالم امر است. از نظر پیروان اسم اعظم تصور خدا در میان انسانها حاصل مشاهده تجلی غیب در عالم خلق است. به همین دلیل است که از طریق هرچیزی می شود به خدا توجه نمود. اما عالی ترین تجلی حق در انسان نمودار است و بزرگترین تجلی الهی در انسان کامل یعنی مظهر امر مشخص می گردد. بنابراین برای آدمیان شناسائی مظهر امر تنها وسیله تکامل روحانی و شناسائی حق است.

دومین فیلسوفی که صریحاً مسأله رابطه مشابهت و معرفت را مطرح کرده است نیچه حکیم آلمانی است. نیچه صد در صد نافی مذهب و خدا بود. اما وی امکان هرگونه نیل به حقیقت یعنی هر نوع معرفتی را محال دانسته و در واقع علیه خرد قیام نمود. به اعتقاد وی انسان مجبور است که به صورتی بخصوص هستی را تصور نماید و بفهمد و آن صورت بخصوص توسط خصال آدمی بعنوان یک موجود طبیعی تعیین شده است. یعنی آدمی فقط هرچیز را آنگونه که وجودش به او اجازه می دهد یعنی آن طور که ساخته شده است می تواند بشناسد. لذا هر نوع «حقیقت» بجای آنکه انطباق با هستی راستین باشد صرفاً انعکاسی از مختصات خود انسان است. به همین جهت است که آدمی بنا به جبر وجود محدود خویش آن چیزی را حقیقت می پندارد که برای زندگی بخصوص او لازم است. بعبارت دیگر آدمی از مرتبه خودش نمی تواند تجاوز کند و به همین علت همواره زندانی ساختمان و حیطة وجودی خویش است. از اینجا است که هر نوع حقیقتی بقول نیچه در واقع «نوعی خطاست» و هر نوع اعتقادی باطل و بی اعتبار است (۳۲).

واضح است که عقیده نیچه در مورد معرفت با اعتقادات بهائی شباهت زیادی دارد. یعنی هر دو نظریه معتقدند که معرفت آدمی محصول رتبه وجودی و محدود به حیطة زندگی انسان است و

از آن رتبه و حدود تجاوز نمی کند. اما بخلاف نیچه، امر بهائی حقیقت را بی اعتبار هم نمی پندارد چرا که وجود آدمی تجلی الهی است و لذا اگرچه معرفت آدمی به رتبه خلق محدود می گردد اما کاملاً خطا هم نیست. یعنی حقیقت نسبی و تاریخی است اما مطلقاً بی اعتبار و تصادفی هم نیست. البته نیچه بعلت آنکه انسان وجود او را انعکاس تجلی الهی نمی داند راهی برای حلّ این بیهودگی ندارد و لذا به تناقضی غیرقابل حلّ دچار می گردد چرا که وی عقائد مختلف خود را بسیار جدی تلقی کرده و آنها را خطا نمی داند. این بحث را با ذکر بیانی از حضرت مولی الوری پایان میدهیم.

«اعلم أنّ حقيقة الألوهية الذات البحت و المجهول النعت. لا تدركه العقول و لا تحيط بها الافهام و الافكار. كلّ بصيرة قاصرة عن ادراكها و كلّ صفقة خاسرة في عرفانها. أتى لعناكب الاوهام ان تنسج بلعابها في زوايا ذلك القصر المشيد و تطّلع بخبايا لم يطلّع عليها كلّ ذی بصر حديد. و من اشاراليه اثار الغبار و زاد الخفاء خلف الاستار بل هي تبرهن عن جهل عظيم و تدلّ على الحجاب الغليظ. فليس لنا السبيل و لا الدليل الى ادراك الجليل حيث السبيل مسدود و الطلب مردود. و ليس له عنوان على الاطلاق و لا نعت عند اهل الاشراق. فاضطررنا على الرجوع الى مطلع نوره و مركز ظهوره و مشرق آياته و مصدر كلماته و مهما تذكر من المحامد و النّعوت و الاسماء الحسنی و الصّفات العليا كلّها ترجع الى هذاالمنعوت و ليس لنا الا التّوجّه في جميع الشّؤون الى ذلك المركز المعبود و المظهر الموعود و المطلع المشهود و الآ نعبد حقيقة موهومة مقصورة في الاذهان مخلوقة مردودة ضرباً من الاوهام دون الوجدان في عالم الانسان و هذا اعظم من عبادة الاوثان فالاصنام لها وجود في عالم الكيان و اما الحقيقة الالهية المقصورة في العقول و الاذهان ليست الا وهم و بهتان. لانّ الحقيقة الكلية الالهية المقدّسة عن كلّ نعت و اوصاف لا تدخل في حيّز العقول و الافكار حتّى يتصوّرها الانسان».

(امر و خلق جلد اول ص ۲۸ - ۳۰).

بخش سوم : تعریف روحانی انسان جمع استعلاء و تاریخ

بررسی انسان در اندیشه فلسفی و روحانی در طول تاریخ دستخوش تحولات و تطورات گوناگون شده است. اما در این میان می توان دو مرحله کلی را در این تحول فکری از یکدیگر تفکیک نمود. در مرحله اول آدمی بصورت موجودی روحانی یعنی استعلائی (TRANSCENDENTAL) تصویر می شد که جنبه روحانی و متعالی او در تضاد با تاریخ و هستی اجتماعی و فرهنگی او قرار می گرفت. بعبارت دیگر اثبات استعلاء به نفی تاریخ منجر می گشت. نظریه استعلاء بر آن بود که انسان علاوه بر جنبه خاکی و جسمانی خویش از حقیقتی روحانی که متعالی و برتر از دنیای مادی است نیز برخوردار می باشد. بدین ترتیب آدمی در عین جنبه مادی و محدود خویش حقیقتی ملکوتی و غیبی نیز تلقی می گردید. یا به عبارت دیگر، هستی انسان بر اساس یک تناقض درونی تصویر می گشت و آن نبرد و تعارض میان جسم و روح بود. آشکار است که در چنین نظریه ای معنا و هدف وجود آدمی، تکامل و سلوک در جهت عوالم روحانی و حقیقت الهی تعبیر می گردید. این امر معمولاً مستلزم فراموشی جهان مادی و فرار از تحولات و حوادث تاریخی و رهائی از عالم ملک قلمداد می شد. اگرچه ادیان الهی هرگز استعلاء و تاریخ را در مقابل یکدیگر قرار نداده و اثبات استعلاء را مستلزم نفی تاریخ نپنداشتند معهذاً اکثر اصحاب ادیان و غالب عرفاء به چنین خطائی دچار گردیدند.

در میان عرفاء و حکماء غیر مذهبی باید از فلوطین نام برد که اصولاً ماده را حد وجود دانست و آن را با شرّ و نیستی یکی پنداشت. بدین جهت فلوطین معتقد بود که حیطة زمان یعنی حیطة حدوث و دگرگونی یا به عبارت دیگر صحنه تاریخ و حیات فرهنگی و اجتماعی نیز حیطة شرّ و عدم است و آدمی برای

رسیدن به وحدت حقیقی و سعادت ابدی باید آن را کنار بگذارد. نظریه بدبینانه فلوطین که تحقق سعادت و آرامش و کمال را در فرار از تاریخ و زندگی فرهنگی و اجتماعی جستجو می نمود مبتنی بر آن بود که جهان و تاریخ در مقابل خداوند و ازلیت او قرار می گیرد و بدین جهت نیل به خدا را مستلزم نفی تاریخ دانست. این بدبینی به دو دلیل بود. اول آنکه فلوطین به حضرت مسیح و اصولاً ادیان الهی اعتقادی نداشت و لذا راه بازگشت به خدا را نه در شریعت الهی و تمدن معنوی بلکه در نفی کامل حیطة حدوث و تغییر متحقق می انگاشت. اما چنانکه در بخش گذشته ذکر گردید جمع میان غیب و شهود بالمآل در مقام مظهریت نمودار می گردد. علت دوم این بود که فلوطین در زمانی به اندیشه فلسفی پرداخت که امپراطوری رم در حال تنزل و سقوط بود و از هرگونه ثبات و دوامی عاری بود. در دوران زندگی فلوطین یعنی در فاصله سالهای ۲۰۵ تا ۲۷۰ میلادی حدود ۲۹ امپراطور جایگزین یکدیگر شده و اکثر آنها بقتل رسیدند. در چنین شرایطی اوضاع اجتماعی و فرهنگی مساعد آن بود که آدمیان راه رهایی از دشواریها و دردهای خود را نه در درون تاریخ بلکه در خارج از آن جستجو نمایند. به عبارت دیگر اندیشمندان و عامه مردم امید و ایمان خود را به سیاست و اقتصاد و فرهنگ از دست داده و آزادی و امید را در حیطة ای خارج از تاریخ میسر می پنداشتند. آشکار است که نظریه فلوطین که شدیداً عارفانه و آن جهانی (OTHER WORLDLY) بود و جنبه روحانی انسان را در نقطه مقابل جنبه تاریخی وی قرار می داد برای مردم آن زمان دلپذیر و جاذب بود.

نظریات فلوطین به اشکال مختلف در تصوف اسلامی نیز تکرار گردید. صوفیان نیز از سلوک روحانی سخن گفتند و از «قوس نزول» و «قوس صعود» گفتگو کردند. ایشان نیز قوس صعود را صرفاً به معنی فناء فی الله تعبیر نموده و تکامل روحانی را فقط در سایه گریز از صحنه تاریخ و تکثر و اجتماع و رجوع به حیطة

وحدت و استعلاء میسر دانستند. بدین جهت است که اکثر عرفاء و متصوفین اشتغال به کسب اقتصادی را بی اهمیت تلقی کردند و با تأکید بر اصل «توکل» از اتکاء به دیگران و درویشی و گدائی ابا نداشتند. بدین جهت است که غالباً بجای تکامل اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به استمرار در اذکار و اوراد و عبادات مشغول گشتند و از مردم و جامعه انزوا طلبیدند و به ریاضات شاقه تمسک جستند. چند عامل به این روند کمک کرد:

اول آنکه عرفاء در واقع مراتب وجود را در رتبه حق و خلق منحصر کردند و برای مرحله امر یعنی رتبه مظهریت و وحی و دیانت اهمیت چندانی قائل نبودند. اکثر عرفاء و صوفیان شریعت را ظاهری می پنداشتند که درخور عامه مردم است و باید سالک حقیقی از آن فراتر رود تا به توسط طریقت یعنی سلوک عارفانه به حقیقت برسد. طغیان اهل تصوف علیه شریعت به دو صورت متضاد ظاهر می گردید. دسته ای تمام اوقات خویش را به انجام فرائض شریعت خصوصاً نماز، و روزه و مناجات پرداخته و از هر کار دیگر غافل می شدند. دسته دیگر همه چیز را مباح و مجاز دانسته و از قواعد شریعت تخطی و تجاوز می کردند. برای برخی از متصوفین مقام ولایت که مقام عارف صوفی است بر مقام نبوت که مقام تشریح شریعت است ارجح و افضل تلقی می گردید. نتیجه این امر آن بود که بسیاری از عرفاء چه در حالت «تعبد» و چه در مقام «اباحه» از حیات اجتماعی و تاریخی که توسط حقیقت ادیان حمایت می گردید احتراز کردند و وصول به خدا را مستلزم فرار از تاریخ و نفی کثرت و حدوث دانستند. دومین عامل این بود که متصوفین در واقع نه به دو رتبه بلکه به یک رتبه از وجود قائل بودند چرا که ایشان کثرت یا خلق را صرفاً یک توهم دانسته و حقیقت وجود خلق را با حقیقت خدا یکی پنداشتند. بعبارت دیگر باعتقاد ایشان کثرت و تاریخ توهمی است که ضد وحدت وجود است و باید آن را کنار گذارد تا آنکه به حق یعنی ارزش و نیکی نائل شد. عامل سومی را هم باید ذکر نمود و آن اینستکه در

تاریخ خاورمیانه نیز رواج تصوّف تا حدّی با بی‌ثباتی سیاسی و ظلم حکام و تجاوزات خارجی و تنزّل اقتصادی همراه بوده است. اینگونه شرایط اجتماعی معمولاً فرار از تاریخ را تشویق می‌کند.

اما از تضاد میان اهل شریعت و عرفاء نباید گمان برد که اهل شریعت به جمع و تلفیق تاریخ و استعلاء پرداختند. بالعکس اهل شریعت نیز به شکل دیگر تاریخ و استعلاء را در مقابل یکدیگر قرار دادند. این امر در تحلیل نهائی معلول اعتقاد ایشان به اصل خاتمیت یعنی انتها، یافتن نبوّت و وحی الهی در تاریخ بوده است. بدین ترتیب که شریعت در اندیشه متشرّعان در واقع ظاهر آیات الهی است و آنهم از نسخ و تحوّل و تغییر برکنار است. در نتیجه شریعت از نظر فقهاء محصول تعامل و توافق وحدت و کثرت یا حقیقت روحانی و واقعیت تاریخی نیست. بالعکس ایشان تحوّل تاریخ را در ارتباط با افاضه و تجلّی حقیقت روحانی بی‌اهمیت دانستند و شریعت را حاصل تفاعل میان حقیقت روحانی و تحوّل تاریخی تعبیر نمودند. بدین جهت مجبور شدند که به اقتضاء جهان بینی خویش جنبه روحانی و الهی انسان یعنی تدبّین و سلوک عرفانی را در مقابل تاریخ قرار دهند و از میان آن دو استعلاء و نفی تاریخ را انتخاب کنند. حاصل این امر این بود که متشرّعان مجبور شدند که از روح دیانت و آیات الهی غفلت کرده و بنحوی وسواسی بر مراعات بی‌چون و چرای ظواهر احکام تأکید نمایند و بجای انعطاف روحانی و تاریخی به پرستش شعائر و تشبیت (FIXATION) در مناسک و ظواهر پردازند.

بدین ترتیب صوفیان با تأکید بر استعلاء، به نفی و فرار از تاریخ پرداختند و فقهاء نیز استعلاء را متصلّب و سنگ‌گونه ساختند. به همین جهت است که مفهوم استعلاء یعنی تأکید بر جنبه قدسی و روحانی انسان معادل فرار از تاریخ و جهان تعبیر گردید و سلوک بطرف حقّ نیازمند غفلت از جامعه و طبیعت تلقی گشت. در چنین شرایطی جای تعجّب نیست که دنیای جدید غرب که به اثبات و ایجاب اصل تاریخ قیام نمود علیه دیانت و سلوک روحانی طغیان

نماید و جنبه قدسی و روحانی انسان یعنی جنبه متعالی وی را انکار کند. در نتیجه در جامعه غرب، تجدد و تمدن با نفی اصل استعلاء و اثبات اصل تاریخ مترادف گردید. بجای جهان بینی گذشته که مرکز هستی را خدا می دانست و انسان را بر اساس ارتباطش با خدا تعریف می نمود، جهان بینی متأخر و معاصر غرب مرکز هستی را آدمی و جامعه دانست و انسان را بر اساس ارتباط او با طبیعت و یا تاریخ مفهوم ساخت. نظریه روشنگرانی (THE ENLIGHTENMENT) در قرن هجدهم میلادی انسان را مرکز جهان بینی فلسفی خود قرار داد و برای آدمیان طبیعتی ثابت قائل شد. آدمی جزئی از طبیعت و صرفاً موجودی طبیعی و مادی تلقی گردید و بدین جهت نظیر دیگر اشیاء طبیعی ویژگی‌هایی ثابت و عمومی یافت. خلاصه این نظریه آن بود که انسان ذاتاً خودخواه، لذت پرست و خردمند است. بر طبق این نظریه آدمی خردمند است به این معنی که در شرایط مختلف به نحوی عمل می کند که حد اکثر منافع و لذات را برای خود مهیا سازد. چنین فردی ممکن است به رعایت قواعد اخلاقی نیز بپردازد اما این امر صرفاً وسیله‌ای برای ازدیاد منافع و لذات خودخواهانه اوست. بنابراین نظریه روشنگرانی با نفی جنبه روحانی و استعلائی انسان، آدمی را به هستی جسمانی و طبیعی خویش محدود ساخت و رابطه انسان با هستی را اساساً بر مبنای رابطه وی با طبیعت تعریف نمود.

اما جهان بینی قرن نوزدهم و بیستم غرب اساساً نظریه‌ای جامعه مدار است. بدین معنی که مرکز هستی را، نه خدا و نه طبیعت، بلکه جامعه و تحولات تاریخی و فرهنگی تلقی می کند و انسان را صرفاً بر اساس خصلت اجتماعی، فرهنگی و تاریخی وی تعریف می نماید. آدمی در این نظریه دارای طبیعت ثابتی نیست چه که محصول و مخلوق فرهنگ و جامعه است. یعنی موجودی تاریخی است. اما همانند نظریه روشنگرای قرن هجدهم، مکاتب تاریخ‌گرایانه غرب نیز هرچه بیشتر به نظریه‌ای مادی و ضد استعلائی تبدیل شد. بدین جهت اثبات اصل تاریخ به معنای نفی

اصل استعلاء تلقی گردید. در این نظریات، انسان نه بر اساس رابطه با خدا و نه بر طبق رابطه با طبیعت، بلکه بازا، رابطه با اقتصاد و فرهنگ و تاریخ متصور می‌گردد. اوج این امر را در نظریات نیچه و مارکس می‌توان مشاهده کرد.

دقیقترین و شدیدترین شکل ظهور جهان‌بینی جدید غرب که اصل استعلاء را نفی و اصل تاریخ را اثبات می‌نماید فلسفه نیچه حکیم آلمانی قرن نوزدهم است. این فیلسوف در سال ۱۸۴۴ یعنی مقارن پایان دور روحانی گذشته و آغاز دور بدیع الهی متولد گردید و لذا همزمان و همسن حضرت مولی‌الوری بود. وی حکیمی اندیشمند بود و به راستی متوجه زوال مدنیت روحانی قبل گردید ولی از آنجا که به ایمان به فرهنگ بدیع بهائی مفتخر نشد از «مرگ خدا» یعنی زوال روحانیت و دیانت از صحنه حیات اجتماعی و تاریخی سخن گفت. همچنین نیچه به درستی متوجه گردید که در گذشته اصحاب ادیان اصل استعلاء را در مقابل اصل تاریخ و طبیعت قرار داده‌اند و لذا برای او دیانت معادل با نفی طبیعت و حیات و تاریخ تلقی گردید. به همین جهت علیه مذهب قیام کرد و با تندى و طنز مسیحیت و اصولاً تدین را به باد انتقاد و پرخاش گرفت. مهم‌ترین انتقاد او از دیانت این است که باعتقاد وی دیانت میان دو دنیا یا دو حیطة هستی تفکیک قائل شده و یکی را واقعی و دیگری را منفی و موهوم تعبیر می‌کند و آنگاه انسان را به نفی دنیای منفی و موهوم فرا می‌خواند. از دید ادیان، دنیای واقعی، همان حیطة روحانیت و عالم غیب و ملکوت است در حالی که پهنه منفی و موهوم صحنه تاریخ و طبیعت است. از نظر نیچه تدین به زهد، نفی جسم، نفی زندگی، نفی ارزشهای راستین و نفی خلاقیت منجر می‌شود و افراد را به ریا و انزجار از کمال و سرشاری و ارتقاء و حیات دعوت می‌کند. در این مقاله به جزئیات آراء نیچه کاری نداریم. همینقدر لازم است متذکر شویم که تعبیر نیچه از مذهب تا حدّ زیادی معلول این واقعیت است که اصحاب ادیان و مذاهب غالباً مفهوم استعلاء را در مقابل اصل تاریخ

گذاردند و رابطه با خدا را برابر رابطه با طبیعت و فرهنگ تصویر نمودند. بنابراین اگرچه اندیشه نوین فلسفی غرب به واژگون ساختن جهان بینی گذشته قیام کرد اما در واقع اصل اساسی آن جهان بینی را قبول نمود. بدین ترتیب که هر دو نظریه به تناقض و تضاد میان دو اصل استعلاء و تاریخ اعتقاد یافتند با این تفاوت که گذشتگان استعلاء و متأخرین تاریخ را برگزیدند. فراموش نکنیم که اصل تاریخ مبین درگیری در زمان و تغییر مستمر است در حالی که اصل استعلاء بیانگر تعالی از زمان و مکان می باشد. آئین بهائی تصویری بدیع از انسان به ارمغان آورده است. این تعریف جدید انسان برآستی نفی کامل و اثبات تام هر دو نظریه دیگر می باشد. امر بهائی بحث در مورد انسان را واژگون می سازد بدین ترتیب که اصولاً فرض اساسی و مشترک هر دو نظریه گذشته یعنی اعتقاد به تناقض اصل استعلاء و اصل تاریخ را قاطعانه مطرود می کند. در عین حال الهیات بهائی جامع نظریات فوق است بدین جهت که هم اصل استعلاء و هم اصل تاریخ را اثبات و ایجاب می سازد. پس جهان بینی بهائی در خصوص انسان را نمی توان و نباید صرفاً به اتکاء جنبه محدودی از آن تصویر نمود. اگر به اصل استعلاء نگاه کنیم خواهیم دید که بسیاری از مطالبی که در آثار بهائی در مورد انسان ذکر شده است در عرفان و فلسفه اسلامی یا مسیحی و قبل از آن در فلسفه و حکمت رومی و یونانی نیز مورد بحث قرار گرفته است. تأکید بر جنبه قدسی انسان و تبیین و تخالف ذاتی وی که حاصل دوگانگی مادی و روحانی اوست در آراء فیثاغورث، ارسطو، هرمس (HERMES)، افلاطون و فلوطین نیز مورد تأکید قرار گرفته است. البته عرفان و تصوف اسلامی نیز بر همین اصل تأکید نمود ولی در این راه از آراء صریح روم و یونان و چین و هند و ایران نیز استفاده کرد. به همچنین اگر به اصل تاریخ در جهان بینی بهائی مراجعه کنیم مشابهت زیادی با نظریات فلاسفه و جامعه شناسان متعددی از قبیل هگل (HEGEL)، اشگل (SCHLEGEL)، فیخته (FICHTE)، شوپنهاور

(SCHOPENHAUER)، نیچه (NIETZSCHE)، مارکس (MARX)، اسپنسر (SPENCER)، کنت (COMTE)، دورکهایم (DURKHEIM)، برگسون (BERGSON)، وبر (WEBER) و بسیاری دیگر خواهیم یافت. اما آنچه که جهان بینی بهائی را از دیگر نظریات متمایز می‌سازد نفی تخالف و تناقض میان این دو اصل و جمع و توحید آنهاست. بدین ترتیب در اندیشه بهائی اصل تاریخ از اصل استعلاء مشتق می‌گردد و اصل استعلاء از طریق اصل تاریخ تظاهر و تجلی می‌یابد.

این امر در فلسفه بهائی در خصوص هستی و شناسائی صریح و آشکار است. اهل بهاء بر جنبه قدسی و روحانی انسان تأکید می‌کنند و هدف و غایت حیات انسان را عرفان الهی و نیل به وحدت اصلیه می‌شمارند. اما بخلاف گذشتگان، عرفان حق در رتبه حق را برای انسان غیرممکن می‌دانند و لذا معرفت خداو غایت سلوک و تکامل روحانی انسان را شناسائی تجلی الهی درعالم خلق یعنی در رتبه انسان میسر می‌پندارند. اما انسان به اعتقاد بهائی موجودی است خلاق، متحرک و تاریخی و لذا اولاً تکامل روحانی امری تاریخی و پویا می‌شود ثانیاً غایت معرفت، عرفان مظهر امر الهی و وحی و الهام ربّانی می‌گردد. اما بنا به جنبه تاریخی انسان، وحی و الهام نیز پویا و متکامل است و بر اساس تحوّل اعصار و قرون متبدل و دگرگون می‌شود. پس تکامل روحانی انسان مستلزم آن است که آدمی تجلی الهی را به مقتضای مکان و زمان و تحوّل تاریخ عارف و عامل بشود و این امر مبین فرهنگ و مدنیته است که بشر را بر اساس تمامیت وجودش یعنی طبیعت، تاریخ و روح تصویر می‌نماید. اهل بهاء تجلی فیض قدسی را نه در فرار از تاریخ بلکه از طریق تاریخ، در متن تکامل تاریخ و به ازاء مقتضیات ارتقاء تاریخی اثبات و ایجاب می‌نمایند.

حال لازم است دو اصل استعلاء و تاریخ در الهیات بهائی را مورد بررسی قرار بدهیم. اصل استعلاء مکرراً و مؤکداً در آثار بهائی تصریح شده است. چنانکه قبلاً بیان شد به اعتقاد دیانت بهائی

هدف و غایت و معنای هستی انسان عرفان الهی است که به صورت عرفان مظهر امر الهی محقق می گردد. بنابراین حیات انسان به اعتبار سلوک روحانی و معراج ربّانی وی تعریف می شود. این امر بدان جهت است که آدمی قدمی بر ملک و قدمی دیگر بر ملکوت دارد. حضرت عبدالبهاء تعریف انسان بر اساس خصلت دوگانه و موقف متناقض وی را تأیید و تأکید می فرمایند. بفرموده مبارک انسان در نهایت قوس نزول و در بدایت قوس صعود است. قوس نزول همان فرآیند صدور خلق از حقّ است که از مرتبه حقّ آغاز می گردد و به مرتبه خلق جسمانی منتهی می شود. قوس صعود عبارت از سلوک بطرف حقّ و بازگشت به عوالم روحانی است. بدین ترتیب فرآیند هستی در یک دایره متجلی می گردد. نقطه ای که قوس نزول و قوس صعود به هم می پیوندند همان موقف انسان است. آدمی دارای دو جنبه جسمانی و روحانی است و بنا براین نه تنها جزئی از عالم مادی است بلکه باعتبار حقیقت روحانی خویش مایل به تکامل روحانی و سلوک در مدارج ارتقاء معنوی نیز می باشد. عبارت دیگر انسان بخاطر جنبه روحانی خویش نمی تواند و نباید با موقعیت جسمانی خویش همانند گردیده و محصور و محدود به آن بشود پس باید همواره از خصال مادی خویش فراتر برود و از موقعیت کنونی خود استعلاء بیابد. قوس نزول را ابداع و قوس صعود را اختراع می گویند. حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

«پس اشرف موجودات انسان است. انسان در نهایت رتبه جسمانیات است و بدایت روحانیات یعنی نهایت نقص است و بدایت کمال، در نهایت ظلمت است و در بدایت نورانیت. این است که گفته اند که مقام انسان نهایت شب است و بدایت روز یعنی جامع مراتب نقص است و حائز مراتب کمال، جنبه حیوانیت دارد و جنبه ملکیت. و مقصود از مرتبه اینستکه نفوس بشریه را تربیت بکند تا جنبه ملکیت بر جنبه حیوانیت غالب شود.» (مفاوضات ص ۱۷۵)

همچنین در تفسیر حدیث کنت کنز حضرت مولی الوری انسان را مطلع الفجر تعریف می‌فرمایند. توجه باید کرد که در اینجا مطلع به معنای مکان طلوع نیست بلکه به معنای زمان طلوع است. این امر را باید بخاطر سپرد چرا که مفهوم استعلاء یعنی تعالی از حالت کنونی و تکامل و ارتقاء اساساً متوجه آینده است و بنا براین به بهترین نحو از طریق استعارات زمانی قابل بیان است. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«انسان مطلع الفجر است یعنی بدایت روز وحدت و هدایت است و انتهای لیل کثرت و ضلالت، و مرآت منطبقه از جمیع اسماء متضاده متغایره است و منبع ظهور کلّ صفات الوهیت و ربوبیت است» (مکاتیب جلد دوم، ص ۴۱)

جنبه دوگانه و جامع آدمی بصورتی است که می‌توان گفت که وجود انسان آینه همه هستی است چرا که کمالات مراتب جسمانی یعنی خصال جمادی و نباتی و حیوانی در او موجود است. در عین حال پرتوی از ملکوت یعنی روح انسانی نیز در او محقق است. بدین جهت آدمی عالمی صغیر به حساب می‌آید. اما جمال مبارک از این هم فراتر رفته و انسان را عالم اکبر معرفی می‌فرمایند. علت این امر اینست که نه تنها آدمی جامع مراتب موجودات است بلکه بهمچنین کمال آنها نیز می‌باشد. از آنجا که وجود هر شیئی چیزی جز تظاهر تجلی الهی در رتبه آن نیست در نتیجه کمال هر شیئی در رتبه مافوق آن قرار دارد. مثلاً کمال جماد مرحله نبات و کمال نبات مرحله حیوان و کمال حیوان مرحله انسان است. بدین جهت است که حضرت بهاء الله در تعریف انسان دو سنت افلاطونی و عرفانی را به یکدیگر آمیخته و عالم مثل مقام انسان که جامع جمیع کمالات وجودی در رتبه خلق است راجع می‌فرمایند. ملکوت در اصطلاح عرفاء حیطة اسماء و صفات الهی است و از آنجا که موجودات مادی تجلیات و تظاهرات اسماء و صفات الهی می‌باشند حقیقت خلق همان ملکوت می‌گردد. عالم

مثال افلاطونی نیز چیزی جز کمال و حقیقت موجودات که فراتر از اشباح محسوس بوده و حقیقتی معقول است نمی باشد. پس انسان در واقع هم ملکوت و همان عالم مثل افلاطونی است چرا که جامع جمیع مراتب رتبه خلق است. حضرت بهاء الله می فرمایند:

«انسان فهرست اعظم و طلسم اقوم است فهرستی که در او مثال کلّ ما خلق فی الارض و السّماء موجود. روح چون از تقیّدات عرضیه و شئونات ترابیه فارغ شود جمیع مراتب را سیر نماید هرچه فراغتش بیشتر سیرش تندتر و ثابت تر و صادق تر. اگر گفته شود که هیکل انسانی در مقامی ملکوت است هذا حقّ لاریب فیه چه که مثال کلّ در او موجود و مشهود. اگرچه بعضی او را عالم اصغر نامیده اند ولکن نشهد بانّه عالم کبیر». (امر و خلق جلد اول ص ۲۴۳ - ۲۴۲)

اما اگرچه آئین بهائی نظر به اصل استعلاء بر ضرورت و اعتبار سلوک روحانی و معراج ربّانی تکیه می نماید اما این امر به معنایی غیر تاریخی نیست. بطور کلی اصحاب عرفان سلوک را مفهومی راکد، انفرادی و غیرتاریخی تلقی نمودند. اولاً غایت و هدف سلوک در نظر ایشان رسیدن به خدا و عرفان ذات الهی است. بدین جهت حقیقت را از صحنه تاریخ خارج نمودند و تحرّی حقیقت و سلوک را امری مطلق پنداشتند. به همین علت سلوک اساساً پدیداری انفرادی گردید یعنی آنکه حقیقت مطلوب را خارج از تحولات تاریخی تعبیر نمودند و لذا در هر زمان سلوک روحانی را به نحوی یکسان و ساکن تصوّر کردند. با این تفاوت که برخی از افراد را در جرگه اولیاء و خواصّ و اکثریت را از عوام محسوب می نمودند. بدین ترتیب مفهوم سلوک و عرفان حدّ اقل به سه نتیجه مهمّ منجر می گردید. اول آنکه اثبات سلوک و عرفان معمولاً نافی اشتغال، تولید اقتصادی و فعالیت اجتماعی و فرهنگی تلقی می شد. دوم اینکه اصل سلوک وسیله ای برای توجیه نابرابری اجتماعی و سلسله مراتبی جدی میان عامه مردم و خواصّ عرفاء بشمار می آمد. سوم آنکه عرفان حقیقی برتر از دیانت و شریعت و نیازمند فرار از صحنه

تاریخ قلمداد می‌گشت.

جمع دو اصل استعلاء و تاریخ مبین آنستکه دیانت بهائی نمی‌تواند با این مفهوم از سلوک و نتایج حاصل از آن موافق باشد. اولین نکته اینستکه حقیقت در الهیات بهائی امری نسبی و تاریخی است. علت این امر اینستکه شناسائی انسان همواره شناسائی تجلیات الهی در عالم خلق است. به همین جهت آنچه که تجربه انسانی بدان دسترسی می‌یابد ضرورتاً در معرض تحول تاریخی است. لذا اگرچه ذات غیب منیع، متعالی از صحنه حدوث و تاریخ است اما آدمی را به آن حیطه راهی نیست. بدین ترتیب عرفان آدمی متوجه ظهور کمالات الهی در صحنه تاریخ است. پس سالک حقیقی نه تنها افراد انسان بلکه جوامع بشری نیز می‌باشند. یعنی سلوک روحانی به ازاء تکامل فرهنگی و تحولات تاریخی صورت اشکال مختلفی می‌گیرد و آنچه که در مرحله بخصوصی از تکامل روحانی برای نوع انسان ممکن نباشد احتمالاً در مرحله‌ای دیگر میسر می‌گردد. به همین علت است که سلوک افراد انسان از مرحله سلوک جامعه نیز متأثر می‌باشد. لذا فرآیند سلوک برای همگان در طول تاریخ یکسان نخواهد بود بالعکس سلوک راستین مفهومی تاریخی می‌گردد. اما به همین جهت بجای آنکه نافی زندگی اجتماعی و تحول تاریخی باشد در واقع موجب و مثبت آن خواهد بود. این اصل از اصول اعتقادات اهل بهاء است و به همین جهت انزوا و عدم اشتغال و فرار از جامعه در امر بهائی حرام است. جمال مبارک می‌فرماید:

«... یا اهل ارض انزواء و ریاضات شاقه به عزّ قبول فائز نه. صاحبان بصر و خرد ناظرند به اسبابی که سبب روح و ریحان است. امثال این امور از صلب ظنون و بطن اوهام ظاهر و متولد. لایق اصحاب دانش نبوده و نیست»

(امر و خلق جلد ۳، ص ۴۴۰)

همچنین ضرورت اشتغال و انتفاع به خود و جامعه را مؤکد

می‌فرماید:

«قد وجب على كلّ واحد منكم الاشتغال بامر من الامور من الصنایع و الاقتراف و امثالها و جعلنا اشتغالكم بها نفس العبادة لله الحقّ تفكّروا يا قوم فى رحمة الله و الطافه ثم اشكروه فى العشى و الاشراق. لا تضيّعوا اوقاتكم بالبطالة و الكسالة و اشتغلوا بما تنتفع به انفسكم و انفس غيركم».

(مجموعه الواح بعد از كتاب اقدس ص ۱۴ - ۱۳)

اما اصل نسبیت حقیقت و تأکید بر علوّ مقام انسان در امر بهائی مانع آنست که جامعه به دو دسته خواص و عوام تقسیم گردد. امر بهائی تحرّی حقیقت را بر همه انسانها واجب می داند و همه آدمیان را به درک جوانبی از حقیقت توانا می یابد در عین حال که هیچکس را به شناسائی حقیقت مطلق قادر نمی شمارد. بدین ترتیب تعلیم و تعلّم و معاضدت و هدایت را در سبیل تکامل و ارتقاء تأیید می کند. اما به سلسله مراتب اجتماعی بر اساس مقام عرفانی قائل نیست. بالعکس نتیجه جمع دو اصل سلوک و تاریخ در دیانت بهائی توجیه تساوی و عشق و خضوع است. این امر آنچنان اهمیّت دارد که جمال مبارک مکرراً آن را به صورتهای مختلف تأکید فرموده اند:

«ثمّ اعلم بانّ فى هذه المدينة اللطف الابهى تجد السالك خاضعاً لكلّ الوجوه خاشعاً لكلّ الاشياء لانه لايشهد شئى الاّ و قد يرى الله فيه و يشهد نوره فيما احاطت انوار الظهور على طور الممكنات و فى ذلك المقام حقّ عليه بان لايجلس على صدور المجالس لافتخار نفسه و لا يتقدّم على نفس لاستكبار نفسه و يشهد نفسه فى كلّ حين بين يدي مولاه و لا يرضى لوجه ما لايرضى لوجه».

(آثار قلم اعلى جلد ۳ ص ۶۹)

و نیز در تأکید وحدت مقام انسانها چنین می فرمایند:

«... از جمله اتّحاد مقام است و او است سبب قیام امر و ارتفاع آن مابین عباد. برتری و بهتری که به میان آمد عالم خراب شد و ویران مشاهده گشت ... بلی انسان عزیز است چه که در کلّ آیه حقّ موجود ولكن خود را اعلم و ارجح و افضل

و اتقی و ارفع دیدن خطائی است کبیر.»

(ادعیه حضرت محبوب . ص ۳۹۶)

و بالاخره اثبات مقام والای انسان در امر بهائی را می توان در حکم حضرت بهاء الله که سجود را فقط برای ذات غیب مجاز دانسته و تعظیم و بخاک افتادن را حتی برای مظهر امر مجاز نمی شمارند ملاحظه نمود:

«قد حرّم علیکم التقبیل و السجود و الانطراح و الانحناء ... ان السجود ینبغی لمن لا یعرف و لا یری ... لیس لاحد ان یتذلل عند نفس هذا حکم الله اذ استوی علی العرش ... انه یمنعکم عن الانحناء و الانطراح علی قدمی و اقدام غیری»

(امر و خلق جلد سوم ص ۴۳۰ - ۴۲۹)

اما مهمّترین تظاهر جنبه تاریخی سلوک در امر بهائی را می توان در تعبیر غایت سلوک مشاهده نمود بدین ترتیب که غایت سلوک در امر بهائی نه نیل به حق بلکه نیل به مظهر امر الهی است. در نتیجه سلوک و عرفان بجای آنکه در تضاد با نبوت و تدبیر قرار گیرد بالعکس از طریق تکامل ادیان و افاضات مظاهر مقدّسه و تجدید شرایع الهیه محقق می شود. می بینیم که استعلاء از طریق تاریخ متظاهر و متجلی می گردد. بگذارید به بیان مهیمن حضرت بهاء الله که غایت سلوک یعنی مدینه الله را کتب مقدّسه و تحوّل آن در تاریخ معرفی می فرمایند توجه کنیم:

«و چون سراج طلب و مجاهده و ذوق و شوق و عشق و وله و جذب و حبّ در قلب روشن شد و نسیم محبت از شطر احدیه وزید ظلمت ضلالت شکّ و ریب زایل شود و انوار علم و یقین همه ارکان وجود را احاطه نماید در آن حین بشیر معنوی ببشارت روحانی از مدینه الهی چون صبح صادق طالع شود و قلب و نفس و روح را به صور معرفت از نوم غفلت بیدار نماید ... قسم بخدا که اگر سالک سبیل هدی و طالب معارج تقی به این مقام بلند اعلی واصل گردد رائحه حقّ را از فرسنگهای بعیده استنشاق نماید و صبح نورانی هدایت را از مشرق کلّ

شیئی ادراک کند ... و دماغ جان چون از زکام کون و امکان پاک شد البته رائحهٔ جانان را از منازل بعیده بیابد و از اثر آن رائحه به مصر ایقان حضرت منان وارد شود و بدایع حکمت حضرت سبحانی را در آن شهر روحانی مشاهده کند و جمیع علوم مکنونه را از اطوار ورقهٔ شجرهٔ آن مدینه استماع نماید و از تراب آن مدینه تسبیح و تقدیس ربّ الارباب بگوش ظاهر و باطن بشنود و اسرار رجوع و ایاب را به چشم سرّ ملاحظه فرماید چه ذکر نمایم از آثار و علامات و ظهورات و تجلیات که بامر سلطان اسماء و صفات در آن مدینه مقدر شده. بی آب رفع عطش نماید و بی نار حرارت محبت الله بیفزاید ... و مجاهدین فی الله بعد از انقطاع از ماسوی چنان بآن مدینه انس گیرند که آنی از آن منفک نشوند دلائل قطعیه را از سنبل آن محفل شنوند و براهین واضحه را از جمال گل و نوای بلبل اخذ نمایند و این مدینه در رأس هزار سنه او ازید او اقل تجدید شود و تزئین یابد پس ای حبیب من باید جهدی نمود تا به آن مدینه واصل شویم و به عنایت الهیه و تفقدات ربانیه کشف سبحات جلال نمائیم تا به استقامت تمام جان پزمرده را در ره محبوب تازه نثار نمائیم و صد هزار عجز و نیاز آریم تا بآن فوز فائز شویم و آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی مثلاً در عهد موسی تورات بود و در زمان عیسی انجیل و در عهد محمد رسول الله فرقان و در این عصر بیان و در عهد من یبعثه الله کتاب او که رجوع کلّ کتب به آن است و مهیمن است بر جمیع کتب».

(ایقان چاپ مصر ص ۱۵۱ تا ۱۵۴)

باید توجه نمود که در زمان نزول ایقان حضرت بهاء الله در شهر بغداد که از قدیم مدینهٔ الله (دارالسلام) نامیده شده است مستقر بودند بدین ترتیب بیان مبارک بنحو لطیفی از ظهور بدیع الهی در هیکل مبارک حضرت بهاء الله نیز حکایت می کند.

اما صرفاً مفهوم سلوک و عرفان و استعلاء نیست که در الهیات بهائی خلق بدیع می گردد و معنایی جدید به خود می گیرد.

در واقع اصل تاریخ نیز که در میان فلاسفه جدید رواج دارد در امر بهائی با اصل استعلاء و اثبات جوهر روحانی انسان ممزوج می‌گردد. توضیح آنکه در میان بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان جدید، قبول جنبه تاریخی و فرهنگی انسان مستلزم نفی جنبه روحانی وی تلقی می‌شود. بدین جهت است که در میان روشنفکران و نظریه پردازان اخیر دیانت و تدین غالباً از ارزش و اعتبار چندانی برخوردار نیست. علت این امر دو مسأله است. اول آنکه همانطور که قبلاً هم ذکر گردید فلاسفه و عرفای قبل اصل استعلاء را در مقابل اصل تاریخ گذاردند و بدین جهت بنحو غیر مستقیم به زوال مذهب در میان متأخرین کمک کردند. اما علاوه بر این دلیل دیگری نیز به تعریف مادی انسان در دوران اخیر کمک کرده است. بدین ترتیب که ورود انسان در صحنه علم بعنوان موضوعی برای شناسائی دقیق علمی پدیداری جدید می‌باشد. پیش از آن انسان تا حدود زیادی خارج از حیطه تاریخ و طبیعت تصور می‌شد و لذا مشمول قانون علیت طبیعی و اجتماعی تلقی نمی‌گردید. اما دنیای جدید غرب انسان را مشمول کامل قوانین علی پنداشت و رفتار آدمی را صد در صد قابل پیش‌بینی و دخل و تصرف تصور نمود. علت این امر اینستکه جهان غرب متدرجاً تسلط جامعه بر فرد، و انسان بر انسان را مؤثر و عقلانی ساخت. برخلاف گذشته که جامعه و حکام سیاسی متوسل به قهر می‌گشتند و موضوع تحکم و کنترل ایشان جسم آدمیان بود، در قرون معاصر درون و باطن و اراده افراد مشمول کنترل و تصرفات اجتماعی قرار می‌گیرد. جامعه شناسانی نظیر مارکس، وبر و فوکو (FOUCAULT) به تفصیل از این تحول جامعه غرب سخن گفته‌اند. تعریف انسان به عنوان موضوعی علمی در این شرایط صورت پذیرفت. بعبارت دیگر یکی از اهداف اصلی علوم انسانی می‌ساختن تسلط مؤثر بر انسانها بوده است. بعنوان مثال نظریات فیلسوف انگلیسی بنتام (BENTHAM) و جامعه‌شناس فرانسوی کنت (COMTE) که هر دو از بنیان علوم اجتماعی در قرن نوزدهم می‌باشند بر اساس همین

منطق بنا شده اند.

پس بحث‌المعرفة علوم انسانی معلول نیاز به کنترل درونی افراد جامعه بوده است. در این مورد بحث‌المعرفة علوم انسانی بحث‌المعرفة علوم طبیعی را دنبال کرده است. اما چنین هدف و تمایلی مستلزم ساخت بحث‌المعرفة مخصوصی است. اولاً علوم انسانی نه به تحلیل جسم آدمی بلکه به بررسی درون او توجه می‌کنند و ثانیاً هدف از این بررسی، کنترل و تصرف و تغییر فرد در جهات مورد نظر می‌باشد. ترکیب این دو اصل در علوم انسانی به بحث‌المعرفة خاصی می‌انجامد بدین ترتیب که درون انسان بدان اعتبار که قابل محاسبه و مشاهده و پیش‌بینی و کنترل باشد موضوع علوم انسانی خواهد بود. بعبارت دیگر تمایل به تصرف بعنوان مبنای بحث‌المعرفة علوم انسانی بخودی خود مانع ظهور و دخول جوانب گوناگون وجود انسانی در حیطة علوم انسانی می‌شود. انسان به عنوان جوهر روحانی، پدیداری ملکوتی، سرّ خدا و ماهیتی که برتر از مشاهده و محاسبه است عمداً و هشیارانه از حوزه تعریف و بررسی علوم انسانی حذف و طرد می‌شود. به همین جهت است که بعنوان مثال روانشناسی به مطالعه «روان» انسان منحصر می‌شود. اما مراد از روان آن دسته از جنبه‌های ذهنی و عاطفی انسان که قابل مشاهده و محاسبه و اندازه‌گیری باشد می‌گردد. آنچه که خارج از امکان کنترل و تسلط و تصرف باشد نظر به ساخت بحث‌المعرفة علوم انسانی از حیطة تحقیق و گفتار و مکالمه علوم انسانی خارج می‌شود. به همین جهت علوم انسانی و نظریات اجتماعی یا جوهر روحانی را معدوم پنداشته و یا آن را مطلقاً بی‌ارتباط و بی‌مورد می‌یابند.

امر بهائی نه تنها نافی تسلط انسان بر انسان است 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. واضح است که هدف و غایت نظم بدیع حضرت بهاء الله با هدف و غایت فرهنگ جدید

غرب بکلی متفاوت است. در اینصورت تعجبی ندارد که بحث‌المعرفه بهائی به تمامیت انسان معطوف باشد و از ظهور هر آنچه که در انسان مستور بوده مژده دهد. تعریف و تصویر انسان در فلسفه و عرفان بهائی نمی‌تواند به ظواهر قابل اندازه‌گیری انسان منحصر بشود. اینجاست که نفس بحث‌المعرفه بهائی چارچوب جدیدی از تعریف انسان را بدست می‌دهد. در این چارچوب آنچه که عملاً و رسماً در علوم انسانی و فلسفه اجتماعی اخیر سرکوب می‌شود و به هزاران حيله از حیطة بحث در خصوص انسان طرد می‌گردد موضوع مشروع و ضروری تعریف انسان خواهد بود.

پیوند اصل استعلاء و تاریخ در الهیات بهائی به نتایج کاملاً متفاوتی منجر می‌شود. اولاً اصل تاریخی بودن انسان با اصل تعالی او آمیخته می‌شود و در نتیجه انسان در عین آنکه مشمول قوانین علی و نظام طبیعی و تاریخی تلقی می‌گردد در عین حال حقیقتی مرموز و پیچیده و غیرقابل تأویل به قاعده یا قانون مشخصی نیز به حساب می‌آید. بدین معنی که انسان موجودی متباین و متخالف و دارای ابعاد و جوانب متعددی تعریف می‌شود و به همین جهت تأویل و تقلیل فرد و جامعه به یک بعد یا عامل تعیین کننده نفی و طرد می‌گردد. جنبه تاریخی انسان نشان می‌دهد که آدمی براستی از نهادها و عوامل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، هنری، عرفانی، فرهنگی، نظامی، جنسی، جسمانی و امثال آن متأثر می‌باشد اما در عین حال هیچیک از این عوامل تمامیت پیچیدگی حیات فردی و اجتماعی انسانی را تبیین نمی‌کند. بیاد بیاوریم که حضرت بهاء الله انسان را «فهرست اعظم و طلسم اقوم» خطاب فرمودند چه که بفرموده مبارک مثال همه اشياء در آدمی موجود است. اما بدین ترتیب انسان بالقوه حائز مدارج و مراتب نامتناهی است و در نتیجه هیچگونه ویژگی اجتماعی یا فرهنگی بخصوصی تمامیت و پیچیدگی وجود انسان را احاطه نمی‌نماید. به همین دلیل است که حضرت عبدالبهاء بلافاصله پس از اثبات مفهوم استعلاء آدمی و ذکر اینکه انسان اعظم

آینه تجلی الهی است متذکر می‌شوند که وجود آدمی بیش از هر موجود دیگری با تنوع و تباین و تفاوت مخصّص می‌گردد. یعنی استعلاء انسانی مانع آن می‌شود که همه آدمیان یک شکل و یکسان باشند:

«... اینستکه گفته‌اند که مقام انسان نهایت شب است و بدایت روز یعنی جامع مراتب نقص است و حائز مراتب کمال ... و مابین هیچ نوعی از انواع در عالم وجود تفاوت و تباین و تضادّ و تخالف مثل نوع انسان نیست». (مفروضات ص ۱۶۵)

پیچیدگی و تنوع ابعاد وجودی انسان از جمله عواملی است که آدمی را سرّ خدا می‌کند. آدمی سرّ خداست چرا که به حقیقت انسان جز خدا مطلع نیست. یعنی آدمی را نمی‌توان توسط هیچیک از مقولات ساده طبیعی و اجتماعی تعریف نمود. تعریف انسان بعنوان سرّ خدا مبین مقام و عظمت انسان است چرا که سرّ صرفاً به معنای مجهول نیست بلکه علاوه بر مجهولیت و خفا باید که شیئی دارای ارزش و تقدّس هم باشد تا آنکه مشمول مقوله سرّ بشود. در قاموس اندیشه فلسفی به آن چیزی سرّ می‌گوئیم که نه تنها نمی‌توان از طریق مقولات عقلی تمامیت آن را بشناخت بلکه علاوه مشاهده و تجربه آن ما را بر آن می‌دارد که سرّ تعظیم فرو برده و هیمنه و عظمت و تقدّس و تعالی را در رابطه با آن احساس نمائیم. اینکه انسان سرّ خداست در واقع بدین جهت است که خداوند سرّ انسان است. یعنی تنها انسان است که به شناسائی تجلیات خدا در عالم وجود فائز می‌شود. انسان موجودی است که متوجّه به عالم ملکوت است. وجودی است که نه تنها محلّ تجلی الهی است بلکه در خصوص آن تجلی به سلوک و جستجو می‌پردازد و خواهان معرفت الهی است. پس خداوند سرّی است که صرفاً به هشیاری انسان به امانت سپرده شده است. و به همین جهت است که آدمی سرّ خدا می‌شود یعنی حقیقت وجود او متعالی و مستعلی از هر نوع مقوله و بعد محدودی می‌گردد. جمال مبارک در کتاب ایقان این حدیث عمیق را که انسان را سرّ

خدا و خدا را سرّ انسان معرفی می کند تصریح و تأیید و تأکید می فرمایند. البتّه باید بخاطر داشت که اعلی تبلور و تظاهر انسان بعنوان سرّ الهی که در او سرّ خدا ظاهر و مشهود می گردد مظهر امر الهی است و بی جهت نیست که حضرت عبدالبهاء سرّالله الاعظم خطاب شده اند چرا که حضرت عبدالبهاء مثل اعلای این ظهور مبارک می باشند.

دومین نتیجه توافقی اصل استعلاء و تاریخ در الهیات بهائی تأکید بر آزادی انسان است. دیدیم که بر طبق دیانت بهائی انسان موجودی است با ابعاد گوناگون و جوانب رنگارنگ. اما این امر بدان جهت است که انسان حقیقتی است برتر از حدود مادی و جسمانی. در نتیجه تأکید امر بهائی بر جنبه دوگانه انسان و تصریح منشأ قدسی و روحانی وی باعث می شود که جهان بینی بهائی اگرچه انسان را همواره حقیقتی تاریخی و مخصّص به حیاتی اجتماعی و فرهنگی می داند اما هرگز آدمی را به موقعیت مخصوص وی تأویل و تقلیل نمی کند. یعنی اگرچه انسان همیشه در موقعیتی بخصوص قرار خواهد داشت اما هیچگاه در اسارت آن موقعیت و شخصیت نخواهد بود. بعبارت دیگر جنبه متعالی انسان مبین آنستکه آدمی همواره در عین محدودیت نامحدود نیز می باشد، در عین تشخصی بخصوص از آن نیز استعلاء می یابد و به همین جهت می تواند خلاق باشد، خوشتن را تقویم کند، ارزشها و آرمانهایی را به دنیای مادی بیاورد و بر اساس آنها به اراده و خواش خویش و به دنیای اطرافش شکل و رنگ بدهد. در نتیجه انسان در الهیات بهائی نه صرفاً موجودی تصادفی و غیرقابل پیش بینی و فاقد نظم است و نه صد در صد معین و مشخص محدود و مجبور. آدمی حقیقتی است تاریخی و بدین جهت محدود به حدود کثرت و قواعد آن است. در عین حال انسان موقعیت خویش را به کار برده و با تقویم ارزشها و تصوّر آرمانها و غایات بدیع آینده ای نوین را متحقّق و شکوفا می نماید. این آینده صد در صد اختیاری و تصادفی نیست چه که توسط قواعد و حدود

موقعیت تاریخی محدود می‌گردد در عین حال در هر حال آینده‌های متعددی امکان پذیر است که توسط فعل آدمی مورد انتخاب قرار می‌گیرد.

نکته جالب توجه این است که عالی‌ترین نظریات فلسفی و جامعه‌شناسی در خصوص انسان بالمآل انسان را بر اساس همین جنبه خلاق و آینده‌نگر وی تعریف می‌نمایند. امر بهائی هیچیک از این نظریات را نفی نمی‌کند. اما باید توجه داشت که برخلاف اعتقاد نظریه‌پردازانی که انسان را موجودی صرفاً مادی و تاریخی تصور می‌نمایند، در واقع این خصلت قدسی و جنبه روحانی انسان است که چنین آزادی و خلاقیتی را امکان‌پذیر می‌نماید. عبارت دیگر وقتی اصل تاریخ به خلاقیت و آزادی انسان توجه می‌نماید، در واقع اصل استعلاء نیز اثبات می‌گردد که از دیده نظریه‌پردازان اصل تاریخ پنهان بوده است. پس تعجبی نیست که امر بهائی در تعریف انسان مکرراً و مؤکداً به جنبه دوگانه انسان و تضاد میان جنبه روحانی و مادی وی اشاره نماید. برخلاف تصور گذشتگان اصل استعلاء موجب و مستلزم اعتقاد به تنوع ابعاد وجودی انسان و آزادی و خلاقیت وی در صحنه تاریخ است.

بگذارید به چند نمونه از اهم نظریات فلاسفه جدید در خصوص انسان اشاره کنیم. اولین مثال را می‌توان در میان فلاسفه روشنگرانی یافت که اگرچه مفهومی یک بعدی از آدمی را ارائه می‌کنند اما با یک اصل از فلسفه خود فراتر می‌روند بدین ترتیب که از قابلیت نامحدود انسان برای تکامل سخن می‌رانند. دیدرو (DIDEROT) (۳۳) و کندرسه (CONDORCET) (۳۴) بیان نمودند که در آدمی هیچگونه حس یا غریزه‌ای فائق نیست و به همین جهت موجودی انعطاف‌پذیر است که همواره علم و تجربه خویش را گسترش می‌بخشد و تکامل می‌یابد. این مفهوم توسط دیالکتیک هگل به سطح بالاتری ارتقاء یافت. بر طبق نظریه هگل خصوصیت انسان بعنوان موجودی ذهنی و روحانی عینیت دادن به محیط و خویشتن است. بدین ترتیب آدمی بر اساس تحولات و تطورات خود

یعنی بر اساس صیوررت و تکامل خویش در تاریخ معین و مشخص می‌گردد. دیالکتیک هگل مبتنی بر این اصل بود که هویت انسان پدیداری ثابت و فی نفسه نیست بلکه مجموعه‌ای از تطورات و شدنهاست. دیالکتیک هگل در اندیشه مارکس شکل تازه‌ای بخود گرفت. از نظر مارکس خصوصیت اصلی انسان جنبه خلاق و مولد اوست. به اعتقاد او آدمی بر اساس هشیاری فرافکن خود از حیوانات ممتاز می‌گردد. بدین معنی که آدمی از وضعیت موجود فراتر می‌رود، امکاناتی جدید را تصور می‌کند و با فعل تولیدی خود آنها را فعلیت می‌بخشد. بدین ترتیب تولید و فعل خلاق ماهیت انسان بشمار می‌آید. البته مارکس بلافاصله نظر خود را با تأکید بر اینکه این عمل خلاق صرفاً تولید اقتصادی است ناچیز و نفی می‌کند. اما احتمالاً جالب‌ترین نظریات در خصوص خلاقیت انسان را باید در افکار نیچه و هایدگر جستجو نمود. با اعتقاد نیچه هستی آدمی اراده معطوف به قدرت است. اما مراد اصلی نیچه از اراده معطوف به قدرت اراده‌ای است که می‌خواهد همواره از خود و آنچه که هست فراتر برود و خویشتن را گسترش ببخشد و بر خویشتن غلبه کند. به همین جهت است که مفهوم «ابرمرد» در اندیشه نیچه مبین اعتقاد او به ماهیت راستین انسان است. نیچه در کتاب خود «چنین گفت زرتشت» مکرراً تکرار می‌کند که «انسان آن وجودی است که باید از آن فراتر رفت» و این وجود همان ابرمرد است که همواره بر خویشتن غلبه کرده و از آنچه که هست فراتر می‌رود. نظریات نیچه بر اندیشه هایدگر تأثیر بخشید. با اعتقاد هایدگر آدمی همواره جزئی از محیط و جامعه و فرهنگ است. در عین حال آدمی دارای تعین بخصوصی نیست یعنی در واقع وجود آدمی عبارت از امکانات نامتناهی آینده است. به زبان سارتر (SARTRE) فیلسوف فرانسوی اگزیستانسیالیست آدمی «نیستی» است و نه یک «هستی» مشخص. همه اشیاء دارای تعینی بخصوص بوده و لذا ماهیت آنها بر وجود آنها مقدم است. بدین جهت است که همه چیز مجبور است. اما انسان وجودی

است فاقد ماهیت و تعین و لذا از طریق «شدن» و تقویم خویش توسط اراده اش مخصّص می گردد. بدین جهت آدمی آزاد و خلاق است. علاوه بر آزادی و خلاقیت، هایدگر به یک مسئله دیگر در مورد انسانها نیز اشاره نمود و آن موضوع فراموشی و انحطاط است. بدین معنی که آدمیان معمولاً آزادی و تفرّد یگانه خود را فراموش می کنند و صرفاً به اجرای نقشهای مشترک اجتماعی منحط می گردند. از نظر هایدگر راه رهایی آدمیان در این شرایط آگاهی از مرگ، ندای وجدان و توجّه به آینده است. بدین ترتیب فرد از هستی کاذب خلاص می شود و به حقیقت وجود خویش نائل می گردد.

البته در این فصل فرصتی برای بررسی انواع نظریات در مورد انسان و آزادی او نیست. اما نمونه فوق نشان می دهد که چگونه همه این نظریات مادی در سایه مفهوم «استعلاء» معنی و هویت می یابند. بعبارت دیگر اعتقاد به جنبه دوگانه انسان و اینکه آدمی علاوه بر جنبه متعین و محدود جسمانی و تاریخی خویش حائز جوهری روحانی و متعالی نیز می باشد بنحوی بنیادی تمامی این نظریات را در بر می گیرد. بنابراین وحدت دو اصل استعلاء و تاریخ در اندیشه بهائی جامعترین تعریف از انسان را بدست می دهد. باید توجّه داشت که اصل تاریخ مبین آنستکه آدمی همواره محدود به مرحله تاریخی و اجتماعی و فرهنگی مشخصی است. در عین حال اصل استعلاء بر ضرورت تکامل، تحول، خلاقیت و فعل آدمی در جهت تغییر شرایط بر اساس امکانات عینی موجود در هر مرحله تاریخی تأکید می کند. بدین ترتیب جمع تاریخ و استعلاء به دیدگاهی منجر می گردد که نه به پرسش گذشته و سنت ها می پردازد و نه آنکه تغییر و تحول را تصادفی، دلبخواهی، ناگهانی و بی ارتباط با تکامل تاریخی و شرایط فرهنگی، اقتصادی، روحانی و اجتماعی تلقی می نماید. آنانکه صرفاً جنبه تاریخی انسان را تأکید می کنند معمولاً به جبر تاریخ و محیط و دفاع از سنت فرهنگ عتیقه قیام می نمایند. در عین حال

آنانکه فقط بر خلاقیت آدمی تأکید کرده و محدودیت‌های تاریخ را فراموش می‌کنند اندیشه‌ای یوتوپیائی، غیرواقعی و احياناً ویرانگر خواهند داشت.

بخش چهارم: مظهریت

گفته شد که مظهریت، اصل اساسی و شالوده الهیات و حکمت بهائی است. بدین جهت است که اکثریت مباحث آثار مقدّس بهائی بالمآل به همین اصل باز می‌گردد. بیان فارسی، ایقان و مفاوضات از مهمّترین کتب بهائی در حکمت و الهیات می‌باشند که مرتّباً و مکرراً اصل مظهریت را در بررسی مباحث و مواضع گوناگون اثبات می‌نمایند. مفهوم مظهریت را باید بشکل جامع خویش پژوهش نمود چه که اصل مظهریت با مفهوم سنتی و متداول نبوت تفاوت دارد. حکماء و متألّهین اسلامی در تنظیم عقلانی فقه و الهیات و عرفان اسلامی از اصول دین سخن گفتند. البتّه اهل سنت و امامیه اصول دین را معمولاً بشکل متفاوتی تصویر و تعریف می‌نمایند. معهذا هر دو گروه سه اصل توحید، نبوت و معاد را از ارکان و اعمده دین محسوب می‌دارند. در میان اهل سنت معمولاً این سه اصل به‌مراه چند اصل دیگر مانند اعتقاد به فرشتگان و کتب الهی از اجزاء شهادت محسوب می‌گردد که آنگاه شهادت باضافه نماز، روزه، حجّ، جهاد، زکات، امر بـمعروف و نهی از منکر اصول دین محسوب می‌گردد. امّا در میان اهل تشیّع اصول اعتقادات یا اصول دین صرفاً به حیطة شهادت مرتبط می‌گردد و علاوه بر توحید، نبوت و معاد معمولاً امامت و عدل نیز اضافه می‌شود. بنابراین می‌توان اصل نبوت را از دو اصل معاد و توحید تفکیک نمود و آن را به حیطة وحی الهی از طریق جبرئیل محدود ساخت. امّا مفهوم مظهریت که شالوده الهیات بهائی است در حقیقت از دو اصل توحید و معاد قابل انفکاک نیست بلکه بالعکس جامع هر دو اصل می‌باشد و بدین ترتیب شرط اصلی اعتقاد به دو اصل دیگر می‌گردد.

مرکزیت اصل مظهریت در امر بهائی را می‌توان از کلمه مظهریت مستفاد داشت. اهل بهاء واژه نبوت و رسالت را نیز بکار

می‌برند و آن را معادل اصل مظهریت می‌دانند. معهداً برای ذکر این مفهوم غالباً از واژه «مظهریت» استفاده می‌نمایند. به همین ترتیب است که بجای رسول و نبی و پیامبر معمولاً مظهر امر الهی می‌گویند. این تفاوت در واژه امری تصادفی نیست. دیانت بهائی حقائق روحانی نهفته و بدیعی را برای تکامل روحانی انسان به مقتضای رشد فرهنگی و معنوی تاریخ به‌ارمغان آورده است و این مفاهیم بدیع معمولاً بوسیله کلمات و اصطلاحات جدیدی بیان می‌گردد. واژه مظهریت قبل از آنکه بیانگر مجموعه بخصوصی از احکام و شرائع باشد از تجلی الهی بر هستی و مراتب و مدارج ظهور فیض الهی در مظاهر و مجالی گوناگون حکایت می‌کند. بنابراین مظهر الهی یا مظهر امر الهی قبل از هرچیز دیگر اعلی مظهر و مجلای تجلی فیض الهی در هستی تعریف می‌گردد. اینکه مظهر امر الهی به تشریح شریعت می‌پردازد و از آینده اخبار می‌کند یا از عواقب اعمال آدمیان هشدار می‌دهد نتیجه اصل مظهریت است و نه حقیقت و تمامیت آن. اگر اصل مظهریت را صرفاً با مقام نزول احکام و شریعت یکی بگیریم در آن صورت مفهوم مظهریت نمی‌تواند شالوده فلسفی و اصل جهان‌بینی بهائی باشد. اما اگر تشریح را از نتایج و عنایات مظهریت بدانیم و مظهریت را اساساً در ارتباط با تجلی صفات و کمالات الهی در عالم خلق بررسی نمائیم در آنصورت مظهریت در الهیات و حکمت بهائی مرکزیت می‌یابد. علت این امر واضح است. هستی چیزی جز فیض الهی و تجلی ربّانی نیست. و وجود انسان و غایت هستی او نیز عشق به عرفان الهی است. اما عرفان الهی در رتبه ذات غیب برای آدمی محال است. بدین ترتیب غایت هستی و عرفان انسان شناسائی عالی‌ترین محلّ تجلی الهی در عالم خلق است که آنهم جز انسان کامل یعنی مظهر امر الهی نیست. پس بدین ترتیب اولاً معرفت الهی و اثبات صفات و کمالات الهی به معرفت مظهر امر الهی راجع می‌گردد و ثانیاً هدف و معنی و غایت و سلوک و کمال انسان در عرفان مظاهر الهی خلاصه می‌شود. پس اصل

توحید که متعلق به رتبه حقّ است و اصل معاد که به رتبه انسان
تعلق می یابد هردو به اصل نبوت باز می گردند که مظهر سنوحات
رحمانی و تجلیات فیض قدسی در دو عالم امر و خلق می باشد.
بعبارت دیگر عصاره اعتقادات بهائی در خصوص وجود و مراتب
آن در کلمه مظهریت مندمج است.

مرکزیت اصل مظهریت در الهیات بهائی را می توان در
ارتباط با اصول اعتقادات مسیحی نیز بوضوح ملاحظه نمود.
متألهین مسیحی در تنظیم عقلانی اعتقادات مسیحی به اصل
تثلیث روی آوردند. اگرچه در تعریف و تعبیر این اصل هزاران
مکتب و فرقه در آئین مسیح پیش آمد، معهذاً هسته مرکزی این
اصل، وحدت سه اقنوم پدر، پسر و روح القدس بود. اگرچه انجیل
بدرستی و صراحت کامل از اینکه پدر در پسر است و پسر در پدر
سخن گفت ولی این وحدت بمعنای وحدت ذات الهی و مسیح نبود.
انجیل مقدّس همواره به نحوی شاعرانه یعنی همراه با استعاره و
تشبیه به بیان حقائق الهی از قبیل پدر بودن، پسر بودن، زندگی،
مرگ، تطهیر و نجات می پردازد. اما عجیب است که مسیحیان
جنبه استعاری و تشبیهی این بیانات را مورد غفلت قرار دادند و
آن را به شکل ظاهر و لفظی خویش مفهوم ساختند. حاصل این امر
آن بود که حضرت مسیح را با ذات الهی یکی پنداشتند در عین
آنکه به مخلوقیت و صدور حضرت مسیح از خداوند نیز قائل شدند.
به همین جهت بجای آنکه مقام مظهریت را محلّ تجلی فیض الهی
بدانند مظهر امر را با ذات غیب منیع لایدرک واحد پنداشتند و
عدم را با وجود مطلق یکسان نمودند. به اعتقاد بهائی چنین توهمی
کفر محض و شرک مطلق است چرا که در رتبه ذات الهی هیچ
چیز چه خلق و چه امر وجود هم ندارد تا چه رسد به آنکه با حقّ
یکی بشود. شاید به همین جهت بود که در آئین مقدّس اسلام برای
جلوگیری از این شرک اصل نبوت از اصل توحید و معاد کاملاً
تفکیک گردید. اما واژه و مفهوم مظهریت در امر بهائی تحقّق
راستین وحی الهی در انجیل مقدّس و قرآن کریم است. بدین معنی

که مقام مظهریت حائز و جامع دو اصل توحید و معاد می باشد معیناً این امر بجای آنکه خداوند را به حدّ حلول و تشبیه و خلق نازل نماید به تنزیه ذات غیب تأکید می کند و او را مقدّس از هرگونه معرفت، تجربه یا ارتباطی می داند و بدین جهت حدّ معرفت و اعتقاد انسان را شناسائی تجلیات الهی در عالم خلق می یابد و از اینجاست که مرجع تمامی اوصاف و کمالاتی که برای انسان قابل ادراک است مظهر امر الهی می گردد.

پس مظهریت را به دو اعتبار می توان بررسی نمود. یکی به اعتبار رابطه آن با عالم حقّ و دیگری از نظر ارتباط با عالم خلق خاصّه با انسان. از جهت اول مسأله توحید و معرفت حقّ مطرح می گردد و از جهت دوم مسأله معاد، سلوک و معراج انسان در سبیل تکامل و ارتقاء روحانی منظور می شود. پس به اختصار به هر دو مسأله نگاه می کنیم.

الف - مظهریت و توحید

منظور از توحید صرفاً مسأله یکی بودن خدا نیست بلکه اصولاً اصل توحید علامت و رمزی از عالم حقّ است. یعنی هرگونه بحثی در خصوص ذات غیب بحث در خصوص توحید است. بدین ترتیب مسأله توحید اساساً مسأله معرفت الهی است. امّا توحید به معنای اخصّ خویش قول به وحدت الهی است. امّا یکی بودن خدا بمعنای مختلفی مفهوم شده است. از نظر صوفیان و عرفاء توحید در اصل خویش به معنای وحدت وجود است یعنی آنکه حقّ و خلق در نهایت یکی است. در اینجا فرض این است که اگرچه خلق باعتبار کثرت خویش سراب و وهم است امّا وجود خلق چیزی جز وجود خدا نیست. متکلمین و اشاعره از این جهت با متصوفین و عرفاء اختلاف نظر دارند امّا از جهتی دیگر با ایشان موافقند و آن قول هر دو گروه به علیّت الهی است. بدین معنی که هر دو گروه به جبر معتقد بوده و اصولاً روابط علیّی در طبیعت را منکر می گردند. بدین جهت همه اتّفاقات محصول یک علت است و آن

ارادهٔ خداست. بنا بر این اشاعره و متصوفین معنی دیگری نیز برای توحید قائل می‌شوند و آن اینکه تنها یک علت یا فاعل وجود دارد و آن خداست (۳۵). قول به توحید در معنای متداول خویش نفی اعتقاد به تعدّد قداّم است یعنی آنکه نمی‌توان بوجود چندین خدا قائل بود. اما فلاسفه و متصوفین از این تعریف توحید فراتر رفته و اصل توحید را به معنای بساطت حقّ تعریف می‌نمایند. بدین معنی که ذات الهی را بسیط مطلق انگاشته و لذا ترکیب و تقسیم و تشکیل از اجزاء را در خصوص خداوند نفی می‌کنند. از اینجاست که توحید به یکی بودن ذات و صفات الهی یا در حقیقت نفی صفات از خداوند مبدّل می‌گردد. بدین ترتیب قول به توحید قول به «احدیّت» می‌گردد یعنی آنکه ذات غیب در تنزیه مطلق خویش از هر نوع تعین و صفتی مبرّی و منزّه است و بسیط محض و یگانه مطلق می‌باشد. فلوطین فیلسوف عارف رومی خداوند را به عنوان واحد مطلق و بسیط محض تعریف نمود. اما از اینجا نتیجه گرفت که خداوند فاقد علم به خویشتن است چرا که خودآگاهی مستلزم نوعی ثنویّت در وجود الهی است. به همین ترتیب خداوند را فاقد هرگونه فعل و اراده‌ای تعریف کرد چرا که همهٔ این امور را با بساطت و وحدت ذات الهی متناقض می‌پنداشت. فلاسفهٔ اسلامی نیز تحت تأثیر قاعدهٔ «الواحد لایصدّر عنه الاّ الواحد» یعنی آنکه از واحد محض جز واحد نمی‌تواند صادر بشود در واقع خداوند را صرفاً خالق عقل اوّل پنداشتند که از آن به بعد همه چیز از سلسلهٔ عقول و نفوس و افلاک صادر می‌گردد. آثار مبارکهٔ بهائی در خصوص تعاریف مختلف از توحید نیز به بحث پرداخته است اما درک این مباحث مستلزم منطقی جدیدی از الهیات می‌باشد. هیاکل مقدّسهٔ بهائی مکرراً توسط افراد مختلف در مورد مسائل و مباحث متداول در حکمت و الهیات سنتی مورد سؤال قرار می‌گرفتند و نظر به فضل الهی بر اساس مقولات متداول در حکمت و الهیات آن زمان بدیشان پاسخ می‌دادند. اما در عین حال در تمامی این موارد به پرسش‌کننده

تذکر می‌دادند که پاسخ به این سؤالات نظر به فضل الهی است چرا که اینگونه جوابها برطبق حکمت و الهیات و منطق گذشته بیان می‌گردد حال آنکه مظهر امر الهی از اینگونه مسائل و مباحث اکراه دارد. آنگاه به صورتی مجمل سه اصل اساسی را که مبین فرهنگ و الهیات و منطق بدیع بهائی است ارائه می‌فرمودند. اول آنکه عرفان حقائق غیبی نظر به تنزیه ذات غیب غیر ممکن است.

دوم آنکه به جهت تنزیه و عدم امکان معرفت الهی، بسیاری از اعتقادات متفاوت در خصوص ماهیت خدا و فعل او در صقع واحد قرار گرفته و هیچیک برتر از دیگری نمی‌باشد.

سوم آنکه معرفت الهی در حقیقت چیزی جز معرفت مظهر امر الهی نیست. بگذارید باختصار این سه اصل را بررسی کنیم.

تنزیه ذات الهی از اصول اعتقادات بهائی است. در واقع در خصوص ذات غیب منیع لایدرک، اصل عدم امکان عرفان تنها اصل راسخ اعتقادی بهائی است. اما معنای واقعی تنزیه نفی مطلق صفات و تعینات از حق است. باید توجه کرد که معمولاً صفات الهی به دو وجه تصویر می‌شود. گاهی صفات خدا همان صفات و کمالات انسانی تلقی می‌گردد با این تفاوت که خداوند آن صفت را به حد کمال و بیش از هر موجودی حائز است. در این صورت خدا قادر است یعنی قدرت خدا از قدرت هر موجودی بیشتر است. گاهی نیز صفات خدا درست نقطه مقابل صفات بشری تصور می‌گردد. فی‌المثل خلق متغیر است بنابراین خدا ثابت و ساکن تلقی می‌گردد و خلق متکثر است بنابراین خداوند واحد متصور می‌شود. اما تنزیه راستین با این هر دو نوع عقیده کاملاً متفاوت است، بطلان عقیده اول که همان قول به تشبیه و تنزل خدا به حیطة خلق است قبلاً به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. اما عقیده دوم نیز کاملاً درست نیست. در واقع هر دو طرف این تقابلات به حیطة منطق انسانی و رتبه خلق محدود می‌گردد. مثلاً تناقض میان حرکت و سکون صرفاً در عالم مادی که محدود به حیطة

مکان و زمان است معنی دارد. یعنی حرکت عبارت از تغییر در مکان است و سکون عبارت از ثبات در مکان. حال اگر مفهوم مکان و زمان را بکلی نفی نمائیم در آنصورت نه تنها مفهوم حرکت بی معنی می شود بلکه مفهوم سکون نیز معنایی نخواهد داشت. بدین ترتیب تنزیه حقّ از صفات و تعیّنات خلق نه بمعنای عدم حرکت یا سکون خداست بلکه اصولاً تنزیه حقّ از حرکت و سکون هر دوست. در این صورت حقّ مقدّس از هرگونه تصوّر و تعیّن و اسم و رسم و وصف و تعریف است (۳۶).

حضرت عبدالبهاء این اصل را به زیباترین وجه ممکن مؤکّد ساخته اند. باین ترتیب که مکرراً اشاره می فرمایند که صفاتی که به خدا نسبت می دهیم همه اعتباری هستند یعنی صفات سلبیّه می باشند. یعنی آنچه را که به خلق نسبت می دهیم عکس آن را در حقّ اثبات می کنیم. اما این امر به این معنی نیست که صفتی مثبت را در خدا ثابت کرده یا کمالات الهی را درک کرده ایم. بلکه بالعکس این انتساب صرفاً منفی است یعنی وقتی می بینیم که تحرّک از لوازم خلق است عکس آن را به خدا نسبت می دهیم و قائل به ثبات می شویم اما باید توجه کرد که ثبات به معنی مثبت آن صفت الهی نیست بلکه صرفاً مفهومی منفی و سلبی است یعنی ثبات بمعنی عدم حرکت است. لذا وقتی می گوئیم خدا ثابت است نه آنکه ثبوت الهی را دریافته ایم بلکه به این معنی است که خدا را نامتحرّک می دانیم اما ذات غیب از حرکت و ثبات هر دو مبرّی و منزّه است. حضرت عبدالبهاء می فرمایند:

«بدانکه حقیقت الوهیت و کنه ذات احدیت تنزیه صرف و تقدیس بحت یعنی از هر ستایش منزّه و مبراست. جمیع اوصاف اعلی درجه وجود در آن مقام اوهامست. غیب منیع لایدرک و ذات بحت لایوصف ... اما ما از برای حقیقت الوهیت اسماء و صفاتی بیان کنیم و به بصر و سمع و قدرت و حیات و علم ستایش نمائیم. اثبات این اسماء و صفات نه بجهت اثبات

کمالات حقّ است بلکه بجهت نفی نقائص است. چون در عالم امکان نظر کنیم مشاهده نمائیم که جهل نقص است و علم کمال لهذا گوئیم که ذات مقدّس الهیّه علیم است و عجز نقص است و علم کمال. گوئیم که ذات مقدّس الهیّه قادر است. نه اینستکه علم و بصر و سمع و قدرت و حیات او را کماهی ادراک توانیم زیرا آن مافوق ادراک ماست چه که اسماء و صفات ذاتیّه الهیّه عین ذاتست و ذات منزّه از ادراکات»

(مفاوضات ص ۱۰۳ - ۱۰۴)

همچنین در مفاوضات در خصوص نظریه وحدت الوجود حضرت عبدالبهاء استدلال متصوّفین را که بر طبق آن علم الهی محتاج معلوماتست و در نتیجه کائنات یعنی معلومات حقّ همیشه عین علم و ذات خدا بوده‌اند، به این ترتیب ابطال می‌فرمایند که اولاً آنچه که در عالم خلق مصداق دارد باید در مورد حقّ آن را نفی کرد و لذا در مورد حقّ این مطلب را که علم الهی محتاج معلومات است نفی می‌فرمایند ثانیاً بلافاصله اضافه می‌فرمایند که «این اوصاف کمالیّه الهیّه محاط به ادراکات عقلیّه نیست تا حکم نمائی که علم الهی محتاج به معلومات است یا خیر» یعنی آنکه در حد غائی خویش صفات سلبیّه نیز باید صرفاً به معنائی منفی تصوّر بشود. بعبارت دیگر عقل انسان نه می‌تواند بگوید که علم حقّ محتاج به معلوماتست و نه آنکه محتاج به معلومات نیست اگرچه در مقابل آنانکه خدا را به حدّ انسان تنزّل می‌دهند و به وحدت الوجود قائل می‌شوند به انتساب صفات سلبیّه در حقّ می‌پردازیم:

«ولیکن فرق در اینجاست که انبیاء می‌فرمایند علم حقّ محتاج به وجود کائنات نیست، علم خلق محتاج به وجود معلومات است. اگر علم حقّ محتاج به مادون باشد آن علم خلق است نه حقّ زیرا قدیم مباین حادث است و حادث مخالف قدیم. آنچه را در خلق ثابت نمائیم که از لوازم حدوث است در حقّ سلب نمائیم ... و این اوصاف کمالیّه الهیّه محاط

به ادراکات عقلیه نیست تا حکم نمائی که علم الهی محتاج به معلومات است یا خیر» (مفوضات ص ۲۰۴ - ۲۰۵)

بنابراین در رتبه حقّ معنای واقعی توحید قول به تنزیه مطلق و اعتراف به عجز از ادراک است. اما توحید بمعنای اخصّ خویش یعنی یکی بودن خدا را نیز باید بهمین ترتیب ملاحظه نمود. یعنی آنکه واحد در مقابل کثرت قرار می‌گیرد. لذا برای سلب نقائص از حقّ کثرت را از خدا نفی می‌نمائیم و به او حکم واحد اطلاق می‌کنیم. اما اگر واحد به معنای نفی تکثر است در آن صورت انتساب وحدت به حقّ درست است اما اگر واحد را به معنای مثبت آن بگیریم در آن صورت حتّی قول به وحدت در خصوص حقّ نیز شایسته نیست چرا که واحد و کثیر صرفاً در ارتباط با یکدیگر معنی داشته و هر دو در زمره نظام اعداد می‌باشند. بنابراین اگر بگوئیم که خداوند واحد است باید بلافاصله اضافه کنیم که خدا آن نوع واحدی است که داخل اعداد نیست. در آنصورت واحد دیگر واحد نیست و در واقع نمی‌دانیم واحد چیست. بلکه صرفاً واحد معنای سلبی می‌یابد یعنی آنکه می‌دانیم که کثرت نیست. در میان عرفاء و حکماء اسلام نیز این نکته تا حدّی درک شده است به همین جهت به خدا احد و نه واحد اطلاق می‌کنند، احد را منشأ واحد و دیگر اعداد دانسته اما آن رامنزّه از اعداد می‌شمارند. آشکار است که در اینجا لفظ احد نیز صرفاً مفهومی سلبی دارد. البته اشکال عرفاء و حکماء در این بود که بلافاصله برای ذات الهی علاوه بر احدیت که مقام تنزیه مطلق است مقام احدیت که مقام تعین و اسماء و صفات است را نیز قائل شدند. اما ذات غیب منیع لایدرک صرفاً و صرفاً در رتبه احدیت بوده و هست و خواهد بود. حضرت عبدالبهاء در لوح تفسیر کنت کنز چنین می‌فرمایند:

«و همچنین در احد ملاحظه فرمائید که جمیع اعداد از او ظاهر و خود داخل عدد نیست چه که مبدأ جمیع اعداد احد است. و اول تعین و ظهور احد واحد است و از واحد جمیع

اعداد موجود شود». (مکاتیب عبدالبهاء جلد اول ص ۹)
 بنابراین اهل بهاء اصل توحید را در حق اثبات می کنند
 اما برای آن مفهومی سلبی قائلند و الاّ ذات حقّ نه تنها از کثرت
 بلکه از وحدت نیز منزّه است بدین جهت است که در مفاوضات
 به دقیقترین و سادهترین وجه حضرت عبدالبهاء چنین می فرمایند:
 «حقیقت الوهیت که منزّه و مقدّس از ادراک کائنات است و
 ابدأ به تصوّر اهل عقول و ادراک نیاید و مبرا از جمیع
 تصوّرات، آن حقیقت ربّانیّه تقسیم قبول ننماید زیرا تقسیم و
 تعدّد از خصائص خلق است که ممکن الوجود است نه از
 عوارض طارئه بر واجب الوجود. حقیقت الوهیت مقدّس از توحید
 است تا چه رسد به تعدّد». (مفاوضات ص ۸۲).

بنابراین اگر اصل توحید را به معنای قول به وحدت الهی
 بدانیم در آن صورت به عنوان صفتی سلبی درست گفته ایم ولی از
 توحید ذات الهی عاجز و قاصر هستیم. به همین علّت است که
 توحید به معنای ثبوتی خویش جز به مظهر امر الهی یعنی اعظم
 تجلّی غیب منیع در عالم امر و خلق راجع نمی باشد. بعبارت دیگر
 درست است که حقّ احدیت دارد اما این احدیت مقدّس از حتّی
 واحدیت است. اما واحدیت نه خصلت و رتبه غیب منیع بلکه رتبه
 و خصلت مظاهر الهیه است. جمال مبارک در بحث توحید بیان
 می فرمایند که معنای توحید به اعتبار ذات الهی این است که
 وجود همه موجودات جز تجلّی الهی نیست و بدین ترتیب بعکس
 قائلین به وحدت وجود که وجود حقّ و خلق را یکی گرفتند توحید
 الهی بدین معناست که خلق در رتبه حقّ وجودی ندارد یعنی جز
 خدا وجودی نیست. اما این وحدت الهی را نباید به معنای مثبت و
 عددی آن تلقی نمود. چرا که ذات الهی منزّه از اعداد است. در
 نتیجه از آنجا که معرفت ذات الهی و لذا معرفت توحید حقّ
 مستعلی از ادراک انسان است معنای واقعی توحید این است که
 مظاهر مقدّسه را نماینده خداوند در عالم امکان دانسته و معرفت
 ایشان را معرفت الهی بدانیم:

«معنی توحید این است که حقّ وحده را مهیمن بر کلّ و مجلی بر مرایای موجودات مشاهده نمایند. کلّ را قائم به او و کلّ را مستمدّ از او دانند. این است معنی توحید و مقصود از آن. بعضی از متوهّمین به اوهام خود جمیع اشیاء را شریک حقّ نموده‌اند و معذّک خود را از اهل توحید شمرده‌اند. و نفسه الحقّ آن نفوس اهل تقلید و تقیید و تحدید بوده و خواهند بود. توحید آن است که یک را یک دانند و مقدّس از اعداد شمرند نه آنکه دو را یک دانند و جوهر توحید آنکه مطلع ظهور حقّ را با غیب منیع لایدرک یک دانی باین معنی که افعال و اعمال و اوامر او را از او دانی من غیر فصل و وصل و ذکر و اشاره این است منتهی مقامات مراتب توحید».

(امر و خلق جلد دوم ص ۲۱)

اما تأکید جمال مبارک و حضرت عبدالبهاء بر تنزیه و تقدیس ذات الهی و عدم امکان معرفت حقّ توسط عقل انسانی بدانجا منجر می‌شود که دیانت بهائی بسیاری از قضایای متضادّه در صحنه الهیات را از اعتبار مساوی برخوردار می‌داند. بدین معنی که حقائق مربوط به حیطة غیب و ماهیت حقّ از صحنه مقولات عقلی خارج است و بدین جهت بعکس اکثر فلاسفه که یک دسته از قضایای متافیزیکی را معتبر و دسته دیگر را باطل می‌شمارند امر بهائی ابطال و اثبات هر دو دسته از قضایا را در مقام واحد مقرر می‌نماید. علت این امر آشکار است. حیطة عقل و معرفت انسانی حیطة شناسائی انسانی است و بدین جهت توسط رتبه خلق و هستی انسان و خصال او محدود و تعیین می‌گردد. بدین جهت کاربرد خرد و نتیجه آن یعنی «حقیقت» محدود به رتبه و مختصّات وجود انسان است. اگرچه اطلاق منطق و عقل انسانی در عرصه عالم امکان معتبر است اما در رتبه غیب فاقد اعتبار است. به همین علت استفاده از خرد در مورد غیب به نتایج متناقض می‌رسد و ابطال و اثبات آن قضایای متناقض در یک حدّ قرار دارد. بعنوان مثال در لوح سلمان حضرت بهاء الله سوالات

مربوط به عقائد عرفاء را نظر به فضل خود پاسخ می‌فرمایند اما مکرراً اکراه خود را از بیان اینگونه عقائد متداول بیان می‌فرمایند و متذکر می‌شوند که «اگر این مطالب بتمامها ذکر شود سامعین را به شأنی کسالت اخذ نماید که از عرفان جوهر علم محروم مانند» اما پس از بیان عقائد گوناگون، با تأکید بر عدم امکان معرفت الهی بیان می‌فرمایند که ابطال و اثبات این قضایا در مقام واحد قرار دارد بدین ترتیب:

«این مطالب قوم که بعضی از آن مجملاً بیان شد. ولیکن ای سلمان قلم رحمن می‌فرماید الیوم مثبت و محقق این بیانات و مبطل آن در یک درجه واقف چه شمس حقیقت بنفسها مشرق و از افق سماء لایزال لائح است و هر نفسی به ذکر این بیانات مشغول شود البتّه از عرفان جمال رحمن محروم ماند ... ای سلمان آنچه عرفاء ذکر نموده‌اند جمیع در رتبه خلق بوده و خواهد بود چه که نفوس عالیه و افندۀ مجرّده هر قدر در سماء علم و عرفان طیران نمایند از رتبه ممکن و ماخلق فی انفسهم بانفسهم تجاوز نتوانند نمود. کلّ العرفان من کلّ عارف و کلّ الاذکار من کلّ ذاکر و کلّ الاوصاف من کلّ واصف ینتهی الی ما خلق فی نفسه من تجلّی ربّه و هر نفسی فی الجمله تفکر نماید خود تصدیق می‌نماید به اینکه از برای خلق تجاوز از حدّ خود ممکن نه». (امر و خلق جلد اول ص ۱۷۳ - ۱۷۵)

این بیان مبارک فضای بدیعی از الهیات را بر چهره عالمیان می‌گشاید. بدین ترتیب بجای مجادله و قیل و قال بیهوده در مورد ماهیت و ذات حقائق غیبی باید به عجز از ادراک آگاه گردید. در عین حال در همین بیان فوق جمال مبارک تناقض میان قضایای متناقض فلسفی و عرفانی را به نحو جدیدی حلّ می‌فرمایند. برای درک این مطلب باید به این نکته اشاره کنیم که در میان فلاسفه شرق و غرب دو حکیم را می‌توان یافت که به شکلی بر عدم اعتبار قضایای عقلی در حیطة حقائق غیر تجربی تأکید کرده‌اند.

اولین حکیم ابوحامد محمد غزالی (۱۰۵۸ - ۱۱۱۱) است که در کتاب خویش تهافت الفلاسفه به انتقادی شدید از آراء فلسفی متداول در عالم اسلام خاصه عقائد فارابی، ابن سینا و اصولاً حکمت مشاء پرداخت و بیان داشت که در مورد مسائل غیبی می توان استدالات عقلانی متناقضی را مطرح نمود. راه حل غزالی برای این مسأله نفی عقل و اتکاء به ظاهر شریعت و تصوف بود. به همین جهت غزالی از میان قضایای مختلف فلسفی یکی را انتخاب نمود اما این انتخاب را بر اساس حکم شریعت انجام داد. اما فیلسوفی که به عالی ترین وجه متوجه همین مسأله گردید ایمانوئل کانت (KANT) حکیم آلمانی قرن هجدهم است. برطبق نظر کانت شناسائی انسان از هستی محصول ساختمان فکری و مقولات ذهنی اوست. به عبارت دیگر آنچه را که می شناسیم در واقع مخلوق خود ماست و واقعیت فی نفسه نمی باشد. بنابراین کانت میان دو پهنه تفکیک نمود. یکی پهنه حقائق راستین یا فی نفسه (NOUMENA) که آدمی را کوچکترین دسترسی بدان نیست. دیگری پهنه پدیدارها (PHENOMENA) که در واقع مخلوق ساختمان ذهن آدمی است. آنچه که در حیطه تجربه قرار می گیرد همان پهنه پدیدارهاست و در این مورد شناسائی عقلی درست است چون که این پهنه بر اساس مقولات عقلی ساخته شده است. اما مقولات عقلی در پهنه حقائق فی نفسه اعتباری ندارد چرا که خارج از عرصه شناسائی است. بدین جهت کانت در شاهکار خود «نقد خرد محض» (CRITIQUE OF PURE REASON) از «تقابلات عقل» سخن گفت. به گفته کانت در مورد حقائق فی نفسه می توان بطور منطقی قضایا و استدالات متناقضی را بیان نمود بی آنکه بتوان هیچیک را نفی یا اثبات کرد یعنی نفی یکی مستلزم اثبات دیگری و یا اثبات یکی مستلزم نفی دیگری نیست. خلاصه این امر این است که بنظر کانت از طریق منطق و عقل نمی توان به شناسائی حقیقت اشیاء و هستی نائل شد (۳۷) اما راه حل کانت برای این تناقضات عقلی اخلاق و هنر است. بدین معنی که

می گوید که از طریق عمل اخلاقی و تجربه هنری می توان از تضاد پدیدارها و حقائق فی نفسه فراتر رفت و لذا حقائق فی نفسه را در عالم پدیدارها بدست آورد.

آنچه که در فوق ذکر شد عصاره فلسفه کانت است که بواقع از مهمّترین و خلاقّترین فلسفه ها در طیّ تاریخ بوده است. اما متوجّه می گردیم که تمامی این فلسفه در الهیات بهائی حاضر و مندمج است. اما با یک تفاوت مهمّ و آن اینست که راه حلّ تناقضات عقلی در ارتباط با عرصه غیب از نظر امر بهائی صرفاً اخلاق و هنر نیست بلکه علاوه بر آنها و مهمّتر از آنها عرفان مظهر امر الهی است. یعنی مظهر امر الهی همان حقیقتی است که از طریق او عرصه پدیدارها و عرصه حقائق فی نفسه یا بعبارت دیگر عرصه کثرت و عرصه وحدت و یا به اصطلاح بهائی عالم حقّ و عالم خلق به یکدیگر پیوند می یابند. یعنی مظهر امر الهی اعلیّ تجلّی حقّ در عالم خلق است. لذا اگرچه از طریق قیل و قال مدرسی نمی توان به شناسائی حقّ نائل شد اما می توان تجلّی الهی را در شمس حقیقت برآستی مشاهده نمود. به همین علّت است که در لوح سلمان پس از ذکر یکسان بودن اثبات و ابطال قضایای مختلفه در خصوص غیب، جمال مبارک بیان می فرمایند که این گونه مباحث فرد را از عرفان شمس حقیقت که هم اکنون مشرق و لائح است باز می دارد. یعنی آنکه تناقضات قضایای مختلف با ظهور جمال مبارک حلّ گردیده است و لذا عرفان مظهر امر الهی عرفان الله می باشد:

«ولیکن ای سلمان قلم رحمن می فرماید الیوم مثبت و محقّق این بیانات و مبطل آن در یک درجه واقف چه شمس حقیقت بنفسها مشرق و از افق سماء لایزال لائح است و هر نفسی به ذکر این بیانات مشغول شود البتّه از عرفان جمال رحمن محروم ماند».

برای درک عمق این بیان مبارک به یک مثال دیگر نیز توجّه می کنیم. حضرت عبدالبهاء در لوح مبارکی به تفسیر حدیث

قدسی «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» می پردازند و عصارهٔ مباحث فلسفی و عرفانی قوم را در تفسیر این حدیث مطرح می‌فرمایند. اما در آخر متذکر می‌شوند که عقائد طوائف مختلف و مناقشات آنها همگی از اعتبار نسبی برخوردار است و صحّت یکی مستلزم سقم دیگری نیست. آنگاه بیان می‌فرمایند که علت اینکه یک گروه به یک اعتقاد در خصوص غیب قائلند این است که در این افراد یکی از اسماء الهی تجلی بیشتری داشته‌است و گروه دیگر مظهر تجلی اسم دیگری بوده‌اند. یعنی آنکه هر گروه بر اساس وجود و خصال خویش جنبه‌ای از حقّ را مشاهده می‌کند و این امر به تضادّ عقیدتی و فلسفی منجر می‌گردد. اما حقیقت اینست که نباید هیچیک را صد در صد باطل یا صحیح دانست. بالعکس راه حلّ این مناقشات را باید در جمع تجلیات الهی جستجو نمود. آشکار است که مظهر جمیع کمالات و صفات الهی و ظهور کامل آن در رتبهٔ خلق مظهر امر الهی است که انسان کامل است. بدین ترتیب راه حلّ تناقضات فلسفی و مناقشات عرفانی چیزی جز شناسائی و ایمان به مظهر امر الهی نمی‌گردد. به بیان مبارک توجّه می‌کنیم:

«باری بعضی از عارفین که به سموات معانی عروج نموده‌اند اعیان و حقائق و قابلیات را قدیم و غیرمجموعول دانند و بعضی دیگر از واردین شریعهٔ علم و حکمت، ماهیات و حقائق را مجموعول و مخلوق و حادث شمرند. و این عبد فانی بیانات و استدلالات هردو طایفه را به اتمّ بیان و اکمل تبیان در این رساله ذکر نموده. ولکن در نزد خود این عبد جمیع این بیانات و مطالب و مقامات و مراتب در مرتبه و مقام خود تمام است بدون مشاهدهٔ خلل و فتوری زیرا اگرچه منظور یکی است ولکن نظرات عارفین و مقاماتشان متفاوت است و هر نظری بالنسبه به مقام و مرتبه‌ای که ناظر در آن مقام واقف است تمام و کمال است. و بدان ای عاشق جمال ذی الجلال که اختلاف اقوال اولیاء از اختلاف تجلیات اسماء حقّ و اختلاف مظهرت است

زیرا در کینونت هر مرآتی از مرایای صفات حقّ و حقیقت هر مظهري از مظاهر غنی مطلق اسمی از اسماء حقّ بر سائر اسماء سلطنت نماید ... باری با وجود آنکه (انسان) مطلع ظهور کلّ اسماء الهیه و مشرق طلوع کلّ صفات ربّانیه است لکن یک اسم از اسماء الهیه در او اشدّ ظهوراً و اکبر بروزاً است»

(مکاتیب عبدالبهاء، جلد اول، صفحه ۳۹ - ۴۲)

پس از آن بر عدم امکان معرفت الهی تأکید می فرمایند و چنین نتیجه می گیرند.

«... پس مقصود از عرفان در این حدیث شریف معرفت کنه ذات حقّ نبوده و نیست چه که از حیّز امکان خارج است بلکه مقصود معرفت آثار و تجلّیات آن غیب اقدس امنع بوده و هست زیرا هرچه عقول مجرّده و نفوس زکیّه صافیه طیّ عوالم عرفان نمایند جز مراتب آیه مدّله بر سلطان احدیه که در حقائق انسانیه ودیعه گذاشته شده ادراک ننمایند ... ولیکن این آیه متجلّیه از شمس هویت و امانت سلطان احدیه در حجابات و سبحات انفس محتجب و مستور است چون شعله نورانی که در غیب شمع و سراج قبل از اشتعال منظوی و مکنون است و تا این نیر سماء توحید در مغرب حقائق انسانیه متواری است هیچ نفسی از شوون لاهوتیه که در غیب حقیقت انسان مکنون است واقف نه. این است که چون شمس هویت از مشارق قیومیت طالع و لائح گردد نفوسی که به عرفان این مطالع عزّ احدیه و مشارق صبح الهیه فائز شده در ظلّ تربیتشان تربیت شوند تا آن آیت رحمن چون صبح انوار از جیب حقائق نفوس مطمئنّه سر برآرد و رایت ظهور بر اعلام قلوب برافرازد. و این مشارق انبیاء و اولیای حقّند که شمس حقیقت از این افق بر کلّ شیئی افاضه فیوضات نامتناهی می فرماید».

(مکاتیب عبدالبهاء، جلد دوم ص ۴۷ تا ۴۹)

حضرت عبدالبهاء در آخر این لوح پس از آنکه جزئیات مباحث عرفانی را در خصوص کنز مخفی، حبّ، خلقت و عرفان

مورد بررسی قرار داده و همه آنها را نیز در انتها به معرفت مظهر امر منتج می‌کنند به بیان دقیق دیگری اهتمام می‌فرمایند. بدین ترتیب که متذکر می‌شوند که مراد از کنز مخفی که پنهان بود و دوست داشت شناخته شود و خلق را بوجود آورد تا که معروف گردد در حقیقت مظهر امر الهی است که قبل از اظهار امر کنز مخفی است و با اظهار امر خویش نفوس را خلق بدیع فرموده و احياء روحانی می‌نماید و بدین ترتیب مورد شناسائی قرار می‌گیرد. این بیان مبارک عصارة الهیات بهائی است چرا که همه چیز در غایت خویش به همین اصل یعنی اصل مظهریت باز می‌گردد:

«ای سالک سبیل محبوب بدان اصل مقصود در این حدیث قدسی ذکر مراتب ظهور و بطون حقّ است در اعراش حقیقت که مشارق عزّ هویّتند. مثلاً قبل از اشتعال و ظهور نار احدیه بنفسها لنفسها در هویّت غیب مظاهر کلیه است آن مقام کنز مخفی است و چون آن شجره مبارکه بنفسها لنفسها مشتعل گردد و آن نار موقده ربانیه بذاتها لذاتها برافروزد آن مقام فاحبیت ان اعرف است و چون از مشرق ابداع به جمیع اسماء و صفات نامتناهیة الهیه بر امکان و لامکان مشرق گردد آن مقام ظهور خلق بدیع و صنع جدید است که مقام فخلقت الخلق است و چون نفوس مقدّسه حجابات کلّ عوالم و سبحات کلّ مراتب را خرق نمایند و به مقام مشاهده و لقاء بشتابند و به عرفان مظهر ظهور مشرف آیند و به ظهور آیه الله الکبری فی الافئده فائز شوند در آن وقت علّت خلق ممکنات که عرفان حقّ است مشهود گردد. پس ثابت و مبرهن شد که مقصود از عرفان معرفت مظاهر احدیه است ... چنانچه در این ایام شمس ولایت از افق ابهی مشرق و لائح است».

(مکاتیب عبدالبهاء جلد دوم ص ۵۰ و ۵۱)

ب - مظهریت و معاد
دیدیم که اصل مظهریت در اعتقادات بهائی جامع مقامات

توحید است. اما اصل مظهریت مفهوم معاد را نیز در بر می‌گیرد چرا که تحقق معاد با اعتقاد بهائی جز از طریق عرفان مظهر امر ممکن نیست. اصل معاد اساساً در ارتباط با انسان و اعمال آدمی است. در معنای ظاهری آن معاد بدین نحو تلقی می‌گردد که در انتهای تاریخ انسانها دوباره زنده شده و بر اساس کارنامه اعمالشان به بهشت یا جهنم خواهند رفت. اما مفهوم معاد بسیار پیچیده‌تر از این معنای ظاهری است. در عالم اسلام نیز معانی و تعبیر گوناگون از معاد شده‌است. بطور کلی با اعتقاد اعظم عرفاء و حکماء اسلام معنای راستین معاد چیزی جز بازگشت بطرف خدا نیست. بنابراین معاد همان مرحله سلوک و تکامل انسان در طی مدارج و معارج عرفانی می‌گردد. به زبان دقیقتر معاد همان قوس صعود است یعنی پس از صدور خلق از حق (قوس نزول) آدمی طالب و عاشق جمال الهی گردیده و به معراجی روحانی و سلوکی رحمانی همت می‌گمارد تا به حق باز گردد و از غربت بیگانگی و کثرت رهائی یابد. بدین جهت در آثار عرفانی نیز مفهوم موت و حیات تعبیری روحانی گردیده و از موت جسم و کثرت و احیاء روح و وحدت سخن رانده شده‌است. این امر تا بدان حد اهمیت دارد که اصل سلوک و یا معاد عصاره وجود انسانی و معنا و علت هستی وی تلقی شده‌است. البته حکماء و عرفاء از بیان صریح این مفهوم اجتناب می‌کردند اما تعبیر عرفانی معاد را در آثار فارابی، ابن سینا، ابن عربی، رومی و نظائر آنها می‌توان به نحو ضمنی ملاحظه نمود.

بدین ترتیب معاد به معنای اصلی خویش چیزی جز سلوک و تکامل انسان در جهت نیل به وحدت نیست. امر بهائی این تعبیر از معاد را می‌پذیرد ولی آن را خلق بدیع می‌کند. آنچه که در این خلق بدیع اهمیت اساسی دارد ورود اصل تاریخ در عرصه معاد و لذا مرکزیت اصل مظهریت است. قبلاً نشان داده شد که مفهوم سلوک در امر بهائی دستخوش تحوّل کلی شده است بدین معنی که سلوک یا تکامل روحانی صرفاً پدیداری انفرادی

نیست بلکه بالعکس نظر به ویژگی اجتماعی و تاریخی انسان امری اجتماعی و فرهنگی و تاریخی نیز می‌باشد. در نتیجه تکامل فردی از تکامل اجتماعی و تطورات تاریخی مستقل نیست. بالعکس تکامل روحانی هر فرد انسان از مرحله رشد فرهنگی و تکامل اجتماعی در آن موقف بخصوص تاریخ متأثر است. اما تاریخی بودن مفهوم تکامل مستلزم آن است که سلوک روحانی و در نتیجه معاد را نمی‌توان و نباید مفهومی غیرتاریخی تصور کرد. در نتیجه معاد یا تکامل روحانی افراد از طریق تحولات تاریخی در شئون گوناگون زندگی انسان صورت می‌پذیرد. حاصل این امر این است که معاد در اساس خود عبارت از اعلی درجه تکامل فردی و اجتماعی انسان در یک مرحله بخصوص از رشد تاریخی می‌باشد. اما این امر جز عرفان مظهر امر الهی در هر عهد و عصر نیست. بدین ترتیب معاد در نهایت خویش اشاره به ظهور مظاهر مقدسه در اعصار و ادوار گوناگون بر اساس مقتضیات زمان می‌نماید. پس ایمان به مظهر امر الهی در هر عهد و عصر تحقق راستین بازگشت به خدا و نیل به وحدت اصلیه است (۳۸).

در آثار مقدسه بهائی کمتر امری به قدر تفسیر معاد و رجعت و قیامت مورد بحث قرار گرفته است. علت این امر رابطه مستقیم اصل معاد با اساس اعتقادات بهائی است. در اندیشه بهائی تفاوت کیفی مفاهیم معاد و رجعت از میان می‌رود. معاد ظاهراً در آخر زمان و در انتهای تاریخ صورت می‌پذیرد. در عین حال لفظ معاد از نوعی رجعت و تکرار حکایت می‌کند. در کتب مقدسه نیز در بررسی مفهوم معاد از اصل رجعت استفاده شده است. این امر بدین جهت است که معاد در واقع اشاره‌ای به اتمام مرحله بخصوصی از تکامل روحانی انسان و آغاز دور بدیعی از رشد معنوی و مدنیت الهی می‌باشد. بدین ترتیب زمان ویژگی خطی و مستمر خود را از دست می‌دهد و با انقلابات کیفی و تحولات بنیادی مخصّص می‌گردد. از این جهت است که هر مدنیت روحانی، تاریخ خاص خود و زمان خویش را دارد و با آغاز

مدنیّتی بدیع، زمانی نوین آغاز می‌شود و خلق بدیعی تحقق می‌یابد. پس هر ظهوری هم بیانگر پایان یافتن زمان است و هم آنکه از تکرار و آغاز دوری بدیع حکایت می‌کند. قیام مظاهر امر بر امر جدید و تأسیس تمدنی نوین به اجساد مرده جان می‌بخشد و به وجود آنها هستی بدیعی عطا می‌کند

اما اگر معاد مفهومی تاریخی است و در نهایت خویش تکامل روحانی انسان است و اگر که تکامل روحانی انسان نهایتاً در عرفان مظاهر امر الهی خلاصه می‌شود باید بدین نتیجه رسید که ظهور مظاهر مقدّسه الهیه مشمول اصل تاریخ و تکثر است. بدین ترتیب مظهریت در امر بهائی بالضروره مفهومی تاریخی می‌گردد و از تکامل روحانی و اجتماعی و فرهنگی انسان در طول تاریخ جدائی‌پذیر نیست. از اینجاست که در بررسی اصل مظهریت امر بهائی همواره بر لزوم تکرار و تجدید ظهورات الهی و ادیان رحمانی و مظاهر ربّانی تأکید می‌نماید. تعبیر تاریخی معاد در حقیقت تأکید بر اطلاق اصل تاریخ به حیطة مظهریت است و بدین ترتیب مظهریت بجای آنکه مستقل از تاریخ و حیطة تکامل اجتماعی انسان بشود جامع و موجب آن است.

اما علاوه بر مفهوم سلوک عرفانی که تعبیری اجتماعی و تاریخی گردیده و به اصل مظهریت منتهی می‌گردد باید مفهوم حکمت را نیز به همین ترتیب تعبیر بنمائیم. بدین معنی که مفهوم حکمت نیز در امر بهائی خلق بدیع گردیده و جنبه‌ای تاریخی می‌یابد. حکماء اسلامی به دنبال ارسطو میان دو نوع حکمت تفکیک قائل شدند. حکمت نظری (سوفیا) در معنی اصیل خویش شناسائی حقائق لن‌یتغیر و ضروری و قطعی است. بدین ترتیب حکمت نظری یا الهیات و فلسفه اولی معرفت مطلق است. اما حکمت عملی (فرونسیس) عبارت از حزم و تدبیر و فراست و احتیاط برای انجام اعمال اخلاقی و افعال سیاسی است که به شرایط خاص زمان و مکان و موقعیت بستگی دارد و لذا معرفتی است نسبی، غیر قطعی و عملی. از نظر ارسطو و فلاسفه مشرق این دو

نوع حکمت بالکلّ با یکدیگر متفاوت بوده و البتّه حکمت نظری ارجح و افضل محسوب می‌گردید. (۳۹) اما دیانت بهائی انقلابی اساسی در مفهوم حکمت بوجود آورد. اولاً موضوع حکمت نظری نه حقائق مطلق لن یتغیّر بلکه تجلّی آن حقائق در رتبه امکان است. بدین ترتیب آدمی را راهی به حقائق مطلب غیبی نیست و لذا حکمت باید به شناسائی آثار و تجلیات حقّ در رتبه خلق منحصر بشود. این امر را از تعریف حکمت توسط حضرت عبدالبهاء می‌توان کاملاً دریافت کرد. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات به تعریف از حکمت می‌پردازند و حکمت را شناسائی «حقائق اشیاء» بر طبق «استطاعت» و توانائی فهم انسان تعریف می‌فرمایند. این دو اصل را باید در کنار یکدیگر گذارد تا مفهوم حکمت در امر بهائی آشکار گردد. حکمت متوجّه به حقائق روحانی و غیبی است یعنی از ظواهر و پدیدارهای محسوس فراتر می‌رود و بعالم غیب و وحدت اصلیه ناظر است. در عین حال حکمت محدود به وجود انسانی و خرد اوست و لذا حکمت جز مشاهده مراتب وجود انسانی در عالم خلق نیست. پس حکمت در معنای راستین خود مشاهده غیب در رتبه خلق است یعنی تجلّی وحدت در عالم کثرت. یا به عبارت دیگر موضوع مشروع و معتبر حکمت مشاهده تجلیات الهی در عالم انسانی است. بدین جهت حکمت در نهایت خویش به عرفان مظهر امر الهی منتهی می‌گردد چرا که مظهر امر الهی اعلی درجه ظهور وحدت در کثرت، غیب در شهود، و توحید در تفصیل است.

لازم به تذکر است که در نظر فلاسفه و حکماء شرق حکمت همان سلوک عقلانی است که هدفش تکامل روحانی و نیل به خداست. بدین جهت است که بسیاری از حکماء منجمله اخوان صفا حکمت را «تشبّه به خدا» یعنی مشابه خدا شدن تعریف کرده‌اند. البتّه فرض فلاسفه این بود که آدمی از طریق خرد خویش می‌تواند آنچنان به معرفت ذوات معقول نائل شود که عقل منفعل وی توسط عقل فعال یا عقل دهم بالفعل شده و به درجه عقل

مستفاد نائل گردد که در آنصورت با عقل فعال متحد گردیده و به مقام نبوت می‌رسد. در آنصورت آدمی به تعقل ذات الهی می‌پردازد و به عرفان الهی نائل می‌شود. اما تعریف حکمت بمعنای تشبّه به خدا را باید مجدداً تعریفی تاریخی نمود. بدین ترتیب که تشبّه به خدا که محال است در نتیجه مقصد از حکمت سیر در مدارج تکامل روحانی است تا به جانی که آدمی مرآت می‌پاک بشود تا از مظهر امر الهی استفاضه نماید. این استفاضه و این تکامل در عالم کثرت یعنی در رتبه خلق صورت می‌گیرد و لذا امری تاریخی است. در نتیجه تشبّه به خدا و تکامل روحانی در هر عهد و عصر متفاوت می‌گردد و غایت آن در عرفان مظاهر امر الهی در عهد خویش خلاصه می‌شود. منتهی اهل بهاء تأکید می‌نمایند که اگرچه مراتب محدود است ولی کمالات نامحدود است. در رتبه خلق هرگز به رتبه امر نمی‌رسد و مرتبه امر هرگز به مرحله حق نخواهد رسید. در نتیجه بر خلاف فارابی که ادیان (ملل) را حکایت و تمثیلی از حقائق فلسفی پنداشت امر بهائی تحقّق حکمت و فلسفه راستین را از طریق نفثات روح القدس و وحی الهی و شرایع ربّانی میسر می‌داند.

اما اگر موضوع حکمت حقائق غیب لن‌یتغیّر در رتبه خود نبوده بلکه تظاهر و تجلی آن در عالم کثرت است در آنصورت حقیقت فلسفی نیز امری نسبی و تاریخی می‌گردد. بدین جهت است که برخلاف ارسطو و فلاسفه اسلامی امر بهائی بر نسبت حقائق روحانی نیز تأکید می‌نماید. در واقع اصل تجدید و تکامل ادیان بیانگر همین مفهوم است. اما زیباترین و دقیقترین تظاهر این مفهوم را در بیان مولای قدیر حضرت ولی‌امرالله در دور بهائی می‌توان یافت:

«اساس این معتقدات آن است که حقائق ادیان مطلق نبوده بل نسبی است و ادیان و ظهورات الهیه مرتباً مستمراً در عالم ظاهر شده و همواره رو به ترقی و تکامل می‌باشند و هیچیک جنبه خاتمیت نداشته و برحسب تصادف و اتفاق ظاهر نمی‌گردند ...

مراجعة به بعضی از آثار حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء این اصل اساسی را بدون شائبه شک و تردید محقق و مسلم می سازد. در کلمات مکنونه می فرمایند:

«ای پسر انصاف در لیل جمال هیکل بقا از عقبه زمردی وفا به سدره منتهی رجوع نمود و گریست گریستنی که جمیع ملا عالین و کرویین از ناله او گریستند و بعد از سبب نوحه و ندبه استفسار شد مذکور داشت که حسب الامر در عقبه وفا منتظر ماندم و راتحه وفا از اهل ارض نیافتم و بعد آهنگ رجوع نمودم ملحوظ افتاد که حمامات قدسی چند در دست کلاب ارض مبتلا شده اند. در این وقت حوریه الهی از قصر روحانی بی ستر و حجاب دوید و سؤال از اسامی ایشان نمود جمیع مذکور شد الا اسمی از اسماء چون اصرار رفت حرف اول اسم از لسان جاری شد اهل غرفات از مکامن عزّ خود بیرون دویدند و چون به حرف دوم رسید جمیع بر تراب ریختند در آن وقت ندا از مکمن قرب رسید زیاده بر این جائز نه انا کنا شهداء علی ما فعلوا و حینئذ کانوا یفعلون.» آیا این کلمات تلویحاً مشعر بر آن نیست که ظهور الهی همواره رو به ترقی و تکامل است و آیا دلالت بر آن ندارد که حامل این پیام معترف بر آن است که امری که از جانب خداوند بر آن مبعوث گشته جنبه خاتمیت ندارد و ظهور او آخرین ظهور مشیت و هدایت الهی نیست؟»

(دور بهائی ص ۳۴ - ۳۶)

اما تأکید بر نسبیت حقائق روحانی و تعریف غایت حکمت بعنوان عرفان مظهر امر الهی تنها وجه تمایز مفهوم حکمت در امر بهائی نیست. بالعکس امر بهائی تمایز کیفی حکمت نظری و حکمت عملی را نیز درهم ریخته و حکمت نظری را معطوف به حکمت عملی می داند. دیدیم که تفکیک میان حکمت نظری و حکمت عملی در میان فلاسفه قبل اساساً مبتنی بر مطلق بودن موضوع و حقیقت حکمت نظری و نسبی بودن موضوع و حقیقت حکمت عملی است. آشکار است که با ورود نسبیت در عرصه

حکمت نظری این مبنا از میان می‌رود. اما وحدت حکمت نظری و حکمت عملی معلول علتی مهمتر است. امر بهائی معرفت و شناسائی را متوجه به گسترش حیات، تکامل روحانی، فرهنگی و اجتماعی انسان و ارتقاء و ارتفاع مقام او می‌شمارد. بدین جهت حکمتی که اثر و ثمری برای تکامل اجتماعی و ارتقاء روحانی انسان در تظّور تاریخی او نداشته باشد از نظر امر بهائی بیهوده و مردود است. اگر به تعریف حکمت به عنوان تشبّه به خدا باز گردیم نیز این امر آشکار می‌شود. بدین معنی که شناسائی فلسفی باید نتیجه‌ای اخلاقی و اجتماعی داشته باشد و الاً باطل است. این امر آنچنان در اندیشه بهائی استوار و قاطع است که از اصول اعتقادات بهائی محسوب می‌گردد. بعنوان مثال لوح حکمت حضرت بهاء الله اگرچه در خصوص حکمت نظری است اما با تأکید بر اخلاقیات آغاز می‌گردد و ضرورت رعایت حکمت عملی در تبلیغ امر الهی را تصریح می‌نماید. پس از آن در خصوص مباحث مربوط به خلقت و قدمت و مراتب وجود و مشیت و اراده و طبیعت به بحث می‌پردازند. اما بلافاصله غایت حکمت را معرفت الهی تعریف کرده و از قدماء حکماء که متأثر از انبیاء بوده و حکمتی الهی را مؤکّد ساختند تمجید می‌فرمایند. در این لوح مبارک حضرت بهاء الله تأکید می‌فرمایند که حکمت در امر بهائی نباید از حرف آغاز و به حرف پایان یابد. چنین حکمتی جز اوهام اصحاب غرور و کبر نیست. حکمت حقیقی باید به حیطة فعل اخلاقی و اجتماعی انسان معطوف باشد و به تکامل روحانی انسان بر اساس تظّور تاریخ کمک کند. از اینجاست که حکمت عملی شالوه و غایت حکمت نظری می‌گردد و برای اولین بار اطلاق لفظ واحد حکمت به دو معنای ظاهراً متفاوت اعتبار می‌یابد. قسمتی از لوح مبارک حکمت را زیارت می‌کنیم.

«قل ان اتحدوا فی کلمتکم و اتفقوا فی رأیکم و اجعلوا اشراقکم افضل من عشیکم و غدکم احسن من امسکم فضل الانسان فی الخدمة و الکمال لا فی الزینة و الثروة و المال ... اجتنبوا

التَّكَاهِل و التَّكاسل و تمسَّكوا بما ينتفع به العالم من الصَّغِير و الكبیر و الشَّیوخ و الارامل ... لیس الفخر لحبکم انفسکم بل لحبِّ ابناء جنسکم ... قل انَّ البیان جوهر یطلب التَّفوذ و الاعتدال و امَّا التَّفوذ معلقٌ باللَّطافة و اللِّطافة منوطة بالقلوب الفارغة الصَّافیة و امَّا الاعتدال امتزاجه بالحكمة الَّتی نزلناها فی الزَّبر و الالواح ... انَّ الَّذین انكروا الله و تمسَّكوا بالطَّبِیعة من حیث هی هی لیس عندهم من علم و لا من حكمة الا انَّهم من الهائمین ... انَّ الَّذین كانوا مطالع الحكمة و معادنها ما انكروا علَّتها و مبدعها و مبدأها ... والقدماء اخذوا العلوم من الانبیاء لانَّهم كانوا مطالع الحكمة الالهیة و مظاهر الاسرار الرَبَّانیة ... ان اسَّ الحكمة و اصلها من الانبیاء و اختلفت معانیها و اسرارها بین القوم باختلاف الانظار و العقول ... اَنَا نحبُّ الحكماء الَّذین ظهر منهم ما انتفع به النَّاس و ایدناهم بامر من عندنا اَنَا كُنَّا قادرین. ایتاکم یا احبَّائی ان تنكروا فضل عبادی الحكماء الَّذین جعلهم الله مطالع اسمه الصَّانع بین العالمین افرغوا جهدکم لیظهر منكم الصَّنائع و الامور الَّتی بها ینتفع كلَّ صغیر و كبیر ... قل اولَّ الحكمة و اصلها هو الاقرار بما بیَّنه الله لان به استحكم بنیان السَّیاسة الَّتی كانت درعاً لحفظ بدن العالم».

(مجموعه الواح بعد از کتاب اقدس ص ۸۱ - ۹۰).

از آنچه که در دو بخش فوق ذکر شد آشکار می‌گردد که اصل مظهریت در امر بهائی مبین دو اصل کلی و بنیادی است. اولاً آنکه عرفان الهی که هدف خلقت است صرفاً و صرفاً به عرفان مظهر امر منتهی می‌گردد و دوم آنکه مقام مظهریت مقامی تاریخی است که معطوف به تکامل انسان بعنوان موجودی روحانی و تاریخی بوده و بدین جهت در ادوار و اعصار مختلف بر اساس مرحله رشد و تکامل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آدمیان تجدید و ابداع می‌گردد. از اینجا معلوم است که معنا و غایت وجود انسان عرفان مظهر امر الهی است امّا این امر بخلاف آنکه حیات

تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی انسان را نفی و تحقیر نماید بالعکس متوجه و معطوف تکامل ابعاد گوناگون وجود انسان در صحنه تحولات و تکامل تاریخی است. بدین جهت است که اصل مظهریت در امر بهائی اهمیت هنر، علم، صنعت، فلسفه، اشتغال. عشق، تأمل، و دیگر مظاهر فرهنگی انسان را نه تنها انکار نمی‌کند بلکه بالعکس مثبت و جامع و مشوق آنها نیز خواهد بود. مظهریت در امر بهائی را نمی‌توان بدون تأکید بر هردو اصل مزبور ادراک کرد. این امر بارها و بارها در آثار بهائی تأکید و تحکیم می‌گردد. بدین جهت می‌توان اصل مظهریت را جمع میان وحدت و کثرت یا وحدت در کثرت تعریف نمود. این اصل دارای سه بعد و مرتبه اساسی است.

اولاً اصل وحدت در کثرت به این معنی است که غیب منیع که مقام وحدت اصلیه و بساطت مطلق است را نمی‌توان در ذات خویش ادراک کرد بلکه هدف از وجود، مشاهده آن وحدت اصلی در عالم خلق یعنی مشاهده آثار و تجلیات الهی در میان موجودات است. بدین جهت است که اهل بهاء نه به انکار تاریخ و حیات انسانی می‌پردازند و نه از مبدأ و معنای غیبی و روحانی آن غافل می‌شوند. آشکاراست که متعالی ترین مطلع تجلی غیب در عالم خلق مظهر امر الهی است که جامع وحدت و کثرت است. ثانیاً اصل وحدت در کثرت بدان معنی است که مظهر امر الهی نماینده حق در دو عالم امر و خلق است. این امر را جمال مبارک در ابتدای کتاب اقدس تأکید فرموده‌اند. اینکه مظهر امر الهی متعلق به دو عالم امر و خلق است مبین آن است که مظاهر مقدسه الهیه دارای دو رتبه و مقام می‌باشند. به اعتبار حقیقت ایشان بعنوان مشیت اولیه یا عالم امر همه مظاهر مقدسه یکی هستند. یعنی حقیقت همه مظاهر الهی یکی است. اما باعتبار تجلی و ظهور ایشان در عالم خلق با یکدیگر تفاوت دارند و در قالب انسانهایی متفاوت و در زمانهایی مختلف ظاهر می‌گردند. در نتیجه مظهریت مبین وحدت و کثرت مظاهر مقدسه است یعنی

آنکه حقیقت واحدی در مظاهر و مجالی گوناگون باقتضای تکامل و نیاز انسان طلوع می نماید. پس ایمان راستین به مظاهر امر و عرفان مظهریت ضرورتاً مستلزم ایمان به وحدت در کثرت انبیاء الهی است. یعنی آنکه اولاً همه انبیاء الهی را یکی دانسته و همه را ذات و حقیقتی واحد تلقی نمایم ثانیاً ایمان به مظهریت را مستلزم اعتراف به استمرار ظهور مظاهر مقدسه و اطلاق اصل تاریخ و تکامل و تجدید به مظهریت بدانیم (۴۰) ناگفته نماند که این مطلب بارها و بارها در آثار بهائی تأکید و تکرار می شود. بیان فارسی، ایقان و مفاوضات بیش از هرچیز دیگر بیانگر همین اصل اساسی میباشند. از اینجاست که امر بهائی هزاران مشکل فلسفی و مذهبی را حلّ می نماید. مسأله رجعت به همین ترتیب حلّ می شود چرا که هریک از انبیاء در حقیقت با سایر انبیاء یکی است و لذا هریک رجعت دیگری است (۴۱). مسأله خاتمیت به همین ترتیب روشن می گردد چرا که همه انبیاء در عین کثرت واحد نیز می باشند. بنابراین همه آنها اولین و همه آنها آخرین پیامبرند. بنابراین آیات حاکی از خاتمیت در واقع مبین وحدت مظاهر مقدسه است که آنها مستلزم استمرار و ظهور بدیع مشیت اولیه بر اساس تکامل و اقتضاء تاریخ است. بدین جهت ذکر خاتمیت اثبات تداوم مظهریت می گردد. مسأله معاد و قیامت نیز به همین نحو تعبیر می گردد چه که قیامت قیام مظهر امر الهی است که مدنیت و دور روحانی بدیعی را آغاز می کند.

مسأله اختلاف مقام انبیاء و مظاهر الهی نیز به همین شکل تحلیل می گردد. اگرچه تعالیم انبیاء الهی درجات متفاوتی از افاضات روحانی و تکامل معنوی را به ارمغان می آورند اما این تفاوت نظر به قابلیت و نیاز خلق است و الاً به عنوان مظهر خدا همه ایشان واحدند. حضرت بهاء الله جمع وحدت و کثرت در مظاهر امر را تحت عنوان مراتب توحید و تفصیل بیان فرموده اند. ایقان مبارک از این معنا سرشار است. بعنوان مثال می فرمایند:

«این مظاهر حقّ را دو مقام مقرر است یکی مقام صرف تجرید

و جوهر تفرید و در این مقام اگر کلّ را به یک اسم و رسم موسوم و موصوف نمائی باسی نیست چنانچه می فرماید لا نفرّق بین احد من رسله ... این است اتّحاد آن جواهر وجود و شمس غیر محدود و معدود پس اگر یکی از مظاهر قدسیّه بفرماید من رجوع کلّ انبیاء هستم صادق است ... باری این انوار از یک مصباح ظاهر شده اند و این اثمار از یک شجر روئیده اند فی الحقیقه فرقی ملحوظ نه ... و مقام دیگر تفصیل و عالم خلق و رتبه حدودات بشریّه است»

(امر و خلق جلد دوم ص ۴۶).

همچنین حضرت بهاء الله حقیقت توحید را وحدت مظاهر امر الهی تعریف می فرمایند: «ایاکم یا ملاء التّوحید لا تفرّقوا فی مظاهر امرالله و لا فیما نزل علیهم من الآیات و هذا حقّ التّوحید» (منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله ص ۴۶).

اهمّیت مطلب فوق به حدّی است که در جواهر الاسرار حضرت بهاء الله در میان مراتب سلوک عرفانی مرحله توحید را که مرحله چهارم از هفت وادی عطار نیشابوری است به همین ترتیب تعبیر می فرمایند یعنی بجای آنکه همانند نظر متداول صوفیان از توحید، وحدت حقّ و خلق را استنتاج کنند توحید را به معنای وحدت مظاهر مقدّسه تعریف می فرمایند.

«و اذا قطع هذاالسّفر و استرقی عن هذاالمقام الاکبر یدخل فی مدینه التّوحید و حدیقه التّفرید و بساط التّجرید ... و انک انت لو تکون من اهل هذه المدینه فی هذه اللّجه الاحدیة لترى کلّ النّبیین و المرسلین کهیکل واحد و نفس واحده و نور واحد و روح واحده بحیث یکون اولهم آخرهم و آخرهم اولهم قاموا علی امرالله و شرعوا شرایع حکمة الله و كانوا مظاهر نفس الله و معادن قدرة الله و مخازن وحی الله و مشارق شمس الله و مطالع نورالله و بهم ظهرت آیات التّجرید فی حقائق الممكنات و علامات التّفرید فی جوهریات الموجودات ... فاعلم بانّ الله تبارک و تعالیٰ لن یظهر بکینونیتته و لا بذاتیتته لم یزل کان

مکنوناً فی قدم ذاته و مخزوناً فی سرمدیة کینوتته فلما اراد اظهار جماله فی جبروت الاسماء و ابراز جلاله فی ملکوت الصفات اظهار الانبیاء من الغیب الی الشهود لیمتاز اسمه الظاهر من اسم الباطن ... اذا ثبت بانّ کلّ الاسماء و الصفات ترجع الی هذه الانوار المقدّسة المتعالیة»

(آثار قلم اعلی جلد سوم ص ۳۵ - ۴۱).

سومین و آخرین مفهوم وحدت در کثرت به تکامل نوع انسان و تربیت روحانی وی مربوط است. بدین معنی که وحدت در کثرت عبارت از ظهور وحدت و اتحاد در میان افراد و جوامع و نژادها و اجناس و قبائل و طوائف و ملل و ادیان گوناگون است. به عبارت دیگر وحدت در کثرت همان وحدت عالم انسانی است. چنانکه دیدیم اصل مظهریت معطوف به تکامل انسان و ارتقاء و ارتفاع مقام اوست. مقصود اصلی از ظهور مظاهر مقدّسه ایجاد اتحاد و اتفاق در عالم انسانی است. اگرچه تحقق وحدت عالم انسانی به شکل صریح تاکنون میسر نبوده است و اخیراً زمینه آن در جوامع بشری بوجود آمده است اما باید به خاطر داشت که همه ادیان و مذاهب الهی بالمآل به توسعه روابط الفت و وداد و بسط عرصه اتحاد و اتفاق در میان آدمیان پرداختند. اما تحقق این وحدت امری تدریجی و تاریخی است و هریک از ظهورات الهیه در این تکامل روحانی سهم خطیری ایفاء کردند. اعتقاد اهل بهاء به وحدت در کثرت در عالم انسانی به دو معنی توجّه دارد. ظهور یگانگی در عالم انسانی در واقع ظهور آیه ربّانیة و ودیعه الهیه در وجود همه انسانها بعنوان سرّ خدا و عرش الهی است. هدف از خلقت و معنای وجود انسان عرفان الهی است اما این عرفان در حقیقت عرفان تجلّی الهی در وجود انسان است. بدین ترتیب ظهور امانت الهی که جواهر استعدادات مکنون در وجود انسانی است غایت هستی و غایت مظهریت است. اما تظاهر و نمایش آن وحدت اصلیه در زندگی آدمیان مستلزم تحقق وحدت عالم انسانی است چرا که آدمی در این مقام همه انسانها را مظاهر تجلّی الهی

دانسته و لذا به تقدّس ایشان معتقد می‌گردد. در اینجا است که اصل حاکم بر رفتار و روابط انسانی مساوات و موازات است. نتیجه این امر اینست که وحدت در کثرت به معنای دیگری نیز در عالم انسانی ظاهر می‌گردد و آن تأکید بر عشق و الفت و احترام و تساوی در عین تفرّد و توحد و تشخّص و تنوّع افراد و فرهنگها و جوامع انسانی می‌باشد. امر بهائی نه مایل به آن است که همه را یکسان نماید و نه آنکه اختلاف و کینه و تخاصم و قهر و تبعیض و ستیز انسانها را می‌پذیرد. بنا بر این در عین تأکید بر کثرت، از لزوم جهت جامعه و نظم و وحدت و یگانگی نیز سخن می‌گوید. وحدت عالم انسانی راه نهائی برای آزادی حقیقی و رهایی راستین آدمیان است. در عین حال وحدت عالم انسانی جز از طریق ایمان به مظاهر امر و وحدت ادیان میسر نیست.

وحدت عالم انسانی غایت نهائی وجود انسان، ظهور مظاهر الهیه و معرفه الله است. حکمت و الهیات از نظر اهل بهاء باید به تحقق وحدت عالم انسانی و ایجاد یگانگی یعنی وحدت در کثرت ناظر و متوجّه باشد در غیر اینصورت باطل است. حقیقت از نظر دیانت بهائی بالمآل تحقق قوا، استعدادات و کمال نهفته در وجود انسانی یعنی اتحاد عالم انسانی است. از این جهت است که تعریف حضرت عبدالبهاء از حقیقت بدینگونه آغاز می‌گردد:

«حقیقت وحدت عالم انسانی است. حقیقت محبّت بین بشر است. حقیقت اعلان عدالت است. حقیقت هدایت الله است. حقیقت فضائل عالم انسانی است.»

نظر به اهمیّت اساسی اصل وحدت در کثرت نمونه‌ای از بیانات الهی در این مورد را ذکر می‌کنیم: جمال مبارک می‌فرماید:

«هل عرفتم لم خلقناکم من تراب واحد لثلاً یفتخر احد علی احد و تفکروا فی کلّ حین فی خلق انفسکم اذا ینبغی کما خلقناکم من شیئ واحد ان تکنوا کنفس واحده بحیث تمشون علی رجل واحده و تأکلون من فم واحد و تسکنون فی ارض

واحدة حتى تظهر من كينوناتكم و اعمالكم و افعالكم آيات التوحيد و جواهر التجريد.»

(مجموعه الواح حضرت بهاء الله چاپ مصر ص ۳۱).

و نیز می فرمایند:

«ای پسر انسان دین الله و مذهب الله از برای حفظ و اتحاد و اتفاق و محبت و الفت عالم است او را سبب و علت نفاق و اختلاف و ضغینه و بغضاء منمائید اینست راه مستقیم و اسّ محکم متین.»

(مجموعه منتخبات آثار حضرت بهاء الله ص ۱۴۰)

و در جای دیگر است:

«وقتی به این کلمه علیا نطق نمودیم تا انوار آفتاب عدل جمیع احزاب مختلفه را منور فرماید و به مقام اتحاد کشاند. لیس الفخر لمن یحبّ الوطن بل لمن یحبّ العالم. اگر نفسی صغیر این طیر معانی را که در این هواء با فضاء نورانی طیران می نماید اصغاء کند به طراز فراغت کبری مزین شود. این است معنی حریت حقیقی ولكن الناس اکثرهم لا یشعرون.»

(آیات الهی، لانگهاین ص ۳۳۶).

حضرت عبدالبهاء در خصوص وحدت در کثرت چنین

می فرمایند:

«تفاوت و تنوع افکار و اشکال و آراء و طبایع و اخلاق عالم انسانی چون در ظلّ قوه واحده و نفوذ کلمه وحدانیت باشد در نهایت عظمت و جمال و علویت و کمال ظاهر و آشکار شود. الیوم جز قوه کلیه کلمه الله که محیط بر حقائق اشیاء است عقول و افکار و قلوب و ارواح عالم انسانی را در ظلّ شجره واحده جمع نتواند.»

(مکاتیب عبدالبهاء جلد اول ص ۳۱۸ - ۳۱۹).

و بالاخره بیان مهیمن مولای مهربان حضرت ولیّ امرالله را

زیارت می کنیم:

«وحدت نوع بشر چنانکه منظور نظر مبارک حضرت بهاء الله

است به مفهوم تأسیس یک جامعهٔ متحد جهانی می‌باشد که در آن تمامی ملل و نژادها و ادیان و طبقات بطور کامل و برای همیشه متحد گردد و خودمختاری ممالک اعضای آن و همچنین آزادی شخصی و ابتکارات فردی منجزاً محفوظ ماند»

(حال و آیندهٔ جهان ص ۷۵).

از آنچه که ذکر شد مرکزیت اصل مظهریت در عرفان بهائی آشکار گردید. بدین جهت است که تقریباً در بحث مربوط بهر موضوعی بالمآل اصل مظهریت در آثار بهائی تأکید و تصریح می‌گردد. در انتهای این مقال به ذکر پنج مثال که در همهٔ آنها اصل مظهریت مؤکد شده است می‌پردازیم.

۱ - عصارة حکمت

حضرت بهاء الله در لوح حکمت به تفصیل در خصوص خلقت و قدمت و وجود و دیگر مباحث فلسفی بحث می‌فرمایند. اما پس از آن به مخاطب این لوح مبارک، نبیل قائمی، می‌فرمایند که به یاد بیاور که در هنگامی که در بغداد به حضور فائز بودی در مورد مسائل گوناگون فلسفی با تو صحبت کردیم و همهٔ آن مباحث را در حین خروج از بیت در این کلمه خلاصه کردیم که «نیست الهی جز من» این بیان مبارک را باید بسیار دقت نمود. عین بیان مبارک اینست:

«أنا بیّننا لک اذ کنا فی العراق فی بیت من سمی بالمجید اسرار الخلیقة و مبدأها و منتهاها و علّتها فلما خرجنا اقتصرنا البیان بآته لا اله الاّ انا الغفور الکریم».

(مجموعهٔ الواح مبارکه چاپ مصر ص ۴۳ - ۴۴).

از آنچه که در این کتاب ذکر شد معنای این بیان مبارک آشکار می‌گردد. بحث در خصوص هستی و مراتب آن و عرفان الهی و معرفت نفس انسان در الهیات بهائی بالمآل به عرفان مظهر امر الهی منتهی می‌گردد چرا که مظهر امر الهی نماینده و اعلیٰ مظهر تجلی حق در عالم خلق است. حضرت بهاء الله با تأکید بر اینکه «الهی جز من نیست» بر مقام مظهریت خویش و اینکه

معرفت الهی راجع به معرفت ظهور ایشان در این عهد و عصر است تأکید می‌فرمایند. آشکار است که بدین ترتیب خلاصه و عصاره حکمت و فلسفه و عرفان و سلوک و الهیات در همین اصل یعنی اصل مظهریت خلاصه می‌شود. این امر بدین معناست که اولاً در رتبه حق، مظاهر امر نیز عبودیت و محویت صرفه مطلقه دارند و ثانیاً در رتبه خلق، اعلی ظهور اسماء و صفات الهی در مظاهر مقدسه‌اش صادق است.

۲ - قول قائم و فرار نقباء و نجباء

در احادیث اسلامی است که قائم درحین ظهورش به کلمه‌ای تکلم خواهد نمود که حتی نقباء و نجباء ارض نیز از شنیدن آن فرار خواهند کرد. اینکه این کلمه چیست در آثار بهائی مورد بحث قرار گرفته است. اما ظاهراً دو پاسخ متفاوت بدین سؤال ارائه شده است. اولاً طاهره در بدشت پس از خلع حجاب در سخنرانی تاریخی خویش بیان کرد که من همان کلمه‌ای هستم که قائم به آن تکلم می‌کند و نقباء و نجباء ارض از شنیدن آن فرار می‌کنند. از طرف دیگر جمال مبارک این کلمه را بدین ترتیب تعریف می‌فرمایند «هو در قمیص انا ظاهر و مکنون به انا المشهود ناطق». اما حقیقت اینست که این دو کلمه یکی است چرا که هر دو مبین اصل اساسی فلسفه بهائی یعنی اصل مظهریت است. طاهره و فعل او در بدشت مبین اعلان قائمیت حضرت ربّ اعلی و مقام مظهریت ایشان و نسخ شریعت اسلام و آغاز دور جدیدی از مدنیت روحانی بود. اما بیان مبارک حضرت بهاء الله «هو در قمیص انا ظاهر و مکنون به انا المشهود ناطق» نیز بیان اصل مظهریت و تکرار آن در این عصر در هیکل مقدّس حضرت بهاء الله است. یعنی آنکه غیب در شهود و وحدت در عالم کثرت تجلی فرموده و مظهر امر جدیدی که عرفان الهی به او راجع و مشروط است ظاهر شده است. بدین ترتیب کلمه‌ای که قائم به آن نطق می‌نماید کلمه‌ای است که تمام مظاهر امر به آن نطق می‌نمایند و در همه آنها این کلمه مبین ظهور مظهر امر جدیدی

است که برای بزرگان امت قبل نیز گران می آید.

۳ - لقاء الله

در کتب مقدّسه از دیدار خداوند و تجربه حضور او سخن گفته شده است. قرآن کریم بارها و بارها مؤدّه دیدار خدا را به مؤمنین می دهد. در کتاب ایقان حضرت بهاء الله اصل مظهریت را برای حلّ مسأله لقاء الله بکار می برند. بدین ترتیب که هستی را جلوه و تجربه فیض الهی معرفی می فرمایند. اما برای انسان، لقاء الله چیزی جز لقاء تجلیات حق در عالم خلق نیست که آنهم به اشدّ وجه در انسان کامل یعنی مظهر امر الهی محقق می گردد. بدین ترتیب لقاء الله لقاء مظهر امر الهی است. در ایقان شریف است:

«قدری در آیات لقاء که از مالک ملکوت اسماء در فرقان نازل شده تفکر نما ... در جمیع کتب الهی وعده لقاء صریح بوده و هست. مقصود از این لقاء لقاء مشرق آیات و مطلع بیّنات و مظهر اسماء حسنی و مصدر صفات علیای حقّ جلّ جلاله است. حقّ بذاته بنفسه غیب منیع لایدرک بوده و بس. مقصود از لقاء لقاء نفسی است که قائم مقام اوست مابین عباد و از برای او هم شبه و مثلی نبوده و نیست».

(امر و خلق جلد دوم ص ۱۶۶ - ۱۶۷).

۴ - خودشناسی

در حدیث اسلامی بیان شده است که هرکه خود را بشناخت خداوند را شناخته است (من عرف نفسه فقد عرف ربّه). جمال مبارک در تفسیر این حدیث در عین آنکه اقوال عرفاء و حکماء را نیز متذکر می شوند معنای واقعی این حدیث را بر اساس اصل مظهریت تعریف می فرمایند. به تعبیر حضرت بهاء الله اولاً عرفان الهی ممتنع است یعنی همانگونه که آثار نفس انسانی را می توان مشاهده نمود ولی حقیقت نفس که مبدء و موجد آن آثار است خارج از حیطة ادراک آدمی است به همین ترتیب عرفان الهی نیز ناممکن است اما می توان آثار الهی در عالم خلق را مشاهده کرد.

ثانیاً عرفان آثار و تجلیات الهی در عالم خلق در واقع عرفان مظهر امر است که نفس الله است و لذا عرفان الهی مشروط به عرفان مظهر امر می گردد. هیکل مبارک می فرمایند:

«و جمیع این اسماء مختلفه و صفات ظاهره از این آیه احدیه ظاهر و مشهود ولکن او بنفسها و جوهرها مقدس از کلّ این اسماء و صفات بوده بلکه دون او در ساحت او معدوم صرف و مفقود بحت است ... و اعتراف بر عجز در این مقام از روی بصیرت منتهی مقام عرفان عبد است و منتهی بلوغ عباد. و اگر به مدارج توکل و انقطاع به معارج عزّ امتناع عروج نمائی و بصر معنوی بگشائی این بیان را از تقیید نفس آزاد و مجرد بینی و من عرف شیئاً فقد عرف ربّه به گوش هوش از سروش حمامه قدس ربّانی بشنوی چه که در جمیع اشیاء آیه تجلی عزّ صمدانیه و بوارق ظهور شمس فردانیه موجود و مشهود است و این مخصوص به نفسی نبوده و نخواهد بود و هذا لحقّ لاریب فیه ان انتم تعرفون، ولکن مقصود اولیه از عرفان نفس در این مقام عرفان نفس الله بوده در هر عهد و عصری زیرا که ذات قدیم و بحر حقیقت لم یزل متعالی از عرفان دون خود بوده. لهذا عرفان کلّ عرفاء راجع به مظاهر امر او بوده و ایشانند نفس الله بین عباده و مظهره فی خلقه و آیه بین بریته. من عرفهم فقد عرف الله و من اقرّ بهم فقد اقرّ بالله و من اعترف فی حقهم فقد اعترف بایات الله المهیمن القیوم»

(مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر ص ۳۵۲ - ۳۵۴)

۵ - چهار وادی

چهاروادی از آثار عرفانی جمال مبارک است. در این اثر مبارک به بررسی چهار طائفه از اهل سلوک با چهار طریق مختلف در جهت معراج روحانی می پردازد. چهاروادی بخشی است در خصوص راههای گوناگون عرفان الهی. وادی اول وادی نفس، وادی دوم وادی عقل، وادی سوم وادی عشق و وادی چهارم وادی عرش فؤاد و سرّ رشاد است. به عبارت دیگر چهار نوع راه نیل به

حقیقت وجود دارد. اولی طریقی است اخلاقی که بر اساس تهذیب نفس و اراده به خیر و رعایت احکام شریعت تعریف می‌گردد. دومی جهتی عقلانی است که بر اساس حکمت و فلسفه در نیل به حقیقت می‌کوشد. سومین مسلک عاشقانه و عارفانه است که بر احساس و عشق متکی بوده و بر اساس منطق عشق متهیج است. چهارم طریقه استفاضه از نثفات غیبی است که جامع طرق دیگر است و در آن تمامیت وجود انسان به عنوان عرش الهی درگیر است. این مقام مقام فؤاد است. (۴۲) حضرت بهاء الله اهل نفس را «طالبان» کعبه مقصود و اهل عقل را «ساکنان» حجره محمود و اهل عشق را «عاکفان» بیت مجذوب و اهل عرش فؤاد را «واصلان» طلعت محبوب می‌خوانند. آشکار است که رابطه چهار گروه با حقیقت متزایداً جنبه حصولی و حضوری و باطنی بیشتری می‌یابد.

اما نکته‌ای که اساس چهاروادی است اینستکه اولاً حضرت بهاء الله همه طرق مختلف به حقیقت را که هریک انعکاسی از جنبه‌ای از وجود انسانی است (اراده، عقل، احساس و فؤاد) را تأیید فرموده و اعتبار یک یک آنها را قبول می‌فرمایند. بدین ترتیب بجای آنکه الهیات بهائی به جنگ میان عرفا و فلاسفه و متشرعین منجر بشود و به تفرقه و انشعاب در دیانت الهی بینجامد، به وحدت و اتفاق و تعاضد و اتحاد کمک می‌کند. یعنی اصل وحدت در کثرت سر لوحه معراج اهل بهاء در تکامل روحانی و سلوک رحمانی است. ثانیاً حضرت بهاء الله مؤکد می‌سازند که نفس، عقل، عشق، و فؤاد در حقیقت چیزی جز مظهر امر نیست. بدین ترتیب صرفنظر از اینکه چه طریقه‌ای را اتخاذ نمائیم غایت و مثال و شرط هر عرفانی معرفت مظهر امر الهی می‌گردد. در خصوص نفس متذکر می‌شوند که «اول اگر سالکان از طالبان کعبه مقصودند این رتبه متعلق به نفس است ولکن نفس الله القائمة فیه بالسّنن مراد است». این مطلب را جمال مبارک در تفسیر حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه نیز بیان فرموده‌اند و

تأکید می‌نمایند که نفس‌الله مظهر امر الهی است. در خصوص عقل بیان می‌فرمایند که «و اگر سالکان از ساکنان حجره محمودند این مقام راجع به عقل می‌شود که او را پیغمبر می‌نامند و رکن اعظم دانند لیکن عقل کلی ربّانی مقصود است که در این رتبه تربیت امکان و اکوان به سلطنت اوست نه هر عقل ناقص بی‌معنی» بالاخره پس از بیان عظمت «طلعت عشق» در خصوص عرش فؤاد مؤکّد می‌فرمایند «زیرا که این عالم امر است و منزّه از اشارات خلق، رجال این بیت بر بساط نشاط با کمال فرح و انبساط الوهیت می‌نمایند و ربوبیت می‌فرمایند» و آنگاه بحث خود را در خصوص چهاروادی با این بیان مبارک به انتها می‌رسانند که «آنچه مذکور شد از اشارات بدیعه و دلالات منیعه راجع است به حرف واحد و نقطه واحده ذلک من سنّة الله و لن تجد لسنة الله تبديلاً و تحويلاً». آخرین بیان مبارک نشان می‌دهد که در واقع اوج نفس، عقل، عشق و عرش فؤاد مقام مظهریت است که به شهادت آیه قرآنی در هر عهد و عصر تجدید و تبدیل می‌گردد و این استمرار ظهورات الهی سنتی غیرقابل تغییر است. بعبارت دیگر غایت معرفت در صور گوناگون خویش در هر عهد و عصری به مظهر امر الهی در زمان خویش راجع می‌گردد.

در عین حال چهاروادی توصیفی از مظهر امر نیز می‌باشد. مظهر امر کمال اخلاق، خرد، عشق و سرّ الهی است. در مقام مظهریت قدیس قهرمان و فیلسوف حکیم و عارف عاشق یکی شده و در سایه سرّ الهی و عرش رحمانی مندمج می‌گردند. الهیات بهائی را در یک جمله می‌توان خلاصه نمود:

«اصل کلّ العلوم هو عرفان الله جلّ جلاله وهذا لن يحقّق الاّ بعرفان مظهر نفسه».

(حضرت بهاء الله)

فهرست اعلام

- ۱ - ابن سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷) فیلسوف ایرانی و حکیم مسلمان. از اهمّ نمایندگان حکمت مشاء با ذوقی عرفانی. اهمّ آثارش، الشفاء، التّجاة، القانون فی الطّب.
- ۲ - ابن عربی، ابوبکر محیی الدّین اندلسی (۱۱۶۵ - ۱۲۴۰) از مبتکرین فلاسفه و متصوّفین که نظریه وحدت وجود را تفصیل و تدوین نمود. اهمّ آثارش، فتوحات المکیه، فصوص الحکم، تاج الرّسائل و منهاج الوسائل.
- ۳ - اخوان صفا جمعیتی مذهبی و سیاسی در قرن دهم میلادی که عقائدی نزدیک به اسماعیلیّه و باطنیه داشته و بر ضرورت عرفان و سلوک روحانی تأکید می کردند. مهمّترین یادگار ایشان دائرة المعارفی در علوم گوناگون و حکمت است تحت عنوان رسائل اخوان الصفا.
- ۴ - ارسطو فیلسوف و عالم یونانی (ARISTOTLE 384-322 B.C.) که اصول فلسفه و منطق و انواع علوم را تنظیم کرد. اهمّ آثارش: POLITICS, ORGANON, NICHOMACHEAN ELHICS, ON THE SOUL, METAPHYSICS
- ۵ - اسپنسر (HERBERT SPENCER 1820 - 1903) جامعه شناس و فیلسوف انگلیسی. قائل به فلسفه آزادی گرائی، تکامل و فلسفه ترکیبی. اهمّ آثارش، MAN VERSUS THE STATE , PRINCIPLES OF SOCIOLOGY , FIRST PRINCIPLES
- ۶ - اشگل (FRIEDRICH SCHLEGEL 1772 - 1829) فیلسوف و ادیب آلمانی. رهبر مکتب رومانتیک آلمان. اهمّ آثارش، PHILOSOPHY OF HISTORY , PHILOSOPHY OF LIFE , HISTORY OF THE OLD AND NEW LITERATURE
- ۷ - افلاطون (PLATO 428 - 348 B.C.) فیلسوف مبتکر یونانی

قائل به فلسفه مثل. اهم آثارش،

REPUBLIC, LAWS, PHAEDRUS, SYMPOSIUM

۸ - آکویناس (THOMAS AQUINAS 1225 - 1274) فیلسوف مسیحی ایتالیائی، مروج نظامی عقلی و ارسطویی در الهیات مسیحی. اهم آثارش،

ON EVIL, ON BEING AND ESSENCE, SUMMA THEOLOGICA

۹ - برگسون (HENRI BERGSON 1859 - 1941) فیلسوف فرانسوی از قائلین مکتب اصالت حیات و آزادی انسان. اهم آثارش،

INTRODUCTION TO METAPHYSICS, CREATIVE EVOLUTION, TIME AND FREE WILL

۱۰ - پرمانیدس (PARMENIDES 515 - 450 B.C) فیلسوف یونانی قائل به وحدت و ثبوت هستی. اهم آثارش،

ON NATURE

۱۱ - بنتام (JEREMY BENTHAM 640 - 546 B.C) فیلسوف حقوقدان انگلیسی قائل به مکتب اصالت لذت. اهم آثارش،

PRINCIPLES OF MORALS AND LEGISLATION

۱۲ - تالس (THALES 640 - 546 B.C) فیلسوف یونانی یکی از حکمای سبعة یونان. معتقد بود که ماده الماده آب است و همه چیز مملو از خداست.

۱۳ - جابر بن حیان از صوفیان و علمای کوفه متوفی در سال ۷۷۶ میلادی از متقدمین در علوم طبیعی خاصه علم کیمیا (صنعت) که کتب متعددی به او نسبت داده شده است که از آنهاست اسطقس الاسّ الاول، اسطقس الاسّ الثانی، و اسطقس الاسّ الثالث.

۱۴ - دورکهایم (EMILE DURKHEIM 1858 - 1917) جامعه شناس فرانسوی از جامعه شناسان مکتب تحصّلی که جامعه و تجربه اجتماع را عامل اصلی زندگی انسان و فرهنگ میدانست. اهم آثارش،

ELEMENTARY FORMS OF RELIGIOUS LIFE, DIVISION OF LABOR IN SOCIETY

۱۵ - رومی، جلال‌الدین (۱۲۰۷ - ۱۲۷۳) عارف و شاعر برجسته ایرانی، اهم آثارش، مثنوی معنوی.

۱۶ - سارتر (JEAN - PAUL SARTRE 1905 - 1980) فیلسوف و نویسنده فرانسوی از معروفترین نمایندگان مکتب اصالت وجود. اهم آثارش،

CRITIQUE OF DIALECTICAL REASON , BEING AND NOTHINGNESS , NAUSEA

۱۷ - شوپنهاور (ARTHUR SCHOPENHAUER 1788 - 1860) فیلسوف آلمانی که نظریات کانت و بودا را در حکمت عرفانی خویش بهم آمیخت. اهم آثارش،

THE WORLD AS WILL AND IDEA

۱۸ - غزالی، ابوحامد محمد (۱۱۱۱ - ۱۰۵۸) حکیم و عارف متشرع اسلامی که حکمت مشاء را سخت مورد انتقاد قرار داد. اهم آثارش. احیاء علوم الدین، تهافت الفلاسفه، کیمیای سعادت.

۱۹ - فارابی، ابونصر (۸۷۰ - ۹۵۰) فیلسوف اسلامی از مشاهیر حکمت مشاء که در فلسفه سیاسی خویش سعی به جمع مکتب افلاطون و اسلام نمود. اهم آثارش، المدينة الفاضلة، الفصول المدنی.

۲۰ - فلوطین (PLOTINUS 205 - 270) فیلسوف رومی - مصری. بانی مکتب افلاطونی نو که آرائش تأثیر عمیقی بر حکمای مسلمان گذارد اهم آثارش، ENNEADS

۲۱ - فوئر باخ (LUDWIG FEUERBACH 1804 - 1872) فیلسوف مادی‌گرای آلمان، از مهم‌ترین نمایندگان مکتب هگلی‌های جوان. اهم آثارش،

THOUGHTS ON DEATH AND IMMORTALITY , THE ESSENCE OF CHRISTIANITY

۲۲ - فوکو (MICHEL FOUCAULT 1926 - 1084) از مشاهیر مکتب ساخت‌گرایی و مابعد ساخت‌گرایی فرانسوی. اهم آثارش،

MADNESS AND CIVILIZATION , DISCIPLINE AND PUNISH , THE ORDER OF THING S

۲۳ _ فیثاغورث (PYTHAGORAS 570 - 500 B.C) حکیم،
ریاضی‌دان و عارف متأله یونان که اصل هستی، را اعداد
می‌دانست.

۲۴ _ فیخته (JOHANN G. FICHTE 1762 - 1804) فیلسوف
آلمانی قائل به مکتب اصالت ذهن. اهم آثارش،

THE VOCATION OF MAN, ATTEMPT AT A CRITIQUE OF
ALL REVELATION, THEORY OF SCIENCE

۲۵ _ کانت (IMMANUEL KANT 1789 - 1857) فیلسوف خلاق
آلمانی واضع مکتب ذهن‌گرایی استعلائی که برای ساختمان و
مقولات ذهن انسان نقش فعالی در تقویم‌شناسانی قائل بود. اهم
آثارش،

CRITIQUE OF PRACTICAL REASON, CRITIQUE OF PURE
REASON

۲۶ _ کنت (AUGUSTE COMTE 1789-1883) جامعه‌شناس
فرانسوی، ازبانیان جامعه‌شناسی و روش تحصلی. اهم آثارش،

SYSTEM OF POSITIVE POLITY , COURSE OF THE
POSITIVE PHILOSOPHY.

۲۷ _ مارکس (KARL MARX 1818 - 1883) جامعه‌شناس و
فیلسوف آلمانی، بانی مکتب ماده‌گرایی تاریخی که مبنای زندگی
انسان و فرهنگ را عامل اقتصادی دانست. اهم آثارش،

GRUNDRISSE , CAPITAL , GERMAN IDEOLOGY

۲۸ _ نیچه (FRIEDRICH NIETZSCHE 1844 - 1883) فیلسوف
آلمانی موجد مکتب هیچ‌گرایی، اهم آثارش،

THUS SPAKE ZARATHUSTRA , BEYOND GOOD AND EVIL ,
THE BIRTH OF TRAGEDY

۲۹ _ وبر (MAX WEBER 1864 - 1920) جامعه‌شناس آلمانی از
معروفترین نمایندگان مکتب تعبیر در جامعه‌شناسی. اهم آثارش،

ECONOMY AND SOCIETY , PROTESTANT ETHICS AND
THE SPIRIT OF CAPITALISM

۳۰ _ هایدگر (MARTIN HEIDEGGER 1884 - 1976) فیلسوف

آلمانی قائل به مکتب اصالت وجود. اهم آثارش،

WHAT IS METAPHYSICS ? BEING AND TIME

۳۱ _ هرقلیطوس (HERACLITUS 540 - 475 B.C) فیلسوف

یونانی که همه چیز را در تغییر مدام می دانست.

۳۲ _ هرمس (HERMES) از اقدم حکماء یونانی و مصری واجد

لحنی عارفانه و متأله

۳۳ _ هگل (GEORG W . F . HEGEL 1770 - 1831) فیلسوف

آلمانی و مهمتترین نماینده مکتب ذهن گرائی که تاریخ را سیر

دیالکتیک حق در جهت خودآگاهی دانست. اهم آثارش،

THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHICAL SCIENCES,

SCIENCE OF LOGIC, THE PHENOMENOLOGY OF MIND.

یادداشت‌ها

۱ - بحث‌المعرفة (EPISTEMOLOGY) پژوهش و تحقیق در مورد شناسائی و پژوهش است. بنابراین کار اصلی بحث‌المعرفة تعیین حدود و امکان شناسائی، روش معرفت و مقولات شناخت می‌باشد. دو مکتب عمده بحث‌المعرفة یکی مکتب تجربه‌گرایی (EMPIRICISM) است که مبنای شناسائی را تجربه حسی می‌داند و دیگری مکتب اصالت عقل است (RATIONALISM) که برای خرد انسان نقش فعال و سازنده‌ای در شناسائی قائل است.

2 - FAUCAULT, MICHEL, 1973, THE ORDER OF THINGS, NEW YORK: VINTAGE BOOKS.

۳ - ساخت‌گرایی (STRUCTURALISM) مکتبی است که به شکل‌های مختلف بر اهمیت ساخت‌های زبانی، فرهنگی و اجتماعی در تعیین اندیشه و حیات و فعل انسانی تأکید می‌نماید. اگرچه این مکتب برای تحول تاریخی نقش ثانویه‌ای قائل است اما این امر بمعنای فقدان هشیاری تاریخی در آن نیست. بنظر ساخت‌گرایان برای شناسائی تاریخ باید اول به شناخت ساخت‌های فرهنگی نائل شد.

۴ - مارکسیزم (MARXISM) مکتبی است که باعتقاد آن همه نهادهای اجتماعی معلول شیوه تولید جامعه می‌باشد. بدین ترتیب تبیین تحولات تاریخی را باید در تحول روابط اقتصادی یا شیوه‌های تولید جستجو نمود.

۵ - فونکسیونالیزم (FUNCTIONALISM) مکتبی است که در زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی روشی ارگانیک اتخاذ می‌کند. بدین ترتیب چه جامعه و چه هیکل انسان بیانگر وحدتی است که در آن اجزاء مختلف در ارتباط متقابل بوده و با ایفای نقش‌های مثبت خویش به دوام و حیات آن مجموعه کمک می‌نمایند.

۶ - مکتب رومانتیک در ادبیات و فلسفه و علوم انسانی علیه مکاتب کلاسیک و روشنگرا طغیان نمود و بجای تأکید بر خرد و قواعد صوری از ناخودآگاه و نابسامانی و الهام و نبوغ و اسطوره و

7 - PLOTINUS , 1966, ENNEADS , CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS .

۸ - به عنوان مثال لاهیجی در شرح گلشن راز می گوید: سالک مسافر الی الله ، رفتن از تقید به اطلاق و از کثرت به وحدت است که سیرکشفی هم می نامند. و کسی را می گویند که بطریق سلوک بمرتب و مقامی رسد که از اصل و حقیقت خود آگاه شود و بداند که او همین صورت و نقش نیست و اصل و حقیقت او مرتبت جامعه الوهیت است که در مراتب تنزل متلبس بدین لباس گشته و ظاهراً بدین صورت شده و اولیت عین آخر گشته و به مقام فناء فی الله و مرتبت ولایت حصول یابد چون قطره در بحر اعظم توحید متلاشی شود و قوسین صعود و نزول سر بهم آورده نقطه نهایت به بدایت متصل گردد و از مراتبی که در وسط می گذرد برای او مکاشفات روحانی حاصل گردد» (شرح گلشن راز ص ۵ - ۱۲).

۹ - مکتب روشنگرائی (THE ENLIGHTENMENT) مکتب فائق در قرن هجدهم فرانسه بود که از انسان تعبیری مادی کرد و داعیه رفتار را طلب لذت دانست و از ضرورت حکومت خرد انسانی در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دفاع نمود.

۱۰ - از مهمتترین نمایندگان خرد تاریخی هردر (HERDER) آلمانی، مکتب ذهن گرائی آلمانی (فیخته، شلینگ، و هگل)، ديلتای، (DILTHEY) و مارکس می باشند.

۱۱ - ایدئالیزم یا ذهن گرائی مکتبی است که هستی را اساساً ذهنی پنداشته و آن را تصوراتی در علم خدا یا ذهن انسان تصویر می کند.

۱۲ - مکتب اصالت حیات VITALISM همه چیز را زنده پنداشته و برای همه چیز خلایقیت، رشد، هشیاری و آزادی قائل است.

۱۳ - هیچ گرائی (NIHILISM) مکتبی است که بر طبق آن نه تنها حقیقت بلکه ارزش و اخلاق نیز صد در صد نسبی بوده و صرفاً مجموعه ای از توهم و خطا بیش نمی باشد. نیچه مهمتترین

طرفدار این نظریه است که هر نوع حقیقت یا اخلاقی را محصول ارادهٔ به قدرت می‌داند.

۱۴ - اصالت وجود (EXISTENTIALISM) مکتبی است که افراد را موجوداتی منحصر بفرد دانسته و برای آنها آزادی و ابتکار و مسؤولیت قائل است. هایدگر و سارتر از نمایندگان مشهور این مکتب می‌باشند.

۱۵ - مکتب انتقادی (CRITICAL THEORY) یا مکتب فرانکفورت تعبیری انسان‌گرا از مارکسیزم کرد و تحت تأثیر هگل از خودبیگانگی انسان در جامعهٔ صنعتی جدید غرب انتقاد نمود. ادورنو (ADORNO) و هابرماس (HABERMAS) از اهم نمایندگان این مکتب می‌باشند.

۱۶ - مکتب مابعد ساخت‌گرایی (POST STRUCTURALISM) همه‌چیز را بر اساس ارتباط متقابل و تفاوت و تمایز تعریف می‌کند و این ارتباط و تقابل را اساساً انعکاسی از ساختمان زبان می‌داند. بدین ترتیب شناسائی آدمی به مقولات زبان او محدود می‌گردد.

۱۷ - دیالکتیک هگل تاریخ را در واقع مجموعه‌ای از خلقت و خودشناسی می‌داند بدین ترتیب که خلقت عبارت از بیگانه شدن حق از خویشتن است که بر اثر تکامل تاریخی به تحقق خودآگاهی در حق ختم می‌گردد. دیالکتیک در همه‌چیز تعارض و تناقض و کشمکش می‌یابد و این تعارض را باعث حرکت و تکامل می‌شمارد.

۱۸ - ماتریالیزم یا ماده‌گرایی در اندیشهٔ مارکس با ماده‌گرایی در شکل متداول فلسفی آن فرق دارد. منظور مارکس از ماده، عوامل اقتصادی است و لذا ماده‌گرایی او در حقیقت قول به اهمیت عوامل اقتصادی در تحولات تاریخی است.

۱۹ - مکتب مابعد تجدّد (POST MODERNISM) مخالف وجود و امکان زبان و مقولاتی است که بتواند تعبیر و تصویری کلی و منسجم و واحد و معنادار از هستی ارائه دهد.

۲۰ - مکتب تجربه‌گرایی (EMPIRICISM) معتقد است که هر نوع شناسائی محصول تجربه حسی است یعنی ذهن آدمی نقشی پذیرا دارد و در ابتداء از هر نقشی پاک است. برطبق این مکتب شناسائی صحیح و معتبر تنها آن نوع شناسائی است که با تجربه حسی منطبق باشد.

۲۱ - قول به حرکت جوهری یعنی اعتقاد به اینکه حرکت خصلت ذاتی وجود است در بسیاری از فلاسفه یونان مانند هرقلیطوس، برخی از فلاسفه اسلامی مانند جامی و ملاصدرا و بسیاری از فلاسفه جدید غرب مانند هگل دیده می‌شود.

۲۲ - بعنوان مثال حضرت نقطه اولی در کتاب پنج‌شان می‌فرمایند: «از اوّل لا آخر الی آخر لا آخر تجلی فرموده بخلق خود در هر ظهوری به مظهر نفس خود کیف یشاء بما یشاء لَمَّا یشاء و تجدیدی و تعدیدی از برای اعراش ظهور خود مقدر فرموده و نخواهد فرمود. از اوّل لا اوّل کلّ اعراش ظهورات داعی بسوی وحدانیت او بوده والی آخر لا آخر کلّ کراسی ظهورات داعی بسوی او خواهند بود. و در هر ظهوری بر اقتضای حکمت ذات ازلی خود و بر لطافت منظر کینونیت ابدی خود آنچه مقتضای مسلک خود را دیده سگان او را حکم فرمود و اهل آن ظهور را به اوامر و نواهی خود مستترفع بسوی او داشته» (پنج‌شان ص ۱۶۹ - ۱۷۰).

23 - SCHOPENHAUER , ARTHUR, 1896, THE WORLD AS WILL AND IDEA, LONDON: K . PAUL

24 - NIETZSCHE , FRIEDRICH ,1967, THE BIRTH OF TRAGEDY, NEW YORK: VINTAGE BOOK

25 - HEIDEGGER , MARTIN , 1962, BEING AND TIME , NEW YORK : HARPER.

۲۶ - تفکیک میان دو نوع وجود، وجود عام ذهنی و وجود حقیقی و خارجی در آثار جامی و ملاصدرا نیز مورد بحث قرار گرفته است. کتاب مشهور ملاصدرا الاسفار الاربعه با بحثی در همین خصوص آغاز می‌گردد.

۲۷ - اینکه معرفت الهی غایت خلقت بوده است مکرراً در آثار الهی مذکور است. به چند مثال اکتفاء می شود. جمال مبارک می فرمایند «لم یزل مقصود از آفرینش معرفت حقّ بوده و خواهد بود و این معرفت منوط به عرفان انفس عباد بوده که به بصر و قلب و فطرت خود حقّ را ادراک نمایند». (امر و خلق جلد اول ص ۱۴ - ۱۵) و نیز می فرمایند: «بعد از خلق ممکنات و ایجاد موجودات به تجلی اسم یا مختار انسان را از بین امم و خلائق برای معرفت و محبت خود که علت غائی و سبب خلق کائنات بود اختیار نمود». (امر و خلق جلد اول ص ۱۵).

و نیز از حضرت عبدالبهاء است «و این معلوم است که معرفت حقّ مقدّم بر هر عرفانی است و این اعظم منقبت عالم جسمانی است» (امر و خلق جلد اول ص ۱۶ - ۱۷).

28 - MARX , KARL , AND ENGELS , FRIEDRICH , 1978, MARX - ENGELS READER, NEW YORK: W.W. NORTON, PP. 19 - 21, 241 - 244.

۲۹ - حضرت نقطه اولی می فرمایند: «انّ کلّ ما ادّعی عباده المقرّبون فی معرفته هی کان معرفة ابداعه الّذی تجلّی له به فی مقام ملکه و هی حقّ معرفة الممكن فی الامکان».

(امر و خلق جلد اول، ص ۳۱)

۳۰ - تاکید بر تنزیه حقّ و اصل مظهریت مکرراً در آثار حضرت اعلی دیده می شود. بعنوان مثال در پنج شأن چنین می فرمایند: «ترفیع و تمنیع بساط قدس حیّ قیومی را سزوار بوده و هست که لم یزل بارتفاع امتناع ذات مقدّس خود بوده و لایزال باستجلال و استقلال کنه مقدّس خود خواهد بود. نشناخته او را حقّ شناختن هیچ ذره و عارف نشده او را حقّ معرفت دون ذره. متعالی است علوّ قدس او از عرفان هر ذاعرفان و متجالی است سموّ مجد او از ثناء هر ذا ثناء ... لم یزل مقدّس و منزّه بوده از نعت هر ذانعتی و متعالی و متجالی بوده از ثناء هر ذاثنائی وصف به سازج و مجرد، وصف خلق اوست و نعت به کافور و مجهر نعت

ملک او ... آنچه خلق فرموده موصوف بآن نگردد و آنچه ابداع فرموده منوعون باون نگردد زیرا که کلّ وصف منجعل گشته بخلق او چگونه تواند دلیل شود بر علوّ ازلّیت او و کلّ نعت منوجد گشته بابداع او چگونه تواند سبیل شود بر عرفان ابدیت او ... اگر گوئی که او اوّل است کلّ اوانل را خلق فرموده تا آنکه تقدیس نمائی او را از ذکر اولّیت و اگر گوئی او آخر است کلّ اواخر را جعل فرموده تا آنکه تنزیه کنی او را از ذکر آخریت و اگر گوئی او ظاهر است کلّ ظواهر را مخترع فرموده تا آنکه تقدیس کنی او را از ذکر ظاهریت و اگر گوئی او باطن است کلّ بواطن را انشاء فرموده تا آنکه تنزیه کنی او را از باطنیت... ارتفاع سگان هر ظهوری ارتفاع مظهر نفس اوست و ارتفاع مظهر نفس او ارتفاع ذات غیب لایرای او در مقام تجلّی او در این عرش ظهور بوده و هست» (پنج شأن ص ۱۶۵ - ۱۷۱)

31 - FEUERBACH ,LUDWIG , 1957, THE ESSENCE OF CHRISTIANITY, NEW YORK : HARPER

32 - NIETZSCHE , FRIEDRICH , 1976 , THE WILL TO POWER, NEW YORK: RONDON

33- DIDEROT , DENIS , 1963, DIDEROT: INTERPRETER OF NATURE, NEW YORK: INTERNATIONAL PUBLISHER

34 - CONDORCET , ANTOINE , 1955 , SKETCH FOR A HISTORICAL PICTURE OF THE PROGRESS OF THE HUMAN MIND, LONDON: WE IDENFIELD, P . 142.

۳۵ - اینکه رابطه علی رابطه ای ظاهری است و فاقد ضرورت مکرراً توسط اشاعره و متصوفین مؤکد شده است. غزالی می نویسد: الاقتران بین ما یعتقد فی العادة سبباً و بین ما یعتقد مسبباً لیس ضروریا عندنا بل کلّ شیئ لیس هذا ذاک و لا ذاک هذا، و لا اثبات احدهما متضمناً لاثبات الآخر و لا نفيه متضمناً لنفی الآخر، فلیس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر و لا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر ... فانّ اقترانها لما سبق من تقدیر

الله سبحانه». (تهافت الفلاسفه، مسأله ۱۷، ص ۲۳۹). و نیز جامی در لویح خود می‌نویسد: «شیخ رضی الله عنه در فصّ شعیبی می‌فرماید که عالم عبارتست از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت هستی است و آن متبدّل و متجدّد می‌گردد مع الانفاس والآتات. در آنی عالم به عدم می‌رود و مثل آن بوجود می‌آید و اکثر اهل عالم از این معنی غافلند کما قال سبحانه بل هم فی لبس من خلق جدید و از ارباب نظر کسی بر این مطلع نشده مگر اشاعره در اجزای عالم که اعراض است ... و مگر جَبَانِیَه که معروفند به سوفسطائیه در همه اجزای عالم». (لویح جامی، لائحۀ ۲۴، ص ۵۱)

۳۶ - همین مفهوم در آثار حضرت باب نیز تاکید می‌شود. فی‌المثل در پنج‌شان می‌فرمایند:

«انّ الله لا یشبهه من شیئ و انه جلّ و علا ذکره و ارتفع و امتنع شأنه. لم یکن بجوهر و لا کافور و لا مجرد و لا ساذج و لا ظهور. لا تحیط به الاماکن و لا تحوی الیه اعلى افکار البواطن. لا یقترن بشیئ لتلزمّن الاثنینیّه و لا یفترق عن شیئ لتلزمّن الخلویه. قریب فی حین بعده و بعید فی حین قریبه. اول فی حین آخره و آخر فی حین اوله. ظاهر فی حین باطنه و باطن فی حین ظاهره. عالی فی حین دنوّه و دان فی حین علوّه. قد اجتمع الاضداد فی الخلق لیقدسوه کلّ عن ذلک». (پنج‌شان، ص ۵۳)

37 - KANT , IMMANUEL , 1990, CRITIQUE OF PURE REASON , BUFFALO: PROMETHEUS.

۳۸ - اینکه جنّت هر شیئی کمال آن است اوّل بار توسط حضرت اعلى تصریح گردید. در بیان فارسی است: «خداوند در حین نزول بیان نظر بکلّ خلق خود فرموده و حدود از برای خلق خود در هر مقام که واقف باشند مقدر فرموده که هیچ نفسی در جنّت بیان بقدر شیئی محزون و مضطرّ نگردد بلکه از برای هر شیئی حکم فرموده که مقتدرین بر هر شیئی آن شیئی را به علو کمال برسانند که از جنّت خود ممنوع نگردد مثلاً لوحی که در آن چند سطر

نیکوئی نوشته شده باشد جنت او این است که آن را بانواع تذهیب و طرز و شوونی که در مرقعات ممتنعه ممکن است که جاری نموده در حق او جاری سازند آن وقت مالک او او را باعلی درجه امکان خود رسانیده که اگر فوق آن در علم او باشد و در حق آن مرقع ظاهر نسازد او را از جنت خود ممنوع داشته و مؤاخذه از آن نفس خواهد شد». (بیان فارسی ص ۱۳۲ - ۱۳۳)

39 - ARISTOTLE , 1934, NICHOMACHEAN ETHICS ,
CAMBRIDGE : HARVARD UNIVERSITY .

۴۰ - در آثار مبارکه برای بیان مفهوم وحدت و تفصیل مظاهر مقدسه از تمثیل آفتاب و طلوع آن از بروج گوناگون استفاده شده است که اگرچه مطالع و مظاهر آن متفاوت است اما آفتاب آفتاب یکسان است. این تمثیل بارها در آثار حضرت نقطه اولی مانند بیان فارسی و پنج شأن ذکر گردیده و مکرراً در ایقان حضرت بهاء الله و مفاوضات حضرت عبدالبهاء بیان شده است.

۴۱ - در احادیث اسلامی هم همین مفهوم مکرراً ذکر شده است. «امّا النبیین فانا» و یا «لی مع الله حالات انا هو و هو انا الا انا انا و هو هو».

۴۲ - باید توجه کرد که فؤاد در آثار حضرت نقطه اولی نیز همواره عالیترین درجه تکامل روحانی است. در بیان فارسی مکرراً از چهار رتبه جسد ذاتی، نفس، روح و فؤاد سخن گفته شده است.

انتشارات مؤسسه معارف بهائی

- ۱- نفحات فضل ۱ (صلوة و ادعية مخصوصه) و نوار صوتی ۹ دلار
- ۲- نفحات فضل ۲ (زیارتنامه روضه مبارکه) و نوار صوتی ۹ "
- ۳- نفحات فضل ۳ (الواح وصایای حضرت عبدالهء) و نوار صوتی ۹ "
- ۴- نفحات فضل ۴ (کلمات مبارکه مکنونه) لغتنامه و نوار صوتی ۱۰ "
- ۵- عهد و میثاق (مجموعه آثار مبارکه) ۵ "
- ۶- الوان در آثار بهائی تألیف دکتر وحید رأفتی ۶ "
- ۷- عقل و دین و جامعه در اندیشه بهائی تألیف دکتر نادر سعیدی ۵ "
- ۸- مطالعات تحقیقی و جامعه بهائی نوشته دکتر موژان مؤمن ۲,۵ "
- ۹- رساله مدنیّه و مسئله تجدد در خاور میانه نوشته دکتر نادر سعیدی ۸ "
- ۱۰- برهان حقانیت پیغمبران نوشته روح الله مهرباخانی ۶ "
- ۱۱- انسان در عرفان بهائی نوشته دکتر نادر سعیدی ۵ "
- ۱۲- مجموعه مقالات (هشت رساله از هفت نویسنده بهائی) ۱۲ "
- ۱۳- آموزش معارف بهائی (سه جزوه) ۵ "
- ۱۴- دیانت بهائی آئین فراگیر جهانی، جلد مقواتی ۱۸ دلار جلد شمیزی ۱۱ "
- ۱۵- نظم جهانی بهائی جلد مقواتی ۲۰ دلار جلد شمیزی ۱۲ "
- ۱۶- جلد دوم آثار دکتر داودی جلد مقواتی ۲۰ دلار جلد شمیزی ۲۲ "
- ۱۷- جلد سوم آثار دکتر داودی جلد مقواتی ۲۲ دلار جلد شمیزی ۲۵ "
- ۱۸- نظر اجمالی در دیانت بهائی تألیف احمد یزدانی ۱۴ "
- ۱۹- شرح ایصال پیام صلح حضرت عبدالهء به انجمن دائمی صلح لاهه ۷ "
- ۲۰- فورل نابغه بهائی نوشته دکتر نصرت الله محمدحسینی ۷ "
- ۲۱- مآخذ اشعار عربی در آثار بهائی، جلد مقواتی ۱۶ دلار جلد شمیزی ۱۱ "
- ۲۲- مفهوم حیات روحانی جلد مقواتی ۱۱ دلار جلد شمیزی ۸ "
- ۲۳- کتاب قرن بدیع جلد مقواتی ۶۰ دلار جلد شمیزی ۴۰ "
- ۲۴- ظهور رب الجنود جلد مقواتی ۲۶ دلار جلد شمیزی ۱۶ "
- ۲۵- لغت فصیحی و لغت نورا، نوشته ایادی امرالله علی اکبر فروتن ۵ "
- ۲۶- یوسف بهاء در قیوم الاسماء جلد مقواتی ۲۰ دلار جلد شمیزی ۱۲ "
- ۲۷- ندا به اهل عالم اثر قلم حضرت ولی امرالله ترجمه هوشمند فتح اعظم ۹ "
- ۲۸- خاتمیّت (نشر دوم) جلد مقواتی ۱۶ دلار جلد شمیزی ۱۰ "
- ۲۹- پیروزی یک عقیده، نوشته سرکیس مبابجیان نویسنده ارمنی ۶ "
- ۳۰- ارکان نظم بدیع جلد مقواتی ۲۲ دلار جلد شمیزی ۲۵ "
- ۳۱- هدیه ازدواج جزوه برای مزدوجین بهائی ۱,۵ "
- ۳۲- آئین صابنین، روح الله مهرباخانی، جلد مقواتی ۲۴ دلار جلد شمیزی ۱۶ "
- ۳۳- یادگار جناب اشراق خاوری جلد مقواتی ۲۵ دلار جلد شمیزی ۱۷ "

Institute for Bahá'í Studies

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

Phone: (905) 628 3040 Fax: (905) 628 3276



BAHÁ'Í STUDIES

Number 8

MAZHARÍYYAT

by
NÁDIR SA'ÍDÍ

Copyright © 1995, 151 B.E.

ISBN 1-896193-08-0

Institute for Bahá'í Studies in Persian

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

Telephone (905) 628 3040 Fax (905) 628 3276