

# تاملاتی در باب مقولاتی بزرگ

بررسی مقدماتی مسائل بنیادین

ایمان مطلق آرانی

## فهرست مطالب :

مقدمه

شناخت خدا

- چند خداباوری

- خدای انسان شکلی گری

- خدای تنزیهی یا متعالی

- برهان وجودی

- همه خدایی یا وحدت وجودی

- دادار باوری

بررسی تثلیث در مسیحیت، اسلام و آئین بهائی

فلسفه چیست؟

وظیفه فلسفه از منظر ارسطو

مابعد الطبیعه (متافیزیک) و ماوراء الطبیعه (فراطبیعی)

حکمت چیست؟

دین چیست؟

متدینین و فلسفه

عقل در حکمت اهل بهاء

از عشق چه میدانید؟

نگاهی فلسفی به حقیقت و کشف حقیقت

چه تعریفی از انسان میتوان در دست داد؟

مقدماتی برای امکان فهم یک متن

- مسئله ی تاویل و تفسیر در دیانت بهایی (چرا تاویل نه و تفسیر آری)

وجود و عدم از منظر فلسفی و آثار بهائی

وحدت وجود از منظر فلسفی، عرفانی و آئین بهائی

تاملی بر مرگ (نگاهی به فقره هفتاد و پنج کلمات مکنونه)

بقای روح

- نفس و جاودانگی در اندیشه افلاطون

- نفس و جاودانگی در اندیشه ارسطو

- نفس و جاودانگی در اندیشه فلوطین

- نفس و جاودانگی در اندیشه ابن سینا

- نفس و جاودانگی در آئین بهائی

بررسی آیات اولیه کتاب مستطاب اقدس و طرح اولیه اخلاق بهائی

آزادی و معنای آن

اندر فضیلت صداقت

احکام در دیانت بهائی

در باب مسئله خاتم النبیین، قیامت و لقاء الله

مقام بابیت حضرت باب

موعود بیان، "من یظهر الله" چه کسی است؟

شرح حالی از میرزا یحیی صبح ازل

پاسخ به شبهاتی در مورد حضرت باب و احکام آئین بیان

- لا یجوز التدریس فی کتب غیر البیان

- نهی از خرید و فروش تنباکو و اشباه آن

- تحریم مسکرات و افیون و استعمال دارو

- ازدواج در دیانت باب

- فی حکم محو کل الکتب

- سلطنت پادشاه بابی

- فرمان جنگ و کشتن غیر بابیان!

- از سگ و غیر آن پرهیز نکنید

- ولو کان چاپا

- لوارثه تسعه عشر اوراقا من القرطاس اللطيفه

- کودکان را روی صندلی یا کرسی یا تخت بنشانید که از عمرشان حساب نشود

- خرید و فروش عناصر اربعه

- دعای مختلفه

- توبه نامه

- خطب دماغ

حزن آوردن در بیان سید باب

ای به ظاهر آراسته

مقایسه مقام زن در دیانت اسلام و آئین بهایی

سب و لعن در ادیان

مسئله ی اطاعت از والدین و وظیفه ی تعلیم و تربیت در دیانت بهایی

اهمیت تبلیغ در دیانت اسلام و دیانت بهایی

- تبلیغ در اسرائیل

وطن پرستی، وطن دوستی، جهان وطنی

پروژه روشنفکری دینی ایران معاصر

نگاهی به مسئله دعا

نظر دیانت بهایی درباره دیانت اسلام و مذهب شیعه و اهل سنت

دیدگاه دیانت اسلام و آئین بهائی در مورد کتاب مقدس

بحثی در باب معجزه

## مقدمه

موضوعات و سوالاتی وجود دارد که آدمی در برهه ای از زمان بنا به دلایلی درگیر آنها میشود. بعضی از این مسائل جنبه عمومی دارند یعنی افراد در همه ازمنه ها درگیر آن بوده اند. سوالاتی نظیر همان شعر معروف مولوی بلخی که پرسش از علل اربعه وجودی خود ما میکند اینکه سرآغاز و مبداء حرکت ما از کجا بوده است و غایت این حرکت به کجاست و ماهیت یا حد ذات ما چیست و از چه چیزی پدید آمده ایم. همین تأمل درباره علل صوری، مادی، فاعلی و غایی است که آدمی را به تفکر درباره مباحث متافیزیکی سه گانه یعنی پرسش از خدا، روح و جهان کشانده است. بعضی از مطالبی که در این نوشتار آمده از این جنس است و صرفاً سعی شده است که معرفی ای از مهمترین پاسخهایی که در طول تاریخ به این پرسشها داده شده است داشته باشد که ضمن آشنایی خوانندگان را تشویق و ترغیب به مطالعه هر چه بیشتر و دقیقتر این مباحث کند.

سطح دیگری از مسائل هستند که آدمی در بزنگاه هایی از زندگی با آنها مواجه میشود موضوعاتی نظیر چیستی عقل، حقیقت، صداقت، آزادی، زیست اخلاقی و نظایر هم که هر کسی سعی میکند آشکار و نهان به این پرسشها لاقفل در حدی که لنگان خرک خویش به مقصد برساند پاسخ دهد، این نوشتار نیز سعی کرده است که در این به مقصد رساندن اندکی پژوهندگان را یاری کند.

بعضی دیگر از سوالات هستند که جنبه الهیاتی و تئولوژیک دارند و برای پژوهشگران این رشته و معتقدین به ادیان جذاب و جالب است و در دو سطح به آن پرداخته شده است. سطح اول که جنبه عمومی و پژوهشی در خصوص اعتقاد ادیان دارد و در سطح دیگر به طور خاص درباره الهیات بهائی است. علت پرداختن به این موضوعات به طور خاص از جانب نویسنده این بوده است که سوء تفاهات و کژفهمی های بسیاری در خصوص الهیات دو آئین بابی و بهائی وجود دارد که امید چنان است که محققان و راهیان حقیقت را به مطالعات دقیقتری این متن رهنمون کند و پاسخی به برخی از پرسشهای ایشان داده باشد.

در این نوشتار سعی شده که به اختصار نوشته شود و از مطول شدن و پرداختن به دقایق پرهیز کند و همچنین تلاش بر این بوده است که حتی مطالب متصل نیز منفصل ارائه شود و هر موضوعی علی رغم اینکه در رابطه ای تنگاتنگ با مطلبی قرار میگیرد که در قسمتی دیگر به آن پرداخته شده بود اما لاقفل به شکل موجزتر در همان متن مجزا نیز به آن اشاراتی بشود بنابراین از تکرار مطلب در بعضی مواقع ابا نداشتن تا خواننده هر قسمتی را که در مطالعه بگیرد مستقل از قسمتهای

دیگر به کارش بیاید.

همچنین باید این نکته را بیافزایم که اساساً حجم زیادی از این اثر قلم نگارنده نیست و نقطه مثبت این اثر هم همین است که مشحون از آثار مختلفه از طلعات مقدسه ادیان، آثار و آراء فلاسفه و عرفا است و تنها در موارد اندکی و یا در جمع بندی و ربط و وصل مطالب دست به قلم شده است.

زمستان ۱۴۰۱

ایمان مطلق آرانی

## شناخت خدا

گر بگوید زان بلغزد پای تو      ور نگوید هیچ از آن ای وای تو  
ور بگوید در مثال صورتی      بر همان صورت بچفسی ای فتی

### مولوی

تلاشی که در این نوشتار صورت گرفته است تا خوانندگان علاقه مند به مباحث فلسفه ی دین و الهیات را مخاطب خود سازد، تنها به مثابه سرآغازی برای سلسله دوره های مطالعاتی در این باب است و تنها امید نگارنده این است که به طور ویژه بتواند این نوشته نظر مخاطبین جوان را به خود جلب کند چرا که برای محققین و اهل فن کمتر جایی برای ابراز اندام دارد. به همین جهت یکی از هم و غم های نویسنده در طی نگارش این سطور این بوده است که حتی الامکان از کلمات و اصطلاحات تخصصی استفاده نکند و ساده نویسی را در دستور کار خود داشته باشد و همچنین تلاش شده است که در کوتاه ترین سطور، مفصل ترین مطالب بیان شود، هر چند که این اشاره نویسی و مختصر گویی سبب آن می شود که از دقت موجودی که در متون مفصل تر سراغ می توان گرفت در این متن موجود نباشد، اما این امید را ایجاد می کند تا بتواند مخاطبین کمتر اهل مطالعه ولی علاقه مند را نیز در بر بگیرد، پس چه باک از با دقت کمتر و خلاصه تر نوشتن؟ و احتمالاً پاسخ هایی به پرسش های مخاطبینم دادم تا آنکه مفصل و دقیق چنان بنویسم که یا هیچگاه خوانده نشود و یا تنها به کار اهل دانشگاه بخورد! البته این سخن دال بر تبرعه ی خوانندگان بر نخواندن و دقیقتر شدن نیست که امید چنان است که این نوشته بتواند خوانندگان خود را مجاب کند که به تک تک منابع و مآخذ این نوشته و بیشتر از آن رجوع کنند و مورد مطالعه قرار دهند. شاید بیراه و گزاف نباشد اگر به کنایه بگویم که تا مادامی که میزان مطالعه ی سالیانه در میان ما فارسی زبانان تا این اندازه اندک باشد، نگارش بیش از این نه تنها وجهی ندارد بلکه تنها اتلاف وقت نگارنده است. در واقع یکی از دلایلی که خود من را مجاب کرد تا مختصر نویسی را پیشه کنم نیز همین بود، چرا که حتی اگر در مورد موضوعی که قریباًست بر سر آن به بحث و گفتگو نشسته اند نیز می نویسیم، باید مطابق زمینه و زمانه ای باشد که در آن قرار داریم. گفتنی است البته این انتقاد دلیلی بر تبرعه ی ایرادات و نقصان موجود در این نوشته نیست و از آن طرف هم درست است اگر مدعی باشم که این نوشته ارزش خود را دارد و کاری عبث و از سر تفنّن نبوده است.

## بخش اول: چند خدایابوری Polytheism

شاید بتوان گفت که اولین نوع خدایابوری ای که در طول تاریخ دیده شده اعتقاد به چند خدایابوری است که مراد از آن اعتقاد به نیروهای موجود در طبیعت است. اشکال مختلف این نوع را میتوان در پرستش، نیروهایی چون باد و خورشید و آسمان و زمین تا باور به پرستش ارواح مردگان و توتم (باور به پرستش حیوانات) یافت.

### خدا در ادیان شرق دور

طی مطالعاتی که هرودوت بزرگ و مورخان چینی به ما میدهند در نزد چینیان آن زمان خداوندگاران زیادی که همگی نماینده ی یکی از صور آسمانی یا زمینی بوده اند وجود داشته که در این میان "شانگ تی" از بزرگترین خدایان بوده که موسوم به خدای افلاک است و دیگری "هاتن" الهه ی اعظم که میتوان طبق توضیحات موجود او را همسر شانگ تی نامید. بقیه ی خدایان نظیر خدای ستاره و ماه و خورشید و باد از درجه ی کمتری برخوردار بودند طوری که میتوان آنها را از لحاظ درجه ی اهمیت شبیه آرایش ارتشی ترسیم کرد. اقوام چین باستان معتقد بر دو نیروی مثبت(نر) و منفی(ماده) بودند که اولی نور و دیگری تاریکی را به وجود میآوردند. این طرح مذکر و مونث در دو اسم دیگر که اولی "یانگ" - خدای خیر و برکت و خدای تابستان و گرما- و دومی "یین" -خدای آسایش و آرامش و خوشی و خدای زمستان و انفعال و سکون- نیز دیده میشود.

در شرق دور فرقه های دیگری هم موجود بودند که معتقد به ارواح (که نمایندگان طبیعت بشمار میرفتند) و پرستش ارواح نیاکان و پهلوانان بودند و همچنین نظم عالم و امور جهان را از خدای آسمان و مبدا علل قوای اصلی جهان را از " تائو" میدانستند که از نظر لغوی به معنای راه فضیلت است .

اما در ژاپن وضع به شکل دیگری بوده، آنچه به جای مانده و تحقیقات موجود، حاکی از آن است که مردمان آن دیار معروف به " قوم آئینو" توتم پرست بودند. آنها بر طبق افسانه ای خود را از همخوابگی یک خرس با زنی میدانند و معتقد هستند که از نسل آنانند. عید خرس یکی از مهمترین اعیاد آنان است که در آن خرسی را از مادرش جدا کرده و زنی از اقوام " آئینو" به او شیر میدهد سپس مردی خرس را خفه کرده و قطعه قطعه اش میکنند و میخورند. در نزد ژاپنیان روباه نیز خیلی مقدس بوده است و عده ای خود را از نژاد روباه میدانند. مذهب شینتو که قدمتش تقریباً معاصر با بوداست نیز معتقد به دو خدای " ایزاناکای" که نر و "ایزانامی" که ماده میباشد که از این دو ،سه خدا که بزرگترین خدا " اماتاسو" و



سپس " توکی یومی" خدای ماه که از گلوگاهش " سوسانو" خدای طوفان به وجود آمد تشکیل شده است و این سه خدا تشکیل حکومت دادند ....

### خدا در میان هندی ها

در میان هندوها که اغلب برهمایی و بودایی هستند نیز خدایان بسیاری یافت میشود که امروزه نیز در معابدشان قابل رویت هستند که نامهای آنها عبارتند از : برهما، شیوا، ویشنو، لاکش می، پروتی، سرس وتی، کریشنا، کانش ، نیروانا و غیره میباشد، از احوالات قدیم این اقوام اطلاعات زیادی در دست نیست چرا که این مردمان به هیچ وجه اهل نوشتن و ثابت و ضبط وقایع نبودند و با اینکه از ملل قدیمی هستند از نظر تاریخی بی هویت تر از آنان وجود ندارد. یکی از قدیمی ترین عقاید آنان عقیده به "وداس" است که طبق قرائن به ستایش از صور آسمانی و آب و خاک میپرداختند.

گویا در هند کریشنا معاصر با موسی پیامبر؛ ظاهر شد و اعتقاد به برهما که به تجسد خدا قایل بود را ترویج داد. البته در هند اعتقاد به ایندرا، وروا، ساویتری، سوما، و یاما نیز دیده میشود که هر یک از اینها نماد یکی از صور آسمانی و افلاک میباشد. علاوه بر این هندی ها برای گاو ماده نیز احترام خاصی قائل بودند و ادرار و مدفوع آنرا به عنوان تبرک نگهداری میکردند. بهر حال اعتقادات امروز برهمانیان تا حدود زیادی با اعتقادات آن روزگاران شان متفاوت است .

### خدا در ایران باستان

آن طور که از شواهد بسیاری بر میآید در ایران باستان ستایش آفتاب و ستارگان و آتش افروخته و اعتقاد بر قوای مافوق این جهان دیده میشود و احتمالاً آئین میترا که به معنی آفتاب است به آن روزگاران میرسد، دیانت زرتشت سالها پس از میتراسم به وجود آمده که جای دارد در اینجا توضیحاتی درباره ی مفهوم خدا در دین باستانی ایران زمین داده شود.

اشو زرتشت پیامبر این آئین خداوند را به نامهای اهورا، مزدا، آشا یا ترکیبی از اینها به مانند اهورا مزدا، مزدا اهورا و گاهی مزدا آشا خوانده است که به معانی مختلف میشود ترجمه کرد که عبارتند از: هستی بخش، سرور دانا، و داور هستی. در تفکرات این شریعت خداوند هستی بخش است چنانکه زرتشت مینویسد: اهورا مزدا ، آن هستی جهانی و کلی است که همه هستی ها داده او و پایدار از اوست. از نظر زرتشتیان اهورا مزدا از آنچه دارد موجودات را هستی میدهد از این رو، آفرینش بنا به فلسفه ی زرتشتی، قدیم است . همیشه با اهورا مزدا و در اهورا مزدا بوده است.

اهورا مزدا جهان را از هستی خود داده واز این رو جهان هستی از خداوند جدا نیست. ولی اهورا مزدا کلی و مطلق است و گیتی جزئی و نسبی. اهورا مزدا از خرد خود، جهان را آفریده و آفرینش را قانون بخشیده است. اهورا مزدا خوبی و داد

مطلق و بدون قید و شرط است بدی در آستان او راه ندارد . خداوند زرتشت کینه توز و انتقام جو نیست. او از بدی و ویرانگری دور است. اهورا مزدا گوهر کمال است. او همه خوبی ها را دارد و همه خوبی ها را از خود میدهد. اهورا مزدا، بی آغاز، بی انجام و جاودانیست. هنگامی که اهورا مزدا میخواهد خود را به زرتشت معرفی کند میگوید: نخستین نام من هستی، دومین نام هستی بخش و سومین نامم باشنده در همه هستی هاست، چهارمین نامم بهترین راستی، پنجمین نام من آفریننده همه نیکی ها و پاکی ها، ششمین و هفتمین نام من خرد و خردمند ، هشتمین و نهمین نام من دانش و دانشمند و دهمین نام من آفریننده است. اشو زرتشت خدا را جهان برونی جهان درونی و اهورایی نیز توصیف کرده است. این بدان معناست که خدا همه جا هست جهان وابسته به اوست خدا در همه چیز جلوه میکند و همه هستی جلوه ای از اوست و در نهایت اینکه اندام و بیکره ندارد. چنانکه دریافتیم دیانت زرتشت از کهن ترین ادیان است که اندیشه ی تک خدایی را گسترش داده و همچنین به نوعی وحدت وجود نیز در ماهیت اهورامزدا اعتقاد دارد.

#### خدا در مصر باستان

آنطور که شواهد و افسانه های به جامانده از این مردمان نشان میدهد آنها در ابتدا توتمیست بودند ولی بعداً به گونه ای به پرستش افلاک پرداختند که در اینجا نام چند تا از خدایان ذکر میشود:

ایزیس: خدای بزرگ آفرینش و زنده کننده ی مردگان، که گویند پس از مرگ همسرش (اوزبرنس) از اشک او رود نیل طغیان کرد فرزند وی (هوروس) است.

اوزبرنس: خدای جهان زیر زمین است که قضاوت بین مردگان را به عهده دارد که قبل از مرگش گویا خدای کشاورزی بوده.

هوروس: گویند که او خدای آفتاب است که پس از آنکه پدرش به جهان زیر زمینی میرود با حفظ سمت کارهای پدر را نیز عهده میگیرد!

شایان ذکر است که ایزیس و اوزبرنس خواهر ، برادر بودند

تقنوت: خدای نم و رطوبت

ثوت: خدای علم و نویسندگی

آپیس: خدای باروری

کب: خدای زمین و باروری آن، پدر (ایزیس) و (اوزبرنس) (نفتیس) و (سث)

خونسو: خدای ماه و شفا بخشی ، پسر آمون و موت

آمون: خدای خورشید، پادشاه خدایان

موت: الهه ای که اسم او به معنای مادر است

نفتیس: حامی مردگان

ست: خدای رعد و برق که اوزبرنس را کشت !

خدایان بیشتری هم در مصر باستان دیده میشود که از نوشتن آنها صرف نظر میکنیم.

### خدا در یونان باستان

چیزی که ما از یونان باستان در مورد مسئله ی خدا میدانیم برگرفته از هسیود و کتاب تتوگونی و اشعار هومر است. لازم به ذکر است که بعضی معتقداند که او اولین کسی است که در باب الهیات صحبت کرده است. تتوگونی او الهیات است و درباره خدایان سخن میگوید ولی کتاب هومر بیشتر اساطیری است. یونانیان به پرستش چند خدا اعتقاد داشتند که اینرا از رسالات افلاطون خصوصاً هنگامی که سقراط از اعتقادات عامه ی مردم میگوید میشود فهمید. محل زندگی خدایان یونان در المپ بوده است و از همین رو به خدایان المپی معروفند آنان عمر جاودان داشتند ولی قدرشان نسبت به سرنوشتشان محدود بود خدایان یونانی بر خلاف دیگر خدایان اشتباه میکردند و در واقع مانند انسانها بودند. بطور اختصار نام چند تن از خدایان یونانی که هر یک عهده دار یکی از افلاک بود، را عنوان میکنیم

زئوس: خدای خدایان است او حاکم هستی است.

هرا: همسر زئوس که البته خواهرش نیز هست که خود الهه ی آسمان است.

پالاس آتنا: از خدایان المپ است که به خدای عقل و مبارزه معروف است که در واقع روش های پیروزی در جنگ را میداند. پالاس آتنا از پیشانی زئوس زاده شده است وی مخترع نی، خیش شخم زنی، دستگاه بافتنی و کشتی است. آپولون: خدای خورشید فرزند زئوس و لاتونا که یکی از الهه ها است. او خدای جوانان و علم طب و آهنگ و شاعری است.

آرتمیس (اودیانا): خواهر دوقلوی آپولون خدای جنگها و شکارها است او همچنین حافظ پاکیزگی و عفت دختران است. افرودیت (ونوس): خدای عشق است و از کف دریا پدید آمده ونوس معشوقه ی آروس خدای جنگ است ولی همسرش مفاستوس (ولکان) – به معنای آتش فشان- خدای آتش است که آهنگر قهاری است.

هرمس: یکی دیگر از فرزندان زئوس است که خبر آور بین خدایان است وی خدای تاجران و کلاهبرداران و دزدان است زیرا وی هم باهوش است و هم به انسانها ثروت میبخشد.

هستی: الهه ی اجاق خانواده است که خواهر زئوس است.

پوسیدون (نپتونوس): حاکم دریا ها است.

ایریس: خدای رنگین کمان و قاصد زئوس بوده.

هبه: خدای جوانی و خدای بخت است.

لازم به ذکر است که در سایر نقاط جغرافیایی نیز اعتقاد به خدا تقریباً به همان نحوی بوده که پیشتر مطرح شد. در آفریقا، استرالیا و آمریکا با توجه به شواهد و قرائن و البته قبایل بدوی ای که خصوصاً در آفریقا و استرالیا همچنان وجود دارند میتوان دریافت که اغلب این جوامع توتمیست بودند که شامل پرستش یکی یا چند حیوان میشود که آن حیوان یا حیوانات به عنوان توتم یک قبیله برگزیده میشود و اعضای قبیله در مراسم عبادی خود سعی بر آن دارند که با زیور آلات و زدن ماسک و یا رنگ کردن صورت خود را شبیه توتم قبیله ی خود کنند.

### بخش دوم: خدای انسان شکلی گری Anthropomorphism

یکی از تصورات موجودی که از دیرباز در میان انسانها تبدیل به تصویری غالب از خدا شده است، تصور از خداییست که دارای تشخص و حالات انسانیست، نمونه ی چنین فهمی را میتوانیم در تک تک ادیان ابراهیمی ملاحظه کنیم و البته چنین فهمی تنها مختصر به ادیان ابراهیمی هم نیست، بلکه آنرا میتوانیم به پیش از دوره ی ادیان ابراهیمی بلکه در زمانه ای که بشر رو به بت پرستی آورده بود نیز مشاهده کنیم، چرا که از طرح و شکل بت ها (که خدایگان نوع بشر بودند) متوجه میشویم که این خدایان دارای صورت و دست و پا بوده اند و به طور کلی شکلی انسانوار داشته اند.

شاید بتوان اولین رگه های خدای انسانوار را در ادیان ابراهیمی، همان ابتدای کتاب عهد عتیق در سفر پیدایش یافت که در آن شرح آفرینش را چنین میاورد که خداوند در روز اول زمین و آسمان را آفرید و سپس روشنایی را آفرید و آنرا از تاریکی جدا کرد، و نام روشنایی را روز و نام تاریکی را شب نامید. و در روز دوم فلک را آفرید و آبها را از آبها جدا کرده و آبهای زیر فلک را از آبهای روی فلک جدا کرد و فلک را آسمان نامید. و در روز سوم، خداوند خشکی را از آبها جدا کرد و آبها را دریا نامید و خشکی را زمین نامید. و در همان روز نباتات را خلق کرد که از زمین رشد کنند. و در روز چهارم خورشید و ستارگان و ماه را آفرید تا زمین را روشنایی بخشند. و در روز پنجم خداوند جانوران و پرندگان و آبزیان را آفرید

و دریا ها را از ماهی ها و نهنگ های بزرگ و آسمان را از پرندگان و جانوران را در زمین بارور و کثیر کرد. و در روز ششم خداوند آدم را آفرید که این آدم شبیه به خودش بود تا بر اهل دریا و خاک و آسمان حکومت کند. و در نهایت در روز هفتم که خلقتش به پایان رسید، آرام گرفت و استراحت کرد!<sup>۱</sup>

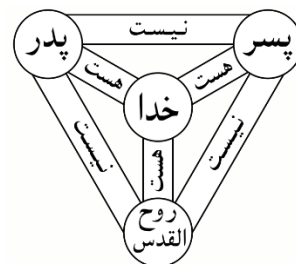
همانطور که ملاحظه میشود در همین داستان مختصر که تمامی باب اول سفر پیدایش را در بر میگیرد، تصویری از خدا ارائه داده میشود که در آن خلقت خداوند مانند انسانها نیازمند زمانی است و باید در طی زمانی مشخص کار خود را به انجام برساند و پس از شش روز تلاش و زحمت که نتیجه و ثمر تلاش خود را میبیند، مانند انسانها آرمند استراحت است. اما از پس این داستان که شکلی از انسان را به ما عرضه میکند مجدداً تأکیدی بر اینکه خداوند مثل انسان است میشود، چرا که در روز ششم که خدا انسان را به شکل و شمایل خود خلق میکند. چنانچه مکتوب است: " و خدا گفت: آدم را بصورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همه ی حشراتی که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید پس خدا آدم را بصورت خود آفرید. او را بصورت خدا آفرید. ایشان را نر و ماده آفرید."<sup>۲</sup>

و همچنین میبینیم که داوود پیامبر چنانچه در عهد عتیق موجود است در نظر میگیرد که برای خدا خانه ای بسازد و خداوند به ناتان میگوید که " برو به بنده من داوود بگو خداوند میفرماید که لازم نیست تو خانه ای برای سکونت من بنا کنی، زیرا از روزی که بنی اسرائیل را بیرون آورده ام تا امروز در خانه ای ساکن نشده ام، بلکه از خیمه ای به خیمه ای و از مسکنی به مسکنی رفته ام، و آیا در این مدت به احدی از برگزیدگان اسرائیل گفتم که چرا خانه ای از چوب سرو آزاد برای من نساختید؟"<sup>۳</sup> اما در نهایت میبینیم که داوود چنین میکند و خانه را به سرانجام میرساند و خداوند بر او ظاهر شده و میفرماید " اینک تقاضای تو را اجابت نمودم و این مکان را برای سکونت ثابت خود برگزیدم. و اکنون اگر آسمان را ببندم تا باران نیارد و اگر امر کنم که ملخ ها حاصل زمین را بخورند و اگر وبا در میان قوم بفرستم و با اینهمه قوم من متواضع شوند و دعا کرده با وجود همه اینها طالب حضور من باشند، آنگاه من تقاضایشان را از آسمان اجابت خواهم فرمود و از این به بعد به دعایی که در این مکان بحضور من کرده شود از نزدیک شنوا خواهم بود"<sup>۴</sup>

به هر طریق میزان انسان شکلی گری در عهد عتیق آنچنان زیاد است که حتی برای خداوند هیكل انسانی نیز قائل میشود نظیر اینکه برای او صورت (مزامیر ۱۷:۱۵) لب و زبان (اشعیا، ۲۷:۳۰) دست و پا (تثنیه ۳۳:۳) دل و احشا و قلب (آرمیا ۴:۱۹) کمر (اشعیا ۳:۲۱) خون (اعمال رسولان ۲۰:۲۸) راه میرو (سفر پیدایش، اصحاب سوم) پیمان شکن (سموئیل اول، اصحاب دوم، آیه ی سی) بیخبری از امور (سفر پیدایش، اصحاب سوم) دارای حس پشیمانی (سموئیل اول،

اصحاح پانزده، آیه ی دهم) با حضرت یعقوب پیامبر خود کشتی میگیرد (سفر پیدایش باب سی و چهارم) دروغ هم میگوید (سفر پیدایش، اصحاح سوم، آیه ی سی). همچنین گفتنی است که یهوه (که خدایی است که در عهد عتیق معرفی میشود) را اگر مختصر به سفرهای اولیه ای کنیم که از آن یاد میشود بیگمان حکم بدین قول خواهیم داد که این خدا همچون خدای داگو<sup>۲</sup> و چموش<sup>۳</sup> که به ترتیب خدای فلسطینیان و موابیها<sup>۴</sup> بودند خدای قومی و قبیله ای است که برای قوم بنی اسرائیل ظاهر شده است که دارای صفات انسانی نظیر مهربانی، بخشش، خشم و غضب است. شاید بی دلیل نباشد که در ترجمه ی انگلیسی یهوه را لرد Lord به معنای پادشاه ترجمه کرده اند. پادشاهی که گاهی نزدیکان و رعایای خود را مورد عنایت قرار میدهد و گاهی هم ایشان را مورد خشم خود قرار میدهد و حتی احکام و قوانینی دارد که تخطی از آنها سبب مجازات نه تنها خود آن شخص بلکه فرزندان ذکور او در صورت اجرا نشدن آن حکم تا سی و چهار نسل میشود.

در کتاب مقدس که شامل عهد عتیق و عهد جدید است و کتاب دینی مسیحیان دانسته میشود، به تبع چنین تصویری انسان شکلوارانه از خداوند را میتوان مشاهده کرد، البته با این توصیف که در قسمت عهد جدید که شامل اناجیل و بخش اعظم آن یعنی نوشته های (سن پل) است، تصور این خدای انسان شکلی گری به مثابه نه پادشاه قهاری که در قسمت یهودی آن ملاحظه میشود، بلکه به شکل پادشاهی مهربان همچون پدر رخ مینمایاند یکی از تفاوتهای عمده ی خدای یهوه ای که به شکل انسان است با خداوند مسیحی که همچون پدر است در این است که در نزد مسیحیان، مریم از روح القدس حامله شده و در نتیجه عیسی ابن مریم فرزند و پسر خداست. (انجیل متی، باب اول، آیات ۱۸ تا ۲۳) و در فهم همین مطلب است که مسیحیان معتقد به تثلیث که یکی از بنیاد های اعتقادیشان میشود هستند. در واقع خدای پدر که همچون پدری علاقمند و مشغول به امور فرزندان است، خدای پسر را که همان عیسی مسیح است را بر روی زمین آورده، تا ضمن آمرزش بنی آدم، با دادن خون خود، بشر را بیمارزد! و روح القدس که تطهیر کننده ی بنی آدم است.



طرح تثلیث که در بالا مشاهده میشود که معروف است به "سپر ایمان" نشان دهنده ی تفکیک بین پدر، پسر و روح القدس است. واقعیت این است که وقتی عیسی خدا را پدر خود مینامد، میان خود و او فرق میگذارد. پدر بودن به معنای پیشتر

وجود داشتن و بر پسر سروری داشتن است. به هر حال از آنجا که عیسی انسان بود و دوره ای از تکامل انسانی را طی کرده و در نهایت به صلیب کشیده شد و جان داد و در عین حال خود را پسر خدا هم میداند، در نتیجه تصویری از خدایی را ارائه میدهد که دارای صفت فرزند آوری است، ولو اینکه بگوئیم تنها یک بار و فقط یکبار هم این اتفاق افتاده است و حتی اگر بر این باور باشیم که همبستری هم اتفاق نیافتاده است و تنها روح القدس بر مریم دمیده شده است.

«پدر بودن» خدا در عهد جدید دو کاربرد دارد: گاه خدا پدر همه مردم یا همه مسیحیان شمرده شده است: «پس شما این طور دعا کنید: ای پدر ما، که در آسمانی، نام تو مقدس باد.» (متی، ۶: ۹) و گاه «پدر بودن» خدا ویژه حضرت عیسی است: «خدا پسر یگانه خود را به جهان فرستاد.» (اول یوحنا، ۴: ۹) «پدر بودن» خدا در کاربرد اول، صرفاً یک معنای مجازی است و خدا صرفاً از این جهت که بندگان خویش را دوست دارد، پدر خوانده شده است، و بندگان خدا، از آن جهت که از خدا اطاعت می کنند، پسران او خوانده می شوند. این مطلب از فقراتی از عهد جدید به دست می آید.

اما در کاربرد دوم به نظر می رسد «پدر بودن» خدا برای شخص عیسی در سراسر عهد جدید، به یک معنا نیست، و در برخی از بخش های عهد جدید به همان معنای مجازی است. برای نمونه در سه انجیل متی، مرقس و لوقا، که انجیل همنوا نامیده می شوند، عیسی پسر خدا خوانده می شود، اما هرگز او جنبه الوهیت ندارد و حتی در هنگام بسته شدن نطقه او، فرشته به مریم می گوید: «آن مولود مقدس پسر خدا خوانده خواهد شد.» (لوقا، ۱: ۳۵) اما در بخش دیگر عهد جدید، این پسر بودن به معنای دیگری است. در آن بخش سخن از یکی بودن پدر و پسر است: «من و پدر، یک هستیم.» (یوحنا، ۱۰: ۳۱)

«و یقین کنید پدر در من است و من در او.» (یوحنا، ۱۴: ۱۰) «کسی که مرا دید، پدر را دیده است.» (یوحنا، ۱۴: ۱۹) و از همین آیات موجود است که فرقه هایی از فرق مسیحی حتی عیسی مسیح را با همان هیكل ظاهری خود خدا دانسته اند که از آسمانها به زمین آمده تا بشر را تطهیر کند. و در قرآن نیز به این افراد اشاراتی شده است چنانچه در قرآن میخوانیم: "کسانی که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است مسلماً کافر شده اند بگو اگر [خدا] اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هر که را که در زمین است جملگی به هلاکت رساند چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد فرمانروایی آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو است از آن خداست هر چه بخواهد می آفریند و خدا بر هر چیزی تواناست" (مائده آیه ی هفدهم). به هر حال تصور انسان شکلی گری را میتوان در قسمت دوم کتاب مقدس هم ملاحظه کرد.

در کتاب قرآن که کتاب مقدس مسلمانان است هم میتوان صفاتی را ملاحظه کرد که به خدا نسبت داده شده ولی فی الواقع این

صفات، صفات انسانی است. این کتاب با جمله ی " بسم الله الرحمن الرحيم" آغاز میشود، که رحمان و رحیم بودن، یا بخشنده و مهربان بودن، از صفات انسانیت است. در واقع هرگاه که صفتی به خداوند داده بشود، به نحوی از انحاء این صفت، صفتی انسانی است تا مخاطب یعنی خوانندگان آن فهمی از خداوند داشته باشند. چنانچه در قرآن نیز میبینیم صفاتی چون " خالق (نساء آیه ی اول – رعد آیه ی دوم، سجده آیه ی چهارم) داستان خلقت به همان شکل عهد عتیق در اینجا نیز موجود است { }، فرمانداری (مائده آیه ی یکم)، شکست ناپذیری و انتقام گیر (العمران آیه ی چهارم)، کیفر دهنده (مائده آیه ی دوم، الانفال آیه ی سیزدهم)، آمرزندگی و مهربانی (مائده، آیه ی سوم)، رسوا کننده (توبه، آیه ی نهم)، دانای حکیم (نساء آیه ی چهارم)، دارای کلام "سخنگویی" (توبه آیه ی هشتم)، بردباری (نساء آیه ی چهارم)، استهزاء کننده – ریشخند زنده – ( بقره، آیه ی پانزدهم)، بی نیاز (ابراهیم، آیه ی هشتم)، دارای خشم (نور، آیه ی نهم)، مدبر (الانفال، آیه ی سی)، خداوند روزی ده یا روزی رسان است (رعد، آیه ی بیست و نهم)، قضاوت کننده و داور (حج، آیه ی هفدهم) گمراه کننده و هدایتگر (انعام آیه ی سی و پنجم- فاطر آیه ی هشتم)؛ اندرزگو (نور آیه ی هفدهم)، قهار (الزمر آیه ی هشتم)، شاکر (بقره آیه ی پنجاه و هشتم)، لطیف به معناهای دقیق و باریکبین (انعام آیه ی صد و سوم، یوسف آیه ی صد، حج آیه ی شصت و سوم) قدرتمند و توانا (شوری آیه ی نوزدهم)، دارای عرش – صندلی- (مومنون آیه ی صد و شانزده) سمیع (شنوا)، بصیر (بینا) (مجادله آیه ی یکم).

شاید نمونه ی تصور خدای آنتروپومورفیس را بتوان در ادبیات فارسی در شعر موسی و شبان<sup>(۵)</sup> به شکل واضحی دید که شبان خطاب به خداوندی میگوید:

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت  
جامه‌ات شویم شپش‌هاات کشم شیر پیشت آورم ای محتشم  
دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آید بروم جایکت  
ای فدای تو همه بزهای من ای بیادت هیهی و هیهای من

به هر حال همانطور که نشان داده شد فهمی از خدا وجود دارد که انسان، خدا را به شکل و شمایل خودش تصور میکند، با این تفاوت که همه ی آن صفات را در نهایت کمال آن صفات به تصویر میکشد، البته ادیان نیز در دامن زدن به این تصور سهم به سزایی داشته اند و علت هم این بوده است که بشر قادر نبوده به مفاهیمی که دارای جهت و نسبت نیستند و یا متافیزیکی هستند بیاندهد و فهمی از آن داشته باشند بهمین دلیل انبیا و حکماء سه راه بیشتر پیش رو نداشتند، اول اینکه هیچ



نگویند و درباره ی آن ذات الهی سکوت پیشه کنند، و یا آنکه حقیقت را بگویند که بشر چیزی از آن نمیفهمید و سومین راه (که راهیست که انبیاء بدان متوسل شدند) آن بود که با تمثیل و اشاره اندکی بشر را با خداوند آشنا کنند. در مقابل خدای آنتروپومورفیس خدای تنزیهی قرار میگیرد که در فصل بعدی به آن خواهیم پرداخت.

منابع:

- ۱- سفر پیدایش، باب اول
- ۲- سفر پیدایش، باب اول بند ۲۶ و ۲۷
- ۳- کتاب اول تواریخ ایام، باب هفدهم
- ۴- کتاب دوم تواریخ ایام، باب هفتم
- ۵- مولانا جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی

### بخش سوم: خدای تنزیهی یا متعالی Transtheism

در سوره اخلاص میفرماید: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" یعنی: بگو اوست خدای یگانه. خدای ثابت متعالی. نه زاده شده و نه میزاید و هیچکس او را همتا نیست.

"لم یزل حق جل ذکره مقدس از ظهور و بروز بوده و خواهد بود، غیب لایعرف و مستور لایدرك و باطن لایظهر و کنز لایبیرز و سر لایشهد"<sup>۱</sup> مضمون بیان مبارک به فارسی: پنهانی است که شناخته نمیشود، پوشیده ایست که به ادراک نمیگنجد. باطنی است که به ظهور نمیرسد. گنجی است که پیدا نمیآید، رازی است که آشکار نمیگردد.

یکی دیگر از تصوراتی که درباره ی خداوند میشود تصور خدایی فارغ از هر گونه صفت است، در واقع همینکه بنا به تامل یا تفکری به تصور در میآید، باید در عین حال پیش خود گفت "نه آن است و نه این" و یا به قول پل تیلیش از گزاره ی "چیزی دیگر" استفاده کرد؛ بدین معنا که خداوند به نسبت هر آن چیزی که به تصور درآمده است چیز دیگری است. در واقع تصور خدا، به این معناست که متصور، چیزی را تصور کرده است که آن تصور، مخلوق خود اوست و چون مخلوق اوست دیگر نمیتواند خدا باشد، چرا که مخلوق بودن در معنایی که ما از خدا مراد میکنیم در منافات است. مضافا اینکه اگر خدایی به تصوری در آید این بدان معناست که چنین خدایی را میتوان شناخت و اگر شناخت حاصل شود بدین معناست که تعریفی جامع و مانع از خداوند وجود دارد که حدود و ثغور خدا را متعین کرده است، چرا که آنچه شناختنی است لاجرم باید دارای حد و مرزی باشد و این نیز با معنایی که از خدا به مثابه امر متناهی در پیشفرض داریم در تناقض است زیرا امر

نامتناهی را متناهی کرده ایم که تعریفی ارائه دهیم. و همینطور اگر خدایی به شناخت درآید، در همان دم که به شناخت رسید دیگر او خدا نیست، بلکه فاعل شناسای آن خود خالق و آن خدای شناخته شده مخلوق اوست، چرا که مادامی که سخن از شناختن چیزی میشود این بدان معناست که آگاهی ای از جواهر و اعراض آن و در کلیت، ماهیت آن چیز بدست آمده است. خدای تنزیهی، خدایی لم یزل و لایزال بوده و نزول و هیوط و رجوع و صعود برای او به تصور در نمیآید و یا بهتر بگوئیم نباید در بیاید و چون چنین است ارتباط شناختی ای بین بشر و او نمیتواند وجود داشته باشد، چنانچه اگر بخواهیم مثالی بزنیم باید مثال نقش و نقاش را بیان داریم که هیچگاه نقش به حقیقت و ذات و ماهیت نقاش خود نمیتواند که در بیاید. و چون چنین است کیفیت و کمیت و جهت و نسبتش با آن چیزی که ما از آن میفهمیم در باب "چیز" های دیگر در تفاوت است. به همین وجه زمانمند و مکانمند نیست، وقتی سخن از وحدانیت یا توحید نیز میشود باید در عین حال در خاطر داشته باشیم که دوئیتی متصور نیست و یا همان یک نیز، چیزی چنان چیزهای دیگر که قابل اشارت باشد نیست. به عبارتی هر آنگاه که درباره ی خدا سخنی به میان میآید که لاجرم میبایست از جهت و نسبت و کیفیتی سخن به میان آورد باید گفت تمام آنها اعتباری است و نه حقیقی. به همین وجه است که عبدالبهاء در مکاتیب مینویسد: "حق منقطع وجدانی است که به هیچ تعبیر نیاید، چه که مقدس از جمیع اوصاف و نعوت است، نه نامی و نه نشانی"<sup>۲</sup> و یا در جای دیگر میفرماید: "اسماء و صفات ذات الهیه عین ذات است و ذات منزّه از ادراکات. و اگر عین ذات نبود تعدد قدمات لازم آید و مابه الامتیاز بین ذات و صفات نیز متحقق و قدیم لازم آید. لهذا تسلسل قدمات نامتناهی گردد و این واضح البطلان است"<sup>۳</sup> اساس مطلب این است که در صلات کبیر بهائیان مرقوم است: "اشهد انک کنت مقدسا عن الصفات و منزها عن الاسماء لاله الا انت العلی الاعلی" مضمون بیان چنین است: "شهادت میدهم به اینکه تو از صفات و مقدسی و از اسماء منزهی و جز تو خدایی نیست." و در نهایت سخن تا به آنجاست که حتی ادعیه و کلام از آنجا که از کلمه است و کلمه نیز خود مخلوق اوست به ساحت او راهی نمیآید و همچنین استفاده از هر اسم و صفتی برای خطاب او محدود کردن او به حدود آن صفت و اسم است؛ چنانچه حضرت بهالله میفرماید: "أَیْنَ مَقَامُ الْأَسْمَاءِ وَ الْمُحَضَّرِ الَّذِي خَجَلَ التَّسْبِيحُ مِنْ أَنْ يَنْسَبَ إِلَيْ سَاحَتِهِ وَ يَسْتَحْيِي التَّنْزِيهِ أَنْ يَقَعَ فِي مَقَامِ الْإِشَارَةِ. تَعَالَى تَعَالَى عَمَّا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ وَ وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ" یعنی: "اسماء کجا می‌تواند به محضری فرا رسد که تسبیح شرم دارد از اینکه به ساحت او منسوب گردد و تنزیه حیا می‌کند از اینکه در مقام اشارت به سوی او واقع شود. فراتر از آن است که بتوان به ذکر او یا به وصف او پرداخت." و در جایی دیگر میفرماید: "لم ادر يا الهی بای ذکر انکرک و بای وصف اصفک و بای ثناء اثتیک. لو اصفک بالاسماء اری انّ ملکوتها خلق بحركة اصبعک و ترتعد فرائصه من خشیتک و لو اثتیک

بالصّفات اشاهد أنّها خلّك و فی قبضتک و لا ینبغی لمظاهرها ان تقوم تلقاء باب مدین ظهورک، و کیف المقام الّذی فیہ استویت علی عرش عظمتک و عزّتک یا مالک الاسماء و فاطر السّماء. کلّ ما تزین بقمیص الالفاظ أنّه خلق فی مملکتک و ذوّت بارادتک و لا ینبغی لحضرتک و لایلیق لجناّبک"۴ خلاصه مفاد آیات منقوله از این مناجات به فارسی این است:

"خدایا، نمی‌دانم ترا به چه ذکر ی یاد کنم یا به کدام صفت بستایم یا چگونه ثنا گویم. اگر ترا به اسماء یاد کنم، می‌بینم که جمله آنها آفریده تو و خائف از هیبت تست. و اگر به صفات بستایم، می‌بینم که جمیع آنها ساخته تو و در قبضه قدرت تست. مظاهر صفات را یارای آن نیست که به‌باب مدینه ظهورت نزدیک شوند تا چهره‌سرد به‌اینکه به‌عرش عظمت که مقرّ استوای تست راه جویند. سوگند به عزّت تو یاد می‌کنم که هر چیزی که بتوان جامه لفظ بدان پوشانید آفریده تست و از همین رو شایسته درگاه تو نیست." سید باب نیز در کتاب بیان خود به این دقایق در همان ابتدا اشاره می‌فرماید که قسمتی از آنرا در اینجا می‌آورم: "لم یزل و لا یزال بوجود کینونیت ذات خود بوده و هست و لم یزل و لا یزال به علوّ ازلیت خود متعالی از ادراک کلتشیی بوده و هست خلق فرموده آیت عرفان خود را در هیچ شیئی الاّ بعجز کلتشیی از عرفان او و تجلّی فرموده بشیئی الاّ بنفس او اذ لم یزل متعالی بوده از اقتران بشیئی و خلق فرموده کلّ شیئی را بشانی که کلّ به کینونیت فطرت اقرار کنند نزد او در یوم قیامت باینکه نیست از برای او عدلی و نه کفوی و نه شبهی و نه قرینی و نه مثالی بل متفرّد بوده و هست بملیک الوهیت خود و متعزّز بوده و هست بسطان ربوبیت خود نشناخته است او را هیچ شیئی حقّ شناختن و ممکن نیست که بشناسد او را شیئی بحقّ شناختن زیرا که آنچه اطلاق میشود بر او ذکر شیئیت خلق فرموده است او را بملیک مشیّت خود و تجلّی فرموده باو بنفس او در علوّ مقعد او و خلق فرموده آیه معرفت او را در کنه کلتشیی تا آنکه یقین کنند باینکه او است اوّل و آخر و او است ظاهر و باطن و او است خالق و رازق و او است قادر و عالم و او است سامع و ناظر و او است قاهر و قائم و او است محیی و ممیت و او است مقتدر و ممتنع و او است متعالی و مرتفع و او است که دلالت نکرده و نمیکند الاّ بر علوّ تسبیح او و سموّ تقدیس او و امتناع توحید او و ارتفاع تکبیر او و نبوده از برای او اوّلی الاّ باوّلیت خود و نیست از برای او آخری الاّ بأخریت خود..."

منابع:

- ۱- به‌الله، الوهیت و مظهریت، علیم‌راد داوودی، صفحه ی ۶۵
- ۲- عبدالبهاء، مکاتیب، جلد دوم ص ۱۴۰
- ۳- عبدالبهاء، مفاوضات فقره ی {لز} ص ۱۱۲
- ۴- به‌الله، آثار قلم‌اعلی. ج ۲ ص ۱۲۲

## بخش چهارم: دادارباوری Deism

کلمه ی دئیسم که مشتق از کلمه ی لاتین Deus که به معنای همان خدا است یکی از اعتقادات ممکن به خدا را که جنبه ی الهیاتی کلامی فلسفی دارد را شامل میشود که اعتقادی به وحی و دانش برگرفته از ادیان درباره ی خدا نداشته — و یا از آن بهره ای نمیبرند- و بر این باورند که با مشاهدات عقلانی از جهان طبیعی میتوان پی به وجود خالق برد. به همین جهت در ذیل این فصل براهین فلسفی/کلامی ای که در طول تاریخ برای اثبات خداوند آمده است را مطرح میکنیم.

### برهان وجودی ontological argument

"موسی به خدا گفت اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بر ایشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست چه باید بگویم. خدا به موسی گفت (هستم آنکه هستم) و گفت به بنی اسرائیل چنین بگو آهیه (هستم) مرا نزد شما فرستاد"<sup>۱</sup> آنسلم در مزمور ۵۳ بعد از ذکر آیه "ابله در دل می گوید خدا نیست..." بعد از قبول تصور خدا به عنوان امر غیر قابل ادراک به طرح استدلال می پردازد. از این آیه است که برهان وجودی شکل می گیرد. شاید یکی از معروفترین براهینی که درباره ی اثبات الوهیت در طول تاریخ مطرح شده باشد، برهان وجودی است، که اولین بار سنت آنسلم در پی فهمی از آیه ی عهد عتیق( که در ابتدا ذکر شد) آنرا مطرح میکند. آنسلم دو شکل از برهان وجودی را عنوان مینماید که هر دو ذکر خواهد شد. او در برهان اول میگوید: خداوند موجودی است که هیچ چیز بزرگتر از او به تصور در نماید، بین موجودی که در ذهن است و موجودی که در خارج ذهن است فرق عمده ای وجود دارد. چیزی که هم در ذهن و هم خارج ذهن وجود داشته باشد بزرگتر از چیزی است که فقط در ذهن وجود دارد. پس خداوند باید هم در ذهن و هم خارج ذهن وجود داشته باشد، زیرا اگر چنین نباشد، میتوان چیزی را تصور کرد که بزرگتر از اوست. اما خدا بر اساس گزاره ی اول بزرگترین وجود قابل تصور است. بنابراین خدا به مثابه کامل ترین موجود ممکن باید وجودی واجب نیز باشد. شکل دوم همین برهان به دست آنسلم اینگونه تقریر شد که باید هر چه برای مفهوم موجود واجب ضروری است مورد تصدیق باشد. پس وجود واقعی (خارج از ذهنی) برای موجود واجب ضروری است. پس موجود واجب وجود دارد.

رنه دکارت فیلسوف فرانسوی نیز در کتاب تاملات در فلسفه ی اولی خود متأثر از برهان وجودی آنسلم شکل دیگری از همین برهان را تقریر کرد که برهان وی بدین قرار است:

برهان اول: تصویری که از خداوند در ذهن من وجود دارد یعنی ذات نا منتها و جاوید و بی تغییر و مستقل و همه دان و

همه توان که خود من و هر چیز دیگری که موجود باشد معلول و مخلوق اوست. این تصور را نمی توانم ناشی از خود بدانم زیرا من وجودی محدود و متناهی هستم پس نمی توانم تصور ذات نا محدود نا متناهی را ایجاد کنم زیرا که حقیقت ذات متناهی قوی تر از حقیقت ذات محدود است و ناچار باید تصور ذات نامتناهی در ذهن من از وجود نا متناهی ایجاد شده باشد. من ناقصم و از نقص پی به کمال نمی توان برد بلکه به سبب تصور کمال که در ذهن من است به نقص خود بر خورده و طالب کمال شده ام و نیز کمال از تصورات مجعول نیست زیرا که نه می توانم آنرا متبدل و کم و بیش کنم و نه از خارج ذهنم آمده است.

برهان دوم: اگر هستی من مستقل بود یعنی خود باعث وجود خویش بودم همه کمالات را به خود می دادم و شک و خواهش در من نبود اما من که نمیتوانم به خود عوارض بدهم چگونه هستی به خود بخشیده ام و اگر من توانایی هستی به خود را داشته باشم باید بتوانم آنرا دوام دهم که قادر به آن نیستم پس دوام هستی من بسته به دیگری است که یقیناً خداوند است یعنی وجود کامل و اجب قائم به ذات میباشد و چون قائم به ذات است البته جمیع کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه زیرا که کمال بالقوه عین نقص است. همچنین من معلول علت های مختلف که همه در حد کمال هستند نیز نمیتوانم باشم زیرا یکی از کمالات که تصور آنرا در ذات باری دارم یگانگی و جامعیت اوست و اگر چنین وجودی نبود من این تصور را نداشتم. برهان سوم: بعضی امور جز ذات و حقیقت بعضی چیزهاست و با هم تلازم دارند ذات باری هم با وجود تلازم دارد چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود مانند اینکه بگوئیم کوه بدون دره متصور است. وجود از ذات کامل منفک نیست. به عبارت دیگر وجود ذات کامل و اجب است.

البته به این برهان ایراداتی توسط هیوم و کانت وارد شد که ابطالی بر این نحوه از پردازش برهان بود. ایمانوئل کانت از یک سو این قول دکارت را پذیرفت که تصور وجود، تحلیلاً (به حمل اولی ذاتی) به مفهوم خدا تعلق دارد، همان طور که تصور سه زاویه داشتن مثلث تحلیلاً به مفهوم شکل مسطح دارای سه گوشه متعلق است. در هر دو مورد محمول ضرورتاً با موضوع پیوسته است. اما از این امر نمی توان استنتاج کرد که واقعاً موضوع با محمولاتش وجود دارد.

کانت در سطحی عمیق تر، فرض بنیادینی را که برهان دکارت بر آن استوار است تخطئه کرد، فرضی که وجود مانند مثلثیت محمولی است که چیزی یا شکلی می تواند واجد یا فاقد آن باشد، و ممکن است در برخی موارد تحلیلاً به موضوعی پیوند یابد. او خاطر نشان کرد ( همان طور که پیش از او هیوم در یک موضع متفاوت می گوید) که مفهوم وجود، چیزی به مفهوم شی خاص یا نوع یک شی نمی افزاید. مثلاً یک اسکناس صد دلاری خیالی شامل همان تعداد دلار است که یک صد

دلاری واقعی. وقتی که قاطعانه می‌گوئیم این دلار ها واقعی هستند یا واقعاً وجود دارند (مفهوم) دلار ها را به عالم خارج (مصدق) اطلاق می‌کنیم. از این رو اینکه بگوئیم  $x$  موجود است به این معنی نیست که علاوه بر صفات متعدد دیگر از صفت وجود داشتن نیز برخوردار است، بلکه به این معنی است که چنین چیزی در عالم واقع وجود دارد.

اما بر طبق رای رایج، این برهان به همینجا ختم نمیشود و بعدها ایتین ژیلسون در کتاب خود تحت عنوان روح فلسفه ی قرون وسطی، توضیحاتی را به آن افزود که به نظر میرسد این تفسیر متأثر از هستی‌شناسی هایدگر باشد. بر طبق این رای که قبل از همه هایدگر ما را متوجه به آن کرد از زمان افلاطون تا به امروز مفهوم "وجود" با مفهوم "موجود" با هم خلط شده از همین روست که هایدگر در ابتدای مهم‌ترین کتاب خود هستی و زمان قطعه ای از رساله ی سوفیست افلاطون را نقل میکند. " آشکار است که شما از دیرباز وقتی لفظ هستند (موجود) را به کار می‌برید با آنچه به راستی از این لفظ مراد می‌کنید آشنا بوده است. لیکن ما که زمانی می‌پنداشتیم این لفظ را می‌فهمیم اکنون در محصله افتاده ایم." <sup>۲</sup> هایدگر معتقد بود که مفهوم هستی یا وجود از زمانی که افلاطون نظریه ی مُثُل خود را طرح کرد، به پوشیدگی رفته است و از آن پس هرگاه سخن از وجود شد موجود مد نظر قرار گرفته شد. اما به راستی وجود چیست و موجود چیست و فرق این دو در چیست؟

وی در توضیح چیستی موجود در متافیزیک چیست مینویسد: "آنچه هرگونه نسبتی با جهان معطوف به آن است خود موجود است \_ و دیگر هیچ. آنچه هر ایستاری از سوی آن هدایت میشود، خود موجود است \_ و فرا تر از آن هیچ. آنچه در رویکرد پژوهشی در معرض هجوم واقع میشود خود موجود است \_ و افزون بر آن هیچ." هایدگر در نوشته های خود به کرات تاکید میکند که هستی خودش هستند ای یا چیزی در میان سایر هستندگان و چیزها نیست بلکه چیزی است که به آنها تعین و معنا میبخشد چنانچه مینویسد: "آنچه ما در جستجوی آنیم، یعنی هستی، چیزی است که هستندگان را به منزله ی هستی تعین می بخشد و بر مبنای آن هستندگان پیشاپیش فهمیده میشوند... هستی هستندگان خود یک موجود نیست." اینکه در مواجهه با هستندگان به منزله ی هستنده یک درک ماتقدم {از هستی آنها} وجود دارد خود یک راز و معماست. " و در نهایت در هستی و زمان چنین مینگارد "هستنده هست، ناوابسته به تجربه، شناخت و درکی که از طریق آنها گشوده، مکشوف و تعیین میشود.

اما هستی (هست) تنها در فهم هستنده ای که چیزی همچون فهم هستی به هستی اش تعلق دارد. از این رو هستی ممکن است به قالب مفهوم در نیامده باشد، اما هرگز کاملاً ناهمیده نیست. در پرسیمان انتولوژیکی، هستی و حقیقت از دیرباز با یکدیگر پیوند یافته اند، البته اگر کاملاً اینهمان نشده باشند. از اینجا همبستگی ضروری میان هستی و فهم مستند میشود، هر چند که شاید بنیادهای نخستینی آن پنهان باشند" به نظر هستی همان وجه مشترک همه ی هستندگان است که به صورت پیشنهاد

انسان درکی از آن دارد که این امر پیشداده مقدم بر هر نوع فهم و درکی نسبت به هر مفهومی است.

با توجه به توضیح و تفکیکی که بین وجود یا هستی و موجود یا هستنده داده شد، آیه ی ذکر شده در ابتدای این فصل را میتوان بهتر فهمید. خداوند در آنجا که میفرماید "من هستم آنکه هستم" چنانچه آنسلم و دکارت میپنداشتند موجودی نبود که تنها هست و به تصور آن به عنوان واجب الوجود موجود است، بلکه به نظر میرسد چنین باشد که خداوند عین خود وجود است که تمام موجودات عالم هستیشان صادره از اوست یعنی در همان دم که ما میگوئیم "هست" یا "است" اشاره به هستی ای ضمنا داریم که آن غیر موجودیت خود ما است. ما موجود هستیم چرا که دارای وجودیم و وجود در موجودات ظاهر میشود ولی هیچ موجودی خود وجود نیست. شاید به همین جهت هم هست که در قرآن میفرمایند "ونفخت فیہ من روحی" یعنی از روح خود به آن دمیدیم؛ و یا در تورات میفرمایند "پس خدا آدم را به صورت خود آفرید او را به صورت خدا آفرید ایشانرا نر و ماده آفرید"<sup>۳</sup> ممکن است با توجه به این دو نص بتوان این نتیجه را گرفت که آن چیزی که دمیده شد همان نفخه ی وجود بود که به انسان موجودیت بخشید و اینکه در پاسخ به اینکه چرا میفرماید "به صورت خود آفریدم" باید گفت علت آن این است که انسان تنها موجودی است که درکی از وجود خویش دارد. برای واضحتر شدن مطلب توضیحی که هایدگر در مورد انسان آورده است را بازگو میکنیم. هایدگر برای اینکه فهم تاریخی که از انسان وجود دارد را به کناری نهد و به این ساحت توجه کند از کلمه ی دازاین استفاده میکند.

با توجه به آنچه رفت معلوم میشود که میتوان خدا را به مثابه وجود به ما هو موجود نیز تصور کرد، وجودی واجب که عدم تصورش به مثابه نفی عالم هستی، و هر آنچه که در اصطلاح "است یا هست" میگوئیم میباشد. شاید تصور شود که این نوعی قائل بودن به وحدت وجودی که میتوان رد پای آنرا در ابن عربی در فلسفه ی اسلامی و اسپینوزا در فلسفه ی غرب دید؛ اما باید تفکیکی با نظریه های موجود قائل شد که پیشتر نیز بدان اشاره شد و آن اینکه همه ی عالم و موجوداتش دارای وجود هستند ولی هیچکدام خود وجود به ما هو نیستند و این برهان به هیچ عنوان در راستا و هم سخنی همه خدا انگاری یا پانته ایسم نیست.

منابع:

- ۱- سفر خروج، باب سوم آیه ی سیزده و چهارده
- ۲- افلاطون، رساله ی سوفیست، باز نقل از هایدگر هستی و زمان فصل اول
- ۳- سفر پیدایش، باب اول بند ۲۶ و ۲۷

## همه‌خدایی یا وحدت وجودی Pantheism

همه چیز از خدا سرشار است. (تالس، نقل از ارسطو)

همه‌خدایی یا پانته ایسم در بیانی ساده قول بر این باور است که خدا و عالم هستی یکی هستند، و خدای شخصیت دار، خالق و جدای از طبیعت وجود ندارد بلکه خداوند کل جهان هستی است. شاید بتوان گفت این نگره خوانش دیگری است از باور به وحدت وجود که اینبار به طریق دیگری بیان شده است.

اندیشه‌ی وحدت وجود را شاید بتوان به فلاسفه‌ی پیش از سقراط باز گرداند چرا که ایشان بودند که اولین بار سخن از وحدت بین مواد را مطرح کردند، تالس ملطی (اهل میلطوس=ملطیه) (۵۶۲-۶۴۰ ق.م) نخستین فیلسوفی بود که قول به آن داد که ماده‌المواد اولیه‌ی همه‌ی اشیاء آب است... در واقع او مساله‌ی یکی در همه چیز را مطرح کرد. لازم به ذکر است که ماده‌المواد به هیچ عنوان به معنی جوهر اشیاء چنانکه در فلسفه افلاطون و ارسطو میتوان یافت مد نظر نخستین فیلسوفان نبوده است.

ارسطو می‌گوید: این نظر را شاید از مشاهده‌ی این که غذای همه‌ی چیزها دارای رطوبت است، و این که خود گرما از رطوبت به وجود آمده است و به وسیله‌ی آن زنده نگه داشته می‌شود حاصل کرده است. وی این نظر را از این حقیقت به دست آورده، و علاوه بر آن از این حقیقت که بذرها همه‌ی اشیاء طبیعت رطوبتی دارد، و آب مبداء طبیعت چیزهای مرطوب است به قول کاپلستون وی مقام خود را به عنوان نخستین فیلسوف یونانی از این امر به دست می‌آورد که نخستین کسی است که مفهوم (وحدت در اختلاف) را ادراک می‌کند. و در حالی که اندیشه‌ی وحدت را محکم نگه می‌دارد، و می‌کوشد تا اختلاف بدیهی کثرت را تبیین کند. آناکسماندر (متولد ۶۱۰ ق.م) فیلسوف دیگر میلطوس بود. وی همچون تالس در جست و جوی ماده‌ی اولیه و نهایی همه‌ی اشیاء بود او این عنصراولی (به یونانی: آرخه) را علت مادی (۱) نامید و بنا بر رای تنوفاستس وی نخستین کسی بود که آن را چنین نامید. (این عنصر نه آب است و نه هیچ یک از دیگر عناصر، بلکه طبیعتی است مغایر با آنها و نامتناهی، که تمام آسمانها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شود) آن بیکران (در یونانی: آپایرون) یعنی جوهر بی حد است ازلی و بی زمان است و تمام جهانها را فرا گرفته است. سومین متفکر بزرگ اهل ملطیه آناکسیمنس (متوفی بین سالهای ۵۲۸ و ۵۲۴) است که به قول تنوفاستس او دستیار آناکسیماندر بوده. تندور گمپرتس مینویسد وی دوباره گام در راهی نهاد که تالس گشوده بود ولی به جای آب، هوا را مبداء نخستین تلقی کرد که (هر چه بود و هر چه هست و هر چه خواهد بود) از آن پدید می‌آید. به هر حال رد پای این یگانه‌انگاری و وحدت در وجود را میتوان در



بسیاری از فلاسفه یونانی دید. ارسطو معتقد بود که اصل و اساس همه ی اشیاء چیزی است که همه اشیاء صور آن هستند و از آن نشئت میگیرند و سر انجام زمانی که هنگام نابودی و اضمحلال بدان باز میگردند، ماده آنها باقی است، اما خواص آنها تغییر میکند. در میان فلاسفه ی اسلامی نیز میتوان رد پای این اندیشه را در ابن عربی دید به باور وی وجود حقیقی قائم به خود و منحصر به وجود حق است و وجود عالم مجازی و اضافی و اعتباری و ظلی یعنی ظل وجود حق و وابسته به او و در نتیجه در ذات خود ناپایدار و به عبارت دیگر وهم و خیال است. این نوع فهم از همه خدا انگاری یا قول به وحدت وجود را به کرات میتوان در میان عرفای اسلامی و یا فلاسفه ی مشاء ملاحظه کرد. برای مثال در فلسفه ی مشائی معنایی از معانی وحدت وجود مد نظر گرفته میشود که به آن وحدت مفهومی میگویند، قائلین بر آن بر این باورند که همه آنچه هست در مفهوم وجود اشترک معنوی دارند. و یا چنانچه نقل قولی از ابن عربی را بیشتر آوردیم وی قائل به نوعی وحدت حقیقی غیر کثیر بود مبنی بر اینکه جز ذات حقیقی که همانا آن خداست چیز دیگری حتی تجلیات او موهوم است. و یا بسیاری از عرفای اسلامی دیگر نیز بر این باورند که ذات حقیقت وجود واحد بالذات دارای تجلیات (کثرت عرضی) است. چنانچه مولوی میگوید:

انها که طلبکار خدائید، خدایید      بیرون ز شما نیست، شمائید شماید  
ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش      در عین بقائید و منزله ز فنائید

در نهایت معنی دیگری از معانی وحدت وجود فهم میشود که به آن وحدت کلی میگویند به این معنا که مجموعه ی کل اشیاء حقیقت وجود یا خدا است.

باروخ اسپینوزا فیلسوف هلندی قرن شانزدهم معروف ترین فیلسوفی بود که قول به وحدت کلی میدهد. فلسفه ی او، فلسفه ای چند ساحتی است که تمامی ساحتهای آن در قلمرو متافیزیک و به یک مقوله یعنی خدا منتهی و یا از آن آغاز میشود. آنچه فلسفه ی چند بعدی اسپینوزا را به وحدت میرساند، محوریت اش بر اساس همه چیز در خداوند است میباشد. بنا به رای او اشیاء همه در خداوند موجود هستند و به واسطه ی او به تصور میآیند. در واقع در فلسفه ی اسپینوزا جوهر و خدا یکی است. اسپینوزا بر آن بود تا با ارائه مفهومی دقیق از جوهر آنرا از تعدد رهایی بخشد. به همین دلیل او در پی یافتن یک منبع یگانه برای هستی است تا در پرتو آن بتواند بین طبیعت و آنچه نخستین خاستگاه هستی است یعنی خداوند، وحدت ایجاد نماید و دوگانگی آنها را از میان بردارد. جوهر چیزی است که به خود موجود و به خود ادراک میشود و در نتیجه هم در وجود و هم در شناخت مستقل است. خدا علت خود است زیرا چیزی در ورای او موجود نیست تا علتش باشد. خدا کامل و مطلقاً

نامتناهی است و دارای صفات نامتناهی است که هر یک از این صفات بیانگر ذات جاودان و نامتناهی او هستند. بنابراین وی خدا را تنها حقیقت جوهری عالم و بقیه موجودات را حالات صفات او میدانست و چون جوهر عالم که همانا خداوند یگانه جوهری است که به خود موجود و به خود ادراک میشود. پس هر آنچه که غیر اوست به او ادراک میگردد. بنابراین وجود عالم بدون جوهر به تصور در نمیآید.

توضیح حاشیه ای در مورد ماده المواد: اگر به معنای ارسطویی مدنظر باشد تعبیری غلط است زیرا علت مادی در برابر علت صوری قرار می گیرد. ماده المواد به هیچ عنوان به معنی جوهر اشیا چنانکه در فلسفه افلاطون و ارسطو می توان یافت مد نظر نخستین فیلسوفان نبوده است. در نظام اناکسیماندروس آپایرون محیط بر اشیاء و حاکم بر اشیاء است. از این روی نباید آن را به معنای علت مادی بدانیم مضافاً این که منضم به حرکت ازلی نیز هست. جمله اگر به این نحو نوشته شود درست است. "آپایرون که محیط و حاکم اشیاء است و منضم به حرکت ازلی است، نامتناهی است. اضدادی مثل آب و هوا و خاک و آتش به نحو مرموزی در او به هم آمیخته شده اند که قابل تمیز نیستند و به همین علت نیز نامتعیین می باشند." به این ترتیب آپایرون نه تنها واجد ویژگی علت مادی بلکه واجد ویژگی علت فاعلی هم می شود. البته حتی می توان آن صوری و غائی نیز دانست.

### برهان وجوب و امکان

برهان وجوب و امکان مجموعه ای از برهانهای مرتبط به یکدیگر است که با توجه به کلی ترین واقعتهای مربوط به جهان در تلاش برای اثبات وجود خدا هستند. در سخنان بسیاری از فلاسفه استدلال به این برهان از جهات مختلف دیده میشود که ما در اینجا به بیان آنها میپردازیم.

افلاطون در نوامیس بحثی از وجود حرکت را در جهان مطرح میکند. به نظر او حرکت به دو قسم، حرکتی که از شیئی به شیئی دیگری منتقل میشود و دیگری حرکت خودزا. به نظر افلاطون، فقط موجودات زنده اند که میتوانند حرکت تولید کنند و یا از خود حرکتی داشته باشند. حرکت عارضی، نهایتاً بر حرکت خودزا مبتنی است یعنی آنکه تمام حرکات در نهایت ختم به یک حرکت ذاتی میشوند که همه ی حرکتهای جهان سر انجام ناشی از آن است.

ارسطو نیز در متافیزیک کتاب دوازدهم، قول به این حکم میکند که تنها تبیینی که عقل را راضی میکند این است که بگوئیم محرکی وجود دارد که خودش متحرک نیست، و نیز انتقال دهنده ی حرکتی که از سایر منابع اخذ میشود هم نیست. این چنین موجودی باید سرمدی و جوهری و مصدر فعلیت باشد. البته باید توجه داشت که ارسطو ماده را ازلی میدانست و قائل به

خلقت آن نبود.

شاید توماس آکویناس در کتاب کلیات الهیت خود کلیترین برهان از برهان وجوب و امکان را ارائه داده باشد وی بر آن بود که سه طریق از پنج طریقی که میتوان به وجود خدا باور داشت از همین برهان است. طریق اول بر مبنای تغییر و حرکت است، طریق دو بر مبنای علیت فاعلی، طریق سوم بر مبنای حدوث.

۱. حرکت: اگر چیزی که حرکت را به چیز دیگر منتقل میکند، خودش متحرک باشد، لامحاله باید به مدد چیز دیگر به

حرکت افتاده باشد، و به همین ترتیب الا آخر و از آنجا که تسلسل باطل است پس باید محرک اولی در جهان باشد.

۲. علیت فاعلی: در میان پدیده ها، سلسله ای از علل فاعلی می یابیم. تسلسل هر علتی پیش از هر علت دیگر نمیتواند نامتناهی باشد، زیرا اگر علت فاعلی نخستینی در کار نبود، علل میانین هم وجود نمیافت. پس باید قائل به علت اولیه یا علت العلل بود.

۳. مبنای حدوث: تمام چیزهایی که در عالم واقع وجود دارند، وجودشان ممکن است یعنی میتوانند باشند یا نباشند و همچنین دارای کون و فساد میشوند. اگر در عالم هستی همه چیز اینگونه باشد در اول زمانی نیز هیچ چیز متحقق نمیشد و اکنون نیز چیزی نبود. بنابراین باید چیزی وجود داشته باشد که وجودش ضروری (واجب الوجود) باشد. وجود موجود واجب نمیتواند وجود خود را از موجود دیگری اخذ کرده باشد بنابراین باید موجودی وجود داشته باشد که فی نفسه وجودش وجوب دارد و آن همان خداست.

جان لاک نیز در کتاب جستار در زمینه ی فهم بشر در کتاب چهارم، برهان وجوب و امکان خود را چنین بیان میکند: اگر ما بدانیم که موجودی واقعی وجود دارد، و عدم نمیتواند هیچ موجودی واقعی ایجاد کند، آشکار است که باید چیزی از ازل وجود داشته باشد؛ چرا که چیزی که ازلی نباشد، آغازی دارد، و هر چه که آغازی دارد، باید توسط موجودی دیگر به وجود آید. که این موجود نیز باید عالم تر از ما باشد چرا که امکان ندارد که چیزی که خودش فاقد علم است موجودی چون انسان که علم مند است را به وجود بیاورد.

در انتقاد به برهان حرکتی که افلاطون آورده میتوان این پرسش را مطرح کرد که چرا افلاطون اصالت را به وجود حرکت داده است و ساکنیت را به همان اندازه اصیل ندانسته است. همچنین میتوان این انتقاد را که اگر حرکت ازلی و ابدی باشد دیگر نیازی به محرک اولیه نیست. به همین طریق میتوان به استدلال ارسطو نیز ایراد وارد کرد و البته برهان ارسطو در واقع خدایی را اثبات نمیکند چرا که به نظر ارسطو ماده ازلی است و خدای متافیزیکی ارسطویی در واقع نه در ساخت آن

دست دارد و نه در حفظ بقای آن و تنها علت یا سبب وجود حرکت اولیه در جهان است و لا غیر. در برهان اکویناس نیز چیزی که فرض میشود همان اصل علیت است که هم در برهان تغییر و حرکت و هم در برهان فاعلی صادق است که میتوان انتقاد کرد که آن محرک اول یا همان علت همه ی علت ها یا علت العلل اولیه خودش نقیض برهان است، چرا که استدلال وقتی صادق است که در همه ی موارد صدق آن پذیرفته شده باشد ولی در خود این استدلال علت العللی وجود دارد که خودش نقیض استدلال علیت است، یعنی آنکه میگوید علتی وجود دارد که هیچ علتی ندارد، اولاً که اگر علتی وجود دارد که خودش معلول هیچ علتی نیست، چرا باید در خصوص دیگر علت ها چنین نگفت و ثانیاً اگر علتی وجود دارد که خودش معلول هیچ علتی نیست چرا باید نام آنرا خدا نهاد؟ میتوان گفت آن علت اولیه ماده یا انرژی است. ثالثاً میتوان چنانچه کانت برهان علیت را به چالش میکشد گفت که " این اصل که بر مبنای آن از موجود ممکن، وجود یک علت را استنتاج کنیم... فقط قابل اطلاق به جهان محسوسات است، و در خارج از حیطه ی آن هیچ معنایی ندارد." و یا چون هیوم چنین استدلال کنیم که ما در هنگامی که به طور عادت یک چیزی را علت چیز دیگری میدانیم، در واقع نباید پی به آن بریم که قطعاً و حتماً این علت آن چیز است، بلکه ما تنها همزمانی را میبینیم. در مثال اینکه ما میبینیم هرگاه سنگ به شیشه برخورد میکند، شیشه میشکند. اول اینکه نباید حکم کلی بدهیم که هرگاه سنگ به شیشه خورد شیشه میشکند، دوم اینکه ما در اینجا خود علیت را نمیبینیم بلکه تنها میبینیم که در همان لحظه ای که سنگ به شیشه خورد، شیشه شکست و دیدن این همزمانی و حتی تکرارش دال بر این نیست که علت شکست شیشه برخورد سنگ به آن باشد.

### برهان اتقان صنع یا هدف شناختی

برهان اتقان صنع را به طور کلی میتوان اینگونه تبیین کرد که جهان نمایانگر نظم هدفمندی است که در آن طرح و تدبیری دیده میشود پس باید طراح هوشمند حکیمی نیز برای آن قائل شد. استدلال کننده از نظمی که درون کیهانشانها و منظومه ها نهفته است تا نمونه های دیگری چون ارگانیسم بدن موجودات زنده و همه و همه را دلیلی دال بر اثبات وجود ناظمی که همانا خداوند است میکنند. البته با پیشرفت علم چه از حیث زیست شناسی و چه از حیث کیهان شناسی این برهان به چالش کشیده شد. بر طبق نظریه ی داروین ساختارهای ارگانیک امروز بر اثر فرایند های صرفاً طبیعی، از بطن ارگانیسمهای بسیار ساده تر، بر آمده اند. بر طبق نظریه ی داروین دو فرایند جهش ژنتیکی یا موتاسیون و فراوانی جمعیت دلایلی هستند که هستندگان امروزی چنانچه امروز هستند میباشند. جهش هنگامی رخ میدهد که یک جانور با والدین خود تفاوتی داشته باشد و این تفاوت را در نسل بعدی خود نیز منتقل کند به عبارت دیگر جهش یعنی تغییر ژنتیک نسبتاً پایدار. این جهش به دو

حالت کلی است، جهشی که سبب میشود که جانور جهش یافته سازگاری بیشتری با محیط زیست خود داشته باشد و جهشی که سازگاری کمتری دارد. واضح است که جانورانی که سازگاری بیشتری دارند شانس بیشتری برای بقاء نیز دارند. به صورت کلی این نظریه به ما میگوید که ارگانسیم های پیچیده ی امروزی از پس همین جهش ها از ارگانسیمهای بسیار ساده تر بر میآیند. و همچنین در علم کیهان شناسی و اخترشناسی علم امروز تا آنجا پیش رفته است که دلایلی برای پیدایش جهان وجود و عدم وجود نظم در جهان وجود دارد که به کلی این برهان را به زیر سوال میبرد. فرضاً وجود سیاه چاله ها و حرکت های غیر منظمی که شهاب سنگها دارند و برخورد ستاره ها و سیارات به هم همگی دال بر عدم وجود منظمی در این جهان است. همچنین نظریه ی فرگشت یا بیگ بنگ، که تقریباً از یک ثانیه بعد از پیدایش هستی را توضیح میدهد، دیگر دست خداوندی را از هر گونه دخل و تصرفی در جهان کوتاه میکند و برای پیش از آن نیز اخترشناسان و فیزیکدانانی چون استیون هاوکینگ نیز وجود زمانی ای قائل نیستند و بر این باورند که بیگ بنگ نقطه ی صفر زمانی است و پیش از آن نیز زمانی وجود نداشته است. همچنین حتی اگر همه ی اینها را هم محدود کنیم به حدود همان اتفاق اولیه در نهایت میتوان گفت که خداوند پدید آورنده ی همان نظم اولیه بوده است، و در واقع خداوند را همچون ساعتساز این دنیا ترسیم کرده ایم که جهانی را پدید آورد و دیگر هیچ با آن کاری ندارد و در نهایت این خدا دیگر صفتی جز ناظمیت هم ندارد.

### برهان اخلاقی برای اثبات وجود خداوند

"اگر خدایی وجود نداشته باشد همه چیز مجاز میشود." این جمله ی معروفی است که داستایوفسکی در کتاب برادران کارامازوف آنرا بیان میکند. در واقع اصل استدلال این است که تکالیف اخلاقی مطلق فقط در صورتی در جامعه ی بشری وجود دارد که خدایی در کار باشد و آنها را مقرر به انجام آن اعمال کرده باشد. این برهان در اصل میگوید که اگر احکام اخلاقی را به صورت یک حکم تلقی کنیم میتوان از وجود حکم به وجود حاکم نیز استدلال کرد. به این برهان ایرادات بسیاری میتوان وارد آورد، اول اینکه میتوان در مقدمه مطلق بودن اخلاقیات را انکار کرد و قول به نسبیت آن داد، برای مثال میتوان گفت، اگر راست گفتن را به عنوان یک حکم کلی و مطلق بپذیریم، لازم میآید که همیشه و همیشه آنرا اعمال کنیم، اما آیا فرضاً پزشکی که از وخامت حال بیمار خود مطلع است هم باید بلادرنگ هر آنچه هست را به بیمار بگوید، و امیدواری او به زندگی را هم سلب کند؟ اگر چنین نیست، و ما این صراحت لهجه را عملی صریح نمیدانیم پس میتوان گفت که آن سکوت پزشک و یا امیدواری دادن به آن بیمار مبنی بر بهتر شدن حالش نیز که در واقعیت دروغ است، عین خود اخلاقی بودن است و در این حال ما حکم مطلق راست گفتن را نفی کرده ایم و یا میتوان همچون فیلسوفی

مثل نیچه اخلاقیات و همه ی آنچه که تا به امروز ارزش دانسته شده است را به علت مغایرتی که با اراده و خواست قدرت که خواست غریزی بشر است دارد بلکه منکر شد و در پی دوباره ارزشگذاری همه ی ارزشها رفت. همچنین باید دانست که اخلاقیات مطابق با فرهنگهای متفاوت در هر مرز و بومی تفاوت دارد، یعنی اینگونه نیست که یک حکم اخلاقی در همه ی فرهنگها پذیرفته شده و صحیح باشد، بلکه در فرهنگی تفاوتهایی وجود دارد. همچنین به عنوان یک استدلال دیگر در نفی این برهان میتوان به قولی که کانت در کتاب دین در محدوده ی عقل تنها میاورد اشاره کرد کانت در آنجا مینویسد "مفهوم خیر مطلق برای انسان روشن نیست... مع الوصف هر انسانی این وظیفه را در دل خود میابد که در جهت این غایت بکوشد. از این روی خود را ملزم به اعتقاد به یاری و تدبیر و هدایت یک حاکم اخلاقی می یابد، که فقط به مدد او میتوان به این هدف نایل شد" در واقع کانت در این کلام میخواهد بگوید که آن مطلق اندیشی درباره ی خیریت، امریست فردی که هر فرد به نسبت آنچه که در سر میپروراند و دلایلی که در دل دارد برای خودش یک غایت اخلاقی ای را میچیند و تفاوت هر فرد در نتایجی که در خصوص عملی میگیرد نشان از آن دارد که خیر مطلق که همه به آن نتیجه برسند موجود نیست. همچنین اگر کسی بگوید که اخلاقیات دینی میتواند معیاری باشد برای انجام اعمالی که منجر به خیریت مطلق است، چندین اشکال به آن نیز وارد است، اولین اشکال این است که در پیشفرضش احکام دینی را الهی دانسته و نه بشری، دوم آنکه در پیشفرض بقای روح و جاودانگی آنرا پذیرفته، سوم آنکه خود عمل دینی از سوی مومن به نسبت مجازات و مکافاتی برای او در پی دارد صورت میگیرد یعنی یا از ترس از جهنم و خشیت الله و یا خواست زندگی اخروی سعادتمند در جنت خداوندی. که این خودش عین بی اخلاقی است، چرا که عمل خیر و اخلاقی برای نفس خود اخلاقی بودن و خیریت آن انجام نشده بلکه مومن صرفاً به شکل معامله گونه ای دست به اعمال شنیع نزده که مجازات اخروی نشود و یا عمل خیری را انجام داده است که بهره اش را در آن دنیا از خداوند طلبد.

#### **برهان های تجربه ی دینی برای اثبات وجود خداوند**

این استدلال مبتنی بر تجربه های فرد یا افرادی در طول ادوار است. فرضاً استدلال کننده میگوید در طول تاریخ افراد بسیاری هستند که وجود خداوند را احساس کرده اند و یا همچون انبیاء ارتباط ویژه ای با ایشان داشته اند اینک بگوئیم همه ی آنها فریب خورده یا متوهم بوده اند نامعقول است. و یا تجربه هایی که عرفاء مبنی بر لقاء الله و درکی از خداوند را تجربه کرده اند را به خودی خود دلیلی دال بر وجود خداوند میدانند که از طریق سیر و سلوک عارفانه این راه هموار میشود.

چندین انتقاد به این برهان وارد میشود، اول اینکه تجربه ی شخصی یک فرد نمیتواند مقدمه ی برهانی بر وجود خدا باشد، و آن تجربه تنها برای خود آن شخص حجت است و نه دیگران که البته در خود وجود این تجربه هم میتوان شهباتی وارد کرد، مثلاً آنکه میتوان از طریق بررسی آزمایشگاهی مدعی نشان داد که فرضاً چه اتفاقی در قسمت کورتکس مغز و یا هر یک از سه لایه ی آن پیش میاید که فرد تصور میکند چنین فهمی کرده است؟ همچنین ایراد منطقی ای وارد است که میگوید خداوند تشخص محض و مجرد دارد و در ذات او هیچ چیز جسمانی نیست لذا به همان صورت که میتوان نشان داد و ثابت کرد که اشیاء وجود دارند، نمیتوان اثبات کرد که خدا هم وجود دارد. همچنین در تجربه های دینی وجود خداوند فرض است و حتی به نحو خاصی هم فرض شده ؛ فی المثل یهودی خداوندی با تشخص یهوه را متصور میشود و درکی از فرضاً حضرت موسی پیدا میکند و مسیحی درکی از پدر آسمانی و حضرت مسیح بر صلیب یا سوار بر ابر و مسلمان از الله و حضرت رسول یا یکی از ائمه را متصور میشود که همگی پیشفرض ایمانی او را در این تجربه ی دینی نشان میدهد. البته همه ی اینها در بهترین حالت خود است و الا میتوان فرد مدعی چنین تجربه هایی را به متوهم بودن و گزافه گویی نیز متهم کرد.

#### برهان درجات کمال یا هنولوژیک

توماس آکویناس در کتاب کلیات الهیات خود این برهان را چنین توصیف میکند "طریقه ی چهارم مبتنی بر درجات تشکیلی است که در اشیاء مشاهده میشود. بعضی چیزها، خوبتر، راستین تر، نجیب تر و خلاصه بیشتر واجد یک صفت به نظر میرسند، و بعضی کمتر. صفات تفصیلی درجات تقرب و نزدیک شدن به صفات عالی را بیان میکنند، چنانکه فی المثل، گرم و گرمتر در جهت نیل به گرمترین معنی دارد. بنابراین چیزی هست که واقعی ترین و خوبترین و نجیب ترین و شریف ترین، و لذا تام الوجودترین موجودات است. چه ارسطو میگوید واقعی ترین چیزها، آن موجوداتی هستند که وجود تامتری دارند. حال میگوئیم که هنگامی که بسیاری چیزها، خاصه یا خاصیتی را مشترکاً واجد باشد، آنکه بیش از همه واجد آن است، آنرا به دیگران تسری میدهد. طبق مثال ارسطو، آتش که گرمترین چیزهاست، چیزهای دیگر را گرم میکند. بنابر این موجودی هست که باعث وجود سایر چیزها میشود. و همینطور باعث خیر و خوبی و سایر کمالات آنها، و ما این موجود را خدا مینامیم."

انتقاد به این برهان را میتوان با تشریح و توضیح صفت تفصیلی مطرح کرد، در صفت تفصیلی ما همیشه تصور چیزی را به نسبت چیز دیگری داریم، فرضاً میگوئیم این لامپ از این چراغ روشن تر است و فلان پرژکتور از آن لامپ و در نهایت

خورشید نیز از آن نیز روشنتر است. چیزی که در اینجا باید ما مد نظر بگیریم دو گزاره ی "تصور" و "از" است. اول اینکه همانطور که در نقد برهان وجودی ذکر آن رفت تصور چیزی دال بر وجود آن نیست پس تصور کمال مطلق دال بر وجود آن هم نیست. دوم اینکه ما در گزاره های تفضیلی همیشه و همیشه چیزی را به نسبت چیزی میسنجیم و صفت برتری را "از" اولی به دومی میسنجیم که البته چنین امری میتواند درباره ی صفات عالی هم نباشد، فرضاً میگوئیم این رنگ به آن رنگ نزدیک تر است، در اینجا ما تنها قصد قیاس داریم ولی برتری برای آن رنگ نزدیکتر قائل نیستیم. همچنین گفتنی است که تمام صفات افضلی که ما میدهم نسبی و نه مطلق است، فرضاً وقتی سخن از روشن تری لامپ از چراغ گردسوز میشود، صرفاً لامپ را روشنتر معرفی کرده ایم ولی صفت روشنترین را برای آن قائل نیستیم. همچنین این برهان بسیار کلی است، فرضاً همینکه در این استدلال گفته میشود که خداوند کمال مطلق است، باید مبین آن به این سوال نیز پاسخ بدهد که چه چیزی در جزئیات "کمال مطلق" است، یعنی بگوید که اگر خداوند خیر مطلق است و خیر است، چه چیزی است که خیر است و خیریت را نیز تعریف کند که اگر چنین کند در واقع خدای او در مطلقیت اش محدود به حدود همان تعریفی است که از خیریت دارد.

#### برهان جناب بهاءالدین خرمشاهی که مبتنی بر پرسش لایبنتیس است

جناب خرمشاهی برهان خود را چنین تقریر کرده است: " ۱- چرا جهان (یا به طور کلی چیزی) هست به جای آنکه نباشد. ۲- حال آنکه اصل بر عدم است و ۳- ترجیح بلا مرجح محال است. (ترجیح بلامرجح از آن لحاظ محال است که نیاز به علت غایی دارد و ترجیح بلا مرجح از آن روی محال است که نیاز به علت فاعلی دارد. راه دور نرویم. صدق و ضرورت قاعده ی ترجیح (با ترجیح) بلا مرجح محال است دوائر مدار فاعده ی علیت عمومی است.) ۴- ناگزیر حال که جهان وجود دارد، لاجرم مرجحی در کار بوده است."

در انتقاد به این استدلال چند مسئله مطرح است که در اینجا توضیح می‌دهیم. اول اینکه "هستی یا وجود" یک ماهیت یا چیستی چیزی نیست، که بتوان بودن یا نبودنش را فرض کرد. آن چیزی که قابل تصور است بود یا نبود موجود است و نه خود وجود و در واقع آن چیزی که قابل مصداق است موجود است و نه وجود. ما به هر چیزی که اشاره می‌کنیم و یا تصور می‌کنیم موجود است و نه وجود و از همین روی هم هست که مفهوم وجود در طول تاریخ فلسفه مورد غفلت قرار گرفته است. (تا آنجا که مطالعات من اجازه می‌دهد تنها ملاصدرا و هایدگر هستند که استثنائی در طول تاریخ اندیشه ی بشر هستند که مفهوم وجود را دریافته اند.) ما در عین حال که توجه مان همیشه به موجود است و به موجود اشاره می‌کنیم اما در عین



حال فهمی هر چند مبهم از وجود هم داریم، چرا که هر چیزی موجود است و هر چیزی که موجود است در خود وجود است. اساساً همین که می‌گوئیم "موجود است" این "است" همان "هست" است و موجود یا هستنده، هستی اش را از هستی یا وجود دارد. هر چیزی که هست در خود هستی دارد، ولی هستی آن چیز نیست. پس هستی کلی‌ترین مفهومی است که می‌توان متصور شد. هستی صفتی نیست که به هستنده حمل شود، هستی خودش سبب حضور و ظهور هستنده است و از همین روی است که ملاصدرا می‌گوید وجود یعنی "الظاهر بالذاته المظهر بالغیب" یعنی آن چیزی که خودش به ذات ظهور دارد و خودش ظاهر کننده‌ی دیگران است. مختصر اینکه هست بودن خودش کلی‌ترین اصل است و اینکه بگوئیم هستی نیست وجهی ندارد. چرا که در این حالت به نیستی یا عدم وجود داده ایم و وجودی برایش قائل شده ایم. اینکه فرضاً می‌گوئیم این درخت نیست هم حتی دال بر این نیست که به عدم تبدیل شده است، بلکه صرفاً یا تغییر ماهیت داده است که مثلاً تبدیل به زغال شده است و یا در آنجا نیست و جایش تغییر کرده است و یا سوخت شده است و به انرژی تبدیل شده است. از همین روی عدم یا نیستی چیزی نیست یا وجودی ندارد و در واقع نمی‌توان برای او وجودی قائل شد. پس پرسش از اینکه چرا جهان هست به جای آنکه نباشد به لاجه است و فاقد معناست و همچنین گزاره‌ی دوم که در آن جناب خرمشاهی اصل را بر عدم گرفته اند نیز بدون دلیل است، تو گویی عدم را جایی تصور کرده اند و معنای محصلی برای قائل شده اند. دکتر سروش نیز در نقد اصل بر عدم است؛ مینویسند: "پرسیدنی است که اصل در چه چیز عدم است؟ اصل در ممتنع است، اصل در واجبات، وجود است، و اصل در ممکنات، نه وجود است نه عدم. بلکه اصل است که مرجح حکم می‌کند. می‌بینیم که قضیه‌ی "اصل عدم است" به سه قضیه منحل می‌شود و هر کدام مفادی دارند." و در نهایت در گزینه‌ی آخر که حکم می‌شود "حال که جهان وجود دارد، لاجرم مرجحی در کار بوده است" نیز که به نحوی همان اصل علیت را در پیش فرض دارد هم همان نقدی وارد می‌آید که به خود اصل علیت وارد است. یعنی آنکه اگر بگوئیم هر معلولی را علتی است و هر علتی خود معلول علتی اول است و از آنجا که تسلسل محال است قائل به علت العللی می‌شویم، خود علت العلل در برهان ما نفی کل استدلال است. یعنی آنکه ما به چیزی قائل می‌شویم که نقیض استدلال ماست تنها برای اینکه دچار تسلسل نشویم. حال آنکه می‌توان به سادگی قانون علیت را تنها حدود تجربیات فیزیکی و انهاد و قائل به هیچ علت العلل و وجود نهائی ای هم نشد.

### برهان وجود شر

ولتر فیلسوف و اندیشمند فرانسوی در اثر خود کاندید، با کنایه‌ای به لایبنتیس که معتقد بود جهان حاضر، بهترین جهان ممکن است با اشاره به زلزله‌ای که در شهر لیسبون پرتغال اتفاق افتاد که در آن بیش از صد هزار نفر جان باختند می‌گفت

بی گمان آنکس که بر این باور است که این جهان بهترین جهان ممکن است با توجه به شری که در این جهان وجود دارد قطعاً دیوانه است. باید متذکر شد که برهان شر شامل انواع شرور که از جمله ی آنها می‌توان به شرور طبیعی و شروری که ناشی از عملکرد بشر است اشاره کرد. مثلاً می‌توان به کشتار فجیعی که در اردوگاه آشویتس واقع در لهستان به دست سربازان نازی اتفاق افتاد که در آن منجر به مرگ بیش از یک و نیم میلیون انسان شد، اشاره کرد. این شر از جمله از شروری است که نه دیگر در آن نه دست طبیعت، بلکه دست آدمی در کار بوده است می‌باشد. قالباً برهان شر را با طرح چنین پرسشی صورت بندی می‌کنند: اگر خدا قادر مطلق و حکیم و بسیار نیک است، پس چرا شرهای گوناگونی در جهان وجود دارد؟

معتقدین به این برهان چنین اقامه ای دعوی می‌کنند: " ۱- اگر خدا وجود دارد، پس وی قادر متعال، عالم مطلق و از لحاظ اخلاقی بی نقص است. ۲- اگر خدا قادر متعال و عالم مطلق است پس نمی‌خواهد که رنجی در جهان وجود نداشته باشد ۳- اگر خدا قادر متعال و عالم مطلق است پس می‌تواند کاری کند که رنجی در جهان وجود نداشته باشد. (از ۲ و ۳) ۴- بنابراین اگر خدا قادر مطلق، عالم مطلق و از نظر اخلاقی کامل است پس هیچ درد و رنجی در جهان وجود ندارد. (از ۲ و ۳) ۵- اما رنج در جهان وجود دارد. ۶- پس از این رو خدا وجود ندارد. (۱، ۴ و ۵) "

در انتقاد به این برهان باید گفت وجود شر نشان از نقص است و نقص خصوصیت مخلوق است چرا که خلق با نقص همراه است. اگر بگوئیم فقط خداوند خیر مطلق و کامل است، پس هر موجود دیگری جز خدا وجودش با نقص است. پس وجود شر دال بر وجود نقص در مخلوق است و نه خالق. همچنین باید افزود اگر قرار باشد که همه ی مسئولیت کشف حقیقت با خالق باشد و نه مخلوق، دیگر وجود عقل و حکمت در انسان بی معنا می‌بود چرا که بیکاره می‌ماند و چنین نیست، و همچنین باید گفت وجود اختیار در انجام اعمال و نوع کنش ها نیز خود دلیلی چنان می‌تواند باشد بر اینکه پس خداوند به علت اینکه بشر عاقل است به وسیله ی همین معضلات خلق را امتحان می‌کند. گفتنی است اگر قرار بود خداوند که خود قادر مطلق و خیر محض است چیزی را خلق می‌کرد که آن نیز خیر محض باشد پس یا باید دیگر خلقی نمی‌کرد یا باید خود را خلق می‌کرد که دیگر این خلق نیست بلکه خود خالق است. پس مادامی که اراده ی الهی بر این قرار می‌گیرد که خلقی باشد در همان آن نیز باید این فهم شود که همان اراده بر این قرار گرفته است که نقصی نیز در برابر همان کمال باشد.

می‌توان به شکل دیگری نیز به این برهان انتقاد کرد و آن اینکه مسئله ی شر امری عدمی است و نه وجودی، یعنی آنکه این شر نیست که وجود دارد بلکه در نبود خیر است که شر پدید می‌آید، درست به مانند وجود تاریکی که در صورت نبود نور

است که محقق می‌شود. پس می‌توان همچون اوگوستین چنین استدلال کرد که اراده ی الهی بر آن قرار گرفت که عالم مخلوق نیز خیر باشد و از سر خیریت هم خلق شد اما شر موجود در عالم از آنجایی پدید آمد که دست اختیار موجودات در کار افتاد و چون اختیار در عالم بود از قبل این اختیاری که بشر داشت آن خیر حقیقی در ابتدا تبدیل به خیرهای کوچکتر و سپس تبدیل به شر گردید. اوگوستین در ادامه چنین استدلال می‌کند که شیطان که از قدرت اختیار خود بهره گرفت و انسان را گمراه کرد و سبب تبعید انسان به زمین شد، و به همین دلیل بود که منشاء شر اخلاقی یا گناه شکل گرفت در نتیجه "

طبیعت با دندان و پنجه های خونین، زلزله، توفان و غیر آن نتیجه ی کیفر گناهان است، زیرا نوع بشر باید خلیفه ی خداوند در روی زمین می بود و این نقص بشری سرتاسر عالم طبیعت را به انحراف کشانده است. از همین رو شرور یا گناه هستند یا کیفر گناه.

منابع:

- ۱- خدا و محدوده ی عقل نوشته ی اریک جی. ویلنبرگ ترجمه ی امیر سلطان زاده، فصل اول مهر خداوندی و رنج بشریت صفحه ی ۲۶ و ۲۷
- ۲- نقل به مضمون از:

On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis (Works of Saint Augustine, a Translation for the 21st Century), 103

## بررسی تثلیث در مسیحیت، اسلام و آئین بهائی

شبهه نیست که در ادیان ابراهیمی مفهوم خدا به عنوان تنها آفریننده هستی، واجب الوجود، معبود عابدین یک اصل بدیهی است. قاعده ایست که دلالت بر موحد بودن و یکتاپرستی ایشان دارد. خدایست که از جانب فرستاده ای از نوع بشر به بشر شناخته شده است. بشری که رسالت دارد تا او را (خدا را) به بشر بشناساند و در همین حین که به او می‌آموزد که چگونه می‌تواند خدا را بشناسد، به او بیاموزد که خدا قابل شناخت نیست که قابل شناساندن باشد و در همین وضعیت دوگانه ولی نامتناقض، خودش (فرستاده) قصد آن می‌کند که خودش را بشناساند که از جانب او، بشر خودش را از آن لحاظ که هست و از آن لحاظ که باید باشد بشناسد تا از طریق خودشناسی به خداشناسی نیز برسد، خودشناسی ای که تنها از طریق مُرسل قابل شناختن است. این نوع از خودشناسی در علم صورت نمی‌گیرد و نمی‌تواند صورت بگیرد. علم می‌تواند انسان را از لحاظ بیولوژیکی، روانی، اجتماعی و به طور کلی من حیث ماهیت مورد بررسی قرار دهد و صرفاً شناخت ما را نسبت به أعراض خود بیشتر کند. فلسفه البته می‌تواند گامی فراتر رود و پرسش از نوع بودگی و باشندگی ما کند و چون چنین می‌کند، در توازی با الهیات حرکت می‌کند و گاهاً با الهیات در هم تنیده می‌شود، و از همین وجه هم فلاسفه بزرگ تاریخ متالهیین بزرگی هم هستند و یا بزرگترین متأثرین از ایشان متالهیین شهره ای در آفاق هستند و البته باید گفت که فلاسفه بزرگ هم به طریقی از طرق، مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از همان فرستادگان بودند، زیرا تاریخ تفکر و تمدن بشر با تاریخ ادیان در هم تنیده است و حتی فلسفه یونان باستان نیز متأثر از حکمت ایرانی/زرتشتی و انبیای بنی اسرائیل بوده است و همینطور فهم مومنین به ادیان هم تا حدود زیادی متأثر از فلسفه هاست، مثلاً رده پای ارسطو حکیم یونان را می‌توان در آثار متالهیین به سادگی دید و حتی باید گفت که اساساً نوع خوانشی از آثار ادیان وجود دارد که تماماً ارسطویی است و حتی در برهه ای از زمان در خصوص مسیحیت کار به آنجا کشیده بود که سعی می‌شد کتاب مقدس را با فلسفه و طبیعیات ارسطو تطبیق دهند. به هر حال چیزی که واضح است این است که شناخت ما از ادیان امری ضروری است که در نهایت منجر به شناخت انسان از خود می‌شود، زیرا نه تنها تاریخ انسان در پیوندی ناگسستی با ادیان است، بلکه می‌توان گفت ادیان تعریف خاص و ویژه ای از انسان می‌دهند که در مکاتب فلسفی هم با وجود قرابتی که وجود دارد نمی‌توان آنرا دید. اما پیش از بررسی انسان در ادیان ابراهیمی، باید دید که چه توضیحی می‌توان در مورد تثلیث که بن مایه و محل پیدایش ادیان است در دست داد.

تثلیث را می‌توان در اشکال مختلف در مورد سه دیانت مورد بحث در این نوشتار مدنظر گرفت که علی رغم قرابتی که

دارند، در فهم مومنین به هر یک از این ادیان آنقدر دور از هم است که بلکه امکان جمع بندی و رسیدن به تعریفی واحد به نظر ایشان غیرممکن است. مفهوم تثلیث به شکل کلاسیک آن تنها در دیانت مسیح قابلیت رویت است، یعنی در مفاهیم سه گانه پدر، پسر و روح القدس. هر سه ای که به دید ایشان سه شخصیت یا اقنوم خداوند واحد است. در اعتقاد نامه مسیحیان کاتولیک آمده است: "تثلیث واحد است. ما به سه خدا اعتراف نمی‌کنیم؛ بلکه به خدای واحد در سه شخصیت: " تثلیثی که از نظر جوهر واحد است" (شورای کنستانتین). پس شخصیتهای سه گانه در یک الوهیت سهیم نیستند، بلکه هر یک از آنها خدا هستند: " پدر همان پسر است و پسر همان پدر است و پدر و پسر همان روح القدس هستند" (شورای تولدو). " هر یک از شخصیتهای سه گانه، همین حقیقت، یعنی جوهر و ذات و سرشت الهی هستند" (شورای لاتران) " و در ادامه آمده است: " شخصیتهای سه گانه واقعاً از هم متمایز هستند: "خدا یگانه است اما تنها نیست. پدر، پسر و روح القدس صرف نامهایی نیستند که بر کیفیتهای وجود الهی دلالت کنند؛ زیرا آنها واقعاً متمایز از یکدیگر هستند. نه پسر، پدر است و نه پدر پسر و نه روح القدس پدر یا پسر است." (شورای تولدو). آنها سرآغازشان با هم در تفاوت است: " این پدر است که متولد می‌کند، این پسر است که متولد می‌شود و این روح القدس است که صادر می‌شود" (شورای لاتران) وحدت الهی سه گانه است<sup>۲</sup> به اعتباری می‌توان گفت که یک ذات واحد در سه ماهیت متفاوت خود را بر ما می‌نمایاند. در عین حال که خداوند واحد است و مسیحیان ترویج توحید می‌کنند، در همین حال پدر، پسر و روح القدس که دارای صفات متفاوت می‌باشند و از همین جهت با هم متمایز هستند را دارای الوهیت نیز می‌دانند. شاید بتوان گفت که از نظر ایشان الوهیت دلالت بر نوع دارد که در اعراض و صفات متفاوت می‌شود. مانند صورت نوعیه انسان که واحد است ولی انسانها کثیر هستند. بنابراین در تثلیث باید اعتقاد بر این باشد که به لحاظ جنس این سه مشترک هستند. اما مسئله این است که هر چیزی که جنسی برای یک نوع است در حقیقت آن نوع اخذ شده است و جزء آن می‌باشد (یعنی در الوهیت، {پدر-پسر - روح القدس} است). بنابراین هر چه که فصل {پدر-پسر-روح القدس} است و هر معنایی که برای {پدر-پسر-روح القدس} اخذ شده است در الوهیت هم باید اخذ شده باشد. زیرا هر جنسی یک فصل دارد که با هم یک نوع را تشکیل می‌دهند. و در اینجا است که ما به تناقض می‌خوریم، چرا که خود پدر و پسر و روح القدس جنسهای غیر مشترک دارند، مثلاً پسر صورت ماده می‌گیرد ولی پدر نمی‌گیرد؛ پدر، پسر را برمی‌گزیند و او را می‌فرستد و هر دو روح القدس را می‌فرستند، پسر فدا می‌شود، پدر در جایگاه قدسی خود است، و روح القدس از جانب پدر و پسر فرستاده می‌شود که تقدیس و تجرید کند و این چنین می‌شود که همچنان این سوال باقی می‌ماند که چگونه خدا هم یکی می‌شود و هم سه تا و این یگانگی و سه گانگی در

عین حال ذاتی نیز می‌باشند و چگونه می‌شود که این سه از یک نوع باشند؟ این مسئله ایست که مسیحیان باید پاسخ دهند. اما می‌توان این مسئله را به نحو دیگری تقریر کرد و این مسئله لاینحل را پاسخ داد! البته باید اجتهاد در اصول صورت گیرد. اگر بگوئیم هر نوع مافوقی دارای خصوصیات نوع مادون خود نیز است، چنانچه در مثال انسان می‌گوئیم، که حیوان ناطق است، یعنی علاوه بر صفت نطق که مختص انسان است در جنس حیوانی با حیوانات مشترک است. همچنین حیوان خودش یک نوع از نامی (دارای قوه نامیه) و چیزهایی است که رشد می‌کنند. حیوان در این مرتبه با انواع درخت مشترک است. بنابراین حیوان که خودش جنس است، یک جنس بالاتر از خودش دارد یعنی حیوان با انواع درخت یک حقیقت مشترک دارند که نامی بودن است. ایضاً نامی هم با چیزهایی غیر نامی مانند سنگ و آب و مانند آن یک جنس مشترک دارند که جسم بودن است. نهایت اینکه نوع مافوق دارای خصوصیت نوع مادون خود نیز است و نوع مادون هم در آن چیزی که ما به الاشتراک با نوع مافوق است و اضماً مشترک است. بنابراین می‌توان تقریر را اینگونه نوشت که آن ذات قدیم اقدس الهی در تشبیه به پدر بیان شده است، در احدیت خود بی‌همتا در اعلی مرتبه ممتنع التصور قرار دارد، اولین خلق او که من حیث زمانی همچو او قدیم و من حیث ذات حادث است، همان روح القدس یا مشیت اولیه یا عقل اول یا صادر اول است که به اعتباری همان حقیقت مسیح نیز است، و سوم یسوع یا عیسی ابن مریم، که من حیث جنس پسر انسان است و من حیث فصل به اعتبار مسیحیان پسر خدا، هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ ذاتی حادث است. در ذات حقیقت مسیح است که خلق اول و صادر اول است و در جسد محدود به حدود جسم. در عالم مثال عیسی ابن مریم به مثابه آینه ایست که حقیقت مسیح که عبارت از خورشید است در آن ظاهر و بارز شده است، و به همین جهت هم است که در انجیل می‌فرمایند: "من در پدر و پدر در من است."<sup>۳</sup> عبدالبهاء در خصوص این مسئله در خطابه ای در پاریس می‌گوید: "الاب فی الابن یعنی آفتاب در این آینه ظاهر است لکن مقصود این نیست که آفتاب از علو تقدیس تنزل کرده داخل در آینه شده، زیرا دخول و حلول از خصائص اجسام است. حقیقت الوهیت مقدس از ادراک است لکن انوار شمس حقیقت که به مظاهر ظهور اطلاق می‌شود در مظاهر الهیه در نهایت جلوه و ظهور است."<sup>۴</sup> این نوع تفسیر مطابق است با آیاتی از اناجیل که چنین ذکر شده است "مهمترین حکم شریعت کدام است؟ عیسی جواب داد: اول این است که ای اسرائیل بشنوه، خداوند، خدای ما، خداوند یکتاست، و خداوند، خدای خود را با تمام دل و تمام جان و تمام ذهن و تمام قدرت خود دوست بدار" (مرقس، باب ۱۲ آیه ۲۹) و در انجیل متی باب ۱۰ آیه ۴۰ آمده است: "هر که شما را بپذیرد مرا پذیرفته، و هر که مرا بپذیرد کسی را که مرا فرستاده پذیرفته است" و در همانجا نیز آمده است: "خوشا به حال آنان که برای برقراری صلح

در میان مردم می‌کوشند؛ زیرا ایشان فرزندان خدا نامیده خواهند شد." با توجه به آیات ذکر شده، خداوند یکتاست، عیسی مسیح فرستاده خداوند است و هر آنکه از اهل بشر در راه صلح گام بردارد و بگوشد فرزند خداست، و واضح است که حضرت مسیح هم فرزند خداوند به این معنا بوده است.

در عالم اسلام همین سه مفهوم مندرج در تثلیث به نحوی وجود دارد. در اینجا ما با سه مفهوم الله، رسول الله و جبرئیل روبرو هستیم. الله نام خاص خداوند است که چه به نحو ثبوتی و چه به نحو سلبی، اسماء و صفاتی به آن تعلق می‌گیرد. اولی صفاتی است که به ذات خداوند تعلق می‌گیرد و دومی صفاتی است که از او سلب می‌شود. صفات ثبوتی مانند علیم و قدیم و قدیر بودن است و صفات سلبی مانند تجسد، جهالت، مکانمندی است؛ اولی را صفات جلال و دومی را صفات جمال نیز می‌گویند. البته در مورد صفات ثبوتی نیز این نکته را باید افزود که این صفات نیز به شکل سلبی باید فهمیده شود، مثلاً چون در خداوند جهل وجود ندارد علیم است، و یا چون در خداوند ضعف وجود ندارد قدیر است و در عین حال درست است که بگوئیم صفات در مورد خداوند عین ذات است و تغییر و تبدل و اکتسابی در کار نیست و اساساً به این اعتبار که ما صفات را اکتسابی می‌فهمیم بهتر این است که بگوئیم خداوند صفت ندارد چنانچه از امیر المومنین نقل است که "اساس دین، شناخت خداوند است، و کمال شناخت او، تصدیق به وجود اوست، و کمال تصدیق به وجود او، یکتا و یگانه دانستن اوست، و کمال اعتقاد به یکتایی و یگانگی او، پرستش اوست، دور از هر شائبه و آمیزه ای، و پرستش او زمانی از هر شائبه و آمیزه ای پاک باشد که از ذات او، نفی هر صفت شود، زیرا هر صفتی گواه بر این است که غیر از موصوف خود است و هر موصوفی، گواه بر این است که غیر از صفت خود است. هر کس خداوند سبحان را به صفتی زاید بر ذات وصف کند، او را به چیزی مقرون ساخته."<sup>۵</sup> و در نهایت اینکه خداوند، ذات قدیم، مُحدث و صانع کل و واجب الوجود است. اما تفاوتش با خدای پدر، در فهم کلاسیک مسیحیان از این مفهوم این است که در قرآن ذکر شده است که "قل هو الله احد، الله صمد، لم یلد ولم یولد، و لم یکن له کفواً احد" یعنی خداوند احد است، و معنای احد این است که قابلیت کثرت و تعدد ندارد، شما نمی‌توانید بگوئید خداوند در چند اقنوم یا شخصیت ظاهر شده است. و معنای دقیق صمد هم همین است یعنی نه چیزی به او داخل و نه چیزی از او خارج می‌شود.<sup>۶</sup> و در تفسیری دیگر از قول امام حسین آمده است که "صمد کسی است که قائم به نفس است و بی نیاز از غیر."<sup>۷</sup> و هر دو تفسیر به یک معنا دلالت دارند که مطابق است با معنای تحت اللفظی صمد که یعنی آن چیزی که پُر است و جای خالی ندارد و در نهایت دو آیه بعدی تفسیر دو آیه اول است، یعنی اینکه می‌فرمایند نه زاده شده است و نه میزاید، دلالت بر معنای صمد دارد و اینکه می‌فرماید و برای او هرگز

شبیبه و مانند نبوده است، دلالت بر معنای احد می‌کند.

در انجیل آمده است "خداوند نور است و هیچ ظلمت در وی هرگز نیست."<sup>۸</sup> و در قرآن نیز آمده است: "الله نور السموات و الارض"<sup>۹</sup> معنای نور در هر دو آیه معانی وسیعی را در هر دو سنت مسیحی/ اسلامی به خود اختصاص داده است. معنای اول این است که خداوند نوری است که به واسطه آن ما می‌توانیم هر آنچه در عالم هستی است را بشناسیم. چنانچه بر کسی پوشیده نیست که علت دیدن اشیاء از جانب چشم به واسطه نوری است که از آنها ساطع می‌شود و به چشم می‌رسد، اما خود نور به الذات ظاهر است و وابسته به چیز دیگری نیست تا بر ما معلوم شود. "و چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، مصداق تام نور می‌باشد، و از سوی دیگر چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل ترین مصداق نور می‌باشد، او است که ظاهر بالذات و مظهر ما سوای خویش است، و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود."<sup>۱۰</sup> معنای دومی که از این آیه مستفاد شده است این است که خداوند برای تمامی موجودات اظهر است زیرا ظهور تمامی اشیاء برای خود و یا غیر خود ناشی از اظهار خدا است، یعنی آنچه که موجود می‌خوانیمش چیزی نیست جز تجلی خداوند در او و خداوند خود ظاهر بالذات است. و معنای سوم به این معناست که منظور از نور، نور ایمانی است که خداوند به واسطه آن حضرت حق را می‌شناسند، و در همین معنا می‌توان گفت که منظور فیض روح القدس است.<sup>۱۱</sup>

در بین مسلمین با توجه به آیات قرآن مفهوم روح القدس و روح الامین جبرئیل یکی است. جبرئیل واسطه سخن گفتن بین خداوند با بشر می‌باشد؛ چنانچه می‌خوانیم: "و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی یا فرستاده ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد وحی نماید"<sup>۱۲</sup> و آن حجاب یا فرستاده روح القدس است که آیات را نازل می‌کند. "بگو آن را روح القدس از طرف پروردگارت به حق فرود آورده تا کسانی را که ایمان آورده اند استوار گرداند و برای مسلمانان هدایت و بشارتی است"<sup>۱۳</sup> و در نهایت اینکه بنا به نظر عموم مسلمانان پیام خدا از طریق فرشته وحی که جبرئیل باشد به پیامبر رسیده و پیامبر به مردم آن کلمات را عیناً بیان می‌کند.<sup>۱۴</sup> در قرآن حداقل در دو جا یعنی سوره حاقه آیه چهلم و سوره تکویر آیه نوزده ذکر آن شده است که قرآن سخن رسول الله نیز هست. یعنی در عین حال که کلام الله است، چون از دهان حضرت رسول خارج می‌شود به یک اعتبار کلام اوست. و در آیاتی دیگر ذکر آن می‌کند به پیامبران قبل نظیر حضرت موسی و حضرت عیسی نیز از همین طریق وحی کتابی فرستاده شده است.<sup>۱۵</sup> در اینجا دو تفاوت عمده در نگاه مسیحیان و مسلمانان وجود دارد، اول اینکه از دید مسیحیان، حضرت عیسی کتابی ننوشت و نیامورد،



بلکه حواریون بودند که بر ایشان روح القدس ظاهر شد و اناجیل نازل شد و دوم اینکه در مسیحیت روح القدس ذات مشترکی با خدای پدر و خدای پسر دارد، اما در اسلام جبرئیل یکی از فرشتگان و مخلوق خداوند و از نظر مقام از انسان پائین‌تر است چرا که اولاً فرشتگان اختیار ندارند و قادر به انجام آنچه خدا برای ایشان مقدر فرموده نیستند و در ثانی مقام فرشتگان از انسان که احسن المخلوقین و اشرف مخلوقات است پائین‌تر است و هنگامی که خداوند انسان را خلق کرد به فرشتگان فرمود که بر انسان سجده کنند و ایشان نیز چنین کردند.<sup>۱۶</sup> همچنین با توجه به آیات سوره بقره معلوم می‌شود که علم آدم از تمامی فرشتگان بیشتر بود و او بود که اسماء الله و اسامی فرشتگان را می‌دانست ولی آنها چنین علمی نداشتند. "قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ" از این بیشتر اینکه بنا به باور مسلمانان در جریان معراج - که اغلب مادی هم می‌گیرند و نه معنوی- حضرت رسول همراه با جبرئیل به سدره المنتهی رسید، از آنجا به بعد جبرئیل اجازه جلوتر رفتن نداشت، اما حضرت رسول از آن حد نیز گذشت و تا حد قاب قوسین نیز پیش رفت.<sup>۱۷</sup>

اما مقام و جایگاه رسالت را می‌توان با بررسی آیات قرآن و حدیث متوجه شد. ابتدا اینکه قرآن دقیقاً ذکر می‌کند که حضرت رسول انسانی مثل مابقی انسانهاست و تنها به ایشان وحی می‌شود، چنانچه می‌خوانیم: "من هم مثل شما بشری هستم و به من وحی می‌شود"<sup>۱۸</sup> این مسئله در مورد حضرت مسیح هم در قرآن ذکر شده است: "إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمْنُوا لِلَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ"<sup>۱۹</sup> و در آیه دیگر تصریح می‌کند که حضرت رسول فراتر از یک رسول نیست که قبل از او هم مرسلین دیگری آمده اند "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ"<sup>۲۰</sup> همچنین حضرت محمد، در برابر خداوند مقام عبودیت دارد و بنده است همچنان که دیگر پیامبران چنین بودند.<sup>۲۱</sup> ایضاً در قرآن نیز ذکر می‌شود که حضرت مسیح گواه آن داده است که همچنانکه قبل از ایشان پیامبری بوده است که صاحب کتاب تورات است (حضرت موسی) پس از وی نیز پیامبری خواهد آمد که اسمش احمد است "وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ"<sup>۲۲</sup> اما در بعضی از احادیث به مواردی اشاره می‌شود که حکایت از آن دارد که نور یا روح حضرت رسول اکرم پیش از اول خلق بوده است<sup>۲۳</sup> و البته در بعضی دیگر از احادیث ذکر آن می‌شود که نور حضرت رسول و بعد امام علی و دیگر ائمه پیش از خلقت آدم بوده است.<sup>۲۴</sup>

در اینجا نیز چند پرسش مطرح است که متألهین مسلمان باید به آن پاسخ دهند، اول اینکه آیا شخص محمد ابن عبدالله، شخصی زمانمند و محدود به حدودات فانیه مادی بوده است یا خیر؟ اگر بوده باشد که به نظر تاریخی هم چنین میاید، بنابراین نمی‌توانیم بپذیریم که اول خلق بوده باشد. اگر بگوئیم که منظور جسد فانی نبوده است که از ظاهر حدیث هم چنین بر میاید که منظور نفس ناطقه و روح انسانی است، این نیز بنا به قول متکلمین و فلاسفه، حادث است و حدوث نفس پس از امتزاج ماده حادث می‌شود و آغازی دارد و پایانی ندارد و از آیه شریفه سوره سجده که میفرماید: "تُمْ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ تُمْ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ..." چنین مستفاد می‌شود که اول جسد حاصل و بعداً نفخه صورت می‌گیرد. در حدیث هم چنین آمده است که: "نطفه در رحم چهل روز باقی می‌ماند سپس در مدت چهل روز تبدیل به علقه می‌شود، سپس در مدت چهل روز دیگر تبدیل به مضغه می‌شود و در مدت بیست روز روح در او دمیده می‌شود."<sup>۲۰</sup> و از آنجا که آیه قرآنی است که پیامبر هم بشری مثل دیگر ابناء بشر است، پس این نیز نمی‌تواند مراد باشد. بنابراین باید نور محمد یا روح محمد را عبارت از حقیقت محمد بدانیم، و چون پیشتر گفتیم اول صادر از ذات اقدس الهی مشیت اولیه، عقل اول، نور اول و به معنایی روح القدس است، و پیشتر گفتیم که در انجیل هم ذکر شده است که اول خلق مسیح است، بنابراین باید بگوئیم که حقیقت محمد همان حقیقت مسیح است که همان روح القدس و صادر اول می‌باشد.

در ثانی اگر بگوئیم که مقام حضرت محمد از جبرئیل بالاتر است، این سوال پیش میاید که چرا اساساً جبرئیل به حضرت محمد وحی را نازل می‌کند، حضرت خود می‌تواند آیات را نازل کند، کما اینکه پیشتر گفتیم که بنابر آیه "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ" می‌توان چنین متوجه شد که آیات را خود حضرت رسول نازل می‌کند و دیگر بحث جبرئیل موضوعیت ندارد الا اینکه عبارت از حقیقت خود حضرت محمد فهم کنیم. حقیقت واحدی که صادر اول است - و از احد جز واحد صادر نشده است - و از آن واحد کثرات ظاهر شده اند و نقطه اوج آن ظهور انسان کامل در هر دوره است که در زمان مسیح، مسیح بود و در زمان محمد، محمد. کما اینکه از تئوری رویای رسولانه آقای دکتر عبدالکریم سروش هم چنین می‌توان فهمید که اساساً مسئله نزول آیات از طریق فهمی که حضرت رسول از آنچه در رویا می‌بینند و آنچه که بر ایشان به نحوی تفهیم می‌شود صورت می‌گیرد و این خود حضرت است که آنها را در قالب لغات و کلمات در می‌آورد و نه آنکه آیات از طریق جبرئیل واو به او بیان شده و حضرت رسول صرفاً آنها را تکرار کرده باشد و به معنایی در این تئوری پیامبر از وضعیتی انفعالی به وضعی فعالانه تغییر می‌کند چرا که در بیان آیات و گزینش کلمات نقش دارد. و اگر منتقد گوید که در آیات استفاده از لفظ "قُل" شده است که حکایت از این دارد که جبرئیل به حضرت رسول فرموده است که بگو، پس ایشان

گفتند، در پاسخ دکتر سروش می‌گوید که این نحوه و شیوه ای ادبی است که حضرت رسول از آن استفاده کرده است، کما اینکه به نظر می‌رسد که اگر صرفاً روش بیان نباشد، گفتن بگو، از جانب حضرت رسول بیمعناست! مثلاً جبرئیل فرموده است قل اعوذ به رب الناس، حضرت باید می‌فرمود: اعوذ برب الناس. همچنین در آیاتی می‌توان دید که فهمی که مرسلین داشته اند در خواب رخ میداده است مثلاً در آیه ای در سوره صافات، در جریان ذبح کردن اسماعیل حضرت ابراهیم خواب دیده بود: " قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى" و یا در سوره انفال ذکر آن می‌کند که در رویایی حضرت رسول دیده بود که دشمنان ایشان اندک هستند، حال آنکه در واقعیت کثیر بودند "این آیه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان به رسول خود در عالم رؤیا بشارت به فتح داده، و آنجناب در خواب دید که همانطوری که خداوند در بیداری وعده داده بود بر یکی از دو طائفه، قافله و یا لشکر قریش پیروز خواهد شد، و خداوند در آن خواب لشکر قریش را اندک و غیر قابل اعتناء به آن حضرت وانمود کرده و رسول خدا هم آنچه را که در خواب دیده بود برای مؤمنین بازگو کرد و به آنان وعده صریح و بشارت داده بود و به همین جهت همه آماده جنگ با ایشان شدند، به دلیل اینکه فرمود: (و لو اراکم کثیرا لفشلتم...) و دلالت این جمله بر آن چه ما استظهار کردیم روشن است.<sup>۲۶</sup> دکتر سروش در پنج مقاله ای که در تحت عنوان راوی رویاهای رسولانه است مثالهای بیشتری را آورده اند که از بازگویی آنها خودداری می‌کنیم.

در آئین بهائی نیز مسئله تثلیث را به شکل خاص خود می‌توان مورد بررسی قرار داد. در این آئین نیز تأکید بر تنزیه خداوند است. خدایی که نه زمان دارد و نه مکان دارد و نه نزول و صعود و دخول و خروج و حلولی دارد، واحد است و بین او و خلق او هیچ ربط و وصل مستقیمی نیست. منزه از صفات و اسماء و تمامی صفتها و اسمها عین ذات اوست که جوهر الجواهر است. علت این است که هر صفتی محدود به حدود تعریف خود است و نسبت آن صفات به ذات اقدس الهی محدود کردن آن ذات لایتناهی است و در ثانی چون تعدد صفات وجود دارد و نسبت دادن آن صفات به جهت و نسبتی است آنگاه کثرت پدید می‌آید که با ذات احدیت در منافات می‌افتد، ایضاً چون پدید آورنده اسماء و صفات هم خداست، نمی‌توانیم مخلوق او را برای شناخت او به کار ببریم. اما چون حد ما همین است به جهت سلب از این صفات استفاده می‌کنیم، یعنی در عالم حادث می‌بینیم و به محدث می‌رسیم، مصنوع می‌بینیم و به صانع می‌رسیم، مخلوق می‌بینیم و به خالق پی می‌بریم، جهل می‌بینیم و به علم پی می‌بریم. از طرفی باید توجه داشته باشیم که اگر خدا را واجب الوجود می‌خوانیم، حق نه وجود است و نه در ذیل وجود - یعنی موجود- بلکه از جودش وجود موجود می‌شود، حد تفکر ما همین است نمی‌توانیم از وجود فراتر رویم و به همین جهت هم است که به طریق اولی حق منقطع وجدانی است. "حق فرداً واحداً در

مقر خود که مقدس از زمان و مکان و ذکر و بیان و اشاره و وصف و تعریف و علو و دنو بوده مستقر. و لایعلم ذلك الا هو و من عنده علم الكتاب. لا اله الا هو العزيز الوهاب. "۲۷" "لم يزل به علو تقديس و تنزیه در ممکن ذات مقدس خود بوده و لایزال به سمو تمنیع و ترفیع در مخزن کینونت خود خواهد بود." "۲۸" و بر خلاف آنان که خداوند را وجود گرفته اند که منحل در موجودات شده است میفرمایند: "تعالی تعالی من ان ينحل بشيء او يحدّ بحدّ او يقترن بما في الابداع. لم يزل كان مقدسا عن دونه و منزها عما سويه" "۲۹" "اسماء کجا می‌تواند به محضری فرا رسد که تسبیح شرم دارد از اینکه به ساحت او منسوب گردد و تنزیه حیا می‌کند از اینکه در مقام اشارت به سوی او واقع شود. فراتر از آن است که بتوان به ذکر او یا به وصف او پرداخت." "۳۰" "آن حقیقت ربانیه تقسیم قبول ننماید. زیرا تقسیم و تعدد از خصائص خلق است که ممکن الوجود است. نه از عوارض طارئه بر واجب الوجود." "۳۱" "ما از برای حقیقت الوهیت اسماء و صفاتی بیان کنیم و به بصر و سمع و قدرت و حیات و علم ستایش نماییم. اثبات این اسماء و صفات نه به جهت اثبات کمالات حق است، بلکه به جهت نفی نقائص است. چون در عالم امکان نظر کنیم مشاهده نماییم که جهل نقص است و علم کمال. لهذا گوئیم که ذات مقدس الهیه علیم است. و عجز نقص است و قدرت کمال گوئیم که ذات مقدس الهیه قادر است." "۳۲" "ای بنده ی الهی حقیقت الوهیت غیب منیع لایدرک ذات بحت لا یوصف منقطع الوجدانی بتصور انسان نیاید و در حد حوصله ی عقل و فکر گنجایش نیاید لهذا مظاهر ظهور قابل توجه اند." "۳۳" و در نهایت چنانچه در احادیث اسلامی هم آمده است "ما عرفناک حق معرفتک" و "السبیل مسدود و الطلب مردود"

از نظر دیانت بهائی شارعین ادیان یا مظاهر ظهور، تفاوت ذاتی و جوهری با نوع خود که انسان باشد دارند، یعنی همانگونه که نبات از جماد، و حیوان از نبات و انسان از حیوان در نوع متفاوت است، شارعین ادیان نیز به روح قدسی ممتاز از سایر افراد نوع انسان هستند. به زبان ساده اگر بخواهیم بگوئیم، همانگونه که در تعریف انسان می‌گوئیم "انسان حیوان ناطق است" و به همین جهت حیوانیت را جنس مشترک با دیگران حیوانات و ناطق(عاقل) بودن را فصل بین انسان و حیوان می‌گیریم، شارعین ادیان نیز به واسطه اینکه روح قدسی بر آنها تعلق گرفته است و اضافه بر روح انسانی ایشان شده است، از نوع انسان فراتر هستند. در واقع اگر ناظر به جسم و جسد ایشان باشیم، ناظر به وجه حیوانی هستیم، اگر ناظر به نفس یا روح انسانی ایشان باشیم، ناظر به انسان ناطق هستیم، ولی اگر ناظر به روح قدسی ایشان باشیم ایشان را از نوع انسان فراتر می‌دانیم و نهایت حد خلق هم همین است. این روح قدسی مستهلک در وجود ایشان در هر زمانی بنا به فضل الهی تعلق به یکی از این شارعین می‌شود. مولوی در شعری ناظر به همین مقام است که چنین سروده است:

دل برد و نهان شد	هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد
گه پیر و جوان شد	هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد
خود رفت به کشتی	گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق
آتش گل از آن شد	گه گشت خلیل و به دل نار بر آمد
روشنگر عالم	یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی
تا دیده عیان شد	از دیده یعقوب چو انوار بر آمد
میگرد شبانی	حقا که هم او بود کاندرد بیضا
زان فخر کیان شد	در چوب شد و بر صفت مار بر آمد
از بهر تفرج	می گشت دمی چند بر این روی زمین او
تسبیح کنان شد	عیسی شد و بر گنبد دوار بر آمد
هر قرن که دیدی	بالجمله هم او بود که می آمد و می رفت
دارای جهان شد	تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد

"در مظاهر ظهور سه مقام است اول حقیقت جسمانی که تعلق به این جسد دارد، ثانی حقیقت شاخصه یعنی نفس ناطقه، ثالث ظهور ربانی و آن کمالات الهیه است و سبب حیات وجود و تربیت نفوس و هدایت خلق و نورانیت امکان. این مقام جسد مقام بشریست و متلاشی می شود زیرا ترکیب عنصریست آنچه از عناصر ترکیب می شود لابد تحلیل و تفریق می گردد. اما آن حقیقت شاخصه مظاهر روحانیه یک حقیقت مقدسه است و از این جهت مقدس است که من حیث الذات و من حیث الصفات ممتاز از جمیع اشیاست.... نفس فیض الهی و جلوه جمال قدیم است و اشراق انوار حی قدیر و حقیقت شاخصه مظاهر مقدسه انفکاک از فیض الهی و جلوه ربانی ندارد لهذا مظاهر مقدسه صعودشان عبارت از این است که قالب عنصری را ترک کنند... در مظاهر مقدسه ذکر سه مقام کردیم مقام جسد است و مقام حقیقت شاخصه و مظهریت کامله مثلاً شمس و حرارت و ضیانش و سائر نفوس نیز مقام جسد و مقام نفس ناطقه یعنی روح و عقل دارند."<sup>۳۴</sup>

بنابر این وقتی ناظر به مقام انسانی خود هستند همان مقام "انا بشرکم مثلکم" در مورد ایشان صادق است و در برابر حق اعتراف به عبودیت می‌کنند، چنانچه حضرت بهاءالله نیز می‌فرماید "بگو ای خدای من، ای مقصود من، ای امید من، ای دوست من، میبینی که بوی خوش وحی که از سوی تو وزید مرا مجذوب ساخت... ندای امرت مرا در ایام تو بیدار کرد... از تو می‌خواهم، به حق اسمی که با ظهور آن غیب و پنهان و گنج و نهفته پدید آمد، که مرا در همه احوال به ذکر خود ذاکر نمائی." ۳۵ اما در مقام توحید مظاهر الهیه مظهر اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت و بدنیت و ختمیت می‌باشند. به عبارتی در این مقام کل را بر یک بساط ساکن بینی و بر یک سریر جالس. فرقی در میان نیست و غیریتی به تصور در نباید بیاید. در انجیل نیز آنجا که حضرت مسیح فرمود من می‌روم و بعد می‌آیم منظورشان اشاره به حقیقت همین مقام توحید مظاهر الهیه است. زیرا آنکه بعد از حضرت مسیح آمد یعنی حضرت محمد همان حقیقت حضرت مسیح بود و نیز وقتی حضرت مسیح فرمود من می‌روم و می‌آید دیگری تا بگوید آنچه من نگفته ام و تمام نماید آنچه را که گفته ام ناظر به مقام تحدید خود بود و اشاره به ظهور حضرت محمد می‌فرمود. پس مقام توحید مقام وحدت مظاهر مقدسه است مقام حقیقت واحده مظاهر الهیه است. پس اگر حضرت محمد را ختم النبیین نامیم و به ظهور پیامبری بعد از ایشان معتقد نگردیم چگونه او را بدء النبیین نیز بنامیم و اگر او را بدء النبیین بنامیم پس چگونه او را ختم النبیین نیز نام نهمیم. اگر او را آدم اول نامیم چگونه ذکر موسی و عیسی بر او نهمیم. پس معلوم و واضح است که حضرت محمد و نیز همه مظاهر الهیه در مقام توحید هم بدء النبیینند و هم ختم النبیین. حضرت مسیح نیز وقتی فرمود من می‌روم و بعد می‌آیم از دریچه مقام توحید به خود نگریست. زیرا حقیقت کسی که بعد از او آمد یعنی حضرت محمد حقیقت همان حضرت مسیح بود. در خطبه البیان و خطبه الافتخاریه از حضرت امیرالمومنین هم کلمات متشابهی وجود دارد، چنانچه آمده است که فرمود:

"أنا صاحب الصراط والموقف، أنا قاسم الجنة والنار بأمر ربي، أنا آدم الأول، أنا نوح الأول، أنا آية الجبار، أنا حقيقة الأسرار، أنا مورق الأشجار، أنا موع الثمار، أنا مفجر العيون... " در بحار الانوار چنین می‌خوانیم: "وعن زيد الشحام قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيما أفضل الحسن أم الحسين؟ فقال: إن فضل أولنا يلحق بفضل آخرنا، وفضل آخرنا يلحق بفضل أولنا، وكلُّ له فضل، قال: قلت له جعلت فداك وسع عليّ في الجواب فأبى والله ما سألتك إلا مرتداً، فقال: نحن من شجرة طيبة برانا الله من طينة واحدة، فضلنا من الله، وعلّمنا من عند الله، ونحن أمناؤه على خلقه، والدُّعاة إلى دينه، والحجاب فيما بينه وبين خلقه، أزيدك يا زيد! قلت نعم، فقال: خلّقنا واحد، وعلّمنا واحد، وفضلنا واحد، وكلُّنا واحد عند الله تعالى، فقال: أخبرني بعدتكم، فقال: نحن إثنا عشر هكذا حول عرش ربنا عزّ وجلّ في مبتدأ خلقنا أولنا محمد، وأوسطنا محمد، وآخرنا

محمد<sup>۳۶</sup> همچنین می‌خوانیم: "لَا تَأْكُلْنَا وَاحِدًا؛ أَوْلَانَا مُحَمَّدًا؛ آخِرْنَا مُحَمَّدًا؛ أَوْسَطَنَا مُحَمَّدًا وَكَلْنَا مُحَمَّدًا؛ فَلَا تَفْرُقُوا بَيْنَنَا"<sup>۳۷</sup> اما بیان این مقام توحید و تفرید نباید سبب آن شود که فهمی چنان صورت گیرد که حضرت بهاءالله و یا هر یک پیامبران دیگر را همچون خدا فهم و درک کنیم، چنانچه مسیحیت به این فهم نادقیق از حضرت روح الله رسید. ولی امرالله در یکی از توافیق خود می‌نویسد: "مبادا نفوسی که بر اثر مطالعه آیات فوق در کیفیت ظهور حضرت بهاءالله تفکر و تعمق می‌نمایند به خطا رفته و مقصود شارع را بر خلاف حقیقت تعبیر کنند. ذکر مقام الوهیت بر آن نفس اعظم و اطلاق جمیع اسماء و صفات الهیه بر آن ذات مکرم نباید به هیچوجه به خطا تفسیر شود و در فهم آن اشتباهی حاصل گردد زیرا بر طبق معتقدات اهل بهاء هیکل عنصری که جلوه گاه چنین ظهور مهیمنی است کاملاً از کینونت آن روح الارواح و جوهر الجواهر متمایز است و آن خدای غیبی که وجود آن ثابت و الوهیت مظاهر مقدسه اش مورد ستایش اهل ارض است هرگز حقیقت نامتناهی محیطه ازلیه لایدرک خود را در قالب فانی عنصری محدود تجسم ندهد و فی الحقیقه خدائی که ذات خویش را در هیکل بشری مجسم سازد بر وفق تعالیم حضرت بهاءالله فی الحین نسبت خدائی از او منقطع می‌گردد. این نظریه عجیب و سخیف یعنی تجسم ذات خداوند در عالم کون نیز مانند عقاید وحدت وجود و تجسم خداوند به صورت انسان، مخالف عقیده اهل بهاء و غیر قابل قبول است... از جمله عقاید اساسیه اهل بهاء که باید همواره مورد توجه بوده به هیچوجه انحراف از آن حاصل نگردد آنست که حضرت بهاءالله با آنکه اشد ظهوراً ظاهر گشته یکی از مظاهر الهیه ایست که با حقیقت غیبیه ذات الوهیت بکلی متفاوت و متمایز است." در واقع می‌توان گفت که خداوند آن ذات قدیم و جوهر الجواهر است و حقیقت قدسی مرسلین که همان عقل اول یا مشیت اولیه می‌باشد به لحاظ زمانی قدیم و به ذات حادث است. نفس ناطقه یا روح انسانی، هم حادث ذاتی است و حادث زمانی، با این توضیح که ابتدا دارد چرا که حدوث نفس پس از امتزاج ماده حادث می‌شود<sup>۳۸</sup> ولی انتها ندارد، جسد نیز هم حادث ذاتی و هم حادث زمانی است یعنی وجودش مسبوق به علت است و هم اول و آخر به لحاظ زمانی دارد، زمانی به این عالم میاید و زمانی هم از بین می‌رود.

در نهایت اینکه طبق تعالیم این آئین روح القدس تعبیر به شخص ثالثی نمی‌شود که جبرئیل یا فرشته وحی باشد، بلکه وجهی از خود مظهر ظهور است که از بطن ام با او همراه است و صرفاً بحثی که تحت عنوان بعثت و یا اظهار امر مطرح می‌شود زمانی است که آنرا به مردمان اظهار می‌دارد و از مقام خود دیگران را مستحضر می‌کند، بنابراین در طی ریاضت و تزکیه نفس و امثالهم که برخی از عرفا متصور بودند که می‌توان به این مقام رسید و یا برخی بر این نظر هستند که بر اثر طی طریقی مُرسلین به این مقام رسیدند موضوعیت ندارد؛ بلکه از همان ابتدا مظهر انسان کاملی که در

عرفان مطرح می‌شود و اظهرترین تجلی الله در عالم امکان هستند و چون چنین است جمیع اسماء و صفات الهی نیز به ایشان تعلق می‌گیرد و بنابراین مطلع مقام یفعل مایشاء و یحکم مایرید نیز هستند و تنها تفاوتشان از یکدیگر این است که هر ظهور پسینی اظهر از ظهور پیشین است، یعنی چون بشر در طی قرون و اعصار پیشرفت میکند و با توجه به اینکه حقایق را از ظهور قبل فهم و درک کرده است، بنابراین در ظهور جدیدتر حقایق بیشتری از خود را معلوم می‌کند.

منابع:

- ۱- Catechism of the Catholic Church, veritas, p.60
- ۲- همان
- ۳- انجیل یوحنا (۱۴:۱۱)
- ۴- امر و خلق جلد دوم ص ۱۷۲
- ۵- خطبه دوم نهج البلاغه: أَوْلَ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْجِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْجِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَنَاهُ وَ مَنْ نَنَاهُ فَقَدْ جَرَّأَهُ وَ مَنْ جَرَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ.
- ۶- سید باب، تفسیر سوره توحید در تفسیر صمد: "ثم اسم الله الصمد الذي كان معناه بانه مقطعة الكل عن السبيل لا يدخل فيه شيء و لا يخرج منه شيء و هو الكبير المتعال."
- ۷- تفسیر المیزان، تفسیر سوره اخلاص آیه دوم
- ۸- انجیل یوحنا، باب یک آیه پنج
- ۹- سوره نور، آیه ۳۵
- ۱۰- تفسیر المیزان، علامه طباطبایی، تفسیر سوره نور، آیه ۳۵
- ۱۱- در مقاله "نگاهی فلسفی به حقیقت و کشف حقیقت" نگارنده این مسئله را مفصل در شرح میزان چهارم ادراک توضیح داده است.
- ۱۲- سوره شوری، آیه ۵۱: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ..."
- ۱۳- سوره النحل، آیه ۱۰۲: "قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ"
- ۱۴- علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، صفحه ۳۴۶
- ۱۵- سوره مائده آیه ۱۱۰ و سوره بقره آیه ۸۷
- ۱۶- سوره بقره آیه ۳۴
- ۱۷- علامه مجلسی، بحار الانوار جلد ۱۸، صفحه ۳۸۲: "فَلَمَّا بَلَغَ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى فَأَنْتَهَى إِلَى الْحُجُبِ فَقَالَ جِبْرَائِيلُ تَقَدَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لِي أَنْ أُجُوزَ هَذَا الْمَكَانَ وَ لَوْ دَنَوْتُ أُنْمَلَأُ لَأَحْتَرَقْتُ — پس چون رسید به سدره المنتهی و منتهی شد به حجابها ، پس جبرئیل گفت: پیش رو یا رسول الله ! بر من ممکن نیست که از این مکان و مقام تجاوز نمایم ؛ که اگر به قدر بند انگشتی نزدیک شوم ، به یقین می سوزم"
- ۱۸- سوره کهف، آیه ۱۱۰
- ۱۹- سوره نساء آیه ۱۷۱
- ۲۰- آل عمران آیه ۱۴۴
- ۲۱- سوره الجن آیه ۱۹
- ۲۲- سوره الصف آیه ۶
- ۲۳- "كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين: من نبى بودم آنگاه که آدم بين آب و خاک بود." و "متى كنت نبيا، قال: كنت نبيا و آدم بين الروح و الجسد"، از کی نبی شدی؟ فرمودند: من نبی بودن آنگاه که آدم بين روح و جسد بود."



- ۲۴- بحار الأنوار، علامه مجلسی، ج ۲۵، ص ۱۷ و بحار الأنوار، علامه مجلسی، ج ۲۵، ص ۲۳: " همانا خداوند سبحان در وحدانیتش تنها بود، سپس به کلمه‌ای تکلم کرد و آن کلمه تبدیل به نور شد. سپس از آن نور محمد و علی و عترتش (ع) را خلق کرد. سپس به کلمه‌ای تکلم کرد و آن کلمه تبدیل به روح شد، و آن کلمه را در آن نور ساکن کرد و آن روح را در بدن های ما ساکن فرمود؛ پس ما روح الله و کلمه الله هستیم که به وسیله ما خداوند از خلقتش پنهان شده است. زمانی که خورشیدی نبود و ماهی نبود و چشمی نبود که بر هم زده شود." و " ای جابر! خداوند بود و هیچ چیز غیر از او نبود و هیچ پیدا و ناپیدایی وجود نداشت، سپس اولین خلقتی را که آغاز کرد این بود که محمد (ص) را خلق نمود و ما اهل بیت (ع) را همراه وی از نور و عظمت او آفرید" همین مطلب در کافی کلینی صفحه ۴۴۲ نیز آمده است: یا جابرُ إِنَّ اللَّهَ أَوْلَ مَا خَلَقَ، خَلَقَ مُحَمَّدًا و عِزَّتِهِ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ .
- ۲۵- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۲۳۳. "النطفة تبقي في الرحم أربعين يوماً ثم تصير علقة أربعين يوماً ثم تصير مضغة أربعين يوماً ثم تتصور في أربعين يوماً و تلجها الروح في عشرين يوماً"
- ۲۶- تفسیر المیزان، سوره انفال آیه ۴۳
- ۲۷- کتاب مبین، صفحه بیست و هفت، در لوح سلطان نیز آمده است.
- ۲۸- مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۰
- ۲۹- لوح بسیط الحقیقه
- ۳۰- "ابن مقام الاسماء و المحضر الذی خجل التسیح من ان ینسب الی ساحتہ و یتحیی التتزیه ان یقع فی مقام اشارتہ. تعالی عما ذکره الذاکرون و وصفه الواصفون."
- ۳۱- مفاوضات عبدالبهاء فقره (کز)
- ۳۲- همان فقره (لز)
- ۳۳- حضرت عبدالبهاء، قاموس محیط جلد ۴ ص ۸۴
- ۳۴- مفاوضات عبدالبهاء فقره (لط)
- ۳۵- مجموعه اقتدارات " قل سبحانک اللهم یا الهی و مقصودی و رجائی و محبوبی، تری ان نفحات وحیک جذبتنی... نداء امرک ابقظنتنی فی ایامک... اسألك... باسمک الذی اذ ظہر، ظہر غیب المکنون و الكنز المخزون ان تجعلنی فی کل الاحوال ذاکراً بذکرک"
- ۳۶- بحار الأنوار ج ۲۵ ص ۳۶۳
- ۳۷- بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۱۶
- ۳۸- لوح رئیس عربی: "فاعلم بان النفس التي يشارك فيها العباد انها تحدث بعد امتشاج اشياء و بلوغها كما تری فی النطفه التي كانت مكنونه." البته در همین حین باید توجه داشت که به عقیده بهائیان روح در تن نیست چنانچه عبدالبهاء در مکاتیب جلد سوم نگاشته است: "امتزاج و امتشاج و دخول و خروج و نزول و صعود و حلول از خصائص اجسام است نه ارواح. اگر چنانچه نسبت به روح ذکر حلولی بشود مقصد حقیقت نیست مجاز است، زیرا در عالم روح کیفیتی است مقدس از هر تصویری که در عالم جسم جز به دخول و حلول و امتزاج و امتشاج تعبیر بتوان.

## فلسفه چیست؟

پرسش از چیستی فلسفه شاید یکی از سختترین و چه بسا سخت‌ترین سوالی باشد که هر اهل فلسفه‌ای در همان سرآغاز کار و تا زمانی که به فعالیت فکری خود ادامه می‌دهد خود را با آن مواجه می‌بیند. البته پاسخ به این پرسش جواب یگانه‌ای مانند بسیاری از پرسش‌های بنیادین دیگر فلسفی ندارد که بتوان با ارائه‌ی پاسخی به این فائله پایان داد. در اینجا قصد ارائه‌ی پاسخ نهایی به این پرسش نیست و البته که از دادن چنین جوابی عاجز و ناتوان است و حتی به معنایی که فرض بر ارائه‌ی پاسخ نهایی تنها کار کسانی است که با این دانش کمتر نسبتی دارند.

یکی از رنج‌آورترین مسائل برای یک اهل فلسفه این است که از حقانیت خودش دفاع کند این دفاع از خود را میتوان به دو شکل فهمید؛ شکل ساده‌ی آن این است که یک اهل فلسفه همیشه با سوالاتی از همان ابتدای فعالیت خود از سوی دیگرانی مواجه است و از قضا یکی از این سوالات این است که فلسفه چیست و به چه کار می‌آید؟ از این قبیل پرسش‌ها از هیچ دانشجو و یا اهل علمی نمی‌شود و مخاطب به محض آنکه بداند رشته‌ی تحصیلی آن دانشجو و یا عالم چیست، بلافاصله متوجه میشود که آن علم به چه کار و فعالیتی تعلق دارد و یا احتمالاً میتواند متوجه شود که موضوع آن علم چیست. جالب آنکه عالم به هیچ یکی از علوم حتی خود را در مواجهه با پرسش از چیستی علمی که در آن عالم است نمیداند. هیچ ریاضی‌دانی در پی پاسخ به پرسش ریاضی چیست نیست و یا هیچ جامعه‌شناسی خود را مسئول به دادن جوابی به سوال جامعه‌شناسی چیست نمیداند و حتی اگر عالم هر علم در تلاش بر پاسخ به این پرسش برآید، در همان دم از حیطة و حدود علم خود خارج شده و وارد عرصه‌ی فلسفه شده است! پس در اینجا ما میتوانیم تعریفی از فلسفه را چنین ارائه دهیم که "فلسفه آن دانشی است که در پی تعریف هر علم و به نسبت آن تعریف، حدود و ثغور آن علم را مشخص میکند." اما این تعریف نمیتواند تمامیت مفهوم فلسفه را در خود داشته باشد و شاید بتوان گفت آنچه که ارائه شد صرفاً رابطه‌ی بین فلسفه و علم را نشان میداد و نمیتوان به عنوان تعریفی از برای فلسفه آنرا پذیرفت.

پرسش این است که چرا به چنین وضعیتی دچار شدیم، چرا از عصر طلایی یونان باستان چنین تنزل کردیم، چرا وقتی در آن زمان فلسفه نقل مجالس آنان بود، چنین در عصر ما و بدین وجه مهجور شده است. چرا چنین شد؟ چگونه از اینجا سر درآوردیم، قطعاً شرح آن نیاز به بیان سیر تاریخی آن دارد که قصد بیان آن در اینجا نیست چرا که شرح آن آژمند زمان و مکان مناسبی برای بازخوانی آن است. به هر حال امروز ما در زمانه‌ای هستیم که فلسفه چنین مهجور شده است. و اهل فلسفه در هر مقامی باید از حقانیت خودش دفاع کنند. دفاع تلخی است مثل این میماند که بخواهیم اثبات کنیم چرا هستیم و

چرا اینگونه هستیم. همانطور که بیشتر آمد یک فیلسوف با یک ساینتیست فرقتشان در این است که ساینتیست هرگز نمیپرسد که این علمی که من عالم آن هستم چیست؟ فیزیک چیست؟ زیست شناسی چیست؟ گویی برایشان واضح است که درباره ی چه چیزی دارند سخن میگویند. گویی از بدیهیات و مسلمات است. گویی در عصر ما هنوز زنونی نیامده است که یکسره زیرآب همه ی علوم را بزند و همه ی ساینتیست ها را برای اثبات حقانیت و اعاده ی حیثیت از علم خودشان به چالش بکشد. ولی چنین فیلسوفی در عصر طلایی آن آتن حاضر شد و شبهاتش چنان مستحکم و قوی بود که فیلسوفان معاصر ما به دنبال پاسخ به شبهات زنون النایی هستند. اگر بخواهم تعریفی از فلسفه ارائه بدهم باید تعریفی از خودم ارائه بدهم. خودم نه به مثابه موجود فردی و شخصی بلکه به مثابه انسان. سخن از فلسفه، سخن از انسان است، حدود انسان، حدود معرفت انسان. اگرچه فلسفه از ریشه ی فیلو سوفیا به معنای دوستار دانش است، که البته خود این کلمه هم تامل برانگیز است، که در مقابل کلمه ی سوفیست است. دانشمندان معاصر ما و همچنین فلاسفه ی تحلیلی نظیر کواین سوفیست هستند، البته نه به معنای بد کلمه که سقراط و افلاطون بیان میکنند بلکه بدین معنا که میدانند و به حدود علم خود واقفند. ولی فلسفه چنین وضعی ندارد، نه تنها در تعریف آن در میمانیم بلکه حتی هیچگاه نمیتوانیم بگوئیم در چه مقطعی از تفکر فلسفی هستیم. هرچقدر بیشتر بخوانید بیشتر میفهمید که نمیدانید پس بهتر آن است که راه خود را برای پیدا کردن تعریفی برای فلسفه از این طریق پی بگیریم که در صدد تحقیق در باب پرسنده ی این سوال کنیم! در واقع میپرسیم که پرسنده ی این سوال، از طرح این سوال چه منظوری داشته و یا آنکه به دنبال چه پاسخی است؟

میشود که پرسنده ی این پرسش مرادش این باشد که معنای لفظ فلسفه را بدانند، و به همین جهت میپرسد که فلسفه چیست؟ در مقام پاسخ باید گفت فلسفه که از مشتقات کلمه ی مرکب "فیلو-سوفیا" به معنای "دوستدار-دانش" میباشد، اولین بار بنا به گواه مورخین تاریخ فلسفه، این کلمه را سقراط به عنوان صفتی برای خود، در مقابل علمای وقت که خود را سوفیست به معنای دانشمند میدانستند به کار برد. سوفسطائیان علمای فن خطابت و سخنوری و جدل بودند که میتوان دو خصوصیت عمده را برای ایشان قائل بود: اول آنکه در مباحث و مناظرات خود قابل به حقیقتی نبوده و صرفاً ناظر به پیروزی و موفقیت خود بودند و دوم آنکه برای آموزش فن خود حق الزحمه دریافت میکردند. از سوفسطائیان معروف یونان باستان میتوان به پروتاگوراس، گرگیاس و پیرهون اشاره کرد. به هر طریق سقراط که با ایشان مخالف بود و بر این باور بود که ایشان برای مقاصد مادی و سیاسی به بحث و مناظره و تعلیم و تعلم میپردازند سزاوار نام سوفیست یا دانشمند نیستند و حتی خود وی که با دلایل محکم، پندار های سوفسطائیان را رد میکرد خود را سزاوار این لقب نمی دانست و خود را فقط دوست

دار دانایی می خواند. به همین جهت لفظ فلسفه نیز از دیرباز در برابر لفظ سوفسطی که به عربی به لفظ سفسطه که به معنای شیوه ی تفکر و استدلال مغالطه آمیز است قرار گرفت.

اما گاهی پرسنده ی این سوال میتواند کسی باشد که از معنای لغوی آن آگاه است اما همچنان پرسش از چیستی فلسفه میکند! با دقتی بیشتر از قبل میتوان حکایتی از سقراط را بیان داشت که تعریفی بیشتر از پاسخ قبلی را در پی داشته باشد. سقراط میگفت که علت آنکه صدایی که از معبد دلفی میاید و من را داناترین مرد آتن میداند تنها به این دلیل است که من "میدانم که نمیدانم" و آگاهی از جهل و ندانستنم است که من را داناترین مرد آتن کرده است. همچنین گفتنی است که سقراط کسی بود که در میدان شهر و یا در مجالس مختلف با طرح پرسش صحیح و دقیق از حاضرین و حتی با قسم دادن ایشان مبنی بر اینکه اگر حقیقتی را میدانند بر او نیز مکشوف کنند به بحث مینشست و از پس برقرار دیالوگ سعی بر انکشاف حقایقی در باب مباحث متنوعه داشت. بنابراین میتوان در این مقام فلسفه را "حرکت از جهل مرکب به جهل بسیط" دانست.

اما میشود که با علم بر هر دو، پژوهشگر فلسفه پرسش از چیستی فلسفه کند و درصدد آن باشد که با طرح این پرسش تحقیقی در باب تاریخ این پرسش و پاسخ هایی که فلاسفه به آن داده اند بکند. همانطور که میتوان حدس زد در تعریف فلسفه اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. یک علت این اختلاف تعاریف، آن است که موضوع فلسفه که زمانی علم علوم و جامع کلیه معارف انسانی بود تغییر کرده و به تدریج علوم طبیعی و انسانی از آن جدا شد و کار بدان جا رسید که پوزیتویست ها و نئوپوزیتویست ها اصلاً وجود فلسفه را به عنوان رشته مستقل معرفت انسانی منکر شدند. که البته این سخن به هیچوجه نمیتواند صحیح باشد و توضیح آن بیشتر در تفاوت علم و فلسفه ایجازاً بیان شد. فلسفه می‌کوشد عام‌ترین مفاهیم و مقولات را بررسی نماید و کلی‌ترین قوانین جهان را مطالعه کنند ولی می‌توان پرسید: آیا تمام دانش‌ها بر روی هم نمی‌توانند اندیشه عمومی درباره جهان را در اختیار ما بگذارند تا دیگر نیازی به فلسفه نباشد؟ مسئله درست در همین جاست که داشتن دید کلی از جهان و بررسی عام‌ترین قوانین آن به هیچ وجه به معنای حاصل جمع ساده نظرگاه‌های جزئی و گردآوری قوانین در زمینه‌های مشخص جداگانه نیست. فلسفه البته به داده‌ها و معلومات حاصل از علوم تکیه می‌کند، از نتیجه گیری‌های جزئی و گردآوری قوانین در زمینه‌های مشخص جداگانه نیست. از نتیجه گیری‌های سایر علوم بهره برمی دارد ولی خود عام‌ترین مسائل را مطرح می‌کند، به عام‌ترین قانون مندی‌ها نظر دارد. کلی‌ترین روابط و مناسبات را بررسی می‌کند. در جستجوی پاسخ به این مسائل و کشف این روابط هر قدر فلسفه به علوم مختلف و به تجربه بشری و به واقعیت بیشتر متکی باشد به همان اندازه علمی تر است. پاسخش درست تر و به حقیقت نزدیک تر است و خود بیشتر به یک علم بدل می‌شود پس فلسفه

یک بحث و جدل بیهوده یا یک سرگرمی اضافی و از سر سیری نیست. بر عکس وظیفه بسیار مهمی به عهده دارد: طرح عام‌ترین مسائل، بررسی کلی‌ترین روابط بین اشیاء و پدیده‌ها و روندها، کشف عام‌ترین قانون‌های جهان هستی، اعم از طبیعت و جامعه و تفکر، این است وظیفه فلسفه از جانب دیگر به همین علت که فلسفه به عام‌ترین قانون مندی‌ها و روابط نظر دارد آن چنان علمی است که نسبت به علوم دیگر در حکم اسلوب عام آنهاست. پس: فلسفه شکل خاصی از شعور اجتماعی است که عام‌ترین قانون‌مندی‌های جهان واقعی و شناخت انسانی و رابطه بین هستی و تفکر را بیان می‌کند.

اما شاید دقیق‌ترین پاسخ را ارسطو در تعریف فلسفه بیان می‌دارد که می‌گوید: فلسفه علم به احوال موجودات است، از آن حیث که وجود دارند. و ابن سینا نیز می‌گوید: فلسفه، آگاهی بر حقایق تمام اشیا به قدری که برای انسان ممکن است می‌باشد به نظر می‌آید که با این دو تعریف میتوان به تعریف دقیقی از برای فلسفه رسید. اما برای آنکه بهتر از معنای این دو تعریف سر دربیابیم لازم می‌آید که مفاهیم مندرج در آنرا بشکافیم. این مفاهیم عبارتند از "آگاهی یا شناختی که انسان میتواند بنابر طاقت خود کسب کند"، "احوال موجودات یا حقایق موجودات" و مفهوم "وجود"

شاید اغراق نکرده باشیم اگر بگوئیم این سه مفهوم کلی‌ترین و بنیادی‌ترین مفاهیمی است که در طول تاریخ فلسفه از دیرباز تا امروز به آن مواجه بوده ایم. تحقیق در باب آگاهی و شناخت و میزان و حدود و ثغور فهم انسان و روشی که به واسطه‌ی آن میتوان شناختی بر حقایق اشیا و یا موجودات داشت، تاملی است که ذهن بسیاری از فلاسفه را به خود درگیر کرده و هر یک به طریق خود در پی پاسخی برای این پرسشها بوده اند، افلاطون در دیالوگهای خود به خصوص در پارمنیدس و جمهوری و با طرح و بسط نظریه‌ی مُثل، ارسطو با بحث در باب ذات و جوهر و عرض و وجود و موجود و ماهیت در متافیزیک، دکارت با طرح کوگیتو و شک معروف خود که در تاملات در فلسفه‌ی اولی آنرا شرح میدهد، و در میان متأخرین از هگل تا دیلتای و هوسرل با طرح پدیدارشناسی خود در پی کشف حقایق چیزها آنطور که هستند بودند و همچنین فلاسفه‌ی نظیر لاک در رساله‌ی در باب فهم بشر و کانت در نقد عقل محض و بسیاری دیگر از فلاسفه در تلاش برای نشان دادن میزان فاهمه و حدود و ثغور آن بودند. همچنین بحث در باب وجود را چنانچه هایدگر به ما آموخت میتوان در آثار تمام فلاسفه یافت اما خود او بود که مفهوم وجود را چنانچه شایسته و بایسته است از دل اشعار پارمنیدس و رساله‌ی سوفیست افلاطون و متافیزیک ارسطو بیرون کشید و عمر فلسفی خود را که قریب به نیم قرن بود در تلاش برای انکشاف و ظهور این مفهوم صرف کرد.

به نظر دقیق‌ترین تعریف از فلسفه را هایدگر ارائه میدهد که می‌گوید: "فلسفه همان متافیزیک است. متافیزیک درباره

موجودات به عنوان یک کلّ - شامل جهان و انسان و خداوند - تفکر می‌کند و اینکه این کلّ چه نسبتی با هستی و چه نسبتی با تعلّق تمامی موجودات به یکدیگر در هستی دارد. متافیزیک درباره موجودات از حیث وجودی که در شیوه «تفکر باز نمایانده‌ای» که عقل ارایه می‌کند، تفکر می‌کند. بنابراین از ابتدای پیدایش فلسفه و آغاز شکل‌گیری آن وجود و هستی موجودات خود را به صورت یک «بنیان» [اصل، علت، مبدأ] نشان داده است. این بنیان چیزی است که بواسطه آن موجودات فی‌نفسه همان هستند که در نحوه سیروورت و زوال و دوام وجود خویش هستند، همان اموری که به اعتبار آن اشیاء می‌توانند مورد شناسایی و دسترسی قرار بگیرند و بر روی آنها کار شود. وجود و هستی مطلق به عنوان آن بنیان (ظهور) موجودات را به منصّه ظهور و حضور واقعی می‌رساند. این بنیان خودش را به عنوان «امر حاضر» نشان می‌دهد. حضور امر حاضر در این واقعیت مندرج است که او هر موجود حاضر را متناسب با خودش به حضور و ظهور می‌رساند. آن بنیان برطبق صورت بالفعل حضور، ویژگی بنیان بودن را به عنوان علیّت وجودی واقعیت و به عنوان ممکن ساختن استعلایی عینیت اشیاء و به عنوان واسطه دیالکتیکی حرکت آن روح مطلق و جریان تاریخی آفرینش و به عنوان نیرو و قدرتی که ارزشها را وضع می‌کند، تحقق دارد.<sup>۱</sup> هایدگر به نسبت برداشت تاریخی از متافیزیک، چنین توضیح میدهد: به سخنی که به هستی نپردازد، و تفاوت هستی شناسانه را فراموش کند و فقط متوجه هستند و چند و چونی آن باشد، سخنی متافیزیک گفته میشود. به اعتقاد هایدگر، ارسطو که در پی فهم بنیاد نهایی هستندگان - وجه مشترک همه ی هستندگان که هم متحرک نیست و هم لایتغیر است- بود و برای فهم این بنیاد علمی را لازم میدانست که به یزدان شناسی (الهیات) نزدیک بود؛ پس آنچه فلسفه ی نخستین نامید، همین علم است که از دنیای محسوسات فراتر میرود.<sup>۲</sup>

باری با توجه به آنچه آورده شد شاید این سخن هگل دقیق باشد که فلسفه یعنی تاریخ فلسفه؛ و کسی که هنوز تاریخ فلسفه را خوب نمیداند و خود را درگیر با این مفاهیم نمیشناسد هنوز اهل فلسفه نیست و از آنجا که پاسخ به این پرسش ها سیر تکاملی را در طول تاریخ خود طی نمیکنند بلکه تنها زوایای بیشتری با تفکر فلاسفه به طور میرسد، بنابراین فلاسفه ی متاخر هیچ برتری ای از فلاسفه ی قدیم ندارند و چه خوب است که بگوئیم فهم متاخرین میسر نمیشود تا درک خوبی از متقدمین این راه داشته باشیم. بله فلسفه یعنی راه و فیلسوفانی است که در این راه قدم میزنند. چنانچه هایدگر نیز میگوید: "تفکر افلاطون در مقایسه با تفکر پارمنیدس کاملتر نیست و فلسفه هگل از فلسفه کانت نیز کاملتر نیست. هر عصر و دوره‌ای از فلسفه ضرورت‌های خاص خود را دارا است. ما بایستی واقعا این حقیقت را دریابیم که یک فلسفه صرفا همان روشی است که هست و لذا نمی‌توانیم فلسفه‌ای را بر فلسفه دیگر ترجیح دهیم همچنانکه این امر در مورد اندیشه‌های گوناگون صادق است."<sup>۳</sup>

پس از آنکه گفتیم فلسفه چیست، شاید لازم باشد به این پرسش به صورت سلبی نیز بپردازیم و بپرسیم که فلسفه چه نیست؟ علت آنکه لازم می‌آید که به این پرسش پاسخ دهیم این است که متأسفانه تعاریف و مفروضاتی در مورد چیستی فلسفه وجود دارند که بسیاری از آنها با ذات فلسفه در تضاد و تغایر است. یکی از آن تعاریف این است که عده‌ای بر این باورند که تفکر همان فلسفه است! بنابراین هر انسان بالغ و عاقلی که قادر به تفکر است و فکر میکند در حال فلسفه‌ورزی و تفلسف است. البته این نگرش باطلی است، فلسفه قطعاً در ارتباط مستقیم با تفکر است و حتی درست است بگوئیم فلسفه همان تفکر است اما هر تفکری تفلسف نیست و با فلسفه ارتباطی ندارد. تفکری فلسفی است که نظام مند باشد و شکل و ساختار آن از مفروضات، مقدمات، کلیات تا جزئیات و نتایج با هم من حیث منطقی در سازگاری تمام باشد. به همین دلیل هم است که گزاره‌ی "هر کسی فلسفه‌ی خودش را دارد بی محتواست." هایدگر به نقل از هگل در مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌گوید:

"فلسفه ذاتاً چیزی است نهان روش، بالذت نه برای عامه ساخته شده و نه مهیا شدن برای عامه را میتابد؛ فلسفه برای آن فلسفه است که درست در تضاد است با فاهمه و بیشتر با فاهمه‌ی سلیم انسان که مراد از آن محدودیت مکانی و زمانی نوع انسان است. نسبت به فاهمه‌ی سلیم، فلسفه بالذات‌ها دنیای است وارونه."<sup>۴</sup>

پیشتر گفتیم گزاره‌ی "هر کسی فلسفه‌ی خود را دارد" گزاره‌ی اشتباهی است. اما میدانیم که به هر طریق هر انسانی روش و طریق خاص خود را برای زندگی دارد بی آنکه کمتر آشنایی با فلسفه به مثابه یک دانش قابل یادگیری و آموختن داشته باشد - که در این نیز میتوان شبهه آورد و پرسید آیا فلسفه دانشی تحصیلی است؟ چنانچه بعضی از فلاسفه بر این باورند که تفکر قابل یادگیری نیست بنابراین فلسفه هم نیست. باید گفت هر انسانی دارای جهان بینی خاص خود است و حتی میتوان اضافه کرد که آن جهان بینی میتواند مبتنی بر آراء فلسفی هم باشد اما جهان بینی همان فلسفه نیست. جهان بینی در اساس، یک نگرش به زندگی دانسته میشود. نگاهی به موقعیت ما در جهان، و اینکه چگونه میتوانیم عمل کنیم است. در واقع میتوان جهان بینی را یک ایدئولوژی دانست یعنی مجموعه‌ی باورهای فرد، به مانند دین.

اگر نگاهی زبان‌شناسانه به جهان بینی داشته باشیم، متوجه میشویم که این لغت مرکب از دو قسمت جهان و بینی است. بینی یا بین اشاره به دیدن دارد و به یک معنا، دیدن چه در زبان فلسفی و چه در زبان عامیانه به دانایی و فهمیدن نیز دلالت دارد. مثلاً در زبان عامیانه می‌گوئیم «دارم میبینم چقدر یاد گرفتی» در اینجا دیدن به معنای فهمیدن و درک کردن است والا چیزی دیده و به جلوی چشم نیامده. ارسطو نیز به حس بینایی اهمیت بیشتری می‌داد و این حس را افضل از دیگر حواس میدانست و هایدگر سرآغاز دیدن به مثابه فهم را در eidos یا ایده‌ی افلاطون میدید چرا که eidos از واژه‌ی idein به معنای دیدن

مشتق شده است. تاویل هستی با ایده، یعنی ما با دیدن هستندگان راهی به هستی آنها می یابیم. در تمثیل غار هم، انسانهای درون غار سایه ها را میبینند، و سپس به بیرون غار باید بروند تا حقیقت را ببینند.

هایدگر در کتاب معروف خود افاداتی بر فلسفه به خوبی این تفاوت – یعنی تفاوت میان جهان بینی و فلسفه- را توضیح میدهد، او میگوید "فلسفه و جهان بینی با یکدیگر غیر قابل مقایسه هستند و هر کوششی در راه نزدیکی اینها به یکدیگر محکوم به شکست است. جهان بینی زمینه ی تجربه را محدود میکند، در صورتی که فلسفه برای تجربه زمینه های تازه ای را میگشاید. جهان بینی به طور معمول در حکم پایان راه است، اما فلسفه همواره در آغاز راه است" و همچنین باید افزود جهان بینی قابلیت فهم خودش را ندارد چرا که قادر به زیر سوال بردن بنیادهای خود نیست.

در نهایت و به عنوان پایان این مختصر، توضیح دو مطلب نیز ضروری به نظر میرسد و آن اینکه فلسفه اساساً پاسخ نهایی به هیچ پرسشی نمیدهد بلکه روش طرح پرسش صحیح و تحقیق درباره ی آن را به ما میآموزاند. نکته ی دیگر آنکه تمام آنچه رفت دال بر این نیست که اگر اهلش این طریق را طی کردند تفکر فلسفی میآموزند. چرا که تفکر فلسفی و اساساً طرح پرسش از چبستی تفکر، سوالی است که باید در جای خود اهل نظر به آن بپردازند.

منابع:

- ۱- مارتین هایدگر، پایان فلسفه و وظیفه ی تفکر
- ۲- مارتین هایدگر، تاویل پدیدارشناسانه ی نقد عقل محض کانت ۳۳، ۳۴
- ۳- مارتین هایدگر، پایان فلسفه و وظیفه ی تفکر نوشته ی مارتین هایدگر
- ۴- هایدگر، مسائل اساسی پدیدارشناسی، پرویز ضیاء شهابی، صفحه ۳۰



## وظیفه فلسفه از منظر ارسطو

پرسش از چیستی فلسفه سوالی تکراری در برابر فیلسوفان در طول تاریخ است و ارسطو از اولین فیلسوفانی است که به این پرسش قصد پاسخ گفتن دارد. او در کتاب متافیزیک خود در قسمتهای مختلفی به این مسئله بر میخورد و به آن میپردازد. این پاسخ نه صرفاً مورد تائید فیلسوفان مشائی قرار گرفته، بلکه مسیر فلسفه را در طول تاریخ خود به نحوی تعیین میکند. علت این ادعا را کسی که با تاریخ فلسفه آشنایی دارد پس از خوانش این متن به راحتی در میابد که چگونه هر یک از مباحث مطرح شده در پاسخ به این دو پرسش خط مشی فلاسفه پس از ارسطو را حتی تا امروز تعیین کرده است زیرا خواهد دید که هر پاسخی که ارسطو میدهد تبدیل به موضوعی میشود که دستور کار فیلسوفانی است. فی المثل مفهوم موجود و وجود که به عنوان کلی ترین مفهوم ارسطو به عنوان موضوع تحقیق فیلسوف معرفی میکند همان موضوعی است که دغدغه اساسی هایدگر در حیات فلسفی خود میشود و یا از وجهی دیگر یکی از مهمترین آثار برنتانو را یعنی معانی چندگانه وجود در فلسفه ارسطو "*On the Several Senses of Being in Aristotle*" را به خود اختصاص میدهد. در این مقاله قصد دارد که پرسش از چیستی فلسفه و وظیفه فیلسوف را نزد ارسطو با اتکاء به پاسخهای مستقیم او به این پرسش نشان دهد.

### فیلسوف کیست؟

ارسطو درباره فیلسوف/حکیم چنین خصوصیتی را بر میشمارد: "حکیم همه چیز را، تا آن حد که ممکن است میداند هر چند علم تفصیلی درباره یکایک اشیاء ندارد... او قادر است امور دشواری را که شناختن آنها برای مردمان آسان نیست یاد بگیرد (ادراک حسی میان همه مشترک است و از این رو دریافتن به حس آسان است و نشانهء حکمت نیست)... او در همهء رشته های علوم دقیقتر از دیگران است و درباره علل بهتر از همه میتواند به دیگران آموزش بدهد... حکیم نباید فرمان برد بلکه باید فرمان بدهد، و نباید از دیگران اطاعت کند... دانستن همه چیز در کسی یافت میشود که علم به کلی را به بالاترین درجه داراست... کلی ترین دورترین چیز از ادراک حسی است" <sup>۱</sup> ("واحد" و "موجود" کلی تر از همهء کلی های دیگر هستند. بنابراین فلسفه علم به این دو مفهوم است.) از نظر او آسایش و فراغت خاطر باید از پیش فراهم باشد تا آدمی نه به خاطر سود و غایتی دیگر بلکه برای خود آن دانش و کسب معرفت روی به فلسفه بیاورد. او کسی است که با

حیرت آغاز اندیشیدن را آغازیده و حرکت خود را از جهل مرکب به جهل بسیط یعنی وقوف به جهل خود می‌آغازد و این دانش را برای خود این دانش یا به عبارت دیگر معرفت را برای خود معرفت می‌خواهد و نه هیچ غایت دیگری.

### وظیفه فلسفه

به نظر او این حکیم یا فیلسوف است که با چگونگی و چرایی سر و کار دارد، آدمی با تجربه (ادراکات حسی) صرفاً چگونگی را میداند و نه علت را و شناخت علل پاسخ چرایی است. "آنچه به نام فلسفه خوانده میشود با نخستین علل و مبادی اشیاء سر و کار دارد... فلسفه علمی است که موضوعش علل و مبادی است"<sup>۲</sup> "در میان علوم علمی که برای خودش و تنها به منظور دانستن آن، مطلوب است از حیث دارا بودن طبیعت حکمت برتر از علمی است که برای نتایجش فراگرفته میشود."<sup>۳</sup> شناختن مبادی نخستین و علل، مطلوبتر از شناختن همهء موضوعات دیگر است زیرا همه موضوعات دیگر از اینها و از طریق اینها شناخته میشوند... برترین علوم که باید به همهء علوم فرو دست فرمان براند علمی است که میداند که هر چیز چرا و برای چه باید انجام گیرد... علمی که وظیفه اش بررسی مبادی نخستین و علل است، زیرا نیک (=خیر) یعنی غایت، خود یکی از علل است"<sup>۴</sup> "الهی ترین علوم شریفترین علوم است و این علم -فلسفه- از دو جهت الهی ترین علوم است: چه، علمی که بیش از همهء علوم دیگر در خور این است که خدا دارنده آن باشد علمی الهی است، و نیز هر علمی که موضوعش امور الهی است، و این علم یگانه علمی است که این هر دو صفت درباره اش صادق است. زیرا اولاً همهء متفکران خدا را یکی از علل همهء اشیاء و مبداء نخستین میدانند و ثانیاً خدا یا به تنهایی دارای این علم میتواند بود و یا آن را بیش از دیگران میتواند داشت. همهء علوم دیگر بی گمان ضروری تر از این علمند ولی هیچ یک بهتر و شریفتر از این علم نیست."<sup>۵</sup> او سپس همانطور که پیشتر گفته بود که پرداختن به علل که پاسخ به پرسش چیستی و چرایی را در پی دارد توضیح میدهد که چهار علت اصلی وجود دارد که عبارت اند علت صوری، مادی، فاعلی و غایی که یکی به ماده یا موضوع میپردازد hule است و علتی که به ماهیت یعنی پرسش از چیستی یا جوهر میپردازد که ousia است و دیگر مبداء حرکت و چهارمی که به غایت حرکت توجه دارد است. در پی پرسش از همین بحث است که به سراغ آراء فلاسفه قبل از خود درباره ماده المواد عالم میرود که یکی آب میگفت و دیگری آپایرون و آن یکی هوا و دیگری آتش و کسی دیگر اعداد و در نهایت استادش افلاطون ایده. او که کار فلسفه را شناخت حقیقت میداند زیرا که هدف نهایی معرفت نظری را حقیقت میشناسد، بر این باور است که "ما حقیقت را نمیتوانیم شناخت اگر علتش را نشناسیم... چیزی هم که علت حقیقت اشیاء دیگر است حقیقی ترین همهء اشیا است... هر شیئی همانگونه که از حیث وجود است از حیث حقیقت نیز همانگونه است"<sup>۶</sup>

و از این وصف نه تنها اهمیت علیت را نزد ارسطو میتوان فهمید بلکه باید گفت از نظر او هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای وجود (هستی) است و این سخن ما را از یک سو یادآور نظریه او درباره حقیقت که امر مطابق با واقع است میاندازد و از سوی دیگر ما را به این اندیشه وا میدارد که مفهوم حقیقت با مفاهیمی همچون وجود، علت، اصل و بنیاد(آرخبه) وابسته و چه بسا از جهاتی هم معناست. بیان این نکته نیز اهمیت دارد که دسترسی به حقیقت مطلق نزد ارسطو غیر ممکن است چنانچه میگوید: "هیچ فردی نمیتواند به حقیقت به قدر کافی دست بیابد و با این همه حقیقت از نظر همه آدمیان پنهان نمیماند... هر یک از ما به تنهایی در کشف حقیقت سهمی ندارد یا سهمی اندک دارد"<sup>۷</sup>

ارسطو در جایی دیگر کار فلسفه را اینگونه توضیح میدهد: "فلسفه نسبت به علوم دیگر علم رهبر و فرمانرواست و علوم دیگر باید مانند خادمان آن از آن پیروی کنند، پس علمی که موضوعش شناخت غایت و خیر است، مستحق عنوان فلسفه است... فلسفه، علم به علل نخستین و چیزهایی است که به معنی عالیتیری موضوع معرفتند... حق این است که علمی را که موضوعش شناخت جوهر است فلسفه بنامیم."<sup>۸</sup> و یا در جایی دیگر مینویسد "فلسفه به عنوان علمی واحد، علم همه جواهر است... اگر فلسفه را علم استدلالی بدانیم پس فلسفه علم اعراض است ولی اگر بگوئیم فلسفه با چیزهای نخستین سر و کار دارد، در این صورت علم جواهر مستحق عنوان فلسفه خواهد بود."<sup>۹</sup> جوهر از سه قسم خارج نیست یکی جوهر محسوس است که منظور ماده است که عناصر اولیه اش نزد او همان عناصر اولیه ای بود که خود از چیزی دیگر پدید نمیآمدند و هر چیزی از آنها پدید میآید که فناپذیر است، جوهر محسوس فناپذیر که اجرام آسمانی و جوهر نامحسوس فناپذیر است. گفتنی است نزد او جوهر از سه جهت بر اعراض و حالات تقدم دارد که عبارتند از تعریف، شناخت و زمان و مدلول واقعی موجود جوهر و چیستی (ماهیت) است. و در جایی دیگر به شکلی دیگر جوهر را تقسیم میکند و میگوید: "سه قسم جوهر وجود دارد: قسم اول ماده است که فقط در نمود و به ظاهر (این چیز) است زیرا هر چه تنها به علت تماس (این چیز) است نه به علت وحدت طبیعی، ماده و موضوع است. جوهر قسم دوم طبیعت شیء است، که (این چیز) یا صورت مثبتی است - در مقابل عدم که صورت منفی است- که حرکت در جهت آن روی میدهد و به آن میانجامد. قسم سوم، جوهر مفرد است که از ترکیب آن دو به وجود می آیند مانند سقراط و کالیاس."<sup>۱۰</sup>

او همچنین تحقیق در باب علوم متعارفه یا اصول اثبات ناپذیر یا به بیانی دیگر اولیات را نیز کار فلسفه میداند. این فیلسوف است که باید نشان بدهد که اولیات چیست، شامل چه اصولی میشود، کدام یک مستقیماً بدیهی و بدون نیاز به استدلال و برهان هستند و کدامین به واسطه آن اولیات بدیهی استنباط شده اند.<sup>۱۱</sup>

ارسطو در توضیح درباره فلسفه اولی چنین توضیح می‌دهد: "علمی هست که موجود را از آن جهت که موجود است (موجود به ماهو موجود)، و اعراضی را که به ذات موجود تعلق دارند (=اعراض ذاتی موجود را بررسی میکند"<sup>۱۲</sup> و کار فیلسوف این است که "علل اولیه موجود را، از آن جهت که موجود است"<sup>۱۳</sup> بررسی کند. و در ادامه می‌افزاید: "عدد بخشهای فلسفه دقیقاً مطابق است با عدد اقسام جوهر؛ از این رو یکی از بخشهای فلسفه باید فلسفه نخستین باشد و یکی موخر بر آن، یعنی فلسفه دوم. چون واحد و موجود از آغاز دارای اجناس اند، پس فلسفه هم باید با این اجناس منطبق باشد."<sup>۱۴</sup> او پنج معنا از معانی موجود را از هم مجزا میکند که عبارتند از موجود بالذات، موجود بالعرض، موجود به معنای موافق حقیقت و حقیقی، موجود به معنای موجود بالقوه و موجود به معنای بالفعل. (۱) موجود به معنای بالذات به تعداد مقولات است زیرا دقیقاً موجود به این معنا همانهایی هستند که مقولات به آن دلالت دارند.<sup>۱۵</sup> این مقولات را تحت عنوان مقولات دهگانه یا عشره می‌شناسیم که عبارتند از: جوهر (عبارت است از اجسام بسیطی که به مثابه موضوع است و نه محمول و هر آنچه هست محمول جواهر است زیرا جوهر علت وجود آنهاست و وجه متمایز کننده چیزها از یکدیگر است زیرا مبین ذات است و بر سه قسم است: جوهر محسوس فانی، جوهر محسوس اجرام آسمانی فناپذیر و جوهر نامحسوس فناپذیر)، کمیت، کیفیت، وضعیت، کجا (مکان)، کئی (زمان)، ملک (دارا بودن) فعل (تاثیر دادن)، انفعال (تاثیر پذیری)، اضافه یا مضاف (نسبت) یعنی موضوعی در نسبت با موضوع دیگر معنی و مفهوم پیدا کند. همه این مقولات به چیزی دلالت دارد که موجود است و معنای موجود بالذات این است. (۲) موجود بالعرض آن شیء است که محمول متعلق به آن است و یا " از این جهت که موضوعی که به محمول خود به عنوان عرض تعلق دارد، موجود است."<sup>۱۶</sup> چه بگوئیم انسان سازنده است و چه سازنده انسان است، در اینجا انسان سازنده است اگر چه در دومی انسان محمول به نظر می‌آید اما در حقیقت موضوع است. (۳) موجود به معنای موافق حقیقت دلالت بر حکم صادق در برابر حکم کاذب دارد. مانند این حکم که (سقراط انسان است) و یا حکم دیگری که می‌گوید (سقراط ایرانی نیست) هر دوی این دو حکم صادق است و (است) و (هست) و از سوی دیگر (نیست) وجه سلبی و ایجابی حکم صادق است و دلالت بر موجودیت میکند. (۴) موجود بالقوه دلالت بر موجودی دارد که میتواند باشد و میتواند که نباشد به اصطلاح امکان وجودش هست مثلاً میتواند دانا باشد اما هنوز دانایی او به ظهور نرسیده است. (۵) موجود بالفعل تحقق یافته همان موجود بالقوه است، یعنی نه فقط میتواند باشد بلکه هست مثلاً دانا هست. آنچه که به طور بالقوه در او موجود بود متحقق شده است و فعلیت یافته است. ارسطو در جایی دیگر می‌گوید: "موضوع علم فیلسوف، موجود به عنوان موجود به طور کلی است نه یکی از اجزاء موجود، و چون موجود معانی متعدد دارد نه یک معنی...

بررسی موجود وظیفه علمی واحد نیست، زیرا اشیایی که تنها در نام مشترکند به جنسی واحد تعلق ندارند. ولی اگر اصطلاح موجود به همه آن مفهوما از جهت چیزی عام و مشترک اطلاق میشود، در این صورت بررسی موجود وظیفه علمی واحد است.<sup>۱۷</sup> "بررسی اعراض موجود از آن جهت که موجود است، و تضادهای موجود از آن جهت که موجود است، فقط وظیفه فلسفه است."<sup>۱۸</sup>

### فرق دیالکتیک و فلسفه

ارسطو در فرق بین دیالکتیک و فلسفه میگوید: "فرق فلسفه با دیالکتیک از حیث توانایی آنهاست و فرق فلسفه با سوفیستی از حیث هدف زندگی فلسفی است. زیرا دیالکتیک به آزمودن معرفت قناعت میورزد در حالی که فلسفه معرفت را به وجود میآورد، و اما سوفیستی فقط نمود فلسفه است و حقیقتی در آن نیست."<sup>۱۹</sup>

### فرق فلسفه با علوم طبیعی و ریاضیات

به نظر ارسطو سه قسم از علوم نظری وجود دارد که عبارتند از: علم طبیعی، علم ریاضی و فلسفه اولی (تئولوگیا).<sup>۲۰</sup> و در فرق بین فلسفه اولی با علم طبیعی و ریاضیات نیز اینگونه مسئله خود را توضیح میدهد: "اگر چیزی وجود دارد که سرمدی و نامتحرک و مفارق از ماده است، پس معرفت به آن بی گمان باید موضوع علمی نظری باشد. چنین چیزی نه موضوع علم طبیعی میتواند بود - زیرا موضوعات این علم موجودات متحرک معینی هستند - و نه موضوع علم ریاضی، بلکه باید موضوع علمی مقدم بر آن دو علم باشد. علم طبیعی نیز اشیایی را بررسی میکند که به طور جدا و مستقل وجود دارند ولی این اشیاء نامتحرک نیستند، و بعضی قسمتهای علم ریاضی به پژوهش درباره موضوعاتی میپردازند که نامتحرکند ولی محتملاً مفارق از ماده، وجود ندارند بلکه در ماده اند. اما فلسفه نخستین (=فلسفه اولی) به تحقیق در اشیایی میپردازد که هم مفارق از ماده اند و هم نامتحرکند. همه علل بضرورت باید سرمدی باشند، ولی بخصوص این علل باید بالضرورة سرمدی باشند زیرا اینها علل آن دسته از اشیاء الهی هستند که بر حواس ما نمایانند."<sup>۲۱</sup> و در جای دیگر میگوید علمای ریاضی "ممکن نیست با اشیاء محسوس سر و کار داشته باشند زیرا هیچ یک از اشیاء محسوس از قسم اشیایی که علوم ریاضی به آنها توجه دارند نیست. علمی که ما میجوئیم -فلسفه- با موضوعات علوم ریاضی نیز سر و کاری ندارد زیرا هیچ یک از این موضوعات وجود مفارق ندارد. این علم به جواهر محسوس نیز نمیپردازد زیرا جواهر محسوس فساد پذیرند."<sup>۲۲</sup>

بنابر این کار فلسفه بررسی مسائل مربوط به ماده معقول و جواهر فسادناپذیر است. "علمی که ما میجوئیم باید با کلیات

سروکار داشته باشد زیرا هر تعریف و هر علمی ناظر به امور کلی است نه به انواع نهایی، و بنابراین علم مطلوب ما باید به عالیترین اجناس نظر داشته باشد و این اجناس جز (موجود) و (واحد) نیستند.<sup>۲۳</sup> البته به این نکته علیرغم این تفاوتها اشاره میکند که "تحقیق در مبادی ریاضیات نیز وظیفه فلسفه نخستین است... فلسفه نخستین چیزها را تنها از آن جهت که موضوعشان موجود است، نه از جهت خصوصیتی دیگر، مورد تحقیق قرار میدهد. بنابراین، علم طبیعی و علم ریاضی را باید اجزاء فلسفه تلقی کرد."<sup>۲۴</sup> و همینطور میگوید "علم طبیعی به اشیایی ناظر است که مبداء حرکتی در خویشتن خویش دارند. بنابراین، علم طبیعی نه علم عملی است و نه علم صناعی، بلکه علم نظری است... علم طبیعی به اشیایی میپردازد که مبداء حرکتی در خویش دارند. علم ریاضی، اگرچه علم نظری است و موضوعش چیزهای نامتحرک است، ولی این چیزها (که موضوع آن میباشند) ممکن نیست وجود مفارق داشته باشند. از این رو باید تحقیق درباره آنچه مفارق و نامتحرک است، علمی وجود دارد که غیر از آن دو علم است؛ به شرط اینکه چنین جوهری یعنی جوهری مفارق و نامتحرک وجود داشته باشد و ما خواهیم کوشید تا وجود چنین جوهری را ثابت کنیم."<sup>۲۵</sup>

منابع:

- ۱- مابعد الطبیعه، کتاب اول، فصل دوم ماهیت فلسفه، a۹۸۲
- ۲- همان، کتاب اول، فصل اول، ادارک حسی، تجربه، صنعت، علم، حکمت (= فلسفه) a ۹۸۲
- ۳- همان، کتاب اول، فصل دوم ماهیت فلسفه، a۹۸۲
- ۴- همان، کتاب اول، فصل دوم ماهیت فلسفه، a۹۸۲ و a۹۸۳
- ۵- همان، کتاب اول، فصل دوم ماهیت فلسفه، a۹۸۲ و a۹۸۳
- ۶- همان، کتاب دوم، فصل اول، درباره فلسفه، a۹۹۳
- ۷- همان، کتاب دوم، فصل اول، درباره فلسفه، a۹۹۳
- ۸- همان، کتاب سوم، فصل دوم، مسائل اول و دوم و سوم و پنجم و چهارم، b۹۹۶
- ۹- همان، کتاب یازدهم، فصل اول، بازگشت به مسائل شماره ۲ و شماره ۳، a۱۰۵۹
- ۱۰- همان، کتاب دوازدهم، فصل سوم، ماده و صورت متکون نمیشوند، a۱۰۷۰
- ۱۱- همان، کتاب سوم، فصل دوم، مسائل اول و دوم و سوم و پنجم و چهارم، a۹۹۷
- ۱۲- همان، کتاب چهارم، فصل اول، فلسفه اولی شناخت موجود است از آن جهت که موجود است، a۱۰۰۳

- ۱۳- همان، کتاب چهارم، فصل اول، فلسفه اولی شناخت موجود است از آن جهت که موجود است، a1003
- ۱۴- همان، کتاب چهارم، فصل دوم، فلسفه اولی شناخت جوهر و واحد و کثیر و همچنین اعدادی است که به واحد و کثیر برمیگردند، a1004
- ۱۵- همان، کتاب پنجم، فصل هفتم، موجود، a1017
- ۱۶- همان، کتاب پنجم، فصل هفتم، موجود، a1017
- ۱۷- همان، کتاب یازدهم، فصل سوم، موضوع فلسفه اولی، a1061
- ۱۸- همان، کتاب یازدهم، فصل سوم، موضوع فلسفه اولی، b1061
- ۱۹- همان، کتاب چهارم، فصل دوم، فلسفه اولی شناخت جوهر و واحد و کثیر و همچنین اعدادی است که به واحد و کثیر برمیگردند، a1005
- ۲۰- همان، کتاب یازدهم، فلسفه اولی متمایز از علوم ریاضی و طبیعی است، b1064
- ۲۱- همان، کتاب یازدهم، فصل اول، بازگشت به مسائل شماره ۲ و شماره ۳، b1059
- ۲۲- همان، کتاب یازدهم، فصل اول، بازگشت به مسائل شماره ۲ و شماره ۳، b1059
- ۲۳- همان، کتاب یازدهم، فصل اول، بازگشت به مسائل شماره ۲ و شماره ۳، b1059
- ۲۴- همان، کتاب یازدهم، فصل چهارم، فرق میان فلسفه و علم ریاضی و علم طبیعی، b1061
- ۲۵- همان، کتاب یازدهم، فلسفه اولی متمایز از علوم ریاضی و طبیعی است، a1064

## مابعد الطبیعه و ماوراء الطبیعه

بحث درباره مابعدالطبیعه یا متافیزیک هم سهل است و هم دشوار، سهل است به این جهت که میتوان به شکلی تخصصی در طی تاریخ فلسفه این مفهوم را نزد فیلسوفان پیگیری کرد و از دیدگاه ایشان مطلع شد و دشوار است به این جهت که از بسیاری مفاهیم دیگر خلط میشود. هدف از این متن ضمن دادن تعاریفی از متافیزیک این است که این مفهوم را از مفهوم ماوراء الطبیعه "supernatural" متمایز کند و تعریفی از آن نیز به دست دهد.

گاهی در میان نوشته های متأخر اهل فلسفه همچنان دیده میشود که گویی مفهوم متافیزیک از زمان ارسطو تا به امروز یک معنا را دارد! و این فهمی اشتباه است که باید آن را ایضاح و تنقیح کرد. اول آنکه افلاطون و ارسطو هیچگاه از واژه ی متافیزیک استفاده نکرده اند، بلکه حتی نام کتاب متافیزیک ارسطو را شاگرد وی یعنی آندرانیکوس بر طبق آثار استاد خود طبقه بندی کرد که در اینجا متافیزیک به معنای (پس از فیزیک) است زیرا در آن طبقه بندی بعد از آنکه آندرانیکوس کتبی چون اخلاق (نیکوماخوس که نام فرزند ارسطو بود و به نام او این کتاب نگاشته شده)، کتاب آرگانون (منطق)، سیاست، درباره نفس و فیزیک (طبیعیات) را فراهم آورد و تقسیم بندی کرد به موضوعاتی برخورد که آنها را نمیتوانست در ذیل هیچیک از این موضوعات بگنجاند بنابراین نام این کتاب را متافیزیک به معنای کتابی که پس از فیزیک است نام نهاد که البته معنایی دو پهلوست؛ زیرا هم به معنای این است که موضوعات مندرجه در آن فراتر از مباحث فیزیک و سایر علوم است زیرا به کلی ترین مفاهیم میپردازد و هم به معنای کتابی که بعد از فیزیک نوشته شده می باشد. با توجه به اثر خود ارسطو که مُسمی به همین اسم است، متافیزیک به معنای فلسفه اولی است که کارش تحقیق درباره حقیقت، واقعیت، ذات، ماهیت موجودات، مقولات و موجودات و انواع آن از آن لحاظ که دارای وجود هستند است. به همین تعبیر در کنار معرفت شناسی و منطق، متافیزیک اساسی ترین بخش فلسفه است.

در تاریخ فلسفه متافیزیک چنان درک شد که منظور از آن گرایش به ساختن نظام فکری ای مربوط به هستندگان دارد که سعی در چگونگی داوری و فهم از خود چیزها میکند. فی المثل وقتی که دکارت کار فلسفی خود را در «تأملات در فلسفه اولی» با یک شک بنیادین میآغازد که به وجود هر چیزی شک میکند تا به یک علم متقن برسد، به این نتیجه میرسد که اگر به وجود هر چیزی شک کند نمیتواند به وجود یک چیز شک کند و آن موجودی است که شک کرده است. یعنی چیزی هست که وجود دارد و فکر میکند و آن همان چیزی است که مایه ی یقین دکارت میشود که تفکر خود را بر مبنای آن بچیند و بنابراین میگوید "گوگیتو آرگو سام" یعنی فکر میکنم پس هستم. به نظر او علم ما به چیزها نه از آن جهت است که



آنها را میبینیم و لمس میکنیم، بلکه تنها از آن جهت است که آنها را به وسیله ی فاهمه ادراک میکنیم. هر آنچه را که از یکی از حواس بر ما شناخته میشود را میتوانیم درباره اش تعقل کنیم، هرچند که شناسایی از طریق حواس ابراداتی دارد. به هر طریق آنجا که دکارت بحث بر سر موجودیت خودش میکند که یک بحث انتولوژیک است وارد متافیزیک شده است و از تأمل سوم به بعد که بحث درباره علیت به مثابه امری تصویری و بعد موضوع وجود خدا را با توسط به برهان وجودی ای که متأثر از آنسلم است پیش میکشد به طور کلی یک بحث متافیزیکی را طرح میکند زیرا که مسئله خدا نه صرفاً بحثی درباره وجود داشتن موجودی به نام خدا در میان دیگر موجودات، بلکه به عنوان بنیادی برای تاسیس یک بنیاد متافیزیکی است که به واسطه آن توجیحی برای وجود دیگر موجودات برای دکارت مدنظر گرفته میشود. بنابراین میتوان گفت که متافیزیک به معنای پیریزی بنیادی برای هر جهان بینی است.

کانت به دو معنا از مفهوم متافیزیک یاد میکرد که یک معنای آن شکلی کلی و عام داشت و دیگری معنای خاص تری به خود میگرفت. در معنای کلی کانت میگوید: "متافیزیک گونه ای شناخت خردی "vernunftkenntnis" نگرورزانه کاملاً جدا افتاده است که سراسر از آموزش تجربی فراتر میرود و در واقع به وسیله مفهومی محض چنین میکند... چه در متافیزیک وضع چنان است که خرد به طور پیوسته در دشواری ها گیر میکند، حتی اگر بخواهد در قانونهایی که به وسیله عادی ترین تجربه تائید میشوند پرتوم (ماتقدم تجربه) بینش حاصل کند. در متافیزیک انسان باید دفعه های بیشتر از راه برگردد، زیرا در می یابد که آن راه به جایی که او میخواه نمی انجامد؛... روش متافیزیک تا کنون تنها کورمال پیش رفته بوده است؛ و بدتر از همه آنکه متافیزیک همواره در میانه مفهومی محض چنین جاوری داشته است." ۱ در این تعریف کانت اولاً اشاره میکند که متافیزیک علمی است نظری که به مفاهیم پیشینی یا ماتقدم از تجربه تعلق میگیرد و صرفاً مبتنی بر مفاهیم محض است. در این مفهوم عام فلسفه که به مفاهیم کلی و عالی ترین موجودات (چنانچه ارسطو میگفت) میپردازد با متافیزیک هم معنا است. اما در عین حال به این مسئله توجه میکند که روشهایی که تا کنون در این دانش به کار بسته شده است ناکارآمد بوده و به همین دلیل ما را به سرمنزل مقصود نرسانده است و حال کانت قصد آن میکند که با نشان دادن حدود و حوزه عقل نظری محض چگونه و تا چه حد میتوان به شناخت رسید و با همین مبنای معنای خاص متافیزیک را اینگونه مطرح میکند: "در مابعدالطبیعه، نه تنها مفاهیم طبیعت، که همواره در تجربه مورد استفاده قرار میگیرد، بلکه مفاهیم محض عقل نیز، که هرگز از هیچ تجربه ممکن مستفاد نیست، مورد نظر است و آن مفاهیمی است که واقعیت عینی (یعنی موهوم صرف نبودن) آنها و تصدیقاتی است که صحت و سقم آنها هرگز با هیچ تجربه ای

نمی‌تواند تأیید یا کشف گردد، مضافاً بر این که غرض اصلی از مابعدالطبیعه نیز همین قسمت آن است و جز آن هر چه هست وسیله ای برای نیل بدان است<sup>۲</sup> بنابراین از نظر کانت متافیزیک همان بررسی و شناخت مفاهیم عقلی محض مقدم بر تجربه است و از نظر او اگرچه نمیتوان به آن لقب علم نهاد و غیرممکن است که به ما شناختی متقن بدهد اما به عنوان امر اجتناب ناپذیری که ریشه در تمایلات انسانی دارد به عنوان یک حقیقت میپذیرد.

برای کانت احکام به دو دسته تحلیلی و تالیفی (ترکیبی) تقسیم میشوند و قضایا را به چهار دسته میتوان تقسیم کرد: پیشینی (مقدم بر تجربه) تالیفی، پسینی (موخر از تجربه) تالیفی، پیشینی تحلیلی و پیشینی تحلیلی. قضایای تحلیلی عبارت از توضیح و تحلیل معانی و مفاهیم مندرج در خود مفهوم است و مبتنی بر اصل امتناع تناقض میباشد و صرفاً از عدم مخالفت ذهن با خود ذهن حکایت میکند و بنابراین آگاهی بخش نیست زیرا توضیحی هستند و به دانش ما چیزی نمیافزاید. مثلاً وقتی میگوئیم که «هر جسمی ممتد است» به موضوع که جسم است، چیزی نیافزودیم زیرا مفهوم امتداد در خود جسم موجود است و یا وقتی میگوئیم «باران خیس است» به موضوع خود که باران است، چیزی افزوده نشده است زیرا معمول که خیس است، در تحلیل مفهوم باران مندرج است. قضایای تالیفی بر خلاف قضایای تحلیلی معرفت بخشند زیرا این احکام با تلفیق و مرتبط نمودن دو مفهوم که موضوع تحت آنها گنجانیده شده به ما اطلاعات جدیدی میدهند. مثلاً وقتی میگوئیم «برخی اجسام سنگین اند» معمول سنگینی مندرج در موضوع جسم نیست و بنابراین اطلاع جدیدی در این گزاره وجود دارد و شناخت توسعه پیدا میکند. کانت خود این دو حکم را اینگونه تعریف میکند: "در همه احکامی که نسبت موضوع به معمول فهمیده میشود، این نسبت به دو گونه متفاوت امکان پذیر است: یا معمول (ب) به موضوع (الف) چنان تعلق دارد که به صورت مستتر در موضوع (الف) مندرج شده است، یا (ب) بیرون از مفهوم (الف) قرار دارد، هر چند واقعاً در ارتباط با آن است. مورد اولی را، (حکم تحلیلی) و دیگری را (ترکیبی) می نامم. پس احکام تحلیلی احکامی اند که نسبت معمول به موضوع از طریق (این همانی) فهمیده شده است... احکام تحلیلی را میتوان داوریهای توضیحی هم خواند و احکام ترکیبی را داوریهای توسیعی... احکام ترکیبی به مفهوم موضوع، معمولی میافزایند که هرگز در آن اندیشیده نشده بود و از راه هیچ گونه روشکافی ی آن مفهوم نمیتوانست برآهنجیده شود"<sup>۳</sup> حال که دریافتیم احکام تالیفی و تحلیلی چیستند و تفاوتشان در چیست به قسمت دوم که بحث زمانی بودن آن از حیث تجربه است موضوعیت پیدا میکند. با توجه به توضیحی که درباره احکام تحلیلی داده شد واضح است که احکام تحلیلی پسینی محال است، زیرا وقتی میگوئیم پسینی است یعنی از راه تجربه به دست میاید و وقتی که از راه تجربه به دست آمد دیگر نمیتواند تحلیلی باشد. بنابراین

قضایا در اصل از سه شق خارج نیست، یا تحلیلی پیشینی است، یا ترکیبی پیشینی است و یا ترکیبی پسینی. قضایای ترکیبی پسینی را به یک معنا میتوان مصداقشان را علوم تجربی بیان کرد که اگرچه تجربی هستند ولی کلیت و ضرورت ندارند مثل آنکه بگوئیم: «آب سرد یا گرم است» حکم درباره آن نیازمند این است که به جهت کیفی بررسی شود آن آب سرد است یا گرم است. گرمی یا سردی، مندرج در مفهوم آب نیست بلکه باید به تجربه درآید از سوی فاعل شناسا تا آنکه حکم کند آن آب سرد است یا گرم. چه اگر محمول سردیت یا گرمیت به مانند محمول خسی مندرج در موضوع آب بود از جمله احکام ترکیبی پیشینی در میاید و نه ترکیبی پسینی. اما در مورد قضایای ترکیبی پیشینی کانت از ریاضیات، پیشفرضهای بنیادین علوم طبیعی و اخلاق سخن میگوید.<sup>۴</sup> مثلاً در مورد ریاضیات وقتی از گزاره « $2+3=5$ » بر میخوریم، عدد ۵ را اگر به عنوان موضوع مدنظر قرار بدهیم، در میابیم که عدد ۲ و ۳ مندرج در موضوع ۵ نیست و از تحلیل ۵ ما نمیتوانیم به این دو عدد برسیم و بنابراین حکم ما این است که تألیفی است و از سوی دیگر مستقل از تجربه است و از جمله علوم انتزاعی محض است. به همچنین مسائل مابعدالطبیعی نیز از جنس قضایای ترکیبی پیشینی هستند. کانت میگوید مابعدالطبیعه علم عقلی نظری کاملاً مستقلی است که از همه تعلیمات تجربی فراتر می‌رود و صرفاً مبتنی به مفاهیم است. یعنی مابعدالطبیعه مجموعه معرفت عقلایی و فلسفی است که تنها به وسیله قوه عقلی محض، بدون هیچ‌گونه وابستگی به تجربه باید حاصل شود و به بیانی دیگر مفهوم مابعدالطبیعه خود حاکی از آن است که تجربی بودن آنها ممکن نیست.<sup>۵</sup> اما تفاوتی که با دیگر قضایای تألیفی پیشینی دارد این است که مفاهیم مابعدالطبیعه که عبارتند از سه مفهوم «نفس، جهان و خدا» است از جمله احکام جدلی الطرفین یا آنتی نومی میباشد به این معنا که تصور استعلایی وجود هر یک از این سه گزاره و نقیض آن را از مقدمه ای واحد استنتاج کنیم. مثلاً در وضع «جهان از لحاظ زمان و مکان، آغازی (مرزی) دارد» وضع مقابلش میشود «جهان، از لحاظ زمان و مکان، نامتناهی است.» این دو گزاره هر دو به جهت اثبات در وضعیت ثابتی قرار دارند و یا همینطور گزاره «در سلسله علل جهان، واجب الوجودی هست» با گزاره «در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه هیچ چیز ممکن است.» نیز به همین ترتیب است. اینکه چرا کانت این سه مفهوم را به عنوان مفاهیم متافیزیکی یاد میکند نه به این معناست که خدا و یا نفس موجودات ماورایی هستند و به همین دلیل از مفاهیم متافیزیکی هستند بلکه به این معناست که این مفاهیم از جنس مفاهیم بنیادین هستند یعنی مثلاً خدا "ایدئال عقل محض است که فراهم آورنده ماده مهمترین مورد استعمال عقل است"<sup>۶</sup> "ایدئال عقل محض، چنانچه ذهن آنرا تصور میکند، فردی است که بالاترین درجه کمال را در نوع خود حائز است. تصور چنین موجودی تصور خداست و به این دلیل کانت در بحث از

ایده‌ها مربوط به خدا از ایئه آل عقل محض سخن می‌آورد که مبدأ اعلاهی همه موجودات است و همه ممکنات، امکان خود از او مستقیضند و اختلاف آنها در کمال، ناشی از اختلاف آنها در دور و نزدیکی به این موجود است... ایدئال عقل محض، واقعیت عینی ندارد و یکی از جلوه‌های بلند پروازی عقل محض از حیثه تجربه و عالم پدیدار و صرفاً خیالی است که مجمع و منشاء همه تصورات ما محسوب می‌شود.<sup>۷</sup> در مورد نفس نیز وضع به همین طریق است و وقتی ما به "خود" یا "من" می‌اندیشیم مادامی که تمام اعراض را از آن سلب کنیم به ذات جوهری یا نومن آن میرسیم که به نفس می‌گوئیم. جوهر آدمی همان نفس اوست "آخرین موضوع تفکر است و دیگر خود را نمیتوان محمولی برای امر دیگر تصور کرد، میتوان جوهر نامید..."<sup>۸</sup>

مفهوم بنیاد (به یونانی arche - آرچه-) از کلید واژه‌های فلسفه‌ی مبتنی بر متافیزیک است. این واژه که در لاتین به fundus, principum, causa, ratio (بنیاد یا آغازگاه، اصل، علت) ترجمه شده است جای پیش را در همه‌ی فلسفه‌ها و اندیشه‌های فردی حتی میتوان یافت. فرضاً برای یک خداپاور، خدا بنیاد است، در فلسفه‌های سنتی انسان دارای بنیاد است و جوهر انسان بنیاد اوست. برای فلاسفه‌ی مدرن فرضاً هگل خرد بنیاد است، برای نیچه خواست قدرت بنیاد است و نیچه در اواخر اراده‌ی معطوف به قدرت بنیاد را با زندگی به یک معنا به کار می‌برد. حتی در هستی و زمان هایدگر دازاین را بنیاد توانمندی هستن است و همچنین بنیاد یا سرآغاز فهم هستی. هنگامی که لایبنتیس نوشت: (nihil est sine rationibus) (هیچ چیزی بدون علت «بنیاد» نیست) وی توجهش به همین معنای بنیاد بود که خود را در پی نظامی از مفاهیم متکثر می‌یافت. هایدگر می‌گوید در متونی که در آن ration یا cause آمده است باید به دیده‌ی شک نگاه کرد چرا که همیشه علت معنای بنیاد را نمیدهد، فرضاً در گزاره‌ی «همه‌ی انسانها میرا هستند، پس سقراط میراست» اگرچه این گزاره خبر از بنیاد تنهای سقراط هم میدهد اما علت مرگ سقراط را بیان نمیکند. همچنین هایدگر بنیاد نامیدن خرد را هم به نقد میکشد و معتقد است که خود خرد به سوژه‌ی اندیشمند و یا به نیروی استعلایی همچون روح مطلق هگلی و یا به مفهوم خدا در اندیشه‌ی آگوستین متکی است. هایدگر سه معنا برای بنیاد (grunden) قائل است: ۱- پایه نهادن ۲- دست یابی به اصل و جوهر ۳- دستیابی به علت.<sup>۹</sup> و بعد می‌گوید "آزادی بنیاد همه‌ی بنیادهاست"<sup>۱۰</sup> و "هستی بی بنیاد باقی می‌ماند"<sup>۱۱</sup> چرا که هستی بیان ناشدنی و یا ناگفتنی است، بنیادش نفی بنیادهاست. پس بنیاد هستی بی بنیادی است.<sup>۱۲</sup> و بی بنیادی به یک معنا با آزادی برابر ایستاست؛ زیرا آزاد بودن یعنی رها بودن از بنیاد، و بی بنیادی. این بنیاد بنیاد است.

از همین روی هایدگر به نسبت برداشت تاریخی از متافیزیک، آنرا چنین توضیح میدهد: سخنی که به هستی نپردازد، و

تفاوت هستی‌شناسانه را فراموش کند، و فقط متوجه هستند و چند و چونی آن باشد، سخنی متافیزیک گفته میشود. به اعتقاد هایدگر، ارسطو در پی فهم بنیاد نهایی هستندگان - وجه مشترک همه ی هستندگان که هم متحرک نیست و هم لایتغیر است- بود و برای فهم این بنیاد علمی را لازم میدانست که به یزدان‌شناسی (الهیات) نزدیک بود؛ پس آنچه فلسفه ی نخستین نامید، همین علم است که از دنیای محسوسات فراتر میرود.<sup>۱۳</sup> اما هایدگر برای فهم واژه ی متافیزیک راه زبان‌شناسی را برگزید. به نظر وی واژه ی meta نه به معنای (پس از) یا (ما بعد) بلکه باید به معنای (ترانسندنتال یا استعلا یا فراسوی -نه به معنای beyond-) فهمیده شود و همچنین واژه ی phusis یونانی همانی نیست که در فرهنگ رومی و لاتین physica تبدیل شد چرا که فزیکا به معنای شناسایی طبیعت است در حالی که واژه ی phusis یونانی که از ریشه ی phuein به معنای پدید آمدن و رشد یافتن است، دقیقاً به معنای هستی است.<sup>۱۴</sup> حتی از آنجا که ارسطو نیز فرقی مابین هستی و هستنده قائل نبود، علم بررسی هستی را فیزیک خوانده بود. واژه ی phusis از نظر نخستین فلاسفه ی یونان در برگیرنده ی تمامی هستندگان بود. با دگرگونی معنایی به physics دیگر هیچ مفهومی از تمام هستندگان را در بر نداشت. آن معنای اصیلی که قبل از طبیعت، تاریخ، فرهنگ و حتی امر مقدس مطرح است، از یاد رفت و فراموش شد که phusis همان هستی است که بر پایه ی خودش ظاهر میشود، خود آشکار و برگشوده است و در نهایت الٹیا - به معنای ناپوشیده یا حقیقت به همان لفظ یونانی- است.

بحث را در اینجا در مورد مفهوم متافیزیک به پایان میبرم، اگرچه جای آن دارد که بحث درباره این مفهوم را در نظام فلسفی هگل به طور اخص پیگیری کرد و شرح داد، اما بررسی متافیزیک در هگل به یک همانا خود فلسفه اوست زیرا هر مفهوم جزئی که در فلسفه هگل است ربطی به نظام یا سیستم کلی فلسفه او دارد و بنابراین فرضاً برای بحث درباره متافیزیک سوژکتیویته که بخشی از متافیزیک ینا است میبایست تمهیدی که عبارت از منطق و بنیادی ترین اصل منطق است بیاغازیم تا در انتها بر سر روح مطلق او برویم و این خود نیز تمهیدی است برای این مسیر سخت فهم و دیریاب در پدیدارشناسی روح. بنابراین ضمن اعتراف به اینکه حق مطلب ادا نمیشود تا فلسفه هگل نیز بررسی شود و ناتوانمندی راقم این سطور از شرح آن به نحوی مجمل و قابل فهم که در عین حال که درباره متافیزیک سخن میگوئیم به حاشیه هم نرویم وارد بررسی مفهوم ماوراء طبیعه میشوم.

مفهوم ماوراء الطبیعه را میبایست از پس مفهوم طبیعت Nature فهمید. ارسطو پنج معنا برای طبیعت مدنظر میگیرد و میگوید "به یک معنی تکون genesis شیء نامی است.- یعنی رشد و نمو و تحول- ... به معنی دیگر، آن جزء حال در

شیء نامی است که نمو شیء نخستین بار از آن آغاز میشود... به معنی دیگر، مبداء نخستین حرکت مقتضای ذات هر شیء طبیعی به عنوان شیء طبیعی است... به معنی دیگر، ماده اولیه ای است که اشیاء طبیعی از آن ساخته شده اند یا ساخته میشوند (و این ماده اولیه، بی شکل است و به نیروی خود تغییر نمیتواند یافت)... به همین معنی عناصر اشیاء طبیعی را هم طبیعت این اشیاء مینامند... به معنی دیگر، ماهیت اشیاء طبیعی را مینامند... نخستین ترکیب یک شیء طبیعت شیء است... مادام که شیء هنوز شکل و صورت خود را نیافته است، میگوئیم این شیئی هنوز طبیعت خود را ندارد. شیء طبیعی از این دو- یعنی ماده و صورت- مرکب است... به معنی منقول از این معنی طبیعت، هر ماهیتی به طور کلی طبیعت نامیده شود زیرا طبیعت یک شیء، قسمی ماهیت است... طبیعت به معنی نخستین و دقیق، ماهیت اشیایی است که در درون خود یک مبداء حرکت دارند. زیرا ماده از آن جهت طبیعت نامیده میشود که استعداد قبول این مبداء را دارد؛ و جریان کون و نمو از آن جهت طبیعت خوانده میشوند که حرکاتی هستند که از این مبداء ناشی میگردند. طبیعت بدین معنی، مبداء حرکت اشیاء طبیعی است که بالقوه یا بالفعل در آن اشیا حال و حاضر است.<sup>۱۵</sup> سنت فلسفی که به ارسطو باز می گردد، از ایده طبیعت برای توضیح آنچه که ماهیت یک چیز را تعریف می کند، استفاده می کند. یکی از اساسی ترین مفاهیم متافیزیکی که مفهوم ذات یا جوهر است مبین ویژگی هایی است که پاسخ به پرسش چیستی یک چیز را دارد و تعریف یک چیز را ارائه میدهد. از این رو، در سنت های ارسطویی، امر مطابق با طبیعت به معنای تعریف واقعی هر چیز یا حقیقت آن مدنظر قرار گرفت. گاهی اوقات ایده طبیعت برای اشاره به هر چیزی که در جهان به عنوان بخشی از جهان فیزیکی **physical world** وجود دارد استفاده می شود. به این معنا، این ایده شامل هر چیزی است که تحت مطالعه علوم طبیعی قرار می گیرد، از فیزیک گرفته تا زیست شناسی و مطالعات زیست محیطی. گاهی اوقات هم هست که طبیعی در برابر مصنوعی **Artificial** قرار میگیرد. اغلب طبیعی برای اشاره به فرآیندی که به طور خود به خودی اتفاق می افتد به کار می رود، برخلاف فرآیندی که در نتیجه بررسی یک موجود اتفاق می افتد. گاهی اوقات هم هست که واژه طبیعت را در برابر پرورش **Nurture** قرار میگیرد. چیزی که طبیعی است در مقابل آنچه که نتیجه یک فرآیند فرهنگی است. آموزش و پرورش یک نمونه مرکزی از یک فرآیند غیرطبیعی است. بنابراین مفهوم فرهنگ در برابر طبیعت میایستد. به همین ترتیب ایده طبیعت در مواقعی برای بیان حیات وحش استفاده می شود. حیات وحش در لبه تمدن، آنجا که خبری از تمدن و تکنولوژی و صنعت نیست وجود دارد. یک زمان هم هست که ما وجود طبیعی را در برابر وجود غیر فیزیکی مدنظر قرار میدهیم. ماتریالیسم ها این ایده را مطرح میکنند که هر چیزی که وجود دارد ماهیتاً فیزیکی است یا وجود آن به جسم بستگی

دارد. مثلاً ذهن غیر فیزیکی است اما وجودش بسته به وجود مغز است که وجود فیزیکی دارد. ماتریالیستهای افراطی حتی پای را از این نیز فراتر میگذارند و میگویند که آگاهی **Consciousness** هم یک چیز فیزیکی است و بنابراین بخشی پیچیده از مغز است اما نحوه عملکرد آن فعلاً قابل توضیح نیست. با توجه به این دیدگاه اساساً "غیر فیزیکی" وجود ندارد و بنابراین انسان چیزی فراتر از همین بدن فیزیکی نیست. به ایشان فیزیکیسم نیز میگویند. در برابر ایشان دوآلیسم ها قرار دارند که معتقدند واقعیت از موجودات فیزیکی و غیر فیزیکی تشکیل شده است. دوئالیست ها فکر می کنند که افراد چیزی فراتر از بدن فیزیکی آنها هستند. ماهیت اساسی آگاهی در چیزی غیر فیزیکی قرار دارد. مثلاً دکارت از جمله دوئالیست هایبست که معتقد بود این ذهن شما است که واقعی است و نه بدن شما. بنا به قاعده فکر میکنم پس هستم دکارت میگفت که به وجود هر چیزی میتوان شک کرد زیرا که میتواند در عالم و خواب و خیال و توهمی بیش نباشد، در عالم خواب هم از حواس استفاده میکنیم و میشنویم، میبینیم و حرف میزنیم چه بسا همه اینها که در هنگام بیداری هم میبینیم خواب نباشد، ولی تنها به یک چیز نمیتوان شک کرد و آن موجودیست که فکر میکند. بنابراین ذهن من است که واقعی است و من به تصدیق اوست که پی به وجود بدن فیزیکی خود و وجود دیگر موجودات میبرم. به طور کلی دوئالیست ها سه استدلال اصلی دارند. استدلال اول آنها به استدلال دینی معروف است که بیان میکند: بسیاری از آموزه های دینی ایجاب می کنند که نوعی از دوگانگی درست باشد (روح پس از مرگ شما ادامه می یابد و غیره). بنابراین، برای برخی، رد ثنویت مستلزم رد میراث مذهبی آنهاست. ایراد این استدلال این است که از نظر تاریخی، تلاش ها برای حل و فصل مسائل علمی با توسل به ارتدکس دینی چندان خوب نبوده است. تعدادی از حقایق برجسته علمی در مواقعی توسط دین رد شده اند. استدلال دوم ایشان معروف است به استدلال از طریق درون نگری که تقریر آن شبیه به استدلال دکارت است و شکل دیگر آن را میتوان اینگونه بیان کرد که وقتی فرد درون نگری می کند و در خود فرو میرود حالات ذهنی خویش را درک می کند. حالات روانی به هیچ وجه شبیه چیزهای فیزیکی نیستند. بنابراین، به نظر می رسد که درون نگری به نفع دوگانگی است. نقدی که به این استدلال وارد آمده این است که وقتی از حواس خود استفاده می کنیم، چیزها را آنطور که واقعا هستند نمی بینیم، پس چرا باید انتظار داشته باشیم که در درون نگری به واقعیت دست یابیم و یا به عبارت دیگر فهم و درک درستی از حالات خود حتی داشته باشیم. استدلال سوم ایشان را تحت عنوان تقلیل ناپذیری **Irreducibility** میشناسیم. در اینجا استدلال می شود که انواع خاصی از پدیده های ذهنی (مانند ریاضی و زبان) را نمی توان با عبارات صرفاً فیزیکی توضیح داد. بنابراین، این مواد نمی توانند ماهیت فیزیکی داشته باشند. (نمی توان آنها را تقلیل داد) بنابراین ایراد این است که توضیحات فیزیکی صرف از

پدیده های مختلف کامل نیست. شما نمی توانید احساسات پدیده های فیزیکی را توضیح دهید. بنابراین، ممکن است در برخی حالات روانی چیزی بیشتر از وجه جسمانی آنها وجود داشته باشد. در راستای نگاه دوآلیستها، اینتراکشنیست ها قرار دارد که معتقدند که ذهن و بدن بر روی یکدیگر تاثیر میگذارند. و اپی فنومنالیست ها در نقدی بر ایشان معتقدند که رویدادهای بدنی باعث رویدادهای ذهنی می شود و نه برعکس. اما مسئله در خصوص موجودات غیر فیزیکی و غیر ذهنی که میتواند وجه تخیلی داشته باشد مانند اسب شاخدار، یا موجودات دیگری که از طریق متون دینی مطرح شده است مانند ابلیس، شیاطین، فرشتگان، خدایگان، ارواح و ... شکل دیگری دارد که میتواند وجه ترکیب تخیلی داشته باشد مانند اسب شاخدار، که در عالم واقع هم اسب وجود دارد و هم حیوانات شاخ دارد و از تلفیق این دو اسب شاخدار به ذهن متبادر شده است. بحث درباره شیطان و ابلیس را در جایی دیگر مورد بحث قرار خواهیم داد.

منابع:

- ۱- کانت، سنجش خرد ناب، ویراست دوم، پیشگفتار B XV، ترجمه ادیب سلطانی
- ۲- کانت، تمهیدات، بند ۴۰، ترجمه غلامعلی حداد عادل
- ۳- کانت، سنجش خرد ناب، ویراست دوم، درآمد، B 10,11
- ۴- اشتفان کورنر، فلسفه کانت، صفحه ۱۴۴
- ۵- کانت، تمهیدات، پیشگفتار، بند ۱، صفحه ۹۵
- ۶- کانت، تمهیدات، بند ۵۵، صفحه ۱۹۸
- ۷- همان، پانویس حداد عادل
- ۸- کانت، تمهیدات، بند ۴۷، صفحه ۱۸۲
- ۹- هایدگر، نشانه های راه، صفحه ۱۲۸
- ۱۰- همان، صفحه ۱۳۴
- ۱۱- هایدگر، اصل خرد، صفحه ۲۶۳
- ۱۲- هایدگر، اصل خرد، صفحه ۲۶۳
- ۱۳- هایدگر، تاویل پدیدارشناسانه ی نقد عقل محض کانت، صفحه ۳۳ و ۳۴
- ۱۴- هایدگر، مقدمه ای به متافیزیک، صفحه ۱۱



۱۵- ارسطو، متافیزیک، کتاب دلتا، فصل چهارم، طبیعت، صفحه ۱۷۳

## حکمت چیست؟

حکمت از واژه حکم گرفت شده است، حکم به معنای امر کردن و سبب و علت است و گفته اند که وضع شیء است به جای خود. و حکم چیزی است که عاقبتی نیک و محمود داشته باشد؛ و جگم که جمع حکمت است به معنای اندرزها و پندها و نصایح در فرهنگهای لغت ذکرش رفته است. حکمت به معنای دانایی و علم و دانش و دانشمندی و معرفت و عرفان و غیر است. در اصطلاح، علمی است که بحث میکند از حقایق اشیاء آنطور که در وجود هست به اندازه طاقت بشری و آن علم نظری است. و نیز گفته اند کلام معقولی است که محفوظ و مصون از حشو و زیاده باشد.<sup>۱</sup> در این معنا حکمت را با فلسفه میتوان هم معنا و مترادف دانست و به همین جهت است که قدمای پارسی زبان وقتی به تقسیم بندی فلسفه -منظور فلسفه مشاء یا ارسطویی است- میپرداختند فلسفه را به دو بخش حکمت عملی و حکمت نظری تقسیم بندی میکردند و میگفتند که اخلاق، تدبیر منزل و کشورداری قسمتهای حکمت عملی است و حکمت طبیعی و حکمت ریاضی و حکمت مابعدالطبیعی قسمتهای حکمت نظری است. همانطور که معلوم است حکمت را به مثابه علم به معنای ساینس هم مدنظر قرار میدادند و به عبارتی میتوان گفت که حکمت به طور کلی مجموعه دانسته های بشر است که شامل تمامی علوم و فنون و فلسفه ها میشود. اما حکمت به مجموعه دانسته ها ختم نمیشود بلکه حکیم آن است که در استدلال خود به بصیرت رسد، و ان هنگامی دست میدهد که رسوم خود را در حق فانی کرده باشد و به بقاء ذات احدیت رسیده باشد.<sup>۲</sup> ابن عربی نیز بر این عقیده است که حکمت ذاتاً شناخت حق و غیره است از جهت عمل به آن. بنابراین میتوان چنین گفت که حکیم کسی است که نه تنها علم دارد بلکه عامل به علم خود نیز هست و مجموعه عالمیت و عاملیت را داراست و به پنج قسمت میتوان به آن نظر کرد: (۱) حکمت الهی که کشف حقایق اشیاء و روابط ضروریه بین اشیاء است. (علم به معنای Science) (۲) حکمت منطوق که عبارت از علوم شریعت و طریقت است. (۳) حکمت مسکوتیه که از اسرار حقیقت است. (عارفان که جام حق نوشیده اند، رازها دانسته و پوشیده اند، هر که را اسرار کار آموختند، مهر کردند و دهانش دوختند) (۴) حکمت مجهول که انگیزه حکمت در ایجاد آن مجهول است. چون آزار دادن برخی از بندگان و مرگ کودکان. (۵) حکمت جامعه، که عبارت از شناخت حق و عمل به آن و شناخت حق و عمل به آن و شناخت باطل و دوری از آن. (همین حکمت است که موضوع آیه اول کتاب اقدس حضرت بهالله است) لازم به ذکر است که این کلمه بیست بار در قرآن مجید تکرار شده و در بیشتر موارد توأم با «کتاب» است و تعلیم و انزال آن از جانب خداوند و از جانب پیامبران نسبت به مردم است. مانند: «گما أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»؛ چنان که در میان شما

رسولی از خودتان فرستادیم که آیات ما را برای شما تلاوت می‌کند و نفوس شما را (از پلیدی جهل) پاک و منزه می‌گرداند و به شما تعلیم کتاب و حکمت می‌دهد و آنچه را نمی‌دانید به شما می‌آموزد». از حکمت در قرآن به خیر کثیر نام برده شده: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ خدا فیض حکمت را به هر که خواهد عطا کند و هر که را به حکمت و دانش رسانند، درباره او مرحمت و عنایت بسیار کرده‌اند و این حقیقت را جز خردمندان متذکر نشوند. و لقمان به این که به او حکمت عطا شده است ستایش گردیده؛ «لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» و سوره‌ای از قرآن به نام او نام‌گذاری گردیده و در آن سفارش‌های حکیمانه او به فرزندش ذکر شده است. وصف حکیم در قرآن به عنوان صفتی برای خدا و نیز صفت قرآن بکار برده شده است و در یک مورد هم "امر حکیم" بکار رفته است. اشراق خاوری مینویسد: در اصطلاح فلاسفه عبارت از پی بردن به حقایق اشیاست به قدر طاقت بشری و چند قسم تقسیم میشود حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری به اقسام طبیعی و الهی و حکمت عملی به اقسام اخلاق و سیاست المدن تقسیم شده و شرح آن در کتب فلسفه مسطور و مندرج است. حضرت به‌الله در لوحی که موضوع آن تاویل است میفرماید: "... در ما انزله الرحمن فی الفرقان تفکر نما قوله تعالی: وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"<sup>۲</sup>. بعضی برآنند که مقصود از این حکمت احکام الهیه است که در کتاب نازل و برخی برآنند که این حکمت علم طب است و هر نفسی بآن فائز شد بخیر کثیر فائز است چه که این متعلق بانسانست و علم ابدان و این علم اشرف از سائر علومست چنانچه از قبل لسان حکمت به این کلمه علیا نطق نموده العلم علمان علم الابدان و علم الاديان علم ابدانرا در کلمه مبارکه مقدم داشته و فی الحقیقه مقدم است چه که ظهور حق و احکام الهی جمیع از برای تربیت انسان و ترقی او و حفظ اهل عالم و امثال آن بوده و خواهد بود لذا آنچه سبب و علت حفظ و صحت و سلامتی وجود انسانست مقدم بوده و خواهد بود و این فقره واضح و مشهود است و بعضی برآنند که حکمت معرفت حقائق اشیاست که هر نفسی به این مقام فائز شود دارای مقامات عالیه خواهد بود و حزی برآنند حکمت عمل بما ینتفع به الانسانست هر که به این مقام موقف شود او دارای خیر کثیر است و جمهوری برآنند که حکمت آنست که انسانرا از ما یدله حفظ مینماید و بما یعزه هدایت میکند و شرمه برآنند که حکمت علم معاشرت با خلق است و مدارای با عباد علی شأن لا یتجاوز حد الاعتدال و بعضی گفته اند که حکمت علم الهیاتست که از قواعد حکمای قبل است و همچنین گفته‌اند حکمت علم جواهر و اعراض است و همچنین علم هیئت و امثال آن و برخی گفته‌اند حکمت علم بمعاش است در دنیا و شرمه قائلند بر اینکه حکمت علم باصولست و نفوسی برآنند که حکمت در شیء و نات عدلست و آن اعطاء کل ذی حق حقه بوده و خواهد بود و برخی برآنند که علم اکسیر است هر نفسی بآن فائز شد بخیر کثیر فائز است و

بعضی برآنند که علم هندسه و امثال آنست و هر حزبی هم بقدر ادراک خود برهان و دلیل از برای هر یک از آنچه ذکر شد گفته‌اند که اگر بتفصیل این مقامات ذکر شود بر کسالت بیفزاید. سبحان من نطق بهذه الكلمة العليا رأس الحكمة مخافة الله چه مخافة الله و خشية الله انسانرا منع مینماید از آنچه سبب ذلت و پستی مقام انسانست و تأیید مینماید او را بر آنچه سبب علو و سمو است... بعضی از این تأویلات که در بیان حکمت ذکر شد هر یک در مقام خود صحیح است چه با اصول احکام الهی مخالف نیست<sup>۴</sup> بنابراین به عنوان یک نتیجه از این نص میتوان علاوه بر تک تک تعاریفی که ذکر شد به این نکته تأکید کرد که حکمت الزاماً با اصول احکام الهی در توافق تام است، این در حالیست که الزاماً این مسئله در خصوص فلسفه فیلسوفان میتواند صادق نباشد. و شاید به همین دلیل است که در آثار بهائی تفکیکی قائل شده اند بین فلاسفه و بعضی را همچون سقراط، افلاطون و ارسطو ذیل نام فلاسفه وسیع النظر یاد کرده اند و از سوی دیگر فیلسوف ماتریالیست را با گاو مقایسه کرده اند.

با توجه به آنچه ذکرش رفت میتوان گفت حکیم که در فرهنگ لغات همان دانا، خردمند، فرزانه، اندیشمند است، آن کس است که هم به علوم ناسوتی واقف است و هم بر علوم لاهوتی و نه فقط عالم است عامل نیز است. حال لازم میاید که با وجه عاملیت حکیم بیشتر تأمل کنیم. ابن عربی، حکیم را کسی می داند که اندیشه اش در حق راه یافته و با فنای در وجود وی بقا یابد. در کتاب مقدمه شرح الفصوص در درک حقایق عالم، حکیم را با متکلم فرق گذاشته و گوید: متکلم بر خلاف حکیم از آن جهت که متکلم است حظ و بهره ای از علم به حقایق عالم از قبیل عرش و کرسی و بهشت و آنچه در اوست و هر چه میان آسمان هفتم تا مرکز قرار گرفته ندارد. ولی حکیم بر خلاف متکلم، کسی است که علمش وسیع و علاوه بر علم الهی به علوم ریاضی و طبیعی و منطق آگاهی داشته و جز این چهار مرتبه از علم - علم دیگری وجود ندارد و روش تحصیل این علوم بر حسب فکری بودن یا موهبتی بودن فرق می کند. چه موهبت فیض الهی است و اصحاب ما بر این روش نیستند که برای فکر در این قبیل امور، مدخلیتی قائل باشند. چه فکر محتمل فساد است و سالم بودن آن امری مظنون است و لذا به فکر نمی توان اعتماد کرد، و مراد از اصحاب ما، یعنی اصحاب قلوب و مشاهدات و مکاشفات، نه عابدان و نه زاهدان و نه مطلق صوفیه بلکه فقط آن دسته از ایشان که اهل حقایق و تحقیقند، از این رو می گویند: علوم نبوت و ولایت و رای طور عقل است و عقل نمی تواند به قوت فکر در آن داخل شود. اما حکیم با عقل سلیم خود، که بیرون از شبهات خیالی است و از فساد فکری به دور است می تواند آن را تصدیق کرده و بپذیرد.<sup>۵</sup> علاوه بر این خصوصیات در نهج البلاغه نیز حضرت اسدالله الغالب میفرماید: "حکمت را از هر جا که باشد فراگیر. چه حکمت در سینه مردم دور و منافق هم هست. اما از آنجا

که غیر موضع خود واقع شده است، صاحب آن همیشه در اضطراب و نگرانی است تا به وسیله زبان از آن موضع ناباب بیرون آید و در سینه مومن که لایق آن است، جای گیرد.<sup>۶</sup> در اینجا معنای حکمت به معنای دانش گرفته شده که باید آموخت ولو اینکه در چین -کنایه از راه دور- باشد. و علاوه بر این امکان این وجود دارد که هر کسی چه لایق و چه غیر آن دارای این حکمت میتواند باشد، بنابراین حکیم به غیر از حکمت است، یعنی رابطه بین آنها عموم و خصوص من وجه است بدین معنا که هر حکیمی دارای حکمت است، اما هر که دارای حکمت است الزاماً حکیم نیست بلکه سخنان حکمت آمیزی را بیان کرده است. حضرت به الله میفرماید: "حکمت هیچ حکیمی ظاهر نه مگر به بیان و این مقام کلمه است که از قبل و بعد در کتب ذکر شده چه که جمیع عالم از کلمه و روح آن بمقامات عالییه رسیده اند و بیان و کلمه باید مؤثر باشد و همچنین نافذ و به این دو طراز در صورتی مزین که الله گفته شود و بمقتضیات اوقات و نفوس ناظر باشد. حضرت موجود میفرماید: همانا جوهر بیان طلب نفوذ و اعتدال است و اما نفوذ معلق به لطافت است و لطافت منوط به قلوب آزاد و صاف، و اما اعتدال، آن امتزاج آن به حکمتی است که آن را در الواح ذکر کرده ایم. از برای هر کلمه روحی است لذا باید متکلم و مبین ملاحظه نمایند و بوقت و مقام کلمه القاء فرمایند چه که از برای هر کلمه اثری موجود و مشهود.<sup>۷</sup> زندگی انسان مبتنی بر تفکر است. این سخن به این معناست که زندگی ای که در آن تفکر وجود نداشته باشد نمیتوان آن را زندگی انسانی نام نهاد. به عبارت دیگر تولد، تنفس، خوردن، آشامیدن، خوابیدن، تولید مثل و ... در میان حیوانات هم موجود است، پس انسانی که محدود به این حدود است زیستی نه چندان انسانی دارد و یا بهتر آنکه بگوییم زیستی حیوانی دارد. ارسطو در تعریف انسان میگفت که "انسان حیوانی است که دارای لوگوس است" و لوگوس را میباید به هر دو معنای ناطق و صاحب عقل فهمید. پس اگر تعریف را بپذیریم انسان موجودی است که دارای منطق است یعنی میتواند به واسطه ی قوه ی ناطقه که در راس آن کلمه و به عبارت بهتر زبان است تفکر کند. حدود تفکر ما در کلمه است، این کلمه است که میتواند مشخص کند که ما تا کجا میتوانیم فکر کنیم. هر فهمی که قادر نباشد که خود را در قالب کلمه در بیاورد، فهمی مبهم و نامشخص است که نه به درستی برای خود قابل تشریحش هستیم و نه قطعاً برای دیگران. اگر کلمه نبود، انسان نیز همانی که امروز فهمیده میشود نبود زیرا فقدان کلمه و معنا به معنای نبود عقل و عقلانیت نیز است و به همین جهت میتوان گفت جهان بی انسان - به معنای کنونی- اگرچه موجود است اما معنایی نداشته و موهوم است. به همین دلیل هم است که در نص میفرمایند که جمیع عالم از کلمه و روح آن به مقامات عالییه رسیدند زیرا که اساساً اگر کلمه ای نبود مقامی نیز نمیتوانست وجود داشته باشد. اما هر کلمه ای تولید معنا نمیکند. به بیان ساده تر هر سخنی ارزشمند نیست و به قول معروف "تا مرد سخن نگفته باشد، عیب و هنرش

نهفته باشد." سخن که آغاز کند معلوم میشود که آن سخنی حکیمانه است یا یاره هایی بی ارزش و یا چیزی میان این دو! و ارزشگذاری را از بلاغت کلام، از نهج بیان و اسلوب کنار هم گذاشتن معانی که سبب شنیدنی کردن کلام میشود میتوان انجام داد ولی اینکه صرفاً کلام صحیح و درست را به نحو احسن بیان کنیم هم کافی نیست زیرا در آن سوی کلامی که گفته میشود باید گوشه باشد که بشنود. به قولی "هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد" و به همین دلیل هم است که در کلمات مکتونه یکی دیگر از خصوصیات حکیم را اینگونه بیان میکنند که در حد استعداد مخاطب خود و همچنین میل به شنیدن او کلام خود را تنظیم میکند. " ای پسر تراب حکمای عباد آنانند که تا سمع نیابند لب نگشایند چنانچه ساقی تا طلب نبیند ساغر نبخشد و عاشق تا بجمال معشوق فائز نشود از جان نخرود پس باید حبه های حکمت و علم را در ارض طیبیه قلب میزول دارید و مستور نمائید تا سنبلات حکمت الهی از دل برآید نه از گل"<sup>۸</sup> بنابراین در تحلیل نهائی میتوان گفت که حکیم آن کسیست که با علوم زمانه خودش آشنا، آگاه بر مبانی فلسفه، معتقد بر فلسفه ای که منطبق بر اصول الهی است، اخلاقمدار و عامل به بر تعالیم و احکام و اصول دین، و در نهایت سخن سنج و سخن شناس و سخنور است.

منابع:

- ۱- تعریفات جرجانی ص ۸۱-۸۲
- ۲- شرح منازل السائیرین خواجه انصاری از صفحه ۱۴۳ به بعد.
- ۳- سوره بقره آیه ۲۶۹
- ۴- اقتدارات و چند لوح دیگر صفحه ۲۷۹
- ۵- مقدمه شرح الفصوص الحکم املی ص ۱۰۲
- ۶- نهج البلاغه - جزء سوم صفحه ۱۶۷
- ۷- لوح مقصود، مجموعه الواح بعد از کتاب اقدس صفحه ۱۰۵
- ۸- کلمات مبارکه مکتونه فارسی فقره ۳۶

## دین چیست؟

پرسش از چیستی دین در بسیاری از موافق نالازم به نظر میرسد زیرا در جهانی که امروز ما در آن زیست میکنیم، شاید کمتر کسی باشد که فهمی کلی از این مفهوم نداشته باشد و دینی را نشناسد؛ علت این امر هم این است که در میان ما هستند کسانی که معتقد به دینی هستند و خود را دیندار میدانند و منسوب به دینی میکنند. اما آیا کافی است که صرف اینکه کسی خود را به دینی نسبت دهد و خود را دیندار بداند بدین معناست که معنای دین را هم میداند؟ اگر دیندار بودن دال بر فهم صحیحی از دین است پرسشی که ایجاد میشود این است که چرا تعاریفی که هر فرد از متدینین از دین دارد متفاوت از شخص دیگری است؟ آیا تفاوت در تعاریف از نتیجه تفاوتی است که ادیان با یکدیگر دارند؟ اگر یکی از دلایل آن این باشد چون تعریفی واحد از دین در میان مومنین به یک دین هم وجود ندارد میتوان گفت که اگرچه تکثر ادیان و تفاوت در تعالیم و احکام میتواند دلیلی بر تکثر تعاریف دین باشد اما این دلیلی کافی نیست زیرا که در میان مومنین به یک دین هم اختلاف نظرهایی در مورد تعریف از دین وجود دارد یا لافل اینکه میتواند وجود داشته باشد. آیا این تفاوت ناشی از تفاوت در رویکردها و زوایای متفاوتی است که افراد نسبت به دین میتوانند داشته باشند؟

البته این متن چنین ادعایی ندارد که به همگی این پرسشها پاسخ دهد و حتی قادر نخواهد بود که تعریفی تام و تمام را درباره این موضوع ارائه دهد. اما تلاش خواهد کرد که رویکردهای کلی فلسفی، تئولوژیک، جامعه شناسانه و روانشناسانه را نسبت به این موضوع بیان کند و تنها دعوتی داشته باشد به اندیشیدن به این تعاریف موجود درباره دین و نشان دهد که اگرچه تعریف از این موضوع میتواند در نگاه اولیه بدیهی و آسان بنماید ولی در مسیر مشکلاتی پیش روی آدمی قرار میگیرد.

## تعاریف زبانشناسانه

کلمه دین را برخی گویند که در اصل کرامی- عبری است و به معنای «حساب» است و برخی گویند که این واژه عربی است به معنای «استعمال» و «عادت» و بعضی دیگر بر این باورند که دین در پهلوی و اوستایی به معنی «کیش»، «خصایص روحی»، «تشخص معنوی» و «وجدان» به کار رفته است. در زبان اکدی و آرامی که دین در این زبانها به معنی «قانون» و «حق دآوری» بوده و از این راه وارد زبان عربی شده است. کلمه دین در اوستا به صورت «دئین» به کار رفته است، این واژه مؤنث و از ریشه «دا» که به معنای اندیشیدن و شناختن است، مشتق می‌باشد. در گاتهای زرتشت بارها به کلمه «دئین» برمی‌خوریم. البته در قسمت‌های دیگر اوستا نیز این واژه بسیار استعمال شده است. دین در

این بخش‌ها به معنای مختلف کیش و آیین، خصائص روحی تشخیص معنوی و وجدان به کار رفته است. محمدجواد مشکور بر این عقیده است که واژه دین در زبان فارسی به معنای دین، آیین، راه و روش و وجدان به کار رفته است. در حواشی برهان قاطع نیز آمده است که دین در زبان پهلوی به معنای مختلف کیش، خصائص روحی و وجدان به کار رفته است. واژه های دَنینا و دَننا از ریشه همین کلمه است. در واژه‌نامه‌ی فلسفی معادل واژه‌ی دین در پهلوی den و در اوستایی daena آمده است. گزنیوس در کتاب خود معنای واژه دین در زبان‌های سامی را این گونه برمی‌شمارد: قانون، قضاوت، مجازات، حکم راندن و داوری کردن.<sup>۱</sup>

در زبان انگلیسی کلمه Religion از ریشه religio در زبان لاتین می‌آید به معنای obligation (وظیفه و التزام)، bond (تعهد) و reverence (حرمت و احترام). خود کلمه religio از واژه دیگر لاتینی religare می‌آید که به معنای to bind به معنای اتصال، پیوند و چسباندن است. سیسرو می‌گوید که واژه relegere را به دو قسمت تقسیم میکند که بخش اول آن re (دوباره) و قسمت دوم legerere (خواندن) است و به معنای بازخوانی و بازاندیشی می‌باشد و یادگیری از کتب را نیز مطرح کرده اند. مفسیرین مدرن کلمه religare را از ریشه rely به معنای تکیه کردن، وابسته بودن و اعتماد کردن گرفته اند و این مفهوم را به معنای رابطه بین انسانها و خدایان میدانند. در زبان انگلیسی به طور کلی دین را به معنای سیستم خاصی برای ایمان و پرستش موجود یا موجودات الهی در نظر می‌گیرد.<sup>۲</sup>

## تعاریف فلسفی

یک تعریف خوب میبایست جامع و مانع باشد، جامع باشد از این حیث که تمامی اعضای خود را در بر گیرد یعنی باید تمامی مصادیق آن مفهوم را در بر بگیرد، و مانع باشد از آن حیث که به غیر آن چیز یا مجموعه را در بر نگیرد یعنی تنها بر مصادیق آن مفهوم صدق کند. و پرسش این است که چه تعریفی از دین میتواند جامع و مانع باشد؟ برای پاسخ به این پرسش باید دید که در میان همه ادیان تاریخی در شرق و غرب چه وجه مشترکی وجود دارد که در میان همه آنها مشترک است و در عین حال به غیر از ادیان دارای آن خصوصیت نیستند. بنابراین باید به این پرسش پاسخ دهیم که در میان آنهایی که تحت عنوان دین در حلقه اول معرفی کرده اند کدامین دین است؟ برای پاسخ دادن به این پرسش نیز نیازمند تعریفی از دین هستیم که با این میزان به سراغ هر یک از آنها برویم و بسنجیم که آیا بنا به تعریف ما دین هستند یا که نیستند! به نظر دچار دُور شده ایم! زیرا میخواهیم بدانیم دین چیست، اما برای دانستن آن میبایست به سراغ مصادیق دین برویم و وقتی میخواهیم این مصادیق را بررسی کنیم نیازمند تعریفی از دین هستیم. به همین دلیل ما به سراغ تعاریفی



میرویم که از دین شده است و در مورد آنها تأمل میکنیم.

جیمز مارتینو در تعریف دین میگوید: "دین اعتقاد به خدایی همیشه زنده است، یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد."<sup>۳</sup> این تعریف نادیده میگیرد که بعضی از ادیان هستند که اعتقاد به وجود خداوند ندارند، مثلاً فرقه‌هایی از آئین هندو مانند مکتب سامخیا Samkhya و مکتب میامسا Mimamsa وجود خداوند خالق را رد میکنند و از منظر هندوها ایشان خداناباور هستند. و یا از منظر کارکردگرایانه آئین کنفوسیوس و تائوئیسم را هم میتوان الحادی دانست و یا لااقل عده‌ای دانسته‌اند. هیچیک از ایندو مانند ادیان سامی مبتنی بر ایمان به خدای خالق نیستند. هیچ کدام وجود چنین خدایی را ترویج نمی‌کنند. متون کنفوسیوس یک "بهشت" را توصیف می‌کند که به نوعی قدرتی متعالی و شخصی است. در ثانی در نظر گرفته نشده است که بعضی از ادیان هستند که قائل به این نیستند که آن ذات الهی با نوع بشر مناسبتی دارد.

تعریف دیگر که متعلق تی پل است دیانت را به مفهوم تقوا Piety نسبت میدهد و میگوید "در حقیقت، دین وضعیتی روحی یا حالتی ناب و حرمت آمیز است که آنرا «خشیت» میخوانیم."<sup>۴</sup> و برادلی با تکیه بر مفهوم خیر اعلی میگوید "دین، بیش از هر چیز کوششی است برای آنکه حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی مان باز نماییم."<sup>۵</sup> اما باید توجه داشت که ادیان اولیه شمنی نه مبتنی بر خشیت، بلکه از ترس و طرح آن وضعیت خضوع و خشوع بر ایشان ایجاد میشد.

تعریف دیگر که باید به آن توجه کرد بیگمان تعریفی است که هربرت اسپنسر بیان کرده است "دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه ی موجودات تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت ماست"<sup>۶</sup> در این تعریف اسپنسر از یک طرف توجه به ضعف و فقر و ناتوانی بشر میکند و دین را عبارت از اعتراف به این عجز میداند. در گام دوم بیان میکند که این موجودات چیزی نیستند جز تجلیات آن ذات ازلی که این بیانی است عرفانی. وجود جمیع موجودات که ما ممکن الوجود مینامیم موجودات بالنسبه هستند و بالنسبه به آن واجب الوجود نیستی بحث هستند و در نتیجه فیضان الهی تجلی پیدا میکنند و در واقع نگاهی وحدت وجودی را هم در خود دارد که زیرا هر آنچه هست تجلیات آن ذات است در حد استعداد نوعی و مرتبه‌ای. در گام سوم نیز بیان میکند که آن چیزی که همه چیز تجلیات اوست غیر قابل شناخت است، از حدود و حوصله عقل خارج است و به همین دلیل به فاهمه در نماید.

تعریف دیگری که رویکردی طبیعت گرایانه است از رایناخ است که میگوید: "مجموعه‌ای از اوامر و نواهی که مانع عملکرد آزاد استعدادهای ما می‌گردد" تعریف دیگر طبیعت گرایانه از ماتئو آرنولد می‌باشد و با همدلی بیشتری همراه است

"دین همان اخلاق است که احساس و عاطفه به آن تعالی، گرما و روشنی بخشیده است" همانطور که مشهود است تعریف رایناخ صرفاً ناظر به احکام است و سوءگیری ای دارد که این احکام که عبارت از اوامر و نواهی است سبب میشود که اعمال و رفتار ما آزاد نباشد! اما پرسش این است که در چه حالی هست که آدمی به تمام و کمال آزاد باشد، آیا وضعیت آزاد و رها وضعیت مطلوبی است؟ آیا این آزادی شامل آزادی از قوانین مدنی و تعلیم و تربیت هم هست؟ اگر چنین باشد آیا بازگشت به وجهی بدوی و حیوانی امری مطلوب است؟

دیدگاه فرافکن این تعریف را ارائه میدهد که "دین را محصول بشری میداند و خدا یا خدایان را همان آرزوهای گسترش یافته و امیال بزرگنمایی شده انسانی میداند. در دیدگاه مزبور خدا یا حقیقت الوهی همان ذات و صفات بشری است که از محدودیت ها و عینیت های موجود رها گشته و به شکل متعالی در موجودی متمایز از انسان بروز و ظهور یافته است."<sup>۷</sup> شاید این خوانش ناشی از فهمی از ادیان اولیه باشد به این منظور که "انسان اولیه که به آسانی در پی رابطه علت و معلولی نیروود با اضطراب واقعی در برابر نیروهای ناشناخته و غیرمعمول عکس العمل نشان میدهد... او تمایل دارد باور کند که قدرتی ناشناخته و نامرئی بر این نیروها حاکم است که فراتر از عادت روزمره او عمل میکند انسان شناسان این نیرو را مانا مینامند... مانا نیرویی واحد و غیر قابل تجزیه است که به صورت غیرمتمركز بوده و قابلیت ظهور و تجلی در همه اشیاء را داراست نکته حائز اهمیت این است که انسانهای نخستین معتقد بودند که هر کس که با این نیرو بیشتر رابطه برقرار نماید اقتدار معنوی و مادی او نیز فزونی یافته و بر دیگران و جهان سیطره می یابد."<sup>۸</sup>

تعریف دیگری که ارائه داده شده است این است که "دین متشکل از مجموعه ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است. این حقیقت را میتوان بر حسب تفاوت ادیان با یکدیگر، واحد یا متکثر، متشخص یا نامتشخص، الوهی یا غیر الوهی و نظایر آن تلقی کرد."<sup>۹</sup> به نظر میاید این تعریف در میان دیگر تعاریف جامع تر باشد زیرا به تکررات و تفاوتها نازل است و ضمن بیان آنها وجه مشترکی را خارج کرده است.

### تعاریف جامعه شناسی

تعریف دین در جامعه شناسی به مانند تعاریفی که در فلسفه وجود دارد تعاریف واحدی نیست و از جهتی از آن لحاظ که جامعه شناسی خود را به عنوان یک علم می شناسد، در تلاش است که با توجه به روش علمی و با مطالعه جوامع و بررسی گروه ها و اجتماعات سعی در توضیح و توصیف یک پدیده اجتماعی در یک جامعه مشخص دارد. بحث درباره دین نیازمند مطالعه جوامع مختلف و بررسی این پدیده در تک تک این جوامع است و از پس تحلیل و بررسی آنها و شناخت

نقاط مشترک و متمایز تعریفی را ارائه دهند.

بنا بر تقسیم جامعه شناسان ادیانی وجود دارند که اعتقاد به یک خدا را تعلیم میدهند که به این ادیان تک‌خدایی یا **Monotheism** میگویند که از جمله آنها میتوان به ادیان سامی، مانند یهودی، مسیحی، اسلام، بابی و بهائی اشاره کرد. ادیانی نیز هستند که اعتقاد به چند خدا دارند و به این ادیان چند‌خدایی یا **Polytheism** میگویند. از ادیان باستانی بت پرست در آلمان و مصر باستان گرفته تا هندوئیسم، شینتوئیسم، دِلما، وِیکا، دروئیسم، تائوئیسم، آساترا و کاندومبل از این دسته محسوب میشوند. جانمندانگاری **Animism** چیزی به جز این دو است در عین اینکه شباهت و وجه مشترکی با ادیان چند‌خدایی دارند؛ کسانی که چنین رویکردی دارند معتقدند که اجسام بی‌جان (مانند کوه‌ها، تخته‌سنگ‌ها، رودخانه‌ها و درختان) دارای روح هستند و بنابر این باید مورد احترام قرار گیرند. ادیانی مانند شینتوئیسم، بودائیسم، پانتئیسم (همه‌خدایی)، پاگانیسم (بت پرستان) و نئو پاگانیسم -مانند وِیکا، درویدری **Druidry** و هیتنزی **Heathenry**- را شامل میشود. تیلور اعتقاد به موجودات روحانی یا مجرد را مهمترین عنصر مشترک بین ادیان میداند. "وی ذات دین را جانمندانگاری میداند. جانمندانگاری یعنی باور به حیات و قدرت داشتن همه اشیای طبیعی... تیلور به ادیان وحیانی هیچ باوری ندارد و اعتقاد به خدا را امری شخصی میداند، به همین دلیل از دید وی پاسخ به پرسش از منشاء دین - با توسل به وحی- غیر قابل پاسخ است و تبیین آن تنها بر مبنای علل طبیعی معقول و ممکن است." فریزر نیز دیدگاهی نزدیک به تیلور دارد با این تفاوت که وی منشاء دین را جادو میداند و بر این باور بوده است که جادو قبل از عصر دینی وجود داشته و از ریشه‌های آن ادیان پدید آمده‌اند. "انسانهای ابتدایی برای تداوم حیات، مدام در جدال با طبیعت بوده و برای تأمین غذا به دنبال شکار حیوانات و یا کشاورزی بودند و هر گاه شرایط طبیعی برای آنها فراهم نبود، نخستین فکری که جهت تغییر شرایط به ذهن آنان میرسید، جادوگری بود. جادو به مثابه نوعی همدلی با طبیعت و مآلاً همدلی با جهان خارجی و فیزیکی به شمار می‌رفت... به نظر فریزر، در عصر دینی جادو و دین با هم تلفیق شده‌اند. افراد مقدس و پادشاهان این دوره قدرت جادویی دارند و از آنان نیرویی در سرتاسر جهان متشعش خواهد شد که اوضاع آدمیان و حتی جهان را متبدل میکند."<sup>۱۱</sup>

ماکس وبر تعریفی از دین را بر اساس ماهیت آن ارائه داد و گفت که دین یک نظام اعتقادی است که در مرکز آن موجودی فراطبیعی یا خدایی قرار دارد که علم و قوانین طبیعت او را برتر، توانا و غیرقابل توضیح می‌دانند میباشد. منتقدین میگویند که این تعریف هر گونه عقاید و اعمالی را که حول یک خدا یا موجود ماوراء طبیعی نمی‌چرخد به شدت حذف می‌کند. این معمولاً به معنای حذف بسیاری از ادیان و نظام‌های اعتقادی غیر غربی است. همچنین تعریف ماهوی وبر به دلیل ایجاد

یک ایده غالباً غربی از خدا، و حذف تمام ایده‌های غیر غربی موجودات و قدرت‌های ماوراء طبیعی مورد انتقاد قرار می‌گیرد.

امیل دورکیم دین را با توجه به کارکرد آن در زندگی افراد و جامعه توصیف کرد. او مدعی شد که دین یک نظام اعتقادی است که به یکپارچگی اجتماعی کمک می‌کند و وجدان جمعی *collective conscience* را ایجاد می‌کند. او معتقد بود که در توتمیسم خاستگاه همه ادیان جهانی است. به همین دلیل است که بیشتر ادیان جنبه توتمیستی دارند. او در مورد سیستم قبیله ای بومیان آروناتا استرالیا تحقیق کرد و دریافت که توتم‌های آنها منشأ و هویت قبایل مختلف را نشان می‌دهد. دورکیم به این نتیجه رسید که پرستش نمادهای مقدس در واقع به معنای پرستش یک جامعه خاص است، بنابراین کارکرد توتمیسم و همه ادیان این است که مردم را در یک جامعه اجتماعی متحد کنند. در همین راستا تالکوت پارسونز استدلال کرد که نقش دین در جامعه این است که مجموعه‌ای از ارزش‌ها را فراهم کند که کنش‌های فردی و تعامل اجتماعی بر آنها مبتنی باشد. بنابراین دین مجموعه‌ای از باور ها، اعمال، شعائر و نهاد های دینی است که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده اند. پیتر برگر نیز تعریفی ارائه می‌دهد که مجدداً به همین وجه کارکردگرایانه اشاره می‌کند و دین را سایبان مقدس *sacred canopy* نامید که به مردم کمک می‌کند تا جهان و عدم قطعیت های آن را درک کنند. نظریه پردازان کارکردی دین فکر نمی‌کنند که دین باید شامل اعتقاد به موجودی ماوراء طبیعی باشد. اما در این میان هستند روانشناسانی که معتقدند که این تعاریف کارکردگرایانه رهن است. اینکه یک سازمان به یکپارچگی اجتماعی کمک می‌کند، یا به سؤالات مربوط به معنای زندگی انسانی پاسخ می‌دهد، لزوماً به این معنی نیست که یک سازمان یا دین مذهبی باشد.

تفسیرگرایان و ساختارگرایان اجتماعی بر این عقیده نیستند که میتوان یک تعریف جهانی از دین ارائه داد. آنها معتقدند که تعریف دین را اعضای یک جامعه مشخص می‌کنند. آنها علاقه مندند که چگونه مجموعه ای از باورها به عنوان یک دین به رسمیت شناخته می‌شود و چه کسی در این فرآیند نظر دارد. ساختارگرایان اجتماعی معتقد نیستند که دین باید شامل یک خدا یا یک موجود ماوراء طبیعی باشد. آنها بر معنای دین برای افراد تمرکز می‌کنند و تشخیص می‌دهند که تعریف از دین برای افراد مختلف، در میان جوامع مختلف و در زمان های مختلف می‌تواند متفاوت باشد.

بیان این نکته اهمیت دارد که جامعه شناسان انواع مختلفی از سازمانهای مذهبی را تقسیم بندی کرده اند و میان *cult* ها، فرقه ها *sect*، *denomination* ها و کلیساها بر اساس اندازه، هدف و عملکرد جامعه و سازمان مذهبی خاص تفاوت قائل

می شوند. این دسته‌بندی‌های بزرگ و زیرمجموعه‌های درون آن‌ها از نظر ماهیت نظام اعتقادی، اعمال مذهبی و جنبه‌های سازمانی با یکدیگر تفاوت دارند.

### تعاریف روانشناختی

روانشناسی نیز به مانند جامعه‌شناسی به مثابه یک علم در صدد این است که به روشی کمی و کیفی و با بررسی تجربی تعریفی از دین ارائه دهند. تفاوت این خوانش با خوانش جامعه‌شناسی این است که به جای آنکه دین را در جوامع مطالعه کند، در افراد و اعتقادات فرد مورد مطالعه قرار میدهد و از این طریق به تعریف دین و دینداری دست بزند. از تعریف مهمتر نزد روانشناسان نقشهای مثبت و منفی ایست که دین میتواند در زندگی افراد بازی کند. کما اینکه در جامعه‌شناسی نیز به نقش دین در به وجود آمدن نژدها و هنجارهای اجتماعی اهمیت بیشتری داده میشود تا به اینکه تعریفی از دین داده شود که جامع و مانع باشد. به هر حال آنچه مورد اجماع است این است که "تعریف اصطلاح دین هنوز از هر اجماعی به دور است و ... اصطلاح دین عینی سازی گمراه کننده ای است که بر مجموعه ای احتمال گرایانه از آرای مشابه، اما نه یکسان، در اذهان منفرد اطلاق میشود." <sup>۱۲</sup> چنانچه جی میلتن بینگر نیز میگوید "هر تعریفی از دین احتمالاً فقط برای قائل آن رضایت بخش است." <sup>۱۳</sup> با همه این اوصاف میگوئیم "مجموعه ای از عقاید، رفتارها، و تجربه ها صفت «دینی/مذهبی» را به کار میبریم غالباً در نظر ما کافی است تا باور کنیم که دین کلیتی واحد است و میتوانیم همان پدیده ها یا نظایر آنها را در جای دیگر جهان هم بیابیم." <sup>۱۴</sup> با همه این اوصاف سعی میشود که از دل همین تفاوتها و تناظرها در این بخش تعاریف کلی که در روانشناسی از دین داده است و از آن مهمتر کارکردهای آن در عرصه روان فرد به ایجاز و اجمال اشاره میشود.

بیگمان در عرصه روانشناسی و بالاخص روانکاوی بحثی نیست که زیگموند فروید در آن جایی به عنوان پدر این علم نداشته باشد. فروید در سخنرانی‌های اولیه خود در سال ۱۹۳۳ در مورد دین چنین گفت: "دین یک توهم است و قوت خود را از این می‌گیرد که با خواسته‌های غریزی ما در می‌آید.... دین تلاشی است برای کنترل جهان حسی sensory world که در آن قرار داریم، به وسیله دنیای آرزو wish-world که در نتیجه ضرورت‌های زیستی و روانی در درون خود ایجاد کرده ایم.... اگر کسی بخواهد که جایگاه دین را در تکامل انسان نشان بدهد به نظر می‌رسد نه آنقدر اکتسابی ماندگار، بلکه موازی با روان رنجوری neurosis است که فرد متمدن باید در راه خود از کودکی تا بلوغ از آن عبور کند." <sup>۱۵</sup> از نظر او دین به عنوان تحقق آرزویی واهی است که نیروهای طبیعت را به خدایان انسان شکلی‌گری

anthropomorphic gods تبدیل می کند که قدرتمند و بالقوه ویرانگر هستند، اما می توان به آنها نزدیک شد و آنها را آرام کرد. ادیان تک خدایی به خدا به عنوان پدر مینگرند، زیرا که به طور خاص برای ایجاد حس رابطه خاص بین خدا به عنوان والد و افراد برگزیده به عنوان کودک سودمند است. او میگوید دین آرامش و انگیزه های مناسبی را که سختی های زندگی را کاهش می دهد، و محافظت و جبران رنج های حال و گذشته و همچنین پادشاه های آینده برای رفتار خوب را فراهم می کند. دین با ترویج احکام اخلاقی که در برابر برخی از خواسته های غریزی پست از انسان محافظت می کند و با تلاش برای اهلی کردن برخی از نیروهای وحشی طبیعت به پروژه تمدن سازی جامعه کمک می کند. او با مطالعه درباره توتم باوری و تابوها گفت اشتیاق غریزی به جانشین پدر شدن (عقد ادیپ) دین توتمی را با مفهوم مرتبط با آن تابوهای قدرتمند توضیح می دهد. به موازات کشتن پدر و ازدواج با مادر، در دوران ماقبل تاریخ، مردان جوان ناامید، مرد غالب گروه اولیه primal horde خود را می کشتند تا امپال جنسی خود را با زنان تحت کنترل او ارضا کنند. قیام ادیبی کاتالیزوری را برای کنار گذاشتن یک تعامل نسبتاً بدوی و حیوان گونه برای تنظیم اجتماعی متمدن تر فراهم می کند. در نهایت منجر به بازگرداندن پدر به عنوان یک حیوان توتم برای پرستش و ایجاد تابو در برابر محارم و کشتن یا خوردن حیوان توتم می شود. در نهایت او بر این باور بود که دین بیانگر روان رنجورها و پریشانی روانی است. فروید معتقد است که دین تلاشی است برای کنترل عقده ادیبی، ابزاری برای ساختار دادن به گروه های اجتماعی، تحقق آرزوها، یک توهم کودکانه و تلاشی برای کنترل جهان خارج. به عنوان یک نتیجه گیری کلی میتوان گفت که او معتقد بود که خدا مخلوق ذهن است که توسط برآورده شدن آرزو یا روان رنجوری ایجاد شده است. او دین را به عنوان یک بیماری روانی مورد بررسی قرار داد که باید درمان شود. او معتقد بود که با پیشرفت علم، دین از بین خواهد رفت. با این حال هنوز چیزهایی وجود دارد که علم نمی تواند آنها را توضیح دهد و نظریه فروید وجود خدا را رد نکرده است. حتی اگر انسان خدا را از روی ترس و گناه خلق کرده باشد، این ثابت نمی کند که او وجود ندارد. اگرچه به نظر او بدون دین هرج و مرج وجود خواهد داشت. اما دین نیز سودمند نیست زیرا بسیاری از معتقدان دینی برای توجیه بی اخلاقی های اجتماعی استفاده می کنند.

بحث دین در نظر روانکاوی همچون کارل گوستاو یونگ با بحث کهن الگوها Archetype و ضمیر ناخودآگاه جمعی collective unconscious گره خورده است. کهن الگوها به عنوان الگوهای تکرار شونده از موقعیت ها، شخصیت ها یا نمادهایی تعریف می شوند که به طور کلی و غریزی در ناخودآگاه جمعی انسان وجود دارند. ناخودآگاه جمعی آدمیان به مثابه انباری است از خاطرات اجدادها در گذشته که به عنوان مجموعه ای از کهن الگوها ساخته شده است. این کهن

الگوها در رویاها و هنر یک فرهنگ، نمادها و احتمالاً تلویزیون/فیلم های امروزی دیده می شوند. دین بیان ناخودآگاه جمعی و یک فرآیند طبیعی است. او ایده ضمیر ناخودآگاه را می پذیرد و معتقد بود که دین فرافکنی از ضمیر ناخودآگاه است. برای یونگ، این امر دین را به یک توهم یا روان رنجوری تبدیل نمی کند، بلکه به یک "حقیقت واقعی" 'truer reality' تبدیل می کند. او همچنین بر این باور بود که دین در واقع برای فردیت و شخصیت آدمی لازم است زیرا دین مکان مهمی برای امنیت فرد است. دین برای فرد لازم است زیرا تعادلی برای کهن الگوها لازم است که این مسئله به وسیله دین صورت میگیرد که منجر به فرایندی به نام تشخیص individuation یافتن فرد میشود. یونگ معتقد بود که این برای خوشبختی انسان بسیار مهم است. دین بخشی از فرآیند شخصیت آدمی (کاوش و پذیرش بخشهایی از خود) بود. او میگفت بهترین راه برای ارضای کهن الگوهای ما و رسیدن به تشخیص، داشتن یک تجربه مذهبی است و بر این باور بود که راه تجربه خدا از طریق رویاها یا نمادها است.

ویلیام جیمز دین را اینگونه تعریف میکند که " دین احساسات، اعمال و تجربیات افراد در خلوت خود است، تا آنجا که خود را در برابر هر چیزی که خدایی می پندارند می دانند." <sup>۱۶</sup> از نظر او تجربه دینی شخصی، ریشه و مرکز آن در حالات عرفانی آگاهی است. جیمز معیارهایی را برای تجربه دینی ارائه می کند زیرا استفاده از اصطلاح "تجربه عرفانی" بسیار گسترده به نظر می رسد که چیزی بیش از نشان دادن امری عجیب یا غیرقابل توضیح بودن تجربه است. تجربه عرفانی به تجربه ای اطلاق می شود که خداوند مستقیماً آشکار می شود و احساس یگانگی با واقعیت الهی یا غایبی وجود دارد. از نظر او تجارب عرفانی دارای چهار حوزه اصلی است که عبارتند از اینکه ۱. ناگفتنی (غیرقابل توضیح) ۲. گذرا (ناپایدار) ۳. معرفتی Noetic ۴. منفعل یا غیر فعال هستند. به طور کلی جیمز این فرضیه را مطرح کرد که برای درک یک تجربه دینی باید آن را تجربه کنیم، و بنابراین اگرچه هیچ مدرکی وجود ندارد، این یک فرض معقول است که خدا به این طریق با جهان تعامل داشته باشد. نباید اظهارات مذهبی را فوراً رد کرد. او استدلال میکند که ارزش معنوی چیزی را نمی توان صرفاً به این دلیل که توضیح روانشناختی برای چیزی وجود دارد، لغو کرد. او با رد ایده فروید که ناشی از تمایلات جنسی سرکوب شده است، گفت که این تلاشی است برای بی اعتبار کردن دین نزد کسانی است که نسبت به آن ضدیت دارند. همچنین او افزود که نمی توان دین را با یک ویژگی تعریف کرد و دین به آگاهی جنسی مرتبط نیست. مردم می توانند از تجربیات دینی دیگران بیاموزند، حتی اگر خودشان تجربه نداشته باشند. تجربه شخصیت های دینی مسیر امروز را برای مومنان رقم زد. به عنوان مثال. "قدیس" به جامعه کمک کرده است تا مسیحیان را قوی نشان دهد. تجربه دینی اصل است و

به عنوان پایه ای برای ایمان عمل می کند، نگاه های فلسفی را کنار بگذارید تا ماهیت خدا را بر اساس چیزی غیر از عقل درک کنید. به عنوان یک نتیجه باید گفت تجربه دینی را می توان تا حدی از نظر اعتبار آزمایش کرد. آزمون واقعی برای اینکه آیا این اتفاق افتاده است، تغییر طولانی مدت در فرد است. جیمز یک پراگماتیست بود، بنابراین آزمون نهایی منشا آن نیست، بلکه این است که آیا کار می کند یا نه (تغییر دائمی در شخصیت افراد). در نقد این نظریه جی. ال. مکی میگوید که اگر تجارب عرفانی از نظر روانشناختی قابل تبیین باشد، تجارب عرفانی حتی برای صاحب تجربه نیز نمی تواند حجت داشته باشد. مکی پیشنهاد می کند که افرادی که معتقدند دارای تجربیات عرفانی معتبر هستند، به اندازه کافی انتقاد نمی کنند. نیکولاس لاش نیز در نقد نظریه جیمز میگوید که تجربه دینی نمیتواند به عنوان زمینه ای برای باور دینی باشد. به نظر او جیمز بیش از حد بر فرد تأکید می کند و آنها می توانند مستقیماً الهی را تجربه کنند. نباید آن را بر اساس اقلیتی از افرادی که آنها را تجربه کرده اند، قرار داد. خدا را نمی توان فقط از طریق برخورد شخصی و همچنین از طریق تعامل با مخلوقات ملاقات کرد.

مطالعاتی که در زمینه ژنتیک و هویت دینی انجام گرفته است نشان میدهد که تأثیرات ژنتیکی و محیطی بر هویت مذهبی تأثیر می گذارد. مطالعه ای با ۵۳ جفت دوقلوی تک تخمکی و ۳۱ جفت دوقلوی دو تخمکی انجام شد، از هم جدا شدند و مشاهده شدند و تحت ۵ معیار نگرش ها، علایق و ارزش های مذهبی مورد بررسی قرار گرفتند. نتایج نشان داد که ۴۹ درصد از واریانس هویت مذهبی ناشی از تأثیرات ژنتیکی است که نشان می دهد هر دو عامل ژنتیکی و محیطی به طور یکسان بر هویت مذهبی تأثیر می گذارند.

مطالعاتی که در زمینه جنسیت و دین صورت گرفته است نشان میدهد که زنان بیشتر از مردان احساس می کنند که مذهب برای زندگی روزمره مهم است. مشارکت مذهبی در نقش زنان خانه دار بیشتر و امری عادی است. این مطالعات نشان میدهد که در اصل زنان هستند که حامل فرهنگ دینی در جامعه هستند. در سی ساله گذشته تغییراتی در نقش زنان در ادیان به وجود آمده است. در این زمان معاصر زنان آشکارا از مبارزات و آرزوهای معنوی مذهبی خود صحبت کردند و مناصب رهبری را در کلیساها و کنیسه ها به دست آورد. همچنین نظرسنجی گالوپ بیان می کند که افزایش بزرگسالان دگرباش جنسی LGBT عمدتاً از جامعه غیر مذهبی است. به این معنی که اکثریت جمعیت دگرباشان جنسی عمدتاً غیر مذهبی هستند. به لحاظ کارکرد گرایانه و نقش دین در زندگی شخص مذهبی نیز مطالعات مفصلی صورت گرفته است. دین مجموعه ای مشترک از باورها، ارزش ها و هنجارها را فراهم می کند که افراد پیرامون آن هویت مشترکی را تشکیل می دهند. کلارک



میگوید که "دین بیش از هر کارکرد انسانی دیگر نیاز به معنا را در زندگی برآورده میکند." دین جاهای خالی دانش ما را در باب زندگی و جهان پر میکند و به ما احساس امنیت میدهد. این نکته به خصوص وقتی درست است که با بحران و مرگ مواجه میشویم. به سوالاتی در مورد زندگی، مرگ، نوع زندگی که افراد قرار است داشته باشند و اینکه پس از مرگ چه اتفاقی برای آنها می افتد، پاسخ می دهد و به طور کلی میتوان دین را منبع اولیه و اصلی ایجاد معنا در زندگی فرد مذهبی دانست. دین ارزش های محوری جامعه را ایجاد و به آن مشروعیت می بخشد و پایه ای برای هنجارها و قوانین یک جامعه فراهم می کند. منبع حمایت عاطفی و روانی افراد به ویژه در مواقع بحران است. دین به مردم کمک می کند تا با حوادث غیرمنتظره کنار بیایند. برنارد میگوید: "اشخاص به لحاظ فکری و عاطفی آماده میشوند تا با جنبه های ناخوشایند هستی به نحوی مثبت رو به رو شوند و کل وضع موجود را با نگاهی دیگر تفسیر کنند." همچنین دین به مردم کمک میکند تا از جهان شخصی خود سر در آورد و این کار را با معنا دادن به زندگی عملی و روزمره آنان انجام میدهد، به ویژه در مسائلی چون مرگ و مردن که اضطراب بر انگیزند. لامزدن و ویلسون مدعی اند که دین ابزاری قدرتمند است که "مردم از طریق آن در قبیله نوب شوند و به لحاظ روانی نیومند میشوند. این رویکرد بیشتر به نیاز به تسلط و از سوی دیگر ساخت هویت اجتماعی و جمعی کمک میکند. منتقدین به این دیدگاه میگویند که نگاه کارکردگرایانه، کارکردهای منفی که دین انجام می دهد، مانند ظلم به زنان را نادیده می گیرد و همچنین دین را به عنوان منبع اختلاف و تفرقه نادیده می گیرد و نهایتاً میتواند بر باورهای متعصبانه و خرافه گونه و دین ستیزانه دامن بزند. به هر حال نگاه های مدرن در روانشناسی به ما میگویند که دین بسته به جهت گیری مذهبی و فعالیتی که دارد می تواند برای فرد خوب یا بد باشد.

### تعاریف الهیاتی

در دانش الهیات عموماً دین را به عنوان یک سیستم نهادینه شده از باورها و اعمال که یک فرد یا جامعه از آن معنا و اهمیت می گیرد تعریف میکنند و در همین راستا بیان میشود که هر دین خاصی یک جهان بینی است، دریچه ای که انسان ها از طریق آن خود و هدف نهایی خود را می بینند و با همنوعان خود (انسانی و غیر انسانی) در ارتباط میافتند. هر جهان بینی ریشه در بافت تاریخی-فرهنگی و جامعه شناختی خاصی دارد و از آن شکل می گیرد، خود را به طور ملموس از طریق مرام، دستورالعملها و آیین خود نشان می دهد و معمولاً به عنوان پاسخی انسانی به یک نیاز احساس شده با زمینه فرد ظاهر می شود که کارآمد است و توسط گروهی از مردم پذیرفته می شود.

پل تیلیش الهیدان و فیلسوف آلمانی-امریکایی دین را این گونه تعریف می کند: "وضعیت درک شدن توسط یک نگرانی

نهایی، نگرانی ای که همه نگرانی های دیگر را مقدماتی می داند و خود حاوی پاسخ به سؤال معنای زندگی است.<sup>۱۷</sup> او میگفت: "در زبان مذهبی، هم در الهیات و کلام و هم در معنای عام، کمتر میتوان واژه ای یافت که بیش از لغت ایمان در معرض کژفهمی، تحریف، و تعاریف بحث انگیز قرار گرفته باشد... لفظ «ایمان» موجب سردرگمی و گمراهی است و به تناوب باعث شک گرایی و تحجرگرایی، مقاومت فکری و تسلیم عاطفی، انکار دین اصیل و روی آوردن به جایگزینهای آن میشود."<sup>۱۸</sup>

تعریف دیگری که از دین شده است متعلق به کلیفورد گیرتز است. او میگفت: "دین یک نظام کل نگر است، یک مدل یا تصور چند وجهی از جهان و زندگی انسان. ثانیاً، مانند سیستم نمادها، اخلاق اتوس، یعنی کنش انسان، هم از نظر شدت و هم از نظر احساس اخلاقی و جهت گیری رفتار انسان، عمیقاً تأثیر می گذارد. ثالثاً، دین نه تنها یک تعهد اخلاقی عمیق ایجاد می کند، بلکه یک جهان بینی - باورهای کلی نظم کلی طبیعت و جامعه را نیز ایجاد می کند. سرانجام، دین نظام نمادهای خود را در «هاله‌ای از واقعیت» می‌پوشاند که «واقع‌گرایی» را به نمادها می‌بخشد."<sup>۱۹</sup>

لوینگستون نیز این تعریف را از دین ارائه داده است که: "دین سیستمی از فعالیت ها و اعتقادات است که به سمت و در پاسخ به آن چیزی است که ارزش مقدس و قدرت دگرگون کننده تلقی می شود."<sup>۲۰</sup>

در قرآن نیز ۸۶ مرتبه از واژه دین استفاده شده است که معانی مختلفی را در قسمتهای مختلف دارد. مثلاً در سوره حمد میفرماید: "مالک يوم الدين" در اینجا دین به معنای روز جزا است. و یا در سوره مطفین به همین معنای جزا آمده است: "الذين يكذبون بيوم الدين". معنای دیگری که از دین مراد شده است به معنی تسلیم و انقیاد است و الزام به شناخت ظهور مجدد مظهر امر جدید در دور جدید. مثلاً در سوره آل عمران میفرماید: "و من يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين؛ و هر که دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نشود و او در آخرت از زیانکاران است." و یا در سوره رُمّ میفرماید: "الا لله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفی؛ و هر که دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نشود و او در آخرت از زیانکاران است." و در سوره مانده میفرماید: "اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام دينا؛ امروز دین شما را برای شما کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و دین اسلام را برای شما پسندیدم." در معنی دیگر به معنای اعتقادات و باورها هست زیرا به کفار نیز میفرمایند شما نیز دین دارید چنانچه در سوره کافرون میفرماید "لکم دینکم ولی دین؛ شما را دین خودتان و مرا دین خویش."

در آئین بهائی نیز تعاریفی از دین وجود دارد که این تعاریف را طلعات مقدسه بهائی ارائه داده اند. حضرت باب در تعریف دین میفرمایند: "بدانکه اول دین معرفت است و کمال توحید خداوند است و کمال توحید نفی صفات است و ... معرفت الله در این عالم ظاهر نمیگردد الا به معرفت مظهر حقیقت..."<sup>۲۱</sup> حضرت بهالله در تجلیات بیانی به همین مضمون دارند: "تجلی اول که از آفتاب حقیقت اشراق نمود معرفت حق جل جلاله بوده و معرفت سلطان قدم حاصل نشود مگر به معرفت اسم اعظم. اوست مکلم طور که بر عرش ظهور ساکن و مستوی است و اوست غیب مکنون و سر مخزون. کُتُب قبل و بعد الهی بذکرش مزین و به ثنائش ناطق... ایمان بالله و عرفان او تمام نشود مگر به تصدیق آنچه از او ظاهر شده و همچنین عمل به آنچه امر فرموده"<sup>۲۲</sup> بنا به این دو تعریف میتوان گفت که اولاً دین آن چیز است که دعوت کننده به شناخت خداست، و آن ذات اقدس در مرکز آن قرار دارد. در ثانی شناخت خداوند میسر نمیشود به جز به واسطه پیامبر (مظهر حقیقت، اسم اعظم) بنابراین دین بدون پیامبر را نمیتوان متصور شد و شناخت خداوند منوط به شناخت پیامبر او در هر زمانی است. و ثالثاً متدین دو خصوصیت را با خود حمل میکند یک عرفان و شناخت آنچه از مظهر امر صادر شده و مصدق آن است و دوماً به آنچه از او نازل شده عامل است. یعنی عرفان و عمل توأم است و یکی بدون دیگری ناقص است و چه بسا منافی با خودش است.

حضرت بهالله در تعریف دین میفرمایند: "دین نوری است مبین و حصنی است متین از برای حفظ و آسایش اهل عالم چه که خشیت الله ناس را به معروف امر و از منکر نهی نماید. اگر سراج دین مستور ماند هرج و مرج راه یابد نیر عدل و انصاف و آفتاب امن و اطمینان از نو باز مانند"<sup>۲۳</sup> حضرت عبدالبهاء دین را اینگونه تعریف کرده اند که "دین عبارت از عقاید و رسوم نیست دیانت عبارت از تعالیم الهی است که محیی عالم انسانی است و سبب تربیت افکار عالی و تحسین اخلاق و ترویج مبادی عزت ابدیه عالم انسانی است."<sup>۲۴</sup> و در جای دیگر این تعریف را ارائه میدهد که: "دین الله فی الحقیقه عبارت از اعمال است، عبارت از الفاظ نیست زیرا دین الله عبارت از علاج است دانستن دوا ثمری ندارد، بلکه استعمال دوا ثمر دارد، اگر طبییی جمیع ادویه را بداند اما استعمال نکند چه فایده دارد؟ تعالیم الهیه عبارت از هندسه و خریطهء بنا است اگر هندسه شود و خریطه کشیده گردد و ساخته نشود چه ثمری دارد؟ تعالیم الهی باید اجرا گردد باید عمل شود، مجرد خواندن و دانستن ثمری ندارد..."<sup>۲۵</sup> و در بیان دیگر میفرمایند: "... مقصد از دین نه این تقلیدی است که در دست ناس است اینها عداوت است سبب نفرت است سبب جنگ و جدال است سبب خونریزی است. ملاحظه کنید در تاریخ دقت نمائید که این تقلیدی که دست ملل عالم است سبب جنگ و حرب و جدال عالم است مقصدم از این انوار شمس

حقیقت است و اساس ادیان الهی یکی است، یک حقیقت است، یک روح است، یک نور است، تعدد ندارد.<sup>۲۶</sup> و در جای دیگر میفرماید: " اول موهبت الهیه در عالم انسانی دین است زیرا دین تعالیم الهی است البته تعالیم الهیه بر جمیع تعالیم مقدم و قائق است. دین انسان را حیات ابدی دهد. دین خدمت به عالم اخلاق کند. دین دلالت به سعادت ابدیه نماید. دین سبب عزت قدیمه عالم انسان است. دین سبب ترقی جمیع ملل است. برهان بر آن اینکه چون در ادیان به نظر حقیقت نظر و تحری نمائیم میبینیم دین سبب ترقی و سعادت ملل بوده حال باید تحری نمائیم که دین سبب نورانیت عالم است یا نه؟ دین سبب ترقی فوق العاده عالم انسانی است یا نه؟ ولی باید به نظر حقیقت ببینیم نه تقالید، چه اگر به تقالید باشد هر یک عقاید خود را مرجح داند بعضی گویند که دین سبب سعادت نیست. مایه ذلت است. پس اول باید تحری آن کنیم که دین سبب ترقی است یا تدنی. سبب عزت است یا ذلت تا برای ما شبهه ای باقی نماند.<sup>۲۷</sup> و در مقام دیگر میفرماید: "مقصد از دین روابط ضروریه و وحدت عالم انسانی است و این است اساس ادیان الهی، این است فیض ابدی الهی، این است تعالیم و نوامیس الهی، این است نور حیات ابدی، هزار افسوس که این اساس متین متروک و محجوب جمیع ادیان، ولی تقالیدی ایجاد کرده اند که هیچ ربطی به اساس دین الهی ندارد، و چون این تقالید مختلف است از اختلاف جدال حاصل، و جدال منتهی به قتال گردد و خون بیچارگان ریخته شود، اموال بتالان و تاراج رود، اطفال بیگس و اسیر مانند، دین که باید سبب الفت باشد مورث کُلفت شود، دین که باید شاهد فائق باشد زهر قاتل گردد، دین که باید سبب نورانیت عالم انسانی باشد سبب ظلمات شده است، دین که سبب حیات ابدی است سبب ممات شده...<sup>۲۸</sup> و در مقامی دیگر میفرماید: "دین حصن حصین است ولی باید سبب الفت باشد نه سبب عداوت و بغضاء، و اگر سبب عداوت و بغضاء باشد لزومیتی ندارد چه که دین به منزله علاج است اگر علاج سبب مرض شود ترک علاج احسن است، و همچنین تعصب دینی، تعصب جنسی، تعصب وطنی، تعصب سیاسی، جمیع این تعصبات هادف بنیان انسانیت...<sup>۲۹</sup> از تعاریفی که در اینجا آورده شد میتوان این نتیجه را گرفت که هم عرضی ای وجود دارد بین مفهوم دین با مفهوم اخلاقیات فردی و اجتماعی؛ و همچنین میتوان گفت که دین آن عقاید و باورهایی است که معطوف به هدف وحدت عالم انسانی و صلح عمومی باشد و برای نیل به این مقصود، خشیت الله که ناشی از شناخت مومن است وسیله ایست بازدارنده از منکر و امر به معروف.

به بیانی دیگر میتوان از این تعاریف دریافت که علت به معنی مبداء حرکت دین، شناخت خداوند است که شناخت خداوند هم بسته به شناخت مظاهر ظهور الهیه در هر دوری است. علت به معنی غایت حرکت دین، رسیدن به وحدت عالم انسانی و صلح عمومی است. علت به معنای ماده یا موضوع نیز عبارت از تعالیم و احکام مظهر ظهور است که مومنان به آن

آنین هم به آن مُشرف و عالم اند و هم به آن عامل هستند.

ابوالفضائل گلپایگانی در کتاب فرائد دین را چنین تعریف می کند: "دین عبارت است از شرایع و قوانینی که به وضع الهی و وحی سماوی یکی از افراد بشر نازل گردد و موجب انتظام امور روحانیه و ملکیه ملتی شود مانند دیانت موسویه و نصرانیه و اسلامیه و امثالها و از خواص دیانت قوت است و قدرت نفوذ کلمه و تالیف امم و عناصر متعدد در تحت کلمه ی واحده و ارتباط ایشان به اخوت دینیّه و جامعه ملّیه. و مذاهب عبارت است از طرق و مذاهب عبارت است از طرق و شوارعی که به سبب اغراض سیاسیه و یا اختلافات علمیه از ادیان منشعب شود و معتمد علیه و مبنای مؤسس آن مسائل علمیه و آراء اجتهادیه باشد به ادعای نزول وحی سماوی و آیات الهیه مثل مذهب کاتولیک و ارتودکس و پروتستانت و غیرها در دیانت نصرانیه و مثل قرائین و ربانین در دیانت موسویه و مثل امامیه و اسماعیلیه و زیدیه و اهل تسنن و غیرها در دیانت اسلامیه." ۳۰

منابع:

- ۱- محمدمهدی تقدیسی، معناشناسی واژه دین در قران کریم
- ۲- Online etymology dictionary
- ۳- مایکل پترسون، بروس رایشنباخ، ویلیام هاسکر، دیوید بازینجر، عقل و اعتقاد دینی، تاملی در باب خداوند: در جستجوی حقیقت غایی، تعریف دین، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، صفحه ۱۸
- ۴- همان، ۱۸
- ۵- همان، ۱۸
- ۶- جان هیک، فلسفه دین، ترجمه راد، بهرام، ویراسته خزّمشاهی، بهاء الدینی، صفحه ۲۲
- ۷- سید عبدالحمید ضیائی، در غیاب خداوند، تبارشناسی اندیشه های الحادی در فلسفه غرب، صفحه ۱۳،
- ۸- همان، صفحه ۲۰ و ۴۱
- ۹- جان هیک، فلسفه دین، ترجمه راد، بهرام، ویراسته خزّمشاهی، بهاء الدینی، صفحه ۲۲
- ۱۰- در غیاب خداوند، صفحه ۵۳
- ۱۱- همان، صفحه ۵۴ و ۵۵
- ۱۲- برنارد اسپیلکا، رالف دبلیو هود، بروس هونسبرگر، ریچارد گرساچ، روانشناسی دین بر اساس رویکرد تجربی، ترجمه محمد دهقانی، صفحه ۸
- ۱۳- همان، صفحه ۹
- ۱۴- همان، صفحه ۸
- ۱۵- Sigmund Freud, New Introductory Lectures on Psychoanalysis, 1933
- ۱۶- Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, Geoffrey William Bromiley, 1999, The Encyclopedia of Christianity - Volume 2 - Page 252
- ۱۷- Kevin Ronald Ward, 2013, Losing our religion?, Changing Patterns of Believing and Belonging in Secular Western Societies, page 63
- ۱۸- روانشناسی دین بر اساس رویکرد تجربی، صفحه ۹
- ۱۹- James B. Glattfelder, 2019, Information - Consciousness - Reality, How a New understanding of the universe can help answer Age- old Questions of Existence

Albert B. Randall, 2006, Strangers on the Shore, The Beatitudes in World Religions, page 11

- ۲۱- نصرت الله محمدحسينی، حضرت باب، صفحه ۸۶۳
- ۲۲- حضرت بهائے، لوح تجلیات، صفحه ۲۷
- ۲۳- حضرت ولی امرالله، توقيع مبارک رضوان ۸۹ بدیع
- ۲۴- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، صفحه ۳۷۶
- ۲۵- حضرت عبدالبهاء، خطابات، جلد ۱، صفحه ۱۰۵
- ۲۶- پیام ملکوت، اشراق خاوری، صفحه ۱۵۸
- ۲۷- همان، صفحه ۱۵۷
- ۲۸- حضرت عبدالبهاء، من مکاتیب حضرت عبدالبهاء شماره یک، صفحه ۲۲۵
- ۲۹- همان، صفحه ۲۲۱
- ۳۰- ابوالفضائل گلپایگانی، فرائد، صفحه ۱۲۳

## متدینین و فلسفه

"فلسفه نمودار آشتی خدا با خویش و به طبیعت است، نشان میدهد که طبیعت، یعنی دیگری، به تلویح الهی است، و این که بر کشیدن خود به پایه آشتی، از سویی همان است که روح کرانمند به تلویح هست، حال آنکه، از سوی دیگر، به این آشتی فرا میرسد، یا آن را در تاریخ پدید می آورد. این آشتی همانا صلح خدا است، که از تمامی عقل در نمیگذرد، بلکه صلحی است که نخست از رهگذر عقل شناخته و اندیشیده میشود و به عنوان چیزی که حقیقی است شناخته میشود." هگل

در زندگی سوالاتی وجود دارد که به نظر میرسد که در مقاطع مختلفی از زندگی گریبان آدمی را میگیرند و تا به آنها پاسخی داده نشود دست از سر ما بر نمیدارند. مهم نیست که پاسخ به این سوالات تا چه میزان پیچیده و دقیق یا ساده و دم دستی باشد، اما این مسئله اهمیت دارد که پاسخی به آن دست سوالات داده شود تا بتوانیم به نسبت پاسخی که به این سوالات میدهیم زندگی خود را معنا دهیم و یا لافل این مسئله را متوجه شویم که آیا معنادار بودن زندگی بسته به پاسخ ما به این سوالات است و یا آنکه میتوان بدون پاسخ به این سوالات هم زندگی کرد و اهمیت چندانی ندارد که به آنها پردازیم و میتوان دلمشغول مسائل روزمره شد؟ اما اگر بخواهیم به این مسائل پردازیم دم دستی ترین این سوالات عبارتند از: (۱) چرا من وجود دارم به جای اینکه وجود نداشته باشم؟ (۲) آیا این جهان را کسی خلق کرده است یا به صورت اتفاقی خلق شده است؟ (۳) آیا خدا وجود دارد؟ (۴) آیا زندگی بعد از مرگ وجود دارد؟ (۵) آیا ما دارای اختیار یا موجودی مجبور هستیم؟ (۶) بهترین سیستم اخلاقی چیست؟ چگونه خیر را از شر تشخیص دهیم؟ (۷) هدف از زندگی چیست؟ (۸) آزادی چیست؟ و بسیاری سوالات دیگر از این دست.

برای این سوالات که میتواند تعدادشان بسیار بیشتر از این باشد ما چه پاسخی میتوانیم داشته باشیم؟ بر چه اساسی به این سوالات پاسخ میدهیم؟ آیا ما قصد آن میکنیم که خودمان به این سوالات پاسخ دهیم، یعنی با تفکر به این مسائل درصدد پاسخی به این سوالات هستیم و یا آنکه سعی میکنیم با مطالعه و تحقیق و پژوهش کتابخانه ای به این سوالات پاسخ دهیم، و یا اینکه جامعه ای که در آن به دنیا آمده ایم و بالندگی گرفته ایم از خانه گرفته تا محیط های آموزشی به ما به صورت مستقیم یا غیرمستقیم پاسخی میدهند؟ هر یک از اینها که باشد، اگر عقاید و باورهای ما ساختارمند باشند در ذیل یک جهان بینی قرار میگیرد. ساختارمند بودن از این جهت اهمیت دارد که پاسخ به یک مسئله با پاسخ به مسئله ای دیگر اگر در تناقض بیافتد و یکی دیگری را نقض و رد کند و یا جمع هر دو در یک باور صورت گیرد آن جهان بینی به اصطلاح فاقد عقلانیت است و از درون با خودش سازگار نیست به همین جهت ساختارمند بودن از اهمیت ویژه ای برخوردار است. این جهان بینی

ساختارمند را دیانت، فلسفه و به گفته برخی علم برای ما فراهم میسازد و چون چنین است ظن آن می‌رود که این سه، نگاهی بدبینانه و رقابتی نسبت به یکدیگر داشته باشند چراکه هر سه ارائه‌کننده جهان بینی‌هایی هستند. اگر نگاهی زبان‌شناسانه به جهان بینی داشته باشیم، متوجه می‌شویم که این لغت مرکب از دو قسمت جهان (world, welt) و بینی، view (anschauung) است. بینی یا بین اشاره به دیدن دارد و به یک معنا، دیدن چه در زبان فلسفی و چه در زبان عامیانه به دانایی و فهمیدن نیز دلالت دارد. مثلاً در زبان عامیانه می‌گوییم «دارم میبینم چقدر یاد گرفتی» در اینجا دیدن به معنای فهمیدن و درک کردن است و الا چیزی دیده و به جلوی چشم نیامده. ارسطو نیز به حس بینایی اهمیت بیشتری می‌داد و این حس را افضل از دیگر حواس میدانست و هایدگر سرآغاز دیدن به مثابه فهم را در eidos یا ایده‌ی افلاطون میدید چرا که eidos از واژه‌ی idein به معنای دیدن مشتق شده است. بنابراین یک جهان بینی هم به جهان محسوسات و هم به جهان معانی و مقولات نظر دارد. در این نوشتار سعی می‌شود که از پرسپکتیو دین باوران به فلسفه‌نگاهی بیان‌داریم و ارتباطی که متدینین میتوانند با فلسفه برقرار کنند را نشان دهیم.

### فلسفه بر علیه دیانت یا فلسفه رقیبی برای دیانت

فلسفه‌ای که موطنش یونان است و دینی که وطنش خاورمیانه است، فلسفه‌ای که دانش میبخشد و دیانتی که بینش میدهد از همینجا دوگانگی خود را نشان میدهد. ادیان، جهانی را به بشر معرفی میکنند که از لحظه نخست موجودیت یافتن جهان که از آن تحت عنوان خلقت یا آفرینش یاد میکنند تا اعمال و رفتاری که در زندگی هر روزینه باید انجام میدهند و رابطه‌ای که باید بشر با یکدیگر و حتی با طبیعت و جهان اطراف خود داشته باشد و در نهایت آنچه که بعد از مرگ بر سر آدمی میاید را تبیین و توصیف میکنند. در واقع یک دین درباره هر مسئله‌ای اعم از معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، اخلاقیات، سیاست، حقوق، اقتصاد، هنر، تعلیم و تربیت و... توضیحاتی یا به شکل مستقیم یعنی از متن مقدس و یا به شکل غیرمستقیم که برداشتهای علمای آن دین از متون مقدس است میدهد. بنابراین هر نگاه غیر دینی‌ای به هر موضوعی میتواند یا به مثابه انتقاد و نقدی به دیانت تلقی شود و یا آنکه به مثابه رقیبی که ممکن است نظر مومنان به دیانت را به خود جلب و جذب کند فهمیده شود. البته گفتنی است که در همینجا خود ادیان هم نگاهی رقابتی نسبت به یکدیگر دارند و هر یک آن دیگری را گمراه و خارج از صراط مستقیم میدانند مخصوصاً نگاه ادیان سلف به ادیان پسین خود خصمانه‌تر نیز هست. اما به طور عمده فلسفه به عنوان رقیب، رقیبی جدا افتاده از دین که با انتقاداتش قصد دشمنی کردن با متن مقدس را دارد و آنطور که شایسته و بایسته است به متن مقدس نگاه نمیکند و در ضدیتی تام با دیانت قرار میگیرد و به همین جهت مورد غضب



مومنین میباید. در واقع خوانشی از دیانت وجود دارد که پرسیدن و "چرا" آوردن در مورد مبانی و اصول خود را نه تنها صحیح نمیداند بلکه ناشی از کفر و گمراهی میدانند و همین دلیلی کافی است که اهل فلسفه برای مومنین به مثابه دور افتادگان از حقیقت و گمراهانی که قصد گمراهی دیگران را نیز دارند شناخته شوند. همیشه افراد خشکه مذهب بوده اند و خواهند بود که برایشان بیمعناسست که پرسشی از مباحث دینی - که در واقع شامل هر موضوعی میشود - مطرح بشود و نهایتش این است که اگر پرسشی هم مطرح بشود این خود متن مقدس است که به آن پرسش پاسخ میدهد، یعنی وقتی پرسیده میشود چرا چنین است، پاسخ این است که چون در کتاب چنین آمده است و یا چون پیامبر یا امام چنین فرموده است و دیگر جای این پرسش نیست که سوال شود چرا چنین فرموده است و یا اینکه آیا این نگاه و نظر درست است و یا نیست. حال اگر فلسفه هر یک از فیلسوفان به همان سوالات پاسخ دیگری جز آنچه که در متن مقدس است داشته باشد و یا خوانشی از متن مقدس داشته باشد که به غیر از خوانش سنتی و کلاسیک است در اینجا فلسفه به مثابه رقیبی برای دیانت انگاشته میشود که به نگاه معتقدین پاسخهای ناصوابی را به پرسشها میدهد و در نتیجه دین را از اصل خود دور میکند و یا جهان بینی دیگری را ترسیم میکند که چیزی به جز عقاید و باورهای دینی است.

### فلسفه دانشی در کنار دین و متفاوت از آن

همیشه چنان نیست که الزماً باید رابطه ای بین فلسفه و دین وجود داشته باشد، اگرچه چنین به نظر میاید که در وجوه و ابعاد مختلف این دو در رابطه مستقیمی با هم هستند و یا لاقلاً از جانب بعضی از فلسفه ها چه فلسفه دینی باشد و چه دین فلسفی امکان عدم رابطه بین فلسفه و دین وجود ندارد اما میتوان اشاره به نقاطی کرد که فلسفه بیرون از دین و دین خارج از فلسفه به زیست خود ادامه میدهد. شاید مهمترین و اصلی ترین این تفاوتها هدف هر یک از این دو باشد. دین در تحلیل نهائی هدفش رستگاری و نجات اخروی بشر است، در واقع دین میخواهد راه فوز و فلاح را به بشر نشان دهد که این نجاج بیشتر از آنکه راجع به این دنیا باشد به سوی جهان بعد از مرگ است و اگرچه تعالیم و احکامی را برای زندگی این دنیا در نظر گرفته است ولی تک تک آنها سبب رستگاری در جهان بعد میشود. این در حالی است که مسئله و هدف اصلی فلسفه شناخت و پرداختن به وجود و تعیین جایگاه است چه در آفاق و چه در انفس. فلسفه قصد رستگاری برای بشر را ندارد یا لاقلاً اگر بحثی بر سر نجات هم بکند قطعاً و حتماً این نجات راجع به این دنیا و زندگی مادی و زمینی ما است، اگرچه بعضی میتوانند شبهه کنند که در نزد حکیم یونان سقراط وضع به این گونه نبود و او دغدغه های اینچنین داشت اما باید گفت لاقلاً خصوصیت فلسفه از پایان قرون وسطی تا به امروز چنین است. مثلاً فلسفه میتواند بیان ادله ای در اهمیت پرداخت مالیات و

نتایج آن در ساخت جامعه بکند اما به معنای خاص دلیلی برای انفاق و ذکات ندارد و یا ممکن است اعمال اخلاقی را به لحاظ غایت شناسانه، فایده گرایانه، فضیلت گرایانه توضیح دهد و از این جهت فلسفه اخلاق علت اینکه چرا یک عمل خیر و دیگری شر است را تشریح میکند اما قطعاً هدف آن رستگاری دنیایی نیست. شاید به همین جهت هم باشد که برخی استدلال کرده اند که اخلاق نمیتواند سکولار باشد و باید آنرا از دین گرفت.

بعضی نیز گفته اند که فلسفه دین ندارد و نمیتواند وابسته به دیانتی هم باشد، چرا که فلسفه، ایدئولوژی یا جهان بینی نیست بلکه تفکر آزاد است به بیان دقیقتر فلسفه هنر تفکر آزاد است، به بیانی دیگر میتوان گفت: فلسفه، متافیزیک است البته همان معنایی را از متافیزیک مراد باید بکنیم که هایدگر میکرد، یعنی تفکر در مورد وجود از آن لحاظ که هست و نه موجودات. در اینجا در واقع ما مواجهه ای سکولار با فلسفه داریم، یعنی بلکه نه با دین برخوردی داریم و نه با مباحث دینی، بلکه صرفاً در شناخت وضعیت موجودی که در اجتماعی که در آن دین وجود دارد و در آن زیست میکند به عنوان یک کل که جزئی از فرهنگ است به آن نظر میکنیم. اگرچه دین در اینجا با فلسفه به همین معنا هم میتواند ارتباطی داشته باشد چه که از خصوصیت ایدئولوژی این است که هر چیزی را در خود تعریف کند و برایش حدودی قائل شود، اما اگر بتوان این رابطه را متصور هم بود قطعاً آن رابطه یکطرفه است و از آن طرف هم در واقع فهمی که از دین میشود دینی ماکسیمایز شده است. برعکس همین وضعیت هم ممکن است یعنی اینکه خوانشی مینیمالیستی و حداقلی از دین داشته باشیم و دین را از عرصه های اجتماعی، سیاسی و معرفت شناختی خارجی کرده و آن را محصور در امور فردی و عبادی و روحانی افراد کنیم. در این وضعیت فلسفه و دیگر علوم میتوانند به حیات طبیعی خود در زندگی مومنانه ادامه دهند بدون آنکه اندک تنشی با دیانت داشته باشند.

همچنین میتوان خوانشی از فلسفه داشت که در آن فلسفه را در وضعیتی نه الحادی و نه الهیاتی قرار میدهد، یعنی در اینجا فلسفه نه منکر مباحث الهیاتی است و نه آنکه مثبت آن است بلکه به ذات سکولار است و به فعالیت عقلی و نظری خود در عرصه های نظر میافکند و هدف خود را دستیابی به درک نظری جامع از انواع و اقسام موجودات در جهان در کلیت خود و درک روابط آنها با یکدیگر قرار میدهد و به طور خاص بحث خود را به سمت مباحثی چون وحدت و کثرت، هویت و تفاوت، مکان و زمان و نظایرهم منحصر میکند که در واقع این مباحث موضوعات مشترک بین فلسفه و علم است. در اینجا فلسفه به مثابه دانشی تلقی میشود که دیگر اندک ارتباطی با دیانت ندارد و از دایره دیانت نیز خارج میشود. اما در عین حال که بی ارتباط با دیانت است از جنبه ای دیگر زندگی آدمی را تفسیر میکند و به اصطلاح اجازه میدهد که زندگی خود را به

معنی دقیق کلمه آشکار و نمایان کند و در صدد نشان دادن معنایی برای زندگی برمیاید، زندگی ای که میتواند دینی هم باشد و از همین جهت هم تجربه دینی و شهود نیز به عنوان تجربه زیستی آدمی در آن موضوعیت پیدا میکند. این آشکار شدن در واقع تجربه زندگی به عنوان یک کل که به انسان اجازه میدهد درکی از خود به عنوان موجودی در میان پدیده ها به دست آورد آغاز میشود. دین نیز به عنوان پدیداری پیش روی انسان موضوعی میشود که فلسفه به شکلی پدیدارشناسانه از او کشف حجاب میکند و آنطور که هست ظاهر و آشکارش میسازد. نتیجه این رهیافت های فلسفی به دیانت نیز این فرصت را میدهد که درک بیشتری از هستی خویش به عنوان بخشی از ساختار هویت آدمی به دست آورد که در طی تاریخ چگونه زندگی آدمی را معنادار میکند و در چه زوایایی این معناداری صورت میگیرد.

### فلسفه دینی یا دین فلسفی

فلسفه دینی آن نوع از خوانش دین است که سعی میکند بر طبق یکی از قرائتهای موجود در دین، مبانی و اصولی را پی ریزی کند که مطابق با آن قرائت از دین داشته باشد و مبانی و اصول دینی را شکل و فرم فلسفی و عقلانی به آن بدهد. در واقع در اینجا فیلسوف مطابق باور خود که قرائتی از دین است - و نه اصل دین که ثبوتی است و در نزد صاحب دین و مندرج در لوح محفوظ- تفسیری از مباحث دینی ارائه دهد که مستدل و منطقی باشد یعنی دینی که نقل است را به واسطه عقل وجهی استدلالی و منطقی به آن بدهیم. در واقع در اینجا فلسفه در ذیل و ظل خوانشی از دیانتی قرار میگیرد که به باورهای فیلسوف نزدیکتر است یعنی فلسفه ای که فیلسوف بنا میکند متأثر از قرائتی از دین است؛ مثلاً اگر فیلسوف از اشاعره، معتزله، امامیه، اشعریه، سلفیه و ... باشد به نسبت همان قرائت قصد معقول سازی مبانی و اصول و باورهای آنرا میکند. در واقع در اینجا ما با یک شبه فلسفه ای روبرو هستیم که بنیاد در تفکر آزاد ندارد -چنانچه خصوصیت اصلی فلسفه تفکر آزاد است- بلکه در بستری که پیشتر بنا شده است و چهارچوبهای مشخص است تفکر میکند. بنابراین در اینجا فلسفه به مثابه ابزاری برای دیانت است تا فلسفه دینی را که فیلسوف به آن باور دارد را به اثبات عقلانی و استدلالی برساند. عموم فلاسفه اسلامی از ابن سینا که در سنت مشائی تفکر میکرد تا سهروردی که در سنت افلاطونی میاندیشید تا ملاصدرا که حکمت متعالیه را پدید آورد در زیر سقف دین اسلام متناسب با قرائتی که از اسلام داشتند میاندیشیدند. این مسئله در خصوص فلسفه های غربی هم وجود دارد مخصوصاً در نزد فلاسفه قرون وسطی که در سنت مسیحی تفکری میکردند، مانند آکویناس، آگوستین، سنت آنسلم. در فلسفه دینی حتی هرمنوتیک و روشهای تأویل نیز اگرچه به ذات فلسفی صرف هستند و به دنبال کشف معنا، نشانه ها و فهم متن هستند که شامل هر متنی میشود اما همین روش نیز میتواند به عنوان

روشی برای فهم کتاب مقدس در بیاید که نمونه بارز آنرا میتوان در آثار شلایرماخر، ديلتای، محمد ارکون، عبدالله سعید، نصر حامد ابو زید، مجتهد شبستری و ... مشاهده کرد. اما اگر به سراغ دین فلسفی برویم، در اینجا این دین است که در زیر سایه فلسفه قرار میگیرد یعنی در اینجا فلسفه به معنای اصیل کلمه خود قرابت و نزدیکی ای با اندیشه آزاد دارد و فیلسوف در اینجا مبانی و جهان بینی خود را با اندیشه آزاد و نه دیگر اصول و مبانی و چهارچوبهای از پیش تعیین شده دیانت تعیین میکند و بعد از اینکه فلسفه خود را بنیاد نهاد قصد آن میکند که دیانت را مطابق با فلسفه خود توضیح و تشریح و تبیین کند. در واقع در اینجا محتوای فلسفه، نیاز و علاقه اش، عموماً با نیاز و علاقه دین مشترک میشود زیرا که موضوع دین نیز در این نوع از فهم از فلسفه با موضوع فلسفه که حقیقت و خدا است یکی میشود و فلسفه فقط هنگامی خود را تبیین میکند که در عین حال دین را هم تبیین میکند و به قول هگل "فلسفه دارای همان محتوا -دیانت-، همان حقیقت است؛ زیرا که فلسفه عبارت است از روح جهان به طور کلی و نه روح خاص. فلسفه کاری نمیکند جز اینکه بازنمودهای ما را به مفهوم ها مبدل میکند. زیرا محتوا همیشه همان است که بود."<sup>۱</sup> در اینجا شاید فلسفه هگل را میتوان نمونه ای از دین فلسفی دانست و به همین دلیل است که خود او میگوید: "فلسفه تا این حد الهیات است. فلسفه نمودار آشتی خدا با خویش و با طبیعت است"<sup>۲</sup> در واقع هگل بنیاد فلسفی خود را وقتی در سر میچیند، مسیحیت پروتستانتیسمی لوتری را هم در ذیل فلسفه خود تبیینی جدید میکند و به قولی مسیحیت را هگلی میکند، این چنین است که بسیاری از متألهین توجه ویژه ای به خوانشی که او از مسیحیت داشته است دارند. به معنایی میتوان گفت که در اینجا فلسفه امکان این را دارد که خودش باشد و در درون پرسپکتیو خود دین و مفاهیم دینی را تعریف کند و در واقع دینی به جز آن دین کلاسیک و سنتی را معرفی کند که خود قرائتی مستقل است. یک نکته اساسی که پیشتر به آن اشاره شد و جای آن دارد که به آن تاکید شود این است که ما همیشه فهمی از مباحث دینی داریم که خوانش خواننده از متن دینی است و دقیقترین خوانش آن قرائتی است که ناظر به کل آثار صاحب اثر است و نه فقط یک کتاب، یک پاراگراف، یک جمله. این خوانش دخلی به نزدیکی یا دوری زمانی خواننده از صاحب اثر ندارد چه که همانطور که نزدیکی زمانی به صاحب اثر میتواند کمکی برای نزدیکی معانی مفاهیم مندرج در متن به نسبت زمانه برای خواننده باشد، دوری و فاصله گرفتن زمانی از صاحب اثر نیز این فرصت را ایجاد میکند که فهم های دیگران و تأثیرات متن به متأثرانش را هم خواننده درک کند و با نمایی کلی تر از متن مواجه شود، مواجهه ای که در نزدیکی امکانش نیست. همچنین بازخوانی متن در هر دوره زمانی کوششی است برای پیدا کردن پاسخی برای مسائل آن روزی که دیگر معاصر صاحب اثر نیست و به همین جهت هر خوانش متاخری اهمیت خاص خود را پیدا میکند که میتواند

به نوبه خود از خوانشهای سنتی مفیدتر باشد و اهمیت دیگر دین فلسفی نیز میتواند این نیز باشد.

با نگاهی عمیق و دقیق به معنای مفهوم حقیقت که عبارت است از ناپوشیدگی و از پرده بیرون آمدن و کشف حجاب، و با توجه به اینکه حقیقت واحد است و تکرر قبول نمیکند امکان اینکه دو نقیض با هم جمع شوند محال عقلی است و به همین دلیل یا چیزی مطابق با حقیقت است و یا آنکه ناحقیقت است و اگر حقیقت باشد مطابق با علم و عقل است زیرا هر آنچه که حقیقی است عقلانی نیز هست و برعکس.<sup>۳</sup> بنابراین اگر فلسفه به عنوان دانشی که بنیان در عقلانیت دارد داعیه دار کشف حقیقت است و اگر دیانت بر آن است که بیان حقیقت میکند لابد باید این دو تطبیقی در کار باشد چراکه اگر دیانت مطابق علم و عقل نباشد لابد مطابق جهل میباشد و اگر عقل با عقلانیت در تطابق نباشد اساساً این سخن خودش نقیضه گویی است.

بنابراین نتیجه این میشود که دین با علم و عقل در تطابق باشد. البته باید در اینجا به نکته ای اشاره کرد که از اهمیت ویژه ای برخوردار است مبنی بر اینکه فلسفه نه تاریخ فلسفه است و نه فلسفه فیلسوفان، بلکه فلسفه هر یک از فلاسفه تلاشی است که در راستای کشف و فهم حقیقت و میزان ادراک ما در دستیابی حقیقت در وجوه مختلف صورت گرفته است که میتواند به آشکارگی موضوع مورد تحقیق خود رسیده باشد و یا به این امکان دست پیدا نکرده باشد. از آن طرف دین هم اگر از منظر کلامی و فلسفی به آن نظر کنیم در وضعیتی بهتر از این نیست، زیرا همیشه خوانش های متفاوتی از متن وجود دارد، در ادیانی مثل یهودیت و مسیحیت و اسلام اساساً این پرسش بعد از چندین سده پا برجاست که آیا این کلام دقیقاً همان است که بر قلب پیامبر نازل شده و یا آنکه تحریفی چه به معنا و چه به لفظ صورت گرفته است. برای مثال در خصوص قرآن یا فرقان یا فصل الخطاب که هر سه اسم را در مورد یک کتاب میتوان به کار برد. این بحث قرائت آیات بسیار جدی است که وقتی فرضاً حافظ میگوید قرآن ز بر بخوانیم با چهارده روایت، این تغییری که در خوانش هر یک از روایتها در قرآن وجود دارد کدام صحیح و دقیقتر است، حال بحث تحریف به معنای حذف دو سوم از کل کتابی که بر پیغمبر نازل شده است و ... که در روایات شیعه و سنی آمده است به کنار. از بحث کلمه و تحریف و حذف که خارج بشویم، تازه بحث تفسیر و فهم آیات پیش میاید که این خود حکایت مخصوص به خودش را دارد که چند تفسیر از آیات قرآن شده است و تفاوت این تفاسیر با یکدیگر در چیست و کدام یک از این تفاسیر به حقیقت متن یعنی آن چیزی که بر پیامبر نازل شده بود نزدیکتر است. یعنی دقیقاً فهم مولف متن از متن آیا همین فهمی است که ما امروز به دست آورده ایم و که یکی هم نیست و متکثر است؟ مختصر اینکه دیانت نیز در وضعیت مطلق به سر نمیرسد و دینی که متدینین به هر یک از ادیان در دست دارند با دینی که در نزد آورنده اش بوده است تفاوت دارد. بنابراین در هر دوره ای ضروری است که تفسیر معرفت شناسانه جدیدی در اصول و فروع

خود بدهد و معقول است که آن تفسیر هماهنگ و در تطابق با علم و عقل آن دوران باشد تا بازسازی فکر دینی و به تبع آن زندگی دین دارانه در ارتباط با تغییرات جهانی باشد و شکاف بین دین با علم و عقل رفع شود. اما باید در همینجا مجدداً به نکته ای اشاره داشت مبنی بر اینکه در اینجا عقلانیت را باید به معنای وسیع کلمه یعنی مجموعه رهیافت هایی که میتوان از آن تحت عنوان راهی برای شناخت یاد کرد یاد کنیم؛ یعنی این عقلانیت هم منطقی و حسابگرایانه است، هم انتقادی و سنجشگرایانه است و هم نوعی از تفکر که میتوان از آن تحت عنوان تفکر تأملی، تفکر شهودی و تفکر شاعرانه یا تفکر مراقبه ای یاد کرد. تفکر حسابگرایانه را تفکر نتیجه بخش، پوزیتیو فهمید. تفکری که تخته یا تکنیک را پدید میآورد. تمامی علوم به معنی ساینس از جنس این نوع از تفکر است و در عین حال تفکر روزمره ی معیشت اندیشی است که از مواهب تفکر حسابگرایانه استفاده میکند تا به نیازهای حیوانی پاسخ دهد. ایرادی که این تفکر دارد این است که "تفکر حسابگرایانه مکث نمی کند تا معنای ذاتی "هر آنچه هست" را در نظر بگیرد. همیشه در حال حرکت است، بی قرار است و "هرگز خودش را جمع نمی کند"<sup>۴</sup> اما نوع دوم تفکر که متعلق آن به طور خاص فیلسوف است تفکر در باب کلیات و یا تفکر متافیزیکی است. هنگامی که سقراط نقل میکند که آوای معبد دلفی به من گفت که تو داناترین مرد آتن هستی، سقراط به این اندیشید که به چه علت این سخن را به او گفته است و نتیجه گرفت که علت آن این بوده است که سقراط میدانست که نمیداند. یعنی علت دانایی سقراط آگاهی از ندانستن بوده است. پس میتوان گفت که تفکر فلسفی تفکر نیست که حرکت از جهل مرکب به جهل بسیط است و یا به قول ملاصدرا حرکت از فطرت اول به فطرت ثانی است. تفکر فلسفی تفکر نیست که در باب مفاهیم بنیادین به بحث مینشیند اما الزاماً نتیجه ی قطعی ای به ما نمیدهد. به همین جهت است که پرسش هایی که از صدر فلسفه مطرح شده است همچنان پابرجاست و هر فیلسوفی به نوبه ی خود با آن پرسش مواجه شده است و در نتیجه میتوان گفت که نتایج تفکر فلسفی نه پوزیتیو است و نه محسوس و ملموس. نوع سوم از تفکر که هایدگر از آن در ذیل مفهوم Gelassenheit یاد میکرد و آن را ذات تفکر میدانست، تفکری است که قصد بازنمایی به عنوان تفکر خود تعیین کننده را ندارد. این نوع تفکر به حقیقت وجود و نه موجودات میاندیشد و به اصطلاح به صدای هستی گوش فرا میدهد. هایدگر میگوید که "انسان، تفکر است، یعنی یک موجود مراقبه ای."<sup>۵</sup> در واقع او با برجسته کردن این وجه از تفکر و اصالت دادن به آن معنای جدیدی از تعریف ارسطویی که میگفت "انسان حیوان ناطق است" میدهد و در واقع آن ناطق بودن یا عاقل بودن را با تعریف جدیدی از تفکر که تأملی است فراختر میکند. وقتی ما به شکل تأملی تفکر میکنیم، دیگر ایده ای را طرح بندی نمیکنیم، برنامه ای برای حرکت به سمت هدفی نداریم، ما "یک مسیر دوره ای ایده ها را دنبال نمیکنیم"<sup>۶</sup> وقتی که

تأملی فکر میکنیم، مبیایست "خودمان را با آنچه که در ابتدا در هیچ پیوندی با یکدیگر نیست، درگیر کنیم"<sup>۷</sup> "رهایی نسبت به چیزها"، "گشودگی در برابر راز" دو جنبه از حالتی از گشایش هستند که به ما اجازه میدهند به روشی کاملاً متفاوت فهمی از عالم داشته باشیم. و این مسئله اتفاق نمیافتد مگر آنکه به قول هایدگر تفکری مداوم و شجاعانه داشته باشیم که به آن تفکر تأملی میگویند. پس تفکر تأملی "گذار از خواست به رها شدن است"<sup>۸</sup> در اینجا "انتظار" نقش اصلی را دارد، زیرا در انتظار ما در وضعیت عبور از تفکر به مثابه بازنمایی به تفکر به مثابه تفکر تأملی هستیم زیرا که باید فرصت دهیم تا هستی آنطور که هست خود را بر ما مکشوف سازد. البته اینکه بگوئیم که ما در وضعیت "صبر" منتظر چیزی هستیم که مورد انتظار ما هست نیز اشتباه است، زیرا صبر عینیت نمیابد، امکانات را تجسم نمیبخشد، بلکه در عوض آنها را به عنوان امکانی سرگشاده نگه میدارد.<sup>۹</sup> صبر لحظه عبور است. در صبر حرکت نوسانی ای بین انواع مختلف تفکر وجود دارد. در صبر چیزی باز میشود. آنچه که ما باید انجام دهیم این است که فقط صبر کنیم، بدون انتظار صبر کنیم. انتظار همانند تعلیق شدن است، در لحظه ای که دیگر چیزی نمی گذرد، اما فقط لحظه واقع میشود.<sup>۱۰</sup> و در لحظه ما باید هوشیار باشیم و این حالت زمانی گشاده میشود که ما تفکر را به مثابه آنچه که اراده میکند رها کنیم. در واقع این مختصر خلاصه ایست از معنای تفکر meditative که هایدگر مطرح میکند که لازم آمد که به علت بدیع بودن این وجه و تعریف از تفکر بیشتر از دیگر انواع تفکر که آشنا تر هستند توضیح داده شود که به شهود عرفانی هم به نظر نزدیک است اگر نگوئیم که همان است. به هر حال حکمای وسیع النظر هم از تفکر حسابگر و منطقی و هم از تفکر فلسفی و نظری و هم از شوق سوم تفکر که از آن تحت عنوان تفکر شهودی و تأملی یاد کردیم استفاده میکنند و هم مستمد و متأثر از بینش هایی که ادیان میدهند هستند و نه فقط این بلکه درک عمیق و نزدیکتری از تجربیات پیامبرانه میتوانند داشته باشند که فلسفه و دیانت را در هماهنگی بی سابقه ای قرار میدهد و وظیفه فلسفه فقط بسط مفاهیم و اصول کلی نیست، بلکه از تجربه ای شخصی، اجتماعی، فرهنگی که در رأس آن دین است سرچشمه میگیرد، و تفسیری از آنچه هست به دست میدهد و در رهگذر این تفسیر آن را دگرگون و بازسازی برای امروز میکند.

- ۱- Hegel, The Lectures on the Philosophy of Religion, page 473
- ۲- همان صفحه ۴۸۹
- ۳- پیشگفتار پدیدارشناسی روح، هگل
- ۴- Cf.: Heidegger 1966b, p. 66, note 1
- ۵- der Mensch das denkende, d.h. sinnende Wesen ist
- ۶- Heidegger 1966b, p. 53
- ۷- Heidegger 1966b, p. 53
- ۸- “transition from willing into releasement” Cf.: Heidegger 1966b, p. 66
- ۹- Fabris Adriano, note 5, pp. 81-82. In: Heidegger (1983)
- ۱۰- Heidegger on Gelassenheit, Barbara Dalle Pezze



## عقل در حکمت اهل بهاء

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "دین الله را ارکان مبین مقرر و مسلم است رکن اعظم علم و دانائی است و عقل و هوشیاری و اطلاع بر حقائق کونیه و اسرار الهی لهذا ترویج علم و عرفان فرض و واجب بر هر یک از یاران است."<sup>۱</sup>

مسئله ی عقل از اهم مسائل در آثار حضرت بهالله و حضرت عبدالبهاء است، چنانچه میتوان بخش اعظمی از آثار را به عنوان مباحث عقلیه و در شرح و بسط مفاهیم عقلی دانست. در این نوشتار ما قصدمان آن است که با توجه به آثار به سولاتی از این دست پاسخ دهیم: عقل چیست؟ و میزان و حدود و ثغور آن در کجاست؟ آیا میتوان برای آن محدودیتی قائل شد؟ خرد چیست؟ و فرق آن با عقل در چیست؟ علت تفکیک خرد با عقل چیست؟ رابطه ی بین عقل و نفس (روح) چیست؟ آیا میتوان به رابطه ای مابین عقل و نفس قائل شد؟ بنابراین حجم عمده این تحقیق جمع آوری نصوصی هست که در این راستا از طلعات مقدسه بهائی در دست است.

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "قوای عقلیه از خصائص روح است نظیر شعاع که از خصائص آفتابست، اشعه ی آفتاب در تجدد است و لکن نفس آفتاب باقی و برقرار، ملاحظه فرمائید که عقل انسانی در تزايد و تناقص است و شاید عقل بکلی زائل گردد و لکن روح بر حالت واحده است، و عقل ظهورش منوط به سلامت جسم است، جسم سلیم عقل سلیم دارد ولی روح مشروط به آن نه، عقل بقوه ی روح ادراک و تصور و تصرف دارد ولی روح قوه ی آزاد است، عقل بواسطه محسوسات ادراک معقولات کند و لکن روح طلوعات غیر محدوده دارد، عقل در دائره ی محدود است و روح غیر محدود، عقل ادراکات بواسطه ی محسوسه دارد نظیر باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه و لکن روح آزاد است، چنانچه ملاحظه مینمائید که در حالت یقظه و حالت خواب سیر و حرکت دارد شاید در عالم روء یا حل مسئله ای از مسائل غامضه مینماید که در زمان بیداری مجهول بود، عقل به تعطیل حواس خمس از ادراک باز میماند و در حالت جنین و طفولیت عقل بکلی مفقود لکن روح در نهایت قوت، باری دلایل بسیاری است که به فقدان عقل قوه ی روح موجود فقط روح را مراتب و مقاماتی، روح جمادی و مسلم است که جماد روح دارد حیات دارد ولی به اقتضای عالم جماد چنانکه در نزد طبیعیون نیز این سر مجهول مشهود شده که جمیع کائنات حیات دارند چنانکه در قران میفرماید کل شیء حی، و در عالم نبات نیز قوه ی نامیه و آن قوه ی نامیه روح است، و در عالم حیوان قوه ی حساسه است ولی در عالم انسان قوه ی محیطه است و در جمیع مراتب گذشته عقل مفقود و لکن روح را ظهور و بروز، قوه ی حساسه ادراک روح ننماید و لکن قوه ی عاقله استدلال بر وجود آن نماید، و همچنین عقل استدلال بر وجود یک حقیقت غیر مرئیه نماید که محیط بر کائناتست و در رتبه ئی از مراتب ظهور و بروزی

دارد ولی حقیقتش فوق ادراک عقول، چنانکه رتبه‌ی جماد ادراک حقیقت نبات و کمال نباتی را ننماید و نبات ادراک حقیقت حیوانی را نتواند و حیوان ادراک حقیقت کاشفه‌ی انسان که محیط بر سائر اشیاست نتواند، حیوان اسیر طبیعت است و از قوانین و نوامیس طبیعت تجاوز نکند ولی در انسان قوه‌ی کاشفه‌ایست که محیط بر طبیعت است که قوانین طبیعت را در هم شکند...<sup>۲</sup> همانطور که در بیان مبارک مشاهده میشود، عقل، ساختاری مستقل و ذاتی ندارد بلکه از خصائص و از قوای نفس شناخته شده است و حیات آن منوط به حضور نفس است. اما خود عقل نیز صفاتی مختص به خود دارد، چنانچه همانطور که در نص ایشان مشخص است، عقل توانایی رشد و نمو دارد، در حالی که نفس همیشه در نهایت خود است و همچنین قوه‌ی استدلالیه و کاشفه نیز از نتایج خاص قوه‌ی عاقله است که این دو قوه وجه ممیزه‌ی انسان از دیگر هستندگان است. همچنین حدود و میزان عقل در این نص نیز مشخص شده است، که همان قوای پنجگانه‌ی ادراک است که بدون آنها انسانی که تنها متشبهت بر عقل است قادر به تفکر نیست، که در اصطلاح اهل فلسفه، خصوصاً در آرای ایمانوئل کانت در کتاب نقد عقل محض، این مطلب به دقت تقریر شده است که فاعل شناسا زمانی میتواند چیزی را متعلق شناسای خود قرار دهد که آن را با قوای محسوسه ادراک کند و در غیر این صورت شناخت محال است. چنانچه وی مینویسد: "در معرفت، حال به هر روشی و در هر معنایی که ممکن است به متعلقات شناسایی (ابژه‌ها) مربوط شود، شهود است که به واسطه‌ی آن، معرفت در ارتباط بی واسطه با آن متعلقات قرار میگیرد و از شهود است که هر تفکری ماده‌ی خودش را اخذ میکند"<sup>۳</sup> اما "محدودیت عقل بشری به هیچ وجه صرفاً و عمدتاً به این معنا نیست که معرفت بشری دارای قصور و کاستی‌های بسیاری همچون بی ثباتی، بی دقتی، در معرض خطا بودن و غیره است. بلکه این محدودیت در حاق ساختار خود معرفت، فی نفسه وجود دارد. پس تعیین حدود عقل نتیجه‌ی ماهیت خود عقل است"<sup>۴</sup> بنا به اعتقاد هایدگر نیز وضع به همین شکل است چنانچه وی در کتابی که در شرح و تفسیر فلسفه‌ی کانت نگاشته است مینویسد: "اندیشیدن یا تفکر صرفاً در خدمت شهود است. تفکر امری نیست که صرفاً در کنار یا اضافه شده به شهود باشد، بلکه تفکر به واسطه‌ی ماهیت ذاتی خودش به آن چیزی میشود که شهود به نحو اولی و به طور مستمر و پیوسته بدان جهت میدهد."<sup>۵</sup>

حضرت عبدالبهاء پس از آنکه از سجن اعظم (عکا) پس از گذر چهل سال خلاصی یافتند، و در سال ۱۹۰۸ اولین سفرهای خود را به غرب آغاز کردند، که در آن حال از سن ایشان ۶۴ سال میگذشت، متوجه این مسئله که فلاسفه‌ی غرب متشبهت به محسوسات شده اند پی برده و این مطلب را شرح و نقد میکنند، چنانچه میفرمایند: "امروز نزد جمیع فلاسفه اروپا این میزان تمام است میگویند اعظم موازین حسن است و این میزان را مقدس می‌شمارند و حال آنکه میزان حسن ناقص است زیرا خطا

دارد . مثلاً اعظم قوای حسّیه بصر است بصر سراب را آب ببیند و صور مرئیّه در مرآت را حقیقت می‌شمارد و موجود ببیند و اجسام کبیره را صغیر داند نقطه جّوّاله را دائره ببیند زمین را ساکن گمان کند آفتاب را متحرّک ببیند و امثال ذلک در بسیار امور خطا کند لهذا نمیشود بر آن اعتماد کرد.<sup>۶</sup> البته اینگونه نیست که حضرت عبدالبهاء همه ی فلاسفه را با یک چوب بزنند چنانچه میفرماید: " ... مقصد از طبیعیونی که عقائدشان در مسئله ی الوهیت ذکر شد حزبی از طبیعیونی تنگ نظر محسوس پرست است که بحواس خمسّه مقید و میزان ادراک نزدشان میزان حس است که محسوس را محتوم شمرند و غیر محسوس را معدود و یا مشبوه دانند حتی وجود الوهیت را بکلی مظنون نگرند، مراد جمیع فلاسفه ی عموماً نیست همانست که مرقوم نموده ئی مقصود تنگ نظران طبیعیونند، اما فلاسفه ی الهیون نظیر سقراط و افلاطون و ارسطو فی الحقیقه شایان احترام و مستحق نهایت ستایشند زیرا خدمات فائقه بعالم انسانی نموده اند و همچنین فلاسفه ی طبیعیون متفنون معتدل که خدمت کرده اند، ما علم و حکمت را اساس ترقی عالم انسانی میدانیم و فلاسفه ی وسیع النظر را ستایش مینمائیم."<sup>۷</sup>

پس از آنکه نظریه ی تجربه گرایی را به چالش کشیدند بلا فاصله در ادامه میفرماید: "میزان ثانی میزان عقل است و این میزان در نزد فلاسفه اولی ، اساطین حکمت ، میزان ادراک بود بعقل استدلال میکردند و بدلائل عقلیه تشبّث مینمودند زیرا استدلالات ایشان جمیعش عقلیست با وجود این بسیار اختلاف کردند و آرائشان مختلف بود حتّی تبدیل فکر میکردند یعنی یک مسأله را بیست سال بدلائل عقلیه استدلال بر وجودش میکردند بعد از بیست سال بدلائل عقلیه نفی آنرا مینمودند. ... یکی از فلاسفه مدّتی بر رأیی ثابت بود و در اثباتش اقامه ادله و براهین مینمود بعد از مدّتی از آن رأی منصرف میشد و بدلیل عقلی نفی آنرا میکرد . پس معلوم شد که میزان عقلی تامّ نیست چه که اختلاف فلاسفه اولی و عدم ثبات و تبدیل فکر دلیل بر این است که میزان عقل تام نیست چه اگر میزان عقل تامّ بود باید جمیع متّفق الفکر و متّحد الرأی باشند"<sup>۸</sup> و یا در جای دیگر میفرماید: "قسم دیگر از معلومات انسانی معقولاتست یعنی حقائق معقوله است که صورت خارجیّه ندارد و مکان ندارد و غیر محسوسه است . مثلاً قوه عقل محسوس نیست و صفات انسانیّه بتمامها محسوس نیست بلکه حقایق معقوله است و همچنین حبّ نیز حقیقت معقوله است محسوسه نیست زیرا این حقائق را گوش نشنود چشم نبیند شامه استشمام نکند ذائقه نچشد لامسه ادراک ننماید حتّی ماده اثیریّه که قوایشرا در حکمت طبیعیّه حرارت و نور و کهربا و مغناطیس گویند آن نیز حقیقت معقوله است نه محسوسه و همچنین نفس طبیعت نیز حقیقت معقوله است نه محسوسه و همچنین روح انسانی حقیقت معقوله است نه محسوسه و چون خواهی که این حقایق معقوله را بیان نمائی مجبور بر آنی که در قالب محسوس افراغ نمائی و بیان کنی زیرا در خارج جز محسوس نیست . پس چون بیان حقیقت روح و شوون و مراتب خواهی مجبور بر آنی که

بصورت محسوسات بیان نمائی زیرا در خارج جز محسوس موجود نه . مثلاً حزن و سرور از امور معقوله است و چون آن کیفیت روحانیّه را بیان خواهی گوئی دلم تنگ شد یا قلبم گشایش یافت و حال آنکه در روح انسان و قلب نه تنگی حاصل و نه گشایش بلکه کیفیت است روحانیّه و معقوله چون بیان خواهی مجبوری که بصورت محسوسه بیان کنی<sup>۹</sup> اما اگر این عقل و ادراک دچار خطا میشود، پس به چه کار میاید؟ حضرت عبدالبهاء میفرماید: " در عالم انسانی موهبتی اعظم از عقل نیست عقل کاشف حقایق اشیاء است عقل میزان ادراک است لهذا هر مسئله ای را به میزان عقل موازنه نمائید اگر مطابق عقل است فهوالمطلوب اگر مخالف است شبیه ئی نیست که وهم است. خداوند عقل داده که پی به حقائق بریم اگر مسئله ای مخالف عقل است بدانیم که شایان اعتماد نیست بلکه اوهام است...<sup>۱۰</sup> همانطور که مشهود شد، این عقل کاشف حقایق اشیاء است، یعنی به واسطه ی این عقل، طبق همان چیزی که پیشتر مختصراً در آراء کانت به آن اشاره کردیم، عقل قابلیت شناخت متعلق های شناسای محسوس را دارد و بس. اما اگر عقل تنها قادر به شناخت حقایق محسوسه است، پس چگونه باید پی به حقایق غیر محسوسه برد؟ حضرت عبدالبهاء با آوردن مثالی این مسئله را توضیح میدهند و میفرماید: "نور بر دو قسم است، نور ظاهر کیفیتی است از اجسام فلکیه زیرا جمیع اشیاء بنور دیده میشود بدون نور چیزی دیده نمیشود ولی این نور ظاهر حتی از خود بیخبر است نمیداند که اشیاء را ظاهر میکند. اما نور بصر مظهر اشیاست و کاشف اشیاء یعنی اشیاء را کشف میکند و احساس مینماید. نور بصر نیز حقیقت اشیاء را ادراک نمیکند ولی نور عقل هم اشیاء را ظاهر میکند هم اشیاء را کشف میکند هم اشیاء را ادراک میکند پس نور عقل اعظم انوار است. اما نور الهی فائق بر نور عقل است. زیرا نور عقل ادراک اشیاء موجود را میکند اما نور الهی ادراک اشیاء غائبه را مینماید ادراک حقایقی میکند که هزار سال بعد ظاهر می شود."<sup>۱۱</sup>

اما نور الهی چیست؟ چگونه میتوان به آن دست یافت و یا دستکم از آن بهره برد؟

عقل جزئی کی تواند گشت بر قران محیط عنکبوتی کی تواند کرد سیمرغی شکار

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیت نفکند گوش گیرش در دبیرستان الرحمن در آر

سنایی

با توجه به آثار مبارکه و درکی که نویسنده ی این سطور از آنها دارد، باید در پیگیری مفهوم عقل، دو تعریف و یا دو جایگاه برای عقل، قائل شد که بنده به تاسی از آثار و آن چیزی که در عرفان و فلسفه ی مشرق زمین موجود است، عقل اول را که بحث ماضی ما در حول آن بود را "عقل جزئی" و عقل ثانی را که بحث مستقبل ما در سطور بعدی خواهد بود را "عقل کلی

و یا خرد" مینامم. تمایز میان عقل کلی و عقل جزئی پیوسته مورد توجه حکما و عرفا در شرق و غرب بوده است. حکما و عرفای الهی امثال سهروردی، جلال‌الدین رومی، فخر رازی، ابن عربی، ملاصدرا و دیگران به تمایز عقل کلی و عقل جزئی واقف بوده‌اند و بر این امر تأکید ورزیده‌اند که عقل جزئی بدون استمداد از عقل کلی، به جهت تعین و تقید ذاتی آن قادر به فهم اسرار وجود از یک سو و اسرار وحی از سوی دیگر نیست. فهم اسرار و تعمق در معنا و حقیقت وحی از ممیزات عقل کلی است. فرضاً شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس حکمت اشراق، عقل و بنابراین فلسفه را به فلسفه ذوقی کشفی و فلسفه استدلالی بحثی تقسیم می‌کند و این تقسیم با دو مرتبه عقل ارتباط دارد. از نظر وی فیلسوف حقیقی آن کسی است که هم بر حکمت بحثی و هم به حکمت ذوقی و کشفی احاطه داشته باشد و نمونه‌ی این فیلسوف را افلاطون که فیلسوفی متأله بود میداند. سهروردی همه عرفای بزرگ اسلام از قبیل جنید، بایزید بسطامی و حلاج و دیگران را در زمره حکمای متأله و صاحب حکمت ذوقی معرفی کرده است. سهروردی با قرار دادن اولیا و عرفای اسلام در اعداد حکمای متأله بخوبی توانسته است با روش و شیوه خاص خود عقل و وحی را پیوند دهد. شخصیت بارز دیگری که بحث درباره مسأله عقل و وحی را وجهه همت خویش قرار داده، ابن عربی معروف به شیخ اکبر است. ابن عربی علی‌رغم قبول تقسیم دوگانه عقل به عقل کلی و عقل جزئی با توجه به اشتقاق کلمه عقل در زبان عربی که با عقلال به معنای بند و قید هم‌ریشه است، می‌گوید عقل نشانه تقیید است و از ادراک حقیقت حق عاجز است. در عین حال ابن عربی بر این امر تأکید می‌کند که "قلب" بهتر از عقل می‌تواند تجلیات نامتناهی حق را ادراک کند، به جهت آنکه در حدیث قدسی آمده است که آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد و فقط قلب بنده مؤمن است که سعه و گنجایش مرا دارد. پس آشکار است که اگر چیزی بتواند وسعت حق را داشته باشد، آن چیز همان قلب است. بعلاوه ابن عربی در کتاب معروف خود فصوص الحکم در تفسیر این آیه قرآنی: ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید می‌گوید: خداوند در این آیه گفت که این کتاب قرآن تذکری است برای ارباب قلوب و نگفت برای اصحاب عقول، زیرا کلمه عقل چنانکه از لفظ آن پیداست، نشانه تعین و تقید است و جز وجود مقید را ادراک نکند، در حالی که کلمه قلب به معنای حول و تقلب و دگرگونی است و قدرت شهود تجلیات نامتناهی الهی را دارد و به تقلبات و تجلیات الهی متحول و متحول می‌شود. خداوند در سوره رحمن می‌فرماید: کل یوم هو فی شأن یعنی هر روز ذات الهی در شأنی است، قلب نیز چنین است و به شئونات الهی متشأن می‌شود. و عقل جزئی تأکید می‌کند و بیش از صد بیت از اشعار زیبای مثنوی معنوی به بیان وجه امتیاز میان این دو عقل اختصاص دارد. وی در یک جا می‌گوید، عقل جزئی موجب بدنامی عقل شده است: عقل جزئی عقل را بدنام کرد. در جای دیگر عقل جزئی را مکر و فسون می‌خواند، در مصرعی

دیگر می‌گوید که: عقل جزئی "عقل را بر باد داد." این دو مرتبه عقل در نظر مولانا همان است که ابن عربی از آن به عقل وهبی و عقل کسبی تعبیر کرده است.

عقل دو عقل است عقل مکسبی      که در آموزی تو در مکتب صبی

عقل دیگر بخشش یزدان بود      چشمه آن در میان جان بود

"ای برادر، سراج روح را در مشکات قلب به دهن حکمت بر افروز و به زجاج عقل حفظش نما تا نفس های انفس مشرکه آن را خاموش نکند و از نور باز ندارد. کذلک نُورنا أْفَقَ سَمَاءِ الْبَیَّانِ مِنْ أَنْوَارِ شَمُوسِ الْحِکْمَةِ وَ الْعِرْفَانِ لِيَطْمَئِنَّ بِهَا قَلْبُكَ وَ تَكُونَ مِنَ الَّذِينَ طَارُوا بِأَجْنِحَةِ الْإِیْقَانِ فِي هَوَاءِ مَحَبَّةِ رَبِّهِمْ"<sup>۱۲</sup> و در جایی دیگر میفرمایند: "اول نعمتی که به هیكل انسانی عنایت شد خرد بوده و هست و مقصود از او عرفان حق جل جلاله بوده. اوست مدرک و اوست هادی و اوست مبین و در رتبه ثانیه بصر است چه که آگاهی عقل از گواهی بصر بوده و خواهد بود و همچنین سمع و فواد و سایر نعمتها که در هیكل انسانی ظاهر و مشهود است."<sup>۱۳</sup> و در کلمات فردوسی میفرمایند: "کلمة الله در ورق دهم از فردوس اعلی یا اهل ارض انزوا و ریاضات شاقه بعز قبول فائز نه صاحبان بصر و خرد ناظرند باسبابی که سبب روح و ریحانست امثال این امور از صلب ظنون و بطن او هام ظاهر و متولد لایق اصحاب دانش نبوده و نیست بعضی از عباد از قبل و بعد در مغارهای جبال ساکن و بعضی در لیالی قبور متوجه بگو بشنوید نصح مظلوم را از ما عندکم بگذرید و به آنچه ناصح امین میفرماید تمسک جوئید لا تحرموا انفسکم عما خلق لکم" و همچنین در لوح مقصود میفرمایند: "حضرت موجود میفرماید زبان خرد میگوید هر که دارای من نباشد دارای هیچ نه از هر چه هست بگذرید و مرا بیابید منم آفتاب بینش و دریای دانش پژمردگان را تازه نمایم و مردگان را زنده کنم منم آن روشنائی که راه دیده بنمایم و منم شاهباز دست بی نیاز پر بستگان را بگشایم و پرواز بیاموزم" و در همانجا در طریقه ی کسب این عقل میفرمایند: "آسمان خرد به دو آفتاب روشن، بردباری و پرهیزکاری" در پایان لازم میاید که رابطه ی بین عقل و دین را نیز از منظر آئین بهایی روشن کرده و تقدم هر یک بر دیگری را معین کنیم. بر طبق آثار مشخص میشود که عقل مطابق با دین است و اگر چنین نبود، مقدم بر عقل است که حکم عقل را بپذیریم. حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "هر چیزی را به میزان علم و عقل باید موازنه کرد، زیرا دین و عقل یکی است ابدأ از هم جدا نمیشود، لکن شاید عقل ضعیف ادراک نتواند آنوقت قصور از دین نیست از نقصان عقل است مثلاً طفل ممکن نیست امور کلیه را ادراک نماید، این از ضعف عقل طفل است و عقلش چون به درجه ی کمال رسد ادراک کند."<sup>۱۴</sup> همچنین میفرمایند: "اگر مسئله ای از مسائل دین بحقیقت مطابق عقل و علم نباشد آن وهم است زیرا ضد علم جهل است. اگر دین ضد علم باشد

جهل است. اگر مسئله‌ئی از طور عقل کلی الهی خارج چگونه انسان قناعت کند. آن را اعتقاد عامیانه باید گفت. اساسی که جمیع انبیاء گذاشته اند حقیقت است و آن یکی است و همه مطابق علم است، مثلاً وحدانیت الهی است این مطابق عقل است یا نه روحانیت انسانی است مطابق عقل است یا نه نیت صادق است و امانت و وفاست مطابق عقل است یا نه ثبوت و استقامت است اخلاق حمیده عالم انسانی است مطابق عقل است یا نه. جمیع احکام شریعت الهی مطابق عقل است زیرا دین منقسم بدو قسم است. یک قسم تعلق به روحانیات دارد و آن اصل است. قسم دیگر تعلق بجسمانیات یعنی معاملات دارد. آن قسمی که تعلق بروحانیات و الهیات دارد تغییر و تبدیل نیافته جمیع انبیاء بآن مبعوث شده اند و تأسیس فضائل عالم انسانی نموده اند<sup>۱۵</sup> و یا در جایی دیگر میفرمایند: "رؤسای ادیان امروز گمان میکنند که دین عبارت از تقلید آباء و اجداد است؛ لهذا هر قومی تشبّت به تقالید نموده آن را حق میدانند، و این تقالید چون حقیقت نیست لهذا مخالف با یکدیگر است، و از این سبب اختلاف و عداوت بین بشر حاصل شده، زیرا همچنین گمان میکنند که دین مخالف علم است و عقائد دینی را تفکر و تعمقی لازم نیست و تطبیق بعقل و علم جائز نه زیرا عقل و علم مخالف دین است. لهذا عقائد دینی باید مجرد عبارت از صرف تلقین رؤسای روحانی باشد و آنچه آنان بگویند باید معتقد شد و لو مخالف علم و عقل است، و حال آنکه علم و عقل نور است دین باید مطابق علم و عقل باشد. دین که مطابق عقل کلی نباشد جهل است. میگوئیم علم و جهل نور و ظلمت؛ اگر دین ضد علم باشد آن جهل است پس باید دین مطابق عقل و علم باشد و این اختلافی که بین بشر است جمیع منبعث از جهل است. اگر آنها دین را تطبیق بعقل الهی و علم بکنند همه پی بحقیقت برند هیچ اختلافی نمیماند جمیع متحد و متفق میشوند. اعظم موهبت الهی برای انسان علم است و امتیاز انسان از حیوان بعقل و علم است. پس اگر عقائد دینی منافی علم و عقل باشد البته جهل است. انسان آنچه میشوند باید آن را تطبیق بعقل الهی و علم کند. اگر علم و عقل قبول کند آن حق است. اما اگر بهیچوجه علم حقیقی و عقل کلی تصدیق نکند آن جهل است. ملاحظه در ملل عالم فرمائید چگونه غرق در تقالید و اوهمند. یکی عبادت و هم میکند یکی خدائی در عقل جزئی خود تصور نماید و آن را عبادت میکند و حال آنکه آنچه در عقل گنجد آن تصور است..."<sup>۱۶</sup> و در همانجا توضیح میدهند که "جمیع تقالید ادیان مخالف عقل و علم است نه حقیقت ادیان و از این تقالید این مفساد حاصل شده است که سبب بغض و عداوت بین بشر گشته، و الا اگر دین را بعلم تطبیق میکردند حقیقت ظاهر میشد و ظهور حقیقت سبب از اله خلاف میگشت و بغض دینی ابدأ نمیماند بلکه بشر در نهایت الفت و محبت با هم آمیزش میکردند. پس شما در این فکر باشید که علم را تطبیق بدین کنید و دین را تطبیق بعلم"<sup>۱۷</sup>

- ۱- مکاتیب عبدالبهاء، جلد ۱ صفحه ی ۳۳۶
- ۲- مکاتیب عبدالبهاء، صفحه ی ۳۱۸
- ۳- نقد عقل محض A19/ B33
- ۴- Kant and the Problem of Metaphysics, Martin heidegger, 27
- ۵- همان ۲۸
- ۶- مفاوضات عبدالبهاء، صفحه ی ۲۲۴
- ۷- مکاتیب جلد ۱ صفحه ۳۱۸
- ۸- مفاوضات ۲۲۵
- ۹- همان ۶۵
- ۱۰- خطابات حضرت عبدالبهاء جلد دو صفحه ۳۶۸
- ۱۱- خطابات جلد یک، صفحه ی ۱۱۲
- ۱۲- حضرت بهالله ایقان صفحه ی ۴۰
- ۱۳- آیات الهی ص ۳۷۴
- ۱۴- خطابات جلد ۱ صفحه ی ۲۸۸
- ۱۵- خطابات جلد ۱ صفحه ۱۵۶
- ۱۶- همان صفحه ۲۲۶
- ۱۷- همان ۱۵۸



## از عشق چه میدانیم؟

تفکر درباره ی عشق یکی از سخت ترین موضوعاتی است که میتوان درباره آن اندیشید . شاید به همین دلیل بوده است که حافظ میگوید "ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی، ترسم این نکته به تحقیق نخواهی دانست." به راستی باید به حد افلاطون فیلسوف بود و یا به قدر فروید و لکان دانشمند یا در حد مادام مارگاریت دونورادیب -نویسنده ی کتاب هپتامرون- تا بتوان تاملی جدی در باب این مفهوم داشت. از سختی و به دست نیامدنی این مفهوم همین بس که مولوی میگوید:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان      چون به عشق افتم خجل باشم از آن  
گرچه تفسیر زبان روشنگر است      لیک عشق بی زبان روشنتر است  
چون قلم اندر نوشتن میشتافت      چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت  
عقل در شرحش چو خر در گل بخت      شرح عشق و عاشقی را عشق گفت.

اپلودوروس به نقل از آریستودموس میگوید که در میهمانی آگاژون، سقراط گفته است: من بارها گفته ام جز عشق هنری ندارم و همانا باید در همان دم به خاطر بیاوریم که سقراط خود را فیلسوفیا نامید به معنای عاشق دانایی، بنابراین باید تعریف دقیقی از عشق نیز با توجه به آنکه وی اولین شهید فلسفه و از بزرگترین اندیشمندان است ، تا آنجا که افلاطون بزرگ را پرورانده است و اهل فلسفه نیز امروز همگی متفق القول خود را به وی نسبت میدهند داشته باشیم بنابراین شرح خود را با تبیین رساله ی میهمانی افلاطون می‌آغازیم.

## عشق از منظر فایدروس

فایدروس در تفسیر خود از عشق نکاتی را به عنوان خصوصیت روابطی که در آن عشق حاکم است بر می‌شمرد که میتوان آنها را به قرار زیر آورد. او سرآغاز سخن خود را با جمله ای از پارمنیدس آغاز میکند که گفته بود: "الهی جهان آفرین عشق (اروس) را پیش از خدایان دیگری آفرید." بنابراین اروس به لحاظ قدرت از ما بقی خدایان قدیم تر است. لازم می آید در همین ابتدای کار تامل بیشتری در باب این جمله پارمنیدس کنیم. از خود میپرسیم چرا عشق اقدم از هر خلق دیگری است؟ نمیتواند چنین باشد که پارمنیدس بزرگ بی جهت و دلیل چنین سخنی گفته باشد. با تفحص و تحقیق در این باب به حدیث معتبری از رسول اکرم بر میخوریم که جواب ما را به زیبایی میدهد! "کنت کنز مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف" بلکه پاسخ در همین حدیث است که حق میفرماید: من گنجی بودم پنهان، دوست داشتم شناخته شوم پس

خلق کردم خلق را. اساسا نه تنها عشق اولین مخلوق است بلکه هدف از آفرینش عالم موجود خود عشق یا به لفظ عرب حب است.

در توضیح این حدیث بیشتر آنکه بدیع الزمان فروزانفر در احادیث مثنوی خود چنین مینویسد: "قال داود (ع) یا رب، لماذا خلقت الخلق؟ قال كنت كنز مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت خلق و تعرفت اليهم فبی عرفون " بنابراین بعید نیست که پارمنیدس متأثر از انبیای بنی اسرائیل چنین سخنی گفته باشد.

دومین خصوصیت عشق که فایده‌روس مطرح میکند این است که عاشق از اینکه در برابر معشوق خود احساس شرمندگی کند بیش از هر کس دیگری خجلت زده میشود، فلذا عاشق تمام تلاش خود را میکند که دست به عمل ننگینی نزد که سبب شرمندگی او نزد معشوق خود نگردد.

سومین خصوصیت عشق نزد فایده‌روس این است که عشق سبب شجاعت می شود و میگوید: "هیچ دلباخته ای در برابر دیدگان معشوق از خطر نمیگریزد و هزار بار مردن را بدین ننگ برتری مینهد و معشوق را هنگام خطر تنها نمیگذارد بلکه از جان میگذرد و به یاری او میشتابد. تنها عاشق و معشوق، چه مرد و چه زن آماده اند برای یکدیگر دست از جان بشویند و این هنر را در دیگران نمیتوان یافت."

### عشق از منظر پائوسنیاس

پائوسنیاس که نفر دومی است که در ضیافت در شرح عشق سخن میگوید سخن خود را با تفکیک و تقسیم عشق به دو شکل متمایز و متضاد آغاز میکند. به نظر او مفهوم عشق به دو شکل است؛ عشق زمینی و عشق آسمانی. او در تشریح خود در این باب چنین میگوید: "هیچ کاری به خودی خود نه زشت است و نه زیبا. زشتی و زیبایی هرکاری منوط به آن است که آنرا چگونه انجام دهیم. اگر کاری را به نحو درست و زیبا انجام دهیم، خود آن نیز زیبا خواهد بود و در غیر آنصورت زشت. عشق ورزیدن نیز از این قاعده بیرون نیست." او در توضیح این مطلب میگوید که حاصل عشق زمینی نتیجه اش بلهوسی و تعدد معشوقه هاست و همچنین میگوید که عشق به یک پسر جوان بهتر از یک زن است چرا که پسران طبعاً هم خردمندتر از زنانند و هم نیرومندتر. "و همچنین معتقد است که عشق به یک پسر ناشی از عشق به باطن و روح اوست و نه ظواهر و تن و به همین جهت از سر ارضای شهوت و هوی و هوس نیست. و برای اینکه تأکیدی بر سخن خود کند میگوید دل بستن به کودکان و جوانان نورسیده را باید جرم دانست و مطابق آن مجازاتی را برای مردی که قصد فریب را داشته است مد نظر داشت. شاید بتوان گفت شبیه چنین حکایتی را ما نیز در ادبیات و فرهنگ خود تحت نام هایی نظیر شاهد

بازی و پاک بازی و غلام بارگی و امرد بارگی ، لواط ، جمال پرستی و.. داشته ایم. چنانچه نظامی میگوید: دلش در بند آن پاکیزه دلبنده، بشاهد بازی آن شب گشت خرسند. و یا سعدی میگوید : نام سعدی همه جا رفت به شاهد بازی وین نه عیب است که در ملت ما تحسین است. و یا حافظ میگوید:

در مقامات طریقت هرکجا کردیم سیر عافیت را با نظر بازی فراق افتاده بود.<sup>۱</sup>

او در ادامه از شرایط عشق ورزی سخنش را ادامه میدهد و میگوید عشق ورزی آشکار بهتر از عشق پنهانی است . بنابراین اگر به کسی علاقه مندیم نباید آن را پنهان کنیم . در واقع این سخن پائوسنیاس در تضاد با فرهنگ شرقی است که بر این باور است که نباید بیان عاشقی کرد. چنانچه حافظ میگوید: ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق، ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت.

همچنین پائوسنیاس می گوید که "کامیابی در عشق زیباست و نا کامی زشت و ننگین" و میگویند عاشق برای بدست آوردن دل معشوق میتوند دست به کارهایی بزند که اگر برای بدست آوردن چیز دیگری بود آن اعمال شنیع و ناپسند بود ولی در این راه خیر است و پسندیده . در واقع او همانطور که پیشتر هم گفتیم اعمال را فی حد ذاته به خیر و شر و نیک و بد تقسیم نمیکند ، بلکه بر این باور است که یک عمل میتواند در لحظه و جایگاهی خوب و در زمانی دیگر بد باشد. او مثال میزند که "اگر کسی برای کسب مال یا رسیدن به مقام دولتی خواهش وزاری کند یا سوگند بخورد یا در آستانه ی خانه کسی بخوابد یا خدمتی کند که در خور بردگان است، دشمنانش چاپلوس و فرومایه میخوانند و دوستانش مایه ی ننگ خود می شمارند، حال آنکه اگر عاشق برای بدست آوردن دل معشوق به آن کارها تن دردهد مردمان او را میستایند."

اما بحث دیگر پائوسنیاس در انتقاد به عاشقی است که تن و ظاهر را بیشتر از روح و باطن دوست دارد و استدلال میکند که این فرد عاشق چیزی شده است که بقا و دوامی ندارد. مولوی در داستان کنیز و جوان بلخی به خوبی این مطلب را با تکبیتی بیان میکند: عشق هایی که در پی رنگی بود /عشق نبود عاقبت ننگی بود.

مطلب بعدی او در باره ی ناز و نیاز است و میگوید: "در شهر ما عشق ورزیدن و تسلیم عاشق شدن زشت است ...از این رو به عاشق میگوید بگرو به معشوق میگوید بگریز." اما علت این امر چیست؟ پاسخ آنست که باید به معشوق معلوم شود که عاشق تا چه میزان ثابت و راسخ است در عشق. در اینجا است که عاشق باید سختی ها و مرارتها را تحمل کند تا بر معشوق ثابت قدمی او محرز شود.

"چون عاشق شدم گفتم که بردم گوهر مقصود را، ندانستم که این دریا چه موج خونفشان دارد" و در همین مقام است که

حافظ میگوید : الا یا ایها الساقی ادرکاسا و ناولها، که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

اما او می افزاید که: تسلیم شدن معشوق به تقاضای عاشق تنها در صورتی پسندیده و زیباست که دو اصل در آن رعایت شوند ، بدین معنی که عاشق پیوسته به این اندیشه باشد که به دانش و خرد و فضیلت معشوق بیفزاید و در این راه از هیچ خدمتی دریغ نورزد و معشوق نیز همواره برآن باشد که دست رد به سینه ی کسی که او را بهتر و خردمند تر میسازد نگذارد.

### عشق از منظر اروکسیماخوس

نفر سومی در این میهمانی حاضر است اروکسیماخوس پزشک است که سخن خود را با هر اکلیتوس به اوج می رساند که میگفت : "هستی بیگانه، با اینکه با خویشتن در تضاد است ، در خود هماهنگی دارد مانند هماهنگی موجود در کمان و چنگ." و در توضیح ادامه میدهد که نخست زیر و بم ضد یکدیگر بودند ولی هنر موسیقی آنها را با هم دوست و یگانه ساخت و بدین سان میان آنها هماهنگی پیدا شد. زیرا هماهنگی به معنی توافق و سازگاری است و سازگاری نوعی دوستی و یگانگی . دو چیز که ضد یکدیگرند تا هنگامی که میان آنها تضادی باقی است نمیتوانند با هم سازگار باشند ، بلکه نخست باید به نحوی با یکدیگر دوست شوند تا هماهنگی پدید آید.

از جمله ی هر اکلیتوس چه میتوان فهمید؟ این کاری است که باید در نهایت دقت مورد تحقیق قرار گیرد تا معنای آن خود را بر ما بگشاید. ما عالم موجود را تحت عنوان جهان و هستی که دلالت بر تمام آنچه هست دارد میفهمیم . این کل که ما تحت عنوان عالم میشناسیم و شامل تمام موجودات ممکن است در خود و با خود یک وحدت و یگانگی دارد که ما میتوانیم تحت عنوان یک کل از آن یاد کنیم. وحدتی که اگر به تعریف دربیاید ناچار به دلیل اینکه اقتضای تعریف ترکیب است از وحدتی که در ذات یگانگی است کاسته میشود بنابراین نمیشود وحدت را بی آنکه حق مطلب را حیث نکنیم و از یگانگی آن نگاهیم تعریف کنیم . این کل که هر اکلیتوس تحت عنوان هستی یگانه از آن یاد میکند شامل اجزاست ، همانطور که من هستم، میز هست، کوه هست و به معنای اصیل کلمه (چیز) است . معلوم است که این هستی یگانه در خود دارای کثرت است . کثراتی که در بودگی و وجود داشتن با هم وجه مشترک دارند . بنابراین مفهوم وجود تنها مفهوم واحد است که در بین کثرات موجود ثابت است . بنابراین هر اکلیتوس میگوید وجود که بالذات واحد است از آنجا که مفهوم وجود مدلولش تمام موجودات است پس دارای کثرت است و این کثرات بدلیل آنکه در ماهیت و اعراض با هم متفاوت هستند پس با هم متفاوت و در نهایت میتوانند در تضاد باشند. در نظر او کشمکش اضداد نه تنها لکه ای بر وحدت واحد نیست بلکه برای وجود واحد اساسی

است. در واقع واحد در کثتش اعداد وجود دارد و این کثتش برای وحدت واحد اساسی است. چنانچه خود او میگوید "فانی باقی است و باقی فانی است. پس معلوم افتاد که تضاد و وجود اعداد در کثترات منافاتی با وحدت ندارد. اما آزمند آن است که هنری را بیاموزیم که در عین تضاد هارمونی و توازن را ایجاد کند و سبب هماهنگی بین دو نقیض شود.

### عشق از منظر آریستوفانس

آریستوفانس که کمدی سرای به نامی بود چهارمین فرد در این میهمانی است که با بیانی اسطوره ای و خیالی و طنز آلود بحث در باب عشق را پی گرفت. او که معتقد بود زن و مرد در ابتدا یک تن داشتند و به دستور زئوس به دو نیم جدا از هم تبدیل شدند، از زمان جدایی تا به امروز هر یک به دنبال نیمه ی گمشده ی خود میگردند بنابراین "هر یک از ما نیمه ی گمشده ی دیگری است و از این رو هر کسی همواره نیمه ی دیگر خویش را میجوید." شاید بتوان این معنا را در ادبیات و فرهنگ خود تحت عنوان مفهوم (فراق) پی بگیریم؛ چنانچه عطار میگوید: در پی فراق تو شوم کشته، چون وصل تو دسترس نمی آید. و یا جغتایی به خوبی این معنا را در این بیت نمایان میکند که میگوید: روزی که در فراق جمال تو بودم، گریان در وصال تو بودم.

اریستوفانس ادامه میدهد که: "آنچه آن دو را به هم میپیوندد لذت جسمانی نمیتواند بود و چون وصف اشتیاقی که بر روح هر دو حکم فرماست در سخن نمیآید آنرا با اشاره و کنایه بیان میکنند... اگر ما روزی از عشق راستین بهره یابیم و هر کس معشوقی را که نیمه ی دیگر و متعلق به اوست بدست آورد و به طبیعت نخستین خویش باز گردد همه ی آدمیان نیکبخت خواهند شد. ولی چون در حال کنونی بدان کمال نمیتوانیم برسیم لافاقل باید در پی معشوقی بگردیم که فکر و روحش همانند فکر و روح خود ما باشد" در اینجا آریستوفانس به سه نکته توجه میکند که تفکیک و بازگویی آن و تطبیق آن با فرهنگ و ادبیات خودمان خالی از لطف نیست. وی نیز همچون پائوسنیان در ابتدا عشق ظاهری و جسمانی را نفی میکند و بنا را بر عشق و ارتباطی میگذارد که طرفین به لحاظ های فکری و روانی در حداکثر شباهت ممکن با هم باشند و جالب آنکه علم امروز روانشناسی و ازدواج و خانواده این مسئله را که در آن روزگار افلاطون از زبان آریستوفانس مطرح میکند نه تنها تصدیق بلکه بر روی آن تاکید دارد. و در واقع برای چنین وصال است که حافظ میگوید "حافظ وصال میطلبد از ره دعا، یارب مرا آن ده که آن به"

### عشق از منظر آگاثون

آگاثون شاعر آخرین شخصی است که پیش از سقراط درباره ی عشق سخن میگوید. وی تلاش میکند تا از چگونگی عشق و

نوعی که هست توضیح دهد او میگوید که عشق خودش جوان و شاداب است و از همین جهت او را با پیری و فرسودگی کاری نیست. شاید علت این سخن این باشد که به نظر او در جوانی آدمی به علت آنکه کمتر روحیات محافظه کارانه دارد و بر عکس روحیه ی انقلابی بیشتری دارد و بیشتر از آنکه با تدبیر و صبوری عمل کند با احساسات و هیجانات خود دست به عمل میزند و همچنین قوای جسمی و جنسی در این ایام در اوج خود است بنابراین عشق نیز در این ایام بیشتر هویداست. چرا که عشق نیز تیز پا و غافلگیر کننده است. چنانچه خواجه عبدالله انصاری میگوید. " آتش عشق آمد و بر در زد، در باز نکردم آتش اندر در زد." آگاتون از دیگر خصوصیات عشق را عدالت میداند چرا که "نه در برابر خدایان و آدمیان دست به ظلم می آید و نه از آدمی یا خدایی تحمل ظلم میکند. نه زور در او اثر میبخشد و نه او خود به زور توسل میجوید..." پس به بیانی دیگر میتوان گفت انسان عاشق مهربان است و از ظلم بیزار و همچنین به هیچ ضرب و زوری از عشق خود دست نمیکشد و ناگزیر به عاشق ماندن است. و چه زیبا فریدون مشیری در شعر بی تو مهتاب خود این حکایت را بیان میکند.

او در ادامه ی سخنان خود میگوید که " آروس از خویشتن داری نیز بهره ای فراوان دارد." انسان عاشق جز معشوق خود مجبوی ندارد و بنابراین او از پیروی از هوی و هوس و میلیهای این چنین در امان است و تنها در پی وصال یار خود است. و چه خوب گفت مولوی که رسم عاشق نیست با یکدل دو دلدار داشتن. در نهایت وی چهار خصوصیت دیگر را برای عشق قائل است که در اینجا ایجازاً بیان میکنیم. به نظر وی "عشق" انسان را شاعر میکند. و در این خصوص چه مثالی بهتر از شهریار آن شاعر شوریده سر که عشق به پری او را از کلاس درس طبابت باز داشت و از بهترین شعرا کرد. بنابراین هنور نیز به معنای کلی آن ناشی از عشق است، چرا که قوه ی خلاقه بدون وجود عشق پدید نمی آید. همچنین عشق از نظر وی هستی بخش است و به نظر میرسد مراد او از این سخن این است که تولید چیزی و فرزند آوری و تولید مثل باید ناشی و نتیجه ی عشق باشد و اما امروز در امر پرورش و تعلیم و تربیت به خوبی میدانیم که مسیر پرورش کودکان در خانه هایی که مملو از عشق و محبت و مهربانی نه تنها نسبت به خود کودک بلکه در میان کلیه ی اعضا است و وجود دارد به مراتب بهتر از خانه هایی است که در آن این مسائل کمرنگ است و جالب است که کودک انسانی در اولین روزهای حیات اگر مورد محبت و نوازش والدین قرار نگیرد ممکن است به همین دلیل ساده فوت کند! و در آخر وی میگوید که "عشق سر منشاء خوبی هاست" و به راستی اگر عشق در وجود انسانی موجود باشد اعم از عشق به هموع، حیوانات، طبیعت و در نهایت عشق به جمیع من علی ارض، جهانی به مراتب بهتر آنچه هست خواهیم داشت.

عشق از منظر سقراط

اما ششمین نفر و آخرین نفری که در آن ضیافت حاضر بود سقراط است. سقراط کلام خود را با این سخن آغاز میکند که همیشه عشق راجع به کس یا چیزی است و به همان وجه که والد بودن ممکن نیست مگر آنکه فرد فرزندی داشته باشد، عاشق بودن نیز ممکن نیست مگر آنکه معشوقی موجود باشد و همانگونه که طالب به دنبال مطلوب است عاشق نیز به دنبال معشوق خود است. عاشق چیزی را میخواهد که ندارد که اگر میداشت به سر منزل مقصود رسیده بود. بنابراین عاشق نیازمند است و عشق نه خوب است و نه بد، نه زیباست و نه زشت، بلکه در حالتی میانه قرار دارد. آروس فرزند پتیا الهه نیاز و تنگدستی و پوروس الهه ی چاره جویی است بنابراین تهی دستی و نیازمندی اش را از مادر، و چاره جویی و حيله گری و صیادی اش را از پدر داراست. به همین جهت اگر تیررس اش به هدف خورد میشکند و بالندگی میگیرد و اگر نه پژمرده میشود و میمیرد.

مفهوم عشق به نظر سقراط "هر گونه کوششی است که برای رسیدن به خوبی و نیکبختی، و این خود والاترین هدف هر آدمی است" و "آدمی نه تنها میخواهد نیک را بدست آورد بلکه میخواهد همیشه ملک آن باشد" و در تعریف عشق میگوید "عشق عبارت است از اشتیاق به دارا شدن نیکی برای همیشه" و مقصود از عشق "عبارت است از تولید در زیبا و بارور ساختن چیزی زیبا، خواه آن چیز تن باشد و خواه روح" و مراد از آن "تولید مثل و تولید در زیبایی است" چرا که "کسی که مستعد بارور ساختن است چون به زیبایی برسد سرآیا نشاط و اشتیاق میشود" پس "مقصود از آمیزش زن و مرد نیز همین است و این خود عملی است الهی، و کشش و اشتیاق به تولید و خود تولید جنبه ی خدایی و جاودانی موجودات فانی است." و این به معنای بقای در نسل است زیرا "طبیعت هر موجود فانی همواره در این تلاش است که جاویدان بماند و بدین مقصود از راه توالد و تناسل میتواند رسید بدین سان که همیشه موجودی تازه و جوان به جای موجود پیر بگذارد" بنابراین "کسانی که نتشان استعداد تولید دارد و به زنان روی میآورند و معتقدند که نام نیک و جاویدنی و نیک بختی را از راه تولید فرزندان میتوان بدست آورد، ولی کسانی که زائیدن و آفریدن روحی را برتر از زاد و ولد جسمانی میدانند فرزندان روحی به وجود میآورند.... دانش و فضیلت انسانی که زاده ی شعرا و هنرمندان راستین است و والاترین دانش ها دانشی است که برای سامان دادن جامعه ها و خانواده ها بکار میآید و خویشتن داری و عدالت نام دارد..." پس بهترین روابط آن رابطه ای است که آدمی بر فردی عاشق شود که تن و روح او هر دو زیبا باشد و دارای قابلیت باروری و آفرینش.

اما در نهایت عشق و عاشق شدن به این تمام نمیشود بلکه از نظر سقراط عشق حقیقی باید راجع به آن زیبایی فی نفسه و

محض باشد که نه تنها خودش در نهایت زیبایی است بلکه هر چه زیباست، زیبایی اش را از او گرفته است و آن زیبایی محض چه میتواند باشد جز جمال حضرت دوست حق تعالی.

با توجه به آنچه که افلاطون در قالب بهترین کلمات در این رساله بیان کرد، به نظر میرسد که تمامی وجوه ممکن عشق مطرح شد و اینجاست که متوجه میشویم که وایتهد از سر تعارف نمیگوید که تمام تاریخ فلسفه ی غرب حاشیه نویسی است بر فلسفه ی افلاطون. به نظر نگارنده فلاسفه ی پس از افلاطون، از سهروردی، اکویناس، شوپنهاور گرفته تا کیرکگارد و دیگر فلاسفه ی مکتب آگزیستانسیالیسم، تنها به شرح و بسط بیشتر آنچه که در این رساله آمده است پرداخته اند، فرضاً سهروردی و اکویناس به وجه الهیاتی قضیه که مراد همان عشق الهی ست پرداخته اند و فیلسوف بدبینی چون شوپنهاور که مولف جهان همچون اراده و تصور است با ترسیم سه گونه از عشق (عشق به ذات، عشق به اجتماع و عشق غریزی) فراتر از این رساله نرفته و تنها نگاه و دیدگاه خود را دخیل بر مطلب کرده است.

در اواخر قرن هجدهم در اروپا مکتبی ظهور کرد که به آن رومانتیسم میگفتند که به سرعت در فلسفه، ادبیات، سیاست و اخلاق جای خود را پیدا کرد و مهمترین ویژگی آن گذر از عواطف و احساسات فردی در شعر و ادبیات و ورود به عرصه تفکر و اندیشه بود. پدر این نهضت فکری را ژان ژاک روسو میدانند و از مهمترین خصیصه های این نهضت فکری اولا تقدم و برتری دادن به احساسات و عواطف انسانی و قوه خیال در برابر عقل است. به قول روسو در نهایت عقل همان راهی را می رود که قلب حکم کند. بنابراین میتوان گفت آنها عقل را به کلی کنار نمیزنند بلکه تقدم را به احساسات و عواطف میدهند و البته باید گفت رویکردی زیبایی شناسانه و شهودی به عالم دارند. ثانیاً این نحله فکری این بود که به تفاوت های فردی، محلی و ملی اشاره میکرد و معتقد بود که فرهنگ هر جامعه ای بیانگر اخلاقیات آن جامعه نیز هست و تبلور روح هر ملتی در آثار هنری آنها نمود پیدا میکند و در عین حال البته نباید فراموش کرد که ایشان اعتقاد به فطرت خوب بشر نیز داشتند و به شرافت قلب تاکید میکردند. در زمینه روابط انسانی و به طور خاص روابط عاشقانه نیز ایشان نظراتی داشتند که ملخص آن به این قرار است که: ۱- آنها به روابط و ازدواج های عاشقانه پر شور و هیجان که با برق چشم و لبخندی و به یک معنا عشق در یک نگاه باور داشتند که میتواند تا آخر عمر نیز ادامه پیدا کند. اساساً این مکتب به ما میگوید که رابطه ای میتواند به طول بیانجامد و تا آخر عمر باقی بماند که همه هیجانات و التهابات رابطه ای عاشقانه را در بطن خود حفظ کند. ۲- این مکتب به روابط فیزیکی و جنسی اهمیت بسیار میدهد و معتقد است که عشق و رابطه جنسی دو بال اوج گیرنده یک رابطه است. "مکتب رومانیک رابطه جنسی را تا حد غایت و بالاترین درجه تجلی عشق ارتقاء داد. رابطه جنسی



مکرر که هر دو طرف را متقابلاً راضی میکند، پیشاهنگ سلامت و درستی هرگونه رابطه ای شد.<sup>۱</sup> ۳- آنها بر این باور بودند که اگر آدمی جفت خود را به درستی پیدا کرده باشد، این به معنای پایان تنهایی اوست و آنها میتوانند که در هر موضوعی و در هر فعالیتی با سخن بگویند و همراهی کنند و حتی بر این مسئله نیز تاکید میکردند که شریک زندگی مبیایست بتواند بدون سخن گفتن هم منظور خود را برساند و آن دیگری درکش کند. ۴- آنها معتقد بودند که تفاوت‌های اعتقادی، دینی، فرهنگی و طبقه اجتماعی اهمیتی ندارد و نیازی به حسابگری و منطقی نیست بلکه "از دواج بر پایه احساسات دو نفری که قرار است با هم زندگی کنند، بدون توجه به عادات و آموزه های فرهنگی که در آن بزرگ شده اند"<sup>۲</sup> باید باشد. ۵- از نظر ایشان توجه به مادیات و ثروت و پول مخصوصاً در روزهای آشنایی بسیار قبیح بود و نمیایست تاثیری در انتخاب و رابطه داشته باشد. ۶- "عشق واقعی باید موجب شود تا همهء ویژگی های معشوق پذیرفته شود و تمام حرکات و سکانات او دلخواه و مقبول باشند. عشق واقعی هم معنی و مترادف پذیرفتن همه چیز در مورد یک فرد است... عبارت «تو باید تغییر کنی» مهمترین تهدید برای تداوم و ماندگار شدن عشق است."<sup>۳</sup> به نظر نگارنده جدای از جنبه های محدودی که تاثیر مثبتی بر اندیشه های فیلسوفان آلمانی مخصوصاً ایمانوئل کانت در خصوص اخلاق و عقل عملی داشت، مبیایست به طور جدی مبانی این مکتب را به نقد کشید و ایرادات فراوانی به آن وارد است زیرا که این نگاه ایدئالیستی و اتوپیایی وار به روابط و مسئله عشق خود سبب میشود که درک غلطی از این موضوع ایجاد شود و آسیبهای جدی ای را به روابط و خانواده ها میزند.

اما در اواخر قرن نوزدهم با ظهور روانشناسی ای که خاصه به دست فروید مطرح شد جنبه ها و وجوه دیگری نیز مفهوم عشق پیدا کرد تا آنجا که میشود گفت در دنیای امروز مفهوم عشق دیگر دغدغه ی فلاسفه نیست بلکه وارد علم روانشناسی شده است و شاید در بهترین حالت بتوان بررسی مفهوم عشق را مربوط به انسان شناسی فلسفی که در فلسفه ی قاره ای جایگاهی دارد و نه در میان فلاسفه ی تحلیلی بدست ایشان سپرد. بنا بر همین نگاه که البته ناقدی نقش شعر و ادبیات در بالندگی این مفهوم هم نیست کما اینکه خود نگارنده هم در توضیح هر چه بیشتر مطلب از اشعار شعرای بلند پایه استمداد گرفت، در ادامه تنها به نگاه و تفسیری که در روان شناسی امروز به این مفهوم است قناعت میکنیم.

در نگاه فروید عشق تنها در ارتباط با رابطه ی جنسی است که معنا پیدا میکند. فروید بارها در نوشته ها و سخنرانی های خود گفته بود که واژه های عشق، سکسوالیته، اروتیسم و اروس را معادل یکدیگر به کار میبرد. بنابراین معنای عشق در ارتباط مستقیم با شهوات جنسی دارد و حتی عشق برادرانه یا اجتماعی نیز حاصل میل جنسی است، منتهی در آن غریزه

ی جنسی به جوششی که با هدف های منع شده همراه است، تبدیل شده است. چرا که به عقیده ی او اصل دمدمی مزاجی یا دوسوگرایی - به عقیده ی وی دو نوع از غریزه بر انسان حاکم است که یکی غریزه ی زندگی و دیگری غریزه ی مرگ است - در عشق حاکم است که در آن سائق های متضاد باعث میشوند که تراوشات عاطفی تبدیل به ماشین هایی با آنتروپی تصاعدی گردند. با ارجاع به اصطلاح لیبیدو که فروید آن را در رابطه با اروس قرار می دهد و ساخت رانشی آن را مشخص می کند. در این صورت عشق مقوله ای دفع شده و حاوی قدرتی ناآگاه است. با ارجاع به معنای اخص آن در روان شناسی عشق که غایت آن تعیین این امر است که چگونه فرد به «انتخاب مطلوب عشق خود» نائل می آید. یعنی چگونه تخیلات او با مطلوب عشق وی از طریق عقده ی ادیپ هماهنگی می یابند. این نوع برداشت موجب تمایز میان دو «جریان» مختلف در زندگی لیبیدویی می شود: جریان «شهووی» و جریان «مهر و محبت»؛ این دو جریان در لفظ عشق به صورت نامتمایزی وجود دارند، یعنی هم به «محرکات جنسی» اشاره دارند و هم به «محرکات دوستانه و توأم با مهر و محبت». تفکر فروید به نحو قاطعی مفهوم عشق را تغییر داده است و ورای ایهام های معنوی اش آن را پذیرفته و محتوای ناآگاهش را به خوبی نشان داده است، محتوایی که در تقاطع میان رانش، آرزومندی و تعارضات نفسانی قرار گرفته است. هم از این رو است که عشق ادیبی با ریشه گرفتن در قانون زنا با محارم اساس عواطف آدمی را معین می سازد. به نظر فروید عشق اروتیک ریشه در رانش جنسی دارد و انرژی این رانش پایه ای را لیبیدو می نامد. جایگاه لیبیدو در نهاد (یا ضمیر ناخودآگاه، سوپر ایگو) است که آن را در اختیار خود (خودآگاه، من) قرار می دهد. به نظر فروید بخش بزرگی از رفتارهای انسانی توسط نیروهایی راهبری می شوند که در حوزه آگاهی قرار ندارند، اما به شدت کارکرد "خود" (بخش خودآگاه دستگاه روانی انسان) را متاثر می کنند.

بر اساس نظر فروید برابر ایستای عشق در خدمت برآوردن خواسته ها و امیال "نهاد" (ضمیر ناخودآگاه) و به معنایی دیگر پاسخگویی مطلوب به لیبیدو و کاهش سطح انرژی آن است. در عشق ما دچار دو حالت متمایز و متضاد به معنایی می شویم. از طرفی عشق ناظر به شخصی است که با ما متفاوت است. همینکه سخن از (دیگری) مطرح میشود، تفاوت نیز مطرح میشود، او کسی جز من است و من از او خواهشی دارم و او از من نیز، او از من چه خواهشی دارد؟ آیا آن چیزی را که خواهد دید میپسندد و یا آنکه چیزی را میخواهد که من ندارم و به همین دلیل از من دلزده شود! ما بین نیاز و ارضای نیاز (درخواست) وجود دارد؛ و قوه ی ناطقه و کلام و زبان طریقه ی بیان نیاز است. در واقع دستگاه کلامی توسط نیاز به حرکت در می آید. باید به دیگری گفت که به او نیاز دارد و این تقاضا را مطرح کرد. به این وجه درخواست عشق یعنی رفتن

به جستجوی چیزی و رای داشتن ها، و رای دارایی نزد دیگری. این یعنی رفتن به جستجوی دیگری. اما شکل دیگر عشق که منفی است وجهی دارد که ناظر به نارسیم است. نارسیم یا خودشیفتگی آن حالتی است که انسانی اسیر خویشتن میشود. اسطوره ی نرسیست که در آن وی عاشق تصویر زیبای خویش در آب میشود و برای هم آغوشی با او خویش را به آن میاندازد و میمیرد نمادی است از همین شکل از عشق. به نظر فروید یکایک ما در لحظه ی عشق همیشه حالتی نرسیستی و خودشیفتگی داریم و وقتی اسیر عاشقی شدید و بدون مرز میشویم، اسیر دیگری (پارتنر، همسر) میشویم، یا میخواهیم معشوق و پارتنر را به قالبی درآوریم که خودمان میخواهیم، آنگاه ما در چنین لحظه و سناریوی نرسیستی گرفتاریم و معمولاً محکوم به پایانی مشابه چون نرسیست و لمس شکست عشقی هستیم. چون در عشق حالتی دوگانه ی این چنین وجود دارد که یکی مثبت همراه با اضطراب است و دیگری منفی است که ناشی از خودشیفتگی آدمی است، به همین جهت است که رابطه ای میتواند دوام داشته باشد که طرفین در نهایت شباهت به هم و در عین حال با درک متقابل از تفاوت‌های یکدیگر باشند.

باید گفت که عشق فقط یک رابطه ی اجتماعی بین دو موجود انسانی نیست، بلکه رابطه ای بین اشتیاق و ژوئی سانس (لذت شدید همراه با درد که ارضاء سمپتوم است) میباشد و آن دو را به هم گره میزند. عشق اجازه میدهد که شخص از ژوئی سانس خود شهوانی دست بکشد و در جستجوی ابژه ای در خارج خود برآید. عشق پلی است از ژوئی سانس- سائق هر فرد به اشتیاق دیگری. این سائق اتو-اروتیک است و ابژه اش را در میان خود دارد و نیازی به یک ابژه ی خارجی ندارد. برای همین است که هر ابژه ای برای این کار مناسب است و این نشد دیگری کارساز است. به زبان ساده تر علت درونی انگیزش فرد خودش شهوانی است و اساساً دیگری برایش مهم نیست که چه کسی باشد و به همین جهت هم است که به جرات میتوان گفت سکس مسیر عشق - را که ناشی از شناخت شباهت ها و تفاوت ها و کشف دیگری است - منحرف میکند و تنها به رابطه وجهه ی شهوانی میدهد که البته آن نیز پایدار نخواهد بود. بنا گفته ی لکان باید زن جانشین ابژه شود تا مرد به او عشق ورزد" و در نیز عشق جایگاه ویژه ای دارد چرا که ژوئی سانس زن نه بر اساس سائق بلکه بر اساس عشق است. به عنوان بخش آخر این موضوع مایلیم به مسئله عشق در آئین بهائی نیز اشاره کنم که به نظر نگارنده میآید که از یک سو نسبتهایی با وجه نظر سقراط در رساله مهمانی دارد و از سویی دیگر و اکنشیسیت به دیگر منظرها که در این نوشتار آمده است. در آثار بهائی در مواضع مختلف به مسئله عشق پرداخته شده است. شاید اولین اثری که برای آشنایان به آثار حضرت بهالله به محض بحث درباره عشق به ذهنشان متبادر میشود این است که وادی عشق دومین وادی ایست که در

هفت وادی مطرح شده است. یعنی در وادی اول که طلب میباشد که بر مرکب صبر است، طالب ابتدا میبایست بر اساس یک معرفت اولیه خواستار چیزی بشود - میگوئیم معرفت اولیه لازم است زیرا نمیتوان چیزی را که به کلی نمیدانیم چیست را بخواهیم، اراده سمت و سو دارد و معطوف به چیزی است - که در طریقی قدم بگذارد و در این سیر خود و در راه بودن صابر باشد و صبر را پیشه کار خود قرار دهد. در جواهر الاسرار حضرت بهالله آنچه که اراده میشود را اینگونه توضیح میدهند " لمن أراد أن يتقرب إلى الله المقدر العفّار " یعنی کسی که اراده نموده که به خداوند مقتدر بخشنده نزدیک شود. این وادی را به زبان انگلیسی search میگویند که به نظر نیکلسون که از مولوی شناسان و محققین عرفان است به seeking of God ترجمه کرده است که به نظر حق مطلب را بهتر ادا میکند. در وادی اول، طالب به عنوان یک متحری و جستجوگر آغاز به کار میکند و در هر چیزی به دنبال معشوق خود میگردد و در عین حال هر کس دیگری را هم نمیبیند الا به اینکه او نیز جستجوگر است و طلب محبوب خود میکند و سر گشته است. در این وضعیت است که او وارد وادی دوم که عشق است میشود. بیان این نکته اهمیت دارد که به نظر نگارنده ورود به یک وادی به معنای خروج از وادی قبل نیست بلکه صفات کسب شده در وادی قبل را فرد با خود دارد و با آن صفات وارد شهر پسین میشود. مرکب وادی عشق، درد است. به همین دلیل است که این وادی را تحت عنوان قربانگاه نیز بیان میکنند. فی المثل حضرت عبدالهء میفرمایند: "...رو بقربانگاه عشق نمائید تا روح مجرد شوید و جان منور گردید..."<sup>۴</sup> و در مقامی دیگر میفرمایند: "عاقبت انسان در قربانگاه عشق علم فدا بیفرازد"<sup>۵</sup> و یا در جای دیگر میفرمایند: "...در سبیل نور مبین بقربانگاه عشق شناقتند از اینجهت چشم گریان است و دل بریان آه و انین باوج علیین رسد و حزن شدید مائم جدید بنماید."<sup>۶</sup> این درد و رنج و محنت را نباید به مثابه یک بدبختی و بدشانسی و یا از نتیجه قهر و غضب فهمید بلکه دقیقاً بر عکس باید به معنای مرگب ناظر بود و گفت این وادی طی نمیشود الا به اینکه سوار بر این وسیله باید شد. درد را باید به مثابه یک وسیله نقلیه فهمید. چنانچه میفرمایند: "بلایای سبیل الهی را هر نادانی شایان نه و مصائب راه عشق را هر ناسپاسی لائق نیست. شمع را فروختن باید و پروانه عشق را سوختن هر پرنده سزاوار این جانفشانی نه و هر جنبنده لیاقت این قربانی نیست"<sup>۷</sup> و در جای دیگر میفرمایند: "از بلایای وارده و رزایای نازله اشاره نموده بودید این ره عشق است و از لوازم ذاتیه اش جانفشانی است و قربانی و تحمل صد هزار آفات و آلام جسمانی و احزان روحانی و شایسته چنین بوده رسم محبت اینست و مقتضای عشق جمال احدیت چنین، باید مرد این میدان بود و فارس پرجولان و غیر از این هر چه هست ملعبه صبیان"<sup>۸</sup> و حتی میتوان یک گام پیشتر نیز پا نهاد و گفت که از احزان است که ثمر حاصل میشود چنانچه میفرمایند: "هرگز از آسایش و آرایش در هیچ

موردی ثمری حاصل نشده. هر نتیجه و ثمری در هر قرن و عصری حاصل گردیده از زحمت و تحمل مشقات و جانفشانی حاصل گشته. لهذا باید در این سبیل هر قدر تعب و مشقت پیش آید به نهایت مسروریت مقابلی نمود و در سیر و سلوک مداومت کرد تا نتایج مستحسنه و ثمرات کلیه حاصل گردد.<sup>۹</sup> بنابراین طالب صابر عاشق دردمند است که میتواند از این وادی گذر کند.

از دیگر خصوصیات که میتوان در مورد عشق گفت عقل گریزی آن است "چون نار عشق بر افروخت خرمن عقل بکلی بسوخت در این وقت سالک از خود و از غیر خود بیخبر است نه جهل و علم داند و نه شک و یقین... عاشق را از هیچ چیز پروا نیست و از هیچ ضرری ضرر نه... عشق در هر آنی عالمی بسوزد و در هر دیار که علم بر افرازد ویران سازد در مملکتش هستی را وجودی نه و در سلطنتش عاقلانرا مقرّی نه نهنگ عشق ادیب عقل را ببلعد... مریض عشق را طبیب چاره نداند مگر عنایت حبیب دستش گیرد"<sup>۱۰</sup> این عقل گریزی را میتوان در بیٹی از حافظ چنین دید:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق نخواهی دانست

و در مورد همین خصوصیت حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "اسرار عشق راز دل است نه محسوس سمع و بصر باحساسات وجدانی منوط و مشروط نه بحواس این جهانی نور این آفتاب کیهان اشیا را نمودار نماید مظهر اشیاست نه کاشف اشیا نور بصر کاشف اشیاست نه مدرک اشیا نور حقیقت مظهر اشیا و کاشف اشیا و مدرک اشیاست"<sup>۱۱</sup>

از دیگر خصوصیات عشق آن وجه عدمی آن است یعنی آنکه عاشق در برابر معشوق و مجنون در برابر لیلی اظهار وجود نمیکند و اراده خود را در اراده او معدوم و مفقود می انگارد چنانچه میفرمایند: "عاشق را نزد معشوق اظهار هستی و خود بینی جائز نه اگر خطوه ای از این سبیل تجاوز نماید از عشاق محسوب نه: «نکند عشق نفس زنده قبول نکند باز موش مرده شکار» بلی بعضی از عاشقان اظهار صدمات و شدائد خود را در پیشگاه محبوب امکان نموده اند و مقصود از آن اشتغال با محبوب و اصغای حضرت مقصود بوده نه ذکر نفس و هوی."<sup>۱۲</sup> و در جایی دیگر میفرمایند: "عشق هستی قبول نکند و زندگی نخواهد حیات در ممانت بیند و عزّت از ذلّت جوید"<sup>۱۳</sup> و در جایی دیگر میفرمایند: "عشق ز اول سرکش و خونی بود تا گریزد آنکه بیرونی بود از لوازم حبّ صادق تحمل بلایا و محن سابق و لاحق است عاشق مفتون همواره آغشته بخونست و مشتاق دیدار همیشه آواره دیار"<sup>۱۴</sup>

از خصوصیات دیگر عشق شوریده سری و اضطرابی است که دارد، اضطراب و شوریدگی ای که راجع است به معشوق. او تا به هدف و مقصود خود نرسد آسایش پیدا نمیکند و آرام نمیگیرد چنانچه حضرت بهالله در کلمات مکنونه میفرماید: "

کدام عاشق که جز در وطن معشوق محلّ گیرد و کدام طالب که بی مطلوب راحت جوید؟ عاشق صادق را حیات در وصال است و موت در فراق. صدرشان از صبر خالی و قلوبشان از اصطبار مقدّس از صد هزار جان درگذرند و بکوی جانان شتابند"

همانطور که معلوم است این عشق که در آثار و الواح به تصویر کشیده شده است همان عشق الهی است و راجع است به خالق عالمیان و دخلی به روابط عاشقانه زمینی ندارد. و همینطور باید افزود که اگرچه این عشق در خود عقل‌گریزی دارد اما عقل‌ستیزی ندارد زیرا که از پس گذر از این وادی است که سالک پای به وادی معرفت میگذارد، زیرا یکی از خصوصیات این عشق این است که پرده حجابات را میسوزاند و در نتیجه برای سالک انکشاف رخ میدهد. چنانچه میفرماید: "... افسر ثبوت بر سر نهند و دیهیم استقامت بیاریند و نار عشق را برافروزند و پرده شبّهات بسوزند تا دلبر تعالیم الهیه در نهایت جمال پرده براندازد و شمع جمع گردد و شاهد انجمن شود..."<sup>۱۵</sup> و همچنین درباره این آتش عشق در لوح دیگری میفرماید "... تا توانی باین آتش بر افروز و پرده های ظنون و اوهام خلق بسوز"<sup>۱۶</sup>

پانوشت:

تمام آنچه که در کوتیشن آمده است برگرفته از رساله ی میهمانی افلاطون، ترجمه ی مرحوم حسن لطفی است.  
۱- برای مطالعه ی بیشتر میتوان به کتاب شاهد بازی در ادبیات فارسی تألیف دکتر سیروس شمیسا رجوع کرد.

منابع:

- ۱- آلن دوباتن، رابطه ها، مجموعه ی مکتب زندگی، صفحه ۱۰، ترجمه دکتر محمدباقر اسمعیل پور، فرناز گنجی
- ۲- همان، صفحه ۱۱
- ۳- همان صفحه ۱۲ و ۱۳
- ۴- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۶، صفحه ۲۷
- ۵- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۴، صفحه ۴۲
- ۶- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۱، صفحه ۲۹۲
- ۷- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۲، صفحه ۲۲۱
- ۸- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۳، صفحه ۱۴۳
- ۹- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۶، صفحه ۴۲
- ۱۰- حضرت بهالله، هفت وادی - آثار قلم اعلی جلد ۳، صفحه ۲۷۶
- ۱۱- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۶، صفحه ۱۵۰
- ۱۲- حضرت بهالله، مائده آسمانی، جلد ۴، صفحه ۲۲۹
- ۱۳- حضرت بهالله، هفت وادی - آثار قلم اعلی جلد ۳، صفحه ۲۷۷
- ۱۴- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۶، صفحه ۱۲۷
- ۱۵- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب جلد ۲، صفحه ۳۱۲
- ۱۶- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۳، صفحه ۱۴۷

## نگاهی فلسفی به حقیقت و کشف حقیقت

حقیقت چیست؟ چگونه میتوان تخری حقیقت جست؟ میزان فاهمه چیست و حدود فاهمه انسان تا کجاست؟ انسان تا کجا میتواند به حقیقت دست یابد؟ آیا هر حقیقتی را میتوان با به شور نشستن کشف کرد؟ چه رابطه ای میتوان بین این دو در نظر گرفت؟ آیا با هر کسی میتوان به مشورت نشست؟ سوالاتی ساده که پاسخهایی ساده آنطور که در نگاه اول به نظر میرسد ندارند تا آنجا که ادعایی کاذب خواهد بود که در یک مقاله که هیچ در یک کتاب حتی ادعا شود که به این پاسخها آنطور که شایسته است پاسخی داده شود، حتی شایسته و بایسته است که گفته شود همینکه تلاشی صورت میگیرد که پاسخی به سوالاتی چنین و اساساً هر سوالی داده شود، امکان وجود پاسخ را در پیش فرض قرار داده است که میتوان پرسید که چرا چنین پیشفرضی مبنی بر وجود پاسخ برای چنین سوالاتی وجود دارد، زیرا حتی مفاهیم ساده به علت شدت سادگی و مبرهن بودنشان نزد میثینینش، معنای دقیق خود را پنهان میکنند! تصور ما چنین است که معنای آنها را میدانیم و بنابراین بی آنکه درباره چپستی آنها پرسش کنیم از آن مفاهیم استفاده میکنیم و وقتی پرسش از چپستی آنها میشود صرفاً به بیان مترادفات یا معنای لغوی آنها میپردازیم که در واقع هیچ گامی فراتر برنداشته ایم بلکه صرفاً پا به پا کرده و در همان نقطه اولیه درجا زده ایم. بحث درباره حقیقت هم از همین سنخ است، ما همگی در پیش فرض داریم که میدانیم حقیقت چیست، نه حقیقت چیزها یا، بلکه حقیقت به ما هو، اساساً به همین دلیل هم از این کلمه در گفتارهای روزمره زیاد استفاده میکنیم. در این جستار هدف این است که بحثی کلی در خصوص معنای حقیقت و حدود و ثغور کشف حقیقت را برای انسان ارائه بدهم، برای بررسی این مهم از آراء فلاسفه و آثار هیاکل مقدسه بهائی به ویژه عبدالبهاء استفاده وافر برده شده است. اما پیشتر گفتیم که ادعایی کاذب است اگر ادعا کنیم که به این سوالات در حد یک مقاله و یک کتاب پاسخ میدهیم، بنابراین این متن صرفاً یک سرآغاز است! اما امکان اینکه سرآغاز باشد هم برای آن موجود نیست چرا که قرنهاست که بشر به این مسائل اندیشیده است. اندیشمندان و فلاسفه و پیامبرانی در ارض ظاهر شده اند که به تک تک این سوالات پاسخ داده اند، حتی گفتیم که ما از حقیقت در کلامهای روزمره خود استفاده میکنیم، پس چطور ممکن است که در زمانه حال در پی تحقیقی در باب حقیقت و کشف حقیقت برآنیم که به مثابه یک سرآغاز فهمیده شود؟ سرآغازی که من حیث زمانی متاخر است، از خودش جا مانده است و چون چنین است دیگر سرآغاز نیست، سرآغاز بنیاد است، سر چشمه است، همانطور که نمیتوان در وسط رودخانه به دنبال سرچشمه گشت، نمیتوان به بحث درباره حقیقت پرداخت در زمانه ای که قرنهاست درباره چپستی حقیقت بحث میشود. پس در حقیقت بحث درباره حقیقت در زمان حاضر بحثی درباره سیر تفکر در این خصوص است، بازبینی است،

پس به یک اعتبار تکرار ملالت بار آنچه پیشتر از زبانهای مختلف با زبان های مختلف بیان شده است، به درد دانشجویان و محققینی میخورد که تازه در ابتدای راه هستند و وقت و حوصله خواندن کتب و مقالات طویل را ندارند، شسته و رفته دنبال لقمه آماده میگردند! اگر به این کار هم موفق میشدیم کار بدی نبود، اما اگر میشد که چنین شود خود فلاسفه چنین میکردند، هایدگر نمیامد فقط درباره ذات حقیقت از منظر افلاطون چندین برابر این متن بنویسد، اصلاً خود افلاطون واضح و روشن در چند خط منظورش را بیان میکرد. پس احتمالاً این مقاله که درباره حقیقت است در ذات خود این حقیقت را با خود حمل میکند که در زمانه ما باید مجمل و مختصر هر آنچه هست را بگویی، چون اگر چنین نباشد کسی تو را نخواهد خواند. شاید اگر افلاطون هم در زمانه ما بود به جای اینکه دیالوگهایش را -که به لحاظ فلسفی و ادبی شاهکار به حساب میاید- مینوشت، مقاله تحویل میداد، یا نهایت اینکه جزوه مینوشت که تازه چون افلاطون است چند نفر بخوانندش! پس در نهایت این مقاله تبدیل میشود به بیان جملات قصار درباره حقیقت، همانطور که ماهیت اکثر مقالاتی که در حال حاضر نشر داده میشود چیزی نیست جز خلاصه نویسی و هیچگونه انکشاف و آشکارگی در آن صورت نمیگیرد. اما اگر حقیقت را به معنای آشکار شدن و انکشاف و ناپوشیدگی بگیریم - که کمی جلوتر به آن خواهیم پرداخت- دچار جمع نقیضین میشویم، چرا که مقاله پیشرو درباره حقیقت است و از حقیقت هم فرار نمیتواند سخن بگوید! اما در طی این مقاله نشان خواهیم داد که یکی از موازین ادراک نقل است، پس ما در مقاله نقل قول میکنیم، اصلاً مقاله یعنی نقل قول کردن و قیل و قال کردن درباره موضوع مقاله! مقاله از ریشه "قُل" است، ریشه سرآغاز درخت است، درخت از آن لحاظ که درخت است باید ریشه داشته باشد، بنیادش در ریشه است، پس مقاله در بنیاد خودش گفته است، گفته ای که کسی گفته و در اینجا بیان میشود. واژه حقیقت در اصل عربی و از ریشه حقق است. راغب اصفهانی به چهار مورد استفاده برای لفظ حقیقت قائل بود که عبارتند از (۱) برای آنچه ثبات و وجودی دارد "نشانه وجود شیء" (۲) برای اعتقاد مطابق با واقع (۳) برای عمل (۴) برای گفتار. در بسیاری از مواقع و موارد مختلف در کتب، مقالات و سخنان، به فراخور موضوع و موضع مبین آن، میتوان حقیقت را با واقعیت، عینیت، ماهیت، معنا، صدق و ... هم عرض و هم معنا دانست. در زبان انگلیسی هم وضع به همین شکل است، true، truth، fact، firm و steadfast را معادل حقیقت میدانند. البته این مترادفها بی دلیل هم نیست و برخلاف آنچه عموم شاید تصور میکنند مبتنی بر نظریه ای معرفت شناسانه است. وقتی حقیقت را برابر واقعیت میگیریم، قائل به نظریه مطابقت ارسطو (Correspondence theory of truth) هستیم که میگفت "گزاره صادق است، اگر چنان باشد که واقعیت چنان است" و به عبارت دیگر چنانچه مطهری بیان کرده است "حقیقت، مطابق بودن قضیه با واقع است و



این تعریف حقیقت است" این تعریف مبتنی بر حداقل سه پیشفرض است، اول اینکه واقعیتی خارج از ذهن ما وجود دارد، دوم آنکه انسان قادر است که کشف این حقایق کند و سوم آنکه زبان تواناست تا امر واقع را بیان کند. حال اگر همچون کانت قائل بر این باشیم که ما هیچگاه نمیتوانیم به ذات معقول یا حقیقت عینی (Noumen) پی ببریم و دانش آدمی محدود به حوزه پدیدارها (Phenomen) است.

نظری دیگری که تعریفی از حقیقت میدهد نظریه انسجام حقیقت (Coherence theory of truth) است که میگوید یک گزاره زمانی درست است که مجموعه بزرگتری از باورها را در بر بگیرد. به عنوان یک نظریه صدق، انسجام گرایی جملات درست را به جملاتی محدود می کند که با مجموعه ای از جملات مشخص منسجم هستند. باور یک نفر اگر و تنها در صورتی درست است که با تمام یا بیشتر باورهای دیگر او همخوانی داشته باشد. معمولاً انسجام به معنای چیزی قوی تر از سازگاری صرف در نظر گرفته می شود. معمولاً عباراتی که جامع هستند و الزامات تیغ اوکام را برآورده می کنند ترجیح داده می شوند.

نظریه دیگری که از حقیقت داده شده است نظریه عملگرایانه یا (Pragmatic theory of truth) میدانیم که مبتنی بر این نظریه یک باور در صورتی درست است که کار کند و مفید باشد، برای مثال، به ما اجازه می دهد پیش بینی های دقیق انجام دهیم. به عبارت دیگر گزاره ای صادق است که (و تنها در صورتی) که باور به آن منجر به اقدامات موفق شود. یکی از ایرادات به این نظریه این است که شما می توانید به چیزی باور داشته باشید که درست نیست و همچنان به موفقیت منجر شود.

بعضی دیگر برآنند که واقعیت، بیان آنچه که هست است و حقیقت آنچه که باید باشد میباشد و به این طریق تفاوتی بین واقعیت و حقیقت قائل میشوند. توضیح آنکه واقعیت حکایت از وضعیت کنونی از چیزی یا واقعه ای میدهد، اما حقیقت در اینجا به امر ایدئال ناظر است. مثلاً حقیقت این است که انسان ها همگی در صلح و سلامت باشند، اما واقعیت این است که امراض و نزاع ها و جنگها عالم را فرا گرفته است. در اینجا دیگر حقیقت همان واقعیت نیست و در ترادف یکدیگر قرار نمیگیرد. اما اینکه حقیقت را به امر ایدئال برگردانیم و یا به عبارت دیگر از پدیدار دو معنا را مدنظر بگیریم که یکی ناظر بر معنای کنونی است و دیگری ناظر بر معنای برتر دیگری است - معنایی که پدیدار دارد و معنای حقیقی که نهفته است و آشکار نیست - پرسشی را به ذهن متبادر میکند که نیچه میپرسید: آیا معیاری برای وجود معنایی نهفته در پدیدار وجود دارد؟ به عبارتی چرا باید معنایی دیگر را برای پدیدار در نظر بگیریم؟ آیا این خواست ما نیست که برای پدیدارها معنایی را

در نظر می‌گیرد که آنرا معنا دار میکند؟ به بیانی دیگر این ما هستیم که برای هر متن و یا پدیدار، معنایی را به نسبت اغراض و قصدهای خود به وجود می‌آوریم (اراده معطوف به قدرت) و آلا پدیدار یا متن چیزی جز آنچه که مینمایاند نیست و بهتر آنکه بگوئیم پدیدار (جهان) هیچ معنایی ندارد مگر همین تاویل‌ها و فهمهایی که ما از آن داریم.

افلاطون بر آن بود که معرفت ما نسبت به چیزها در حد همان پدیدار است. او میگفت که غاری را تصور کنید که عده‌ای در آن زندانی شده‌اند و تنها می‌توانند دیوار مقابل خود را ببینند. آتشی که در پشت سر آنان روشن است، سایه‌هایی را بر روی دیوار می‌اندازد و آن زندانیان تصور می‌کنند که سایه‌های مذکور، حقیقت هستند. سرانجام یکی از زندانیان با رها شدن از بند و خارج شدن از غار متوجه می‌شود که آن سایه‌ها فقط نمایی از حقیقت هستند و خورشید و اشیای واقعی بیرون غار، در واقع حقیقت هستند، در این منظر حقیقت در عالم مُثُل است یعنی در بیرون غار. حقیقت، کلی، لایتغیر، ثابت و امری معقول است و نه محسوس. حقیقت امری کلی است یعنی در باب کلیات است چرا که باید شامل تمامی مصادیق آن باشد، لایتغیر و ثابت است زیرا باید معیار قضاوت قرار گیرد، و محسوس نیست چون ما در احساسات خطا میکنیم، مثلاً سراب را آب میبینیم، و معقول است چرا که ما هیچگاه از بند غار جز به واسطه تعقل و تأمل در دیالکتیک خارج نمیشویم. این نگره با نگاه اولی که از ارسطو کردیم که در واقع کشف حقیقت را از جزء می‌آغازید که شناخت اولیه اش تنها از طریق استقراء صورت می‌گیرد یعنی تجربه، پس بنابراین کلیات را تنها تحت عنوان تصورات ذهنی ای که وجود خارجی ندارند میدانست.

هایدگر برای فهم معنای حقیقت به سراغ زبان یونانی و برابر ایستای آن یعنی *Aletheia* میرود که به معنای درست و راست بودن است، ثبار این واژه به لغت *Lethein* میرسد که به معنای نادیده ماندن و پنهان ماندن است که *A-letheia* به معنای اصلی یعنی پنهان نمانده و از یاد نرفته یا به قول بعضی مترجمین "ناپوشیده". هایدگر مینویسد: "عبارتها مکان یا جایگاه حقیقت نیستند، حقیقت جایگاه عبارت است. حقیقت در هیچ حکم و گزاره ای جای نگرفته، بل باید آنرا در دانایی شهودی مان جستجو کنیم. فهم هستندده ای در غنای حضورش با فهم رابطه ای میان گزاره ای و واقعیتی تفاوت دارد."

"حقیقت در اصل متعلق به عبارت نیست، و با آن هم ثابت، و حتی دانسته نمیشود. حقیقت آن امری است که در ما این توانایی را ایجاد میکند که عبارت یا حکمی را بسازیم. پیش از اینکه عبارتی بیان یا فهمیده شود، باید جهان گرداگرد ما و هستندگان آن بر ما گشوده و آشکار شده باشند". هر مفهومی دارای تعریفی است که به مقتضای آن ما آن مفهوم را درک میکنیم؛ حقیقت هر چیز در صورتی که بتوان از آن کشف حجاب کرد از پوشیدگی بیرون میاید، در واقع حقیقت همان کشف حجاب (گشودگی) است؛ اما آنچه تعریفی صحیح یا درست دارد - که در واقع خودش درست است- هنوز حقیقی نیست. بل ملاک

حقیقت خود چیزها از آن لحاظ که هستند است و نه مطابقت آنها با چیز دیگر – حال میخواهد مطابقت با امری معقول همچون نومن کانت یا صورت عقل الهی الهیاتی باشد یا عالم مثل افلاطون، بر این اساس قضیه ای مطابق حقیقت است که هستی موضوع را نپوشاند و به آن اجازه آشکارشدگی و انکشاف بدهد.

سوفیست یونانی پروتاگوراس میگفت: "انسان معیار حقیقت است" معیار حقیقت است چون نگاه هر شخص به پدیدارها متفاوت از دیگری است، برای من این هوا گرم است و برای تو متعادل و برای دیگری خیلی گرم و بنابراین معیار ما از حقیقت هر یک از انسانهاست. بی تردید نسبی گرایی در عرصه های مختلف تفکر و اندیشه در زمانه ما با پیچیدگی بیشتری رونق پیدا کرده است. ریچارد رورتی فیلسوف معاصر ما میگفت که شناخت حقیقت عینی چیزها و به زبان آوردن آئینه وار آنها امری ممتنع و بل محال است. او مسئله شناخت را به باور موجه و توجیه کردن تقلیل داده و میگفت که وجوب توجیه تنها از پس گفتگو یعنی نوعی گفتگوی اجتماعی پدید میاید که صرفاً یک قرارداد قومیتی است. او که با عقل گرایی دکارتی/کانتی سر ستیز داشت حقیقت را صرفاً بیانگر ویژگی قضایا نیز میدانست چرا که به قول او ما نمیتوانیم از ذهن و زبانمان فراتر رویم و زبان هم چیزی نیست جز وسیله (Tool) که به ما کمک میکند تا نیازهای خود را بیان و اهداف خود را تحقق بخشیم و قادر به بازنمایی واقعیت نیست. در همین راستا اندیشمند مهم دیگر هانس گنورگ گادامر است، به نظر او که سلف او هایدگر است، حقیقت همان از حجاب بیرون آمدن و ناپوشیدگی است و باید به چیزها اجازه داد تا به آشکارگی برسند، او میگفت که این آشکارگی از طریق فهم و گفتگو آشکار میشود، گفتگویی که بین متن با خواننده اش، و اشخاص صورت میگیرد که البته در بند تاریخمندی، سنت، زبان و مفروضات است. بنابراین او میان فهم درست و غلط تبعیضی قائل نیست، بلکه هر وقوع هر مفهومی را حقیقت میندازد، زیرا در هر واقعه فهم، چیزی آشکار میشود بنابراین حقیقت امری دانسته میشود که به صورت غیر زمانمند و غیر تاریخی ظهوری ندارد، فارغ از تفاوت های بسیاری که بین این دو فیلسوف وجود دارد که موضوع بحث من نیست، هر دو کمر به اضمحلال و انهدام حقیقت به معنای سنتی آن بسته اند.

در آثار هیاکل مقدسه بهائی نیز موضوع حقیقت از اهمیت به سزایی بهره مند است تا آنجا که تحری و جستجوی حقیقت تحت عنوان یکی از تعالیم دوازده گانه این آئین در آمده است. منظرهای مختلفی که در این آئین برای دست یافتن به حقیقت پرداخته شده است و بررسی پیامدهای که در جدی نگرفتن کشف حقیقت مورد گوشزد قرار گرفته شده است، در نظمی همچون یک دستگاه کامل فلسفی قرار دارد. در ادامه به بحث رابطه ادراکات و حقیقت از منظر آئین بهائی و تطابقتش با تعاریفی که از حقیقت آورده شد میپردازیم.

## روش تحری حقیقت

عبدالبهاء منظور از جستجوی حقیقت را اینگونه بیان میکند: " مقصود از تحری حقیقت، باید آنچه شنیده ایم بگذاریم و آنچه مانع وصول به تحقیق است بر طرف سازیم نباید بر ما گران آید حتی اگر لازم شود تربیت را از سر گیریم نباید تعلق ما نسبت به دینی و یا شخصی سبب احتجاج ما گردد و مقید به تقلید شویم باید از این قیودات آزاد شویم با حریت فکر تحری کنیم تا حقیقت جلوه نماید و به مقصود رسیم."<sup>۱</sup> به عبارت دیگر تحری حقیقت محقق نمیگردد مگر آنکه با نگاهی شکاکانه و نقادانه به تحلیل و تحری پردازیم، پس باید تمام باورها و اعتقادات پیشین خود را به حالت تعلیق در بیاوریم و پژوهشهای خود را نه برای نفی یا اثبات آن باور، بلکه بدون هیچ حب و بغض و بدون مدنظر قرار دادن هیچ حکم پیشینی آغاز کنیم. به زبان هوسرل این چنین میشود: "این بنیاد جویی، فلسفه ای است که در جهت مخالف هر گونه بت پرستی و بدون رعایت هیچ گونه سنتی، و بر خلاف هر نوع پیش داوری، بر حسب آن فقط حکم عقل در تشخیص و تمیز حقیقت معتبر و ارجمند است." در واقع باید اجازه دهیم آنطور که چیزها هستند خود را بر ما نمایان سازند. اما پرسش این است که آیا عقل کافی است؟

## ادراکات انسان و کشف حقیقت

حضرت عبدالبهاء موازین ادراک انسان را به چهار قسم تقسیم میکند که عبارت از ادراکات حسیه، ادراکات عقلیه، ادراکات از طریق نقل و ادراک به واسطه فیض روح القدس میکند. ادراکات حسیه همان قوای پنجگانه به طریق کلی است که عبارت است از بینایی، شنوایی، لامسه، چشایی، بویایی و اگر بخواهیم همین حواس را خرد تر کنیم البته میتوان آنها را به اشکال دیگری تقسیم کرد، مثلاً حس فشار، حس جنبشی، حس تعادل، حس دما (برودت و رطوبت) و ... که به واسطه آنها ما درکی از چیزها به واسطه حواس ظاهره حاصل میکنیم و به آن میتوان ادراک حضوری نیز گفت. بنابراین ادراک حسی تعلق به جهان محسوس بیرون از ذهن دارد که از راه حواس ظاهری حاصل میشود. چنانچه ملاصدرا مینویسد: "و اما الادراکات الحسیة فانها مشوبة بالجهالات و نیلها ممزوج الفقدان فانّ الحس لاینال إلا ظواهر الاشیاء و قوالب الماهیات دون حقائقها و بواطنها"<sup>۲</sup> بنابراین ادراکات حسی به عبارتی به ما در شناخت اعراض و ظواهر شهودی یاری میرسانند. اما شکل افراطی تشبیه به تجربه و ادراکات حسی را شاید بتوان در نزد آمپریم (مکتب اصالت تجربه) دید که مختصراً آرای ایشان چنان بود که ذهن انسان را قابل قیاس با لوح ساده ای میدانستند که هر چه در آن دیده شود، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، ناشی از تجربه است. بنابراین فکر میکردند هیچ چیز در فهم نیست مگر اینکه نخست در شهود حسی یا در حواس بوده

باشد. ساینتیست ها، ماتریالیست ها و متعلقان به مکتب اصالت تحصیل هم امروزه به نحوی همین باور را دارند، چرا که ایشان هم وجود هر چیزی را تقلیل به وجودش در عالم ماده میدهند. چه مثال از این واضحتی که در مغز به دنبال عقل میگردند و عشق را به جا به جایی هر مون دوپامین و سروتئین تقلیل میدهند.

البته باید در همینجا دو نکته را مدنظر قرار داد، اول اینکه ادراکات صرف خطا پذیر هستند، چنانچه مثلاً اگر از بالای ساختمانی به اتومبیل ها بنگریم آنها را کوچکتر از آنچه که هستند میبینیم و یا سراب را آب میبینیم و ... دوم آنکه شهودهای حسی برای اینکه بخواهند به صورت مقولات در بیایند تا فهمیده شوند باید نزد عقل حاضر شوند. ایمانوئل کانت میگفت که مفاهیم محض فاهمه با شهود های تجربی هیچ تجانس و همجنسی ندارد، پس وی در بین ادراکات و مقولات، شاکله را قرار داد. شاکله به طور کلی قاعده یا جریان عملی است برای ایجاد صور ذهنی، که مقوله ای را شکل میدهند یا محدود میسازند تا بتواند بر جلوه ها اطلاق گردد. شاکله خود یک صورت ذهنی نیست ولی نمودار یک جریان کلی برای تقوم صور ذهنی است... شاکله چون کلی است با مفهوم شباهتی دارد و چون صورت ذهنی جزئی است با کثرات شهود مشابه است و لذا تخیل قادر است بین مفاهیم و کثرات شهود وساطت کند. برای اینکه شاکله ی ادراکات به مقولات مشخص شود مثالی میزنیم: یک گل سرخ را در نظر بگیرید، دارای شکل و اجزاء، بو، رنگ و ... است، این ادراک ما نیست که مجموع اینها را که یک کثرت است به وحدتی به نام گل سرخ می رساند بلکه این کار فاهمه ی ماست و رابطه ی بین ادراکات متکثر تا وحدتی که فاهمه می سازد بر عهده ی شاکله است. پس مفهوم به قوه ی فهم تعلق دارد و مصداق به شهود ادراک، ما بین اینها شاکله است که کانت میگوید به قوه خیال تعلق دارد و از طریق شاکله سازی این ارتباط را برقرار میکند. اشتغال کرر در این خصوص مینویسد: "شاکله تصور روش کلی مخیله است در ایجاد صورتی خیالی برای یک مفهوم... قاعده ای است برای ترکیب در قوه ی خیال ما"<sup>۲</sup> بنابراین ادراکات حسی میزان تام نمیتوانند باشند و در عین حال باید گفت که برای شناخت حقیقت اعراض - چنانچه ارسطو از حقیقت تعریف میکرد که تطابق با امر واقع است- چیزها حواس از لوازم هستند.

از وجهی درباره ادراکات عقلیه سخن به میان آمد آنجا که سخن از شاکله شد، در اینجا کمی دقیقتر به این مسئله میپردازیم. شکل افراطی عقلگرایی را شاید بتوان گفت که در مکتب اصالت عقل یا راسیونالیسم پیگیری کرد. ایشان معتقد بودند که عقل، اگر تنها منشاء شناسائی انسان نباشد، منشاء اصلی آن به شمار می رود و عقل فی نفسه مستقل از تجربه است. قوانینی برای فکر وجود دارد که تقومی که مقدم بر هر گونه تجربه ایست به من می بخشد، و وجود همین قوانین است که هر گونه تجربه ای را ممکن می سازد. شناسائی مستلزم این است که مبتنی بر اصول کلی و ضروری باشد، و همین اصول است که

ضامن مقبول بودن شناسائی است. که می توان از اصول فوق نام برد: اصل علیت، اصل جوهر، اصل غایت، اصل  
موجبیّت و.... که ممکن نیست بتوان این اصول را از تجربه اخذ کرد، زیرا که تجربه خود با اتکاء بدین اصول سازمان می  
پذیرد و معقول می شود. عقل مجموعه ی اصولی است که هادی شناسائی است، یا خود هیئت تالیفی این اصول است. عقل  
است که امور تجربی را به صورتی که تابع قوانین باشد در می آورد، از این رو خود باید مقدم بر آنها باشد و اگر چنین نمی  
بود امور تجربی غیر معقول و غیر مرتب می ماند. در اینجا ما در واقع میتوانیم بگوئیم که حقیقت تنها در باب کلیات است  
چنانچه پیشتر گفتیم که افلاطون چنین میگریست. عبدالبهاء این میزان را هم میزان تام نمیداند چنانچه در مفاوضات آمده  
است: "این میزان در نزد فلاسفه اولی، اساطین حکمت، میزان ادراک بود بعقل استدلال میکردند و بدلائل عقلیه تشبّه  
مینمودند زیرا استدلالات ایشان جمیع عقلیست با وجود این بسیار اختلاف کردند و آرائشان مختلف بود حتّی تبدیل فکر  
میکردند یعنی یک مسأله را بیست سال بدلائل عقلیه استدلال بر وجودش میکردند بعد از بیست سال بدلائل عقلیه نفی آنرا  
مینمودند حتّی افلاطون در بدایت بادله عقلیه اثبات سکون ارض و حرکت شمس را مینمود و بعد بدلائل عقلیه اثبات نمود که  
شمس مرکز است و زمین متحرک و بعد فکر بطلمیوس شهرت کرد و فکر افلاطون بکلی فراموش شد اخیراً راصد جدید  
دوباره احیاء این رأی کرد. پس چون حضرات ریاضیون اختلاف کردند و حال آنکه کلّ مستدلّ بدلائل عقلیه بودند و همچنین  
مسأله ای را بدلائل عقلیه مدّتی اثبات مینمودند و بعد از مدّتی بدلائل عقلیه نفی کردند. مثلاً یکی از فلاسفه مدّتی بر رأیی  
ثابت بود و در اثباتش اقامه ادله و براهین مینمود بعد از مدّتی از آن رأی منصرف میشد و بدلیل عقلی نفی آنرا میکرد. پس  
معلوم شد که میزان عقلی تامّ نیست چه که اختلاف فلاسفه اولی و عدم ثبات و تبدیل فکر دلیل بر این است که میزان عقل تامّ  
نیست چه اگر میزان عقل تامّ بود باید جمیع متفق الفکر و متحد الرأی باشند." ۴ و در مکاتیب ایشان توضیح میدهند که:  
"ملاحظه فرمائید که عقل انسانی در تزیاید و تناقص است و شاید عقل بکلی زائل گردد... و عقل ظهورش منوط به سلامت  
جسم است، جسم سلیم عقل سلیم دارد... عقل بواسطه محسوسات ادراک معقولات کند... عقل در دائره ی محدود است...  
عقل ادراکات بواسطه ی محسوسه دارد نظیر باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه... عقل به تعطیل حواس خمسّه از  
ادراک باز میماند و در حالت جنین و طفولیت عقل بکلی مفقود... در عالم حیوان قوه ی حساسه است ولی در عالم انسان قوه  
ی محیطه است و در جمیع مراتب گذشته عقل مفقود و لکن روح را ظهور و بروز، قوه ی حساسه ادراک روح ننماید و لکن  
قوه ی عاقله استدلال بر وجود آن نماید، و همچنین عقل استدلال بر وجود یک حقیقت غیر مرئیه نماید که محیط بر کائنات است  
و در رتبه ئی از مراتب ظهور و بروزی دارد ولی حقیقتش فوق ادراک عقول، چنانکه رتبه ی جماد ادراک حقیقت نبات و

کمال نباتی را ننماید و نبات ادراک حقیقت حیوانی را نتواند و حیوان ادراک حقیقت کاشفه ی انسان که محیط بر سائر اشیاست نتواند، حیوان اسیر طبیعت است و از قوانین و نوامیس طبیعت تجاوز نکند ولی در انسان قوه ی کاشفه ایست که محیط بر طبیعت است که قوانین طبیعت را در هم شکند...<sup>۵</sup> و در مفروضات آمده است که: "هر چند انسان در قوی و حواس ظاهره مشترک با حیوانست ولی یک قوه خارق العاده در انسان موجود است که حیوان از آن محرومست این علوم و فنون و اکتشافات و صنایع و کشف حقایق از نتایج آن قوه مجرّده است این قوه یک قوتیست که محیط بر جمیع اشیاست و مدرک حقایق اشیا اسرار مکنونه کائنات را کشف کند و در آن تصرّف نماید حتّی شیء غیر موجود در خارج را ادراک کند یعنی حقائق معقوله غیر محسوسه را که در خارج وجود ندارد بلکه غیب است ادراک کند مثل حقیقت عقل و روح و صفات و اخلاق و حبّ و حزن انسان که حقیقت معقوله است. و از این گذشته این علوم موجوده و صنایع مشهوده و مشروعات و کشفیات نامتناهی انسانی یک وقتی غیب مستور و سرّ مکنون بوده است آن قوه محیطه انسانی آنرا کشف کرده و از حیّز غیب بحیّز شهود آورده من جمله تلغراف فوتغراف فونوغراف جمیع این اکتشافات و صنایع عظیمه یک وقتی سرّ مکنون بوده است آن حقیقت انسانیّه کشف کرده و از حیّز غیب بحیّز شهود آورده ... جمیع اشیا که از اکتشافات و اختراعات بشریه است و نامتناهیست این مطلب جای انکار نیست و نمی توانیم انکار کنیم . اگر بگوئیم این از آثار قوای حیوانیّت و قوای حواسّ جسمانیست واضحاً مشهوداً می بینیم که حیوانات در این قوی اعظم از انسانند مثلاً بصر حیوان خیلی تندتر از بصر انسانست قوه سامعه حیوان خیلی بیش از قوه سامعه انسان و همچنین قوه شامه و قوه ذائقه، خلاصه در جمیع قوای مشترکه بین حیوان و انسان اکثر حیوان شدیدتر است . مثلاً در قوه حافظه فرض کنیم اگر کبوتری را از اینجا باقلیمی بسیار بعید برید و از آنجا رها نمائی رجوع باینجا نماید راهها در حفظش ماند، سگی را از اینجا به اواسط آسیا برو رها کن میآید باینجا ابداً راه را گم نمیکند و همچنین در سائر قوی مثل سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس . پس واضح شد که اگر در انسان قوه ای غیر از قوای حیوانی نبود باید حیوان در اکتشافات عظیمه و در ادراک حقائق اعظم از انسان باشد پس باین دلیل معلوم شد که در انسان یک موهبتی هست که در حیوان نیست . و ازین گذشته حیوان ادراک اشیا محسوسه را میکند اما ادراک حقائق معقوله را نمیکند مثلاً آنچه در مدّ بصر است می بیند اما آنچه از مدّ بصر خارج است ممکن نیست ادراک کند و تصوّر او را نمی تواند بکند مثلاً حیوان ممکن نیست ادراک این بکند که ارض کرویّ الشکل است زیرا انسان از امور معلومه استدلال بر امور مجهوله کند و کشف حقائق مجهوله نماید . از جمله آفاق مائله را چون انسان بیند استنتاج کرویّت ارض نماید ... این کیفیت را انسان ادراک کند و استدلال بامری مجهول که کرویّت ارض است نماید اما حیوان ممکن نیست که ادراک اینرا

بکند. و همچنین ممکن نیست که حیوان ادراک اینرا نماید که شمس مرکز است و ارض متحرک حیوان اسیر حواس است و مقید بآن است. اموری که ماوراء حواس است که حواس در او تصرف ندارد ابدأ ادراک نکند و حال آنکه در قوی و حواس ظاهره حیوان اعظم از انسانست."

بنابراین قوای حسی سبب میشود که عالم محسوس را کشف کنیم و به واسطه شاکله سازی فهمی از عالم محسوسات داشته باشیم و در واقع با توسل به عقل و قوه ناطقه کشف حقایق اشیاء کنیم. پس مفهوم به قوه عقل تعلق دارد و مصداق به شهود ادراک، ما بین اینها شاکله است که کانت میگفت به قوه خیال تعلق دارد و از طریق شاکله سازی این ارتباط را برقرار میکند. البته در اینجا یک تفاوتی بین نظر عبدالبهاء با کانت وجود دارد. عبدالبهاء در مفاوضات چنین توضیح میدهد که همچنان که ما قوای جسمی داریم که چنانچه عرض شد به پنج است قوای روحانی نیز داریم که آن نیز پنج است و بعد مینویسند: " قوه متخیله که تخیل اشیا کند و قوه متفکره که تفکر در حقائق امور نماید و قوه مدرکه است که ادراک حقائق اشیا کند و قوه حافظه است که آنچه انسان تخیل و تفکر و ادراک نموده حفظ نماید و واسطه میان این قوای خمس ظاهره و قوای باطنه حس مشترکست یعنی در میان قوای باطنه و قوای ظاهره توسط نماید و قوای ظاهره آنچه احساس نموده گرفته بقوای باطنه دهد این را حس مشترک تعبیر نمایند که مشترک در بین قوای ظاهره و قوای باطنه است. مثلاً بصر که از قوای ظاهره است این گل را ببیند و احساس کند و این احساس را بقوه باطنه حس مشترک دهد حس مشترک این مشاهده را بقوه متخیله تسلیم نماید قوه متخیله این مشاهده را تخیل و تصور کند و بقوه متفکره رساند و قوه متفکره در آن تفکر نماید و بحقیقتش پی برده" به بیان دیگر وقتی که ما به واسطه حسیات پی به وجود چیزی میبریم، قوای فاهمه برای وجود آن چیز علل چهارگانه ای را مدنظر میگیرد، اول علت فاعلی است که منظور صانع و سازنده آن است، مثلاً این میز را نجاری ساخته است، دوم علم مادی است که منظور ماده ایست که صنعت صانع بر آن تعلق دارد، مثلاً این میز از چوب، میخ و چسب پدید آمده است، سوم علت صوری آن است یعنی شکل و صورتی که صانع، چیزی را بدان ترکیب میکند. این میز که از چوب، میخ و چسب و ... پدید آمده است به طریقی و فنی با هم ترکیب شده است که علم ساخت میز است، و چهارم علت غائی که مراد، غرض و مقصود صانع از صنعت خود است، مثلاً آن را نجار به جهت فروش و کسب درآمد ساخته است و یا به علت هدیه دادن آن میز را ساخته است. به هر حال کانت شاکله های مقولات را به چهار دسته تقسیم کرده که این تقسیمات مطابق صور احکام و خود مقولات است که آنان عبارتند از مقولات کمیت (وحدت، کثرت، کلیت) که به سلسله ی زمانی راجع است، مقولات کیفیت (واقعیت یا ثبوت، سلب یا نفی، حصر یا تحدید) به محتوای زمان، درجه ی شدت و ضعف



است. هر ادراک تجربی شامل احساسی است که باید از لحاظ شدت و ضعف، بیشی و کمی بپذیرد. مقولات نسبت (جوهر، علیت، فعل و انفعال) به نظم زمانی و مقولات جهت (امکان عام- امتناع، وجود- عدم، وجود- امکان خاص) به کلیت زمان، که اینها خود تقریر مفصل خود را دارد. اما چیزی که معلوم است این است که مقولات فاهمه، امری عقلی و مستغنی از ادراک حسی است که به واسطه آنها ادراکات حسی را میفهمیم و اعراضش را درک میکنیم. اما باید توجه داشته باشیم که چنانچه پیشتر گفتیم این شناخت در حد شناخت پدیدار هاست و نه ذات یا نومن آنها. به یک اعتبار کار علم هم همین است که کشف حقایق اشیاء بکند و در اینجا مراد از حقایق بیان جزئیات و تجزیه و تحلیل و ترکیب ماده است. این همان سخنی است که عبدالبهاء چنین تبیین میکند: " حکمت عبارت از ادراک حقایق اشیاست علی ما هی علیه یعنی بر آنچه او بر آنست بقدر استطاعت قوه بشریه است لهذا از برای حقیقت حادثه راهی جز ادراک صفات قدیمه بقدر استطاعت بشریه نیست." وقتی سخن از ماده است و مادامی که تجربیات در میان هستند به اصطلاح کانتی ما میگوئیم "پسینی" یا "ما تأخر" یا (a posteriori) که به دو شق تحلیلی (analytic) و تالیفی یا ترکیبی (synthetic) است. قضیه تحلیلی آن است که محمول آن مندرج در موضوعش باشد و هر گاه صدق قضیه از مفاهیم به کار رفته به دست آید آن قضیه تحلیلی است. مثلاً وقتی میگوئیم (جسم حجم دارد)، حجم داشتن در مفهوم جسم نهفته است، همانطور که وقتی میگوئیم عَرَب از دواج نکرده است، در مفهوم عَرَب از دواج نکردهگی اش مندرج است. بنابراین امکان پسینی بودنش محال است و در واقع چیزی هم به موضوع خود نیافزوده ایم و همانگویی یا توتولوژی است، پس از شق علم نیست اما خالی از معرفت بخشی هم نیست، چرا که قضایای تحلیلی باعث آشکار شدن اندراجات موجود در خود موضوع میشوند. اما احکام تالیفی قضایایی هستند که بین محمول و موضوع تفاوتی در میان است، یعنی قضایایی که صدق آنها مبتنی بر این همانی موضوع و محمول نیست، مثلاً وقتی میگوئیم این ظرف سنگین است و یا آب در صد درجه میجوشد، سنگینی یا جوشیدن در صد درجه در موضوع لیوان یا آب، مندرج نیست، ما از طریق تجربه و آزمایش متوجه شده ایم که آن لیوان سنگین است یا آب در صد درجه میجوشد. بنابراین موضوع علم از شق پسینی تالیفی است چرا که اصل در علم تجربه و آزمایش و تکرار پذیری است. اما وقتی سخن از "پیشینی" یا "ماتقدم" (a priori) است دیگر سخن از تجربه و ماده نمیتواند باشد، هر چند هیچ دانشی مقدم بر تجربه نداریم و تمام دانش ما با تجربه آغاز میشود اما من حیث منطقی مستقل از تجربه است. به هر حال معرفت پیشینی نیز به دو دسته تالیفی و تحلیلی نزد کانت تقسیم میشوند. قضایای پیشینی تالیفی دو ویژگی منحصر به فرد دارند که عبارت است از کلیت و ضرورت. این قضایا اصول و پشتوانه علم به حساب میآیند. چرا که اینگونه احکام به عنوان شرط ها و

اصول گزاره های احکام تجربه عینی کشف میشوند و میتوان آنرا محل تلاقی عین و ذهن فهمید. در واقع قضایای پیشینی - تالیفی همان اصول فاهمه هستند مانند همان شاکله سازی، مکانمندی و زمانمندی و به طور کلی ریاضیات محض و فیزیک محض. احکام تالیفی پیشینی هرچند احکامی ذهنی و از پیش موجود هستند و بنابراین از تجربه ناشی نمیشوند، ولی همین احکام صرفاً در نسبت با تجربه محتوادر و معنادار میشوند. به یک اعتبار به نظر میرسد که این قضایا متأثر از افلاطون است زیرا، کانت جهت تبیین تجربه عینی در استنتاج استعلایی، وجود قبلی احکام تالیفی پیشینی را نتیجه میگیرد. اما قضایای تحلیلی پیشینی، قضایایی هستند که همیشه صادق هستند، در واقع بین پیشینی بودن و تحلیلی بودن نسبت عام و خاص برقرار است.

بنابراین به طور کلی میتوان گفت که شهود محض فقط شامل صورتی است که تحت آن شیء به ادراک در میاید و مفهوم محض فقط صورتی است که تحت آن ذهن شیء را به نحو کلی در میابد. شهود و مفهوم محض صرفاً پیشینی و داده های تجربی انحصاراً پسینی هستند. حس منفعل و پذیرنده است و فاهمه فعال و سازنده است. باید فهم چیزها چنانچه هستند در حد یک پدیدار، الزامی است که محسوسات مفهوم و مفاهیم محسوس شوند. کانت در نقد عقل محض مینویسد: "تمام شناسائی ما که با حواس آغاز میشود، به فاهمه میرسد و به عقل می انجامد" در واقع او عقل را فراتر از فاهمه و حواس قرار میدهد چنانچه در ادامه نیز میاورد " فاهمه را میتوان به قوه ای تعریف کرد که به مدد قواعد خاصی، پدیدارها را مؤکول به وحدت میکند، و عقل را قوه ای دانست که این قواعد فاهمه را مؤکول به اصول میکند." <sup>6</sup> عقل مستقیماً با حس سر و کار ندارد بلکه فقط توجه به فاهمه دارد. عقل صرفاً به استدلال میپردازد و به چند حکم متوسل میشود تا قضایا را به هم پیوند دهد. در واقع این عقل است که صورت منطقی به شناخت میدهد و میان شناختهای حاصله از فاهمه انتظام برقرار میکند و قواعد پائینتر را به سمت صور قواعد عالیتر سوق میدهد، پس بنابراین باید مستقل از حس و فاهمه فهمیده شود. توضیح آنکه استدلال به خودی خود داده ی شهودی نیست که به نحوی از طریق مقولات فاهمه تحت قواعدی در بیاید، یعنی حتی وقتی که با پدیدار محسوس سر و کار دارد این رابطه مستقیم نیست، بلکه فاهمه میان این دو قرار میگیرد. شهود میبیند که سقراط مُرد، فاهمه حکم "سقراط میرا است" را بر حسب تجربه و بر اساس فاهمه به دست میاورد ولی عقل به دنبال دادن حکم کلی است یعنی همان حکم "هر انسانی میرا است". عقل انسان به نحو کلی خواهان این است که قضیه صغری را با توسل به یک قضیه کبری بیان دارد ولی در این تعمیم، نوعی تالیف حسی لازم است که عقل را به تمامیت برساند. حتی اگر عقل را صرفاً به عنوان قوه ای لحاظ کنیم که به نحوی صورت منطقی به شناخت میدهد، باز آن چیزی جز قوه نتیجه گیری و استنتاج نیست.

کانت عقل پیشینی محض سه مفهوم که عبارت از خدا، نفس، جهان است را با سه استدلال مطابقت میدهد که به ترتیب انفصالی، حمله و شرطی است. هر سه استدلال، جدلی الطرفینی و دیالکتیکی است که به مفهوم "منقطع وجدانی" مسامحتاً میتوانیم بفهمیم که در حوصله بحث ما نیست. تنها کافی است که بدانیم انسان فقط وقتی به معانی پیشینی عقل محض میپردازد دچار نوعی خاص از فعالیت ذهنی میشود که دیالکتیک استعلایی نام دارد.

اما ادراکات از طریق نقل که شق سومی بود که در مفاوضات عبدالبهاء به آن اشاره کرده بود، ایشان مینویسد: "میزان ثالث میزان نقل است و آن نصوص کتب مقدسه است که گفته میشود خدا در تورات چنان فرموده است و در انجیل چنین فرموده است این میزان هم تام نیست بجهت آنکه نقل را عقل ادراک کند بعد از اینکه نفس عقل محتمل الخطاست چگونه توان گفت که در ادراک و استنباط معانی اقوال منقوله خطا ننموده بلکه عین صواب است زیرا ممکن است که خطا کند و یقین حاصل نمیشود. این میزان رئیسه‌های ادیان است آنچه آنها از نصوص کتاب ادراک کنند این ادراکات عقلیه آنهاست که از آن نصوص ادراک کنند نه حقیقت واقع زیرا عقل مثل میزانست و معانی مدرکه از نصوص مثل شیء موزون میزان که مختل باشد موزون چه نوع معلوم میشود. پس بدان آنچه در دست ناس است و معتقد ناس، محتمل الخطاست زیرا در اثبات و نفی شیء اگر دلیل حسّی آرد واضح شد که آن میزان تام نیست و اگر دلیل عقلی گوید آن نیز تام نیست یا اگر دلیل نقلی گوید آن نیز تام نیست پس واضح شد که در دست خلق میزانی نیست که اعتماد نمائی."

مسئله کشف حقیقت از طریق نقل اهمیت خاص خود را دارد، که میتوان آن را به اقسام و اشکال مختلف بررسی کرد. از آنجا که انسان موجودی میرا است و نوع موجودیتش تاریخمند است، و از طرفی علوم و دانشها به حدی گسترده است که یادگیری تمام آنها از استطاعت بشر خارج است و نهایت آنکه فرصت آنرا دارد که فقط در یک یا دو علم به حد تخصص و مطالعه دقیق برسد، لاجرم لازم است که در خصوص هر علمی به سراغ فرد متخصص در آن علم برود، مثلاً اگر کسی ناراحتی قلبی پیدا کند، دیگر نمی‌رود به سراغ کتبی که در این باره هست تا خود کسب علم کند و مرض خود را درمان کند، بلکه به سراغ متخصص و کسی که در اینباره دانش کافی دارد (طیب حاذق) میرود و از او استطاعت میطلبد. تا دردش را درمان کند. وضعیت یک دانشجو هم به همین شکل است و قتیکه به مسئله غامضی در مسائل خود روبرو میشود که خود قادر به حل آن نیست به سراغ استاد فن میرود تا او یاری اش کند. و این مسئله در خصوص تمامی مسائل و مشاغل صادق است که باید به سراغ کسانی رفت که از آن علم و دانش بهره ای دارند و عقل نیز چنین حکم میکند که چنان کنند و در اینجا معقول است که از میزان نقل بهره بگیریم و از فهم متخصص فن بهره بگیریم. البته متخصص امکان دارد که خطا هم بکند!

اما احتمال خطایش به مراتب بسیار کمتر از فرد غیرمتخصص است و بهتر آنکه بگوئیم قابل مقایسه حتی با فردی که در آن علم و دانش تبحر و تخصص ندارد نیست. به هر جهت برای اینکه اطمینان بیشتری حاصل شود و قطعیت بیشتری صورت گیرد البته میتوان به مشورت نشست، یعنی طبیب، شورای پزشکی تشکیل میدهد، تا نظر دیگر اطباء و اهل فن را نیز جویا شود و یا استاد مطلب غامض شاگردش را در جمع اساتید مطرح میکند و یا هر یک از اساتید مقالات و مطالبی در همان راستا مینویسند که با به اشتراک گذاشتن رای و نظر خود حل مسئله غامض کنند. در اینجا هم البته ممکن الخطاء هستند ولی به میزان پائین تر از یک متخصص، و به میزان بسیار کمتر از جمعی از افراد عامی. منظور این است که مشورت کردن تنها با اهل فن معنا دارد چرا که از جمع شدن ده بی سواد و یا بیشتر هم یک باسواد خارج نمیشود، بلکه یک باسواد در جمع بی سوادان همه را باسواد البته میتواند بکند. در اینجا سه نکته معلوم میشود: اول اینکه در کشف حقایق و حل نواقص اگرچه امکان خطا هست اما چاره ای نیست باید به نقل متخصص متشبث شد. دوم اینکه مشورت با اهل فن صرفاً معنادار است و یا مشورتی که بین متخصصین صورت میگیرد. سوم اینکه همان هم میزان تام نیست چرا که امکان خطا در آن وجود دارد. اما گاهی نظر متخصصان و علماء فن هم با یکدیگر یکسان نیست این مسئله در خصوص مباحث نظری به مانند فلسفه و الهیات بیشتر دیده میشود. دلیل اینکه فرایند فهم از متن که به واسطه ی خواننده از متن صورت میگیرد، نوعی تفسیر است و عینیتی با خود متن ندارد. یعنی همیشه فاصله ای بین فهم خواننده از متن با خود متن وجود دارد. که این فاصله ها به واسطه ی تبیین ها و تفسیرهایی که مطابق با کل متون مولف صورت میگیرد کمتر میشود. این سخن به این معناست که هر مطلبی را برای آنکه ظاهرش را متوجه شویم باید به سراغ متون دیگر مولف رفته تا عمق مطلب نیز بر خواننده روشن شود. همچنین لازم به ذکر است که تفاوتی میان تفسیر و تاویل وجود دارد. تاویل بیان یکی از احتمالات لفظ است ولی تفسیر عبارت از بیان مراد متکلم میباشد. یعنی تاویل گر انیست که یکی از معانی را نهایتاً از متن استخراج میکند و در تاویل تنها به یک متن و یا یک قسمت از متن توجه میشود و مابقی متون یا قسمتهای دیگر متن را که به آن مرتبط است را مدنظر قرار نمیدهد. اما در تفسیر به کلیه ی متون و تمام مطالبی که در خصوص آن مطلب آمده است توجه میشود. همچنین باید گفت که تاویل خارج کردن معنایی از متن است که در ظاهر متن نیست و بر باطن دلالت دارد به قول هایدگر خواندن فاصله های سفید بین کلمات و جملات است، بنابراین این نوع خوانش از متن ما را به سوی نسبی گرایی میکشاند، خاصه اگر هستی ای برای متن جدای از مولف آن قائل باشیم و قصد آن کنیم که متن را با خود متن بفهمیم و عینیتی بین فهم مولف و متن مولف قائل نشویم. از سویی کشف حقیقت به روایت نسبی گرایی چون گادامر به هیچ روشی در نمیاید، یعنی ما راهی برای فهم

متن، فهم مفاهیم و به عبارت اخیری فهم چیزها نداریم - در واقع کتاب گادامر که نامش حقیقت و روش است در واقع باید نامش حقیقت بر علیه روش میبود! - بلکه این خود چیزها هستند که خود را آنطور که هستند بر ما مینمایانند و البته به هر کس هم به طریقی چنین میکند چنانچه مینویسد: "منظور آن است که حقیقت تنها از طریق (تو) برای (من) قابل مشاهده است و تنها از این طریق که به خود اجازه دهم چیزی توسط (تو) به من گفته شود، کشف میشود." بنا بر تفسیری که گادامر از حقیقت ارائه میدهد، دیگر رسیدن به آن، امتیازی تلقی نمیشود، چرا که هر فهمیدنی با حقیقت همراه است و حتی کسانی که دچار سوء فهم میشوند نیز به نوعی با حقیقت سر و کار دارند! به اعتقاد نویسنده مسیر گادامر راه را به طریق اولی برای دریدا باز میکند که از مرگ حقیقت بگویند. این نوع نسبی گرایی را عبدالههء کاملاً رد میکند چرا که قائل به این است که "حقیقت یکی است و تعدد ندارد" زیرا نسبی گرایی در فهم دال بر آن است که مثلاً یک ادیب همانقدر از شعر حافظ حظ میبرد که یک بچه دبستانی که قادر است ابیات را بخواند. پس اگر این راه را درست ندانیم نمیتوانیم قائل بر این باشیم که هر فهمی معتبر است و در عین حال نمیتوانیم حکم به این کنیم که کاملاً این مفهوم بر متعلق خودش که متن یا هر پدیده ای میتواند باشد تطابق دارد، اما سعی و مجاهدت ما این است که همیشه به نزدیکترین فهم ممکن برسیم و نه به هر استنباط و فهم ممکن خاصی که پذیرش تمامی فهم ها به لحاظ عقلی محال است چرا که بدیهی است که جمع بین نقیضین ممتنع است. البته باید در همینجا ایستاد و درنگ کرد و پرسید آیا هر حقیقتی همیشه و در همه احوال حقیقت است و هر ناحقیقتی همیشه و در همه حال ناحقیقت؟ به نظر میرسد که در اینجا باید به کلیات و جزئیات ناظر بود و باید گفت حکم کلی درباره کلیات صادق است و حکم جزئی درباره جزئیات. همانطور که وجود واحد است اما موجود کثیر است. اگر ناظر به صناعات خمس باشیم باید بگوئیم هر چیزی در نوع، جنس و در فصل همیشه ثابت است، چرا که در نوع که بیانگر تمامیت ذات اوست و در فصل متمایز از جنسهای داخل در یک نوع میکند. مانند گزاره های "این انسان است" که دلالت بر نوع میکند، "انسان حیوان است" دلالت به جنس دارد و "انسان حیوان ناطق است" که دلالت به فصل جدایی بین اجناس مشترک میکند. اما در اعراض چه عام باشد چه خاص از آن حیث که عرض است قابلیت تغییر در زمان و مکان دارد که این امری بدیهی است نزد منطقیون. پس جوهر را چه ماهیت، چه کلی، چه موضوع و چه وجود - و نه موجود بگیریم همیشه ثابت است و حقیقت آنها لایتغیر، و عرض را چه خاص باشد و چه عام حقیقتی نسبی دارد و چون چنین است در بستر تاریخ و زبان و سنت و فرهنگ میتوان آنها را نسبی فهمید و به یک اعتبار حقیقتی - اگر بشود نامش را حقیقت گذارد- متغیر و قراردادی دارد. فرضاً در زمینه اخلاقیات صداقت معنا و تعریفی معین و مشخص دارد، اما فعل صادق بودن به حکم کلی در نیاید، مثلاً در

شرایطی پزشک به فراخور احوالات بیمارش به او حقیقت لاعلاج بودن بیماری اش را نمیگوید تا او را امیدوار نگهدارد، چرا که ناامیدی سبب رشد بیماری او میشود. این مسئله در مورد نه تنها اخلاقیات بلکه در مورد مباحث معرفت شناسی عملی نیز صادق است.

به هر روی بحث درباره میزان نقل و تفسیر که فهمی از متن است چنانچه حتی اگر آن فرض متن الهی و کلمه الله باشد و در پیش فرض داشته باشیم که آن متن قدسی حقیقت صرف را بیان میکند چون انسان به سراغ آن میرود در بند حدود فاهمه خویش است و به همین جهت هم معلوم است که میزان تام نمیتواند باشد.

عبدالبهاء میزان چهارمی را به دست میدهد که آنرا میزان تام بیان میکند "فیض روح القدس میزان صحیح است که در آن ابداً شک و شبهه ای نیست و آن تائیدات روح القدس است که به انسان میرسد و در آن مقام یقین حاصل میشود." میدانیم که یکی از تعالیم دوازده گانه آئین بهائی این است که "عالم محتاج نفحات روح القدس است" روح القدس چیست؟ نفحات یا فیض روح القدس به چه معناست؟

در مفاوضات عبدالبهاء آمده است: "مقصود از روح القدس فیض الهی است و اشعهء ساطعه از مظهر ظهور... دخول و خروج و نزول و حلول از خواص اجسام است نه ارواح یعنی حقائق محسوسه را دخول و حلول است نه لطائف معقوله را و حقائق معقوله مثل عقل و حب و علم و تصور و فکر، آنرا دخول و خروج و حلولی نیست بلکه عبارت از تعلق است. مثلاً علم که عبارت از صورت حاصله عندالعقل است آن امریست معقول و دخول و خروج در عقل امر موهوم بلکه تعلق حصولی دارد مانند صور منطبقه در آینه. پس چون ثابت و مبرهن است که حقایق معقوله را دخول و حلولی نیست البته روح القدس را صعود و نزول و دخول و خروج و مزج و حلول ممتنع و محال است. نهایت این است که روح القدس مانند آفتاب جلوه در مرات نمود... و در همان کتاب در جایی دیگر مکتوب است که "حقایق مقدسه مظاهر الهیه را دو مقام معنویست یکی مظهریت است که به منزله کرهء شمس است و یکی جلوه و ظهور است که به مثابه نور و کمالات الهیه است و روح القدس است. زیرا روح القدس فیوضات الهیه و کمالات ربانیه است و این کمالات الهیه به منزله شعاع و حرارت آفتاب است و شمس به اشعهء ساطعه شمس است و اگر اشعهء ساطعه نبود شمس نبود. اگر ظهور و تجلی کمالات الهیه در مسیح نبود یسوع مسیح نبود از این جهت مظهر است که کمالات الهیه در او تجلی فرموده. انبیای الهیه مظاهرند و کمالات ربانیه ظاهر یعنی روح القدس... و این معلوم است که نفوس استفاضه از فیض روح القدس کنند که در مظاهر الهیه ظاهر است نه از شخصیت مظهر. این است که بسیار نفوسی بودند که به مظاهر ظهور عداوت داشتند و نمیدانستند که مظهر ظهور است

بعد که دانستند دوست شدند پس عداوت به مظهر ظهور سبب محرومیت ابدیه نشد زیرا دشمن شمعدان بود و نمیدانست که مظهر سراج نورانی الهیست دشمن نور نبود و چون ملتفت شد که این شمعدان مظهر انوار است دوست حقیقی گشت... " و در مکاتیب میفرماید: "و اما میزان چهارم، و آن میزان الهام است. الهام عبارت است از چیزهایی که به قلب خطور میکند و از ذهن و قلب می‌گذرد. البته این می‌تواند وسوسه‌های شیطانی و چیزهاییکه از روی هواهای نفسانی که به قلب و ذهن خطور می‌کند نیز باشد. بنابراین زمانیکه یک معنی از معانی و یا هر مسئله‌ای از مسائل بر قلب کسی خطور می‌کند، آن شخص چگونه می‌تواند تشخیص دهد که آن خطورات الهامات الهی و رحمانی است یا وسوسه‌های شیطانی است؟ لذا اگر با موازین موجوده که در بین مردم رایج است سنجیده شود، همه دچار انحراف می‌شوند، چون به ادراکات عوام و یا خواب‌های آشفته و یا اوهام و خرافات و امثال آن بستگی دارد، و این عطش تشنگی طالب حقیقت را فرو نمی‌نشانند. ولی مقیاس و میزان حقیقی الهی که ابدأ خللی در آن وارد نمی‌شود و از ادراک حقایق کلی و معانی عظیمه انفکاک نمی‌پذیرد، البته آن میزان، فواد است که خداوند آن را در آیات مبارکه خود آورده است. زیرا آن از تجلیات درخشش نورهای فیض الهی و از اسرار رحمانی است." <sup>۸</sup> بنابراین اگر میزان چهارم را که فیض روح القدس است همان الهام بگیریم، باید حکم به آن دهیم که الهام به دو شق است، یکی شیطانی که ناشی از نفس اماره است و دیگری الهامات الهی، و منظور از فیض روح القدس همان الهامات روحانی است. در قرآن هم به همین مضمون درباره وسوسه شیطانی آمده است " وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ أَوْلِيَاءَهُمْ" و همچنین درباره الهام الهی نیز چنین آمده است: "وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا إِنَّ كَادَتْ لِتُتْبِدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ". اما باید به دو پرسش پاسخ داد، اول اینکه فواد چیست که به واسطه آن ما فیض روح القدس را در میابیم، دوم آنکه چگونه میتوانیم بین الهامات الهی و شیطانی تمیز قائل شویم.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه "ما كذب الفؤاد ما رأى" مینویسد: "این تازگی ندارد که رویت را که در اصل به معنای دیدن چشم است به فواد نسبت داده شود، چون برای انسان يك نوع ادراك شهودی هست که ورای ادراکهای است که با یکی از حواس ظاهری و یا باطنی خود دارد، ادراکی است که نه چشم و گوش و سایر حواس ظاهری واسطه اند، و نه تخیل و فکر و سایر قوای باطنی، مانند این که مشاهده می‌کنیم که ما موجودی هستیم که می‌بینیم که در این درك عیانی و شهودی نه چشم ما واسطه است و نه فکر ما، و همچنین از خود می‌بینیم که ما می‌شنویم و می‌بوییم و می‌چشمیم و لمس می‌کنیم و خیال می‌کنیم و فکر می‌کنیم، که در هیچ يك از این ادراکهای شهودی ما با این که رویت و شهود است، اما نه چشمی در کار است و نه هیچ حواس ظاهری و باطنی دیگر. آری ما همان طور که محسوسات هر يك از این حواس

ظاهری و باطنی را درک می کنیم این را هم درک می کنیم که فلان محسوس را با فلان حس درک می کنیم، و این درک دیگر ربطی به آن حس ندارد، بلکه کار نفس است که قرآن کریم از آن تعبیر به فؤاد فرموده. و در آیه شریفه هیچ دلیلی که دلالت کند بر اینکه متعلق رؤیت خدای سبحان است و خدا بوده که مرئی برای آن جناب واقع شده، نیست بلکه آنچه مرئی آن جناب واقع شده همان افق اعلی و دنو و تدلی بوده است. و نیز این بوده که آنچه به وی وحی می شود خدا وحی کرده، و این نامبرده ها همان هایی است که در آیات قبلی آمده بود که همه اش از سنخ آیات خدایی برای آن جناب بوده، مؤید این گفتار ما آیه شریفه (ما زاغ البصر و ما طغی لقد رای من آیات ربه الکبری) است، که می فرماید آنچه دیده بود، از آیات کبری پروردگارش بود. علاوه بر این اگر هم فرض کنیم که منظور دیدن خود خدای تعالی است باز اشکالی ندارد، چون دیدن خدا را به قلب نسبت داده، و دیدن قلب غیر از دیدن چشم است، که تنها مربوط به اجسام است و تعلقش به خدای تعالی محال است، و ما در سوره اعراف آیه ۱۴۳ گفتاری درباره رویت قلب گذرانیم. "و در آن آیه آمده است: "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَايَ وَلَكِنْ نُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ"<sup>۹</sup> علامه طباطبایی در توضیح میگوید: "معنای این آیه بطوری که از ظاهر نظم و سیاق آن بر می آید این است که: (لما جاء موسی لمیقاتنا) وقتی موسی به میقات ما که برای او تعیین کرده بودیم آمد (و کلمه ربه) و پروردگارش با او گفتگو کرد (قال) موسی گفت: (رب ارنی انظر الیک) پروردگارا خودت را بنمایان تا نگاهت کنم، یعنی وسائل دیدارت را برایم فراهم ساز تا به تو نظر اندازم و تو را ببینم. آری، دیدن فرع نظر انداختن است و نظر انداختن فرع تمکین و تمکین از دیدن است. (قال) خدای تعالی به موسی فرمود: (لن ترانی) تو ابدًا مرا نخواهی دید، (و لکن انظر الی الجبل) معلوم می شود کوهی در مقابل موسی (علیه السلام) مشهود بوده که خدای تعالی با لام عهد (الجبل) اشاره به آن نموده، (فان استقر مکانه فسوف ترینی) به این کوه نگاه کن که من اینک خود را برای آن ظاهر می سازم، اگر دیدی تاب دیدار مرا آورد و بر جای خود استوار بماند، بدانکه تو هم تاب نظر انداختن به من و دیدن مرا داری، (فلما تجلی ربه للجبل) و وقتی تجلی کرد و برای کوه ظاهر گردید (جعل دکا) با تجلی خود آن را درهم کوبید و در فضا متلاشیش ساخت و پرتابش کرد، (و خر موسی صعقا) موسی از هیبت منظره افتاد و از دنیا رفت، و یا بیهوش شد، (فلما افاق قال سبحانک تبت الیک) وقتی به هوش آمد گفت: من رهی تو و من درباره درخواستی که کردم توبه نموده (و انا اول المؤمنین) و اولین کسی هستم که درباره نادیدنی بودن تو ایمان آورده ام. از روش تعلیمی قرآن بر می آید که هیچ موجودی بهیچ وجهی از وجوه شباهت به خدای سبحان ندارد، پس از نظر قرآن کریم خدای سبحان



جسم و جسمانی نیست، و هیچ مکان، جهت و زمانی او را در خود نمی گنجاند، و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او و لو به وجهی از وجوه یافت نمی شود. و معلوم است کسی که وضعیت اینچنین باشد ابصار و دیدن به آن معنایی که ما برای آن قائلیم به وی متعلق نمی شود، و هیچ صورت ذهنی منطبق با او نمی گردد، نه در دنیا و نه در آخرت، پس غرض موسی بن عمران هم از تقاضایی که کرد این نبوده، چون چنین درخواستی لایق مقام رفیع شخصی مثل او که یکی از پنج پیغمبر اولوالعزم است، و موقف خطیری که وی داشته با چنین غفلت و جهالتی سازگار نیست. آری، تمنای اینکه خداوند در عین اینکه منزله از حرکت و زمان و مکان و نواقص مادیت است خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتی دهد که بتواند او را ببیند به شوخی شبیه تر است، تا به يك پیشنهاد جدی. خلاصه کلام اینکه مگر ممکن است خداوند سببی از اسباب مادی را آنقدر تقویت کند که با حفظ حقیقت و اثر خود، در يك امر خارج از ماده و آثار ماده و بیرون از حد و نهایت عمل نموده و اثر باقی بگذارد؟ چشم ما سببی است از اسباب مادی که سببیتش تنها در امور مادی است و محال است عمل آن متعلق به چیزی شود که هیچ اثری از مادیت و خواص مادیت را ندارد." بنابراین فیض الهام از هر جنس که باشد از جانب فواد آنرا درک و فهم میکند، ممکن است فرد چیزی را بشنود، چیزی را ببیند همچون وقتی که در حالت رویا و خواب است و یا مفهومی به او القاء بشود همچون وقتی مطلبی یا موضوعی به ذهن خطور میکند. زرین کوب در کتاب خود مینویسد: "از دیدگاه صوفیه معانی و حقیقت قرآن را از طریق قلب باید شناخت. از نظر آنان قلب مقام بسیار مهم دارد و چنانکه در عالم کبیر، عرش قلب اکبر است در عالم صغیر، قلب عرش اصغر است. در هر حال قلب در نزد صوفی لطیفه‌ای است روحانی که محل معرفت است چنانکه روح لطیفه‌ای است محل محبت و سرّ لطیفه‌ای است محل مشاهده. کشف و ذوق صوفی نیز در حقیقت به مدد این لطیفه‌های روحانی حاصل می‌شود و صوفیه ادراکات ذوقی را که به مدد این لطایف حاصل می‌گردد، از ادراکات عقلی قوی‌تر و شریف‌تر می‌دانند و عقل را از ادراک آن معانی در حجاب می‌بینند و عالم را نیز از آنچه به مدد عقل ظاهر و به مقیاس قیاس دریافته می‌شود عظیم‌تر، وسیع‌تر و گونه‌گون‌تر می‌یابند. چنانکه آنچه را به مدد حسّ و عقل ظاهر دریافته می‌شود عالم ملک می‌خوانند، و آن را عالم ظلمت و عالم خلق نیز می‌گویند در صورتی که در و رای این عالم ظاهر به چیزی که باطن عالم است نیز قائلند و آن را عالم ملکوت و عالم نور و عالم امر هم می‌خوانند و میان عالم ملک و عالم ملکوت نیز عوالم متعدد بسیار قائلند و وجود این عوالم را حجاب قلب می‌دانند و لازمه معرفت واقعی را خرق این حجابها می‌پندارند. مکاشفات صوفیه در حقیقت عبارت است از آنچه به ادراکات باطنی از این حجابها بیرون می‌آوردند و البته این ادراکات را بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایه یقین می‌شناسند."<sup>۱</sup> در واقع این نوع عرفان و شناخت شبیه به

همان بحثی است که دکتر عبدالکریم سروش درباره رویای رسولانه مطرح میکند، چرا که هم اوست که معتقد است رسول اکرم هم قرآن را مبتنی بر همین دست الهامات نازل کرده است.

در همینجا بیان این نکته نیز حائز اهمیت است که هر شنیدن و دیدنی هم مراد و مقصود ما نیست، چرا که گفتیم که وسوسه های شیطانی هم میتواند همین خصوصیات را داشته باشد که باید به دو شق آنها را هم فهمید، یکی به شکل همان وسوسه هایی که حکایت از شر دارد و شق دیگر به مثابه یک بیماری روانی که امروزه تحت عنوان اسکیزوفرنی ما آنرا میشناسیم، که فرد مبتلا دچار توهم شنیداری دیداری میشود. چیزهایی را میشوند و یا میبیند که اطرافیان او نمیشنوند و نمیبینند و البته علائم دیگری نظیر عدم نظام فکری و بیان نامنظم کلمات و معانی که ناشی از آشفتگی فکری است به طور واضح در این دست افراد دیده میشود که همین آشفتگی در رفتار و سکنات و پوشش او هم دیده میشود.

حال که معلوم شد فواد چیست و جنس فهمی که بر الهام میشود از چه سنجی است باید پرسید که چگونه میتوان آنرا به مثابه یک میزان فهمید و تمیزی قائل شد بین الهامات شیطانی و الهامات الهی. حضرت بهاءالله در کتاب ایقان چنین این مسئله را توضیح میدهند: "علم به دو قسم منقسم است: علم الهی و علم شیطانی. آن از الهامات سلطان حقیقی ظاهر و این از تخیلات انفس ظلمانی باهر. معلّم آن حضرت باری و معلّم این وسوس نفسانی. بیان آن اتقوا الله يُعَلِّمَكُمُ اللهُ و بیان این العلم حجاب الاكبر. اثمار آن شجر، صبر و شوق و عرفان و محبت، و اثمار این شجر، کبر و غرور و نخوت." با پرهیزکاری و خشیه الله یا به بیان کلی تقوا پیشه کردن است که فرد میتواند به موقف علم الهی دست یابد. عارفین میگویند که اگر کسی بخواهد در فضای عرفان موحد باشد، نباید که به برهان اکتفا کند، زیرا برهان، مفهوم و امور ذهنی حجاب است. یک پند اخلاقی در این هست که میگویند علم حجاب اکبر است چرا که علم عالم سبب غرور و کبر او میشود. در معنای دیگر گفته میشود که علم عالم سرمایه اوست که عبارت از مفاهیم و اکتسابات است و مفهوم حجاب است بین عالم و مصداق، هدف عالم رسیدن به مصداق است، اما نهایت الامر با مصداق سر و کار دارد و به مفهوم هم میرسد. و دیگر آنکه حجابی هست بین عالم و معلوم چرا که آنچه که در خارج است معلوم بالعرض است، و نه بالذات و عرض نمیتواند به ذات و حقیقت تأثیری بگذارد. وقتی که نفس با آلات و ادواتی که دارا است، با اشیای بیرون از خود ارتباط برقرار کرد، اشیایی که در بیرون از او متحقق اند صورتی را در خود انشاء می کند، صورتی که از حیث ماهیت با حقایق خارجی یکی است اما از حیث وجود و هستی، مغایر و مخالف با آن ها است چرا که آن ها در مقام خارج صاحب وجود عینی خارجی اند و در مقام ذهن صاحب وجود ذهنی و نفسی. در حقیقت اشیای خارجی بواسطه ی همین صورت، سرچشمه نفس هستند که معلوم نفس می گردند و انسان

بواسطه ی آن ها به خارج از خود آگاهی می یابد. و لذا اگر این صورت علمیه نمی بود اشیای خارجی هرگز در عالم نفس حاضر نشده و معلوم نفس نگردیده و اتصال و ارتباطی با انسان پیدا نمی کردند. این صور علمیه مثل خود نفس عاقله، مجرد و غیر محسوس بوده و قائم به ماده و جسم نمی باشند و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس نیز ندارند و وجود واقعی آنها همان وجود نفس است و هرگز اتحاد و برابری آنها با نفس زائل نخواهد شد. از چنین صورتی که نفس از اشیای خارجی در خود انشاء می نماید و سرآغاز انکشاف و معلومیت و جودات خارجی برای انسان می گردد تعبیر به معلوم بالذات می کنند، چرا که آنچه بالذات باعث علم و آگاهی انسان می شود همین صور هستند و در مقابل از اشیای خارجی که بواسطه ی این صور علمیه معلوم انسان می گردند تعبیر به معلوم بالعرض می کنند. بر این اساس مراکز نفس که صور علمیه ی اشیاء در نهایت ذات نفسند عین نفس می شوند و آنکه فرموده اند «عالم و عامل را اتحاد وجودی بدان هاست» مراد همین اتحاد وجودی نفس با صور علمیه ی مُنشأ در ذات خویشتن است که به مثابه اشیای خارجی می باشند نه اینکه نفس با سنگ و درخت و حیوان و ماه و خورشید خارجی اتحاد یافته و با آن ها یکی شود.

به نظر نگارنده این مسئله ربط مستقیم با مفهوم وجود دارد که در اینجا در ذیل توضیح مفهوم وجود به رابطه اینها بل همسانی این دو خواهم پرداخت. عبدالبهاء در خصوص مسئله وجود تشریح مختصری دارد که مختصر آن این است: "... جمع کائنات معلومات حضرت کبریاست و علم بی معلوم تحقق نیابد زیرا علم تعلق به شیء موجود یابد نه معدوم، عدم صرف را چه تعین و تشخصی در مرآت علم حاصل گردد. پس حقائق کائنات که معلومات باری تعالی است وجود علمی داشتند زیرا صور علمیّه الهیه بودند و قدیمند زیرا علم الهی قدیم است مادام علم قدیم معلومات نیز قدیم است و تشخصات و تعینات کائنات که معلومات ذات احدیتند عین علم الهی هستند زیرا حقیقت ذات احدیت و علم و معلومات را وحدت صرف محقق و مقّرر و الا ذات احدیت معرض کثرات گردد و تعدّد قدما لازم آید و این باطل است. پس ثابت شد که معلومات عین علم بوده اند و علم عین ذات یعنی عالم و علم و معلوم حقیقت واحده است و اگر دون آن تصوّر نمائیم تعدّد قدیم لازم آید و تسلسل حاصل گردد و قدما منتهی به نامتناهی گردد و چون تشخصات و تعینات کائنات در علم حقّ عین ذات احدیت بوده اند و بهیچ وجه امتیازی در میان نبود پس وحدت حقیقی بود و جمیع معلومات بنحو بساطت و وحدت در حقیقت ذات احدیت مندمج و مندرج بودند یعنی بنحو بساطت و وحدت معلومات باری تعالی بودند و عین ذات حقّ بودند و چون حقّ تجلی ظهور نمود آن تشخصات و تعینات کائنات که وجود علمی داشتند یعنی صور علمیّه الهیه بودند در خارج وجود عینی یافتند و آن وجود حقیقی بصور نامتناهیة منحلّ گردید... مقصود وجود حقیقی است که از هر تعبیری منزّه و مقدّس است و آن ما یتحقق

به الاشیاست و آن واحد است یعنی واحد حقیقی که جمیع اشیا باو وجود یافته یعنی ماده و قوت و وجود عامّ که مفهوم عقلی انسانست... علم حقّ محتاج بوجود کائنات نیست علم خلق محتاج بوجود معلوماتست اگر علم حقّ محتاج بمادون باشد آن علم خلق است نه حقّ زیرا قدیم مابین حادثست و حادث مخالف قدیم آنچه را در خلق ثابت نمائیم که از لوازم حدوثست در حقّ سلب نمائیم زیرا تنزیه و تقدیس از نقائص از خصائص وجوب در حادث... مسأله وجود حقیقی که ما یتحقّق به الاشیاست یعنی حقیقت ذات احدیّت که جمیع کائنات باو وجود یافته متّفق علیه است... حقایق اشیا... صادر از واحد حقیقی است... تجلّی صدوری اینست که آن واحد حقیقی در علوّ تقدیس خویش باقی و برقرار و لکن وجود کائنات از او صدور یافته نه ظهور. مثلث مانند آفتابست که شعاع از او صادر و بر جمیع کائنات فائض ولی شمس در علوّ تقدیس خود باقی، تنزّلی از برای او واقع نه و بصور شعاعیه منحلّ نگردیده و در هویت اشیا بتعیّنات و تشخّصات اشیا جلوه ننموده قدّم حادث نگردیده غنای مطلق اسیر فقر نشده کمال محض نقص صرف نگردیده... عالم حقّ است و عالم ملکوت و عالم خلق سه چیز از حقّ صادر اوّل که فیض ملکوتیست صدور یافته و تجلّی در حقائق کائنات نموده نظیر شعاع که از آفتاب صدور یابد و در کائنات جلوه نماید و آن فیض که شعاعست در حقائق کلّ شیء بصور نامتناهی تجلّی کند و بحسب استعداد و قابلیت ماهیّات اشیا تعین و تشخّص یابد..."

هایدگر معتقد بود که مفهوم هستی یا وجود از زمانی که افلاطون نظریه ی مُثُل خود را طرح کرد، به پوشیدگی رفته است و از آن پس هرگاه سخن از وجود شد موجود مد نظر قرار گرفته شد. اما به راستی وجود چیست و موجود چیست و فرق این دو در چیست؟ وی در توضیح چیستی موجود در متافیزیک چیست مینویسد: "آنچه هرگونه نسبتی با جهان معطوف به آن است خود موجود است \_ و دیگر هیچ. آنچه هر ایستاری از سوی آن هدایت میشود، خود موجود است \_ و فرا تر از آن هیچ. آنچه در رویکرد پژوهشی در معرض هجوم واقع میشود خود موجود است \_ و افزون بر آن هیچ." هایدگر در نوشته های خود به کرات تاکید میکند که هستی خودش هستند ای یا چیزی در میان سایر هستندگان و چیزها نیست بلکه چیزی است که به آنها تعین و معنا میبخشد چنانچه مینویسد: "آنچه ما در جستجوی آنیم، یعنی هستی، چیزی است که هستندگان را به منزله ی هستی تعین می بخشد و بر مبنای آن هستندگان پیشاپیش فهمیده میشوند... هستی هستندگان خود یک موجود نیست." اینکه "در مواجهه با هستندگان به منزله ی هستندگان یک درک ماتقدم -از هستی آنها- وجود دارد خود یک راز و معماست." و در نهایت در هستی و زمان چنین مینگارد "هستنده هست، ناوابسته به تجربه، شناخت و درکی که از طریق آنها گشوده، مکشوف و تعیین میشود. اما هستی (هست) تنها در فهم هستندگان ای که چیزی همچون فهم هستی به هستی اش تعلق

دارد. از این رو هستی ممکن است به قالب مفهوم درنیامده باشد، اما هرگز کاملاً نافهمیده نیست. در پیرمان انتولوژیکی، هستی و حقیقت از دیرباز با یکدیگر پیوند یافته اند، البته اگر کاملاً اینهمان نشده باشند. از اینجا همبستگی ضروری میان هستی و فهم مستند میشود، هر چند که شاید بنیادهای نخستینی آن پنهان باشند" به نظر هستی همان وجه مشترک همه ی هستندگان است که به صورت پیشداده انسان درکی از آن دارد که این امر پیشداده مقدم بر هر نوع فهم و درکی نسبت به هر مفهومی است. با توجه به توضیح و تفکیکی که بین وجود یا هستی و موجود یا هستنده داده شد. وجود مطلق و ضروری است و موجود نسبی و ممکن. انسان تنها هستنده ای هست که به هستی خودش میتواند بیاندهد، و چه بهتر آنکه بگوئیم به وجود میتواند بیاندهد. با گامی فراتر رفتن باید گفت که خود را چیزی جز هستی نمیبیند و دیگر چون خود را چنین میبیند از خود به مثابه یک تمامیتی که خود است وجودی قائل نیست یعنی موجودیتش به نسبت آن وجود محو است و هیچ است، و آن همان موقیست که چیزی جز وجود قائل نیست و این شناخت برای او حاصل نمیشود جز در مسیر "اتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ". میاموزی که، حقیقت که چیزی جز وجود نیست، چیست.

اما باید در همین دم نیز یادآور شویم که گویی شهودی چنین و درکی چنان، موقفی شخصی و فردی است، شناختی است که غیر قابل انتقال به دیگری است چرا که ابزار انتقال که عبارت از زبان و استدلال است در اینجا پس میزند و قابلیت کافی برای انتقال را ندارند و شاید هایدگر که از زبان شکوه میکرد که متافیزیکال است و به همین جهت راهی برای تفکر هستی شناسانه اصیل در آن راه ندارد چه بسا در موضعی بود که عرفای ما از وجه دیگر به آن ناظر بودند چنانچه مولوی میگفت:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند	رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار کار آموختند	مهر کردند و دهانش دوختند

در نهایت باید گفت که حقیقت به مثابه وجود در کلیت خودش میسر نمیشود مگر اینکه در طی طریقی که فرد پیش میگیرد به نقطه فنا در وجود برسد، طی طریقی که در هفت وادی عطار و بهاءالله مطرح شده است و ناپوشیدگی حقیقی گشودگی به وجود است. این حد ماست از این فراتر نمیتوان رفت، به همین دلیل هم عرفا و فلاسفه ما وجود را خداوند گرفته اند، چرا که تنها چیزی که میتوان به آن دست یافت که آنهم اصلاً ساده نیست همین وجود است اما از زاویه دید حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء خداوند از این هم مقدس تر و منزّه تر است چرا که در ادعیه خود مینویسند "جودت وجود را موجود فرمود" و یا "جودت عالم وجود را موجود فرمود" و یا "رشحی از بحر جودت تمام وجود را به غنای حقیقی فائز نماید" و یا "ای آفتاب جود وجود جودت را طلب کرده هستیت مقدس از دلیل و برهان و استوائت بر عرش منزّه از ذکر و بیان" و در

ایقان بهالله مینویسد: "میان او و ممکناب نسبت و ربط و فصل و وصل و یا قرب و بعد و جهت و اشاره به هیچوجه ممکن نه، زیرا که جمیع من فی السموات و الارض به کلمه ء امر او موجود شدند و به اراده او که نفس مشیت است از عدم و نیستی بحت بات به عرصه شهود و هستی قدم گذاشتند." و در لوح سراج آمده است: "منزه است ذات مقدس او از هر جوهر مجردی" حال آنکه ما توضیح دادیم که در بهترین حالت ما اگر بتوانیم از پس اعراض گذر کنیم حد همین است که فهمی از جوهر مجرد که در نهایش وجود است داشته باشیم. سید باب در کتاب بیان چنین توضیح میدهد " ذات ازل از برای او به ذاته ظهوری و بطونی نبوده و نیست و غیر از برای اون هم ظهوری و بطونی نبوده و نیست کسی در صقع او راه ندارد که لایسئل ذکر شود و از برای او فعلی نیست که مقترن شود به ذات او یفعل توان ذکر نمود یا یحکم ثبت داشت بلکه مشیت اولیه را خلق فرموده به مثل آنکه کل شیء را خلق فرموده به نفس او و او را بنفسه خلق فرموده و کل را به او و او را نسبت به خود داده به علو و سمو او.... " شرح این مطلب از حوصله مطلب ما خارج است صرفاً الزامی بود که این نکته نیز مطرح شود که بین حق و وجود نباید خلط کرد.

منابع:

- ۱- ج. ای. اسلمنت، بهالله و شمس حقیقت، صفحه ۲۲۷
- ۲- الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، جلد سوم، صفحه ۳۶۷
- ۳- فلسفه ی کانت اشتفان کرر ص ۲۰۵
- ۴- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، صفحه ۲۰۸
- ۵- حضرت عبدالبهاء، من مکاتیب حضرت عبدالبهاء شماره ۱، صفحه ۲۵۶
- ۶- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۶، صفحه ۲۷۰
- ۷- Gadamer, Truth and Method, p425, translated by Weinsheimer and Marshal
- ۸- اصل بیان حضرت عبدالبهاء در مکاتیب: "أما المیزان الرابع فهو میزان الالهام فالالهام هو عبارة عن خطوات قلبیة و الوسواس الشیطانیة هی أيضاً خطوات تتابع علی القلب من واردات نفسیة. فاذا خطر بقلب أحد معنی من المعانی أو مسئلة من المسائل فمن أین یعلم أنها الهامات رحمانیة فلعلمها وسواس شیطانیة. فاذا ثبت بأن الموازین الموجودة بین القوم كلها مختلة یعتمد علیها فی الادراکات بل اضغاث أحلام و ظنون و أوهام لا یروی الظمان و لا یغنی الطالب للعرفان و أما المیزان الحقیقی الالهی الذی لا یختلّ أبداً و لا ینفک یدرک الحقائق الکلیة و المعانی العظیمة فهو میزان الفؤاد الذی ذکره الله فی الآیة المبارکة لأنه من تجلیات سطوع أنوار الفیض الالهی و السرّ الرحمانی"
- ۹- سوره اعراف آیه ۱۴۳: و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، گفت پروردگارا خود را به من بنمایان تا بر تو بنگرم، فرمود هرگز مرا نخواهی دید، ولی [اگر اصرار میورزی] به آن کوه بنگر، اگر در جایش استوار ماند، مرا خواهی دید، و چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، آن را پخش و پریشان کرد و موسی بیهوش در افتاد، سپس چون به خود آمد گفت پاکی که تویی، به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمن [به این حقیقت] هستم
- ۱۰- ارزش میراث صوفیه، ج ششم، صفحه ۱۰۲-۱۰۲

## چه تعریفی از انسان میتوان در دست داد؟

"زندگی انسان مبتنی بر تفکر است" این سخن به این معناست که زندگی ای که در آن تفکر وجود نداشته باشد نمیتوان آن را زندگی انسانی نام نهاد. به عبارت دیگر تولد، تنفس، خوردن، آشامیدن، خوابیدن، تولید مثل و ... در میان حیوانات هم موجود است، پس انسانی که محدود به این حدود است زیستی نه چندان انسانی دارد و یا بهتر آنکه بگوییم زیستی حیوانی دارد. ارسطو در تعریف انسان میگفت که "انسان حیوانی است که دارای لوگوس است" و لوگوس را میباید به هر دو معنای ناطق و عاقل فهمید. پس اگر تعریف را بپذیریم انسان موجودی است که دارای منطق است یعنی میتواند به واسطه ی قوه ی ناطقه که در راس آن کلمه و به عبارت بهتر زبان است تفکر کند. اما این تفکر چیست که به واسطه ی آن میتوان خود را به مثابه انسان و نه دیگر فقط حیوان فهمید؟

تفکر را میتوان به دو شکل و فرم تجسم کرد که وجه مشترک هر دو هم این است که هر دو انتزاعی است، پس در واقع تفکر امری انتزاعی است. اولین نوع تفکر را میتوان تفکر نتیجه بخش، پوزیتیو و شهودی فهمید. تفکری که تخته یا تکنیک را پدید میآورد. تمامی علوم به معنی ساینس از جنس این نوع از تفکر است. من این نوع تفکر را تفکر حسابگرایانه میدانم و البته فرقی دارد بین این و تفکر روزمره ی معیشت اندیشی که از مواهب تفکر حسابگرایانه استفاده میکند تا به نیازهای حیوانی پاسخ دهد. پس میتوان به طور کلی نتیجه گرفت که نوع اول تفکر متعلق به سوفیست و ساینتیست است. اما نوع دوم تفکر که متعلق آن فیلسوف است، تفکر در باب کلیات و یا تفکر متافیزیکی است. هنگامی که سقراط نقل میکند که آوای معبد دلفی به من گفت که تو داناترین مرد آتن هستی، سقراط به این اندیشید که به چه علت این سخن را به او گفته است و نتیجه گرفت که علت آن این بوده است که سقراط میدانست که نمیداند؛ یعنی علت دانایی سقراط آگاهی از ندانستن بوده است. دکارت هم وقتی گفت "کوگیتو آرگو سام" او میدانست که وجود داشتن پیشینی تر از فکر کردن است، در واقع چه کس است که این را نداند، اما منظور او از بیان "فکر میکنم پس هستم" چیزی نبود جز اینکه بیان کند که نوع بودگی من با تفکر است، و یا به عبارت دیگر من اگر فکر نکنم دیگر انسان نیستم.

پس میتوان گفت که تفکر فلسفی تفکر نیست که حرکت از جهل مرکب به جهل بسیط میکند و یا به قول ملاصدرا حرکت از فطرت اول به فطرت ثانی است. تفکر فلسفی تفکر نیست که در باب مفاهیم بنیادین به بحث مینشیند اما الزاما نتیجه ی قطعی ای به ما نمیدهد. به همین جهت است که پرسش هایی که از سرآغاز فلسفه مطرح شده است همچنان پابرجاست و هر فیلسوفی به نوبه ی خود با آن پرسش مواجه شده است و در نتیجه میتوان گفت که نتایج تفکر فلسفی نه پوزیتیو است و نه

شهودی و ملموس. به همین جهت است که هنگامی که فردی از کسی در خصوص تحصیلش میپرسد، به محض اینکه او بگوید پزشکی یا مهندسی مخاطب عام متوجه میشود ولی اگر پاسخ فلسفه باشد، مخاطب آن پرسش دوم و سومی مبنی بر اینکه فلسفه چیست و یعنی چه کار می‌کند را هم مطرح میکند. علت این امر هم همان است که فیلسوف به مانند سوفیست نمیگوید من میدانم، من دانشمندم، بلکه میگوید من دوستدار دانش هستم. اما به جاست که بپرسیم در تفکر فلسفی که در سرشت متفاوتی است به چه میاندیشیم؟ پاسخ به این پرسش که خواهان دانستن وظیفه‌ی فلسفه است پاسخ‌های بسیار میتواند داشته باشد که چندی از آنها را میتوان نام برد. پرسش از چیستی چیزها و نوع بودگی چیزها و نه چگونگی آنها پرسش فلسفی است که آزمند پاسخهایی فلسفی است. تعریف و طرح حدود و ثغور هر علم و بررسی نتایج آن من حیث اخلاقی کاریست که فلسفه انجام میدهد و در درجه‌ی اولی پرسش از بنیادها و سرآغازهای هر چیزی و تحقیق درباره‌ی آنها کاری فیلسوفانه است که در بنیاد از خود وجود هر موجودی پرسش میکند و اساساً اینکه وجود، جوهر و ماهیت چیزها چیست.

نوع دومی که از آن تحت عنوان تفکر فلسفی یاد میکنیم حاصل از تفکر حسابگرایانه و تفکر تاملی یا مدیاتیو است. به هر حال از این بحث که بگذریم که تفکر چیست، ما یک انسان یا هر چیزی را در کلیت خود میبینیم و میفهمیم، اما کلیت هر چیز به معنای تمامیت آن نیست. در تمامیت دیدن را میتوان حداقل به سه فرم فهمید:

۱- شناخت تمام اعراض و صفات آن

۲- شناخت ذات یا جوهر آن

۳- شناخت تغییرات حاصله در گذر زمان

میز همیشه یک میز است و به همین جهت هم است که وقتی کلمه‌ی میز را می‌شنویم همه‌ی ما فهم مشخص و معینی از میز و نوع بودگی آن داریم. میز میتواند دارای سه پایه، چهار پایه و یا بیشتر، از جنس چوب، فلز، شیشه و بیشتر، برای استفاده در آشپزخانه، دفترکار و ... قرار گیرد و به همین جهت هم اشکال گوناگونی دارد. شناخت تک تک صفات ظاهری و فرم آن به ما شناختی از آن میدهد و شاید بتوان گفت علت اینکه ما به آن «چیز» نام می‌گذاریم هم دانایی است که از تعریفی که در آن کلیتی به نام (میز) را در ذهن متبادر میکند را داریم. فرضاً میز آن چیزی است که دارای پایه است و در روی آن اجناسی را قرار میدهند، به همین جهت هم است که اگر روی میز بنشینیم خواهند گفت مگر میز، صندلی است که روی آن نشسته‌ای؟ بنابراین معلوم میشود که صندلی برای نشستن است و میز نه.



اما خود میز هم بسته به اینکه چه نوع میزی است و از چه روی ساخته شده است، نحوه ی استفاده از آن و مکانی که قرارش می‌دهیم متفاوت است. فرضاً باعث تعجب خواهد بود اگر میز تحریری را در آشپزخانه ببینیم و یا میز ناهار خوری را در اتاق کار ببینیم. بنابراین میز چیزی است که برای استفاده کردن پدید می‌آید -ساخته میشود-. ذات میز، در ابزار بودگی اش است، و اعراض آن همان بود که پیشتر گفته شد. میز در گذر زمان و استفاده ی مکرر -از آن جهت که ابزار است- مستهلک شده و از بین میرود، فرضاً زر و برق سابق را ندارد و یا گوشه ای از آن، یا پایه هایش میشکند و به همین جهت از آن چیزی که به علت آن ساخته شده بود فاصله میگیرد و به کناری میاندازنش، آن چیزی که پیش روست "نه دیگر میز است" اما ما به آن میگوئیم میز شکسته. میز چوبی ای که به مثابه چوبی برای آتش زدن از آن استفاده میشود، میزی که پایه هایش را جدا کرده و از سطح آن به مثابه در استفاده میشود. در یا تکه چوب دیگر میز نیست، چرا که میز آن چیزی است که دارای سطح و پایه باشد.

به نظر من وصف انسان نیز به همین شکل است. انسان را چنانچه من متوجه میشوم در دو ساحت الهیاتی و فلسفی میتوان متصور شد و فهمید. در ساحت الهیاتی انسان آن موجودی است که سبب خلقتش بنا به حدیث کنت کنز «حب» یا عشق بوده است، خداوند دوست داشته است که شناخته شود پس خلق را خلق کرده است، پس در اینجا انسان آن موجودی است که در مسیر شناخت خالق خود گام بردارد. در ساحت فلسفه نیز پیشتر گفتیم که انسان را حیوان ناطق تعریف کرده اند و بیان شد که با دقت در نطق متوجه میشویم که ناطق یا سخنور آن کسی است که از کلام معنادار استفاده میکند، و معنادار آن سخنی است که دارای منطق باشد و سخنی دارای منطق است که با تفکر در ارتباط است. نطق پدید نیاید مگر با تفکر و فکر صورت نمی‌گیرد مگر با کلمه که از اجزای نطق است. به همین جهت کلماتی که در پی هم بیایند را الزاماً ما معنادار نمی‌دانیم بلکه آن را حالتی از هذیان و یا آوای نامفهوم میفهمیم. اما به دیوانه لایعقل که سخنانش وجه هذیانی دارد و یا آدمی که ناشنوا و نابینا است که طبعاً لال هم است انسان میگوئیم و یا انسانی که نه در تلاش شناخت خداست و نه خداوندی را میشناسد انسان میگوئیم. باید دانست که زندگی انسانی یک فرآیند در جریان است که با تغییرات جسمی و نیز تغییرات شدید فکری، احساسی و رفتاری همراه است. بنابراین زندگی تجربه ای است که بی وقفه در حرکت است. عده ای این حرکت را تکاملی و عده ای دیگر دوار و متضاد میدانند. بنابراین انسان چیزی همچون میز نیست و برای همین است که نمیشود به آن صفتی داد که ابدی و لایتغیر باشد، به همین ترتیب بر حسب صفتی چه مثبت و چه منفی به انسان زدن نه چیزی را ثابت میکند و نه معنایی دارد و یا اینکه باید گفت انسان از آن لحاظ انسان است و در نوع و جنس از حیوان متمایز

میشود که به همان ترتیبی که گفتیم دارای تفکر است. تفکری که او را بدان سو میبرد که پرسش از آن کند که از کجا آمده است و غایتش در چیست و بنیاد در چه دارد و تا وقتی هم نتواند لااقل برای خود پاسخی برای این سوالات پیدا کند مقام خود را طبعاً درک نخواهد کرد.

تعریف دیگری نیز برای انسان متصور شده اند، هانری برگسون میگفت که **انسان حیوان ابزارساز است**، حیوان ممکن است که اگر به او ابزاری بدهیم از آن ابزار استفاده کند، مثلاً اگر به او چوبی بدهیم از آن برای انداختن موزی از درخت استفاده کند، اما خودش به واسطه اینکه دارای تفکر و در نتیجه انتزاع کردن نیست قادر به ساخت ابزار نیست. اما انسان به واسطه قوه عاقله یا ناطقه ای که دارد (میتوان این دو را هم عرض یکدیگر به کار برد، چرا که فکر کردن هم چیزی نیست جز سخن گفتن با خود، و صحبت کردن هم چیزی نیست جز بیان و مطرح کردن همان تفکرات به دیگران) میتواند ابزار بسازد و در واقع اگر دقیقتر نگاه کنیم چنانچه برگسون چنین گفت، عقل هم ابزار است، منتها ابزار ابزارها است، به واسطه آن ابزار است که ما میتوانیم ابزار بسازیم - خود علم به یک اعتبار ابزار است چنانچه در تعریف میگوئیم "العلم حضور صورة الشيء عند العقل - و بر طبیعت چیره شویم. این توانایی بر چیرگی بر طبیعت، و این فهم که این عقل است که بشر را میتواند هادی و راهنما باشد نه چیز دیگر، سبب شد که انسان خود را محور عالم فرض و تفسیر کند، انسان به مثابه موجودی در مرکز عالم، که میتواند به قوه عاقله ابزار سازی کرده و بر جهان احاطه داشته باشد. در واقع همین فهم از انسان بود که سبب پیدایش نحله فکری ای در دوران رنسانس شده بود که از آن تحت عنوان اومانیزم یا انسانگرایی یاد میشود.

واژه ی اومانیزم از واژگان ابداعی قرن نوزدهم است که اولین بار در سال ۱۸۰۸ برای اشاره به یک شکل از آموزش که تاکید بر ادبیات کلاسیک یونانی و لاتین بود جعل شد. اما در همینجا باید خاطر نشان ساخت که وجود این مفهوم در دوران پیش از رنسانس نیز وجود داشته است. بنابراین اومانیزم در معنای خاص بر یک جنبش فرهنگی متعلق به دوران رنسانس اطلاق میشود که اهتمام اصلی آن بر تحقیقات کلاسیک و بویژه فقه اللغت یا فیلولوژی بوده است. هدف این جنبش فرهنگی تحقیق و تامل در متون کلاسیک یونانی/رومی بود که با توجه به آنها بتوانند معنایی جز آنچه کلیسا از انسان مراد میکرد و به واسطه ی آن تعاریفی از زندگی و اخلاق و دانش انسان را تحت الحمایگی خود گرفته بود را تغییر دهد. اما اومانیزم در معنای عام یعنی اندیشیدن و عمل کردن با آگاهی و تاکید بر حیثی انسانی و کوشیدن برای دستیابی به انسانیت اصیل. به طور کلی اومانیزم در تاریخ غرب با دو خوانش یا در دو گرایش کلی فرد گرایی یا **individualism** و جمع گرایی یا

collectivism شناخته شده است. فرد گرایی که خوانش غالب است نه تنها اصالت را به انسان، که به فرد انسانی میدهد. در

عرصه ی حیات سیاسی و اقتصادی گرایش جمع گرا معمولاً در مکاتب سوسیالیسم و مارکسیسم و گرایش فرد گرایی در لیبرالیسم و کاپیتالیسم خود را نشان میدهد. اما میتوان پیشینه ی تاریخی مفهوم اومانیزم را در یونان باستان نیز پی گرفت و ادعا کرد که شاید اولین متفکر اومانیزم، سوفسطایی معروف پروتاگوراس باشد که افلاطون نیز در دیالوگی تحت همین نام از او یاد کرده است. پروتاگوراس میگفت انسان معیار همه چیز هست و توضیح میداد که چون همگان نمیتواند در هیچ اصل مشترکی به نام حقیقت به وحدت نظر برسند پس حقیقت جنبه خصوصی و شخصی دارد و هر کس هر چه بیندارد و تخیل کند برای او حقیقت است. او معتقد بود حقیقت یک چیز از فردی به فرد دیگر متغیر است، یعنی واقعیت معیاری ثابت ندارد پس بنابراین خود انسان معیار همه چیز است. مثلاً اگر هوا برای من گرم است ولی برای شخص دیگری میتواند سرد به نظر برسد و برای آن یکی همین هوا متعادل و متبوع باشد و بنابراین حقیقت به نسبت هر شخص متغیر است.

شاید بتوان گفت که اوج نگرش اومانیزمی را باید در افکار فلسفی اگزیستانسیالیستها جست. اساساً واژه existence در این فلسفه به معنای وجود انسان فهم شده است. از مهمترین مفاهیم مشترک در میان این فیلسوفان توجه خاص به فرد انسانی و تعیین موقعیت انسان در جهان و به طور کلی فردگرایی است. البته چشم انداز فیلسوفان اگزیستانسیالیسم به این مسئله بسیار متفاوت است.

در افکار سارتر با اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت دیگر هیچ امر عینی و آشکاری که بتوان آن را ماهیت انسان نامید وجود ندارد. ماهیت انسانی چیزی غیر از آنچه اشخاص انجام میدهند و انتخاب میکنند نیست. اومانیزم اگزیستانسی با اومانیزم پراگماتیستی در انکار ماهیت کلی و ثابت انسانی هماهنگی و توافق دارد. فلسفه های اگزیستانس برای دست یابی به معنای واقعی انسان تلاش میکنند. مفاهیمی که در این رابطه مطرح میشود عبارتند از: معنا و ماهیت آزادی انسانی، تعیین

سرنوشت انسان توسط خود او، تقدم وجود خاص انسانی بر ماهیت وی، تفوق انسان و شخصیت فردی او، مسئولیت انسان، معنای زندگی او، رنج و مرگ او و ... دکتر داودی در مقاله (خود را بشناس) به نحوی همین مسئله را چنین مطرح کرده اند: "انسان در جهان است، یا بهتر آنکه بگوئیم در چنین جهانی است. نه تنها وجود او شرط تحقق جهان است، بلکه وجود جهان نیز شرط تحقق اوست، و حق مطلب این است که وجود این هر دو شرط تحقق علم است. اگر جهان در برابر انسان قرار نگیرد، انسان بدان نظر نیفکند، با این نظر علم حاصل نشود. اگر از یک لحاظ جهان در علم انسان باشد و از این لحاظ که معلوم او میشود تحقق پذیرد از لحاظ دیگر همین جهان شرط تحقق علم و شرط تقرّر موضوع علم، یعنی خود انسان

است. جهان بی آنکه علمی بدان تعلق گیرد معنی ندارد، و اگر بتوان قائل به وجودی برای آن شد وجود بی معنی است. انسان بی آنکه در جهان باشد، به جهان منعطف شود و از همین طریق علم به جهان حاصل کند معنی ندارد و یا لااقل موجودی است که انسان نیست. انسان در مکان است و این به همان معنی است که با نظری که فرا می افکند از خود بدر می‌رود، گسترده و کشیده و افکنده می‌شود. با وضعی که در برابر او ثبوت میپذیرد، ماسوای او که بر او احاطه دارد حاصل می‌آید. انسان محاط به ماسوی می‌شود و جهانی که غیر از او و شرط وجود اوست محیط وجود او می‌گردد. همین محیط را از لحاظ ثبات نسبی که در آن می‌یابیم یا اعتبار می‌کنیم مکان می‌خوانیم و از حیث تغییری که در آن می‌یابیم. یا می‌پذیریم، نام زمان بر آن می‌گذاریم. در این جهان با دو ساحتی که در آن پدید می‌آید انسان رخ می‌گشاید... چون انسان رخ می‌گشاید این جهان با دو ساحتی که در آن است پدید می‌آید." در واقع دکتر داودی به سه وضعیت انسان در اینجا توجه می‌کنند، که اولین آن وضعیت فرا افکندن است، این همان معنایی است که هایدگر در مورد دازاین مطرح می‌کرد. دازاین که در لغت به معنی (آنجا- هستن) است، **تنها هستند ای است که اگزیزتانس دارد** و این وجه ممیز او با دیگر موجود است. Ek به معنای بیرون، و sistenz به معنی ایستادن است. یعنی دازاین موجودی بیرون ایستاست. این بیرون ایستایی به این معناست که دازاین قادر است در بیرون از خود ایستاده و خود را به ظهور خود برساند. وی مینویسد: "ما نام دازاین را به عنوان آن ساحت بنیادین که عرصه ی قیام انسان بماهو انسان است برگزیدیم تا با تک واژه ای هم نسبت هستی با ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با گشودگی یا (انجای) هستی بماهو هستی را بیان کنیم. واژه ی دازاین نه جعل اصطلاحی دیگر به جای واژه ی آگاهی است و نه جعل نام آن چیزی است که به هنگام سخن گفتن از آگاهی آهنگ باز نمودش را داریم، بلکه (دازاین) نامی است برای آنچه ابتداً همچون مقام یا، به عبارتی، همچون جایگاه حقیقت هستی تجربه می‌شود و آنگاه باید بر حسب این تجربه اندیشیده گردد. ذات دازاین در آن است که در گشودگی او، خود هستی است که اعلام حضور میکند، که روی از ما نهان میکند، که خود را عطا میکند و آنگاه روی بر می‌گرداند، بی آنکه این حقیقت هستی در دازاین کارش به سر رسد." "دازاین هستند ای است که همیشه خود من آنم، هستی آن همیشه از آن من است. این تعین تقویمی اونتولوژیکی را نشان می‌دهد نه چیزی بیش از آن را... این هستند همواره یک من است نه دیگری."

ساحت دیگری که دکتر داودی به آن اشاره میکند ساحت مکانمندی و زمانمندی است. هایدگر همین معنا را اینگونه مطرح میکند که دازاین هستند ایست که در جهان یا عالم زندگی میکند- هستند ایست که خود را در جهان پیش روی دارد. پس دازاین به واسطه ی در-جهان- هستندش، هستند ای مکانمند و زمانمند است. دازاین زمانمندی است که هم در گذشته است و

هم در حال و هم در آینده. دازاین به واسطه ی فرهنگ و سنتی که در آن پرتاب شده است گذشته خویش و قوم خویش و به دلیل آنکه همیشه امکاناتی فراروی خویش دارد (اختیار دارد) همیشه در آنجا و در آینده است. شناخت عالم حالتی مبتنی بر رابطه ی وجودی دیگری میان آدمی با جهان است که از سنخ رابطه ی ادراکی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی نیست. هایدگر این رابطه ی بنیادین و غیر ادراکی میان دازاین با جهان را "در جهان هستن" می نامد. انسان چون اختیار دارد و چه بسا بتوان گفت انسان حیوان مختار است، موجودی است که همیشه با انتخابها سر و کار دارد که چه کند و چه نکند، ارزشها برای او معنا پیدا میکنند، سلسله ارزشهایی که برای هر موجودی به جز انسان یا به شکل دقیقتر اگر بخواهیم بگوئیم برای دازاین بی معناست. چون چنین است بنابراین در وضعیتی اضطراب آور قرار دارد، چرا که انتخاب کردن، و انتخاب درست را در میان تمامی انتخابها داشتن خود مسئله ایست که انسان با آن مواجه است. انسان همیشه در وضعیت و حالتی در جهان است و با جهان روبرو میشود. انسان از طرح ها و کنش های مشترکش با دیگران شکل گرفته است. چرا که در جهان بودن او همیشه با چیزها و دیگران است و در هر آن بودنش را تحت عنوان (با هم هستن) درک میکند. بنابراین وضعیت من به معنای دقیقتر وضعیت ما است. انسان در حالت تاثیر پذیری از جهان و دیگرانی که با او در جهان هستند قرار دارد و حالتی که در آن قرار میگیرد جنبه ی فاعلی ندارد. این انسان نیست که حالات است که به او قالب میشوند. او غمگین بودن را انتخاب نمیکند بلکه این غم است که به سراغ او میاید. فهم انسان از بودن در جهانی که در آن چیزها و دیگرانی هست که مسبب وضعیت ها، تاثرات، حالات - که از جمله ی آنها ترسندی است- میشود، دازاین را دچار اضطراب میکند. بنابراین انسان حیوانی است که میتواند مضطرب شود، اضطرابی که ناشی از نوع بودگی او در عالم است. پیش از آنکه به انسان به مثابه موجودی مضطرب در این جهان بپردازیم لازم است که در خصوص فهم اومانیستی از انسان که ذکرش رفت دقیقتر شویم. این همان کاری است که با بررسی مقاله در باب اومانیسم اثر هایدگر انجام خواهیم داد. شاید معروف ترین اثری که هایدگر در باب اومانیسم نگاشته است رساله ایست که وی تحت عنوان نامه ای درباب اومانیسم که در سال ۱۹۴۶ منتشر شد، این متن دراصل پاسخ وی به نامه ژان بوفره است. بوفره در نامه خود، پرسشهایی مطرح می سازد که بیشتر ناظر بر رساله سارتر است که در همان سال با عنوان اگزیستانسیالیسم، صورتی از اومانیسم است منتشر شده بود.

رساله با بحث درباره (عمل) شروع می شود. بحثی که از زمان مارکس به بعد به صورت بحث رابطه فلسفه و عمل سیاسی در فرانسه مطرح بوده است و بوفره از هایدگر می خواهد در این باره اظهار نظر کند. هایدگر پس از بحث مختصری درباره

عمل، مباحث دیگری مطرح می‌کند؛ چون: تفکر، تفسیر تکنیکی تفکر، نسبت ذات انسان به وجود و حقیقت آن، تاریخ اومانیسیم و سرچشمه‌های آن، شأن زبان و نسبت آن با هستی و تفکر، روشنی‌گاه وجود، بی‌خانمانی بشر، نحوه فایق آمدن بر تفکر متافیزیکی. هایدگر اساس هر اومانیسیمی را متافیزیک و هر متافیزیک را اومانیسیم یافته است. چنانچه می‌گوید هر اومانیسیمی یا بنیاد در متافیزیک دارد، و یا خود را بنیاد متافیزیک می‌سازد. هرگونه تعیین جوهر انسان که بر پیشفرض تاویلی از آنچه که هست استوار است، بی‌آنکه مسئله‌ی حقیقت هستی را پیش بکشد، به شکلی ضمنی یا به شکل صریح متافیزیکی خواهد بود. (هایدگر، نشانه‌های راه ۲۴۵) هایدگر در چند اثر مهم دیگر این مسئله را بازتر می‌کند مثلاً در پرسش از تکنولوژی می‌گوید که اومانیسیم همان باور به سوژه دکارتی است. هرچه جهان بیشتر به ابژه شبیه شود سوژه یا انسان بیشتر مسلط و محترم خواهد شد. کسی که تقابل سوژه/ابژه را رد کند، مبنای اومانیسیتی آن را هم رد خواهد کرد. چون جهان تبدیل به باز نمود یا تصویر جهان شود، اومانیسیم رشد خواهد یافت. تاویلی که انسان را مرکز و محور معرفی کند، و او را هدف اصلی آفرینش بشناسد، هستند ای را می‌ستاید و موضوع اندیشه، فلسفه، و علم قرار می‌دهد. هستند ای که همه چیز در خدمت او هستند، یا باید باشند. هایدگر در نامه‌ای در باب اومانیسیم به اصطلاح لاتینی *humanitas* اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که این لغت که ترجمه‌ی پایدیا *paideia* در یونانی که به معنای آموزش است می‌باشد و هدف از استفاده از آن جدا کردن رومیان از بربرها است. و این همان ریشه‌ی لغوی اومانیسیم مدرن است. هایدگر که معتقد بود این نوع انسان گرایی که تماماً متافیزیکی است هیچگاه نمیتواند حقیقت هستی را بفهمد چرا که مبتنی بر سوژه‌ی دکارتی و کوگیتویی است که حتی *existence* را هم به معنای *existentia* که در قرون وسطی فهمیده میشد یعنی آنچه که در تضاد با *essentia* یعنی جوهر یا ماهیت است می‌فهمد و نه *Ek-sistenz* که از حالات بنیادی دازاین است و با حقیقت هستی در ارتباط است.

از رساله هایدگر برمی‌آید که سؤال اساسی بوفره چنین بوده است: "چگونه می‌توان معنایی دوباره به واژه اومانیسیم بخشید؟" "پرسش شما نه تنها مبتنی بر این پیش‌فرض است که واژه «اومانیسیم» را جدی بگیریم، بلکه این مضمون را هم دربر دارد که این واژه معنی خود را از دست داده است... این پرسش با این مقصود مطرح شده است که واژه (اومانیسیم) همچنان حفظ شود. من از خود سؤال می‌کنم که آیا چنین کاری لازم است یا فاجعه‌ای که چنین عناوینی ایجاد می‌کنند، هنوز به قدر کافی آشکار نشده است؟..." (صفحه ۵۶ و ۹۳)

اومانیسیم اول یعنی اومانیسیم رومی، و همه انواع اومانیسیم که از آن زمان تاکنون پدید آمده‌اند، عام‌ترین ذات انسان را امری بدیهی فرض کرده‌اند. انسان به‌عنوان حیوان ناطق اعتبار می‌شود. این تعریف تنها ترجمه لاتینی عبارت یونانی *λογου*

εχθου σωου نیست، بلکه تفسیری متافیزیک است. در این تعریف ذات انسان غلط نیست، اما مشروط به متافیزیک است... متافیزیک از حقیقت خود هستی پرسش نمی‌کند، و به همین جهت متافیزیک نمی‌پرسد که ذات انسان به چه نحو به حقیقت هستی تعلق دارد. متافیزیک هنوز هم این پرسش را مطرح نکرده است. این پرسش برای متافیزیک از آن رو که متافیزیک است، غیر قابل دسترسی است. وجود هنوز منتظر است که خودش برای انسان قابل تفکر شود. (صفحه ۶۲) پس متافیزیک که صورت غالب بر تاریخ غرب است و اومانیسم در انحا و صور مختلفش، سرایت‌یافتن متافیزیک در نحوه تلقی انسان از خودش است؛ یعنی اشکال اومانیسم که در طول تاریخ درصدد دست یافتن به انسانیت انسان و شأن خاص او در بین سایر موجودات بوده است، در متافیزیک ریشه دارد: اما اگر با عنوان اومانیسم به‌طور کلی کوششی فهمیده می‌شود که در آن کوشش انسان برای تحقق انسانیتش آزاد می‌شود و در این آزادی شأن و مرتبه خویش را کسب می‌کند، در آن صورت بسته به نوع برداشت از (آزادی) و (طبیعت) انسان، اومانیسم نیز انواع مختلفی پیدا می‌کند و به همان نسبت راه‌های تحقق‌بخشیدن آن هم متفاوت می‌شود. اومانیسم مارکس و اومانیسمی که سارتر آن را به‌عنوان اگزیستانسیالیسم می‌فهمد، به بازگشت به دوران باستان نیازی ندارد. در این معنای وسیع، مسیحیت هم اومانیسم است، از آن جهت که هر چیزی بالأخره با رستگاری روح ارتباط دارد و تاریخ انسانیت در قالب تاریخ رستگاری آشکار می‌شود؛ اما هر قدر هم انواع اومانیسم از نظر غایت و مبنا، و از نظر نوع و واسطه تحقق‌یافتن و شکل تعلیم مختلف باشند، باز همه آنها از این جهت اشتراک دارند که در آنها، انسانیت انسان انسانی با توجه به تفسیر از پیش‌تعیین‌شده‌ای از طبیعت، تاریخ، جهان، علت عالم، یعنی موجود در کلیت‌ش، تعیین می‌شود.

منظور ما از بیان اینکه اومانیسم ریشه در متافیزیک دارد در واقع از این تعریف از متافیزیک بر میخیزد که هایدگر ارائه داد او میگفت متافیزیک یعنی سخنی که به هستی نپردازد، و تفاوت هستی‌شناسانه را فراموش کند، و فقط متوجه هستند و چند و چونی آن باشد. برای تأمل در تاریخ اومانیسم و طرح جدی و عمیق پرسش از حقیقت انسان، باید به سرچشمه آن نزدیک شد: در اومانیسمی که در تاریخ فهمیده می‌شود، همواره یک مطالعه انسان‌گون وجود دارد که به نحو خاصی به دوران باستان باز می‌گردد و به تجدید حیات یونانیت منجر می‌شود.

Humanismus از واژه humanus (انسانی) و humanitas (انسانیت) مشتق شده است و هایدگر درباره خانواده این واژه می‌گوید: انسانیت اول بار با همین نام به‌صراحت در دوران جمهوری روم به اندیشه در می‌آید و مقصود واقع می‌شود. انسان انسانی در مقابل انسانی وحشی قرار می‌گیرد. انسانی در اینجا همان انسان رومی است که فضیلت رومی را با جذب و هضم

پایدایی برگرفته‌شده از یونان ارتقا بخشیده است. (صفحه ۶۲) اولین اومانیسم در روم ظهور کرده و به همین دلیل ذاتاً پدیده خاص رومی است که از تلاقی رومیت با فرهنگ یونانی متأخر پدید آمده است. اشکال دیگر اومانیسم از جمله اومانیسم عصر رنسانس در ایتالیا و اومانیسم قرن هجدهم در آلمان هم به اومانیسم اول بازمی‌گردد. لذا مطالعه تاریخ اومانیسم، همواره ما را به مطالعه انسانیت رومی و پایدایی یونانی می‌کشاند. درک درست شکل‌های اومانیسم، وابسته به درک نحوه تکوین تفکر متافیزیکی و سیر آن در تاریخ است. به‌نظر هایدگر، تفکر حقیقی، تفکر به هستی است. تفکر اصیل از سوئی ناشی از هستی و از سوی دیگر شنونده و درک‌کننده هستی است. اگر تفکر از هستی دور افتد، به‌پایان می‌رسد. هایدگر، پس از این توضیحات، به پرسش بوفره برمی‌گردد که آیا باز هم باید این افکار را ذیل عنوان اومانیسم قرار داد: آیا چنین (اومانیسمی) را که در مقابل تمامی انواع اومانیسم قرار می‌گیرد و در عین حال هرگز جانبدار امر غیر انسانی نیست، باز هم اومانیسم بنامیم، آن هم فقط به این علت که با به‌کار بردن این عنوان، با جریان‌های موجودی که در سوبژکتیویسم متافیزیکی غوطه‌ورند و در فراموشی هستی فرو رفته‌اند، هم‌جهت شویم؟ یا اینکه تفکر جرأت کند و با مقاومت در برابر اومانیسم، قدرت مواجهه‌ای بیابد که چه بسا درباره انسانیت انسان انسانی یکه خورد و دچار حیرت شود؟ چه بسا اگر لحظه تاریخی ما را بدان سو نراند، ولی این تأمل برانگیخته شود که نه تنها درباره انسان بلکه درباره ذات انسان و نه فقط درباره طبیعت، بلکه به نحو ابتدایی‌تر نسبت به ساحتی که در آن ساحت ذات انسان به وسیله هستی تعین می‌یابد و موطن انسان است، توجهی حاصل شود، آیا نباید برای مدتی این سوءتفسیرهای گریزناپذیر را تحمل کرد تا به‌تدریج مستهلک شوند؟ (صفحه ۹۴ و ۹۵)

با توجه به آنچه ذکرش رفت باز می‌گردیم به انسان به مثابه موجودی مضطرب در عالم. انسان از آنجا که هستندند ایست که در جهان میزید و هستی اش زمانمند است، که این زمانمندی خود نشان از آن دارد که داز این هستی ای متناهی دارد و مرگ به عنوان قطعی‌ترین امکان همیشه پیش روی اوست سبب میشود که این هستندند ترس آگاه باشد. هایدگر می‌گوید: "ترسیدن به مثابه امکان خفته ی در-جهان- هستن یافت حال مندانه، یعنی (ترسمندی)، پیشاپیش جهان را از این حیث گشوده است که بر پایه ی آن چیزی همچون امر ترسناک میتواند نزدیک شود... چیزی که ترس به خاطر آن می‌ترسد خود همان هستندند ی ترسند، یعنی انسان در اصالت خودینه خودش است. فقط هستندند ای که در هستی اش هم همین هستی را دارد، میتواند بترسد... ترس همیشه انسان را، به درجات مختلفی از آشکارگی، به مثابه هستندند ای که در آنجای خویش است برملا میکند...." موضوع ترس نیستی است و نه درد و رنج و شکنجه و آزار دیدن. ترس رها از درگیری با چیزهاست، حالتی



است که چیزها و جهان را بی معنا میکند. ترس علت نگرانی یا دلشوره است. داز این هستند ایست که به سوی پایان هستن گام بر میدارد. مرگ زمان انسان را تمام میکند، و پایان طرح اندازی ها و نقشه هاست. مرگ همه چیز را برای انسان تمام میکند. مرگ زندگی را چنان که به راستی زیسته میشود به زندگی روایت شده ی داز این مرده تبدیل میکند اما این تمام شدن به معنای کامل شدن نیست، مرگ نه کمال انسان که بیان ناتمامی و ناکاملی اوست. او وقتی میمیرد هنوز بسیاری از توانایی هایش به ظهور نرسیده است. مرگ امکان نهایی است که امکانهای دیگر انسان را از بین میبرد. امکان عدم امکانهای انسان است. مرگ (از این پس نبودن آنجا هستن) است. اما مرگ هر کس فقط مال خود اوست. من تنها میمیرم. هیچکس نمیتواند به جای من بمیرد. و از همین جهت است که مرگ دیگری نمیتواند تجربه ای از مرگ را به من بدهد، من تا هستم مرگ نیست، مرگ که آمد دیگر من نیستم، بنابراین همیشه تجربه ی مرگ و فهم آن برای انسان غیر ممکن است. انسان که خود به مثابه موجودی که به این جهان پرتاب شده است که در پرتاب شدگی اش هیچ اختیار و خواستی وجود ندارد، از آن سو هم مرگ را به مثابه پایان خود و امکانانش تلقی میکند، مرگی که معلوم نیست کی سر میرسد "بَعْنَةُ صَيَادِ اجل او را بخاک اندازد". انسانی که نه پاسخی برای این سوال که "از کجا آمده ام" دارد و نه توضیحی برای "به کجا میروم آخر" دارد و برای این پرسش که "آمدنم بهر چه بود" پاسخی جز تکرار ملالت آور اعمال هرروزینه پیدا نمیکند و در نهایت جهانی را رقم میزند که نیچه آنرا جهانی نیست انگارانه ترسیم میکند و انسانی را که روزی خود را مرکز عالم میدانست با توجه به نظریات مادیون که برگرفته از آراء داروین بود انسان را تنها گونه ای از دیگر حیوانات که گونه جهش یافته از نوع دیگری است معرفی کرد.

ما از عقل شروع کردیم چرا که وجه تفاوت انسان از نوع حیوان همین عقل است و شرافت انسان هم به همین عقل است چرا که با همین عقل میتواند کشف حقایق اشیاء و ترکیب و تجزیه اشیاء را انجام دهد. همچنین همانطور که گفتیم همین عقل باعث میشود که خود را موجودی مختار و نه مجبور در عالم بداند و به همین دلیل هم مسئولیتی را برای انتخابهایی که انجام میدهد به انجام رساند. اما چون خود را مستغنی از عالم امر (ظهور مظاهر مقدسه) دانست چنان شد که در پاسخ به آن سوالات که ذکرش رفت در بماند و نتواند خود را از اضطراب ناشی از وضعیتی که در این عالم دارد رها کند. اما در سویه دیگر و یا به عبارت دیگر در خوانش دیگری که میتوانیم از سیر تاریخ انسان داشته باشیم ضمن پذیرش و صحه گذاشتن به تمامی پیشرفتهایی که انسان از طریق قوای عاقله داشته است و اساساً بیان همین تمایزات که سبب تفکیک نوع انسان از دیگر موجودات میشود، تعاریفی به عقل داده میشود که ما را به سوی وجه دیگری از حقیقت انسان راهنما است که الزاماً

منافاتی هم با تعاریفی که ذکرش رفت ندارد، اما قطعاً در توازی آن و مکمل آن نیز هست. فرضاً عبدالبهاء مینویسد: " قوای عقلیه از خصائص روح است نظیر شعاع که از خصائص آفتابست، اشعه ی آفتاب در تجدد است و لکن نفس آفتاب باقی و برقرار، ملاحظه فرمائید که عقل انسانی در تزاید و تناقص است و شاید عقل بکلی زائل گردد و لکن روح بر حالت واحده است، و عقل ظهورش منوط به سلامت جسم است، جسم سلیم عقل سلیم دارد ولی روح مشروط به آن نه، عقل بقوه ی روح ادراک و تصور و تصرف دارد ولی روح قوه ی آزاد است، عقل بواسطه محسوسات ادراک معقولات کند و لکن روح طلوعات غیر محدوده دارد، عقل در دائره ی محدود است و روح غیر محدود، عقل ادراکات بواسطه ی محسوسه دارد نظیر باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه و لکن روح آزاد است، چنانچه ملاحظه مینمائید که در حالت یقظه و حالت خواب سیر و حرکت دارد شاید در عالم رؤیا حل مسئله ای از مسائل غامضه مینماید که در زمان بیداری مجهول بود، عقل به تعطیل حواس خمس از ادراک باز میماند و در حالت جنین و طفولیت عقل بکلی مفقود لکن روح در نهایت قوت، باری دلایل بسیاری است که به فقدان عقل قوه ی روح موجود فقط روح را مراتب و مقاماتی، روح جمادی و مسلم است که جماد روح دارد حیات دارد ولی به اقتضای عالم جماد چنانکه در نزد طبیعیون نیز این سر مجهول مشهود شده که جمیع کائنات حیات دارند چنانکه در قرآن میفرماید کل شیء حی، و در عالم نبات نیز قوه ی نامیه و آن قوه ی نامیه روح است، و در عالم حیوان قوه ی حساسه است ولی در عالم انسان قوه ی محیطه است و در جمیع مراتب گذشته عقل مفقود و لکن روح را ظهور و بروز، قوه ی حساسه ادراک روح ننماید و لکن قوه ی عاقله استدلال بر وجود آن نماید، و همچنین عقل استدلال بر وجود یک حقیقت غیر مرئی نماید که محیط بر کائناتست و در رتبه یی از مراتب ظهور و بروزی دارد ولی حقیقتش فوق ادراک عقول، چنانکه رتبه ی جماد ادراک حقیقت نبات و کمال نباتی را ننماید و نبات ادراک حقیقت حیوانی را نتواند و حیوان ادراک حقیقت کاشفه ی انسان که محیط بر سائر اشیاست نتواند، حیوان اسیر طبیعت است و از قوانین و نوامیس طبیعت تجاوز نکند ولی در انسان قوه ی کاشفه ایست که محیط بر طبیعت است که قوانین طبیعت را در هم شکنند..."

همانطور که در بیان مبارک مشاهده میشود، عقل، ساختاری مستقل و ذاتی ندارد بلکه از خصائص و از قوای نفس شناخته شده است و حیات آن منوط به حضور نفس است. اما خود عقل نیز صفاتی مختص به خود دارد، چنانچه همانطور که در نص ایشان مشخص است، عقل توانایی رشد و نمو دارد، در حالی که نفس همیشه در نهایت خود است و همچنین قوه ی استدلالیه و کاشفه نیز از نتایج خاص قوه ی عاقله است که این دو قوه وجه ممیزه ی انسان از دیگر هستندگان است. همچنین حدود و میزان عقل در این نص نیز مشخص شده است، که همان قوای ادراک است که بدون آنها انسانی که تنها متشبهت بر

عقل است قادر به تفکر نیست، که در اصطلاح اهل فلسفه، خصوصاً در آرای ایمانوئل کانت در کتاب نقد عقل محض، این مطلب به دقت تقریر شده است که فاعل شناسا زمانی میتواند چیزی را متعلق شناسای خود قرار دهد که آن را با قوای محسوسه ادراک کند و در غیر این صورت شناخت محال است. چنانچه وی مینویسد: "در معرفت، حال به هر روشی و در هر معنایی که ممکن است به متعلقات شناسایی (ابژه ها) مربوط شود، شهود است که به واسطه ی آن، معرفت در ارتباط بی واسطه با آن متعلقات قرار میگیرد و از شهود است که هر تفکری ماده ی خودش را اخذ میکند" اما "محدودیت عقل بشری به هیچ وجه صرفاً و عمدتاً به این معنا نیست که معرفت بشری دارای قصور و کاستی های بسیاری همچون بی ثباتی، بی دقتی، در معرض خطا بودن و غیره است. بلکه این محدودیت در ذات ساختار خود معرفت، فی نفسه وجود دارد. پس تعیین حدود عقل نتیجه ی ماهیت خود عقل است" بنا به اعتقاد هایدگر نیز وضع به همین شکل است چنانچه وی در کتابی که در شرح و تفسیر فلسفه ی کانت نگاشته است مینویسد: " اندیشیدن یا تفکر صرفاً در خدمت شهود است. تفکر امری نیست که صرفاً در کنار یا اضافه شده به شهود باشد، بلکه تفکر به واسطه ی ماهیت ذاتی خودش به آن چیزی میشود که شهود به نحو اولی و به طور مستمر و پیوسته بدان جهت میدهد."

از دقایقی که در خصوص معرفت شناسی مطرح است اگر مسامحتاً بگذریم چرا که ما را از موضوع خود خارج میکند و بیان آن تا همین حد هم در اینجا کفایت میکند، تنها اگر عجالاً بپذیریم که عقل از خصائص روح است و فاهمه ما محدود به حدودی است که از آن بیشتر نمیتواند تجاوز بکند و بحث درباره مباحث سه گانه خدا، نفس، عالم از مباحثی است که جدلی طرفین میشود و راهی برای اثبات یا رد آنها در حیطه عقل نظری صرف نیست، بلکه یا باید متعبدانه/شهودی/نقلی پذیرفت و یا لجوجانه رد کرد - که پرداختن به این مهم خود مفصل است- اگر بپذیرد. آنگاه میبینیم که در کلمات علیا که از مشیت اولیه ظاهر شده است مقام انسان بسیار فراتر از آن چیزی ذکر شده است که ما خود میتوانستیم برای خود قائل باشیم. چه سخنی از این بالاتر میتواند در حق انسان بیان شود که حق میفرماید: "أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ" (خداوند انسان را به صورت خویش خلق کرد) انسان همان موجودی میشود که لقب اشرف مخلوقات به خود میگیرد و وقتی خلق شد حق به خود "فتبارک الله الاحسن الخالقین" میگوید. ناگفته پیداست که احسن الخالقین احسن مخلوقین را خلق کرده است. چرا احسن مخلوقین است زیرا که لسان حق میفرماید: "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" یعنی از روح خود به انسان دمیدم. و در جایی دیگر میفرماید: "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" یعنی آن روحی که از آن خداوند است به خداوند راجع نیز میشود. اینجا دیگر این جسم و جسد فرع بر روح است، و نه اصلی چنانچه مادیون میانگارند. البته برای اینکه از یک سوء تفاهم در همینجا بپرهیزیم

باید ذکر کنیم که "اول ما خلق الله روحی" است و این روح عبارت از همان مشیت اولیه یا عقل اول است و همه اشیا و از جمله روح و جسد انسان هم از همان صادر شده است. یعنی آنکه جمله اشیا به واسطه او موجود شدند از حق. و او موجود شد بی واسطه، و هر چه موجود باشد بی واسطه اقرب است. و در همینجا هم هست که مسئله انسان محتاج نجات روح القدس است ثابت میشود که در حوصله بحث ما نیست.

باز گردیم به بحث انسان، در فرقان میخوانیم که میفرماید: "أَفَدُّ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" یعنی ما بنی آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را بر صحرا و دریا مسلط کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم. و در آیه ای دیگر خداوند میفرماید: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" تک تک این مفاد را در کتب تمام ادیان میتوان سراغ گرفت، بیانی واحد در کلماتی متفاوت. با این آیات بینات انسان ارج و قرب میگیرد، مقامی پیدا میکند که هیچگاه خودش در تاملاتی که درباره خود میکند به آن نمیرسید، کما اینکه پیشرفتهای علمی قرن اخیر بیشتر انسان را خوار و ذلیل کرد تا آنکه به آن مرتبتی دهد. اما همچنان اضطراب ما میتواند باقی باشد چرا که هنوز به آن سه پرسش اساسی که ما را آرام و قرار دهد پاسخی نداده ایم. پرسشها همان بیت معروف مولانا است که به زیبایی چنین سرود:

از کجا آمده ام آمدنم بهر چه بود      به کجا میروم آخر ننمایی وطنم

برای هر یک از این پرسشها به سراغ حداقل یک آیه از آیات نازل از مظاهر ظهور الهیه میرویم. پاسخ سوال اول را تا حدودی دادیم اما شاید دقیقترش را بتوانیم در حدیث کنت کنز که بیشتر اشاراتی کردیم سراغ بگیریم. "یا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قال: كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِاعْرِفَ" یعنی: پروردگارا! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند. تبیین و تشریح این حدیث بسیار مفصل است، اما به همین نکته اشاره میکنیم که چهار مقام در این حدیث مستتر است: مقام کنز مخفی: که اشاره به "ذات غیب منیع لایدرک ذات بحث لایوصف السبیل مسدود و الطلب مردود، دلیله آیانه و وجوده اثباته." دارد.

مقام محبت یا عشق: که مقامی شهودی است که مولانا در وصفش میگوید: هر چه گویم عشق را شرح و بیان، چون به عشق آیم خجل باشم از آن، گرچه تفسیر زبان روشنگر است، لیک عشق بی زبان روشنتر است، چون قلم اندر نوشتن میشتافت، چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت، عقل (کلمه) در شرحش چو خر در گل بخت، شرح عشق و عاشقی را عشق گفت.

مقام خلقت: که اشاره به دو قسم از خلق است که عبارت از خلق جسمانی و خلق روحانی است.

مقام عرفان: واضح است که با توجه به مقام کنز مخفی، منظور عرفان معرفت ذات احدیت نیست چه که از حیز امکان خارج است و قابل ادراک نیست زیرا ادراک هر شیئی وابسته به این است که اولاً فاعل شناسا باید بر متعلق شناسای خود محیط باشد، یعنی کیفیات، عوارض و اثراتش را بشناسد. و یا آنکه از طریق قیاس و مشابهت بتوان شناختی را حاصل کرد و یا آنکه با توجه به آنچه معلوم است مجهول را کشف کرد که در این مورد هیچ کدام از روش های معرفت شناسانه ما را به کار نمیآید.

به هر حال آنچه حدیث بر ما معلوم میکند این است که هدف از آفرینش و خلقت انسان حب و عرفان بوده است و در اینجا نیز حب حق به خلق که مجدداً اعتباری از برای انسان است و عرفان او نیز که مراد نائل آمدن انسان به شناخت اسماء و صفات الهی است که تجلی اولی آن در مظاهر ظهور الهیه مطرح شده است. در واقع ما همیشه در عین حال که مقام پیدا میکنیم و یا بهتر بگویم مقامی که داریم برایمان محرز میشود در همان حال هم وظیفه و مسئولیت پیدا میکنیم، چرا که بیان مقام در واقع یعنی بیان تعریف از انسان. انسان به مثابه روحی که از حق صادر شده است، خلیفه الله است، هدفش شناختن (عرفان) است و در نهایت انسان به مثابه موجودی که با عشق ربط وثیق دارد. باید در همینجا توجه داشت که وقتی سخن از تعریف است، یعنی بیان حدود و ثغور است، وجه ممیزه و تمیزی میشود بین انسان و دیگر هستندگان. پس این انسان است که فقط عاشق میشود و میتواند عشق بورزد و تجربه عشق را داشته باشد. موجودات دیگر عاشق نمیشوند فرضاً حیوان به طور غریزی البته با یکدیگر ارتباط دارند، ولی این انسان است که رفتار و سکناات ایشان را به عشق، وفا، نجابت، مکاری و ... تعبیر و تفسیر میکند و الا از آنجا که حیوان قادر به انتزاع نیست و قوه اختیار نیز ندارد، بلکه صرفاً آنکاری را میکند که باید بکند و آن کاری که میکند همان کاری است که باید انجام دهد و جز آن هم قادر نیست که انجام دهد و بنابراین برای او مفاهیم اخلاقی که انتزاعی است معنایی هم ندارد. به همین دلیل هم هیچ انسان عاقلی تصور نمیکند که حیوان را برای انجام عملی که انجام داده است پای میز محاکمه بکشاند و از او بازخواست به عمل بیاورد که چرا چنین کرده ای و چرا چنان نکرده ای و بابت کرده ها و نکرده هایش او را منابعه کند. همچنین حیوان صرفاً خلقتش وجه جسمانی دارد به همین دلیل است که مرگ هم برای او معنایی ندارد. این همان معنایی است که هایدگر اینچنین بیان کرده است که فقط انسان است که میمیرد بلکه حیوانات صرفاً نابود میشوند. زیرا انسان تنها موجودی است که مرگ اندیشی دارد. به یک معنا انسان موجود ترس آگاه است و می داند که روزی می میرد. بنابراین اگرچه انسان مادی علی الظاهر از سنخ دیگر حیوانات است اما به

واسطه اینکه دارای روح است (نفس ناطقه) نوع او از نوع حیوان جداست، همانطور که نوع جماد از نبات و نبات از حیوان جداست.

عرض شد که انسان به واسطه اینکه انتزاع میکند - که انتزاع خصوصیت اصلی تفکر است- مفاهیم اخلاقی برای او معنادار میشود و چون مختار است مسئولیت برایش معنادار میشود. چون چنین است به‌الله آورده است: "ان حقیقی بمثابه آسمان لدی الرحمن مشهود. شمس و قمر سمع و بصر و انجم او اخلاق منیره مضيئه. مقامش اعلى المقام و آثارش مُربّی امکان" و یا در جایی دیگر آمده است: " انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است مشاهده نما، به تربیت جواهر آن به عرصه شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد." و در لوحی دیگر آورده است: " مقصود از کتابهای آسمانی و آیات الهی آنکه مردمان به راستی و دانائی تربیت شوند که سبب راحت خود و بندگان شود. هر امری که قلب را راحت نماید و بر بزرگی انسان بیافزاید و ناس را راضی دارد مقبول خواهد بود. مقام انسان بلند است اگر به انسانیت مزین و الّا پست تر از جمیع مخلوق مشاهده شود..." آسمانی که در آن خورشید و ماه و ستاره ای نباشد، ظلمت محض است، دیگر حتی نمیتوان به آن آسمان گفت! آسمان وقتی آسمان است که در آن نور باشد. این نور را به‌الله به اخلاقیات تبیین میکند.

این یعنی یک تعریف دیگر از انسان که هم عرض با دیگر تعاریفی که تا حال آورده ایم است، انسان به مثابه حیوان اخلاقی. در واقع به بیان دیگر چنانچه ارسطو میگفت، انسان در زمان تولد انسان بالقوه و حیوان بالفعل است و در نتیجه تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش است که انسانیتش به فعل در میآید. بنابراین یکی دیگر از پاسخهای ما به سوالات سه گانه ای که ذکر کردیم این است که انسان به این عالم میآید که به واسطه تعلیم و تربیت، رشدی اخلاقی کند و به واسطه آن به مقام انسان که ذکرش رفت که چه جایگاه رفیعی است نائل آید و آنگاه است که از دل همه تعاریفی که ذکرش رفت تنها تعریفی که جمیع تعاریف را در خود دارد انسان به مثابه هستنده ای اخلاقی خواهد بود.

## مقدماتی برای امکان فهم یک متن

إن الكلام لفي الفواد وإنما جعل اللسان على الفواد دليلاً

حقیقت سخن در دل انسان جای دارد و آنچه بر زبان جاری میگردد، نقطه راهنمایی بر آن حقیقت است.

ما یک اثر داریم و یک فهمی که از یک اثر میشود. مسلماً فرقی هست میان این دو. اثر واحد است اما فهم از یک اثر کثیر است و در میان آن چند فهم ممکن (که میتواند به تعداد آدمهایی که با آن متن و یا اثر مواجه میشوند باشد) تنها یک فهم نزدیکترین فهم ممکن است که آن فهم هم «عین» خود متن نیست، حتی از وجهی میتوان گفت شاید همانی هم که ما حقیقت انگاشته ایم دورترین فهم به حقیقت آن اثر یا متن باشد. مثلاً یک کتابی یا متنی در پیشگاه ما حاضر است و ما آنرا در مطالعه میگیریم، اول اینکه هر یک از ما فهمی از آن کتاب و برداشتی از متون آن خواهیم داشت که هر یک از این فهمها در جزئیاتی میتوانند نقیض هم باشند و یا در توافق باشند. دوم آنکه متن پیش رو، اثری است که نویسنده آنرا تالیف کرده است. مصنف از نوشتن متن قصد و منظوری داشته که متن را نوشته که خوانده شود. خوانده شود تا آنچه در ذهن اش است را با دیگران در میان بگذارد. یعنی خود اثر وسیله ای میشود برای اینکه آنچه در سر نویسنده است فهمیده شود. بنابراین به اعتباری میتوان گفت آنچه در سر او میگذرد دقیقاً آنچه در کلمات و سطور مینویسد نیست بلکه در بهترین حالت سعی کرده است در قالب کلمات آنچه در سرش میگذرد را بیان کند. بنابراین در خوانش یک متن باید به این نکته نیز توجه داشت که پدیدآورنده قصد بیان چه مطلبی را داشته است که حال در قالب چنین کلماتی ادا شده است. بنابراین در درجه ی اولی ما با یک پندار مواجه هستیم که نویسنده سعی کرده است آنرا در قالب کلمات در آورد. پس ما نیز به عنوان خواننده باید در صد فهم آن چیزی باشیم که نویسنده قصد بیانش را داشته است و نه صرفاً آنچه که نوشته شده است. دوم آنکه تنها راه پی بردن به قصد نویسنده خود متن اوست چه در قالب کلمات و چه در قالب فاصله های سفید بین لغات و خطوط! دیگر آنکه پدیدآورنده نزدیکترین فرد به خود متن است و بنابراین نزدیک ترین فهم را نیز از متن دارد، پس تفسیر خود او دقیقترین است و بعد از او طبیعتاً اگر کسی باشد که خود نویسنده بیان کرده باشد که فلانی نزدیکترین فهم را دارد و الا دقیقترین و نزدیکترین تفسیر از آن کسی است که با بیان ادله ای نزدیکترین فهم را نسبت به فهم مصنف از فهم ارائه دهد. چهارم اینکه ما یک فهم از متنی نداریم بلکه فهم ها داریم و وجود فهمها خود دلیلی است بر اینکه هیچ فهمی به طور مطلق تنها فهم ممکن و صحیح و قطعی نیست و وجود این مسئله منتج به نوعی نسبی انگاری میشود که خود میتواند نشان از آن باشد که همه ی فهم ها در کنار هم است که فقط حقیقت را بر ما آشکار میکند و فهم جامع تری به ما میدهد. در این نوشتار سعی بر آن شده است که

کمی دقیقتر به این مسائل و دغدغه‌ها به ایجاز پرداخته شود تا فهم دم دستی و ساده‌ای در مورد تاویل، تفسیر و فهم یک متن به دست دهد.

علم هرمنوتیک از جمله مباحثی است که این روزها نظر بسیاری را که اهل فلسفه و کلام و ادبیات هستند به خود جلب کرده است. ریشه‌ی کلمه‌ی hermeneutics در فعل یونانی ἐρμηνευτική یا hermeneuein (هرمینوین) است. که عموماً به تاویل کردن و صورت اسمی آن hermeneia (هرمینیا) نیز به تاویل ترجمه می‌شود. ریشه این اصطلاح به نام هرمس که در نزد یونانیان باستان خدایی بود که نقش رساندن پیام خدایان را به یکدیگر به عهده داشت، و در عین حال به مردمان نیز کمک میکرد تا پیامهای رمزی خدایان را درک کنند، و هم مقصود و منظور یکدیگر را در سخن گفتن و نوشتن درک کنند. ارسطو در آرگانون رساله‌ی تحت عنوان "باری ارمیناس" Peri Hermeneias را به این موضوع اختصاص داده است. ارسطو هرمنیا (تاویل) را عمل ذهنی می‌داند که به ساخته شدن عباراتی (خبرهایی statements) که صدق و کذبشان محتمل هستند، مؤدی می‌شود. در نظر او تفسیر فعل ابتدایی عقل است در صدور احکام صحیح درباره یک چیز. بدین ترتیب جملات دعایی، امری، استقهامی یا نهی، خبر (قول جازم) نیستند؛ بلکه خود از خبری اخذ شده و صورت ثانوی از جمله بوده که بر وضعیتی که عقل آن را به صورت یک خبر ادراک کرده است، اطلاق می‌شود. در نظر ارسطو عقل معانی را در قالب خبر یا به تعبیر دیگر قول جازم و یا عقد و یا عبارت در می‌یابد. ارسطو قضیه را اپوفانیسیس می‌نامد؛ این لفظ از فعل به معنای آشکار می‌نماید، مکشوف می‌دارم و بیان می‌کنم، مشتق شده است. به حسب تعریف قضیه که در کتاب (باری ارمیناس) آمده، قضیه، بیان ارتباط یا عدم ارتباط چیزی با چیزی است و نوع ویژه‌ای از کلام است و دقیقاً آن کلامی است که در آن صدق و کذب مصداق پیدا می‌کند. به عقیده ارسطو، اگر بخواهیم دقیق سخن گوئیم نمی‌توان قضایای شرطیه را در زمره گفتار اپوفانتیک که متضمن حقیقت یا کذب است به شمار آورد، زیرا جملات شرطی و یا عطفی ارتباط یا عدم ارتباط چیزی را به چیز دیگر، آشکار و صریح بیان نمی‌دارند. در نظر ارسطو تفسیر با زبان ارتباط دارد. ما چون بخواهیم چیزی را تفسیر کنیم، از آن خبر محتمل الصدق و الکذب می‌سازیم و از آنجا که تنها در فلسفه نظری با عبارات محتمل الصدق و الکذب سر و کار داریم، حوزه تفسیر منحصر به قلمرو فلسفه نظری است و البته این مطلب با نظر کردن در هنر از موقف فلسفه، منافاتی ندارد، چنانکه خود ارسطو جزو اولین



کسانی است که در حقیقت هنر به طور عام و به شعر به طور خاص نظر کرده و به بیانی هنر را تفسیر کرده است. سخن این است که ارسطو معتقد است که خود هنر بر قضایای محتمل الصدق و الکذب اشمال ندارد، اگرچه ما می توانیم از موضع فلسفه در آن نظر کنیم و در باب آن قضایای خبریه بگوییم. به هر حال، اخبار از آن جهت که حقیقت یک چیز را در قالب قضایا بیان می کند، با اعمال ذهنی بالاتر و مجردتر یعنی با شأن نظری ذهن و نه با وجهه عملی آن ارتباط پیدا می کند.

کتاب و مقالات زیادی در رشته های مختلف روزانه منتشر میشوند که اگر سخن از وجود هزاران کتاب و مقاله مفصل در هر یک از این رشته ها در میان نباشد قطعاً پای صدها کتاب و مقاله مهم و مفید به میان میاید که پیش روی ما قرار میگیرند که در میان آنها انتخاب کنیم که کدام یک را برای مطالعه در نظر بگیریم. بنابراین اولین پرسش پیشروی هر خواننده ای این است که چه متنی را برای مطالعه انتخاب کند. انتخاب یکی در میان این همه چگونه میسر میشود؟ به چه دلیل یا دلایلی یک متن بیش از هر متن دیگری برای خواننده اش برجسته میشود که خوانده شود؟ آیا این موضوع متن است که خواننده را به خواندنش بر میانگیزاند؟ چه چیزی سبب شده است که آن موضوع در میان دیگر موضوعات از اهمیت بیشتری برخوردار شود؟ آیا یک موضوع بالذات از یک موضوع دیگری میتواند مهمتر باشد و یا آنکه این خواننده است که به نسبت دغدغه ها و علایق و تجربیاتی که دارد موضوع یا موضوعاتی برایش برجسته تر میشود؟ و یا شاید هم نگارنده آن اثر باشد که سبب خواندن آن متن میشود، یعنی شناخت خواننده از نویسنده است که علت انتخاب اثر مصنف میشود و یا شناخت واسطه مندی است که از اثر یا پدیدآورنده، خواننده به وسیله دیگری کسب میکند. بنابراین خواننده پیش از مواجهه با متن، پیشفرضها و پیش داوری هایی از متنی که قصد دارد مطالعه اش کند را دارد. بدون این پیشفرضهایی که خواننده دارد اساساً فرایند انتخاب اثر در میان آن همه صورت نمیگیرد. اگر به پرسشهایی که از پیش گذشت دقیق شویم معلوم میشود که نقش خواننده به عنوان فردی که با متن مواجه میشود و قصد فهم آنرا میکند بسیار است. بستر فرهنگی، تاریخ، زبان، جامعه و به طور کلی هر یک از بخشهای شکل دهنده شخصیت خواننده که میتوان از آنها به عنوان پیش ساختارهای فهم یاد کرد که حتی میتواند شامل استعدادها و نبوغ و خلاقیتهای فردی خواننده اثر هم باشد. برای مثال احتمالاً انتخاب مطالعه اثری همچون بیژن و منیژه از جانب یک فارسی زبان بسیار بیشتر از کسانی است که آشنایی با زبان فارسی ندارند و فرهنگ فارسیان را نمیشناسند. بنابراین خواننده شاهنامه در بستر فرهنگی و زبانی و تاریخی ای قرار دارد که این اثر برایش برجسته میشود همانطور که خواننده انگلیسی زبانی که به موضوع مشابه علاقه دارد احتمالاً رومنو و ژولیت شکسپیر برایش موضوعیت

بیشتری برای خواندن پیدا میکند هر چند که به لحاظ موضوع میتوان گفت هر دو اثر بسیار نزدیک به هم هستند. از جهتی دیگر دلبستگی ها و وابستگی های فرا زبانی و فرهنگی نیز برای خواننده باید در میان باشد تا بین اثر شکسپیر که وجهی ادبی و کلاسیک دارد و یا اثر فردوسی که ساختاری شعری و اساطیری دارد و اثری مانند سمپوزیوم افلاطون که ساختاری فلسفی و دیالوگ دارد و یا اینکه چون هنر عشق ورزیدن اریک فروم را بخواند که وجه روانشناسی دارد، یکی را برای مطالعه انتخاب کند. حتی میزان وسواس فکری و دقتی که خواننده برای اثری که پیشرو دارد نیز نقش بسزای خود را دارد، اینکه اثری را به زبان اصلی بخواند یا ترجمه، اگر ترجمه است کدام مترجم را انتخاب کند، و اگر چندین چاپ دارد، آیا نیاز است که چاپ اول را با چاپ آخر و تصحیحات و تغییراتی که نویسنده اعمال کرده را با هم مقایسه کند که متوجه تغییرات احتمالی فکری نویسنده در نشرهای بعدی شود همگی بسته به خواننده و شخصیت او دارد. بنابراین خواننده که مفسر اثر -ولو برای خودش- است باید خود را بشناسد تا از عناصر شخصی و ذهنی خود در تفسیرش بکاهد. او باید تعصبات و پیشداوری ها و پیشفروضهای خود را تأدیب کند تا بتواند آنها را کنار بگذارد.

یکایک مباحث اشاره شده در مورد فهم متن نیز صادق است و بعدی از پیشفرضها و پیش داوری هایی است که خواننده همواره همراه خود دارد. ما هرگز بدون پیش داوری چیزی را نمیفهمیم. هر فهمی، حتی ساده ترین شکل آن، نمایانگر این نکته است که ما با برخی از پیش داوری ها کارمان را آغاز کرده و پیش برده ایم. متن حاصل تاملات و تجربیاتی است که در مورد موضوعی مشخص به قلم درآمده است. بنابراین متن تاریخچه ای دارد، تاریخچه ای که حکایت از فهم زمانه نگارنده از موضوع، و معانی ای که در آن زمان و مکان از آن کلمات خاص که در متن استفاده شده است دارد. بنابراین خواننده در حین خواندن همدلانه متن که تلاشی است به جهت آنکه منظور متن نگارنده پیش رویش را فهم کند. یعنی خواننده باید خود را به جای پدیدآورنده بگذارد و سپس تلاش کند تجربیات مصنف را دوباره تجربه کند. تنها از طریق تلاش برای داشتن احساس شبیه به مولف است که خواننده میتواند به مقصود و معنای مورد نظر نگارنده پی ببرد. شناخت خواننده نسبت به زندگی، محل تولد، تاریخچه خانواده اش، رویدادهای مهم زندگی اش، اشتغالات و حرفه اش، مسافرتها و دوستانش، همگی به او در فهم اثر کمک میکند. به عنوان مثال باید همچون ناپلئون زیست، تا احساسات و عواطف او را درک کرد تا متوجه شد که چرا او چنین تصمیماتی گرفت. اما آیا امکان این کار وجود دارد؟ آیا ما هرگز میتوانیم در زمینه و زمانه او همچون او زیست کنیم و تجربیات او را باز تجربه کنیم که بتوانیم همچون او تصمیم بگیریم؟ شکافی که میان افق روزگار پیدایش یک متن، با افق روزگار تاویل آن وجود دارد که همان پدیدآورنده پیش داوری های ماست امکان این کار را از ما

سلب میکند.

باید توجه ویژه ای به معانی لغوی و گرامری ای داشته باشد که به طور خاص در زمانه نگارش متن مصطلح بوده است که امکان اینکه با معنای امروزی آن متفاوت باشد وجود دارد. هر چه متن قدیمی تر باشد این احتمال بالاتر نیز می‌رود، بنابراین در حین خواندن متن فقه اللغة و تبارشناسی واژگان به مثابه ابزاری برای فهم متن برای خواننده عمل میکند. اما اگر چه زبانشناسی برای فهم متن لازم است اما کافی نیست، یک کلمه در جمله، یک جمله در یک پاراگراف، یک پاراگراف در کلیت متن، و یک کتاب را با توجه به مجموعه آثار نویسنده آن میتوان فهمید. بنابراین تفسیر یک اثر مستلزم آشنایی عمیق و دقیق با کلیت آثار نویسنده آن است. در غیر این صورت چگونه ممکن است که مقصود نویسنده را با خواندن یک جمله یا یک پاراگراف بفهمیم و از قضاوت خود مطمئن باشیم؟ شلایرماخر میگوید: " یک جمله به شکل ایزوله و مجرد معنا دارد، اما هیچ مقصودی ندارد، چون تنها یک متن کامل دارای مقصود است"<sup>۱</sup> و گادامر در راستای همین بحث بیان میکند که متن یک کل واحد است. تک تک کلمات، جملات، پاراگرافها و فصلها در کنار یکدیگر گرد آمدند تا معنای واحدی را بیان کنند. یعنی اینکه اجزاء و کل متن در معنای واحدی با هم یکی شده و تلفیق میشوند. این امر اجازه میدهد برای تأویل متن میان اجزاء و کل آن رفت و آمد کنیم. این همان بحثی است که او تحت عنوان دور هرمنوتیک مطرح کرده است.

نویسنده نیز باید تمام هم و تلاش خود را بر این قرار دهد که متنی روشن و منطقی ارائه دهد، اگر او از قواعد منطقی پیروی کند و کمتر از تمثیل و تشبیه استفاده کند فهم آن قابل دسترس تر میشود. به قول کلادینیوس " اگر قصد فریبی در کار نباشد، آنچه گفته یا نوشته شده تنها یک نیت دارد و آن این است که خواننده یا شنونده آنچه را که نوشته یا گفته شده است به طور کامل دریابد"<sup>۲</sup> اما این یک واقعیت است که معنای مورد نظر مصنف میتواند شامل بیش از آن چیزی باشد که آشکارا بدان آگاهی داشته و آنرا در متن خود بیان کرده است، به این دلیل که معنایی که در نظر دارد نوع خاصی از شیء است نه یک محتوای ذهنی خاص. یعنی یک گفته میتواند ابعاد و زوایایی داشته باشد که مصنف تنها به یکی از آنها نظر داشته است و یا دیگر ابعاد آن در نزد او مغفول مانده است. همچنین متن میتواند تمام آن چیزی نباشد که او قصد بیان آنرا داشته است بنابراین این بر عهده تاویل گر است که بتواند با توجه به ابزاری که در دست دارد و کلیت آثار نویسنده در طی حیات او، به کشف آن چیزی بپردازد که پدیدآورنده قصد بیانش را داشته است اما در متن نیامده است.

اما گاهی نظر متخصصان و علماء فن هم با یکدیگر یکسان نیست این مسئله در خصوص مباحث نظری به مانند فلسفه و الهیات بیشتر دیده میشود. دلیل اینکه فرایند فهم از متن که به واسطه ی خواننده از متن صورت میگیرد، نوعی تفسیر است و

عینیتی با خود متن ندارد. یعنی همیشه فاصله ای بین فهم خواننده از متن با خود متن وجود دارد. که این فاصله ها به واسطه ی تبیین ها و تفسیرهایی که مطابق با کل متون نگارنده صورت میگیرد کمتر میشود. این سخن به این معناست که هر مطلبی را برای آنکه ظاهرش را متوجه شویم باید به سراغ متون دیگر مصنف رفته تا عمق مطلب نیز بر خواننده روشن شود. باید گفت که تأویل خارج کردن معنایی از متن است که در ظاهر متن نیست و بر باطن دلالت دارد به قول هایدگر خواندن فاصله های سفید بین کلمات و جملات است، بنابراین این نوع خوانش از متن ما را به سوی نسبی گرایی میکشاند، خاصه اگر هستی ای برای متن جدای از مولف آن قائل باشیم و قصد آن کنیم که متن را با خود متن بفهمیم و عینیتی بین فهم مصنف و متن نگارنده قائل نشویم. از سویی کشف حقیقت به روایت نسبی گرایانی چون گادامر به هیچ روشی در نمیاید، یعنی ما راهی برای فهم متن، فهم مفاهیم و به عبارت اخری فهم چیزها نداریم – در واقع کتاب گادامر که نامش حقیقت و روش است باید نامش حقیقت بر علیه روش میبود!- بلکه این خود چیزها هستند که خود را آنطور که هستند بر ما مینمایانند و البته به هر کس هم به طریقی چنین میکند چنانچه مینویسد: "منظور آن است که حقیقت تنها از طریق (تو) برای (من) قابل مشاهده است و تنها از این طریق که به خود اجازه دهم چیزی توسط (تو) به من گفته شود، کشف میشود." <sup>۳</sup> بنا بر تفسیری که گادامر از حقیقت ارائه میدهد، دیگر رسیدن به آن، امتیازی تلقی نمیشود، چرا که هر فهمیدنی با حقیقت همراه است و حتی کسانی که دچار سوء فهم میشوند نیز به نوعی با حقیقت سر و کار دارند! به اعتقاد نویسنده مسیر گادامر راه را به طریق اولی برای دریدا باز میکند که از مرگ حقیقت بگوید. این نسبی گرایی در فهم دال بر آن است که مثلاً یک ادیب همانقدر از شعر حافظ حظ میبرد که یک بچه دبستانی که قادر است ابیات را بخواند. اما اگر این راه را درست ندانیم نمیتوانیم قائل بر این باشیم که هر فهمی معتبر است و در عین حال نمیتوانیم حکم به این کنیم که کاملاً این مفهوم بر متعلق خودش که متن یا هر پدیده ای میتواند باشد تطابق دارد، اما سعی و مجاهدت ما این است که همیشه به نزدیکترین فهم ممکن برسیم و نه به هر استنباط و فهم ممکن، خاصه که پذیرش تمامی فهم ها به لحاظ عقلی محال است چرا که بدیهی است که جمع بین نقیضین منتع است. برای اینکه بتوانیم به مشکل تعدد فهم ها از اثر فائق بیاییم و یا دقیقترین فهم را در میان فهم ها بیابیم به نظر میرسد که باید به اجماع برسیم و فرایند آمیزش افقها رخ دهد. <sup>۴</sup> اجماع یعنی اینکه فهم ها با هم به گفتگو در بیایند تا آنکه توافقی در میانشان حاصل شود. به زبان دیگر فهم پیش از هر چیز توافق است یعنی ما فقط در رویارویی و گفتگو با متنها، دیدگاه ها، چشم اندازها، و برداشتهای مختلف دیگران، و شکلهای دیگر زندگی که دیگران آن را زیست کرده اند است که میتوانیم پیش داوری های خود را مورد آزمایش قرار دهیم و فهم خود را کاملتر کنیم.

زمانی هست که ما یک متن را برای آنکه نظر مصنف را در آن بستر زمانی متوجه شویم میخوانیم، در این وقت است که فهم تاریخی از آن متن خواهیم داشت. یعنی تمام همت خواننده این است که در نهایت همدلی – همانطور که پیشتر ذکرش رفت- آن متن را به نسبت زمینه و زمانه نویسنده اش بفهمد. اما وقتی هم هست که ما متن را به عنوان موجودی جدای از نگارنده اش، موجودی که امروز با ما هست و جهان امروز ما و من خواننده را مورد خطاب قرار داده است مطالعه میکنیم؛ منتی برای امروز، منتی که قصد آن دارد که به پرسش های امروز ما با توجه به تمام تفاوتی که با روزگاری که نوشته شده است، پاسخ دهد و یا لاقلاً نقطه نظر خود را بیان کند. این نوع خوانش فرا زمانی به متن، همیشه در حال تغییر است چرا که در هر برهه ای از زمان و با توجه به دغدغه های آن زمانه به نحوی متفاوت پاسخ میدهد – دقیقتر آنکه بگوئیم خواننده آن را میفهمد- متن به مانند حکیمی که به نسبت مخاطبش با او وارد دیالوگ میشود، عمل میکند. چیزهایی را به بعضی میگوید و مطالبی را به برخی دیگر پوشیده میدارد. پرسش این است که به چه کس یا کسانی بیش از دیگران سخن میگوید؟ برای پاسخ به این پرسش باید به زبان هایدگر گفت که فهم همان تاویل است. هر تاویل همان فهم است و هیچ فهم و تاویل نهایی در کار نیست و ما همواره در راه شناسایی هستیم. اساساً انسان همان در راه هستن هست. تاویل یعنی انسان در حال کار و کنش است. پس هر تاویلی همان تجربه زیسته است که در پیکر عبارتهای زبانی بیان میشود.

### مسئله ی تاویل و تفسیر در دیانت بهایی (چرا تاویل نه و تفسیر آری)

پیش از آنکه وارد به بحث نظر دیانت بهایی در خصوص تاویل و تفسیر آثار الله شویم اشاره به چند موضوع لازم به ذکر است. اول آنکه خود پروسه ی فهم، که به واسطه ی خواننده از متن صورت میگیرد، نوعی تفسیر است و عینیتی با خود متن ندارد. یعنی همیشه فاصله ای بین فهم خواننده از متن با خود متن وجود دارد. که این فاصله ها به واسطه ی تبیین ها و تفسیرهایی که مطابق با کل متون مولف صورت میگیرد کمتر میشود. این سخن به این معناست که هر مطلبی را برای آنکه ظاهرش را متوجه شویم باید به سراغ متون دیگر مولف رفته تا عمق مطلب نیز بر خواننده روشن شود. همچنین لازم به ذکر است که تفاوتی میان تفسیر و تاویل وجود دارد. تاویل بیان یکی از احتمالات لفظ است ولی تفسیر عبارت از بیان مراد متکلم میباشد. یعنی تاویل گر انیست که یکی از معانی را نهایتاً از متن استخراج میکند و در تاویل تنها به یک متن و یا یک قسمت از متن توجه میشود و مابقی متون یا قسمتهای دیگر متن را که به آن مرتبط است را مدنظر قرار نمیدهد اما در تفسیر به کلیه ی متون و تمام مطالبی که در خصوص آن مطلب آمده است توجه میشود.

در قران مجید میفرمایند: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ

رَبِّعُ قَبِيْعُونَ مَا شَابَهُ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْوَيْثَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"<sup>6</sup> مضمون فارسی آیه چنین است: او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد که بخشی از آن محکمت است که اساس کتاب است، و بخش دیگر متشابهات است، اما کج دلان، برای فتنه جویی و در طلب تاویل، پیگیر متشابهات میشوند، حال آنکه تاویل آن را جز خداوند و راسخان در علم که میگویند به آن ایمان آورده‌ایم، همه از پیشگاه خداوند است نمیدانند، و جز خردمندان کسی پند نمیگیرد.

از آیه ی مبارکه مستفاد میشود که کسی جز خداوند و راسخان در علم حق تاویل را ندارد و یا بهتر بگوئیم کسی جز ایشان تاویل آیات خداوندی را ندارد. در اصول کافی از امام باقر یا امام صادق (ع) نقل شده است: پیامبر خدا بزرگترین راسخان در علم بود. تمام آنچه را خداوند بر او نازل کرده بود، از تاویل و تنزیل قرآن می‌دانست. خداوند هرگز چیزی بر او نازل نکرد که تاویل آن را به او تعلیم نکند. او و اوصیای وی (یعنی ائمه ی اطهار) همه این ها را می‌دانستند"<sup>7</sup> همچنین در سوره ی یونس میخوانیم: "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَاْتَهُمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ."<sup>8</sup> یعنی: حق این است که چیزی را که به شناخت آن احاطه نیافته اند و تاویل آن هنوز بر آنان آشکار نشده است، دروغ می‌انگارند، بدین‌سان کسانی که پیش از ایشان بودند نیز دروغ انگار بودند بنگر که سرانجام ستمکاران چگونه است. از این آیه نیز مستفاد میشود که برای تاویل باید به مسئله محیط بود. محیط در مقابل محاط، اسم فاعل از احاطه است یعنی تمام جهات را باید دانست.

در دیانت بهایی نیز مسئله به همین قسم است چنانچه در کتاب اقدس میفرمایند: " إِنَّ الَّذِي يُؤْوَلُ مَا نُزِّلَ مِنْ سَمَاءِ الْوَحْيِ وَ يَخْرُجُهُ عَنِ الظَّاهِرِ إِنَّهُ مَمَّنْ حَرَفَ كَلِمَةَ اللَّهِ الْعُلْيَا وَ كَانَ مِنَ الْأَخْسَرِينَ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ"<sup>9</sup> مضمون بیان مبارک به فارسی: اگر کسی پیدا بشود و آیاتی را که از آسمان وحی بر جمال مبارک ظاهر شده تاویل کند و خارج کند آن آیات را از معنی ظاهر، چنین کسی از جمله اشخاصی است که کلمه ی الهی را تحریف کرده و در پیش خدا از زیانکاران است و نام او جزء زیانکاران در کتاب مبین و علم الهی ثبت خواهد شد.

خود حضرت به‌الله نیز در خصوص تاویل میفرمایند: "مقصود از تاویل اینکه از ظاهر خود را محروم ننمایند و از مقصود محتجب نمانند. مثلاً اگر از سماء مشیت فاعسلوا و جوهکم نازل شود تاویل ننمائید که مقصود از غسل، غسل وجه باطن است و باید بآب عرفان او را غسل داد و ظاهر نمود و امثال آن ... آیاتی که در اوامر و نواهی الهی است مثل عبادات و دیات و جنایات و امثال آن مقصود عمل بظاهر آیات بوده و خواهد بود و لکن آیات الهی که در ذکر قیامت و ساعت چه در

کتاب قبل چه در فرقان نازل شده اکثر مؤؤأست و لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ (\*) این مراتب در کتاب ایقان واضح و میرهن ایست هر نفسی در آن تفکر نماید آگاه شود بر آنچه از نظر کلّ مستور بوده "و همچنین میفرمایند: " هر نفسی الیوم مدّعی امری شود و یا ادّعی باطن نماید او شیطان فئه حقه بوده چنانچه بعضی نفوس در ظاهر بکلمه ای ناطقتند و در باطن بکلمه اخری مخالف کلمه ظاهر . چنین نفسی منافق و کذاب بوده و خواهد بود . اهل بهاء نفسی هستند که هرچه را مخالف ظاهر امرالله ببینند او را باطل دانند . باطن و باطن طائف حول این ظاهر است طُوبَى لِنَفْسٍ وَجَدَتْ عِرْفَ الْبَيَانِ وَ كَانَتْ مِنَ الرَّاسِخِينَ" <sup>۱۱</sup> بنابراین بهائیان موظف هستند که تفسیر و فهمی که ارائه میدهند با خود متن در سازگاری تمام باشد، و قائل به آن نشوند که معنی باطنی ای در پس پرده ی معانی باطنی وجود دارد . چنانچه خود حضرت بهالله نیز مثالی میاورند . ایشان میفرمایند: ".... وَ مِنْهُمْ مَنْ يَدْعِي الْبَاطِنَ وَ الْبَاطِنَ الْبَاطِنَ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكُذَّابُ تَاللَّهِ مَا عِنْدَكَ إِنَّهُ مِنَ الْفُشُورِ تَرَكَهَا لَكُمْ كَمَا تُتْرَكُ الْعِظَامُ لِلْكَلابِ" <sup>۱۲</sup> مضمون بیان مبارک به فارسی: یک دسته ی دیگر از مردم اشخاصی هستند که مدعی باطن و باطن باطن هستند . اینها بگو، ای دروغگو تو کیستی که مدعی باطن و باطن باطن میشوی؟ آنچه را که تو باطن یا اسرار باطن باطن میشماری به منزله ی پوست است که ما آن پوستها را پیش شما ریخته ایم . همانطوری که مردم استخوانها را پیش سگها میاندازند . منظور این قسمت از این بند، "مراد صوفیه و روسای دراویش هستند که خودشان را از اقطاب و پیشوایان و راهنمای مردم به جاده ی واقعی میدانند، با اینکه در حقیقت دارای ثمری و اثری و اسرار و رموزی نیستند." <sup>۱۳</sup> و دقیقاً به همین علت است که حضرت عبدالبهاء به بهائیان هشدار میدهند و میفرمایند: " احبّا باید بیدار باشند . هر کسی کلمه ای بدون نصّ بگوید اختلاف بین احباب بیاندازد . جمال مبارک این عهد را برای اطاعت گرفتند یعنی احدی از خود کلمه ای نگوید . اجتهاد ننماید و الا هر کسی بابی مفتوح نماید و نصّ الهی را تفسیری کند . چون یکی گوید من قوه روح القدس دارم خوب می فهمم فوراً هرکسی گوید منم دارای روح القدس" <sup>۱۴</sup>

بنابر این معلوم است که بهائیان نه خود را راسخین در علم میدانند که دست به تاویل بزنند و نه اینکه کسی جز خود خداوند حق تاویل دارد . اما آنچه که از قلم اعلی نازل شده است را نیز برای اینکه بهتر فهم و درک شود میبایست با نگاهی محیط به کلیه ی آثار مورد تدقیق قرار دهند که حضرت عبدالبهاء مثل اعلی دیانت بهایی و حضرت ولی عزیز امرالله که مبین آثار الله هستند – یعنی حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله نیز تبیین و بیانگر آنچیزی هستند که در آثار قید شده و نه تاویلگر آن- این مسیر را بر بهایی پژوهان هموار کرده اند تا با اقتدا به ایشان که در مقام جانشینی حضرت بهاءالله مرکز ملموس وحدت و یگانگی را بوجود آورد که گرد آن جامعه جهانی بهائی حلقه زد و در مقام منصوص و تبیین و تشریح آیات

حضرت بهاءالله وسیله مصون از خطائی بود که آیات الهی را بر موازین عملی و لازم برای ارتفاع بنای تمدنی جدید منطبق ساخت. تمام موسسات و تشکیلاتی که در عهد و میثاق حضرت بهاءالله موجود بود بواسطه حضرت عبدالبهاء واضحتر تشریح شد و گاه بسط یافت و در چند مورد ایجاد گردید. و چون چنین است حضرت بهاءالله میفرماید: " آنچه مقصود الهی است در الواح ظاهراً واضحاً معلوم و واضح است و احدی بتأویل کلمات الهیه مامور نبوده و نخواهد بود تشهد ان الْمُؤَوَّلِينَ فِي هَذَا الْيَوْمِ هُمُ الْمُتَوَهِّمُونَ" <sup>۱۰</sup> چرا که برخلاف ادیان سالفه و خاصه کتاب مقدس فرقان، در آثار دیانت بهایی اثری از متشابهات نیست بلکه بر عکس حتی تشبیهات و رموز مندرجه در کتب مقدسه ی سالفه نیز در این دور معلوم و مشخص شده است. چنانچه میفرماید " فتحنا ختم الرَّحِيقِ الْمُخْتَمِ بِأَصَابِعِ الْقُدْرَةِ وَ الْاِقْتِدَارِ" <sup>۱۱</sup> که مراد از این قسمت این است که اسرار و رموز کتب مقدسه ی سابقه باز شده است که مثالهای بارز آنرا میتوانیم در الواح مختلفه ی حضرت بهاءالله و خاصه در کتاب مستطاب ایقان بخوانیم.

منابع:

۱- Schleiermacher, F.D.E, 1977. Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts by F.DE.; Trans.

۲- Kimmerle, H. ed., Duke, J and Forstman J. Missoula (XII,2)

۳- Chladenius, J. M. 1985. Allgemeine Geschichtswissenschaft. Einleitung, p178

۴- Gadamer, Truth and Method, p425, translated by Weinsheimer and Marshal

۵- Habermars, J. 1989. The Structural Transformation of the public Sphere. p289

۶- قران مجید، سوره ی العمران، آیه ی هفتم

۷- اصول کافی، ج ۱ ، ص ۲۱۳ ، بَابُ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الْأَيْمَةُ (ع).

۸- قران مجید، سوره ی یونس آیه ی سی و نهم

۹- حضرت بهاءالله، کتاب اقدس، بند صد و پنج

۱۰- حضرت بهاءالله، مجموعه اقتدارات، صفحه ۲۷۹ و ۲۸۴، (\*در اشاره به آیه ۷ سوره آل عمران

۱۱- امر و خلق، جلد ۳، صفحه ۴۴۸ و ۴۴۹

۱۲- کتاب اقدس، قسمتی از بند سی و ششم



۱۳- اشراق خاوری، تقریرات دربارہ ی کتاب مستطاب اقدس صفحہ ی ۹۸

۱۴- حضرت عبدالہاء، بدائع الآثار؛ جلد ۱، صفحہ ۱۴۹

۱۵- حضرت بہاللہ، امر و خلق، جلد ۳، صفحہ ۴۵۲-۴۵۱

۱۶- حضرت بہاللہ، کتاب اقدس، بند پنجم

## وجود و عدم از منظر فلسفی و آثار بهائی

آیا میتوان نیستی را ابژه‌ی تفکر خود قرار داد و به آن اندیشید؟ برای تفکر به نیستی باید چه چیز را فرادید خود قرار دهیم که متعلق شناسای ما قرار گیرد؟ آدمی به طور قطع و غالباً تنها به چیزی میتواند بیاندیشد و آن را مورد پرسش قرار دهد که آن چیز را فرادید خود قرار دهد. اما آیا نیستی میتواند به مثابه یک چیز در پیش روی ما قرار گیرد؟

در گفتگوهای روزمره و در میان خیل عظیم مقالات و مجلات علمی بسیار از نیستی یا عدم شنیده، گفته و خوانده ایم، و در لفظ چنان از آن بهره میگیریم که گویی نیستی چیزی است (هست) که دارای این یا آن خصوصیات هست و این و آن نیست! یعنی نیستی به مثابه یک هستند (موجود). اما آیا ما تنها درگیر لفاظی و محدودیت زبانی نمیشویم در هنگامی که نیستی را به مثابه یک موجود فرض میگیریم و این در حالی است که نیستی دلالت بر لاموجود و غیر هستند دارد و اگر چنین کنیم مگر کاری جز این کرده ایم که دچار مغلطه‌ی جمع نقیضین شده ایم؟

ارسطو وقتی از عدم سخن میگفت منظورش بی بهرگی یا فقدان بود به همین دلیل در زبان انگلیسی از واژه Privation برای ترجمه این لغت استفاده کرده اند که در مقابل ملکه (Having or State) قرار میگیرد و نه وجود (Being). عموماً هم ما زمانی که از نیستی و عدم سخن میگوئیم به یکی از معانی که ارسطو از این واژه به کار میبرد استفاده میکنیم و نه آن معنایی از عدم که نیستی بحث است. او شش معنا از این واژه مراد میکرد که به ترتیب این چنین است: (۱) هنگامی که چیزی بنا به طبیعتش میتواند چیزی را داشته باشد اما ندارد، مثل داشتن چشم برای گیاه. (۲) هنگامی که چیزی بنا به طبیعت و جنسش میبایست چیزی را داشته باشد اما ندارد، مثل داشتن چشم برای انسان نابینا. "اولی بر حسب جنس و آن دیگری به خودی خود (بذاته)". (۳) گاهی هم هست که در زمانی چیزی را دارد و در زمانی دیگر آنرا ندارد. مثل اینکه فرد بینایی بعد از مدتی بینایی خود را از دست بدهد و نابینا شود. (۴) "همچنین هنگامی که به خودی خود، یا در پیوند با چیز دیگری، یا آنچنان که به حسب طبیعت باید دارا باشد، نداشته باشد." (۵) تریکو در حاشیه این قسمت مینویسد: "عدم به این معنی عدم حقیقی است و شرایط آن به وجه دقیق بیان شده است: مقصود از محیط، محیط روشن است و مقصود از عضو مردمک چشم است و مقصود از موضوع شیء دیدنی است و بنابراین کسی را که قادر به دیدن صدا نیست نمیتوان نابینا خواند و بعلاوه اشیا را بشرطی میتوان دید که در روبروی بیننده باشند و میان بیننده و شیء دیدنی فاصله بزرگی نباشد." (۶) گاهی هم هست که عدم را به مثابه یک نقص و نقصان فهمید که آن چیز یا خصیصه را میتوانست داشته باشد ولی ندارد به شکل کامل یا ناقص، مثل کسی که از قدرت بینایی میتوانست بهره‌مند باشد اما یا به کلی چشم ندارد و یا آنقدر چشمش ضعیف است

که کم ببیند؛ در هر حالت از حرف نفی "نا" استفاده می‌کنیم که اشاره به نا+بینایی دارد. ۶) یک معنای عدم نیز به معنای فقدان مطلق است مثل آنکه کسی که فقط یک چشم دارد را نابینا نمی‌دانیم بلکه تنها کسی را نابینا میدانیم که هر دو چشمش فاقد بینایی است.

اما به معنای خاص، نیستی نفی محض موجود است یا به زبان هایدگر "نیستی یعنی هیچ چیز"<sup>۱</sup> اما این چیز (چیز) یا (موجود) چیست که نیستی آن نیست؟ هایدگر مینویسد: "سنگی که در راه است چیز است و خاکی که در کشتزار است. سبوی چیزی است، چشمه هم چیزی است. اما مگر شیری که در سبوی است چیز نیست؟ آب چشمه چطور؟ این هم چیزی است، چنان که آن هم چیزی... همه ی اینها را فی الواقع، چیز باید دانست، حتی اگر از نام (چیز) آن بخواهیم که چنان چون چیزهایی که برشمردیم، نموده نمی آید، خود را نشان نمیدهد. چیزی چنین که نموده نمی آید یعنی یک شیء فی نفسه، به زعم کانت مثلاً کل عالم است. چنین چیزی، حتی، خود خداست. اشیا فی نفسه و چیزهایی که نموده می‌آید، همه ی موجودات را، اصلاً هر چه را که هست، در زبان فلسفه چیز می‌گویند."<sup>۲</sup> و یا در متافیزیک چیست مینویسد: "آنچه هرگونه نسبتی با جهان معطوف به آن است خود موجود است \_ و دیگر هیچ. آنچه هر ایستاری از سوی آن هدایت میشود، خود موجود است \_ و فرا تر از آن هیچ. آنچه در رویکرد پژوهشی در معرض هجوم واقع میشود خود موجود است \_ و افزون بر آن هیچ."<sup>۳</sup> حال که در میابیم که نیستی نمیتواند موجود باشد، پس چگونه ما درکی هر چند مبهم از این مفهوم داریم؟ آیا در پی کشف معنای هستی که در تضاد با این مفهوم است میتوان درکی از معنای نیستی را بدست آورد؟ آیا با کنکاش در آنچه نیست، نیستی و با تقلیل این مفهوم میتوان به خود نیستی به ما هو رسید؟ پس تلاش خود را اینبار این چنین ادامه میدهم که با تعریفی از وجود به آنچه که آن نیست برسیم.

ارسطو پنج معنا از معنای موجود را در متافیزیک خود از هم مجزا میکند و توضیح میدهد که عبارتند از موجود بالذات، موجود بالعرض، موجود به معنای موافق حقیقت و حقیقی، موجود به معنای موجود بالقوه و موجود به معنای بالفعل. ۱) موجود به معنای بالذات به تعداد مقولات است زیرا دقیقاً موجود به این معنا همانهایی هستند که مقولات به آن دلالت دارند.<sup>۷</sup> این مقولات را تحت عنوان مقولات دهگانه یا عشره میشناسیم که عبارتند از: جوهر (عبارت است از اجسام بسیطی که به مثابه موضوع است و نه محمول و هر آنچه هست محمول جواهر است زیرا جوهر علت وجود آنهاست و وجه متمایز کننده چیزها از یکدیگر است زیرا مبین ذات است و بر سه قسم است: جوهر محسوس فانی، جوهر محسوس اجرام آسمانی فناناپذیر و جوهر نامحسوس فناناپذیر)، کمیت، کیفیت، وضعیت، کجا (مکان)، کئی (زمان)، ملک (دارا بودن) فعل (تاثیر

دادن)، انفعال (تاثیرپذیری)، اضافه یا مضاف (نسبت) یعنی موضوعی در نسبت با موضوع دیگر معنی و مفهوم پیدا کند. همه این مقولات به چیزی دلالت دارد که موجود است و معنای موجود بالذات این است. ۲) موجود بالعرض آن شیء است که محمول متعلق به آن است و یا " از این جهت که موضوعی که به محمول خود به عنوان عرض تعلق دارد، موجود است." <sup>۸</sup> چه بگوئیم انسان سازنده است و چه سازنده انسان است، در اینجا انسان سازنده است اگرچه در دومی انسان محمول به نظر میآید اما در حقیقت موضوع است. ۳) موجود به معنای موافق حقیقت دلالت بر حکم صادق در برابر حکم کاذب دارد. مانند این حکم که (سقراط انسان است) و یا حکم دیگری که میگوید (سقراط ایرانی نیست) هر دوی این دو حکم صادق است و (است) و (هست) و از سوی دیگر (نیست) وجه سلبی و ایجابی حکم صادق است و دلالت بر موجودیت میکند. ۴) موجود بالقوه دلالت بر موجودی دارد که میتواند باشد و میتواند که نباشد به اصطلاح امکان وجودش هست مثلاً میتواند دانا باشد اما هنوز دانایی او به ظهور نرسیده است. ۵) موجود بالفعل تحقق یافته همان موجود بالقوه است، یعنی نه فقط میتواند باشد بلکه هست مثلاً دانا هست. آنچه که به طور بالقوه در او موجود بود متحقق شده است و فعلیت یافته است.

اما از سوی دیگر هایدگر در نوشته های خود به کرات تأکید میکند که وجود خودش موجودی یا چیزی در میان سایر موجودات و چیزها نیست بلکه چیزی است که به آنها تعین و معنا میبخشد چنانچه مینویسد: "آنچه ما در جستجوی آنیم، یعنی هستی، چیزی است که هستندگان را به منزله ی هستی تعین می بخشد و بر مبنای آن هستندگان پیشاپیش فهمیده میشوند... هستی هستندگان خود یک موجود نیست." اینکه " در مواجهه با هستندگان به منزله ی هستنده یک درک ماتقدم { از هستی آنها} وجود دارد خود یک راز و معماست." و در نهایت در هستی و زمان چنین مینگارد "هستنده هست، ناوابسته به تجربه، شناخت و درکی که از طریق آنها گشوده، مکشوف و تعیین میشود. اما هستی (هست) تنها در فهم هستنده ای که چیزی همچون فهم هستی به هستی اش تعلق دارد. از این رو هستی ممکن است به قالب مفهوم درنیامده باشد، اما هرگز کاملاً نافهمیده نیست. در پرسمان انتولوژیکی، هستی و حقیقت از دیرباز با یکدیگر پیوند یافته اند، البته اگر کاملاً اینهمان نشده باشند. از اینجا همبستگی ضروری میان هستی و فهم مستند میشود، هر چند که شاید بنیادهای نخستینی آن پنهان باشند" <sup>۹</sup>

بنابراین میتوان به یک اعتبار گفت که موجود همان وجه مشترک همه ی موجودات است که به صورت پیشداده انسان درکی از آن دارد که این امر پیشداده مقدم بر هر نوع فهم و درکی نسبت به هر مفهومی است. پس باید مفهوم نیستی نیز چون مفهوم هستی، امری پیشداده ای باشد که در آنجا که هستنده ای نیست که دارای هستی باشد، این مفهوم به صورت سلبی چهره بنمایاند. هایدگر بر این باور که از درک ذاتی نیستی است که دازاین میتواند موجود به ماهو موجود را پیش روی خود

قرار دهد. " تنها بر بنیاد گشودگی آغازین عدم است که داز این انسانی را توان رویکرد و رهیافت به موجودات است. " <sup>۱۰</sup> " اگر داز این خود را پیشاپیش فرابیش عدم فرامیداشت، پس مرگ نمیتوانست نه به موجودات تعالی داشته باشد نه حتی با خودش. اگر گشودگی سرآغازین عدم نبود، هرگز نه خود بودن { در میان بود } نه آزادی. " <sup>۱۱</sup> پس نیستی یک مفهوم پیش داده ی خاص داز این، به مثابه ی رهیافتی برای بیرون کشیدن موجود از موجودات از برای فهم موجود به ما هو موجود است.

همه آنچه بیان شد به مثابه مقدمه ایست که فهم درست و دقیقتری از مفهوم عدم و نیستی در آثار بهائی داشته باشیم تا سبب شود که از سوء تفاهماتی که ناشی از اشتراک لفظی است ولی اشتراک معنایی با هم ندارند پرهیز شود. به نظر میرسد که مفاهیم وجود، موجود و عدم نیز به معانی متفاوت در آثار بهائی وجود دارد و در اینجا سعی میشود که با استناد بر آثار معانی هر یک را از هم متمایز کنیم.

حضرت عبدالبهاء در لوحی وجود را به دو دسته تقسیم میکنند و میفرمایند: " وجود بر دو قسم است وجود علمی و وجود عینی کائنات قبل از وجود عینی وجود علمی داشتند یعنی معلومات حق بودند بعد وجود عینی یافتند یعنی تحقق در خارج شد بصر تعلق بوجود علمی ندارد تعلق بوجود عینی دارد یعنی بصر در عالم وجود به شیئی غیر موجود تعلق نیابد باید وجود خارجی داشته باشد تا بصر بآن تعلق یابد اسم بصیر غیر اسم علیم است کاینات معلومات حق بودند ولی اسم بصیر تعلق بحقایق اشیاء نداشت چون در عالم وجود تحقق یافت اسم بصیر بآن تعلق گرفت. " <sup>۱۲</sup> وجود عینی را میتوان به وجود ابژکتیو و اگر بخواهیم از ادبیات فلسفی کلاسیک خارج کنیم و به دقت این مفهوم را به زبان فلسفی امروزی برگردانیم باید به موجود عینی یا موجود ابژکتیو ترجمه اش کنیم. ابن سینا این موجود عینی را اینگونه توضیح میدهد: " بدان گاهی بر او هام مردم چیره میشود که موجود فقط همان محسوس است؛ و آنچه گوهر آنرا حس در نیابد پس فرض وجودش محال باشد؛ و همانا آنچه خود به خود به مکان یا وضع معینی اختصاص نداشته باشد مانند جسم یا به سبب چیزی که در جسم است مانند احوال جسم، بهره ای وجود ندارد. تو میتوانی در خود محسوس تأمل کنی، و نادرست بودن سخن این جماعت را دریابی؛ چه تو و هر کسی که شایسته خطاب است، میدانید که گاهی بر این محسوسات یک نام گفته میشود، نه آنکه فقط در لفظ مشترک باشد بلکه در معنی نیز با هم متحدند؛ مانند نام انسان که شما بی تردید قبول دارید که گفتن انسان بر زید و عمرو به یک معنای موجود است. و این معنای موجود هم، از این دو قسم بیرون نیست: یا به قسمی است که حس او را در میابد، یا چنین نیست. پس اگر از دریافت حس به دور باشد، پس با این بررسی کردن در محسوسات موجود نامحسوس بیرون آید؛ و

این از همه شگفت تر است. و اگر آن معنای موجود محسوس باشد، پس به ناچار دارای وضع، مکان، مقدار و کیفیت معینی خواهد بود که نمیشود آنرا به حس یا به خیال آورد مگر با این اوصاف... پس انسان از جهت اینکه یک حقیقت است بلکه از جهت حقیقت اصلی که افراد کثیر در آن اختلاف ندارند، نامحسوس بلکه معقول خالص است و حال درباره هر یک از کلی چنان است که درباره انسان گفته شود.<sup>۱۳</sup> بنابراین موجود بر دو قسم است. یا موجود محسوس یا عینی است و یا موجود ذهنی نامحسوس. حال میافزائیم که موجود یا وجود داشتن برایش ضروری است و یا اینکه نسبت به وجود و عدم وضعیت تساوی دارد. وقتی وجودش ضروری باشد آنرا واجب الوجود مینامیم و در صورت دوم آنرا ممکن الوجود مینامیم. به عبارت ساده تر ممکن الوجود موجودی است که میتواند باشد و میتواند نباشد. واجب الوجود را آن موجودی مینامیم که در رأس سلسله نظام علی و معلولی بوده و تمامی موجودات عینی به استناد به او موجود میشوند. یعنی واجب الوجود از سر جود با توجه به مراتب موجودات (انواع) وجود را به موجودات میدهد که این موجودات از جنس ممکن هستند. "توئی آن توانائی که جودت وجود را موجود فرمود و خطای عباد عطایت را باز نداشت."<sup>۱۴</sup> همچنین باید گفت که موجود علمی بر موجود عینی که ممکنات است تقدم دارد بدین شکل که صورت علمی در ذهن شخص اول وجود دارد و بعد صورت عینی پیدا میکند. حضرت عبدالبهاء در ادامه همان لوح میفرماید: "من باب مثل ذکر میشود صور علمیه که در حیّز ادراک شماسبت بصر شما باو تعلق ندارد چون در خارج آن صور علمیه تحقق یابد بصر شما بآن تعلق گیرد و دیگر آنکه علم بر دو قسم است یکی علمی که تعلق بذات دارد علم ذاتی الهی است آن عین ذات است ممتاز از ذات نیست چرا در آن مقام وحدت صرفه است و ذات عبارت از جمیع اسماء و صفاتست آن علم ذاتی الهی لا یدرک است و علم دیگر در حیّز فعل است یعنی عین معلومت و آن تحقق در خارجست بصر تعلق بشیئی موجود یابد نه بشیئی معدوم تعلق علم بشیئی غیر موجود ممکن است اما بصر محال است اینست که میفرماید چون خلق فرمود دید که نیکوست و واقفین اسرار الهی برآند که علم بر دو قسم است یک قسم ادراک شئی است بدون صورت متمایزه در ذهن این علم ذاتی است و علم ثانی علم صوریست و آن علم علم شهودیست و آن عبارتست از ادراک شئی مع صورته متمایزه فی الذهن این مشاهده حق عبارت از علم شهودیست اما علم وجودی آن عین ذات حقیقت مانند ذات حق ادراک نشود و بکنه حقیقتش کسی پی نبرد..."<sup>۱۵</sup> در همینجاست که باید این نکته را که حضرت عبدالبهاء در مفاوضات خاطر نشان میکنند که علم به شیء سبب حصول شیء نمیشود را متذکر شد و بیان کرد که علم خداوند به موجودات از جنس پیشینی است و سبب سلب اختیار نمیشود، مانند علم ما به زمان طلوع خورشید که علت اشراق شمس نیست که این خود بحث دیگر است.

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "بدانکه شیء موجود در مقامی توقف ننماید یعنی جمیع اشیا متحرکست هر شیء از اشیا یا رو بنمؤ است یا رو بدنؤ جمیع اشیا یا از عدم بوجود میآید و یا از وجود بعدم میروند مثلاً این گل و سنبُل یک مدتی از عدم بوجود میآید حال از وجود بعدم میروند این حرکت را حرکت جوهری گویند یعنی طبیعی . از کائنات این حرکت منفک نمیشود چه که از مقتضای ذاتی آنست مثل اینکه از مقتضای ذاتی آتش احراقست پس ثابت شد که حرکت ملازم وجود است یا رو به سمؤ است یا رو به دنؤ..."<sup>۱۶</sup> از این بیان چنین به نظر میرسد که عدم جایی است که از آن چیزی به وجود میآید یا از نیستی، هستی به وجود میآید اما این فهم نادقیق است زیرا خود حضرت عبدالبهاء توضیح میدهند که: "وجود و عدم هر دو اضافیست اگر گفته شود که فلان شیء از عدم وجود یافت مقصود عدم محض نیست یعنی حال قدیم بالنسبه بحال حاضر عدم بود چه که عدم محض وجود نیابد زیرا استعداد وجود ندارد انسان موجود است جماد نیز موجود. اما وجود جماد بالنسبه بوجود انسان عدم است زیرا جسم انسان چون معدوم گردد خاک و جماد شود و چون خاک بعالم انسان آید و آن جسم مرده زنده شود انسان موجود گردد هر چند خاک یعنی جماد در مقام خود وجود دارد اما بالنسبه بانسان عدم است مقصد هر دو موجود است لکن هستی خاک و جماد بالنسبه بانسان عدم و نیستی است زیرا چون انسان معدوم شود خاک گردد و جماد شود . پس عالم امکان هر چند موجود ولی بالنسبه بوجود حق معدوم و نابود انسان و خاک هر دو موجود لکن وجود جمادی کجا و وجود انسانی کجا آن بالنسبه باین عدم است همین طور وجود خلق نسبت بوجود حق عدم است. پس هر چند عالم کون هستی دارد ولی نسبت بحق عدم است. اگر وقتی تصوّر شود که کائناتی ابدأ وجود نداشته است این تصوّر انکار الوهیت الهیه است و ازین گذشته عدم صرف قابل وجود نیست اگر کائنات عدم محض بود وجود تحقق نمی یافت لهذا چون ذات احدیت یعنی وجود الهی ازلی است سرمدیست یعنی لا اول له و لا آخر له است البتّه عالم وجود یعنی این کون نامتناهی را نیز بدایت نبوده و نیست . بلی ممکن است جزئی از اجزاء ممکنات یعنی کره ای از کرات تازه احداث شود یا اینکه متلاشی گردد اما سائر کره های نامتناهی موجود است عالم وجود بهم نمیخورد منقرض نمیشود بلکه وجود باقی و برقرار است."<sup>۱۷</sup> بنابراین در اینجا معنای دیگری از وجود و عدم که وجود و عدم مطلق و بالنسبه است مطرح میشود. بدین معنا که عدم مطلق که به کلی بی معناست زیرا برای عدم نمیتوان وجود قائل شد و این دو با هم جمع نمیشوند و چیزی نه از آن ظاهر و نه صادر میشود، بنابراین تنها عدم بالنسبه یا مقید معنا دارد که یا به معنای فقدان به معنای ارسطویی است که شرحش آمد و یا وجود چیزی به نسبت چیزی دیگر است که در حد مراتب نوع معنا پیدا میکند، که همانطور که در نص حضرت عبدالبهاء معلوم است نوع مادون، بالنسبه به نوع مافوق از وجود کمتری برخوردار است، و برعکس موجود مافوق بالنسبه به موجود مادون

از وجود بهره بیشتری دارد پس بنابراین در افواه بیان میشود که وجود موجود مادون بالنسبه به موجود مافوق وجودی عدمی است و معدوم است. تمام عالم امکان به این اعتبار بالنسبه به واجب الوجود معدوم صرف است. به همین معنا هم هست که حضرت باب در توقیعی که در ماکو نازل فرمودند چنین میفرمایند: "... واحدی مرا منکر نخواهد شد ولی این ذکر عجب نیاورد حضرتت را بلکه مؤمن موحد که ناظر بخداوند است ما سوی را عدم بحت می بیند..."<sup>۱۸</sup>

حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر میفرمایند: "ملاحظه در کون و فساد و وجود و عدم نمایند که هر کائنی از کائنات مرگب از اجزاء متنوعه متعدده است و وجود هر شیء فرع ترکیب است، یعنی چون به ایجاد الهی در بین عناصر بسیطه ترکیبی واقع گردد از هر ترکیب کائنی تشکیل شود جمیع موجودات بر این منوالست، چون در آن ترکیب اختلال حاصل گردد و تحلیل شود و تفریق اجزا گردد آن کائن معدوم شود، یعنی انعدام هر شیء عبارت از تحلیل و تفریق اجزاست، پس هرالفت و ترکیب در بین عناصر سبب حیاتست و اختلاف و تحلیل و تفریق سبب ممات، بالجمله تجاذب و توافق اشیاء سبب حصول ثمره و نتایج مستفیده است، و تنافر و تخالف اشیاء سبب انقلاب و اضمحلال است."<sup>۱۹</sup> در اینجا حضرت عبدالبهاء به معنای دیگری از وجود و عدم توجه میفرمایند که وجودش عبارت از جوهر محسوس فانی است که از نتیجه ترکیب و امتزاج پدید میاید (موجود میشود) و از نتیجه تحلیل و تجزیه از حالتی به حالت دیگر در میاید و تبدیل به چیز دیگر میشود که به معنای عدم در این متن گرفته شده است.

حضرت عبدالبهاء در پاسخ به سوالی چنین میفرمایند: "حضرت موسی خوف از عدم ایمان فرعون داشت نه خوف جان چنانچه در قرآن میفرماید اِنِّیْ اُخَافُ اَنْ یَفْرُطُوْنَ مِیْفِرْمَیْدُ مِنْ مِیْتْرَسْمِ پِیْشِ از تبلیغ امر پیشی گیرند و تعرّض نمایند خوف از طغیان و عصیان داشت نه برای نفس خود..."<sup>۲۰</sup> در این معنا عدم به معنای فقدان است یعنی فرعون میتوانست ایمان بیاورد و به شکل بالقوه این توانایی را داشت اما ایمان او به بالفعل در نیامد.

بنا بر آنچه آمد در آثار بهائی از چند معنا از وجود و عدم ذکر شد که فهرست وار میتوان اینگونه بیان کرد: ۱- موجود عینی و موجود ذهنی ۲- موجود بالفعل و موجود بالقوه ۳- موجود محسوس و موجود نامحسوس ۴- وجود مطلق و وجود بالنسبه که در خصوص عدم هم میتوان به همین نحو گفت که عدم مطلق و عدم بالنسبه که عدم مطلق مستحیل است و وجود ندارد.

منابع:

۱- ارسطو، متافیزیک، کتاب دلتا، فصل ۲۲، فقدان، عدم، ترجمه شرف الدین خراسانی شرف

۲- ارسطو، متافیزیک، کتاب دلتا، فصل ۲۲، فقدان، عدم، ترجمه شرف الدین خراسانی شرف



- ۳- ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب دلتا، فصل ۲۲، عدم، ترجمه محمد حسن لطفی، پانویس صفحه ۲۱۸
- ۴- مارتین هایدگر، متافیزیک چیست، صفحه ی ۱۷۰، ترجمه ی سیاوش جمادی
- ۵- مارتین هایدگر، سرآغاز کار هنری، چیز و کار، ترجمه ی پرویز ضیا شهابی
- ۶- مارتین هایدگر، متافیزیک چیست، صفحه ی ۱۶۴، ترجمه ی سیاوش جمادی
- ۷- ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب دلتا، فصل ۷، موجود، ترجمه محمد حسن لطفی
- ۸- ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب دلتا، فصل ۷، موجود، ترجمه محمد حسن لطفی
- ۹- مارتین هایدگر، هستی و زمان بند ۱۸۳، ترجمه ی عبدالکریم رشیدیان
- ۱۰- مارتین هایدگر، متافیزیک چیست، صفحه ی ۱۷۸، ترجمه ی سیاوش جمادی
- ۱۱- مارتین هایدگر، متافیزیک چیست، صفحه ی ۱۷۹، ترجمه ی سیاوش جمادی
- ۱۲- حضرت عبدالبهاء، مائده آسمانی جلد ۲ صفحه ۹۰
- ۱۳- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، جلد ۱، نمط چهارم، درباره وجود و علت‌های آن، صفحه ۲۴۷-۲۴۸
- ۱۴- حضرت بهاءالله، "مناجات - پاکا پادشاه - هر آگاهی بر یکتائیت گواهی داده..."
- ۱۵- حضرت عبدالبهاء، مائده آسمانی جلد ۲ صفحه ۹۰
- ۱۶- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، مسأله در خصوص ترقی انسان در عالم دیگر
- ۱۷- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، عالم وجود بدایتی ندارد
- ۱۸- حضرت الباب، "توقیع سوم نازل در ماکو"
- ۱۹- حضرت عبدالبهاء، لوح دوندای فلاح و نجاح، من مکاتیب عبدالبهاء، جلد ۱، صفحه ۱۹۲
- ۲۰- حضرت عبدالبهاء، مائده آسمانی جلد ۲ ص ۱۵-۱۶، "داستان خوف موسی"

## وحدت وجود از منظر فلسفی، عرفانی و آئین بهائی

مسئله وحدت وجود از مهمترین مباحث در نزد عرفا است و به مثابه بنیادی در اعتقادات ایشان میبایست فهمیده شود. از نظر لغوی وحدت به معنای یگانگی و یکتایی و به زبان انگلیسی به "Unity" آنرا ترجمه کرده اند و وجود "existence"، حقیقت وجود حق است که از آن تحت عنوان وجود واجب حقیقی یاد میشود و وحدت وجود را اجمالاً بدین نحو تعریف میکنند که وجود واحد حقیقی است و وجود چیزها (کثرات) چیزی نیست به جز تجلی آن وجود واحد حقیقی. بنابراین چیزها وجودی اعتباری دارند، یعنی وجودشان از خودشان نیست بلکه صادر از آن وجود واحد حقیقی است و به نسبت مراتب موجود کثرات حق به آنها تجلی میکند و از فیض رحمانی است که عالم امکان متعین میشوند. البته این تنها یک حد از تعریف است که به عنوان مقدمه ای برای ورود به بحث مدنظر میتوان قرار داد اما حقیقت این است که همین تعریف مورد اقبال عام ندارد که به آن در ادامه خواهیم پرداخت. به نظر نگارنده چنین میرسد که در یک سطح علت عدم توافق در این موضوع ناشی از عدم تفکیک دو مفهوم وجود و موجود و در سطح دیگر عدم فهم معنای وحدت حقیقی (بالذات) و وحدت بالعرض و خلط این دو با یکدیگر در بحث است.

مسئله وحدت یکی از مهمترین مسائلی بوده است که بشر همیشه خود را با آن درگیر میدیده است و در صدد آن برآمده است که برای این عالم متکثر یک وحدتی را ببیند. مثلاً در یونان، طالس اصل نخستین (آرخبه) و ماده المواد عالم را آب میدانست و میگفت که در همه چیز آب است و همه چیز از آب پدید میآید و به آب نیز باز میگردد. ارسطو به نقل از طالس میگفت که همه چیز پر از خدایان است.<sup>۱</sup> آناکسیماندروس فیلسوف دیگر اهل میلئوس که شاگرد و جانشین طالس بود اصل نخستین و عنصر همه هستنده ها را ماده نامحدود نامتعیین یا آپایرون میدانست. "و این (آپایرون) جاویدان و پیر ناشدنی است و همه جهانها را در بر گرفته است... و میگوید که زمان بدین سان تعیین کننده پیدایش، هستی و از میان رفتن است... علاوه بر این حرکت جاویدان است و در نتیجه همه آسمانها در آن به وجود میآیند."<sup>۲</sup> فیلسوف دیگر میلئوس آناکسیمنس هوا را اصل نخستین میدانست. "آناکسیمنس میگوید که هوا، خداست. باید دانست که مقصود از این توصیف، نیروهایی است که عناصر و اجسام را در بر گرفته اند."<sup>۳</sup> فیلسوف دیگر یونانی که از اهمیت بسیاری در این خصوص برخوردار است کسنوفانس است که در شکلی مجردتر و کلی تر به مسئله اصل نخستین پرداخت و واحد را جانشین آرخبه کرد و آنرا خدا نامید. فیلسوف بعدی که در باره آرخبه سخن گفت پیناگورس یا فیثاغورث بود که عدد را اصل نخستین میشمرد "هم به عنوان ماده اشیاء و هم به عنوان خصوصیات و وضعهای آنها، بنابراین نخستین عناصر عدد، زوج است و فرد و از این دو، اولی محدود و دیگری

نامحدود و یک شامل هر دوی آنهاست - زیرا بنا به تفسیر اسکندر افرودیسی عدد یک را اگر به عدد زوج بیافزایی فرد میشود و اگر به عدد فرد بیافزایی زوج میشود- هر عددی از یک پدید میآید و همه جهان از اعداد است.<sup>۴</sup> فیلسوف مهم دیگر هر اکلیتوس اهل افسوس است که بنا به گزارش ارسطو نفس را اصل نخستین و آرچه می‌شمرد. "هر اکلیتوس نیز نفس را اصل می‌شمارد، زیرا که نفس به نظر وی بخاری است که سایر اشیاء از آن تشکیل میشود. باز می‌گوید که این اصل مجرد ترین چیزی است که وجود دارد و در سیلانی دائمی است، و اینکه متحرک با متحرک شناخته میشود زیرا که به نظر وی و به نظر اغلب فیلسوفان تمام موجودات در حرکت است."<sup>۵</sup> بنابراین عالم از نظر او در عین کثرت، واحد است اما این وحدت بیرون و غیر از کثرت نیست زیرا ماهیت کثرت را در وحدت اضداد و کشاکشهای آنها میداند و خود این جریانهای متضاد وحدتی پدید میآورند. "خدا روز شب، زمستان تابستان، جنگ صلح، سیری گرسنگی است و به شیوه آتش دگرگون میشود، که هر گاه با بخورها آمیخته شود، مطابق بوی هر یک از آنها نامیده میشود."<sup>۶</sup> سیر پرسش از ماده نخستین یا آرچه به همین نمط در نزد فلاسفه یونانی پیشاسقراطی وجود داشت که شرح و توضیح هر یک از آنها از حوصله این بحث و توان نویسنده خارج است اما به همین مختصر اشاره میکنیم که نوس (Nous) و اینکه هر چیزی از خودش به وجود میآید نزد آنکاساگوراس، و موضوع وجود و موجود نیستی و مسئله ثبات و تغییر ناپذیری پارمنیدس به طور خاص محل توجه خاص است.

ارسطو در متافیزیک نیز واحد و کثیر را تعریف میکند که تعاریف او به این بحث کمک میکند. واحد چیزی است که از آن جهت که واحد است هیچگونه انقسامی ندارد. پس اگر در موجودی هیچ جهت انقسامی نیافتیم، می‌توانیم آنرا واحد بدانیم. "واحد چه از حیث کمیت و چه از حیث نوع قسمت ناپذیر است."<sup>۷</sup> او می‌گوید که واحد یا بالعرض است و یا بالذات. اگر بالذات باشد یعنی آن صفت در جوهر حقیقتاً وجود دارد اما اگر بالعرض باشد یعنی آن صفت از نتیجه اتحاد و ارتباط است و حقیقتاً در خود جوهر نیست بلکه متصف به آن گشته است. اگر بالعرض باشد بنا بر تفسیر تریکو پنج نوع است: اگر دو عرض متفاوت به جوهر واحد نسبت داده شود می‌گوئیم چون هر دو عرض جوهری واحد دارند پس آن دو عرض یک و همان است، مثل اینکه بگوئیم هنرمند و عادل. در اینجا شکل واحد بالعرض ما (عرض و عرض) است. شکل دیگر (جوهر+عرض) است مانند اینکه بگوئیم سقراط سخنور، در اینجا سخنوری بر سقراط حمل شده است و عرضی است برای جوهر سقراط. شکل دیگر (جنس+عرض و جنس) است مانند انسان و انسان هنرمند. و شکل دیگر (جوهر، و عرض+جوهر) است مثل سقراط سخنور و سقراط. و شکل نهانی که واحد بالعرض به معنی اصلی است (جوهر و عرض)

است مانند سقراط و سخنور.

اما واحد بالذات نیز به چند نوع است، گاه میگوئیم واحد است به جهت اتصال. "متصل چیزی را گویند که حرکت به موجب طبیعت خودش واحد است و بیش از یک حرکت نمیتواند داشت؛ و حرکت هنگامی واحد است که قسمت ناپذیر است یعنی قسمت ناپذیر از حیث زمان.<sup>۸</sup> گاه نیز میگوئیم واحد است به جهت اینکه در "موضوع آنها اختلافی از حیث نوع وجود ندارد و این سخن در مورد اشیایی صادق است که نوعشان برای ادراک حسی قسمت پذیر نیست."<sup>۹</sup> گاهی هم اشیایی که از یک جنس واحد هستند را واحد ذاتی میخوانیم، این نوع واحدیت بسته به جنس است حتی اگر نوعشان مختلف باشند. مثلاً بین نوع سگ و انسان جنس واحد وجود دارد زیرا همگی حیوان اند و این مسئله در مورد اشیایی که ماده شان واحد است نیز صادق است. همچنین "اشیاء وقتی واحد بالذات خوانده میشوند که تعریفی که مبین ماهیت یکی است از تعریفی که مبین ماهیت دیگری است تجزیه پذیر نباشد (هر چند هر تعریفی فی نفسه تجزیه پذیر است). ... اشیایی که تصور ماهیتشان غیر قابل تجزیه است و فکر نمیتواند آنها را نه از حیث زمان و نه از حیث مکان و نه از حیث مفهوم و تعریف، از هم جدا کند واحدتر از همه اشیا اند؛ و در میان این گونه اشیاء جواهر به برترین معنی واحدند."<sup>۱۰</sup> گاهی هم واحد را به این جهت مینامیم که فعلی واحد از آنها سر میزند یا از چیزی واحد انفعال میپذیرند و یا مضاف به چیزی واحد هستند. واحد به معنای حقیقی به اشیایی گفته میشود که جوهرشان واحد است "واحد یا از حیث اتصاف یا از حیث صورت یا از حیث تعریف."<sup>۱۱</sup> و در نهایت او میگوید که "بعضی اشیاء عدداً واحدند، بعضی نوعاً، بعضی از حیث جنس و بعضی بر حسب قیاس... مثلاً اشیایی که از حیث عدد واحدند از حیث نوع نیز واحدند ولی همه اشیایی که از حیث نوع واحدند از حیث عدد واحد نیستند؛ و همه چیزهایی که از حیث نوع واحدند از حیث جنس نیز واحدند ولی همه چیزهایی که از حیث جنس واحدند از جنس نوع واحد نیستند؛ و اشیایی که از حیث جنس واحدند بر حسب قیاس واحدند ولی همه اشیایی که بر حسب قیاس واحدند از حیث جنس واحد نیستند."<sup>۱۲</sup>

ارسطو در تعریف کثیر نیز میگوید: "کثیر معنایی متقابل با معنی واحد دارد: بعضی چیزها کثیرند برای اینکه متصل نیستند، بعضی دیگر برای اینکه ماده شان (یا ماده قریب یا ماده بعید) از حیث نوع قسمت پذیر است و بعضی دیگر از این جهت که تعریفهایی که مبین ماهیت آنها است بیش از یکی است."<sup>۱۳</sup>

به طور کلی در سه وجه میتوان به مسئله وحدت وجود پرداخت؛ در نگاه اول اصالت را به کثرات و چیزها داد و گفت همه موجودات (کثرات) اصیل هستند و تک تک آنها به تمام ذات تباین دارند اما در یک امر عام لازم یعنی مفهوم وجود با هم

شریک هستند. این نگره که نظر مشائیون است به ما میگوید که کثرات عالم عینی حقیقی است و به همین دلیل میان وجود واجب و وجود ممکن و همینطور میان وجود عرضی و وجود جوهری اشتراکی وجود ندارد و تنها جهت اشتراکشان در مفهوم انتزاعی وجود است که عرض عام این موجود است. بنابراین "صرف حمل وجود بر اشیای متباین خارجی، سبب حصول وحدتی حقیقی در ذات آنها با یکدیگر نمیشود، زیرا وجود یک ویژگی انتزاعی است."<sup>۱۴</sup> باید افزود که از نظر ایشان مراتب وجود در کثرات موجود متفاوت است، مثلاً موجود واجب از حد بیشتری از موجود ممکن از وجود بهره برده است. در بحث علیت نیز مشائیون بر این عقیده اند که "از علت معین فقط معلول معینی صادر میشود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد.... صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است... زیرا علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد مرتبط است"<sup>۱۵</sup> بنابراین چون ایشان به وجود سنخیت میان علت و معلول معتقد بودند میبایست به وحدت سنخی در اصل وجود نیز قائل باشند.

در وجه دوم که نگاه صدرایی است اشتراک و وحدت و یگانگی موجودات در ذات وجودی خود، وحدت و اشتراک شخصی است که همانا یکپارچگی و وحدت خارجی موجودات است و از جنس سریانی است و نه اطلاق. از نظر او همانطور که کثرت حقیقی است وحدت نیز حقیقی است و کثرت به وحدت باز میگردد و وحدت در کثرت جاری است. او مینویسد: "همانا شمول و فراگیری وجود نسبت به اشیا همانند فراگیری کلی مفهومی نسبت به جزئیات نیست بلکه از باب انبساط و سریان است..."<sup>۱۶</sup> و یا در اسفار میگوید: "همانا کثرت با وحدت حقیقی تنافی ندارد، بلکه بر آن تأکید دارد؛ زیرا نشان شمول و وسعت آن وحدت است."<sup>۱۷</sup> در بحث علیت نیز مسئله چنین تقریر میشود که مبتنی بر حمل حقیقت و رقیبت است یعنی اینکه میان علت و معلول نوعی از این همانی در میان است و معلول چیزی جز علت ضعیف شده علت نیست. "یک حقیقت واحد است که هم در علت و هم در معلول موجود است، اما وجود این حقیقت در علت به نحو قوی تر و شدیدتر و در معلول به نحو ضعیف تر وجود دارد."<sup>۱۸</sup>

وجه سوم نظریه مبتنی بر نظری است عرفا مطرح کرده اند که در آن میتوان گفت که کثرت در حد مجاز دانسته میشود و آن چه که حقیقی است وحدت است و "هنگامی که از حقیقت اصیل وجود سخن میگوئیم، از کثرت نمیتوان سخن گفت؛ زیرا چیزی غیر از آن واحد مطلق را نمیتوان به صفت وجود موصوف کرد... کثرت مشهود، کثرت در وجود نیست، بلکه کثرت در مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد است... محمول وجود، به طور حقیقی و ذاتی، جز بر وجود حق حمل نمیشود و وجود حق تعالی، همان وجود مطلق واحدی است که تمام کثرات مشهود چیزی جز شئون مظاهر و تجلیات آن نیستند. وصف

وجود جز به طریق مجاز به طور عرضی بر این کثرات شأنی، قابل اطلاق نیست.<sup>۱۹</sup>

عطار در شعری چنین مفهوم وحدت وجود را توضیح میدهد:

درنگر کین عالم و آن عالم اوست	نیست غیر او وگر هست آن هم اوست
جمله یک ذاتست اما متصف	جمله یک حرف و عبارت مختلف
مرد می‌باید که باشد شه شناس	گر ببیند شاه را در صد لباس
در غلط نبود که می‌داند که کیست	چون همه اوست این غلط کردن ز چیست
ای ز پیدایی خود بس ناپدید	جمله عالم تو و کس ناپدید
جان نهان در جسم و تو در جان نهان	ای نهان اندر نهان ای جان جان
ون تویی جاوید در هستی تمام	دستها کلی فرو بستی تمام
ای درون جان برون جان تویی	هرچه گویم آن نه هم آن تویی <sup>۲۰</sup>

همو در مصیبت نامه عطار در شعری دیگر این چنین مینویسد:

روح گفت ای سالک شوریده جان	گرچه گردیدی بسی گرد جهان
صد جهان گشتی تو در سودای من	تا رسیدی بر لب دریای من
گر سوی هر ذرخواهی شدن	نیست راه از ماه تاماهی شدن
آنچه تو گم کرده ای گر کرده	هست آن در تو تو خود را پرده <sup>۲۱</sup>

ابن عربی به دوگانه وجود مطلق و عدم مطلق لایزال باور داشت و میگفت که وجود مطلق تقید نمیپذیرد و واجب الوجود است و در میان این دو عالم امکان و ممکن الوجود است که هم به وجود میاید و هم به عدم راجع میشود و به قولی برزخی است میان وجود و عدم. تعدد و تکثر امری اعتباری است که در مقام نسبت و اضافه پیدا میشود. آن وجود لایزالی هم که ما حقتش مینامیم به لحاظ ذات یکی بیش نیست و به اعتبار نسبت ها و اضافه ها اسماء مختلف و متکثر پیدا میکند و اعیان ممکنات مظاهر و مجالی اسماء و صفات حق اند.<sup>۲۲</sup>

جیلی مینویسد: " چون خدا خواست که از ذات خود، به مقتضیات ذات خود، برای ذات خود ظاهر شود ذات خود را بر دو بخش کرد، اما این دوگانگی سبب تعدد در عین او نگردید. بخشی را واجب و قدیم و رب و فاعل نام نهاد و بخش دیگر را

ممکن و حادث و عبد منفعل نامید و اول چیزی که از این بخش دوم پدید آورد اسم آن را هبا (غبار) و هیولا و قدرت گذاشت... پس هبا همان حق مخلوق یا هیولاست که اهل تحقیق همان را عقل اول و روح محمدی و قلم اعلی خوانده اند.<sup>۲۳</sup> شیخ عزیز نسفی در زبده الحقایق اینگونه مسئله را تقریر میکند: "اهل وحدت میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای تعالی و تقدس است و به غیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. و این یک وجود ظاهری دارد و باطنی هم دارد باطن این وجود یک نور است و این نور است که جان عالم است و عالم مالا مال این نور است. نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی پایان و بیکران حیات و علم و اراده و قدرت اشیاء از این نور است. طبیعت و خاصیت و فعل اشیاء از این نور است... افراد موجودات جمله به یک بار از این نور ظاهر شدند و هر یک دریچه ای اند از ظهور این نور و صفات این نور از این جمله دریچه ها تافته و این نور اول و آخر ندارد و فنا و عدم را به وی راه نیست. دریچه ها نو میشوند و کهنه میگردند و به خاک میروند و از خاک باز می آیند و میباشند و می رویند و میزایند. افراد موجودات به این وجود هیچ بر یک دیگر مقدم و از یک دیگر مؤخر نیستند از جهت آن که نسبت هر فردی از افراد موجودات به این وجود همچنان است که نسبت هر حرفی از حروف کتابت و مداد از این جا گفته اند از تو تا خدای راه نیست نه به طول نه به عرض افراد موجودات نسبت به یک دیگر بعضی متقدم و بعضی تر و بعضی ماضی و بعضی مستقبل اند درویش وجود یکی بیش نیست و این نور است که سر از دریچه بیرون کرده است خود میگوید و خود میشوند، خود میدهد و خود میگیرد خود اقرار میکند و خود انکار میکند...."<sup>۲۴</sup>

### دیدگاه دیانت بهائی درباره وحدت وجود

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات در توضیح وحدت وجود چنین توضیح میدهند: "بعضی از حکماء یونان نیز معتقد به وحدة الوجود بودند نظیر ارسطاطالیس که میگوید بسیط حقیقی جمیع اشیاست و هیچیک از اشیا نیست و بسیط اینجا مقابل ترکیب است یعنی حقیقت فردانیّه که مقدّس و منزّه از ترکیب و تقسیم بوده منحلّ بصور نامتناهی گردیده پس وجود حقیقی کلّ اشیاست ولی هیچیک از اشیا نیست. باری معتقدین وحدة الوجود را اعتقاد چنین که وجود حقیقی بمنزله دریاست و جمیع کائنات مانند امواج. این امواج که عبارت از کائناتست صور نامتناهی آن وجود حقیقی است پس حقیقت مقدّسه بحر قدمست و صور نامتناهی کائنات امواج حادثه. و همچنین تشبیه بواحد حقیقی و اعداد نامتناهی مینمایند که واحد حقیقی در مراتب اعداد نامتناهی جلوه کرده زیرا اعداد تکرّر واحد حقیقی است. مثلاً عدد دو تکرّر یکی است و همچنین سائر اعداد. و از جمله براهین آنان اینست که جمیع کائنات معلومات حضرت کبریاست و علم بی معلوم تحقّق نیابد زیرا علم تعلق به شیء

موجود یابد نه معدوم عدم صرف را چه تعین و تشخیص در مرآت علم حاصل گردد . پس حقائق کائنات که معلومات باری تعالی است وجود علمی داشتند زیرا صور علمیه الهیه بودند و قدیمند زیرا علم الهی قدیم است مادام علم قدیم معلومات نیز قدیم است و تشخصات و تعینات کائنات که معلومات ذات احدیتند عین علم الهی هستند زیرا حقیقت ذات احدیت و علم و معلومات را وحدت صرف محقق و مقرر و الّا ذات احدیت معرض کثرات گردد و تعدّد قدما لازم آید و این باطل است. پس ثابت شد که معلومات عین علم بوده‌اند و علم عین ذات یعنی عالم و علم و معلوم حقیقت واحده است و اگر دون آن تصوّر نمائیم تعدّد قدیم لازم آید و تسلسل حاصل گردد و قدما منتهی به نامتناهی گردد و چون تشخصات و تعینات کائنات در علم حقّ عین ذات احدیت بوده‌اند و بهیچ وجه امتیازی در میان نبود پس وحدت حقیقی بود و جمیع معلومات بنحو بساطت و وحدت در حقیقت ذات احدیت مندمج و مندرج بودند یعنی بنحو بساطت و وحدت معلومات باری تعالی بودند و عین ذات حقّ بودند و چون حقّ تجلّی ظهور نمود آن تشخصات و تعینات کائنات که وجود علمی داشتند یعنی صور علمیه الهیه بودند در خارج وجود عینی یافتند و آن وجود حقیقی بصور نامتناهیة منحلّ گردید این است اصل استدلال آنان. و ثیاسفیها و صوفیها دو قسمند یک قسم عوامند که آنها محض تقلید معتقد وحدت وجودند و ملتفت مقصد مشاهیر علمای خویش نیستند زیرا عوام صوفیه را گمان چنان که مراد از وجود، وجود عامّ مصدریست که مفهوم ذهنی و عقلی انسانست یعنی انسان ادراک مینماید و حال آنکه این وجود عامّ عرضی است از اعراض که حلول بر حقائق کائنات مینماید و ماهیات کائنات جوهر است و این وجود عرضی که قائم بکائناتست مانند خاصیت اشیا که قائم باشیاست عرضی است از اعراض. و البته جوهر اعظم از عرض است زیرا جوهر اصل است و عرض فرع است جوهر قائم بنفسه است و عرض قائم بغیر یعنی محتاج بجوهری که قائم بآن باشد در این صورت حقّ فرع خلق است و محتاج بخلق و خلق مستغنی از حقّ. مثلاً عناصر مفرده هر ترکیبی بحسب نظام عمومی الهی گردد کائنی از کائنات موجود شود یعنی چون عناصری ترکیب شود از آن ترکیب وجود نباتی حاصل گردد و عناصری دیگر ترکیب شود و از او وجود حیوانی حاصل گردد و عناصری دیگر ترکیب شود و از او کائنات سائره وجود یابد در این صورت وجود اشیا فرع حقایق اشیا شد، چگونه میشود که این وجود که عرضی از اعراض است و محتاج بجوهری که قائم بآن باشد قدیم ذاتی باشد و موجد کلّ؟ اما علماء ماهر ثیاسفیها و صوفیها بعد از تعمق در این مسأله برآنند که وجود بر دو قسم است یکی وجود عامّ که مفهوم ذهنی انسان است آن حادث است و عرضی از اعراض و حقایق اشیا 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 ما یتحقّق به الأشیاست و آن واحد است یعنی واحد حقیقی که جمیع اشیا باو وجود یافته یعنی



ماده و قوت و وجود عالم که مفهوم عقلی انسانست. این است حقیقت مسأله نیاسفیها و صوفیها. باری در اینکه ما یتحقّق به الأشیاء واحد است متّفق علیه است یعنی فلاسفه و انبیا و لکن فرق در اینجاست که انبیا میفرمایند علم حقّ محتاج بوجود کائنات نیست علم خلق محتاج بوجود معلوماتست اگر علم حقّ محتاج بمادون باشد آن علم خلق است نه حقّ زیرا قدیم مابین حادثست و حادث مخالف قدیم آنچه را در خلق ثابت نمائیم که از لوازم حدوثست در حقّ سلب نمائیم زیرا تنزیه و تقدیس از نقائص از خصائص وجوب در حادث. مثلاً جهل بینیم در قدیم اثبات علم کنیم در حادث عجز بینیم در قدیم قدرت اثبات نمائیم در حادث فقر بینیم در قدیم غنا اثبات کنیم یعنی حادث منشأ نقائص است و قدیم جامع کمالات چونکه علم حادث محتاج بوجود معلوماتست علم قدیم مستغنی از وجود معلومات لذا قدمیّت تعینات و تشخّصات کائنات که معلومات باری تعالی است غیر واقع و این اوصاف کمالیه الهیه محاط بادر اکتا عقلیه نیست تا حکم نمائی که علم الهی محتاج بمعلوماتست یا خیر. باری این اعظم برهان صوفیهاست و اگر بخواهیم جمیع دلایل آنرا ذکر کنیم و اجوبه آنرا بیان نمائیم بسیار بتطویل انجامد دلیل قاطع و برهان ساطع آنان یعنی علمای فضلالی صوفیان و نیاسفیها این بود. اما مسأله وجود حقیقی که ما یتحقّق به الأشیاء یعنی حقیقت ذات احدیّت که جمیع کائنات باو وجود یافته متّفق علیه است اما تفاوت در اینجاست که صوفیه میگویند حقایق اشیا ظهور واحد حقیقی است و انبیا میفرمایند صادر از واحد حقیقی است و تفاوت میان ظهور و صدور بسیار است. تجلی ظهوری عبارت از آنست که شیء واحد در صور نامتناهی ظاهر شود مثلاً حبه که شیء واحد است و دارنده کمالات نباتیست چون ظهور نماید بصور نامتناهی اغصان و اوراق و شکوفه و اثمار منحلّ گردد این را تجلی ظهوری گویند. و اما تجلی صدوری اینست که آن واحد حقیقی در علو تقدیس خویش باقی و برقرار و لکن وجود کائنات از او صدور یافته نه ظهور. مثلش مانند آفتابست که شعاع از او صادر و بر جمیع کائنات فائض ولی شمس در علو تقدیس خود باقی تنزلی از برای او واقع نه و بصور شعاعیه منحلّ نگردیده و در هویت اشیا بتعیّنات و تشخّصات اشیا جلوه نموده قدم حادث نگردیده غنای مطلق اسیر فقر نشده کمال محض نقص صرف نگردیده. مختصر کلام اینست که صوفیها حقّ و خلق قائلند و گویند که حقّ بصور نامتناهی خلق منحلّ گردیده و ظهور یافته مانند دریا که بصور نامتناهی امواج جلوه نموده این امواج حادثه ناقصه همان بحر قدیم است که جامع جمیع کمالات الهیه بود. اما انبیا برآنند که عالم حقّ است و عالم ملکوت و عالم خلق سه چیز از حقّ صادر اول که فیض ملکوتیست صدور یافته و تجلی در حقائق کائنات نموده نظیر شعاع که از آفتاب صدور یابد و در کائنات جلوه نماید و آن فیض که شعاعست در حقائق کلّ شیء بصور نامتناهی تجلی کند و بحسب استعداد و قابلیت ماهیات اشیا تعین و تشخّص یابد. اما قول صوفیها اقتضا کند که غنای مطلق تنزّل بدرجه فقر نماید و قدیم

بصور حادثه تقدید یابد و قدرت محض در مرآت عجز محدود بحدود امکانیه شود و این بدیهیّ البطلانست. ملاحظه مینمائیم که حقیقت انسانیه که اشرف مخلوقاتست تنزّل بحقیقت حیوانیه ننماید و ماهیت حیوانیه که واجد قوت حسّاسه است برتبه نبات هبوط نکند و حقیقت نباتیه که آن قوه نامیه است در حقیقت جمادیه سقوط نفرماید. مختصر اینست حقایق علویّه را در مراتب سفلیّه تنزّل و هبوطی نه چگونه میشود که حقیقت کلیّه الهیه که مقدّس از جمیع اوصاف و نعوتست با وجود تقدیس و تنزیه صرف بصور و حقایق کونیّه که مصدر نقائص است منحلّ گردد این وهم محض است و تصوّر محال بلکه آن جوهر تقدیس جامع کمالات ربوبیت و الوهیت است و جمیع کائنات مستفیض از فیض تجلیّ صدوری و مقتبس از انوار کمال و جمال ملکوتی او مانند جمیع کائنات ارضیه که اکتساب فیض نور از شعاع شمس مینماید و شمس را در حقائق مستفیضه موجودات ارضیه تنزّل و هبوطی نه.<sup>۲۰۱</sup>

همچنین در مکاتیب میفرماید: "صنادید متصوفه که تأسیس عقیده وحده الوجود نموده‌اند مرادشان از آن وجود عام صدوری که مفهوم ذهنی است نبوده و نیست زیرا این وجود عام که مفهوم ذهنی است عرضی از اعراض است که عارض بر حقائق ممکنات می‌شود حقائق ممکنات جوهر است و این وجود مفهوم ذهنی یعنی وجود عام صدوری عرضی است که عارض بر حقایق اشیا است بلکه مقصود صنادید وجودی است که حقایق اشیا بالنسبه بآن عرض یعنی آن وجود قدیم است و اشیا حادث پس مرادشان از وجود حقیقی غیر منعوته است که ما یتحقّق به الاشیا است یعنی قیام جمیع اشیا باوست و او قیوم سماوات و ارض است و هو الحی القیوم شاهد این بیان و آن وجود ما یتحقّق به الاشیا واحد است پس وحدت وجود است ولی عوام متصوفه را گمان چنان که آن حقیقت غیر منعوته حلول در این صور نامتناهیّه نموده چنانچه گفته‌اند البحر بحر علی ما کان فی القدم ان الحوادث امواج و اشباح و ما الخلق فی التمثال الا کتلجه و أنت هو الماء الذی هو نابع یعنی آن حقیقت غیر منعوته هر چند او را تعبیری نیست ولی مجبور بر تعبیری هستند پس بوجود تعبیر نموده‌اند خلاصه عوام متصوفه را گمان چنان که آن وجود غیر منعوته که منقطع وجدانیست بمنزله دریاست و حقایق اشیا بمنزله امواج امواج متماداً در ذهاب و غیاب است ولی بحر باقی و بر قرار. اما در نزد اهل حقیقت، بهائیان مثلش اینست که آن وجود غیب وجدانی مثلش مثل آفتاب است و اشراق بر جمیع کائنات نموده کائنات از جماد و نبات و حیوان و انسان کلا مستشرق از انوار آفتابند یعنی اشعه ساطعه بر جمیع تابیده و کلّ حکایت از آفتاب مینمایند چنانکه بر حجر و مدر و شجر و حیوان و بشر نظر نمائی کلّ را مستفیض از آفتاب بینی حقایق کائنات مستفیض از شمس حقیقتند ولی شمس حقیقت از علو تقدیس و تنزیهش تنزّل و هبوط ننماید و در این کائنات حلول نفرماید و ما من شیء الا فیه آیه تدل علی انه واحد. خلاصه اینکه عوام عرفا گمان نموده‌اند که

وجود محصور در دو موجود یکی حقّ و یکی خلق حقّ را باطن اشیاء دانسته‌اند و خلق را ظاهر اشیاء ولی اهل حقیقت وجود را در سه مرتبه بیان نموده‌اند حقّ و امر که عبارت از مشیّت اولیه است و خلق و مشیّت اولیه که عالم امر است باطن اشیاء است و جمیع کائنات مظاهر مشیّت الهیه است نه مظاهر حقیقت و هویت الهیه الا له الامر و الخلق اما مرتبه الوهیت منزّه و مقدّس از ادراکات کائنات است تا چه رسد باینکه در حقائق اشیاء حلول نماید حضرت اعلی روح له الفداء میفرماید که مصداق این بیت البحر بحر علی ما کان فی القدم و ان الحوادث امواج و اشباح در مشیّت اولیه تمام است نه در ذات حقّ حتّی عوام متصوّفه را گمان چنان که حقیقت غیر منعوته بمثابه واحد است و جمیع کائنات تکرار همان واحد است واحد تکرّر یافته ثانی حاصل شد و همچنین واحد دو مرتبه تکرّر نموده ثالث شد و همچنین جمیع اعداد و اعداد امریست اعتباری ثابت است لکن وجود ندارد. و مسئله اعیان ثابته عرفا اینست که اعداد هر چند ثابت است لکن لیس لها الوجود قطعاً امری است اعتباری چنانکه میگویند ان الشرق و الغرب و الجنوب و الشمال لهم ثبوت و لیس لهم وجود و الاعیان الثابته هی الصور العلمیه الالهیه لها ثبوت و لکن ما سمّت رائحة الوجود استغفرالله عن ذلك اگر چنین تصوّر بشود قدیم حادث شود و حادث قدیم حقیقت کلیّه را بصور نامتناهی در حقایق کائنات تنزل و حلول لازم آید و نزول و صعود و دخول و خروج و هبوط و حلول و امتزاج و امتشاج از خصائص اجسام است حتّی مجردات از این تصوّرات منزّه و مبرا هستند تا چه رسد بحقیقت کلیّه این صفات مذکوره صفت متحیّز است نه مجرد. خلاصه مقصد صنایع متصوفه اینست که مقصود از وجود ما یتحقّق به الاشیاء است و آن واحد است و آن مجهول النعت است و غیب منیع است و منقطع وجدانیست ولی باز معتقد بدو رتبه هستند حقّ و خلق و حقّ را دو مرتبه قائلند رتبه تنزیه و تقدیس و لیس کمثله شیء و رتبه تشبیه و تمثیل و هو السميع العليم.<sup>۲۶</sup>

دکتر داوودی درباره وحدت وجود اینگونه توضیح میدهند: "وحدت وجود را به دو معنی میتوان گرفت: گاهی به این معنی است که قائل بشویم که حق حلول در عالم خلق کرده و فرق حق و خلق از میان برخاسته است یعنی وحدت وجود به معنی حلولی آن که حتی مراتبی هم در میان نمیماند و هر چه هست یک حقیقت میشود. به اعتبار بعضی خلق در میان نیست هر چه هست حق است، به اعتبار بعضی حقی در میان نیست هر چه هست خلق است، و میتوان خیلی آسان از پانته ایسم به ماتریالیسم و از ماتریالیسم به پانته ایسم مرور کرد. همانطور که این کار را هم کرده اند. ما این وحدت وجود را صحیح نمیدانیم و قبول نمیکنیم چون اگر بنا بر این باشد باید هر گونه ردالت و شرارت را در عالم خلق میبینیم به ذات حق نسبت بدهیم. چون حق در خلق است و خلق تمیز از حق نیست پس هر چه پستی و زشتی است از حق است، اما معنی دیگر وحدت وجود و صورت دیگر آن این است که وجود را به این معنی واحد بشماریم که خلق را صادر از حق بدانیم. وجود واحد است

ولی در سلسله صدور در مراتب متعدد قرار میگیرد در مراتب خلق واقع میشود. تشبیهی میکنیم (البته فقط تشبیه از یک لحاظ خاص که مطلب را نشان بدهد معتبر است. تشبیه را نمیتوان از همه جهات تطبیق کرد): حرارتی که از آتش صادر میشود رفته رفته در ضمن سیری که میکند رو به ضعف میرود ولی در آخرین مراتب ضعف خود باز همان حرارتی است که از آتش صادر شده است. به همین ترتیب خلق از حق صادر شده و در مراحل صدور سیر کرده و به مرور به همان نسبت که از مبداء خود دورتر افتاده ضعیفتر و بی مایه تر و بینوا تر شده است. وحدت وجود به این معنی، با حفظ مراتب صدور و تفاوت این مراتب، نه به عنوان وحدت حلولی صحیح است.<sup>۲۷</sup>

منابع:

- ۱- ارسطو، درباره نفس، دفتر اول، ۴۱۱ الف، ترجمه علیمراد داوودی ص ۷۰
- ۲- خراسانی شرف، نخستین فیلسوفان یونان صفحه ۱۳۴
- ۳- خراسانی شرف، نخستین فیلسوفان یونان صفحه ۱۴۷
- ۴- خراسانی شرف، نخستین فیلسوفان یونان صفحه ۱۸۸
- ۵- ارسطو، درباره نفس، دفتر اول، ۴۰۵ الف، ترجمه علیمراد داوودی ص ۲۳
- ۶- خراسانی شرف، نخستین فیلسوفان یونان صفحه ۲۴۰- قطعه ۶۷ (۴۹)
- ۷- ارسطو، متافیزیک، دلتا، فصل ششم، واحد، ترجمه محمدحسن لطفی ص ۱۷۸ تا ۱۸۳
- ۸- ارسطو، متافیزیک، دلتا، فصل ششم، واحد، ترجمه محمدحسن لطفی ص ۱۷۸ تا ۱۸۳
- ۹- ارسطو، متافیزیک، دلتا، فصل ششم، واحد، ترجمه محمدحسن لطفی ص ۱۷۸ تا ۱۸۳
- ۱۰- ارسطو، متافیزیک، دلتا، فصل ششم، واحد، ترجمه محمدحسن لطفی ص ۱۷۸ تا ۱۸۳
- ۱۱- ارسطو، متافیزیک، دلتا، فصل ششم، واحد، ترجمه محمدحسن لطفی ص ۱۷۸ تا ۱۸۳
- ۱۲- ارسطو، متافیزیک، دلتا، فصل ششم، واحد، ترجمه محمدحسن لطفی ص ۱۷۸ تا ۱۸۳
- ۱۳- ارسطو، متافیزیک، دلتا، فصل ششم، واحد، ترجمه محمدحسن لطفی ص ۱۷۸ تا ۱۸۳

- ۱۴- سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، بخش دوم، وحدت وجود یا توحید عرفانی ص ۱۵۵
- ۱۵- علامه طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۱، اصل سنخیت
- ۱۶- صدر المتألهین، شواهد الربوبیه، اشراق سوم از مشهد اول، ص ۱۳۵
- ۱۷- صدر المتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۲ تعلیقیه سبزواری
- ۱۸- سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، بخش دوم، وحدت وجود یا توحید عرفانی ص ۱۵۹
- ۱۹- سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، بخش دوم، وحدت وجود یا توحید عرفانی ص ۱۶۱
- ۲۰- عطار، منطق الطیر، حکایت عیاری که اسیر نان و نمک خورده را نکشت
- ۲۱- عطار، مصیبت نامه، بخش چهلیم، المقالة الاربعون، سالک راحت طلب ریحان راه پیش روح آمد بصد دل روح خواه
- ۲۲- ابن عربی، فتوحات و فصوص و انشاء الدوائر
- ۲۳- عبدالکریم الجیلی، شرح مشکلات الفتوحات المکیة، دراسة و تحقیق د. یوسف زیدان، دار سعاد الصباح، ۱۹۹۲ صص ۱۴۷ و ۱۴۷
- ۲۴- نسفی، زبدة الحقائق، در ذیل اشعة اللمعات جامی، چاپ قدیم، ص ۲۱۵ و ۲۱۶
- ۲۵- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، وحدت وجود
- ۲۶- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، صفحه ۳۵۴
- ۲۷- دکتر علیمراد داودی، جزوه امری

## تاملی بر مرگ (نگاهی به فقره هفتاد و پنج کلمات مکنونه)

حضرت بهالله میفرماید: "ای ابنآء غفلت، بیادشاهی فانی دل مبندید و مسرور مشوید مثل شما مثل طیر غافل است که بر شاخه باغی در کمال اطمینان بسراید و بغتة صیاد اجل او را بخاک اندازد دیگر از نغمه و هیکل و رنگ او اثری باقی نماند پس پند گیرید ای بندگان هوی."

بیگمان یکی از سهمگین ترین و تاثیرگذارترین فقره از فقرات کلمات مکنونه همین بیان است. حضرت بهالله مخاطب خویش را غافل میداند و خصوصیت غفلت را برای او قرار میدهد. چه میشود که از چیزی یا بهتر بگوئیم از پدیداری ما غافل بمانیم؟ در پاسخ باید گفت که یک پدیدار ممکن است هنوز کشف نشده باشد و به ظهور نرسیده باشد و ناشناخته باقی مانده باشد و یا آنکه ظاهر شده باشد اما در پشت تعاریف و نمودهای دیگر که شبهی از آن پدیدار باشند پنهان شده باشد. حضرت بهالله صفت دیگری به غافل میدهد: بندگان هوی. به نظر میرسد که واژه (هوی) را باید به دو معنایی که در خود دارد فهمید، گویی ابهامی وجود دارد که در یک لغت با دو خوانش رخ میدهد! در خوانش اولیه که (هوی) را به معنای هوس و خواست و آرزو میگیریم و میفهمیم و خوانش دوم که حکایت از معنای بیم، وحشت و ترس دارد. در غفلت چیزی مستور است و مکتوم باقی مانده است و غافل آنی است که یا به دلیل هوس و خواستی دیگر و یا به دلیل ترسمندی از آن پدیدار غفلت ورزیده است.

"به پادشاهی فانی دل مبندید و مسرور مشوید" حضرت بهالله نصیحتی میکنند و بهتر است بگوئیم در صدد راهنمایی و به ظهور رساندن پدیداری به شکل سلبی برای مخاطب خود هستند. آدمی شبانه روز به نحوی از انحاء مشغول است، مشغول برای به دست آوردن چیزی؛ اگر در پی ثروت باشد، اگر به دنبال قدرت باشد و اگر شهرت برای خود بخواهد مجموعه اش را میتوان در یک پادشاه سراغ گرفت که همگی را یکجا دارد؛ یک پادشاه - به فرض اینکه بهترین پادشاه از هر لحاظ باشد چرا که حضرت بهالله هم قیدی در اینجا برای او ذکر نکرده اند- اگر نگوئیم همه، باید شهادت دهیم که از اکثر نیازها و خواسته هایی که حتی به شکل آرزو برای آدمی درآمده بهره مند است و نیازی هم نیست که همچون ما تلاش کند که به این جایگاه و مقام برسد. چه بسیار از ما که آرزو داریم که حتی شبی را با شاه بگذرانیم و چه بسیار کسانی که از دیدار چند دقیقه ای با پادشاهی چه داستانها که نسرانیده اند. حضرت بهالله به یکباره صفتی برای پادشاه مدنظر میگیرند: "فانی". آری او هم میرا است همچون دیگر انسانها؛ تناهی او پایان تمام امکاناتش هست، پایان پذیری او همچون دیگران از هستی او جدایی پذیر نیست. آدمی از آنجا که هستند ایست که در جهان میزید و هستی اش زمانمند است، که این زمانمندی خود نشان

از آن دارد که هستی ای متناهی دارد و مرگ به عنوان قطعی ترین امکان همیشه پیش روی اوست و این مسئله سبب میشود که این هستنده ترس آگاه باشد. مرگ بی شک پایان هستی او در این جهان است و پادشاه مُرده نه فقط یک پادشاه نیست بلکه آدم هم نیست، او یک جسد است، به شیء تبدیل شده است بیآنکه خودش خبر داشته باشد! پادشاه وقتی نمیبرد که آماده مردن است، بلکه به آنی سر میرسد - بَغْتَةً صَيَادِ اجل او را بخاک اندازد- اما همواره این فهم و برداشت وجود دارد که در عالم قیاس، آدمی همچون یک میوه ای میماند که وقتی رسیده شود و از نارسی در بیاید به تکامل رسیده و از درخت میافتد و یا به عبارتی به خود فعلیت بخشیده است؛ آنقدر این فهم از مرگ قالب شده است که در جلسات ختم میثونیم که میگویند "گلچین روزگار عجب با سلیقه است، میچیند آن گلی که به عالم نمونه است، هر گل را که به چمن بیشتر میدهد صفا، گلچین روزگار امانش نمی دهد." اما واقع مطلب این است که در مرگ آدمی به چیزی مانند تکمیل شدن دست نمییابد بلکه تنها امکانهای خویش را از دست میدهد. مرگ فعلیت یافتن امکانهای انسان نیست، بلکه صرفاً توقف این امکانهاست. انسان صرف نظر از اینکه امکانهایش کامل شده باشند یا نه ممکن است بمیرد. به راستی رعب آور است که به یکباره تمام امکانات ما چون خودمان و با خودمان به پایان برسد. ترس از به پایان رسیدن سبب میشود آدمی به مرگ نیاندیشد، به همان اندازه که درگیر زندگی هر روزینه بودن باعث این نیاندیشیدن میشود. پادشاه اگرچه میتواند برای تاج و تختش جانشینی انتخاب کند اما نمیتواند جانشینی برای مرگ خود پیدا کند، کسی به جای او نمیبرد و نمیتواند که بمیرد، برای پادشاه هم مرگ عمیقاً امری فردی است که خودش به تنهایی باید با آن مواجه شود؛ مواجهه ای که به طرز غریبی تجربه نمیشود، بلکه به شکل عجیبی با وقوعش تمام امکانات او را به پایان میرساند. به همین اعتبار مرگ تجربه ای نا زیسته است چرا که امکانی نیست که فعلیت یابد. اگرچه ما هر چند وقت یکبار شاهد آن باشیم که کسی از اطراف مان میمیرد. در واقع بداهت این امر که همه میمیرند تنها ناشی از آگاهی ما از مرگ دیگران است. وقتی فردی در حال احتضار است، ما سعی میکنیم به او این اطمینان را دهیم که نخواهد مُرد و به این طریق به او قوت قلب میدهیم، دقیقاً در همینجا هست که مجدداً متوجه میشویم که مرگ به عنوان قطعی ترین امکان که به هر حال رخ خواهد داد و تمام امکانات پیش روی ما را به ورطه نیستی میبرد تا چه میزان ترسناک است. وقتی او میمیرد برایش جلسه میگیریم. جلسه تذکر! جلسه خاکسپاری! در جلسه تذکر همان طور که از اسمش پیداست قرار است که چیزی به شرکت کنندگان متذکر شود، تذکر اینکه کسی مُرد یا اینکه تذکر آنکه ما هم می‌میریم! اما این «ما» همواره به نحوی فهمیده میشود که کسی دقیقاً جز خود من است! در صورتی که منظور خود من است! من میمیرم اما نه همین حالا و هم اکنون، بلکه در آینده، آینده ای که ترجیحاً دور است و به همین دلیل اگرچه از وقوعش مخبریم و پیش بینی

اش می‌کنیم اما از اینکه ممکن است در همین حالا برای ما رخ دهد غافلیم در واقع این ویژگی مرگ است که زمانش نامعلوم است.

شاید تا حدودی فحواى بحث در بیان مبارک معلوم شده باشد، اما باید پرسید چرا حضرت به‌الله به این مسئله توجه فرمودند و یا به عبارت دیگر از پس یادآوری تناهی آدمی و فرارسیدن مرگ چه قصد و منظوری داشتند؟ به نظر می‌آید که امکان این فهم وجود داشته باشد که حالا که آدمی میرا است چه نیاز به مجاهدت و تلاش و کوشش و کسب و کار و ...؟ شاید حتی این فهم شود که مرگ اندیشی و آگاهی از مرگ، تبلیغ خمودت و ایستایی می‌کند. این در حالی است که در بسیاری از آثار تاکید به کار و کوشش و تلاش و کسب ثروت نیز شده است؛ چنانچه فرضاً می‌فرمایند: "بعد از تحقق وجود و بلوغ ثروت لازم و این ثروت اگر از صنعت و اقتراف حاصل شود نزد اهل خرد ممدوح و مقبول است" و یا در کتاب اقدس بهائیان را امر می‌فرمایند که "یا اهل البهَاء قد وجب علی کلّ واحد منکم الاشتغال بامر من الامور من الصنائع و الاقتراف و امثالها و جعلنا اشتغالکم بها نفس العبادة لله الحق" با توجه به بیاناتی که ذکر آن رفت و بسیاری دیگر که در این مقال نمی‌گنجد معلوم می‌شود که مراد این نیست که کسی به شغل و کار مشغول نشود و یا آنکه طلب ثروت نکند چرا که آنوقت دچار جمع نفیضین خواهیم شد. پس بیان مبارک به چه سمت ما را هدایت می‌کند؟ دل نبستن به اموال فانی با توجه به مرگ چه چیزی را برای ما به ظهور می‌رساند؟ میدانیم که اگر آدمی به جای آنکه به آنچه درباره‌ی مرگ گفته شده بپردازد و آنها را به تعلیق درآورد و در گیومه‌گذار و به آن توجه کند که مرگ "خودینه‌ترین امکان ناوابسته، پیشی ناگرفتنی است"<sup>1</sup> یعنی ویژگی میرایی خودش را از پیش ببذیرد، دیگر شیفته‌ی این جهان نمیشود چرا که میداند که روزی شاید هم اکنون باید ره‌ایش کند و چون چنین فهمی پیدا می‌کند در انتخاب امکانهای خویش آزاد خواهد شد، آزاد از این جهت که چیزی را گزینش می‌کند که متناسب ساحت اصلیش است چرا که دائماً با این حقیقت که همواره از پیش در حال مردن است مواجه است (مرگش نامعلوم است) زیرا مرگ امکان بنیادین وجود خودش است و منظور از این رهایی و آزادسازی را در مفهوم انقطاع می‌توانیم بفهمیم "مقصود از انقطاع، انقطاع نفس از ما سوی الله است یعنی ارتقاء بمقامی جوید که هیچ شیء از اشیاء از آنچه در ما بین سموات و ارض مشهود است او را از حقّ منع ننماید یعنی حبّ شیء و اشتغال بآن او را از حبّ الهی و اشتغال بذكر او محجوب ننماید"<sup>2</sup> اما مفهوم انقطاع به شکل کامل نمیتواند هدف اندیشیدن به مرگ باشد، و حتی به شکل کامل نشان نمیدهد که آزادسازی و رهایی در انتخاب امکانات بنیادین رخ داده شده است، بلکه صرفاً به وابسته نبودن به "چیز" و "ابزار" را مورد نشانه قرار داده است که البته میتواند شامل "کسان" یا "دیگران" نیز شود. در مفهوم انقطاع، گسستی بین "من" و عالم هستی پدید



میاید، این گسست اجازه میدهد که هر چه بیشتر "من" خودش را نشان دهد که چه نیست، و مرگ چنین خصوصیتی دارد و نشان میدهد که "من" چه هست. به عبارت دیگر انقطاع سبب میشود که ما بفهمیم چه چیزهایی جز من است و مرگ اجازه میدهد که ما ساحت وجودی خودمان را بفهمیم و از پس اندیشیدن به مرگ به شناخت از خود برسیم. پس به عبارت آخری انقطاع و مرگ اندیشی، هر دو ما را هادی به خودشناسی هستند یکی به شکل سلبی و دیگری به شکل ایجابی. این در حالی است که آدمی با غرق شدن در جهان درگیریهایش و با دلمشغولیهایی که با ابزارهایش پیدا میکند امکان فهم جهان از آن لحاظ که هست را هم از دست میدهد چه رسد به آنکه تاملی در باب خویشتن خویش - نوع بودگی اش - داشته باشد.

در نهایت بی آنکه ورود به بحث خودشناسی پیدا کنیم باید بگوئیم که در بیان حضرت بهاءالله، اگر چه در ظاهر صرفاً فانی بودن جهان خاک را به آدمی یادآور میشود، اما با کمی عمیق شدن و سعی در گذر کردن از لایه رویی متن معلوم می شود که حداقل دو بحث انقطاع، خودشناسی و از پس آن شناخت حق نیز نهفته است (من عرف نفسه فقد عرف ربه) که این بحثها صرفاً از تامل درباره مرگ و آگاهی از میرایی مان در هر لحظه معلوم می شود زیرا مرگ آدمی را به فرابیش خویش سوق میدهد چراکه مرگ نسبتی نیست که با چیزی خارج از خویش داشته باشد، بلکه ارتباطی است که با خود دارد و خود را فرابیش خویش به سوی کامل کردن کارهای گوناگونش طرف افکنی میکند. حد و مرز این طرح افکنی پایان او است. پایان انسان نقطه ایست که ورای آن نمیتواند کاری انجام دهد پس ضرورت پایان به همه ی کارها معنا میدهد. در حقیقت اگر پایانی در کار نبود و متناهی نبودیم، دیگر در اندیشه پایان بخشیدن به کارهایمان هم نبودیم. موجود نامتناهی یک امکان نخواهد بود، زیرا امکان مستلزم نقطه پایان است. بدون مرگ نقطه پایانی در کار نیست. بدون نقطه پایان کاری وجود نخواهد داشت. بدون مرگ آدمی پی به وجود خویش از آن لحاظ که هست نخواهد برد.

منابع:

۱- بند دویست و شصت و چهار هستی و زمان، هایدگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان

۲- مجموعه الواح حضرت بهاءالله، ص ۳۴۹

## بقای روح

### نفس و جاودانگی در اندیشه افلاطون

یکی از اندیشه‌های برانگیزترین مسائل و از آن دسته میل‌های سرکوب‌نشده‌ی آدمی، همانا پرسش و تحقیق در مسئله‌ی مرگ است و در برابرش خواست جاودانگی است که همیشه ذهن آدمی را درگیر کرده است. افلاطون اولین کسی است که برای اولین بار نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانست و به او جنبه‌ی روحانی و مابعدالطبیعی داد، چنانکه به تصریح در نوامیس مینویسد: نفس جنبه‌ی ای از وجود ماست که الهیت آن از همه‌ی جنبه‌های دیگر بیشتر است و همچنین نفس اخص اموری است که به ما تعلق دارد. بحث در خصوص آرای افلاطون در این باره را در ذیل شرحی در رساله‌ی فایدون که برجسته‌ترین اثر وی در خصوص نفس است خواهیم آورد ولی تمام هم و غم خود را در این نیز قرار خواهیم داد که در دیگر رسالات افلاطون که اشاره بر این موضوع شده است نیز در همین نوشتار بگنجانیم. از اهمیت فایدون که در آخرین لحظات زندگی سقراط این مکالمات صورت گرفته است چه بگوئیم که راسل مینویسد مکالمه‌ی فایدون برای فلاسفه‌ی غیر متدین یا آزاد اندیش دارای همان ارزش و اعتباری بوده است که شرح مصیبت مسیح در انجیل برای مسیحیان داراست. پس سخن کوتاه می‌کنیم و به شرحی از این رساله‌ی افلاطون می‌پردازیم.

رساله‌ی فایدون، روایتی از آخرین ساعات زندگی سقراط است که در غروب همان روز باید جام شوکران را سر بکشد. اما خوانندگان باید مد نظر داشته باشند که روایتی که پیش روی دارند دقیقاً آنچیزی نیست که عملاً اتفاق افتاده باشد، چراکه افلاطون در آن روز بیمار بود و اصلاً در آن مجلس حضور نداشت. طبق نوشته‌ی مندرج در فایدون، افلاطون در ضمن تصویرسازی اینچنینی که یادی از استاد محبوبش کرده باشد، اندیشه‌های خود را در قالب این داستان و از زبان سقراط تشریح می‌کند. در این رساله سقراط سه دلیل بر فنا نا پذیري نفس اقامه می‌کند که هر سه مبتنی بر نظریه‌ی ایده است. دو استدلال اول از نظریه‌های پیشینیان وام گرفته است اما استدلال سوم کاملاً افلاطونی است یعنی بر پایه‌ی پژوهش ما فهمیم است و چنانکه هرمان بونیتس و گمپرتس توضیح می‌دهند این سه دلیل که هر دو بر همین نظریه‌ی ایده اقامه می‌شود فرقه‌هایی با هم دارند دو دلیل اول نقش مقدمه‌ای را دارند و تنها بخشی از مقدمات خود را از نظریه‌ی ایده گرفته‌اند در حالی که افلاطون بخش دیگر آنها را با آگاهی کامل، بر اصولی متکی می‌سازد که به پیشینیانش، یعنی فیلسوفان طبیعی تعلق دارد ولی آن چیزی که در دلیل سوم ارائه می‌شود نقد و بررسی ایرادات کبس و سیمپاس و همچنین گذر از اندیشه‌ی طبیئون و ارائه‌ی دلیلی مبتنی بر پژوهش مفهوم‌هاست.

رساله ی فایدون از آنجا آغاز به بحث در خصوص مسئله ی مرگ میکند که سقراط به سیمپاس میگوید از طرف وی به اوئوس بگوید که با اشتیاق آماده ی مرگ باشد (چنانکه خود سقراط بود) چراکه به زعم سقراط همه ی فیلسوفان راستین با کمال اشتیاق این راه را در پیش خواهند گرفت (فایدون ۶۲) علت اینکه چرا خود سقراط که آخرین لحظات زندگی را در حال سپری کردن است، شاد است و معتقد است که باید شاد باشد ناشی از آن اندیشه ی مذهبی است که در آن زمان – و کما کان در حال حاضر – شایع بوده است چنانکه خود معترف است: اگر معتقد نبودم که پس از مرگ به نزد خدایان دانا و مهربان خواهم رفت و با درگذشتگانی که بهتر از مردم این جهانند همنشین خواهم شد البته روا نبود به پیشواز مرگ بشتابم. ولی بدانید که امیدوارم در آن جهان با مردمانی عادل و نیکبخت معاشر گردم. اگر هم این سخن را با اطمینان کامل نتوانم گفت در این تردید ندارم که خدایان مهربان مرا در پناه خود خواهند گرفت. از این رو نه تنها از مرگ نمیهراسم بلکه شادمانم که پس از مرگ زندگی دیگری هست و چنانکه همواره گفته اند نیکان سرانجامی بهتر از بدان دارند (فایدون ۶۳)

سپس سقراط به تشریح و تبیین مرگ میپردازد و توضیح میدهد که مرگ چیست و چرا فیلسوف با گشاده رویی باید آنرا بپذیرد. وی میگوید مرگ هنگامی رخ میدهد که روح از تن جدا شود و روح جدا از تن می ماند و در نهایت سخن را به آنجا میرساند که در خصوص شناسایی که کار فیلسوف است سخن بگوید، وی میگوید که حواس آدمی که از تن است نظیر بینایی و شنوایی که قویترین آنها هستند تنها آدمی را به گمراهی میکشانند و جز فریب دادن چیزی برای آدمی ندارند (فرضاً چشم در امتداد راه آهن فکر میکند که این دو خط به هم میرسند حال که چنین نیست). سپس او نتیجه میگیرد که تنها از راه اندیشه و تعقل است که حقیقت هر چیزی روشن میشود. و نفس آدمی هنگامی به بالاترین درجه ی خود میرسد که تنها تفکر ناب کند و از حواس خود روی برگرداند و به قول خودش تا آنجا که میسر است دور از تن باشد علاوه بر این، تمامی مفاهیم ها نظیر عدالت، فضیلت و ذات و ... نیز تنها به واسطه ی عقل است که قابل تشریح و تحلیل است که این نیز دلیلی بر اهمیت آن است. (فایدون ۶۵-۶۶-۶۷)

سقراط از این گفتگو به این نتیجه میرسد که هنگامی که مرگ فرا میرسد و روح از تن جدا میشود، روحی که دیگر در بند تن نیست و دیگر از تن تبعیت نمیکند است که میتواند به حقیقت نائل شود و چون آرزوی فیلسوف رسیدن به حقیقت است نباید از مرگ بهراسد.

همانطور که ملاحظه میشود سقراط در اینجا بلکل منکر حواس میشود و بلکل به طرد معرفت تجربی میپردازد، این در حالی است که اگر آدمی منکر این نوع معرفت شود (که از جمله ی آنها میتوان تاریخ و جغرافیا را نام برد) دیگر حتی

نمیدانستیم، آن کجاست و سقراط در چه زمانی میزیسته است و بر او چه گذشته است و حتی از شجاعتی که او در زمان مرگ داشته است نیز آگاهی نداشتیم .

به نظر میاید که ماهیت اعتقادات سقراط تا اینجا ماهیتی کاملاً دینی به خود گرفته است و پیشفرضهایی نظیر اینکه این نفس ما هست که فکر و قوه ی استدلالی دارد و نه ذهن ما که در سر است، و همچنین باور به اینکه در سرای بعد از مرگ حقیقت بر ما آشکار میشود (فایدون ۶۹) همگی دال بر این ادعای ماست. اما تئودور گمپرتس دلیل این فکر افلاطون را اینگونه با طرح این سوال که چرا افلاطون نفس را بسیط و جوهرش را عقل میدانند سعی بر پاسخ دارد وی مینویسد:

افلاطون در دام آن اشتباهی افتاده است که معمولاً در شیوه ی بیان اثر میبخشد. او در فایدون آن دسته از اعمال نفس را که تحت تاثیر بدن انجام میپذیرند فعالیت روانی به معنی حقیقی نمیداند بلکه آنها را (عواطف بدن) می نامد و حتی عواطف فعال مانند خشم و جاهطلبی و مانند اینها را از این نظر مورد توجه قرار میدهد. در اینجا تنها آن چیزی را نفس مینامد که به عقیده ی او فناپذیر و جاویدان است، و این چیز در نظرش فقط عقل موجود در انسان است که وظیفه اش حکومت بر انسان میباشد.<sup>۱</sup> باید توجه داشت که در مکالمات افلاطون ، از لفظ نفس به سه حالت استفاده میکند که بدین شرح که گمپرتس در کتابش توضیح میدهد است اولی نفس عاقل که در سر است، دومی و سومی نفسهای هیجان و تمایلاتند که در سینه و شکم جای دارند؛ و فناپذیری ، خاص نفس اول است که شریفتز از آن دو نفس دیگر است.

اما در اینجای کار شاگردان فیثاغوری سقراط که در بحث حضور دارند یکی از آنها بنام کبس سوالی را طرح میکند و آن سوال از این قرار است که چه دلیلی وجود دارد که روح پس از مرگ نابود نشود و جالب میگوید : مردمان میپندارند ... هنگامی که روح چون دود یا دمی از بدن بیرون میرود محو میگردد و اثری از آن باقی نمی ماند (جالب آنکه که در قران کریم نیز اینگونه مندرج است: (وَنَفَخْتُ فِي هِمْنِ رُوحِي)، (وَنَفَخْنَا فِي هِمْنِ رُوحِنَا) که یعنی ما روح خود را در تو میدمیم. که این مسئله نشان میدهد که در اندیشه ی دینی هم از کلمه ی نفخه که به مانند نَفَس و دم است استفاده شده است که نشان دهنده ی پیشینه ی تاریخی و باورمندی آدمیان به این مسئله است، البته باید برای خواننده ی اهل فلسفه یادآوری کنم که اولین بار در یونان باستان آناکسیمنس بود که گفت ماده ی اولیه ی هستی هوا است که این لغت معانی مختلفی نظیر هوا و فضا و باد و بخار و مه نیز دارد و نظریه ی وی بود که میتواند مقدمه ای برای پدید آمدن مفهوم نفخه (پنوما) باشد.<sup>۲</sup>

سقراط که خود را با این سوال اساسی مواجه میبیند در اولین گام اشاره به مسئله ی تناسخ که از باورهای فیثاغوریان بوده است میکند و چنین میگوید: از دیرباز گفته اند که ارواح همچنان که از این جهان به سرای دیگر میروند از آنجا نیز دوباره

بدین جهان باز میگردند و زندگی را از سر میگیرند. و از همین مسئله این نتیجه را میگیرد که پس وقتی این مسئله را بپذیریم باید بگوئیم که روح ما نابود نمیشود بلکه به جهانی دیگر میرود که دوباره باز گردد. سپس وی به نظریه ی اعداد هراکلیتوس اشاره میکند و میگوید که هر چیزی از ضد خود پدید میآید. دو ضد چون دو چیزند، پس میان آنها همواره دو گونه زایش و پیدایش بوقوع می پیوندد. بدین معنی که این از آن پدید میآید و آن از این میزاید. مثلاً میان بزرگتر و کوچکتر همواره کاهش و افزایش صورت میگیرد که یکی را ذبول مینامیم و دیگری را نمو... و ضد زندگی مرگ است همچنان که ضد خواب، بیداریست. ما از خواب بیدار میشویم و از بیداری به خواب فرو میرویم، رابطه ی زندگی و مرگ نیز اینگونه است (فایدون ۷۱) و دلیل درستی این مدعا به نظر وی آن است که اگر در مقابل هر (شدن)، شدنی دیگر نبود و آن دو همواره به دنبال یکدیگر نمی آمدند و دایره وار به هم نمیپیوستند، هر (شدن) از مبدایی آغاز میگردد و به خط مستقیم پیش میرفت و به منتهایی پایان میافت بی آنکه به عقب برگردد و به حال نخستین درآید، همه ی اشیا یکسان میشدند و به یک صورت در می آمدند و به یک حال می ماندند و زایش و پیدایش متوقف می گردید. (فایدون ۷۲)

و برای اینکه افلاطون بر اثباتش قوام بیشتری ببخشد اینبار از زبان کبس نظریه ی ایده ای که پیشتر در منون (منون ۸۱-۸۲) توضیحش را داده بود دوباره مطرح میکند که این نظریه مبنی بر این اعتقاد است که ((آموختن چیزی جز به یاد آوردن نیست))

این ادعا اعتبارش را از همان نظریه ی ایده میگیرد که روح ما پیش از آنکه در قالب تن در بیاید وجود داشته است و روح ما قبلتر عالم مثل را دیده است و از برای همین است که اگر کسی پرسشگر خوبی باشد و بداند که چگونه سوال کند، مخاطب وی میتواند به تمامی سوالات پاسخ دهد و به یاد بیاورد هر آنچه در عالم قبل از تولد جسمانی دیده است. و مثالی که در این باره در رساله آورده میشود، مثال برابریست که سقراط سعی میکند با روش دیالکتیک خاص خود یعنی پرسش و پاسخ آن نظریه را محسوس تر توضیح دهد. وی میگوید که هر آنچه ای که ما به یاد میاوریم بدین معناست که قبلتر آن را میدانسته ایم، و همینطور ما با دیدن چیزی چه به علت شباهت و چه به علت بی شباهتی یاد چیز دیگر می افتیم، فرضاً هرگاه حرف از تخت جمشید میشود یاد سلسله ی هخامنشی و احتمالاً اسکندر مقدونی نیز می افتیم و یا اگر سازی را ببینیم احتمالاً به یاد کسی که بهترین نوازنده ی آن ساز بوده است هم می افتیم. حال مثالی از مفاهیم میزنیم، چیزی وجود دارد که ما برابری میگوئیم، خود برابری چیست؟ ما آنرا از کجا میدانیم؟ چگونه است که ما وقتی دو سنگ یا چوب همانندی را میبینیم بلا فاصله یاد خود مفهوم برابری نیز میافتیم و علاوه بر این چگونه است که وقتی ما دو چیز برابری را میبینیم بنا به خطای دید

آنرا نابرابر فرض میکنیم و این در حالی است که ما هیچوقت نمیتوانیم جای مفهوم برابری و نابرابری را جا به جا کنیم و برابری را نابرابر و نابرابری را برابر فرض کنیم. از آن گذشته ما با دیدن دو چیز برابر و دو چیز نابرابر پی به مفهوم خود برابری نمیبریم بلکه آنرا نمونه ای ناقص از خود مفهوم میدانیم پس واضح است که ما خود برابری را بیشتر میشناختیم که پی به این قضیه میبریم و حال که چنین است لازم است که حکم به آن کنیم که روح ما پیش از آنکه ما به دنیا بیائیم وجود داشته است و ما قبل از تولد به همه چیز آگاه بودیم و تنها آنها را فراموش کرده ایم که با دیدن شباهت هایی در این دنیا آنها را به یاد میاوریم.

استدلال دومی که افلاطون از زبان سقراط ارائه میدهد در پی این سوال ایجاد میشود که خودش از زبان سیمپاس طرح میکند. وی میگوید که با این استدلال واضح شد که روح ما قبل از تولد بوده است ولی از کجا معلوم که پس از مرگ نیز به زندگی خود ادامه دهد؟

سقراط برای پاسخ به این شبهه در ابتدا نظریه ی تناسخ را به عنوانی (که ارث رسیده از افکار فیثاغوری و قبل از آن کیش آرفه ای است) مطرح میکند و میگوید: اگر روح ما پیش از تولد ما وجود داشته باشد و با تولد ما از مرگ به زندگی آید پس لازم میاید که پس از مرگ ما نیز باقی بماند تا بتواند دوباره به زندگی باز گردد و حتی مثالهایی از این دست که کسانی که به خوردن و آشامیدن زیاد میپردازند در بازگشت دوباره، خر و جانورانی از این دست و افراد ستمگر و جاهطلب و غارتگر و خونریز در بدن گرگها و کرکس ها میروند.

به زعم من این اعتقاد افلاطون به تناسخ با آن اعتقاد دیگرش که مطرح میکند در تناقض میاید چرا که وی در همین رساله بر آن است که بگوید که سقراط در جهانی دیگر با نیکان و خدایان همنشین خواهد شد و از سوی دیگر روح افرادی که انسانهای خوبی نبودند از همان نوع ارواحی است که در قبرستانها هنوز در بند تن هستند و در آنجا پرسه میزنند. به هر روی نظری که افلاطون از زبان سقراط ارائه میدهد تا بر این شبهه پاسخ دهد به شرحی است که گمپرتس استادانه این چنین ارائه میدهد: هر فساد تجزیه ی شیئی مرکب است؛ هر شی بسیط تجزیه پذیر است و در نتیجه فساد ناپذیر؛ ایده که موجود فی نفسه است، مطلقاً بسیط است؛ شناسنده و موضوع شناسایی ذاتاً همانند یکدیگرند. پس نفس که شناسایی ذاتاً همانند بسیط است، یعنی تجزیه ناپذیر، و در نتیجه، فساد ناپذیر.<sup>۳</sup> خلاصه آنکه اجزا مرکب ممکن است از هم بیاشند و نابود شوند ولی چیزهای بسیط از این عارضه مصونند زیرا اجزای مرکب ترکیبی از اجزای بسیط هستند و در هنگام نابودی به

تکه های بسیط در میابند و این چیزهای بسیط هستند که لایتغیر و لامتجزی هستند و چون روح بسیط است نابودی ناپذیر؛ که توضیح اینکه چرا افلاطون روح را بسیط میداند را بیشتر عرض کردیم.

اما استدلال سوم را سقراط در جواب دو سوالی ایراد میکند که دو تن از حاضران (سیمیاس و کبس) آنها را طرح میکنند که دو سوال به شرح زیر است .

سیمیاس سخن خود را با مثالی آغاز میکند بدین معنا که اگر روح را به مانند نغمه فرض کنیم چرا که هم نادیدنی است و هم نامحسوس و اگر آوای خوشی باشد میتوان آنرا زیبا و الهی و ملکوتی دانست و چنگ را به مانند تن فرض کنیم که تار و پودی جسمانی و مرکب و زمینی و فنا پذیر دارد پس میشود اینگونه نیز استدلال کرد که پس از نابودی ساز ، نغمه باقی میماند چرا که نمیتوانیم بپذیریم که نغمه که الهی و نامحسوس است زودتر از چنگ محسوس و زمینی نابود شود اما نکته این است که نغمه نتیجه ی هماهنگی تارهای چنگ است در نتیجه میشود استدلال کرد که روح نیز نتیجه ی توازن و هماهنگی اجزا تن است و بدیهی است هنگامی که تن بیمار میشود دیگر آن هماهنگی و توازن را ندارد پس هنگامی که چنین میشود روح نیز نابود میشود و از میان میرود حتی زودتر از آنکه تن نابود شود. حال سوال این است که اگر کسی بگوید که روح زاده ی هماهنگی و پیوند اجزا تن است و با فرا رسیدن مرگ پیش از تن نابود میشود در پاسخ او چه باید بگوئیم؟ (فایدون ۸۶)

کبس نیز سوال خود را با مثال نساجی سالخورده طرح میکند که هنگامی که میمیرد کسی ادعا کند که او نمرده است چرا که هنوز اثر او یعنی بافته های او همچنان باقی است و سپس بگوید که آدمی از حاصل دست خود پاینده تر است پس حال که اثر او باقی است پس او نیز سالم است زیرا وقتی که جامه ی نساج که کم دوامتر از خود اوست سالم و باقی باشد چگونه میتوان باور کرد که خود او مرده باشد؟ (فایدون ۸۷) بطلان استدلال واضح است چرا که نساج در طول عمر جامه های فراوانی دوخته است ولی قبل از آنکه این جامه ی واپسین نابود شود او مرده است و پس از مدتی آن جامه هم نابود میشود پس واضح است که آدمی از جامه فناپذیریش (عمرش) بیشتر است اما سخن آنجاست که اگر کسی بگوید که روح البته پاینده تر از تن است ولی هر روحی چندین تن مصرف میکند خصوصاً اگر عمری دراز داشته باشد، ایرادی به سخن او نمیتوان گرفت. زیرا تن پیایی دگرگون میگردد و از کار می افتد ولی روح آن را باز مییابد و نو میکند. پس هنگامی که روح میمیرد و از میان میرود واپسین تن او هنوز باقی است و او خود البته پیش از این تن نابود میگردد و پس از مرگ وی تن ضعیف نیز به طبیعتش دچار پوسیدگی میشود و از میان میرود . (فایدون ۸۸) خلاصه آنکه نمیتوان به بقای روحمان

باوری داشته باشیم چرا که هر آن ممکن است که ما همان آخرین تنی باشیم که روحمان آنرا بافته است.

سقراط یا همان افلاطون، جواب این دو پرسش را در ابتدا با طرح این مسئله که نباید هیچگاه از بحث و استدلال خسته شد آغاز کرده و سپس به طعنه از هنر استدلال سخن میگوید که اگر هنر استدلال را ندانی در برابر استدلالهای تو خالی عاجز میشوی و در نهایت گمان میکنی که حقیقت مطلق نیست (فایدون ۹۰) و سپس شرحی بر چرایی مغالطه‌ی سیمپاس و کیس میدهد و استدلال سوم خود را بیان میکند. استدلال سوم سقراط بر اصل امتناع تناقض مبتنی است بدین معنا که دو چیز که سختی با هم ندارند نمیتوانند با هم جمع شوند. گمپرتس در توضیح استدلال مینویسد: شی مکردی که از ایده‌ای بهره‌ور است (یعنی این ایده صفت ذاتی آن است) ممکن نیست ایده‌ی ضد خود، یا شئی را که از این ایده بهره‌ور است، به خود بپذیرد. بلکه یکی از دو حالت روی میدهد: یا آن شی مفرد، دیگر آنچه بود باقی نمی‌ماند یعنی نابود میشود یا بی‌آنکه آسیب ببیند میگریزد.... نفس از ایده‌ی زندگی بهره‌ور است، ضد زندگی مرگ است؛ بنا بر این نفس از مرگ بیگانه است. اگر نابودی به نفس نزدیک شود نفس نابود نمیشود بلکه میگریزد بی‌آنکه آسیب ببیند؛ بنابراین نفس مرگ ناپذیر است.<sup>۴</sup>

افلاطون برای اینکه خواننده این استدلال را با تحلیلی که قبلتر در خصوص اضداد داده بود که هر چیزی از ضد خود پدید میاید با این مطلب خلط نشود چنین مینویسد که در بحث پیشین گفتیم که هر چیز از ضد خود درست میشود و پدید میاید. ولی مطلبی که اکنون میگوییم این است که هیچ چیز ضد خود نمیشود، نه در طبیعت و نه در خود ما. در آن زمان سخن از اشیایی بود که ضد خود را در خود دارند و آنها را به نام اضدادی که در آنهاست می‌نامیم ولی اکنون بحث در (خود) آن چیزهایی است که چون در اشیا جای گیرند آن اشیا نام خود را از آنها بدست می‌آورند و معتقد نیستیم که خود آن چیزها به یکدیگر مبدل میشوند. (فایدون ۱۰۳)

حال باید به نکاتی چند در خصوص ایراداتی که به نظرات افلاطون در این بخش مرتبت است اشاره‌ای داشت.

اولین ایرادی که میتوان به استدلالهای افلاطون گرفت همانا آن است که وی برای نفس صفت ذاتی (ضدیت با مرگ و مبدا حیات بودن) معین کرده است که این نیز چیزی جز مصادره به مطلوب نمیتواند باشد و البته باید خاطر نشان کرد که در عصر اومپروس نفس را وجودی غیر مرئی، که مضاعف همین بدن است میدانستند ولی با تاثیری که فلاسفه‌ی ایونی خصوصاً آناکسیمنس در این خصوص گذاشت، نفس جزئی از طبیعتی که مبدا اشیا عالم است به حساب آمد و این طبیعت واحد منشأ حرکت جمادات و حیات جان داران و یا خود مبدا وجود عالم شمرده شد<sup>۵</sup> و احتمالاً بر همین اساس است که در بحث افلاطون نیز این موضوع اصل قرار داده شده است. نقد دیگری که گمپرتس به آن اشاره میکند این است که نفس در



دلیل دوم مبدا شناسایی تلقی شده است و در دلیل سوم مبدا زندگی. بنابر این اعتبار این دلیل مرگ ناپذیری، منحصر به نفس انسانی یا حتی نفس حیوانی نمیتواند بود، بلکه به نیروی زندگی گیاه نیز که از روزگاران قدیم نفس گیاه نامیده شده است تسری میابد.<sup>۶</sup>

به گفته ی بسیاری از مفسران افلاطون رساله ی فایدروس پس از فایدون نوشته شده است در این رساله نیز بحثی در خصوص نفس (از بند ۲۴۵ به بعد) صورت میگیرد که یکی از سخنان افلاطون در فایدون را نفی میکند، همانطور که ملاحظه کردید افلاطون در فایدون روح را بسیط و مجرد دانسته و بر مبنای آن استدلال دوم خود را ارائه میدهد و این در حالی است که در فایدروس هنگامی که بر سر مناسبات نفس و تن سخن میگوید روح را به سه قسمت تقسیم میکند و مثال ارابه ای که دو اسب دارد و راننده ای آنها را میراند تشبیه میکند. در این تشبیه راننده را قوه ی عقلیه و یکی از اسب ها را قوه ی اراده – دکتر داوودی از آن به عنوان قوه ی غضبیه یاد کرده است – و دیگر اسب را نماینده ی قوه ی شهویه مینامد. (تشخیص سه گانگی نفس در رساله ی جمهوری نیز آمده است) افلاطون جای این سه نفس را در سه قسمت مختلف بدن نیز میداند و به زعم او قوه ی عاقله که در مثال راننده بود در سر که جایی دور تر از دو قوه ی دیگر است قرار میگیرد چرا که باید از دو قوه ی دیگر منزله تر باشد، دومین نفس که پاکتر و شریفتر از قوه ی دیگر است جای آن در سینه است که به سر نزدیکتر است، این قوه هم میتواند با عقل در ارتباط باشد و هم میتواند به کمک عقل بر شهوت مسلط شود و در نهایت قوه ی شهویه است که جای آن در شکم است.<sup>۷</sup> بر خلاف بسیاری از مفسرین که فکر میکنند این رای افلاطون مبتنی ناقض سخن قبلی اش است ما اینگونه فکر نمیکنیم و بر آنیم که بگوئیم که باید تفکیکی بین علم النفس و علم الوظائف الاعضا در اندیشه ی افلاطون قائل شد و باید این نکته را به ظرافت بیشتری بررسی کرد چرا که افلاطون هیچگاه سخن از جاودانگی نفس شهوانی یا قوه ی اراده نمیراند بلکه تنها قوه ی عاقله را جاودان میداند در نتیجه وقتی که سخن از نفس در اندیشه ی وی را ما مد نظر میگیریم باید توجه داشته باشیم که در فایدون افلاطون از قوه ی عاقله سخن میگوید و نفس واقعی را آن میداند و برای آن جاودانگی را قائل است. چنانکه در نوامیس نیز افلاطون میگوید که: نفس جنبه ای از وجود ماست که الهیت آن از همه ی جنبه های دیگر بیشتر است، و همچنین نفس اخص اموری است که به ما تعلق دارد. اما به نظر میرسد اساسی ترین نقد را به اندیشه های افلاطون در این خصوص هنگامی خواهیم داشت که بتوانیم نظریه ی ایده یا مثل افلاطونی را نقد کنیم چرا که همانطور که گفتیم سه استدلال افلاطون در خصوص بقای نفس مبتنی بر نظریه ی ایده است. البته ناگفته پیداست که نظریه ی ایده بیشترین تأثیرش را در علم و وجود ذهنی و در تبیین چگونگی آگاهی انسان به

کلیات و بخش تصدیقات منطق میگذارد. یکی از اساسی ترین نقدهایی که به نظریه ی ایده مطرح شده است همانا نقدی است که ابن سینا به آن وارد کرده است ابوعلی پنج ایراد به نظریه ی ایده میگیرد که ما خلاصه ای از آنرا در اینجا مطرح میکنیم: اول اینکه افلاطون بین ماهیت لابه شرط که همان کلی طبیعی است، با ماهیت به شرط لا که مجرد از همه عوارض خارجی است، فرقی قائل نشده است و پنداشته که اگر ماهیت بدون اعتبار آن و من حیث هی در نظر گرفته شود به لحاظ واقع و خارج از ذهن، مجرد از همه اغیار موجود است. به لحاظ واقع نیز آن ماهیت بدون آن عوارض می باشد و حال آنکه اینگونه نیست، هر ماهیت موجود در خارج از ذهن به دو لحاظ ادراک میشود: اول آنکه از جهت ذات آن، که با صرف نظر از اغیار لابلشروط نسبت به غیر میباشد و دوم اینکه از جهت اضافه ای که نسبت به عوارض خاصه نظیر زمان و مکان و ... دارد؛ دلیل دومی که وی از جمله خطاهای این باور افلاطون میشمرد در تشخیص معنای واحد است. وقتی گفته میشود انسانیت معنای واحد است، مراد وحدت عددی نیست تا آنکه نسبت تحقق انسانیت در خارج از افراد فراوان آن نظیر نسبت پدری واحد با فرزندان آن باشد؛ یعنی در خارج معنای واحد انسانیت موجود باشد که به وحدت عددی در همه افراد خود موجود است. خلاصه آنکه افلاطون نتوانسته است بین دو معنای عددی و نوعی تمیز قائل شود. دلیل دیگری که شیخ میآورد آن است که افلاطون به این نکته توجه نکرده است که ماهیت من حیث هی در حد ذات خود به هیچ یکی از اوصاف خارج از ذات متصف نیست و اتصاف ماهیت من حیث هی به اوصاف خارج از ذات، نظیر وحدت کثرت، وجود یا عدم مستلزم تناقض است. به عنوان مثال اگر در مورد انسان از آن جهت که انسان است، سؤال شود: آیا واحد یا کثیر است؟ و در پاسخ گفته شود کثیر یا واحد است. این پاسخ به تناقض می انجامد، زیرا انسان از آن جهت که انسان است فقط انسان است و شیئی غیر از انسان نظیر وحدت و یا کثرت، در ذات آن مأخوذ نیست لذا نباید انسان من حیث هو انسان را به آن اوصاف، متصف نمود. افلاطون به دلیل غفلت از این مسأله بانظر به تحقق خارجی انسان من حیث هی، یعنی انسان لابلشروط که کلی طبیعی است، به وحدت آن نظر داده و به این نکته توجه نکرده است که وحدت و کثرت، دو وصف زائد هستند که هیچکدام مأخوذ در ذات هیچ ماهیتی نبوده و به لحاظ دوموطن ذهن و جهان، طبیعی عارض آنها می شود. سبب چهارم در گفتار شیخ خلط بین بقاء فرد با بقاء نوع است که به تعاقب اشخاص می باشد. بقاء انسانیت، اعم از آن است که در ضمن فرد واحد و یا افراد کثیر باشد و به همین دلیل از اخبار به بقاء انسانیت، وحدت یا کثرت آن فهمیده نمی شود و تنها در صورتی از بقاء انسانیت، وحدت یا کثرت آن فهمیده می شود که معنای انسانیت و انسانیت واحد و یا کثیر یکی باشد و چون اینگونه نیست پس هرگز از این گفتار که انواع در خارج باقی هستند، این نتیجه گرفته نمی شود که در خارج، انسانیت واحدی است که ازلی

بوده و فساد و زوال در آن واحد شخصی راه پیدا نمی کند و افلاطون چون از امتیاز بقاء فردی و بقاء نوعی که در ضمن افراد متعاقب است غفلت ورزیده، از آنچه درباره بقاء انواع گفته شده، به بقاء فرد واحد و در نتیجه به وجود فردی فاسد نشدنی از هر نوع گمان برده است. اما چون سبب پنجم از این امور، مختص به سبب بطلان قول کسانی است که وجود مثل را مخصوص صور تعلیمی می دانند و چون اینک در اینجانب بحث پیرامون گفتار افلاطون است که قائل به تحقق مثل برای صور طبیعی است به همان چهار سبب اکتفا شد.<sup>۸</sup>

اما بهتر است از متفکران غرب نیز نقدی را به نظریه ی مثل یا ایده بیاوریم که در اینجا ما از ایراداتی که برتراند راسل وارد کرده است یاد میکنیم. راسل در تاریخ فلسفه ی خود در آن قسمت نظریه ی مثل پس از آنکه به خوبی به تشریح و تفسیر نظریه ی مثل پرداخت ایراداتی را به قرار فوق وارد میکند.

افلاطون (ترکیب فلسفی) را نمیفهمد. من میتوانم بگویم: (سقراط آدمی است.) و (افلاطون آدمی است.) و هكذا. در همه ی این موارد میتوان فرض کرد که کلمه ی (آدمی) عیناً یک معنی دارد. اما این کلمه هر معنایی داشته باشد، آن معنی چیزی است غیر از سقراط و افلاطون و سایر افراد آدمی. (آدمی) صفت است؛ بنابراین اگر بگوئیم (آدمی آدمی است) جمله بی معنی است. اشتباهی که افلاطون میکند مانند این است که بگوئیم (آدمی آدمی است.) افلاطون می اندیشد که زیبایی زیباست می اندیشد که (آدمی) کلاً نام یک قالب است که خدا آفریده و آدمیان جزئی نسخه های ناقص و نسبتاً غیر واقعی آن قالب اصلیند. به هیچ وجه نمیتواند بفهمد که چه شکاف بزرگی میان (کلیات) و (جزئیات) وجود دارد. (مثل) وی در واقع جزئیات دیگری هستند که نسبت به نوع عادی اشیا از لحاظ علم اخلاق و علم الجمال برتری دارند. خود افلاطون هم متوجه این اشکال شد و این موضوع در رساله ی (پارمنیدس) دیده نمیشود، و این رساله در تاریخ انتقاد از خود یکی از جالبترین مواردی است که به وسیله ی یک فیلسوف صورت گرفته است. در ایراد دوم راسل اینگونه میگوید که: من گمان نمیکنم ایرادهای منطقی افلاطون بر واقعیت جزئیات از بوته ی آزمایش درست در آیند. مثلاً میگوید که هر چیزی که زیباست از برخی جهات زشت نیز هست؛ چیزی که دو برابر است، نیم نیز هست؛ و قس علی هذا. هنگامی که ما درباره ی یک اثر هنری میگوئیم که این اثر از جهاتی زیبا و از جهاتی دیگر زشت است همیشه (لااقل به فرض) میتوانیم اثر را تجزیه کنیم و بگوئیم (این جز یا این جهت زیباست و آن جز از آن جهت زشت است.) در مورد (دو برابر) و (نیم) - مثالهایی که افلاطون میزند- باید گفت که اینها اصطلاحات نسبی هستند و در این معنی که ۲ دو برابر ۱ و نیم ۴ است تناقضی وجود ندارد. افلاطون بر اثر نشناختن اصطلاحات نسبی مدام دچار اشکال میشود. می اندیشد که اگر (فلان) بزرگتر از (بهمان) و

کوچکتر از (باستار) باشد، در آن صورت (فلان) در عین حال هم بزرگ است و هم کوچک، و این به گمان او اجتماع نقیضین است. این اشکالات از جمله ی امراض عقیم کننده ی فلسفه است. نقد سوم را اینگونه مینویسد که: یکی دیگر از نظریات عجیب افلاطون نیز با این موضوع بستگی دارد؛ و آن این است که معرفت و عقیده از حیث موضوع نیز با هم اختلاف دارند. ما میگوئیم که: اگر من ببیندیشم که برف خواهد آمد، این عقیده است؛ بعد اگر ببینم که برف می آید، این (معرفت) است؛ اما در هر دو مورد موضوع عقیده و معرفت یکی است، که همان آمدن برف باشد. ولیکن افلاطون می اندیشد که آنچه بتواند زمانی موضوع عقیده قرار گیرد، هرگز نمیتواند موضوع معرفت باشد. معرفت یقینی و خطاناپذیر است؛ عقیده نه همان خطاپذیر، بلکه ناگزیر از خطا است؛ زیرا چیزی را که صورتی بیش نیست واقعیت می انگارد. اینها همه تکرار گفته های پارمنیدس است ولی با این تفاوت که در نظر پارمنیدس فقط (واحد) وجود دارد، حال آنکه نزد افلاطون مثل متکثرند. نه تنها زیبا و حقیقت و خوبی وجود دارند بلکه نمونه های آسمانی هر چیزی نیز وجود دارد. اما در اینجا راسل نقد جالبی را بدین مضمون میکند که خدا چگونه میتواند مثال را آفریده باشد؟ چرا که از یک سو هستی مثال فارغ از زمان است، و از سوی دیگر هر آنچیزی که خلق شود در بستر زمان خلق میشود.<sup>۹</sup>

قبل از آنکه سخن را درباره ی افلاطون به پایان بریم لازم میدانیم که به دو نظریه ی دیگری که در خصوص جاودانگی است و افلاطون به آنها اشاراتی در رسالات دیگرش داشته است داشته باشیم، در رساله ی مهمانی (۲۰۶ تا ۲۰۹) افلاطون به گونه ای از جاودانگی نوع سخن میگوید بدین معنا که خواست تولید مثل در موجودات فانی نشان از خواست جاودانگی است. چنانکه خود افلاطون میگوید: مقصود از آمیزش زن و مرد .... کشش و اشتیاق به تولید و خود تولید جنبه ی خدایی و جاودانی موجودات فانی است. برای اینکه سخن آشکار شود مثالی میآورم؛ برای پدر، فرزند نمادی از جاودانگی است، چرا که او بقای خود و نامش را در وجود فرزندش میبیند، چرا که به نظر او تا قیام قیامت، این اسلوبه ی اوست که بقا دارند و از نسلی به نسل دیگر میروند. افلاطون این نظریه را در رساله ی قوانین (کتاب چهارم ۷۲۱ و ۷۲۲) مطرح میکند. اما افلاطون نظر دومی را مبنی بر جاودانگی در همین دو رساله مطرح میکند که میتوان از آن به بقا در حافظه نام برد، به نظرم هیچ سخن در وصف این نظریه بهتر از آن بیت شعر سعدی نیست که میگوید: سعدیا مرد نکونام نمیرد هرگز مرده آن است که نامش به نکویی نبرند. این نظریه این نظر را بر ذهن متبادر میکند که منظور از آن این است که شهرت سبب میشود که انسان، جاودان شود. افلاطون در همین خصوص میگوید: می بینی که بسی کسان برای کسب شهرت و نام خطرهایی بر خود هموار میسازند که هرگز برای فرزندان خود آماده نیستند به آنها تن در دهند. در آن راه نه تنها مال خود

را صرف میکنند بلکه هر رنج و مصیبتی را به جان میخرند و حتی از مرگ نمی هراسند... هر آدمی آن گونه کارها را برای نام و شهرت جاودان به جا می آورد و هر چه بهتر باشد زودتر و بیشتر از دیگران به آن کارها دست می یازد زیرا این رفتار بهترین دلیل عشق او به جاودانگی است. (مهمانی ۲۰۸)

این بود تمام آنچه ما در این خصوص از نوشته هایی که از افلاطون به جای مانده است درک کردیم.

ماخذ:

تمام قسمت هایی که به طور مستقیم از متن فایدون، فایدروس، مهمانی در نوشته وجود دارد از کتاب دوره آثار افلاطون ترجمه ی محمد حسن لطفی و رضا کاپیانی است.

منابع:

- ۱- متفکران یونانی تئودور گمپرتس صفحه ی ۹۸۰
- ۲- درباره ی روح ، ارسطو، مقدمه ی دکتر علی مراد داوودی (ی)
- ۳- متفکران یونانی تئودور گمپرتس صفحه ی ۹۸۴
- ۴- متفکران یونانی تئودور گمپرتس صفحه ی ۹۸۶
- ۵- درباره ی روح، ارسطو، مقدمه ی دکتر علی مراد داوودی (ی)
- ۶- متفکران یونانی تئودور گمپرتس صفحه ی ۹۸۷
- ۷- اشاره به این قول در کتب متفکران یونانی (صفحه ی ۹۵۸ و ۹۷۸ و در مقدمه ی درباره ی روح صفحه ی لب آمده است)
- ۸- مقاله ی هفتم از الهیات شفای ابن سینا ، بررسی و نقد نظریه ی مثل موسوی عمادی
- ۹- تاریخ فلسفه ی برتراند راسل ، جلد اول ، فصل نظریه ی مثل ، ترجمه ی تجف دریابندی

## نفس و جاودانگی در اندیشه ارسطو

یکی از بزرگترین متفکران یونانی که از شاگردان افلاطون بود همانا معلم اول ارسطوست؛ بیگمان وی را باید یکی از بزرگترین فلاسفه ای که عالم به خود دیده است دانست. برعکس افلاطون که اکثر نوشته هایی که از او به جای مانده است آثاری است که برای همه ی مردم نوشته است، آثاری که از ارسطو باقی مانده از رؤس درسگفتارهایی است که برای شاگردان و نوشته های تخصصی وی است. به همین دلیل میتوان تصور کرد که تحقیق در مورد موضوعی مشخص را در اندیشه های وی آسان کند، اما حقیقت این چنین نیست! ارسطو در سماع طبیعی، درباره نفس و متافیزیک مباحثی را در مورد نفس و روح بیان میکند که بعضاً ضد و نقیض هستند، علت وجود این تناقض هم برمیگردد به روحیه وی که همیشه سعی میکرد که جانب اعتدال را داشته باشد و به همین دلیل پس از آنکه نظر پیشینیان خود را بیان میکند، موضع خودش را مبنی بر رد یا تصدیق به طور قاطع بیان نمیکند، در جایی نقد میکند و در جای دیگر از آن تحسین میکند. همچنین به قول نتودور گمپرتس این فیلسوف ایستاگرایی را میتوان به دو شخص که یکی طبیب است و پژوهشگر طبیعت و علاقه به جزئیات و تحلیل دارد که از پدر و اجدادش که طبیب بوده است به ارث برده دانست و شخص دومی که متفکری افلاطونی، فیلسوف و به همین جهت به مفاهیم کلی میپردازد تقسیم کرد.

ارسطو در کتاب درباره نفس سخنش را با طرح سوالاتی و کلیاتی که درباره ی نفس وجود دارد آغاز میکند و همینطور نظریه هایی که از پیشینیانش به جای مانده است را بازگو میکند. اولین چیزی که از آرای ارسطو میتوانیم مطرح کنیم همانا آن است که وی معتقد بوده است که نفس با بدن در ارتباط مستقیم است، چرا که حالاتی نظیر خشم و عصبیت و ترس و جرات و نظایر اینها تأثیر مستقیمی بر روی بدن دارد و از سوی دیگر در هنگام بیماری نیز نفس آدمی پژمرده میشود. البته در حین همین سخن عمل خاص نفس را همانا اندیشیدن میداند با این توضیح اضافه که تخیل که نوعی از اندیشه است بدون بدن میسر نیست، چرا که ماده ی تخیل یا تصور همانا احساس است و احساس مستلزم بدن است. سنت توماس در تفسیر این سخن ارسطو مینویسد: "هیجانان بر حسب افراد مختلف اختلاف می یابد، گاهی به ظهور میرسد و گاهی ظاهر نمیشود؛ این اختلاف ناشی از ماهیت حالت انفعالی نمیتواند بود، زیرا که آن در همه ی افراد یکی است، بلکه ناشی از اختلاف مزاج و ساختمان بدنی است؛ پس این هیجان همیشه با مقارنات بدنی همراه است و لو بحسب ظاهر چنین نباشد." حال که معلوم شد نفس با بدن در ارتباط است ارسطو بر این نظریه قائل است که هر نفس تنها میتواند بدن خاص خود را داشته باشد- که این رای بر خلاف رای پیشینیانش چون فیثاغوریان بود- استدلالی که وی میکند این است که نسبت نفس به بدن به مانند نسبت

صورت به ماده است و هر صورتی آزمند ماده ی خاص خود است و از همین روی نفس نیازمند بدن مشخصی است، بنا به همین نظر ارسطو میتوان نتیجه گرفت که تناسخ از نظر وی باطل و محال بوده است و چون نفس از نظر وی صورت بدن است و صورت که غایت هر چیزی محسوب میشود میتوان این نتیجه را نیز حاصل کرد که از نظر وی نفس مقدم بر بدن است.<sup>۲</sup> پس روشن است که نفس و جسم دو وجود جدا از هم نیستند بلکه باید آنها را وجودی واحد دانست، چرا که صورت بالفعل شی است و ماده بالقوه ی همان شی. پس واضح است که میتوان این تفسیر را از نظر ارسطو داشت که اگر موجود زنده بمیرد نفس او نیز از میان میرود، یعنی ماده ی این موجود کیفیتی را که مولد ترکیب آلی مخصوصی متناسب با غایت او بود و حیات را در او پدیدار میساخت از دست می دهد، و همچنین با مرگ موجود زنده و زوال ترکیب بدنی نفس این موجود، یعنی قدرت عامله و صورت نوعیه او، نیز دیگر وجود ندارد. نفس و بدن هر دو با هم به وجود میاید و هر دو با هم از میان میرود.<sup>۳</sup>

اما با تمامی این اوصاف ارسطو تعریف مشهوری درباره ی نفس دارد؛ وی میگوید: "نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است".<sup>۴</sup> در ابتدا باید توضیح داد که جسم طبیعی حاصل تقسیم بندی است که ارسطو برای جسم قائل است وی از دو جسم دیگر یعنی جسم صناعی و جسم تعلیمی نیز یاد میکند.<sup>۵</sup> منظور از آلی بودن جسم آن است که جسمی مرکب از آلات که هر یک را منصبی جدا باشد است که به عقیده ی ارسطو این جسم قابلیت رشد و نمو را دارد ولی هنوز به ظهور نرسیده است در واقع استعداد ظهورش را ندارد از همین روی است که ارسطو میگوید که این جسم حیات بالقوه دارد.<sup>۶</sup> منظور از حیات همچنان که خود ارسطو توضیح میدهد این است که جسمی قابلیت رشد و نمو و در نهایت فساد را داشته باشد.<sup>۷</sup> منظور از کمال هم آن است که این جسمی که حیات بالقوه دارد را بدانجا رساند که به حیات بالفعل برسد. وی در ادامه تعریفی دیگر را ارائه میدهد که تکمیل دهنده یا به عبارتی دیگر در ادامه ی تعریف اولش است "نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی، ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است. مثلاً فرض کنیم، که آلتی مثل تیر، جسمی طبیعی باشد: ماهیت تیر جوهر آن و نفس آن خواهد بود، زیرا که اگر جوهر جدا از تیر بود، دیگر تیری جز به اشتراک اسمی وجود نداشت ... نفس ماهیت و صورت برای جسمی از این قبیل نیست، بلکه برای جسم طبیعی است که دارای کیفیت معینی است، یعنی اصل حرکت و سکون خود را در خویشتن دارد."<sup>۸</sup> به عبارت دیگر نسبت نفس به بدن مانند نسبت بُرندگی به تیر، یا بینایی به چشم و نظایر آن است. همانطور که در تعریف متأخر آمده است ارسطو نفس را جوهر میخواند، اما از آنجا که معانی متعددی برای جوهر وجود دارد که باید دانست روایت ارسطو در اینجا به کدام جوهر است،

جوهر در معنی اول ماده است یعنی چیزی است که بنفسه شی معینی نیست در معنی دیگر صورت است که ماده را فعلیت میبخشد و شی معین میگرداند و در معنی آخر همین شی معین است که از ترکیب ماده و صورت پدید میاید که به روایت ارسطو (جوهر اول) نام دارد. ارسطو مینویسد: "نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی عالی است که دارای حیات بالقوه است"<sup>۹</sup> و یا در جای دیگر مینویسد: "نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است."<sup>۱۰</sup> پس از اینجا میشود نتیجه گرفت که از نظر ارسطو نفس مطابق با تعریف دوم ما از جوهر است یعنی صورت است که به ماده فعلیت میبخشد. به نکته ی دیگری که باید اشاره کرد این است که با تمام این تفاسیر به نظر ارسطو نفس مجرد از بدن است و تجردش بدین معنی است که به مانند صفتی برای یک چیز است و واضحاً آن صفت جدا از آن هست ولی اگر تجرد را بدین معنا بگیریم که نفس وجودی مستقل و متعین است این نمیتواند مورد پذیرش ارسطو باشد چراکه در عین حال که تجرد دارد و غیر از ماده است، جدا از ماده هم نمیتواند باشد. به مانند رنگ ها، بدین معنی که فرضاً آبی وجود ندارد مگر اینکه چیزی آبی باشد ما حکم به آبی بودن آن بدهیم، و در عین حال آبی آن چیز نیست (مثال: آسمان آبی هست ولی آبی آسمان نیست)

یکی دیگر از بحثهای مهمی که درباره ی نفس ارسطو قابل طرح است همانا بحثی است که میشود از آن به عنوان وحدت نفس سخن گفت که ما این بحث را به خاطر اینکه از بحث اصلی خود به کلی دور میشویم بدین علت که این مبحث شاخه های زیادی را در زیر مجموعه ی خود دارد و به نظر ما خودش آزمند کتابی مستقل است در میگذریم ولی به اجمال به نکاتی از آن اشاراتی میکنیم که خواننده دچار ابهام نشود. ارسطو نفس را به سه دسته ی نباتی (نفس تغذیه کننده یا غاذیه و یا قوه رشد) و حیوانی (نفس حساسه) و انسانی (نفس عاقله) تقسیم میکند.<sup>۱۱</sup> او معتقد است که هر یک از موجودات هستی دارای یک یا چند یا همه ی این قوا هستند. بنابراین نفس چیزی نیست جز صورت نوعیه هر یک از انواع که به واسطه آن از نوع مافوق یا مادون متمایز میشود که در اینجا از نفس به معنای کلی یاد شده است و دیگر شخصی نیست. البته باید توجه داشت که از نظر ارسطو نفس دارای اجزا نیست بلکه دارای قوایی است که هر کدام توانایی های خاص خود را دارد و هر یک از موجودات هستی یک نفس دارند ولی آن نفس قوای مختلفی و در نتیجه توانایی های خاص خود را دارد. فرضاً گیاه تنها دارای قوه ی غاذیه است و حیوان هم قوه ی غاذیه را دارد و هم حساسه را و انسان علاوه بر آن دو قوه ی عاقله را نیز دارد. یعنی نوع مافوق دارای قوای مادون خود هم هست سپس ارسطو به زیر شاخه های آنها میپردازد که فرضاً موجودی که دارای قوه ی حساسه باشد حتماً قوه ی شوقیه را نیز دارد و شهوت و جرات و اراده زیر مجموعه های شوقیه است و یا



موجودی که دارای قوه ی عاقله است حتماً دارای قوه ی مخیله نیز میباشد. در نتیجه ارسطو با آن تقسیم بندی که استادش افلاطون در خصوص نفس کرده بود و برای آن قوای سه گانه ای مشخص کرده بود که هر یک از آنها جای خاصی در بدن هم داشتند به کلی بیگانه است. همچنین در خصوص این موضوع به تفسیر توضیح میدهد که ما از آن در میگذریم، البته شایان ذکر است که بخش اعظم کتاب درباره ی نفس در خصوص همین موضوع میباشد چرا که از نظر ارسطو نفس انسانی که قوه ی عاقله را داراست خصوصیتی دارد و در آنجا به تشریح در خصوص عقل سخن میگوید. در انتها میتوان این نتیجه را گرفت که از نظر ارسطو بقای روح بدون وجود بدن میسر نیست و نفس نیز پس از آنکه بدن از حرکت می ایستد و مرگ بر او مستولی میشود او نیز نابود میشود. در جای دیگر او میگوید مبداء عقل، که پیش از تولد هر انسانی در تن او جای میگیرد، پس از فنای تن به همان جایی بر میگردد که از آنجا آمده است یعنی به مکان آسمانی که جایگاه اثر است: اثر از هر گونه خصوصیت مادی عاری است و با این همه فضای آسمان را پر کرده و در آن متحرک است. در اینجا خواننده احساس میکند که ارسطو دچار نوعی از تناقض گویی شده است از سویی فیلسوف ایستاگرایی میگوید نفس شیء جسمانی نیست ولی پیوسته با جسم آلی و جدایی ناپذیر از آن است و از سوی دیگر میگوید که نفس پیش از پدیدار شدن جسم و جسد در آسمانها در عالم اثری بوده است و وجه مشترک آدمیان با خدایان است که ما را به یاد آیه "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" میاندازد و پس از مرگ هم به همانجا صعود میکند که پیش از تعلق به جسم در آنجا بود.<sup>۱۲</sup>

ماخذ

۱- درباره ی نفس صفحه ی ۱۰؛ پاورقی مترجم دکتر داوودی

۲- درباره ی نفس ۴۰۷ ب ۲۲- ۲۶؛ متفکران یونانی، گمپرتس کتاب دوم ۱۴۵۱

۳- عقل در حکمت مشا، علیمراد داوودی صفحه ی ۳۲

۴- درباره ی نفس ۴۱۲ الف ۲۷ و ۴۱۲ ب ۵

۵- مابعد الطبیعه، زتا ۱۰۲۸ ب ۸

۶- درباره ی نفس ۴۱۲ الف ۲۸ تا ۴۱۲ ب ۱.

۷- درباره ی نفس ۴۱۲ الف ۱۴

۸- درباره ی نفس ۴۱۲ ب ۱۱

۹- درباره ی نفس ۴۱۲ الف ۱۴-۱۵

۱۰- درباره ی نفس، ۴۱۲ الف ۲۰

۱۱- درباره ی نفس ۴۱۲ ب

۱۲- درباره تکون حیوانات، کتاب سوم، فصل سوم ۷۳۶ ب؛ تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، جلد سوم، صفحه ۱۴۲۶

#### منابع

۱- درباره ی نفس ارسطو ترجمه ی دکتر علیمراد داوودی

۲- عقل در حکمت مشا از ارسطو تا ابن سینا تألیف دکتر علیمراد داوودی

۳- تاریخ فلسفه ی امیل بریه جلد اول ترجمه ی دکتر علیمراد داوودی

۴- تاریخ فلسفه ی کاپلستون جلد یکم ترجمه ی سید جلال الدین مجتبی

۵- متفکران یونانی تئودور گمپرتس ترجمه ی حسن لطفی

۶- سماع طبیعی ارسطو ترجمه حسن لطفی

۷- متافیزیک، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی شرف

## نفس و جاودانگی در اندیشه ی فلوطین

پلوتینوس که به زبان فارسی ما او را به نامهای افلوطین و فلوطین میشناسیم و ترجمه کرده ایم از جمله فیلسوفان نو افلاطونی است که در قرن سوم مسیحی میزیسته است و اگرچه این دیانت آشنا بوده است و چه بسا آرائش به اعتقادات الهیاتی این آئین نزدیک است اما هرگز مسیحی نشد. فهم اندیشه فلوطین به طور کلی بسیار اهمیت دارد زیرا به نظر میرسد که مایه و ریشه الهیات ادیان ابراهیمی را میتوان در اندیشه او دید. اما در اینجا قصد نگارنده فهم مسئله نفس یا روح در اندیشه اوست و نه شرحی بر فلسفه او. اما برای درک نظر فلوطین در باب نفس ابتدا باید دو اَقنوم دیگر که مبنای فلسفه اوست و نفس به دنبال آن به عنوان سومین اَقنوم شناخته میشود را به درستی دریافت. "کلمه اَقنوم Hypostases به معنی موضوع موجود، خواه متعین خواه غیر متعین است. کلمه ذات یا جوهر به معنی موضوع متحقق است، یا خود به معنی اَقنومی است که متعین به صفات ثنوتیه و دارای صورتی باشد."<sup>۱</sup> بنابراین ابتدا به شرح دو اَقنوم اول که یکی "احد" و دیگری صادر اول از این احد است پرداخته میشود و بعد موضوع روح توضیح داده میشود.

امیل بریه در تاریخ فلسفه خود اَقنوم اول را اینگونه توضیح میدهد: "اَقنوم اول مبدأ نخستین احد Un یا اول Premier است که هیچ گونه انقسامی در آن راه نیافته است. او هیچ نیست، زیرا هیچ گونه تمایزی در آن حاصل نشده است، او همه چیز است، زیرا قوه جمیع اشیاء است.... احد همان خیر است، زیرا هموست که به هر موجودی وجود میبخشد و خود او "ما فوق وجود" است. پس اول یا خیر یا احد اَقنومی است بی آنکه ذاتی یا جوهری باشد... اول است چون مقدم بر هر وجودی است؛ احد است، زیرا اصلی است که به همه اشیاء وحدت میبخشد؛ خیر است، بدین معنی که غایت اشیاء است... او چنانچه خود اوست هیچ نیست، حتی احد نیست، حتی خیر نیست، بلکه عدمی ما فوق ماهیت است."<sup>۲</sup> کاپلستون نیز به بیانی نزدیک به همین اینگونه توضیح میدهد: "خدا مطلقاً متعالی است: او واحد (احد) است، و رای هر فکر و هر وجودی، توصیف ناپذیر و غیر قابل درک، (که درباره اش سخنی نیست - ناگفتنی است، - که درباره اش دانشی نیست - نادانستی است، - آنکه گفته میشود در فراسوی جواهر است.) نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمیتوان درباره واحد حمل کرد، البته نه اینکه او کمتر از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه بیشتر است، (آنکه برتر از همه آن امور است.) واحد را نمیتوان با مجموع اشیاء فردی یکی گرفت، زیرا این اشیاء فردی است که به یک منشاء یا اصل نیازمندند، و این اصل باید از آنها متمایز و منطقاً مقدم بر آنها باشد. (میتوانیم بگوئیم که هر اندازه تعداد اشیاء ممکن را بیفزایید، بدین نحو نمیتوانید به یک (وجود واجب) برسید)... بدین ترتیب واحد نمیتواند شیء موجودی باشد، بلکه به تمام موجودات مقدم است... خدای

نهائی، واحد یا پروتوس ثئوس را فوق وجود، یعنی فوق جواهر (اپیکیناتس اوسیاس) قرار میدهد. واحد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم... واحد از همه آن اشیاء و متعلقات برتر است و در نتیجه از مفهومی هم که بر آن اشیاء مبتنی است برتر و متعالی است... ما حفاً نمیتوانیم به واحد نه فکر را نسبت دهیم و نه اراده و نه فعالیت را. نمیتوانیم فکر را نسبت دهیم، زیرا فکر مستلزم تمایزی بین متفکر و متعلق فکر اوست؛ نمیتوانیم اراده را نسبت دهیم، زیرا این نیز مستلزم تمایز است: نمیتوانیم فعالیت را نسبت دهیم، زیرا در این صورت تمایزی بین فاعل و شیئی که مورد عمل اوست وجود خواهد داشت. خدا واحد است، و رای هر گونه تمایزی: او حتی نمیتواند خود را از خود تمییز دهد، و بنابراین و رای خودآگاهی است... واحد هست - هر چند، در واقع، خدا فوق وجود، واحد تقسیم ناپذیر، لایتغیر، سرمدی، بی گذشته و آینده، یک عین خود دائم و مستمر است.<sup>۳</sup> همان طور که از این دو شرح میتوان دریافت که منطبق است بر متن فلوپتین، احد یا خدایی که فلوپتین از آن سخن میگوید به معنای دقیق کلمه خدای تنزیهی است که هیچ دخل و ربط و وصلی با آدمیان ندارد و شناختش نیز از حوصله عقل خارج است. یاسپرس برای توضیح اقوم اول از واژه *Uberseiende* که به معنای "برتر از باشنده" است استفاده میکند او میگوید: "برتر از باشنده آن چیزی است که در اندیشه نمیگنجد، و از این رو بیان نشدنی است. به نام واحد خوانده میشود، ولی زود گفته میشود که این واحد نه واحد به عنوان عدد است، نه واحدی (=یکی) در برابر دیگری، و نه واحدی است از کثیر؛ بلکه واحدی است که به عنوان (یک) هم در اندیشه نمیگنجد، زیرا اندیشیدن یک، بی فاصله اندیشیدن دوئی و کثرت را بدنبال می آورد."<sup>۴</sup>

اقنوم دوم همان صادر اولی است که حادث ازلی و غیر زمانی است که به آن فلوپتین فرآشد *Emanation* یا برآمد *Procession* یا پیشرفت *Production* میخواند. از آنجا که در عالم معقول است "واحدی است که به نحوی از انحاء وحدت آن رو به نقصان نهاده و به کثرت گرائیده است: ذات غیر متمایز که در عالم احدیت بود متفرق و متکثر میشود و این کثرت به صورت اجناس و انواع ترتب می یابد، این اجناس و انواع از طریق جدال عقلی *Dialectique* و سیر روحانی حاصل می آید و حصول آنها از احناس عالیه ابتدا میشود... اقوم دوم عالم حقیقی و تام و کاملی است و تنها به منزلهء طرح انتزاعی عالم محسوس نیست. اقوم دوم وجود یا ذات است، به عبارت دیگر همان امر انضمامی یا ثبوتی است که شیئی حاوی آن میشود و به همین سبب میتواند اثره معرفت باشد. اقوم اول برتر از وجود بود و میبایست همهء صفات ثبوتی را از او سلب کرد، ولیکن اقوم دوم نفس وجود است، یعنی هر آن چیزی است که موجب میشود که صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به این واقعیت تعلق گیرد... اقوم دوم عقل است... عقل همان است که وجود یا ذات را میشناسد... وجود

ابتدا از آن حیث که معقول بالفعل است وضع میشود، و بعداً از آن حیث که عقلی است که قوای آن در حین ادراک وجود فعلیت میپذیرد... عقل و معقول با عالم و معلوم در یک مرتبه قرار دارند؛ عقل اُقتومی عالم معقول را سراسر در خویشتن باز می یابد، و از همین جا که درباره خود فکر میکند نه تنها صورت خود را به علم یقین می شناسد بلکه درباره تمام اموری که این صورت را می پذیرند، و عقل بر آنها مشتمل میشود، یقین میکند؛ علم او در جایی میماند که از همانجا آغاز میشود... عقل رویت احد است و از همین رو علم به خود و علم به عالم معقول است؛ نباید عالم معقول را به صورت موجود معطلی تصور کرد تا نتواند در همان حال که معقول است فکر باشد بلکه باید به یاد آورد که وجود به معنی تأمل است.<sup>۵</sup> شکل دیگری از همین توضیحات در کلام کاپلستون نیز این چنین است: "صادر اول از واحد، فکر یا عقل (نوس) است که شهود یا درک بی واسطه است، دارای یک متعلق دو جنبه ای، الف) واحد، ب) خودش. در نوس، مُثُل (صور کلیه) وجود دارند، نه تنها مُثُل طبقات بلکه همچنین مُثُل افراد، هر چند تمامی کثرت مُثُل به طور تقسیم ناپذیر در نوس منطوقی است... فلوطین عبارت پاتر تو آیتیون (پدر علت) را درباره واحد به کار میبرد و آیتون را با نوس و دمیورژیکی میگیرد... در نوس است که تعدد و کثرت ابتدا ظاهر میشود، زیرا واحد فوق هر کثرتی است، فوق حتی تایز نوئین (شناخته، معقول) است؛ مع هذا تمایز در نوس به طور مطلق فهمیده نمیشود، زیرا تنها همان یک نوس است که هم عاقل (تونون) است و هم معقول (تونومون)... نوس سرمدی و فوق زمان است، حالت خجسته و مبارک آن حالت اکتسابی نیست بلکه یک داریابی ازلی و ابدی است. بنابراین نوس از سرمدیتی که زمان چیزی جز بدلی از آن نیست برخوردار است... نوس همه چیزها را با هم می شناسد نه گذشته دارد و نه آینده، بلکه همه چیز را در یک حال حاضر سرمدی میبیند. از نوس، که زیبایی است، نفس صادر میشود."<sup>۶</sup> یاسپرس نیز اقوم دوم را تحت عنوان "باشنده" تعریف میکند که البته باید گفت هر آنچه به غیر از "برتر از باشنده" است "باشنده" هست و اقوم دوم همان باشنده ایست که به آن عقل میگوئیم و میگوید: "باشنده، از برتر از باشنده پدید آمده است به واسطه نیستی: از آن واحد پدید آمده است که چشمه هستی از آن میجوشد و جاری میشود و اشکال هستی پائینتر را تا نباشنده پدید میآورد. هر باشنده ای بدان جهت هست که این نباشنده هست. نیستی باید در هستی باشد، تا هستی باشد."<sup>۷</sup> عقل که در تمام هستی مرتبه دوم را حائز است، باشنده راستین است و در قید زمان نیست و زندگی اشکال ناب (صور اصلی یا ایده ها) است. عقل، اندیشیدن است. از این رو عقل، اندیشیدن و اندیشیده شده، روبروی هم قرار دارند، ولی بنحوی که در اینجا اندیشیدن و اندیشیده شده (اندیشه و هستی) یکی هستند. عقل، ایده را می اندیشد، ولی ایده را نه به عنوان چیزی بیگانه و غیر از خودش، بلکه به عنوان خود خویش می اندیشید؛ و در این جدائی، عقل آگاهی به خویشتن

است... عقل وحدت در کثرت است... عقل در روشنائی ناب خانه دارد، بر همهء باشنده ها محیط است، و جهان زیبای طبیعت سایه ای از اوست. عقل در شکوه درخشان خود جای دارد زیرا هیچ چیز غیر عقلی و تاریک و بی اعتدال در او نیست. عقل در نهایت نیکبختی بسر میرد.<sup>۸</sup>

توضیح درباره دو اقنوم اول را با همین سه خوانش که به نظر نگارنده از مهمترین شرحهایی است که به اندیشه فلوطین داده شده به پایان میبرم. اما باید قبل از پرداختن به مسئله روح، به دو اصل دیگر وجود یعنی عالم طبیعت و ماده نیز توجه کرد که البته فلوطین به آن ارج نمیداد و این را از همین نقل قولی که یاسپرس بیان میکند میتوان فهمید: "چنین مینمود که فلوطین شرم داشت از اینکه در تنی جای دارد و هنگامی که آملیوس میخواست به نقاشی دستور دهد تصویرش را بکشد، فلوطین اجازه نداد و گفت: سایه ای که طبیعت ما را با آن پوشانده است بس نیست؟ میخواهی سایه این سایه را همچون چیزی دیدنی برای آیندگان بگذاری؟"<sup>۹</sup> از این نقل قول یاسپرس بر میآید که فلوطین بر این باور بوده است که جسم و جسد همچون سایه ایست از روح و اصل روح است و هنگامی که او به خودش نظر داشته است به آن روح نظر داشته است و نه به جسد مادی اش. این نظر ما را به یاد آراء افلاطون درباره ایده ها میاندازد که اصالت را به عالم مُثُل میاندازد که ذوات در آنجا قرار دارند و این جهان چیزی جز نمود آن ذوات نیستند و اثر هنری چه نقاشی باشد و چه مجسمه سازی کُپی از کُپی یا میمه سیس نیست. روایت دیگری نیز از او وجود دارد که در هنگام مرگ به استوخیوس که از دوستانش بود میگوید: "من منتظر بودم که تو را ببینم، پیش از آنکه آن چیزی که در من خدایی است عزم پیوستن به وجود الهی در جهان هستی کند." این جمله فلاطین در آخرین لحظات زندگی، ما را به یاد آیه قرآنی "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" میاندازد. جسم و جسد که به زیر خاک میرود و معدوم میشود محل اعراب نیست بنابراین او اشاره به چیزی میکند از خود، که در واقع خود اوست، که آن الهی است و چون از وجود اوست به آن وجود هم باز میگردد. البته آن وجود همان صادر اول و اقنوم دوم است و نه واحد. امیل بریه روح یا اقنوم سوم را اینچنین توضیح میدهد: "نفس همان عالم معقول است، منتهی انقسام و انبساط بیشتر یافته است... خاصیت نفس این است که تمام آن در آن واحد در تمام اجزاء جسم زنده ای که متحرک به این نفس باشد حاضر باشد و با اینکه امتداد دارد تأثیر آن در مکان انتشار می یابد، و تقسیمات عالم در این نفس مرتسم است... نفس واسطهء بین عالم معقول و عالم محسوس است. با عالم معقول در تلاقی است، زیرا صادر از این عالم است و پیوسته به سوی آن باز میگردد تا جاودانه در آن تأمل کند؛ با جهان محسوس نیز تلاقی دارد تا بدین جهان سامان و سازمان دهد... [نفس] از همان حیث که به تأمل در عالم معقول میپردازد بی آنکه خود بخواهد اثری از آن صادر میشود که عالم محسوس را منظم میسازد، بر همان

قیاس که عالم هندسه چون اشکال هندسی را تصور کند با همین تصور آن اشکال خود به خود ترسیم میشود. پس فعالیت و عنایت نفس زائد بر قوهء تفکر و تأمل آن نیست بلکه از همان حیث که تأمل محض است و در جهان بالا میماند در جهان پائین اثر میگذارد.<sup>۱۱</sup> کاپلستون نیز میگوید: "افلوپین دو نفس وضع کرد، یکی عالی و یکی دانی، اولی به نوس نزدیکتر است و هیچ تماس مستقیمی با عالم مادی ندارد، دومی (گنمپسوخس پروتیراس: مولود نفس اولیه) نفس واقعی عالم پدیدار هاست. این نفس دوم را افلوپین طبیعت یا فوزیس نامیده است. به علاوه، اگر چه عالم پدیدارها تمام واقعیتی را که داراست مروهون بهره مندیش از مُثُل (صور کلیه) است، که در نوس اند، این مُثُل در عالم محسوس عمل نمیکند عمل نمیکند و هیچ تماس مستقیمی با آن ندارند؛ به طوری که افلوپین بازتابهای مُثُل را در (نفس عالم) قرار داد و آنها را لوگوی اسپرماتیگوی (مفاهیم بذر گونه) نامید... نفوس فردی انسانی از نفس عالم ناشی و صادر میشوند و مانند نفس عالم باز به دو عنصر منقسم اند، یک عنصر عالیتر که متعلق به قلمرو نوس است و یک عنصر فروتر، که مستقیماً با بدن مرتبط و متصل است. نفس پیش از اتحادش با بدن، که به عنوان یک سقوط معرفی شده است، موجود بوده است، و بعد از مرگ تن باقی میماند، هر چند ظاهراً بدون اینکه خاطره ای از دوران وجود زمینی خود داشته باشد (تناسخ نیز مورد قبول است)... نفس واقعی است و آنچه واقعی است از میان نخواهد رفت - که از این سخن میتوان دریافت که نفس دارای تشخیص است... در زندگی بعد از مرگ هر نفس فردی باقی خواهد ماند، در حالی که هر یک از آنها واحد باقی میماند و در عین حال همه با هم یکی هستند... افلوپین در روان شناسی خود برای نفس فردی سه جزء قائل است. عالیترین اینها نا آلوده با ماده است و ریشه اش در عالم عقلانی باقی میماند اما از آنجا که نفس وارد اتحاد واقعی با بدن میشود تا دستگاه مرکب و مشترک (تو کونیون) را بسازد، با ماده آلوده است و بدین سان ضرورت عروج، اخلاقی با همانند خدا شدن (تئو هومویونیای) به عنوان هدف تقریبی و اتحاد با واحد به عنوان غایت نهائی، به دنبال می آید. نخستین مرحله عروج که تحت انگیزش اُرس صورت می گیرد عبارت است از تطهیر و تزکیه (کاتارسیس)، یعنی عمل تصفیه و پالایش که بدان وسیله انسان خود را از قلمر و حکومت بدن و حواس آزاد میکند و به کار فضائل سیاسی (پولیتیکای آرتای) قیام میکند که منظور افلوپین از آن چهار فضیلت اساسی است عالیترین اینها فرونزیس است. در مرحله دوم نفس باید به فوق ادراک حسّی بر شود، به سوی نوس برگردد و خود را با فلسفه و علم مشغول سازد. اما یک مرحله عالیتر نفس را به ورای فکر استدلالی به اتحاد با نوس که افلوپین آن را به پروتوس کالوس (خیر اول) توصیف و تعبیر میکند میبرد. نفس در این اتحاد خودآگاهی خویش را حفظ میکند. اما همه این مراحل فقط تمهیدی برای مرحله نهائی است یعنی مرحله اتحاد عرفانی با خدا یا احد (که برتر از زیبایی است) در خلسه ای

که خصیصه آن فقدان هر گونه ثنویت است. وقتی که درباره خدا اندیشیده میشود فاعل فکر از متعلق فکر جداست؛ اما در اتحاد خلسه آمیز چنین جدایی وجود ندارد در آنجا انسان هم خدا و هم خود را چنانکه در «ملکوت» می توان دید میبیند: خود را درخشان و سرشار از نور عقلانی میبیند یا بهتر بگوییم با این نور در خلوص آن یگانه میشود، بدون بار یا هرگونه سنگینی به خدا مبدل میشود یا حتی ذاتا خداست...<sup>۱۲</sup> وصف آن دیدار با الفاظ و کلمات دشوار است زیرا چگونه آدمی خواهد توانست در بازگشت از عالم الهی امر الهی را به عنوان يك شيء متمایز گزارش دهد، در صورتی که در حال دیدار آن را با آگاهی خود یکی میدانست نه متمایز از آن؟<sup>۱۳</sup> در تأمل درباره خدا ضروری نیست که کسی فکر خود را بیرون بيفکند که گویی خدا در يك مکان به چنان نحوی حضور دارد که دیگر مکانها را که تهی از اوست ترك میکند. بر عکس خدا همه جا حاضر است. او بیرون از هیچ کس نیست بلکه نسبت به همه حاضر است حتی اگر آنها او را نشناسند. اما این اتحاد خلسه آمیز تا آنجا که با این زندگی سر و کار داریم کوتاه مدت است اما در حالت آینده یعنی هنگامی که از مانع تن خلاص و آزاد شویم مشتاق برخورداری کامل و دائم آنیم<sup>۱۴</sup> او دوباره از دیدار فرو می افتد: اما همینکه فضیلتی را که در او هست دوباره بیدار کند، و دوباره خود را در کمال تابناکی ببیند باز سبکبار خواهد شد، از طریق فضیلت به عقل و از آنجا از طریق حکمت به عالم اعلی عروج میکند... و ارستگی و رهایی از چیزهای بیگانه و زمینی، حیاتی فوق لذت زمینی، پروازی از خویشتن تنها به بی همتا<sup>۱۵</sup> به نظر میرسد که ایرادی به نقل کاپلستون وجود دارد زیرا که فرض میگیرد که دو روح یا نفس وجود دارد و یا در قسمت روانشناسی اش فلوطین بیان میکند که سه نفس وجود دارد، این در حالیست که به نظر میاید که این نفس دارای دو یا سه خصیصه است و نه آنکه دو یا سه نفس متفاوت و متمایز وجود دارد. اما به نظر میرسد که یاسپرس توضیح دقیقتری دارد چنانچه میگوید: "روح در «نگرش به بالا» که شناسائی خردمندانه است، جهان اشکال و صور را میبیند. این جهان در قید زمان نیست در خویشتن آرام و ساکن است و در عین کثرت مجموعه ای یگانه است (کیهان عقل). آن اشکال ایده نامیده میشوند و صور اصلی همه باشندها هستند و باشندها راستینند در حالی که همه چیزها که بعداً پدید آمده اند تصویرهای این باشندهانند و از هستی نمودی دارند. روح در «نگرش به پائین» آن نیروئی میشود که به عنوان روح جهان به تمام طبیعت زندگی میبخشد و با یکایک ارواح به یکایک کثرت هستی، وحدت زنده میدهد. ارواح داخل طبیعت میشوند که در زمان و مکان قرار دارد و بدینسان ارواح نیز از جهتی در قید زمان و مکان می افتند، حال آنکه با هستی راستینشان در عالم بالا فارغ از قید زمان و مرگ ناپذیر میمانند. روح در گستردگی هستی طبیعت با پوشاکی بیگانه پوشیده میشود و سرانجام از چشم خود نیز پنهان می گردد و در این حال به پائینترین مرتبه فرو می افتد، و با این همه ذات



درونیش تباه نشدنی میماند... روح، تصویر و مولود و پدید آورده عقل است. روح در حال نگرش به عقل، طبیعت و کیهان

را پدید میآورد، آفریدگار جهان و مایه حیات جهان گذران است ولی خود او غیر مادی و تقسیم ناپذیر است.<sup>۱۴</sup> با بازگشت به آثار خود فلوطین و نه شارحین اینبار قصد آن داریم که آنچه از سر گذشت را به شکلی دیگر مستند کنیم و یا آنکه برداشت ثانویه دیگری را که میشود از این متون داشت از سر بگیریم. قبل از هر چیز باید بگوئیم که از نظر فلوطین تحقیق درباره روح بسیار اهمیت دارد و آنرا به معنای فرمان الهی میداند چنانچه میگوید: "تحقیق درباره روح اطاعت از فرمان خداست که ما را موظف ساخته است خود را بشناسیم."<sup>۱۵</sup> این جمله فلوطین که اشاره ایست به رساله خارمنیدس ۱۶۴ و رساله فیلیس ۴۸ افلاطون، ما را به یاد احادیثی همچون این نقل از امیرالمومنین علی ابن ابی طالب میاندازد که میفرماید "معرفة النفس أنفع المعارف"<sup>۱۶</sup> و یا اینکه فرموده است: "نالَ الفوزَ الأكبرَ من ظفرِ بمعرفة النفس"<sup>۱۷</sup> و حدیث مشهور پیامبر اسلام که فرمود: "من عرف نفسه عرف ربّه"<sup>۱۸</sup>

نکته دوم اینکه بر نویسنده معلوم نیامد که فلوطین از دو روح که یکی روح جهان و دیگری روح فردی است سخن میگوید و یا آنکه روح جهان همان اقوم دوم یعنی صادر اول یعنی عقل کلی است. چنانچه فلوطین میگوید: "میدانیم که روح جهان دو گونه فعالیت میکند و بنابراین روح فردی نیز بیگمان باید دو نوع فعالیت داشته باشد: نوعی در یک جهت و نوع دیگر در جهت دیگر"<sup>۱۹</sup> از این جمله او ما میتوانیم هم متوجه شویم که روح جهانی وجود دارد که به غیر از اقوم دوم است و هم میتوانیم دریابیم که آن همان اقوم دوم است. اما در قسمت دیگری فلوطین توضیح خوبی درباره این روابط بین سه اقوم میدهد که به ما نشان میدهد که روح جهان به نظر همان اقوم دوم است و ارواح فردی صادره از او هستند. روح جهان از یک سو رو به بالا دارد که به احد متصلش میکند و از سوی دیگر به تن جهان متصل میشود ولی همیشه برتر از تن جهان است زیرا که جهان را روح جهان آفریده است و ارواح فردی از آنجا که رو به بالا دارند ناظر به این روح جهان - و نه احد - هستند و از او صادر میشوند و از سوی دیگر به جسم و جسد ناظرند که به آن تعلق میگیرند. "بگوئیم آن واحد همیشه در نزد خود ساکن و ثابت میماند بی آنکه در تن فروافتد و همه ارواح دیگر اعم از روح جهان و سایر ارواح از آن بر می آیند و همه از یک سو به بالا پیوسته اند و در عین حال با این یا آن نقطه خاص پیوند می یابند درست مانند روشنایی که در روی زمین بر خانه های متعدد می تابد و بدین سان تقسیم میشود و با این همه تقسیم نشده باقی میماند و وحدت خود را حفظ میکند. روح جهان همیشه بلندتر و برتر از تن جهان است زیرا به این پائین فرود نمی آید و حتی پائینترین بخش آن به این پائین فرو نمی افتد و روی در اشیاء نمیآورد در حالی که ارواح ما همیشه نمی توانند سر از این جهان برآورند زیرا

تکلیفشان در این جهان معلوم است و روی در آن تکلیف دارند و میدانند که باید خود را وقف آن سازند. [سپس برای اینکه منظور خود را برساند مثالی میزند] شخص تندرستی که در میان تندرستان بسر می برد، تنها با امور خود سر و کار دارد ولی وقتی که بیمار میشود و به تیمار تن خود می پردازد روی در تن دارد و بنده تن است.<sup>۲۰</sup> "روح جهان در کل عقل مینگرد ولی ارواح فردی هر کدام در عقلی فردی که جزئی از کل عقل است مینگردند.... [سپس با مقایسه روح جهان با روح فردی رابطه این دو را نشان میدهد] روح جهان چون با جهان بالا پیوند نزدیکتری دارد از این رو تنها او جهان را آفریده، زیرا آنان که روی در جهان برین دارند از نیروی بیشتری برخوردارند و آسانتر از دیگران میتوانند بسازند و بیافرینند، و آنکه نیروی بیشتر و بزرگتر دارد هنگام آفریدن به رنج نمیافند، و منبع این نیروی روح جهان، سکون و ثبات اوست در جهان برین. روح جهان همیشه در نزد خود ساکن میماند و چیزهایی که می آفریند به سوی او می آیند. ولی ارواح فردی به سوی چیزهای دیگر میروند و در نتیجه تنزل می یابند و به پائین فرو میافتند؛ و یا بخش بزرگترشان به پائین کشیده میشود و آن بخش تمام آنها را به این جهان پائین میکشد.... خدا پس از آماده شدن روح جهان، ارواح دیگر را از محتوای همان پیمانۀ ای ساخت که روح جهان را نیز از آن ساخته بود... همه ارواح با روح جهان از یک نوعند و فرقیان تنها در این است که یکی از ماده اولیه درجه یک ساخته شده است و دیگریان از ماده اولیه درجه دو و درجه سه<sup>۲۱</sup>

نکته دیگر اینکه از نظر فلوطین که متأثر از افلاطون است این جسم و جسد فرع بر روح است و وقتی که روح به تن تعلق میگیرد این جسم نیست که اصل و اساس میشود بلکه روح است که به تن فرمان میدهد و در واقع اگرچه اسیر تن است اما بدین واسطه هم خود را ترقی میدهد. "روح تن را اداره میکند و به آن شکل میدهد و آن را منظم میسازد. البته چنان نیست که روحی به این کار قادر باشد، و روحی دیگر از آن ناتوان بماند.... بیگان طبیعت مکانها و آب و هوا سبب تغییراتی در روح میشوند... و از کیهان تأثر میپذیریم و قبول کردیم که گردش کیهان نیز در مان اثر میبخشد.... ولی ما در درون جهان زائیده شده ایم در این باره چه باید گفت؟ روحی هم که در شکل مادر در تن کودک جای میگیرد غیر از روح مادر است."<sup>۲۲</sup>

مباحث فلوطین در مورد روح بسیار مفصل است و از زوایای مختلف به این موضوع میپردازد که از جمله آنها مسئله انتخاب تعلق و یا فرود آمدن روح به تن است که تحت عنوان سرنوشته قطعی و تغییر ناپذیر از آن یاد میکند "فرود آمدن ارواح نه بر خلاف میل و اراده ایشان است و نه کسی آنان را به پائین میفرستد؛ ولی آرادیشان در فرود آمدن چنان نیست که گویی حق انتخاب کردن دارند"<sup>۲۳</sup> و مقصودش از این سخن این است که ارواح هستند تا که به جسمی تعلق گیرند و مثالی هم که میزند اینچنین است که به مانند میل تولید مثل در آدمیان و یا به راه افتادن کودکان است که شکلی غریزی دارد. و از

همین بحث و مباحث دیگر نیز موضوع دیگری مطرح میشود که به نظر میرسد فلوطین در عین حال که قائل به تشخیص ارواح است قائل به تناسخ نیز هست مثلاً آنجا که میگوید: "روح پس از جدا شدن از تن در کجا خواهد بود؟ در این پائین نمیتواند بماند زیرا اینجا دیگر چیزی نخواهد بود که او را به خود بپذیرد. در تن پیشین خود نیز نمیتواند بماند زیرا حالت طبیعی آن تن به آن اجازه نمیدهد که پذیرای روح شود، مگر آنکه روح به سبب بی خردی، جزئی از تن را با خود نگاه دارد و آن جزء او را به سوی تن بکشاند. یا در تنی دیگر جای گیرد و به دنبال آن به محلی رود که آن تن به اقتضای ماهیتش روی به آن می آورد. ولی چون هر تنی جایی خاص دارد، اختلاف جاها باید از یک سو ناشی از حالت روح باشد و از سوی دیگر ناشی از قانونی که بر جهان فرمان می راند." ۲۴ موضوع جالب دیگری که او درباره روح مطرح میکند که مطابق است با نظریه های ادیان سامی مسئله مجازات و مکافات است. "هیچ موجودی نمیتواند از کیفر اعمال خلاف حقش بگریزد. از قانون خدائی نمیتوان گریخت زیرا آن قانون در آن واحد هم حاوی حکم است و هم حاوی اجرای حکم. حتی روحی که مطابق آن قانون محکوم است، بی آنکه بداند، به سوی کیفر خود میشتابد... میزان کیفر و مدت آن در قانون معین شده است و چون مدت کیفر بسر آید روح از آنجا روی به بالا میآورد و هماهنگی و موزونی که بر تمام هستی حکم فرماست نیروی عروج به او میبخشد." ۲۵

مباحث فلوطین به اینجا مختصر نمیشود و صرفاً به مهمترین آنها اشاره شد اما خوانش خود آثار او برای کسانی که به این مباحث علاقه دارند بسیار جالب میتواند باشد و قطعاً در مورد مسئله روح نیز نکات دیگری نظیر بحث به یاد آوردن و فراموش کردن که از جمله مباحث افلاطونی است و دیگر موضوعات وجود دارد که بیان تک تک آنها در واقع باز نویسی فصول در این موضوع از آثار فلوطین است که موردی ندارد. باید مدیون فورفوروس از یک جهت باشیم که از فلوطین خواست که افکار خود را به قلم درآورد علیرغم اینکه او مایل به نوشتن نبود و مجدد مدیون خود او هستیم که آنها را نوشت و منظم کرد و میبایست از محمدحسن لطفی ممنون بود که برای خوانندگان فارسی زبان این اثر را مانند بسیاری دیگر از آثار فیلسوفان یونانی ترجمه کرده است.

منابع:

۱- امیل بریه، تاریخ فلسفه جلد ۲، صفحه ۲۴۸، ترجمه علیمراد داودی

۲- همان، صفحه ۲۴۸

۳- کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۱، صفحه ۵۳۵ و ۵۳۶، ترجمه جلال الدین مجتبی

- ۴- کارل یاسپرس، فلوطین، دستگاه فلسفی فلوطین صفحه ۱۵، ترجمه محمد حسن لطفی
- ۵- امیل بریه، تاریخ فلسفه جلد ۲، از صفحه ۲۴۹ تا ۲۵۳
- ۶- کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۱، صفحه ۵۳۸ و ۵۳۹
- ۷- کارل یاسپرس، فلوطین، دستگاه فلسفی فلوطین صفحه ۱۶
- ۸- کارل یاسپرس، فلوطین، دستگاه فلسفی فلوطین صفحه ۱۸ و ۱۹
- ۹- یاسپرس، فلوطین، دستگاه فلسفی فلوطین صفحه ۱۰
- ۱۰- کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۱، صفحه ۵۳۴
- ۱۱- امیل بریه، تاریخ فلسفه جلد ۲، صفحه ۲۵۵
- ۱۲- کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۱، صفحه ۵۳۹
- ۱۳- کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۱، صفحه صفحه ۵۴۱ تا ۵۴۳
- ۱۴- یاسپرس، فلوطین، دستگاه فلسفی فلوطین صفحه ۱۷ تا ۱۹
- ۱۵- فلوطین، دوره آثار، جلد ۱، رساله سوم از انناد چهارم، مسائل مربوط به روح، ترجمه محمدحسن لطفی صفحه ۴۸۱
- ۱۶- شرح غررالحکم ودررالحکم (خوانساری)، جلد ۶، صفحه ۱۴۸
- ۱۷- همان، جلد ۶، صفحه ۱۷۲
- ۱۸- همان، جلد ۵، صفحه ۱۹۴
- ۱۹- فلوطین، دوره آثار، جلد ۱ صفحه ۴۸۱
- ۲۰- همان، صفحه ۴۸۵
- ۲۱- همان، صفحه ۴۸۸ و ۴۸۹
- ۲۲- همان، صفحه ۴۹۰
- ۲۳- همان، صفحه ۴۹۹
- ۲۴- همان، صفحه ۵۱۰ و ۵۱۱
- ۲۵- همان، صفحه ۵۱۱

## نفس و جاودانگی در اندیشه ابن سینا

شیخ الرئیس، ابن سینا از مشاهیر و حکمای فرهنگ ایرانی است که او را تحت عنوان رئیس فیلسوفان مشائی ایرانی نیز میشناسند بنابراین نظر او را باید در ادامه آرای ارسطو فهمید البته با التفات به تفاوت‌های اندکی که وجود دارد. مباحث او درباره روح را به طور خاص میتوان در سه اثر مهم او یعنی شفا، رساله نفس و اشارات و تنبیهات پیگیری کرد. او با بیان موضعی در برابر افلاطون و در راستای تفکر شاگرد وی ارسطو معتقد است که انسانی که دارای دو رکن جسم و روح است، برخلاف رای افلاطون که قائل بر آن بود که روح قدیم و جسد حادث است رأی بر آن داد که روح نیز همچون جسد حادث است و روح همراه با جسد به وجود میاید و به آن تعلق میگیرد چنانچه میگوید: "این طور نیست که ارواح آدمیان جدای از ابدان باشد، چون اگر نفوس آدمی که وحدت نوعی دارند، قبل از ابدان نوع واحد در واحد بوده است و اگر معتقد نباشد دیگر نمی تواند متکثر شوند و تکثرشان ممتنع است. (زیرا تکثر مربوط به ماده است) و اگر تکثر پیدا کنند و یا به جهت ماهیت آنهاست و یا به جهت نسبتی است که با ماده پیدا می کنند، اگر نفوس آدمی پیش از ابدان موجود باشند، چگونه در قبل دارای کثرت بوده اند؟ اگر بگوییم قبل از بدن نفوس یکی بوده اند و بعد از اضافه به بدن متکثر شده اند این سخنی باطل است، چون لازم می آید یک شی واحد که هیچگونه ضدی ندارد قابلیت انقسام پیدا کند، در حالیکه نفوس مجرد غیرمادی هرگز قابلیت انقسام ندارند."<sup>۱</sup> بنابراین او قائل به وحدت نوعی نفوس در حدوث و بقا بوده است. زیرا اگر نفوس پیش از بدن ها وجود میداشتند یا میبایست کثرت برای آنها قائل میبودیم و یا وحدت، چون کثرت یا به جهت ماهیت و صورت است و یا به جهت نسبت با ماده، بنابراین باید بگوئیم که اگر نفوس پیش از تعلق به اجساد وجود داشتند میبایست واحد میبودند زیرا عاملی برای کثرت نفوس وجود نداشته است. اما از سوی دیگر تالی باطل است و بنابراین اگر نفس را واحد بگیریم تعلق به ابدان متکثر پس از حدوث بدن بی معناست زیرا یا یک نفس در دو تن است که بطلانش واضح است زیرا برای چیزی که دارای مقدار نیست قابلیت تقسیم قائل شده ایم که آن نیز باطل است و یا باید گفت که یک نفس واحد به ابدان متکثر تعلق گرفته است که این نیز بدیهی البطلان است. پس نفس با حدوث بدن حادث شده و بدان تعلق می گیرد و به تدبیر بدن و استکمال خویش پرداخته و بدن ابزار و مجرای فعل و استکمال آن است: "فقد صح ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه و يكون البدن الحادث مملکتها و آلتها."<sup>۲</sup> و پس از مفارقت از بدن نیز هر نفسی ذاتی منفرد به جهت اختلاف در ابدان و از منة حدوث داشته و بقایی روحانی خواهد داشت: "فقد بان ان الانفس الانسانية حادثه مع حدوث الابدان الانسانية و....."<sup>۳</sup>

دکتر داوودی در تعریف نفس در نزد ابن سینا چنین توضیح می‌دهند: "... کلمه نفس را برای دلالت بر ماهیت نفس وضع نکرده اند، بلکه برای دلالت بر اینکه نفس مبداء تحریک یا ادراک یا افعال دیگری از این قبیل است آورده اند. و اگر لفظ نفس دال بر جوهر نفس بود تنها می‌توانستیم به اثبات وجود آن بپردازیم بی آنکه بتوانیم جنسی برای آن تمییز دهیم و از روی این جنس به تعریف آن مبادرت کنیم. زیرا که جوهر چون جزء عقلی ندارد نمیتوان قائل به جنسی برای آن شد. پس نفس را تنها از این لحاظ که مبداء افعال است تعریف میکنیم و از همین حیث آنرا به نام نفس مینامیم، و چون افعال نفس در بدن یا به وسیله بدن به ظهور میرسد میتوان گفت نفسی که به تعریف آن مبادرت میشود مبداء مدبر بدن است..."<sup>۴</sup>

بوعلی در رساله نفس، چهار نفس را از هم متمایز میکند، دو نفس که در افعال خود به قصد و اختیاری نیست که اگر در فعل وی بر یک جهت باشد طبیعت خوانندش و اگر در فعل وی بر چند جهت باشد نفس نباتی خوانندش. و دو نفس که در افعال خود به قصد و اختیاری است که اگر در قصد خود به سوی یک چیز باشد و نتیجتاً یک فعل داشته باشد به آن نفس فلکی گویند و اگر قصدهای متکثر داشته باشد و به همین افعال متعدد و مختلف داشته باشد به آن نفس حیوانی گویند. این چهار نفس نیز به دو نفس کلی تر که نفس ارضی و نفس فلکی است تقسیم میکند. نفس ارضی شامل سه نوع نفس انسانی، حیوانی، و نباتی میشود که بنا به قوت از هم متمایز میشوند مثلاً تغذیه، تنمیه و تولید مثل از خصوصیات نفس نباتی است و نفس نباتی مبدا این سه فعل بوده و این سه هر یک دارای قوه ای مستقل می باشند که عبارتند از قوه غاذیه، منمیه و مولده. نفس حیوانی دو خصیصه ادراک حسی و حرکت ارادی را داراست. بعضی نفس را به "قوه" تعریف کرده‌اند که این تعریف یا از این جهت است که نفس مبدا صدور فعل است یا از این جهت که قبول صور محسوسه و معقوله را می‌کند. گروهی دیگر نفس را به "صورت" تعریف کرده‌اند و این تعریف از جهت ماده‌ای است که نفس با آن در ارتباط است. یعنی این نفس است که به ماده صورت می‌دهد و آن را از قوه به فعلیت می‌رساند. باید گفت که هر دوی این تعریفات تا حدی صحیح هستند ولی هیچ‌کدام، آن جامعیتی که تعریف نفس به کمال دارد را ندارند. زیرا هر صورتی کمال است ولی بعضی از کمالات مثل حالت نفس مجرد، نام کمال بر آنها صدق می‌کند ولی به آنها نمی‌توان نام صورت نهاد. از آن طرف، هر قوه‌ای کمال است ولی نفس همیشه قوه نیست، به این معنا که مبداء فعل باشد، بلکه گاه حالت انفعالی دارد که این می‌شود آن معنای دوم از قوه که به معنای قبول کنندگی است. در این صورت، بهترین تعریف از نفس که همه جوانب نفس، حتی آن جنبه مفارق بودن را هم دربر بگیرد، همین تعریف به کمال است. زیرا عنوان کمال هم نفس غیر مفارق و هم نفس مفارق، هم حالت فاعلی و هم حالت انفعالی نفس را شامل می‌شود. " پس حد نفس آن است که نفس کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را. یعنی که آن

جسم طبیعی آلت وی باشد در افعال خاص که از او پدید آید. پس حد نفس درست این است<sup>۵</sup> "و اما نفسی که او را نفس ناطقه خوانند، قوت‌های وی به دو قسم است: یک قسم قوت عامله است، و دیگر قسم قوت عالمه و هر دو را عقل خوانند بر سبیل اشتراک."<sup>۶</sup>

ابن سینا بر این باور بود که هر موجودی که وجود دارد دارای قوای موجودات مادون خود نیز هست، مثلاً حیوان علاوه بر قوای حساسه ای که دارد که وجه متمایز کننده اش از نوع مادون خود که گیاهان باشد، دارای تمامیه قوای گیاهان که از جمله آن قوه نامیه یا رشد است نیز هست و انسان که اشرف از حیوان است دارای قوای حساسه نیز هست. به بیان دیگر نوع که عبارت از جنس بعلاوه فصل است و به همین دلیل در تعریف انسان می‌گوئیم حیوان ناطق، حیوانیت جنس اوست و فصل متمایز کننده اش نطق یا عقل است و به همین طریق حیوان به جهت جنس گیاه بعلاوه قوای حساسه است و بنابراین دارای قوای مادون خود است. او اینگونه این مسئله را توضیح میدهد: "حدث الانسان، و تجتمع فيه جميع اقوى النباتيه و الحيوانيه، و تزداد نفساً تسمى ناطقه. ولها قوتان: قوه مدرکه عالمه و قوه محرکه عالمه"<sup>۷</sup>

او همچنین می‌گوید که "نفس ناطقه به منزله موضوع برای صور معقوله است، در جسمی منطبع نیست که به آن قائل باشد بلکه جسم آلت نفس است. پس اگر جسم از حالت آلت بودن تغییر یابد و علاقه اش را به جهت مرگ از دست بدهد، هیچ زبانی به آن جوهر عقلی نمیرساند، بلکه نفس به علل جوهر عقلی خود باقی میماند."<sup>۸</sup> این سخن بدان معناست که بر عکس کسانی که پنداشته اند جسم و جسد اصل است و روح فرع بر آن است، ابن سینا اصالت را به نفس میدهد و می‌گوید بدن از برای روح همچون وسیله است و و نفس از ماده و عوارض آن بر کنار است و همچنین در ماده منطبع نیست که نیست که پس از فنای تن او نیز مفقود شود بلکه چون مجرد از ماده خود که جوهر عقلی است باقی میماند و نیازی به بدن که به مثابه آلت است از برای او ندارد.

استدلال بعدی ای که او درباره بقای روح میکند این چنین است که اگر تعقل و عقلانیت وابسته به آلت بدن میبود باید در زمان پیری که قوای جسمانی فرتوت میشوند و حواس ضعیف میشوند، عقل و تعقل نیز ضعیف میشد و حال آنکه میبینیم وضعیتی عقلی فرد یا در حالت ثابت میماند و یا رو به پیشرفت و از دیاد است. دلیل این مسئله آنکه تنها چیزهایی رو به نابودی و فساد میروند که مرکب باشند. زیرا نابودی چیزی به جز تجزیه ترکیبات اجزا نیست. اما چون روح بسیط است و مرکب نیست نابود نمیشود. در قیاس استثناء عین تالی بی نتیجه است. یعنی اگر میبینیم بعضی در اثر کهولت یا از کار افتادگی حواس دچار اضمحلال عقلی نیز میشوند صرفاً این بر ما معلوم میشود که عقل از آلت خسته شده و بروز و ظهوری

ندارد. چه تالی در قیاس استثنائی اعم از مقدم است، و از ثبوت اعم اخص اثبات نخواهد شد.<sup>۹</sup>

استدلال سوم پورسینا اینچنین است که غالباً کثرت افعال قوه عاقله را خسته نمیکند. این در حالی است که کثرت افعال قوای بدنی را خسته میکند پس قوای عاقله جسمانی نیست. در واقع در اینجا قوای عقلی را ابن سینا از خصائص روح میدانند و به همین جهت با این استدلال میخواد نشان دهد که تفاوتی وجود دارد بین قوه عاقله و بدن. او همچنین در شفا مینویسد: " افعال و احوال نفس، در نسبت با بدن اقسامی دارد به این قرار: بعضی از احوال اولاً و بالذات مربوط به بدن است اما از آن حیث که بدن دارای نفس می‌باشد، مانند خواب و بیداری، صحت و مرض، برخی از احوال اولاً و بالذات مربوط به نفس است اما از آن حیث که در بدن است و به بدن تعلق دارد مانند تخیل، شهوت، غضب، غم، هم، حزن و آنچه مانند اینهاست و بعضی از احوال به طور مساوی مربوط به هر دو است."<sup>۱۰</sup>

استدلال بعدی او از این قرار است که هر یک از حواس آلتی دارند، مثلاً گوش آلت شنیدن است و چشم آلت دیدن. با شنیدن ادراک گوش که آلتش باشد صورت نمیگیرد و با دیدن ادراک چشم حاصل نمیشود. اگر ادراک عقل فقط به آلت جسمانی میبود، میبایست خود و آلات و ادراکات خود را ادراک نکند. اما عقل خود و آلات و ادراکات خود را در میابد. نتیجه آنکه عقل فقط به آلت جسمانی نیست.<sup>۱۱</sup>

و نهایتاً اینگونه استدلال میکند در صورتی که نفس در ماده ای "مثلاً مغز یا قلب" قرار داشته باشد یا همیشه آن ماده را میشناسد و یا هیچوقت آنرا درک نکند. همچنین باید گفت که صورتی از آن ماده که نفس در آن قرار دارد باید در نفس موجود باشد. اگر بگوئیم صورت نفس به غیر از صورت آن ماده است اجتماع مثیلین است زیرا ماده معین دارای اعراض مشخص است. از آنجا که اجتماع مثیلین محال است و عقل عضوی را گاهی درک میکند و گاهی هم ادراک نکند معلوم میشود که نفس وجودی مستقل از ماده دارد.<sup>۱۲</sup>



منابع:

- ۱- ابن سینا، الشفاء، جلد ۲، فن ششم، مقاله پنجم.
- ۲- النجاه، صفحه ۳۷۶
- ۳- ابن سینا، المبدأ و المعاد، صفحه ۱۰۸
- ۴- علیمراد داوودی، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، صفحه ۲۶۵
- ۵- ابن سینا، رساله نفس، در بیان حد نفس، صفحه ۱۱
- ۶- ابن سینا، رساله نفس، در بیان قوت‌های نفس، صفحه ۲۳
- ۷- ابن سینا، المبدأ و المعاد، صفحه ۹۶
- ۸- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط هفتم، فصل اول، در بیان هستی‌های مجرد از ماده، صفحه ۲۷۲
- ۹- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط هفتم، فصل دوم، در بیان هستی‌های مجرد از ماده، صفحه ۲۷۳-۲۷۴
- ۱۰- ابن سینا، شفاء، فصل چهارم، مقاله چهارم
- ۱۱- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط هفتم، فصل چهارم، در بیان هستی‌های مجرد از ماده، صفحه ۳۷۶
- ۱۲- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط هفتم، فصل پنجم، در بیان هستی‌های مجرد از ماده، صفحه ۳۷۸

## نفس و جاودانگی در آئین بهائی

در متون بهائی به خصوص در متون مبین آثار حضرت عبدالبهاء به تفصیل به مبحث اثبات روح و بقای روح پرداخته است و برعکس دور اسلام که وقتی از پیامبر اسلام پرسش میشود که روح چیست، آیه نازل میشود که این امریست از جانب پروردگار من، و به یک معنا پاسخ مشخص و معینی داده نشده است و به همین دلیل است که مسئله وجود روح به شکل پیشفرضی پذیرفته شده است و همینطور دلیلی برای بقای روح وجود ندارد بلکه به شکل امر محقق بیشتر فرض شده است و از ماهیت آن جهان -جنت و دوزخ- پرداخته شده است که به شکل معاد جسمانی و روحانی میتوان آنرا دید. اما آنچه که وجه فلسفی به خود میگیرد که در صدد اثبات روح و بقای روح بعد از مفارقت از بدن است بعد از سنت ترجمه متون فلسفی یونانی موضوعیت پیدا کرد و اندیشمندان و فلاسفه مسلمان را بر آن داشت تا تعابیر خود را در این باب مطرح بکنند. اما همانطور که ذکر شد در آثار آئین بهائی وضعیت چنین نیست، متون مبسوطی از حضرت بهالله و حضرت عبدالبهاء وجود دارد که به شکل فلسفی/استدلالی در صدد اثبات روح و یا بقای روح بعد از مفارقت از تن هستند، همانطور که متون عرفانی ای وجود دارد که از کیفیت و مراتب پیشرفت روح بعد از مفارقت از بدن را تبیین میکند. به همین دلیل به جای آنکه در این نوشتار به تقریر مسئله روح بپردازیم عیناً همان استدلالاتی که وجود دارد را میآورم که خواننده خود با استدلالات مواجه شود. اولین چیزی که اهمیت دارد که در این خصوص گفته شود این است که روح را اهل بهاء صادره از حق میدانند که به شکل تجلی صدوری است چنانچه حضرت عبدالبهاء میفرماید: "قیام بر دو قسم است قیام و تجلی صدوری و قیام و تجلی ظهوری قیام صدوری مثل قیام صنع به صانع است، یعنی کتابت بکاتب حال این کتابت از کاتب صادر گشته و این نطق از این ناطق صادر گشته. به همچنین این روح انسانی از حق صادر شده نه اینست از حق ظاهر شده یعنی جزئی از حقیقت الوهیت انفکاک نیافته و در جسد آدم داخل نشده بلکه روح مانند نطق از ناطق صادر شده و در جسد آدم ظاهر گشته." <sup>۱</sup>

حضرت بهالله برای اثبات وجود روح مسئله خواب و رویا دیدن را به عنوان دلیلی بر وجود روح میاورند چنانچه میفرماید:

"از جمله مخلوقات نوم است ملاحظه کن چقدر اسرار در او ودیعه گذاشته شده است و چه حکمتها در او مخزون گشته است و چه عوالم در او مستور مانده ملاحظه فرمائید که شما در بیتی میخوابید و درهای آن بیت بسته است یکمرتبه خود را در شهر بعیدی مشاهده میکنید بی حرکت رجل و تعب جسد بآن شهر داخل میشوید و بی زحمت چشم مشاهده می کنید و بی محنت گوش می شنوید و بی لسان تکلم مینمائید و گاهست که آنچه امشب دیده اید ده سال بعد در عالم زمان بحسب ظاهر بعینه آنچه در خواب دیده اید می بینید حال چند حکمت است که در این نوم مشهود است و غیر اهل این وادی بر کما می

ادراک نمی کنند اول آنکه آن چه عالم است که بی چشم و گوش و دست و لسان حکم همه اینها در او معمول میشود و ثانی آنکه در عالم ظهور اثر خواب را امروز مشاهده میکنی و لیکن این سیر را در عالم نوم در ده سال قبل دیده ای حال تفکر نما فرق این دو عالم و اسرار مودعه آن را تا بتأییدات و مکاشفات سبحانی فائز شوی و پی بعالم قدس بری و این آیات را حضرت باری در خلق گذاشته تا محققین انکار اسرار معاد نکنند و بآنچه وعده داده شده اند سهل نشمرند مثل اینکه بعضی تمسک بعقل بسته و آنچه بعقل نیاید انکار نمایند و حال آنکه هر گز عقول ضعیفه همین مراتب مذکوره را ادراک نکنند مگر عقل کلی ربّانی...<sup>۲</sup>

در مورد رابطه روح با بدن نیز حضرت بهالله اینگونه توضیح میدهند که "روح در رتبه خود قائم و مستقرّ است و اینکه در مریض ضعف مشاهده میشود بواسطه اسباب مانعه بوده و آلا در اصل ضعف بروح راجع نه. مثلاً در سراج ملاحظه نمائید مضمیء و روشنست و لکن اگر حائلی مانع شود در اینصورت نور او ممنوع. مع آنکه در رتبه خود مضمیء بوده و لکن باسباب مانعه اشراق نور منع شده و همچنین مریض در حالت مرض ظهور قدرت و قوت روح بسبب اسباب حائله ممنوع و مستور و لکن بعد از خروج از بدن بقدرت و قوت و غلبه ای ظاهر که شبه آن ممکن نه و ارواح لطیفه طیبیه مقدّسه بکمال قدرت و انبساط بوده و خواهند بود. مثلاً اگر سراج در تحت فانوس حدید واقع شود ابدأ نور او در خارج ظاهر نه، مع آنکه در مقام خود روشن بوده. در آفتاب خلف سحاب ملاحظه فرمائید که در رتبه خود روشن و مضمیء است و لکن نظر بسحاب حائله نور او ضعیف مشاهده میشود. و همین آفتاب را روح انسانی ملاحظه فرمائید و جمیع اشیا را بدن او که جمیع بدن بافاضه و اشراق آن نور روشن و مضمیء و لکن این مادامیست که اسباب مانعه حائله منع ننماید و حجاب نشود و بعد از حجاب ظهور نور شمس ضعیف مشاهده میشود چنانچه ایامیکه غمام حائلست اگر چه ارض بنور شمس روشنست و لکن آن روشنی ضعیف بوده و خواهد بود و بعد از رفع سحاب انوار شمس بکمال ظهور مشهود و در دو حالت شمس در رتبه خود علی حدّ واحد بوده هم چنین است آفتاب نفوس که باسم روح مذکور شده و میشود. و همچنین ملاحظه در ضعف وجود ثمره نمائید در اصل شجره که قبل از خروج از شجر مع آنکه در شجر است بشائی ضعیف که ابدأ مشاهده نمیشود و اگر نفسی آن شجر را قطعه قطعه نماید ذره ای از ثمر و صورت آن نخواهد یافت و لکن بعد از خروج از شجر بطراز بدیع و قوت منیع ظاهر چنانچه در اثمار ملاحظه میشود و بعضی از فواکه است که بعد از قطع از سدره لطیف میشود امثله متعدّده ذکر شد تا از هر مثالی بمقصودی مطّلع شوید...<sup>۳</sup> بنابراین روح در بدن دخول و حلول و نزولی ندارد و در جایی از بدن نیست، بلکه در مقام خود ثابت و مستقر است و تعلق به تن میگیرد. ایضاً با این تمثیل که اگر نور

خورشید را روح بگیریم، و موجودات را همچون بدن مدنظر بگیریم، ابر را همچون بیماری مدنظر قرار دادند، اگرچه ابر سبب میشود که نور به موجودات نرسد ولی تأثیری در خود خورشید ندارد. اینجا میتوان به یک اعتبار گفت که روح با جان نیز رابطه عموم و خصوص مطلق پیدا میکند به این عبارت که وقتی مرگ واقع میشود جان تعلق خودش را به جسد قطع میکند به زمان عام میگوئیم "جان از تنش در رفت" جان قسمتی از معنای کلی تر روح است. از وجهی دیگر عقل رابطه عموم و خصوص مطلق با روح پیدا میکند و از خصائص روح میشود یعنی اگر بنا به دلیلی زوال عقلی در فرد رخ بدهد این به مثابه حائل شدن چیزی بر جلوی روح به بدن است و مغز که به مثابه پردازنده است نمیتواند ارائه ای از عقل داشته باشد. عقل انسان اگرچه وابسته به مغز است ولی جایگاهی و مکانی در بدن ندارد وقتی ما به مفاهیم انتزاعی، کلیات و به عبارتی اعیان ثابتۀ میاندیشیم که آنها هم چون عقل وجود مادی ندارند معلوم میشود که ساحت معنایی وجود دارد که مادی نیست.

در خصوص بقای روح حضرت عبدالبهاء اینگونه استدلال میکنند: "دلیل اول این واضح است که کافهء کائنات جسمانی مرگب از عناصر است و از هر ترکیبی یک کائنی موجود شده است. مثلاً از ترکیب عناصر این گل موجود شده است و این شکل را پیدا کرده است چون این ترکیب تحلیل شود آن فناست و هر ترکیب لابد به تحلیل منتهی می شود. اما اگر کائنی ترکیب عناصر جسمانی نباشد این تحلیل ندارد موت ندارد بلکه حیات اندر حیات است. و چون روح بالاصل از ترکیب عناصر نیست لهذا تحلیل ندارد زیرا هر ترکیبی را تحلیلی و چون روح را ترکیب نه تحلیل ندارد. دلیل ثانی هر یک از کائنات را در تحقق صورتی مثلاً یا صورت مثلث یا صورت مربع یا صورت مخمس یا صورت مسدس و جمیع این صور متعدده در یک کائن خارج در زمان واحد تحقق نیابد و ممکن نیست که آن کائن به صور نامتناهی تحقق یابد صورت مثلث در کائنی در آن واحد صورت مربع نیابد صورت مخمس نجوید صورت مخمس صورت مسدس حاصل نکند آن کائن واحد یا مثلث است یا مربع یا مخمس لهذا در انتقال از صورتی بصورت دیگر تغییر و تبدیل حاصل گردد و فساد و انقلاب ظهور یابد. و چون ملاحظه کنیم درک می نمائیم که روح انسانی در آن واحد متحقق به صور نامتناهی است صورت مثلث صورت مربع صورت مخمس صورت مسدس و صورت مئمن روح بکل محقق و در حیث عقل موجود و انتقال از صورتی بصورت دیگر ندارد لهذا عقل و روح متلاشی نشود. زیرا اگر در کائنات خارجه بخواهیم صورت مربعی را صورت مثلث بسازیم باید اولی را بگلی خراب کنیم تا دیگری را بتوانیم ترتیب نمائیم اما روح دارای جمیع صور است و کامل و تمام است لهذا ممکن نیست که منقلب به صور دیگر گردد این است که تغییر و تبدیلی در آن پیدا نمیشود و الی الابد

باقی و بر قرار است این دلیل عقلی است. دلیل ثالث در جمیع کائنات اول وجود است بعد اثر، معدوم اثر حقیقی ندارد. اما ملاحظه می کنید نفوسی که دو هزار سال پیش بودند هنوز آثارشان پی در پی پیدا گردد و مانند آفتاب بتابد. حضرت مسیح هزار و نهصد سال قبل بود الان سلطنتش باقی است این اثر است و اثر بر شیء معدوم مترتب نشود اثر را لابد وجود مؤثر باید. دلیل رابع مردن چه چیز است مردن این است که قوای جسمانی مختل شود چشمش نبیند گوشش نشود قوای درآکه نماند وجودش حرکت ننماید با وجود این مشاهده می نمائی که در وقت خواب با وجود آنکه قوای جسمانی انسان می نمائی که در وقت خواب با وجود آنکه قوای جسمانی انسان مختل شود باز می شنود ادراک می کند می بیند احساس می نماید این معلوم است که روح است که می بیند و جمیع قوا را دارد و حال آنکه قوای جسمی مفقود است پس بقای قوای روح منوط به جسد نیست. دلیل خامس جسم انسان ضعیف می شود فربه می شود مریض می گردد صحت پیدا می کند ولی روح بر حالت واحد خود بر قرار است. چون جسم ضعیف شود روح ضعیف نمی شود و چون فربه گردد روح ترقی نماید جسم مریض شود روح مریض نمی شود چون جسم صحت یابد روح صحت نیابد پس معلوم شد که غیر از این جسم یک حقیقتی دیگر در جسد انسانی هست که ابداً تغییر نیابد. دلیل سادس در هر امری فکر می کنید و اغلب اوقات با خود مشورت می نمائید آن کیست که بشما رأی می دهد مثل با خود مشورت می نمائید آن کیست که بشما رأی می دهد مثل آنست که انسانی مجسم مقابل شما نشسته است و با شما صحبت می کند. وقتی که فکر می کنید با کی صحبت می کنید یقین است که روح است. آمدیم بر این که بعضی می گویند ما روح را نمی بینیم صحیح است زیرا روح مجرد است جسم نیست پس چگونه مشاهده شود مشهودات باید جسد باشد اگر جسم است روح نیست. الان ملاحظه می کنید این کائنات انسانی را نمی بیند صدا را نمی شنود ذائقه ندارد احساس نمی کند بکلی از عالم انسانی خیر ندارد و از این عوالم مافوق بی خبر است و در عالم خود می گوید که جز عالم نبات عالمی دیگر نیست مافوق نبات جسمی دیگر نیست و بحسب عالم محدود خودش می گوید که عالم حیوان و انسان وجودی ندارد. حالا آیا عدم احساس این نبات دلیل بر آن است که عالم حیوانی و انسانی وجود ندارد؟ پس عدم احساسات بشر دلیلی بر عدم عالم روح نیست دلیل بر موت روح احساسات بشر دلیلی بر عدم عالم روح نیست زیرا هر مادون مافوق خود را نمی فهمد عالم جماد عالم نبات را نمی فهمد عالم نبات عالم حیوان را درک نتواند عالم حیوان به عالم انسان پی نبرد. و چون ما در عالم انسان نظر کنیم به همان دلایل انسان ناقص از عالم روح که از مجردات است خبر ندارد مگر به دلایل عقلیه. و چون در عالم روح داخل گردیم می بینیم که وجودی دارد محقق و روشن حقیقتی دارد ابدی مثل این که این جماد چون به عالم نبات رسد می بیند که قوه نامیه دارد و چون نبات به عالم حیوان رسد به تحقق می یابد که

قوه حساسه دارد و چون حیوانی به عالم انسان رسد می فهمد که قوای عقلیه دارد و چون انسان در عالم روحانی داخل گردد درک می کند که روح مانند شمس بر قرار است ابدی است باقی است موجود و بر قرار است.<sup>۴</sup>

استدلال اول حضرت عبدالبهاء چنانچه از سر گذشت عبارت بود از اینکه روح که جوهر مجرد یا به عبارت دیگر از جوهر مفارقه و بسیط است و بنابراین جزئی ندارد که تحلیل و تجزیه ای هم در کار باشد که آنرا معدوم کند حکایت از آن میکند که پس از مفارقت از تن باقیست. استدلال دوم ایشان از این قرار است که تغییر و تبدل از خصوصیات ماده است که در حدودات امکانیه خود است مثلاً اگر بخواهیم مربع را به مثلث تبدیل کنیم میبایست مربع را از بین ببریم تا به مثلث تبدیل شود تنها شکلی که به همه اشکال تبدیل میشود دایره است به همین دلیل است که افلاطون فکر میکرد که روح به شکل دایره باید باشد فی الحال حضرت عبدالبهاء این چنین استدلال میکنند که روح نامتناهی است و به همه اشکال درمیآید بنابراین تغییر و تبدلی که از چیزی به چیز دیگر تغییر کند در آن راه ندارد و بنابراین روح بر حالت خود باقی است. استدلال سوم حضرت عبدالبهاء به اصطلاح به بقای در اثر معروف است، به این معنا که از آنجا که از معدوم اثری ظاهر و صادر نمیشود، بنابراین باید پس از مرگ چیزی وجود داشته باشد که تأثر میگذارد. استدلال چهارم همان است که حضرت بهالله در خصوص خواب فرمودند که تکرار آن ناموجه است. استدلال پنجم این است که تغییرات در جسم، تغییری را در نفس ایجاد نمیکند که در واقع همان استدلالی است که در لوح عبدالرزاق حضرت بهالله فرمودند. استدلال ششم ایشان اینگونه است که نفس یا روح عبارت از همان چیزی است که ما به خود من میگوئیم. از کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی و پیری این "من" واحد است. اگر تصادفی کنیم، قسمتی از اعضای بدنمان قطع شود و یا از کار بیافتد "من" در حالت ثابت خود باقی میماند. ایضاً من وقتی میگویم من به خودم گفتم به چه چیزی اشاره میکنیم جز نفسمان؟ این دلیل بر این است که این من اشارت به همان روح دارد. استدلال هفتم ایشان مبتنی بر تفاوت در مراتب است که اگر نبات فهمی از عالم حیوان ندارد و حیوان فهمی از معقولات انسانی ندارد دال بر این نیست که این حقایق وجود نداشته باشد، بنابراین به همین نمط اگر روح را انسان نمیتواند با توجه به مقولاتی که با آن چیزها را فهم کند یعنی کمیت، کیفیت، جهت و نسبت درک کند حکایت از عدم وجود روح داشته باشد. شاید به همین اعتبار باشد که کانت بحث روح را جدلی الطرفین یا آنتی نومی میشناسد.

در مفاوضات حضرت عبدالبهاء به تقریر عقاید و اعتقادات مادیون میکنند و به نقد آنها میپردازند استدلال اول ایشان این چنین است که اگر انسان از سلاله حیوان است و نهایتش این است که در قوا از او برتر است این حکم اشتباه است زیرا حیوانات در کلیه حواس از بینایی و شنوایی گرفته تا بویایی و چشایی و لامسه از بسیاری از حیوانات ضعیفتر است و نه

فقط این بلکه از نظر حافظه نیز وضع به همین طریق است بنابراین باید قول به این داد که انسان دارای قوه ای به جز قوای مشترکه با حیوان است و علاوه بر این چگونه ممکن است که توانایی و قوه ای در جزء باشد که در کل نیست، یعنی قوایی در انسان موجود باشد که در نوع او که بنا به نظر ماتریالیستها حیوان است موجود نیست؟ پس معلوم میشود که استدلال ایشان باطل است. استدلال دوم ایشان درباره قابلیت انتزاع کردن هست که تنها از عهده انسان بر میاید که درباره حقایق معقوله بیاندهد و مثلاً فهمی از مفاهیم هندسی و ریاضی و متافیزیکی داشته باشد، حیوان به کلی این قابلیت را ندارد و اساساً معنای تفکر به معنای دقیقش نیز همین است و به واسطه همین انتزاع کردن نیز هست که انسان میتواند اختراع کند و از معلومات پی به مجهولات ببرد و به واسطه عقلانیت کشف روابط ضروریه منبعت از حقایق اشیاء کند و از قوانین طبیعت عدول کند و بر آن فائق آید.

مطلب را ایشان اینگونه تقریر میکنند: "اهل عالم بر دو قسمند یعنی دو فرقه‌اند یک فرقه منکر روحند گویند که انسان هم نوعی از حیوانست، چرا؟ می بینیم که حیوان در قوی و حواس مشترک با انسانست و این عناصر بسیطه مفرده که این فضا مملو از آن است بترکیبهای نامتناهی ترکیب شود و از هر ترکیبی یک کائنی از کائنات پیدا شود از جمله کائنات ذوی الارواح است که دارنده قوی و احساساتند هر چه ترکیب مکملتر است آن کائن اشرفتر است. ترکیب عناصر در وجود انسان از ترکیب جمیع کائنات مکملتر است و امتزاجی در نهایت اعتدال دارد لهذا اشرفست و اکمل گویند نه اینست که انسان یک قوه و روح مخصوصی دارد که سائر حیوانات از او محرومند حیوانات جسم حسّاسند و انسان در بعضی قوی حسّاستر است (و حال آنکه در قوای حسّاسه ظاهره مثل سمع و بصر و ذوق و شمّ و لمس حتّی در بعضی از قوای باطنه مثل حافظه حیوان از انسان شدیدتر است). گویند حیوان ادراک دارد شعور دارد نهایتش اینست که شعور انسان بیشتر است. این قول فلسفه حالیه است چنین میگویند و زعمشان چنین است و او هاشان چنین حکم کرده است اینست که بعد از بحث و دلائل عظیمه انسان را بسلاله حیوان رسانده‌اند که یک وقتی بوده است که انسان حیوان بوده نوع تغییر نموده ترقّی کرده است کم کم تا بدرجه انسان رسیده. اما الهیون گویند خیر چنین نیست هر چند انسان در قوی و حواس ظاهره مشترک با حیوانست ولی یک قوه خارق العاده در انسان موجود است که حیوان از آن محرومست این علوم و فنون و اکتشافات و صنایع و کشف حقایق از نتایج آن قوه مجرّده است این قوه یک قوتیست که محیط بر جمیع اشیاست و مدرک حقایق اشیاء؛ اسرار مکنونه کائنات را کشف کند و در آن تصرّف نماید حتّی شیء غیر موجود در خارج را ادراک کند یعنی حقائق معقوله غیر محسوسه را که در خارج وجود ندارد بلکه غیب است ادراک کند مثل حقیقت عقل و روح و صفات و اخلاق و حبّ و حزن انسان که حقیقت

معقوله است. و ازین گذشته این علوم موجوده و صنایع مشهوده و مشروعات و کشفیات نامتناهی انسانی یک وقتی غیب مستور و سرّ مکنون بوده است آن قوه محیطه انسانی آنرا کشف کرده و از حیّز غیب بحیّز شهود آورده من جمله تلغراف فوتغراف فنوغراف جمیع این اکتشافات و صنایع عظیمه یک وقتی سرّ مکنون بوده است آن حقیقت انسانیّه کشف کرده و از حیّز غیب بحیّز شهود آورده حتّی یک وقتی بوده است که خواصّ این آهن که می بینی بلکه جمیع معادن سر مکنون بوده است حقیقت انسانیّه کشف این معدن را کرده و این هیأت صناعت در او ایجاد نموده و قس علی ذلک. جمیع اشیا که از اکتشافات و اختراعات بشریه است و نامتناهیست این مطلب جای انکار نیست و نمی توانیم انکار کنیم. اگر بگوئیم این از آثار قوای حیوانیت و قوای حواسّ جسمانیست واضحاً مشهوداً می بینیم که حیوانات در این قوی اعظم از انسانند مثلاً بصر حیوان خیلی تندتر از بصر انسانست قوه سامعه حیوان خیلی بیش از قوه سامعه انسان و همچنین قوه شامه و قوه ذائقه خلاصه در جمیع قوای مشترکه بین حیوان و انسان اکثر حیوان شدیدتر است. مثلاً در قوه حافظه فرض کنیم اگر کبوتری را از اینجا باقلیمی بسیار بعید برید و از آنجا رها نمائی رجوع به اینجا نماید راهها در حفظش ماند سگی را از اینجا به اواسط آسیا برو رها کن میآید باینجا ابدأ راه را گم نمیکند و همچنین در سائر قوی مثل سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس. پس واضح شد که اگر در انسان قوه ای غیر از قوای حیوانی نبود باید حیوان در اکتشافات عظیمه و در ادراک حقائق اعظم از انسان باشد پس باین دلیل معلوم شد که در انسان یک موهبتی هست که در حیوان نیست. و ازین گذشته حیوان ادراک اشیا محسوسه را میکند اما ادراک حقائق معقوله را نمیکند مثلاً آنچه در مدّ بصر است می بیند اما آنچه از مدّ بصر خارج است ممکن نیست ادراک کند و تصوّر او را نمی تواند بکند مثلاً حیوان ممکن نیست ادراک این بکند که ارض کروّی الشّکل است زیرا انسان از امور معلومه استدلال بر امور مجهوله کند و کشف حقائق مجهوله نماید. از جمله آفاق مائله را چون انسان بیند استنتاج کروّیت ارض نماید مثلاً قطب شمالی در عگا ۳۳ درجه است یعنی ۳۳ درجه از افق مرتفعست چون انسان رو بقطب شمالی رود هر یک درجه که قطع مسافت نماید یک درجه قطب از افق صعود پیدا کند یعنی ارتفاع قطب شمالی ۳۴ درجه شود تا ارتفاع قطب بجهل درجه و پنجاه درجه و شصت درجه و هفتاد درجه اگر بقطب ارض رسد ارتفاع قطب بنود درجه رسد و در سمت الرّأس رسد یعنی بالای سر این قطب امر محسوس است و این صعود نیز امر محسوس است که هر چه رو بقطب رود قطب بلندتر شود ازین دو امر معلوم یک امر مجهول کشف گردد که آن آفاق مائله است یعنی افق هر درجه ارض غیر افق درجه دیگر است این کیفیت را انسان ادراک کند و استدلال بامری مجهول که کروّیت ارض است نماید اما حیوان ممکن نیست که ادراک اینرا بکند. و همچنین ممکن نیست که حیوان ادراک اینرا نماید که شمس مرکز است و



ارض متحرک حیوان اسیر حواسّ است و مقید بآن است اموری که ماوراء حواسّ است که حواسّ در او تصرف ندارد ابدأً ادراک نکند و حال آنکه در قوی و حواسّ ظاهره حیوان اعظم از انسانست. پس ثابت و محقق شد که در انسان یک قوه کاشفه ای هست که بآن ممتاز از حیوانست و این است روح انسان. سبحان الله انسان همیشه توجّهش بعلوّ است و همّتش بلند است همیشه میخواهد که بعالمی اعظم از آن عالمی که هست برسد و بدرجه ای ما فوق درجه ای که هست صعود نماید حبّ علویّت از خصائص انسانست متحیرم که بعضی فلاسفه امریکا و اروپا چگونه راضی شده‌اند که خود را تدنّی بعالم حیوان دهند و ترقّی معکوس نمایند وجود باید توجّهش رو بعلوّ باشد و حال آنکه اگر بخود او بگوئی حیوانی بسیار دلتنگ میشود بسیار اوقاتش تلخ میشود. عالم انسان کجا عالم حیوان کجا کمالات انسان کجا جهالت حیوان کجا نورانیّت انسان کجا ظلمانیّت حیوان کجا عزّت انسان کجا ذلّت حیوان کجا؟ یک طفل ده ساله عرب در بادیه دوپست سیصد شتر را مسخر میکند بیک صدا میبرد و میآورد فیلی باین عظمت را یک هندوی ضعیف چنین مسخر مینماید که در نهایت اطاعت حرکت نماید جمیع اشیا در دست انسان مسخر است طبیعت را مقاومت میکند جمیع کائنات اسیر طبیعتند نمیتوانند از مقتضای طبیعت جدا شوند مگر انسان که مقاومت طبیعت کند طبیعت جاذب مرکز است انسان بوسائلی دور از مرکز میشود در هوا پرواز نماید طبیعت مانع انسان از دخول در دریاست انسان کشتی سازد و در قطب محیط اعظم سیر و حرکت نماید و قس علی ذلک این مطلب بسیار مطوّلت مثلاً انسان در کوه و صحرا کشتی راند و وقوعات شرق و غرب را در یک نقطه جمع کند جمیع این کیفیّات مقاومت طبیعت است. این دریای باین عظمت نمیتواند ذره ای از حکم طبیعت خارج شود آفتاب باین عظمت نتواند بقدر سر سوزن از حکم طبیعت خارج شود و ابدأً ادراک شوون و احوال و خواصّ و حرکت و طبیعت انسان نتواند. پس در این جسم باین صغیری انسان چه قوتیست که محیط بر همه اینهاست این چه قوه قاهره ایست که جمیع اشیا مقهور او میشوند

۵۱۴

حضرت عبدالبهاء در اثر دیگری در بحث در وجود روح مسئله را اینگونه تفریر میکنند که مجازات و مکافات بر دو شکل است یکی وجودی یعنی این دنیایی و دیگری اخروی و این را مبنائی برای اعتقادات ادیان به شمار میآورند و اینگونه توضیح میدهند که مجازات و مکافات اخروی به عنوان دلیلی برای زیست اخلاقی نیز مطرح میکنند مبنی بر اینکه کسی که اعتقاد به بقای روح و مجازات و مکافات دارد امکان بیشتری دارد لااقل به جهت ترس از مجازات و یا به امید مکافات اخلاقی تر باشد. چنانچه میفرمایند: " در کتب سماویّه ذکر بقای روح است و بقای روح اسّ اساس ادیان الهیّه است زیرا مجازات و مکافات بر دو نوع بیان کرده‌اند یک نوع ثواب و عقاب وجودی و دیگری مجازات و مکافات اخروی. اما نعیم و

جحیم وجودی در جمیع عوالم الهیّه است چه این عالم و چه عوالم روحانی ملکوتی و حصول این مکافات سبب وصول بحیات ابدیّه است اینست که حضرت مسیح میفرماید چنین کنید و چنان کنید تا حیات ابدیّه بیابید و تولّد از ماء و روح جوئید تا داخل در ملکوت شوید.<sup>۶</sup>

منابع:

- ۱- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، قیام ارواح به حق
- ۲- حضرت بهالله، هفت وادی
- ۳- حضرت بهالله، لوح عبدالرزاق
- ۴- حضرت عبدالبهاء، خطابات در اروپا و امریکا جلد دوم، صفحه ۱۸۵
- ۵- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، فرق ما بین انسان و حیوان
- ۶- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، بقای روح، درس ۱

## بررسی آیات اولیه کتاب مستطاب اقدس و طرح اولیه اخلاق بهائی

هر متنی در عالمی پدیدار میشود و سابقه ای دارد به همین جهت یک گزاره تنها وقتی معنای حقیقی خود را بر ما آشکار میکند که عالمی که در آن گزاره شکل گرفته است را بشناسیم. عالمی که به واسطه نویسنده متن شناخته میشود و جعل معنای ای که نویسنده انجام میدهد تا آن عالم را بر ما بشناساند و یا عالمی را پدید آورد، همه و همه در کلیت متن قرار دارد تا ابزاری شود تا گزاره ای از آن را بهتر متوجه شویم. اگرچه یک گزاره با خود معنای ای را حمل میکند و خودش مستند است، اما همیشه امکان سوء فهم نیز در آن وجود دارد و این سوء فهم مادامی رفع و حل میشود که با عالم نویسنده آشنا بشویم و خوانشی همدلانه از آن داشته باشیم. خوانش همدلانه یعنی اینکه قصد آن کنیم که به نیت نویسنده پی ببریم. چه چیزی در سر داشته و قصد بیانش را کرده است که به این نحو در این گزاره آشکار شده؟ در اینجا ما با گزاره ای مواجه هستیم که خدا نوشته است و سابقه اش را میتوان در کلیه کتب ادیان پیگیری کرد یعنی هر گاه که مشیت او ظهور و بروز داشته به انحاء مختلف بیان همین مطلب را کرده و به اشکال مختلف هم مورد سوء تعبیر قرار گرفته است. گزاره ای که با آن سر و کار داریم سرآغاز است "اولین آیه است"، و چون چنین است به مثابه بنیاد باید فهمیده شود زیرا که بنیاد و ذات هر چیزی را باید در سرآغازش جستجو کرد و معنای اصلیش را در آنجا جستجو کنیم. در واقع به یک معنا میتوان گفت بنیاد، اصل، علت، آغازگاه همگی یک معنا را دارند و در سرآغازش که آرخه نزد یونانیان نامیده میشد یک چیز بود. بنابراین فهم دقیق این آیه به مثابه شاه کلیدی عمل میکند برای فهم کل اثر و یا آثار پدیدارآورنده اش. در اینجا بنیاد قصد بیان بنیادی را کرده است.

آغاز این چنین است: "انْ اَوَّلَ مَا كَتَبَ اللهُ" و اژه كَتَبَ، یا آن چیزی که نوشته شده است، و نویسنده آن خداوند است سرآغاز است. پیشتر هم نویسنده آغاز سخنش را در ادوار قبل با واژگانی که دلالت به کلام و بیان و سخن گفتن و نظایر هم دارد شروع کرده است. "اَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" بخوان! به نام پروردگاری که تو را خلق کرد. نوشته را میخوانند، نوشته طبعاً نوشته شده است، اما در اینجا نوشته هنوز نوشته نشده بلکه نوشتن آغاز شده، نویسنده لابد منظورش این است که از پیش من نوشته ام اما ظاهر نشده، مانند نویسنده ای که هر آنچه قصد بیانش را کرده در سر دارد اما تازه قلم را در دست گرفته است تا بنویسد. قبل از این هم اینگونه آغاز کرده بود: "فِي الْاَبْدِءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْاَكْلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ" کلمه کوچکترین قسمت نوشته است. پای کلمه که به میان میاید باید به انتظار نوشته و مطلب خواندنی نیز باشیم، واضح است که نوشته ای نیست که کلمه نداشته باشد. اما این کلمه هر کلمه ای نیست، بنابراین آن نوشته هم هر نوشته ای نیست، این کلمه کلمه ایست که از جانب

خداست (عندالله) است و آن کلمه خداست "وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللَّهُ". پرسش از چیستی این کلمه دغدغه ماست زیرا که در ادامه ی آیه اول کتاب مستطاب اقدس مسئولیت شناخت بر عهده مومنان قرار داده شده شناخت به میان آمده است چنانچه میفرماید:

"انّ اول ما كتب الله على العباد عرفان مشرق وحیه و مطلع امره". بین نوشته و مشرق وحی و مطلع امر ارتباط مستقیمی وجود دارد. نویسنده مشرق وحی و مطلع امر است، ما از نوشته میفهمیم که چنین بوده است. نوشته با نویسنده اش عجین شده همانطور که کلمه با گزاره عجین است و به همان شدتی که امکان گزاره بی کلمه را نمیتوان کرد. بیان چیستی آن کلمه در قرآن ذکر شده است، چنانچه میفرماید: "إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ" <sup>۱</sup> آن کلمه مسیح عیسی این مریم بوده. قطعاً نمیتوان چنین تصویری داشت که شخصی کلمه باشد، گوینده یا نویسنده کلمه میتواند باشد اما خود کلمه نمیتواند باشد. نویسنده با کلماتش گشایشی ایجاد میکند تا خودش را به آشکارگی برساند. پس در اینجا همان عجین بودگی نویسنده و کلامش است که در وضعیتی ناگسستگی از یکدیگر قرار دارند، به مانند وضعیتی که لوگوس نزد یونانیان داشت که هم به معنای کلمه و هم فاعده و هم عقل کلی یا عقل جهانی (cosmic reason) میفهمیدند که معانی دیگری چون نوشته، نطق، مکالمه، امر (command)، کلمه و اصل را هم در خود دارد. قرآن نیز کلام الله است چنانچه آمده است: "وَإِنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلَغَهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ" <sup>۲</sup> مسیح کلمه ای بود که کلام خدا را به گوش آدمیان میرساند، رسول الله نیز رسالتش این بود که کلام خدا را به گوش مردم برساند. لازم به یادآوری نیست که قرآن از دهان محمد (ص) خارج میشد، ولی ما بنا به همین آیه ای که ذکرش رفت و آیاتی دیگر نسبت آن کلمات را به خداوند میدهیم. سید باب تبیین شایسته ای میدهد از رابطه بین نویسنده و متن و به نظر نگارنده این تبیین خود کلیدی است برای این مسئله که چرا کلمه هم مسیح است و هم کلام مسیح – و یا هر مظهر ظهوری. ایشان در کتاب بیان مینویسند: "...از جانب خداوند بر کلّ ناس دو حجّت است آیات الله و نفسی که این آیات بر او نازل شده و اوّل حجّت باقیة ظاهره الی یوم القیمة است و ثانی حجّت ظاهره است تا وقت ظهور و حین بطون حجّت است بر کلّشی من حیث لا یعلم احد...<sup>۳</sup> مشرق وحی و مطلع امر، ظهور و بطونی دارد، بعثت (اظهار امر) و زمان مرگی دارد که دیگر در میان عباد نیست، تا زمانی که هست خودش حجت است، معیار و میزان است، اگر حکمی دهد امروز، فردا خودش هم میتواند آنرا نسخ کند و حکم دیگری جایگزین آن کند. "ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله علی کلّ شیء قدير" <sup>۴</sup> اما در ایام بطون آن چیزی که حجت باقی میماند همان نوشته و گفته و به یک عبارت کلام است که میزان تام میشود. پس در اینجا دو حجت داریم که در اصل یکی است اگرچه یکی معرف دیگری است اما معلوم نمیشود کرد که کدامیک بر دیگری سبقت دارد! مظهر امر تا

اظهار امر نکرده باشد ما او را نمیشناسیم، یعنی به عنوان مظهر امر نمیشناسیم، همین که اظهار امر کرد، یعنی کلامش را که کلام الله است بیان کرد میفهمیم که اوست. ملا حسین بشرویه وقتی در برابر سید باب قرار گرفت او را نشناخت، حتی سراغ قائم آل محمد را از او میگرفت شاید که او را راهنمایی کند، اما وقتی که آیات اولیه قیوم الاسماء نازل شد متوجه شد که او همانی است که به دنبالش است. متن حقیقت نویسنده اش را به آشکارگی رساند و حقیقت کشف حجاب کرد. اما در اینجا حضرت باب نکته ای را بیان میکنند که باید به آن توجه کرد، ایشان میفرمایند: "در یوم ظهور من یظهره الله فرض کن که آنچه شیئیت در امکان هست یا بعد متکون میشود باو است اگر چه قبل از ظهور در بیت خود لا یعرف باشد بلکه قبل از حدود ظاهریه در گهواره از برای شیر گریه کند که همان وقت مدد کلّ از او بوده و هست آنچه که بوده از ظهورات قبل او است و آنچه میشود از ظهورات بعد او است و آن شیئی واحدی است که مثل آن مثل شمس است اگر بما لا عدّ طالع گردد واحد بذات است در صقع ابداع و اگر غارب گردد واحد بنفس است در علو اختراع و کلّ بضیاء او مستمد از عالم افنده گرفته که جوهر توحید در آن مشرق تا حدّ جماد که منتها الیه ظهور فیض است منتهی گردد." ° حضرت بهالله هم بیانی به همین مضمون دارند: "و این کینونات قدیمه اگر چه بحسب ظاهر از بطن امهات ظاهر میشوند ولیکن فی الحقیقه از سموات امر نازلند و اگر چه بر ارض ساکنند ولیکن بر رفرع معانی متکأند و در حینی که میان عباد مشی مینمایند در هواهای قرب طائرند بی حرکت رجل در ارض روح مشی نمایند و بی پر بمعارج احدیه پرواز فرمایند..." ° پس مظهر امر در ایامی که هنوز اظهار امر نکرده است هم مظهر امر است و شاید به همین دلیل هم حضرت باب از واژه "من یظهر الله" استفاده کرده است، یعنی مظهر امری است که هنوز اظهار امر نکرده است، این در حالیست که به خودشان لقب "من اظهار الله" داده اند، یعنی مظهر امری است که ظاهر شده است. اما ما معرفت به آن مظهر امری که اظهار امر نکرده است نخواهیم داشت، نهایت این است که او را فرزانه تر، امین تر، صدیقتر و .. تر از دیگران میدانیم و نه بیشتر و این مسئله تا زمانی که کلمه الله از او ظاهر نشده است ادامه دارد. کلمه الله که ظاهر شد مظهر امر هم بر ما معلوم میشود. اما اگر مظهر امری در کار نبود واضحاً کلمه الله هم ظاهر نمیشد. یعنی کلمه الله را صرفاً از فم مظهر امر میتوان شنید و یا در قلمش خواند. بنابراین میتوان چنین نتیجه گرفت که به لحاظ وجودی مظهر امر تقدم بر کلامش دارد اما به لحاظ معرفت شناسی کلمه اش واسطه شناخت اش میشود پس پیشینی تر است.

شناخت خداوند در همه ادیان مهمترین موضوعی است که همیشه مطرح شده و حتی به یک معنا علت آفرینش هم همین بوده چنانچه در حدیث کنت کنز آمده است: "كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ" گنجی بودم پنهان، دوست

داشتم شناخته شوم پس خلق کردم خلق را. میتوان اینگونه فهمید که اگر مسئله شناخت مطرح نبود خلقتی هم در کار نبود.

حضرت عبدالبهاء توضیح میدهند که در معرفت این حدیث به معرفت چهار مقام احتیاج است "اول کنز مخفی است و ثانی مقامات و مراتب محبت و ثالث مقام خلقت و امثال آن و رابع مقام معرفت"<sup>۷</sup> پس ابتدا شناخت کنز مخفی است که منظور از آن شناخت خداوند است. خداوندی که "غیب منیع لایدرک و ذات بحت لایوصف"<sup>۸</sup> است و "در مرتبه احدیت جمیع اسماء از ساحت قدسش دور و بی اسم و صفت مشهور است زیرا اسماء حقّ مرایاء صفاتست و صفات حقّ در مرتبه احدیه عین ذات حقّند ... اسماء و صفات ذاتیه ثبوتیه از ذات حقّ در هیچ رتبه سلب نگردد ولکن در آن مقام اسماء و صفات از یکدیگر منفصل نه و هم از آن ذات بی جهت ممتاز نیستند"<sup>۹</sup> حضرت عبدالبهاء نیز این مسئله را صریحاً بیان کرده اند و توضیح میفرمایند که از آنجا که محاط به محیط پی نبرد ذات حق نیز غیر قابل شناختن است. اما آیا تکلیف مالایطاق نیست که خداوندی را باید بشناسیم که غیر قابل شناختن است؟ حضرت باب پاسخ این مسئله را چنین میدهند: "اول دین معرفه الله هست و از آنجائی که معرفت الله ظاهر نمیگردد الاّ بما وصف الله به نفسه من لسان رسوله این است که منوط است بمعرفت ظاهر در ظهور و همچنین تا بمنتهی الیه وجود منتهی گردد و آنچه اثمار شجره قرآن است تا عروج شجره بیان باید ظاهر شود که اگر نشود معلوم است که در آن ثمره نبود و الاّ ظاهر میشد زیرا که گل چینان این جنّت ملائکه مسبحین اند نظر میکنند بر کلّ خلق اگر ببینند بر شجره حدیقه حبّ محبوب ایشان هست میچینند و آن هدایت او است بعرفان مقصود نه غیر آن..."<sup>۱۰</sup> در قرآن میفرماید: "الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ"<sup>۱۱</sup> مثال یا تشبیه نور اشاره به مظهر ظهور و یا رسول یا به حقیقت اولیه مشیت و عقل اول دارد که سبب میشود که به واسطه آن خداوند را بشناسیم و راه هدایت را کشف کنیم. همین مثال نیز دقیقاً در انجیل نیز آمده است "فِيهِ كَانَتْ الْحَيَاةُ، وَالْحَيَاةُ كَانَتْ نُورَ النَّاسِ، وَالنُّورُ يُضِيءُ فِي الظُّلْمَةِ، وَالظُّلْمَةُ لَمْ تُدْرِكْهُ."<sup>۱۲</sup> و آیات بعد معنای حیات بخش و نور و ظلمت را مشخص میکند "كَانَ فِي الْعَالَمِ، وَكُونَ الْعَالَمِ بِهِ، وَلَمْ يَعْرِفْهُ الْعَالَمُ. إِلَى خَاصَّتِهِ جَاءَ، وَخَاصَّتُهُ لَمْ تَقْبَلْهُ."<sup>۱۳</sup> مظهر امر (حضرت مسیح) به حیات بخش و نور تشبیه شده است، و انسانها را به ظلمت و خواصی که او را قبولش نکردند. واضح است که اگر شناخت آن نفسی که آیات به وسیله او ظاهر شده (مظهر امر) را نشناسی، او امر و تعالیم و احکام او را هم نخواهی شناخت و اگر شناخت مظهر امر به درستی صورت نگیرد، اگرچه ممکن است فرد الله عملی انجام دهد (به فرض خود عمل اخلاقی انجام دهد) اما حقیقت این است که امر اخلاقی را مظهر امر و بعد از او ولی او مشخص

می‌کند و مادامی که او را نمیشناسید فی الواقع عمل اخلاقی هم نمیتوانید داشته باشید. حضرت باب مثال دقیقی در این خصوص میزنند " ... نظر کن در قرآن در حین اقتران دو نفس که لله عمل میکردند مثلاً سید الشهداء (ع) چون که از برای رسول خدا (ص) میکرد از برای خدا بود ولی آنکه بر آن حضرت وارد آورد پیش خود لله میکرد و حال آنکه لدون الله بود و آن آیتی که او ما بین خود و خدا در او نمیدید الا لله را در آنوقت آنحضرت آیه تکوین آن آیات بود در حقیقت خامس - امام حسین پنجمین نفر از چهارده معصوم هستند- که اگر کشف غطا می شد میدید که آنچه خود لله میکند باو میکند و از برای او اگر چه محتجب بود و بر او کرد<sup>۱۴</sup> به همین جهت هم هست که حضرت بهالله در ادامه آیه اول میفرمایند "من فاز به قد فاز بكلّ الخیر و الذی منع الله من اهل الضلال ولو یأتی بكلّ الاعمال" و در توضیح همین موضوع حضرت باب شرح میدهند که "الله واقع نمیگردد عمل مگر آنکه معرفت بهم رسانند بشجره حقیقت که این آیه آیتی است از آیات او و بآیه او در نفس خود از او محتجب نگردید در یوم قیامت چنانچه در قرآن هر کس عامل از برای رسول الله (ص) و حروف حیّ او بود عامل از برای خدا بود و محبوب نیست که کسی عمل کند از برای کسی الا آنکه لله کند و لله نمیشود الا آنکه از برای آن ظهور کند امروز عبادی که در انجیل عاملند کلّ از برای خدا میکنند بامر عیسی (ع) اگر چه تا قبل از روز رسول الله (ص) لله بود ولی حین ظهور لدون الله میشود بلکه در آن ظهور باید از برای رسول الله (ص) کند که آن وقت لله ثابت میگردد و همچنین عبادی که در بیان عاملند از برای خدا و این آیه را میخوانند اگر در یوم ظهور من یظهره الله از برای او عمل کردند لله کرده اند و الا باطل میگردد که گویا هیچ عمل نکرده اند این در صورت اصل دین است دیگر فرع آنرا خود اخذ کن و شئون دنیایی که باید لله شود خود ادراک نما<sup>۱۵</sup> و به جهت اینکه تاکید موكد به این امر کنند چنین میفرمایند: "یوم ظهور الشجره لن یخل لاحد ان یدین بدین الذی قد دان به قبل ظهورها و اذا سمع فلیحضر حیّ یامر به ما شاء و ان قبل ان یحضر فلیعمل بما عمل من قبل و لکن حین ما حضر لینقطع عنه کلّ الدین الا ما یأمر به"<sup>۱۶</sup> مضمون چنین است که در روز ظهور شجره حقیقت حلال نمیشود بر هیچکس مگر اینکه متدین به دینی باشند که قبل از ظهور جدید بوده و زمانی که ندای حق را شنیدند حاضر شوند تا اینکه امر شوند به آنچه که او اراده کند و اینکه قبل از حاضر شدن (در دین جدید) به آنچه که از قبل عامل بودند عمل نمایند ولی در زمان ظهور امر جدید کل دین قبلی منقطع میشود مگر آنچه که به آن امر شده باشد. بنابراین میتوان چنین نتیجه گیری کرد که چون خداوند غیر قابل شناختن است مگر به واسطه مظاهر ظهور الهیه، شناخت مظهر امر به مثابه تنها راه برای شناخت خداوند و فهم تعالیم و احکام و اوامر و نواهی او اهمیت فوق العاده پیدا میکند و شناخت مظهر امر میزانش چنین است که او را در هر دور که ظاهر میشود بتوانیم بشناسیم چه که هر ظهور پسینی اظهر

تر از ظهور پیشین خود نیز هست و این شناخت میزان است برای اینکه معلوم گردد که آیا حقیقتاً شناخت مومن حقیقی است و یا آنکه همچون امری موروثی و به مثابه نرَمی اجتماعی به دین کنونی خود باور دارد و از سر تقلید است و نه تحقیق. چنانچه سید باب میفرماید: "در هر ظهور بعدی ظهور الله اشرف است در حقّ مظهر بشأنی که ظاهر است که کلّ ظهورات قبل از برای رسول الله (ص) خلق شده و کلّ ظهورات و آن ظهور از برای قائم آل محمد (ص) خلق شده و کلّ ظهورات و ظهور قائم آل محمد (ص) از برای من یظهره الله خلق شده و همچنین کلّ ظهورات و این ظهور و ظهور من یظهره الله از برای ظهور بعد من یظهره الله خلق شده و کلّ این ظهورات از برای بعد بعد من یظهره الله خلق شده و همچنین الی ما لا نهاییه شمس حقیقت طالع و غارب میگردد و از برای او بدنئی و نهاییتی نبوده و نیست طوبی از برای نفسی که در هر ظهوری مراد خدا را در آن ظهور بفهمد نه آنکه بشئون قبل کرده و از او محتجب گردد..."<sup>۱۷</sup> و میزان دیگر که معلوم میکند که مظهر امر را شناخته ای همان عمل به تعالیم و احکامی است که او ظاهر کرده است، چه اگر علمی باشد باید به عمل بیانجامد و الا آن علم نیز به شکل حقیقی بر عالم معلوم نشده است بلکه باید آنرا از جنس اطلاعات دانست و نه علم، زیرا در علم انکشافی وجود دارد که سبب گشودگی عالم میشود. حضرت عبدالبهاء نیز این جمع بندی را به این دقت چنین بیان فرموده اند: "از این آیه مبارکه مقصد اینست که اساس فوز و فلاح عرفان حقّ است و بعد از عرفان اعمال حسنه که ثمره ایمانست فرع است. اگر عرفان حاصل نشود انسان محجوب از حقّ گردد با وجود احتجاب اعمال صالحه را ثمر تامّ مطلوب نه. از این آیه مقصد این است که نفوس محتجبه از حقّ خواه نیکوکار خواه بدکار کلّ مساوی هستند مراد اینست که اساس عرفان حقّ است و اعمال فرع. با وجود این البتّه در میان نیکوکار و گنه کار و بدکار از محتجبین فرق است زیرا محتجب خوش خوی خوش رفتار سزاوار مغفرت پروردگار است و محتجب گنه کار بدخو و بد رفتار محروم از فضل و موهبت پروردگار است فرق اینجاست. پس از آیه مبارکه مقصد اینست که مجرد اعمال خیریه بدون عرفان الهی سبب نجات ابدی و فوز و فلاح سرمدی و دخول در ملکوت پروردگار نگردد."<sup>۱۸</sup>

میتوان از وجهی دیگر و در راستای بحثی که تا به اینجا داشتیم نیز به قسمت دوم آیه که میفرماید "من فاز به قد فاز بکلّ الخیر و الذی منع انّه من اهل الضلال ولو یأتی بکلّ الاعمال" پرداخت؛ سوال بنیادین این است که بنیاد اخلاق چیست؟ اولین دغدغه و سوالی که در اینجا مطرح میشود این است که میزان و معیار ما برای اینکه امری را اخلاقی بدانیم چیست؟ آیا فرهنگ و هنجارهای اجتماعی هستند که این میزان را تعیین میکنند؟ یعنی هر جامعه ای با توجه به تجربیات تاریخی خود و دستور العملهایی که در طی زمان آنها را کسب کرده است قوانین اخلاقی ای را پیریزی میکند که این قوانین مختص به آن



جامعه است و چه بسا در جامعه ای دیگر آن عمل اخلاقی تبدیل به یک عمل غیر اخلاقی شود. مثلاً در فرهنگ خاورمیانه اینگونه رسم است که مردگان را دفن میکنند، در بعضی جوامع مردگان را میسوزانند و یا کالائین ها (قبیله ای در هندوستان) اجساد مردگان خود را میخوردند، از نظر کسی که به نسبی گرایی فرهنگی باور دارد هر یک از این مواجیه ها با مُرده به خودی خود نه خوب است و نه بد، بلکه آن جامعه است که تعیین میکند که کدامیک اخلاقی است و هر یک از این مواجیهات برای خود آن جامعه ای که به آن باور دارد اخلاقی است و مواجیهاتی به جز همانی که در فرهنگ خودش است غیر اخلاقی و حتی تنفر آمیز نیز هست. به عبارت دیگر میتوان گفت آداب و رسوم جوامع مختلف همه چیز موجود است. نمی توان گفت که این آداب و رسوم "صحیح" یا "نادرست" است، زیرا این بدان معناست که ما یک استاندارد مستقل از درست و نادرست داریم که ممکن است براساس آنها قضاوت شود. اما چنین استاندارد مستقلی وجود ندارد بلکه هر استاندارد محدودی به فرهنگ جامعه ای است.

آیا باید میزان و معیار ما فایده مندی و اصالت دادن به لذت در نتایج یک عمل باشد؟ یعنی کل نتایج یک عمل است که درستی یا نادرستی آن را تعیین میکند، و عملی اخلاقی است که بیشترین خیر را برای بیشترین افراد داشته ایجاد کند. به عبارت دیگر فقط در صورتی باید کاری را انجام داد که حداکثر سعادت ممکن را برای آن گروه هایی که متأثر از آن عمل اند، ایجاد کند. باورمندان به مکتب اصالت فایده میگویند که تنها در صورتی فعلی صواب است که از لحاظ ابزاری خوب باشد و خوبی آن بستگی به لذت ایجاد شده دارد زیرا لذت یگانه خیر ذاتی است و ایجاد لذت و ممانعت از الم است که تصمیم های اخلاقی ما را معین میکند. اما در اینجا چندین پرسش مطرح میشود مبنی بر اینکه اگر صحیح بودن عملی مبتنی باشد بر این که بیشترین غلبه لذت را بر الم ایجاد کند، چگونه محاسبه و کل نتیجه های احتمالی یک عمل امکان پذیر است؟ چگونه میتوانیم مطمئن شویم که عملی بیشترین سعادت را ایجاد خواهد کرد؟ دومین مسئله این است که در برابر مسئولیت های خاص نسبت به بعضی از انسانها ما باید چه موضعی را اتخاذ کنیم؟ مثلاً ما نسبت به والدین یا فرزندان خود مسئولیت بیشتری داریم و یا یک دانشمند که در آستانه درمان یک بیماری است؟ اگر فرزند ما در معرض خطر مرگ باشد و آن دانشمند، و ما فقط بتوانیم یکی را نجات دهیم، خیر حداکثری میگوید که ما باید آن دانشمند را نجات دهیم ولی ما در برابر افراد خاصی مسئولیت های ویژه ای داریم. مسئله دیگر در خصوص توزیع لذت یا سعادت است که مجهول است زیرا فایده گرایی در عین حال که به ما میگوید بیشترین میزان ممکن لذت را در نظر بگیریم و سعادت همه را یکسان به حساب آوریم، به ما نمیگوید که این سعادت را چگونه باید توزیع کرد. مسئله دیگر بحث درباره قصد و نیت فاعل است که نادیده گرفته

میشود این در حالی است که در خصوص ارزشگذاری تصمیم‌گیری‌های اخلاقی نیت اهمیت دارد.

کانت میگفت اگر یک قاعده اخلاقی می‌خواهد بدون قید و شرط و به طور کلی لازم‌الاجرا باشد، باید دارای چیزی بی‌قید و شرط و به طور کلی خوب باشد، چیزی که به خودی خود خوب و اخلاقی است. او می‌گوید که در جهان یا حتی خارج از آن محال است که چیزی را در اصل کاملاً خوب بدانیم، به جز حسن نیت. بنابراین، خوب بودن به معنای داشتن حسن نیت است؛ انسان بدون حسن نیت نمی‌تواند خوب باشد. به گفته وی، تنها انگیزه حسن نیت انجام وظیفه است. به عبارت دیگر، یک فرد خوب است اگر تنها انگیزه او برای انجام کاری انجام وظیفه خود باشد. نکته در اینجا این است که "خوب مطلق" به معنی نتایج آن نیست. از نظر او آنچه متناقض (غیرمنطقی) است نیز غیراخلاقی است. تناقض اساس بی‌اخلاقی است، زیرا دقیقاً به طبیعت ما به عنوان یک انسان منطقی حمله می‌کند. بنابراین اگر هر قاعده‌ای، در صورت تعمیم با خود منافات داشته باشد باید به عنوان یک قاعده غیر اخلاقی رد شود. به عنوان مثال عبارت "همیشه کمک دیگران را بپذیرید و هرگز به کسی کمک نکنید" هیچ ارزش اخلاقی ندارد زیرا قابل تعمیم نیست. کانت میگفت اگر ما وظیفه داریم کاری را انجام دهیم، باید آن را انجام دهیم. یکی دیگر از استدلال‌های کانت در اخلاق این است که می‌گوید آنچه را که برای خود می‌خواهم را باید برای دیگری نیز بخواهم. به عبارت دیگر، هر خیری را برای خود آرزو می‌کنید، برای دیگران نیز آرزو کنید، و هر چیز مضر و بدی را که دوست ندارید، برای دیگران نیز دوست ندارید. اینجاست که کانت قانون طلایی خود را معرفی می‌کند. کاری خوب است که همیشه و در همه حال خوب باشد. با این حال، مشکل در اینجا این است که گاهی اوقات این قوانین با یکدیگر در تضاد هستند. یعنی دو عمل خوب در شرایطی قرار می‌گیرند که هر یک به نتیجه غیراخلاقی منجر می‌شود. (به عنوان مثال، اصل راست گفتن و یا مخفی کردن یهودیان از سربازان نازی) و مسئله دیگر این است که هر حکمی که برای یکی خوب است را نمیتوان حکم کلی داد، من یک مثال نادرست در مورد جهان شمول بودن یک قضاوت ارائه می‌دهم: «من باید هر روز به دلیل دیابتم تزریق انسولین انجام دهم زیرا برای من مناسب است پس برای دیگران نیز مناسب است. بنابراین، آنها باید هر روز انسولین تزریق کنند.»

و یا شاید باید خود گرا (Egoism) بود! به این معنا که هر کسی باید به گونه‌ای عمل کند که خیر یا رفاه بلند مدت خود را به حداکثر برساند. به عبارتی دیگر انسانها فقط نسبت به خودشان مکلف هستند و تنها وظیفه آنها این است که در خدمت نفع شخصی خود باشند. البته انسانهای گوناگون درباره اینکه چه چیزی به نفع آنها هست یا نیست، نظرهایی دارند. اما این واقعیت که انسانها واقعاً خواسته‌های متفاوتی دارند، از نظر خودگرایان ربطی به موضوع بحث ندارد. آنان نمی‌گویند که

همه باید اهداف یکسانی داشته باشند، تمام مدعای آنان این است که هر کس باید تنها در صورتی عملی را انجام دهد که آن عمل در راستای منافع بلند مدت او باشد. نتیجه آنکه یک خودگرا ضرورتاً شخصی نیست که بدون آینده نگری، همیشه در پی لذت و هیجان است و الا آوردن حسان شده قید "بلند مدت" را در تعریفهای قبلی نادیده گرفته ایم. البته نقدهای بسیاری به این دیدگاه نیز شده است که یکی از آنها این است که خودگرایی اخلاقی در موارد تعارض منافع نمیتواند حکم کند.

اخلاق فضیلت به این می پردازد که چه نوع فردی باید باشیم. در زبان یونانی کلمه *Arête* به معنای فضیلت و برتری گرفته شده است. اولین کسی که ایده نگاه به درون را به این شکل مطرح کرد ارسطو بود. ارسطو با ارائه نظریه اخلاقی در اخلاق نیکوماخوس استدلال کرد که به عنوان انسان هر چیزی که می خواهیم یا اراده میکنیم باید به خوشبختی منجر شود، زیرا خوشبختی به خودی خود خوب است. معتقدین به اخلاق فضیلت میگفتند که بر درست یا نادرست بودن عمل نباید تمرکز کرد، بلکه باید به این موضوع پرداخت که چگونه انسان فضیلت‌مندی باشیم. بنابراین این نظریه به جای اینکه به این پرسش پاسخ دهد که آیا یک عمل خاص از نظر اخلاقی صحیح است یا خیر، به معنای انسان خوب بودن تمرکز می کند. افلاطون استدلال کرد که خوشبختی از طریق فضیلت به دست می آید و چهار فضیلت را محوری می دانست: اعتدال، عدالت، شجاعت و احتیاط. او معتقد بود که وقتی در تعادل باشد، اعمال شخص خوب خواهد بود. ارسطو استدلال کرد که هر عملی به سمت یک هدف هدایت می شود: یک علت یا هدف نهایی. او همراه با افلاطون میگفت که هدف نهایی برای انسان *Eudaimonia* است. بنابراین، هر کاری که در راستای *Eudaimonia* باشد، چیز خوبی است. او دو راه برای رسیدن به اودیمونیا: فضایل اخلاقی و فضایل فکری. فضایل اخلاقی عبارتند از پرداختن به ویژگی های شکل دهنده یک فرد صالح. به عنوان مثال. شجاعت، صمیمیت، صبر و غیره... و فضایل فکری را اینگونه تعریف میکرد که ویژگی های فکر و عقلانی ایست که به انسان خوب بودن کمک می کند که شامل خرد عملی و مهارت های فنی است به عنوان مثال، فروتنی، شوخ طبعی. او اظهار داشت که *Eudaimonia* را می توان از سه طریق تجربه کرد. لذت، افتخار و تأمل. به نظر او تنها عده معدودی میتوانند به *Eudaimonia* برسند. او عقل را برترین فضیلت انسانی می دانست. عقل، عملی است که هم شامل درک و هم پاسخگویی است.

هدف از اینکه خلاصه ای از تئوری های اخلاقی مطرح گردید این بود که نشان داده شود که اولاً تئوری های زیادی در باب بنیادها و مبانی اخلاق وجود دارد که در اینجا صرفاً از معروفترین آنها یاد شد، دوماً معلوم شود که بر خلاف نگاه رایج که بعضاً اخلاقیات را امری بديهی میدانند و بر این گمانند که همگان امور اخلاقی را میشناسند ولی صرفاً به آنها عمل نمیکند؛

شناخت امر اخلاقی و خیر و شر و اصولی که اخلاقیات بر آنها باید بنیاد نهاده شوند امری است که در آن اتفاق نظری وجود ندارد و مورد تشکیک است. البته نگارنده این ادعا را ندارد که چون تئوری های اخلاقی ای که وجود دارد ایراداتی دارد و نقدهایی به آنها وارد است پس به کلی نباید محلی از توجه باشند و به کناری گذاشته شوند، اما حداقلی ترین نگاهی که میتوان داشت این است که نظریه اخلاق دینی نیز که به شکل کلاسیک تحت عنوان "نظریه فرمان الهی" (divine command theory) شناخته میشود را میتوان به همان اندازه به رسمیت شناخت. نظریه فرمان الهی این دیدگاه است که اخلاق به طریقی به خدا وابسته است و تعهد اخلاقی شامل اطاعت از دستورات خداوند است. نظریه فرمان الهی شامل این ادعا است که اخلاق در نهایت بر اساس دستورات یا اراده خداوند معنادار میشود و اینکه عمل اخلاقی درست آن است که خداوند دستور آنرا داده است. محتوای خاص این دستورات الهی با توجه به دین خاص و دیدگاههای خاص نظریه پرداز متفاوت است، اما همه نسخه های نظریه این ادعا را قبول دارند که اخلاق و تعهدات اخلاقی در نهایت به خدا بستگی دارد. نظریه فرمان الهی بسیار بحث برانگیز بوده و هست. این نظریه توسط فیلسوفان متعددی از جمله افلاطون، کای نیلسن و جی ال مکی مورد انتقاد قرار گرفته است. همچنین مدافعان بسیاری دارد، اعم از کلاسیک و معاصر مانند توماس آکویناس، روبرت آدامز و فیلیپ کوئین. فرض این تئوری این است که فرمان خداوند مطابق با خیر است. پس خیریت آن چیزی است که نزد خداوند پسندیده است و شر آن چیزی است که نزد خداوند پذیرفته نیست. مثلاً خوردن از درخت معرفت توسط آدم چون برخلاف فرمان خداوند بود مطابق با انجام عمل شر است ولو اینکه خوردن از این درخت سبب شد که آدم از خیر و شر آگاه شود. اما پرسش اصلی این است که کدام یک از این دو تقریر درست است: "چون عملی خیر است، مطابق فرمان خداوند است" (مثال: ما باید یکدیگر را دوست بداریم زیرا خداوند به ما چنین دستور داده است.) و یا "چون امر خداوند است، مطابق با خیریت است" (مثال: خدا به ما فرمان می دهد که یکدیگر را دوست داشته باشیم زیرا این همان چیزی است که ما باید انجام دهیم) معلوم است که فقط باید یکی از این دو تقریر صحیح باشد، زیرا اجتماع این دو مغالطه امیز است. ویلیام الستون میگوید انتخاب گزینه اول این ایراد را دارد که تصور خدا به مثابه امر اخلاقاً خیر اگر غیر ممکن نباشد دشوار است، زیرا اگر معیارهای خیریت اخلاقی توسط خداوند تعیین شود، اینکه بگوئیم "خدا از نظر اخلاقی خیر است" معادل با این گزاره است که "خدا از دستورات خود اطاعت میکند." او استدلال می کند که یک نظریه پرداز فرمان الهی می تواند با تصور خیر اخلاقی خدا به عنوان چیزی متمایز از تطبیق با تعهدات اخلاقی، و بنابراین متمایز از مطابقت با دستورات الهی، از این مشکل جلوگیری کند. خلاصه استدلال او این چنین است: "... شرط ضروری حقیقت (الف باید عمل ب را انجام

دهد) این است که امکان متافیزیکی برای اینکه (ب عمل الف را انجام ندهد) باشد. با توجه به این دیدگاه، تعهدات اخلاقی به همه انسانها وابسته به این است که به طور کلی فاقد هر گونه تمایلی به انجام کارهایی غیر از آنچه از نظر اخلاقی خوب است، باشند، و هیچ تعهد اخلاقی به خدا تعلق نمیگیرد، با این فرض که ما اینجا هستیم و خدا اساساً خیر مطلق است. بنابراین، دستورات الهی میتواند برای آن دسته از موجودات دارای وظایف اخلاقی باشد که این وظیفه را دارند، مگر این که خیر خدا در اطاعت او از دستورات خود باشد، یا در حقیقت، در هر نسبتی از طرف خدا با دستورات او باشد.<sup>۱۹</sup> به هر تقدیر همانطور که گفته شد نظریه فرمان الهی نیز میتواند یک معیار و میزان برای انجام عمل اخلاقی و شناخت امر اخلاقی باشد.

حضرت بهالله در آیات اولیه دلایلی را برای انجام تعالیم و احکام خود میآورند که به مخاطب خود نشان دهند که به چه علت باید از آنها تبعیت کرد. اولین دلیلی که میآورند به نظر همخوانی ای با نظریه فرمان الهی دارد چنانچه میفرمایند: "ینبغی لکلّ نفس ان یتبع ما امر به من لدی المقصود" شایسته است که مردمان اطاعت کنند به آنچه که امر شده است از سوی خداوند. چرا باید اطاعت کنند؟ زیرا او مقصود است. مقصود کسی یا جایی است که قاصد قصد آنرا میکند. قاصد همیشه انسان است زیرا انسان است که اراده دارد و نیت میکند و قصدمندی دارد. اراده آدمی به سمت و سوی مقصود باید باشد زیرا که علت آفرینش هم شناخت همین مقصود است بنا به همان حدیث کنت کنز. دومین دلیلی که میآورند را میتوان ناظر به نتیجه گرایی (consequential) فهمید: "حدود الله السبب الاعظم لنظم العالم و حفظ الامم"<sup>۲۰</sup> این تعالیم را بایستی انجام داد زیرا که از قبل انجام آنها نظمی در عالم پدیدار میشود و امتها و ملت ها در حفظ و حراست قرار میگیرند. تا به اینجا دو غایت یا دو مقصود بیان شده است، غایت شناخت حضرت مقصود و غایت نظم عالم و حفظ امم. این دو غایت به مثابه دو مقصد مجزا از یک دیگر نیست بلکه یکی تضمین دیگری است و شاید هم بشود گفت هر دو در یک جا هستند اگر اولی را شناخته باشی در مسیر رسیدن به دومی هستی، اگر در مسیر دومی نیستی اولی را هم نشناختی "لأنّهما معاً لا یقبل احدهما دون الآخر"<sup>۲۱</sup>. در ادامه میفرمایند: "اعلموا أنّ اوامری سرج عنایتی بین عبادی و مفاتیح رحمتی لبرئتی"<sup>۲۲</sup> علت دیگری که در اینجا مطرح میشود در واقع مسیر رسیدن به هدفی است که از پیش معرفی اش کردند. اگر میخواهید به نظم عالم و حفظ امم برسید عمل کنید به اوامری که به مثابه چراغ و کلیدی عمل میکند که شناخت این مسیر صعب بر شما سهل شود. در نهایت مسئله عشق را مطرح میکنند، عشق به خود، جبری در کار نیست بلکه سخن بر سر این است که اگر مقصود خود را دوست دارید این حدودات را انجام دهید: "اعملوا حدودی حباً لجمالی"<sup>۲۳</sup> بر عکسش این است که کسی که مرا دوست ندارد

این تعالیم را هم انجام نمیدهد. دوست داشتن به معنای اراده کردن و خواستن نیز هست، زیرا نمیتوان اراده و خواست چیزی را کرد و آنرا دوست نداشت، تنها همین دلیل کافی است که خواستنی با دوست داشتنی هم عرض است. نمیتوان چیزی را بخواهیم که نمیخواهیم و یا قصد مقصدی را بکنیم که مقصودمان نیست، اجتماع نقیضین است. به کلمات مکنونه فارسی که نظر میکنیم به فقره ای بر میخوریم که بیان آن در فهم مطلب میتواند کمک کند "کدام عاشق که جز در وطن معشوق محل گیرد و کدام طالب که بی مطلوب راحت جوید؟ عاشق صادق را حیات در وصال است و موت در فراق. صدرشان از صبر خالی و قلوبشان از اضطراب مقدس. از صد هزار جان درگذرند و بکوی جانان شتابند."<sup>۲۳</sup> اگر دوست داشتن و عشقی در میان باشد و در این عشق صداقتی در کار باشد و صرفاً به حرف نباشد وصال قطعی است. وصالی که از نتایج شناخت است، مگر میشود معشوق را عاشق نشناسد؟ بنابراین میتوان نتیجه گرفت که شناختن، دوست نداشتن و انجام ندادن هر سه در واقع ناظر به یک چیز است زیرا که متعلق هر سه یکی است. بنا به تعریف خیر مطلق اوست و اگر شناسایی طبعاً دوستش هم نداری و نمیتوانی که انجام به تعالیمش دهی زیرا که خیر با او معنا پیدا میکند و به معنای اصیل و دقیقتر خود اوست. اگر انجام ندهی هم معلوم میشود که نه دوستش داری و نه او را میشناسی. اگر دوستش هم نداشته باشی یعنی اراده تو به سوی مقصدی که او باشد نیست، او بی که خیر مطلق است، پس انجام عمل خیر هم ممتنع است، زیرا که اراده نمیتواند به آن سمتی برود که اراده نشده است!

با توجه به مباحثی که مطرح شد میتوان این نتیجه را گرفت که رابطه بین شناخت خداوند و مظهر امر او و تعالیمی که مظهر امر میآورد با اخلاقیات از نوع عموم و خصوص مطلق است یعنی قلمرو اخلاق جدای از قلمرو دین نیست بلکه جزئی از مجموعه دین باید فهمیده شود و به نظر میتوان به عقیده کانت نزدیک بود که میگفت لازمه عقل عملی و قوانین اخلاقی، اذعان به وجود خدا و جاودانگی نفس به مثابه اصول موضوعه است. البته بحث در خصوص رابطه جاودانگی و بقای نفس وجهی از دو وجه نتایج انجام اعمال را پیش میکشد که میتوان از آن تحت عنوان مجازات و مکافات اخروی یاد کرد که در حوصله بحث ما در اینجا نیست. نکته دیگری که به نظر میرسد که بیان آن خالی از لطف نیست این است که معمولاً اینگونه است که نظریه فرمان الهی که ذکرش رفت را غیر نتیجه گرا (Non-consequentialist) میشناسیم، زیرا که فرمان الهی نتیجه اش در خودش است، یعنی باید فرمان الهی را انجام داد به این علت که فرمان خداوند است. تعالیم و احکام تکالیفی است که حق بر عناق بندگانش میگذارد و غایتش در خودش است، این در حالی است که نشان دادیم که حضرت بهالله سخن از غایتی میکنند تحت عنوان "حدود الله السبب الاعظم لنظم العالم و حفظ الامم". این سخن به این

معناست که فقط اینگونه نیست که چون فرمان الهی است مومنین باید تن در دهند، یعنی اگر این شرط برای شخصی کافی نیست به این معنا که احیاناً عشق به مظهر امر و صرف انجام فرمان الهی را کافی نمیداند غایتی را نیز معلوم میکنند که آن غایت نظم عالم و حفظ و صیانت مردمان است. یعنی خوانش دیگر از نظریه فرمان الهی میتواند این باشد که چون عملی خیر است در تطابق با فرمان الهی نیز هست یعنی برعکس تعریف اولیه ای که از نظریه فرمان الهی گفتیم مبنی بر اینکه فرمان الهی در تطابق با عمل خیر است. تا آنجا که نگارنده متوجه میشود به نظر میرسد که نظریه اخلاق بهائی شباهتی با نظریه ارسطو که میگفت حد اعتدال و وسط و پرهیز از افراط و تفریط بیانگر خیریت است نیز دارد چنانچه حضرت بهالله میفرمایند: "هر امری که از اعتدال تجاوز نماید از طراز اثر محروم مشاهده شود مثلاً حرّیت و تمدن و امثال آن مع آنکه بقبول اهل معرفت فائز است اگر از حدّ اعتدال تجاوز نماید سبب و علّت ضرّ گردد"<sup>۲۴</sup> و یا در مقامی دیگر میفرمایند: "کلمة الله در ورق نهم از فردوس اعلی براستی میگویم هر امری از امور اعتدالش محبوب چون تجاوز نماید سبب ضرّ گردد."<sup>۲۵</sup> بنابراین میتوان این نتیجه را گرفت که اخلاقیات بهائی اگرچه از جنس نظریه فرمان الهی است زیرا که کلام حضرت بهالله مبنای این اخلاقیات است اما در دل این اخلاقیات ترویج و تبلیغ اخلاق فضیلت نهفته است که به مومنان خود میآموزاند که فضائل را در خود پرورش دهند و با توجه به اصولی که وجود دارد بتوانند در هر وضعیت و شرایطی بهترین تصمیم گیری را مبتنی بر دانش و بینش و حکمتی که در خود پرورنده اند بگیرند.

منابع:

- ۱- قران کریم، سوره آل عمران، آیه ۴۵
- ۲- قران کریم، سوره توبه، آیه ۵
- ۳- حضرت باب، بیان فارسی الباب و الثّالث من الواحد الثّانی
- ۴- قران کریم، سوره بقره، آیه ۱۰۶
- ۵- حضرت باب، بیان فارسی الباب الرّابع من الواحد السّادس
- ۶- حضرت بهالله، مستطاب ایقان
- ۷- حضرت عبدالبهاء، تفسیر حدیث کنت کنز
- ۸- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، در اینکه الوهیت فقط بتوسط مظاهر الهیه شناخته میشود. عین همین عبارت از ایشان در لوح لقاء الله و الرویة نیز آمده است

- ۹- حضرت عبدالبهاء، تفسیر حدیث کنت کنز
- ۱۰- حضرت باب، بیان فارسی، الباب الثالث و العشر من الواحد السادس
- ۱۱- قران مجید، سوره نور، آیه ۳۵
- ۱۲- انجیل یوحنا، آیات ۴ تا ۶: در او حیات بود و آن حیات، نور آدمیان بود. این نور در تاریکی می‌درخشد و تاریکی آن را درنیافت.
- ۱۳- انجیل یوحنا، آیات ۱۰ تا ۱۲: او در جهان بود، و جهان به واسطه او پدید آمد؛ اما جهان او را نشناخت. او به ملک خویش آمد، ولی قوم خودش او را نپذیرفتند.
- ۱۴- حضرت باب، بیان فارسی، الباب السابع من الواحد السادس
- ۱۵- حضرت باب، بیان فارسی، الباب الثانی من الواحد السابع
- ۱۶- حضرت باب، بیان فارسی، الباب الخامس من الواحد السابع
- ۱۷- حضرت باب، بیان فارسی، الباب الثانی و العشر من الواحد الرابع
- ۱۸- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات صفحه ۱۶۷، در معنی آیه کتاب اقدس، انه من اهل الضلال ولو یأتی بكل الاعمال
- ۱۹- Alston, William. 1990. "Some Suggestions for Divine Command Theorists." In *Christian Theism and the Problems of Philosophy*. Edited by Michael Beaty. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press: 303-326.
- ۲۰- حضرت بهالله، کتاب اقدس، بند دوم
- ۲۱- حضرت بهالله، کتاب اقدس، بند اول
- ۲۲- حضرت بهالله، کتاب اقدس، بند چهارم
- ۲۳- حضرت بهالله، کلمات مبارکه مکنونه فارسی، فقره چهارم
- ۲۴- حضرت بهالله، لوح مقصود
- ۲۵- حضرت بهالله، کلمات فردوسیہ



## آزادی و معنای آن

موضوع آزادی از دل انگیزترین موضوعات برای آدمی است زیرا آزادی شرط تحقق انسان به مثابه انسان است به همین دلیل است که حضرت به‌الله میفرماید: "... بَعْدَ از خلق کل ممکنات و ایجاد موجودات بتجلی اسم «یا مختار» انسان را از بین اُمم و خلائق برای معرفت و محبت خود که علت غائی و سبب خلقت کائنات بود اختیار نمود." <sup>۱</sup> تنها موجود مختار است که میتواند با اختیاری که دارد، انتخاب بکند که خود را در چه موقف و جایگاهی در عالم بفهمد. اساساً شرط پذیرش یک تعریف در میان تعاریف دیگر نیز در پیشفرض خود اختیار را دارد. حتی آن کس که به اختیار باوری ندارد برای این گرفتن این موضع، یعنی اعتقاد به جبر باید اندک اختیاری را برای خود قائل باشد. اختیار میکند که اختیاری را برای خود قائل نباشد!

در بحث اخلاقیات نیز وضع چیزی به جز این نیست، آزادی شرط وجود اخلاق نیز است. تنها موجود دارای اختیار است که میتواند انتخاب کند؛ انتخاب بین خیر و شر، یا به بیان دقیق تر فهم اینکه کدام عمل در چه جایی مقبول و در چه جایی مذموم است. علت اینکه مسئله انتخاب مابین خیر و شر اینگونه طرح میشود به دو دلیل است: اول اینکه شر امر عدمی است و نه ایجابی، یعنی اینکه شر به خودی خود وجود ندارد بلکه فقدان خیر است که به مثابه شر فهمیده میشود. چنانچه حضرت عبدالبهاء میفرماید: "حقایق معقوله مثل صفات و کمالات ممدوحه ی انسان جمیع خیر محض است و وجود است و شر عدم آنهاست مثل جهل که عدم علم است. حقایق محسوسه آن نیز خیر محض است و شر اعدام است یعنی کوری عدم بصر است آنچه خدا خلق کرده خیر خلق کرده این شر راجع به اعدام است" <sup>۲</sup> همانطور که ملاحظه میشود شر را به نقص تعبیر فرموده اند. شر نقص است و نقص هم امری عدمی است. نقص یعنی چیزی وجود ندارد. هر شری که هست نتیجه ی نقص است. نقص هم یعنی عدم امری که کمال محسوب می شد. مثلاً چیزی ممکن است خوب کار نکند بنابراین می گوئیم نقص دارد، یعنی چیزی که باید در آن باشد نیست. دومین وجهی که میباید مورد توجه قرار داد این است که یک فعل یا صفت به خودی خود مذموم و نکوهیده نیست بلکه وقتی در موقف درست خود قرار نمیگیرد است که قبیح و زشت دیده میشود. در این خصوص حضرت عبدالبهاء میفرماید: "در فطرت شری نیست کلّ خیر است حتّی صفات و خلقی که مذموم و ملازم ذاتی بعضی از نوع انسانیت ولی فی الحقیقه مذموم نه. مثلاً در بدایت حیات ملاحظه میشود که طفل در شیر خوردن از پستان آثار حرص از او واضح و آثار غضب و قهر از او مشهود پس حسن و قبح در حقیقت انسان خلقیست و این منافی خیریت محض در خلقت و فطرتست. جواب اینست که حرص که طلب از دیاد است صفت ممدوح است اما اگر در موقعش صرف

شود مثلاً اگر انسان حرص در تحصیل علوم و معارف داشته باشد و یا آنکه حرص در رحم و مروّت و عدالت داشته باشد بسیار ممدوح است و اگر بر ظالمان خونخوار که مانند سباع درنده هستند قهر و غضب نماید بسیار ممدوح است ولی اگر این صفات را در غیر مواضع صرف نماید مذموم است.<sup>۳</sup> انسان اخلاقی انسانی است که با توجه به آزادی ای که دارد (مختار است) در صدد رفع نواقص خود است و با کسب فضائلی که میکند این قابلیت را در خود ایجاد میکند که در چه وضعیتی چه صفتی را اختیار کند، مثلاً میداند که در کجا صراحتاً صادق باشد و در کجا سکوت را انتخاب کند. همانطور که شیخ اجل سعدی میفرماید: جز راست نباید گفت / هر راست نشاید گفت

حضرت عبدالبهاء در لوحی درباره آزادی چنین میفرماید: "آزادی سه قسم است یک آزادی الهی است که بذات باری مخصوص است و او است مختار مطلق کسی او را مجبور نمیتواند نمود در هیچ شأنی از شئون. یک آزادی اروپائیا است که انسان هر چه میخواهد میکند بشرطی که بدیگری ضرر نرساند این حریت طبیعی است و اعظم درجه آن در عالم حیوان این شأن حیوان است این طیور را ببینید بچه آزادی زندگانی مینمایند انسان هر چه بکند بقدر حیوان آزاد نمیشود بلکه نظام مانع آزادی است اما آزادی سوم در تحت سنن و احکام الهیه است این حریت عالم انسانی است که قطع علاقه قلبی از جمیع اشیاء میکند از جمیع مشقات و احزان آسوده میشود هر قدر انسان وجدانش ترقی میکند قلبش آزادتر میشود و روحش مستبشرتر در دین الله حریت افکار هست زیرا حاکم بر وجدان نیست غیر از خدا اما بدرجه که خارج از آداب نباشد در دین الله حریت اعمال نیست از قانون الهی نمیتواند انسان تجاوز نماید ولو ضرری بغیر نرساند چه مقصود از قانون الهی تربیت غیر و خود است چه عند الله ضرر خود و غیر یکسان و هر دو مذموم است باید در قلوب خشیه الله باشد و انسان بآنچه عند الله مذموم است مرتکب نشود لذا حریت اعمالی که در قانون است در دین نیست اما حریت افکار باید از حد ادب تجاوز نکند و اعمال نیز مقرون بخشیه الله و رضای الهی باشد."<sup>۴</sup>

بنا به بیان حضرت عبدالبهاء یک سطح از آزادی که آزادی مطلق و رهایی از هر قید و بندی و اختیار نام است متعلق به خداوند است، زیرا اوست که اولاً نقص ندارد که بخواهد خود را به کمال برساند و در ثانی در قید هیچ چیزی نیست، حتی در قید تعریف نیز در نماید، زیرا تعریف که به معنای بیان حدود و ثغور و حد تمایز است برای آنچه نامتناهی است بیمعناست، زیرا در همان دم که تعریف کردیم نامتناهی را متناهی کردیم و از این حیث به تعریف چیزی پرداختیم که تعریفش به غیر از آن تعریف است و آنجا که نامی و صفتی را قائل شدیم آن نامتناهی را در حد معنای آن نام و صفت محدود کردیم و به همین دلیل چنانچه حضرت عبدالبهاء نیز در مفاوضات توضیح میدهند جمیع اسماء و صفات به جهت سلب است

و نه ایجاب؛ یعنی مثلاً وقتی میگوئیم خداوند عالم است یعنی جاهل نیست و معنایی بیش از این را مراد نمیکنیم. و از سویی دیگر جمیع آن اسماء و صفات را به مظهر امرش باز میگردانیم. به این اعتبار آزادی مطلق بی قید و شرط متعلق اوست. سطح دوم آزادی، آزادی است که یک حد دارد و آن محدود در حدود طبیعت بودن است. این معنای از آزادی وجهی دوگانه و پارادوکسیکال دارد، از یک سو حیوان آزاد است که به هر سو که میخواهد برود و آنچه میخواهد انجام دهد، اما از سوی دیگر چون دارای قوه اختیار نیست افعال و احوالش به حکم شرایط و مقدمات و علل مادی - به معنای ارسطویی - ایجاب شده است. حصر در عالم طبیعت است آن کاری را میکند که میتواند بکند و آن کاری که میتواند بکند همان است که باید بکند و به همین دلیل حُسن و قبح و خیر و شر برای او بی معناست و هیچگاه نمیتوان برای عملی که حیوان انجام میدهد گفت که کار خوب یا بدی انجام داده است زیرا به قاعده غریزه و طبیعتش هر آنچه میکند کرده است. حیوان حس آزادی تام دارد بدون آنکه بداند که در حصر عالم طبیعت است. البته اگر او را به دام بیاندازیم و قصد آن کنیم که به دام تبدیلیش کنیم، در بند بودنش را درک میکند و زجر میکشد و این شق دوم از محصوریت به غیر از قسم اول است. بنابراین تفاوتی وجود دارد بین احساس آزادی و آزاد بودن به معنای حقیقی. اما انسان که دارای قوه عاقله است میتواند کشف روابط منبعث از حقایق اشیاء کند و بر طبیعت فائق شود و با این کار حد بیشتری از آزادی را تجربه کند، مثلاً بنا به جبر و قاعده طبیعت قادر به پرواز نیست اما هواپیما میسازد و پرواز میکند و یا بنا به جبر طبیعت قادر نیست مدت طولانی در زیر آب بماند اما زیردریایی میسازد و چنین میکند. پس میتوان این نتیجه را نیز گرفت که موجودی که دارای قوه عاقله است میتواند آزادی را هم داشته باشد و یا به عبارت دیگر آزادی برای موجود دارای عقل است و از خصائص عقلانیت آزادی است همانگونه که عقلانیت از خصائص نفس است. بنابراین هر چقدر انسان بر دانش و علم خود بیافزاید حدود آزادی خود را نیز فراخ تر میکند زیرا به تعداد راه ها و گزینه های پیش روی خود به این طریق میافزاید. به همین دلیل به یک اعتبار میتوان گفت که در طول تاریخ، بشر در مسیر تحقق و گسترش آزادی خود است. حال اگر انسان با توجه به این توانایی و بهرمندی از عقلی که دارد بخواهد صرفاً در صدد تحقق آزادی های خود بر آید و به اصلاح چنان اراده کند که قدرت و لذات خود را تحقق و قوام بخشد اینجا است که خود آزادی سلب آزادی میشود. سلب آزادی تو شرط لازم تحقق آزادی من آنچنان که من میخواهم میشود!

در همین قسم دوم از آزادی میبایست به یک نکته ای که وجه جبری موجود ممکن است نیز توجه کرد. وقتی از ممکن سخن میگوئیم در برابر واجب یا ضروری منظورمان است. موجودی ممکن است که میتواند باشد و میتواند نباشد در واقع بود و

نبود او امری واجب نیست. همه ما از این دست از موجوداتیم. عالم امکان محدود به حدود و ثغور امکانیه خود است و عدول از آن ممکن نیست زیرا که وجه ماهیتی موجود است. "ماهیت یک شیء آن چیزی است که میگوئیم آن شیء بذات خود آن است."<sup>۵</sup> به عبارت دیگر ماهیت تعریفی است که مبین خود شیء است بی آنکه از خود شیء در تعریف نامی به میان بیاید. انسان موجود میراست، میرایی خصیصه انفکاک ناپذیر انسان است. انسان از آن لحاظ که انسان است میراست. ما میتوانیم به واسطه کسب علم و دانش و رشد علوم پزشکی و استفاده از آنها، و همچنین تغذیه سالم و دیگر مواردی که به حفظ سلامت ما کمک میکند به طول عمر خود بیافزائیم اما نامیرا نمیشویم. میرایی از خصوصیات موجود ممکن زنده است. همه ما یک روز میمیریم و این همان اجل محتومی است که در کتب ادیان از آن نام برده شده است که در برابر اجل معلق یا موقوم قرار میگیرد که وجه تصادفی و اتفاقی و بسته به شرایط است. مثالی که حضرت عبدالبهاء در توضیح این مسئله میزنند مثال چراغ است، چراغ وقتی که روغنش تمام شود خاموش میشود این اجل محتوم است یعنی از خصوصیات ذاتی چراغ این است که با اتمام روغن خاموش شود، اما این چراغ میتواند بدون آنکه روغنش تمام شود هم خاموش شود مثلاً بادی بوزد و آنرا خاموش کند، این اجل معلق آن چراغ است که میتوان از آن جلوگیری کرد. اما آن چیزی که قطعی خاموش شده است چه معلق باشد چه محتوم. دیگر خصوصیات وابسته به طبیعت انسان نظیر خواب و خوراک نیز از همین جنس است. یعنی انسان از آن لحاظ که انسان است باید بخوابد و باید آب بنوشد و غذا بخورد، میتواند که در اینها وقفه ایجاد کند و کمتر بخوابد و کمتر بخورد و بنوشد و یا زمانی را اعتصاب کند، اما اگر بخواهد که زنده بماند مجبور به خواب و خوراک و نوشیدن آب است. بعضی دیگر حد محدودیت و عوامل جبری را بیشتر نیز به درستی دانسته اند، مثلاً عامل وراثت یکی دیگر از عواملی است که آدمی نقشی در آن ندارد و بیماریها و یا خصوصیات وراثتی درصدی از شخصیت ما را شکل میدهد. بعضی دیگر نیز از این نیز فراتر میروند و میگویند که مسئله آموزش و پرورش و تأثیر گروه همسالان و محیط اجتماعی که فرد در آنجا به دنیا میآید و بالندگی میگیرد نیز وجه جبری دارد، یعنی آدمی متأثر از جامعه و گروه دوستان و محیط خانواده و نحوه تعلیم و تربیت درست و یا غلط آنها است و شخصیت که مجموعه همه اینهاست اساساً امری جبری است و خود آدمی در آن نقشی ندارند. یک سطح دیگر از جبر نیز هست که الهیون به آن اشاره کرده اند و در آثار طلعات مقدسه بهائی نیز موجود است. حضرت عبدالبهاء میفرمایند که "سکون و حرکت انسان موقوف به تأیید حضرت یزدان است اگر مدد نرسد نه به خیر مقتدر و نه بر شر توانا بلکه چون مدد وجود از رب جود رسد توانائی بر خیر و شر هر دو دارد. اما اگر مدد منقطع گردد بکلی عاجز ماند... جمیع حرکات و سکناات انسان مستمد از مدد رحمان ولکن اختیار خیر و شر

راجع به انسان<sup>۶</sup> به همین دلیل است که در همین راستا در احادیث و روایات اسلامی نیز آمده است که "لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ"<sup>۷</sup>. انسان نه مختار صرف است و نه مجبور محض، بلکه وضعیت او در میانه این دو قرار دارد و حضرت عبدالبهاء میفرمایند که بشر در انتخاب خیر و شر مختار است یعنی میتواند منصف باشد و در انصاف در پیشه کار خود کند و میتواند که بیدادگری کند و عدل را پیشه کار خود نکند، مختار است که صادق باشد و راستی را در کلام پیشه کند و میتواند دروغ بگوید و کذب بورزد.

اما در سطح سوم از معنای آزادی، حضرت عبدالبهاء به آزادی در لوای قانون اشاره میکنند. ما هر چیزی را به واسطه نقیضش میفهمیم و معنا میکنیم فی المثل اگر شب نبود روز نیز معنای خود را از دست میداد و اگر شری نبود خیر نیز معنایی نداشت. محدودیت و در بند بودن متضاد با آزادی است و به همین دلیل است که قانون حد تعیین آزادی است. به واسطه قانون است که رهایی (Liberation) به آزادی (Freedom) تبدیل میشود. به واسطه قانون است که آزادی تبدیل به هرج و مرج و آشوب نمیشود و سبب تضییق حقوق و آزادی های دیگران نیز نمیشود. در یک سطح قانون را میتوان به مجموعه از قواعد، مقررات و اصولی دانست که توسط یک نظام سیاسی اجرا می شود. این سیستم با تنظیم رفتار افراد برای حفظ نظم اجتماعی در راستای اداره جامعه به کار گرفته میشود. فیلسوفان حقوق این نظر را ارائه داده اند که همه قوانین واقعی مبتنی بر اخلاقیات است که در آن انسان ها باید با استفاده از قدرت عقل خود بین خیر و شر تمایز قائل شوند. اگر قانون بر اساس اخلاق نباشد، اصلاً نباید قانون باشد. برخی دیگر نظری غیر از این دارند و میگویند که قانون برای قانون بودن نیازی به اخلاقی بودن ندارد، بلکه باید از قانون پیروی کرد، زیرا قانون است. قوانین برای حفظ نظم اجتماعی و تأمین بهترین شرایط زندگی ممکن برای شهروندان وضع شده است. توماس آکویناس میگفت که قانون محصول عقل انسانی (بر اساس قانون طبیعی) است و برای مصلحت عمومی ساخته شده است. قوانین ساخته شده است تا توسط حاکم که باید مراقبت از جامعه را در قلب داشته باشد محقق شود. او همچنین میافزود که قوانین باید به پایان زندگی انسان که وجه معنوی دارد هماهنگ باشد زیرا مردم باید طوری زندگی کنند که پس از مرگ با خدا متحد شوند و مردم به وجدان خود ملزم به اطاعت از قانون عادلانه هستند. از نظر آکویناس قانون حقیقی مجموعه قوانینی است که خداوند به وسیله آنها جهان را آفریده و آن را فعال نگه می دارد. این قانون هرگز تغییر نخواهد کرد و ما نمی توانیم درک کاملی از این قانون داشته باشیم. این نظریه به قانون ابدی (Eternal Law) معروف است.<sup>۸</sup> به بیانی دیگر او معتقد بود که قانون طبیعی ناشی از قانون ابدی است که از جانب خدا می آید. شریعت ابدی روشی است که خداوند برای حکومت بر جهان آنگونه که او صلاح می داند ساخته است.

جرمی بنتام نظری غیر از این داشت و میگفت قانون را می توان با اصل فایده سنجید، بزرگترین خیر برای بیشترین تعداد مردم. بعد از او، استوارت میل علاوه بر وجه کمیت به وجه کیفیت نیز توجه کرد. جان آستین با جرمی بنتام موافق بود که هدف قانون تأمین خوشبختی برای اکثریت است، اما او قانون را از اخلاق جدا میدانست. از نظر او قضاوت در مورد یک قانون با قوانین اخلاقی و مذهبی بی فایده است زیرا آنها ذهنی (subjective) هستند و این بدان معنی است که هر شخصی می تواند تفسیر خود را از قانون داشته باشد و از آن قوانین پیروی کند. آستین اینگونه میگفت که هر قانونی که تصویب می شود باید رعایت شود و افراد باید نسبت به ارگان دولتی سر فرود آورند، زیرا هدف نهاد دولتی تأمین حداکثر شادی در جامعه بوده است.<sup>۹</sup> نظریه حقوقی انتقادی معتقد است که قانون برای حمایت از منافع حزب یا طبقه ای که آن را تشکیل می دهد وجود دارد و صرفاً مجموعه ای از باورها و پیشداوری هایی است که به بی عدالتی های جامعه مشروعیت می بخشد. ثروتمندان و قدرتمندان از قانون به عنوان ابزاری برای سرکوب استفاده می کنند تا جایگاه خود را در سلسله مراتب حفظ کنند. این نظر به نظریه مارکسیسم که میگفت قانون صرفاً قانون طبقاتی است و "طبقه حاکم" تشکیل قانون را کنترل می کند تا به وسیله سرکوب طبقه کارگر را سرکوب کند نزدیک است مسئله قانون به این مضمحل خلاصه نمیشود و از حوصله این بحث نیز خارج است اما حضرت عبدالبهاء به نظر میرسد که از یک قانون الهی (Devine law) سخن میگویند که راهنمایی منحصر به فرد در مورد چیزهایی که فراتر از عقل ما و آنچه که عقل ما می تواند ادراک کند ارائه می دهد. خدا (مظهر امر) این حقایق را برای ما به واسطه تعالیم و احکامش آشکار کرد. مثلاً در عهد عتیق ده فرمان آن باید و نباید های قانونی است که از طریق حضرت موسی به بشر تنفیض شد و در عهد جدید آن قوانین ضمن اینکه در کلیتس پذیرفته میشود سه اصل یا قانون عشق و فیض و آزادی چنانچه تئولوگهای مسیحی مطرح میکنند به عنوان فرامین جدید مطرح شد. و در عالم اسلام مجموعه آن چیزی که تحت عنوان قران و سنت شناخته میشود به عنوان قوانین و تعالیم الهی راهنمای بشر مطرح میشود و همین مسئله نیز در دیانت بهائی تحت عنوان تعالیم و احکام نازل از قلم اعلی و تبیین مبیین امرالله و تشریح بیت العدل اعظم الهی است مقوم و معین میشود. در واقع این تعالیم و احکام همان حد متعین کننده آزادی شناخته میشوند و نه فقط این بلکه اساساً آزادی حقیقی به مثابه علم به این تعالیم دانسته میشود چنانچه در کتاب مستطاب اقدس در بند ۱۲۵ میفرمایند: "قل الحزبیه فی اتباع اوامری لو انتم من العارفين \* لو اتبع الناس ما نزلناه لهم من سماء الوحي لیجدن انفسهم فی حرّیه بحتة طوبی لمن عرف مراد الله فیما نزل من سماء مشیته المهیمنه علی العالمین \* قل الحرّیه الّتی تنفعکم انّها فی العبودیه لله الحقّ و الّذی وجد حلاوتها لا یبدلها بملکوت ملک السموات و الارضین" مضمون بیان به فارسی چنین است:

"بگو آزادی در تبعیت از تعالیم و اوامر من است اگر که شما از عارفین باشید. اگر مردم آنچه را که از آسمان وحی نازل شده است را اطاعت کنند، خود را در آزادی بحت مشاهده خواهند کرد. خوشا به حال کسی که به مراد الهی عارف شود به آنچه که از آسمان و مشیتش که بر اهل عالم غلبه دارد نازل شده است. بگو حریتی که نافع است این است که به ذیل عبودیت خداوند متمسک شود. کسی که بیاید حلاوت - عبودیت الهی را - حاضر نیست آنرا معاوضه کند با ملکوت سلطنت آسمان ها و زمین ها." در لوح دنیا نیز به همین مسئله توجه میکنند و میفرمایند: "باید اهل عالم طراً به آنچه نازل شده و ظاهر گشته تمسک نمایند تا به آزادی حقیقی فائز شوند." و بر عکس در بند ۱۲۳ از کتاب مستطاب اقدس در مزمت آزادی بی حد و حصر میفرمایند: "فاعلموا انّ مطالع الحرّیة و مظاهرها هی الحیوان و للانسان ینبغی ان یکون تحت سنن تحفظه عن جهل نفسه و ضرّ الماکرین \* انّ الحرّیة تخرج الانسان عن شئون الادب و الوقار و تجعله من الارذالین" یعنی: "بدانید که مطلع آزادی صرف - آزادی بی قید و شرط و حدود و ثغور - ، در حیوان ظاهر است. انسان سزاوار است که در ظل سنن (تعالیم و احکام و قوانین) باشد که از نادانی های نفس و ضرر افراد مکار در امان باشد. آزادی خارج میکند انسان را از شئون ادب و وقار، و انسان را پست ترین درجه ی رذیلت ها میبرد." بنابراین ما میبینیم که حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء شرط تحقق آزادی حقیقی را در سطح اجتماعی و انسانی در ذیل تعالیم و احکام الهی که به شکل دینامیک در هر عصر و دوره ای به واسطه مظاهر ظهور مشخص و معین میشوند تعریف میکنند. اینکه میگوئیم این احکام و تعالیم متعلق به هر عصر و دوره ایست نیز استدلالی دارد که حضرت عبدالبهاء در لوح لاهه اینگونه بیان میکنند: "تعالیم متعدّده که اساس اعظم سعادت عالم انسانیست و از سنوحات رحمانی باید منضمّ بمسئله صلح عمومی گردد و ممزوج بآن شود تا اینکه نتیجه بخشد و الّا تنها مسئله صلح عمومی را در عالم انسانی تحققش مشکل است تعالیم حضرت بهاء الله چون ممتاز با صلح عمومیست لهذا بمنزله مائده ایست که از هر قسم اطعمه نفیسه در آن سفره حاضر هر نفسی مشتتهیات خویشرا در آن خوان نعمت بی پایان می یابد اگر مسأله منحصر در صلح عمومی باشد نتایج عظیمه چنانکه منظور و مقصود است حصول نیاید باید دائره صلح عمومی چنان ترتیب داده شود که جمیع فرق عالم و ادیان آرزوی خویش را در آن بیابند حال تعالیم حضرت بهاء الله چنین است که منتهی آرزوی جمیع فرق عالم چه از فرق دینی و چه از فرق سیاسی و چه از فرق اخلاقی چه از فرق قدیمه و چه از فرق حدیثه کلّ نهایت آرزوی خویشرا در تعالیم حضرت بهاء الله می یابند مثلاً اهل ادیان در تعالیم بهاء الله تأسیس دین عمومی مییابد که در نهایت توافق با حال حاضره است فی الحقیقه هر مرض لا علاج را علاج فوریت و هر دردی را درمان و هر سمّ نفع را دریاق اعظم است زیرا اگر بموجب تقالید حاضره ادیان بخواهیم عالم انسانرا نظم و ترتیب دهیم و

سعادت عالم انسانیرا تأسیس نمائیم ممکن نه حتّی اجرایش محال مثلاً اجرای احکام تورات الیوم مستحیل است و همچنین سائر ادیان بموجب تقالید موجوده و لکن اساس اصلی جمیع ادیان الهی که تعلق بفضائل عالم انسانی دارد و سبب سعادت عالم بشر است در تعلیمات حضرت بهاءالله بنحو اکمل موجود و همچنین ملّی که آرزوی حرّیت نمایند حرّیت معتدله که کافل سعادت عالم انسانیت و ضابط روابط عمومی در نهایت قوّت و وسعت در تعالیم حضرت بهاءالله موجود... " بنابر نص ایشان میتوان گفت که اساس حقیقی آزادی در دیانت بهائی وحدت در کثرت است. تنها در وضعیتی که کثرات پذیرفته شود و با تساهل و تسامح هم زیستی مسالمت آمیزی آدمیان به یکدیگر داشته باشند که تنها تحققش در جامعه ای میتواند محقق بشود که مبتنی بر پلورالیسم سیاسی/اجتماعی/دینی است میتوان گفت که آزادی به معنای حقیقی آن میتواند رخ بدهد. در چنین فضایی است که فرد میتواند کنترل و اختیار زندگی خود را به دست بگیرد و این توانایی را داشته باشد که قوای بالقوه خود را به بالفعل تبدیل کند (آزادی مثبت به زبان برلین) و همچنین آزادی از قیود و محدودیت های خارجی و موانع و دخالت های افراد دیگر (آزادی منفی) محقق میشود. تنها در چنین وضعیتی است که اراده آزادی به معنی حقیقی کلمه میتواند ظهور پیدا کند و فرد در میان مسیرهای مختلف آزادی اقدام یا تصمیم گیری را خواهد داشت.

منابع:

- ۱- منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، ۱۶۳ بدیع، صفحه ۲۶
- ۲- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، در بیان آنکه در وجود شرّ نیست
- ۳- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، اخلاق متفاوتة نوع انسان
- ۴- حضرت عبدالبهاء، مائده آسمانی، جلد ۵، صفحه ۱۷ - ۱۸
- ۵- ارسطو، متافیزیک، کتاب هفتم، فصل چهارم
- ۶- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، مسئله جبر و اختیار
- ۷- محمد الریشهری، میزان الحکمة، ج ۱، الصفحة ۳۶۳
- ۸- Perfecting Human Actions, St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law, By John Michael Rziha · 2009, Participation in Eternal law
- ۹- Torben Speak and Patricia Mindus, The Cambridge Companion to Legal Positivism, 2021, Pages 203- 248



## اندر فضیلت صداقت

شاید پرداختن به موضوع صداقت و راستگویی کار بیهوده ای به نظر آید، آخر چه کسی است که نداند که صداقت چیست و در نکوهش دروغگویی چیزی به نظرش نیاید. گویی ما به صورت فطری میدانیم که راست گفتن خوب است و دروغ گفتن بد است. کودکان هم حتی میدانند که وقتی مخالف واقع سخن میگویند و بر خلاف آنچه که هست یا رخ داده است میگویند عمل درستی انجام نمیدهند. اما آیا در زمان بیان مطلبی وقتی ما دروغ نمیگوئیم در حال راست گفتن هستیم؟ و یا آنکه صرفاً ما در وضعیت های خاصی راست میگوئیم؟ اگر چنین باشد که مادامی که ما در حال دروغ گفتن نیستیم در حال راست گفتن هم نباشیم بلکه صرفاً در حال حرف زدن باشیم لازم میآید که از خود بپرسیم صداقت چیست؟ صداقت راجع به چیست؟ در چه زمانی ما صادق هستیم؟ آیا صداقت همان رُک گویی، دهن لقی و یا حتی وراجی است؟ بین اینها چگونه میتوان تفکیکی قائل شد البته اگر تفکیکی در میان باشد. اگر صداقت را صرفاً یکپارچگی نظر با بیان بدانیم و دروغگو را آنکس بدانیم که نظرش با قولش یکسان نیست، صرفاً یک تعریف دم دستی ارائه داده ایم که هیچ به کار ما نمیآید؛ به این دلیل که اگر آن قول با حقیقت سازگار نباشد، عملاً سخنی هجو است. مثلاً اگر امروز چهارشنبه باشد و من فکر کنم که امروز دوشنبه است و زمانی که کسی از من این سوال را بپرسد که امروز چه روزی است بگویم دوشنبه، اگرچه نظر و قول من با هم در یکپارچگی است اما سخنی منافی با حقیقت گفته ام. از آن طرف چه کسی میتواند از نیت من که قصد گمراهی داشته ام و یا اینکه سهواً سخنی به دور از حقیقت گفته ام خبردار شود؟ آیا معقول است که بگوئیم در عین صداقت ناحقیقتی بیان شده است؟ از آن طرف از کجا معلوم که دروغی گفته نشده است؟ بنابراین تعریف فوق الذکر به کار ما نمیآید و چیزی را برای ما مشخص نمیکند. بنابراین باید سوال کنیم چه کسی حق بیان حقیقت را دارد وقتی این سوال را میپرسیم یعنی اینکه در پیش فرض خود داریم که کسی حق بیان حقیقت را دارد که حقیقت را نیز میشناسد. صادق باید حقیقت را بگوید از آن لحاظ که صادق است. او نمیتواند حقیقت را نگوید به این دلیل که در تناقض با خودش قرار میگیرد. اما حقیقت چیست که او قصد بیانش را دارد؟ چگونه به حقیقت دست یافته است؟ اساساً حقیقت چیست؟ از پرسش درباره موضوعی ساده به پرسشهایی رسیدیم که پاسخ دادن به آنها دیگر به سادگی پاسخ دم دستی ای که برای سوالات ابتدایی خود که در سر داشتیم نمیتوانند باشند. در این نوشتار در حد بضائت سعی میکنم به این پرسشها پاسخ بدهم تا کمی مسئله قابل فهم تر شود، برای رسیدن به این مقصود سعی میکنم اول به تعریف مفاهیم پیش نیاز برای فهم دقیقتر این مسئله پردازم.

## حقیقت

هایدگر برای فهم معنای حقیقت به سراغ زبان یونانی و برابر ایستای آن یعنی Aletheia می‌رود که به معنای درست و راست بودن است، تبار این واژه به لغت Lethein می‌رسد که به معنای نادیده ماندن و پنهان ماندن است که A-letheia به معنای اصلی یعنی پنهان نمانده و از یاد نرفته یا به قول بعضی مترجمین "ناپوشیده". الف آغازین این واژه aletheia منش سالبه است، در نتیجه باید گفت که یونانیان بیانی منفی از حقیقت را به کار می‌بردند، در حالی که امروز مردم آن را به طور مثبت به کار می‌برند... به معنای دقیقتر Aletheia یعنی دیگر بیش از این پنهان نماندن، از پنهان گاه و پرده بیرون شده. این بیان سلبی نشان می‌دهد که یونانیان به این نکته واقف بودند که نخست باید پرده از جهان برداشته شود، و جهان آن امری نیست که از آغاز و یا در بیشتر موارد در اختیار ما باشد. در فلسفه ی سنتی ما حقیقت (Truth) را مطابقت logos یا pragma یا امر واقع میدانیم. در تفکر افلاطونی/ارسطویی می‌گوئیم "adaequati o rei et intellectus veritas est" یعنی حقیقت مطابقت معرفت ما با امر واقع است. مثلاً می‌گوئیم "بیرون باران می‌بارد" حقیقت این گزاره در آن لحظه ای مشخص می‌شود که ما در کنار پنجره بایستیم و کیفیت آب و هوا را نظاره کنیم. (propositional truth) هایدگر دو نوع حقیقت را از هم تمییز می‌دهد، حقیقت گزاره ای و حقیقت نونئیک. حقیقت نونئیک، بالضروره، ماقبل حقیقت/صدق آشکار شده در گزاره های زبانی بوده و در واقع آن را ممکن می‌سازد. این حقیقت اصیلتر، آشکارگر اصل/آرخه است؛ حقیقتی که موجودات از دل آن، رخ مینمایند و مسئول هستی آنهاست. او می‌گوید: "آنچه به واسطه ی گزاره گفته شده، بیانی است از شیء معرفی شده، صرفاً آن طوری که آن شیء در مقام امری تعریف شده است."<sup>۱</sup> وی بر این باور است که ما در برابر اشیاء گشوده ایم. ما در نسبت با آنها خود را متناسب می‌سازیم. تنها از ناحیه ی آنچه که هایدگر openness of comportment (رویه -سیر و سلوک- گشودگی) مینامد<sup>۲</sup> میتوانیم به درستی درباره ی اشیاء سخن بگوئیم. پس حقیقت تنها برای انسان معنا دارد. چراکه چیزها تنها و تنها میتوانند در برابر انسان گشوده شوند. حقیقت از نظر هایدگر، بنا به روحیه ها و فهم ها آشکار میشود. حقیقت نوع بودگی هستندگان در جهان است و نه اندیشه ها و حکم ها. هستندگان پیش روی ما حاضر میشوند و ما میکوشیم تا آنها را آشکار کنیم. هایدگر مینویسد: "عبارتها مکان یا جایگاه حقیقت نیستند، حقیقت جایگاه عبارت است. حقیقت در هیچ حکم و گزاره ای جای نگرفته، بل باید آنرا در دانایی شهودی مان جستجو کنیم. فهم هستندگان در غنای حضورش با فهم رابطه ای میان گزاره ای و واقعیتی تفاوت دارد."<sup>۳</sup> او ادامه می‌دهد که "حقیقت در اصل متعلق به عبارت نیست، و با آن هم ثابت، و حتی دانسته نمیشود. حقیقت آن امری است که در ما این توانایی را ایجاد میکند که عبارت

یا حکمی را بسازیم. پیش از اینکه عبارتی بیان یا فهمیده شود، باید جهان گرداگرد ما و هستندگان آن بر ما گشوده و آشکار شده باشند.<sup>۴</sup> هر مفهومی دارای تعریفی است که به مقتضای آن ما آن مفهوم را درک میکنیم؛ حقیقت هر چیز در صورتی که بتوان از آن کشف حجاب کرد از مستوری بیرون میاید، در واقع حقیقت همان کشف حجاب (گشودگی) است؛ اما آنچه تعریفی صحیح یا درست دارد – که در واقع خودش درست است- هنوز حقیقی نیست.<sup>۵</sup> هایدگر مطرح میکند که ما در واقع با سه گزاره همیشه مواجه هستیم، حقیقت، ناحقیقت و کذب. در گزاره کذب مُبین از ناراست بودن گزاره خود خبر دارد، و با تحقیق در مورد موضوع عدم صدقش معلوم بشود. اما ناحقیقت گزاره ایست که مُبین از واقع نبودن آن مطلع نیست. او میگوید که ذات حقیقت و ناحقیقت یکی است و ناحقیقت آنجایی است که تفاسیر مختلف از یک گزاره یا یک واقعه داده بشود و به اصطلاح او پیچانده بشود<sup>۶</sup>، این امر سبب پوشیده شدن حقیقت میشود. نکته ی دیگری که هایدگر در مورد حقیقت به ما میآموزاند تقلیل و فروکاست معنایی از حقیقت است که آن را تحت عنوان مطابقت و صدق میشناسیم. یعنی اگر ما حقیقت را صرفاً ناشی از آنچه بیرونی و خارج شده پس دیده و تجربه میشود بگیریم، صرفاً با بخش و حدی از حقیقت آشنا شدیم که در آن آدمی همان فاعل شناسا و موجودات متعلق شناسا هستند این در حالی است که شناخت مبتنی بر آشکارگی یک موجود، چیزی فراتر از آنی است که چشم آن را میبیند. در واقع از نظر هایدگر وقتی ما در حضور موجودی هستیم، تجربه ما محدود به مفاهیم نمیشود. شیوه مواجهه ما در جهان در ساحت اپیستمه، یعنی آشکارگی امور از طریق تئوریک با نحوه مواجهه ما با چیزها در ساحت فرونسیس (حکمت عملی) یعنی آشکارگی چیزها از طریق پراکسیس، یکی نیست. اپیستمه، برخلاف فرونسیس، متضمن توانایی نفس برای نشان دادن است. در ساحت اپیستمه ابژه های شناخت میتوانند بر وفق اصول مبتنی بر نوس (عقل شهودی)، نظم یافته و نشان داده شوند؛ در حالی که کنشها را نمیتوان به گزاره و بیان در آورد. اپیستمه با امر ضروری و ازلی و مطلق سر و کار دارد در حالی که فرونسیس همواره با امر جزئی سر و کار دارد، یعنی با عمل و کنشی خاص در متن و موقعیتی انضمامی؛ بر خلاف اپیستمه که مبتنی بر امر کلی است. هایدگر میگوید در ساحت پراکسیس، حقیقت نشان دادن یا اثبات پذیر نیست؛ حقیقت در آنجا قرار دارد، حتی اگر همان نوع حقیقتی نباشد که ما در اپیستمه انتظار داریم. او فرونسیس را بزرگترین همه شناخت ها میداند و علت آنرا ارتباط و تثقیق با وجود انسان بیان میکند. ایضاً، فرونسیس از منظر او بیشتر در پراکسیس سکونت دارد تا در لوگوس، آنچه در فرونسیس قطعی است، پراکسیس است. در فرونسیس، پراکسیس، آرچه و تلوس است. در پیش بینی عمل معین، فرونسیس متحقق میشود و در خود عمل، فرونسیس به غایت میرسد.

## حقیقت‌گویی (راستگویی)

فوکو برای تحقیق بر سر این موضوع به سراغ واژگان یونانی پارسیا Parrhesia به معنای حقیقت‌گویی با صراحت، و پارسیاستس Parrhesiastes به معنای گوینده‌ی صریح حقیقت می‌رود. "پارسیاستای یعنی "گفتن همه چیز" - مرکب از همه چیز pan و گفته rhema. پارسیاستس، کسی است که هر چه را در ذهن دارد بیان می‌کند: هیچ چیزی را پنهان نمی‌کند، بلکه در حرف زدنش سفره‌ی ذهن و دلش را کاملاً بر روی مردم باز می‌کند. در پارسیا، گوینده می‌باید گزارشی کامل و دقیق از آنچه در ذهن دارد به دست دهد به گونه‌ای که شنونده‌ی او بتواند منظور او را دقیقاً بفهمد... در پارسیا، پارسیاستس، با نشان دادن هر چه مستقیم‌تر آنچه باور اوست بر روی ذهن دیگران کار می‌کند." او در اثر خود دو نوع پارسیا را از هم جدا می‌کند که یکی منفی و دیگری مثبت است. نوع منفی آن برابر با وراجی و دهن‌لقی است "گفتن هر- یا همه چیز که کسی در ذهن دارد بدون هیچ قید و شرطی." او سپس توضیح می‌دهد که این نوع بد و منفی در برابر "سکوت" قرار می‌گیرد، یعنی آنجا که باید به جای سخن گفتن ساکت ماند و یا میان آنچه باید گفته شود و آنچه باید گفته نشود تمیز قائل نشدن است در واقع این معنای نکوهیده از پارسیا برابر است با بی‌جاگویی athurostomia. از دیگر خصوصیات پارسیا منفی می‌توان به مسخره کردن، رجز خوانی و برانگیزاندن و اکنش عاطفی شنوندگان از طریق بانگ محکم و بلند که در واقع در تضاد با سخن گفتن منطقی است نام برد. اما در معنای مثبت پارسیاستس "آن چیزی را می‌گوید که میداند حقیقت است" بنابراین تطابق کاملی میان باور او و حقیقت وجود دارد. پارسیاستس پارسیا هم هست! چه که او اخلاقمدار باید باشد و این خصلت اخلاق‌مندی اوست که سبب می‌شود که هر چه که می‌گوید راست باشد و با حقیقت در تطابق افتد. اینکه او سخن می‌گوید به علت این است که می‌خواهد با دیگران حقیقت را به اشتراک بگذارد هر چند که در این راه خطر باشد او شجاعتش را دارد که باز راست گوید. او خطر می‌کند که انتقاد می‌کند و این خطر کردن را تکلیف خود میداند یعنی می‌تواند که سکوت کند ولی چنین نمی‌کند. "این واقعیت که کسی چیزی را می‌گوید که خطرناک است - چیزی که متفاوت است با آنچه باور اکثریت است- نشانه‌ی محکمی است از این که او یک پارسیاستس است." سپس فوکو مثال می‌زند که "هنگامی که یک فیلسوف حاکم یا جباری را مخاطب قرار می‌دهد و به او می‌گوید که زورگویی او آزارنده و ناخوشایند است زیرا زورگویی با عدالت جور در نیاید، آن وقت آن فیلسوف حقیقت را می‌گوید، و از آن فراتر خود را در معرض خطر قرار می‌دهد... شما برای گفتن حقیقت خطر مرگ را پذیرا می‌شوید به جای آنکه به امنیت جانی پناه ببرید و حقیقت را ناگفته بگذارید. البته، خطر مرگ از جانب "دیگری" متوجه شما است، و در نتیجه این مستلزم رابطه‌ی او با دیگری نیز هست." بنابراین انتقاد راستگو و

حقیقت گویی او در واقع وقتی معنای دقیق و درستی پیدا میکند که او خودش در موضع ضعف باشد و مخاطبش قابلیت سیاست کردن او را داشته باشد و از مقامی بالاتر از او ولو به ظاهر بهر مند باشد.

فوکو همچنین خصوصیت دیگر پارسیا را این میداند که پارسیاستس حقیقت گفتن را تکلیف خود میداند و اگر چه میتواند سکونت اختیار کند ولی چنین نمیکند و سخن میگویند. و بنابراین در یک جمع بندی فوکو میگوید که "پارسیا نوعی کنائی زبانی است که در آن گوینده نسبت ویژه ای دارد با حقیقت از طریق رک گوئی، نسبت ویژه ای دارد با حیات خود از طریق خطر، نسبت ویژه ای دارد با خود یا دیگران از طریق انتقاد (انتقاد از خود یا دیگران)، و نسبت ویژه ای دارد با ناموس اخلاقی از طریق اختیار و تکلیف. دقیقتر، پارسیا فعالیت است زبانی که در آن گوینده رابطه خاص خود با حقیقت را بیان میکند، و جان خود را به خاطر تلقی از حقیقت گویی به مثابه تکلیفی برای کمک به دیگران (و نیز خویشتن) به خطر میافکند. در پارسیا، گوینده آزادی خود را به کار میگیرد و رک گوئی را به جای ترغیب، حقیقت را به جای کذب، یا سکوت، خطر مرگ را به جای حیات و امنیت، انتقاد را به جای چاپلوسی، و تکلیف اخلاقی را به جای منافع شخصی یا بی عاری اخلاقی بر میگزیند." فوکو در تلاش فکری خود به نکات دیگری هم توجه میکند که بیان آن در اینجا خالی از لطف نیست. اولین نکته ای که او به آن اشاره میکند داشتن حق آزادی بیان و نحوه استفاده از آن است. گاهی هست که ما آزادی بیان نداریم و بنابراین نمیتوانیم آزادانه نظر خود را بیان کنیم که اگر کنیم در واقع حیات خود را به خطر انداخته ایم، اما گاهی هم هست که ما آزادی بیان داریم، اما مخاطب یا مخاطبین ما افرادی نیستند که اهل شنیدن سخن ما باشند بنابراین سکوت پیشه باید کرد، و گاهی هم هست که هم آزادی بیان داریم و هم مخاطبین به سخنانمان حاضر به شنیدن هستند اما خودمان حقیقتی را در دست نداریم که به ایشان عرضه کنیم، یا به طور کلی حقیقتی در دست نداریم، یا به نسبت آن جمع سخنی برای عرضه نداریم که در اینجا نیز باید سکوت کرد. تنها در یک حالت هست که در واقع پارسیاستس سخن میگوید آن هم در وضعیتی است که هم حقیقتی را در دست دارد، هم آزادی بیانش را دارد و هم مخاطبانش آماده شنیدن هستند و هم به نسبت مقام و منزلتی که در آن جمع دارد رخصت میگیرد تا حقیقت را بیان کند. رخصت گرفتن خود نیز از اهمیت ویژه و شایانی برخوردار است، شرط ادب است، حق شناسی و حد شناسی است. این مسئله را فوکو در تحلیل داستان الکترا در هنگام مواجهه با مادرش کلیتمنسترا، که قاتل پدرش آگامنون است نشان میدهد، آنجا که الکترا از کلیتمنسترا اجازه میگیرد که حقیقت را آنگونه که هست بیان کند.

شاید بشود گفت اوج پارسیا را در عالم فلسفه ما در سقراط میبینیم که به واسطه افلاطون در سه رساله آپولوژی، کریتون و

فایدون هر کدام به نحوی سقراطی را که در دادگاه -در دادگاه، کمی بعد و کمی قبلترش را- در حال محاکمه شدن است را به تصویر میکشند. او در خطابه ای که در دادگاه ارائه میدهد ابتدا از جمع حضار عذرخواهی میکند که از فن خطابه و فنونی که کلام با آن مزین میشود، یعنی آنطور که اقتضاء آن جمع بود، استفاده نمیکند. سپس او بدون آنکه ترسی در دل جای دهد پاسخ به مطالبی میدهد که در شکوایه آمده بود و بیشتر به جای آنکه به فکر دفاع کردن از خود باشد، در بیان این است که نشان دهد به روش همیشگی خود شروع به سوال کردن از میلنوس که یکی از مدعیان بود میکند. او شجاعت این را داشت که با وجود اینکه میدانست چه بر سرش خواهد آمد آنچه را که حقیقت میانگاشت را بیان کرد، و وقتی حکمش هم آمد که باید با جام شوکران کشته شود، حاضر به فرار نیز نشد و ترجیح داد که دلیرانه تسلیم حکمی شود که به او داده اند. او سرسپرده نبود، نه سر سپرده کسی بود و نه سر سپرده به حیانتش. او با فراغت خاطر انتقاد کرده و حقیقت را آزادانه بیان میکرد.

### آنین بهائی و مسئله صداقت

مومن با زبان شهادتین میگوید، با خدای خود دعا و مناجات میکند و نام محبوبش را به زبان میآورد؛ زبان برای او ابزاری میشود که با آن راز و نیاز کند، عجز خود را با آن به حضرت قادر کل بیان مینماید، با زبان است که اعتراف به مقام او و مظاهر ظهور او کرده و بندگی خود را اعلام میکند؛ بنابراین ابزار سخن در عین حال واسطه ایست بین او و خدا. زبان باید در بهترین وضعیت ممکن باشد وقتی که حق را مورد خطاب قرار دهد. بهترین وضعیت، وضعیتی است که دو خصوصیت دارد اولین خصوصیتش این است که مومن دلش را پاک کند چنانچه میفرماید: "چگونه است که با دست آلوده بشکر مباشرت جامه خود ننمائی و با دل آلوده بکثافت شهوت و هوی معاشرت را جوئی و بممالک قدسم راه خواهی"<sup>۸</sup> و خصوصیت دومش این است که با کلمات خود او با او سخن میگویدی چرا که از دست و زبان کسی جز خود او بر نیاید کز عهده شکرش به درآید. وقتی الواح را میخوانی حق با تو سخن میگوید و وقتی مناجات میکنی تو با حق سخن میگوئی. از خودش سخن گفتن در برابر او چیزی همچون وراجی، پرده دری، لودگی و بازی با کلمات نیست. واضح است که وقتی مخاطب حق باشد دیگر دروغ گفتن و ناحقیقت را به میان آوردن معنایی ندارد، مومن ولو به اسم هم که باشد میدانند که اینجا دیگر نمیتوان دروغ گفت، دروغ گفتن معنای خودش را از دست میدهد، هر چه هست خودش را به ظهور میرساند، چیزی ناپوشیده نمیماند. مخاطب حق است، ریشه حقیقت است. حضرت بهالله اهل بشر را در همه احوال دعوت میکند به صداقت: "زَيِّنُوا أَلْسِنَكُمْ بِالصِّدْقِ الْخَالِصِ"<sup>۹</sup> "وَلَا تَكَلَّمُوا إِلَّا عَلَى الصِّدْقِ الْخَالِصِ"<sup>۱۰</sup> صدق خالص صدقی است که لله باشد یعنی در ناپوشیدگی محض باشد، بنا به حدس و گمان نیست زیرا که با حقیقت در تطابق افتاده است. لب مطلب است از همین روی با

حرافی بیگانه است همچون با مصلحت اندیشی. چنانچه در کلمات مکنونه آمده است "...دوستان ظاهر نظر بمصلحت خود یکدیگر را دوست داشته و دارند و لکن دوست معنوی شما را لاجل شما دوست داشته و دارد بلکه مخصوص هدایت شما بلاپای لا تحصی قبول فرموده. بچنین دوست جفا مکنید و بکوش بشتابید. اینست شمس کلمه صدق و وفا که از افق اصبع مالک اسماء اشراق فرموده." <sup>۱۱</sup> بنابراین دوست حقیقی اهل تقیه نیست، در دوستی اش مصلحت اندیشی نمیکند، به پای منفعت شخصی که رسید دوستش را انکار نمیکند، شجاعت و دلیری بیان حقایق را دارد و خطر میکند در گفتن و ایستادن بر سر رای و نظری که مبتنی بر حقیقت است. تقیه کردن یعنی پنهان کردن و خودداری کردن از آشکار سازی، دقیقاً بر خلاف معنای الثیا یا حقیقت که به معنای به ظهور رسیدن است قرار میگیرد. اما هر حقیقتی را هر لحظه نمیتوان جار زد "حکمای عباد آنانند که تا سمع نیابند لب نگشایند چنانچه ساقی تا طلب نبیند ساغر نبخشد..." <sup>۱۲</sup> باید گوش شنوا موجود باشد تا سخن گفت و الا سخن گفتن فایده ای ندارد بنابراین در این مواقع سکوت احب است. به قول معروف هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد. به نسبت استعداد نفوس و دانش و بینشی که دارند میتوان با ایشان وارد گفتگو شد.

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات مینویسد: "بدترین اخلاق و مبعوضترین صفات که اساس جمیع شرور است دروغ است از این بدتر و مذمومتر صفتی در وجود تصور نگردد هادم جمیع کمالات انسانیت و سبب ردایل نامتناهی از این صفت بدتر صفتی نیست اساس جمیع قبائح است با وجود این اگر حکیم مریض را تسلی دهد که الحمد لله احوال تو بهتر است و امید حصول شفاست هر چند این قول مخالف حقیقت است ولی گاهی سبب تسلی خاطر مریض و مدار شفای از مرض است مذموم نیست" <sup>۱۳</sup> از بیان مبارک حداقل سه نکته را باید دریافت، ضمن اینکه به مذموم بودن دروغگویی اشاره شده است، باید به این نکته توجه داشت که حتی پزشک حاذق هم نمیتواند قول حتمی و قطعی بدهد و چون در واقع حقیقت را به طور کامل در دست ندارد، بنابراین لزومی هم به بیان آنچه که حقیقت میانگارد وجود ندارد، کما اینکه در ادامه میفرمایند همینکه امید به سلامت میدهند خود ممکن است سبب شفا بشود. از آنجا که حقیقت به ناحقیقت بدل نمیشود و اجتماع نقیضین هم محال است پس معلوم میشود که در واقع آن امید به سلامتی بیمار هم خالی از حقیقت نیست بلکه امکانی از امکانات است ولو ضعیف. همچنین حکایت از حسن نیت نیز مطرح است چه که پزشک هیچ فایده ای از سکوت یا کتمان آن چیزی که حقیقت می انگارد نمیرد، بلکه صرفاً از سر نیک خواهی چنین میکند. به همین علت است که میتوان گفت که حقیقت گویی بنیاد فضیلت‌مندی و اخلاقمنداری است. همچنین از حضرت عبدالبهاء میخوانیم: "صدق بهترین صفتی است از صفات زیرا جامع جمیع کمالاتست چه که شخص صادق محفوظ از جمیع آفات و متنفر از جمیع سیئات و مصون از کلّ خطیئات زیرا جامع

اخلاق و اعمال مذمومه ضدّ صدقست و شخص صادق از جمیع آنها گریزان"<sup>۱۴</sup> صادق، انصاف هم دارد، چرا که به حقیقت ناظر است و نمیتواند منصف نباشد باید آن چیزی را بیان کند که با حقیقت سازگار نیست. مثال دیگرش ریاکاری و چاپلوسی است، فرد ریاکار خودش، کارش، و در وضعیت چاپلوسی مخاطبش را آنطور که هست بیان نمیکند، ظاهر نمایی میکند، تظاهر مینماید اما ظاهرش با باطنش در تضاد است، در اینجا ظاهر نمایی یعنی پنهان کردن حقیقت، پرده ای بر روی حقیقت میکشد که پوشیده شود. همینطور الا آخر میتوان نشان داد که رابطه صدق و راستی و حقیقت گویی و ناظر به حقیقت بودن چگونه با بقیه اعمال حسنه اخلاقی در ارتباط مستقیم میافتد و سخن تا آنجاست که میخوانیم "راستگو، کفرگو، بهتر از آن است که کلمه ایمان بر زبان رانی و دروغ گویی"<sup>۱۵</sup> حقیقت گویی با ایمان هم عرض گرفته میشود، نمیتوان مومن بود و راستگو نبود. الّثیا از دوکسا (عقیده) تقدم پیدا میکند، شاید به همین جهت باشد که یکی از تعالیم اساسی آئین بهائی هم تحری حقیقت است. راستگو باید حقیقت را در دست داشته باشد که راست بگوید، جاهل راست نمیگوید، متعصب نمیتواند متناسب با حقیقت نظر دهد، بنابراین رابطه عمیق و سنگینی وجود دارد بین کاشف حقیقت و مبین حقیقت، و تحری حقیقت محقق نمیگردد مگر آنکه با نگاهی شکاکانه و نقادانه به تحلیل و تحری پردازیم، پس باید تمام باورها و اعتقادات پیشینی خود را به حالت تعلیق در بیاوریم و پژوهشهای خود را نه برای نفی یا اثبات آن باور بلکه بدون هیچ حب و بغض و بدون مدنظر قرار دادن هیچ حکم پیشینی ای آغاز کنیم. در اینجا هست که ما متوجه میشویم که تطابقی بین نظر و عمل پدید میاید، متحری حقیقت، بیان حقیقت هم میکند. تحری اش وجه نظری و عقلی دارد و اینکه از پارسای خود استفاده میکند وجه عملی به آن میدهد و به نحوی هارمونی در بین این دو ایجاد میکند.

منابع:

- ۱- Heidegger, M. (1999b) *Plato's Doctrine of Truth*, in: *Martin Heidegger: Pathmarks* (New York, Cambridge University Press).
- ۲- *On the Essence of Truth* [1930], trans. John Sallis, in William McNeill (ed.), *Pathmarks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 136–154.
- ۳- Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 135:21
- ۴- idle
- ۵- Dahlstrom, D. O. (2009) *Heidegger's Concept of Truth* (Cambridge, Cambridge University Press).
- ۶- *Being twisted*
- ۷- گفتمان و حقیقت، میشل فوکو، ترجمه علی فردوسی- تمامی نقل قولها از فوکو مبتنی بر این اثر است.
- ۸- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۶۸
- ۹- حیات بهائی، صفحه ۱۳



- ۱۰- آثار قلم اعلی، جلد ۴، صفحه ۱۱۲
- ۱۱- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۵۲
- ۱۲- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۳۶
- ۱۳- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات مبارکه قطعه ۵۷- ذیل عنوان اخلاق متفاوتہ نوع انسان
- ۱۴- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۲، صفحه ۱۰۶
- ۱۵- ریاض قدیمی، گلزار تعالیم بهائی، صفحه ۴۰۳

## احکام در دیانت بهائی

یکی از وجوه هر یک از ادیان الهی که تا به امروز در عالم خاک ظاهر شده است وجه احکام است. دیانت بهائی نیز مانند دیگر ادیان و یا بهتر بگوئیم به سنت ادیان دیگر نیز دارای احکامی نیز هست، هر چند که تعداد این احکام به نسبت احکامی که فرضاً در دیانت اسلام وجود دارد بسیار کمتر است، اما قسمتی از کتاب مستطاب اقدس را که ام الکتاب دیانت بهائی است را به خود اختصاص داده است که در واقع بخش اعظم همین مختصر هم برگرفته از احکامی است که در کتاب مستطاب بیان حضرت باب نازل شده و حضرت بهالله برخی را عیناً و بعضی دیگر را با تعدیل و در بعضی آیات به نسخ بعضی از احکام بیان پرداخته است. در ابتدا باید دانست که شعائر دین واسطه ایست برای تشویق آدمی در پیروی از مبادی دین اما هدف دین به ادای فرائض آن منتهی نمیگردد بلکه این واجبات و سائله هستند برای وصول به حقیقتی بهتر و بالاتر که در هر ظهوری برای بشر نازل میشود. حضرت بهالله میفرماید: "این ظهور از برای اجرای حدودات ظاهره نیامده چنانچه در بیان از قلم رحمان جاری بلکه لاجل ظهورات کمالیه در انفس انسانیه و ارتقاء ارواحهم الی المقامات الباقیه" از بیان حضرت بهالله معلوم میشود که این دیانتی که حضرت بهالله تاسیس فرموده اند از برای هدفی والاتر، روحانی تر است و حدودات ظاهری صرف بنا به سنتی که در ادیان پیشتر بوده است و مومنین به آن سبک و سیاق دیانت را درک و فهم میکردند ظاهر شده است. اما به محض اینکه احکام ظاهر و نازل شد، خود همین احکام نیز جزئی از دین و وسیله ای برای ظهور و بروز همان اهداف والای روحانی و انسانی میشود و به همین جهت هم هست که باید مورد توجه و مذاقه قرار گیرد تا بیشتر درک و فهم شوند.

با توجه به آنچه ذکر شد باید گفت که دو عنصر اصلی هر دینی که به مثابه چهارچوبی برای هر دین است عنصر روحانیت (Spirituality) و هویتی (Identity) هست. احکام در نگاه اول به نظر میرسد که تنها جنبه هویت بخشی داشته باشد و تمایز هر یک از ادیان را با یکدیگر نشان دهد - چنانچه فرضاً تا زمانی که قبله مسلمانان در زمان حضرت رسول به سمت مسجد الاقصی بود، یهودیان بر ایشان خرده میگرفتند که محمد قبله اش را هم به سمت مکانی که ما مقدس میدانیم قرار داده است، اما وقتی که قبله به سوی کعبه قرار گرفت این مسئله مرتفع شد و هویت مستقل تری به مسلمین داد. اما وقتی نگاه دقیقتری میکنیم متوجه میشویم که نقش احکام صرفاً و فقط هویت بخشی نیست، بلکه عنصر روحانیت را نیز در خود دارد، چرا که وقتی به احکام نظر میکنیم در ابتدا مدنظر میگیریم که خداوند آنها را برای ما فرستاده است و همچنین خداوند که به طور مستقیم چنین نکرده است بلکه به واسطه پیامبری این تعالیم و احکام را فرستاده است، بنابراین دو پیشفرض اساسی را

در همین باور به احکام مومن دارد که باز می‌گردد به عنصر روحانیت. اما احکام به نظر میرسد که حداقل ناظر به شش علت هستند، یعنی هر یک از احکام لااقل از یک علت پیشینی ای تبعیت میکنند که مومن در واقع باید حکمت هر یک از احکام را در آنها جستجو کند تا متوجه شود که از چه روی این احکام نازل شده است. در ادامه ضمن بیان علل، مثالهایی از یک از احکام صرف درک بیشتر مطلب آورده میشود.

### حفظ دین

حضرت به‌الله در کتاب اقدس میفرماید: "قل من حدودی یمّر عرف قمیصی و بها تنصب اعلام النّصر علی القنن و الاتلال...". یعنی: بگو از نفس تامل و تفکر درباره ی دستورات و اوامر و احکام من، بوی پیراهن من منتشر میشود. و با مساعدت آنها، الگویی برای نصرت در بالاترین قله کاشته خواهد شد. به عبارت دیگر نصرت امر منوط به اجرای تعالیم و احکام است. اگر خواسته باشید شریعت الله را در عالم منتشر کنید و دین الهی را نصرت کنید، احکام و اوامر من را در بین مردم منتشر کنید. نفس انتشار دستورات الهیه بزرگترین دلیل و مهمترین علت برای پیشرفت شریعت الله است و پرچمهای شریعت الهی بوسیله ی انتشار اوامر و احکام بر مرتفع ترین نقاط نصب خواهد شد. بنابراین انجام احکام سبب پیشرفت و ترقی امر میشود کما اینکه خودش به مثابه تبلیغ نیز هست و همچنین سبب الفت نیز میشود چنانچه میفرماید: "اذا دعیت الی الولائم و العزائم اجیبوا بالفرح و الانبساط" و البته در دیانت بهائی تبلیغ خودش یکی از احکام است که به سبب آن دیانت حضرت به‌الله به عالمیان معرفی میشود. همچنین باید افزود، احکامی که درباره ی مرکز عهد و میثاق و بیت العدل اعظم الهی نیز هست نیز به حراست و حفاظت از دین توجه دارد. اما میتوان پرسید که چرا باید تبلیغ کرد؟ و چرا حفظ دیانت اهمیت دارد؟ میفرماید: "... الأرض اعلموا انّ اوامری سرج عنایتی بین عبادی و مفاتیح رحمتی لبریتى...". یعنی: بدانید که اوامر و احکام من چراغهای عنایت در بین بندگان من هستند و کلیدهای رحمت من هستند برای خلق من. بنابراین تعالیم و احکام به مثابه راه حل و درمانی هستند برای آلام و مشقات و مشکلات بشر امروز که با تبعیت و پیروی از آنها میتوانند از این مشقات و مشکلات رهائی پیدا کنند. بنابراین علت عمل به تعالیم و ترویج و تبلیغ آن حفظ دیانتی است که به مثابه چراغی است برای روشن کردن ظلمات جهل عالم.

### حفظ جان

در دیانت بهائی نیز حفظ جان چه از لحاظ روحانی و چه از لحاظ جسمانی اهمیت به سزائی دارد، حضرت به‌الله برای محافظت از بدن و سلامتی جسمانی تجویز به مراجعه به طبیب حاذق را فرموده اند، چنانچه میفرماید: "اذا مرضتم ارجعوا

الی الحدّاق من الاطباء انا ما رفعنا الاسباب بل اثبتناها من هذا القلم الّذي جعله الله مطلع امره المشرق المنير" و یا برای اینکه جانها در امان باشند از برای قاتل احکام جزایی را نازل فرموده اند. و یا برای افرادی که کبر سن دارند و یا خانمهایی که حامله هستند معافیت های ویژه ای را در زمینه های مختلف قائل شده است. ترتیل و تلاوت آیات و مناجات نیز از جمله تعالیمی است که به سلامتی روحانی فرد کمک میکند.

### حفظ عقل

عقلانیت یکی از مباحث اصلی ای است که در دیانت بهائی مورد توجه قرار گرفته است و به آن اصالت داده شده است و شرافت آدمی و وجه ممیز انسان از دیگر حیوانات عقل دانسته میشود، چراکه قوای عقلیه است که کشف حقایق میکند و به واسطه عقل است که ما کشف معلوم از مجهول میکنیم چنانچه حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "قوای عقلیه از خصائص روح است نظیر شعاع که از خصائص آفتابست، اشعه ی آفتاب در تجدد است و لکن نفس آفتاب باقی و برقرار، ملاحظه فرمائید که عقل انسانی در تزاید و تناقص است و شاید عقل بکلی زائل گردد و لکن روح بر حالت واحده است، و عقل ظهورش منوط به سلامت جسم است، جسم سلیم عقل سلیم دارد ولی روح مشروط به آن نه، عقل بقوه ی روح ادراک و تصور و تصرف دارد ولی روح قوه ی آزاد است، عقل بواسطه محسوسات ادراک معقولات کند و لکن روح طلوعات غیر محدوده دارد، عقل در دائره ی محدود است و روح غیر محدود، عقل ادراکات بواسطه ی محسوسه دارد نظیر باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه و لکن روح آزاد است، چنانچه ملاحظه مینمائید که در حالت یقظه و حالت خواب سیر و حرکت دارد شاید در عالم روء یا حل مسئله ای از مسائل غامضه مینماید که در زمان بیداری مجهول بود، عقل به تعطیل حواس خمسسه از ادراک باز میماند و در حالت جنین و طفولیت عقل بکلی مفقود لکن روح در نهایت قوت، باری دلائل بسیاری است که به فقدان عقل قوه ی روح موجود فقط روح را مراتب و مقاماتی، روح جمادی و مسلم است که جماد روح دارد حیات دارد ولی به اقتضای عالم جماد چنانکه در نزد طبیعیون نیز این سر مجهول مشهود شده که جمیع کائنات حیات دارند چنانکه در قران میفرماید کل شیء حی، و در عالم نبات نیز قوه ی نامیه و آن قوه ی نامیه روح است، و در عالم حیوان قوه ی حساسه است ولی در عالم انسان قوه ی محیطه است و در جمیع مراتب گذشته عقل مفقود و لکن روح را ظهور و بروز، قوه ی حساسه ادراک روح ننماید و لکن قوه ی عاقله استدلال بر وجود آن نماید، و همچنین عقل استدلال بر وجود یک حقیقت غیر مرئیه نماید که محیط بر کائناتست و در رتبه یی از مراتب ظهور و بروزی دارد ولی حقیقتش فوق ادراک عقول، چنانکه رتبه ی جماد ادراک حقیقت نبات و کمال نباتی را ننماید و نبات ادراک حقیقت حیوانی را نتواند و حیوان ادراک حقیقت کاشفه ی

انسان که محیط بر سائر اشیاست نتواند، حیوان اسیر طبیعت است و از قوانین و نوامیس طبیعت تجاوز نکند ولی در انسان قوه ی کاشفه ایست که محیط بر طبیعت است که قوانین طبیعت را در هم شکند... " حال حفاظت و توجه به سلامتی این عقل را در احکام میتوانیم ببینیم، یعنی آنجا که فرضاً صحبت از شرب خمر و یا مصرف دخانیات میشود علتی نیست مگر سلامتی جسمی و عقلی. چنانچه حضرت بهالله میفرماید: "لیس للعاقل ان یشرب ما یذهب به العقل وله ان یعمل ما ینبغی للانسان" و یا در مقامی دیگر میفرماید: "...ایاکم ان تستعملوا ما تکسل به هیاکلکم و یضّر ابدانکم..."

### حفظ مال

نوع دیگری از احکام که در آثار بهائی موجود است ناظر به حفظ مال است و به همین جهت هم احکامی نظیر ارث، مجازات دزد و حرمت قمار و گدایی نازل شده است که مومن هم در زمینه اخلاقی و هم از نظر اجتماعی و فردی راهکارها و روشهایی را مدنظر داشته باشد. پس علت این دست احکام را باید حفظ مال و معیشت مادی دانست.

### حفظ نسل

بعضی دیگر از احکام نیز هستند که از برای حفظ نسل و سلامت فرزندان هستند که احکام تربینی و احکام جزایی را نیز شامل میشود که برای مثال حرمت زنا، حرمت استفاده از اسلحه، دیه و اهمیت تعلیم و تربیت میتوان یاد کرد. که در بسیاری از آثار بهائی به نحوه و شیوه ی آن به طور دقیق و خُرد هم پرداخته شده است.

### حفظ هویت

دیانت اساساً منابع شناختی، ایدئولوژیکی، جامعه شناختی و معنوی را برای هویت به دست می‌دهد. دیانت عامل به وجود آورنده هویت مشخص برای معتقدان خود و تمایز میان آنهایی بوده که اعتقادی به آن نداشته اند. یعنی هویت انسان‌ها با مذهب و دین آنها شناخته می‌شد. ادیان جهان به نیازهای مختلف فرد، نظیر حس ثبات در عرصه های اجتماعی، هستی شناختی و متافیزیکی پاسخ می‌دهند. نظام معانی مذهبی طیف وسیعی از صورت‌های ممکن روابط فرد با خود، دیگران، جهان انسانی، هستی، خدا یا هر آنچه انسان آن را واقعیت یا حقیقت می‌نامد را تبیین می‌کند. هیچ منبع فرهنگی معنابخش دیگری به لحاظ تاریخی نتوانسته است با دین در پاسخ به این نیاز انسانی یعنی هویت سازی رقابت کند. در نتیجه دین عمدتاً در مرکز هویت فردی و گروهی قرار دارد. ادیان احساس پیش‌بینی پذیری نسبت به هستی و حس تداومی را که فرد نیاز دارد تا به تعادل و ثبات روانی برسد، در اختیار مومن قرار می‌دهند. علاوه بر این اجتماعات دینی و نظام‌های معانی، منابعی

برای حس علاقه (تعلق به دیگری) و تأیید (به عنوان پایه‌های برای عزت نفس) فرد هستند و فعلیت بخشی و حتی تعالی بخشی خود را تشویق می‌کنند. در حالی که عضویت در اغلب گروه‌ها به رشد خود اجتماعی فرد کمک می‌کند، به طور کلی گروه‌های دینی به ارضای هر دو نیاز هویتی فرد یعنی تحقق خود فردی و اجتماعی یاری می‌رسانند. به نظر می‌رسد در دیانت بهائی احکامی وجود دارد که نه برای حفظ و بقای نسل است و نه از برای حفظ مال و جان و عقل و نه میتوان آنها را در ذیل حفاظت از دین دانست. احکامی به مانند داشتن قبله ای مشخص که مومنین و نمازگزاران در هنگام دعا به آنجا متوجه شوند و یا آنکه قبرستانی مشخص را برای خود داشته باشند حکایت از آن میکند که شارع دین به علت هویت بخشی این دست احکام را نازل کرده است که وجه تمایزی ظاهری با دیگر ادیان و باورها باشد.

### مبنای داینامیکی دیانت بهائی در وضع احکام

حضرت بهالله شارع دیانت بهائی در آثار متعدد خود وظیفه تشریح احکام را به بیت العدل اعظم الهی محول کرده اند تا در هر زمان و مکان به اقتضای شرایط احکام جدیدی را تشریح کنند و خود نیز میتوانند که حکمی را که پیشتر وضع کرده بودند نسخ کنند. حضرت بهالله در اشراقات میفرمایند: "چونکه هر روز را امری و هر حین را حکمی مقتضی، لذا امور به وزرای بیت العدل راجع تا آنچه را مصلحت وقت دانند معمول دارند." و در همان لوح میفرمایند: "رجال بیت العدل الهی باید در لیالی و ایام به آنچه از افق سماء قلم اعلی در تربیت عباد و تعمیر بلاد و حفظ نفوس و صیانت ناموس اشراق نموده ناظر باشند." و در کلمات فردوسی میفرمایند: "آنچه از حدودات در کتاب بر حسب ظاهر نازل نشده باید امنای بیت العدل مشورت نمایند آنچه را پسندیدند مجری دارند" و یا همینطور در بشارات میفرمایند: "از برای حیات اهل عالم چونکه هر روز را امری و هر حین را حکمی مقتضی لذا امور بوزرای بیت العدل راجع تا آنچه را مصلحت وقت دانند معمول دارند نفوسی که لوجه الله بر خدمت امر قیام نمایند ایشان ملهمند بالهامات غیبی الهی بر کل اطاعت لازم امور سیاسیّه کل راجع است به بیت العدل و عبادات بما أنزلهُ اللهُ فی الکتاب" این خصیصه که حضرت بهالله از همان ابتدا با دور اندیشی بی مانند خود تشریح کردند و موسسه بیت العدل را تأسیس فرمودند سبب میشود که اولاً احکام به شکل ایستا و ثابت نباشند بلکه به فراخور تغییراتی که در وضع بشر حاصل میشود تغییر کنند و ثانیاً مانع از تعدد آراء و اقوال در این زمینه میشوند چنانچه میبینیم در عالم اسلام فی المثال فتاوی متعددی متعارض با هم وجود دارد و هر که به میل خود مرجع تقلیدی را انتخاب میکند که متناسب به امیالش باشد و مراجع تقلید نیز در هر وقت به نسبت مصالح خود و به دست آوردن مقلد بیشتر احکامی را وضع

میکنند و اینگونه است که بعد از ۱۴۰۰ سال هیچکس نفهمیده است که اسلام واقعی در کدام فرقه و مذهب است هر کسی به قولی متشبث شده و جانب آنرا گرفته است.

## در باب مسئله خاتم النبیین، قیامت و لقاء الله

بحث درباره لفظ خاتم النبیین از جمله مباحثی است که مومنین به دیانت اسلام را فرض بر آن شده است که پیامبر اسلام آخرین پیامبران است البته این ادعا ادعای جدیدی نیست تمام باورمندان به ادیان سالفه بر این باورند که پیامبر آنان آخرین پیامبری است که خواهد آمد و از همین روی فرستاده ی الهی پس از دیانت خود را کذاب قلمداد کرده و با او سر ستیز برخواسته و او را منکر بوده اند، کما اینکه اگر چنین نبود، امت بنی اسرائیل پس از ظهور عیسی ابن مریم باید به او متشبث میشده و مسیحیان عالم پس از ظهور محمد ابن عبدالله ایمان آورده و مسلمان میشدند؛ حال میبینیم که چنین نیست و متدین به ادیان پیشین با تکیه بر جملاتی از کتاب آسمانی خود منکر پیامبر بعدی شده اند. فرضاً امت بنی اسرائیل با تکیه بر آیاتی رسالت حضرت مسیح را منکرند. مثلاً اقتدا به کتاب اشعای نبی کرده که در آنجا مذکور است: "علف می‌خشکد و گل می‌پژمرد، اما کلام خدای ما تا ابد باقی می‌ماند."<sup>۱</sup> و یا به مزمور داود نبی توجه میکنند که فرموده است: "شریعت خداوند کامل است، و جان را احیا می‌کند"<sup>۲</sup> و یا در جای دیگر در همین کتاب نوشته شده: "شریعت تو را همیشه نگاه خواهم داشت تا ابدالابد"<sup>۳</sup> و یا در قسمتی دیگر میفرماید: "دهان من در ستایش خداوند سخن خواهد گفت. باشد که تمامی آفریدگان نام قدوس او را متبارک خوانند، تا ابدالابد!"<sup>۴</sup> و یا اشاره به آیه دیگری میکنند: "متبارک باد یهوه، خدای اسرائیل، از ازل تا ابدالابد. آنگاه تمامی قوم گفتند: «آمین!» و خداوند را ستایش کردند."<sup>۵</sup> همچنین در نزد مسیحیان عالم نیز وضع چنان است که با توجه به آیاتی معتقدند که کسی که پس از حضرت عیسی ادعای پیامبری کند کذاب است چرا که آخرین پیامبر الهی اوست و به آیاتی از این دست متشبث میشوند: "به انجام رسید! من 'الف' و 'ی' و ابتدا و انتها هستم. من به هر که تشنه باشد، از چشمه آب حیات به‌رایگان خواهم داد."<sup>۶</sup> و یا در جای دیگر به همین مضمون آمده: "من 'الف' و 'ی'، اول و آخر، و ابتدا و انتها هستم."<sup>۷</sup> در کتاب پطرس نیز اشاره به آیه اشعیا میکند و بیان میدارد: "چنانکه در کتب مقدس آمده: «انسان مانند علف است و زیبایی‌اش مانند گل صحرا. علف خشک می‌شود و گل پژمرده. اما کلام خدا تا ابد پا برجا می‌ماند.» این کلام، همان پیام نجاتبخش انجیل است که به شما نیز بشارت داده شده است."<sup>۸</sup> ایضاً در انجیل متی میخوانیم که حضرت عیسی به شاگردانش گفت: "پس بروید و همه ملتها را شاگرد من سازید و آنها را به نام پدر و پسر و روح القدس تعمید دهید و تعلیم دهید که همه چیزهایی را که به شما گفته‌ام، انجام دهند و بدانید که من هر روزه تا آخر زمان با شما هستم."<sup>۹</sup> و همچنین در انجیل لوقا در همان ابتدا که خبر تولد حضرت عیسی را جبرئیل به مریم میدهد اینگونه میگوید: "تو آستن خواهی شد و پسری خواهی زایید و نام او را عیسی خواهی گذارد. او بزرگ خواهد بود و به پسر خدای متعال ملقب خواهد شد. خداوند،



خدا تخت پادشاهی جدش داوود را به او عطا خواهد فرمود. او تا به ابد بر خاندان یعقوب فرمانروایی خواهد کرد و پادشاهی او هرگز پایانی نخواهد داشت.<sup>۱۰</sup> و همینطور میخوانیم که حضرت مسیح فرمود: "آسمان و زمین از بین خواهد رفت اما سخنان من هرگز از بین نخواهد رفت."<sup>۱۱</sup> در انجیل مرقس نیز همین معنا وجود دارد: "آسمان و زمین از بین خواهد رفت، اما سخنان من هرگز از بین نخواهد رفت."<sup>۱۲</sup>

در عالم اسلام نیز وضع به همین طریق است و اهل اسلام با تشبث به آیه ای در قرآن مجید و احادیثی از حضرت رسول اکرم و ائمه ی اطهار بر این باورند که حضرت محمد آخرین پیامبر است. آیه ای در سوره احزاب وجود دارد که در پاسخ مخالفتی از سوی مسلمین بر حضرت محمد نازل شده است. داستان از این قرار است که زید بن حارثه برده ای بود که حضرت رسول آزادش کرد و او را به فرزندی خود گرفت و برای او همسری گرفت که دختر عمه خود زینب دختر جش بود. بعد از مدتی زید به نزد پیامبر میاید و با ایشان مشورت میکند که اگر صلاح بدانند به دلیل اختلافاتی که بین این دو پدید آمده بود زینب را طلاق دهد. اما پیامبر او را از این کار بازداشت اما در نهایت زید همسرش را طلاق داد. آیه ای نازل میشود به این مضمون که: "و از خدا بترس، (با اینکه تو از پیش می دانستی، که سر انجام و بر حسب تقدیر الهی او همسرش را طلاق می دهد و تو باید آن را بگیری) تو آنچه در دل داشتی، و می دانستی خدا بالاخره آشکارش خواهد کرد، از ترس مردم پنهان کردی، و خدا سزاوارتر است به اینکه از او بترسی، پس همین که زید بهره خود از آن زن گرفت، و طلاقش داد، ما او را به همسری تو در آوردیم، تا دیگر مومنان نسبت به همسر پسر خوانده های خود وقتی مطلقه می شوند دچار زحمت نشوند، و آن را حرام نپندارند، و امر خدا سرانجام شدنی است. بر پیغمبر اسلام هیچ حرجی در خصوص عملی که خدا بر شخص او واجب کرده نیست، این سنتی است از خدا که در امت های قبل نیز جاری بوده، و امر خدا اندازه دار و سنجیده است."<sup>۱۳</sup> " (و تخفی فی نفسك ما الله مبديه ) - یعنی تو در دلت مطلبی را پنهان می کنی که خدا ظاهر کننده آن است (و تخشی الناس و الله احق ان تخشیه ) از ذیل آیات یعنی جمله (الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لا یخشون احدا الا الله )، بر می آید که ترس از مردم در جمله مورد بحث، این نبوده که آن جناب از جان خود می ترسیده، بلکه ترسش راجع به خدا و مربوط به دین او بوده، و می ترسید مردم به خاطر ازدواجش با همسر زید او را سرزنش کنند، و این ترس را در دل پنهان می داشته، چون می ترسیده اگر اظهارش کند، مردم او را سرزنش کنند، و بیمار دلان هو و جنجال به راه بیندازند، که چرا همسر پسرت را گرفته ای، و در نتیجه ایمان عوام مردم هم سست شود و این ترس به طوری که ملاحظه می کنید ترس مشروعی بوده، نه مذموم، چون در حقیقت ترس برای خدای سبحان بوده است... خدای تعالی بر پیامبر خود واجب کرده

بوده که باید با همسر زید، پسر خوانده اش ازدواج کند، تا به این وسیله همه بفهمند که همسر پسر خوانده محرم انسان نیست، و سایر مسلمانان نیز می توانند با همسر پسر خوانده هایشان ازدواج کنند، رسول خدا این معنا را در دل پنهان می داشت، چون از اثر سوء آن در مردم می ترسید، خدای تعالی با این عتاب او را امنیت داد... اینکه ما زینب را به ازدواج تو در می آوریم، و این عمل را حلال و جایز کردیم، علتش این است که خواستیم مؤمنین در خصوص ازدواج با همسران پسر خوانده هایشان، بعد از آنکه بهره خود را گرفتند، در فشار نباشند، آنها نیز می توانند با همسران پسر خوانده خود ازدواج کنند.<sup>۱۴</sup>

بنابراین داستان به همین جریان بود که بیان شد. یعنی داستان در خصوص ازدواج پیامبر با مطلقه زید است که پسر خوانده اش بود و رفع حکم ازدواج با پسر خوانده و در عین حال دانستن این نکته که همسر پسر خوانده از محارم به شمار نمیاید. با این اوصاف مردم بر پیغمبر خرده گرفتند که چرا چنین عملی را انجام داده ای و همسر پسر خود را به همسری گرفته ای؟ و در پاسخ نازل میشود که "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا"<sup>۱۵</sup> یعنی: محمد پدر هیچ يك از مردان شما نیست ولی فرستاده خدا و خاتم نبیین است و خدا همواره بر هر چیزی داناست. علامه طباطبایی نیز در توضیح مینویسند که "شکی نیست در اینکه آیه شریفه در این مقام است که اعتراضی را که مردم به رسول خدا کردند که چرا همسر پسر خوانده اش را گرفت؟ جواب گوید، و حاصل آن این است که رسول گرامی ما پدر هیچ يك از مردان موجود و فعلی شما نیست، تا ازدواجش با همسر یکی از شما، ازدواج با همسر پسرش باشد، و بنابر این خطاب در (من رجالکم) به مردم موجود در زمان نزول آیه است، و مراد از رجال، مقابل زنان و فرزندان است، و نفی پدری، نفی تکوینی است، یعنی هیچ يك از مردان شما از صلب او متولد نشده اند، نه نفی تشریحی، و جمله مورد بحث، هیچ بویی از تشریح ندارد."<sup>۱۶</sup>

معلوم است که مسئله این سوره و حتی آیه به طور مستقیم مسئله رسالت و ختم نبوت نیست. اما به هر حال مسلمین این آیه را اشاره ای بر ختم نبوت و رسالت فهمیده و احادیثی هم ضمیمه آن کردند که همچون یهودیان و مسیحیان به دسته ادیانی تقسیم شوند که مرسلین بعد از خود را نافی اند و خود را آخرین دین می شمارند. از معروف ترین احادیثی که ایشان می آورند حدیثی است از پیغمبر که فرموده است: "انه سیکون فی امتی ثلاثون کذابون کلهم یزعم انه نبی و انا خاتم النبیین لانی بعدی."<sup>۱۷</sup>

یعنی: همانا در امت من، سی تن دروغگو خواهند بود که هر کدام می پندارند که نبی است با آنکه من خاتم نبیین هستم. و حدیث دیگری که آنس بن مالک از پیامبر نقل کرده است که فرمودند: "ان الرساله و النبوت قد انقطعت فلا رسول بعدی و لا نبی"<sup>۱۸</sup> یعنی: همانا رسالت و پیامبری قطع شد و هیچ رسول و نبی ای پس از من نخواهد آمد. و همچنین حدیث دیگری که

میفرماید: "ارسلت الی الخلق کافه و ختم بی النبیون."<sup>۱۹</sup> یعنی: من به سوی همه ی خلق فرستاده شده ام و پیامبران به من، پایان پذیرفته اند. و همچنین میفرماید: "کانت بنو اسرائیل تسوسهم الانبیاء کلما هلک نبی خلفه نبی و انه لانی بعدی"<sup>۲۰</sup> یعنی: در میان بنی اسرائیل، انبیاء به تدبیر امور ایشان میپرداختند و هرگاه نبی ای می مرد پیامبر دیگری جانشین او میشد ولی پس از من، پیامبری نیست.

چندی از فضلا درباره مفهوم خاتم النبیین اینگونه توضیح دادند که منظور از خاتم النبیین چنان است که پس از حضرت محمد، نبی ای جانشین او نمیشود چنانکه در قوم بنی اسرائیل بود که طبق حدیثی هم که در بالاتر آورده شد حضرت رسول اعلام میکنند که نبی ای جانشین وی نخواهد بود، بلکه نبی در دور حضرت محمد به ولی تغییر کرد. چنانچه اهل اسلام به امام علی (ع) نمیگویند "علی نبی الله" بلکه میگویند "علی ولی الله" و به جای آنکه چون ادیان پیشین به رهبر خود نبی گویند به ائمه ی اطهار "امام" میگویند. چنانچه حدیثی از پیامبر اسلام است که میفرماید: "یا علی! أنت منی بمنزلة هارون من موسی إلا أنه لا نبی بعدی."<sup>۲۱</sup> و همینطور حدیث دیگری است که میفرماید: "أنا مدینه العِلْمِ وعلیُّ بابُها، فَمَنْ أَرَادَ العِلْمَ فَلْيَأْتِ البَابَ"<sup>۲۲</sup>

برخی دیگر اینگونه استدلال کردند که تفاوتی وجود دارد مابین واژه "خاتم" که به معنای نگین انگشتری و مُهر است و "خاتم" که به معنای ختم کننده است. و همچنین تفاوتی وجود دارد ما بین "نبی" و "رسول" مبنی بر اینکه رابطه این دو واژه از نوع «عموم و خصوص مطلق» است؛ یعنی مفهوم نبی گسترده تر از مفهوم رسول بوده و رسول تنها یکی از مصادیق نبی میباشد. به این معنا که رسول آن کسی است که هم مبعوث است و دارای کتاب و هم مأمور به تبلیغ رسالت، و اما نبی کسی است که تنها به او الهام میشود و مأمور به تبلیغ دیانت قبل است. بنابراین هر رسولی نبی هم هست ولی هر نبی ای رسول نیست. مثلاً حضرت موسی هم رسول بود و هم نبی، اما جانشین او تنها نبی بود. بنابراین اینگونه نتیجه گرفتند که حضرت رسول همچون نگینی بودند در میان انبیاء و این حکایت از مقام والای ایشان دارد و نه چیز دیگر. افرادی که به ایشان انتقاد میکنند میگویند که خاتم از ما یختم میآید و در گذشته که نگین انگشتری را همچون مُهر استفاده میکردند و آن مُهر را در انتهای نامه یا متن خود میزدند و این مُهر خاتمیت با حضرت محمد بر سر تومار رسالت و نبوت زده شد. در آثار طلعات مقدسه بهائی مسئله به غیر این دو استدلال است که عرض شد که در اینجا به توضیح آن میپردازم. حضرت بهالله استدلال میکنند که معنای اول واژه خاتم النبیین را باید اینگونه فهمید که مظاهر ظهور الهیه در مقام ذات تفاوتی با یکدیگر ندارند و اولیت و آخریتی نیز برای آنها معنایی ندارد چنانچه میفرماید: "... اگر در آخر لا آخر طلعتی

بیاید و قیام نماید بر امری که قیام نمود بر آن طلعت اول لا اول، هر آینه صدق طلعت اول بر طلعت آخر می شود زیرا که طلعت آخر لا آخر قیام نمود به همان امر که طلعت اول لا اول بر آن قیام نمود. این است که نقطه بیان، روح ما سواه فداه، شمس احدیه را به شمس مثال زده‌اند که اگر از اول لا اول الی آخر لا آخر طلوع نماید همان شمس است که طالع می شود. حال اگر گفته شود این شمس همان شمس اولیه است صحیح است و اگر گفته شود که رجوع آن شمس است ایضاً صحیح است. و همچنین از این بیان صادق می آید ذکر ختمیت بر طلعت بدء و بالعکس زیرا که آنچه طلعت ختم بر آن قیام می نماید بعینه همان است که جمال بدء بر آن قیام فرموده... چه مقدار از نفوس که به سبب عدم بلوغ به این مطلب به ذکر خاتم النبیین محتجب شده از جمیع فیوضات محجوب و ممنوع شده‌اند با اینکه خود آن حضرت فرمود: "أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا." (همه ی پیامبران من هستم) و همچنین فرمودند: منم آدم و نوح و موسی و عیسی چنانچه ذکر شد. مع ذلک تفکر نمی نمایند بعد از آنکه بر آن جمال ازلی صادق می آید به اینکه فرمودند: منم آدم اول، همین قسم صادق می آید که بفرمایند: منم آدم آخر. و همچنانکه بدء انبیاء را که آدم باشد به خود نسبت دادند همین قسم ختم انبیاء هم به آن جمال الهی نسبت داده می شود. و این بسی واضح است که بعد از آنکه بدء النبیین بر آن حضرت صادق است همان قسم ختم النبیین صادق آید.<sup>۲۳</sup>

مقام انبیاء با هم یکی است و تفاوتی در ایشان نیست، چنانچه در قرآن شریف میفرمایند "لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ"<sup>۲۴</sup> یعنی فرقی بین هیچ یک از انبیا نیست، به همین جهت است که حضرت رسول در حدیثی هم میفرمایند: "كنت نبیا و آدم بین الماء و الطین."<sup>۲۵</sup> یعنی من پیامبر بودم در حالی که حضرت آدم بین آب و گل بود. از این حدیث و آیه قرآنی معلوم میشود که اولاً "فرقی بین رسولین وجود ندارند و تنها فرقتشان این است که در عالم ممکنات بعضی بر بعضی برتری دارند چنانچه میفرمایند: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ"<sup>۲۶</sup> دوم آنکه همگان میدانند که حضرت آدم قرن‌ها و چند هزار سال قبل از حضرت رسول زندگی میکرده است، پس منطقاً جور در نیاید که حضرت محمد فرموده باشند که من قبل از حضرت آدم پیامبر بودم، چرا که حضرت محمد که فرزند آمنه بنت و هب و عبدالله ابن عبدالمطلب است در تاریخی سالها بعد متولد شده است. از امام باقر (ع) نقل است که فرمودند: "همانا خداوند سبحان در وحدانیتش تنها بود، سپس به کلمه‌ای تکلم کرد و آن کلمه تبدیل به نور شد. سپس از آن نور محمد و علی و عترتش (ع) را خلق کرد. سپس به کلمه‌ای تکلم کرد و آن کلمه تبدیل به روح شد، و آن کلمه را در آن نور ساکن کرد و آن روح را در بدن های ما ساکن فرمود؛ پس ما روح الله و کلمه الله هستیم که به وسیله ما خداوند از خلقت پنهان شده است. زمانی که خورشیدی نبود و ماهی نبود و چشمی نبود که بر هم زده شود."<sup>۲۷</sup>

همانطور که میدانیم در کتاب قرآن، روح الله و کلمه الله لقب حضرت مسیح است، اما اینجا حضرت امام باقر این صفات را

برای خود و دیگر ائمه قائل شده اند. حضرت باب ضمن اینکه هر ظهوری از مظاهر ظهور الهیه را عین هم میدانند و ظهور و بروز مشیت اولیه میدانند میفرمایند که هر ظهور پسینی اظهرتر از ظهور پیشین است چنانچه میفرمایند: "و حال آنکه کسی که کعبه بقول او کعبه است در این جبل وحده است و او بعینه همان رسول الله مثل شمس است اگر ما لا نهاییه طالع شود یک شمس زیاده نیست و کلّ باو قائم هستند این است که در هر ظهور بعدی ظهور الله اشرف است در حقّ مظهر بشائی که ظاهر است که کلّ ظهورات قبل از برای رسول الله (ص) خلق شده و کلّ ظهورات و آن ظهور از برای قائم آل محمد (ص) خلق شده و کل ظهورات و ظهور قائم آل محمد (ص) از برای من یظهره الله خلق شده و همچنین کلّ ظهورات و این ظهور و ظهور من یظهره الله از برای ظهور بعد من یظهره الله خلق شده و کلّ این ظهورات از برای بعد بعد من یظهره الله خلق شده و همچنین الی ما لا نهاییه شمس حقیقت طالع و غارب میگردد و از برای او بدئی و نهایی نبوده و نیست." ۲۸

در قران مجید در آیات بسیاری اشاره بدان شده است که در قیامت لقاء الله صورت میگیرد. چنانچه میفرمایند: "روزی خداوند خواهد آمد" ۲۹ "ایام الله خواهد آمد" ۳۰ "خدا را ملاقات خواهید کرد" ۳۱ "مردمان به سوی خدا نگاه خواهند کرد" ۳۲ "بعضی از مردمان در آن روز از دیدار خدایشان در حجاب خواهند بود" ۳۳ "در روز دیدار خدا به خداوند سوگند خواهند خورد" ۳۴ آیات لقاء الله و آمدن خداوند در روز قیامت بعدی مذکور و متحتم است که از حضرت رسول روایت شده که خداوند را مانند ماه شب چهارده ملاقات خواهید کرد. اگر به ظاهر این آیات توجه شود، و اگر تعاریفی که از خداوند در خود آیات قران موجود است نیز توجه داده شود، عقل سلیم پی بدان میبرد که ملاقات کردن با آن ذات الهی، که غیب است با چشم سر موجود نیست بنابراین با دقتی شدن در مفهوم الوهیت، پی بدان خواهیم برد که در ظهور جدید لقاء الله صورت گرفته است و قیامت دیانت اسلام سر رسیده است. حضرت باب در توضیح معنای لقاء الله میفرمایند: " مراد از یوم قیامت یوم ظهور شجرة حقیقت است و مشاهده نمیشود که احدی از شیعه یوم قیامت را فهمیده باشد بلکه همه موهوماً امری را توهم نموده که عند الله حقیقت ندارد و آنچه عند الله و عند عرف اهل حقیقت مقصود از یوم قیامت است این است که از وقت ظهور شجره حقیقت در هر زمان بهر اسم الی حین غروب آن یوم قیامت است مثلاً از یوم بعثت عیسی (ع) تا یوم عروج آن قیامت موسی بود که ظهور الله در آنزمان ظاهر بود بظهور آن حقیقت که جزا داد هر کس مؤمن بموسی بود بقول خود و هر کس مؤمن نبود جزا داد بقول خود زیرا که ما شهد الله در آن زمان ما شهد الله فی الانجیل بود و بعد از یوم بعثت رسول الله (ص) تا یوم عروج آن قیامت عیسی (ع) بود که شجرة حقیقت ظاهر شده در هیکل محمدیه و جزا داد هر کس که مؤمن بعیسی بود و عذاب فرمود بقول خود هر کس که مؤمن بآن نبود و از حین ظهور شجرة بیان الی ما یغرب، قیامت رسول الله (ص)

هست که در قرآن خداوند وعده فرموده که اول آن بعد از دو ساعت و یازده دقیقه از شب پنجم جمادی الاولی سنة هزار و دویست و شصت که سنة هزار و دویست و هفتاد بعثت میشود اول یوم قیامت قرآن بود و الی غروب شجرة حقیقت قیامت قرآن است ... در قرآن خداوند کلّ را وعده به یوم قیامت داده زیرا که آن یومی است که کلّ عرض بر خدا میشوند که عرض بر شجرة حقیقت باشد و کلّ بقاء الله فائز میگردند که لقاء او باشد زیرا که عرض بذات اقدس ممکن نیست و لقاء او متصور نه و آنچه در عرض و لقاء ممکن است راجع بشجرة اولیّه است و خداوند طین را بیت خود قرار داده که کسی که یوم قیامت عرض بر شجرة حقیقت میشود از اقرار بعرض او و از لقاء او بقاء او مستبعد نگشته<sup>۳۵</sup> همچنین میفرمایند: "... آنچه که در کتب سماویّه ذکر لقاء او شده ذکر لقاء ظاهر بظهور او است که مراد نقطه حقیقت که مشیت اولیّه بوده و هست و آنچه در قرآن ذکر لقاء الله و لقاء ربّ شده بحقیقت اولیّه مراد لقاء رسول الله (ص) بوده و هست و کم کم تنزل مینماید از حقیقت اولیّه تا آنکه بر وجه هر شیئی که دلالت نکند الا علی الله ذکر میشود در ظلّ آن حقیقت اولیّه..."<sup>۳۶</sup> و همچنین میفرمایند: "زیرا که در امکان لقاء ذات ازل ممکن نیست و آنچه مراد است از لقاء الله در قرآن مراد لقاء شجرة حقیقت است"<sup>۳۷</sup> و حضرت بهالله در کتاب ایقان با بیان احادیثی و شرح آنها همین مسئله را توضیح میدهند تا آنجا که نتیجه میگیرند و میفرمایند: "... و قیامت هم به دلایل واضحه ثابت و محقق شد که مقصود، قیام مظهر اوست بر امر او و همچنین از لقاء، لقاء جمال اوست در هیکل ظهور او..."<sup>۳۸</sup>

حضرت ولی امرالله با آوردن بعضی از نصوص از حضرت بهالله و حضرت عبدالبهاء اهمیت این نصوص را اینگونه ترسیم میکنند: "شگی نبوده و نیست که ایام مظاهر حق جلّ جلاله به حقّ منسوب و در مقامی به ایام الله مذکور و لکن این یوم غیر ایام است. از ختمیت خاتم مقام این یوم ظاهر و مشهود." "دوره نبوت ختم شد و حقیقت ازلی تجلی نمود علم قدرت برافراخت و بر عالم امکان انوار ظهورش را من دون حجاب اشراق فرمود" و نیز با بیانی قاطع چنین فرماید: "در این ظهور اعظم جمیع شرایع قبل به مقصد اقصی و کمال مطلوب فانزند"<sup>۳۹</sup> آنچه در این ظهور امنع اعلی ظاهر شده در هیچ عصری از اعصار ظاهر نشده و نخواهد شد. "همچنین این بیان موثّق حضرت عبدالبهاء را در تأیید وسعت بی سابقه دور بهائی باید به خاطر آورد: "قرنها بگذرد و دهرها به سر آید و هزاران اعصار منقضی شود تا شمس حقیقت در برج اسد و خانه حمل طلوع نماید ... اولیای پیشینیان چون تصوّر و تخطّر عصر جمال مبارک می نمودند منصعق می شدند و آرزوی دقیقه ای می کردند... جمیع اولیاء در اعصار و قرون ماضیه گریان و سوزان آرزوی آنی از ایام الهیه را می نمودند و در این حسرت از عالم فانی به جهان باقی شتافتند" و نیز در جای دیگر بافصح بیان در تأیید مقال چنین فرماید: "و اما المظاهر

المقدّسة التي تأتي من بعد في ظلل من الغمام من حيث الاستفاضة هم في ظلّ جمال القدم و من حيث الافاضه يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد" و در اشاره به ظهور جمال قدم می فرمایند: "شمس حقیقت از برج اسد لامع و باشد حرارت در اشرف نقطه ظاهر" ۳۹

از بیانات همچنین مستفاد میشود که حضرت محمد(ص) آخرین پیامبر کور آدم بودند. بدین معنا که تمامی پیامبرانی که از زمان حضرت آدم تا حضرت محمد که آخرین آنها بوده است، تماماً مسئله ی اصلی و اساسیشان مبارزه با بت پرستی و قائل شدن به تجسد خدای عز و جل و شراکت قائل شدن برای خداوند بوده است. اما در دور جدیدی که با پیامبر بهائیان آغاز میشود وضع چنین نیست؛ چرا که ندای یکتاپرستی در کره ی خاک به گوش اهل عالم رسید و کسی در عالم خاک نمانده است که این ندا به گوشش نرسیده باشد؛ و ندای جدید که اس اساس تعالیم حضرت بهالله است مسئله ی وحدت عالم انسانی است و نه دیگر یکتا پرستی. زیرا که یکتاپرستی و مسئله ی الوهیت دیگر اظهر من الشمس است و برهان واضحه ایست که به واسطه ی آن حکمای الهی اثبات و نشر داده شده است.

بنابر این ادعا که مطرح میشود که کلام خداوند به پایان رسیده است و بعد از پیامبر اسلام دیگر خداوند بشر را به حال خود رها کرده است سخنی بیعناست. همانطور که در قران هم میخوانیم: " وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" ۴۰ یعنی و اگر همه درختان روی زمین قلم شود، و دریا برای آن مرگب گردد، و هفت دریاچه به آن افزوده شود، اینها همه تمام می شود ولی کلمات خدا پایان نمی گیرد؛ خداوند عزیز و حکیم است. اگر به میزان عقل هم این مسئله را درک کنیم مسئله این چنین است که چگونه ممکن است که عالم امکان که عالم تغییرات است و سطح زندگی بشر در حال تغییر و تحول احکام و تعالیمی ثابت وجود داشته باشد که بشر بنا به جبر زمانه هم دیگر قادر نباشد که به آنها عامل باشد و اساساً کاربردی نداشته باشد.

بنابر این منظور از قیامت، قیامت هر دین است که زمان آن با آمدن پیامبر بعدی آغاز میشود و طول آن از زمان اظهار امر (بعثت) او تا زمان صعود یا شهادت ایشان است. همچنین از آنجا که لقا و دیدار آن ذات اقدس الهی معنا ندارد مراد از لقاءالله لقای مظهر امر او در هر دوری است. ایضاً معنای اولیت و آخریت هم در مقام ذات برای مظاهر ظهور معنایی ندارد زیرا ایشان در سقع واحد هستند و اولشان عین آخرشان و آخرشان عین اولشان است. بنابر این چه بگویند اولین نبی هستند و چه بگویند آخرین نبی فرقی نیست. و این ظهور به لحاظ درجه در اشد خود است که در همه ادوار بی سابقه و مثل بوده است.

- ۱- کتاب مقدس، اشعیا، باب ۴۰، آیه ۸
- ۲- کتاب مقدس، مزمور، باب ۱۹، آیه ۷
- ۳- کتاب مقدس، مزمور، باب ۱۱۹، آیه ۴۴
- ۴- کتاب مقدس، مزمور، باب ۱۴۵، آیه ۲۱
- ۵- کتاب مقدس، تواریخ، باب ۱۶، آیه ۳۶
- ۶- کتاب مقدس، مکاشفه، باب ۲۱، آیه ۶
- ۷- کتاب مقدس، مکاشفه، باب ۲۲، آیه ۱۳
- ۸- کتاب مقدس، اول پطرس، باب ۱، آیات ۲۴ و ۲۵
- ۹- کتاب مقدس، انجیل متی، باب ۲۸، آیات ۱۹ و ۲۰
- ۱۰- کتاب مقدس، انجیل لوقا، باب ۱، آیات ۳۱ تا ۳۳
- ۱۱- کتاب مقدس، انجیل لوقا، باب ۲۱، آیه ۳۳
- ۱۲- کتاب مقدس، انجیل مرقس، باب ۱۳ آیه ۳۱
- ۱۳- علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه آیه ۳۷ و ۳۸ از سوره احزاب
- ۱۴- علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، شرح نزول و توضیح قسمتهایی از آیه ۳۷ و ۳۸ از سوره احزاب
- ۱۵- قران کریم، سوره احزاب، آیه ۴۰
- ۱۶- علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، توضیح قسمتهایی از آیه ۴۰ از سوره احزاب
- ۱۷- سنن ترمذی جلد ۴ صفحه ی ۴۹۹
- ۱۸- سنن ترمذی، جلد ۴، صفحه ۵۳۳
- ۱۹- صحیح مسلم، جلد ۱، صفحه ۳۷۱
- ۲۰- صحیح بخاری، جلد ۴، صفحه ی ۱۴۴
- ۲۱- صحیح بخاری، جلد ۵، صفحه ۱۲۹، ایضاً صحیح مسلم، جلد ۷، صفحه ۱۲۰
- ۲۲- المستدرک علی الصحیحین، جلد ۳، صفحه ۱۳۸، ح ۴۶۳۹
- ۲۳- حضرت بهالله، مستطاب ایقان، بند ۱۷۲، حدیث "أَنَا النَّبِيُّونَ فَأَنَا." را میتوان در کتاب بحار الانوار، جلد ۲۵، صفحه ۱۶ و همینطور در همان کتاب جلد ۳۷ صفحه ۸۳ پیدا کرد.
- ۲۴- قران کریم، سوره بقره، آیه ۲۸۵
- ۲۵- شیخ بهائی، مفتاح الفلاح، صفحه ۴۲، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
- ۲۶- قران کریم، سوره بقره، آیه ۲۵۳
- ۲۷- علامه مجلسی، بحار الانوار، جلد ۲۵، صفحه ۲۳
- ۲۸- حضرت باب، بیان فارسی، الباب الثانی و العشر من الواحد الزابع
- ۲۹- سوره مطفین، آیه ۴ و سوره فجر آیه ۲۲
- ۳۰- سوره ابراهیم، آیه ۵ و سوره جاثیه، آیه ۱۴
- ۳۱- سوره بقره، آیه ۴۶، سوره انعام آیه ۱۵۴، سوره رعد آیه ۳، سوره کهف آیه ۱۱۰، سوره عنکبوت آیه ۵ و سوره روم آیه ۸
- ۳۲- سوره قیامت، آیه ۲۳
- ۳۳- سوره مطفین، آیه ۱۵
- ۳۴- سوره مجادله، آیه ۱۸
- ۳۵- حضرت باب، بیان فارسی، الباب السابع من الواحد الثانی
- ۳۶- حضرت باب، بیان فارسی، الباب السابع من الواحد الثالث
- ۳۷- حضرت باب، بیان فارسی، الباب الثالث و العشر من الواحد
- ۳۸- حضرت بهالله، کتاب مستطاب ایقان، بند ۱۸۲



۳۹- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، غایت کمال، ترجمه قسمت عربی چنین است: "اَمَّا مَظَاهِرٌ مَقْدَسَةٌ اِیْ کِه  
پس از این در سایه ابرها ظاهر می شوند همه از حیث استفاضه در ظلّ جمال قدم اند و از حیث افاضه یفعل ما  
یشاء و یحکم ما یرید." ۲۷  
۴۰- سوره لقمان، آیه ۲۷

## مقام بابیت حضرت باب

یکی از صفات و شاید معروفترین و دقیقترین صفتی که حضرت اعلی، سید علی محمد شیرازی، برای خود بیان داشته است صفت "باب" یا (The Gate) است. اما این صفت ما را به چه چیزی ارجاع میدهد؟ به بیان دیگر مراد از اینکه حضرت اعلی خود را باب معرفی کرده اند چیست؟ اساساً باب چیست؟

با نگاهی به فرهنگ لغت معلوم میشود که باب به معنای "دروازه" یا "درب" است. اما دروازه و همینطور درب که ما میتوانیم هر دو را به یک معنا بگیریم، همیشه به سوی چیزی است، یعنی هیچ دروازه ای را نمیتوانیم متجسم شویم که برای ما گشایشی را به سوی چیزی ایجاد نکند، آنسوی دروازه چیست؟ در گذشته برای ورود به شهری باید از دروازه آن وارد میشدیم، امروز نیز مادامی که قصد ورود به خانه ای را داریم طریق صحیحش این است که از در وارد شویم، ورود به اتاقها هم هر یک نیازمند آن است که دری را بگشاییم. حتی برای وارد شدن به کشوری از طریق قانونی، تنها دروازه های معدودی مشخص شده است که صرفاً از آنها میتوانیم وارد کشور دیگری شویم. بنابراین از پس در ما وارد به جای دیگری میشویم و همینطور در حد فاصل و حریمی است بین ما و مکانی دیگر. جایی که در دارد از پیش مالکیتی را، تمامیتی را به ما خبر میدهد و بر عکس وقتی که میگوئیم بی درب و پیکر، یعنی حدود و ثغور مشخصی نیست و معلوم نیست چه چیزی آن مکان را از امکانه های دیگر جدا میکند.

در حدیث از حضرت رسول اکرم منقول است که "انا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد المدینه فلیأت الباب"<sup>۱</sup> یعنی: من شهر علم هستم و علی درب آن کسی است که خواهد وارد شهر گردد. بنا به حدیث ذکر شده معلوم میشود که ما از پس درب و به واسطه آن چیزی یا کسی را نیز میشناسیم، یعنی نه تنها درب به معنای راه ورود است بلکه راه شناسایی نیز هست. به یکباره نمیتوان وارد شهر شد میبایست دروازه را پیدا کرد و از آنجا وارد شهر شد.

حضرت باب میفرماید که برای شناخت آن ذات اقدس الهی که البته شناخته آن در مقام ذات ممکن نیست زیرا "لم یزل و لا یزال به علو ازلیت خود متعالی از ادراک کلشیی بوده و هست خلق فرموده آیت عرفان خود را در هیچ شیئی الا بعجز کلشیی از عرفان او و تجلی فرموده بشیئی الا بنفس او اذ لم یزل متعالی بوده از اقتران بشیئی و خلق فرموده کل شیئی را بشأنی که کل به کینونیت فطرت اقرار کنند نزد او در یوم قیامت باینکه نیست از برای او عدلی و نه کفوی و نه شبهی و نه قرینی و نه مثالی بل متفرد بوده و هست بملیک الوهیت خود و متعزز بوده و هست بسلطان ربوبیت خود نشناخته است او را هیچ شیئی حق شناختن و ممکن نیست که بشناسد او را شیئی بحق شناختن"<sup>۲</sup> میبایست مشیت اولیه او را شناخت زیرا "تجلی فرموده باو

بنفس او در علو مقعد او و خلق فرموده آیه معرفت او را در کنه کَلْشِیّی تا آنکه یقین کنند باینکه او است اوّل و آخر و او است ظاهر و باطن و او است خالق و رازق.... بدء فرموده خداوند خلق کَلْشِیّی را و باو عود میفرماید خلق کَلْ شِیّی را و او است که از برای او کَلّ اسماء حسنی بوده و هست و مقدّس بوده کنه ذات او از هر اسم و وصفی و متعالی بوده کافور ساذج او از هر بهائی و علائی و منزّه بوده جوهر مجرد او از هر امتناعی و ارتفاعی<sup>۳</sup> و اولین کسی که به مشیت اولیه مومن شد، خود مشیت اولیه بود "و او است اوّل من یؤمن بمن یظهره الله و او است اوّل من آمن بمن ظهر و او است شیئی واحد که خلق کل شیئی بخلق او میشود و رزق کَلْشِیّی برزق او داده میشود و موت کَلْشِیّی بموت او ظاهر میشود و حیات کَلْشِیّی بحیات او ظاهر میشود و بعث کَلْشِیّی ببعث او ظاهر میشود"<sup>۴</sup> و بعد از ایمان ظهور مشیت اولیه "من ظهرالله" به مشیت اولیه و خدا، اولین کسانی که ایمان آوردند به او حروف حی او بودند "خداوند واحد احد از برای او بظهور نفس او هیجده نفس که خلق شده اند قبل کَلْشِیّی از نفس او خلق فرموده و آیه معرفت ایشان را در کینونیت کَلْشِیّی مستقرّ فرموده تا آنکه کَلّ بکنه ذات خود شهادت دهند بر اینکه او است واحد اوّل و حیّ لم یزل"<sup>۵</sup> "اگر چه ظهور نقطه بیان همان بعینه ظهور محمّد است در رجوع آن و لکن چون ظاهر شده بظهور الله کَلّ اسماء در ظلّ او مستدلّ علی الله هستند زیرا که او است اوّل و آخر و ظاهر و باطن و از برای اسماء حسنی مخصوص گردانیده خداوند اسماء ایشان را در این کور بحروف حیّ زیرا که چهارده نفس مقدّس بوده و اسم مکنون مصون که با اسماء ابواب اربعه یا انوار عرش یا حوامل خلق و رزق و موت و حیات مذکور میشوند که کلاً عدد حیّ میشوند که اقرب اسماء بوده-اند الی الله و ما سوای آنها مهتدی هستند بهدای ایشان زیرا که بدء فرمود خداوند خلق بیان را بایشان و رجوع خواهد فرمود خلق بیان را بایشان و ایشان انواری بوده اند که لم یزل و لا یزال نزد عرش حقّ ساجد بوده و هستند در هر ظهوری باسمی مذکور نزد خلق بوده و در هر ظهوری تغییر اسماء جسدیه از برای ایشان بوده و لکن اسماء کینونیت که مدلّ علی الله بوده و در افنده ایشان ظاهر بوده و اگر نبود بقرب کینونیت خود نتوانستند بین یدی الله حاضر شوند"<sup>۶</sup> بنابراین در سطح اول، شناخت خداوند منوط به شناخت مظهر امر او یا مشیت اولیه او در هر دوری است، مثلاً در یک زمان حضرت مسیح ظهور مشیت اولیه بود، و در زمانی دیگر حضرت محمد و بعد از ایشان حضرت باب. مظاهر ظهور همچون بابی هستند برای شناخت خداوند. در سطح دوم، مظهر ظهور خود بابی هست برای شناخت خودش. مثلاً حضرت باب در "یوم جمعه"<sup>۷</sup> "بعد از دو ساعت و یازده دقیقه از شب پنجم جمادی الاولی سنة هزار و دویست و شصت که سنة هزار و دویست و هفتاد"<sup>۸</sup> اظهار امر کردند و بابی شدند برای ایمان ملاحسین بشرویه به خودشان. در سطح سوم، حروف حی یا ائمه هدی یا حواریون هستند که بابی میشوند برای شناخت مظهر امر که به واسطه ایشان به شناخت حق

نائل بیابند. "و ان الله لن يقبل من احدٍ من بعض العمل الا من اتى الباب بالباب جاداً لله القديم من حول الباب محموداً. مضمون بیان این چنین است: و به راستی که خداوند هرگز از هیچکس چیزی از عملش را قبول نخواهد کرد مگر اینکه باب را بیاورد به باب، در حالی که حول باب برای خداوند قدیم و ستوده ساجد است. (از طریق باب به عرفان الهی قائل شود جناب ملاحسین بابی برای شناخت حضرت اعلی و حضرت باب نیز دری برای عرفان مظهر کلی الهی است)."<sup>۹</sup> و در سطح چهارم هر یک از افرادی که مومن میشوند نیز خود تبدیل به بابی میشوند از برای مردم تا ایشان نیز به شناخت مظهر امر و خداوند نائل آیند.

حضرت باب چهار مقام برای خود قائلند که هر یک از این مقامات مومنین به خود را دارند. عده ای ایشان را باب قائم آل محمد میدانستند و ایشان لقب اولوالاجساد را دارند، عده ای ایشان را قائم آل محمد میدانستند و ایشان لقب اولوالانفس را دارند و عده ای ایشان را در مقام رسالت و صاحب قلم وحی میدانستند به طریقی که در آئین اسلام از رسول مومنین فهم میکنند ایشان اولوالارواح هستند و در نهایت برخی نیز ایشان را در مقام ذاتیت خود که همان مشیت اولیه است که جمیع اسماء و صفات الهی به ایشان بر میگردد درک کردند که ایشان را اولوالافنده نام نهادند که حد اولی ایمان است. چنانچه ایشان مینویسند: "هر گاه ذکر اولوالافنده شود مراد ادلاء بر کلمة لا اله الا الله بوده و هست و هرگاه ذکر اولوالارواح شود مراد ادلاء بر رسول الله صلی الله علیه و آله بوده و هست و هرگاه ذکر اولوالانفس شود مراد ادله بر ائمه هدی علیهم السلام بوده و هست و هرگاه ذکر اولوالاجساد شود مراد ادلاء بر ابواب علیهم السلام بوده و هست زیرا که کل اسماء و صفات تکثر همین واحد اول است"<sup>۱۰</sup> و در مقامی دیگر میفرمایند: "همیشه شجرة حقیقت در علو عرش خود ناظر است و نظر میکند بر شجرة که غرس فرموده در افنده و ارواح و انفس واجساد خلق همینقدر که دید از شجرة توان حدیقه توحیدی چید اول ظهور میگردد"<sup>۱۱</sup>

حال میپرسیم که حضرت باب، باب چه چیز یا چه کسی است؟ حضرت باب خود به این سوال در آثار خود پاسخ داده اند، بنابراین هر کجا حضرت اعلی به خود لقب باب داده اند را میتوانیم تفکیک کنیم و به شکل جداگانه آنرا مورد بررسی قرار دهیم.

در سوره یوسف از لقب "باب الاعظم"<sup>۱۲</sup>، در سوره عهد خود را "باب العظیم"<sup>۱۳</sup>، در سوره الزیارة خود را "باب اکبر"<sup>۱۴</sup>، در سوره قدر "خاتم الابواب"<sup>۱۵</sup>، در سوره الایمان به "باب الله"<sup>۱۶</sup>، در سوره الابلاغ به "باب العلم"<sup>۱۷</sup>، در سوره الحوریه به "باب حجت"<sup>۱۸</sup> و در همانجا به "باب بقیة الله"<sup>۱۹</sup> خود را معرفی کرده اند. از آنجا که این القاب را باید به نسبت لقبهای

دیگران نیز فهمید؛ چنانچه فرضاً در سوره های القدر، القلم و العبد، نورین نیرین یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی را "بابین" میخوانند، بنابراین خاتم الابواب هستند چراکه پس از ایشان هیچ باب دیگری نخواهد بود، و باب العظیم و اعظم هستند چرا که به نسبت دیگر ابواب، حضرت باب دارای قلم وحی بودند؛ چنانچه در سوره رکن میفرمایند: همانا به اذن خداوند بر قلب تو روح و جبریل را نازل کردیم در زمانیکه در پیشگاه رحمت او بودیم و به بندگان بشارت دادیم.<sup>۲۰</sup> و در سوره المحمد میفرمایند: همانا ما بر تو وحی کردیم آنچه را که خداوند بر انبیا وحی کرده بود.<sup>۲۱</sup> و همچنین در سوره الحسین میفرمایند: و ما بر تو وحی کردیم آنچه را که بر محمد و رسولان قبل از او با آیات بینات وحی کرده بودیم و همانا من شاهد شما هستم به آنچه که خداوند از آیات بر شما نازل کرد.<sup>۲۲</sup>

اما آیا این قسمت که خود را باب الاعظم میخوانند و خود را دارای قلم وحی میدانند، با آنکه خود را "باب بقیة الله" و یا "باب امام منتظر" و یا اینکه حتی میفرمایند "انی اتبع ما یوحی الی امامی"<sup>۲۳</sup> در تضاد و تناقض با یکدیگر نمیافند؟ در پاسخ باید گفت که آیا جز این است که بهترین راه شناسایی کسی از طریق خود اوست؟ و یا به عبارت دیگر بهتر است بگوئیم که دقیقترین راه شناسایی یک نفر این است که از خود او بپرسیم که تو کیستی. یعنی خود شخص میتواند دری شود برای شناسایی خودش، دروازه ای شود برای ورود به خود، من خودم را به شما معرفی میکنم، من میتوانم از خودم به عنوان سوم شخص یاد کنم. من از خودم (حتی با ذکر نام) مطالبی آموخته ام (یعنی خودآموزی کرده ام). در واقع در اینجا هیچ چیز نیست جز اینکه من از خودم انتزاع کرده ام و از بیرون به خودم نگریسته ام و بی آنکه سخن خلاف واقعی بگویم بنا به مصلحتی و یا حتی سبک بیانی چنین پاسخ داده ام. بنابراین در دقیقترین شکل ممکن میتوان گفت که عظیم ترین و اعظم ترین باب به شخص خود فرد است، و به همین دلیل هم حضرت باب خود را به صفت باب الاعظم یا باب العظیم ملقب فرموده اند و وقتی که میفرمایند "أنا باب البقیة الله" یعنی من دروازه شناسایی خودم هستم، و وقتی میفرمایند أنا باب الامام المنتظر، یعنی من دروازه همان امامی هستم که شما منتظر آن هستید و البته آن امام منم. اما شاید این پرسش در میان آید که چرا حضرت باب اینگونه خود را معرفی فرموده اند؟ مجدد از آنجا که ایشان خودشان باب العظیم هستند و نزدیکترین و دقیقترین راه برای شناختن خودشان هستند از همان کتاب احسن القصص پاسخ را میگیریم چنانچه در سوره الانوار فرموده اند: "آنچه خداوند به تو وحی کرده بر سبیل حکمت بوده است. منتظر امر ما باشید و این ذکر اکبر (یکی دیگر از القاب حضرت باب) را یاری کنید.<sup>۲۴</sup> همچنین در سوره القراة میفرمایند: ای قره العین (یکی دیگر از القاب حضرت باب) دستت را زیاد باز مگذار و همه چیز را افشاء مکن زیرا مردم در مورد رازها در مستی خواند افتاد.<sup>۲۵</sup> و در سوره العز میفرمایند:

ای قره العین، دست هایت را به صورت کامل بسته نگه مدار و به طور کامل نیز باز مکن؛ چون مردم بالقاء این حقائق که از عالم سر وارد میشود محو خواهند شد.<sup>۲۶</sup> و یا در سوره العاشورا میفرمایند: خداوند راز بنده اش را در این کتاب مکتوم نمود؛ چون مقدر نموده بود که این راز در علم او مستور باشد به زودی خواهید فهمید که این کتمان امر چه سودی به شما خواهد داد.<sup>۲۷</sup> امثال چنین آیاتی در تفسیر احسن القصص بسیار است که حکایت از سری است که حضرت باب نه آن را مکتوم داشته و نه کاملاً به ظهور رسانده است بلکه صرفاً بخشی از آن را معلوم کرده است که طریقه بیانش را پیشتر بیان داشتیم و علت آن هم چیزی جز عدم بلوغ و ناآگاهی مردم بوده است چنانچه حضرت بهالله میفرمایند: "همین ادعای بابت حضرت اعلی روح ماسواء فداء مدل و مظهر شوون ناس بوده و هست... چه کل در وادی ظنون و اوهام واقف و قادر بر ادراک اشراق آفتاب یقین نه الا من شاءالله... اگر خلق مستعد بودند جز ذکر آفتاب حقیقی و سماء معنوی از لسان و قلم آن حضرت جاری نمیشد چنانچه از بعضی آیات مبارکه مستفاد میشود. بلی طفل رضیع را لحم مضر است...<sup>۲۸</sup> و همینطور حضرت باب میفرمایند: "نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرموده تا اینکه آنها را نجات دهد. مقامی که اول خلق است و مظهر اننی انا الله چگونه خود را باسم بابت قائم آل محمد ظاهر فرموده و به احکام قران در کتاب اول حکم فرمود تا آنکه مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید و مشاهده کنند که این مشابه است با خود ایشان لعل محتجب نشوند و از آنچه از برای آن خلق شده اند غافل نمانند."<sup>۲۹</sup> ممکن است با وجود همه ی آنچه ذکر شد باز پرسیده شود که چرا ایشان برای خود از لفظ خاصه "بقیة الله" استفاده کرده اند، که پاسخ آن آسان است چرا که اولاً بقیة الله لقب تمام ائمه اطهار است و نه صرفاً امام ثانی عشر چنانچه در زیارت جامعه میخوانیم: "السلام علی الائمة الدعاء والقادة الهداة والسادة الولاة والذادة الحماة و اهل الذکر و اولی الامر و بقیة الله و خیرته..."، در ثانی اگر حتی به معنای ایشان هم بگیریم از آنجا که در مقام روح قدسی وحدت در کثرات حاکم است بنابراین هیچ ایرادی ندارد که هر یک را با نام دیگری به کار ببریم، حتی اگر قائل به وجود محمد ابن الحسن در عالم ماده و خاک نبوده باشیم که نیستیم؛ چرا که مقام، مقام روح است و فارغ از قوه جسمانی و حتی قوه شاخصه و نفس ناطقه است. چنانچه حضرت باب در سوره التبلیغ میفرمایند: و کسی که به خدا و کتاب خدا و رسول خدا و آیات او ایمان بیاورد و فرقی بین آیات او قائل نشود، از فزع اکبر در امان است و در بهشت حق وارد میشود و خداوند امری به غیر از واحد قرار نداد.<sup>۳۰</sup> و حضرت بهالله در بیانی دقیق در خصوص همین مقام دارند که مضمون فارسی آن چنین است: همه مظاهر الهی و پیامبران مانند هیکل و نفس واحد و روح واحد هستند به طوریکه اول ایشان آخر ایشان و آخر ایشان اول ایشان است. همه آنها بر امر خدا قیام نموده و شرایع خدا را شرع کرده اند

و مظاهر نفس خدا و معادن قدرت و مخازن وحی الهی و مشارق نور خدا هستند. به وسیله ایشان آیات تجرید و تفرید در جوهر موجودات و عناصر تمجید در ذات احدیت و مواقع تحمید در حقیقت صمدانی ظاهر شده است. خلقت با آنها آغاز میشود و همه مذکورات به ایشان برمیگردد. ایشان در حقیقت انوار و اسرار واحده هستند. در این مقام اگر یکی از ایشان به اسم قبلی و یا بالعکس اطلاق شود هم حقیقت است چون این حکم واحد بودن از مصدر الوهیت و منبع ربوبیت نازل شده، اگر آن را خدا بخوانید یا رحمان بخوانید و یا به هر اسم دیگری، آن اسم از اسمای حسنی است زیرا آنها مظاهر اسما و صفات خدا و مواقع قدرت و سلطنت او هستند. خداوند در ذات خود از هر اسم و صفتی منزّه و مبرا است ولی آثار قدرت و صفات الهی را در ارواح و انفس و هیاکل مظاهر مقدّسه میبینی و به قلب مطمئن میشوی. پس در این مقام در هر دوری کلام خود را بر تو تجدید میکند تا تو را در عرفان یاری کند. پس بدان که خدا به ذات و کینونت خود ظاهر نمیشود و همیشه در قدم ذات خود و در ازلیت کینونت خود بوده و خواهد بود و زمانیکه بخواد جمال و جلال خود را در جبروت اسماء و ملکوت صفات اظهار کند و ظاهر سازد انبیا را از عرصه غیب به عالم شهود ظاهر میکند تا اسم ظاهر را از اسم باطن ممتاز کند و اسم اول را از اسم آخر ظاهر نماید تا بیانش را کامل نماید که همانا او اول و آخر و ظاهر و باطن است و بر هر چیزی احاطه دارد و مظاهر الهی را مظهر این اوصاف و نعوت خود قرار داده تا همه این اسما و صفات را به اثبات برساند و همه اسما را در اسمای ایشان و همه صفات را در صفات ایشان تجدید کرد و در این مقام اگر مظاهر ظهور را به این اسما بخوانی حقیقت محض است و اگر این را بدانی همان مقصود از این بیان است که به آن قلبت را مطمئن کنی تا ایمان بیاوری و به ایشان متأصل شوی. همینطور در مورد محمّد بن حسن هم شک نکن و لکن در مورد اینکه میگویند که آن در جابلقا است و در مورد این شهر چیزهای عجیب و غریبی گفته میشود که البته اگر بخواهی این شهر را به همان صورت ظاهر تاویل کنی البته نمیتوانی و البته که چنین شهری را در ظاهر نمی یابی و حتی اگر در اقطار عالم جستجو کنی چنین شهری یافت نمیشود. همانا تو اگر مرا به این شهر دلالت کنی من تو را به این نفس قدسیه دلالت میکنم و اگر تو آن را درک نکنی ناچار آن را با این احادیث و اخبار مرویه تاویل میکنی و در این صورت باید این نفس قدسیه را هم تفسیر نمایی. وقتی این تاویل را بدانی دیگر به تبدیل آن نیازی نداری. البته در مورد ایشان، اسمشان محمّد و جدّ ایشان حسن است از جابلقای قدرت و جابلسای رحمت الهی ظهور کرده است. البته جابلقا همان خزائن بقا در جبروت الهی و شهرهای غیب در لاهوت اعلی است. و شهادت میدهم که حضرت محمّد بن حسن در جابلقا بوده و از آن جا ظاهر شده و خداوند او را از آنجا بر مقام سلطنت خود ظاهر کرده است. در باره معنای جابلقا به این مقدار اختصار میکنیم ولی همه معانی در اسرار الواح موجود

است تا اینکه شما از موقنان باشید. ولکن هر کسی که در ستّین (سال ۶۰) ظهور کند در حق او هیچ تبدیل و تاویلی لازم نیست همانا او از پسران ائمه دین است و به حق تصدیق میکند که او پسر حسن است و این در نزد تو معلوم و مشهود است که البته او خالق اسم و به وجود آورنده نفس است اگر شما به حق ناظر باشید. در اینجا اراده کردیم که ذکر گذشته را کنار گذاشته و آنچه را که بر نقطه عرفان گذشته را ذکر کنیم. بدان و آگاه باش که خداوند او را بر امرش قائم نمود و بر نفس اش ظاهر کرد.<sup>۳۱</sup>

در همان کتاب قیوم الاسماء حضرت باب اشاره به وجه دیگر بابیت خود میکنند چنانچه در سورة الایمان میخوانیم که فرموده اند: کسانیکه که به باب الله کفر ورزیدند و ظلم و تعدی کردند خداوند درباره ایشان به عذابی بزرگ حکم کرد.<sup>۳۲</sup> و در سورة الفردوس میفرمایند: شاید مردمان به (بزرگی) باب الله آگاه شوند که همانا او حق است و خداوند شاهد مومنان است.<sup>۳۳</sup> و در سورة القدر میفرمایند: همانا من باب خداوند هستم و به اذن خداوند از چشمه پاک این ظهور از طرف طور شما را سیراب نمودم.<sup>۳۴</sup> و در سورة التبلیغ میفرمایند: و کسی که از خدا نافرمانی کرد و او را گم کرد از گمراه ترین گمراهان است.<sup>۳۵</sup> و در سورة الافنده میفرمایند: جزاء کسی که مرا باب الله نداند دوزخ است.<sup>۳۶</sup> بنابراین در اینجا معلوم میشود که حضرت اعلی دری هستند برای شناخت خداوند که اشاره دارد به اینکه دارای مقام عصمت کبری و قلم وحی هستند که پیشتر نمونه هایی از اینکه بیان میدارند که به ایشان وحی میشود را آوردیم و در عین حال از بیان حضرت به الله بر ما معلوم میشود که از آنجا که تمامی اسماء و صفات الهی به انسان کامل یا مظاهر ظهور الهیه و یا پیامبران و مرسلین راجع است چرا که "اسماء و صفات ذات الهیه عین ذات است و ذات منزّه از ادراکات. و اگر عین ذات نبود تعدد قدمات لازم آید و مابه الامتیاز بین ذات و صفات نیز متحقق و قدیم لازم آید. لهدا تسلسل قدمات نامتناهی گردد و این واضح البطلان است"<sup>۳۷</sup> بنابراین به یک اعتبار از آنجا که حضرت حق متعالی از وصف هر واصفی و ادراک هر مدرکی است، حضرت باب ضمن اینکه حتی در اینجا نیز ما متوجه میشویم که ایشان باز انگشت اشاره یشان به سمت خودشان است و خود را معرفی میکنند، ناظر به آن ذات غیب منیع لایدرک نیز هستند، یعنی تنها دروازه ای که میتوان خداوند را در احدیت خودش شناخت و واحدیت مظاهر ظهور الهی را درک کرد "لانفرق بین احد من رسوله"<sup>۳۸</sup> و دقیقاً در همینجاست که به یک نحو دیگر هم حضرت باب، بابیت خودشان را معرفی میکنند چنانچه در سورة الطیر از واژه "باب الباء" استفاده میکنند که در واقع همخوانی موضوعی با کل کتاب قیوم الاسماء دارد که شرح آنچه بر حضرت یوسف در خصوص برادرانشان و مقام ایشان گذشت است، که فی الواقع حضرت باب، در اینجا "حضرت به الله" را "باء" خطاب کرده و خود را دروازه ای برای



شناخت ایشان میداند و دقیقاً "باء" را در همان ابتدای کتاب تحت عنوان "سید الاکبر" معرفی میکنند که البته هر چه بیشتر از ظهور ایشان میگردد اشارات واضحهتر میشود و از "باء" تحت عنوان "من یظهر الله" یاد میکنند که ظهوری عظیمتر است چنانچه میفرمایند: بگو ای اهل زمین قسم به خدا من حوریه ای هستم که بهاء مرا متولد نموده و یک بار صدایش را از وجود زنده اش میشنوم و یک بار از صدای اسم عظیمش میشنوم در این هنگام صدای تکبیر و فریاد فردوس بلند میشود که چقدر مشتاق لقای او هستم.<sup>۳۹</sup> و با سیر تکوینی آثار تا آنجا پیش میرویم که در بیان فارسی میفرمایند: خوشا به حال کسی که نظم بهالله را انتظار میکشد و خدا را برای یک چنین موهبتی شکر گذاری میکند به راستی که او از جانب خدا ظاهر میشود و هیچ چیزی از شریعت بیان مانع او نخواهد شد. تا آنجا که خدا هر چه را بخواهد بالا میبرد و هر چه را بخواهد پائین میآورد.<sup>۴۰</sup> و در نهایت میتوان متوجه شد که حضرت باب هر آنچه کردند را یعنی هر بابی که گشودند علت و هدفش چه بوده است و آن هدف چنین است: چشم به راه باشید به روزی که من یظهر الله ظاهر خواهد شد؛ من شجره بیان را غرس نکردم مگر اینکه او را معرفی کنم و من اول کسی هستم که سجده او را نموده و به او مومن میشوم. عرفان خود را در این ظهور ضایع نکنید. به راستی که خود بیان که به وجود آورنده شماست خود را به من یظهر الله ایمان خواهد آورد.<sup>۴۱</sup>

در مورد هر یک از ابواب بابیت حضرت باب میسر بود که ارجاع به ده ها آیه دیگر نیز داده شود که در این مختصر امکان آن وجود نداشت، اما مقصد چنین بود که معلوم شود که حضرت باب در همان اولین اثر خود و بی نیاز از آنکه حتی به کل آثار ایشان توجه هم شود همان ادعایی را داشتند که در انتها داشتند، هر چند که روش درست تحقیق چنین است که کلیه آثار حضرت باب را به مثابه یک متن درک و فهم کنیم و در مطالعه بگیریم، اما برای آن دسته از افراد که گمانشان بر این بوده و کما کان هست که بیانات در آثار اولیه در تناقض با آثار آخری است معلوم شد که این ناشی از یک نوع بد فهمی و کژ اندیشی و عدم مطالعه دقیق و البته سوء نیت است و الا در این مقاله هر جا که قصد نگارنده نشان دادن و معرفی مقامات بابیت حضرت باب بود صرفاً از تفسیر احسن القصص که اولین اثر حضرت باب است استفاده شد. به عنوان یک نتیجه گیری میبینیم که حضرت نقطه اولی باب خداوند، باب مظهریت به حقیقت اولیه یعنی مشیت اولیه که مقام وحدت میان مرسلین است، باب خودشان و باب من یظهر الله یعنی باب مظهر امر بعدی خود بودند.

منابع:

۱- الحاکم النیشابوری، جلد ۳، صفحه ۱۲۶

۲- بیان فارسی، باب الاول من الواحد اول

- ۳- بیان فارسی، باب الاول من الواحد اول
- ۴- بیان فارسی، باب الاول من الواحد اول
- ۵- بیان فارسی، باب الاول من الواحد اول
- ۶- بیان فارسی، باب الاول من الواحد اول
- ۷- بیان فارسی، باب الاول من الواحد اول
- ۸- بیان فارسی، الباب السابع من الواحد الثانی
- ۹- قیوم الاسماء، سورة الملک، آیه ۱۹- ترجمه، سر مسطور صفحه ۱۳
- ۱۰- بیان فارسی، باب العاشر من الواحد ثالث
- ۱۱- بیان فارسی، باب الثالث و العشر من الواحد السادس
- ۱۲- قیوم الاسماء، سورة یوسف آیه ۳۳: "و ما نحکم بالحق بشیء الا بعد عهده فی ذلك الباب الاعظم"
- ۱۳- قیوم الاسماء، سورة العہد آیه ۳۳: "و انا نحن قد نزلنا علیک هذا الكتاب على الحق بالحق لتكون بین العالمین بالباب العظیم مذکوراً" - این کتاب را بر تو نازل کردیم تا در میان عالمیان به باب عظیم مذکور شوی
- ۱۴- قیوم الاسماء، سورة الزیارة آیه ۲۱: "فوربکم الحق انا لا نرید منکم جزاء للباب الاکبر و علی الحق شکورا" - پس قسم به پروردگار حق، ما حقیقتاً از شما پاداشی برای باب اکبر و یا تشکری نمیخواهیم.
- ۱۵- قیوم الاسماء، سورة القدر آیه ۲۸: "و ان حکم الدنیا و الآخره على خاتم الأبواب فی نقطه الباب حول النار قد کان فی أم الكتاب محتوما" - حکم دنیا و آخرت درباره خاتم ابواب در نقطه باب حول نار در ام الكتاب محتوم است.
- ۱۶- قیوم الاسماء، سورة الایمان آیه ۱۱: "وَ اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْفُرُونَ بِبَابِ اللَّهِ الرَّفِیْعِ اِنَّا قَدْ اَعْتَدْنَا لَهُمْ بِحُكْمِ اللَّهِ اَلْحَقِّ عَذَاباً اَلِیماً" - و کسانی که به باب رفیع و بلند مرتبه خداوند کافر شوند ما برای ایشان به حکم خداوند حق، عذاب دردناکی آماده کردیم.
- ۱۷- قیوم الاسماء، سورة الابلاغ آیه ۱۸: "وَ اِنَّا نَحْنُ لَنَعْلَمُ بِالْحَقِّ سُبُلَ الْاَسْفَارِ مِنْ اَهْلِ الْاَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَ اِنَّكَ عَلٰی بَابِ الْعِلْمِ مِنْ لَدٰی الْعَلِیْمِ الْقُدُّوْمِ قَدْ كُنْتَ مَوْفُوفاً" - و ما میدانیم که اهل ارض و سماوات در چه سبیل هایی سفر میکنند و تو بر ورودی باب علوم از طرف خداوند علیم و قیوم ایستاده ای.
- ۱۸- قیوم الاسماء، سورة الحوریه آیه ۱۶: "یا اهل العرش اسمعوا ندائی من هذا الذکر الطلسمی العربی الذی قد جعل الله محله النار من حول العرش فی مشعر الفؤاد و هو یجلس بالحق علی تراب الأرض باذن الله لیعلم الناس أسرار مبدئهم حتی قد شهد

الكلّ بأنّ بارئهم الحقّ هو الله الذي لا إله إلا هو و أنّه قد كان عبده و باب حجّته على العالمين جميعاً" – ای اهل عرش، ندای مرا از این ذکر که طلسمی و عربی است بشنوید که خدا او را محلی برای نار از حول عرش در مشعر فواد قرار داد. در حالی که به اذن خدا بر تراب ارض مینشیند تا مردم بتوانند اسرار مبدء و آغاز وجود خودشان را درک کنند تا همه ببینند که خداوند آفریدگار ایشان خدایی است که جز او خدایی نیست و ذکر عبد او و باب حجت او است برای همه عالمیان.

۱۹- قیوم الاسماء سورة حوریه آیه ۱۹: "... فما هو إلا عبد الله و باب بقيّة الله مولیکم - او کسی جز عبدالله و باب بقيّة الله مولای شما، نیست."

۲۰- قیوم الاسماء سورة الرکن آیه ۲۴: "و انا نحن قد انزلنا على قلبك الروح و جبرئيل باذن الله مصدقاً لما بيين يديه رحمة و بشرى بعبادى المومنين"

۲۱- قیوم الاسماء، سورة المحمد آیه ۴: "و انا نحن قد اوحينا اليك بما اوحى الله على النبيين"

۲۲- قیوم الاسماء سورة الحسين آیه ۲۸: "و انا قد اوحينا اليك كما اوحينا الى محمد و من قبله الرسل بالبينات ... و انا نحن بالحق نشهد عليك بما قد انزل الله من الآيات اليك..."

۲۳- قیوم الاسماء سورة الفلم آیه ۳۹: "و إذا تتلى على المشركين آيات من هذا الكتاب إئت بفرقان مثله مؤيد له على غير هذه الآيات قل ما قدر الله لى أن أبدله من تلقاء نفسى إلا إئى أتبع ما يوحى إلى إمامى إئى قد خشيت من ربى فى يوم الفصل الذى قد كان بالحق على الحق ميفاتا" – هر وقت بر مشرکين آياتى از اين کتاب خوانده شود ميگويند: فرقانى همانند آن بياور و اين ها را به آياتى ديگر تبديل کن. بگو خدا به من اجازه نداده از پيش خود آنها را تغيير دهم. همانا من از آنچه امام من وحى ميکند تبعيت ميکنم و از يوم فصل که ميفات آن مشخص است ميترسم.

۲۴- قیوم الاسماء، سورة الانوار آیه ۲۹: "ذلك مما قد اوحى الله اليك فى سبيل الحكمة فانظر على الحق الاكبر امرنا و انصر ذكرنا الاكبر"

۲۵- قیوم الاسماء، سورة القرابه آیه ۳۴: "يا فرة العين لا تجعل يدك ميسوطة على الأمر لأنّ الناس فى سكران من السير"

۲۶- قیوم الاسماء، سورة العز آیه ۴۰: "يا فرة العين لا تجعل يدك مغلوطة على السير فى نفسك و لا تبسطها كل البسط فى أمرک فيفعد الناس حول الباب بالحق العلي ممحواً على السير محسوراً"

۲۷- قیوم الاسماء، سورة العاشورا آیه ۲۶: "و إنّ الله قد كتّم سراً عبده فى قطب النار من هذا الكتاب لما قد قدر الله فى علم الغيب من سيره المستسر على السطر حول السطر مسطوراً"

٢٨- فاضل مازندراني، اسرار الاثار، جلد ٢، صفحات ١٢ و ١٣

٢٩- دلائل سبعة

٣٠- قيوم الاسماء، سورة التبليغ آيه ٢٨: "وَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكُنُوبِهِ وَرُسُلِهِ وَآيَاتِهِ وَ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ آيَاتِهِ فَقَدْ أَمِنَ مِنْ فَرَعِ

الْأَكْبَرِ وَ نَحَلَ الْجَنَّةَ بِالْحَقِّ عَلَى الْحَقِّ بِغَيْرِ شَيْءٍ مِنَ الْحِسَابِ إصْبِرُوا عِبَادَ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ مَعَكُمْ عَلَى الْحَقِّ رَقِيبًا"

٣١- حضرت بهالله، آثار قلم اعلى جلد دوم، شماره ٤٧٧، با سراغاز جواهر الاسرار فى معارج الاسفار "... كل النبيين و

المرسلين كهيكل واحد و نفس واحدة و نور واحد و روح واحدة بحيث يكون اولهم اجرهم و اجرهم اولهم و كلهم قاموا على

امر الله و شرعوا شرايع حكمته الله و كانوا مظاهر نفس الله و معادن قدرة الله و مخازن وحي الله و مشارق شمس الله و مطالع

نور الله و بهم ظهرت آيات التجريد فى حقايق الممكنات و علامات التفريد فى جوهريات الموجودات و عناصر التمجيد فى

ذاتيات الاحديات و مواقع التحميد فى سانجيات الصمديات و بهم يبدء الخلق و اليهم يُعيد كل المذكورات كما أنهم فى حقايقهم

كانوا انواراً واحدة و اسراراً واحدة و كذلك فاشهد فى ظواهرهم لتعرف كلهم على هيكل واحد بل تجدهم على لفظ واحد و

كلام واحد و بيان واحد و اتك فى ذلك المقام لو تُطلق اولهم باسم اخرهم او بالعكس لحق كما نزل حكم ذلك عن مصدر

الالوهية و منبع الربوبية قل " ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنى " لانهم مظاهر اسم الله و مطالع

صفاته و مواقع قدرته و مجامع سلطنته و انه جل و عز بذاته مقدس عن كل الاسماء و منزلة عن معارج الصفات و كذلك

فانظر آثار قدرة الله فى آفاق ارواجهم و انفس هياكلهم ليطمئن قلبك و تكون من الذينهم كانوا فى آفاق القرب لسائرين ثم اجد

لك الكلام فى هذا المقام ليكون لك معيناً فى عرفانك باريك فاعلم بان الله تبارك و تعالى لن يظهر بكيونيتيه و لا بذاتيته لم

يزل كان مكنوناً فى قدم ذاته و مخزوناً فى سرمدية كينونته فلما اراد اظهار جماله فى جيروت الاسماء و ابراز جلاله فى

ملكوت الصفات اظهر الانبياء من الغيب الى الشهود ليمتاز اسمه الظاهر من اسمه الباطن و يظهر اسمه الاول عن اسمه الاخر

ليكمل القول بانه و هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئ محيط و جعل مظاهر تلك الاسماء الكبرى و هذه

الكلمات العليا فى مظاهر نفسه و مرايا كينونته اذ ثبت بان كل الاسماء و الصفات ترجع الى هذه الانوار المقدسة المتعالية و

تجد كل الاسماء فى اسمائهم و كل الصفات فى صفاتهم و فى ذلك المقام لو تدعوهم بكل الاسماء لحق بمثل وجودهم اذ

فاعرف ما هو المقصود فى هذا البيان ثم اكنمها فى سرادق قلبك لتعرف حكم ما سئلت و تصل اليه على قدر ما قدر الله لك

لعل تكون من الذين هم كانوا بمراد الله لمن الفائزين و كلما سمعت فى ذكر محمد بن الحسن روح من فى لجاج الارواح فداء حق

لاريب فيه و انا كل به موقنون و لكن ذكروا ائمة الدين بانه كان فى مدينة جابلقا و وصفوا هذه المدينة باثار غريبة و علامت

عجيبة و أنك لو تريد أن تُفسر هذه المدينة على ظاهر الحديث لُن تقدر و لُن تجدها ابداً لأنك لو تفحص في اقطار العالم و اطراف البلاد لُن تجدها باوصاف التي وصفوها من قبل و لو تسير في الارض بدوام ازلية الله و بقاء سلطنته لأن الارض بتمامها لُن تسعها و لُن تحملها و أنك لو تدلني إلى هذه المدينة أنا ادلك إلى هذه النفس القدسية التي عرفه الناس بما عندهم لا بما عنده و لما انت لُن تقدر على ذلك لا بُد لك التأويل في هذه الاحاديث و الاخبار المروية عن هؤلاء الانوار و لما تحتاج إلى التأويل في هذه الاحاديث المروية في ذكر هذه المدينة المذكورة كذلك تحتاج إلى التفسير في هذه النفس القدسية و لما عرفت هذا التأويل لُن تحتاج إلى التبديل و لا غيره ثم اعلم بأنه لما كان الانبياء كلهم روح و نفس و اسم و رسم واحد و أنك بهذا العين لترى كل الظهورات اسمهم محمد و آبائهم حسن و ظهروا من جابلقاء قدرة الله و يظهرُوا من جابلساء رحمة الله و جابلقا لم يكن الأخرائن البقاء في جبروت العماء و مدائن الغيب في لاهوت العلاء و تشهد بان محمد بن الحسن كان في جابلقاء و ظهر منها و من يظهره الله يكون فيها إلى أن يظهره الله على مقام سلطنته و إنا بذلك مقررون و بكلهم موعنون و إنا اختصرنا في معاني جابلقا في هذا المقام و لكن تعرف كل المعاني في اسرار هذه الالواح لتكون من الموقنين و لكن الذي ظهر في السنين لا تحتاج في حقه لا التبديل و لا التأويل لأنه كان اسمه و كان من ابناء ائمة الدين اذا يُصدق في حقه بأنه ابن الحسن و هذا معلوم عند جنابك و مشهود لدى حضرتك بل إنه خالق الاسم و مُبدعه لنفسه لو انتم بطرف الله تنظرون حينئذ اردنا أن نشارك ما كنا في ذكره و نذكر ما جرى على نقطة الفرقان و نكون فيه من الذاكرين و لتكون على بصيرة في كل الامور من لدن عزيز جميل فاعلم ثم فكر أيامه حين الذي اقامه الله على امره و أظهره على مقام نفسه ..."

٣٢- قیوم الاسماء، سورة الايمان آیه ١١: "و انّ الذين يكفرون بباب الله الرفيع إنا قد أعتدنا لهم بحكم الله الحقّ عذاباً أليماً"

٣٣- قیوم الاسماء، سورة الفردوس آیه ٧: "العلّ الناس يعلمون أنّ باب الله هو الحقّ و هو الله كان المؤمنين شهيداً"

٣٤- قیوم الاسماء، سورة القدر آیه ٣٣: "انى باب الله بالحق قد اسقيكم باذن الله الحق من العين الطهور ماء الطهور على جهة الطور"

٣٥- قیوم الاسماء، سورة التبليغ آیه ٤٣: "و من عصى الله و باه فقد ضلّ ضلالاً بعيداً"

٣٦- قیوم الاسماء، سورة الافئدة آیه ٢٣: "رب زدنى فيك علماً على علم بديعاً و من يقل انى انا الباب من دونك فذلك نجزيه جهنم..."

٣٧- حضرت عبدالبهاء مفاوضات فقره "لز" صفحه ١١٢

٣٨- قران، سوره بقره آیه ٢٨٥

۳۹- قیوم الاسماء سورة الحوریه آیه ۱۹: " یا اهل الأرض تالله الحقّ إتی لحوریّه قد ولدتنی البهء فی قصر من قطعه یاقوت الرّطبه المتحرکه و إتی تالله ما رأیت شیئاً فی ذلك الجنّه الأكبر إلاّ و قد نطقت عن الذّکر فی وصف هذا الغلام الفتی العربی و إنّ ربّکم الرّحمن لا إله إلاّ هو فعظّموا قدره بإذن الله فإنه فی قطب جنّه الفردوس لموقوف علی هیئته التّسییح فی هیکل التّهلّیل مرّه أسمع صوته من الحیّ القدیم و مرّه عن سرّ اسمه العظیم إذا تکبّر بالتّکبیر قد تشهّقت الفردوس شوقاً إلی لقائه و إذا یسّیح بالتّسییح قد سکت الفردوس کالتّلعج فی قطب الجبل البرد کأتی قد رأیته متحرّکاً علی الخطّ الاستواء فی کلّ الجنان جنانه و فی کلّ السّماء سمائه و فی کلّ الأرضین و من فیها کحلّقه فی أیدی عبیده فسبحان الله بارئ ذی العرش القدیم فما هو إلاّ عبد الله و باب بقیه الله مولیکم الحقّ فارغبوا إلی الجهاد فی سبیله علی الحقّ القیم فإتی و من الفردوس بالحقّ الأكبر لمشتاقه علی نفس قد قتلت فی سبیله و إنّ الله قد کان بما تعلمون بصیر" مضمون فارسی از کتاب سر مسطور: ای اهل ارض، قسم به خدا من حوریه ای هستم که در قصری از یاقوت آبدار غلطان از بهاء تولد یافتم، و در این جنت هیچ چیز ندیدم مگر اینکه در وصف این غلام جوان عربی صحبت میکرد؛ پس به اذن خدا قدر او را گرامی بدارید چه که او در بالاترین مرتبه بهشت بر هیأت تسبیح در هیکل تهلیل ایستاده. گاهی صوت او را میشنوم که از حی قدیم میگوید و گاهی از سر اسم عظیم او میگوید. آنگاه که به تکبیر میپردازد اهل فردوس از شوق لقای او به فریاد میایند و آنگاه که تسبیح میگوید فردوس همچون برف در بالای جبل سرد، ساکت و ساکن میشود. گویی او را میبینم که بر خط استواء و صراط مستقیم در سراسر بهشت حرکت میکند؛ همه بهشت ها بهشتهای او است و همه آسمانها آسمان او و همه زمین ها و هر چه در آسمان و زمین است همچون انگشتی در دست بندگان اوست. پس مقدس است آفریدگارش، صاحب عرش قدیم. او کسی جز عبدالله و باب بقیه الله مولای شما، نیست. به حقیقت و با استواری به سوی جهاد در سبیل او بشتابید. من و اهل فردوس اکبر حقیقتاً مشتاق کسی هستیم که در راه او کشته شود و خدا به آنچه انجام میدهید بینا است.

۴۰- بیان فارسی، باب سادس و العشر من الواحد الثالث "طوبی لمن ینظر الی نظم بهاءالله و یشکر ربه فانه یظهر و لا مرد له من عندالله فی البیان ای ان یرقع الله ما یشاء و ینزل ما یرید انه قوی قدیر"

۴۱- منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولی، صفحه ۱۱۶: "فلتراقین یوم من یظهره الله فانی ما اغرست شجرة البیان الا تعرفنی و اننی انا اول ساجد له و مومن بنفسه فلا تضیعن عرفناکم فأن البیان مع علوه یومن بمن یظهرالله"

## موعود بیان، "من یتظهر الله" چه کسی است؟

عده ای از آقایان ازلی و چندی از بدخواهان و مغرضین امرالله، با اشاره به چندی از آثار حضرت اعلی (سید باب) ادعا میکنند که بنا به بعضی از نشانه هایی که در خصوص "من یتظهر الله" آمده است، نمیتواند حضرت بهالله، همان موعود بیان باشد که در اینجا آن نصوص را آورده و به قضاوت بنشینیم که آیا ایشان اساساً متن را متوجه میشوند و یا آنکه بی جهت استدلال میکنند.

استناد اول ایشان به آیه ای از بیان فارسی است که میفرمایند "قسم بذات مقدس الهی عزّ و جلّ که اگر اولو الحکم و علم زمان من یتظهره الله در ایمان باو متفق گردند راضی نیست که احدی از اهل بیان را بر روی ارض باقی گذارد چگونه غیر او را همت ورزیده و نصرت حقّ مطلق نموده تا آنکه هیچ شیئی نماند الا آنکه داخل در جنت شود اینست فضل اعظم و فوز اکبر در هر ظهوری"<sup>۱</sup> مدعیان در خصوص این نص استدلال میکنند که در این نص منظور سید باب این است که بله موعود بیان که من یتظهر الله باشد باید همه ی اهل بیان را از دم تیغ بگذرانند چرا که به وی ایمان نیاورده است! این در حالی است که حضرت بهالله نه کسی را از دم تیغ گذرانده است و نه حتی تعالیشان به نحوی است که چنین قصدی داشته باشند.

معلوم نیست تا چه حد میتوان یک متن را نفهمید و تا چه حد میتوان راست را کژ انگاشت. منظور از این نص حضرت باب چنین است که زمانی که من یتظهر الله ظهور کند، من یتظهر الله راضی نیست که کسی که از اهل بیان است به او ایمان نیاورد و به سبب اینکه به او ایمان نیاورده است داخل بهشت نشود از همین روی سعی و تلاش بسیار خواهد کرد که خصوصاً بابیان را به ظهور خود دعوت کند. که این قول تحقیقاً و به شهادت تاریخ محقق شد، و تمام مومنین بیان به بهالله ایمان

آوردند الا اقلّ قلیلی که همانطور که میدانیم در خصوص آن اقل قلیل هم حضرت بهالله جهد بسیار کردند که آنها ایمان بیاورند. نکته ی دیگر آنکه که در متن ذکر شده است این است که میفرمایند "هیچ شیء نماند الا آنکه داخل در جنت شود" حال اهل انصاف باید پاسخ دهند که آیا از دم تیغ گذراندن سبب داخل در جنت شدن میشود؟ و یا آنکه از نظر سید باب ایمان آوردن به "من یتظهر الله" سبب ورود به جنت میشود. ممکن است مدعی ادعا کند که چرا چندی از بابیان از جمله خود میرزا یحیی به حضرت بهالله، ایمان نیاورده اند؟ که پاسخ به این سوال را پیش از هر کسی در کلام الله مجید میتوان یافت، چنانچه میفرماید: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ"<sup>۲</sup> بی گمان خداوند هیچ به مردم ستم نمی کند، و مردم به خویش ستم می کنند. و یا در آیه ای دیگر میفرماید: "وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَرَبِّئَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ"<sup>۳</sup> و خداوند ایمان را برای شما دوست داشتنی قرار داد و آن را در دل های شما به باراست، و کفر و گناهکاری

و سرکشی را (در نظرتان) ناپسند قرار داد. و همچنین میفرماید: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ"؛ (ای پیامبر) بگو: ای مردم، بی گمان حق از جانب پروردگارتان بر شما آمده است، پس هر کس که هدایت یابد، تنها به سود خویش ره یافته است، و هر کس گمراه شود، تنها به زیان خویش گمراه شده است و من نگهبان شما نیستم. همانطور که در آیات قرآن که برهان واضح است مبرهن است، نمیتوان به زور کسی را با حقیقت آشنا کرده و هدایت کرد چنانچه مجدداً ذکر شده است که "يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" خداوند همگان را می آید و به همه اجازه انتخاب و اراده آزاد می دهد که هر کس بخواهد گمراهی و هر کس خواست هدایت را برگزیند.

استناد دوم ایشان نیز از این بند است که میفرماید: "فی ان الله قد امر بان تقيموا من مقاعدكم اذا سمعتم اسم من يظهر الله من بعد بلقب القائم و الحكم على اعدام من يحزنه من فوق الارض بما يمكن." <sup>۶</sup> سپس استدلال فرموده اند که لقب قائم برای من يظهر الله است و حال آنکه چنین نیست و حضرت بهالله هیچگاه لقب قائم نداشته و خود را قائم نمیداند.

در ابتدا ترجمه متن رهگشاست که مضمون آن چنین است: "در بیان اینکه به تحقیق خداوند حکم نمود بر اینکه زمانیکه اسم من يظهره الله را بعد از اسم قائم شنیدید از جای خود برخیزید و حکم کرد بر اینکه اعدام کنید کسی را که به هر سببی از اسباب روی زمین او را محزون کند." ایشان حتی اگر با زبان عربی آشنایی ندارند کافی است توجه به ادامه ی نص مندرجه در کتاب بفرمایند تا مطلب برایشان چون صبح روشن معلوم میشود. "خداوند عالم اذن فرموده کلّ را که در نزد استماع ذکر من يظهره الله باین اسم هر نفسی برخیزد از مقام خود و بعد قاعد گردد اجلاً له من کتاب الله و اعظماً له من نقطه الاولى لعلّ در یوم ظهور کسی اظهار ارتفاع در نزد او نکند که کلّ اعمال غیب از برای یوم شهادت است که اگر کسی در کلّ عمر خود هر وقت شنید برخیزد... <sup>۷</sup> مختصر آنکه قائم را نه آنگونه که حضرات تفسیر و تحلیل کرده اند بلکه اینگونه مشخص و تبیین میکنند که خود سید باب توضیح داده است، یعنی به محض شنیدن نام "من يظهر الله" از جای خود قائم شوید (برخیزید) و نه آنکه لقب من يظهر الله قائم است و در نهایت آنکه قائم خود سید باب است که لقب "من يظهر الله" را به موعود خود داده است و یا در تفسیری دیگر میتوان از متن فهمید هر کجا نام "من يظهر الله" را شنیده اید، همان احترامی را کنید که گویی لقب قائم را شنیده اید. بیشتر به نظر میرسد که در اینجا فهم صحیحی از آیه ی فوق صورت نگرفته است. حال اگر منظور آن باشد که من يظهر الله همان قائم است و این دو صفت از آن یک نفر است، باید طبق نص صریح حضرت باب که میفرماید: "حین ظهور من يظهره الله ... نقطه بیان آن روز همان من يظهره الله است نه دون آن." <sup>۸</sup> تفسیر کرد. اما



مدعی ممکن است بگوید که حکم اعدام برای کسی که من یظهر الله را محزون کرده است، حکم سنگینی است و مضافاً با تعالیم و اعمال حضرت به الله منافات داشته و دارد و به همین دلیل هم حضرت به الله این قبیل احکام را نسخ کرده اند. چنانچه مبین آثار الله، حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "زخم ستمکاران را مرحم نهید و درد ظالمان را درمان شوید اگر زهر دهند شهد دهید. اگر شمشیر زنند شکر و شیر بخشید اگر اهانت کنند اعانت نمائید. اگر لعنت نمایند رحمت جوئید. نهایت مهربانی قیام نمائید و باخلاق رحمانی معامله کنید و ابدا بکلمه رکیکی در حقشان زبان نیالائید."<sup>۹</sup> واضح است که احکام کتاب بیان، برای اهل بیان و بابیان است، و نه بهائیان، چنانچه که احکام اسلام برای مسلمین است و نه از برای غیر آن. پس در درجه ی اولی بهائیان موظف به پاسخگویی نبوده و نیستند، چنانچه اهل اسلام نیز موظف و مسئول پاسخگویی احکام مندرجه در انجیل مبارک نیستند. اما فی الحال که اهل بیان خاموشند، پاسخ چنین میگوئیم که لابد از برای چنان شریعتی که رسولش از برای تبلیغ آیات الله مجبور به چندین غزوه و ریختن خونهای بسیاری شده است، چنین قائمی را باید؛ چنانچه باید بین شریعت و قائمش تناسبی باشد هر چند که حقیقت مطلب این است که حضرت باب مظهر عطوفت و مهربانی بودند و در خصوص حزن آوردن در متنی دیگر توضیحاتی عرض شده است. اما مطلب دیگر این است که شریعت بیان زمانش بسیار کوتاه بود و از زمان اظهار امر حضرت باب تا زمان اظهار امر حضرت به الله تنها نوزده سال گذشت و هدف آن شریعت چنان بود که با احکام بسیار سخت گیرانه و تعالیمی انقلابی، فضایی را برای ظهور موعود خود "من یظهر الله" آماده کند. استناد سوم مدعیان با اشاره به قسمت دیگری از کتاب بیان که میفرماید: "اول ارضی که محل ظهور من یظهر الله ظاهر گردد مسجد الحرام بوده و هست و همچنین در نقطه بیان سر حقیقت مشهود بوده و هست."<sup>۱۰</sup> مدعی میگوید که طبق این نص محل ظهور عنصری من یظهر الله باید مسجد الحرام باشد.

مدعیان اگر ادامه ی متن را هم میخوانند خود به پاسخ میرسیند: "... مراد از این امر این است که ارضی که بانسب بظهور جسد او این نوع مرتفع گردد که آن محل، محل احرام محرمین گردد در طواف بیت او چگونه خواهد بود ارضی اجساد ذاتیه مدله بر تکبیر او و ارضی نفوس مدله بر توحید او و ارضی ارواح مدله بر تحمید او و ارضی افئه مدله بر تسبیح او که در اول نار محبت مشرق و در ثانی هواء ولایت مرتفع و در ثالث ماه توحید ممتنع و در وابع تراب وجود متعالی گردد و الله بیده کل شیء ثم یعیده افلاتنظرون."<sup>۱۱</sup> پس چنانچه از ادامه ی متن بر میاید منظور از کلام سید باب در این متن آن است که قبله در آئین بیان وجود من یظهر الله است چنانچه در بیان عربی نیز آمده است "انما القبله من نظره متی ینقلب تنقلب"<sup>۱۲</sup> و وجود عنصری او هر کجا که باشد حکم مسجد الحرام را دارد برای اهل اسلام. از بیان فوق این مسئله نیز

استنباط میشود که اولاً قبله من یظهر الله است و دوماً ظهور باید شدیداً نزدیک باشد زیرا که مگر میشود قبله مشخص نباشد و نماز گذاشت؟ بنابراین ظهور من یظهر الله باید بسیار قریب و نزدیک باشد و این خود نشانه ای است برای اهل بیان. استناد چهارم مدعیان به آیه ایست که میفرماید: "در ظهور من یظهره الله هر نفسی بر صاحبش حلال نیست الا به ایمان به او و کل از کل گرفته می شود. الا آنکه داخل شوند در ظل دین او"<sup>۱۳</sup> (مصادره اموال در زمان من یظهره الله) و سپس استدلال میکنند که حضرت به الله شعارشان وحدت عالم انسانی است نمیتواند موعود بیانی باشند که حکم به مصادره ی اموال داده است.

همانطور که پیشتر هم این انتقاد به نقدهای مدعیون وارد بود در این مورد هم این نقد بر ایشان وارد است که ایشان قسمتی از متن را بدون آوردن پیش و پس میاورند و شروع به انتقاد میکنند و حال آنکه اگر متن کامل آورده شود منظور از بیان سید باب مشخص و معین میشود. در اینجا قبل و بعد متنی را که آورده اند را میاوریم. "در هر ظهوری آنچه ما علی الارض است در ظل ظهور بعد باید واقع شود مثلاً در ظهور رسول خدا (ص) لایق بود که کل ما علی الارض در ظل او مومن شوند آنچه که نشده از ضعف مسلمین بوده و الا لیاقت از برای آن دین بوده و یوم ظهور رسول الله (ص) بر هر صاحب نفسی نفس او بر او حلال نبوده چگونه ما یتفرع الی الحیوه مگر آنکه داخل ایمان به او شود که آن وقت بر او حلال میشد آنچه را که خداوند به او عطا فرموده بود از جود خود و همچنین در ظهور من یظهر الله هر نفسی بر صاحبش حلال نیست الا بایمان با او و کل از کل گرفته میشود الا آنکه داخل شوند در ظل دین او و این است فضل خداوند در حق خلق مثلاً اگر فتح بلدی در صدر اسلام شد به جبر و قهر داخل اسلام شد و فائز به ثمره ایمان گشته و آنچه که نشده رحمت در حق ایشان نبوده چه الی الان در نار مانده و همچنین در این ظهور حلال نیست بر غیر مومنین بحق آنچه ماینسب بایشان است الا آنکه داخل در ایمان گردند که آن وقت حلال میگردد بر ایشان آنچه که خداوند بایشان عطا فرموده از جود خود و این حکم بر سلاطین صاحب اقتدار در دین است نه بر همه و در بلادی که باعث حزن نفسی یا ضرر نفسی شود اظهار آنرا هم خداوند اذن فرموده..."<sup>۱۴</sup> همانطور که از متن استشهاد میشود آن است که در ابتدا حضرت باب اشاره به امر تبلیغ میکنند که باید تبلیغ صورت گیرد و کل ایمان بیاورند و با آوردن مثالی از صدر اسلام این امر را روشن میکنند. در ثانی اشاره به این امر میکنند اموال هر شخصی از برای او نیست تا زمانی که به "من یظهر الله" ایمان بیاورد. و مجدداً در مثال میاورند که در زمان حضرت رسول نیز وضع به همچنین بوده است. اگر تمام هستی را ما از برای خداوند متعال بدانیم، پس واضح است که اموال و دارایی ها و حتی جان ما نیز به صورت عرضی از برای ماست و نه ذاتی چرا که هر آنچه در هستی است از

برای حق تعالی است. و حال که فرستاده ای از سوی حضرت حق از برای راهنمایی کل خلق آمده است باید اهل ارض هر آنچه که بنا بر فضل حق به آنها در این مدت عمر به آنها اعطا شده را از برای فرستاده ی او بدانند و به قولی جان و مال خود را فدای او کنند تا فضل حق شاملشان شود تا جان و مالشان بر آنها حلال شود. حضرت بهالله خود در کتاب اقدس میفرماید: " اِنَّهُ قَدْ اَنْزَلَ بَعْضَ الْاِحْكَامِ لِنُؤْلَى يَتَحَرَّكَ الْقَلَمُ الْاَعْلَى فِى هَذَا الظُّهُورِ اَلَا اَعْلَى ذِكْرُ مَقَامَاتِهِ الْعُلْيَا وَ مَنْظَرُهُ الْاَسْنَى وَ اَنَا لَمَّا اَرَدْنَا الْفَضْلَ فَصَلَّنَاهَا بِالْحَقِّ وَ خَفَّفْنَا مَا اَرَدْنَا لَكُمْ اِنَّهُ لَهُو الْفَضَّلُ الْكَرِيمُ" ۱۰ مضمون چنین است: او (حضرت اعلی) بعضی از احکام را نازل فرمود، تا آنکه قلم اعلی (من یظهر الله) در این ظهور حرکت نکند به جز برای ذکر مقامات عالی و جایگاه عظیم الشان خودش. اما ما (حضرت بهالله) اراده کردیم از روی فضل و تفصیل دادیم به حق و تخفیف دادیم (از کتاب بیان) آنچه را که خواستیم. خداوند فضل و بخشنده است.

حضرت باب نیز در بیان میفرماید: "در اوّل ظهور او کَلَّ بیان اطاعت او است نه غیر او چنانچه کَلَّ دین یوم الف حین ظهور رسول الله (ص) اتّباع او بود نه وقوف در میزان خود زیرا که آنوقت حکم دون حقّ بر وقوف در آن میشود... ۱۶" و ایضاً میفرماید: " و کَلَّ بیان ظهور نقطه است و نقطه مقام مشیّت ظهور الله است و کَلَّ راجع میگردد بمن یظهره الله زیرا که او است که کَلَّ بیان و من فیه راجع باو میگردد بمنتهای خضوع و غایت خشوع" ۱۷ و همینطور میفرماید: " مراقب باش که به شیئی در آن روز محبوب نگردی که کَلَّ بیان و ارواح آن در نزد من یظهره الله مثل حدیقه است در کَفَّ او" ۱۸ و همچنین میفرماید: "مثل کَلَّ بیان مثل جوهری است که کسی نزد کسی امانت گذارد در یوم ظهور من یظهره الله اگر از کَلَّ خواهد اخذ نماید آنچه بایشان داده قدر شیئی صبر ننماید نه اینکه یکی بمسئله فروع آن محتجب گردد و یکی باصول آن و یکی بشئون حکم و یکی بشئون عزّ بلکه کَلَّ از او است و راجع باو میگردد او را شناخته بآیات او و احتیاط در عرفان او نکرده که بقدر همان در نار محتجب خواهید بود" ۱۹ و همینطور میفرماید: " در یوم من یظهره الله یک آیه از آیات او را تلاوت نمودن اعظم تر است از کَلَّ بیان و آنچه در بیان مرتفع شده زیرا که آن روز حکم ایمان بر آن تالی می شود اگر چه بنفس آیه واحده باشد و بر غیر او نمیشود اگر چه باعلی درجه علوّ بیان رسیده باشد الاّ آنکه راجع شود الی الله" ۲۰

استناد پنجمی که مدعیان مطرح میکنند طبق لوح هیکل در صفحه ی ۱۰ است چنانچه آمده من یظهر الله باید حاکم و مالک سرزمین ها و هستی باشد و حال آنکه بهالله در صدد به دست آوردن چنین مقامی نبود و سپس نتیجه میگیرند که پس حضرت بهالله نمیتواند موعود بیان باشد.

در این لوح نیز همان استعاراتی به کار رفته است که در اکثر کتب آسمانی نیز ذکر شده است، کما اینکه حضرت مسیح نیز

سخن از تاج پادشاهی عالم بر سر کردن رانده است و از همین روی بود که غافلان ارض فکر به آن کردند که منظور مقامی ظاهر یست و از همین روی تاجی از خار بر سر مبارک عیسی ابن مریم انداختند. در اینجا نیز وضع چنین است و منظور مقام ظاهری نیست چرا که برای هیچیک از حکمای الهی مقام و منزلت ظاهری ارزشی نداشته و حب دنیا را هیچگاه نخواستند. چنانچه حضرت به‌الله در کتاب اقدس میفرمایند: "یا معشر الملوك قد اتى المالك و الملك لله المهيم القیوم" مضمون فارسی آن چنین است: ای پادشاهان زمین، مالک حقیقی پروردگار متعال است که آمد و پادشاهی مخصوص خداوند مهیم و بی نیاز است. و همچنین در قسمتی دیگر میفرمایند: "یا معشر الملوك انتم الممالیک قد ظهر المالك باحسن الطراز و يدعوك الى نفسه المهيم القیوم" <sup>۲۲</sup> مضمون فارسی آن چنین است: ای پادشاهان شما در ظاهر مالک هستید، مالک حقیقی با بهترین آرایش آشکار شد. حال که مشرق ظهور الهی و شما را با نفس خود که مهیم او قیوم است دعوت میکند. و ایضاً میفرمایند: "تالله لا نريد ان نتصرّف في ممالككم بل جننا لتصرّف القلوب. انّها لمنظر البهآء يشهد بذلك ملكوت الاسماء لو انتم تفقهون" <sup>۲۳</sup>

استناد ششم مدعیان با اشاره به کتاب بیان باب حادی عشر از واحد سادس و لوح هیکل است که در آن میفرمایند فرزند خود را بیش از پنج بار نزنید چرا که ممکن است آن کودک من یظهر الله باشد نشان از آن دارد که بنا به باور سید باب من یظهر الله یا هنوز به دنیا نیامده است و آنکه در سنین خردسالی است. متن لوح در کتاب بیان چنین است: "در هیچ حال خداوند دوست نمیدارد که هیچ نفسی محزون گردد چگونه آنکه ضری باو رسد و نهی شده کلّ را که طفل قبل از آنکه بخمس سنین نرسید او را تأدیب بلسان نمایند و بر او حزنی واقع نسازند و بعد از بلوغ آن زیاده از پنج ضرب خفیف تجاوز نکنند آنهم نه بر لحم بستری حایل کنند و بر شئون دون و قر جاری نسازند چنانچه دأب این زمان است... ثمره این اوامر این است لعلّ بر آن نفسی که کلّ از بحر جود او منوجد میگردند حزنی وارد نیاید زیرا که معلم نمیشناسد معلّم خود و کلّ را چنانچه در ظهور فرقان تا چهل سال نگذشت کسی نشناخت شمس حقیقت را و در نقطه بیان بیست و پنج سال خداوند عالم است که از برای او مقدر فرموده باشد از عمر لا یعرف که همان ایام خوشی او است اگر چه کلّ منتظر اویند... " <sup>۲۴</sup> و همچنین در آیه ای دیگر از بیان فارسی باب پانزدهم مذکور است: "فی ان ماء الذی انتم به تُخلقون قد طهّره الله فی الکتاب. ملخص این باب آنکه چون یک نطفه است که لایق است ذکر طهارت بر او شود و آنچه دلالت بر او میکند از شمس متجلّیه در مرایا از شمس جود او بذکر او کلّ را خداوند در ظلّ او مستظلّ فرموده و اذن طهارت داده ولی دوست داشته و میدارد که تلطیف از آن را در منتهای کمال ظاهر سازند در مقام یسر نه در مقام عُسر و ثمره آن اینکه کسی در حقّ آن نیر اعظم و ادلّای او دون

خطور طهارت نکند که کلّ مطهّرات از بحر جود همین نطفه اوّلّیه ظاهر میگردد در هر حال مراقب بوده که بر هیچ نفسی از اهل بیان حکم غیر طهارت نشود که اگر کسی کند خارج میشود از ایمان...<sup>۲۵</sup>

همانطور که واضح است در قسمت اول اصل متن این حکم باز میگردد به تعلیم و تربیت و مسئله ی تنبیه فرزندان و ربط مستقیمی به "من یظهر الله" ندارد اما این ادعا که پس قطعاً باید من یظهر الله به دنیا نیامده باشد و یا در سنین خردسالی بوده باشد نیز سخن ناصحیح و لغوی است، چرا که در هیچ کجای این نص نشانی دال بر قطعیت آنکه "من یظهر الله" در سنین خردسالی است وجود ندارد. اما در قسمت دوم نیز وضع به همین نحو است و سخن قطعی دال بر این نیست که حتماً باید من یظهر الله به دنیا نیامده باشد و نطفه ای در کار باشد. بلکه اصل سخن باز میگردد به نسخ شریعت اسلام و تغییر احکام و برداشتن صفت نجاست از نطفه. چنانکه در خود بیان فارسی بارها و بارها تصریح شده است که هیچکس از زمان دقیق ظهور باخبر نیست که قسمتی از آنرا در اینجا ذکر میکنم. فی المثل میفرمایند: "کسی عالم به ظهور نیست غیر الله هر وقت شود باید کل تصدیق به نقطه ی حقیقت نمایند و شکر الهی بجا آورند."<sup>۲۶</sup> ادله های بسیار در این باب از آثار حضرت نقطه اولی موجود است که در همین مقال اشاراتی به آن شد اما در سطح دیگر نیز باید به مسئله پرداخت مبنی بر اینکه حضرت باب دو تعلیم را مطرح میکنند یکی وجه احکام به خود دارد که حکم نجاست را از نطفه بر میدارند و در سطحی دیگر مبادا به ذهن خطور کند که انسان و در مقامی بالاتر مظهر امر از بزرگی پدیدار شده اند که نجس است. دیگر آنکه حکم تنبیه بدنی را میخواهند تعدیل کنند که هیچ کودکی آسیب نبیند و تحقیر نشود و از این بالاتر حتی میتوان اینگونه فهمید که برای کسانی که محتجب از من یظهر الله میمانند هم لااقل این حکم باقی بماند که این احتمال را بدهید که آن کودک شما ممکن است من یظهر الله باشد و لااقل به این دلیل دست از تنبیه بدنی بردارند و این ناامیدی از ایمان آوردن مومنین بیان به من یظهر الله را میتوان در این بیان دید که میفرمایند: "...و اگر عهد کنید با خداوند خود که راضی نشوید بر هیچ نفسی الا آنچه از برای نفس خود راضی میشوید لعلّ در قیامت آخری اگر بقاء الله فائز نمیگردید آیه الله را هم محزون نکرده باشید از نفع کلّ متدینین بیان میگردد هرگاه شما از ضرر باو بگذرید اگر چه میدانم نخواهید کرد چنانچه من در این قیامت از نفع متدینین بقرآن گذشتم و لیکن شماها از ضرر رسانیدن خود نگذشتید و هیچ ناری اشدّ نیست از برای شما عند الله که شب و روز توجّه کنید بمن بسوی خدا و حکم کنید بر من آنچه بر نفس خود راضی نمیشدید..."<sup>۲۷</sup>

استناد هفتم ایشان نیز به آیه ای از کتاب بیان است که در آن میفرمایند: "هیچ اسمی اعلی عدداً از اسم مستغاث [۲۰۰۱] نیست در رتبه اسماء و بر عدد اللهم [۱۰۶] که اعداد طرح کنی واحداً بعد واحد [۱۹] عدد است احد [۱۳] ناقص می شود و

اگر با الف و لام حساب کنی اسم مستغاث [المستغاث ۲۰۳۲] را عدد اسم حی [۱۸] زاد می آید و در یوم قیامت مظهر آن ظهور ظاهر شده که مدل علی الله بوده ... از مبدأ ظهور [نقطه بیان] تا ظهور آخر [من یظهر] خدا داناست که چقدر شود ولیکن زیاده از عدد مستغاث اگر خدا خواهد نخواهد شد و در کور قرآن بدء و عود آن در اسم اغفر [۱۲۸۱] شد به نقص عدد اسم هو [۱۱] در بیان خدا عالم است که تا چه حد رسد زیرا که در این معیاری نیست.<sup>۲۸</sup> و سپس استدلال میکنند که من یظهر الله در سال ۲۰۰۱ تقویم بدیع ظاهر خواهد شد.

جناب افنان در این خصوص توضیح میدهند که "غیاث (اغیث) و مستغاث از اسماء الهی است و علت امتیاز و انفراد آنها این نکته است که در اسماء معلومه الهی اسمی که در شمارش بزرگتر از مستغاث باشد یافت نمیشود. به نظر میرسد علت توجه به کثرت عددی این اسماء اثبات عظمت حقیقت الوهیت در تمام مراتب عالم وجود حتی در رتبه مجردات ریاضی و ارقام و اعداد است."<sup>۲۹</sup> سخن ایشان مستند است به ابتدای همین باب که فرموده شده "در اسماء الله هیچ اسمی تعادل نمیکند عدد آن با اسم مستغاث" و اگر دقیق شویم در ادامه که میفرمایند: "و آن اعلی ثمره اسماء است که بمنتهی الیه ظهور رسیده و در آن ظاهر نیست الا واحد اول و در واحد اول نیست الا واحد اول که در قرآن رسول الله (ص) هست و در بیان ذات حروف السبع و قبل از قرآن عیسی (ع) بود و بعد از بیان من یظهره الله اعراش در ظهورات مختلف ظاهر میشود و الا مستوی بر اعراش که معری از حد حدود است همان مشیت اولیه است که اعراش او را متغیر نمیکند." هر اسمی را ثمر و نتیجه ایست، بهترین ثمره مستغاث که کاملترین است در هر دوری مظهر زمان و قتش است همانطور که در مثال هم آورده شده در یک زمانی حضرت عیسی بوده و بعد رسول اکرم بوده و بعد حضرت باب (ذات حروف سبع) و بعد حضرت بهالله (من یظهر الله). چنانچه در لوحی حضرت بهالله هم خود را مستغاث میخوانند "امروز غیث رحمت از سماء جود مستغاث نازل و هاطل. هر نفسی به آن اقبال نمود از مقربین محسوب و الا از معرضین در کتاب الهی مستطور."<sup>۳۰</sup> و بعد اشاره میفرمایند که بعد از من یظهر الله نیز ظهورات بعدی ای مشیت اولیه خواهد داشت و این مشیت اولیه هرگاه که ظاهر میشود معری (دست و چهره و اعضای) و حد و حدودی خواهد داشت اگرچه در مقام ذاتیت خود هیچ تغییری در او رخ نمیدهد. و بعد در قسمتی که شبیه در آنجاست میفرمایند که "و هیچ اسمی اعلی عدداً از اسم مستغاث نیست در رتبه اسماء" واضح است که میفرمایند در میان اسماء الله هیچ اسمی نیست که به ابجد بالاتر از عدد مستغاث که ۲۰۰۱ به ابجد باشد نیست، زیرا که اوست کسی که از او یاری و مدد و استغاثه میشود که همانا مظهر امر است و هرگز فرمودند فرضاً که هیچ اسمی اعلی عدداً از اسم مستغاث نیست در شمارش "سال" یا "سنه"، که اگر چنین بود سخن ایشان درست مینمود ولی در اینجا درباره

مقام عددی این اسم سخن میگویند. حضرت بهالله میفرمایند: "این کلمه (مستغاث) وحدها را سبب امتحان خلق قرار فرموده. نفسی که (من یظهره الله) به شهادت خود نقطهء بیان به جمیع بیان معروف نمیشود چگونه به کلمهء مستغاث معروف میگردد و مستغاث از بیان محسوب است."<sup>۳۱</sup> و این در حالیست که در آثار متعدده ذکر میکنند که زمان آن مشخص نیست که در اینجا چندی از آنها را ذکر میکنیم. در بیان فارسی میفرمایند: "و در ظهور من یظهرالله خداوند عالم است که در چه حد از سن ظاهر فرماید او را ولی از مبداء ظهور تا عدد واحد مراقب بوده که در هر سنه اظهار ایمان به حرفی ظاهر گردد از کل خلق، که بعد از اون دیگر نتواند اظهار ثمرات ظهور قبل را نمایند الا به ظهور بعد."<sup>۳۲</sup> عدد واحد ۱۹ است و واضح است که نوزده سال پس از اظهار امر سید باب (مبداء ظهور)، حضرت بهالله اظهار امر علنی کرد. و در دلائل سبعة میفرمایند: "... در کتاب هیاکل واحد بیان این علم مکنون و مخزون شده و احدی قبل از این مطلع نشده و ثمرهء آن اینکه در حروف مشاهده مینماید که چگونه کلشیء در یازده درجه که هیکل هویت باشد جمع میگردد و هیکل اول را که در بحر اسماء سیر دهی به نوزده منتهی میشود و داخل عدد بیست نمیشود..."<sup>۳۳</sup> و یا در بیان عربی میفرمایند "فلتقومن أنتم کلکم أجمعون اذا تسمعن ذکر من نظره بإسم القائم فلتراقبن فرق القائم والقیوم ثم فی سنة التسع کل الخیر تدرکون"<sup>۳۴</sup> که مضمون آن به فارسی چنین است: آگاه باشید همه شما زمانیکه ذکر کسی که به اسم قائم ظاهر شده را شنیدید پس آگاه باشید به فرق بین قائم و قیوم سپس در سال ۹ همه شما به درک بهترین چیز نائل خواهید شد. و سال نهم اشاره به اظهار امر خفی حضرت بهالله در سیاه چال طهران است.

- ١- بيان فارسی باب ثالث عشر من الواحد ثالث
- ٢- قران کریم، سوره یونس، آیه ٤٤
- ٣- قران کریم، سوره حجرات، آیه ٧
- ٤- قران کریم، سوره یونس، آیه ١٠٨
- ٥- قران کریم، سوره مدثر، آیه ٣١
- ٦- بيان فارسی باب خامس عشر من الواحد سادس
- ٧- همان
- ٨- بيان فارسی باب الثانی من الواحد السابع
- ٩- حضرت عبدالبهاء، امر و خلق، جلد ٣، صفحه ٢٢٨
- ١٠- بيان فارسی، باب اول من الواحد خامس
- ١١- بيان فارسی، باب اول من الواحد خامس
- ١٢- بيان عربی، باب هفتم از واحد هفتم
- ١٣- بيان فارسی، باب الخامس من الواحد خامس
- ١٤- بيان فارسی، باب الخامس من الواحد خامس
- ١٥- كتاب مستطاب اقدس، بند ١٤٢
- ١٦- بيان فارسی، باب السادس من الواحد الثاني
- ١٧- بيان فارسی، باب الثامن من الواحد الثالث
- ١٨- بيان فارسی، باب الاول من الواحد السادس
- ١٩- همان
- ٢٠- بيان فارسی، باب السادس من الواحد سادس
- ٢١- كتاب مستطاب اقدس، بند ٧٨
- ٢٢- كتاب مستطاب اقدس، بند ٨٢
- ٢٣- كتاب مستطاب اقدس، بند ٨٣
- ٢٤- بيان فارسی، باب الحادی و العشر من الواحد السادس
- ٢٥- بيان فارسی، باب الخامس و العشر من الواحد الخامس
- ٢٦- بيان فارسی، باب الخامس و العشر من الواحد ثالث
- ٢٧- بيان فارسی، باب السابع من الواحد الثاني
- ٢٨- بيان فارسی، باب العاشر من الواحد السابع
- ٢٩- محمد افنان، مستغاث
- ٣٠- فاضل مازندرانی، اسرار الاثار، جلد چهارم، صفحه ٤٢٧
- ٣١- مجموعهء INBA، شماره ٢٧، صفحه ٣٤٩، لوح حضرت بهالله "بسم ربنا الاعظم الاقدم الاقدس العلی الابهی"
- ٣٢- بيان فارسی، باب الثالث من الواحد السادس
- ٣٣- حضرت باب، دلائل سبعة قسمت فارسی
- ٣٤- بيان عربی، الخامس من بعد العشر



## شرح حالی از میرزا یحیی صبح ازل

میرزا یحیی صبح ازل فرزند جناب میرزا عباس معروف به میرزا بزرگ نوری فرزند رضا قلی بیگ ابن عباس ابن محمد رضا بیگ ابن محمد علی ابن اخبر ابن شهریار حسن بود که این طایفه از معروفترین خانواده های قریه ی تاکر واقع در محلات نور مازندران آن زمان بود. مادر وی نیز کوچک خانم کرمانشاهی که ایشان یکی از شش همسر میرزا بزرگ بودند.

کوچک خانم در دم پس از تولد اولاد فوت کرده که این واقعه در حدود سال ۱۲۴۷ هجری قمری در شهر طهران\* در محله ی عربها کوچه ی صدر اعظم اتفاق افتاد. وظیفه ی مراقبت و تربیت اولاد به عهده ی خدیجه خانم یکی دیگر از همسرهای میرزا عباس که مادر میرزا حسینعلی نوری (بهاالله)، نساء خانم، میرزا مهدی، سارا خانم (اخت) و میرزا موسی کلیم افتاد و تا سن چهارده سال که ایشان نیز فوت میکند این قضیه صادق بوده است.<sup>۱</sup> و پس از فوت خدیجه خانم وظیفه ی تربیت میرزا یحیی را برادر ایشان میرزا حسینعلی\* شخصاً به عهده گرفته و خواندن و نوشتن به خط نستعلیق را نزد ایشان میاموزد ولی هیچگاه علاقه ای به آموختن زبان عربی نداشته هر چند که بنا به خواست اخوی بزرگتر، ملا مهدی کنی مدتها به وی درس میداده است.<sup>۲</sup> شایان ذکر است که میرزا بزرگ نوری پدر وی نیز در سال ۱۲۵۵ هجری قمری فوت کرده اند. مختصر آنکه ایام طفولیت وی در طهران و تابستانها که بر طبق روال خانواده به تاکر میرفتند سپری شد. در سال ۱۲۶۰ هجری قمری بود که سید علیمحمد باب ادعای بابیت را در شیراز کرده و در همین سال است که میرزا حسینعلی نوری به واسطه ی نامه ای که از طرف باب و به دست میرزا حسین بشرویه ای (اول مومن به باب و یکی از هجده تن حروف حی ملقب به باب الباب) به ایشان ایمان میآورد.<sup>۳</sup> و از آنجا که بهاالله در آن دوران در خانه چه در طهران و چه در مازندران به تبلیغ آشنایان خود و دعوت به امر جدید میپردازد که در این جمع ها میرزا یحیی نیز شرکت میکرده با آئین جدید آشنا شده و نهایتاً وی نیز در سال ۱۲۶۳ نیز به واسطه ی رویت کتاب احسن القصص که تفسیر سوره یوسف است، امر حضرت باب را تصدیق میکند.<sup>۴</sup> گویند هنگامی که بابیان وقتی در بدشت\* در اواخر رجب سال ۱۲۶۴ قصد اجتماع داشتند میرزا یحیی نیز قصد آن کرد که به این جمع بپیوندد ولی بهاالله او را از این سفر بازداشت که میتواند علت آن صغر سن وی در آن دوران باشد. میرزا یحیی ی جوان مدتی بعد اما راهی نور و از آنجا راهی بارفروش شد و بنا به تحقیق در این مکان جناب قدوس و یارانش را که از بدشت به سمت ماکو راهی بودند ملاقات کرد\* و گویند که روحيات و حالات و خضوع و خشوع جناب قدوس تاثیر فراوانی بر روحيات وی گذاشت. مختصر آنکه پس از این دیدار

وی ابتدا همراه با جناب طاهره و میرزا جانی راهی نور مازندران میشود و پس از آن به طهران باز میگردد و پس از شنیدن جریان قلعه ی شیخ طبرسی در اوایل محرم ۱۲۶۵ همراه با بهائیه، ملاباقر تبریزی، حاجی میرزای کاشانی و ملازین العابدین عموی خود راهی قلعه ی شیخ طبرسی میشوند که در میان راه در شهر آمل دستگیر میشوند. مرحوم میرزا فضل الله نظام الملک تاکری در یادداشت های خود نقل میکند که ابتدا میرزا یحیی را لخت کرده و در حوض وسط مجلس انداخته و بیرون کشیدند که چوب بزند بهائیه ممانعت میکند و میگوید او بچه است و تقصیری ندارد اگر قصد زدن دارید مرا بزنی لهدا او را رها کرده بهائیه را چوب کاری کردند<sup>۵</sup> و این چوبکاری انقدر ادامه داشت تا از پاهای ایشان خون جاری شد و بعد ملازین العابدین خود را بر پاهای بهائیه انداخت و او را به قدری زدند که از حال رفت و در نهایت امر ایشان را پس از چندی -که بعضی ۴ ماه مدت آنرا میدانند- به سفارش محمد تقی خان حاکم آمل آزاد کرده و ضمن منصرف کردن ایشان از رفتن به قلعه ی شیخ طبرسی ایشان را روانه ی طهران کردند. گویند پس از چهل روز از بازگشت به طهران خبر شهادت قدوس به میرزا یحیی میرسد که وی از شدت اندوه سه روز تب کرده و بیمار شده است.<sup>۶</sup> در تاریخ مثبت است که هنگامی که میرزا یحیی ۱۹ سال داشته است که مصادف است با زمانی که حضرت باب در زندان چهریق بودند نامبرده نامه ای به دستخط بهائیه برای حضرتش فرستاده که به وسیله ی ملا علی مراغه ای (سیاح) به حضرت باب تقدیم شده و از ایشان خواسته اند که وظیفه ای را ایشان به عهده بگیرد که حضرت باب توقیعی خطاب به وی نوشته و میفرماید کماکان در ظل حفظ، و صیانت و تربیت حضرت بهائیه باشد که این نکته نیز مورد تائید مورخین بهایی و ازلی نیز میباشد.<sup>۷</sup>

اما پیش از شهادت حضرت باب، ایشان میرزا یحیی را به عنوان وصی خود انتخاب میکنند که علت این انتخاب همانا آن است که حضرت بهائیه به علت تبلیغات گسترده، تظلم میان زمامداران وقت و شرکت در واقعه ی بدشت زبان زد خاص و عام شده بودند و این موضوع بسیار حضرت باب و اصحاب را نگران احوال ایشان کرده بود و از همین روی برای اینکه نگاهها به ایشان متمرکز نشود و به سوی دیگری جمع شود حضرت باب با هماهنگی حضرت بهائیه تصمیم گرفت که جانشین خود را میرزا یحیی معرفی کند، چرا که وی هم بسیار آرام بود و هم در دامان خود حضرت بهائیه پرورش یافته بود و همچنین از خانواده و برادر خود ایشان بود و این چنین نیست که این ادعا فقط از جانب حضرت بهائیه مطرح شده باشد بلکه در خصوص این قضیه دو نفر دیگر یعنی جناب میرزا موسی کلیم و جناب ملا عبدالکریم قزوینی (میرزا احمد کاتب) نیز با خبر بودند و قرار بر آن شد که این موضوع از میان این جمع چهار نفره خارج نشود که از آن به بعد است

که صفاتی چون "ازل"، "اسم الازل" و "مرات الازلیه" به وی داده شد. و در نهایت میرزا یحیی ازل به نسبت لوحی که در ذیل میاید ادعای جانشینی حضرت باب را میکند. مضمون لوح به فارسی چنین است: "خداوند بزرگ اعظم از هر بزرگی این لوحی است از طرف خداوند مهیمن قیوم به خداوند مهیمن قیوم بگو پیدایش همه از خداوند است و همه به او راجع می شوند. این لوح از طرف علی قبل محمد خطاب به کسی است که اسمش با اسم وحید معادل است بگو همه از نقطه بیان ظاهر شده اند ای کسی که به نام وحید نامیده شده ای حفظ کن هر چه که در بیان نازل و به آن امر شده است زیرا تو صراط خداوند بزرگ هستی." سجع مهر. حال اگر بنا به این لوح موجود خطاب به میرزا یحیی، وی ادعای جانشینی حضرت باب را دارد حال باید دانست که وی در خصوص این جانشینی چه کرده است و پیش از آن دانست که اساساً تعلیم حضرت باب چه بوده است که ایشان را مامور فرمودند که آن را حفظ کند.

آیات زیر در بیان فارسی و توابع دیگر است که در اینجا چندی از آنها آورده میشود تا روشن شود نظر حضرت باب در خصوص "من یظهر الله" چه بوده است.

در بیان فارسی باب سوم از واحد سوم میفرماید: "ای اهل بیان نکرده مثل آنچه اهل فرقان نموده و از محبوب خود به هیچ شی محتجب نگشته که ارتفاع بیان عروج به سوی اوست و حظ آخرت اوست... بیان راضی نمیگردد از شما الا آنکه ایمان آورید بمن یظهره الله" در بیان فارسی باب پانزدهم از واحد هفتم میفرماید: "ای اهل بیان اگر ایمان آورید بمن یظهره الله خود مؤمن میگردید و الا او غنی بوده از کلّ و هست مثلاً اگر در مقابل شمس الی ما لا نهایه مرآت واقع شود تعکس بر میدارد و حکایت میکند از او و حال آنکه اون بنفسه غنی است از وجود مرایا و شمسی که در آنها منطبق است" و همچنین میفرماید در باس پانزدهم از واحد سوم: "مراقب ظهور بوده که قدر لمحّه ای فاصله نشود مابین ظهور و ایمان کل من آمن بالبیان" ایشان از کلمه ی لمحّه استفاده میکنند که به معنی چشم به هم زدن است که حکایت از زمان بسیار اندک دارد. و یا در جایی دیگر مینویسد: "اگر در این حین ظاهر شود من اول عابدین و ساجدینم" و از سوی دیگر و در همین راستا در بیان فارسی بیان میکنند که کسی نمیتواند ادعا کند که زمان ظهور را میداند چنانچه در باب پانزدهم از واحد سوم آمده است که: "کسی عالم به ظهور نیست غیرالله، هر وقت شود باید کل تصدیق به نقطه ی حقیقت نمایند و شکر الهی به جا آورند" و همینطور در باب پانزدهم از واحد سوم میفرماید: "ظهور الله در هر ظهور که مراد از مشیت اولیه باشد بهالله بوده و هست که کل شی نزد بها او لاشی بوده و هستند." و در اینجا میتوان اشاره مستقیمی به ظهور بهالله میکنند و در نهایت اشارات دیگری از زمان ظهور من یظهر الله دارند چنانچه میفرماید: "و فی سنه التسع انتم کل خیر تدرکون" و "و فی سنه

التسع انتم بلقالله تزقون" توجه باید داشت که بهالله در سال ۹ و ۱۹ از اظهار امر حضرت باب که اول تاریخ بدیع است اظهار امر خفی و علنی کرد. و یا در باب چهارم از واحد ششم مینویسد "از مبدا ظهور تا عدد واحد مراقب بوده" همانطور که میدانید عدد واحد به ابجد ۱۹ است. همینطور در توقیعی که خطاب به ملا باقر تبریزی از حروف حی و همچنین جناب وحید است آن جناب از حضرت باب در خصوص ظهور من یظهرالله سوال کرده و ایشان چنان پاسخ داده بودند. و در باب سیزده از واحد سوم میفرماید: "... هیچ حجتی از برای او از نفس خود او اعظم تر نبود و نیست در نزد کلّ زیرا که کلّ آیات و کلمات از بحر جود او مشرق میگردد و از طمطام یمّ فضل او مستضی میشود و از مقام عزّ او مستتیز میگردد..." و در نهایت در خصوص مقام ظهور من یظهرالله در باب هشتم از واحد پنجم میفرمایند: "در یوم ظهور من یظهره الله اگر کسی یک آیه از او شنود و تلاوت کند بهتر است از آنکه هزار مرتبه بیان را تلاوت کند." و در باب پنجم از واحد پنجم میفرمایند: "کل دین نصرت اوست نه اعمالی که در بیان نازل شده"

حال به نسبت این آیات که به نظر واضح هم میاید که معنای آن چیست میرزا یحیی در مقام جانشین کسانی که مدعی مقام من یظهراللهی شده بودند طرد کرده و یا حتی پا را از حد خود فراتر قرار داده و حکم قتل چند نفر از جمله میرزا اسدالله خوبی (دیوان) و آقا سید ابراهیم خلیل تبریزی را صادر کرد و یا در کتاب مستقیظ خود مینویسد: "بگو خداوند لعنت کند آنهایی را که در امر خدای تو فساد میکنند که یکی از آنها آن هندی کور و همراهان او میباشند. اینها همه از مشرکین اند و بگو لعنت کند خداوند آن کسانی را که در طهران فساد میکنند." و یا در نامه ای با این مضمون مینویسد: "... یکی از این مدعیان آن کور هندی است که از راه راست به دور افتاد است. یکی دیگر عبدالکریم در ارض تا (تبریز) است که هرگز راستگو نبود، یکی دیگر کسی به اسم اسد است که از نادانان بوده و غفلت بر او مستولی است و باید استغفار کند. آن دیگری شخصی است که در ارض خا (خراسان) مدعی شد لیکن توبه کرد. دیگری حسین میلانی است که دارای شهوت عظیم است و باید استغفار کند. و بعد علی اکبر در بغداد است که از نادان نادانتر است و نیز حسین نامی در هندوستان است." این در حالیست که در بیان حضرت باب امر فرموده اند که اگر کسی ادعای من یظهراللهی کرده باشد کسی حق ندارد وی را آزار دهد! چنانچه در بیان باب هشتم از واحد ششم میخوانیم که حضرت باب میفرماید: "... لعلّ یوم ظهور من یظهره الله در حقّ او لم و بم گفته نشود... شد این امر را فرض شده در بیان که اگر نفسی ادعا کند و آیاتی از او ظاهر گردد احدی متعزّض نگردد او را لعلّ بر آن شمس حقیقت حزنی وارد نیاید که اگر در قرآن ملاحظه این امر شده بود اعمال کلّ یکدفعه باطل نمی گشت... و اگر بر فرض امتناع کسی خود را نسبت داد و اگذارند حکم او را با خدا بر خلق نیست که

حکم بر او نمایند... " همین یک حکم هم حتی کفایت میکند بر اینکه میرزا یحیی با وجود اینکه خود را جانشین سید باب میدانسته عامل به تعالیم ایشان نبوده و از احکام منزله از قلم حضرت اعلی پیروی نمیکرده است.

ازل در میان سالهای ۱۲۶۶ تا ۱۲۶۸ گویا در تاکر و مازندران بوده است و در این سال هنگامی که میرزا ابوطالب با قشون خود برای سرکوب بابیان به نور می‌رود وی زن و فرزند خود را در همانجا گذاشته و با لباس درویشی به رشت و قزوین و از آنجا به کرمانشاه می‌رود و در آنجا آنقدری میماند که حضرت بهالله با اهل و عیال و یاران به آنجا میرسند<sup>۹</sup> در فاصله ی این مدت وی عامل فروش کالاهای فردی به نام عبدالله قزوینی بود. پس از رسیدن حضرت بهالله به آن شهر به سراغ برادر رفته و از ایشان خواست که در سفر به بغداد نیز با وی همراه باشد اما در خانه ای جدا زندگی کند. حضرت بهالله هم ضمن پذیرفتن خواسته وی مبلغی به او داد و او با آن پول چند عدل (بسته) پنبه خرید و به کسب پرداخت. پس از مدتی وی عازم کرکوک و اردبیل شد و سپس از طریق موصل به مندلیج به بغداد رفت و ابتدا در سوق الشیوخ به کفش فروشی اشتغال یافت و بعدها عمامه ای به سر کرد و با لباس مبدل و با اسم حاج علی لاس فروش (گچ فروش) معروف بود. اما هرگز به اصحاب روی نشان نمیداد و از خوف مخفی بود که حتی جناب محمد علی سلمانی که دلاک و سلمانی حضرت بهالله بود و در ایام بغداد نیز آنجا بود در خاطرات خود مینویسد که من در بین سفر به استانبول فهمیدم که وی ازل است.<sup>۹</sup> مختصر آنکه وی در بغداد در محله زغال فروشها که از محلات پست آن زمان بغداد بود سکونت میکرد و در همین دوران است که اسدالله دیان به دست غلام وی به قتل میرسد و همچنین حشر و نشر وی با محمد اصفهانی\* و دشمنی با حضرت بهالله تحت تاثیر محمد اصفهانی در این دوران آغاز میشود و میزان این آزار و اذیت از جانب او و دیگر بابیانی که تحت تاثیر وی بودند تا شدتی است که حضرت بهالله به مدت دو سال از بغداد خارج و به کوههای سلیمانیه می‌رود.<sup>۱۰</sup>

در سال ۱۲۷۹ پس از ده سال اقامت در بغداد فرمان آمد که باید آن دیار را ترک کرده و به استانبول بروند.<sup>۱۱</sup> جناب سلمانی در خاطرات خود مینویسد: "یحیای ازل در بغداد همیشه در منزل بود و گاهی که بیرون میامد طوری بود که احدی ملتفت نمیشد و در موقع حرکت -منظور سفر به استانبول است- جمال مبارک (حضرت بهالله) فرموده بودند که هر جا دلت می‌خواهد بروی بگو آدم با تو میفرستم که به سلامت بروی گفته بود قربان من هر جا که تشریف ببرید منم میایم و خودش مصلحت دیده بود که مرا زودتر روانه کنید که من جلوتر باشم و با شما نباشم. یک عرب ظائی نام که مرد زرنگی بود و از احباب بود مامور شد که با ازل برود و ظائی به همراهی ازل جلوتر بطوری که احدی مسبوق نشد از بغداد

خارج شده بودند تا موصل که تقریباً ده منزل است ابداً ازل دیده نشد. در موصل در کنار شط چادر مبارک زدیم در اینجا دیدیم که در یک کناری چادر آفتاب گردان کوچکی زده است و آدمی کوتاه قد و بلند ریش در آن منزل دارد ظانی هم همراهش بود به طور حدس بعضی فهمیدیم که این ازل است ... میرزا یحیی ازل را هیچیک از احبا درست نشناخته بودند در موصل ازل حضور مبارک از دست ظانی شکایت کرده بود که به من احترام نمیکند و سر خود است ظانی در حضور مبارک به عربی جواب داد که قربان رجا میکنم این مردکه را در پرده نگاه دارید و بیرون نیاید که مردم او را ببینند و از دین بیرون نگردند. باری خرجی عنایت فرمودند و او به بغداد مراجعت کرد، باقر نامی بود کاشی به او فرمودند که خدمت یحیی را بکن او همراه یحیی شد. یحیی هیچوقت در قافله ی ما نبود مختصر از موصل حرکت نموده بعد از چند روز به کرکوک رسیدیم. "۱۲ از دیگر خاطرات جناب سلمانی در این سفر داستان جلو سوار شدن ایشان در قایق است که در این حین میبیند که فرد دیگری در قایق نشسته است" ( او ازل بود و من او را هنوز نمیشناختم) گفت تو اهل کجا هستی گفتم از اهل اصفهان. گفت تو از برای چه توی قایق آمدی به اذن کی؟ گفتم به اذن بزرگمان- منظور حضرت بهالله است -. گفت حالا که در اینجا به جهت اینکه بی اذن آمدی اگر دو سه چوب به تو بزنم چه کار میکنی (چوب کلفتی هم در دستش بود) گفتم اگر شخصی باشم علیم عفو میکنم و اگر دیدم چوب اذیت میکند که از دستت میگیرم و اینقدر میکوبمت که رشادت را فراموش کنی. خیلی بدش آمد مختصر دیگر حرفی نزد و قایق به کنار رسید. " و یا در جایی دیگر در خاطراتش مینویسد: "ازل اگر گاهی به اندرون مبارک میرفت طوری بود که هیچکس مسبوق نمیشد. شامش را از اندرون می آوردند. شنیدم وقتی طاس کباب پیاز را میخورده بود به حضار گفته بود طاس کباب خوبی است از لیموهایش خوشم می آید و مقصودش حبله شرعی بوده است یعنی من پیاز را با لیمو اشتباه انداختم - خوردن پیاز در آئین بابی حرام است- شامش از اندرون میرفت و همیشه یک ظرف خوراک میکشیدند و به زنش میدادند که صبح برایش برد و حقیقتاً خوراک دو نفر بیشتر بود." از دیگر خاطرات جناب سلمانی با ازل میتوان از خاطره ی خوردن غذای ازل و یا خوردن گزهایی که حضرت بهالله به وی داده بود نام برد که این خاطرات بسیار جالب و خواندنی است که ما در اینجا از نوشتن آن خودداری میکنیم .

نهایت اینکه سفر به استانبول سه تا چهار ماه طول کشید و پس از چهار ماه با آنکه حضرت بهالله راضی به رفتن به ادرنه نبود و معتقد بود که این جمع مجرم نیست که هر لحظه به جایی فرستاده شود اما بنا به درخواست اصحاب و همچنین گریه و ناله ای که ازل از خوف مرگ سر داده بود در نهایت به سوی ادرنه حرکت کرده و در اول رجب ۱۲۸۰ وارد ادرنه

شدند.

با آنکه آزار و اذیت ازل به برادر خود حضرت به‌الله بسیار شده بود اما در سال سومی که ایشان در ادرنه و در خانه ای معروف به خانه ی امرالله بودند لوحی برای ازل نوشتند و در آن لوح رسماً از ایشان خواستند که به آئین جدید ایمان بیاورد و این لوح را توسط میرزا آقا جان به دست ازل رساندند اما وی نپذیرفته و به میرزا آقا جان گفته بود عربی هم مینویسد.<sup>۱۲</sup> از جمله کارهایی که میرزا یحیی بر علیه حضرت به‌الله انجام دادند جریان مسموم کردن ایشان است که در سال ۱۲۸۲ میرزا یحیی روزی حضرت به‌الله را بر خلاف معمول به خانه ی خود دعوت کرده و در چای ایشان مقداری سم ریختند و ایشان را مسموم کردند به نحوی که اثر آن سم سبب شد ایشان به مدت یک ماه در بستر افتند که در این دوره پزشک ایشان دکتر شیشمان بود که نام برده در همان دوران فوت میکند ولی پیش از فوت پزشک دیگری که مورد اطمینان وی بود به نام دکتر چوپان به حضرت به‌الله معرفی میکند. به هر حال این داستان خصومت ازل با برادرش حضرت به‌الله کار را به آنجا میکشاند که روزی که برای استحمام هفتگی میرود به جناب سلمانی پیشنهاد به قتل رساندن وی را میدهد که داستان بدین قرار است: "روزی که موقع حمام شد اول ازل آمد سر و تن شست و حنائی هم گذاشت من نشستم خدمتش بکنم این شروع کرد به صحبت کردن و نصیحت کردن گفت میرزا نعیمی بود که در نیریز حاکم بود احبا را کشت و اذیت کرد و بسیار صدمه به امر میرسانید بعد تعریف زیادی از شجاعت و تهور کرد که بعضی ها فطرتاً شجاعند هر وقت باشد، صفت شجاعت از آنها ظاهر خواهد شد. بعد حکایت میرزا نعیم را گفت که از اولاد احباء طفلی باقی مانده بود به سن ده یا یازده ساله. روزی میرزا نعیم میرفته بود حمام، این طفل هم رفته بود حمام و چاقویی دسته شاخی با خود برده بود همین که مردکه از توی آن خواسته بود بیرون بیاید این طفل چاقو را بر شکمش فرو نمود و شکمش درید فریاد میرزا نعیم بلند شد نوکرهای او از سر حمام داخل شدند و دیدند چاقو دست این پسر را لذا پسر را آنچه توانستند زدند و بعد رفتند سر اربابشان میرزا نعیم ببینند حالش چطور است این پسر با آنکه زخم خورده بود از جا حرکت کرد مجدداً چاقویی به میرزا نعیم زد بعد مجدداً تعریف از شجاعت کرد که چقدر خوش است انسان شجاع باشد حالا در امرالله ببینید چه کرده اند هرکس صدمه میزند هر کس بر من بر خاسته حتی اخوی من و من از هیچ جهت راحت نیستم و نوعی شده است که رفاه رفع شده (لحن همچون میپرورانید که من وصی و مظلوم و اخوی غاصب و استغفرالله متعدی) صفات شجاعت ممدوح معاونت امرالله لازم. (در مجموع لحن سخن و حکایت میرزا نعیم و مراتب شجاعت و تشویق من اینکه اخوی را بکش (یعنی جمال مبارک را) این حرف را که زد به حدی حالم به هم خورد که هیچوقت در حیاتم آنقدر

منقلب نبوده بودم به طوریکه احساس میکردم که حمام را به سرم کوبیدند متوحش شدم و هیچ حرفی نزدم رفتم سر حمام روی سکو نشستم و با خود فکر میکردم در نهایت انقلاب با خود فکر کردم که میروم توی حمام و سرش را میبرم هر طور بشود بشود بعد فکر کردم که کشتن این کار آسانی است اما شاید در حضور جمال مبارک مقصر بشوم و مخصوصاً در آن حال با خود چنین می اندیشیدم که پس از کشتن این مرده که اگر حضور مبارک بروم و به من بفرمایند چرا این را کشتی چه جواب بدهم و این خیال مرا متوقف داشت مختصر توی حمام آمدم و با کمال اوقات تلخی شدید گفتم پاشو برو گمشو پاشو برو بیرون. به زاری آمد آب ب سرم بریز من یک آبی ریختم شسته یا ناشسته با کمال ترس خارج شد و رفت و هنوز تا به حال او را ندیده ام." و یا در همان ایام سید محمد اصفهانی اظهار نموده بود که برای تمیز حق از باطل، جناب ازل حاضر است با بهائیه مباحله کند تا حق از باطل تمییز داده شود. میر محمد مکاری این خبر را شنید و توسط آقا میرزا محمدقلی به عرض حضرت بهائیه رسانیدند. و حضرت بهائیه در جواب فرمودند من برای اتمام حجت بر جمیع خلق تقاضای آنها را میپذیرم. پس قرار بر این شد که در روزی معین که خود میرزا یحیی و سید محمد اصفهانی اعلام میکنند هر دوی ایشان به مسجد سلطان سلیم رفته و با هم مباحله کنند که این جریان به گوش غریبه و آشنا رسید و در روز معین حضرت بهائیه به مسجد رفتند و در حالی که همگان بودند در نهایت حضرت ثمره - از دیگر القاب میرزا یحیی که خود بر خود داده است - در آن جمع حاضر نشدند که این مسئله برای خیلی از حضار دلیلی شد بر حقانیت حضرت بهائیه.<sup>۱۴</sup> و تمامی این مسائل سبب میشود که حضرت بهائیه، میرزا یحیی را طرد کرده و به یاران و بهائیان میفرمایند که دیگر با او معاشرت نکنند. نویسنده ی کتاب حضرت باب علل اصلیه ی طرد ازل را اینگونه مینویسد:

الف) اظهار دعاوی موهومه چون ادعای وصایت حضرت باب، داعیه ی من یظهري در برابر دعوت علنی جمال ابهی و افزودن عباراتی به اذان بابی که حکایت از ادعای الوهیت وی مینماید. ب) اعراض صریح از من یظهرالله موعود کتاب بیان (جمال اقدس ابهی) پ) اقدام برای قتل جمال ابهی ت) اقدام برای مسموم کردن بهائیه ث) فتوا بر قتل دیان و گروهی دیگر از مومنان ج) تصرف بر حرم منقطعه ی حضرت باب<sup>۱۵</sup> چ) هوسرانی های او ح) تلاش برای تضييع حیثیت جمال ابهی نزد اولیای امور عثمانی خ) امتناع از مباحله با جمال ابهی.

به هر حال آزار و اذیت حضرات ازلی و نامه هایی که بر ضد حضرت بهائیه به دولت وقت عثمانی (خصوصاً خورشید پاشا حاکم وقت ادرنه و سلطان عبدالعزیز) میفرستادند از یک طرف و از طرف دیگر ورود بسیاری از بهائیان برای ملاقات حضرت بهائیه به ادرنه و خلاصه رفت و آمدها سبب و ضمیمه را فراهم کرد که حضرت بهائیه را به عکا و میرزا



یحیی را به قبرس تبعید کنند. طبق گزارش مورخان بهائی حضرت بهالله در روز چهارشنبه ۲۲ ربیع الثانی سال ۱۲۸۵ در سن ۵۳ از ادرنه خارج شدند و در ۲۲ جمادی الاول سال ۱۲۸۵ وارد عکا شدند. گویا در این سفر تعداد افراد هفتاد نفر بوده و اول همگی به عکا رفتند و از آنجا میرزا یحیی و یارانش به قبرس روانه شدند.<sup>۱۴</sup>

توضیح چندانی در خصوص زندگی میرزا یحیی صبح ازل در دوران قبرس موجود نیست چرا که به روایت نویسنده ی کتاب هشت بهشت<sup>۱۷</sup> و تنبیه النائمین وی گوشه گیر و افسرده شده و با کسی در رفت و آمد نبوده است "باری حال سالیان دراز است که حضرت ازل در خانه نشسته و در به روی خویش و بیگانه بسته. نه کسی را به دعوت و تبلیغ کسی میفرستد و نه از مردم اخذ جر و طلب نفعی میکند... با اینکه به حسب صورت کمال فقر و پریشانی در ظاهر دارند... و با اینکه گذشته از دشمنان خارج و داخل آن حضرت در میان اولاد و عیال خود نیز وحید و بی کس مانده و تمامی اولاد و عیال بلکه انصار و اقریبای آن حضرت نا اهل و ناکس اتفاق افتاده..."<sup>۱۵</sup> البته لازم به ذکر است که پرفسور ادوارد برون در مقدمه ی نقطه الکاف مینویسد: "در جزیره ی قبرس در شهر فاماگوستا قریب پانزده روز (۲۶ رجب- ۱۴ شعبان ۱۳۰۷) ماندم و در این مدت هر روز به ملاقات صبح ازل میرفتم و از دو یا سه ساعت بعد از ظهر الی غروب آفتاب در منزل او می ماندم دفتر و مداد در دست و سراپا گوش هر چه او میگفت یادداشت میکردم و هر شب با یک خزانه معلومات مهمه و اطلاعات مفیده به منزل خود مراجعت میکردم"<sup>۱۸</sup> خلاصه آنکه میرزا یحیی در قبرس در کوچه ای به نام ازل در خانه ای کوچک و به نام شاعری ایرانی و مسلمان، خود و خانواده اش شناخته میشدند و با آنکه در آن زمان قبرس زیر نظر دولت انگلستان بود و مانعی برای تبلیغ نداشت هیچگاه به تبلیغ نپرداخت. و در نهایت در روز دوشنبه ۱۷ جمادی الاول سال ۱۳۳۰ هجری قمری در همان شهر فاماگوستا با آنکه تلاش کرده بود تابعیت کشور انگلستان را بگیرد و به آنجا برود اما نتوانست و در نهایت در همانجا فوت کرد و بنا به شهادت پسرش رضوان علی هیچیک از مومنین به ازل در مراسم تشییع جنازه ی او حضور نداشته و در نهایت امام جمعه ی شهر و تنی چند از ملایان سنی جسد او را در قبرستان مسلمانها دفن کردند. لازم به ذکر است که نوه ی او میرزا جلال ازل، بعدها جسد را بیرون آورده و به جای دیگری در همان شهر منتقل کرد.

گفتنی است میرزا یحیی ابتدا پسر ارشد خود (میرزا محمد هادی (ابقه)) را به جانشینی خود انتخاب کرده بود اما وی نیز به آئین حضرت بهالله ایمان آورد و از همین روی جانشین خود را ملاهادی دولت آبادی معرفی کرد.

از معروفترین کتابهای میرزا یحیی صبح ازل میتوان به کتب: مستیقظ، اخلاق روحانیین، متمم بیان، کتاب علیون، صحیفه

النور، لثالی و مجالی، قضایا، اهتزاز القدس، تدلیع الانس، مرات البیان، کتاب اقصی، هزار و یک هیكل، لمعات الازل، صحیفه ی ابهجیه و نیز دیوان ازل اشاره کرد که نگارنده به علاقه مندان پیشنهاد میکند این کتابها یا لااقل یکی از آنها را خوانده تا به ایشان ثابت شود که میزان سواد و درک ازل از مباحث قرآنی، دینی و عرفانی تا چه اندازه بوده است. در انتها اسامی همسران میرزا یحیی و اسامی اولادهای وی را میاوریم که همانا بزرگترین ثمره ی او تعدد زوجات بوده است.

- ۱- فاطمه خانم که حاجیه خانم هم میگفتند نام برده دختر میرزا محمد و طلان خانم که حاصل این ازدواج یک اولاد به نام میرزا محمد علی بوده است. یحیی میرزا در سن هفده سالگی با او ازدواج کرده و همسر اول ایشان است.
- ۲- رقیه خانم خواهر حاجیه خانم از ایشان پنج فرزند به نامهای محترم خانم، میرزا وحید، میرزا تقی، مریم خانم و فواد الله دارد.
- ۳- بدری خانم (بدری جان) که تفرشی بوده و از وی دو اولاد به نام های میرزا محمد که به او بیان الله میگفتند و طلعت خانم است که بعد ها عیال شیخ احمد نوری کرمانی پسر ملا جعفر کرمانی شد.
- ۴- از عیال کرمانشاهی یک اولاد به نام میرزا نورالله بود که میرزا نورالله دختری داشته به نام مسمات به خانم گل که زوجه ی مترجم همایون معروف شد.
- ۵- از ملکه خانم شیرازی چهار اولاد به نامهای میرزا محمد ملقت به بهاج، میرزا عبدالعلی، نوروز علی، صفیه خانم همسر میرزا آقا خان کرمانی و میرزا احمد.
- ۶- از عیال بغدادی که دختر عربی بوده که از وی یک پسر به نام میرزا رضوان الله داشت.
- ۷- دختر ملا عبدالفتاح معروف و بقولی دختر ملا عبدالغنی
- ۸- زن دیگر وی که دختر میرزا حیدرقلی نمدساب و خواهر خانم جان بوده و شاید اسم او فاطمه بوده است
- ۹- زن معلم که زن ملا محمد معلم نوری بود که در قلعه ی شیخ طبرسی شهید شد.
- ۱۰- رقیه دختر اعرج اصفهانی ۱۱- نساء خانم طهرانی ۱۲- قانته که اهل بلده ی نور بوده که جناب سلمانی میگوید نام برده فاحشه بوده است. ۱۳- فاطمه خانم دختر ملاحسین روضه خوان اصفهانی (ملارجعلی قهیر) که حرم حضرت نقطه ی اولی بوده و در بغداد به عقد میرزا یحیی درآمد و پس از یک ماه از وی جدا شد. ۱۴- از صاحب جان اصفهانی نیز یک پسر به نام میرزا روح الله داشته است.

اسامی همسرهای ازل را جناب ملک خسروی در کتاب اقلیم نور ذکر کرده اند که بنده عیناً آوردم، ازلی ها میگویند که میرزا یحیی فقط دو همسر داشته است این در حالی است که جناب سلمانی هم در خاطرات خود نام سه همسر ازل را نام میبرد و همچنین قمرتاج خانم که از مومنین به ازل بوده است در خاطرات خود مینویسد در روزی که به قبرستان همراه با عزیه خانم رفته بودیم در میان قبرها عزیه خانم پنج قبر را به عنوان همسرهای ازل نام میبرد که وی نام آنها را در دفترچه ی خود مینویسد. به عقیده ی نویسنده چه بسا بقیه ی قبرها را عزیه خانم دیگر نام نبرده است و یا شاید بقیه زنده بوده اند به هر حال راه تحقیق برای محققین در این خصوص باز است.

حاشیه ها:

\* تهران را با طا نوشتم چراکه در آن زمان طهران را بدین گونه مینوشتند و در نزد اهل بهاء این ارض معروف به ارض طا است.

۱- در اینکه خدیجه خانم و میرزا حسینعلی در تربیت میرزا یحیی کوشا بودند هیچ شکی نیست و مورد قبول تمامی ماخذ و منابع بوده است، اما در بعضی از منابع نظیر نقطه الکاف\* و کتاب خانم بدیعه ی مرآتی که البته اکثراً این کتاب نحیف کپی شده و ساده نویسی شده ی همان نقطه الکاف است به موضوعی به کذب اشاره شده است که در اینجا آنرا شرح میدهم: در این کتب آمده است که در ابتدا خدیجه خانم به این کودک توجهی نکرده و او را مورد لطف و مهربانی خود قرار نمیدادند تا آنکه در شبی خوابی میبینند که حضرت محمد(ص) و امام اول شیعیان علی ابن ابی طالب وارد اتاق ایشان شدند و طفل را خواسته روی او را میبوسند و به وی میفرمایند که از این کودک مراقبت کن تا به دست قائم ما برسد که از آن به بعد بوده است که خدیجه خانم وی را مورد عنایت خود قرار میدهند و جالب آنکه روایت این داستان را نویسنده ی این کتب به میرزا حسینعلی (بهاالله) نسبت میدهند که شایان ذکر است که خود بهالله هیچگاه این داستان را تأیید نکرده اند و در کتاب کشف الغطاء اثر مرحوم ابوالفضایل گلپایگانی و میرزا مهدی گلپایگانی به تفصیل به این موضوع پرداخته شده است. نکته ی دیگر آنکه در کتاب نقطه الکاف خدیجه خانم را زن صیغه ای میرزا بزرگ دانسته که این از اغلاط دیگر این کتاب است و نویسنده از جانب ازل ایشان را ضعیفه خطاب میکند که این بی ادبی و در صورت صحت آن شعور فردی را میرساند که در مورد کسی که او را پرورش داده است چنین لغتی استفاده میکند. شایان ذکر است که بنا به گفته ی بعضی مورخین کوچک خانم کرمانشاهی( بعضی از مورخین گفته اند بروجردی) که مادر میرزا یحیی میشود همسر صیغه ای میرزا بزرگ نوری بوده است و نه برعکس.

\*کتاب نقطه الکاف را کسانی چون پرفسور ادوارد برون گویند که این کتاب اثر میرزا جانی کاشانی است حال آنکه این کتاب به وسیله ی محمد قزوینی معروف به علامه قزوینی (فوت ۶ خرداد ۱۳۲۷ هجری شمسی) و خود پرفسور برون نوشته و چاپ شده است، که این مسئله به حدی واضح است که کسانی که میگویند این کتاب برای میرزا جانی است به این نکته دقت نکرده اند که در بعضی از صفحات خود میرزا جانی به عنوان سوم شخص در جملات آمده است به مانند این جمله "میرزا جانی هم آنجا بود" و ... که باز در این خصوص نیز علاوه بر کتاب کشف الغطا میتوان به چند مقاله از دکتر علیمراد داوودی نظیر "کس نزند به درخت بی بار سنگ" و "یا " روش اهل بها در نگارش تاریخ" اشاره کرد.

\* میرزا حسینعلی نوری معروف به "جناب بهاء" و "بهاالله برادر ناتنی میرزا یحیی و متولد دوم محرم ۱۲۳۳ در طهران است که حدود چهارده سال از میرزا یحیی بزرگتر بود.

۲- این مسئله تقریباً مورد تصدیق تمامی کتب تاریخی است. خانم مرآتی در کتاب خود مینویسند وقتی ایشان ۵ سال داشتند سه روزی به مکتب رفتند ولی از آنجا که معلم او را تنبیه کرده بود دیگر حاضر نشده است به مکتب برود.

۳- این نامه با دستخط سید علیمحمد باب و با مهر و امضای وی هم اکنون موجود است که کپی آن در کتب مختلفه از جمله کتاب تاریخ نبیل زرنندی انگلیسی موجود است.

۴- در نقطه الکاف و کتاب خانم مرآتی آمده است که ایشان شبی از آن دوران در حالی که در مجلس تبلیغی حضور داشته است نصی از حضرت باب میشوند که در آن فاه و آه زیاد داشته که آن نص بر میرزا یحیی تاثیر کرده و وی ایمان میآورد. اما خود ازل در کتاب مستقیظ خود مینویسد که پس از رویت کتاب احسن القصص، امر حضرت باب را تصدیق کرده ام از همین روی ما سخن خود میرزا یحیی را اصل میگیریم.

\* بدشت نام روستاییست در خراسان در هفت کیلومتری شاهرود که این واقعه در آنجا رخ داده است و از همین روی به واقعه ی بدشت معروف است. مختصر آنکه در این واقعه اول مومنین به دیانت بابی در آن مکان جمع شده و این مجمع دو هدف کلی را به همراه داشت اول آنکه دیانت اسلام را منسوخ اعلام کنند و دوم آنکه از سمت شمال کشور به ماکو رفته و سید باب را از حبس آزاد کنند که هدف دوم هیچگاه به مقصود نرسید، اما در آن مجمع بود که طاهره قرت العین(از حروف حی) برای اولین حجاب از روی خود در میان مسلمین تازه بابی شده باز کرد و این موضوع ضمن شکه شدن

حضار خصوصاً محمدعلی بارفروش (که از دیگر حروف حی است و ایشان ملقب به قدوس میباشند.) شد که البته فصل جدیدی را در تاریخ بابیت آغاز کرد.

\* سفر جناب قدوس و یارانشان البته هیچگاه به مقصد نرسید و ایشان همراه با جناب ملاحسین بشرویه و بسیاری دیگر از بابیان و اکثر حروف حی در مکانی به نام قلعه ی شیخ طبرسی محاصره شده و قتل عام شدند که شرح این واقعه خود کتابی را میطلبد که البته در کتب بسیاری این وقایع شرح و توصیف همراه با خاطرات بقیه السیف موجود است.

۵- این واقعه نیز توافق عامه در میان مورخان دارد تنها عده ای میگویند که میرزا یحیی به نام برادر همراه وی بوده است ولی عده ای میگویند که به نام خادم بهالله شناخته میشده است.

۶- حضرات ازلی بر این باور هستند که پس از این سه روز است که امر به میرزا یحیی مشتبه شده است که بازگشت مجدد قدوس است و یا نویسنده ی نقطه الکاف حماقت را تا بدانجا رسانده است که مینویسد مراد از من یظهرالله در آثار باب خود حضرت ازل است ولاغیر. حال آنکه خود میرزا یحیی جز ادعای جانشینی باب ادعای دیگری نداشته است.

۷- برای مطالعه ی بیشتر و بررسی صحت سخن میتوان به کتاب حضرت باب صفحه ی ۶۴۲ و کتاب تنبیه النائمین صفحه ی ۳۳ رجوع کرد.

۸- حضرت بهالله پس از واقعه ی رمی ناصرالدین شاه که به وسیله ی چهار بابی نادان که با تفنگ ساچمه ای قصد جان شاه را کرده بودند در اوایل ذی قعدة سال ۱۲۶۸ دستگیر و در سیاهچال طهران به مدت چهار ماه محبوس بودند و چون بی گناهی ایشان در این حادثه ثابت شد وی را از زندان رها کرده اما دستور تبعید ایشان را به بغداد صادر کردند.

۹- خاطرات جناب محمد علی سلمانی صفحه ی ۱۰ و ۱۱

\* در کتاب کواکب الدریه از صفحه ی ۳۷۲ تا ۳۷۵ مختصر خوبی از وصف حال او داده شده است

۱۰- حضرت بهالله از ۱۲ رجب سال ۱۲۷۰ تا ۱۲ رجب سال ۱۲۷۲ در کوههای سلیمانیه بودند.

۱۱- حضرت بهالله اول ربیع الثانی سال ۱۲۶۹ از طهران راهی بغداد و در ۲۸ جمادی الثانی سال ۱۲۶۹ به بغداد میرسند و در ۱۴ ذیقعدة سال ۱۲۷۹ که ۴۷ سال داشتند در قصر بهجی در بغداد اظهار امر علنی کردند و چند روز بعد عازم استانبول شدند.

۱۲- خاطرات جناب محمد علی سلمانی صفحه ی ۱۰

۱۳- خاطرات جناب محمد علی سلمانی صفحه ی ۱۶ ، حال جالب است که خواندن و نوشتن را ازل نزد بهانه آموخته بود.

۱۴- به نقل از کواکب الدریه صفحه ی ۳۷۵ تا ۳۷۸

۱۵- میرزا یحیی در زمان اقامت در بغداد که حضرت بهانه در کوههای سلیمانیه بودند، فاطمه خانم حرم حضرت اعلی

(سید باب) را به همسری گرفتند و پس از یک ماه به علت شکایات متعدده از طرف همسران دیگر وی، ایشان را طلاق

داده و به محمد اصفهانی بخشیدند!

۱۶- نویسنده ی این سطور، از توضیحی که در کتاب قرن بدیع صفحات ۲۶۶ و ۲۶۷ در این خصوص داده است دریافتش

این چنین بود که عرض شد. لازم به ذکر است که در کتاب فوق الذکر مکانهای توقف و اتفاقی که افتاده است در همین

صفحات مفصل تر شرح داده شده است.

۱۷- هشت بهشت اثر شیخ احمد روحی و میرزا آقا خان کرمانی دامادهای ازل است که مطلب ذکر شده در صفحه ی ۳۱۶

آمده است. لازم به ذکر است موضوع فوق در تنبیه النائمین در صفحه ی ۶۲ و ۶۳ و همچنین در صفحه ی ۶۵۳ حضرت

باب آمده است.

۱۸- در کتاب مجمل بدیع در وقایع ظهور منیع که یکی دیگر از آثار میرزا یحیی صبح ازل است، در هنگامی که پرفسور

ادوارد برون از وی پرسش از اسامی حروف حی میکند وی پاسخ میدهد: "حروفات حی که سوال فرموده اند اکثر در

مازندران شهید شده اند ظاهراً چند نفری خارج مانده است که در آنجا شهید نشده اند لیکن این امر محکم در اسم اول و

آخر است و بلفظ حی کافی است شرح آن خارج از بیان است تاریخها که نوشته اند راست و دروغ آن در مقامات آن معلوم

میشود در هر طریقه چنین است و در هر منهای و شرعه ی اختلافات بسیار روی میدهد و رفع آن مشکل است و انور این

امر بدیع مختصر ها نیست البته امری که سالهاست وقایع آن روایت بسیار میخواهد که جمع امور و اقوال ناس نماید و

دروغ و راست معلوم شود و الله اعلم بالعالمین"

- ۱- تاریخ نقطه الکاف معروف به نوشته ی میرزا جانی کاشانی که در اصل ادوارد برون و علامه قزوینی آنرا نگاشته اند
- ۲- تاریخ نبیل زرنندی
- ۳- بدیعه مرآتی، شرح حال جناب میرزا یحیی ازل
- ۴- نصرت الله محمد حسینی، کتاب حضرت باب
- ۵- ابوالقاسم افنان، کتاب عهد اعلی
- ۶- حضرت ولی امرالله، کتاب قرن بدیع
- ۷- ابوالفضائل گلپایگانی و میرزا مهدی گلپایگانی، کشف الغطا
- ۸- منوچهر ملک خسروی، کتاب اقلیم نور
- ۹- خاطرات جناب محمد علی سلمانی
- ۱۰- تنبیه النائمین معروف است که این نوشته ی شاه سلطان خانم خواهر بهالله و ازل که وی ازلی هم بوده است ولی از آنجا که شخص مذکور بعید است که سواد آنچنانی داشته بوده است نگارنده یقین میداند که این کتاب را دیگر ازلی ها نوشته و به نام وی انتشار داده اند گفتنی است که دست خط این کتاب به قلم میرزا احمد امین الاطباء رشتی است.
- ۱۱- ریاض قدیمی، سید رسل
- ۱۲- میرزا عبدالحسین آواره، کواکب الدریه
- ۱۳- دفترچه خاطرات قمرتاج خانم معروف به سفرنامه ی قبرس

## پاسخ به شبهاتی در مورد حضرت باب و احکام آئین بیان

کسانی که با آثار سید باب آشنا هستند و آثار او را مورد مطالعه قرار داده اند، چیزی که برای او محرز میشود این است که ایشان بشارت به یک ظهور قریبی میدهند - همینکه قبله اهل بیان به سمت من یظهر الله است دال بر این است که او در میان شماس (باب هفتم واحد هفتم بیان عربی) - تحت عنوان "من یظهر الله" (مثل باب ثالث من الواحد ثالث و همینطور الباب خامس و العشر من الواحد ثامن) "بهاء الله" (مثل الباب الخامس و العشر من الواحد ثالث و الباب السادس و العشر من الواحد الثالث). بنابراین کل دغدغه ایشان این بوده است که مبادا، مبادا مومنین به بیان از شناخت من یظهر الله محروم شوند و تک تک انجام احکام خود را منوط به خواست ایشان میکند «ای اهل بیان ترحم بر خود نموده و بعقل خود حکم نموده و قبول حق نموده و بر شئون محتجبه محتجب نمانده که حجت الله حین ظهور بالغ است برگشایی...» و در باب پنجم از واحد هشتم نیست میفرماید: «در یوم ظهور من یظهره الله اگر کسی يك آیه از او شنود و تلاوت کند بهتر است از آن که هزار مرتبه بیان را تلاوت کند» با علم بر این مختصر و اینکه همانطور که واضح است احکام دور بیان، در دیانت بهائی به دست خود من یظهر الله (حضرت بهاء الله) نسخ، تعدیل و یا اینکه عیناً ذکر شده است و بنابراین بهائیان احکام خاص خودشان را دارند که در کتاب مستطاب اقدس و رساله سوال و جواب میتوان آنها را خواند. حضرت ولی امر الله در توقیعی که حسب الامر هیکل اطهر صادر گردیده در باره ماهیت و کیفیت احکام شدیدی که در کتاب مبارک بیان نازل شده چنین میفرماید: فهم و درک کامل احکام و حدود شاقه نازله از قلم حضرت اعلی فقط از این طریق میسر است که ماهیت و مقصد و خواص ممتازه شریعت مبارکش به نحوی که نفس آن حضرت در آثار خویش بیان فرموده اند منظور گردد. طبق این بیانات واضحه دور بیان اصولاً یک نهضت دینی و انقلاب اجتماعی بود که مدتش بالضروره کوتاه ولی مملو از وقایعی مصیبت آمیز و مشحون از اصلاحاتی وسیع النطاق و بنیان کن بود. موازین شدیده و اعمال قاطعه ای را که حضرت نقطه اولی و اصحاب مجری می داشتند کل برای این بود که بنیاد تقالید حزب شیعه را بر انداخته راه را برای ظهور حضرت بهاء الله هموار سازد. حضرت اعلی به منظور اثبات استقلال دور جدید و نیز برای آماده ساختن زمینه جهت ظهور قریب الوقوع جمال قدم احکامی بسیار دشوار و شدید نازل فرمودند. اگر چه اغلب این احکام هرگز به مرحله اجرا در نیامد ولی نفس نزول این احکام دلالت بر استقلال آئین حضرت اعلی داشت و همین کافی بود تا هیجانی عظیم ایجاد نماید و علمای دین را به چنان مخالفتی برانگیزد که بالمآل شهادت حضرتش را سبب گردد. با این اوصاف که پیش فرض این نوشته است پاسخی به شبهاتی داده میشود که در خصوص بعضی از مباحث مطرح شده از سوی کسانی که خود را دشمن این امر میدانند بیان شده است داده شود.



از نظر باب درس خواندن و درس دادن در هر رشته و علمی تحریم گردیده، مگر آنچه خود باب نوشته یا در ترویج امر بابیت بنویسند. « لا يجوز التدريس في كتب غير البيان » « بیان فارسی صفحه ی ۱۳۰ »

کامل بیان چنین است: الباب العاشر من الواحد الرابع لا يجوز التدريس في كتب غير البيان الا اذا نشى فيه مما يتعلّق بعلم الكلام و انّ ما اختراع من المنطق و الاصول و غيرهما لم يؤذن لاحد من المؤمنين. يعنى: اجازه داده نشد که تدریس شود در کتب به غیر از بیان مگر آنکه هر آنچه از انشاء میشود متعلق نباشد به علم کلام و ان چه در منطق و اصول و غیر آن تالیف گشته، اذن داده نشد حتی به یکی از مومنین. حضرت باب در ادامه و توضیح این مطلب خود در ادامه مینویسد: «...نهی شده از انشاء ما لا یسمن و لا یغنی مثل اصول و منطق و قواعد فقهیه و حکمیّه و علم لغات غیر مستعمله و ما یشبه هذا و ما قد فصل فی الصّرف و النّحو فان قدر ما یکتفی للمتأدّبین ما یعرف الفاعل و المفعول و ما دونهما من شئونهما اذ دون ذلك لن یغفر الله العبد اذا اشتغل به اگر چه در این کور اکثر خلق بکلمات فارسیّه مستغنی هستند و اگر کسی بخواهد فهم بیان را بهم رساند بقدر ما یحتاج خود اخذ میکند نه زیاده از نفس بیان نه غیر او این است صراط مستقیم از برای متأدّبین و متعلّمین الی یومی که شجرة حقیقت ظاهر گردد که آن روز کتاب حقیقت ناطق و رجوع بکتاب صامت از احتجاب از کتاب ناطق است و اون کتابی است که منزّه و مقدّس بوده از شئون علمیّه خلق و عملیّه آنها چنانچه در این ظهور نقطه هر کس واقع شده دیده که او مبرّی بوده از علم نحو و صرف و منطق و فقه و اصول و آنچه ما یتقرّع بر اینها است زیرا که کلّ اینها از برای فهم مراد الله هست در کلام او و کسی که مراد او مراد الله و کلام او کلام الله است چه احتیاج است او را باین شئون...»

واضح است که با توجه به توضیح حضرت باب، اگر هدف از علمی همچون علم کلام و فقه و اصول و نظایر هم این است که سبب فهم کتب الهیه شود و یا شناخت مظاهر ظهور الهیه را مستحیل تر کند، واضح است که به این هدف نائل نیامده است که هیچ سبب گمراهی نیز شده است چه که اول معرضین در هر دور علمای وقت بودند، چنانچه قیافا و علمای صدوقی و فریسی اول دشمنان مسیح بودند و زمانی که حضرت رسول اکرم رسالت خود را بیان فرمود علاوه بر ابوالعلم ها که ابوالجهل شدند یهود و نصاری که منظور علمای ایشان است نیز از شناخت آن مظهر الهی ناتوان ماندند و عیناً همین مسئله در مورد حضرت باب نیز صادق افتاد و علمای وقت از اولین معرضین ایشان بودند و نهایتاً هم فتوا به قتل ایشان را علمای اعلم نگاشتند. پس معلوم شد که این علوم مفید نبوده و نخواهد بود و به جز بحثهای بی سر و ته که عاقبت نتیجه اش جدل باشد عاقبتی در پی نخواهد داشت. بنابراین حضرت باب برای دوران معین محدودی جواز این دست علوم را به مومنین بیان

ندادند چرا که اگر به حجم وسیع آثار ایشان نگاه بکنیم معلوم میشود که هیچ موضوعی نیست که مطرح نشده باشد تا نیاز باشد که به واسطه علم کلام و فقه و منطق و قس علی هذا به مومنین کمک کند تا به شناخت من یظهر الله پی ببرند. اما هنگامی که من یظهر الله، یعنی بهالله ظاهر شد چنین حکم کرد: "بشارت یازدهم تحصیل علوم و فنون از هر قبیل جائز و لکن علمی که نافع است و سبب و علت ترقی عباد است کذلک قضی الأمر من لدن امر حکیم."<sup>۱</sup> و در لوح دیگری میفرماید: "علمای عصر باید ناس را در تحصیل علوم نافع امر نمایند تا خود و اهل عالم از آن منتفع گردند. علومیکه از لفظ ابتدا و بلفظ منتهی گردد مفید نبوده و نخواهد بود. اکثری از حکمای ایران عمرها بدرس حکمت مشغولند و عاقبت حاصل آن جز الفاظی نبوده و نیست...."<sup>۲</sup> و حضرت ولی امرالله میفرماید: "علوم مادیه عالییه و اطلاعات روحانیّه و خوض و تعمق در الواح و آثار مبارکه و تعلیم اسلوب تبلیغ و تاریخ ادیان و تحصیل کتب مقدّسه از انجیل و توراّه و قرآن، کلّ از مبادی اساسیّه تربیت اطفال و جوانان است و چون باین تحصیلات موقّف شوند باید کلام و بیان را بافعال لایقه و اعمال طیّبه مزین دارند و اثبات نمایند تا از مادون ممتاز گردند و سر مشق سایرین شوند"<sup>۳</sup>

بیان این نکته الزامی است که زمینه و کانتکس بیان حضرت باب در کتاب بیان که ذکرش رفت صرفاً در خصوص الهیات و آن چیزی است که امروزه در حوزه های علمیه تدریس میشود، که بی ثمری و بی خاصیتی آنرا فی الحال هم میبینیم و الا این حکم ایشان شامل علوم تجربی و ریاضیات و هر دانش دیگری که سود و منفعتش به من علی الارض میرسد هم نمیشود.

منابع:

- ۱- حضرت بهالله، لوح بشارات
- ۲- حضرت بهالله، لوح مقصود
- ۳- حضرت ولی امرالله، توفیعات مبارکه سالهای ۱۹۲۶-۱۹۲۲، جلد ۱، صفحه ۸۶

در احکام باب خرید و فروش صادرات خراسان حرام است « و نهی شده از تنباکو و اشباه آن و آنچه که از سمت خراسان حمل میشود. » « بیان فارسی صفحه ی ۳۲۲ »

حضرات شیاد از آنجا که قصدی جز ترویج دروغ و نفرت پراکنی ندارند این بار دست به تقطیع متن زده اند! کافی است که پس و پیشش را بخوانیم: " فی المنهیّات من بیع الانغوزه و الورق الزّرقوم .... نهی شده از تنباکو و اشباه آن و آنچه که از سمت خراسان حمل میشود که رایحه غیر طیّبه دارد و امثال آن بهر نوع که متقلب گردد. " اولاً که واضح شد که خرید و فروش صادرات در خراسان حرام نیست، بلکه دقیقاً از آنجا که تنباکو، تریاک و امثال آن که در خراسان بزرگ که شامل افغانستان امروزی هم میشود کشت میشود، حضرت باب به عنوان مثال آنجا را ذکر کردند و فرع بر موضوع است که نهی

از خرید و فروش تنباکو و امثالش است که ضررش بر کسی پوشیده نیست. شاید منتقدی که این مطلب را به عنوان ایراد بیان کرده است ارتزاقش از آنجا بوده است! اما انغوزه صمغ رزینی است که از گیاهی گرفته می شود که آن گیاه را انگدان، انجدان، انغوزه هراتی، انگشت کنده، آز افتیدا، حلثیت، بوگنده، صمغ الانجدان می نامند و گونه های مختلفی دارد. این گیاه در اراضی بایر و خشک و آهکی مناطق گرم آسیا می روید. بومی استپ های ایران و افغانستان است، در ایران در مناطق مختلف خراسان، بلوچستان، و نواحی مختلف جنوب، مانند کرمان، دشت مرغاب، آباد، نایین، می روید. انغوزه طعم گس، تلخ و گزنده دارد و بوی آن شبیه به بوی سیر، متعفن و غیر قابل تحمل است. طبیعت انغوزه خیلی خیلی گرم و نسبتاً خشک می باشد. احتمال دارد که علت نهی آن علاوه بر تاثیرهای سوء ممکنه که میتواند داشته باشد، بوی آن باشد، زیرا حضرت باب، تا این حد توجه شان به من یظهر الله بود که نمیخواستند هیچگاه ایشان آزار ببینند و به همین جهت هم مایل بودند که آنچه از آن ذره ای رایحه بد باشد در نزد ایشان نباشد، تا آنجا که مومنین خود را نهی میکنند که پیاز و سیر بخورند و با دیگران در ارتباط بیافتند، که البته امروزه این مسئله یکی از آداب معمولی است که همه انجام میدهند، - لافل بهتر است که چنین کنند - تا بوی دهانشان سبب آزرگی دیگران نشود.

شجر زقوم نام درختی است که در قرآن سه بار به آن اشاره شده است مثلاً در سوره دخان میفرماید: " إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقُومِ، طَعَامُ الْأَثِيمِ" (درخت زقوم، غذای گنهکاران است) و یا در سوره واقعه میفرماید: " ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ، لَأَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ رَقُومٍ" (آنگاه شما ای گمراهان دروغپرداز، قطعاً از درختی که از زقوم است خواهید خورد) علامه طباطبایی در توضیح شجره زقوم نوشته است: "و کلمه (زقوم) - به طوری که گفته اند - نام درختی است که برگهایی کوچک و تلخ و بدبو دارد و چون برگ آن را بکنند در محل کنده شده شیری بیرون می آید که به هر جا از بدن آدمی برسد آنجا ورم می کند و این درخت در سرزمین (تهامه) و نیز در هر سرزمین خشک و بی آب و علف می روید، سرزمینهایی که مجاور صحرای خشک باشد. و درختی که در آیه شریفه توصیف شده (زقوم) نامیده شده.

باب در ردیف تحریم مسکرات و افیون، استعمال دارو را نیز حرام کرده است. «الباب الثامن من الواحد التاسع في حرمة الترياق» «والمسکرات و الدواء مطلقاً ملخص اینباب آنکه کل شنون دون» «حب ازدون حق بوده و هست و کل شنون حب از حق بوده و هست» «و نهی شده از مسکرات و آنچه حکم دواء بر او ذکر شده» و این حکم را در بیان عربی به این صورت آورده: «انتم الدواء ثم المسکرات و نوعها لا تملکون» « بیان عربی صفحه ی ۴۲»

عین بیان حضرت باب در این باره چنین است: "الباب الثامن من الواحد التاسع في حرمه الترياق و المسكرات و الدواء مطلقاً. ملخص این باب آنکه کلّ شئون دون حبّ از دون حقّ بوده و هست و کلّ شئون حبّ از حقّ بوده و هست و نهی شده از مسکرات و آنچه حکم دواء بر او شود مطلقاً تا آنکه مطهر کنی خود را از هر شیئی که لدون الله بر او ذکر شود و بدل نمائی در واقع ضرورت بالاء لطیفه و نعماء طیبه که شئون شجرة محبت بوده و هست و حکم آن در کلی مثل جزئی است مثل آنکه احتراز از یک نفس دون مؤمن مثل کلی او است ولی خداوند عالم عزّ و جلّ در هر حال بشأنی تجلی فرموده که کلّ وجود او را ساجدند و کلّ بحبّ او راغب و بطاعت او صاعد و هیچ ذره ای نه مگر آنکه بکنه کینونیت عابد است او را و ناطق است بلسان خود ولی در این ظهور هر شیئی که از شئون شجرة محبت نیست محبوب نبوده و نیست و هر شیئی که بوده محبوب بوده و هست و در ظهور بعضی صنایع که لازم دارند اهل آن بعضی از این اشیاء را اذن داده شده و این همان قدری است که در نزد هر ظهوری اذن داده شده اهل آنرا که با دون مظاهر حقّ مدارا نموده لعلّ ثمری از وجود ایشان اخذ شود بایمان بحقّ زیرا که امکان در هر نفسی هست اگر خود بنفسها محتجب نشود و لتستعیزونّ عمّا لا یحبّه بالله ربکم الرحمن ان انتم تحبون ان تفلحون." همانطور که در متن ذکر شده است و بر هر ذی بصری معلوم است، حکم بر این است که تریاک و مشروبات الکلی، دارو و دوا نیستند و نهی شده که تحت این عنوان از آنها مطلقاً استفاده شود. و بعد اشاره میکنند که "و در ظهور بعضی صنایع که لازم دارند اهل آن بعضی از این اشیاء را اذن داده شده و این همان قدری است که در نزد هر ظهوری اذن داده شده اهل آنرا... " یعنی اگر فرضاً تریاک یا الکل را دارو ساز برای دارو سازی، و یا هر شغل و صنعت دیگری به کار برد این نیز بلا مانع است. اما در بیان عربی که تکه ای از آن را تقطیع کرده و آوردند، اصل آنرا هم عیناً میاوریم و توضیح را به همین مسئله مختصر میکنیم. "ثم الثامن انتم الدواء ثم المسكرات و فوقها لا تملكون و لا تبیعون و لا تشترون و لا تستعملون الا بما انتم تحبون ان تصنعون" مضمون آن به فارسی چنین است: (هشتم، بعنوان دارو، مسکرات و غیره را نه استفاده کنید و نه آنها را تملک کنید و نه خرید و یا فروش کنید مگر آنچه را که پسندیده است را بکار برید) در دیانت بهائی نیز مسئله استفاده و یا خرید و فروش مسکرات و مواد مخدره به تاکید ذکر شده است. حضرت بهالله در کتاب مستطاب اقدس میفرمایند: " ليس للعاقل ان يشرب ما يذهب به العقل وله ان يعمل ماينبغي للانسان لا ما يرتكبه كل غافل مريب." مضمون فارسی اش چنین میشود: (جایز نیست بر عاقل که بیاشامد، سبب از بین بردن عقل شود، برای انسان لازم است کارهایی را انجام دهد که سزاوار انسان است نه کارهایی که هر غافل شکاکی آنها را انجام میدهد.) حضرت عبدالبهاء جلّ ثنائه در لوح استاد علی فخّار طهرانی میفرماید قوله العزيز: "أما شراب بنصّ كتاب اقدس شربش ممنوع زیرا شربش سبب امراض مزمنه

و ضعف اعصاب و زوال عقل است ..."

حضرت ولی امرالله جلّ سلطانه در لوحی میفرمایند: "شرب خمر و تریاک از محرّمات منصوصه حتمیه است لهذا اگر افراد اجتناب ننمایند و متدرّجاً ترک نکنند و از نصیحت و انذار محفل منتبّه نشوند و عمداً مداومت نمایند انفصال آنانرا از جامعه بکمال حزن و متانت اعلان نمائید." <sup>۱</sup> حضرت ولی امرالله در توفیعاتی که حسب الامر هیکل مبارک صادر گردیده بیاناتی میفرماید دالّ بر اینکه این حرمت فقط شامل شرب خمر نیست، بلکه شامل هر چیزی است که عقل را مختل سازد. به علاوه تصریح میفرماید که استعمال الكل فقط بعنوان معالجه طبّی مجاز است، آن هم به شرطی که به تجویز اطّباءی حاذق و سلیم باشد که استعمالش را برای معالجه امراض مخصوصی لازم دانند.

منابع:

۱- حضرت ولی امرالله، تاریخ نزول این ابلاغیه که بافتخار محفل مقدّس روحانی مرکزی ایران است پانزدهم مارس ۱۹۳۲ میلادی است

باب تجویز میکند که اگر کسی نتوانست همسر خود را باردار کند اذن دهد که از دیگری باردار شود ، مشروط به آنکه شخص ثالث ایمان به باب داشته باشد !!! « الباب الخامس والعشرون من الواحد الثامن » « في ان فرض لكل احد » « ان يتاهل لبيقي عنها من نفس يوحد الله ربها ولا بد » « ان يجتهد في ذلك و ان يظهر من احد هما ما يمنعهما عن » « ذلك حل علي كل واحد باذن دونه لان يظهر عند الثمرة » « و لا يجوز الاقتران لمن لا يدخل في الدين » « بيان فارسي صفحه ي ۲۹۸ »

مجدداً لازم است که کل آیه شریفه را بیاوریم: " فی ان فرض لكل احد ان يتاهل لبيقي عنها من نفس يوحد الله ربها و الا بدان يجتهد في ذلك و ان يظهر من احدهما ما يمنعهما عن ذلك حلّ على كلّ واحد باذن دونه لان يظهر عنه الثمره و لا يجوز الاقتران لمن لا يدخل في الدين و من كان مقترباً بنفس يجب عليه الاقتراق اذا شاهد منه دون الايمان بالبيان و لم يحلّ عليه او عليها شيئاً الا اذا يرجع في البيان و قبل ان يرفع امر الله في يوم من يظهر الله اذن للمؤمنين و المؤمنات لعلمهم يرجعون. ملخص این باب آنکه در این عالم اعظم ثمراتی که خداوند بعد از ایمان باو و حروف واحد و آنچه در بیان نازل فرموده داده اخذ ثمره ایست از وجود خود که بعد از موت آن را ذکر کند بخیر و امر شده در بیان باشد امر حتّی آنکه اذن داده شده اگر سبب منع در طرفی مشاهده شود اختیار اقترازی باذن آن تا آنکه ثمره از وجود آن ظاهر گردد لعل ورقی شود از اوراق جنّت اگر ایمان آورد بمن يظهره الله و الا ورقی میگردد از اوراق نار و اگر موجود نشود اولی است عدم آن از وجود آن..."

مضمون قسمت عربی بیان مبارک چنین است: (در اینکه واجب شد بر هر کسی اینکه تأهل اختیار کند تا از ایشان نفسی باقی بماند که پرودگارش را پرستش کند و جسم‌هایی که در این راه جهد و مجاهده نماید. و اگر چیزی از یکی از آنها ظاهر شود که آنها را از اینکار (فرزند دار شدن) باز دارد هریک از آنها مجاز هستند که بدون اجازه دیگری چنین کند (جدا شود و ازدواج کند) تا ثمری از آنها ظاهر شود. و همچنین اجازه داده نشده که با کسی که داخل در این دین نیست اقتران شود و اگر کسی اقتران کرده باشد واجب است بر او که جدا شود (طلاق گیرد) از همسر خود مادامیکه میبینید که او مومن به این دین نباشد و هیچ چیزی بر ایشان (زن و مرد) حلال نمی‌شود مگر اینکه به دین بیان برگردد و این قبل از آن است که امرالله بلند شود. در روز ظهور من یظهرالله به زنان و مردان مومن اذن و جواز (دیگری) داده میشود تا اینکه ایشان رجوع کند.) مطلب بسیار واضح است و نیازی به توضیح نیست، اما به زبان ساده تر بیان میشود تا دیگر شبهه ای نباشد، اگر ازدواج حاصل شود و یکی از طرفین مشکل بچه دار شدن داشته باشد و درمان غیرممکن باشد هر یک از طرفین میتوانند بدون اجازه دیگری جدا شوند و مجدداً ازدواج کنند تا از ایشان فرزندی حاصل شود. این در حالیست که اغلبه علمای اسلام اگرچه این حق را به مرد میدهند که برود بدون اینکه از همسر اولش جدا شود همسر دیگری اختیار کند و یا به این دلیل از همسرش جدا شود ولی در خصوص زن این حق داده نشده بود و او نمیتوانست همچون مردان چند همسر بگیرد و یا آنکه بدون اجازه مرد جدا شود. در دیانت باب مسئله چنین نیست، مرد و زن حقوق برابر دارند و اگر مرد میتواند بدون اذن زن در این خصوص فرزند آوری جدا شود، زن هم میتواند چنین کند. حکم طلاق نیز در بیان نازل است چنانچه میفرماید: " فی انّ الطّلاق لا یجوز الاّ و ان یصبر المرء مع المرئنه سنه واحده لعلّ یصلح بینهما و ان لم یصلح حلّ علیهما و کما اراد ان یرجع حلّ له الی تسعه عشر مرّه و لا یشرط فیہ الصّبر بعد الرّجع الاّ شهرا. ملخص این باب آنکه بعد از آنکه خداوند بین دو نفس بکلمه الله وصل فرمود شئون دون شجره محبت سزاوار نیست که ظاهر شود زیرا که افتراق شئون شجره محبت نبوده و نیست تا نفس مضطر نگردد بر او حلال نمیگردد و بعد از اضطراب و اظهار آن بان حقّ است بر آنکه یک حول که نوزده شهر بیان باشد صبر نماید اگر شئون محبت ظاهر گشت که مرتفع شده و الاّ آنوقت جایز است بکلمه که دلالت بر آن کند و بعد از آن تا عدد واحد حلال است بر آن رجوع و از حین افتراق تا حین رجوع حقّ است بر آن صبر نوزده روز تا آنکه خالص گردد از شئون ابواب نار و بعد از آنکه عدد نوزده ختم شده حلّ است بر آن اقتران و همین قسم تا عدد واحد نرسیده اذن است از برای آن و اگر رسید دیگر جایز نیست زیرا که داخل حکم اثنینت میگردد و در جنّت حکم اثنینت نبوده و نیست...." مضمون بیان عربی به فارسی چنین است: (در بیان اینکه جواز طلاق داده نمیشود مگر اینکه زن و مرد یکسال

کامل صبر نمایند تا شاید صلح در بین آنها برقرار گردد و اگر صلح واقع نشد طلاق بر آنها حلال میشود و هر کس که خواست برگردد و رجوع کند حلال است بر او تا ۱۹ مرتبه و بعد از بازگشت و رجوع صبر لازم نیست مگر به مدت یکماه.) اما وقتی من یظهر الله آمد چه حکمی داد؟ حضرت به الله در کتاب اقدس میفرمایند: "ثم انظروا ما نزل فی مقام اخر لعل تدعون ما عندکم مقبلین الی الله رب العالمین. قال لا یحلّ الاقتران ان لم یکن فی البیان و ان یدخل من احد یحرم علی الاخر ما یملک من عنده الا و ان یرجع ذلک بعد ان یرفع امر من نظهره بالحقّ او ما قد ظهر بالعدل و قبل ذلک فلنقربن لعلکم بذلک امر الله ترفعون. کذلک تغرّدت الورقاء علی الافنان فی ذکر ربّها الرحمن طوبی للسامعین" مضمون بیان به فارسی چنین است: (نظر کنید به آیه ای که نازل شده است در مقام آخر (منظور حضرت اعلی است) امید است که تقالیدی که نزد شما هست را رها کنید و به طرف خداوندی که پروردگار عالم است روی آورید. گفت -حضرت اعلی- ازدواج مرد با زن جایز نیست مگر اینکه هر دو به شریعت بیان وارد شوند. و اگر یکی از زن و یا شوهر داخل شوند بر دیگری مایملکش حرام میشود الا به اینکه رجوع کند و مومن شود. انجام این حکم بعد از امر -ظهور من یظهر الله- که ما به حق او را ظاهر خواهیم کرد، مرتفع میشود و یا بعدل ظاهر شده است تا قبل از آن نزدیکی کنند (غیر بابی و بابی میتوانند ازدواج کنند) شاید به وسیله ی آن امر الهی منتشر شود. این چنین خواند ورق حضرت اعلی در ذکر پروردگارش که رحمان است. خوشا به حال کسانی که میشوند.) حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "تاهل بموجب شریعت لازم است. لذا خیلی مبارک است. در جوانی نتایج و برکاتش معلوم نیست ولی بعدها انسان میبیند عائله ای تشکیل نموده خیلی متلدذ میشود و محظوظ. دیگر آنکه تاهل برای انسان حسنی میگردد که از هوی و هوس مصون میماند و محظوظ. سبب عفت و عصمت انسان شود. چه عندالله امری اعظم از عصمت و عفت نیست. این اعظم مقامات عالم انسانی است و از خصائص این خلقت رحمانی و دون آن از مقتضیات عالم حیوانی. لهذا تاهل مبارک است و عندالله مقبول."<sup>۱</sup>

در خصوص تعدد زوجات نیز باید گفت که حضرت به الله در مواضع متعدده از کتاب اقدس پیش از نزول حکم خاصی بیان حضرت رب اعلی را در آن خصوص بعین عبارت و یا به مضمون نقل فرموده اند و سپس تعدیل فرموده اند. حکم عدم تجاوز از دو زوجه به حقیقت روح شرع بیان است که حضرت به الله در عهد ابهی نقل و با شیوه ی مخصوص آنرا تعدیل فرموده اند زیرا میفرمایند اختیار دو زوجه مشروط به شرط عدالت است که تحقق آن محال است. در فقره ی سی ام از رساله ی سوال و جواب نیز نازل "... و زیاده بر دو زوجه هم حرام است" ظاهراً حکم به دو زوجه داده شده اما در کتاب اقدس میفرمایند راحت زوج و زوجه در ازدواج شخص با زوجه ی واحده فرموده اند. حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "زوجه

ی ثانیه مشروط به عدل است و عدل بسیار مشکل. طوبی لمن له القدره علی ذلك.<sup>۲</sup> و در لوح دیگری میفرمایند "چون عدالت بسیار مشکل است لهذا راحت در زوجه ی واحده است...."<sup>۳</sup> و نیز در لوح حکمی داود میفرمایند "... عدالت را در تعدد زوجات شرط فرمودند تا کسی یقین بر اجرای عدالت نکند و قلبش مطمئن شود که عدالت خواهد کرد متصدی تزویج ثانی نشود... و عدالت به درجه ی امتناع است... مقصود این است که تعدد زوجات بدون عدالت جائز نه" همچنین در لوح میسیس روزنبرگ میفرمایند: "اما به نص کتاب اقدس در تزویج فی الحقیقه توحید است زیرا مشروط به شرط محال است" در ایام جمال ابهی و حضرت عبدالبهاء به علت رسوخ سنت دیرین که تعدد زوجات بود با مومنان در این باب با حکمت و مدارا معامله گردید و لیکن بشرحی که خواهد آمد در ایام حضرت ولی امرالله منع اختیار زوجه ی ثانی به تصریح کامل اعلام گردید.

حضرت ولی امرالله در توفیق ایادی امرالله جناب علی اکبر فروتن میفرمایند: "راجع به تزویج نمودن دو زن در آن واحد فرمودند نهی صریح است زیرا مشروط به شرط محال است."<sup>۴</sup> بیت العدل اعظم الهی نیز در توضیح آیه میفرمایند "اگر چه نص کتاب مستطاب اقدس ظاهرأ تزویج ثانی را اجازه میدهد، حضرت بهالله میفرمایند که آسایش و آسودگی خاطر وقتی میسر است که به همسر واحد قناعت شود. .... حضرت عبدالبهاء در تبیین این آیه ی مبارکه میفرمایند که مقصد از این بیان مبارک فی الحقیقه زوجه واحده است و این مطلب در بعضی الواح ذکر گردیده. از جمله میفرمایند: اعلمی ان شریعه الله لا تجوز تعدد الزوجات لانها صرحت بالقناعه بواحده منها و شرط الزوجه الثانیه بالقسط و العداله بینهما فی جمیع المراتب و الاحوال فاما العدل و القسط بین الزوجتین من المستحیل و الممتنع و تعلیق هذا الامر بشیئی ممتنع الوجود دلیل واضح علی عدم جوازه بوجه من الوجوه فلذلک لایحوز الا امراه واحده لكل انسان"<sup>۵</sup>

منابع:

- ۱- حضرت عبدالبهاء، به نقل از هدیه ازدواج، صفحه ۱۴
- ۲- حضرت عبدالبهاء، لوح مبارک خطاب به صدر فریدی
- ۳- فاضل مازندرانی، امر و خلق، جلد ۴، صفحه ۱۷۴
- ۴- اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام، صفحه ۱۷۷
- ۵- ملحقات کتاب اقدس صفحات ۲۳۵-۲۳۶

باید بدستور باب کلیه ی کتب علمی جهان در هر رشته بکلی از بین برده شود ، جز کتبی که در تزویج امر او بنویسند «الباب السادس من واحد السادس فی حکم محو کل الکتب الا» «مانشنت او تنشی فی ذلک الامر» «بیان فارسی صفحه ی ۱۹۸»



میفرمایند: " فی حکم محو کلّ الکتب کلها الا ما انشئت او تنشئ فی ذلک الامر " یعنی: (در بیان حکم نابودی همه کتابها بجز کتابهاییکه در باره این امر نوشته شده بوده و یا نوشته میشود.) و بعد توضیح میفرمایند که: " امر شده بر محو کلّ کتب الا آنکه در اثبات امر الله و دین او نوشته شود نظر کن از یوم آدم تا ظهور رسول الله (ص) در کتب سماویّه اگر چه کلّ حقّ بوده و من عند الله ولی نزد ظهور فرقان کلّ مرتفع شد و حکم غیر حقیقت بر مؤمنین بآنها در فرقان نازل شد و همچنین در نزد هر ظهوری نظر کن در جایی که کتب منسوبه الی الله در نزد هر ظهوری حکم بر ارتفاع آن شود چگونه است حکم کتب خلق که در نزد آن کتب شبحی است در مراتب بالنسبه بشمس " در کافی کلینی نیز حدیثی است که خواندن آن خالی از لطف نیست: " فقال: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله) و علیهم قلت: کیف صاروا اولی العزم؟ قال: لان نوحا بعث بکتاب و شریعة، و کل من جاء بعد نوح أخذ بکتاب نوح و شریعته و منهجه، حتی جاء ابراهیم (علیه السلام) بالصحف و بعزیمه ترک کتاب نوح لا کفروا به فکل نبی جاء بعد ابراهیم (ع) أخذ بشریة ابراهیم و منهجه و بالصحف حتی جاء موسی بالتوراة و شریعة و منهجه، و بعزیمه ترک الصحف و کل نبی جاء بعد موسی (ع) أخذ بالتوراة و شریعة و منهجه حتی جاء المسیح (ع) بالانجیل، و بعزیمه ترک شریعة موسی و منهجه فکل نبی جاء بعد المسیح أخذ بشریعتهم و منهجه، حتی جاء محمد (ص) فجاء بالقرآن و بشریعتهم و منهجه فحلاله حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة، فهؤلاء اولو العزم من الرسل (ع)"<sup>۱</sup>

اولاً سخن از کتب علمی به معنای ساینس به کلی نیست، اساساً مظاهر ظهور الهیه برای آموزش ریاضیات، فیزیک، شیمی، بیولوژی و اخترشناسی و نظایر هم پای به عرصه وجود نگذاشته اند، ادعایشان هم هیچگاه چنین نبوده است که قصد دارد که علوم را به خلق بیاموزند. بنابراین اگر به این زمینه و کانتکس نظر بکنیم منظور کتب به اصطلاح الهیاتی است که شامل کتب حدیثی و روایی -که اکثراً متناقض و متضاد هم هستند و هر قومی به طرفی متمسک میشوند و نهایتاً سبب نزاع است- و فقهی نظیر توضیح المسائلاتی است که علمای وقت برای خودشان مینویسند و احکام جدیدی برای خود نازل میکنند و امثالهم است. و در تند ترین خوانش شامل کتب مقدسه آسمانی قبل میشود که بعد از ظهور هر رسولی آن کتب نسخ میشود چنانچه حدیثش را هم در عالم اسلام آوردیم. امام صادق در این باره میفرماید: "«یصنع ما صنع رسول الله، یهدم ما کان قبله کما هدم رسول الله امر الجاهلیه و یستأنف الاسلام جدید»؛ «(مهدی) بر طبق شیوه رسول خدا(ص) رفتار می‌کند و آنچه از نشانه‌های گذشته باشد، از میان می‌برد، همان گونه که پیامبر نشانه‌های جاهلیت را از بین برد. پس از ریشه کن ساختن بدعت‌ها، اسلام را از نو پیاده می‌کند»"<sup>۲</sup>. همچنین جناب اشراق خاوری در تقریرات ذکر میکنند که "مقصودشان کتابهایی

است که علماء و فقها در فنون مختلفه نوشته اند. مثلاً کتابهایی که متکلمین اسلام در مسائل علم کلام نوشته اند، تماشای ایراد و اشکال و اعتراض بر یکدیگر و جنگ و جدال و سایر شئونی است که نه به درد دنیا میخورد نه به درد عقبی.... کتبی که فقها و در فقه اسلام نوشته اند و آن همه احکام عجیبه و حدود غریبه از خود ابداع و اختراع کرده اند و به نام حکم الله منتشر نموده اند اسباب گمراهی و بدبختی و ضلالت است. حضرت اعلی میفرمایند، حال که مظهر امر الهی ظاهر شده و کتاب بیان از آسمان عزت حق جل جلاله نزول یافته، حقایق شرایع در این کتاب ذکر شده است، اسرار و رموز کتب مقدسه در این کتاب الهی کشف شده است، شما این کتاب را بخوانید، کتب الهی را بخوانید تا از یک طرف به اسرار و رموز مودعه در کتب قبل آگاه شوید و از طرف دیگر خود را مهیا کنید برای ایمان به حضرت من یظهر الله که مژده ی ظهورش در همین کتاب بیان داده شده است. .... ابدأ منظور حضرت اعلی از محو کتب، محو قران یا تورات یا انجیل نبوده است. خود حضرت اعلی در کتاب بیان و در سایر آیات مقدسه به آیات قران برای اثبات حقانیت خود استدلال کرده اند، خود حضرت اعلی در دوره ی ظهور خود چندین مرتبه سوره های قرانی را تفسیر فرموده اند و حقایق قران را ذکر کرده اند. اینکه معرضین و معترضین به دروغ نسبت میدهند که حضرت اعلی گفته اند، قران و تورات و انجیل را بسوزانید، ابدأ چنین حکمی در کتاب بیان و سایر کتب حضرت اعلی نیست" پس فحوای بحث در بند مورد ذکر که حضرت باب تشریح میکنند و توضیح میدهند نیز همین بر میاید چنانچه میفرمایند: "در یوم من یظهر الله یک آیه از آیات او را تلاوت نمودن اعظم تر است از کل بیان و آنچه در بیان مرتفع شده زیرا که آن روز حکم ایمان بر آن تالی میشود اگرچه به نفس آیه واحده باشد و بر غیر او نمیشود اگرچه به اعلی درجه ی علو بیان رسیده باشد الا آنکه راجع شود الی الله ای اهل بیان محتجب نمانده از رزق بدع خود در ظهور من یظهر الله و محتجب نمانده به مثل آنچه اهل فرقان ماندند زیرا که به ارزاق قیل او مسترزق هستند و به ارزاق بدع او محتجب که این است جوهر کل علم و عمل اگر توانید درک نمود و الله یهدی من یشاء الی صراط حق یقین. " برای توضیح بیشتر این مطلب به مقدمه و پاسخ به شبهه اول بنگرید. اما وقتی من یظهر الله ظاهر شد این حکم را نیز نسخ کرد چنانچه در کتاب اقدس میفرمایند: "قد عفا الله عنکم ما نزل فی البیان من محو الکتب و ادتاکم بان تقرئوا من العلوم ما ینفعکم لا ما ینتهی الی المجادله فی الکلام هذا خیر لکم ان انتم من العارفين" مضمون بیان چنین است: " ما شما را عفو کردیم از محو کتب که در کتاب بیان نازل شده بود. و به شما اجازه دادیم، بخوانید از علوم آنچه را که به حال شما نافع است، نه علمی که به مجادله در کلام منتهی میشود. این خیر شماست اگر اهل عرفان باشید."

۱- الوافی، جلد ۳، صفحه ۷۲۰

۲- الغیبة نعمانی، ص ۲۳۰، ح ۱۳؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۲، ح ۱۰۸

باب دستور میدهد که هرگاه از پیروان او کسی بسلطنت رسید، احادی را غیر از مؤمنین به او روی زمین نگذارند. «الباب السادس و العشر من الواحد السابع فی ان الله قد فرض» «علی کل ملک یبعث فی دین البیان ان لایجعل احد» «علی ارضه ممن لم یدن بذلک الدین و كذلك فرض علی الناس» «کلهم اجمعون» «بیان فارسی صفحه ی ۲۶۲»  
مجدداً عین بیان را میآوریم "فی ان الله قد فرض علی کلّ ملک یبعث فی دین البیان ان لا یجعل احد علی ارضه ممن لم یدن بذلک الدین و كذلك فرض علی الناس کلّهم اجمعون الا من یتجر تجاره کأیه ینتفع به الناس کحروف الانجیل. ملخص این باب آنکه بر هر صاحب اقتداری ثابت بوده و هست من عند الله بر اینکه نگذارد در ارض خود غیر مؤمن بیان را و در نزد ظهور من یظهره الله غیر مؤمن باو را و ثمره آن آنکه در یوم قیامت شجرة حقیقت مشاهده نکند در ارضی که ظاهر میگردد دون مؤمنین بخود را..." حال بر خلاف فهم آقایان حضرت باب دقیقاً برعکسش را نیز میفرماید: "...و این همه تأکید در بیان شده که احدی احدی را محزون نکند لعل صاحب امر و خلق مطلق محزون نگردد از اشباح در مرایا اگر مقبل باو باشند و الا لا شیئی های محض که از اول عمر تا آخر بمنتهای احتیاط و اجتهاد عبادت و عمل از برای خدا میکنند ولی نزد ظهور ظهور الله میّت صرفند چه ثمر میبخشد اعمال ایشان را بلکه بقدر ذکر لا شیئی که لا شیئی است عند الله لایق نیستند و حکم نمیتواند کسی کند الا من یظهره الله و اون شجرة طیّبه است که بآیات بیّنات ظاهر میگردد از برای رضای خداوند و تجدید دین او و حکم بحق در ما بین اهل بیان و حکم بعدل بر نفسی که داخل نشده اگر تا آن روز مانده باشد و الا کجا پسندند بر خود سلاطین بیان که آب بیاشامند و نفسی بر روی ارض غیر مؤمن بخداوند و دین او باشد و از برای غیر اولی السلطنه در دین بیان جایز نیست و از برای ایشان بر منسوبین بدین بیان جائز نیست در هیچ شأن و در هیچ حال و در هیچ مورد الا عند ظهور من یظهره الله و دون حکم مومنین باو و بییان که اذن داده شده از برای فتح بلاد که کلّ را در ظلّ ایمان بخداوند و دین او وارد ساخته و بر منسوبین بسوی بیان بقدر ذره حزن وارد نیاورده حتّی در فتح اراضی هم بر اهل آن حکم را نه پسندیده بلکه تا میسر بوده بشئونات دیگر ایشان را داخل در دین خداوند فرموده..." از مثنوی که نمونه خروار است، معلوم است که نگاه حضرت باب به فتح بلاد و مومن کردن ابناء بشر چیست، منتهی چون حضرات مسلمان، همیشه فتح بلاد و مومن کردن را به زور شمشیر و جهاد میفهمیدند این بیان حضرت باب را هم وارونه فهمیده و اینگونه قضاوت اشتباه کردند که البته چون لابد خودشان هم این قسمتهای بیان را که بنده آورده ام خوانده اند و نادیده گرفته اند معلوم میشود که از سر غرض و مرض چنین تهمت ها و افتراء هایی میزنند.

بسیاری از دشمنان بهائیان و بابیان ایضاً شبیه میکنند که احکام سید باب، داعشی گری است و باب فرمان جنگ و کشتن

غیر بایبان را داده است. حال برای اینکه این ادعا را ببینیم که تا چه حدی درست است به احکام سید باب رجوع میکنیم. ایشان در بیان عربی واحد ۶ از باب ۱۰ میفرمایند: «قد حرم الله علیکم فی البیان الادی و لو کان بضرب ید علی کتف ان یا عباد الله تتقون و ان حین ما تحبون ان تتحاجون بالادلل و البرهان علی اکمل الحیا لتکون دلائکم ثم علی منتهی الادی لتقولون» مضمون چنین است که: (در بیان، ادبیت دیگران اگرچه زدن دست بر شانه باشد خداوند حرام کرده است. ای بندگان خدا پرهیزکار باشید و هرگاه نیاز به آوردن دلیل و برهان در بیان باشد، در کمال ادب و حیا سخن گویند.) ایضاً در بیان باب ۱۸ از واحد هفتم میفرمایند: «هیچ طاعتی در بیان اقرب از ادخال بهجت در قلوب مؤمنین نبوده و همچنین ابعدها از حزن آنها نبوده و بر اولوالدواتر حکم مضاعف میگردد چه در بهجت و چه در حزن و انسان در هر حال باید مراقب باشد که اگر بابتهاج نیامورد نفسی را محزون هم نگرداند نفسی...» و ایضاً در همانجا باب پنجم از واحد چهارم میفرماید: «خداوند اذن نفرموده که کسی در بیان فتوای قتل کسی را دهد در هیچ حال و در هیچ شأن و در هیچ مورد اگر چه در بین خود مخالف در شئون علمیه ظاهر گردد که بر احدی نبوده و نیست بلکه بر خدا است فصل و حکم شما ها را ای خلق منکوس چه حد است که فتوی بر قتل نفسی دهید و حال آنکه نمیشناسید که از برکت آن نفس است که اسم اسلام بر خود گذاشته اید تصور کنید آنچه بر اهل بیت از قبل وارد شد با اسم اسلام کردند و حال آنکه بر مذوت اسلام کردند که اسلامی نیست الاً بایمان باو و از یوم غروب شمس حقیقت از برای احدی از متدینین بیان حکم قتل جایز نبود و نیست و اگر کسی کند از بیان نبوده و نیست»

استمناء در شریعت باب جایز است. «و قد عفی عنکم ما تشهدون فی الرویا او انتم بانفسکم» «عن انفسکم تستمنیون» « بیان عربی صفحه ی ۳۵ » عفو شد از شما آنچه که در خواب می بینید و همچنین عفو شد که شما بوسیله خودتان از خودتان منی بگیریید.

مناسفانه حضرات مغرض با وجود اینکه سالها تحصیل زبان عرب میکنند اما قادر به ترجمه یک متن نیستند! به هر حال اصل متن را میآورم و ترجمه اش را هم عرض میکنم تا دوستان لااقل عربیشان خوب شود! حضرت باب میفرماید: "ثم العاشر أنتم بالخلال و السواک بعدما تفرغون من رزقکم أفواہکم تلتفون ثم لتترقدون ثم وجوهکم و أیدیکم من حد الکف تغسلون ان تریدون أن تصلون ثم بمندیل تلتفن وجوهکم و أیدیکم و ان فی بیت الطهر تحفظن ما یشم کل ریح بمندیل لعلکم دون ما تحبون لا تشهدون و لتوضئن علی هیکل التوحید بماء طیب مثل[الورد] لعلکم بین یدی الله یوم القیمة بماء الورد و العطر تدخلون و ان ریحکم لن یشم عملکم وأنتم ان تقرئن البسملة خمس مرة لتکفیکم عن وضوئکم اذا أنتم الماء لا تجدون أو یصعب بأمر علیکم لعلکم تشکرون قل فی کل ظهور تبدل کینونیات النار بالنور] و کیف و أعمالکم [من عندکم أنتم الی نقطة الأمر

تتظرون وقد عفى عنكم ما تشهدون في الرؤيا وأنتم بأنفسكم عن أنفسكم تستمنون ولكنكم تعرفن قدر ذلك الماء فإنه يكن سبب خلق نفس يعبد الله أنتم في مكن عز لتحفظون لعلكم من ثمرات أنفسكم دين الله تتصرون وأنتم اذا وجدتم ذلك الماء باختياركم توضحون ثم لتسجدون ولتقولن تسعة عشر مرة سبحانك اللهم أن لا إله الا أنت سبحانك اني كنت من المسبحين و ان تغيبن في الماء يقضي عنكم ذلك بعد أن توضحتم و مثل ذلك أن تغسلن رأسكم و بطنكم و أيديكم و أرجلكم و أنتم في حين العمل تحمدون و انما النساء حين ما يجدن الدم ليس عليهن صلوة و لا صوم الا و أن يتوضئن ثم يسبحن خمسة و تسعين مرة من زوال الى زوال يقولن سبحان الله ذي الطلعة و الجمال و أنتم و هن في الأسفار بعدما تنزلن و تسترحن مكان كل صلوة تسجدن مرة واحدة ثم فيها لتسبحون ثم تقعدن على هيكل التوحيد و ثمانية عشر مرة تسبحون الله ثم تقومون كل ذلك لعلكم في دين الله تشكرون"

مضمون بيان به فارسی چنین است: "دهم: اینکه بوسیله خلال ( خَلال- وسیله سوراخ کردن - سیخ نازک برای پاک کردن میان دندانهها قسمت میان و بین خانهها و منازل - میان - بین ( جمع:أَجْلَه ). (خلال دندان) و مسواک (مسواک- خلال دندان - چوبهای نازک و مخصوصی که با آن لای دندانهها را تمیز کنند (جمع: مَسَاوِيْکُ ). بعد از آنکه از خوردن غذا فارغ شدید دهان خودتان را پاک و تمیز کنید و بعد بخوابید. سپس وقتی میخواهید نماز بخوانید صورت خوتان و دستهایتان را از حد کف دست بشویید و بعد دست و صورت خود را با دستمال تمیز کنید ( مَنْدِيْلُ: دستمال عرق گیر - روبند یا روسری نازک خاص زنان - ایضاً نوعی دستار برای رجال که در بعضی نقاط مثل عمامه یا زیر آن بسر می پیچند ( جمع: مَنَادِيْلُ ). و در خانه هر بویی را با دستمال تمیز محافظت کنید تا چیزهای نا مطلوب مشاهده نکنید. و بر هیكل توحيد با آبی پاک مثل گلاب وضو بگیرید تا شاید در روز قیامت در محضر خداوند با عطر و گلاب حاضر شوید و البته که بو و باد عمل شما را تغییر نمیدهد.

اگر آب پیدا نکردید و یا اینکه استفاده از آب برای شما سخت باشد ۵ مرتبه بسم الله بگویید و آن مثل وضو گرفتن شما را کفایت میکند تا اینکه شاکر شوید. بگو در هر ظهوری حقیقت آتش به نور تبدیل میشود چگونه اعمال شما (تغییر نکند) اگر شما به نقطه امر ناظر باشید. و خداوند عفو کرد از شما اینکه وقتی در خواب به سبب خوابی که دیده اید خود به خود ارضاء شده باشید، و البته شما قدر و منزلت این آب را میدانید، این همان آبی است که سبب خلق نفسی است که بندگی خداوند را میکند و شما باید آن را در مکن عز حفظ کنید تا شاید ثمرات شما دین خداوند را یاری و نصرت کنند. و اگر شما این آب را به اختیار خود یافتید وضو بگیرید و سپس سجده کنید و ۱۹ مرتبه این آیه را بخوانید: سبحانك اللهم أن لا إله الا أنت سبحانك اني كنت من المسبحين. و اگر بعد از وضو گرفتن در آب غوطه ور شوید این حکم منقضی است و همچنین اگر سر و شکم و دستها و پاهایتان را شسته و در حین شستن حمد بگویید. و البته زنان در زمان عادت ماهانه، نماز و روزه بر ایشان واجب

نیست مگر اینکه وضو بگیرند و ۹۵ مرتبه تسبیح بگویند و هر ظهر به ظهر این آیه را بخوانند: سبحان الله ذي الطلعة و الجمال. و همچنین هم مردان و هم زنان در مواقع سفر نماز و روزه برایشان واجب نیست تا اینکه به محل خود برسند و استراحت کنند و برای هر نماز فوت شده ایی یکبار سجده کرده و تسبیح بگویند و بعد از آن به هیکل توحید نشسته و ۱۸ مرتبه خداوند را تسبیح بگویند و سپس بلند شوند و همه اینها برای آن است که شما در دین الهی از شکرگزاران باشید." با توجه به فهم درست متن اولاً ادعای حضرات مغرض بطلانش ثابت شد و در ثانی ضعف در ترجمه کردن نیز معلوم شد و ثالثاً مسئله همانطور که معلوم است بر سر آن چیزی است که احتلام خوانده میشود که به نظر برخی فقهای شیعه امری گناه آلود بوده است و در کتب احکام شرعی و توضیح المسائل ها ذکر آن رفته است. در این بیان حضرت باب بیان میکنند که این مسئله ای نیست که از جمله گناهای باشد که فردی مرتکب شده است. بنا به نظر برخی از علمای شیعه در حال حاضر احتلام باعث جنابت است و فرد محتلم باید برای نماز و روزه و برخی دیگر از امور عبادی، غسل جنابت کند و احتلام فرد روزه‌دار، روزه را باطل نمی‌کند.

سوار گاو نشوید و شیر خر نخورید !!! «و انما الخامس من بعد العشر لاترکبن البقر و لاتحملن علیه» «من شینی ان انتم بالله و آیاته مومنون ، و لاتشربن لبن»

تخم مرغ را قبل از پختن بجائی نزنید می شکند و ضایع میشود . !!! «و لاتضرین البیضه علی شینی یضیع مافیہ قبل ان یطبخ» ما تخم مرغ را رزق نقطه ی اولی (علی محمد باب) قرار دادیم ، شاید شما شکرگزاری کنید !!! «هذا ما قد جعل الله رزق نقطه الاولی فی ایام القیامه» «من عنده لعکم تشکرون»

اما کل آنچه که تقطیع شده است و به شکل سوال در آورده اند این چنین آمده است در آثار سید باب: «و انما الخامس من بعد العشر لا ترکبن البقر و لا تحملن علیه من شیء ان انتم بالله و آیاته مؤمنون و لا تشربن لبن الحمیر و لا تحملن علیه و لا علی حیوان غیره الا علی دون طاقته ما قد کتب الله علیکم لعکم تنقون و لا ترکبن حیوان الا و انتم باللجام و الرکاب لترکبون و لا ترکبن ما لا تستطیعن ان تحفظن أنفسکم علیه فان الله قد أنهاکم عن ذلك نهیا عظیما و لا تضربن البیضه علی شیء یضیع ما فیہ قبل ان یطبخ هذا ما قد جعل الله رزق نقطه الاولی فی ایام القیمة من عنده لعکم تشکرون و انما یظهر فی البیضه من الدم عفی عنکم و انه لظهر فلا تأکلوه لعکم شیء غیر مکروه» مضمون چنین است: (پانزدهم: بر گاو سوار نشوید و بر روی آن چیزی حمل نکنید اگر به خداوند و آیات او ایمان دارید. شیر خر را ننوشید و بر خر و هر حیوان دیگری باری بیش از اندازه ی تحملش تحمیل نکنید، به تحقیق خداوند بر شما این را نوشت تا اینکه تقوا داشته باشید. سوار بر حیوان نشوید مگر با افسار و رکاب و سوار حیوانی نشوید که توانایی حفاظت از آن را نداشته باشید زیرا خداوند شما را از آن به شدت نهی میکند. تخم

مرغ را بر چیزی که مواد آن قبل از پختن هدر می‌رود نزنید همانا این آن چیزی است که خداوند آنرا روزی و غذای نقطه اولی در روز قیامت قرار داده از نزد خود تا اینکه شما شکرگذار باشید و اگر در تخم مرغ خون دیده شود خداوند عفو کرده آن را و آن البته پاک و مطهر است ولی آن را تناول نکنید تا اینکه شاهد چیز ناپسندی نباشید.)

همانطور که خوانندگان میدانند مخاطب حضرت باب به طور خاص مسلمانان شیعه ای بودند که از جمله مومنین اولیه به دیانت بیان نیز هستند و دغدغه مسلمین هم از دیرباز مسائل فقهی و احکام و نظایر هم بوده و دیانت را همیشه به این مسائل تقلیل میدادند، این مسئله تا آنجا بود که در کلام الله مجید سوره مائده آیه ۱۰۱ میفرماید: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ" یعنی (ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از چیزهایی نپرسید که اگر برای شما آشکار گردد، شما را ناراحت می‌کند! و اگر به هنگام نزول قرآن، از آن‌ها سؤال کنید، برای شما آشکار می‌شود؛ خداوند آن‌ها را بخشیده (و نادیده گرفته) است. و خداوند، آمرزنده و بردبار است) اما با توجه به اینکه بارها در میان احادیث و روایات ذکر این مسئله شده است باز هم مسلمانان از همان صدر اسلام تا به امروز همین دست سوالات را مطرح میکردند و از مظهر امر خداوند میپرسیدند. در مورد حضرت باب هم همین مسئله صادق بود و از ایشان سوالاتی میشد که ایشان نیز لاجرم پاسخ میدادند و البته سعی میکردند که در حین نزول احکام که فرع بر حقیقت دیانت است مطلبی اخلاقی نیز به ایشان بیاموزند. برای اینکه بر کسی پوشیده نماند و بر ما تهمت نزنند که چنین مطلبی صادق نیست و بهتان به مسلمانان، نگارنده میزند ایشان را به مطالعه کتبی همچون التفتیح ابوالقاسم خوئی (که در جلد یک صص ۴۵۲ به بعد) جواهر الکلام نجفی جوهری (جلد ۳۶ صص ۲۱۸، ۲۹۶، ۳۷۱، ۳۹۴، ۴۶۷ و...) کتاب الخلاف شیخ طوسی (جلد ۶ ص ۸۰) ارجاع میدهم تا احکام مربوط به استر و الاغ را مطالعه کنند که این تنها مشتی از خروار خروار کتاب است که در این باره به بحث نشستند. نکته دیگر آنکه قطعاً احکام نازل شده در کتب ادیان سبب شناخت حقیقت دیانت و مظهر امر او نمیشود، بلکه پس از کشف و شناخت حقیقت دیانت که با واسطه تحری و تحقیق صورت میگیرد مومنین چون پذیرفته اند که صاحب این قلم حکیم است، علیم است و داناست به آنچه که ما از حقیقتش چیزی نمیدانیم آنرا متعبدانه میپذیرند. اما مطلبی که برای بنده حیرت آور است اساساً طرح این سوال از سوی مسلمانانی است که در احکام شرعی خود ذهنشان به آنجا رفته است که کتبی در مورد جماع (آمیزش) با حیوانات دارند! مانند (تحریر الوسیله خمینی ج ۲ ص ۱۶۰؛ کافی کلینی ج ۷ ص ۲۰۴) ببینید چقدر ذهنی میتواند مریض و بیمار باشد که حتی ذهنش خطور کند به این مسائل.

با توجه به آنچه رفت البته پاسخ داده شد، اما بیان چند نکته در مورد حکم سید باب خالی از لطف نیست. حیوانات نیز حقوقی

دارند، موجود زنده هستند و دارای احساسات و عواطف هستند و درد و رنج را همچون محبت و مهربانی درک میکنند حضرت باب هم دستور فرموده اند که سوار حیوانی چون گاو که بی نهایت مواهب برای آدمی دارد و از پوستش گرفته تا شیر و گوشتش را آدمی استفاده میکند لاقلاً سوارش نشود و باری هم بر روی او قرار ندهد. بماند که آدم عاقل سوار حیوان نفهمی که شاخ هم دارد منطقاً نباید بشود زیرا که به خطرش نمیارزد. در مورد خر و دیگر حیوانات هم فرمودند که باری بر گرده ایشان نگذارید که سبب مشقت او شود. یعنی فهم این مسئله آنقدر سخت و عجیب است؟

در مورد خوردن شیر خر هم حدیثی از حضرت امام رضا هست که میفرماید: " كُرَّةُ أَكْلِ لُحُومِ الْبِغَالِ وَالْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ لِحَاجَةِ النَّاسِ إِلَى ظُهُورِهَا وَاسْتِعْمَالِهَا وَ الْخَوْفِ مِنْ فَنَائِهَا وَ قَلَّتِهِ." یعنی (کراهات دارد خوردن گوشت قاطر و الاغ‌های اهلی به خاطر نیاز مردم به بودن آنها و استفاده و به کارگیری آنها و ترس از بین رفتن و کم شدنشان.) در تحریر الوسیله خمینی ج ۳، صفحه ۲۷۹ نیز سخن از کراهت خوردن گوشت و شیر الاغ و خر هست.

در مورد خوردن تخم مرغ هم به دو مسئله توجه شده است که اولاً که میفرمایند هدر ندهید، اصراف نکنید، دور نریزید، برکت خداوند است، غذای مسجون ماکو و چهریق و تبریز، قائم آل محمد است. و بعد حکمی میدهند که باز از جمله احکام فقهی است که بارها و بارها در کتب فقها آمده است از جمله (بهجت، توضیح المسائل مراجع، م ۹۸ و وسیله النجاة، ج ۱، م ۵۲۴؛ مکارم، توضیح المسائل مراجع، م ۹۸؛ وحید، توضیح المسائل، م ۹۹؛ نوری، توضیح المسائل، م ۹۸؛ تعلیقات علی العروة، فی النجاسات، الخامس، م ۱.) و البته محل اختلاف است در میان ایشان که برخی چون آقای سیستانی گفته اند که آن خون نجس نیست و برخی چون آقای بهجت گفته اند که نجس است و آقای خامنه ای هم گفته اند که آن خون پاک است ولی خوردن آن حرام است. حضرت باب هم میفرمایند که پاک است ولی آن را تناول نکنید و نخورید. حال اینکه مظهر امر الهی درست میگوید و یا این حضرات فقهاء قضاوتش با خواننده.

حضرت بهالله نیز میفرمایند: "لا تحملوا علی الحيوان ما يعجز عن حمله انا نهيناكم عن ذلك نهياً عظيماً فی الكتاب کونوا مظاهر العدل و الانصاف بین السموات و الارضين"<sup>۱</sup> مضمون چنین است: (بار نکنید به حیوان که عاجز باشد از حمل کردن آن. ما شما را نهی میکنیم و این نهی شدیدی در کتاب است. باشید از مظاهر عدل و انصاف در بین آسمانها و زمینها.) حضرت عبدالبهاء جلّ ثنانه در لوح مسیس الا کوپر میفرماید قوله العزیز: "حیوان نظیر انسان در نزد اهل حقیقت بسیار عزیز است لهذا انسان باید بانسان و حیوان هر دو مهربان باشد و بقدر امکان در راحت و محافظت حیوان بکوشد."<sup>۲</sup> همچنین در مکاتیب میفرمایند: "احبای الهی باید نه تنها بانسان رأفت و رحمت داشته باشند بلکه باید بجمیع ذی روح نهایت



مهربانی نمایند زیرا حیوان با انسان در احساسات جسمانی و روح حیوانی مشترک است ولی انسان ملتفت این حقیقت نیست گمان مینماید که احساس حصر در انسانست لهذا ظلم بحیوان میکند اما بحقیقت چه فرقی در میان احساسات جسمانی است؟ احساس واحد است خواه اذیت بانسان کنی و خواه اذیت بحیوان ابدأً فرقی ندارد بلکه اذیت بحیوان ضررش بیشتر است زیرا انسان زبان دارد شکوه نماید آه و ناله کند و اگر صدمه باو رسد بحکومت مراجعه کند حکومت دفع تعدی کند. ولی حیوان بیچاره زبان بسته است نه شکوه نماید و نه بشکایت بحکومت مقتدر است اگر هزار جفا از انسان بهیبتند نه لساناً مدافعه تواند و نه عدالته دادخواهی کند. پس باید ملاحظه حیوان را بسیار داشت و بیشتر از انسان رحم نمود. اطفال را از صغر سن نوعی باید تربیت نمائید که بینهایت بحیوان رؤف و مهربان باشند. اگر حیوانی مریض است در علاج او کوشند، اگر گرسنه است اطعام نمایند، اگر تشنه است سیراب کنند، اگر خسته است در راحتش بکوشند. انسان اکثر گناهکارند و حیوان بیگناه البتّه بیگناهانرا مرحمت بیشتر باید کرد مهربانی بیشتر باید نمود مگر حیوانات مودیه را مثل گرگ خونخوار مثل مار گزنده و سایر حیوانات مودیه چه که رحم باینها ظلم بانسان و حیوانات دیگر است. مثلاً اگر گرگی را رأفت و مهربانی نمائی این ظلم بگوسفند است یک گله گوسفند را از میان بردارد. کلب عقور را اگر فرصت دهی هزار حیوان و انسانرا سبب هلاکت شود. پس رأفت بحیوان درنده ظلم بحیوان مظلومه است لهذا باید چاره آنرا نمود. ولکن بحیوانات مبارکه باید بینهایت مهربانی نمود هر چه بیشتر بهتر و این رأفت و مهربانی از اساس ملکوت الهی است این مسئله را بسیار منظور دارید و علیکم البهَاء الابیہی. ۳»

منابع:

- ۱- حضرت بهالله، کتاب اقدس، بند ۱۸۷
- ۲- فاضل مازندرانی، امر و خلق، جلد ۳، صفحه ۱۹۷
- ۳- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، صفحه ۲۱۱

باب دستور میدهد از سگ و غیر آن پرهیز نکنید. «قل الاول فلا تحترزن عن الكلب و غیره» «بیان عربی صفحه ی ۴۴» حضرت با ب میفرمایند: «قل الأول فلا تحذرن عن الكلب و غیره و ان یمسکم شعر رطب عنه الا و أنتم تحبون أن تنظفون» مضمون چنین است: (اول: از سگ و دیگر حیوانات دوری نکنید مگر اینکه موی شما بوسیله این حیوانات تر و خیس شود، و این نیست مگر برای اینکه شما پاکی و نظافت را دوست میدارید.)

لابد میدانید که بعضی از حیوانات از جمله سگ در تفکر مسلمانان نجس است و به همین دلیل هم بسیار به این حیوانات

آسیب میرسانند و از خود میرانند و میکشند. حکم نجاست سگ، روایاتی است که از امامان شیعه به درست یا غلط نقل شده است. این روایات در وسائل الشیعه در ذیل باب‌های «بَابُ نَجَاسَةِ الْكَلْبِ وَ لَوْ سَلُوْقِيًّا؛ نجاست سگ اگرچه شکاری باشد»<sup>۱</sup> و «بَابُ نَجَاسَةِ سُورِ الْكَلْبِ وَ الْخَنْزِيرِ»<sup>۲</sup> آمده است. بنابراین از نظر فقها سگ عین نجاست است، از این رو فقط با استحاله پاک می‌شود و با دیگر مطهرات پاک نمی‌شود.<sup>۳</sup> حال حضرت باب میفرماید که هیچ حیوانی نجس ذاتی نیست و نباید به ایشان آزار رساند چنانچه در مطلب قبل ذکرش را کردیم و یا آنکه از آنها تحذیر کرد. و صرفاً جهت تمیزی و نظافت سخن از این شده است که اگر شما رو لیس زدند، آن قسمت را بشورید و همین.

منابع:

- ۱- حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۳، صفحه ۴۱۴-۴۱۷
- ۲- حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱، صفحه ۲۲۵-۲۲۷
- ۳- شکینی اردبیلی، مصطلحات الفقه، صفحه ۴۴۶

باب دستور میدهد که از مدفوع حیوانات پرهیز نکنید. «ثم السابع من بعد العشر ما يخرج من الحيوان فلا تحذرن» «بیان

عربی صفحه ی ۲۸»

به راستی باید به دانش عربی این حضرات درود فرستاد که هیچ از این زبان نمیدانند و برای خود ترجمه میکنند! میفرماید: «ثم السابع من بعد العشر ما يخرج من الحيوان فلا تحذرن الا و انتم تحبون ان تلتفون» مضمون چنین است: (هفدهم: از آنچه که از حیوان بدست میاید (فرآورده های گوشتی، لبنی، پوست، کود و ...) از آن دوری نکنید مگر اینکه به سبب مهربانی به حیوانات باشد) همانطور که میدانید گوشت بعضی از حیوانات، پوست بعضی از جانوران و کود آنها حرام است حتی سبب باطل شدن نماز و وضو میشود. حضرت باب حکم نجاست را برداشتند. حضرت بهالله هم در کتاب اقدس به این مباحث توجه کرده اند و توضیح داده اند چنانچه میفرمایند: "لا يبطل الشعر صلوتكم و لا ما منع عن الروح مثل العظام و غيرها البسوا السمور كما تلبسون الخز و السنجاب و ما دونهما ائه ما نهى فى الفرقان ولكن اشتبه على العلماء ائه هو العزيز العلام"<sup>۱</sup> مضمون چنین است: (اگر لباس مویی پوشیده بودید، نماز را باطل نمیکند. و چیزهایی که فاقد روحند مانند استخوان و ناخن، اینطور چیزها هم نماز را باطل نمیکند. بپوشید پوست سمور را، همانطور که میپوشید خز (لباس پولکدار، حیوانی هست که پوستی شبیه پوست شتر دارد و در آب زندگی میکند شاید منظور فوک است) و سنجاب را و جز اینها (هر نوع پوستی خواستید بپوشید) پوشیدن پوست حیوانات در آیات کتاب قران نهی نشده است و این اشتباه علماء بوده است و فقط

خداست که عزیز و بلند مقام و علام است.) ایضاً میفرماید: "اذا ارسلتم الجوارح الى الصيد اذكروا الله اذا يحل ما امسكن الخبير. اياكم ان تسرفوا في ذلك كونوا على صراط العدل و الانصاف في كل الامور كذلك يأمركم مطلع الظهور ان انتم من العارفين"<sup>۲</sup> مضمون چنین است: (هر وقت فرستادید حیوانی را که برای صید به کار می‌رود، نام خدا را ببرید. آنچه را که این حیوانات برای شما می‌آورند حلال می‌شود ولو اینکه آن صیدی که می‌آورند، مرده باشد. خداوند علیم و خبیر است. رعایت عدل و انصاف را بکنید در کل امور مبادا اسراف کنید. اینطور امر میکند شما را مطلع ظهور اگر شما از اشخاص عارف باشید.) در رساله ی سوال و جواب است: جواب: قوله تعالی " اذا ارسلتم الجوارح" اقسام دیگر هم در آن داخل است چون تفنگ و تیر و غیرهما از هر نوع آلات که بآن صید میکنند ولکن اگر بادام صید شود و تا وصول به آن مرده باشد حرام است. حضرت ولی امرالله در خصوص پرسش از کشتار حیوانات به جهت غذا میفرمایند" راجع به سوال در مورد اینکه آیا کشتار حیوانات برای غذا ممکن است یا خیر؟ بیان صریحی در نصوص مقدسه الهی بر له یا علیه این نظر (تا آنجا که اینجانب میدانم) موجود نیست. لهذا، یقین است که اگر انسان بتواند، صرفاً با اغذیه نباتی زندگی کند و از کشتار حیوانات اجتناب نماید، بسیار مقبولتر خواهد بود. اما این موضوع، مسئله ای بسیار بحث انگیز است و اهل بهاء از داند نظریات خود را درباره ی آن ابراز دارند. "<sup>۳</sup> برای توضیح بیشتر به پاسخ به پرسش دهم نگاه کنید.

منابع:

- ۱- حضرت بهالله، کتاب اقدس، بند نهم
- ۲- همان، بند شصت
- ۳- حضرت ولی امرالله، توفیق مورخ ۹ جولای ۱۹۳۱

باب دستور میدهد تمام آثار او را مالک شوند ولو اینکه چاپی باشد. «ثم العاشر اذا استطعتم كل آثار النقطه تملكون و لو كان چاپا» «بیان عربی صفحه ی ۴۲» به کلمه چاپا توجه کنید شما بگوئید که يك انسان باید چقدر بی سواد باشد که نداند در عربی چهار حرف ( پ - ژ - گ - چ ) نداریم و البته کم نیستند از این مدل گاف ها در ادبیات بابی و بهائی. مدعیان در صفحاتی چند قلم فرسایی کرده و مدعیند که سید باب اغلاط بسیار دستوری و لغوی داشته و یا از لغات فارسی در متن عربی خود استفاده کرده است و در نهایت این مسئله را دال بر عدم حقانیت ایشان دانسته است. و حال آنکه باید از ایشان پرسید آیا معیار حقانیت ادبیات و دستور زبان است؟ اگر چنین است معیار درستی دستور زبان و ادبیات حق باید یاخلاق؟ و در نهایت اگر چنین است که معیار صرف و نحو و دستور زبانی است که خلق پدید آورده است و شما می انگارید که کتاب قران الهی است و حقانیت آن غیر قابل انکار، پس چگونه توجیه میفرمائید وجود اغلاط مختلفه ی دستوری و لغوی

را در قرآن کریم؟ مختصر آنکه اگر شما باغبان هستید بروید باغ خود را بیل بزنید. در ذیل چندی از اغلاط دستوری و لغوی را در متن کتاب قرآن میاورم. که نشانی باشد برای اهل اسلام، که میزان حق است و نه خلق. لغتهای موجود در قرآن که در زبان عربی موجود نیست (جالب آن است که قواعد عربی و صرف و نحو پس از نزول قرآن و بنا بر نص قرآن ساخته و پرداخته شده است)

لغات فارسی: "الْأَرَائِكُ" و "إِسْتَبْرَقٍ" (الکھف ۱۸: ۳۱)، "أَبَارِيقٍ" (الواقعة ۵۶: ۱۸)؛ "وَعَسَاقًا" (النبأ ۷۸: ۲۵) "سِجِّيلٍ" (الفیل ۱۰۵: ۴)

لغات فارسی قدیمی: "حور" (الرحمن ۵۵: ۷۲)؛ "الجن" (الجن ۷۲: ۱)؛  
لغات آرامی: "هَارُوتَ وَمَارُوتَ" (البقرة ۲: ۱۰۲)؛ "سَكِينَةَ" (البقرة ۲: ۲۴۸)؛  
لغات عبری: "الْمَاعُونُ" (الماعون ۱۰۷: ۷) وتعني الصدقة؛ "أَحْبَارُهُمْ" (التوبة ۹: ۳۱) وتعني معلمیهم؛ "جهنم" (النساء ۴: ۱۱۵، ۱۲۱)

لغات حبشی: "كَمِشْكَاهٍ" (النور ۲۴: ۳۵) وتعني ككوة.

لغات سریانی: "سُورَةٌ" (التوبة ۹: ۱۲۴) وتعني فصل/إصحاح؛ "الطَّاغُوتُ" (البقرة ۲: ۲۵۷)؛ النحل ۱۶: ۳۶) وتعني الأوثان؛ "الزَّكَاةُ" (البقرة ۲: ۱۱۰) وتعني صدقة؛ "فِرْعَوْنَ" (الزمر ۷۳: ۱۵)؛  
لغات قبطی: "التَّابُوتُ" (البقرة ۲: ۲۴۸)

در خصوص وجود اغلاط نحوی

يقول القرآن أنه قد أُعْطِيَ: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" (النحل ۱۶: ۱۰۳؛ الشعراء ۲۶: ۱۹۵؛ الزمر ۳۹: ۲۸؛ الشورى ۴۲: ۷؛ الزخرف ۴۳: ۳). على الرغم من ذلك، لا يمكن اعتباره على درجة عالية من البلاغة بسبب أخطائه الكثيرة في قواعد اللغة العربية، واستخدامه لكلمات أجنبية، وأخطائه الهجائية. نقدم هنا بعض أمثلة على أخطاء القواعد العربية في النص القرآني:

المائدة ۵: ۶۹ (ينبغي تصحيح كلمة "وَالصَّابِرُونَ" إلى "وَالصَّابِرِينَ")؛ البقرة ۲: ۱۷۷ (ينبغي تصحيح كلمة "وَالصَّابِرِينَ" إلى "وَالصَّابِرُونَ")؛ العمران ۳: ۵۹ (ينبغي تصحيح كلمة "فَيَكُونُ" إلى "فَكَانَ")؛ البقرة ۲: ۱۷، ۸۰، ۱۲۴؛ الأعراف ۷: ۵۶ (ينبغي تصحيح كلمة "قَرِيبٌ" إلى "قَرِيبَةً")؛ الأعراف ۷: ۱۶۰ (ينبغي تصحيح كلمة "أَسْبَاطًا" إلى "سبطًا")؛ طه ۲۰: ۶۳ (ينبغي تصحيح "هَذَانِ لَسَاجِرَانَ" إلى "هَذَيْنِ لَسَاجِرِينَ")؛ الحج ۲۲: ۱۹ (ينبغي تصحيح عبارة "اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ" إلى "اخْتَصَمَا فِي رَبِّهِمَا")؛ التوبة ۹: ۶۲، ۶۹ (ينبغي تصحيح كلمة "كَالَّذِي" إلى "كَالَّذِينَ")؛ المنافقون ۶۳: ۱۰ (ينبغي تصحيح

کلمه "وَأَكُنْ" إلى "وَأَكُونَ"؛ النساء ۴: ۱۶۲ (ينبغي تصحيح كلمة "وَأَلْمُؤِمِينَ" إلى "وَأَلْمُؤِمُونَ")؛ والحجرات ۴۹: ۹ (ينبغي تصحيح كلمة "اقتتلوا" إلى "اقتتلا").

در خصوص سلسله نسب مریم در قران خلطی بین مریم مادر یسوع و مریم ابن عمران خواهر هارون نبی و حضرت موسی رخ داده است (ال عمران ۳: ۳۵-۳۶؛ التحريم ۶۶: ۱۲؛ مریم ۱۹: ۲۷-۲۸؛ طه ۲۰: ۹، ۲۹-۳۰) و حال آنکه در عهد عتیق مکتوب است "اسم امرأه عَمْرَامَ يُوَكَّابُ بِنْتُ لَآوِي الَّتِي وُلِدَتْ لِلاوِي فِي مِصْرَ. فَوُلِدَتْ لِعَمْرَامَ هَارُونَ وَمُوسَى وَمَرْيَمَ أُخْتَهُمَا" (العَدَدِ ۲۶: ۵۹؛ الخروج ۱۵: ۲۰) و یا در خصوص نسل مادر یسوع که از نسل داوود از قبیله ی یهوذا است در عهد عتیق به آن اشاره شده است (لوقا ۳: ۲۳، ۳۱، ۳۳؛ عبرانیین ۷: ۱۴؛ رؤیا ۲۲: ۱۶) و چنین نیست که وی از قبیله ی لاوی که از قوم حضرت موسی است. و یا همچنین در خصوص آنکه در قران در آیات شریفه ی (یونس ۱۰: ۴۷ و نحل ۱۶: ۳۶، ۸۹) ذکر شده است که برای همه ی امت ها رسولی فرستاده شده است، باید پرسید که آیا در قارات آمریکا، آفریقا، اروپا و استرالیا چنین سخنی ذکر شده است و در تاریخ موجود است؟ اگر بخواهیم به ظاهر این آیات طبق آنگونه که حضرات رذیه نویس گاه و بیگاه به آن چنگ میزنند توجه کنیم، باید حکمی جز آنکه در قران مبارک اغلاطی موجود است ندهیم. و یا آنکه در خصوص برج های بابل و هامان در قران مبارک ذکر شده است: "وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أُطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأظنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ" (القصص ۲۸: ۳۸؛ المؤمن ۴۰: ۳۶-۳۷) و فرض بر آن شده است که این برج ها در مصر هستند و در زمان فرعون. و حال آنکه طبق کتاب مقدس در (تکوین ۱: ۱۱-۹) چنان آمده است این برج در بابل در جنوب عراق است و زمان آن باز میگردد به بعد از طوفان نوح که بسیار فاصله ی زمانی با عصر حضرت موسی دارد. و یا در قران مجید در سوره ی انعام آیه ی ۸۴ میفرماید: "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ" در اینجا نیز تقدم و تاخر انبیاء مد نظر قرار گرفته نشده است بنا به آن چیزی که در تاریخ موجود است و سخن از داوودی شده است که گویا پیش از حضرت موسی است و به نسبت آیه ی ذکر شده است که میتوان درکی از "داوود قبل از موسی داشت" چنانچه حضرت باب میفرماید: "نظر کن در امت داوود پانصد سال در زبور، تربیت شدند تا آنکه به کمال رسیدند بعد که موسی ظاهر شد قلیلی که از اهل بصیرت و حکمت زبور بودند ایمان آوردند و مابقی ماندند و کل، مابین خود و خدا، خود را محق میدانستند. این بود که میخواستند مکابره با حق کنند."<sup>۱</sup>

فی الحال مدعیان ایراد میفرمایند که در تاریخ مندرج است که حضرت داوود پس از حضرت موسی بوده است. که باید در

برابر ایراد ایشان پرسید آیا به آیات قران توجهی داشته اید؟ حضرت عبدالبهاء از همین روی میفرمایند: "در الواح حضرت اعلی (علی‌محمد باب) ذکر داوودی است که پیش از حضرت موسی بود. بعضی را گمان چنان که مقصود، داوود بن یسا است و حال آنکه حضرت داوود بن یسا بعد از حضرت موسی بود لهذا مغلین و معرضین که در کمین اند این بهانه را نمودند و بر سر منابر استغفرالله ذکر جهل و نادانی کردند. اما حقیقت حال این که دو داوود است یکی پیش از حضرت موسی، دیگری بعد از حضرت موسی" <sup>۲</sup> حال در بیان فارسی به خوبی جوابی به مشاکل صرفی و لغتی پاسخ داده شده است چنانچه میفرمایند: "اگر نکته گیری در اعراب و قرائت یا قواعد عربیه شود، مردود است زیرا که این قواعد از آیات برداشته میشود، نه آیات بر آنها جاری میشود و شبهه نیست که صاحب این آیات، نفی این قواعد و علم به آنها را از خود نموده بلکه هیچ حجتی نزد اولوالباب از عدم علم به آنها و اظهار این نوع آیات و کلمات اعظم تر نیست." اما در مورد مسئله چاپ این نکته اهمیت دارد که واژه چاپ و صورت قدیمی تر آن «چهاپ» را برگرفته از واژه مغولی چاو دانسته‌اند که به معنای «فشردن سطحی بر سطح دیگر» است. همچنین «چاپ» در ترکی به معنی کوبیدن یا حرکت مداوم همراه با کوبش است. چاپ در لغت به معنای نقش، اثر، مهر و نشان آمده است و در متون مختلف کلمات طبع، باسمه، و تافت به عنوان مترادف آن به کار رفته است. عبدالحسن آذرنگ در مورد تاریخچه چاپ مینویسد: "یک کیمیاگر چینی به نام پیشنگ در حدود سال ۱۰۴۰ میلادی با استفاده از گل و یک چسب مخصوص ترکیبی را درست کرد و به وسیله آن حروف را ساخت و این حروف را در کوره پخت تا محکم شود. پیشنگ با در کنار هم قرار دادن حروف و محکم کردن آنها با وسیله ای فلزی، مخلوطی از خاکستر، موم و رزین را روی آن می مالید و صفحه ای که حروف روی آن قرار داشتند با ملایمت حرارت می داد. پس از اینکه نقش حروف بر روی صفحه منتقل می شد، قطعات حروف را با حرارت از هم جدا می کرد. بعداً، این کار پیشنگ را حروف چینی نامیدند." بنابراین با توجه به این توضیح باید گفت که واژه چاپ را حضرت باب در واقع از لفظ اصلی آن که قرن‌ها قبل از طریق مغولان به ممالک اسلامی راه یافت استفاده کرده اند. حضرت به‌الله میفرمایند: "قران من عندالله نازل شده و شکی هم نیست که کلمات الهیه مقدس بوده از آنچه توهم نموده اند چنانچه بعد معلوم و واضح شد که آن اعتراضات از غل و بغضاء بوده چنانچه بعضی علما جواب بعضی از اعتراضات را به قواعد داده اند" <sup>۲</sup>

منابع:

- ۱- فاضل مازندرانی، اسرار الاثار، صفحه ۱۰۹
- ۲- اسرار الاثار جلد ۴ صفحه ۱۱۰
- ۳- حضرت به‌الله، اقتدارات صفحه ۲۰۸

در شریعت باب واجب است که هر نفسی برای وارثان خود نوزده ورق کاغذ سفید لطیف ارث باقی گذارد !!! «الباب الثانی من الواحد الثامن يجب علی کل نفس ان یورث» «لوارثه تسعه عشر اوراقاً من القرطاس اللطیفه» «بیان فارسی صفحه ی ۲۷۴»

مجدداً به طور کامل این مطلب را میاوریم: «الباب الثانی من الواحد الثامن يجب علی کل نفس ان یورث لوارثه تسعه عشر اوراقاً من القرطاس اللطیفه و تسعه عشر خاتماً ینقش علیها اسماء من اسماء الله و ان لا یورث من المیت الا ابیه و امه و زوجه و ابنه و اخیه و اخته و ما علمه بعد ما یصرّف لنفسه من نفس ما له علی ما یعرّ به نفسه.» مضمون چنین است که: (واجب است که هر نفسی بر بازماندگان خود ۱۹ ورق از اوراق نفیس و لطیف و ۱۹ انگشت که بر آنها اسمهایی از اسمهای خداوند منقوش شده باشد دهد. و از (اموال) میت کسی بغیر از پدر و مادر و همسر و فرزند و خواهر و برادر و کسی که او را تعلیم داده (معلم) ارث نمیبرد و این ارث بعد از آنکه هزینه برای عزت و گرامیداشت میت صرف میشود به وراثت میرسد.)

در دیانت بهائی حکم وراثت وجود دارد و همین تقسیم بندی هم صورت گرفته است چنانچه از قلم اعلی نازل: " قد قسمنا الموارث علی عدد الزّاء منها قدر لذرّیاتکم من کتاب الطّاء علی عدد المقّت و للزّواج من کتاب الحاء علی عدد التّاء و الفاء و للباء من کتاب الزّاء علی عدد التّاء و الکاف و للامّهات من کتاب الواو علی عدد الرّفیع و للاخوان من کتاب الهاء علی الشّین و للاخوات من کتاب الدّال علی عدد الزّاء و المیم و للمعلّمین من کتاب الجیم علی عدد القاف و الفاء کذلک حکم مبشّری الّذی ینکرنی فی اللّیالی و الاسحار \* انا لّمّا سمعنا ضجیح الذّرّیات فی الاصلاب زدنا ضعف ما لهم و نقصنا عن الاخری انّه لهو المقّدر علی ما یشاء یفعل بسطانه کیف اراد" مضمون چنین است که: (همانا ارثی که از متوفی باقی میماند به هفت قسمت (عدد الزاء) تقسیم بشود. معین شده است برای ذریات (فرزندان) از کتاب ط (عدد نه) در عدد مقّت (یعنی پانصد و چهل = ۹۶۰)، برای فرد مزدوج از کتاب ح (هشت) در عدد ت و الف (یعنی چهارصد و هشتاد تا، ت = چهارصد و ف = هشتاد) برای پدر تعیین شده است از کتاب ز (هفت) تا عدد ت و ک (چهارصد و بیست) (یعنی ۷\*۶۰=۴۲۰) مادران در کتاب واو (شش) به اندازه عدد رفیع (سیصد و شصت) (یعنی ۶\*۶۰=۳۶۰) برادران در کتاب هاء (پنج) به اندازه ی عدد (سیصد) (یعنی ۵\*۶۰=۳۰۰) و برای خواهران به کتاب دال (چهار) به اندازه ی عدد ر و میم (۴\*۶۰=۲۴۰) برای معلمین در کتاب جیم (سه) به اندازه عدد قاف و ف (۳\*۶۰=۱۸۰) این حکمی است که از طرف مبشر من (حضرت اعلی در کتاب بیان فرموده اند) و این مبشر همان کسی است که در هر شب و در هر صبح به ذکر و ثنای من مشغول است. ما چونکه شنیدیم

صدای ضجه ی ذریات را در پشت پدرها، دو برابر کردیم آنچه را که مال آنها بود و این قسمت اخیر را که به آنها افزودیم، از سایر طبقات شش گانه کسر کردیم. خداوند مقتدر است بر هر چیزی که بخواهد و به سلطنت و پادشاهی خود آنچه را که می خواهد انجام میدهد.) البته ذکر این نکته نیز اهمیت دارد که حکم وراثت در صورتی انجام میگیرد که فرد وصیت نامه نداشته باشد چنانچه در بند صد و نهم از کتاب اقدس میفرماید: "قد فرض لكلّ نفس كتاب الوصية و له ان يزين رأسه بالاسم الاعظم و يعترف فيه بوحداية الله في مظهر ظهوره و يذكر فيه ما اراد من المعروف ليشهد له في عوالم الامر و الخلق و يكون له كنزاً عند ربّه الحافظ الامين" مضمون چنین است که: (فرض است به کل نفوس که وصیت نامه بنویسد و زینت بدهد اول آن را به اسم اعظم. و اعتراف کند به وحدانیت خداوند، و مظهر ظهورش و ذکر کند آنچه را که اراده کرده است از کارهای خوب، تا شهادتی باشد در عوالم امر و خلق. تا به منزله ی گنجی باشد برای او در پیش پروردگار حافظ و امین.) با توجه به بیان مبارک در کتاب بیان اولاً علت وجودی آن ۱۹ عدد کاغذ که البته خود یک رمز است که حکایت به این موضوع دارد که فاصله اظهار امر حضرت بهالله از زمان اظهار امر حضرت باب ۱۹ سال است و رمزی است که در آثار حضرت باب ذکر آن شده است که زمانی که حضرت بهالله در باغ نجیب پاشا در سال ۱۲۷۹ هجری قمری اظهار امر کردند، این رمز گشوده و معلوم گشت.

کودکان را روی صندلی یا کرسی یا تخت بنشانید که از عمرشان حساب نشود و بهر چه خشنود شوند آذیشان گذارید و به آنها خط شکسته بیاموزید. «و لتستقرن الصبايا علي سرير او عرش او كرسى فان» «ذلک لم يحسب من عمر هم و لتأذنن لهم بما هم يفرحون» «و لتعلمن خط الشكسته» «بیان عربی صفحه ی ۲۶»

میفرماید: «ثم الواحد من بعد العشر قل أن یا محمد معلمی فلا تضربني قبل أن يقضي علي خمس سنة و لو بطرف عين فان قلبی رقیق رقیق و بعد ذلك أدبني و لا تخرجني عن حد و قري فإذا أردت ضربا فلا تتجاوز عن الخمس و لا تضرب علی اللحم الا و أن تحل بينهما سترا فإن تعديت تحرم عليك زوجك تسعة عشر يوما و ان تنسى و ان لم يكن لك من قرين فلتنطق بما ضربته تسعة عشر مثقالا من ذهب ان أردت أن تكون من المؤمنين و لا تضرب الا خفيفا خفيفا و لتستقرن الصبايا علی سرير او عرش او كرسى فان ذلك لم يحسب من عمر هم و لتأذنن لهم بما هم يفرحون و لتعلمن خط الشكسته فان ذلك ما يحبه الله و جعله باب نفسه للخطوط لعلمك تكتبون علی شأن تذهين به قلوبكم عن سكره و يجعلكم ماء لمن نظره اذا ينظر اليه أعينكم يجذبكم مثل ما كنا كاتبين و قد أقربتك بمن ترب لنا يحزن عرش ربك في صغره و كل به لا يحزنون قل لو شهدت لأقطع عنك ما و هبتك من ملكي أن یا عبادي فاتقون» مضمون چنین است: (یازدهم: بگو ای معلم حمد کننده من، قبل از پنج سالگی مرا



مورد ضرب و شتم قرار مده حتی با گوشه چشم زیرا قلب من خیلی رقیق و لطیف است. و بعد از آن مرا ادب (تنبیه) کن ولی از حد آن تجاوز نکن. و اگر خواستید که (کودک) را ضرب و شتم کنید از پنج ضربه تجاوز نکنید. هرگز بر روی گوشت (بدن) ضربه نزنید مگر اینکه بر روی آن پوششی گذاشته باشید. اگر کسی از این حد تخطی کند همسر او ۱۹ روز بر او حرام میشود. (نباید با او معاشقه کند) و اگر کسی اشتباهها (فراموش کرد) و از این حد تجاوز کرد و همسری نداشته باشد باید ۱۹ مثقال طلا به کسی که او را مورد ضرب و شتم قرار داده بدهد اگر میخواهد از مؤمنین باشید ضربه نزنید مگر بصورت خیلی خفیف، و دختران را بر روی تخت و یا صندلی بنشانید زیرا که عمر آنان محاسبه نمیشود. (دختران را بعد از پنج سالگی هم نباید ضرب و شتم کرد) و اجازه دهید که آنان شادی و سرور کنند. و به آنان خط شکسته آموزش دهید زیرا که خداوند آن را دوست دارد و آن را درب نفس خودش از برای خطها قرار داده است تا اینکه شما با آن خط به نحو احسن کتابت کنید به شأنی که قلوب شما با نوشتن به این خط از مستی آن پر شود. این تعلیم را در بیان فارسی نیز حضرت باب مفصل تر توضیح داده اند که در اینجا میآوریم.

«الباب الحادی و العشر من الواحد السّادس. فی ان لا یجوز الضّرب المعلم الطّفّل ازید من خمسہ خفیفه و قبل ان یبلغ خمس سنین فلا یجوز الضّرب مطلقاً و بعد فلا یجوز ازید من خمسہ لا علی اللحم بل یضرب علی اللّباس و ان یزیدن علی الخمسه او یضرب علی اللحم یحرم علی التّقرب الی زوجته تسعه عشر یوما حتّی و ان نسی و ان لم یکن له من قرین فلینفق لمن ضربه تسعه عشر مثقالاً من ذهب و قد اذن الله للصّبیان التّلاعّب فی ایّام العید بما فی ابديهم و ان یستقرّن کلّ نفس علی کرسی فان حین الذی یستقرّ علی الكرسي او سریر او عرش لا یحسب من عمره» مضمون: (در بیان اینکه اجازه داده نشده بر معلم که طفل را ضربه بزند بیشتر از پنج بار به صورت خفیف و ملایم و قبل از اینکه طفل به پنج سالگی رسیده باشد مطلقاً اجازه داده نشده و بعد از آن هم بیشتر از ۵ ضربه نباشد و همچنین بر روی گوشت (پوست) ضربه وارد نشود بلکه بر روی لباس باشد و اگر از ۵ ضربه بیشتر زد و یا بر روی گوشت و پوست ضربه وارد کرد بر او حرام میشود اینکه نزدیکی کند با همسرش ۱۹ روز حتی اگر فراموش کرده باشد که اینکار را کرده است و اگر همسر نداشته باشد باید ۱۹ مثقال طلا بدهد به کسی ضربه زده است و اینکه اذن داده خداوند بر اینکه کودکان در روزهای اعیاد با زی کنند با آنچه که در دست دارند و اینکه هر نفسی که بر روی تخت جالس باشد و زمان جلوس بر روی تخت و یا صندلی از عمر او محسوب نمیشود) «مُلخّص این باب آنکه در هیچ حال خداوند دوست نمیدارد که هیچ نفسی محزون گردد چگونه آنکه ضری باو رسد و نهی شده کلّ را که طفل قبل از آنکه بخمس سنین نرسید او را تأدیب بلسان نمایند و بر او حزنی واقع نسانند و بعد از بلوغ آن

زیاده از پنج ضرب خفیف تجاوز نکنند آنهم نه بر لحم بلکه بستری حایل کنند و بر شئون دون وقر جاری ن سازند چنانچه دأب این زمان است و اگر تجاوز از خمسه نماید نوزده یوم بر او حلال نمیگردد اقتران و اگر او را نباشد قرین بر او است که نوزده مثقال ذهب دیه تجاوز از حدود الله را دهد بر آن نفس مضروب و دوست میدارد خداوند که در هر حال اهل بیان بر فوق سریر یا عرش یا کرسی نشینند که آنوقت از عمر او محسوب نمیگردد ثمره این اوامر این است لعل بر آن نفسی که کلّ از بحر جود او منوجد میگردند حزنی وارد نیاید زیرا که معلم نمیشناسد معلم خود و کلّ را چنانچه در ظهور فرقان تا چهل سال نگذشت کسی شناخت شمس حقیقت را و در نقطه بیان بیست و پنج سال خداوند عالم است که از برای او مقدر فرموده باشد از عمر لا یعرف که همان ایام خوشی او است اگر چه کلّ منتظر اویند ولی چون باو ناظر نیستند لابد بر او حزن وارد خواهد آمد چنانچه بر رسول خدا (ص) قبل از نزول فرقان همه بحسن کمال و دیانت او معترف بودند ولی بعد از نزول فرقان نظر کن در او که چه چیزها که نگفتند که قلم حیا میکند که ذکر کند و همین قسم نظر کن در نقطه بیان شئون قبل از ظهور او در نزد اشخاصی که میشناختند او را ظاهر است ولی بعد از ظهور با وجودی که تا امروز پانصد هزار بیت از شئون مختلفه از او ظاهر گشته باز بعضی کلماتی میگویند که قلم حیا میکند از ذکر او ولیکن اگر کلّ بآنچه خدا فرموده عمل کنند حزنی بر آن شجره وارد نخواهد آمد زیرا که اگر بنا شد کسی کسی را محزون نسازد آنهم نفسی است در میان خلق اگر بآنچه کلّ بر او خلق شده اند اقدام نورزند بر دون آنهم قریب نگردند که هیچ فضلی اعظم تر از این نبوده و نیست اگر چه دیده میشود که ایام سرور او ایام قبل از ظهور او است اگر چه ظهور او در بحبوحه خلقی خواهد بود که بحب او متمم بوده و هستند ولیکن مثل امروز ببین کلّ باسم او میکنند آنچه میکنند و بر او راضی میشوند آنچه میشوند ان یا عباد الله تتقون» نهایت حُب و محبت را میتوان در این سطور مشاهده کرد، چه به سمت من یظهر الله و چه به سمت خلق. همانطور که ذکرش رفت معیار حضرت باب در هر حکم و تعلیمی شناخت من یظهر الله از جانب مومنین به اوست و بیان عظمت و قدر او. با وجود آنکه ظهور را بارها فرمودند که قریب است اما برای تأدیب اطفال هم به نحوی مطلب را بیان میکنند که باز سخنی از من یظهر الله باشد. به حرمت و احترام او، میفرمایند که خردسالان را به طور کلی نزنید، بعد از پنج سالگی بسیار خفیف اگر زدید ولی بر روی گوشت و استخوان نزنید. مضافاً میفرمایند که کودکان را بر روی صندلی بنشانید و برای آنان ارج و قرب قائل شوید. به راستی چقدر این تعالیم با روح تعلیم و تربیت صحیح در روانشناسی رشد سازگار است. و بعد میفرمایند که به ایشان خط شکسته که همان نستعلیق است که از خوش خوان و زیباترین خطوط است بیاموزانید که این همان نحوه نگارشی است که حضرت باب نیز مینوشتند و زیبایی خط ایشان را میشود به مراجعه به نسخ خطی رویت کرد. البته که باید دشمنان

این امر اعظم بر ایشان خُرده بگیرند چرا که با تربیت صحیح آشنا نیستند و از دیرباز به ایشان آموزانده و میاموزانند که بزیند و کسانی که همسن و سال این نگارنده و بیشتر هستند و در کشور ایران لااقل زندگی کرده اند نحوه برخوردها و تنبیهات معلمین و ناظمین را به خاطر دارند که تا چه میزان آسیب روحی و روانی و جسمانی به کودکان میزدند تا آنجا که مدرسه که محل تحصیل و علم آموزی است را به مثابه جهنمی برای کودکان رقم میزدند که دانش آموزان تنها آرزویشان فرار و خلاص از این محل ها بود. این است فرق تعلیم الهی و آنچه که علماء اسلام با فلک کردن میاموزاندند. و اما از عمر او محسوب نمیشود هم کنایه از خوبی و خوشی است چنانچه عمر را باختن کنایه از بی ثمری از انجام کار و ناامیدی است و از این نوع کنایات در ادبیات ما بسیار است. این سخن را با قسمتی از شعری از حضرت حافظ ختم میکنیم.

اندیشه از محیط فنا نیست هر که را	بر نقطه دهان تو باشد مدار عمر
در هر طرف ز خیل حوادث کمین گهیست	زان رو عنان گسسته دواند سوار عمر
بی عمر زندهام من و این بس عجب مدار	روز فراق را که نهد در شمار عمر

**باب خرید و فروش عناصر اربعه و بتعبیر خودش «عناصر الرباع» را تحریم کرده است!!! «ثم الحادی من بعد العشر لا تبيعون عناصر الرباع و لا تشترون» «بیان عربی صفحه ی ۴۳»**

میفرماید: «ثم الحادی من بعد العشر لا تبيعون عناصر الرباع - شاید هم رباح به معنای می و شراب باشد - و لا تشترون» مضمون چنین است: (یازدهم: عناصر چهارگانه را خرید و فروش نکنید.) البته چنانچه از متن هم بر میاید حرام نیست بر خلاف ادعای منتقد. و منظور این است که آب، هوا، خاک، آتش را خرید و فروش نکنید. خرید و فروش آب و باد و خاک که در حال حاضر صورت میگیرد اگر فرض را بر این بگذاریم رباح است و نه رباح زیرا نسخ خطی ناخوانا است. در مورد کشور خودمان ایران هم که با توجه به اینکه کم آبی وجود دارد (که البته وجود نداشت بی درایتی مسئولین سببش شد) عقلاً مقبول است که خرید و فروش نکنیم و یا خاک را هم میشود به لحاظ فروختن خاک کشور مدنظر گرفت و هم میشود خاک کشاورزی و گلکاری و ... را مدنظر داشت. و اما آتش چنانچه اگر کسانی با متون طبیعیات قدیم آشنا باشند میدانند که آتش نماینده مفهوم انرژی و بیانگر تغییراتی است که انرژی در ماده و حالات آن به وجود می‌آورد. بدین ترتیب مفهوم ماده و انرژی را به آسانی می‌توان از دیدگاه پیشینیان، برداشت کرد. مفهوم ماده و انرژی را می‌توان از اعتقاد به عناصر اربعه برداشت کرد؛ خاک نماینده حالت جامد، آب نمادی از حالت مایع، و هوا یادآور حالت گازی است و آتش نماینده حالت پلاسما. به این ترتیب چهار عنصر نخست حالات چهار گانه ماده را یادآور می‌شوند. ایضاً ابن سینا در کتاب قانون "گویا این

عناصر اربعه غالباً به صورت محض یافت نمی‌شوند. زیرا قوای اجرام آسمانی در آن‌ها نفوذ کرده و در عناصر سرد، حرارتی ایجاد می‌کند که با آن ممزوج شده؛ در نتیجه عناصر سرد به بخار (در مورد آب) و دود (در مورد خاک) مبدل گشته و با عناصر هوائی و آتشی مخلوط می‌گردند. همچنین بخارها و دودهایی دیگر به طبقات بالاتر رفته و با اجسام واقع در آن طبقات مخلوط می‌شوند. بنابراین بعید نیست که بگوییم تمام آب‌ها و هواها مخلوط و ممزوج با دیگر عناصر هستند". جای بحث در این خصوص بسیار است و چون نگارنده چیزی از طبیعیات و فیزیک قدیم و جدید نمیداند مطلب را به همین مختصر کوتاه میکند. اما در پایان توضیح این مطلب خالی از لطف نیست که عرض شود مقصود حضرت باب چنین است که چیزهای عمومی زیست محیطی که متعلق به کل جامعه بشری دارد، همانند اقیانوسها، جنگلها، دریاها و ... نباید مورد خرید و فروش قرار گیرد.

#### در پاسخ به مسئله ی ادعاهای مختلفه ی سید علی محمد باب.

مدعی پس از آوردن نصی از حضرت باب که در آن میفرماید: "نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرمود تا آنکه آنها را نجات دهد، مقامی که اول خلق است و مظهر ظهور انی انا الله، چگونه خود را به اسم بابیت قائم آل محمد ظاهر فرمود و به احکام قران در کتاب اول، حکم فرمود تا آنکه مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید" (منتخابات آیات از آثار حضرت نقطه ی اولی صفحه ی ۸۴ و ۸۵) مینگارند: "مایه ی حیرت است که منادی ایمان و اخلاق، چگونه به خود اجازه داده تا (افترای بر خدا) را (رحمت واسع) شمارد و به بهانه ی مضطرب نشدن مردم، هر لحظه به رنگی درآید؟! با آنکه این کار، مردم هشیار را بیشتر به تردید می افکند چنانکه بسیاری از پیروان او، به دلیل همین ادعاهای ناسازگار، عهد خود را شکستند و به کیش پیشین بازگشتند...."

ایشان گویا فراموش کرده اند که در ادیان سالفه نیز وجود دعاوی مختلفه نیز موجود بوده است چنانچه حضرت ابراهیم نیز از جمله پیامبرانی بوده که مقامات متفاوتی در خصوص ایشان ذکر گردیده است؛ از امام صادق (ع) در خصوص مقامات متفاوت حضرت ابراهیم روایت ذیل نقل شده است "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا"<sup>۱</sup>، مضمون بیان: خدای تبارک و تعالی ابراهیم را بنده خود گرفت پیش از آن که او را نبی نماید و او را نبی خود برگزید پیش از آن که رسولش کند و رسول خود ساخت پیش از آن که خلیش گرداند و خلیش گرفت پیش از آن که امامش قرار دهد، پس چون همه این مقامات را برایش گرد آورد فرمود: همانا من ترا امام مردم قرار دادم.

همچنین گویا مدعیان فراموش کرده اند که حضرت مسیح نیز از جمله پیامبرانی بودند که در ابتدای ظهور مقامشان را من باب مصلحت نزد همگان فاش نکردند و حواریینشان را صراحتاً از فاش کردن مقام حضرتشان به عنوان مسیح موعود منع نمودند تا بدانجا که مردم برای آن حضرت مقامات متفاوتی قائل بودند؛ چنانچه در انجیل لوقا، باب ۹، آیه ۱۸ به بعد آمده است: "یک روز عیسی به تنهایی در حضور شاگردانش دعا می کرد از آنان پرسید: ((مردم مرا که می دانند؟)) جواب دادند: ((بعضی ها می گویند تو یحیی تعمید دهنده ای، عده ای می گویند تو الیاس هستی و عده ای هم می گویند که یکی از انبیای پیشین زنده شده است)). عیسی فرمود: ((شما مرا که می دانید؟)) پطرس جواب داد: مسیح خدا. بعد به آنان دستور اکید داد که این موضوع را به هیچ کس نگویند. مطلب دیگر آنکه، حضرت عیسی چه در حضور شورا (مشایخ قوم، سران کاهنان و علمای یهود) و چه در حضور پیلطس زمانی که از مقام آن حضرت سؤال شد صراحتاً مقام خود را به زبان نیاورده و مقام حقیقی خود را نزد آنان فاش نکرد؛ چنانچه در انجیل لوقا، باب ۲۲، آیه ۶۶ به بعد آمده است: "و عیسی را به حضور شورا آوردند و گفتند: ((به ما بگو آیا تو مسیح هستی؟)) عیسی جواب داد: ((اگر به شما بگویم، گفته مرا باور نخواهید کرد و اگر سؤال بکنم، جواب نمی دهید. اما از این به بعد پسر انسان به دست راست خدای قادر خواهد نشست)) همگی گفتند: ((پس پسر خدا هستی؟)) عیسی جواب داد: ((خودتان می گوید که هستم))." حضرت عیسی حتی در بیانات خویش خطاب به یهودیان صراحتاً از نسخ دیانت یهود صحبت نمی کردند تا افرادی که تحمل درک حقایق جدید را نداشته محتجب نگردند؛ چرا که یهودیان منتظر موعودی بودند که ترویج شریعتشان را بنماید، نه ابطال آن را لذا، آن حضرت تدریجاً امر الهی را آشکار ساخته و رسالت خویش را تکمیل نمودند. از حضرت عیسی در انجیل متی، باب ۵، آیه ۱۷ به بعد آمده است: "فکر نکنید که من آمده ام تا تورات و نوشته های انبیا را منسوخ نمایم. نیامده ام تا منسوخ کنم، بلکه تا به کمال برسانم. یقین بدانید که تا آسمان و زمین بر جای هستند، هیچ حرف و نقطه ای از تورات از بین نخواهد رفت تا همه آن به انجام برسد. پس هرگاه کسی حتی کوچکترین احکام شریعت را بشکند و به دیگران چنین تعلیم دهد در پادشاهی آسمان پست ترین فرد محسوب خواهد شد." بیان این حدیث در کافی کلینی نیز خالی از لطف نیست: "فقال: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله) و علیهم قلت: کیف صاروا اولی العزم؟ قال: لان نوحا بعث بکتاب و شریعة، و کل من جاء بعد نوح أخذ بکتاب نوح و شریعته و منهاجه، حتی جاء ابراهیم (علیه السلام) بالصحف و بعزیمه ترک کتاب نوح لا کفروا به فکل نبی جاء بعد ابراهیم (ع) أخذ بشریة ابراهیم و منهاجه و بالصحف حتی جاء موسی بالتوراة و شریعة و منهاجه، و بعزیمه ترک الصحف و کل نبی جاء بعد موسی (ع) أخذ بالتوراة و شریعة و منهاجه حتی جاء المسیح (ع)

بالانجيل، و بعزيمة ترك شريعة موسى و منهاجه فكل نبى جاء بعد المسيح أخذ بشريعته و منهاجه، حتى جاء محمد (ص) فجاء بالقرآن و بشريعته و منهاجه فحلاله حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة، فهؤلاء أولو العزم من الرسل (ع) ٢

حضرت بهاء الله مراحل دعوت حضرت باب را اعلام مقام بابيت علم الهی، قائمیت، رسالت و مظهریت الهیه بیان می فرمایند: "فاذکروا یا قوم حین الذی جائکم منزل البیان بآیات قدس بديع و قال انا باب العلم و من يعتقد فى حقى فوق ذلك فقد افترى على و اكتسب فى نفسه اثما عظيما. ثم قال اتى انا القائم الحق الذى انتم بظهوره وعدتم فى صحائف عزّ كريم. ثم قال عزّ ذكره بائى انا نقطة الاولیة و انّها لمحمد رسول الله كما سمعتم و شهدتم فى الواح الله الملك الحكيم" ٣ مضمون بیان: پس بیاد آورید ای قوم، زمانی را که منزل بیان آیات تازه ای را از جانب خدا برای شما آورد و گفت من باب علم و کسی که فوق این مقام برای من قائل شود گناه بزرگی را مرتکب شده؛ سپس فرمود من همان قائمی هستم که شما در کتاب هایتان به ظهورش وعده داده شده اید. پس از آن فرمود من نقطه اولیّه یعنی همان حقیقت محمدیه هستم که شما در الواح خویش ملاحظه نموده اید. و اما معنای بابیت نیز به معنای باب امام زمان بودن نیست، چرا که حضرت باب خودش ادعایش در ابتدا که در کتاب قیوم الاسماء که اولین کتاب ایشان است قائمیت بود. و همچنین پس از آنکه حضرت باب ادعای نبوتش را نیز مطرح کرد و حتی پس از آن نزد بهائیان نیز، همچنان لقب "باب" برای ایشان موجود بوده و هست و خواهد بود. چرا که منظور از بابیت سید علی محمد، نه باب امام غایب، بلکه باب "من یظهر الله" است. و از همین روی است که اولین مومنین به "من یظهر الله" - حضرت بهاء الله - همان بابیان بودند، چرا که آثار حضرت باب به منزله ی دری بود از برای ورود به شهر من یظهر الله.

منابع:

- ١- کلینی، کافی، جلد ١، صفحه ١٧٥
- ٢- کلینی، کافی، جلد ٢، صفحه ١٧
- ٣- مجموعه آثار قلم اعلی شماره هجدهم، دارالاثار ملی بهائیان ایران، صفحه ٢٥٢

در مجلس ولیعهد چه گذشت؟ آیا باب توبه نامه دارد؟

گزارش هشترودی

نزدیک غروب آفتاب بود در حالی که باب از حمام بیرون آمده بود تنها وارد منزل ولیعهد که علماء در آنجا حضور یافته

بودند شد و چند علماء قبلاً وارد شده بودند و در صدر مجلس در بمین و بسار ولیعهد نشسته و محل جلوس برای اجلاس باقی نبود ایشان وارد مجلس شده سلام کرد و ایستاد و کسی جواب سلامش را نداد جالی جلوس نشان نداد. لمحہ ای سید باب سر پا ایستاد مثل کسی که منتظر جواب و محل جلوس ارائه کردن صاحب بیت یا میزبان است. کسی اعتناء نکرد ولیکن از سیما و وجنات مجلس علائم و آثار حقد و حسد و کینه و ضغینه و عناد و لجاج هویدا و آشکار بود. پس ایشان در گوشه ای با آن حالت ادب و وقار که همیشه داشت نشست و دو دست را از آستین عبا بیرون آورد با هیکل توحید جالس شد.

علماء مقداری به مذاکرات خصوص پرداختند و از ولیعهد سلامت مزاج قبله ی عالم یعنی پادشاه و از وضع نقرس پای شاه سوال کردند و جواب شنیدند و از خلوص تملق به شاه دعاها کردند و آمین گفتند. آنگاه به باب متوجه شده پرسیدند آقا سید مطلب شما چیست و حقیقت مسئله ی ادعای شما بچه سان است باب در کمال متانت و وقار بدون هیچ گونه تغییر حال گفت "انی انا القائم الذی کنتم به تنتظرون" به محض استماع این کلمه مانند اینکه بغتاً زلزله حادث شود و محلی را به وحشت و اضطراب اندازد همه ی عجیبی در حضار مجلس هویدا گردید یکی گفت استغفرالله ربی اتوب الیه این چه جسارتی بود که کردی؟ دیگری گفت لاله الا الله آن یکی گفت معاذالله چهارمین گفت لاقوه و لاقوه ی الا بالله العلی العظیم چرا زمین و آسمان خسف و ساقط نمیشوند.

در این وقت شروع به سوالات علمیه کردند نخست ولیعهد گوی نقره ای که دوائر و خطور افلاک و بروج مطابق هیات بطلمیوس بر آن رسم شده بود و به اصطلاح علمای هیات و نجوم آن را کره گویند دست داشت به جانب او غلطانید و مسئله ای از علوم و هیات سوال نمود باب جواب داد من هیات نخوانده ام و از تحصیل علوم بی بهره ام علماء گفتند پس دلیل بر حقیقت و برهان صدق و ادعای شما چیست؟ باب جواب داد آیات و وحی الهی چنانکه بر جدم خاتم انبیاء و احادیث مخبر از این مطلب است که فرموده یظهر باثار مثل القرآن بر لسان و قلم من جاری میگردد و حجت باقیه آیات الهی است. گفتند مثلاً چطور؟ باب بلا تامل شروع کرد به تلاوت، قدری که خواند علماء بر او غلط نحوی گرفتند و گفتند این عبارات با قواعد صرف و نحو موافقت ندارد و غلط است. سپس باب گفت من امی هستم و تحصیل علوم نکرده ام این آیات بالفطره بر لسان من جاری میشود همان طور که بر لسان جدم نازل میشود و در قران سیصد مورد است که بر خلاف قواعد در دست شما است ولی وحی الهی و کلام الهی است.

بعد حاجی ملا محمود نظام العلماء گفت آیاتی مناسب حال این مجلس اظهار نمائید در این وقت غروب آفتاب و چراغ و شمعدانی ها را روشن کرده بودند باب شروع کرد به خواندن آیاتی شبیه به آیات سوره ی نور که در قران نازل شده است و

نظام العلماء آنها را مینوشت در این بین ولیعهد جای طلبید، جای و قلیان آوردند بعد از صرف چای و قلیان نظام العلماء گفت آنچه خواندید تکرار کنید و بعد مجدداً آنها را نوشت با آنچه که باب در اول گفته بود اختلاف داشت، نظام العلماء ایراد گرفت ه آنچه از اول گفتید با آنچه بعد گفتید مغایرت دارد.

بعد از این مذاکرات حاجی میرزا علی پسر میرزا مسعود وزیر خارجه که آدمی تحصیل کرده و با سواد بود و برای تمیز حق از باطل از او نیز دعوت شده بود که در مجلس حاضر باشد، پرسید قوله چه صیغه ای است باب جوابی نداده و از مجلس برخاست و بیرون رفت.

گزارش شیخ حسن زنوزی

شیخ حسن زنوزی که در روز انعقاد جلسه ی علماء در تبریز حضور داشت و در راهروی اطاقی که علماء، ولیعهد و حضرت باب جالس بوده اند ایستاده بود، آنچه را که گذشته دیده و شنیده و سپس برای ملامحمد نبیل به صورت زیر نقل کرده است.

آن روز در آن مجلس حاضر بودم و در خارج محل نزدیک در ایستاده بودم و هر چه در مجلس میگذشت میشنیدم. ملامحمد در دست چپ ولیعهد نشسته بود، حضرت باب میان ملا محمد و ولیعهد جالس بودند وقتی که حضرت باب خود را قائم موعود معرفی فرمود همه حضار را ترس و خوف احاطه کرد سرها را پائین انداختند. سیمای همه تغییر کرد رنگ همه زرد شد. ملامحمد ممقانی با وقاحت تمام گفت: ای جوان بدبخت شیرازی، عراق را خراب کردی حال آمدی آذربایجان را خراب کنی؟

حضرت باب فرمودند: جناب شیخ من به میل خود اینجا نیامده ام شما ها مرا احضار کرده اید و به این مجلس دعوت نموده اید. ملامحمد برآشفته و گفت ای پست ترین پیروان شیطان ساکت باش. حضرت باب فرمودند یا شیخ آنچه از قبل گفتم باز میگویم. نظام العلماء مصلحت چنان دید که از راه دیگر داخل مذاکره شود و به اصل ادعا ایراد نماید پس به حضرت باب رو کرد و گفت شما مدعی مقام بزرگی هستید باید دلیل قاطعی بر صدق ادعای خود اقامه نمائید. حضرت باب فرمودند اقوی دلیل و برهان مهم بر صحت دعوت حضرت رسول الله آیات الهی بود چنانچه در قران فرموده است: " او لم یکفهم انا انزلنا علیک الکتاب " خداوند این دلیل محکم و برهان متقن را برای اثبات صحت ادعای خود به من عنایت فرموده است چنانچه در مدت دو روز و دو شب به اندازه ی قران مجید آیات الهی از لسان و قلم من جاری میشود. نظام العلماء گفت خوب است در وصف این مجلس مانند آیات قران، آیاتی بفرمائید تا حضرت ولیعهد و سایر علماء شاهد این برهان باشند. حضرت باب



مسئول او را اجابت کرد و فرمودند بسم الله الرحمن الرحيم الحمد الذي خلق السموات و الارض. ملا محمد ممقانی فریاد برآورد که اعراب کلمه را خطا گفتمی تو که از قواعد نحو بی خبری چگونه قائم موعود هستی؟ حضرت باب فرمودند در آیات قران نیز رعایت قواعد نحویه نشده زیرا کلام الهی به مقیاس قواعد خلق سنجیده نمیشود نازل و مذکور است ولی چون کلام الهی است هیچکس جرات اعتراض ندارد و همه ی مسلمین قبول دارند. بعد از این بیان ثانیاً به نزول آیات شروع فرمودند و همان جمله قبل را به طرز سابق بیان فرمودند. ملا محمد اعتراض را تجدید کرد. یک نفر دیگر از یک گوشه ای به حضرت باب گفت کلمه ی اشترتن چه صیغه ای است؟ حضرت باب در جواب این سوال این آیات قران را تلاوت نمودند:

" سبحان ربك رب العزه عما يصفون وسلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين. بعد برخاست و از مجلس بیرون تشریف بردند. نظام العلماء از طرز معامله ی ملامحمد و سایرین در آن مجلس با حضرت باب برآشفت و گفت وای بر مردم تبریز این شخص مدعی چه مقامی است و این مردم از او چه سوالاتی میکنند. این گونه سوالها چه ربطی به ادعای این مقام عظیم دارد... ملا محمد برآشفت و با کمال خشم گفت به شما میگویم بر حذر باشید اگر حلو این جوان را نگیرید طولی نمیکند که همه ی مردم پیروی او را میکنند.

ملاها با توجه به شایعاتی که از اقبال مردم ارومیه پخش شده بود و اشتهدادی که بنا به تقریر و تحریر ملامحمد تقی در تبریز وجود داشت، به این نتیجه رسیدند که چون محمد شاه با قتل حضرت باب موافقت ندارد امکان صدور چنین فتوایی میسر نیست و اگر هم از طرف آخوند ها و ولیعهد عکس العملی نباید ممکن است جمعی از مردم اقبال به دیانت باب کنند.

ملاها به بهانه اینکه باب بدون توجه به کسی یا کسب اجازه از هیچ یک از حاضرین از جمله ولیعهد، آن جلسه را ترک کردند صلاح به این دیدند که حضرت باب را چوب بزنند. وقتی این دستور به فراش باشی و فراش های دربار ولیعهد ابلاغ شد همه از آن عمل منکر و سرباز زدند. ناچار سید علی اصغر شیخ الاسلام مبادرت به اینکار نمود و در منزل خودش مرتکب آن عمل شنیع شد.

#### گزارش میرزا مهدی ز عیم الدوله

میرزا مهدی در کتابی که به زبان عربی در رد دیانت بهایی تألیف نموده است با اشاره به حضور پدرش و پدر بزرگش در جلسه ی مباحثه ی علما مینویسد: ... نظام العلماء بعد از مباحثات مختلفه اظهار داشت که دعای باب همه خالی از حقیقت و باطل می باشد. باب به گفته ی وی اعتراض نموده گفت: ای نظام العلماء این چه حرفی است؟ من همان کسی هستم که هزار سال است منتظر او هستید. نظام العلماء در جواب پرسید تو مهدی منتظر و قائم موعود هستی؟ باب جواب داد بلی، من همان

مهدی منتظرم. نظام العلماء مجدداً پرسید آیا تو مهدی نوعی هستی یا مهدی شخصی؟ باب گفت: من شخص مهدی و نفس قائم. سپس نظام العلماء از اسم و هویت باب سوال نمود. باب گفت: اسم علیمحمد و مادرم خدیجه و پدرم میرا رضا بزاز و موطنم شیراز است و سنین عمرم در حدود سی و پنج سال است. نظام العلماء گفت: ما منتظر آن مهدی هستیم که اسمش محمد و پدرش حسن و مادرش نرجس و مستقط الراسش سامره است. هویت تو با او چگونه انطباق حاصل میکند؟ باب گفت: بر حسب همین مطالبی که اظهار کردی حجت بر تو تمام شد و صدق ادعای من محقق گردید.

ناصرالدین شاه به خط خود برای علاءالدوله نوشته آمده که «از قرار ظاهر مخترع این مذهب سید علی محمد شیرازی است که در تبریز او را به حضور ما آوردند و مجلسی از علماء در حضور او که ما خود نیز حاضر بودیم منعقد شد و بالاخره معلوم شد که به جز جنون و سفاهت چیزی معلوم نمیشود آن بود که چوب زیادی به او زده محبوس شد و بعد مقتول شد» (افغان، ابوالقاسم، کتاب عهد اعلی ص ۳۵۷ اصل سند بخط ناصرالدین شاه در این کتاب گراور شده است و اولین بار انراجناب دکتر محمد افغان در جزوه معارف بهائی جلد دهم منتشر کرد)

#### پاسخ به مسئله ی توبه نامه ی باب

ادوارد برون تاریخ نگار انگلیسی اولین بار آن توبه نامه ای که گویا در حال حاضر در کتابخانه ی مجلس شورای ملی (بهارستان) است به چاپ رسانیده است.

۱- چیزی که مورد تردید همگان حتی احمد کسروی که از دشمنان آئین بهایی است، این سوال را طرح کرده است که چرا پایان این به اصطلاح توبه نامه مهر و امضا یا انگشت نخورده است. این سوال، از جمله سوالاتی است که همه ی دشمنان این آئین در خصوصش سکوت کرده اند.

۲- دلیل دیگر عدم واقعیت توبه نامه، از یکی دیگر از مخالفین باب است. از دیگر مخالفان باب حاجی محمد کریم خان کرمانی صاحب (ارشاد العوام) است. حاجی در ایام عمر خود چند ردیه بر دیانت بابی نوشت و همه به چاپ رسیده و در آن ردیه ها هر چه توانسته بر دین بابی تهمت زده و افترا گفته و بالاخره در ارشاد العوام از شنیدن قتل سید باب اظهار سرور و نشان کرده و نوشته است که باب توبه از گفته های خود نکرد و او را کشتند. او در صفحه ی ۱۰۷ ارشاد العوام چاپ بمبئی مینویسد: "بشارتی به جهت مومنان در این ایام بهجت انجام رسید. به طور قطع و یقین و نوشتجات متواتره از تبریز و طهران و سایر بلاد رسید که آن خبیث را به تبریز برده بعد از امر به توبه ی از کفر خود و قبول نکردن او، او را با یکی از اتباعش که برغی خود باقی مانده در بیست و هفتم ماه شعبان امسال که سنه ی هزار و دویست و شصت و شش هجری

است در میدان سرباز خانه برده به دیوار بستند و فوجی از سربازان امر کرده او را نشانه ی گلوله ساختند... " همچنین در صفحه ۲۰۸ کتاب (شیخیگری و و بابیگری) و کتاب (مفتاح باب الابواب) صفحه ۱۵۷ که هر دو از مخالفین سید باب بودند در هر دو کتاب نوشته اند: "ملا محمد مقانی به سید باب گفت: (به حکم شرع انور قتل تو واجب است ولی چون من توبه مرتد فطری را مقبول میدانم اگر از این عقاید اظهار توبه نمائی من تو را از این مهلکه خلاص میدهم) گفت: (حاشا حرف همان است که گفتم و جای توبه نیست) پس مشارالیه را با اتباعش از مجلس برداشتند و به میدان سرباز خانه حکومت برای شهادت بردند و اگر توبه کرده بود او را شهید نمیکردند.)

۳- عده ای معتقدند اگر باب قصد توبه داشت الواح قهریه و تند خطاب به وزیر محمد شاه صادر نمیگرد. به طور مثال باب خطاب گوید "فاعلم یا ایها الکافر بالله و المشرک بایاته و المعرض عن جنابه و المستکبر عن بابه ان الله عز و به حاجی میرزا آغاسی جل لایعزب عن علمه شیء و لایعجز فی قدرته شیء و انا مامهلک فی مقامک و لا اغفل عن حکمت فی اعمالک..." کسی که میخواهد توبه کند از در اعتذار در می آید نه ظهور صفت قهار در امر رب مختار.

۴- یکی دیگر از موارد قابل ذکر آن که بعد از مجلس ولیعهد برای وادار کردن باب به توبه و انابه، حکم به تعزیر و چوب زدن او نمودند. فرارش ها به احترام سیادت باب امتناع کردند اما میرزا علی اصغر شیخ الاسلام که خود را خود خلیفه ی رسول خدا و نایب امام میدانست برای این که شاید باب توبه کند و از عقاید خود برگردد ایشان را به دست خود ضرب و تعزیر و اذیت فراوان نمود و ملاحظه کرد که این بلایا در مقابل آن روح عظیم و استقامت فحیم اثر و ثمری نبخشید تا بالاخره فتوای قتل داد.

۵- دلیل دیگر اینکه اگر کسی داعیه ای داشته باشد و سپس دست از داعیه ی خود بردارد، باید که تمام پیروانش از راه رفته برگردند و توبه و انابه سرور و مولای خود را بپذیرند؛ در حالی که بعد از کشته شدن باب انقلاب و نهضت او شدت پیدا کرد و بهائیان، اعمال بهائی ستیزان از قبیل تخریب قبرستان ها و اعدام ها و ممنوعیت های تحصیلی بهائیان در ایران و ... دلیل این ادعا می دانند و آن را مصداق ضرب المثل " کس نزند بر درخت بی بر سنگ" می دانند.

۶- اگر مدعی مهدویت و قائمیت اعلام توبه کرده بطلان ادعای خود را بیان کند دیگر نباید اثری از او باقی بماند و کلامش را نفوذی باشد پس چگونه گروه پیروان باب و مومنین به او، محدود به ایران نماند و سراسر جهان را در بر گرفت و اینک بیش از هفت میلیون نفر در سراسر جهان به حقانیت او و مقام بشارت دهنده بودنش برای بهالله ایمان دارند.

### پاسخ به مسئله ی خبط دماغ سید باب

به راستی که به سید باب نیز همان تهمت هایی زده شد که در زمانهای گذشته به دیگر پیامبران جهلای ارض روا داشتند. چنانکه نمونه های بارزی از آن در قران مبارک موجود است که در ذیل چندی از این آیات آورده میشود.

سوره ی الشعراء آیه ی بیست و هفت: قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ. یعنی: {فرعون} گفت واقعاً این پیامبری که به سوی شما فرستاده شده سخت دیوانه است.

سوره ی الصافات آیه ی سی و شش: وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرَاهُ لَشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ. یعنی: و میگفتند آیا ما برای شاعری دیوانه دست از خدایانمان برداریم.

سوره ی الحجر آیه ی ششم: وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ. یعنی: و گفتند ای کسی که قران بر او نازل شده است به یقین تو دیوانه ای.

و یا در سوره ی الدخان آیه ی چهارده میفرماید: ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ. یعنی: پس از او روی برتافتند و گفتند تعلیم یافته های دیوانه است.

و خود قران مبارک به همه ی این سخنان پاسخ میدهد و در سوره ی القلم آیه ی دو و سه میفرماید: مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ. وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ. یعنی: تو به لطف پروردگارت دیوانه نیستی و بی گمان تو را پاداشی بی منت خواهد بود.

در این خصوص همچنین ملاقات حضرت باب با دکتر ویلیام کورمیک انگلیسی، پزشک متخصص ناصرالدین میرزا هست که اهمیت دارد. ایشان چندین بار به حضور حضرت باب رسیدند که اولین آن بعد از مجلس ولیعهد بود. خود دکتر کورمیک در خاطرات خود در مورد این دیدارها چنین مینویسد: " درباره تفصیلات مربوط به ملاقات من با بنیانگذار جماعت بابیه سوال کرده بودند. حادثه مهمی در این ملاقات رخ نداد زیرا باب میدانست که من و دو پزشک ایرانی برای احراز صحت عقلانی یا جنون او به ملاقاتش رفته ایم و گزارش ما روشن میکند که باید او را اعدام نمود یا خیر. با علم بدین نکته تمایل نداشت که به پرسشهای ما پاسخ دهد. در پاسخ این پرسشها تنها نجیبانه بما نظر میکرد و به گمانم اورادی را با لحن ملیح آهسته زمزمه مینمود. علاوه بر دو تن از مأموران دولتی دو نفر سید نیز از یاران نزدیک او حضور داشتند که هر دوی آنها بعدها مقتول گردیدند. تنها یک بار باب پاسخ مرا داد و آن هنگامی بود که به وی گفتم من پیرو اسلام نیستم و مایلیم که در خصوص دیانت او اطلاعاتی سب نمایم و شاید هم آن را بپذیرم. به من نگاه دقیقی نمود و گفت که تردیدی نیست که همه

اروپائیان آئین او را خواهند پذیرفت. محتوای گزارش ما به شاه چنان بود که حیات او را نجات دهد. باب چندی بعد به دستور میرزا تقی خان امیر نظام مقتول گردید. پس از صدور گزارش ما تنها باب را فلک نمودند. در حین چوبکاری چوب مامور که بقصد زدن بر پاهای او فرود می آورده عمداً یا سهواً به صورت باب اصابت کرده و جراحت بزرگی ایجاد نموده و جای آن متورم گشته بود. در پاسخ به این پرسش که آیا مایلست یک جراح ایرانی برای مداوای صورت او حاضر شود اظهار تمایل کرده بود که مرا برای مداوا نزد او بفرستند. لذا چند روزی به مداوای او پرداختم. اما در ملاقات های بعدی نیز هرگز فرصتی نیافتیم که با وی گفتگوی کوتاه محرمانه ای داشته باشم. زیرا او زندانی بود و همیشه چند مامور دولتی مراقبت داشتند. باب از توجه و عطوفت من بسیار سپاسگزار بود. او مردی آرام با چهره ای خوشایند بود. قدش بلند نبود و در میان ایرانیان توان گفت که سیمایش سپید بود. صدای ملایم آهنگینی داشت که بسیار در من اثر مینمود. چون سید بود لباس سیادت به تن داشت. دو نفر یاران همراه وی نیز همین لباس به تن داشتند. در حقیقت نگاه و رفتارش هر کسی را مجذوب او مینمود. در خصوص تعالیمش از خود او چیزی نشنیدم ولی این عقیده وجود داشت که آئین باب به آئین مسیحی مانند است. برخی از نجاران ارمنی که برای تعمیرات لازمه به محبس باب فرستاده شده بودند حکایت مینمودند که او را مشغول قرائت کتاب مقدس دیده اند. باب نه تنها آن را پنهان نکرده بلکه بدانان گفته است که بخواندن کتاب مقدس اشتغال دارد. یقین قاطع دارم تعصبی که مسلمین نسبت به مسیحیان نشان میدهند در آئین باب نیست. تضییقات که برای زنان ایجاد میکنند نیز در آئین باب وجود ندارد."

## حزن آوردن در بیان سید باب

"فَلتَتَقَّنَ اللهُ رَبِّكُمْ الرَّحْمَنُ عَنْ كُلِّ مَا يَحْزَنُ بِهِ الْإِنْفَسُ أَنْ يَأْبُدَ اللهُ كَلِمَةَ الْجَمْعُونَ" (بیان فارسی باب ششم از واحد هفتم)

مضمون: "و خداوند جمیع شما را از آنچه قلوب و نفوس از آن محزون می‌شوند دور می‌دارد."

مسئله حزن و محزونیت و حزن آوردن و محزون شدن یکی از مباحث اساسی است که حضرت باب بسیار به آن توجه کرده اند و در ابواب بسیاری از آثار خود به آن اشاره کرده اند. در این نوشتار سعی من این است که نشان دهم که شاد زیستی و سبب غمناکی دیگران نشدن را به مثابه مینا و یکی از علل بنیادین نزول احکام از سوی ایشان مطرح کنم. به همین جهت برای نشان دادن این مسئله مواجهه و واکاوی من مستقیماً متوجه آثار ایشان است تا بندهای مربوط به این مسئله را بیرون آورده و مورد بررسی قرار دهم. اما قبل از ورود به این موضوع لازم است که معنایی از مفهوم حزن را به دست دهم تا اهمیت، حدود و ثغور و علت توجه به آن را نشان دهم.

غم در کنار احساساتی نظیر ترس، تنفر، خشم و اضطراب به عنوان احساسات پایه ای که قاعدتاً نامطلوب و اراده نکردنی است قرار دارد. یک نوع برانگیختگی عاطفی که می‌تواند ناشی از احساسات و احوالات درونی که معلول آن چیزی است که در گذشته رخ داده است؛ که به یک باره در حافظه آدمی نقش می‌بندد و همان حال نامطلوب در گذشته را در آدمی زنده می‌کند و یا اینکه ناشی از وجود یک یا چند مسئله است که از گذشته آغاز شده و به حال استمرار یافته و احتمالاً پیش رو را تیره می‌کند، است. تحلیل وضعیت موجود که فهمی از آینده را پیش چشم ما می‌آورد اگر نتیجه آن ناخواستنی باشد، یعنی تصور از آینده مطابق با انتظارات نباشد، علیرغم اینکه فرایندی صرفاً ذهنی شکل گرفته و واقعه ای یا فشاری از بیرون رخ نداده منجر به ملول شدن فرد می‌تواند شود. باید به این نکته نیز اشاره کرد که حُزن چیزی به جز یأس عمیق یا مالیخولیا است. در وضعیت مالیخولیا اگرچه احساس غم و افسردگی قابل ملاحظه است اما هیچ دلیل و علت آشکاری ندارد، و معمولاً می‌گویند که ناشی از تفکرات انتزاعی عمیق و جدی در رابطه با معنای زندگی و معنای "بودن" است که به نتیجه نرسیده است و مصطلحاً یأس فلسفی رخ داده است که در آن فرد امید خود را به لحاظ روانی از دست می‌دهد و نگاهی نیست انگارانه به عالم پیدا می‌کند که اگر ضد اجتماع (antisocial) نشود به احتمال زیاد از جامعه فاصله می‌گیرد و روابط خود را قطع و یا حداقل کم می‌کند. در شرایطی که از مالیخولیا به عنوان اختلال روانی یاد می‌کنیم منظورمان یکی از انواع افسردگی است که در آن افراد مبتلا به افسردگی مالیخولیایی اغلب احساس ناامیدی و گناه شدید می‌کنند. آنها ممکن است برای احساس خوشبختی تلاش کنند، حتی زمانی که اتفاقات خوبی در زندگی آنها رخ می‌دهد. گاهی اوقات مالیخولیا را

"افسردگی درون ز" می‌نامند، به معنای "افسردگی ناشی از درون". این وضعیت در بسیاری از اوقات می‌تواند ارثی باشد. افراد مبتلا به مالیخولیا احتمالاً سابقه خانوادگی مشکلات خلقی یا خودکشی دارند. عوامل اجتماعی و روانشناختی همانطور که ممکن است به سایر زیرگروه های افسردگی کمک کنند به ندرت به مالیخولیا کمک می‌کنند. بنابراین خُزن به غیر از افسردگی هست که مالیخولیا هم بخشی از آن بود، زیرا افسردگی یک اختلال خلقی است که با غم و اندوه شدید البته همراه است اما مضاف بر آن احساس افتادگی، فرد احساس بی ارزشی نیز دارد که به طور موثر روی عملکرد او در زندگی روزمره تأثیر می‌گذارد. بنابراین می‌توان گفت که غمگینی یا محزونیت اگرچه احساس نامطلوبی است اما اختلال نیست، این در حالی است که افسردگی یک اختلال است.

تا به اینجا در حدی که بتوان تعریف اولیه ای بدون آنکه بخواهیم وارد دقایق شویم از وضعیت فرد محزون به دست دادیم. در ادامه با توجه به آن چیزی که در بیان سید باب است به این وجه می‌پردازیم که در چه حالاتی مصداق حزن آورنده می‌شویم.

(۱) "اسبابی که نفسی از نفسی خائف گردد محبوب نیست عند الله... و همچنین لباسی که سبب خوف نفسی شود داخل جنت نمی‌گردد، سزاوار است بر عبد که مراقب باشد که امری که سبب خوف نفسی باشد از او صادر نشود..."<sup>۱</sup>

عموماً ترس را واکنشی نسبت به خطر، یا درک خطر می‌نامند. ترس به سمت یک محرک خاص هدایت می‌شود و پس از، از بین رفتن تهدید به سرعت فروکش می‌کند. وقتی که اتفاق ناگهانی به آدمی وارد می‌شود که سبب ترس می‌شود، دلهره ای او را فرا می‌گیرد، این دلهره یا ترس حکایت از عدم پروا یا به عبارت اخری عدم مراقبت و تیمار دارد. وقتی که می‌ترسیم همه ی چیزها به حاشیه می‌روند، جهان اطراف بالکل نادیده گرفته می‌شود و تمام حواس معطوف به اینکه مورد مراقبت قرار گرفته نشده است و آن چیزی که از آن می‌ترسند می‌شود. هایدگر پدیده ترس را اینگونه معرفی می‌کند که دارای خصلت تهدید کنندگی (threatening) باشد. یعنی چیزی که در برابر آن می‌ترسیم قابلیت آسیب رسانی (detrimentality) دارد.

تهدید می‌شویم که آسیبی بر ما وارد شود اما هنوز امر دردناک بر ما وارد نیامده است. ما از ترس به درد آمدن مشوش می‌شویم؛ امر ترسناک هر چه به ما نزدیکتر باشد بر ترس ما افزوده می‌شود. امر ترسناک می‌تواند بر ما آشنا باشد یعنی از پیش در ترسناکی اش آن را شناخته باشیم - مثل ترسهایی که در روانشناسی به فوبیا تعبیر می‌شود، مانند ترس از مار، پرنده، آسانسور که می‌دانیم چرا از آن می‌ترسیم - و می‌تواند که یکسره چیزی ناآشنا باشد، در این وضعیت به آن دهشت (dread) می‌گویند - مانند ترس از صدای خوفناکی که نمی‌دانیم از چیست و از کجاست.

به لحاظ روانشناختی امر ترسناک با حداقل چهار نوع اختلال شناخته می‌شود که در اینجا صرفاً به آوردن نام آنها اکتفا می‌کنیم: ۱- اختلال اضطراب عمومی (Generalized anxiety disorder) ۲- اختلال هراس (panic disorder) ۳- انواع فوبیا ها ۴- اختلال اضطراب پس از سانحه (PTSD)

بیان این نکته نیز اهمیت دارد که ترسیدن به عنوان یک احساس به جهت بقاء احساسی یکسره بد و منفی نیست که باید به طور کلی آنرا نادیده گرفت و از آن پرهیز کرد. از ترسیدن است که از امر خوف آور موجودات فرار را بر قرار ترجیح می‌دهند و یا وسیله ای برای دفاع تهیه می‌کنند و به این ترتیب وسیله بقای خود را فراهم می‌آورند. والدین کودکان خود را از امر خطر آفرین میترسانند و ترسیدن را به آنها آموزش می‌دهند تا در برابر آنچه هولناک و آسیب رسان است در امان بمانند. اما حتی همین هم وقتی تبدیل به وسیله ای برای به وحشت انداختن بی مورد باشد به نظر می‌رسد که امر مذمومی است که می‌تواند آسیبهای روانی بر کودک وارد آورد. تهدید کردن نیز که می‌تواند وسیله ای برای آموزش باشد - تهدید به محروم کردن از چیزی - که نوعی تنبیه است نیز اگر به صورت دقیق و درست و به جا و به اندازه انجام نگیرد می‌تواند آسیب زنده باشد. مراد از آوردن این مثالها این است که نشان داده شود که تبدیل شدن به امر دهشناک و ترسنده چیز عجیبی الزاماً نیست و می‌تواند در انجام افعال بسیار معمول نیز رخ بدهد و سید باب از امری بعید سخن نمی‌گوید که مصداق آن نیز دیکتاتورها و سربازان نظامی هجوم آورنده فقط باشند، بلکه می‌تواند همین رفتارهای معمول اشتباه و نابجای هر روزینه ما باشد.

(۲) "... اگر احدی از بیان در مشرق ارض باشد بنفسه از حسن او و حسن آنچه در نزد او است در حدّ خود محبوب گردد که این اعظم سبیلی است از برای جذب کلّ ادیان (بهترین روش تبلیغ کتاب بیان در نزد اهل ادیان در دست داشتن کتاب بیان به خط خوش و خواناست) بدین واقع خداوند رحمن ولی کلّ در صورتی است که مقتدر باشد نه اینکه بر نفس خود صعوبت (دشواری) وارد آورد در شئی زیرا که خداوند دوست نداشته که نظر فرماید بنفس مؤمنی در حزن بل کلّ علی قدر ما استطاعوا لیکلفون"<sup>۲</sup>

مومنین در حد استطاعت و تکلیفی که دارند به خدمت امر و تبلیغ امرش قیام کنند. به عبارت دیگر قرار نیست که حتی در خدمت و تبلیغ امر الله نیز مومن به خودش سختی و دشواری دهد تا مورد رضای حق قرار گیرد بلکه برعکس هر کس در حد استطاعت و توانایی به آنچه مکلف است میبایست عمل کند. به بیانی ساده تر دین و دینداری را نباید وسیله ای برای مشقت دادن و سختی به خود وارد آوردن کرد و به مانند آنچه در فرهنگ عالم مسیحیت فرضاً وجود دارد که به نوعی خوار



داشت زندگی و آنچه طبیعی و انسانی است که ناشی از وجود فهمی از مفهوم گناه و قربانی کردن و آنچه بر روح الله در روز آخر گذشت است، قرار داد. زندگی را باید زیست و از آن لذت بُرد، اساساً به یک معنا دین چیزی نیست جز روشی برای زیستن بهتر با کمترین آسیب و حداکثر حظ. لذت حداکثری زمانی فراهم می‌آید که عاقبت اندیش و عافیت نگر باشد در نتیجه با پرهیزکاری نیز همگام است، یعنی به علت لذت آنی زحمت آتی نباید در پی باشد چه در آفاق و چه در انفس. آن چیزی که این جهانی است در برابر آنچه آن جهانی است قرار نمی‌گیرد بلکه یکی ادامه راه دیگری است و نه نافی آن. بنابراین فهمی از دین داری که برابر با زجر کشیدن و محرومیت است شناختی اشتباه است. در همین راستا است که در کلمات فردوسیّه جمال اقدس ابھی در توضیح این مطلب چنین می‌فرماید: "انزوا و ریاضات شاقّه به عزّ قبول فائز نه. صاحبان بصر و خرد ناظرند به اسبابی که سبب روح و ریحان است." و در لوح بشارات می‌فرماید: "اعمال حضرات ربه و خوریهای ملّت حضرت روح علیه سلام الله و بهانه عند الله مذکور و لکن الیوم باید از انزوا قصد فضا نمایند و بما ینفعهم و ینتفع به العباد مشغول گردند و کل را اذن تزویج عنایت فرمودیم لیظهر منهم من ینکر الله."

(۳) " فی ان لا يجوز التعار الی ذلک البیت الا بالغناء الّذی لا یری فی السبیل من حزن"<sup>۳</sup> مضمون چنین است: جواز داده نشده بر کسی زیارت بیت مگر اینکه استطاعت مالی داشته باشد تا در این راه حزن و سختی بر او وارد نگردد. حتی در مورد فریضه حج هم که از واجبات است حضرت باب می‌فرماید که اگر مسیر سبب حزن شما می‌شود و اگر هزینه این سفر بر شما گران می‌آید و استطاعتش را ندارید، واجب نیست که بروید. در جای دیگر می‌فرماید: "... در هیچ حال بر هیچ نفسی حزن وارد نیاورید که قلوب مؤمنین اقرب است بخداوند از بیت طین و تقرّب جوئید بسوی خداوند در بیت او که دعا در آنجا مستجاب می‌گردد و هر کس قدر قیراطی در راه خداوند صرف کند با عرفان ربّ بیت الفین باو در دنیا عطا کرده می‌شود..."<sup>۴</sup> همانطور که از متن فهمیده می‌شود تاکید می‌کنند که در هیچ حال سبب حزن نفسی نشوید خاصه آنکه از مومنین باشد زیرا که قلوب مومنین در اصل بیت الله است که آدمی را یاد آن شعر از مولوی می‌اندازد که فرمود:

طواف کعبه دل کن اگر دلی داری      دلست کعبه معنی تو گل چه پنداری  
طواف کعبه صورت حقت بدان فرمود      که تا به واسطه آن دلی به دست آری  
هزار بار پیاده طواف کعبه کنی      قبول حق نشود گر دلی بیازاری

می‌توان خوانشی از این بخش داشت که به نحوی آنرا انسان گرایی الهیاتی (Theological humanism) شاید بتوان نامید. انسانی که اشرف مخلوقات است و هنگامی که خلق می‌شود حق می‌فرماید که "فتبارک الله الاحسن الخالقین"، چه که

موجودی است که حق از روح خودش به او دمید "فنفخت فیه من روحی" و بنابراین در مقامی ویژه به نسبت دیگر موجودات قرار می‌گیرد و تجلی الله می‌شود به قدر طاقت نوع خود و تنها موجودی می‌شود که فهمی از وجود خود دارد و می‌تواند فهمی از معبود و خالق خود نیز داشته باشد، چه که اساساً فهم با او معنا می‌گیرد. حال این موجود در مقامی است که قلبش به مثابه خانه خداوند به تمثیل آورده می‌شود "فوادک منزلی" زیرا که محل اجلال و ظهور خداوند است. اگر مادامی که به انسان می‌اندیشیم به این ساحت و وجه نظر بکنیم اظهر از شمس بر ما می‌شود که حق و اجازه محزون کردن چنین موجودی را نمی‌توانیم به خود بدهیم. چنان موجودی که حتی خالق او هم راضی به زحمت دادن به او نیست و سفر حج را هم نه برای خود - که بی نیاز از جمیع ممکنات است - بلکه برای خود او می‌خواهد چنانچه در ادامه نصی که آوردیم آمده است: "هیچ شیئی در سبیل حجّ اهمّ از آن نیست که تکسّب اخلاق نموده که اگر با نفسی باشد نه خود محزون گردد و نه او را محزون کند چه در سبیل مگه امری که اقیح از هر امری بود نزد حقّ و هبط عمل ایشان میشد نزاع حجّاج بود با یکدیگر چه این امر در هر حال حرام بوده و هست و سنّت مؤمنین غیر از حلم و صبر و حیاء و سکون نبوده و نیست بلکه بیت بیزار است از این مردم که در حول او طواف کنند"<sup>۴</sup> و در جای دیگری در همین کتاب برای اینکه مقام مومن را باز نشان دهند و تاکید بر سرور او کنند و تحذیر و پرهیز از حزن او می‌فرمایند: "... و همچنین در حقّ مؤمن وارد شده است که سرور او سرور رسول الله (ص) است و سرور رسول خدا سرور خدا است و همچنین حزن او حزن رسول است و حزن او حزن خدا است و مراد باین مؤمن بحقیقت اولیّه ابواب هدی هستند و بعد تا آنکه بهر نفس مؤمنه منتهی گردد..."<sup>۵</sup>

(۴) "... واجب گشته در این ظهور که اگر کسی بسوی کسی خطی نویسد بر اینکه او را جواب دهد و فصل محبوب نبوده، بخطّ خود یا بخطی که امر کند و همین قسم اگر کسی سؤال کند بر مستمع واجب است جواب بآنچه دلالت کند... و همچنین اگر کسی لسان حالش ناطق باشد بر متفرسین لازم است اجابت او و همچنین اگر مقاعد آن محلّ اجابت باشد یا ظهورات دیگر که نفس بصیر خود ادراک می‌کند واجب است اجابت او تا آنکه هیچ نفسی در هیچ موقع سبب حزن مشاهده ننماید

..."<sup>۶</sup>

در دیانت بیان فرض است که اگر کسی نامه ای به سوی شما روانه کرد و یا سوالی از شما کرد، باید فرد پاسخ بدهد چه که عدم پاسخ، سبب حزن سائل و یا کسی که شما را طرف سخن گرفته است می‌شود. حتی نباید پاسخ را به تاخیر انداخت چه که انتظار حُزن آورنده است. بنابراین به زبان ساده در انتظار نگه داشتن، پاسخ به کسی ندادن که به نحوی می‌توان گفت نادیده گرفتن او است به جهت اینکه سبب رنجش خاطر فرد می‌شود عمل مذمومی است که باید از آن پرهیز کرد. و بعد می‌فرمایند

اگر کسی از شما چیزی خواست که شما قابلیت اجابت آن را دارید، اجابت کنید و عمیقترین معنای دستگیری هم همین است. زیرا که حتماً لازم نیست که فرد به کلی ناتوان از انجام کاری باشد تا دستگیر او شویم، بلکه همینکه بتوانیم برای کسی کاری کنیم که او به مشقت نیافتد نیز هم یاری به معنای اخص کلمه است که عملی مقبول و پسندیده و اخلاقی است.

۵) " اذن داده نشده که کسی نظر کند در کتاب کسی در هیچ حال چه سر بسته و چه سرباز چه کتب علمیّه و چه حسابیه و چه کتب مکتوبه بعضی بسوی بعضی الا هر وقت که داند رضای او را یا اذن دهد او را که آنوقت حلال می‌گردد بر او و این نهی نشده الا آنکه کلّ تقمّص قمیص حیا پوشیده که اگر درک کنند یوم قیامت را با شجره مقصود سلوکی نگردد که دون سبیلی حیا باشد"<sup>۸</sup>

تقلب، انتحال یا سرقت ادبی و نظایر هم همگی حرام است چه که بدور از حیا است و سبب حزن صاحب اثر می‌گردد. مسئله ی انتحال یا سرقت علمی و ادبی که به آن "Plagiarism" نیز می‌گویند، تاریخ چند صد ساله دارد و اولین بار مارکوس والرئوس مارشالیز، شاعر اهل روم بود که از این لفظ برای شکایت از فردی که ابیاتی از اشعارش را دزدیده بود استفاده کرد. تا پیش از آن لفظ *plagiarius* خاصه برای کسی استفاده می‌شد که آدم ربایی کرده بود، یعنی منتحل در اصل آدم ربا بود و بعد به معنای کلی دزدی کردن تبدیل شد. اما به مرور ایام و خاصه در قرن نوزدهم هست که منتحل صفت شخصی می‌شود که ایده یا نوشته یا تفکر کسی را به نام خودش بیان و نشر دهد. در فرهنگ ما هم موضوع انتحال از دیرباز گرم بوده و هست و البته تاریخی جز تاریخی که از لفظ انگلیسی که بیان کردیم، داشته است. در زبان ما منتحل در درجه ی اولی کسی بود که خودش را از سر مصلحتی به مذهبی جز آنچه مذهب حقیقی اش بود نسبت می‌داد، اما بعدتر به معنای دزدی ادبی و خاصه استفاده از ابیات و مصرعهای دیگری در شعر مراد می‌شد و منتحل را کسی می‌گفتند که ابیات دیگری را از آن خود می‌دانست و یا آنکه بهتر است بگوئیم، ابیات دیگری را به خود نسبت می‌داد. با بررسی بیشتر متون، خاصه متونی که به بزرگان اندیشه و خرد ایران نیز باز می‌گردد، مسئله ی انتحال مختصر به دزدی چند مصرع و بیت نیز نشد، بلکه وارد فضای علمی ما نیز شده است، فرضاً معروف است که صدر المتالهین در اسفار اربعه، گاهاً از چند خط تا صفحه ای را از کتب دیگران بدون آنکه ذکر منبع و ماخذ بکند، عیناً همان جملات را آورده است. البته این فقط صرفاً یک نمونه و مثال است و بسیار می‌توان از این دست مثالها زد، مانند افرادی چون ابوالحسن علی بن عثمان هجویری که در کشف المحجوب می‌نویسد که دو بار کتابش را دزدیده اند و به نام خود نشر داده اند، و یا سعد الدین تفتازانی که در شرح المختصر علی التلخیص المفتاح للخطیب القزوینی شرحی بر دست اندازی که بر اثرش شده بود می‌دهد. البته توجیحاتی هم در این خصوص

می‌شود، مثلاً آنکه خود سخن است که اهمیت دارد و نه آنکه سخنانش چه کسی بوده است، یعنی این مهم نیست که چه کسی، مطلب و متن و ایده ای را بیان کرده و یا نوشته است، مهم آن است که آن مطلب و متن و ایده چیست. اما آیا به راستی چنین است؟ آیا جدا کردن فرضاً پاراگراف یا حتی صفحه ای از یک کتاب و متن دیگر همان ایده و فهمی که نگارنده ی اول مدنظرش بوده است را می‌رساند و یا آنکه قسمتی از مطلب به نفع منتحل صرفاً صادره و از ساختار خود خارج شده است، البته اگر انتحال در ایده باشد وضع بدتر هم می‌شود چرا که هر ایده ای نهایتاً شبیه به ایده ی دیگری است و همانند نیست، نوع کلماتی که هر نویسنده ای برای بیان آن ایده اتخاذ می‌کند متفاوت است، چنانچه نوع استدلال برای اثبات ایده، تقریر مطلب و همچنین هدف از بیان ایده نیز متفاوت است و از آنجا که ما همیشه فهمی از یک متن و ایده و تفکری داریم و نه آنکه عیناً آنچه را که نویسنده اش مراد می‌کرده است را می‌فهمیم – به همین جهت فهم هر متنی در میان اذهان متفاوت است. بنابراین حتی در انتحال حق مطلب که بیان همان سخن و متن نویسنده ی اصلی است صورت نمی‌گیرد. از سوی دیگر دزدیدن دست رنج علمی و ادبی شخصی، چه فرقی با دزدیدن اموال و دارایی دارد؟ مگر غیر از این است که برای به دست آوردن هر دو صاحب آن سختی و مرارتی کشیده است و وقتی را به آن اختصاص داده است و منتحل به یک باره آن را غصب می‌کند؟ از جانب دیگر نیز باید نقدی به این دیدگاه وارد کرد و آن اینکه: اگر یک نحو از جاودانگی و بقاء را ما بقای در اثر و بقای در خاطرات و اذهان بدانیم، منتحل زیست پس از مرگ صاحب اثر را نیز از او ستانده است. افلاطون امروز در کنار ما زنده است چرا که به واسطه ی آثارش می‌توانیم با او بعد از گذر صدها سال وارد گفتگو شویم و از افکار و عقاید او آشنا شویم، حال فرض کنید شخص دیگری آن آثار را به نام خود نشر می‌داد و تاریخ هم بر این طریق میرفت که نام و نشانی از افلاطون باقی نگذارد، یعنی شاگردان افلاطون هم از او نام و نشانی نمی‌بردند و آثارش هم که به نام شخص دیگری نشر داده شده بود، دیگر کسی امروز افلاطونی را نمی‌شناخت و قدر و عظمت آن بر کسی معلوم نبود و به همین اعتبار، او نیز چون منتحل آثارش را دزدیده دیگر آثاری نداشت که به آن اعتبار بقاء پیدا کند. از همه ی اینها که بگذریم، اگر اثری موجود هست و ایده ای پیشتر بیان شده است، دیگر چه لطفی دارد که نام نگارنده اش صرفاً تغییر کند و همان مطالب ارائه شود؟ آیا با این کار بنیه علمی جامعه و محیطی که آن اثر را نشر می‌دهیم بالا می‌رود و یا حتی توجه بیشتری به آن اثر و ایده می‌شود؟ به نظر نگارنده هیچکدام از این دلایل نمی‌تواند باشد و صرفاً چند دلیل بسیار ساده تر دارد. اولین دلیل این است که آشنایی کافی با روش پژوهش و تحقیق و تخری وجود ندارد. دوم آنکه اساتید دست به این کار می‌زنند چرا که بعضی از دانشگاهها الزاماتی دارد که به نسبت آن استاد باید سالانه مقالاتی را ارائه دهد و چون فرصت و وقتش نیست،

استاد دست به این عمل می‌زند. دانشجویان هم دقیقاً به همین دلیل دست به این عمل می‌زنند، یعنی کمبود وقت و حوصله و نگرانی در از دست دادن نمره. و سومین دلیل آنکه فرد منتحل با اخلاقیات میانه‌ای ندارد و به دلایلی چون کسب شهرت و مقام و لااقل به نان و نوایی رسیدن با فروش آن اثر دست به این عمل می‌زند.

گفت کین مردمان بی‌باکند همه همواره دزد و چالاکند عنصری

در انتحال همانطور که پیشتر گفته شد هیچ نشانی از مولف و تهیه‌کننده نخواهد ماند چرا که بالکل منتحل آن را از آن خود کرده است. به همین دلیل می‌توان گفت که انتحال که با دزدی فرق چندانی ندارد، غمی عظیم را بر صاحب اثر وارد می‌آورد و به همین دلیل هم از جمله اعمالی است که در آئین بیان نهی شده است.

۶) "امر شده از برای کسی که داخل شود بیت کسی را بغیر اذن او یا آنکه یک قدم او را در سفر مجبوراً حرکت دهد یا آنکه او را از بیت خود بغیر اذن او بیرون آورد بر اینکه نوزده ماه بر او حلال نیست اقتران و اگر کسی تعدی کند از این حکم بر شهداء بیان فرض است که جزای تعدی او نود و پنج مثقال ذهب در حق او حکم نمایند و هر نفسی که عالم شود جبر نفسی را بر او است که منع نماید و اگر تغافل ورزد نوزده یوم حلال نمی‌گردد بر او اقتران و بعد از انقضاء او نوزده مثقال ذهب اگر استطاعت دارد و الاً از فضّه و اگر نه نوزده مرتبه استغفار کند که آن وقت حلال می‌گردد بر او اقتران... خداوند در هر حال غنی بوده از خلق خود و دوست داشته و می‌دارد که کلّ با منتهای حبّ در جنّات او متصاعد گردند که هیچ نفسی بر هیچ نفسی بقدر نفسی حزنی وارد نیآورد که کلّ در مهد امن و امان او باشند الی یوم القیمه"<sup>۹</sup>

حضرت باب امر می‌کنند که بدون اجازه وارد خانه کسی نشوید، و او را مجبور به کاری نسازید و به قدر یک نفس کشیدن کسی را محزون نکنید و حتی اگر کسی ناظر باشد و کاری نکند و شاهد ظلم و جور فردی بر دیگری باشد او نیز در حد خود به جهت اینکه محزونیت فردی را دیده است و هیچ ترتیب اثری نداده است و بی تفاوت بوده است مقصر است. برای اینکه مطلب متاخر کمی واضحتر بشود به نظر بیان نظریه‌ای که تحت عنوان "اثر ناظر" (bystander effect or)

Genovese syndrome) در روانشناسی اجتماعی شناخته شده است بی‌فایده نیست. داستان از این قرار است که در ۱۳ مارس ۱۹۶۴ خانمی به نام کیتی جنوریس (Katie Genovese) که کافه‌چی بوده است در زمانی که ۲۸ سال سن داشت در منزل خود در شهر نیویورک با اثر ضربات چاقو کشته است. مسئله‌ای که در اینجا اهمیت دارد این است که گفته می‌شود صدای فریادهای کیتی که از همسایگان خود کمک می‌خواست است را ۳۸ نفر شنیده‌اند اما هیچکس هیچ کاری نکرده است. دلیل اینکه چرا همسایگان منفعل عمل کردند را سه چیز دانسته‌اند. ۱) توزیع مسئولیت: یعنی هر چه شاهدان و

ناظریان بیشتر باشد از هزینه کمک نکردن کاسته می‌شود و هر کسی مسئولیت را بر دوش دیگری می‌اندازد. (۲) بازدارنگی تماشاچیان: یعنی اینکه افراد به علت اینکه دیگرانی وجود دارند که شاهد او خواهند بود از ترس اینکه نکند کاری اشتباه انجام دهد وارد عمل نمی‌شوند و (۳) تاثیر اجتماع: یعنی اینکه وقتی در یک جمع اکثریت خاموش هستند، به افراد این پیام را می‌دهد که دخالت در این کار شاید حرکتی مذبوحانه باشد. حضرت باب با چنین تعلیمی می‌خواهند که افراد را از انفعال و انتقال مسئولیت به دیگری بازدارند و بر عکس مسئولیت را متوجه هر شخص کنند. بنابراین می‌توان این چنین گفت که نه فقط نباید بر کسی حزن آورد، بلکه نباید در برابر کس یا کسانی که دیگری را به حزن می‌آورند خاموش و منفعل ماند.

(۷) " در هیچ حال خداوند دوست نمی‌دارد که هیچ نفسی محزون گردد چگونه آنکه ضری باو رسد و نهی شده کلّ را که طفل قبل از آنکه بخمس سنین نرسید او را تأدیب بلسان نمایند و بر او حزنی واقع نسازند و بعد از بلوغ آن زیاده از پنج ضرب خفیف تجاوز نکنند آنهم نه بر لحم بلکه بستری حایل کنند و بر شئون دین و قر جاری نسازند چنانچه دأب این زمان است و اگر تجاوز از خمسه نماید نوزده یوم بر او حلال نمی‌گردد اقتران و اگر او را نباشد قرین بر او است که نوزده مقلّال ذهب دیه تجاوز از حدود الله را دهد بر آن نفس مضروب"<sup>۱۰</sup>

حضرت باب تعلیم می‌دهند و حکم می‌کنند که به کودکان و اطفال نیز نباید هیچ حزنی وارد آورد و ایشان را به جهت تربیت نباید تنبیه کرد. این بیان شاید در زمانه امروز ما امری بدیهی باشد اما در زمانه ای که به آن افراد را مکلف می‌کند، تنبیه بدنی به شکل فلک کردن پا و دست ضربات سهمگین وارد آوردن به جهت متنبه شدن کودک امری بدیهی به حساب می‌آمد و حتی امروزه نیز در کشورهای جهان سومی وضع متأسفانه به همین شکل است و شعار تا نباشد چوب تر، فرمان نبرد گاو و خر، گاه و بیگاه در افواه شنیده می‌شود.

(۸) "و نهی شده که کسی شیئی را با نقص ظاهر فرماید با آنکه اقتدار بر کمال اون داشته باشد، مثلاً اگر کسی بنای عمارتی گذارد و آنرا بکمال آنچه در آن ممکن است نرساند هیچ آنی بر آن شیئی نمی‌گذارد مگر آنکه ملائکه طلب نعمت می‌کنند از خداوند بر او بلکه ذرات آن بنا هم طلب می‌کنند زیرا که هر شیئی در حدّ خود وصول الی ما ینتهی در حدّ خود را تمنا دارد و همینقدر که کسی مقتدر شد در حقّ اون ظاهر نکرد از او سؤال می‌شود... لعلّ در یوم ظهور حقّ شیئی که سبب حزن گردد در ملک او مشاهده نشود زیرا که کلّ ثمرات ظهور قبل و آنچه بر او گذشته از سنین باید در یوم قیامت ظاهر گردد."<sup>۱۱</sup>

دیدن یک منظره نا زیبا و کریه می‌تواند روز آدمی را خراب کند، زندگی در شهری که به لحاظ شهرسازی دارای تنوع و

پیچیدگی، ترکیب بندی، انگیزش تداعی و خاطره، معنا و بسیاری از وجوهات دیگر زیبایی شناسی شهری نیست احساس تعلق، سرزندگی و نشاط و بهزیستی و حتی آسایش و آرامش آدمی را در سطح کلان بر هم می‌زند. وقتی یک محصول بی کیفیت را عرضه می‌کنیم بی گمان خریدار آن از خریدن آن کالا احساس رضایت نمی‌کند و از هزینه ای که کرده است محزون است، این می‌تواند یک اتومبیل باشد که دارای استانداردهای لازم و کیفیت مطلوب نیست و یا یک جلد کتاب باشد که جلد و کاغذ و تایپ درست و دقیقی نشده است و خواننده اش به محض باز کردنش با برگه های از هم وا رفته و متنی نا خوانا مواجه می‌شود که سبب حزن او می‌شود. به همین جهت است که می‌فرمایند جنت هر چیز به کمال رسیده آن است، به مانند یک میوه که کمالش در این است که رسیده شود و کسی که آنرا می‌خورد از خوردنش حظ ببرد. هر چه جز این باشد معلوم است که بر غم بیافزاید. بنابراین باید سعی شود هر چیزی را در نهایت دقت و ظرافت و کمال آن چیز خلق کرد.

(۹) " اگر نفسی ادعا کند و آیاتی از او ظاهر گردد احدی متعرض نگردد او را لعلّ بر آن شمس حقیقت حزنی وارد نیاید که اگر در قرآن ملاحظه این امر شده بود اعمال کلّ یکدفعه باطل نمی‌گشت زیرا که اگر نفسی بر حق از برای حقّ نگردد ولیکن بر او هم نگردد حکمی در شأن او نازل نخواهد شد که حکم بر کلّ شود الاّ بر نفس او حال هم اگر شنوید چنین امری و یقین نکنید تکسب امری ننموده که سبب حزن او باشد اگر چه در واقع غیر او باشد اگر چه این تصوّری است محال ولی همین قدر که ذکر اسم او گردد بر صاحبان حبّ او بعید است که او را محزون کنند." ۱۲

موعود کتاب بیان "من یظهر الله" است و می‌توان قطع به یقین گفت که تک تک آیات نازل از سوی حضرت باب نازل نشده است مگر اینکه مومنین بتوانند ظهور قریب او را درک کنند و بستری فراهم شود برای ظهور عظیم ایشان. حضرت باب بیان می‌فرمایند که حتی اگر کسی به دروغ ادعای من یظهر اللهی کرد به او حزنی کسی حق ندارد که وارد آورد. زیرا که بشر نشان داده است که همیشه موعود، نبی، رسول و مظهر امر زمان خودش را نمیشناسد. اگر از حکمتی که در این بیان معلوم است نیز بگذریم، در عرصه عمل نهایت تساهل و تسامح را می‌توان از این متن درک کرد که حتی اگر کسی ادعایی چنین هم بکند نباید بر او حزنی وارد آورد. این در حالی است که فرضاً در عالم اسلام حکم کسی که ادعای رسالت یا امامت بکند ارتداد است.

(۱۰) " اذن داده شده از برای فتح بلاد که کلّ را در ظلّ ایمان بخداوند و دین او وارد ساخته و بر منسوبین بسوی بیان بقدر ذرّه حزن وارد نیاورده حتّی در فتح اراضی هم بر اهل آن حکم را نه پسندیده بلکه تا میسر بوده بشئونات دیگر ایشان را داخل در دین خداوند فرموده..." ۱۳

همانطور که می‌دانیم دیانت اسلام به ضرب شمشیر در کشورهای مختلف گسترش یافت و مسلمین با فتح ممالک مختلف آئین خود را گسترش می‌دادند و خاصه این مسئله در زمانه خلفای راشدین به طور فعال واقع شد و در کتب تاریخی به طور مفصل وقایعی که در آن دوران گذشته است مانند نبرد نهاوند و قادسیه که در مورد فتح ایران است تا فتح مصر و اندلوس آمده است. در دیانت باب سخن از فتح بلاد است اما به طریقی بسیار متفاوت! یعنی اذن به فتح بلاد داده شده اما نه به ضرب زور شمشیر و به جبر بلکه به روشهای دیگر که منطقاً روش گفتگو و مباحثه است زیرا که در اینجا نیز امر شده است که بایبان و نه ساکنان شهرهایی که می‌خواهند فتحشان کنند نباید محزون شوند. به بیانی دیگر باید گفت که معنای دیگری به کلمه فتح می‌دهند، فتح بلاد در واقع تبدیل می‌شود به فتح قلوب ساکنان آن.

(۱۱) " اگر در منزلی بر حیوانی مشقت شود طلب نعمت می‌کند از خداوند بر مالک خود در هر حال باید ملاحظه نمود حدّ هر حیوانی را که بعد از ورود مالک او در بیان غیر از اخف از تحمل او بر او وارد نسازد که نفعی که از آن بر می‌دارد از برای او ثمری نمی‌بخشد و در سفر مراعات حال اضعف باید نمود در هر حال و آنچه مترتب کلفت و مشقت است ممنوع بوده و هست"۱۴

در این بیان حزن نیاوردن شامل حال حیوانات هم می‌شود، اینکه بیشتر از توان حیوان از او بار و کار نکشیم و سبب رنجش و غمگینی حیوان نشویم و به آزاری وارد نکنیم. و سپس در ادامه اشاره به همسفر ضعیفتر می‌کند - چه حیوان و چه انسان- که باید مراعات حال او را مضاعف کرد و سبب رنج و مشقت و آزار او نشد.

با همه آنچه که ذکر شد و نصوصی که آورده شد می‌توان حکم به این مسئله داد که در هیچ مورد و در هیچ مسئله ای آدمی حق ندارد که شخصی را - ولو خودش را- حتی حیوانی را محزون کند و سبب آزار و اذیت او در هیچ سطحی شود. اما با همه این اوصاف که بیان شد برخی به بیانی از حضرت عبدالیهاء اشاره می‌کنند که در آن چنین آمده: "در یوم ظهور حضرت اعلیٰ منطوق بیان ضرب اعناق و حرق کتب و اوراق و هدم بقاع و قتل عام الامن آمن و صدق بوده"۱۵ که ظاهراً در این لوح به احکامی از کتاب بیان عربی - و نه فارسی که تا اینجا درباره آن بحث کردیم- اشاره شده است که در اینجا این سه حکم را آورده و این سوال را مطرح می‌کنیم که آیا می‌توان از فردی که تا به این حد بر سر مسئله حُزن آوردن به دقت حدوداتی را معین می‌کند احکامی به این تُندی نیز نازل شود و اگر شده است به نسبت چه احکامی سفت و سخت است و به نسبت چه عقیده یا عقایدی مطابق است و به صورت کلی موضوع از چه قرار است. قبل از هر چیز بیان این نکته لازم است که نص حضرت عبدالیهاء مطابق است با کلام حضرت به‌الله در لوح دنیا که می‌فرمایند: "معرضین و منکرین به



چهار کلمه متمسک اول کلمه فَضْرَبُ الرَّقَابِ و ثانی حرق کتب و ثالث اجتناب از ملل آخری و رابع فنای احزاب حال از فضل و اقتدار کلمه الهی این چهار سدّ عظیم از میان برداشته شد و این چهار امر مبین از لوح محو گشت و صفات سبعی را به صفات روحانی تبدیل نمود جَلَّتْ إِرَادَتُهُ وَ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ وَ عَظُمَ سُلْطَانُهُ حال از حق جَلَّ جلاله بطلیبید و میطلیبیم که حزب شیعه را هدایت فرماید و از صفات نالایقه نجات بخشد از لسان هر یک از آن حزب در هر یوم لعنت‌ها مذکور و ملعون با عین حلقی از غذاهای یومیّه آن حزبست."

ابتدا باید دانست که سید باب، قائم آل محمد و امام منتظر شیعیان است، یعنی ادعای او چنین بوده است. اگر کسی این ادعا را داشته باشد لابد مطابق احادیث و روایات اسلامی نیز یا عمل می‌کند و یا حکم به آن چیزی می‌دهد که در روایات و احادیث آمده است که وقتی که بیاید چنین و چنان می‌کند. در اینجا به چند حدیث و روایت اشاره می‌کنیم که در آن از احکام و افعال امام منتظر شیعه سخن گفته شده است:

"لو علم الناس ما يصنع المهدي اذا خرج، لأحبّ أكثرهم ان لا يراه هما يقتل من الناس! أما إنه لبيدأ بقریش، فلا يأخذ منها الا السيف، ولا يعطيها الا السيف، حتى يقول كثير من الناس: ما هذا من آل محمد، لو كان من آل محمد لرحم!!"<sup>۱۶</sup> یعنی: اگر مردم می‌دانستند که مهدی، هنگام ظهور، چه می‌کند، به تحقیق بسیاری از آنان دوست داشتند که او را هرگز نمی‌دیدند زیرا بسیاری از مردم را به قتل می‌رساند. و همانا او از قریش شروع می‌کند و جز سلاح از آنها نمی‌گیرد و جر با سلاح، با آنان روبرو نمی‌شود تا اینکه بسیاری از مردم بگویند: این شخص از آل محمد نیست؛ اگر او از آل محمد بود، قطعاً رحم می‌کرد!!)

"يفرح يخروجه المؤمنون و اهل السماوات ولا يبقى كافر ولا مشركٌ إلا كره خروجه"<sup>۱۷</sup> یعنی: تمام مؤمنین و اهل آسمانها خوشحال می‌شوند ولی هیچ کافر و مشرکی نمی‌ماند جز اینکه ناراحت و غمگین می‌گردد.

" إنَّ قائمنا إذا قام، استقبل من جهلة الناس أشدَّ مما استقبله رسول الله (ص) من الجاهلية. فقيل له: كيف ذلك؟ فقال: إن رسول الله أتى الناس وهم يعبدون الحجارة والصخور والعيوان والخشب المنحوتة و إنَّ قائمنا إذا قام أتى الناس وكلهم يتأولون عليه كتاب الله، و يحتج عليه به ويقائله عليه! اما والله ليدخلنَّ عليهم عدله جوف بيوتهم كما يدخل الحرُّ والقرُّ"<sup>۱۸</sup> یعنی: قائم ما روزی که قیام کند، برخورد مردم جاهل و نادان، از او بدتر و شدیدتر از برخورد جاهلان دوره جاهلیت از رسول خدا (ص) خواهد بود. از حضرت پرسیدند: چطور؟ فرمود: وقتی پیامبر مبعوث شد، در حالی مردم را دعوت به اسلام کرد که سنگ و کلوخ و چوبهای ساخته شده را می‌پرستیدند ولی وقتی قائم ما قیام کند، در حالی بسوی مردم آید که با کتاب خدا و تأویلهای غلط، با

او برخورد کنند و به او احتجاج نمایند و با قرآن به جنگ او برآیند! اما به خدا قسم، آنچنان عدالت آن حضرت در خانه هایشان نفوذ کند همانگونه که گرما و سرما نفوذ می کند.

"ولولا أنّ السّيف بيده لأفتى الفقهاء بقتله! ولكن الله يظهره بالسّيف والكرم فيطيعونه، ويخافون فيتقبّلون حكمه من غير ايمان، بل يضمرون خلافه"<sup>۱۹</sup> یعنی: و اگر شمشیر در دستش نبود، بی گمان این فقها فتوا به قتلش می دادند ولی خداوند او را با سلاح و بخشندگی، ظاهر می کند، پس ناچار از او اطاعت می کنند و از ترسش، حکمش را بی آنکه ایمان داشته باشند، بلکه، خلاف آن را بخواهند، می پذیرند.

امام صادق فرموده است که "قائم مسجد الحرام و مسجد الرسول را خراب می کند تا آنها را به وضعیت اصلی خود برگرداند و خانه کعبه را نیز به موضع خود بر می گرداند و آن را بر اساس خود بنا می کند."<sup>۲۰</sup>

" هنگامی که قائم ما قیام کرد چهار مسجد را در کوفه منهدم می کند، هیچ مسجد مشرفی را نمی گذارد جز این که کنگره و اشرف آن را خراب می کند و به حال ساده و بدون اشرف می گذارد. شاهراهها را توسعه می دهد. هر گوشه ای از خانه ها که واقع در راه عمومی است خرد میکند، و ناودان ها که مشرف به راه مردم است برمی دارد."<sup>۲۱</sup>

امام باقر فرموده است: حضرت برای بیعت گرفتن لشگر یانش را به سراسر جهان می فرستد و هر که از بیعت سر باز زند نابود می کند.

بنا به احادیثی که آورده شد که تنها مشتی از خروار احادیث و روایاتی است که در این موارد آمده است، یک نکته بر ما معلوم می شود و آن این است که اگر قائل به مذمومیت و زشتی و غیر انسانی بودن این اعمال هستیم و بویی از تساهل و تسامح در آن نمی بینیم که مطابق روح جهان امروز ما است، ابتدا باید بر این نکته واقف باشیم که این فرامین و دستورات از قبل به عنوان نشانه هایی برای شناخت قائم مطرح شده است و توقع مسلمین و خاصه شیعیان از قائم چنین شخصی با چنان احکامی و چنان رفتاری است. یعنی اگر از جانب فرد بهائی این خرده گیری وجود داشته باشد که چرا چنین احکامی در دور دیانت حضرت باب وجود داشته است به جهت اینکه خودش به وحدت عالم انسانی و صلح عمومی و وحدت در کثرت باور دارد معقول است اما یک مسلمان - مخصوصاً از جنس شیعه دوازده امامی - اساساً منتظر چنین احکام و رفتارهایی است. اشاره حضرت عبدالبهاء را ما می توانیم به این ترتیب در آثار حضرت باب مستند کنیم: "فلتمحون کل ما کتبتم و لتستدلن بالبیان و ما أنتم فی ظلّه تتشؤون"<sup>۲۲</sup> یعنی: هر آنچه را که (قبلاً) نوشته اید را از بین ببرید و فقط به بیان استدلال کنید چرا که شما فقط در ظل بیان آفریده شده اید. یعنی آنچه که نوشته اید به جهت اثبات این امر به کار شما نیاید و نمی توانید به وسیله

آن متون به اثبات دین جدید بیان بپردازید. پس در این بیان مراد از محو ناکارآمدی و به کناری نهادن است و به هیچ عنوان معنای حرب یا سوزاندن را نمی‌دهد که جناب گلپایگانی در کشف الغطاء به آن اشاره کردند. اما در بیان فارسی در قسمتی چنین می‌فرمایند: "فی حکم محو کلّ الکتب کلها الا ما انشئت او تنشئ فی ذلک الامر" یعنی: (در بیان حکم نابودی همه کتابها بجز کتابهاییکه در باره این امر نوشته شده بوده و یا نوشته می‌شود.) و بعد توضیح می‌فرمایند که: "امر شده بر محو کلّ کتب الا آنکه در اثبات امر الله و دین او نوشته شود نظر کن از یوم آدم تا ظهور رسول الله (ص) در کتب سماویّه اگر چه کلّ حقّ بوده و من عند الله ولی نزد ظهور فرقان کلّ مرتفع شد و حکم غیر حقیقت بر مؤمنین بآنها در فرقان نازل شد و همچنین در نزد هر ظهوری نظر کن در جائی که کتب منسوبه الی الله در نزد هر ظهوری حکم بر ارتفاع آن شود چگونه است حکم کتب خلق که در نزد آن کتب شبیحی است در مرآت بالنسبه بشمس"<sup>۲۳</sup> در کافی کلینی نیز حدیثی است که خواندن آن خالی از لطف نیست: "فقال: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله) و علیهم قلت: کیف صاروا اولی العزم؟ قال: لان نوحا بعث بکتاب و شریعة، و کل من جاء بعد نوح أخذ بکتاب نوح و شریعته و منهجه، حتی جاء ابراهیم (علیه السلام) بالصحف و بعزیمه ترک کتاب نوح لا کفروا به فکل نبی جاء بعد ابراهیم (ع) أخذ بشریة ابراهیم و منهجه و بالصحف حتی جاء موسی بالتوراة و شریعة و منهجه، و بعزیمه ترک الصحف و کل نبی جاء بعد موسی (ع) أخذ بالتوراة و شریعة و منهجه حتی جاء المسیح (ع) بالانجیل، و بعزیمه ترک شریعة موسی و منهجه فکل نبی جاء بعد المسیح أخذ بشریعته و منهجه، حتی جاء محمد (ص) فجاء بالقرآن و بشریعته و منهجه فحلاله حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة، فهؤلاء اولو العزم من الرسل (ع)"<sup>۲۴</sup> اولاً سخن از کتب علمی به معنای ساینس به کلی نیست، اساساً مظاهر ظهور الهیه برای آموزش ریاضیات، فیزیک، شیمی، بیولوژی و اخترشناسی و نظایر هم پای به عرصه وجود نگذاشته اند، ادعایشان هم هیچگاه چنین نبوده است که قصد دارد که علوم را به خلق بیاموزند. بنابراین اگر به این زمینه و کانتکس نظر بکنیم منظور کتب به اصطلاح الهیاتی است که شامل کتب حدیثی و روایی -که اکثراً متناقض و متضاد هم هستند و هر قومی به طرفی متمسک می‌شوند و نهایتاً سبب نزاع است- و فقهی نظیر توضیح المسائل است که علمای وقت برای خودشان می‌نویسند و احکام جدید برای خود نازل می‌کنند و امثالهم است و در تندترین خوانش شامل کتب مقدسه آسمانی قبل می‌شود که بعد از ظهور هر رسولی آن کتب نسخ می‌شود؛ چنانچه حدیثش را هم در عالم اسلام آوردیم. امام صادق در این باره می‌فرماید: "یصنع ما صنع رسول الله، یهدم ما کان قبله کما هدم رسول الله امر الجاهلیه و یستأنف الاسلام جدید"<sup>۲۵</sup> همچنین جناب اشراق خاوری در تقریرات ذکر می‌کنند که "مقصودشان کتابهایی است که علماء و فقها در فنون

مختلفه نوشته اند. مثلاً کتابهایی که متکلمین اسلام در مسائل علم کلام نوشته اند، تاماش ایراد و اشکال و اعتراض بر یکدیگر و جنگ و جدال و سایر شئونی است که نه به درد دنیا می‌خورد نه به درد عقبی... کتبی که فقها و در فقه اسلام نوشته اند و آن همه احکام عجیبه و حدود غریبه از خود ابداع و اختراع کرده اند و به نام حکم الله منتشر نموده اند اسباب گمراهی و بدبختی و ضلالت است. حضرت اعلی می‌فرمایند، حال که مظهر امر الهی ظاهر شده و کتاب بیان از آسمان عزت حق جل جلاله نزول یافته، حقایق شرایع در این کتاب ذکر شده است، اسرار و رموز کتب مقدسه در این کتاب الهی کشف شده است، شما این کتاب را بخوانید، کتب الهی را بخوانید تا از یک طرف به اسرار و رموز مودوعه در کتب قبل آگاه شوید و از طرف دیگر خود را مهیا کنید برای ایمان به حضرت من یظهر الله که مژده ی ظهورش در همین کتاب بیان داده شده است. ابدأ منظور حضرت اعلی از محو کتب، محو قران یا تورات یا انجیل نبوده است. خود حضرت اعلی در کتاب بیان و در سایر آیات مقدسه به آیات قران برای اثبات حقانیت خود استدلال کرده اند، خود حضرت اعلی در دوره ی ظهور خود چندین مرتبه سوره های قرانی را تفسیر فرموده اند و حقایق قران را ذکر کرده اند. اینکه معرضین و معترضین به دروغ نسبت می‌دهند که حضرت اعلی گفته اند، قران و تورات و انجیل را بسوزانید، ابدأ چنین حکمی در کتاب بیان و سایر کتب حضرت اعلی نیست" پس فحوای بحث در بند مورد ذکر که حضرت باب تشریح می‌کنند و توضیح می‌دهند نیز همین بر میاید چنانچه می‌فرمایند: "در یوم من یظهر الله یک آیه از آیات او را تلاوت نمودن اعظم است از کل بیان و آنچه در بیان مرتفع شده زیرا که آن روز حکم ایمان بر آن تالی می‌شود اگرچه به نفس آیه واحده باشد و بر غیر او نمی‌شود اگرچه به اعلی درجه ی علو بیان رسیده باشد الا آنکه راجع شود الی الله ای اهل بیان محتجب نمانده از رزق بدع خود در ظهور من یظهر الله و محتجب نمانده به مثل آنچه اهل فرقان ماندند زیرا که به ارزاق قبل او مسترزق هستند و به ارزاق بدع او محتجب که این است جوهر کل علم و عمل اگر توانید درک نمود والله یهدی من یشاء الی صراط حق یقین." اما وقتی من یظهر الله ظاهر شد این حکم را نیز نسخ کرد چنانچه در کتاب اقدس می‌فرمایند: "قد عفا الله عنکم ما نزل فی البیان من محو الکتب و ادتاکم بان تقرئوا من العلوم ما ینفعکم لا ما ینتهی الی المجادله فی الکلام هذا خیر لکم ان انتم من العارفین" مضمون بیان چنین است: ما شما را عفو کردیم از محو کتب که در کتاب بیان نازل شده بود. و به شما اجازه دادیم، بخوانید از علوم آنچه را که به حال شما نافع است، نه علمی که به مجادله در کلام منتهی می‌شود. این خیر شماست اگر اهل عرفان باشید. اما به هر تقدیر محو کتب یا حرب کتب به هیچ عنوان معنای نابود کردن نمی‌دهد بلکه به معنای کنار گذاشتن و منسوخ شدن و به کار نیامدن است. چنانچه وقتی حضرت به‌الله در بشارات می‌فرمایند: "یا اهل ارض بشارات اول که از ام‌الکتاب در این

ظهور اعظم به جمیع اهل عالم عنایت شد محو حکم جهاد است از کتاب<sup>۲۷</sup> منظورشان از محو نابود شدن نیست بلکه به معنای نسخ شده است. در لوح دنیا نیز به همین مضمون از مفهوم محو استفاده شده است آنجا که می‌فرماید: "این کلمات عالیات طیور افنده را پرواز جدید آموخت و تحدید و تقلید را از کتاب محو نمود این مظلوم حزب الله را از فساد و نزاع منع فرمود و به اعمال طیبه و اخلاق مرضیه روحانیه دعوت نمود" محو در کنار منع قرار گرفته است و حکم تقلید مانند نزاع و فساد نسخ و نهی و نفی شد.

هدم بقاع مطلب دومی است که در نص حضرت عبدالبهاء به آن اشاره شده است. مأخذ آنرا می‌توان در این آیات از حضرت باب پیدا کرد: "ان قبور الواحد ترفع اذا تأذن في يوم ظهوري اذ بقولي قد رفع من قبل أن يا عبادي الي فترجعون"<sup>۲۸</sup> یعنی: هنگامی که در روز ظهورم اذن بدهم قبور واحد مرتفع می‌شوند همانند آنکه به قول و گفته من از قبل هم مرتفع شدند پس ای بندگان به سوی من رجوع کنید. که منظور این است که قبور حروف واحد، در زمان ظهور من بظهور الله ساخته و مرتفع می‌شود اگر امر فرماید همان طوری که قبور ائمه در قبل نیز به کلام من ساخته و مرتفع شد. و در جایی دیگر می‌فرماید: "أن يا عبادي فلتنزلن بقاع الأرض ثم ما فيها في الواحد الأول تصرفون"<sup>۲۹</sup> یعنی اینکه ای بندگان زینت دهید بقعه های روی زمین و هر آنچه که در آنها است را با آنچه که در واحد اول صرف شد. (گفته شد- ذکر شد) و در بیان فارسی همچنین می‌فرماید: "فی انّ مقاعد المرتفعه فوق الارض اذا یاذن یرفع و ان لم یاذن ینبت و الامر بیده. ملخص این باب آنکه بعد از آنکه ظهور شجره حقیقت محقق شده امر امر او است فیما امر و نهی او است فیما ینهی مفری نیست که نفوسیکه در مقاعد مرتفعه لله محبوب گشته لابد است که از قبور احياء ایشانرا مبعوث فرماید و حین بعثت مقاعد راجع بامر او میگردد اگر اذن بر ارتفاع فرماید مرتفع و الا ثابت له الخلق و الامر یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید."<sup>۳۰</sup>

بنابر این بنا بر آنچه که آورده شد، اولاً حضرت باب اجرای حکم هدم بقاء را به من بظهور الله واگذارده اند، همانطور که ساختن مقبره هایی برای حروف واحد را به ایشان سپرده اند. ثانیاً قصدشان از بیان این مطلب این است که باید به ذات و اصل و روحی که متعلق به آن جسد بوده است توجه کرد و نه آن جسدی که روزگاری متعلق به آن روح بوده است. ثالثاً با توجه به مسئله رجعت صفاتی که در کتاب بیان فارسی شرحش آمده، مراد این است که حقیقت آن نفوسی که قرنهایست در زیر خاک هستند، در دور جدید مجدد ظاهر شده است و از آنجا که در رجوع، ظهور پسین اشد تر از ظهور پیشین است باید به ظهور پسین توجه شود و نه ظهور پیشین. پس در تحلیل نهائی باید اشاره حضرت عبدالبهاء به این حکم را در واقع از زاویه من بظهور الله - که خود او مبین آثارش است- فهمید، یعنی من بظهور الله حکم بر آن کرد که نیازی نیست که هدم بقاء رخ

بدهد، زیرا که اجراء این حکم در گرو دستور من یظهر الله بود.

ضرب اعناق و قتل عام نفوس اشاره دیگری است که در نص حضرت عبدالبهاء به آن اشاره شده است. سند این کلمه را می‌توان به تناسب این بخش از آیات حضرت باب فهمید که می‌فرماید: "نزل علی ملک یوم الظهور أن یکتب ما ینزل من عند النقطة و یعرضن علی العلماء لیظهر عجزهم علی من علی الأرض و لا یجعل علی أرضه من لم یؤمن به و مثل ذلك قبل أن یظهر فی البیان الا الذینهم یتجرون فی ملکهم قل أن یا عبادي فاتقون"<sup>۳۱</sup> نازل بر پادشاه که در روز ظهور آنچه که از نزد حضرت نقطه نازل شده را بنویسد (جمع آوری کند) و آن را به علما عرضه کند تا عجز ایشان بر همه کسانیکه در روی زمین هستند ظاهر و آشکار شود و در روی زمین کسی را که به او مؤمن نیست باقی نگذارد همانند آنچه که قبلاً در (دین) بیان ظاهر شده است مگر کسانی که در ملک ایشان به تجارت مشغولند. بگو ای بندگان من تقوا پیشه کنید. ایضاً در بیان فارسی می‌فرماید: "بر هر صاحب اقتداری ثابت بوده و هست من عند الله بر اینکه نگذارد در ارض خود غیر مؤمن به بیان را و در نزد ظهور من یظهره الله غیر مؤمن باو را و ثمره آن آنکه در یوم قیامت شجرة حقیقت مشاهده نکند در ارضی که ظاهر می‌گردد دون مؤمنین بخود را و در ارض جنّت نفس ناری نباشد و استخراج اهل بیان از حدود جنّت غیر رضای خدا بوده و هست و مراقب بوده که در ظهور من یظهره الله در مؤمنین بان نشود."<sup>۳۲</sup> از هر دو بیان چنان بر می‌آید که حضرت نقطه اولی دستور می‌دهند که در شهرهایی که به اهل بیان تعلق دارد غیر مومنان در آنجا زندگی نکنند و راه داده نشوند، مگر اینکه به قصد تجارت نفوس غیر بایی در این شهرها سکونت داشته باشند، که مراد از تجارت مشاغلی است که شغلش به عموم می‌رسد و سبب رشد و بالندگی جامعه من حیث اقتصادی می‌شود. اما اینکه تصور کنیم که از آنها باید جزیه گرفت و یا اموال ایشان را ضبط کرد اشتباه است زیرا می‌فرماید: "أن یا اولی الحکم فلتأمرن من یتبعونکم أن لا یأخذن لباس أحد و لا ما عنده و ان یؤخذ یحرم علیهم و علیکم أزواجکم تسعة عشر یوما و ان اقترنتم لیلزمنکم من کتاب الله تسعة عشر مثقالاً من ذهب ان تردون الی شهداء البیان لیؤتین من أخذ عنه لباسه أو شیء مما عنده لعلکم تتقون و تأمرن من یتبعونکم أن لا یعارض أحد أحداً أبدا لعلکم یوم القیمة بأصحاب من یظهره الله لا تتعرضون"<sup>۳۳</sup> ای صاحبان حکم به کسانیکه از شما فرمانبرداری می‌کنند امر کنید که لباس و اشیایی که در نزد مردمان است را از آنها نگیرند و اگر اینکار را بکنند همسران آنها بر آنها به مدت ۱۹ روز حرام است و اگر در این مدت اقتران کردند در کتاب الهی آنان موظف هستند که ۱۹ مثقال طلا را به شهدای بیان بدهند تا ایشان آن را به افرادی که لباس و یا اموالشان را از آنها گرفته اند بدهند تا شاید شما تقوا پیشه کنید. و همچنین به افرادی که تحت فرمان شما هستند امر کنید که ابدا کسی بر کسی اعتراض نکند تا اینکه در روز قیامت به اصحاب و یاران

من يظهره الله اعتراض نکنید. و همچنین می‌فرمایند: "و من يأمر أن يخرج أحدا من بيته أو مدینته أو قریته أو ملك سلطانه فليجر منه عليه تسعة عشر شهرا و ليلز منه تسعة عشر مثقالا من ذهب أن یردن اليه حدا في كتاب الله لعلمك تتقون"<sup>۳۴</sup> کسی که فرمان دهد به اینکه شخصی خانه اش و یا شهرش و یا روستایش و یا ملک پادشاهی را ترک کند پس بر او حرام میشود ۱۹ ماه و باید ۱۹ مثقال طلا به او بدهد و این جزایی است در کتاب الهی تا شاید شما تقوا پیشه کنید. و از همه اینها گذشته حضرت باب اساساً فتوا به حکم قتل کسی را دادن (همانکاری که مجتهدین مسلمان در طول تاریخ به دلایل مختلف انجام می‌دهند را حرام اعلام کرده اند چنانچه می‌فرمایند: "خداوند اذن نفرموده که کسی در بیان فتوای قتل کسی را دهد در هیچ حال و در هیچ شأن و در هیچ مورد اگر چه در بین خود مخالف در شئونات علمیه ظاهر گردد که بر احدی نبوده و نیست بلکه بر خدا است فصل و حکم شما ها را ای خلق منکوس چه حدّ است که فتوی بر قتل نفسی دهید"<sup>۳۵</sup>

در انتها دو نص دیگر در تاکید بر پرهیز از حزن وارد آوردن بر دیگری آورده می‌شود که موکد شود که در دیانت حضرت نقطه اولی مطلبی دال بر مواجهات خصمانه وجود ندارد و اشاره حضرت به‌الله و حضرت عبدالبهاء به این سه حکم نه به آن جهت بوده است که چنین احکامی وجود دارد و حال نسخ شده، بلکه ابطال فهمی است که به تناسب فهم تاریخی که مومنین از تعالیم اسلام داشته اند، از این آیات نیز چنین برداشت هایی کرده بودند و حضرت به‌الله و سپس حضرت عبدالبهاء آنها را در شکستند.

حضرت باب می‌فرمایند: "...و این همه تأکید در بیان شده که احدی احدی را محزون نکند لعل صاحب امر و خلق مطلق محزون نگردد از اشباح در مرایا اگر مقبل باو باشند و الا لا شیئی های محض که از اول عمر تا آخر بمنتهای احتیاط و اجتهاد عبادت و عمل از برای خدا می‌کنند ولی نزد ظهور ظهور الله میّت صرفند چه ثمر می‌بخشد اعمال ایشان را بلکه بقدر ذکر لا شیئی که لا شیئی است عند الله لایق نیستند و حکم نمی‌تواند کسی کند الا من يظهره الله و اون شجره طیّبه است که بآیات بیّنات ظاهر می‌گردد از برای رضای خداوند و تجدید دین او و حکم بحق در ما بین اهل بیان و حکم بعدل بر نفسی که داخل نشده اگر تا آن روز مانده باشد و الا کجا پسندند بر خود سلاطین بیان که آب بیاشامند و نفسی بر روی ارض غیر مؤمن بخداوند و دین او باشد و از برای غیر اولی السلطنه در دین بیان جایز نیست و از برای ایشان بر منسوبین بدین بیان جائز نیست در هیچ شأن و در هیچ حال و در هیچ مورد الا عند ظهور من يظهره الله و دون حکم مومنین باو و بییان که اذن داده شده از برای فتح بلاد که کلّ را در ظلّ ایمان بخداوند و دین او وارد ساخته و بر منسوبین بسوی بیان بقدر ذرّه حزن وارد نیاورده حتّی در فتح اراضی هم بر اهل آن این حکم را نه پسندیده بلکه تا میسر بوده بشئونات دیگر ایشان را داخل در

دین خداوند فرموده...<sup>۳۶</sup> و ایضاً می‌فرمایند: "هیچ طاعتی در بیان اقرب از ادخال بهجت در قلوب مؤمنین نبوده و همچنین ابعاد از حزن آنها نبوده و بر اولوالدّوائر حکم مضاعف می‌گردد چه در بهجت و چه در حزن و انسان در هر حال باید مراقب باشد که اگر بابتهاج نیاورد نفسی را محزون هم نگرداند نفسی..."<sup>۳۷</sup>

منابع:

- ۱- بیان فارسی باب ششم از واحد هفتم
- ۲- بیان فارسی باب هفدهم از واحد سوم
- ۳- بیان فارسی باب هجدهم از واحد چهارم
- ۴- بیان فارسی باب شانزدهم از واحد چهارم
- ۵- همان
- ۶- بیان فارسی باب هفتم از واحد سوم
- ۷- بیان فارسی باب نوزدهم از واحد ششم
- ۸- بیان فارسی باب هجدهم از واحد ششم
- ۹- بیان فارسی باب ششم از واحد شانزدهم
- ۱۰- بیان فارسی باب یازدهم از واحد ششم
- ۱۱- بیان فارسی باب سوم از واحد ششم
- ۱۲- بیان فارسی باب هشتم از واحد ششم
- ۱۳- بیان فارسی باب پنجم از واحد چهارم
- ۱۴- بیان فارسی باب شانزدهم از واحد ششم
- ۱۵- مکاتیب جلد دوم صفحه ۲۶۶
- ۱۶- بحار الانوار، جلد ۵۱ صفحه ۳۵۴
- ۱۷- منتخب الأثر- ص ۲۳۹
- ۱۸- الغیبة (نعمانی)- ص ۱۵۹، بحار- ج ۵۲ ص ۳۶۱
- ۱۹- ینابیع المودّة- ج ۳ ص ۲۷ و ص ۲۶
- ۲۰- بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۲
- ۲۱- ملاحم و الفتن، علی ابن طاووس ص ۴۶
- ۲۲- بیان عربی، باب ششم از واحد ششم
- ۲۳- بیان فارسی باب ششم از واحد ششم
- ۲۴- کافی، کلینی جلد دوم، صفحه ۱۷، بحار الانوار مجلسی، جلد ۶۵ صفحه ۳۲۶
- ۲۵- الغیبة نعمانی، ص ۲۳۰، ح ۱۳؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۲، ح ۱۰۸
- ۲۶- بیان فارسی باب ششم از واحد ششم
- ۲۷- مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر ص ۱۱۶
- ۲۸- بیان عربی، باب پنجم از واحد سوم
- ۲۹- بیان عربی باب دوازدهم از واحد چهارم
- ۳۰- بیان فارسی باب پنجم از واحد سوم
- ۳۱- بیان عربی باب شانزدهم از واحد هفتم
- ۳۲- بیان فارسی باب شانزدهم از واحد هفتم
- ۳۳- بیان عربی باب هفدهم از واحد دهم
- ۳۴- بیان عربی باب هفدهم از واحد یازدهم
- ۳۵- بیان فارسی باب پنجم از واحد چهارم
- ۳۶- بیان فارسی باب پنجم از واحد چهارم
- ۳۷- بیان فارسی باب ۱۸ از واحد هفتم



## ای به ظاهر آراسته

این یک قاعده است که مومنین به هر یک از ادیان خود را واصلین به حقیقت و قرار گرفته در سیل الهی و صراط المستقیم میدانند و به همین دلیل هم هست که قصد دعوت و تبلیغ مسیر و سبیلی که در آن قرار گرفته اند را دارند و امیدشان چنان است که لااقل عزیزان و نزدیکانشان در این مسیر قرار بگیرند زیرا که از نظر مومن این تنها راهی است به سوی رستگاری و آمرزش. اما پرسشی که ایجاد میشود این است که در میان این تکتک موجودی که ادیان دارند آیا ایمان به هر یک از این ادیان فرد را در مسیر درست و حق قرار میدهد و یا آنکه تنها یک دین است که فرد را به سر منزل مقصود میرساند؟ اگر فرضاً مومنین به دیانت یهود در سیل الهی قرار داشتند از چه منظور عیسی ای ظاهر شد و تعالیمی را آورد و احکامی را لغو و حکمهای جدیدتری را آورد و ایشان را دعوت به دین خود کرد؟ از آن طرف، اگر مسیح هیچ چیزی به جز آنچه یهودیان باور داشتند نگفت و سخن تازه ای برای ایشان نیاورد، چرا با ایشان به دشمنی بلند شدند و شهید و مصلوبش کردند؟ همین قضیه به شکلی دیگری در مورد یهود و نصاری و رابطه ای که با حضرت محمد برقرار کردند حاکم است. یعنی از یک سو مومنین به دیانت یهود و دیانت مسیح حضرت محمد را به عنوان پیامبر الهی نشناختند و از سوی دیگر ایمان ایشان به دین خود از منظر آئین اسلام ایشان را کافی نبود و میبایست به دین جدید میگریزیدند. در قرآن نیز میفرماید: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيَا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ؛ در حقیقت دین نزد خدا همان اسلام است و کسانی که کتاب [آسمانی] به آنان داده شده با یکدیگر به اختلاف نپرداختند مگر پس از آنکه علم برای آنان [حاصل] آمد آن هم به سابقه حسدی که میان آنان وجود داشت و هر کس به آیات خدا کفر ورزد پس [بداند] که خدا زودشمار است"<sup>۱</sup> و همچنین میفرماید: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛ و هر کس که دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت از زیانکاران است"<sup>۲</sup> همین مسئله در مورد مسلمانان در هنگامی که سیدعلی محمد باب (حضرت نقطه اولی) دعوی خود را بیان کرد رخ داد و مسلمانان با او به دشمنی برخاستند و قصد جانش کردند و در آخر هم بیش از ۶ سال از رسالت ایشان نگذشته بود که ایشان را شهید کردند. و باز مجدداً این داستان تکراری در مورد حضرت به‌الله نیز رخ داد که ملاء بیان و ملاء فرقان با او نیز به دشمنی برخاستند و به آزار و اذیتش پرداختند و در کل عمر خود در تبعید سجن ایشان به سر بردند.

این درست است که در میان مرسلین تفاوتی نیست و ایشان صادر شده از حق هستند و هر یک آمد تأکید بر درستی و تصدیق

پیامبر و دین قبل خود کرد، چنانچه در فرقان نیز میفرماید: "قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ بگویند ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همه پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده ایمان آورده ایم میان هیچ يك از ایشان فرق نمی گذاریم و در برابر او تسلیم هستیم. پس اگر آنان [هم] به آنچه شما بدان ایمان آورده اید ایمان آوردند قطعاً هدایت شده اند ولی اگر روی برتافتند جز این نیست که سر ستیز [و جدایی] دارند و به زودی خداوند [شر] آنان را از تو کفایت خواهد کرد که او شنوای داناست."<sup>۳</sup> و در ایه ای دیگر به همین مضمون میفرماید: "أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ؛ پیامبر (خدا) بدانچه از جانب پروردگارش بر او نازل شده ایمان آورده است، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگانش ایمان آورده اند (و گفتند: (میان هیچ يك از فرستادگانش فرق نمی گذاریم) و گفتند: (شنیدیم و گردن نهادیم، پروردگارا، آمرزش تو را (خواستاریم) و فرجام به سوی تو است)."<sup>۴</sup>

همانطور که در آیات فوق مشهود است از یک سو، میفرمایند که هیچ فرقی میان رسولان نیست و یک مسلمان کسی است که اعتراف به حقانیت تمامی ادیان حق قبل از خود میکند و به ایشان مومن است، اما از سوی دیگر میفرمایند که مومنینی که به دین قبل نیز هستند نیز میبایست که به دین جدید (اسلام) ایمان بیاورند تا از هدایت شدگان باشند. یعنی تصدیق اینکه آنها حقیقتاً به دینی که به لسان میگویند که به آن ایمان دارند در این است که در حال حاضر ایمان بیاورند به دیانت جدید.

در آثار حضرت باب این نکته به دقت و با شرح مبسوطی بیان شده است که در اینجا، شرح و توصیف ایشان را میآورم. در کتاب بیان میفرماید: "هر کس امروز داخل در بیان شود پناه داده میشود از نار، چنانچه حروف الف (اشاره به مسیحیان و معتقدین به انجیل) پناه داده نشدند از نار الا در وقتیکه داخل حروف قرآن شده و حروف بیان الی یوم من یظهره الله. علیین آن در جنّت است و دون علیین در مقاعد خود و آنروز هر کس داخل در کتاب او شد از نار نجات یافته و الا ثمری نمیبخشد او را بقای در بیان چنانچه ثمر نمیبخشد حروف الف را بقای در الف بعد از نزول قرآن و حروف قرآن را بعد از نزول بیان و الی ما شاء الله"<sup>۵</sup> و در جای دیگر میفرمایند: "آنچه سبب نجات میگردد عرفان ظهور است و همچنین بر عکس و دین خداوند در نزد هر ظهوری او امریست که از قبل او بنفس آن ظهور ظاهر میگردد نظر کن از آدم الی خاتم که مؤمنین

بظهور قبل اگر بظهور بعد مؤمن میگشتند حکم ایمان بر آنها میشد و الا فانی میشد آنچه از برای ایشان بود قبل، و همچنین در نزد ظهور من یظهره الله کلّ دین اتّباع او امر او است زیرا که رضای خداوند عزّ و جلّ ظاهر نمیگردد الا برضای او و بعد از ظهور و قوف بر آنچه از قبل بوده ثمر نمیبخشد دقیق شو در امر دین خود لعلّ در یوم قیامت توانی نجات یافت از فرّج آنروز که آنروزی است که حجّت خداوند ظاهر است بر خلق او<sup>۶</sup> و در جای دیگر میفرمایند "و اگر کسی باشد و داخل میزان بیان نشود ثمر نمی بخشد تقوای او او را چنانچه ثمر نبخشید تقوی رهبان الف را و قوف بر میزانیت او در نزد ظهور رسول الله (ص) و اگر بمیزان قرآن عامل میبودند درباره شجرة حقیقت این نوع حکمها نمیشد تکاد السموات ان یفطرن و تنشقّ الأرض و تخزّ الجبال هدّا و قلوب آنها از این جبال سخت تر است که متأثّر نمیشوند هیچ جنّتی نزد خداوند اعلاّی از بودن در رضای او نیست و حمد مر او را که امروز این فضل منحصر باهل بیان است و من بعد هر کس از حدود آن تجاوز نکند باین فضل باقی است الی یوم من یظهره الله و اگر نعوذ بالله منحرف شود ظلم نکرده الا بر نفس خود و الله غنی عن العالمین و در اول ظهور او کلّ بیان اطاعت او است نه غیر او چنانچه کلّ دین یوم الف حین ظهور رسول الله (ص) اتّباع او بود نه و قوف در میزان خود زیرا که آنوقت حکم دون حقّ بر و قوف در آن میشود من یهددی فلنفسه و من یحجب فعلیها و الله غنی عن العالمین"<sup>۷</sup> و همچنین میفرمایند: "چنانچه هر کس مؤمن بکتاب الف بود راجع شد بایمان بکتاب قاف و از آنجا منتشر شد در خلق او و در دین اسلام مربّی شد و کم کم تا آنکه منتهی شد یوم او بیوم نزول بیان راجع شد باو و از او منتشر شد در خلق آخر الی ماشاء الله در این جنّت نشو و نما مینماید تا یوم من یظهره الله آنوقت راجع بکتاب او میشود و بعد از او منتشر میگردد در خلق اخر الی ماشاء الله حیث لا حدّ لفضل الله و جوده و همچنین در ظلّ اگر نفسی از حروف الفیه مؤمن نبوده راجع شده باوّل من لم یؤمن برسول الله (ص) و از او منفصل گشته در دون علیین فرقان در تحت الثّری بوده تا آنکه راجع شده باوّل حرف نفی از بیان و بعد از او منفصل شده و سیر میکند در فنای خود تا آنکه راجع میشود باوّل من لم یؤمن بمن یظهره الله و بعد منفصل میگردد و در کلّ این عوالم لبس او نار میشود اگر چه حریر باشد و مقرّ او نار میشود اگر چه اعلی امکانه فوق ارض باشد و اکل او مثل ذلک و بر عکس لباس دون آن از آنچه در جنّت خلق شده میشود و مقعد او اعلی غرف رضوان میگردد و اکل او اعلی ثمرات جنّت میشود اگر چه نپوشیده الا قطن و ننشسته الا بر تراب و تناول نکرده الا برگ کاهو"<sup>۸</sup> و همچنین میفرمایند: "نفوسی که بعیسی بن مریم و کتاب او ایمان آوردند اگر شناخته بودند که ظهور محمّد (ص) بعینه همان ظهور بوده بنحو اشرف در آخرت و کتاب او همان انجیل بوده بنحو اشرف احدی از نصاری از دین خود بر نگشته و کلّ برسول الله ایمان آورده و بکتاب او تصدیق نموده و همین قسم اگر مؤمنین برسول الله (ص) و کتاب او یقین

کنند که ظهور قائم (ع) و بیان همان ظهور رسول الله (ص) هست بنحو اشرف در آخرت و این کتاب بعینه همان فرقان است که بنحو اشرف نازل شده در آخرت احدی از مؤمنین بقرآن خارج از دین خود نشده و اقرب از لمح بصر ایمان آورده و تصدیق بیان نموده و حال آنکه عدم یقین ایشان عند الله مردود است بلکه آنچه ما یحقیق به الیقین است از برای ایشان شده زیرا که اگر تفکر نمایند در حجّتی که باو دین اسلام ثابت شده مشاهده مینمایند بعینه همان حجّت را بنحو اشرف و همینقدر که تصدیق و یقین نمیکند علامت این است که کینونیات ایشان از شجره نفی بوده و راجع باو میشود و ایمانهای ایشان و اعمالی که کرده اند در دین اسلام مستودع بوده نه مستقرّ و بقدر خردلی نفع بایشان نمی بخشد اگر اعمال حروف کتاب الف امروز نفع بایشان می بخشد اعمال آنها هم نفع می بخشد اگر چه بآنچه ما نزل الله بوده بلا تغییر حرفی عمل کنند" و همینطور میفرماید: "هر کس در کتاب الف بود لابدّ توحید خدا را میکرد ولیکن در حین ظهور قاف خداوند عالم عزّ و جلّ دوست داشت که موخّد شود بتوحید محمّد رسول الله (ص) نه بتوحید عیسی و هر کس تابع اراده الله شد روح ملکی در او مستقرّ گردید الاّ من استودع الله فی ذلک الرّوح فانه یخرج و هر کس تابع نگشت نفس شین در او مستقرّ گردید الاّ من استوع فانه لابدّ ان یخرج و الاّ هر دو عبادت میکنند خدا را این است که بعد از سجده نکردن شین اولیه با شئون او ناطق شد چنانچه در حدیث است قول او که آن قول در زمان محمّد (ص) این میشود که مرا معفو بدار یا رسول الله از اینکه اقرار بولایت امیر المؤمنین علیه السلام کنم و جواب خداوند در آن روز جواب رسول الله هست که مطابق قول الله من حیث ارید لا من حیث ترید باشد که دوست میدارم مطاع گردم از آنجا که اراده میکنم نه از آنجائی که تو اراده میکنی چنانچه همین کلمه در بیان ظاهر و اول من اقبل جوهر جنّت و او من اعرض جوهر نار است و کلّ شئون خیر باو منتهی میگردد و کلّ شئون دون آن باو چنانچه خداوند در قرآن کلّ را وصیّت باین نموده و لا تکنوا اول کافر به و من وصیّت میکنم کلّ را ان تکننّ اول من تؤمنن بمن یظهرنه اللع یوم القیمه لتکوننّ مبدأ کلّ خیر فی کتاب الله فان ذلک لهو الفضل العظیم و لأحدنّکم ان لا تحتجننّ به اول کلّ نفس لتکوننّ مبدأ دون خیر فانّ ذلک لهو العذاب العظیم" ۱۰ از تک تک آیات فوق چنین بر میاید که مقام پیامبران با یکدیگر در ذات خود فرقی ندارد اما هر ظهور پسینی از ظهور پیشین خود بزرگتر و اظهرتر است و حقایق بیشتری را برای اهل زمین آشکار میکند و تعالیمی را متناسب با زمان جدید ارائه میدهد. همچنین به این مسئله اشاره میکنند که مومنین به ادیان اگر مومن حقیقی باشند لابد بر این است که وقتی پیامبری ظاهر میشود او را بتوانند بشناسند. مثلاً اگر یک یهودی به حق حضرت موسی را چنانچه ادعا میکند میشناسد لابد میبایست حضرت مسیح را نیز به راحتی بشناسد زیرا که این دو حقیقت واحد هستند الا اینکه به عنوان مثال آن فرد در زمان کلیم الله ۸ ساله بود و در زمان روح الله ۱۰ ساله. اگر کسی آن

فرد را بشناسد چه ۸ ساله و چه ۱۰ ساله و چه در زمان رسول الله ۱۱ ساله و چه در زمان باب الله ۱۲ ساله و چه در زمان بهالله ۱۴ ساله. اگر فرد قادر به شناخت حقیقت آن فرد در ظهور جدید نباشد معلوم است که بی جهت ادعا میکند که مومن است و ادعای او از سر تقلید و پیروی از آباء خود است و چه بسا اگر در زمان صدر همان دینی که به آن مومن است میبود از منکرین بود. مثلاً اگر مسیحی ای انکار میکرد حضرت رسول الله را در زمانی که ایشان بعثت کرد و با او به دشمنی پرداخت، معلوم است که اگر در زمان حضرت مسیح نیز میبود همین کار را با او میکرد.

حضرت بهالله هم در آثار مختلف خود به همین مسئله اشاره میکنند و فی المثل در لوح بهاء پس از آنکه بلایا و مخن خود را با بلایایی که به دیگر طلعات مقدسه قبل وارد آمده قیاس میکنند و یا به عبارتی بیان میکنند که من همان هستم که در ادوار قبل نیز با من چنین کردید، بیان میکنند که کسانی که از شناخت من باز مانده اند فی الحقیقه از شناخت خدا نیز باز مانده اند. چنانچه میفرماید: "ابتلي الخليل بيد التمرود ولن يجد لنفسه ناصراً إلا الله العزيز الجميل" ... اگر یافتی تو سیاره عما را او را بر این بئر ظلمانی دلالت نما و بر نصرت این یوسف مصر رحمانی هدایت کن... آیا از ماء عذب فرات بنوشی بعد از آنکه حسین مظلوم کبد مبارکش از نار عطش سوخته و خد منیرش از حرارت ظماء برافروخته بشدتی که از عروق مبارکش قطرات دم میچکد... ای ملأ بیان آیا مستریح شوید در بیوت خود بعد از آنکه جمال قدم از ممالک قرب غروب نمود و در ملکی نزول فرموده که نشناسد او را احدی از اهل او... آیا متبسم شوی و یا خنده نمائی بعد از آنکه روح در دست یهود افتاده و بزخم حسود و دار عنود مقتول و مصلوب گشته ... با آنکه جمال ابهی از لطمات بغضا بلون صفرا مشهود گشته از ظلم کسانی که باحدی از رسل پروردگار ایمان و اقرار ننموده اند و این فضل عزیز منیع را انکار نموده اند ای کنیز من بدانکه محبوب رحمن بین ملأ بیان چون نقطه اولی در بین ملأ فرقان مبتلا گشته قسم بجمال ذوالجلال که بلایاء این جمال اعظمت و اکبرتر است از بلایاء اولین و آخرین... "۱۲ حضرت بهالله در این لوح که قسمتهایی از آن در اینجا ذکر شد بلایای خود را با حضرت ابراهیم، حضرت یوسف، حضرت عیسی، امام حسین و حضرت باب قیاس میکنند و آن بلایا را بیشتر و سخت تر میدانند و ضمن آن بیان میکنند که منکرین ایشان در اصل اشخاص واحد هستند و انکار کننده هر یک از اینها در اصل انکار کننده همگی ایشان نیز هست.

منابع:

- ۱- قران کریم، سوره آل عمران، آیه ۱۹
- ۲- قران کریم، سوره آل عمران، آیه ۸۵
- ۳- قران کریم، سوره بقره، آیه ۱۳۶ و ۱۳۷
- ۴- قران کریم، سوره بقره، آیه ۲۸۵
- ۵- بیان فارسی، باب ۴ از واحد ۲
- ۶- بیان فارسی، باب ۵ از واحد ۷
- ۷- بیان فارسی، باب ۶ از واحد ۲
- ۸- بیان فارسی، باب ۹ از واحد ۲
- ۹- بیان فارسی، باب ۱۵ از واحد ۲
- ۱۰- بیان فارسی، باب ۱۷ از واحد ۲
- ۱۱- لوح بهاء عربی
- ۱۲- لوح بهاء فارسی

## مقایسه مقام زن در دیانت اسلام و آئین بهایی

در این نوشتار سعی میکنم که به سه پرسشی که در ذیل میاورم پاسخی داده شود تا به واسطه ی پاسخ به این پرسشها بتوانیم جایگاه زن را در اسلام مشخص کنیم. آیا تصویری که اسلام در خصوص زنان ارائه میدهد با اندیشه و طرز تفکر امروزین بشر در تطابق است؟ آیا روحیه ی قالب در اندیشه ی اسلامی، یک اندیشه ی مردسالارانه است؟ برای آنکه تصویری صحیح از جایگاه زن در اسلام داشته باشیم به نظر میرسد که بهترین راه آن باشد که از متون اصلی موجود در این شریعت که همانا قرآن کریم و نهج البلاغه است در درجه ی اول و سپس نظر چندی از عرفا و اندیشمندان مسلمان را مستقیماً در این خصوص بباوریم.

باید توجه داشت که در موردهای مختلف میباید این موضوع را بررسی کرد تا تصویری کلی در این خصوص را ارائه داد و نتیجه گیری را هم باید به نسبت آن وجهه ی کلی که در این خصوص موجود است بدست آورد. شایان ذکر است که در این مختصر نمیتوان تمام آیات و احادیثی را که در در خصوص زنان است را آورد، اما سعی راقم بر این است که تمام آیات و احادیثی را که اصل مطلب را روشن میکند را آورده و تنها از آن بخش که همان معانی و مفاهیم آیاتی که خواهد آمد را دارد خودداری میکند.

### زن در اسلام

در قرآن شریف میفرماید: **إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.**<sup>۱</sup> ترجمه ی فارسی آیه چنین است: مردان و زنان مسلمان و مردان و زنان با ایمان و مردان و زنان عبادت‌پیشه و مردان و زنان راستگو و مردان و زنان شکيبا و مردان و زنان فروتن و مردان و زنان صدقه‌دهنده و مردان و زنان روزه‌دار و مردان و زنان پاکدامن و مردان و زنانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند خدا برای [همه] آنان آمرزشی و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است.

همچنین میفرماید: **مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.**<sup>۲</sup> ترجمه ی فارسی آیه چنین است: هر کس از مرد یا زن کار شایسته کند و مؤمن باشد قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات [حقیقی] بخشیم و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد

بنابراین به عنوان نتیجه اول زنان و مردانی که اعمال حسنه ای انجام میدهند در نزد خداوند آمرزیده و پاداشی بزرگ

خواهند داشت.

ایضاً میفرماید: نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ.<sup>۳</sup>

ترجمه ی فارسی: زنان شما [در حکم] کشتزار شما هستند، هرگونه که خواستید به کشتزار خویش درآیید و برای خویش پیش اندیشی کنید، و از خداوند پروا کنید و بدانید که شما به لقای او خواهید رسید، و مؤمنان را بشارت بخش.

به عنوان نتیجه دوم میتوان گفت که زنان در این آیه به مزرعه (کشتزار) تشبیه شده اند که مرد در جایگاه زارعی است که آن مزرعه از آن اوست و از همین روی مرد در حکم صاحب و اختیاردار زنی است که محدودیتی برای ورود - بخوانید دخول- به زنش را ندارد.

همچنین میفرماید: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.<sup>۴</sup> ترجمه ی فارسی جناب فولادوند: مردان سرپرست زنانند به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند پس زنان درستکار فرمانبردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده اسرار [شوهران خود] را حفظ می‌کنند و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تاثیر نکرد] آنان را ترك کنید پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آنها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید که خدا والای بزرگ است. (ترجمه ی فولادوند)

مردان باید بر زنان مسلط باشند چرا که خداوند بعضی از انسانها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است، و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش [برای زنان] خرج می‌کنند، زنان شایسته آنانند که مطیع و به حفظ الهی در نمانندار هستند، و زنانی که از نافرمانیشان نگرانید، باید نصیحتشان کنید و [سپس] در خوابگاهها از آنان دوری کنید [و سپس اگر لازم افتاد] آنان را ترك کنید آنگاه اگر از شما اطاعت کردند، دیگر بهانه جویی [و زیاده‌روی] نکنید، خداوند بلندمرتبه بزرگوار است (ترجمه ی خرمشاهی) در این آیه به خاطر بحثهای بسیاری که موجود است از دو ترجمه ی معتبری که در دسترس بود استفاده کردم، همانطور که دیده میشود اولی برای کلمه ی قوامون از سرپرست و در ترجمه ی دوم که ترجمه جناب خرمشاهی است از مسلط بودن استفاده شده است.

به عنوان نتیجه سوم میتوان گفت که مردان بر زنان مسلط و چیره هستند و علش را نیز چنین میاورد که در این عالم به هر حال عده ای از انسانها بر دیگران برتری دارند و همچنین این مردان هستند که خرجی ده زنان هستند و این برتری اقتصادی



دلیلی بر تسلط مردان بر زنان است و در ادامه چنین میاید که زن خوب باید دارای سه صفت خوب باشد، اول آنکه مطیع و فرمانبر است، ثانیاً در غیبت همسر خود عقیف و پارسا است و نهایتاً آنکه فرمان خداوند را پاس میدارد. حال اگر زنی چنین نبود باید با وی چه کرد؟ در همین آیه ی مبارکه جواب میدهد، که در ابتدا او را نصیحت کنید (راهکار نظری) اگر افاقه نکرد با او همخوابه نشوید و اگر باز نیز به مطلوب نرسیدید واضحاً باید او را کتکش بزنید و البته نباید زیاده روی هم کرد چراکه خداوند بلندمرتبه است! (راهکار عملی)

همچنین میفرماید: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ رُبَاعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ بَخْلًا فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا.<sup>۵</sup> ترجمه ی فارسی: و اگر بیمناکید که در حق دختران یتیم به عدل و انصاف رفتار نکنید، در این صورت از زنانی که می‌پسندید [یک یا] دو و [یا] سه و [یا] چهار تن را به همسری درآورید، و اگر می‌ترسید که مبدا عادلانه رفتار نکنید، فقط به یک تن، یا ملك یمین [کنیز] اکتفا کنید، این نزدیکتر است به اینکه ستم نکنید و مهر زنان را به ایشان با خوشدلی بدهید، ولی اگر به طیب خاطر خویش، چیزی از آن را به شما بخشیدند، آن را نوشین و گوارا بخورید.

نتیجه ای که میتوان از این آیه گرفت این است که مردان بر زنان مسلط و چیره هستند و علش را نیز چنین میاورد که در این عالم به هر حال عده ای از انسانها بر دیگران برتری دارند و همچنین این مردان هستند که خرجی ده زنان هستند و این برتری اقتصادی دلیلی بر تسلط مردان بر زنان است و در ادامه چنین میاید که زن خوب باید دارای سه صفت خوب باشد، اول آنکه مطیع و فرمانبر است، ثانیاً در غیبت همسر خود عقیف و پارسا است و نهایتاً آنکه فرمان خداوند را پاس میدارد. حال اگر زنی چنین نبود باید با وی چه کرد؟ در همین آیه ی مبارکه جواب میدهد، که در ابتدا او را نصیحت کنید (راهکار نظری) اگر افاقه نکرد با او همخوابه نشوید و اگر باز نیز به مطلوب نرسیدید واضحاً باید او را کتکش بزنید و البته نباید زیاده روی هم کرد چراکه خداوند بلندمرتبه است! (راهکار عملی)

و در خصوص برابری از تعداد زوجات نیز چنین آمده است که یک مرد میتواند دو یا سه و یا چهار همسر داشته باشد و اگر توانایی مالی وی اجازه نمیدهد به همان کنیز خود قناعت کند، حال آنکه بر عکس این موضوع برای زن نیز جایز نیست. در روایات و احادیث نیز میتوان در خصوص مقام زن مطالبی را یافت که به قرار زیر میآید.

"قال النبی ما رایت من ناقصات عقل و دین فان شهاده امراتین بشهاده رجل و اما نقصان الدین احد اکن تظفر رمضان و تقیم ایا ما لا تصلی"<sup>۶</sup>

در همین راستا حدیثی که از امیرالمومنین نقل شده است جالب توجه است: قال علی بن ابیطالب بعد حرب جمل فی ذم النساء: معاشر الناس ان النساء نواقص الايمان نواقص الحظوظ نواقص العقول فاما نقصان ايمانهن ففعودهن عن الصلاه و الصيام فی ایام حیضهن و اما نقصان عقولهن فشاده امراتین کشاهده الرجل الواحد و اما نقصان حظوظهن فمواریثهن علی الانصاف من مواریث الرجال. فاتقوا شرار النساء و کونوا من خیارهن.<sup>۷</sup> اما دلیلی که ایشان میاورند بدین شرح است که از آنجایی که زنان در مدتی از ماه دچار عارضه‌ی عادت ماهیانه میشوند نماز و روزه بر آنها واجب نیست و چه بسا که علت آن نجس بودن آنها در این مدت است. اما علت آنکه بهره‌ی آنها کمتر است این است که ارث زنان کمتر از مردان است و علت اینکه عقل آنها ناقص است این است که طبق نص قرآن از آنجا که شهادت دو زن برابر با یک مرد است و این حکم، حکم الهی است و خداوند آگاه بر همه چیز است، این نیز نشان دهنده‌ی آن است که زنان عقل ناقصی دارند.

همچنین در حدیثی دیگر میخوانیم: لایحل للمراء ان تصوم و زوجها شاهد الا باذنه. حق الازوج علی زوجته ان تطیعه و لاتتصدق من بیته الا باذنه... لاتخرج من بیته الا باذنه. ثلاثه لا تقبل منهم صلاه... و المراه الساخط علیها و زوجها حتی یرص ثلاثه لا یمسهم النار المراه المطیعه لزوجها... کمالالمراه فی خمسه احوال مرصاه ربها و اطلاعها زوجها و حفظ لسانها...<sup>۸</sup>

در کتاب سفینه البحار ذیل کلمه‌ی مرثه از امام جعفر صادق روایت است که مردی از صحابه‌ی نبوی به سفر رفت و به همسرش سفارش نمود در غیاب او از خانه بیرون نرود. پدر آن زن مریض شد زن نزد پیغمبر کس فرستاد که اجازه‌ی عیادت گیرد حضرت اجازه نداد و فرمود شوهرت را اطاعت کن و از خانه بیرون مرو حال پدر بدتر شد بار دیگر اجازه خواست حضرت امتناع فرمود تا پدرش از دنیا رفت و بازر رسول خدا زن را برای تعزیت و نماز بر جنازه‌ی پدر اجازه خروج نداد تا او را به خاک سپردند آن حضرت به زن پیغام داد که خدا برای اطاعت از شوهرت تو و پدرت را آمرزید. در این بیانات پیغمبر اطاعت زن را نسبت به مرد فرض نموده حتی صدقه دادن و روزه گرفتن و خروج از منزل باید با اجازه بشوهر صورت گیرد و کمال زن در اطاعت از شوهر است.

و در مقامی دیگر میفرمایند: جهاد المراه حسن التبعل لو کنت یسجد لاحد لامرت المراه ان تسجد لزوجها (من لا یحضره الفقیه) یعنی جهان زن اطاعت از شوهر است و اگر سجده بر کسی جایز بود شایسته بود که زن شوهر خود را سجده نماید.

هلک الرجال حین اطاعه النساء لن یفلح قوم ولوا امرهم امراه<sup>۹</sup>

در این دو بیان اطاعت از زنان باعث هلاکت مردان دانسته شده و نجات قوم در ولایت زن نیست.

در حدیث دیگری از پیامبر اسلام آمده است که: "قال النبی یا علی من اطاع امراته اکبته الله علی وجهه فی النار... یا علی طاعه المراه ندامه یا علی ان کان الثوم فی شی ففی لسان المراه"<sup>۱۰</sup> یعنی: یا علی کسی که اطاعت زن خود کند خدا او را در آتش افکند... یا علی اطاعت زن موجب پشیمانی است اگر در چیزی نحوست و شنائت باشد در زبان زن است.

در حدیثی دیگر از امام حسن به نقل از حضرت رسول است که میفرماید: "اول من اطاع النساء آدم فانزله من الجنة"<sup>۱۱</sup> یعنی: اول کسی که اطاعت از زنان کرد آدم بود که از بهشت اخراج شد. و در جایی دیگر از امیرالمومنین میفرماید: "المرأة شر کلها، وشر ما فیها أنه لابد منها."<sup>۱۲</sup> یعنی: آنکه زنان تماماً (سر تا پایشان) شر است و بالاترین شری که دارند این است که از آنها چاره و گریزی نیست.

اما باید دید که نظر علما و عرفای اسلامی در خصوص نقش زن که واضحاً تحت تاثیر قرآن و سنت اسلامی هستند به چه نحو بوده است. در اندیشه ی مولانا نیز موضوع متفاوت نیست چرا که در همان دفتر اول در کتاب مثنوی خود داستانی را مطرح میکند که معروف است به داستان "مرد عرب و جفت او" که در آن زن را به نفس اماره و مرد را به عقل تشبیه میکند که در نهایت از پس گفتگوی خواندنی که میان آن دو شکل میگیرد، وی در انتها چنین نتیجه میگیرد:

ماجرای مرد و زن را مخلصی	باز میجوید درون مخلصی
ماجرای مرد و زن افتاد نقل	آن مثال نفس خود میدان و عقل
این زن و مردی که نفسست و خرد	نیک بایستست بهر نیک و بد
وین دو بایسته درین خاکسیر	روز و شب در جنگ و اندر ماجرا
زن همیخواهد حویج خانگاه	یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن پی چارهگری	گاه خاکی گاه جوید سروری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست	در دماغش جز غم الله نیست
گرچه سر قصه این دانهست و دام	صورت قصه شنو اکنون تمام
گر بیان معنوی کافی شدی	خلق عالم عاطل و باطل بدی
گر محبت فکرت و معنیستی	صورت روزه و نمازت نیستی

و یا در جای دیگر مولانا شعر دیگری را مطرح میکند که در آن از قول انبیاء چنین میاورد:

گفت امت مشورت با که کنیم      انبیا گفتند با عقل امیم  
گفت گر کودک در آید یا زنی      کو ندارد عقل و رای روشنی  
گفت با او مشورت کن و آنچه گفت      تو خلاف آن کن و در راه اُفت  
نفس خود را زن شناس از زن بدتر      زانکه زن جزویست، نفست کلّ شر

و یا در جای دیگر مولانا سخن عجیبی میگوید وی مینویسد:

وصف حیوانی بود بر زن فزون      زانکه سوی رنگ و بو دارد رکون

حاج ملا هادی سبزواری عالم و فیلسوف مسلمان دوره ی ناصری نیز جمله ی متشابهی با این بیت مولانا دارد و مینویسد: " زنان حیواناتند خداوند پوستی از انسان به روی آنها کشیده اند تا مردان بدیشان رغبت کنند" مولانا پای را فراتر میگذارد و حتی معتقد است که اگر مردی را با یکی از معصومینی که زن است حتی مقایسه کنیم به علت اینکه آن معصوم زن است آن مرد محزون خواهد شد، چنانکه مینویسد:

گر تو مردی را بخوانی فاطمه      گرچه یک جنس اند مرد و زن همه  
قصد خون تو کند تا ممکنست      گرچه خوشخو و حلیم و ساکنست  
فاطمه مدحست در حق زنان      مرد را گویی بود زخم سنان

از دیگر متفکرین و اندیشمندان مسلمان میتوان به امام محمد غزالی نیز اشاره کرد که وی نیز نظراتش در خصوص زن جالب توجه و ره گشا برای درک جایگاه زن در اسلام است که در اینجا چند نمونه ای را میآوریم. وی مینویسد: " دختران هم بر این نمط آنچه موافق و لایق ایشان بود استعمال باید کرد و ایشان را در ملازمت خانه و حجاب و وقار و عفت و دیگر خصلتی که در باب زنان برشمریم [باید] تربیت فرمود و از خواندن و نوشتن منع کرد و هنرهایی که از زنان محمود بود بیاموخت و چون به حد بلاغت رسند با کفوی باید مواصلت ساخت."

و یا در کتاب عنصر المعالی صفحه ی ۷۴ مینویسد: " گر پسرت آید جای شادی خواهد بود. باید بر او نام نیکو بنهی ... اما اگر تو را دختر باشد باید بکوشی تا او را زود شوهر دهی ... او را در گردن کسی بند تا از غم برهی؛ دختر اسیر پدر و مادر است زیرا که موجودی بیچاره بود و حال آنکه پسر می تواند از راه شغلها و پیشه های که می داند زندگی کند" و یا در همین کتاب صفحه ی ۷۶ میآورد " دختر را فقط تا آن حد باید به معلم سپرد که احکام شریعت و فرایض را بیاموزد و لیکن

دبیری میاموز که آفت بزرگ باشد." و یا در خصوص عقل زنان میگوید: "واجب آید مردان را که با زنان مدارا کنند زیرا که ایشان به خرد ناقصند و از جهت کم خردی ایشان است که هیچ کس به تدبیر ایشان کار نکند و اگر (کسی) به گفتار زنان کار کند، زیان کند"

نظرات امام محمد غزالی در خصوص طبع و خلق و خوی زن چنین است که خوی و طبع زنان بر ده گونه است. خوی یک دسته چون خوک است: پرخور و حریص به دنیا و بی مبالاات به دین و عقبی است. خوی دسته دیگر چون سگ است: به روی دیگران (شوهر) می پرد و دشنام می دهد. خوی دیگری چون بوزینگان است: علاقمند به زیور و زینت و لباسهای رنگارنگ. خوی دیگری چون استر است: چموش و خود رأی و ستیزه کار؛ خوی دیگری چون کژدم است: سخن چین و با نیش سخن، عداوت برانگیز؛ خوی دیگر چون موش است: دزد و مال جمع کن. خوی دیگر چون کبوتر است: سرگردان و ناآرام؛ و خوی دیگر چون روباه است: حيله گر و دغل و دورو؛ خوی آخرین دسته، شبیه گوسفند است و این همان خوی مورد پسند غزالی است: هر جزء گوسفند منفعتی دارد و در کل، سراپا خیر و برکت است. زن گوسفند خو همین صفت را دارد و بر شوهر و فرزندان و اهل و همسایگان مشفق، و مطیع خداوند است. (همان از صفحه ی ۷۳ تا ۲۷۵) و در نهایت در قسمت اخلاقیات نمونه ای دیگر از صدها نمونه ی موجود را از سخنان این عالم زاهد میاوریم تا در خصوص زنان مطلب آشکار تر شود " حکمت: وقتی دو زن با یکدیگر مشورت می کردند حکیمی از آنجا بگذشت. گفت بنگرید، ماری زهر به وام از مار [دیگر] می ستاند.

"حکمت: حکیمی زنی خواست کوتاه، چرا تمام بالا نخواستی؟ گفت زن چیزی بد است، و بد هر چند کمتر، بهتر" در نهایت میتوان گفت که زن در بهترین حالت وسیله ایست که مرد از دامان او به معراج میرسد، ولی در نهایت آن کس که به معراج میرود مرد است و زن تنها سکوی پرتابی است و بس. و در بدترین حالت همانطور که ملاحظه شد موجودی شیطان صفت و همدست شیطان، موجودی پلید و سفیه است.

اما در میان متفکرین مسلمان معاصر وضع دیگر به همان شکل نیست و این متفکرین با توجه به نقدهایی که منتقدین در این خصوص به شریعت اسلام کرده اند، سعی و هم و غم خود را بر این گذاشته اند که وجهه ای متفاوت تر از آنچه در طول هزار و چهارصد سالی که از صدر اسلام تا امروز است را نشان دهند، که بنده برای نمونه از این نوع نگرش اندیشه های مرتضی مطهری را میاورم.

آقای مطهری معتقد بودند که زن و مرد از لحاظ حیثیت انسانی و همچنین از لحاظ انسانی با هم برابر هستند، اما از نظر

حقوقی گرچه برابرند اما تشابهی با هم ندارند. ایشان مثال پدری را میزنند که مال و ملاک فراوان دارد از زمین زراعی گرفته تا املاک تجاری و خانه و مستقالات، ایشان میگویند که حقوق متشابه آن است که به هر یک از فرزندان دقیقاً همان چیزی را بدهد که به دیگری میدهد، اما حقوق مساوی آن است که آن پدر به نسبت استعداد فرزندان و شناختی که از روی آنها دارد باید املاک خود را در میان آنها تقسیم کند. و سپس مینویسند " آنچه مسلم است این است که اسلام حقوق یک جور و یک نواختی برای زن و مرد قائل نشده است. ولی اسلام هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست، اسلام اصل مساوات انسانها را درباره ی زن و مرد نیز رعایت کرده است. اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه حقوق آنها مخالف است." همچنین ایشان با اشاره به احادیثی از حضرت رسول نظیر "من اخلاق الانبیاء حب النساء" و یا آن حدیث که از حضرت رسول نقل است که ایشان میفرمایند " من به سه چیز علاقه دارم، بوی خوش، زن و نماز." و یا اشاراتی که در کلام الله از زنان نیک روزگار از همسر فرعون یا مادر حضرت موسی و یا مریم مادر حضرت عیسی موجود است بدین نتیجه میرسند که زنان از نظر سیر و سلوک و جایگاه انسانی و همچنین پاداش اخروی هیچ کم از مردان ندارند و حقوق برابری دارند. اما ایشان علت اینکه زن با مرد حقوق متشابهی در اسلام ندارند را چنین توضیح میدهد که " آنچه از نظر اسلام مطرح است اینست که زن و مرد به دلیل اینکه یکی زن است و دیگری مرد، در جهات زیادی مشابه یکدیگر نیستند، جهان برای آنها یکجور نیست، خلقت و طبیعت آنها را یکنواخت نخواست است. و همین ایجاب میکند که از لحاظ بسیاری از حقوق و تکالیف و مجازاتها وضع مشابهی نداشته باشند."

به نظر نگارنده اگرچه ممکن است تفسیرهای جدیدی که از جایگاه زن در اسلام ارائه میشود که نمونه ی آنرا آوردیم فاقد ارزشی عینی و تاریخی باشد و تنها بتوان آنرا به ماله کشی و رفو کردن نقصان های موجود تشبیه کرد اما باید پذیرفت که این تفاسیر جدید و رویکردهای معتدل امر میمونی است که به واسطه ی انتقادهای شدیدی که به اندیشه ی اسلامی و فرایندهای قرن نوزدهمی که در غرب رخ داده است و از آنجا که شریعت اسلام ریشه در فرهنگ و زندگی مردمان دارد اینگونه تفاسیر را ارج نهاد و باورمندی به این آئین به تبلیغ و ترویج آن بپردازند تا باشد که از این طریق بشود زن در کشورهای اسلامی به همان مقامی برسد که فارغ از جنسیت، به عنوان یک انسان و نه یک ابزار به وی نگریسته شود.

### زن در آئین بهایی

در دیانت بهایی نیز در مورد زنان بیشتر تحت عنوان نساء و اما الرحمن یاد شده است، باید دید در آثار دیانت بهایی در مورد زنان چه سخنانی رفته است و به میزان همان جایگاه زن را در این آئین متوجه شد.

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "از جمله تعالیم حضرت بهاءالله وحدت نساء و رجال است که عالم انسانی را دو بال است یک با رجال و یک بال نساء تا دو بال متساوی نگردد مرغ پرواز ننماید. اگر یک بال ضعیف باشد پرواز ممکن نیست. تا عالم نساء متساوی با عالم رجال تحصیل فضایل و کمالات نشود فلاح و نجاج چنانکه باید و شاید ممتنع و محال."<sup>۱۵</sup> همچنین میفرمایند: مرد و زن هر دو بشرند و بندگان یک خداوند. نزد خدا ذکور و اناث نیست. هر کس قلبش پاکتر و اعمالش بهتر در نزد خدا مقرب تر است خواه مرد باشد خواه زن. این تفاوتی که الان مشهود است از تفاوت تربیت است زیرا نساء مثل رجال تربیت نمیشوند اگر مثل رجا تربیت شوند در جمیع مراتب متساوی شوند زیرا هر دو بشرند و در جمیع مراتب مشترک خدا تفاوتی نگذاشته. همچنین میفرمایند: "هوالله تربیت نسوان اهم از تربیت رجال است زیرا نسوان چون تربیت یابند اطفال نیز در حیات روحانی نشو و نما کنند. از آنجمله مادری چون در تبلیغ امرالله بیان دلایل و براهین الهی آموزد جمیع اطفال خویش را نیز تربیت و تعلیم نماید."<sup>۱۶</sup> ایضاً میفرمایند: "در این گور الهی الطاف حق در حق اماءالرحمن مشهود و واضح لهذا ورقاتی مبعوث شدند که حیرت بخش عقول گشتند. چنان ثبوت و رسوخ از ایشان ظاهر و باهرگشت که چشم جهانیان خیره گردید"<sup>۱۷</sup> همچنین میفرماید: "از جمله مسائل خطیره که فی الحقیقه از خوارق عادات محسوب و از خصائص این دور مقدس شمرده میشود آنست که چون نساء در ظل کلمهالله مستظّل و بصفوف مؤمنین و مروّجین امرالله ملحق گشتند شجاعت و بسالت بیشتری نسبت برجال از خود بمنصّه ظهور رساندند"<sup>۱۸</sup> همچنین حضرت ولی امرالله میفرمایند: "امر ترقی نساء و تشویق حضرات اماءالرحمن در تحصیلات مادی و معنوی و خدمت بامرالله و تعاون و تعاضدشان با حضرات رجال در تحکیم و تقدّم امرالله در این دور اعظم عموماً و در این اوقات خصوصاً، از امور اساسیه محسوب"<sup>۱۹</sup> و ایضاً حضرت عبدالبهاء میفرماید: "راه ترقی عالم نسوان و حفظ حقوق ایشان بااعتدال در امور و حصول تربیت و آداب الهیه و کمالات انسانیّه معلّق و مربوط است نه دون آن"<sup>۲۰</sup> همچنین میفرمایند: "هر چند نساء با رجال در استعداد و قواء شریکند ولی شبهه ای نیست که رجال اقدمند و اقوی حتّی در حیوانات مانند کبوتران و گنجشگان و طاووسان و امثال آنان هم این امتیاز مشهود."<sup>۲۱</sup>

عبدالحمید اشراق خاوری که از فضلالی عالم بهایی است و شاید او بیشترین تالیفات را درباره ی آئین بهایی داشته باشد در خصوص مسئله ی زن در یکی از کتب خود یعنی پیام ملکوت مینویسد: تعلیم دهم حضرت بهاءالله وحدت رجال و نساء است که رجال و نساء در نزد خداوند یکسانند جمیع نوع انسانند جمیع سلالهء آدمند زیرا ذکور و اناث تخصیص بانسان ندارد در عالم نبات ذکور و انائی موجود در عالم حیوان ذکور و انائی موجود و لکن بهیچوجه امتیازی نیست. ملاحظه در عالم نبات

کنید، آیا میانه نبات ذکور و نبات اناث هیچ امتیازی هست؟ بلکه مساوات تامّ است. و همچنین در عالم حیوان ابدأً بین ذکور و اناث امتیازی نیست جمیع در ظلّ رحمت پروردگارانند. پس انسانکه اشرف کائنات است، آیا جائز است که این اختلاف را داشته باشد؟ تأخر جنس زن تا بحال بجهت این بوده که مثل مردان تربیت نمیشدند اگر نسوان مانند مردان تربیت میشدند شبهه ای نیست که نظیر رجال میگشتند چون کمالات رجال را اکتساب نمایند البتّه بدرجه مساوات رسند. و ممکن نیست سعادت عالم انسانی کامل گردد مگر بمساوات کامله زنان و مردان.

حضرت عبدالباها در خصوص زنهای مشهور جهان در پانزدهم آپریل سنه ی ۱۹۱۳ میفرمایند: "نزد خدا ذکور و انائی نیست هر کس کاملتر مقرّب تر خواه مرد باشد خواه زن. اما تا حال زنان مثل مردان تربیت نشده اند اگر آن قسم تربیت شوند مثل مردان میشوند. چون بتاریخ نظر کنیم ببینیم چقدر از مشاهیر زنان بوده اند چه در عالم ادیان چه در عالم سیاسی. در دین موسی زنی سبب نجات و فتوحات بنی اسرائیل شد در عالم مسیحی مریم مجدلیّه سبب ثبوت حواریون گردید. جمیع حواریان بعد از مسیح مضطرب شدند لکن مریم مجدلیّه مانند شیر مستقیم ماند. در زمان محمّد دو زن بودند که اعلم از سایر نساء بودند و مروّج شریعت اسلام گشتند. پس معلوم شد زنان نیز مشاهیری دارند و در عالم سیاست البتّه کیفیت زنیها را در پالمیر شنیده اید که امپراطوری آلمان را بزلزله در آورد هنگام حرکت تاجی بر سر نهاد لباس ارغوانی پوشید موی را پریشان نمود شمشیر را در دست گرفته چنان سرداری نمود که لشکر مخالف را تباه ساخت. آخر خود امپراطور مجبور بر آن شد بنفسه در حرب حاضر شود مدّت دو سال پالمیر را محاصره کرد نهایت نتوانست بشجاعت حمله کند چون آذوغه تمام شد تسلیم گردید. ببینید چقدر شجاع بود که در مدّت دو سال امپراطور بر او غلبه نتوانست. و همچنین حکایت کلوپترا و امثال آن را شنیده اید. در این امر بهائی نیز قرّة العین بود در نهایت فصاحت و بلاغت ابیات و آثار قلم او موجود است جمیع فصحای شرق او را توصیف نمودند چنان سطوتی داشت که در مباحثه با علماء همیشه غالب بود جرئت مباحثه با او نداشتند. چون مروّج این امر بود حکومت او را حبس و اذیت نمود ولی او ابدأً ساکت نشد در حبس فریاد میزد و نفوس را هدایت میکرد عاقبت حکم به قتل او دادند او در نهایت شجاعت ابدأً فتور نیاورد. در خانه والی شهر حبس بود از قضا در آنجا عروسی بود و اسباب عیش و طرب و ساز و نغمه و آواز و اکل و شرب جمیع مهیا لکن قرّة العین چنان زبانی گشود که جمیع اسباب عیش و عشرت را گذارده دور او جمع شدند کسی اعتنائی بعروسی ننمود همه حیران و او تنها ناطق بود. تا آنکه شاه حکم بقتل او نمود او با آنکه در عمر خود زینت نمیکرد آن روز خود را زینت نمود همه حیران ماندند باو گفتند: چه میکنی؟ گفت عروسی من است. در نهایت وقار و سکون بآن باغ رفت همه میگفتند او را میکشند ولی او همان نحو فریاد میزد که آن



صوت صافور که در انجیل است منم با اینحالت در باغ اورا شهید کرده بچاه انداختند.<sup>۲۲</sup>

اما با همه ی این اوصاف که ذکرش رفت عده ای شبهه میکنند، که در این آئین آنطور که باید و شاید تساوی حقوق رجال و نساء حقیقتی ندارد، بلکه تنها یک بحث نظری است، شبهات ایشان به این قرار است:

فرضاً ایشان ادعا میکنند که بهائیان ازدواج با همه ی محارم به جز با زن پدر را جایز میدانند و دلیل این ادعای خود را آیه ای از کتاب اقدس میاورند که در آن مکتوب است: "قد حرمت علیکم ازواج آبائکم" و از این سخن استدلال میکنند که فقط ازدواج با "زن پدر" تحریم شده است و از تحریم ازدواج با سایر محارم سخنی در میان نیست. حال آنکه ازدواج محارم در دیانت بهائی مجاز نیست و حتی ازدواج فامیل نزدیک هم نکوهش شده است. علت ذکر حرمت زن پدر بنا به نصوص تقبیح عمل ناپسند ازدواج میرزا یحیی با همسر حضرت باب بود که پدر روحانی جامعه بهائی محسوب میگردید. حضرت عبدالبها در لوحی این شبهه را کاملاً رفع مینمایند و توضیح میدهند که تصریح یکی از محارم دلیل بر رفع حرمت بقیه نیست، چنانچه میفرمایند " در خصوص حرمت نکاح پسر بزوجات پدر مرقوم نموده بودید صراحت این حکم دلیل بر اباحت دیگران نه \* مثلاً در قران میفرماید ( حرمت علیکم المیتة والدم و لحم الخنزیر ) این دلیل بر ان نیست که خمر حرام نه. و در الواح سائره بصریح عبارت مرقوم که در ازدواج حکمت الهیه چنان اقتضا می نماید که از جنس بعید باشد. یعنی بین زوجین هر چند بعد بیشتر سلاله قویتر ...<sup>۲۳</sup> در کتاب اقدس قوله جل و عز : " قد حرمت علیکم ازواج آبائکم " و در کتاب بدیع است قوله الاعلی : " علت و سبب اعظم کدورت جمال ابهی از میرزایحیی و الله الذی لا اله الا هو این بوده که در حرم نقطه اولی روح ما سواه فداه تصرف نمود با اینکه در کل کتب سماوی حرام است"

انتقاد دیگری که در خصوص حقوق زن در دیانت بهایی میشود مربوط به آیه ای دیگر از احکام دیانت بهایی است که در آن ذکر شده است که البسه و مسکن متوفی به فرزند ارشد مذکر میرسد و نه دیگر فرزندان چنانچه مندرج است: "و جعلنا الدار المسکونة و الألبسة المخصوصة للذریة من الذکران دون الأناث و الوراث انه لهو المعطى الفیاض." (بند ۲۵) حضرت عبدالبها در این خصوص میفرمایند: " و اما در آیه مبارکه از ذکر ذکور دون اناث مقصود ولد بکر است زیرا ولد بکر در جمیع شرایع الهیه اختصاص داشته. بکتاب تورات و انجیل و همچنین احادیث مرویه سابقه مراجعت نمایند ...." و در جایی دیگر میفرمایند: "و مراد از ولد بکر بزرگترین اولاد ذکور موجود است. و مقصود از اختصاص دار مسکونه باو این است که اقلاً خانه متوفی باقی و بر قرار ماند تا عائله چون در آنخانه باشند و یا وارد گردند بیاد او افتند و طلب عفو و غفران نمایند .... این احکام در وقتی است که کسی وفات کند و وصیتی ننماید. پس متوفی مختار است دار مسکونه را بهر کس

بخواهد می‌بخشد و همچنین مشترک بین ورثه نیز میتواند نمود...." و در لوح حاجی محمد اسمعیل بن حاجی محمد ابراهیم قزوینی ملقب بخلیل از قلم مرکز میثاق جلّ ثنائه نازل قوله جلّ ثنائه: "مقصود از ولد بکر ارشد اولاد ذکور باقی است شمول بارشد اناث ندارد ولو اکبر اولاد اناث باشد. و اینکه در اولاد ذکور دون اناث میفرماید مراد آنست که شاید شخصی ده اولاد ذکور دارد اگر اکبر فوت شود ثانی جای او قائم است. اگر ثانی فوت شود ثالث جای او قائم است و اگر ثالث فوت شود رابع جای او قائم است. لهذا در آیه مبارکه بلفظ جمع بیان شده."<sup>۲۰</sup> و در لوح سروستان جناب حاجی محمد علی میفرماید قوله جلّ ثنائه: "بیت مسکون در هر صورت مال بکر است خواه از میت چیز دیگر باقی ماند یا نماند ولد بکر از سایر اموال نیز سهم خویش میبرد. هذا ما فرضه الله ولی خود مورث قبل از وفات مختار است در تصرف اموال که بهر قسم بخواهد مجری دارد. و همچنین ولد بکر باید خود ملاحظه ورثه دیگر را لله بنماید و انصاف دهد. و فی الحقیقه هر انسانی بنص قاطع الهی باید وصیت نامه بنگارد تا بموجب آن بعد از او مجری شود هذا هو الحقّ المبین. و اگر لا سمح الله اطاعت امر نکرد یعنی وصیت ننماید باید چنین مجری داشت. ع ع"

حضرت ولی امر الله ارواحنا فداه در لوح مبارک مورخ سوم شهر المشیة ۹۹ مطابق ۲۹ سنه ۱۹۴۲ که در جواب عرایض محفل مقدس روحانی ملى بهائیان ایران شید الله ارکانه نازل گردیده میفرماید قوله الاحلی: "۱ - خانه مسکونی و البسه مخصوصه و اثاث البیت که از طریق ارث بورثه انتقال پیدا میکند از تأدیه حقوق معافند. ۲- در ارشدیت پسر میزان سنّ است لا غیر. ۳- اگر پسر ارشد مؤمن نباشد پسر دوم که مؤمن است ولد ارشد محسوب میشود." و یا شبهه ای دیگر که در این باب وجود دارد این است که چرا در بحث ارث حق پدر ۴۲۰ است ولی حق مادر ۳۶۰ و یا آنکه چرا حق برادر ۳۰۰ است و حق خواهر ۲۴۰ است و چرا تفرقی بر مذکرین مشاهده میشود. البته جواب معقول این است که تنها علت این است که فرض بر این است که نان آور خانه و کاشانه مرد است و این در حالی است که زن تحت تکفل همسر و پدر خود قرار دارد و در تحلیل نهایی، ایشان هستند که اگر مسئله و مشکلی بر وی وارد شود مسئول هستند. اما با همه ی این اوصاف هم باید توجه داشت که بر هر فرد بهایی فرض شده است که وصیت نامه داشته باشد، و خود فرد مختار اموالش است و خود هم میتواند در خصوص اموالش تصمیم گیری کند، و این قضایا در حالی است که فرد بهایی فوت کرده و وصیت نامه ای هم ندارد و به قولی قائم به تعلیم دیگری که آن دو دیگر در گرو آن است نبوده است. چنانچه در کتاب اقدس میفرماید: "قد فرض لكلّ نفسٍ کتابُ الوصیة و له ان یزین رأسه بالأسم الأعظم و یعترف فیہ بوحدانیة الله فی مظهر ظهوره و یدکر فیہ ما اراد من المعروف لیشهد له فی عوالم الأمر و الخلق و یكون له کنزاً عند ربّه الحافظ الامین." و در تصریح این حکم نیز

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "هر نفسی مکلف بر وصیت است بلکه فرض و واجب است و صریح نصوص الهیه است که در حالت صحت خویش باید حکماً وصیت نماید و بحسب میل خودش هر نوعیکه بخواهد وصیت کند و آن وصیتنامه را مختوم بدارد و بعد از وفاتش باز شود و بموجب آن عمل گردد. در این صورت شخص متوفی میدانی وسیع دارد که در زمان حیات خود بهر قسمی که میل دارد وصیت نماید تا مجری شود." ۲۶

نکته ای که جالب است در خصوص مسئله ی حقوقی که غالباً مسلمانان هستند که انتقاد میکنند و این مسئله را دال بر عدم تساوی حقوقی می‌شمارند، تو گویی خود چه باوری دارند! در تقسیم ارث بر اساس قرآن، در صورتی که شخص متوفی والدین نداشته باشد و فرزندان پسر و دختر داشته باشد، پسر دوبرابر دختر ارث می‌برد؛ و اگر والدین متوفی زنده باشند، هر یک از پدر و مادر یک‌ششم ارث و فرض دختر نصف آن خواهد بود. همچنین گفتنی است در قرآن، میزان دیه و تفاوت دیه زن و مرد مشخص نشده است؛ ولی بر اساس سنت و احادیث و وحدت ملاک ارث دیه زن نصف مرد است. و همینطور در خصوص مسئله ی شهادت دادن نیز، با توجه به قرآن ۲:۲۸۲، شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد است. حال آنکه در بهائیت در حد ارث نصف است برای زن و نه شهادت زن با مرد فرقی دارد و نه دیه ی یک زن کمتر از یک مرد است. اما از دیگر شبهاتی که در این باب است از جمله شبهات متداولی است که بسیاری از مغرضین به آن انگشت می‌گذارند و آن هم مسئله ی عدم عضویت زنان در بیت العدل اعظم است. چنانچه مندرج است جمال قدم جلّ جلاله در لوح اشراقات میفرماید قوله تعالی: "رجال بیت عدل الهی باید در لیالی و ایام بآنچه از افق سماء قلم اعلی در تربیت عباد و تعمیر بلاد و حفظ نفوس و صیانت ناموس اشراق فرموده ناظر باشند." و در کتاب مستطاب اقدس میفرماید قوله تعالی: "و نوصی رجالة بالعدل الخالص." (بند ۵۲) و نیز میفرماید قوله تعالی: "یا رجال العدل کونوا رعاة اغنام الله فی مملکتہ." (بند ۵۲) و حضرت عبدالبهاء جلّ ثناته در لوحی میفرماید قوله العزیز: "امناء بیت العدل رجالی هستند که باید ملت بقاعده انتخاب منتظم مکمل ایشان را انتخاب نمایند و شبهه‌ای نیست که این نفوس باید مؤمن و موقن و ثابت و راسخ و بکمالات آراسته باشند تا صیبتشان در میان عموم چون رائحه مسک معطر باشد و او را ملت انتخاب نمایند." همچنین در خصوص اینکه چرا خانم‌ها عضو بیت العدل نمیشوند میفرماید: "حکمت آن در آینده کالشمس فی رابعة النهار آشکار خواهد شد" اما مگر میشود که بشر امروز را قانع به حکمی کرد که در آینده حکمت و دلیلش روشن و مبرهن شود؟ اگرچه بنده به این مسئله قائلم که حکمت آن در آینده معلوم خواهد شد ولی به همان علت که شاید برای عده ای کافی و وافی نباشد و به دنبال دلائلی هستند چند دلیلی را عرض میکنم.

همانطور که میدانیم عضویت در بیت العدل اعظم، هیچ مقام و منزلتی برای فرد ندارد، بلکه بیشتر یک نوع وظیفه است. حال فضلی شامل حال شده است که خانم ها معاف از انجام فریضه ای باشند، کما اینکه فرضاً خانم باردار یا خانمی که کودک شیرخوار دارد از انجام فریضه ی روزه معاف است؛ بنابراین به نظر میرسد که لطفی شامل حال حضرات اماالرحمن شده است که از این مسئولیت خطیر بازنشسته شده اند. شاید دلیل دوم در این خصوص آن باشد که اول مربی طفل مادر است و وظیفه ی تعلیم و تربیت و پرورش کودکان در مرحله ی اول مادران هستند کما اینکه میفرمایند: "...در تربیت و تعلیم اطفال از ذکور (پسر) و اناث (دختر) کوشند و دختران مانند پسرانند ابداً فرقی نیست جهل هر دو مذموم و نادانی هر دو مبعوض در حق هر دو قسم امر محتوم (حتمی) اگر به دیده حقیقت نظر گردد تربیت و تعلیم دختران لازمتر از پسران است زیرا این بنات (دختران) وقتی آید که مادر گردند و اولادپرور شوند و اول مربی طفل مادر است زیرا طفل مانند شاخه سبز و تر هر طور تربیت شود نشو و نما نماید اگر تربیت راست گردد راست شود اگر کج، کج شود و تا نهایت عمر بر آن منهج (روش، راه) سلوک نماید، پس ثابت و مبرهن شد که دختر بی تعلیم و تربیت چون مادر گردد سبب محرومی و جهل و نادانی و عدم تربیت اطفال کثیر شود ای یاران الهی و اماء الرحمان (خانمها) تعلیم و تعلم به نص قاطع جمال مبارک (حضرت بهاءالله) فرض است و هر کس قصور نماید از موهبت کبری محروم ماند. زنها، زنها، اگر فتور نمائید البته به جان بکشید که اطفال خویش را علی الخصوص دختران را تعلیم و تربیت نمائید و هیچ عذری در این مقام مقبول نه تا عزت ابدیه و علویت سرمدیه (دائمی، همیشگی) در انجمن اهل بهاء مانند شمس الضحی (خورشید صبحگاهی) جلوه و طلوع نماید و قلب عبدالبهاء مسرور و ممنون شود" همینطور باید توجه به این مسئله داشت که این که زنان اصلاً عضو تشکیلات بهایی باشند یا نباشند، به هیچ وجه ارتباط، مخالفت و تنافری با داشتن و نداشتن حقوق اجتماعی مساوی با مردان ندارد. در آیین بهایی عضویت در تشکیلات بهایی، یک حق اجتماعی نیست؛ بلکه نوعی مسؤلیت، خدمت و کار بدون مزد است. در تشکیلات بهایی - چه عضویت در محافل محلی یا ملی و چه عضویت در بیت العدل اعظم - هیچ کس به این خاطر که عضو تشکیلات شده است، حقوق دریافت نمی کند. این میدان، میدان وقت گذاشتن بدون اجر و این مجال، مجال خدمت است و نه هیچ چیز دیگر؛ که برای رسیدن به آن بهاییان بخواهند پشت تریبون رفته و وعده های بی سر و ته و واهی به مردمان بدهند! به همین دلیل است که در انتخابات بهایی به هیچ وجه پروپاگاند و تبلیغات وجود ندارد و به همین دلیل است که اگر برآیند خواسته های افراد بهایی در یک جامعه تعلق به حضور کسی در تشکیلات بگیرد، آن شخص باید خود را برای خدمت به جامعه بهایی آماده کند و البته به جز موانع فوق العاده، راهی هم برای فرار ندارد و در آیین بهایی

استعفا از عضویت در تشکیلات ، کاملاً منتفی و خارج از حوزه اعتقادی است. حال آنکه خانم ها میتوانند در تمامی مراتب و درجات تشکیلات بهایی از هیئات و محافل ملی و محلی گرفته تا مشاورین قاره ای عضو شوند و صرفاً در خصوص بیت العدل معاف هستند. علی رغم آن چه که مخالفان می پندارند ، این حکم در ادبیات بهایی ، برای زنان بار ارزشی دارد و نوعی فضل است که شامل حال زنان بهایی شده و البته به همین سبب ، عضویت مردان در بیت العدل اعظم ، هیچ گونه مقام روحانی ( و حتی غیر روحانی ) محسوب نمی شود که کسی بخواهد دنباله رو افراد عضو بیت العدل شده و دار و دسته های مذهبی راه بیندازد! موقعیت و احترامی که اعضای محافل روحانی و یا بیت العدل اعظم در میان بهاییان دارند ، فقط به خاطر نسبتی است که آنان با آن "مجامع" دارند و نه عضویت در آن مجامع. به عبارت دیگر "محافل" و "بیت العدل اعظم" است که در فرهنگ بهایی اهمیت منحصر به فرد دارند و نه اعضای داخل آن. آن اعضا چه زن و چه مرد ، وقتی از مجمع بیرون آمدند ، در حقوق اجتماعی همسان و برابر با کسانی هستند که عضو تشکیلات نیستند. در سیستم نظم اداری بهایی ، راه برای رانت خواری به طور کل بسته است." در انتها باید این نکته را هم مد نظر داشت که به علت اینکه این حکم در کتاب اقدس و دیگر آثار حضرت بهالله و حضرات مبینین حکم دقیق و قطعی ای نیست بلکه صرفاً از لفظ رجال استفاده شده است، شاید بی راه و بعید نباشد که در آینده بیت العدل اعظم در این باره تصمیم گیری کنند و زنان را هم به عضویت در بیت العدل در آورند.

منابع:

- ۱- قران کریم، سوره ی احزاب آیه ی سی و پنجم
- ۲- قران کریم، سوره ی نحل آیه ی نود و هفتم
- ۳- قران کریم، سوره ی بقره آیه دویست و بیست و سه
- ۴- قران کریم، سوره ی نساء آیه ی سی و چهارم
- ۵- قران کریم، سوره ی نساء آیه ی سوم و چهارم
- ۶- مراه النساء، سنن ابن ماجه، جلد ۲، باب نقصان عقل و دین
- ۷- نهج البلاغه، خطبه ی هشتم
- ۸- مراه النساء: والاسلام و المراه
- ۹- مسالك. شهید ثانی. خلاف. شیخ طوسی. مستند: سخنرانی آرش نراقی در خصوص آزادی زن در اسلام

- ۱۰- الشيخ الصدوق، الخصال، الصفحة ۱۹۶
- ۱۱- شيخ صدوق، مجالس، مجلس ۳۵
- ۱۲- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ۱۹ - الصفحة ۶۹
- ۱۳- مثنوی معنوی
- ۱۴- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی-علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، صفحه ی ۲۲۹ و ۲۳۰
- ۱۵- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب جلد ۳ صفحه ی ۱۰۷
- ۱۶- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب جلد ۷ صفحه ۱۸۹
- ۱۷- حضرت عبدالبهاء، منتخبات مکاتیب، ج ۲، ص ۲۵۸
- ۱۸- حضرت ولی امرالله، ظهور عدل الهی، ص ۱۴۳ - ترجمه مصوب
- ۱۹- حضرت ولی امرالله، توفیعات مبارکه ۲۶-۱۹۲۲، ج ۱، ص ۱۷۵
- ۲۰- حضرت عبدالبهاء، بدائع الآثار میرزا محمد زرقانی به نقل از حضرت عبدالبهاء، ج ۲، ص ۳۶
- ۲۱- حضرت عبدالبهاء، بدائع الآثار، ج ۱، ص ۱۵۳
- ۲۲- حضرت عبدالبهاء خطابات جلد ص، صفحه ۲۳۰
- ۲۳- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب جلد ۳ صفحه ۳۷۰ فصل سوم در بیان محارم و نکاح و طلاق محارم
- ۲۴- امر و خلق جلد ۴ صفحه ۱۵۴
- ۲۵- حضرت عبدالبهاء، لوح حاجی محمد اسمعیل بن حاجی محمد ابراهیم قزوینی ملقب بخلیل
- ۲۶- حضرت عبدالبهاء، مکاتیب، جلد سوم، ص ۳۷۰
- ۲۷- انوار هدایت، شماره ۲۰۷۴
- ۲۸- گلزار تعالیم، ریاض قدیمی
- ۲۹- پیام ملکوت، عبدالحمید اشراق خاوری
- ۳۰- مقاله ی تورج امینی تحت عنوان عدم عضویت زنان در بیت العدل اعظم

## سَب و لعن در ادیان

یکی از مهمترین ادعاهایی که همگی ادیان مطرح می‌کنند تولید و ترویج اخلاقیات است، بعضاً حتی این مسئله تا به آنجا به جد گرفته شده است که امکان زندگی اخلاقی را برای فرد غیر دیندار منتفی قلمداد کرده اند، چه که تعریف و بنیان اخلاقیات را برگرفته از دین می‌دانند. پس بنابراین طبیعی است که در متون دینی سخن از امور و مصادیق اخلاقی بسیار باشد که دغدغه این نوشتار به صورت عام، اخلاق سخن گفتن (عفت کلام) است و به طور خاص، بررسی متون طعنه آمیز و سب کننده در دیانت اسلام و آئین بهائی است. بنابراین این نوشتار به دو قسمت تقسیم می‌شود، بخشی که حاوی تعالیم اخلاقی در نحوه سخن گفتن است و بخشی که به آیات و روایات و نصوصی می‌پردازد که مصادیق سب و لعن هستند.

در کلام الله مجید به زبان خوش سخن گفتن با این عبارت بیان شده است: " وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا"<sup>۱</sup> و می‌فرماید: "ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله"<sup>۲</sup> و کسانی که غیر خدا را می‌خوانند، دشنام مدهید! و در جای دیگر می‌فرماید: "و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً"<sup>۳</sup>؛ و هنگامی که بی‌خردان و سفیهان آنان را مخاطب قرار می‌دهند، می‌گویند سلام و با بی‌اعتنایی و بزرگواری از کنار آنان می‌گذرند. همچنین آنان وقتی با کاری بی‌هوده و لغو مواجه می‌شوند که بی‌خردان انجام می‌دهند با کرامت از کنار آن عبور می‌کنند. "و اذا مروا باللغو مروا کراماً"<sup>۴</sup> و از امام سجاد نیز نقل شده است که فرموده است: "حق زبان آن است که آن را از زشت‌گویی باز داری، به گفتار نیکو و ادب عادت دهی از گشودن زبان جز به هنگام نیاز و تحصیل منفعت دین و دنیا خودداری کنی و از پرگویی و بی‌هوده‌گویی که جز زیان در بر ندارد، دور کنی و بدانی زبان، گواه عقل و اندیشه توست و زیبایی و آراستگی به زیور عقل، نمودش به خوش‌زبانی توست."<sup>۵</sup> و همچنین فرموده است: "حقّ زبان، منزّه داشتن آن از زشت‌گویی است و عادت دادنش به خوبی و فرو گذاشتن زیاده‌گویی‌های بی‌هوده و نیکی به مردم و با کلمات پسندیده با مردم گفتگو شود"<sup>۶</sup> و از امام باقر روایت شده است که در تفسیر آیه "وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" فرموده است که "بهترین چیزی را که دوست دارید به شما گفته شود، به مردم بگویید؛ زیرا خداوند از شخص لعنت‌گزار دشنام‌ده بدگوی مؤمنان و ناسزاگوی بد دهن و گدای سمج نفرت دارد و انسان با حیای بردبار پاکدامن با مناعت را دوست دارد"<sup>۷</sup> همچنین از خود پیامبر اسلام منقول است که فرموده است: "از فحش دادن بپرهیزید که خداوند فحش و کسی را که فحاشی می‌کند دشمن می‌دارد"<sup>۸</sup> و ایضاً فرموده است: "ورود افراد فحاش و ناسزاگو به بهشت حرام است."<sup>۹</sup>

در آثار بهائی نیز همین معانی و مفاهیم با بیاناتی دیگر مطرح شده است؛ چنانچه حضرت بهالله می‌فرماید: "براستی

می‌گویم لسان از برای ذکر خیر است او را بگفتار زشت می‌آلایید. عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ از بعد باید کَلِّ بما ینبغی تکلم نمایند. از لعن و طعن و مَا يَتَكَدَّرُ بِهِ الْإِنْسَانُ اجتناب نمایند<sup>۱۰</sup> و در مقامی دیگر می‌فرمایند: -"یا اهل بها شما مشارق محبت و مطالع عنایت الهی بوده و هستید. لسان را به سب و لعن احدی می‌آلایید و چشم را از آنچه لایق نیست حفظ نمائید آنچه را دارائید بنمائید اگر مقبول افتاد مقصود حاصل و إِلَّا تَعْرَضَ باطل ذُرْوَهُ بِنَفْسِهِ مُقْبِلِينَ إِلَى اللَّهِ الْمُهَيَّمِينَ الْقِيُومِ سبب حزن مشوید تا چه رسد بفساد و نزاع. امید هست در ظلّ سدره عنایت الهی تربیت شوید وَبِمَا آزَادَهُ اللَّهُ عامل گردید همه اوراق یک شجرید و قطره های یک بحر"<sup>۱۱</sup> و در لوح مانکچی می‌فرمایند: "ای مردمان گفتار را کردار باید چه که گواه راستی گفتار کردار است و آن بی این، تشنگان را سیراب ننماید و کوران را درهای بینائی نگشاید، دانای آسمانی می‌فرماید: گفتار درشت بجای شمشیر دیده می‌شود و نرم آن بجای شیر، کودکان جهان از این بدانائی رسند و برتری جویند."<sup>۱۲</sup> و حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: "شما بالعکس معامله نمائید یعنی زخم ستمکاران را مرهم نهید و درد ظالمان را درمان شوید اگر زهر دهند شهد دهید اگر شمشیر زنند شکر و شیر بخشید اگر اهانت کنند اعانت نمائید اگر لعنت نمائید رحمت جویند در نهایت مهربانی قیام نمائید و باخلاق رحمانی معامله کنید و ابدأ بکلمه رکیکی در حقشان زبان نیالایید"<sup>۱۳</sup>

وقتی به بررسی قرآن مجید می‌پردازیم می‌توانیم به این نکته نیز برسیم که افراد فحاش را با صفت‌های دیگری که دارند نیز معرفی می‌کند. (۱) بیخردان و جاهلان و سفیهان<sup>۱۴</sup> (۲) نادانان و بی دانشها<sup>۱۵</sup> (۳) کافران و کسانی که به خودشان ظلم می‌کنند<sup>۱۶</sup> (۴) افراد مستکبر و بدمستان از ثروت<sup>۱۷</sup> (۵) افراد عیب جو، سخن چین، کینه توز و پُرخور و خشن و زنازاده<sup>۱۸</sup> خداوند در آیه ۱۰۴ سوره بقره می‌فرماید که به دشنام‌دهندگان عذاب دردناک آخرتی را وعده می‌دهد که چنین وعده‌ای به معنای آن است که چنین رفتاری به عنوان گناه کبیره است. چنانکه در آیات ۶۴ و ۶۷ سوره مؤمنون می‌فرماید که ناسزاگویی و دشنام نسبت به خدا و آیات الهی و پیامبر(ص) موجب عذاب اخروی می‌شود. البته در اینجا ما به یک پارادوکسی مواجه می‌شویم که میبایست در مورد آن تأمل کنیم. واضح شد که ناسزاگویی و بدگویی کردن عمل مقبولی نزد ادیان نیست و آن را رد و نفی کرده اند و خواسته اند که مومنان چنین نکنند، اما در همان حال صفت‌های دیگری را که نسبت می‌دهد، خود ناسزا به حساب می‌آید! تو گویی برای تعلیم ناسزا ندادن، ناسزا می‌گوید! پس بنابراین این تعلیم خود و دیگری ای را بیان و مطرح می‌کند، بدین معنا که به کسانی می‌توان ناسزا گفت و به کسانی نباید و نمیبایست که ناسزا گفت. چنانچه حدیثی هست که می‌فرماید: "کسی که به برادر دینی‌اش فحش دهد خداوند برکت را از روزی او برمی‌دارد و او را به حال خود رها می‌کند و زندگانی را بر او تنگ می‌گیرد."<sup>۱۹</sup> و یا حدیثی از حضرت امیرالمومنین است که مضمون



آن این است که شیطان با مادر دشمن زنا می‌کند. جمله دقیق چنین است: " إِنَّ الشَّيْطَانَ يَزْنِي بِأُمَّهَاتِ الْمُبْغِضِينَ لَعَلِّي (عليه السلام) " و یا متشابهاً از حضرت رسول اکرم آمده است که خطاب به حضرت امیرالمومنین می‌فرماید: " ای علی! هر که مرا و تو را و امامان از نسل تو را دوست دارد پس خدا را برحلال زادگی خود سپاس گوید؛ زیرا ما را دوست ندارد، مگر حلال زاده و ما را دشمن ندارد، مگر حرام زاده. " ۲۱ و یا امام علی فرموده است: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: ای اباذر! هر که ما اهل بیت را دوست دارد پس خدا را بر نخستین نعمت سپاس گوید. ابوذر پرسید: ای رسول خدا، نخستین نعمت کدام است؟ فرمود: حلال زادگی. ما را دوست نمی‌دارد، مگر کسی که حلال زاده باشد. ۲۲ بنابراین تعلیم "گفتار نیک" را باید در میان یاران و مومنان فهمید و حتی با توجه به اینکه در بعضی آیات مومنین کتب قبل را به الاغ و بوزینه نیز تعبیر کرده است نمی‌توان شامل اهل کتاب نیز الزاماً دانست.

حضرت بهائیه به شخصی به نام شیخ محمد باقر که از علمای اصفهان بود لقب ذنب یعنی گرگ را داده است و به پسرش شیخ محمد تقی معروف به شیخ نجفی و یا آقا نجفی لقب ابن ذنب یعنی پسر گرگ داده شده است. به راستی چرا این لقب به این فرد داده شده است؟ مگر گرگ چه صفتی دارد و وی چه صفتی داشت که این دو بر هم منطبق می‌نمود؟ حضرت عبدالبهاء این چنین مسئله را توضیح می‌دهند: "... این قضیه بسیار سبب حقد و حسد علمای سوء شده، بقسمی که صبر و تحمل بر باد رفته در هر نفسی آتشی افروزند و فتنه‌ئی بر پا نمایند و بانواع وسائل جهله قوم و هزله و رذله پر لومرا بر ریختن خون مظلومان تشویق و اجبار نمایند. یکی از آن علماء سوء شخصی موجود در اصفهان نجفی و پدرش چون بخون حضرت سلطان الشهداء و محبوب الشهداء دست بیالود حضرت بهاءالله پدر را ذنب و پسر را ابن ذنب لقب فرمود هر کس متحیر بود که حکمت این لقب چه چیز است و چه خواهد کرد تا آنکه در این ایام ظاهر شد بدایت این فتنه از جهلای امت و علمای سوء در ایران در ولایت رشت در ماه مارس سنه ۱۹۰۳ که مطابق ماه محرم سنه ۱۳۲۱ واقع برپا گشت. اول علمای جهلا عوام خلق را از ارادل و اوباش تشویق بر تالان و تاراج احباب کردند و تحریض بر اذیت و جفا اشرار بطمع غارت اموال مانند گرگ بر اغنام الهی هجوم نمودند و یکنفر از احباب الهی را که تازه فوت نموده از زیر خاک بیرون آوردند، قطعه قطعه کرده آتش زدند و حال آنکه آن مظلوم با جمیع خلق در مدت حیات بویا و ملاطفت کبری سلوک می‌نمود و جمیع اهالی مملکت حتی اعداء و نفس علمای جهلا بر حسن اخلاق و اطوار و امانت و محبت آن بزرگوار شهادت می‌دادند و می‌گفتند که این شخص بزرگوار است و خوش رفتار و وفادار ولی بهائیت و جرمش این بود که بهائی یعنی زمینی بود آسمانی گشت جسمانی بود روحانی شد ناسوتی بود لاهوتی گردید. سبحان الله! چه قدر عجیب است که

قرآن را تلاوت می‌نمایند و وصایا و نصایح الهی را می‌شنوند با وجود این درنده و خونخوارند و این سببیت را از لوازم شریعت غرّا می‌شمردند و اسلام را در نظر جمیع ملل رذیل و رسوا می‌نمایند. " بنا بر این معلوم است که صفت درندگی و خونخواری در این شخص برجسته بوده است که حضرت به‌الله ایشان را به گرگ تشبیه کرده اند. همچنین گفتنی است که در نمادشناسی و در کتب اساطیری گرگ صفت افراد قلدر و خیانتکار و فرصت طلب و زورگو است.

و یا همچنین به میر محمدحسین امام جمعه که در همین حوادث حاضر بود و همدست با شیخ محمد باقر، لقب رقتا (یعنی مار گزنده) داده شده است. حضرت ولی امر الله در توفیقات مبارکه صفحه ی ۱۸۸ چنین می‌فرماید: "... پرده ی حیا آن سفیه مجنون بالمره بدرید و بر اصل شجره بهتانی نماند که وارد نیاورد. بتمام قوی بر قلع و قمع و تحقیر و تزییف آئین مقدس برخاست و بنشاط و امیدی زاید الوصف کوس انقراض آتیه ی امر حی لایموت را برملا بکوبید. بدشمنان داخل و خارج بیبوست و چون رقتا زهر جفا به حامیان امر بها بچشانید. تیغ بجگرگاه فدائیان اسم اعظم زد...." باری میر محمد حسین که لقب رقتا گرفت چنین شخصی بود، اهل افتراء و بهتان و تهمت زدن و قاتل بسیاری از بهائیان. مار در اساطیر و کتب قدیمی استعاره به شخصیتی حق ناشناس، تسییح‌گو از ریا و قلدر و تجاوزگر است. همچنین در برخی از آثار به‌الله دیده شده است که ایشان بندگان را (اغنام الله) به معنی گوسفندان خدا نامیده است. برای همین عده ای از کسانی که مطالعاتی در مورد ادیان نداشته اند و یا کم داشته اند و یا به دیده ی انصاف نگاه نکرده اند با شنیدن این سخن ناراحت شده و نتیجه می‌گیرند که بهائی ها انسان نیستند و حیوان هستند. حال آنکه اگر ما به کتاب انجیل نگاهی بیندازیم متوجه می‌شویم که این صفتی است که حضرت مسیح هم به مومنان خود داده اند، در برابر اینکه خود را چوپان معرفی کردند در حالی که می‌دانیم شغل حضرت مسیح بنا به روایتی نجاری و بنا به روایتی دیگر ساختمان سازی (کارگر عمه) بوده است. " و مرا گوسفندان دیگر است که از این آغل نیستند، باید آنها را نیز بیاورم و آواز مرا خواهند شنید و یک گله و یک شبان خواهند شد. " ۲۴ " زیرا من می‌دانم که بعد از رحلت من گرگان درنده به میان شما در خواهند آمد که بر گله ترحم نخواهند نمود و از میان خود شما مردمانی خواهند برخاست که سخنان کج خواهد گفت تا شاگردان را در عقب خود بکشند. " ۲۵ " تا در وقتی که رئیس شبانان ظاهر شود تاج ناپزمرده جلال را بیابید " ۲۶ گفتنی است از امام صادق (ع) سؤال از ناچه صالح شد، آن حضرت فرمود: "نحن ناچه الله" یعنی مانیم شتر خدا البته مقصود آن حضرت این بوده است که چون ناچه صالح پیغمبر که ناچه الله بوده، دچار ظلم و آزار قوم لدود واقع شده آن حضرت و سایر ائمه اطهار هم چون گرفتار ظالم ستمکاران بوده اند خودشان را از لحاظ مظلومیت به ناچه صالح تشبیه فرموده اند.

همچنین می‌خوانیم در لوح کربلائی محمد زمان قزوینی که حضرت به‌الله می‌فرمایند: "قل من كان في قلبه بغض هذا الغلام فقد دخل الشيطان على فراش امه كذلك نلقى عليكم القول من هذه السدره المرنمه المتعالی المحمود." ۲۷ شبيه و مثیل همان روایات و حدیثی است که از حضرت رسول اکرم و حضرت امیرالمومنین آوردیم. برای اینکه معانی این نص و آن احادیث روشن شود باید به بیان چند نکته پرداخت. در دیانت بهایی اولاً شیطان تعریف دارد و چیزی جز آنچه در ظاهر حضرات علام فهمیده‌اند است. چنانچه می‌فرمایند: "شیطان عبارت از قوای طبیعت است که به نفس اماره تعبیر شده... ۲۸" و یا در جای دیگر می‌فرمایند: "بگو اهریمنان در کمینگاهان ایستاده اند، آگاه باشید و بروشنائی نام بینا از تیرگی‌ها خود را آزاد نمائید. عالم بین باشید نه خود بین. اهریمنان نفوسی هستند که حائل و مانع اند مابین عباد و ارتفاع و ارتقاء مقاماتشان". ۲۹ و یا در مقام دیگری می‌فرمایند: "شیاطین بر چند قسم مشاهده می‌شوند قسمی از آن نفوس مشاهده می‌شوند که در همان بلد فی الحین بنفس شیطانی در قمیص انسانی ظاهر می‌گردند و قسمی دیگر از مبداء جحیم سفلی بر هیکل قاصدین وارد می‌شوند و قسمی هم بطلعت صرف بر هیکل لوح مبعوث می‌شوند. باری الیوم شیطان بکل صور ظاهر شده و خواهد شد که شاید به شانی از شئون و قسمی از اقسام ناس را از مبداء امر محتجب نمایند." ۳۰ و حضرت عبدالیهاء فرموده اند، قوله المتین: مقصد از شیطان عالم طبیعت بشری است که انسان را به ردائل اخلاق تشویق می‌نماید از جمله منازعه بقاء و درندگی و اخلاق فاسده و فسق و فجور و هزلیات و عدم غیرت و خوانخواری چون سباع ضاریه که منبعث از عالم طبیعت است. یعنی شیطان عبارت از قوای طبیعت است که آن در عالم حقیقت بنفس اماره تعبیر شده پس مقصد از عبارت انجیل این است که عالم طبیعت حضرت مسیح را دلالت بر موافقت نمود بسبب این قوای طبیعی تمکن تام در عالم طبیعت نماید، کوه بلند اعلی ذروه عالم طبیعت بود که در آن مقام زخارف و شئوون عالم طبیعت را به نظر حضرت جلوه داد فقط نورانیت حضرت و روحانیت حضرت مقاومت طبیعت کرد و هواجس طبیعت را رد نمود. ۳۱"

به عبارت ساده تر مراد از شیطان نفس اماره است که امر به عمل غیر الهی می‌کند. بنابراین واضح است که حضرت به‌الله می‌فرمایند کسی که دشمنی و کینه حضرت به‌الله را داشته باشد، منشاء این کینه از نفس اماره است و شهوت قدرت و از دوستی دنیاست و در بیان حضرت علی نیز همین معنا مندرج است که کسانی که به دشمنی با من برخاسته اند اسیر هوای نفس و پیرو نفس اماره ی خود هستند.

مطلب دیگر نیت و قصدمندی فرد در یک رابطه است که می‌تواند موضوعی باشد که در اینجا قابلیت طرح دارد. به این معنا که هدف از یک رابطه جنسی چه بوده است؟ ارضاء غرایض حیوانی و شهوانی با هر کسی -که از پشش خواسته و

ناخواسته فرزندی به این دنیا آمده باشد- و یا مصداق این آیه که می‌فرماید: "تَزَوَّجُوا يَا قَوْمِ لِيُظْهَرَ مِنْكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَكْتُمُونَ" عبادی<sup>۳۲</sup> بودن؟ قطعاً بین این دو فرق است و فرقی صرفاً به این نیست که رابطه ای شرعاً رخ داده باشد یا خیر، بلکه گام بعدی آن این است که قصد از این رابطه چه بوده است؟ آوردن فرزندی که چنین و چنان تربیت شود، که چنین و چنان کند و یا اینکه اتفاقاً فرزندی هم پدیدار شده است و مُدل و نیت تربیتی ای به منظوری که در این آیه ذکرش شده هم در کار نباشد. بنابراین باید گفت که معنای شیطان به طور کلی معنایی جز آن چیزی دارد که در میان افواه و اذهان مرسوم است و معنای دیگری به خود گرفته است.

به عنوان یک نتیجه گیری می‌توان اینگونه گفت که اولاً وظیفه اخلاقی مومنان است که عفت کلام را در هر آن لحاظ بکنند و وحدت و دوستی را حافظ باشند چنانچه می‌فرماید: "بد مشنو و بد مبین و خود را ذلیل مکن و عویل بر میار یعنی بد مگو تا نشنوی و عیب مردم را بزرگ مدان تا عیب تو بزرگ ننماید و ذلت نفسی مپسند تا ذلت تو چهره نگشاید"<sup>۳۳</sup> و ناظر به این نباشند که حق با خلق چگونه سخن می‌گوید، یعنی آنکه به خیالشان نیاید که چون خداوند با بندگان خویش چنان سخن گفت، من مومن هم می‌توانم با همان فرم و محتوا با آنها سخن بگویم زیرا که حُسن خاتمه نیز مجهول است؛ این در حالی است که زمان برای حق در وضعیت واحد است و عالم به کل است. یعنی قبلش عین بعد و بعدش عین قبل است و از چیزی مُخبر است که خلق را بر آن راهی نیست. از این بیشتر اینکه آدمی مصادیق آن خصوصیات و صفات را در دیگران جویا شود و پیدا کند و به همان نمط چنان صفاتی را هم به دیگران نسبت دهد.

منابع:

- ۱- سوره بقره آیه ۸۳
- ۲- سوره انعام، آیه ۱۰۸
- ۳- سوره فرقان، آیه ۶۳
- ۴- سوره فرقان، آیه ۷۲
- ۵- حرانی، ابن شعبه، حسین بن روح، تحف العقول، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶. اصل حدیث اینگونه است: "حَقُّ اللِّسَانِ فَكْرَامُهُ عَنِ الْخَنَاءِ وَ تَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ وَ حَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ وَ إِجْمَامُهُ إِلَّا لِمَوْضِعِ الْحَاجَةِ وَ الْمُنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَ الدُّنْيَا وَ إِعْفَاؤُهُ مِنَ الْفُضُولِ الشَّنْعَةِ الْقَلِيلَةِ الْفَائِدَةِ الَّتِي لَا يُؤْمَنُ ضَرَرُهَا مَعَ قَلَّةِ عَائِدَتِهَا وَ بَعْدِ شَاهِدِ الْعَقْلِ وَ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ وَ تَرْبِيَتُهُ الْعَاقِلِ بِعَقْلِهِ حُسْنُ سِيرَتِهِ فِي لِسَانِهِ"

٦- همان، ج ١٥، ص ١٧٢. اصل حدیث بدین گونه است: " حَقُّ اللِّسَانِ إِكْرَامُهُ عَنِ الْخَنَا وَ تَعْوِيدُهُ الْخَيْرَ وَ تَرْكُ الْفُضُولِ الَّتِي لَا فَايِدَةَ لَهَا وَ الْبِرُّ بِالنَّاسِ وَ حُسْنُ الْقَوْلِ فِيهِمْ "

٧- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٣ق، ج ٦٥، ص ١٥٢. اصل حدیث: " قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ لَكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ اللَّعَانَ السَّبَّابَ الطَّعَّانَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ الْفَاجِسَ الْمُتَفَحِّشَ السَّائِلَ الْمُلْحِفَ وَ يُجِبُّ الْحَيَّيَّ الْحَلِيمَ الْعَوِيفَ الْمُتَعَوِّفَ "

٨- بحار الأنوار، ج ٧٦، ص ١١٠. اصل روایت: " إِيَّاكُمْ وَ الْفُحْشَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُجِبُّ الْفَاجِسَ الْمُتَفَحِّشَ "

٩- ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعة ورام، قم: ١٤١٠ق، ج ١، ص ١١٠. اصل روایت: " الْجَنَّةُ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ فَاجِسٍ أَنْ يَدْخُلَهَا "

١٠- کتاب عهدی

١١- لوح مبارک بشارات ص ٥-١٤ و لوح مبارک اشراقات ص ٧٦ مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابھی

١٢- حضرت بهاء الله، "لوح مانکچی صاحب"

١٣- امر و خلق، جلد ٣، صفحه ٢٢٨

١٤- سوره فرقان آیه ٦٣

١٥- سوره انعام، آیه ١٠٨

١٦- سوره بقره آیه ١٠٤ و سوره نساء آیه ٦٤

١٧- سوره المومنون آیات ٦٣ تا ٦٧

١٨- سوره قلم، آیات ١٠ تا ١٤

١٩- کلینی، کافی، جلد ٢، صفحه ٣٢٦ " من فحش علی أخیه المسلم نزع الله منه برکه رزقه و وكله الی نفسه و افسد علیه معیشتہ؛ "

٢٠- تاریخ طبری، ج ٤، ص ٧٦؛ صحیح بخاری، ج ٣، ص ١٣٢١

٢١- أمالی الصدوق: ٣٨٤ / ١٤، معانی الأخبار: ١٦١ / ٣، بشارة المصطفی: ١٥٠ کلها عن زید بن علی عن آبائه

عليهم السلام. اصل حدیث: " رسول الله صلی الله علیه و آله : يا عَلِيُّ، مَنْ أَحَبَّنِي وَأَحَبَّكَ وَأَحَبَّ الْأَيْمَةَ مِنْ وُلْدِكَ

فَلِيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَى طَيْبِ مَوْلِدِهِ، فَإِنَّهُ لَا يُجْبَأُ إِلَّا مَنْ طَابَتْ وِلادَتُهُ، وَلَا يُبْغَضُنَا إِلَّا مَنْ خَبَّتْ وِلادَتُهُ حدیث "

٢٢- أمالي الطوسي: ٤٥٥ / ١٠١٨ عن الحسين بن زيد وعبد الله بن إبراهيم الجعفري عن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام، وراجع معاني الأخبار: ١٦١ / ١، أمالي الصدوق: ٣٨٣ / ١٢، علل الشرائع: ١٤١ / ١، المحاسن: ٢٣٢ / ٢٣٢ / ٤١٩ كُتِبَها عن الحسين بن زيد عن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام. "الإمام عليّ عليه السلام: قال النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَا أَبَا ذَرٍّ، مَنْ أَحَبَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَى أَوَّلِ النَّعَمِ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا أَوَّلُ النَّعَمِ؟ قَالَ: طَيْبُ الْوِلَادَةِ، إِنَّهُ لَا يُجْبَأُ إِلَّا مَنْ طَابَ مَوْلَدُهُ حَدِيثٌ"

٢٣- مكاتيب جلد سوم صفحه ١٢٥

٢٤- يوحنا ١٦: ١٠

٢٥- اعمال ٢٩/٣٠: ٢٠

٢٦- اول پطرس ٤: ٥

٢٧- حضرت بهالله، مائده آسمانی، جلد ٤، صفحه ٣٥٥

٢٨- امر و خلق ٢ ص ١٦٥

٢٩- دریای دانش ص ٨٨

٣٠- حضرت عبدالبهاء، مائده آسمانی جلد ٤، صفحه ٣٧٣

٣١- حضرت عبدالبهاء، مكاتيب جلد ٣ صفحه ٥٧٨

٣٢- حضرت بهالله، كتاب اقدس، بند شخصت و سوم

٣٣- حضرت بهاءالله، "كلمات مكنونه فارسی"

## مسئله ی اطاعت از والدین و وظیفه ی تعلیم و تربیت در دیانت بهایی

یکی دیگر از تعالیم دیانت بهائی که وجه مشترکی است که با بقیه ی ادیان دارند مسئله ی اطاعت از والدین است که کرات در آثار بهائی به آن تاکید شده است. حضرت بهالله میفرماید: "اعظم از کلّ بعد از توحید باری جَلّ و عَزّ مراعات حقوق والدین است."<sup>۱</sup> و همینطور حضرت عبدالبهاء میفرماید: "حقوق پدر و مادر مقارن حقوق حضرت احدیت است"<sup>۲</sup> و همچنین میفرماید: "پدر و مادر را اطاعت کنید که از شما راضی باشند تا خدا از شما راضی شود"<sup>۳</sup> در دیانت اسلام نیز بیاناتی با چنین مضمون هایی وجود دارد چنانچه در قرآن آمده است "لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"<sup>۴</sup> بدین معنا که به جز خدا را نپرستید و به پدر و مادر خود احسان کنید. (هر گاه به صیغه ی امر خداوند سخن میگوید احسان را باید به معنای اطاعت نیز فهمید) و یا در آیه ای دیگر میخوانیم "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أٰفٌ وَلَا تَنْهَهِمَا وَمَا قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا"<sup>۵</sup>. بدین مضمون که: پروردگار تو مقرر کرد که جز او را نپرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید اگر یکی از آن دو یا هر دو در کنار تو به سالخوردگی رسیدند به آنها [حتی] اوف مگو و به آنان پرخاش مکن و با آنها سخنی شایسته بگوی. و همچنین در سوره ی نساء میفرماید: "وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ"<sup>۶</sup> خدا را بپرستید و چیزی را برای او شریک نشوید و به والدین خود احسان کنید. و همچنین در احادیث آمده است که امام صادق علیه السلام می فرماید: "أتی رجل رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: «يا رسول الله ! أتى راغب فى الجهاد نشيط»، قال: فقال له النبي صلى الله عليه و آله : فجاهد فى سبيل الله فانك ان تقتل تكن حياً عندالله ترزق و ان تمت فقد وقع أجرک على الله و ان رجعت، رجعت من الذنوب كما ولدت»، قال: «يا رسول الله! ان لى والدین کبيرین یزعمان انهما یأنسان بى و یکرهان خروجی»، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : فقر مع والديک فوالذی نفسى بیده لأنسهما بک يوماً و لیلۃ خیر من جهاد سنة"<sup>۷</sup> یعنی در زمان پیامبر مردی به حضور آن حضرت شرفیاب شد و عرض کرد: ای رسول خدا! علاقه دارم در جهاد شرکت کنم. پیامبر هم او را به امر خیر تشویق نمود، تا اینکه آن مرد عرض کرد: یا رسول الله! من پدر و مادر پیری دارم که از رفتن من به جبهه کراهت دارند. رسول خدا فرمود: در این صورت، ملازم پدر و مادرت باش. سوگند به آن خدایی که جانم در دست اوست، بودن یک شبانه روز با آنها از جهاد یک سال بهتر است. در خصوص حدیث متاخر که ذکر شد نیز حضرت عبدالبهاء مطلب متشابهی دارند که همین مضمون را در پاسخ به نامه ی یکی از احباء که بین خدمت به پدر و خدمت به امرالله مانده بود دادند. ایشان میفرماید: "ای دختر ملکوت، نامه هایت رسید و از مضمون معلوم گردید که والده محترمه ات صعود بجهان پنهان نموده و تنها مانده ای و آرزویت خدمت پدر عزیز است

و خدمت بملکوت الله. متحیری که بکدام پردازی. البته بخدمت پدرت پرداز و در این ضمن هر وقت فرصت یافتی بنشر

نفحات الله مشغول شو<sup>۸</sup>

با توجه به آنچه آمد معلوم میشود که تا چه میزان اطاعت از والدین امری مهم و خطیر است که هر فرد مومن و متدینی باید به آن عامل باشد. اما باید پرسید که حدود و ثغور آن تا کجاست؟ در نهج البلاغه حضرت امیر المومنین میفرمایند "لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق."<sup>۹</sup> بنابراین طاعت هیچ آفریده ای از رهگذر نافرمانی آفریدگار، معقول و جایز نیست و ما مجاز نیستیم که اطاعت از غیر خدا را بر اطاعت از خدا ترجیح دهیم و در فرقان ما را به اطاعت کورکورانه از پدران و نیاکان بر حذر می دارد و می فرماید: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَ إِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"<sup>۱۰</sup> بدین مضمون که: ای کسانی که ایمان آورده اید اگر پدرانتان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دهند [آنان را] به دوستی مگیرید و هر کس از میان شما آنان را به دوستی گیرد آنان همان ستمکارانند.

در آثار بهایی نیز همین مفهوم نیز مستفاد میشود. حضرت بهالله میفرمایند: "ذکر والد نمودی امروز جمیع نسبتها منقطع است این شاء الله جهد نمائی تا نسبتت بحق شود ولکن باید با پدر بکمال محبت رفتار نمائی. امری که سبب ضرر امر اوست و یا علّت حزن او ارتکاب آن محبوب نه"<sup>۱۱</sup>

میتوان این مسئله را با بررسی نقش تعلیم و تربیتی والدین بررسی و تقریر کرد که اگر قصوری حاصل باشد در تعلیم و تربیت - که یکی از انواع تعلیم و تربیت، پرورش روحانی میتواند باشد- حق والدی از پدر حتی میتواند سلب شود. کودک آدمی از همان دم که نطفه اش بسته میشود و موجودیت میابد نیازمند پرورشی است که در رحم مادر شکل میگیرد. در ماه دوم، رشد به سرعت ادامه می یابد. چشم ها، گوش ها، بینی، چانه و گردن شکل میگیرند. جوانه های ریز به دست ها، پاها، انگشتان دست و پا تبدیل میشوند و اندامهای درونی نظیر روده ها رشد کرده، قلب حفره های مجزایی را تشکیل میدهد و کبد و طحال تولید سلولهای خون را بر عهده میگیرند. در هفته ی هفتم تولید نورون ها در عمق مجرای عصبی با سرعت غیر قابل باور دویست و پنجاه هزار نورون در هر دقیقه شروع شده و کم کم به شکل رشته ی نازکی به سمت قسمتهای اصلی مغز رفته و مغز را تشکیل میدهند. از هفته ی نهم تا پایان حاملگی ارگانیزم در طول این مرحله به سرعت از نظر اندازه بزرگ میشوند که توضیح و شرح آن ما را از بحث خود دور کرده. اما همین قدر کافی است که بدانیم، مادر در دوران حاملگی، جواز استفاده از بسیاری داروها، مصرف الکل، مصرف مواد مخدره و دخانیات را ندارد و استفاده از هر یک میتواند جنین را آسیب زده و یا آنکه بخشی از رشد او را مختل کند و بنابراین نوزاد بیمار، یا ناقص به دنیا آورد. پر



واضح است که مادری که چنین قصوری را در حق فرزند خود کند، عامل به عملی نابخشودنی شده است. واضح است که پدر نیز وظیفه‌ی برقراری آرامش همسر و برآوردن نیاز مادر را در این دوران دارد. بارداری با تغییرات گسترده روانی و جسمی در مادران باردار همراه می‌باشد. استرس، اضطراب و افسردگی از جمله عوامل تأثیرگذار بر عملکرد و عدم توجه به خود در زنان باردار می‌باشد. افزایش استرس و افسردگی در زنان در معرض خطر زایمان زودرس، باعث کاهش رفتارهای خودمراقبتی در آنان می‌شود، لذا مدیریت و شناسایی زنان باردار در معرض استرس و افسردگی و برنامه‌ریزی و انجام اقدامات مناسب جهت کاهش افسردگی و استرس آنها موجب افزایش سطح خودمراقبتی در زنان در معرض خطر زایمان زودرس خواهد شد. بنابراین می‌توان گفت که حتی در دوران حاملگی که جنین در درون رحم مادر قرار دارد، پدر نیز نقش اساسی و مهمی دارد که هرگز نباید آنرا کم‌انگاشت و یا نادیده گرفت. در ماه‌های اول پس از تولد نوزاد، قالب نیازهای کودک جسمانی است که شامل تغذیه، بهداشت، و محبت مادر میشود. دوره‌ی شیرخوارگی، حساس‌ترین، مهم‌ترین و حیاتی‌ترین دوره‌ی رشد و تکامل انسان محسوب میشود و شیر مادر، نقش تعیین‌کننده‌ی او را در رشد جسمانی و روانی و عاطفی نوزاد ایفا میکند و سلامت نوزاد وابسته به کیفیت و کمیت شیر مادر است. حضرت عبدالبهاء میفرماید: "... از یوم تولد، باید هر آنچه منجر به سلامتی کودک میشود، برایش مهیا گردد و این حقیقت را بدان که در صورت وجود، شیر مادر بهترین و موافقترین و مناسب‌ترین غذا برای کودک است. مگر آنکه مادر بیمار باشد و یا شیرش کاملاً خشک شده باشد."<sup>۱۲</sup> بدیهی است نوزادی که در دوران جنینی به نیازهای او توجه شده است و طبیعت به شکل اتوماتیک بهشتی را در درون رحم مادر برای او پدید آورده است، در دوران شیرخوارگی که از ابتدای تولد تا ۱۸ ماهگی میتواند ادامه داشته باشد نیز به همین آرامش و اهمیت دادن به نیازهایش نیاز دارد. اهمیت شیر مادر صرفاً در خصوص تغذیه نیست، بلکه در آغوش گرفتن مادر و رابطه‌ی بدنی و لمس تن مادر و شنیدن صدای قلب مادر، به کودک احساس امنیت و آرامش میدهد؛ این مسئله تا حدی اهمیت دارد که در تحقیقی دیده شده است که کودکانی که بین چهار تا پنج روز در آغوش گرفته نشده‌اند و صرفاً به آنها به وسیله شیشه شیر، غذا داده می‌شده است، بعد از گذر پنج، شش روز فوت کردند! به همین جهت است که حضرت عبدالبهاء نقش مادر را در تعلیم و تربیت و پرورش مادران اقدم دانسته و میفرماید "این واضح است مادر اول مرتب است و مؤسس اخلاق و آداب فرزند. پس ای مادران مهربان این را بدانید که در نزد یزدان اعظم پرستش و عبادت تربیت کودکان است بآداب کمال انسانیت و ثوابی اعظم از این تصوّر نتوان نمود"<sup>۱۳</sup> پس از رشد جسمانی که ذکر آن رفت سطح بعدی رشد، رشد حرکتی است که از بدو تولد تا شش سالگی ادامه دارد و عبارت است از نشستن، سینه خیز و چهار دست و پا رفتن،

هماهنگی حرکات، ایستادن و راه رفتن است. بیشتر کودکان از حدود نه و ده ماهگی به کمک میز یا صندلی میایستند و معمولاً در سیزده ماهگی بدون کمک دیگران راه میروند اگرچه تلوتلو میخورند ولی از هجده ماهگی بدون کمک دیگران راه میروند. رشد ذهنی مرحله ی دیگر از رشد است که دو سال اول زندگی کودک را دوره ی حسی-حرکتی مینامند که در این دوره، بیشتر فعالیت های ذهنی کودک محدود به حس و حرکت است. این مرحله پس از دو سالگی که کودک شروع به صحبت کرد پایان میپذیرد، زیرا کودک شروع به نماد سازی میکند و زبان نشانه ی تسلط بر نمادهاست. در دو سالگی کودک از نظر رشد ذهنی به مرحله ای دیگر میرسد که تا شش سالگی ادامه دارد. در این مرحله کودک میتواند تقلید کند، و به همین دلیل از رفتارهای دیگران می آموزد. بنابراین مهم است که کودک رفتارهای سازنده و سالم را مشاهده کند تا همان رفتارها را بیاموزد. یکی دیگر از ویژگی های مهم کودکان در این دوره آن است که آنها از درک دیگران تا حدی ناتوانند، آنان نمیفهمند که مردم دیدگاه های متفاوتی دارند. به عبارت دیگر آنان خود محور Self-center هستند. یعنی ایشان فکر میکنند آنچه در عالم است به خاطر خودشان است، اگر از ایشان بپرسید چرا کارتون پخش میشود، میگویند چون من دوست دارم، اگر جلوی چشمشان را بگیرید و بپرسید آیا من میتوانم ببینم، چون خودش نمیبیند فکر میکند که شما هم نمیبینید پس بنابراین میگوید نه. دیگر مرحله رشد عاطفی است که یکی از مهمترین جنبه های رشد در دوره ی کودکی است. کودکان در سه یا چهار ماه اول زندگی، واکنش های بسیاری از خود نشان میدهند که نشان دهنده ی حالت های عاطفی آنان است مثلاً، وقتی با منظره ی غیر منتظره ای رو به رو میشوند، حرکات آنان آرام و از ضربان قلبشان کاسته میشود که به آن غافلگیری گفته میشود. یا در پاسخ به سرما و گرما، درد و گرسنگی، واکنشی نشان میدهند که با افزایش حرکات، بستن چشم، افزایش ضربان قلب و گریه همراه است و به آن ناراحتی در واکنش به محرومیت جسمی گفته میشود. در فاصله ی هفت تا دوازده ماهگی کودکان ترس های جدیدی را از سر میگذرانند. یکی از معمولترین ترسهای کودکان غریبی کردن است که در هشت ماهگی ایجاد میشود و کودک وقتی با غریبه ای مواجه میشود، گریه میکند و به مادرش میچسبد. یکی دیگر از ترسها، ترس از جدا شدن است که از هفت تا دوازده ماهگی شروع میشود و اوج آن در پانزده تا هجده ماهگی است و سپس کمتر میشود. نکته ی مهم آن است که هر چه ارتباط مادر و کودک قوی تر باشد، از شدت اضطراب جدایی کاسته میشود. حضور افرادی در کنار کودک مانند، خواهر و برادر و پدر و عمه و ... سبب میشود تا این ترس کاهش یابد. زیرا چنانچه مادر نباشد، افراد آشنای دیگری هستند که کودک در کنار آنها احساس امنیت میکند. یکی از مهمترین بازی ها برای فروکش کردن ترس از جدایی بازی قایم موشک است که به کودک اجازه میدهند تفکیک بین نبودن و نیستی را درک کند، و متوجه شود که اگر در

حال حاضر مادر فرضاً نیست به معنای نبود دائمی او و نابود و نیست شدنش نیست. مسئله ی دیگر پرخاشگری است. همانطور که قبلاً در خصوص تقلید گفتیم از دو سالگی کودک شروع به تقلید میکند و نقش و سرمشق ها در احساسات و عواطف کودک اثر فوق العاده ای دارد. مثلاً وقتی مادر عصبانیتش را سر فرزندش خالی میکند و او را کتک میزند و یا سر او فریاد میزند، کودک نیز عصبانیت و پرخاشگری را می آموزد و در زندگی خود به عنوان یک راه حل به کار میگیرد. در حالی که اگر مادر عصبانیت خود را کنترل کند، کمتر احتمال دارد که کودک رفتار پرخاشگرانه را بیاموزد. رفتارهای پرخاشگرایانه در چهار سالگی به اوج خود میرسد، طرد کودک، بی توجهی به او، از عوامل ایجاد پرخاشگری است. به همین جهت هم هست که حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "طفل نباید بخاطر عدم پیشرفت مورد سرزنش و عتاب قرار گیرد بلکه باید با صبر و حوصله تربیت شود."<sup>۱۴</sup> و همچنین در خصوص تنبیه طفل میفرمایند: "امهات باید نهایت اهمیت بدهند و همت بگمارند زیرا شاخه تا تازه و تر است هر نوع تربیت نمایی تربیت شود پس امهات باید طفلان خردسال را مانند نهالهائی که باغبان میپرورد پرورش دهند شب و روز بکوشند تا در اطفال ایمان و ایقان و خشیت رحمت و محبت و بر آفاق و فضائل اخلاق و حسن صفات تاسیس یابد. مادر اگر از طفل حرکت ممدوحی ببیند ستایش کند و تحسین نماید و تسریر خاطر طفل کند و اگر ادنی حرکت بی قاعده ای صدور یابد طفل را نصیحت کند و عتاب ننماید و به وسائط معقوله حتی زجر لسانی جزئی اگر لازم باشد مجری دارد ولی ضرب و شتم ابداً جائز نیست بعکس اخلاق طفل از ضرب و شتم مذموم گردد و علیکن البهء الابهی."<sup>۱۵</sup> والدینی که برای کنترل شرایط فرزند خود را کتک میزنند معمولاً خودشان در مورد خودشان حس خوبی ندارند، زیرا خود آنها نیز در عمق ضمیر خود می دانند که روش تربیتی صحیح در پیش نگرفته اند. معمولاً اینگونه والدین در مواجهه با شرایط دشوار و زمانی که نمی دانند باید چه واکنشی نشان دهند سر کودک خود فریاد میزنند و یا از تنبیه بدنی استفاده می کنند. اما پس از اینکار و با دیدن نتایج منفی بعدی، از این کار خود پشیمان می شوند. همه پدر و مادرها می دانند که بهترین وسیله برای کنترل فرزندان و تربیت آنها عشق و صمیمیتی است که بین آنها وجود دارد و با از بین رفتن این محبت و تبدیل آن به نفرت و ترس، نه تنها فرایند تربیت کودک ساده تر نمی شود، بلکه دشوارتر نیز خواهد شد. تنبیه بدنی و استفاده از خشونت جایگاه پدر یا مادر را در خانواده بی ارزش می کند. قدرت داشتن در خانواده به معنای بزرگ و مورد احترام بودن است، نه وحشتناک بودن. والدینی که خواستار حفظ همیشگی قدرت و جایگاه خود در خانواده هستند باید بدانند که قدرتی که ناشی از ترس اطرافیان باشد پایدار نیست. والدینی که برای کنترل فرزند خود از کتک زدن و تنبیه بدنی استفاده می کنند بازنده بازی بین خود و فرزندشان هستند. پس از مدتی احترامی که کودک برای والدین خود

قائل بوده است از بین می‌رود و در عین حال خود پدر یا مادر نیز از خود ناراضی خواهد شد. چنین پدر و مادرهایی به تدریج به این روش تربیتی عادت خواهند کرد و نمی‌توانند در شرایط گوناگون از استراتژی‌های تربیتی دیگری استفاده کنند. اعمال خشونت بر کودکان بر رابطه بین والدین و فرزندان نیز تأثیر بسیار بدی می‌گذارد. تنبیه بدنی باعث می‌شود کودک و پدر یا مادر روز به روز از هم دورتر شوند و برقراری ارتباط برای آن‌ها دشوارتر گردد. این مشکل زمانی حادث می‌شود که خانواده در شرایطی غیر عادی به سر برد، مانند جدایی پدر و مادر از هم یا فوت یکی از والدین. هر چند که برخی کودکانی که توسط والدین خود تنبیه بدنی می‌شده‌اند در آینده والدین خود را می‌بخشند و محبت آن‌ها را می‌پذیرند، اما برای اکثر افراد فراموش کردن خشونت والدینشان دشوار است. چنانچه دلبستگی بین مادر و کودک ایجاد شده باشد و والدین کودک خود را همانطور که هست بپذیرند و دوست داشته باشند، در کودک احساس ارزشمندی و دوست داشتنی بودن ایجاد می‌شود که به رشد عزت نفس کمک فراوانی میکند. عزت نفس شاه کلید سلامت روان است و از بیماری‌ها و آسیب‌های روانی و جسمی زیادی پیشگیری میکند. این است که حضرت عبدالبهاء میفرماید: "اطفال را باید امهات... در نهایت لطافت و نظافت و مهربانی طفل را پرورش دهند تا آنکه هر کودکی از بدو حیات نسیم محبت الله را استنشاق نماید و از رائحه هدایت الله باهتر از آید."<sup>۱۶</sup>

ضرورت فهم و توجه به تفاوت‌های فردی هر یک از کودکان با التفات به تفاوتها و روحیه‌ی خاصی که به دنیا می‌آیند از اهمیت بسیاری برخوردار است. بعضی از کودکان آرامتر، مزاج یا خلق و خویی خوش اخلاق تر و بعضیها ناآرام هستند. خلق و خوی کودکان میتواند بر پیوند عاطفی اولیه بین آنها و والدینشان اثر بگذارد. مثلا کودکی که به راحتی به بغل والدین می‌آید، در برابر واکنش والدین میخندد، به راحتی آرام میشود، به دیگران میخندد و... اثر مثبتی بر اطرافیان میگذارد، تا نوزاد یا کودکی که ناآرام است، گریه‌های شدیدی دارد، خواب کمی دارد، وقتی برای آرام کردن، او را در آغوش میگیرند خود را سفت و محکم نگه میدارد یا سعی میکند خود را از آغوش والدین درآورد، با هر محرکی دچار ناآرامی و بیقراری میشود و... بعضی از این تفاوتها در سالهای بعد نیز ادامه مییابد. بعضی از کودکانی که مزاج دشواری دارند، به گونه‌ای رفتار میکنند که منجر به فشار و ناراحتی والدین میشود و در نهایت برخورد و واکنش والدین نسبت به آنان نیز تغییر میکند. به این ترتیب، نه تنها والدین بر رفتار کودکان تأثیر میگذارند، کودکان نیز بر رفتار والدین خود تأثیر میگذارند. ضروری است در برخورد با کودکان به مراحل رشد و همچنین مزاج کودکان و تأثیر آن بر ارتباط والدین با کودک توجه کرد. بعد از پنج سالگی رشد کودک مراحل دیگری به خود میگیرد که در ادامه به ذکر آن میپردازیم. حضرت عبدالبهاء میفرماید:

"اما اطفال از پنج سالگی باید در تحت تربیت داخل شوند یعنی روزها در محلی که مریشان هستند محافظه شوند و ادب آموزند و به تحصیل بعضی حروف و کلمات و قرائت مختصر بعنوان بازی تعلیم شوند. چنانکه در بعضی بلاد حروف و کلمات را از شیرینی ساخته به طفل میدهند مثل شکل الف از شیرینی ساخته ان اسمش الف است با را از شیرینی ساخته اند اسمش با است و همچنین سایر حروف به طفل خردسال میدهند اطفال زود حروف را یاد میگیرند.... اما در وقت خواب اطفال، امهات باید غرلیات جمال مبارک را بخوانند تا از سن طفولیت این اطفال به آیات هدی تربیت شوند."<sup>۱۷</sup> و در بیانی دیگر میفرمایند: "... اگر نهالی تحت توجه و مراقبت دقیق باغبان در آید نشو و نمای کامل حاصل کند و ثمره مرغوب به بار آرد اطفال را باید از دوران طفولیت تعلیم صحیح نمود و به نحو منظم تربیت کرد تا روز به روز ترقی نمایند و بصیرت بیشتر حاصل کنند و دایره ی استعداد و روحانیتشان وسیعتر گردد. از آغاز طفولیت باید تعلیم گیرند نمیتوان آنها را به وسیله کتاب چیزی آموخت بسیاری از علوم و مبادی مقدماتی باید در پرورشگاه ها برای اطفال روشن شود و به وسائل بازی و سرگرمی مسائلی را بیاموزند اغلب افکار و معلومات باید ضمن صحبت و مذاکره تفهیم گردد نه از راه کتاب، یک طفل باید از طفل دیگر درباره این مواضع پرسش کند و طفل ثانی پاسخ گوید بدین طریق ترقی محسوس حاصل خواهد شد فی المثل ریاضی نیز بایستی به صورت سوال و جواب تفهیم گردد و یکی از اطفال سوالی طرح میکند و طفل دیگر باید جوابگو باشد بعداً خود اطفال به میل و اراده خویش با یکدیگر راجع به همان مسائل بحث خواهند نمود. اطفالی که در راس کلاس باشند بایستی جایزه و انعام دریافت دارند و چون یکی از ایشان پیشرفت قابل ملاحظه ای ظاهر ساخت باید تشویق شوند باری حصول ترقی بیشتر لازم است مورد تمجید و ترغیب قرار گیرد حتی در مسائل الهیه سوالات باید شفاهاً بعمل آید و اجوبه نیز به همان قرار شفاهی داده شود. اطفال باید بدین قرار با یکدیگر به بحث و مذاکره پردازند."<sup>۱۸</sup> در این دو نص حضرت عبدالبهاء به چندین وجه از روش تعلیم و تربیت توجه کرده اند. اولین وجه ورود اطفال به کلاسهای گروهی است که رشد اجتماعی کودک را شکل میدهد و سبب آن میشود که کودک بتواند با همسالان خود ارتباط برقرار کرده و دوست یابی کند و با دوستانش بازی کند. دومین نکته بحث انگیزی است که ایوان پاولو تحت عنوان Classical Conditioning معروف است که یک نوع ساده ی یادگیری است که در آن موجودات پیش بینی می کنند و یا رویدادها را با یک دیگر مرتبط می کنند. شکل کلاسیک این طرح را پاولو، با آموختن به یک سگ نشان داد که در هنگام غذا خوردن سگ، صدای زنگی میامد، بعداً تبدیل شد به اینکه زنگ که زده میشود سگ متوجه میشود که زمان غذا خوردن است و به سمت غذا میرفت و سپس خود شنیدن صدای زنگ حتی اگر غذایی هم نبود سبب میشد که سگ بزاقش بیاید.(شرطی سازی) برای تجربه گرایان این

روش یک نوع ساده ی یادگیری است که در آن یک محرک میتواند پاسخی را که معمولاً توسط محرک دیگری به وجود میاید، را تحریک کند. نکته ی سوم اینکه میفرمایند در هنگام خواب برای کودکان غزلیات حضرت بهالله را بخوانیم که علاوه بر لذت و کیف و یادگیری شعر و ادب پارسی، تعلیم و تربیت روحانی نیز شود. نکته ی چهارم مسئله ی تشویق است چنانچه در لوحی دیگر میفرمایند: "اگر به طفل گفته شود که استعداد او کمتر از همکلاسی او است سبب تنزل طفل خواهد شد و مانع پیشرفت او بلکه باید تشویق شود تا پیشرفت نماید با گفتن شما خیلی با استعداد هستید و اگر کوشش نمائید به درجات بالاتری میرسید." <sup>۱۹</sup> هر فردی صرف نظر از سنش انتظار دارد در مقابل کار خوبی که انجام میدهد، مورد تشویق قرار گیرد. این موضوع در مورد کودکان نیز با شدت بیشتری دیده می شود. بطوریکه تشویق می تواند به عنوان یک ابزار مهم تربیتی در اختیار والدین قرار گیرد. تشویق کودکان در تغییر رفتار آنها نقش بسیار مهمی دارد. بنابراین با پاداش دادن به رفتارهای قابل قبول کودک می توانیم باعث تقویت و تثبیت و نهایتاً یادگیری رفتار مطلوب در او شویم. در سنین خردسالی می توان از پاداش های کلامی بهترین استفاده را برد. یعنی در زمانی که کودک رفتار مطلوبی را انجام می دهد با کلام محبت آمیز و نیکو او را مورد تشویق قرار دهیم. مثال: به به، آفرین متشکرم و... اگر پاداش های کلامی با توصیف کردن رفتار خوب کودک همراه باشند، نتیجه خیلی بهتری خواهند داشت. چرا که کودک کاملاً متوجه کار درستی که انجام داده میشود. مثلاً زمانی که کودک بعد از ورود به خانه کفشهایش را در جای مخصوص کفش گذاشت به او بگوییم، از اینکه کفشهایت را سرجایش گذاشتی، متشکرم. همچنین پاداش های غیر کلامی شامل پاداش هایی هستند که از کلام استفاده نمیگردد و با رفتارهایی ساده مثل با دست پشت کودک زدن، دست روی شانه او گذاشتن یا چشمک زدن مشخص میشود. گاهی می توان کارهایی را که کودک واقعاً علاقمند به انجام آنها میباشد را به عنوان جایزه در نظر گرفت. این کارها ممکن است شامل انجام یک بازی، خواندن یک داستان یا رفتن به سینما و یا یک گردش دسته جمعی باشد. گاهی از وسایل و اشیاء مورد علاقه کودک برای پاداش دادن استفاده می کنیم. مانند اسباب بازی. مثال: اگر اطاعت را امروز عصر مرتب بکنی آن اسباب بازی که دوست داری برایت می خرم. البته باید توجه داشت که این نوع پاداشها با باج خواهی تفاوت دارد، چرا که این پادا شها در مقابل انجام کار درست و افزایش انگیزه داده میشود در حالیکه باج یا قبل از انجام رفتار داده میشود و یا در مقابل انجام کار غلط و نادرست پرداخت میشود. دو نکته ی مهم اینکه اولاً تشویق باید بلافاصله بعد از انجام رفتار خوب صورت گیرد. و در ثانی تشویق در شروع یک رفتار خوب مثلاً به موقع خوابیدن به صورت مکرر و برای ایجاد انگیزه بیشتر انجام میشود و برای جلوگیری از وابسته شدن کودک به این پاداشها وقتی رفتار ثابت پیدا کرد به تدریج این تشویقها را

کم کرده و به صورت گاهگاهی ارائه میشوند. و نکته ی چهارم روش برقراری دیالوگ و گفتگو است که برای یادگیری مطلب حضرت عبدالبهاء پیشنهاد داده اند که امروزه این روش بسیار کارآمد و مفید برای آموزش کودکان قلمداد میشود. و در نهایت روش دیگری حضرت عبدالبهاء پیشنهاد میدهند روش تعلیم و تربیت به وسیله ی بازی است. در روانشناسی، بازی عبارتست از فعالیتی که بدون وجود نیروی خارجی (زور و اجبار) و کاملاً اختیاری و بدون هدف و منظور خاصی انجام می‌گیرد، به طوری که انجام آن سبب آرامش و لذت گردد. بازی با کار تفاوت زیادی ندارد. تنها اختلافی که می‌توان بین آن دو دانست، در انگیزه انجام فعالیت می‌باشد. کودک بدون بازی و بازیچه مانند ماهی بدون آب است. از نظر حیات‌شناسی، بازی وسیله سلامت جسم و پرورش حواس است. زیست‌شناسی نیز بازی را برای رشد اجتماعی و تکامل موجود زنده لازم می‌شمارد، جامعه‌شناسان بازی را برای رشد اجتماعی کودکان ضروری می‌دانند و به نظر روانشناسان بازی فعالیت منحصر به فرد آدمی است. به اعتقاد روانشناسان، اطلاعاتی که کودک از طریق بازی کسب می‌کند نه تنها برای زندگی فعلی او بلکه با زندگی آینده او ارتباط می‌یابد. بازی فرایندی است که آماده‌سازی کودک را برای آینده مشخص می‌کند. بازی برای تحول شناختی، عاطفی، اجتماعی و جسمانی کودک ضرورت تام دارد بازی طریقه یادگیری کودک درباره بدن خود و دنیای پیرامون است بازی وسیله‌ای برای سازندگی کودک است. او از طریق بازی یاد می‌گیرد ابداع می‌کند و تجربه نماید. بازی رشد هوشی را تسریع می‌کند در این صورت آشنا کردن کودک با بازی و محرک بازی یکی از عواملی است که رشد شناختی کودک را تسهیل می‌کند بازی برای رشد مهارت‌های ذهنی، اساسی است. کودکان در بازی می‌توانند بدون دخالت دیگران تجربه بیندوزند و در این ضمن توانایی‌هایی را کسب کنند. همچنین حضرت عبدالبهاء در خصوص موضوع تعالیمی که باید در کلاسهای اطفال ارائه شود میفرماید: "... اول تربیت آداب و تربیت به اخلاق و تعدیل صفات و تشویق بر اکتساب کمالات و تحریر بر تمسک به دین الله و ثبوت بر شریعت الله و اطاعت و انقیاد تام به حکومت عادلانه و صداقت و امانت به سریر سلطنت حاضر و خیر خواهی عموم اهل عالم و مهربانی با کل امم و تعلیم فنون مفیده و السن اجنبیه و حسن سلوک و مداومت ادعیه خیریه در حق ملوک و مملوک و اجتناب از قرائت کتب مادیه امم طبیعیه و از حکایات و روایات عشقیه و تالیفات غرامیه. خلاصه جمیع دروس محصور در اکتساب کمالات انسانی...<sup>۲۰</sup> و در جایی دیگر میفرماید: "مادام که اولاد در مرحله طفولیت هستند، آنان را از ثدی الطاف الهیه بنوشانید و در مهد ترقی و تعالی پرورش دهید و در آغوش فضل و رحمت ربانی، بزرگ کنید، از هر علم مفیدی بهرمنند سازید و در هر فن و هنر نادر و بدیعی، سهیم نمائید. آنان را با کار و کوشش بزرگ کنید و به سختی و صعوبت عادت دهید."<sup>۲۱</sup> و همچنین حضرت

عبدالبهاء میفرماید: "حضرت بهالله وحدت تربیت را اعلان نمودند که به جهت اتحاد عالم انسانی لازم است که جمیع بشر یک تربیت شوند رجال و نساء دختر و پسر تربیت واحد گیرند و چون تربیت در جمیع مدارس یک نوع گردد ارتباط تام بین بشر حاصل شود و چون نوع بشر یک نوع تربیت یابد وحدت رجال و نساء اعلان گردد و بنیان جنگ و جدال برافتد و بدون تحقق این مسائل ممکن نیست زیرا اختلاف تربیت مورث جنگ و نزاع، مساوات حقوق بین ذکور و اناث مانع حرف و قتال است زیرا نسوان راضی به جنگ و جدال نشوند این جوانان در نزد مادران خیلی عزیزند هرگز راضی نشوند که آنها در میدان قتال رفته و خون خود را بریزند جوانی را که بیست سال مادر در نهایت زحمت و مشقت تربیت نموده آیا راضی خواهد شد که در میدان حرب پاره پاره گردد هیچ مادری راضی نمیشود ولو هر اوهامی بعنوان محبت وطن و وحدت سیاسی و وحدت جنس و وحدت نژاد و وحدت مملکت اظهار دارند و بگویند که این جوانان باید بروند و برای این اوهامات کشته شوند لهذا وقتی که اعلان مساوات بین زن و مرد شد یقین است که حرب از میان بشر برداشته خواهد شد." <sup>۲۲</sup> بنابراین بنا به نص صریح حضرت بهالله و تفاوتی میان دختر و پسر در امر تعلیم و تربیت نیست و حتی در خصوص تعلیم نساء تاکید میفرماید که تربیت ایشان در اولویت است چنانچه حضرت عبدالبهاء میفرماید: "ای اماء رحمن مدرسه بنات اهم از مدرسه ذکور است. زیرا دوشیزگان این قرن مجید باید نهایت اطلاع از علوم و معارف و صنایع و بدایع این قرن عظیم داشته باشند تا به تربیت اطفال پردازند و کودکان خویش را از صغر سن تربیت به کمال نمایند و اگر مادر چنانکه باید و شاید حائز فضائل انسانی باشد، اطفال مانند فرشتگان در نهایت کمال و جمال و آداب، پرورش یابند. پس این مدرسه بنات که در آن سامان تاسیس شده، باید مشمول نظر احبای الهی گردد و مورد اهتمام نفوس رحمانی شود. معلماتی که در این مدرسه هستند، اماء مقربه درگاه احدیتند. زیرا امتثال اوامر مقدسه جمال مبارک نمودند و به تربیت اطفال اناث برخاستند. روزی آید که این دختران مادران گردند و هر یک در نهایت ممنونیت به درگاه احدیت تضرع و زاری نمایند و این معلمات را نجات و فلاح و رستگاری طلبند و علو درجات در ملکوت رب الایات خواهند." <sup>۲۳</sup> و همچنین میفرماید: "... تربیت و تعلیم بنات اهم ترین امور است. زیرا این دختران وقتی مادران گردند و اول مربی اطفال، امهاتند. اطفال را هر قسم تربیت نمائید، نشو نما کنند و مادام الحیات آن تربیت تاثیرش باقی و تبدیل و تغییر بسیار مشکل. مادر بی تربیت و نادان، چگونه تربیت و تعلیم اطفال نماید؟ پس معلوم شد که تربیت دختران اعظم و اهم از پسران است. این کیفیت بسیار اهمیت دارد و باید نهایت همت و غیرت را مبذول داشت. خدا در قرآن می فرماید: لا یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون. پس جهل مطلقا مذموم خواه در ذکور خواه در اناث، بلکه در اناث مضرتش بیشتر است. لهذا امیدوارم که احبا اطفال را چه ذکور، چه اناث در نهایت همت



تربیت و تعلیم نمایند. هذا هو الحق و ما بعد الحق الا الضلال المبین." ۲۴

از دیگر مسائلی که در دیانت بهایی در خصوص مسئله ی تعلیم و تربیت کودکان مطرح است بحث آزادی ایشان در انتخاب دین است، یعنی پدر و مادر حق ندارند که دین خود را به فرزند خود تحمیل کنند. چنانچه در مرقومه ای از حضرت ولی امرالله مندرج است که " نامه شما را که درباره ی ازدواج با کاتولیک و ثمره ازدواج که باید کاتولیک بشود نوشته اید اعلام دارم اس اساس این امر در تحری حقیقت است و این امر هر آن اندازه که به ما مربوط است به اطفال ما هم مربوط است.

آنها باید آزاد باشند که هر دینی که میخواهند برای خود انتخاب نمایند." ۲۵

حال تصور کنید که پدر و مادری وظایف خود را انجام ندهند و قصوری در امر خطیر تعلیم و تربیت داشته باشند. چگونه باید با ایشان معامله کرد و جایگاه ایشان در نزد حق چیست؟ "در کتاب الهی در این دور بدیع تعلیم و تربیت امر اجباریست نه اختیاری. یعنی پدر و مادر فرض عین است که دختر و پسر را به نهایت همت تعلیم و تربیت نمایند و از پستان عرفان شیر دهند و در آغوش علوم و معارف پرورش بخشند و اگر در این خصوص قصور کنند در نزد رب غیور ماخوذ و مزموم و مدحورند." ۲۶ و یا در بیانی دیگر میفرمایند: " هر کس قصور نماید از موهبت کبری محروم ماند زنده زنده اگر فتور نمایند البته بجان بکوشید که اطفال خویش را علی الخصوص دختران را تعلیم و تربیت نمایند و هیچ عذری در این مقام مقبول نه " ۲۷ و یا معهد اعلی میفرمایند " .... اگرچه مادر اول مربی طفل است؛ اما مسئولیت تربیت فرزندان، بعهدہ ی پدر نیز هست و این مسئولیت چنان سنگین و خطیر است که به فرموده حضرت بهالله، پدری که در انجام آن قصور ورزد، حق پدری از او ساقط است" ۲۸ البته این نکته نیز شایان ذکر است که مادران الزاماً محکوم به ماندن در خانه نیستند چنانچه حضرت عبدالبها میفرمایند: "در این ظهور اعظم جمال قدم، زنان شانه به شانه ی مردان، حرکت میکنند، در هیچ حرکت و فعالیتی عقب نخواهند بود. حقوقشان از نظر پایه و رتبه، همطراز و مساوی مردان است. آنان در جمیع زمینه ها و شاخه های اداری سیاسی وارد خواهند شد و در کلیه ی این زمینه ها، چنان رتبه و درجه ای کسب خواهند کرد که عالی ترین مراتب و مقامات عالم انسانی ملحوظ خواهد گشت و در همه ی امور و شئون مشارکت خواهند نمود." ۲۹ بنابراین هنگامی که کودک مستقل از نیاز از مادر خود شد، که این مسئله محدود به ۳۲ ماه اول زندگی کودک است، مادر میتواند فعال در انجام امور خارج از خانه نیز باشد.

باری با توجه به این مختصر که صرفاً به مسائل تعلیم و تربیت در موجز ترین حالت پرداخته شد و محدود به حدود سالهای اولیه کودک انسانی بود و وارد مرحله ی نوجوانی نیز شد معلوم میشود که وظیفه ی پدر و مادر تا چه میزان خطیر است و

مسئولیت ایشان تا چه اندازه سنگین. ایشان اگر کوشا در این امر باشند اطاعتشان قرین با حضرت احدیت و اگر در این باب غفلت کنند محروم از موهبت کبری و حتی سلب این مقام است که در اینباره حضرت ولی امرالله میفرماید: "در بعضی موارد طرد و سلب حقوق و قطع نسبت و ترک مسئولیت چه از طرف پدر و مادر و چه از طرف اولاد در شریعت الهیه جائز، ولی حکمش راجع به بیت العدل اعظم است و قبل از استقرار آن قضایای فردیه راجع به امنای محفل مرکزی است در حین لزوم و پس از تعمق و دقت و تفحص تام تجویز و تصویب نمایند."<sup>۳۰</sup> و همچنین همانطور که در ابتدای این مقال ذکر آن را در قرآن کردیم که اگر پدر و مادر سدی شوند از برای شناخت و اطاعت از حق تعالی اطاعت از ایشان واجب نیست نص مشابهی با همین مضمون در آثار بهایی موجود است که میفرماید: "اعظم از کل بعد از توحید باری جل و عز مراعات حقوق والدین است."<sup>۳۱</sup> حضرت بهالله میفرماید: "یکی از فضلهای مخصوصه ی این ظهور آن است که هر نفسی که به مطلع امر اقبال نمود ابوی او اگر چه به ایمان به ظهور فائز نشده باشد پرتو آفتاب عنایت الهیه ایشان را اخذ فرماید هذا من فضل علی احبائه ان اشکروا کن من الحامدین"<sup>۳۲</sup> و مجدداً نیز گفتنی است که بنا به فضل و اهمیت مقام والدین باز حضرت ولی امرالله میفرماید: "توصیه به مصدقین جدید که با والدین خود بیگانه نشوند و قوف بر اقبال اخیر دوست جوان یهودی شما و اشتیاق وافر او به خدمت و ترویج امر مبارک سبب مسرت و فیر هیکل مبارک شد. یقیناً هیکل مبارک بالنیابه از او دعا خواهند کرد تا، علیرغم مخالفت والدین و منسوبینش، بهنحوی دائم التزاید به کسب عرفان و شناخت نسبت به تعالیم مبارکه نائل آید و با چنان شور و شوقی حیات جدید یابد که قیام نماید و تعداد معتنابهی از همکیشان سابق خود را در ظلّ امر مبارک وارد سازد. اما تحت هیچ شرایطی نباید بگذارد والدینش نسبت به او کاملاً بیگانه شوند، بلکه وظیفهء وجدانی و اخلاقی او است که در کمال شکیبایی به بذل مجهودات مستمر و محبت آمیز بپردازد تا نظر مساعد آنان به امر مبارک را جلب نماید و حتی شاید، هر قدر تمسکشان به امر یهودی ریشه‌های عمیق داشته باشد، آنها را موفق به اقبال به امر الهی نماید."<sup>۳۳</sup> و همچنین در خصوص اطفالی که زیر سن بلوغ یعنی پانزده سال تمام هستند میفرماید: "اطفال تا سنّ پانزده سالگی تحت هدایت والدین خود هستند. در پانزده سالگی می‌توانند اظهار ایمان به امر مبارک نموده به‌عنوان جوان بهایی تسجیل شوند، اعمّ از آنکه والدین آنها بهایی باشند یا نباشند. اطفال کمتر از پانزده ساله، که والدین آنها بهایی هستند، و خود آنها مایلند در جلسات حضور یابند و به عنوان بهایی با احباء در ارتباط باشند نیز می‌توانند تسجیل شوند. اگر والدین غیربهایی اجازه دهند طفل کمتر از پانزده ساله آنها در جلسات بهایی شرکت کند و درحقیقت بهایی شود، این نیز جایز

است.<sup>۳۳</sup> این بود مجملی در خصوص مسئله ی تعلیم و تربیت و پرورش.

منابع:

- ۱- امر و خلق جلد سوم، صفحه ۵۶
- ۲- مائده آسمانی جلد پنج صفحه ۱۲۶
- ۳- بدائع الآثار جلد یک، صفحه ۳۸۹
- ۴- سوره بقره آیه ۸۳
- ۵- سوره الاسراء آیه ۲۳
- ۶- سوره النساء آیه ۳۶
- ۷- اصول کافی، ج ۲ (باب البرّ بالوالدین)
- ۸- منتخباتی از مکاتیب، جلد یک صفحه ی ۱۳۶
- ۹- نهج البلاغه (شیخ محمد عبده)، حکمت ۱۸، ۱۶۵
- ۱۰- سوره توبه آیه ی ۲۳
- ۱۱- امر و خلق، جلد سوم صفحه ۵۶
- ۱۲- انوار هدایت شماره ۱۰۰۵، یکی از الواح حضرت عبدالبهاء خطاب به یکی از احباء
- ۱۳- منتخباتی از آثار مبارکه درباره تربیت صفحه ی ۹۱
- ۱۴- حضرت عبدالبهاء: ترویج صلح اعظم صفحات ۱۸۱- ۱۸۰
- ۱۵- تعلیم و تربیت بهایی صفحه ۴۹
- ۱۶- اخلاق بهایی صفحه ۲۲۰
- ۱۷- تعلیم و تربیت بهایی صفحات ۳۹ و ۴۰
- ۱۸- مستخرجات از خطابات مبارکه حضرت عبدالبهاء ترجمه جناب مودت
- ۱۹- ترویج صلح اعظم صفحه ۷۷
- ۲۰- لوح تربیت صفحه ی ۲۱۱ اخلاق بهایی
- ۲۱- منتخباتی از آثار حضرت عبدالبهاء چاپ ۱۹۸۲، صفحه ۱۲۹
- ۲۲- حضرت عبدالبهاء، ترویج صلح عمومی صفحات ۱۷۴ و ۱۷۵
- ۲۳- عبدالبهاء؛ مکاتیب عبدالبهاء، ج ۴؛ ص ۱۳
- ۲۴- مجموعه آثار مبارکه درباره ی تربیت بهائی، صفحه ۵۷ و ۶۰
- ۲۵- انوار هدایت، شماره ۵۲۳
- ۲۶- منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء صفحه ۱۲۶
- ۲۷- لوح تربیت صفحه ی ۲۱۱ اخلاق بهایی
- ۲۸- رقیمه صادره از جانب معهد اعلی خطاب به محفل روحانی ملی نیوزیلند، ۲۸ دسامبر ۱۹۸۰
- ۲۹- مکتوب ۶ ژوئیه ۱۹۳۸ از طرف حضرت ولی امرالله به یکی از احباء
- ۳۰- حضرت ولی امرالله، توفیعات مبارکه ۱۹۲۲- ۱۹۴۸، صفحه ۲۲۳
- ۳۱- حضرت عبدالبهاء، امر و خلق، جلد ۳، صفحه ۵۶
- ۳۲- مکتوب ۶ ژوئیه ۱۹۳۸ از طرف حضرت ولی امرالله به یکی از احباء
- ۳۳- مکتوب ۲۹ اوت ۱۹۷۱ بیت العدل اعظم به محفل روحانی ملی استرالیا؛ مندرج در بولتن امری استرالیا، شماره ۲۰۵، سپتامبر ۱۹۷۱، صفحه ۱۴

دیگر مآخذ:

- ۱- لوا برگ، روانشناسی رشد از لقاح تا کودکی، جلد ۱

- ۲ Seyedeh Mahboobeh Rezaeian, Zahra Abedian, Robab Latifnejad Roudsari, Seyed Reza Mazloom, Salmeh Dadgar, (2017), The relationship of prenatal self-care behaviors with stress, anxiety and depression in women at risk of preterm delivery
- ۳ The psychology of encouragement: theory, Research and Application by Y,Joel Wong
- ۴ روانشناسی بازی، صفحه ۳۰

## اهمیت تبلیغ و روش آن در دیانت بهائی

در ره منزل لیلی که خطر هاست در آن شرط اول قدم آن است که مجنون باشی

حافظ

ما در عصری زندگی میکنیم که تبلیغات نقش عمده ای در زندگی ما دارند، به واسطه تبلیغات است که ما با اندیشه ها، یافته ها و اکتشافات، کالاها و محصولات آشنا میشویم. اگر کسی کتابی بنویسد و کتابش به انتشار در نیاید و یا در کنج قفسه های کتاب فروشی ها قرار بگیرد و در معرض دید نباشد یا مورد استقبال قرار نگیرد و خریده نشود و اگر به مطالعه در نیاید و مورد نقد و بررسی قرار نگیرد به زودی آن اثر حتی در نزد نویسنده اش هم به دست فراموشی سپرده میشود و برای مردمان اهل مطالعه چه نویسنده و چه اندیشه هایش نامنکشف باقی میماند. کسی چه میداند چه بسیار شعری بودند که شعر میسرودند اما به قلم در نمیآوردند، و چه بسیار نویسندگانی بودند کتابی را تالیف میکردند اما به انتشار در نیامد و یا تنها به دست معدودی میافتاد و آن معدود هم آنرا به گوشه ای میانداختند و به آن التفات نمیکردند و امروز هیچ اثر و خبری از ایشان نیست. به واسطه داشتن رسانه و تریبون است که در عصر حاضر کالاها مشتریان را پیدا میکنند، حتی یک کالای بد را با تبلیغات خوب میتوان عرضه کرد و در معرض چشم مردمان قرار داد و به آنها القاء کرد که کالای خوبیست و از محصولات مشابه نیز بهتر است در حالی که حقیقت مطلب غیر از این است. و برعکس با نداشتن رسانه و یا با تبلیغات بد و یا تبلیغات سوء میتوان کالایی عالی را در چشم مردمان بد و بی کیفیت جلوه داد تا آنها به هیچ عنوان از آن استقبال نکنند.

تاریخ دیانت بهائی در ایران و خاورمیانه، تاریخی مشحون از خفه کردن صداها و سرکوب حداکثری مومنین به این آئین و عدم اجازه معرفی این دین است تا آنجا که حتی اجازه داده نمیشود که کتب و آثار ایشان منتشر شود و صداهای آنها شنیده شود و حتی در زمان حال حاضر نیز به وسیله فیلترینگ حداکثری قصد در مسکوت کردن صدای ایشان را دارند تا مردم صدای ایشان را نشنوند تا مبادا به آن اقبال کنند و برعکس هرروز و هر هفته و هر ماه به طریقی از طرق با انتشار مقالات و کتب و رديه ها و برگزار کردن جلسات و سخنرانی ها به طور یکطرفه قصد تخریب این آئین و رد و نفی آنرا داشته اند و حتی تبلیغ کردن این آئین را جرم شمرده اند و اساساً کار را به آنجا رسانده اند که چون بهائیان به حسن اخلاق مشهورند آنرا نیز در چشم هموطنانشان به مثابه نوعی از ریاکاری و نیرنگ به جهت تبلیغ عملی آنها معرفی میکنند و در هر زمان بسته به مقتضیات و روابط بین المللی کشور آنگاه که با کشور روسیه بر سر دشمنی بودند میگفتند که آئین بهائی برساخته روسها است و وقتی که روسیه تبدیل به کشور دوست و برادر شد و یا حساسیت از سر آن برداشته شد آنگاه ادعا کردند که برساخته

انگلیس ها است و از زمان حکومت پهلوی تا به امروز نیز میگویند که دست ساخت امریکا و اسرائیل است و ایشان جاسوس و مزدور این کشورها هستند. از این بگذریم که تعدد دعاوی متفاوت و متناقض خود دلیل بطلان تمامی مدعاهای ایشان است؛ بر نویسنده معلوم نیست که چگونه کل یک جامعه چند میلیون نفری از پیر، جوان، کودک، خردسال و زن و مرد را جاسوس میخوانند! مگر یک کشور چند نفر جاسوس میخواهد؟ از این هم بگذریم بر ما تا به امروز معلوم نشده است که وقتی بهائیان را هیچ کار دولتی و سیاسی سهمیم نمیکنند و حتی از شغلهای معمولی هم باز میدارند و اساساً محروم از تحصیلات آکادمیک عالی در کشور ایران هستند در مورد چه چیزی میتوانند جاسوسی کنند؟

در اینجا مسئله شرح آنچه بر بهائیان در ایران و خاورمیانه گذشته است نیست اما با بیان این مختصر صرفاً مثالی از تبلیغات سوء و نحوه تخریب افکار مردم در مورد بهائیان را آوردیم که نشانی باشد بر این موضوع.

لزوم تبلیغ شاید یکی از مهمترین تعالیم ادیان باشد که بر آن تأکید شده است، علت هم آن است که اگر شما گنج محدودی داشته باشید آنرا احتمالاً با کسی شریک و سهمیم نمیشوید اما اگر به اقیانوسی لایتناهی از کنائز مواجه باشید که هر چقدر از آن برداری تمام نشود مایل میشوید که آنرا با دیگران به اشتراک بگذارید. تعالیم ادیان که برای معتقدانش به مثابه گنجی است اینچنین و راه رستگاری و رشد حیات روحانی و معنوی را نشان میدهد و راهکارهایی برای زندگی بهتر مادی را در پی دارد طبیعی است که قصد آن کند که آنرا تبلیغ کند. از این بیشتر اینکه هر انسانی دوست دارد درباره عقاید و اعتقاداتش سخن بگوید و آنرا با دیگران به اشتراک بگذارد و حقیقتی که فکر میکند در دست دارد را با آنها مطرح کند و حق آزادی بیان و آزادی داشتن عقیده به همین جهت از جمله حقوق اساسی بشر است.

خود پیامبران و مرسلین نیز چنانچه از اسمشان نیز پیداست یک مبلغ هستند: پیام بر، پیغام بر، رسول (قاصد)، نبی (خبررسان). ایشان نیز میخواهند از حقیقتی سخن بگویند که در دست دارند، حقایقی درباره اساسی ترین پرسشهای بشر نظیر این سوال که علت از آفرینش این عالم چه بوده است؟ در قرآن میفرماید: "آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما باز نمی‌گردید؟"<sup>۱</sup> "در هر امتی رسولی برانگیختیم [تا بگوید: ] خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت بپرهیزید."<sup>۲</sup> ای پیامبر ما تو را [به سمت] گواه و بشارتگر و هشدار دهنده فرستادیم، و دعوت کننده به سوی خدا به فرمان او، و چراغی تابناک."<sup>۳</sup> بنابراین در کلام الله مجید با سوالی که استفهامی است خبر از این میدهد که عالم موجود بیهوده خلق نشده است و قصد و غرضی در این آفرینش وجود داشته است. قصد بر این بوده است که خدا شناخته شود چنانچه از این آیه و حدیث کنت کنز بر میاید و از طاغوت و ظلم دست برداشته شود. یعنی یک پیام معرفت شناسی در این آیه وجود دارد که مسئله

الوهیت و شناخت خداست و یک وجه اخلاقی وجود دارد که پرهیز از ظلم و ستم است. و در آیه بعدی اشاره به این مسئله میشود که پیامبر آمده است تا بشارت دهنده و هشدار دهنده باشد. او بشارت میدهد به وجود و بقای روح و هشدار میدهد به معاد و مجازات و مکافات. "ای کسانی که ایمان آوردید دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی میخواند که شما را حیات میبخشد."<sup>۴</sup> تعالیمی که پیامبر از سوی خداوند ابلاغ میکند حیات بخش است؛ تو گویی پیش از آن مردمان از مردگان محسوب میشوند و پس از آنکه ایمان بیاورند است که دارای حیات میشوند و زنده میشوند. در کتاب انجیل حضرت مسیح میفرماید: "بگذار مردگان، مردگان را دفن کنند."<sup>۵</sup> از این بیان معلوم میشود که حضرت مسیح سخن از مرگ جسمانی نگفته است، بلکه اشاره او به کسانی بود که از لحاظ روحانی مرده بودند، و الا هیچ مرده ای را نمیتواند اموات دگر دفن کنند چرا که دستشان از عالم کوتاه است. بنابر این معلوم میشود که مسیح به آن مرد گفت که افراد دیگری که همچون پدرت به لحاظ روحانی از مردگان محسوبند به امور کفن و دفن او رسیدگی کنند. عین همین مضمون را در آئین بهائی در لوح مقصود از آثار حضرت بهالله میخوانیم که میفرماید: "حضرت موجود میفرماید زبان خرد میگوید هر که دارای من نباشد دارای هیچ نه از هر چه هست بگذرید و مرا بیابید منم آفتاب بینش و دریای دانش پڑمردگان را تازه نمایم و مردگان را زنده کنم منم آن روشنائی که راه دیده بنمایم و منم شاهباز دست بی نیاز پر بستگان را بگشایم و پرواز بیاموزم"

در دیانت بهایی نیز تاکید فراوانی به مسئله ی تبلیغ شده است چنانچه در آثار مختلفه چنین میفرماید: "قُلْ يَا مَلَأَ الْبَهَاءِ بَلِّغُوا أَمْرَ اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ كَتَبَ لِكُلِّ نَفْسٍ نَبْلِيغَ أَمْرِهِ وَ جَعَلَهُ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ لِأَنَّهَا لَنْ يُقْبَلَ إِلَّا بَعْدَ عِرْفَانِ اللَّهِ الْمُهْتَمِينَ الْعَزِيزِ الْقَدِيرِ وَ قَدَرِ النَّبْلِيغِ بِالْبَيَانِ لَا يَدُونِهِكَ نُزْلَ الْأَمْرِ مِنْ جَبْرُوتِ اللَّهِ الْعَلِيِّ الْحَكِيمِ"<sup>۶</sup> و یا در بیانی دیگر میفرماید: "هر نفسی الیوم مأمور است که به حکمت و بیان اهل امکان را به حق دعوت نماید و به استقامت کبری بر امر مالک اسماء قیام کند قیامی که او را قعود اخذ نکند"<sup>۷</sup> و در بیانی دیگر میفرماید: "امروز روز تبلیغ است و کلّ باو مأمور تا مخلصین بمقامی که در کتاب الهی نازل شده فائز شوند مَنْ أَحْيَا نَفْسًا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا و حیوتیکه در کتاب الهی مذکور است حیوة افنده و قلوب است بعرفان محبوب اگر نفسی باین مقام فائز نشود از میتین محسوب لذا باید در لیالی و ایام دوستان حقّ جهد بلیغ نمایند که شاید گمگشتگان را بسبیل مستقیم هدایت نمایند و تشنگان را از این رحیق حیوان بچشانند . هر نفسی باین مقام فائز شد از جواهر وجود لدی الله مذکور . از شماتت اعداء و اقتدار اولی البغضاء محزون مباشید . زود است که اول بمدح و ثنا و ثانی بضعف و فنا تبدیل شود طوبی لکمّ یا اَحْبَابِی اِنَّ حُسْنَ مَاب"<sup>۸</sup> و همچنین میفرماید: " بعد از عرفان حقّ جَلّ جلاله و استقامت هیچ

امری اعظم از تبلیغ نبوده و نیست . صد هزار طوبی از برای نفسیکه باین هر سه فائز هم از کاس عرفان نوشیده و هم باستقامت کبری فائز و هم بتبلیغ امر مشغول اگر از این مقام بقدر سمّ اِبْرَة بر اهل ارض تجلّی نماید کلّ منصعق شوند الّا مَنْ شَاءَ اللهُ مَفْصُودُنَاو مَفْصُودُكُمْ وَ مَفْصُودُ الْعَالَمِينَ<sup>۹</sup> و در بیانی دیگر میفرمایند: "خدمت اعظم و اکبر تبلیغ امر او است باید مبلّغین بحکمت و بیان باین امر خطیر مشغول گردند و شرایط مبلّغین تقدیس و تنزیه است و همچنین توکل و انقطاع . طوبی لِمَنْ تَزَيَّنَ بِطِرَازِ الْإِنْفِطَاعِ فِي تَبْلِيغِ أَمْرِ اللهِ مَالِكِ الْإِبْدَاعِ طوبی از برای عبادی که خالصا لوجه الله قصد بلاد نمایند لِأَجْلِ تَبْلِيغِ امر و انتشار آثار . لَعَمْرُ اللهِ ارض بقدم آن نفوس افتخار نماید . امروز خادم امر الهی و مبلّغ آیاتش از اَعْلَى الْخَلْقِ در کتاب مذکور<sup>۱۰</sup> همچنین حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "ای یاران عزیز عبدالبهاء الیوم اهمّ امور تبلیغ امرالله و نشر نجات الله است تکلیف هر نفسی از احبای الهی اینستکه شب و روز آرام نگیرد و نفسی برنیارد جز بفکر نشر نجات الله یعنی بقدر امکان بکوشد که نفسی را بشریعه بقا هدایت نماید و احیا کند زیرا این اثر از او در اعصار و قرون متسلسل گردد چه که از هادی اول تتابع و ترادف و تسلسل در مؤمنین دیگر کند عاقبت یک نفس مقدّس سبب احیاء صد هزار نفوس شود ملاحظه فرمائید که چقدر اهمّیت دارد که هدایت یک نفس اعظم از سلطنت است زیرا سلطنت ظاهر در ایّامی چند منتهی شود نه اثری و نه ثمری و نه سروری و نه فرحی و نه بشارتی و نه اشارتی نه نامی و نه نشانی باقی ماند اما این سلطنت که هدایت نفوس است دست در آغوش دلبر ابدی نماید و انسان بر بالین سرمدی بیاساید"<sup>۱۱</sup> و همچنین میفرمایند: "الیوم اعظم امور و اهمّ شؤون تبلیغ امرالله و نشر نجات الله است . بجمیع وسائل بجهت این ترویج قیام باید نمود و الیوم این امر مؤید است و جنود ملکوت ابهی ناصر این مقام و خادم این مقصد . زمان تأسیس است نه تزیین و وقت و وقت ترویج است نه تعدیل . از خدا بخواهید و دعا کنید که جمیع را موفّق بر این امر عظیم نماید و از این موهبت نصیبی بخشد"<sup>۱۲</sup> و حضرت ولی امرالله میفرمایند: " آنچه الزم و اهمّ و اعظم است تبلیغ امرالله است و تولید آن روح و ذوق و شوق ترویج کلمه الله در قلوب افراد احبّاء . بقدر امکان نظر را باید از ترتیب و تنظیم امور داخله احبّاء باتّساع دائره امر و انتشار نجات الله در بین سایرین متوجّه نمود دقائق و جزئیات امور را تا حدّی ترک نمود و در مهامّ امور که ارتفاع صیبت امر و حفظ حصن حصین شریعه الله است و تحسین اخلاق افراد بشر است کوشید "<sup>۱۳</sup> همچنین میفرمایند: "در حال حاضر زندگی کردن برای تبلیغ مانند شهادت در ایّام اوّلّیه امر است"<sup>۱۴</sup>

بنابراین در دیانت بهائی جایگاه تبلیغ نیز بسیار رفیع است و بعد از عرفان حق و استقامت در مرتبت سوم قرار دارد. از اهمّیت تبلیغ همین بس که پیامبران نیز اهل بشر را به نجات الله و شناخت حق دعوت مینمودند و مومنین نیز به تقلید از



ایشان به این امر عامل باید باشند و فکر نمیکنم که مقامی رفیع تر از مقام شهادت در ایام اولیه ی امر باشد که مقام تبلیغ را در این سطح حضرت ولی امرالله دانسته اند و از سوی دیگر احباء را استخبار میکنند که اگر عامل به تبلیغ نباشند تأیید از ایشان سلب خواهد شد که البته عدم تبلیغ مومنین دال بر ایستایی امر خطیر تبلیغ نیست چرا که حق میفرماید اگر مومنین عامل نباشند شن های بیابان را من مامور میکنم که به تبلیغ امرم پردازند. و این یک استعاره نیست کما اینکه در طی سالیهای که احبای ایران نمیتوانند در آن دیار تبلیغ امرالله کنند، مغرضین غرض ورز، با نشر اکاذیب و افتراءات مختلفه سبب آن شدند که امر حضرت بهالله به سمع طالبین برسد و آن اکاذیب را با آنچه که از رفتار و سکنات اهل بهاء میبینند مقایسه کنند و پی به اکاذیب ایشان ببرند و یا آنکه برای ایشان سبب شبهات شود و بروند از زبان خود مومنین به این آئین مطلب را جویا شوند.

اما به لحاظ روش تبلیغ نیز اهل بهاء روش انبیاء را پی میگیرند و نه به طریقی که مومنین ادیان سالفه طی کرده اند و آن طریق چیزی نیست جز مدارا، تفاهم و محبت چنانچه میفرماید: "اگر نفسی از احبًا با نفسی از غافلین مهربانی کند و در کمال محبت حقیقت امرالله را بتدریج تفهیم نماید که بداند اساس دین الله بر چه منوال است و مطلب چیست البته منقلب گردد مگر نادر نفسی که حکم رماد دارد و قلوبهم کالجازه أو أشد قسوة اگر بر این منوال هر یک از احبًا نفسی را بکوشد که هدایت نماید در هر سال نفوس مضاعف شوند و این را بنهایت حکمت میتوان مجری داشت."<sup>۱۵</sup> و در مقامی دیگر میفرماید: "لسان شفقت جذاب قلوب است و مائده روح و به مثابه معانی است از برای الفاظ و مانند افق است از برای اشراق آفتاب حکمت و دانائی"<sup>۱۶</sup>

همینطور باید خاطر نشان کرد که الزاماً تبلیغ نیازی به عالم و دانشمند بودن ندارد چرا که میفرماید: "هر نفسی که ثابت بر عهد است ولو بظاهر خواندن ابجد نداند باید در فکر اعلاء کلمه الله و تبلیغ باشد"<sup>۱۷</sup> نظر بخودتان نکنید نظر به فیوضات جمال ابهی کنید ببینید نفثات مسیح در حواریین چه تأثیری کرد و نفثات حواریین در دیگران چه تأثیری داشت این نظر بآنستکه آنها مؤید من عندالله بودند"<sup>۱۸</sup> همچنین میفرماید: "هر چیزی محدود است مگر فیض الهی که بسبب تبلیغ امرالله بر انسان نازل میشود و الهامات ربانیّه تأیید مینماید. این است که حضرت مسیح فرمود وقتی که میخواهید صحبت بدارید فکر نکنید روح القدس شما را الهام میکند اگر عزت ابدی و حیات سرمدی و علویت آسمانی خواهید تبلیغ کنید تأییدات الهیه بشما میرسد."<sup>۱۹</sup> واضح است که منظور از این بیانات این نیست که فرد بدون مطالعه و تحقیق و تحری میتواند تبلیغ بکند. ابتدا باید یک مطلبی را تحری و تحقیق کرد و خود فرد بداند که موضوع از چه قرار است و دیدگاه آئین بهائی در خصوص آن

مسئله چیست که بتواند تبلیغ کند. والا که به جای اینکه تبلیغ امر بهائی را کند تبلیغ نظرات خودش را کرده است و اساساً با روح امر که مبتنی بر دو اصل ترک تقالید و تحرّی حقیقت است در تضاد و تعارض تام است. و همینطور باید دانست که در امر تبلیغ نه به اعراض بهائیان باید توجه کنند و نه به اقبال ناظر باشند بلکه صرفاً ناظر به خدمتی باشند که به آن مامور هستند "احدی متعرض احدی نشود و نفسی با نفسی مجادله ننماید"<sup>۲۰</sup> لازم به ذکر است که بهائیان امر شده اند که به کسانی که خواهان حقیقت هستند حقیقت را بنمایانند و نه آن کسانی که آمادگی پذیرش را ندارند: "آنچه را دارائید بنمائید. اگر مقبول افتاد، مقصود حاصل، و الا تعرض باطل"<sup>۲۱</sup> و یا در کلمات مکنونه از قلم حضرتش صادر: "حکمای عباد آنانند که تا سمع نیابند لب نگشایند چنانچه ساقی تا طلب نبیند ساغر نبخشد و عاشق تا بجمال معشوق فائز نشود از جان نخرود. پس باید حبه های حکمت و علم را در ارض طیبیه قلب مبذول دارید و مستور نمائید تا سنبلات حکمت الهی از دل برآید نه از گل"<sup>۲۲</sup>

همچنین در لوح اتحاد میفرمایند: "بیان اگر به اندازه گفته شود رحمت الهی است و اگر تجاوز نماید سبب و علت هلاک. در الواح کل را وصیت فرمودیم به بیانی که طبیعت و اثر شیر در او مستور باشد تا اطفال عالم را تربیت نماید و به حد بلوغ رساند."<sup>۲۳</sup> و همچنین در لوح ملک پاریس بیانی را میفرمایند که مضمون آن به فارسی چنین است: "بگو ما تبلیغ را با بیان مقدر نمودیم مبدا اینکه با احدی مجادله کنید."<sup>۲۴</sup> و حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "و آنچه در الواح الهی ذکر حکمت است مقصود اینست که در امور اتقان شود و در هر امری بوسائط کامله و مناسب زمان و مکان تشبّث شود تا مریض معالجه بقاعده گردد و علیل مداوا بنوع موافق نه اینکه بکلی از معالجه و مداوا دست کشیده شود. باری مقصود از حکمت این است که انسان باید بنوع موافقی که در قلوب تأثیر نماید و نفوس ادراک کنند تبلیغ امر الله نموده و نماید نه آنکه سکون و سکوت یافت."<sup>۲۵</sup> و همچنین میفرمایند: "تعالیم الهیه در این دور نورانی چنین است که نباید نفوس را توهین نمود و بجهالت نسبت داد که تو ندانی و من دانم بلکه باید بجمیع نفوس بنظر احترام نظر کرد و در بیان و دلالت بطرز تحرّی حقیقت مکالمه نمود که بیانیید مسائلی چند در میان است تا تحرّی حقیقت نمائیم و ببینیم چگونه و چسان است مبلّغ نباید خویش را دانا و دیگران را نادان شمرد این فکر سبب تکبر گردد و تکبر سبب عدم تأثر بلکه باید امتیازی در خود نبیند و با دیگران بنهایت مهربانی و خضوع و خشوع صحبت بدارد این نوع بیان تأثیر کند و سبب تربیت نفوس شود."<sup>۲۶</sup> و همچنین میفرمایند: "در الواح الهی ذکر حکمت گشته و بیان مراعات مقتضیات مکان و وقت شده، مراد سکون روحی و شئون عنصری نبوده بلکه مراد الهی این بوده که شمع در جمع برافروزد نه در صحرای بی نفع. ماء فیض الهی بر ارض طیبیه نازل گردد نه ارض جرزّه و الاّ خاموشی شمع را حمت نتوان گفت و پریشانی جمع را علامت وحدت نتوان شمرد. افسردگی و مردگی حیات و زندگی تعبیر

نشود و ناتوانی و درماندگی هوشمندی و زیرکی نگردد.<sup>۲۷</sup> و حضرت ولی امرالله میفرماید: " در کلیه احیان محبوب خود حضرت عبدالبهاء و طریقه تبشیر و تبلیغ او را به خاطر آوریم. او با حکمت تام و مهارت کامل با فرَق مختلفه تماس حاصل میکرد، در ملاقات های اولیه با نهایت دقت و بردباری و حضور ذهن بیان مطلب میفرمود... با صبر و سکون و دقت و تدریج پرده از وجه حقایق منیره این آئین مقدس بر میداشت، با عاطفه احساس شدیدی خلق را دعوت به ملکوت الهی میفرمود و با عشق و ایمان مطالب و حقایق عالیه را به مستمعین القاء مینمود، با وجود چنین شعله و حرارت و انجذابی وقار و سکونت را در مباحثات خود از دست نمیداد و با لحنی مطمئن به صحبت برمیخاست و در عقائد و آراء خویش چون جبل آهنین محکم و متین بود.<sup>۲۸</sup>"

با توجه به آثار به نظر میاید که در خصوص مسئله تبلیغ، مبلغ میبایست به سه قسم توجه داشته باشد که اولین مورد عبارت است از شناخت شرایط و زمان و مکانی که مبلغ در آن قرار گرفته است. بنابراین مبلغ باید از خود بپرسد آیا در این مکان من میتوانم ابلاغ کلمه بکنم؟ آیا افرادی که در این فضا قرار دارند علاقه ای به شنیدن این مباحث هستند؟ آیا امروز حوصله وارد شدن به این چنین گفتگویی را دارند؟ آیا به اندازه کافی وقت برای پرداختن موضوعات وجود دارد؟ آیا بحث من مربوط به موضوع گفتگوی آنها است؟ و سوالاتی از این دست.

در قسم دوم مبلغ باید شرایط مبتدی را مد نظر بگیرد که یکی از مولفه های مهم آن این است که در گفتگو سبب نشود که فرد مبتدی اعتماد به نفسش را از دست بدهد مثلاً با طرح مباحث ثقیل یا تبختر در داشتن علم و بیان نقاط ضعف دانشی فرد سبب سلب اعتماد به نفس در فرد باشند. در مناظرات این خطر وجود دارد که فرد منکوب شود و شکست در مناظره در او غیظ و خشم ایجاد کند و همین مسئله سبب میشود که ضمن اینکه حقیقت مقتول میشود فرد نیز دیگر علاقه ای به شنیدن بیان مطالب نخواهد داشت و به اصطلاح استیحا ش خواهد کرد. مبلغ باید بتواند تشخیص دهد که مبتدی موضوع مورد علاقه اش چیست و از همان زاویه و رویکرد با او وارد بحث شود فی المثل اگر کسی به مباحث اجتماعی و جامعه شناختی علاقه دارد باید با او از این وجه وارد دیالوگ شد و تعالیم اجتماعی و جامعه شناسانه امر را مطرح کرد و یا اگر به مباحث فلسفی علاقه دارد باید بحث را از رویکرد فلسفی آئین بهائی پیگرفت.

قسم سوم شرایط مبلغ است که به نظر میاید که فرد مبلغ در سه سطح باید خود را آماده تبلیغ کند، سطح اول شرایط روحانی فرد است یعنی ایجاد خصیصه انقطاع و خلوص است چنانچه میفرماید: "انقطاع سبب ارتفاع است و تقوی علت ارتقاء"<sup>۲۹</sup> همینطور میفرماید: "خدای واحد شاهد است که اگر نفسی نَفَس پاکی در حالت انقطاع بکشد ولو تا هزار سال باشد تأثیراتش

ظاهر خواهد شد<sup>۳۰</sup> و همینطور میفرمایند: "من شما را نصیحت مینمایم که تا توانید در خیر عموم کوشید و محبت و الفت در کمال خلوص بجمیع افراد بشر نمائید"<sup>۳۱</sup> و همینطور میفرمایند: "اسّ اساس دینانت خلوص است یعنی شخص متدین باید از جمیع اغراض شخصیّه خود گذشته بآیّ وجه گان در خیریت جمهور بکوشد"<sup>۳۲</sup> و ایضاً میفرمایند: "تا این دو شرط یعنی خلوص نیت و حکم بر نفس و مشتیهات آن عموماً کاملاً دائماً در جامعه بهائی تأسیس و استقرار نیابد اتحاد و اتفاق در هیچ نقطه ای و در هیچ امری غیر ممکن..."<sup>۳۳</sup> سطح دوم ایجاد شرایط اخلاقی است که عبارت از ایجاد مدارا و بردباری و شفقت و پرهیز از خشم و عصبانیت است. چنانچه میفرمایند: "باید به جمیع ناس بکمال محبت و شفقت و بردباری معاشرت کند و تکلم نماید"<sup>۳۴</sup> و همچنین میفرمایند: "طوبی از برای نفوسی که بحبل شفقت و رأفت متمسکند و از ضغینه و بغضا فارغ و آزاد"<sup>۳۵</sup> سطح سوم که مبلغ باید خود را پیرو راند و در آن قوی شود تزئید معلومات و اطلاعات علمی است که این نیز در دو وجه است که وجه اول آن آشنایی با مبانی اولیه و اساسی منطق و فن سخنوری و مبانی فلسفی و استدلالی است که در بحث به کار بندد و وجه دوم مطالعه و پژوهش و تحری درباره عقاید و باورهای دینی و فلسفیه نحل و ملل است که بتواند عقاید صحیح و سخیفه را از هم تمییز دهد و همینطور حس صمیمیت را ایجاد میکند زیرا وقتی که مبتدی متوجه شود که با عقاید و افکار او آشنا هست احساس قرابت و نزدیکی بیشتری میکند.

### تبلیغ بهائیان در اسرائیل

عده ای خرده میگیرند که چرا در اسرائیل بهائیان تبلیغ نمیکنند؟ ابتدا مایلیم که خاطر نشان کنم که حضرت بهالله و خانواده و همراهانشان به فرمان دو پادشاه مسلمان یعنی ناصرالدین شاه و سلطان عبدالعزیز به عکا که در آن زمان اساساً اسرائیلی وجود نداشت و آن اراضی قسمتهایی از خاک عثمانی بود تبعید شدند، این سخن به این معناست که اولاً حضرت بهالله خود به آن مکان نقل مکان نکردند و ثانیاً دو پادشاه مسلمان ایشان را به آن دیار تبعید کردند و ایشان قبل از آن در ادرنه و استامبول و قبل از آن در بغداد به سر میبردند و ثالثاً اساساً اسرائیلی وجود خارجی ای در آن زمان نداشته است و همانطور که همگان مستحضر هستند حکومت اسرائیل بعد از فروپاشی عثمانی و جریانات سیاسی جهانی که رخ داد در سال ۱۹۴۸ میلادی تاسیس شد، حال آنکه حضرت بهالله در ۱۰ سپتامبر ۱۸۶۸ برابر با ۲۲ جمادی الاول سال ۱۲۸۵ وارد عکا شدند و حتی زمان صعود ایشان در تاریخ ۲۹ می ۱۸۹۲ است یعنی بیش از نیم قرن قبلتر، و حتی حضرت عبدالبهاء فرزند و وصی ایشان نیز در سال ۱۹۲۱ صعود کردند که بیست و هفت سال قبل از تشکیل دولت اسرائیل است و در زمان حضرت ولی عزیز امرالله شوقی افندی ربانی بود که تازه حکومت اسرائیل تاسیس گردید. این مسئله را نیز مشهوداً میتوان در پیام

مورخ ۳۱ اکتبر ۲۰۰۸ ملاحظه کرد چنانچه میفرماید: "عده‌ای یا از روی بی‌خبری و یا به منظور پیش‌برد مقاصد خاص خود وجود مرکز جهانی بهائی در کشور اسرائیل را امری سیاسی و نوعی وابستگی به نهضت صهیونیسم به شمار می‌آورند. هر طفل سبق‌خوان مکتب تاریخ می‌داند که علت وجود مرکز جهانی بهائی در اراضی مقدسه این است که صد و چهل سال پیش، به تحریک دولت ایران حضرت بهاء‌الله به این منطقه که در آن زمان تحت سلطه امپراطوری عثمانی بود تبعید شدند و بدین ترتیب هشتاد سال قبل از تأسیس کشور اسرائیل، مرکز جهانی بهائی در اراضی مقدسه تثبیت یافت. روابط مرکز جهانی بهائی با اسرائیل مانند سایر کشورهای جهان، بر اساس اطاعت از قوانین مدنی آن مملکت و عدم وابستگی و دخالت در امور سیاسی استوار است. شاید مناسب باشد که یادآور شویم که در سال ۱۹۴۷ میلادی، یک سال قبل از تأسیس کشور اسرائیل، هنگامی که کمیسیون ویژه فلسطین در سازمان ملل متحد خواهان نظر ادیان و گروه‌های مختلف راجع به آینده این سرزمین شد، رئیس این کمیسیون، عالی‌جناب قاضی امیل سند ستروم، ضمن نامه‌ای به مرجع امر بهائی، حضرت شوقی افندی، نظر و دیدگاه بهائیان را در این زمینه جویا شد. آن حضرت در تاریخ ۱۴ جولای ۱۹۴۷ در مکتوبی خطاب به ایشان فرمودند که دیانت بهائی به کلی از سیاست حزبی میرا است و در مجادلات و منازعاتی که در مورد آینده ارض اقدس در میان است وارد نمی‌شود. هیکل مبارک در همان نامه توضیح می‌فرماید که "بسیاری از پیروان دیانت ما از اعقاب مسلمان و یهودی هستند و ما هیچ گونه تعصبی نسبت به هیچ یک از این دو گروه نداریم و به جان و دل مشتاقیم که به منظور حفظ منافع متقابل آنان و خیر و صلاح این مملکت، بین آنها صلح و آشتی برقرار گردد."

این سرزمین از قدیم الایام مورد تقدیس پیروان ادیان مختلف بوده است، محل معبد مقدس یهودیان و مکان تولد و بعثت و عروج عیسی مسیح و مقر قبله اول اسلام و مسیر معراج رسول اکرم واقع شده. لهذا مورد توجه یهودیان، مسیحیان و مسلمانان می‌باشد. علت توجه بهائیان به آن دیار نیز این است که مدفن حضرت باب، حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء در آنجا قرار دارد و این نه به میل خود ایشان و به زعم عده ای طبق يك نقشه حساب شده بوده، بلکه به حکم اجبار و به اراده دولت ایران و به دستور خلافت عثمانی، متجاوز از ۸۰ سال قبل از تشکیل دولت اسرائیل، صورت پذیرفته است. اگر این امر دلیل بر ارتباط سیاسی بهائیان با دولت اسرائیل می‌باشد، چگونه ارتباط مسیحیان یا مسلمانان را با دولت اسرائیل می‌توان انکار نمود؟ نجف اشرف مدفن امیرالمؤمنین است و شیعیان جهان به آن توجه دارند و شهر مدینه محل دفن رسول اکرم است و به این واسطه در نزد اهل اسلام مقدس می‌باشد، اما این امر به معنای ارتباط شیعیان با حکومت عراق یا عربستان نیست. هم چنین ارسال خیرات و وجوه نقدی و غیر نقدی مسلمین برای مر اقبیت و تعمیرات این اماکن متبرکه را نباید به عنوان

کَمْک به حکومت عراق یا عربستان به حساب آورد. بهائیان نیز از این قاعده مستثنی نیستند. از این گذشته ممکن نیست مؤسسه اداری و روحانی یَک جامعه در کشوری واقع شود، اما برای حفظ حقوق مادّی و معنوی خود با مقامات آن کشور مرتبط نشود. یَک فرد مسلمان شیعه، مادامی که در کشور خود ساکن است و نیازی به ارتباط با مقامات عربستان یا عراق یا سوریه ندارد می تواند از آنها متنفر و بیزار باشد، اما چون قصد زیارت کربلا یا مکه را نماید، خواه ناخواه، مستقیم یا با واسطه، باید با مقامات رسمی آن دولتها ارتباط برقرار کند و بدیهی است این ارتباط امری مرموز و غیر عادی تلقی نمی گردد. با ظهور حضرت بهاءالله و تبعید ایشان به عگا و اراضی مقدّسه، و عود کتب عهد عتیق و جدید و احادیث اسلامی محقّق شد و پس از آن به تدریج قوم یهود شروع به رفتن به اراضی مزبور نمودند تا آنکه در ۱۹۴۸ سازمان ملل به آنان رسمیت داد. در خصوص تشکیل اسرائیل نیز باید عرض شود که حضرت بهاءالله در یکی از الواح خود پیشبینی میکنند که سلاله ی حضرت ابراهیم که از نسل حضرت اسرائیل (حضرت یعقوب) است روزی به این اراضی باز خواهند گشت چنانچه در لوحی حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "اینکه جمال مبارک فرمودند سلاله ی اسرائیل تحریر خواهند شد این بیان مبارک در وقتی بود که بنی اسرائیل رجوع ننموده بودند و در نهایت ذلت بودند... لکن این بیان مبارک در حق مومنین اسرائیلیان است یعنی کسانی که مومن شدند سایرین با تتبع عزیز میشوند لابد دیگران هم به طفیل دارای عزت و ترقی میگردند در صورتیکه موافق و دوست و رفیق باشند ولی مقصد این نیست که اگر آنها عداوت کنند هم باز ترقی خواهند کرد بلکه خانه خود را خراب کردند"<sup>۳۶</sup> و در لوحی دیگر میفرمایند: "هوالبهی در خصوص اجتماع سلاله ی اسرائیل در اورشلیم بموجب نصوص انبیاء سوال نموده بودید اورشلیم و قدس الاقدس هیکل مکرم و اسم اعظم است زیرا آن مدینه ی الهیه و شهر بند یزدان است چه که جامع جمیع آلاء و نعم و حائز کل غناء و ثروت حقیقیه و تحف و زینت معنویه مشتمل بر شوون و خصائص حیات و محل ظهور اثار غریبه ی ربانیه است و اجتماع اسرائیل در آن عبارت از آن و بشارت بر آن است که کل اسرائیل در ظل لواء الهی وارد و بر بحر قدم وارد میگردند چه که این اورشلیم الهی که قدس الاقداس در قطبش واقع مدینه ی ملکوتی و شهر آسمانی است مشرق و مغرب در زاویه ای از او واقع ولی با وجود این بحسب ظاهر نیز اسرائیل در ارض اقدس جمع خواهند گشت و ذلک وعد غیر مکتوب مقصود این است که ذلتی را که از اسرائیل در دو هزار و پانصد سال کشید حال بدل بعزت سرمدیه خواهد گشت و بظاهر ظاهر نیز عزیز خواهند شد بقسمی که محسود اعدا گردند و مغبوط اودا طوبی لهم ثم بشری و البهاء علیهم اجمعین"<sup>۳۷</sup> و در مناجاتی میفرمایند: "هُوَ اللهُ، ای سلاله حضرت خلیل الحمدلله آنچه در الواح مبارک با اسرائیل تبشیر فرموده اند و در مکاتیب عبدالبهاء نیز تصریح شده جمیع در حیز تحقّق است

بعضی وقوع یافته و بعضی وقوع خواهد یافت جمال مبارک در الواح مقدّسه تصریح فرموده‌اند که ایام ذلّت اسرائیل گذشت ظلّ عنایت شامل گردد و این سلسله روز بروز ترقّی خواهد نمود و از خمودت و مذلّت هزاران سال خلاصی خواهد یافت ولی مشروط بآنکه بموجب تعالیم الهیّه روش و رفتار نمایند، از ظلمات تقالید قدیمه نجات جویند و از کسالت عوائد سابقه رهائی یابند و بآنچه روح این عصر و نور این قرن است تشبّث نمایند، تعدیل اخلاق کنند و در منافع و روابط عمومیه عالم بشر سعی و کوشش نمایند، از تعصّبات قدیمه و افکار پوسیده و اغراض مَلّیه منسلخ گردند و جمیع بشر را اغنام الهی شمرند و خدا را شبان مهربان دانند. امروز روزی است که افکار خصوصیه چه از افراد و چه از ملت سبب نکبت کبری گردد و عاقبت منتهی بخسران مبین شود آنچه امروز عمومی است الهیست و سبب ترقّی افراد عالم انسانی و آنچه خصوصی است زیان محض است و خسران صرف. حال باید اسرائیل از فکر علیل بگذرد و بعزمی صحیح بامور عمومی پردازد افکار اسرائیل باید در نقطه‌ئی استقرار یابد که منافع عمومی است و سعادت جمیع عالم انسانی امروز توفیق رفیق حزبی است که چون آفتاب بر جمیع آفاق پرتو رحمانی افشاند و بکلی از تقیّدات شخصی و ملّی که منبعث از وساوس شیطانی است منسلخ گردد این است اساس نجات و فلاح.<sup>۳۸</sup> و در مناجاتی دیگر میفرمایند: "هوالله، ای پروردگار، در کتب و صحف بواسطه انبیاء اخبار فرموده‌ئی و اسرائیل را بشارت داده‌ئی و نوید بخشیده‌ئی که روزی آید اسرائیل نومید امیدوار گردد و اسیر ذلّت کبری عزّت ابدیه یابد آن قوم پریشان در ظلّ ربّ الجنود در ارض مقدّسه سر و سامان یابند و از اقالیم بعیده توجّه بصهیون فرمایند ذلیلان عزیز گردند و مستمندان توانگر شوند، گم‌نامان نام و نشان یابند و میغوضان محبوب جهانیان شوند حال ستایش ترا که روز آن آسایش آمد و اسباب سرور و شادمانی حاصل شد اسرائیل عنقریب جلیل گردد و این پریشانی بجمع مبدّل شود شمس حقیقت طلوع نمود و پرتو هدایت بر اسرائیل زد تا از راههای دور بانهایت سرور بارض مقدّس ورود یابند. ای پروردگار وعد خویش آشکار کن و سلاله حضرت خلیل را بزرگوار فرما توئی مقتدر و توانا و توئی بینا و شنوا و دانا

عع<sup>۳۹</sup>

حال که این مسئله واضحاً معلوم گشت لازم میاید که علت عدم تبلیغ در آن دیار نیز روشن شود. چنانچه در پیام معهد آمده است: "بیت العدل از احبا خواسته است تا از تماس و ارتباط با اسرائیلی‌ها خودداری نمایند. وقتی شما دریافتید که فردی را که از طریق اینترنت (چت) با او صحبت می‌کنید فردی اسرائیلی است با کمال متانت ارتباط خود را با او ادامه دهید. فقط در نظر داشته باشید که شما نباید او را تبلیغ به دیانت بهائی بکنید... بر اساس سیاستی که از زمان حضرت بهاءالله دقیقاً رعایت می‌شده است، بهائیان مرام خود را در اسرائیل تبلیغ نمی‌کنند. همچنین اگر افراد اسرائیلی در خارج از اسرائیل نیز باشند

ولی قصد بازگشت به اسرائیل را داشته باشند هم مورد تبلیغ قرار نمی‌گیرند"<sup>۴۰</sup> و البته در جایی دیگر ذکر شده است که "اگر او (فرد اسرائیلی) قبلاً و از طریق دیگری به امر مبارک علاقه مند شده است و به دنبال یافتن اطلاعات بیشتری است شما باید وی را به دفاتر مرکز جهانی بهائی در حیفا ارجاع دهید. به جهت اطلاع شما بیان می‌شود که مردم در اسرائیل به اطلاعات صحیحی در مورد امر بهائی شامل تاریخ و قوانین و تعالیم، دسترسی دارند. کتابهایی که دیانت بهائی را مورد توجه قرار داده اند در کتابخانه های اسرائیل یافت می‌شوند. ضمناً از زیارت اماکن مقدسه توسط اسرائیلیان نیز استقبال می‌شود." بنابراین اولاً در اسرائیل تبلیغی صورت نمی‌گیرد ولی کتابخانه ها و اماکن بهایی برای اسرائیلیان کاملاً قابلیت دسترسی دارد، اما میتوان پرسید که چرا چنین محدودیت هایی وجود دارد و چرا در اسرائیل به طور خاص تبلیغی صورت نمی‌گیرد؟ در پاسخ به این مسئله که دارای چندین وجه است با توجه به آثار حضرت بهالله میتوان پاسخش را دریافت که در اینجا با ذکر نصوص به آن پاسخ داده میشود.

اولین دلیل حکم حکومتی و محدودیتی است که در آن اراضی برای تبلیغ امر مبارک قائل هستند. حضرت بهاءالله می‌فرماید: "بر احدی جایز نه که ارتکاب نماید امری را که مخالف رأی رؤسای مملکت باشد."<sup>۴۱</sup> و حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: "باری به نص قاطع جمال مبارک روحی لاحبائنه الفداء ابداً بدون اذن و اجازه‌ی حکومت جزئی و کلی نباید حرکت کرد و هرکس بدون اذن حکومت حرکتی نماید مخالفت با امر مبارک کرده و هیچ عذری از او مقبول نیست. این امر الهی است، ملعبه‌ی صبیان نیست که نفسی چنین مستحسن شمرده و به میزان عقل خود بسنجد و نافع داند..."<sup>۴۲</sup> و حضرت ولی امرالله فرمودند: "اطاعت اولیای امور از فرائض حتمیه اهل بهاء و واجبات مقدسه آنان محسوب ولی در امور وجدانیّه که تعلق بمعتقدات دارد اهل بهاء و متمسکین بشریعه مقدسه سمحاء شهادت را بر اطاعت ترجیح دهند"<sup>۴۳</sup> بنا به همین سه نص مختصر که میتوان تعداد بسیار بیشتری هم از آثار مبارکه آورد، معلوم میشود که بهائیان تابع حکومت و حاکمیتی هستند که در آنجا ساکنند. و همانطور که میدانیم در اسرائیل نیز تبلیغ کردن مخالف قانون است البته مسئله ی ایشان به این مختصر نیز ختم نمیشود. حضرت بهالله در خصوص آن دیار، خاصه مطالبی را فرموده اند که در اینجا سه تا از آن نصوص را ذکر میکنیم. حضرت بهالله خطاب به نبیل میفرمایند: "ای نبیل بارها امر نمودیم و باز هم می‌گوئیم در بریه شام ذکر مالک انام جائز نبوده و نیست چه که اهل آن به غایت از شاطی قرب بعیدند و از رحیق عنایت محروم. ارض آن به غایت مبروک است و خلق آن به غایت منحوس."<sup>۴۴</sup> مراد از بریه ی شام، همانطور که میدانیم سوریه است، و دور نگرى حضرت بهالله را میرساند که از سلاله ی همان افراد است که امروز ما داعشیان را میبینیم که در آن دیار ظاهر گشتند. یعنی



پدران داعشیان امروز همان افرادی بودند که حضرت بهالله در حقشان چنین فرموده اند. در لوحی دیگر توضیحی بیشتر در این خصوص میدهند: "در اکثر آیام بین ایادی اعدا بودیم و حال مابین حیات ساکنیم این اراضی مقدسه در جمیع کتب الهی موصوف و مذکور و اکثر انبیاء و مرسلین از این اراضی ظاهر شده‌اند اینست آن بیدائی که جمیع رسل بلتیک اللهم لتیک ناطق بودند و وعده ظهور الله در این اراضی بوده اینست وادی قضا و ارض بیضا و بقعه نورا در کتب قبل جمیع آنچه الیوم ظاهر مذکور است و لکن اهل آن در جمیع کتب الهی غیر مقبول بشأنی که در بعضی از مقامات باولاد افاعی ذکر شده‌اند و حال این مظلوم مابین اولاد افاعی باعلی النداء ندا مینماید و کلّ را بغایت قصوی و ذروه علیا و افق اعلی میخواند طوبی لمن سمع ما نطق به اللسان فی ملکوت البیان و ویل لكلّ اقل بعید...<sup>۴۵</sup> و همچنین در لوح اقتدارات میفرمایند: "بلایای این مظلوم سبب اعظمش اجتماع نفوس حول بوده... باری شرایط نفسیکه باذن فائزند اینست اول صحت مزاج و صحت بدن ثانی اسباب سفر از نقد و غیره و شرطیکه اعظم شرائط است تحصیل اذنت<sup>۴۶</sup>" مراد از نفوس حول ساکنین عکا هستند که در آن زمان حضرت بهالله در آنجا ساکن بودند.

به همین علت است که بهائیان در آن اراضی بنا به سیاستی که از زمان حضرت بهالله وجود داشته است همچنان تبلیغ نمیکنند. شایان ذکر است که در کشور اسرائیل، هیچ شهروند بهائی ای نیز وجود ندارد و افراد بهائی صرفاً جهت زیارت میتوانند در مدت محدود مشخصی به شکل ویزای توریستی پا به آن اراضی گذارند و واضح است که جایی که در آن فرد بهائی ای ساکن نباشد طبیعتاً تبلیغ هم نمیتوان کرد، و البته واضح است که وجود مقامات بهایی در آن اراضی، حضور زوار از سرتاسر عالم و وجود کتابخانه ها و کتب بهایی به خودی خود یک تبلیغ میشوند اما به شکل غیر لسانی.

منابع:

- ۱- اَفَحَسِبْتُمْ اِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ اَنْتُمْ الْاِیْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون: ۱۱۵)
- ۲- وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِی كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُولًا اِنْ اَعْبُدُوا اللّٰهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (نحل: ۳۶)
- ۳- یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِیْرًا وَ دَاعِیًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِیْرًا (احزاب: ۴۵-۴۴)
- ۴- یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اسْتَجِیْبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا یُحِیْیْكُمْ (انفال: ۲۴)
- ۵- انجیل متی فصل هشتم آیه بیست و دوم

- ۶- منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، صفحه ۱۷۸
- ۷- امر و خلق، جلد ۳، صفحه ۴۶۳
- ۸- مائده آسمانی، جلد ۴، صفحات ۷ - ۴۶ - (\*) آیه ۳۲ سوره مائده
- ۹- گنجینه حدود و احکام، صفحه ۲۵۴
- ۱۰- مائده آسمانی، جلد ۴، صفحه ۴۸
- ۱۱- امر و خلق، جلد ۳، صفحات ۶ - ۴۸۵
- ۱۲- مائده آسمانی، جلد ۵، صفحه ۷۷
- ۱۳- توفیعات، جلد ۱، صفحه ۷
- ۱۴- نمونه حیات بهائی، ترجمه مصوب، صفحه ۱۱
- ۱۵- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب، جلد ۱، صفحه ۲۵۵
- ۱۶- حضرت بهالله، لوح ابن الذئب
- ۱۷- مائده آسمانی، جلد ۵، صفحه ۷۹
- ۱۸- مجموعه خطابات مبارکه، قسمت اول، صفحه ۱۸۲
- ۱۹- گنجینه حدود و احکام صفحه ۳۲۸
- ۲۰- اصول عقاید بهائیان، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، صفحه ۵۷
- ۲۱- امر و خلق، جلد ۳، صفحه ۴۹۴
- ۲۲- حضرت بهالله، کلمات مبارکه مکنونه فارسی
- ۲۳- حضرت بهالله، لوح اتحاد

۲۴- حضرت بهاء الله، اللوح الثاني الى نابليون الثالث: "قُلْ قَدْ قَدَّرْنَا التَّبْلِيغَ بِالْبَيَانِ إِيَّاكُمْ أَنْ تُجَادِلُوا مَعَ أَحَدٍ"

۲۵- حضرت عبدالبهاء، مكاتيب جلد ۱، صفحه ۴۷۵

۲۶- حضرت عبدالبهاء، لوح هفت شمع

۲۷- رساله راهنمای تبليغ، صفحه ۸۳

۲۸- حضرت ولی امرالله، توقيع ۲۴ نوامبر ۱۹۲۴

۲۹- حضرت بهاءالله، مائده آسمانی، جلد ۸، صفحه ۱۱۴

۳۰- حضرت عبدالبهاء، بدايع الآثار، جلد ۱، صفحه ۲۵۹

۳۱- حضرت عبدالبهاء، مائده آسمانی، جلد ۵، صفحه ۲۷۲

۳۲- حضرت عبدالبهاء، رساله مدنيه

۳۳- حضرت ولی امرالله، توقيعات مبارکه، جلد ۱، ۱۹۲۲-۱۹۲۶، صفحه ۱۹۲

۳۴- حضرت بهاءالله، امر و خلق، جلد ۳، صفحه ۱۲۴

۳۵- حضرت بهاءالله، مجموعه ای از الواح جمال اقدس ابهى، طراز دوم، صفحه ۱۸

۳۶- حضرت عبدالبهاء، امر و خلق، جلد ۴، صفحه ۴۷۱-۴۷۲

۳۷- حضرت عبدالبهاء، امر و خلق، جلد ۴، صفحه ۴۶۹

۳۸- حضرت عبدالبهاء، مكاتيب جلد ۳، صفحه ۳۶۳

۳۹- حضرت عبدالبهاء، مكاتيب جلد ۳، صفحه ۳۶۵

۴۰- بيت العدل اعظم، پیام مورخ ۲۳ جون ۱۹۹۵

۴۱- حضرت بهاءالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، من الواح ذبيح

۴۲- حضرت عبدالبهاء، لوح عزیزالله خان ورقا

۴۳- حضرت ولی امرالله، توفیعات مبارکه ۱۹۲۲- ۱۹۴۸، جلد ۳، صفحه ۱۳۰

۴۴- حضرت بهالله، اسرار الآثار خصوصی، جلد ۵، صفحه ۲۰۰

۴۵- حضرت بهالله، منتخباتی از آثار حضرت بهالله، صفحه ۱۳۵

۴۶- حضرت بهالله، الواح متمم اقدس، کتاب اقتدارات، صفحه ۲۶-۲۷

## وطن پرستی، وطن دوستی، جهان وطنی

آدمی علیرغم اینکه خودش زادبومش را انتخاب نمیکند و در این جهان هستی در مکانی که پدر و مادرش در آن زندگی میکنند متولد میشود علایقی به کشورش دارد. اگرچه حتی مفهوم وطن و زادبوم هم در دوران ما عوض شده است؛ تصور کنید والدینی را که زمان تولد فرزندشان به کشور دیگری میروند که مولود به دنیا آمده دارای تابعیت آن کشور و بنابراین دارای مزایای آن کشور شود. حتی اگر بعد از تولد هم به کشور آب و اجدادی خود برگردند، تکلیف آن کودک چیست؟ زادبومش کجاست؟ کشوری که در آن به دنیا آمده است و تابعیتش را گرفته است، یا کشور پدری؟ برعکس، تصور کنیم کودکی را که بعد از آنکه تنها دو سه سال از زندگی اش در کشور آب و اجدادی گذشته است، والدینش تصمیم به مهاجرت میکنند و بنابراین آن کودک در کشور ثانی رشد و نمو میکند و با آن فرهنگ و عقاید و زبان بالندگی میگیرد؛ شناسنامه ای هست که نشان میدهد او در یک کشور دیگری به دنیا آمده است و زادبومش آنجاست، اما او از آن کشور هیچ تجربه ای ندارد و صرفاً تصویری دارد آن هم به علت اینکه والدینش احتمالاً به زبان اول خود در خانه صحبت میکنند و گهگاهی از پشت وب خانواده ای را میبیند به او میگویند این آدم خاله، دایی، عمو، عمه و ... تو است. احتمالاً از تلویزیون هم فیلمهایی را میبیند که به او میفهماند آنجایی که به دنیا آمده است چنان جایی بوده است. پرسش این است وطن او کجاست؟ جایی که در آن به دنیا آمده است (Place of Birth) یا جایی که در آن کشور رشد و بالندگی گرفته است و فرهنگش را میشناسد و دوستانی در آن دارد و به اصطلاح شهروند آن کشور است؟ بیگمان زادبوم برای او همان وطن (Homeland) نیست. چگونه میتواند کشوری وطن آدمی باشد ولی حتی با زبانش که مهمترین جلوه فرهنگی و شناسنامه ای او است آشنا نباشد؟ این مثالهای ملموس چیزی را به ما میفهماند و آن این است که اولاً زادبوم همان وطن نیست یا دقیقتر آنکه بگوئیم میتواند نباشد. دوم آنکه خود شخص کوچکترین دخالت و تصمیم گیری ای در محل تولد خود ندارد، و نه فقط این، بلکه کوچکترین دخالتی در انتخاب وطن خود هم ندارد، چرا که حداقل تا رسیدن به سن بلوغ نمیتواند خودش تصمیم بگیرد که در کدام نقطه از نقاط عالم زندگی کند و وقتی هیچ انتخابی در کار نیست و من هیچ دستی در آن نداشته ام دیگر چه اختاری؟ سوم آنکه وطن به خودی خود یک مکان است در میان دیگر مکانها که از قضای روزگار و تاریخی که ما در آن زیست میکنیم چنین مختصات مرزی ای هم دارد، فرضاً اگر نیم قرن پیش من به عنوان ایرانی زندگی میکردم، کشور کنونی بحرین بخشی از کشور ایران بود و باید قسمتی از خاک وطن میدانستم این در حالی است که امروز کشوری کاملاً مستقل از ایران است، دیگر به چه معنا میتوان به اینکه اهل کدام کشور هستم افتخار کنم؟ احتمالاً به همین اعتبار هم شاید بهاءالله در اشراقات بیان میکند که "

ليس الفخر لمن يحبّ الوطن بل لمن يحبّ العالم " (فخر و مباهات برای کسی نیست که وطن را دوست میدارد، بلکه برای کسی است که جهان را دوست میدارد)

باید در همینجا نیز خاطر نشان کرد که مفهوم کشور به لحاظ سیاسی و یا ادبیات ایران -خاصه در شاهنامه- دارای پیشینه تاریخی است و باید گفت در زبان پهلوی کش-ور یعنی دارای مرز، که این نشانه از سبقه تاریخی این کلمه میدهد و همچنین بیانگر آن است که قسمتی هست که با مرز از دیگر نواحی جدا شده است. بنابراین میتوان گفت کشور سرزمینی است که ملتی در ذیل حکومتی مستقل زندگی میکنند، بنابراین سه عنصر اصلی سرزمین، ملت و حکومت بیانگر مفهوم کشور هستند. بنابراین اگر هر یک از این سه عنصر اساسی در تشکیل کشور، تغییری بکند، مفهوم کشور به نسبت مرزها تغییر خواهد کرد. بسیاری از کشورهای جهان، بلکه تمام کشورهای جهان که امروز بر روی نقشه هستند، سده قبل شکل و فرم دیگری داشتند. فرضاً بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی کشورهایمانند، ارمنستان، آذربایجان، بلاروس، استونی، گرجستان، قزاقستان، قرقیزستان، لتونی، لیتوانی، مولداوی، روسیه، تاجیکستان، ترکمنستان، اوکراین و ازبکستان شکل گرفتند. تمامی این کشورها را روزگاری کشور اتحاد جماهیر شوروی میخواندند. این در حالیست که در میان همین کشورها گرجستان، ارمنستان، جمهوری آذربایجان و نخجوان و دیگر مناطق در زمان فتحعلی شاه قاجار در پی معاهده های گلستان و ترکمنچای از ایران جدا شد و یا در زمان ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه بخش دیگری از کشور که امروزه افغانستان و پاکستان هستند نیز جدا شد. این تنها بخشی از اتفاقاتی است که سبب تغییر در کشورهایمانند که امروز در نقشه میبینیم شده است. پدید آمدن سرزمینهایی با حکومتهای کاملاً مستقل و مردمی که علی رغم اینکه بسیاری از عناصر فرهنگیشان با هم مشترک است اما با هم بیگانه اند و خود را جدای از دیگری میدانند و نمونه واضحش را میتوان در برخورد نامناسبی که با عزیزان افغان در ایران میشود دانست که تا چه میزان ایشان را غریبه میدانیم با وجود اینکه زبانمان یکی است، مذهب ایشان هم با مذهب اکثر مردم ایران یکی است و شیعه هستند و نهایتاً به طور کلی سیصد سال پیش کشور کنونی افغانستان بخشی از خاک ایران بوده است.

بنا بر آنچه ذکرش رفت با یک تحلیل ساده میتوان این نتیجه را گرفت که مفهوم وطن نمیتواند به کشور برگردد، بلکه بیشتر باید وطن را به یک شهر یا روستا نسبت داد تحت هر حالتی ساکن و ثابت است و تعلقاتش معلوم است. برای مثال کردستان همیشه کردستان بوده است و خواهد بود، چه در کشور ایران بوده باشد، چه اینکه درحال حاضر بخشی از آن در ایران و بخشی دیگر در عراق است و یا شهر ری (راگا) که امروزه بخشی از شهر طهران است که سابقه اش به زمان اقوام آریایی

میرسد، در طی تمامی این قرون و اعصار ری بوده است، چه آن هنگام که اسکندر به ایران حمله کرد، چه آن زمان که سپاهیان اعراب به ایران حمله کردند و دیگر ایرانی در کار نبود بلکه ایران را دارالاسلام میشناختند، چه در زمان حمله سپاهیان مغول و ... همیشه ری، ری بوده است. مکانی مشخص و معین و لایتغیر. شاید یکی از دلایلی که در پاسپورت استرالیایی ها محل تولد را نام شهر مینویسند و نه کشور، همین باشد! از این مسئله نیز گذشته که شهر یا روستا مکانی ثابت است و دستخوش تغییر و تبدل قرار نمیگیرد، با مطالعه ای دقیق از خصوصیات هر شهر معلوم میشود که خرده فرهنگهای هر شهر مانند موسیقی، غذا، رقص، مراسم سوگواری و ... نیز متفاوت است. بعضاً لهجه و گویشها و حتی در مواقعی زبان مستقلی یک شهر مخصوص خود دارد، فرضاً بخشهایی از کشور کنونی ایران هستند که به زبان ترکی سخن میگویند، زبانی کاملاً مستقل از زبان مرکزی که فارسی است و یا لهجه هایی در کشور وجود دارد که بعید است که کسی که اهل آن مناطق نباشد ذره ای حتی متوجه شود که آنها چه میگویند مانند لهجه لری یا گیلکی یا مازندرانی و ... اساساً این بیت شعر که به شکل ضرب المثل نیز در آمده که میگوید: " نه در غربت دلم شاد و نه رویی در وطن دارم" در زمانهء حال اگرچه دلالت به این میکند که فردی از کشور خود خارج شده باشد و در کشور دیگری ساکن شده باشد و به این طریق ابراز دلتنگی کند، اما در گذشته ایام که وضعیت مهاجرت بسیار محدودتر بوده، مسافر وقتی از شهر خود خارج میشد و راهی شهر دیگری میشد - مثلاً از یزد به شیراز - چنین شعری را میخواند. شاید به عنوان یک نتیجه بتوان گفت در واقع کشور مجموع وطنهایبست (شهرها و روستاهائیبست) که مشترک المنافع هستند و از نظر فرهنگی تا حدود زیادی به هم نزدیک میباشند و به همین جهت در ذیل نام یک کشور وحدتی را ایجاد میکنند.

آدمی کشورش را دوست دارد، چون وطنش در آنجاست، در آن سرزمین رشد و نمو کرده است و خاطراتش آنجا شکل گرفته است. خانواده، اقوام، دوستان و به طور کلی جامعه ای که به آنها علاقه دارد و سنن و آداب مشترکی با آنها دارد و به همین دلیل ارتباطات احساسی/ اجتماعی قویتری هم با ایشان میتواند برقرار کند. بخش عمده ای از هویت آدمی و دقیقاً آنجا که میتواند از لفظ "من" استفاده کند از بسیاری جهات به وطنش باز میگردد و به همین جهت عرق و علاقه ای به آن دارد و برایش ارزشمند است؛ ارزشمند از این وجه که بخشی از خود اوست، با نسبت دادن خود به آن مرز و بوم خودش را معرفی میکند و هویت میبخشد، هویتی که به آن هویت اجتماعی (Social Identity) میگوئیم. آدمی با معرفی خود به یک جمع، خواهان آن است که تمایزی مثبت را بر دیگری نشان دهد. مثلاً یک ایرانی وقتی که در کشورهای خارجی خودش را معرفی میکند قصد آن دارد که بگوید من اهل کشوری با تمدن و تاریخی کهن هستم؛ به همین دلیل هم هست که گاهاً افرادی به

وسواس به نامی که حکایت از دوران بسیار کهن از ایران دارد، آنجا که به عنوان یک امپراطوری، ایران را میشناختند خود را معرفی میکند. (I am Persian) به نظر نگارنده استفاده از لفظ پرشیا، به جای ایران، اتفاقی و یا به دلیل تنوع نیست، بلکه مبینش قصد بیان چیزی را دارد مبنی بر اینکه اگرچه ایران کنونی چنین است و چنان، و احتمالاً من هم با آن موافق نیستم، اما در گذشته ی ایام ما چنان ملتی بوده ایم و من نیز از آن تبار هستم و با نشان معرفی خود به این طریق به دنبال تمایز مستقل مثبت است که برای فرد این حُسن را دارد که عزت نفس خود را بالا ببرد.

با توجه به آنچه ذکرش رفت چیز غریبی نیست که فردی ووطنش را دوست داشته باشد، بلکه باید گفت که برعکس این رویه عجیب است، یعنی آنکه جای تعجب میتواند داشته باشد که کسی علاقه و مهری به کشور خود نداشته باشد چرا که مسئله ی وطن به مثابه بنیادی هستی شناسانه برای هویت آدمی امری اساسی است. انسان به واسطه ی نوع بودگی اش در جهان - که خود در-جهان-هستن نوع بودگی اوست - به محض پرتاب شدن به این جهان دارای تاریخ است و گذشته ای دارد او

"همواره به مثابه چیزی که به گونه ای خودینه یا نوخودینه تاریخی است می آگزید."<sup>۱</sup> و این تاریخمندی او به این معناست که او به جهانی از معانی و مفهوما و سننی (وطن) پرتاب میشود که او به محض ورودش در آنهاست. اما پرسش این است که آیا معقول هست که به وطن پرستی ما برسیم؟ دکتر احسان یارشاطر با بیانی شیوا به این پرسش چنین پاسخ میدهد: " وطن پرست کسی است که ایران را مایه فخر عالم بشمارد و دیگران را خوار بدارد. هر کس ترک و تازی را زشت تر ترسیم کند و بر آنها تیز تر بتازد وطن پرست تر است، خاصه اگر هنگام فخر پردازی مشتها را هم گره کند و خون به چهره بدواند و رگهای گردنش برخیزد. هر که بانگش در نکوهش نایرانیان بلندتر باشد و کینه اش نسبت به آنان ژرفتر در وطن پرستی بلند نام تر است. هر چیزی را به ضدش میتوان شناخت. میزان مهر ما به وطن کینه ای است که به همسایگان ابراز میکنیم. حماسه سرائی در مدح و تهنیت خود روی دیگر این سکه است. فروتنی و تواضعی که در فرد پسندیده است، آنجا که

پای جامعه و کشور به میان میاید بکلی ناپسند است. خودستایی است که فضیلت به شمار میرود."<sup>۲</sup> در واقع میتوان گفت وطن پرستی چیزی نیست جز یک تعصب به چیزی که به طور کاملاً اتفاقی ما به آن منسوب شده ایم و کوچکترین اختیاری در انتخاب آن نداشته ایم نیست و از این بدتر اینکه دیگران را خوار و خفیف بشماریم به علت اینکه وطنشان قسمت دیگری از نقاط زمین است. البته این نکته نیز حائز اهمیت است که اگرچه مایه مباهات میتواند باشد که در کشوری همچون ایران بزرگمندان و خردمندانی چون رودکی، فردوسی، بیهقی، ابن سینا، فارابی، بیرونی، مولوی، خیام، حافظ و ... را در خود پرورنده است اما بیگمان باعث شرمساری است که با وجود چنین پیشینه ی تاریخی و فرهنگی ای ما ایرانیان امروز در علم



و ادب و دانش و پژوهش کمتر حرفی برای گفتن داریم. در حقیقت وقتی که پیرو مسیری که آن بزرگان بوده اند نبوده ایم و کمتر معلوماتی از آثار و نوشتجات ایشان هم داریم و اکثراً را تنها به اسم می‌شناسیم، دیگر جای چه افتخاری؟

درست در نقطه مقابل وطن پرستی (Patriotism) ایده اینترناسیونالیسم یا جهان وطنی وجود دارد. شاید اگر نگوئیم اولین باید بگوئیم یکی از اولین کسانی که تشویق به این ایده میکند یک ایرانی یعنی بهاء‌الله است. ایشان در کلمات فردوسی‌ه مینویسند: "ای دانایان امم از بیگانگی چشم بردارید و به یگانگی ناظر باشید و به اسبابی که سبب راحت و آسایش عموم اهل عالم است تمسک جوئید. این یک شیر(وجب) عالم یک وطن و یک مقام است، از افتخار که سبب اختلاف است بگریزید و به آنچه علت اتفاق است توجه نمائید نزد اهل بها افتخار به علم و عمل و اخلاق و دانش است نه به وطن و مقام... " و یا در لوح مقصود مندرج است: "لابد بر این است مجمع بزرگی در ارض برپا شود و ملوک و سلاطین در آن مجمع مفاوضه در صلح اکبر نمایند.... و اگر ملکی بر ملکی بر خیزد جمیع متفقاً بر منع قیام نمایند. در این صورت عالم محتاج مهمات حربیه و صفوف عسکریه نبوده و نیست الا علی قدر یحفظون به ممالکهم و بلدانهم. این است سبب آسایش دولت و رعیت و مملکت" و یا عبدالبهاء در بسیاری از خطابات خود این مسئله را تبیین و تشریح میکنند که برای نمونه یکی از آنها را ذکر میکنم.

ایشان مینویسند: "من شمارا نصیحت مینمایم تا توانید در خیر عموم کوشید و محبت و الفت در کمال خلوص بجمیع افراد بشر نمائید تعصب جنسی و وطنی و دینی و مذهبی و سیاسی و تجاری و صناعی و زراعی جمیع را از میان بردارید تا آزاد از جمیع جهات باشید و مُشید بنیان وحدت عالم انسان. جمیع اقالیم اقلیم واحد است و تمام ملل سلاله ابوالبشر. این تنازع بقا در بین گرگان درنده سبب این نزاع و حال آنکه عرصه زمین وسیع است و خوان نعمت پروردگار ممدود در جمیع اقالیم و عَلَیْكُمْ الْبَهَاءُ الْاَبْهَى ع ع " و یا در جای دیگر آمده است: "تعصب دینی و تعصب جنسی و تعصب سیاسی و تعصب اقتصادی و تعصب وطنی هادم بنیان انسانیت. تا این تعصبات موجود، عالم انسانی راحت ننماید. شش هزار سال است که تاریخ، از عالم انسانی خبر میدهد در این مدت شش هزار سال عالم انسانی از حرب و ضرب و قتل و خونخواری فارغ نشد در هر زمانی در اقلیمی جنگ بود و این جنگ یا منبعث از تعصب دینی بود و یا منبعث از تعصب جنسی و یا منبعث از تعصب سیاسی و یا منبعث از تعصب وطنی پس ثابت و محقق گشت که جمیع تعصبات هادم بنیان انسانیت و تا این تعصبات موجود منازعه بقا مستولی و خونخواری و درندگی مستمر پس عالم انسانی از ظلمات طبیعت جز بترک تعصب و اخلاق ملکوتی نجات نیابد و روشن نگردد " اگرچه تنها به صورت یک ایده عالی و تصویری از اتوپیا ایده جهانوطنی را در شرایط کنونی عالم میتوان قلمداد کرد، چراکه اندیشه های تمامیت خواهانه سیاستمداران تا به امروز اجازه نداده است که

این ایده به شکل عملی در بیاید، هر چند پدید آمدن سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ و یا اتحاد کشورهای اروپایی مبنی بر یکسان ساختن واحد پولی (یورو) میتواند گامهای اولیه ای برای تاسیس یک جامعه بین المللی باشد که البته آن هم با مشکلات و ایرادات بسیاری همراه است، اما به طور کلی میتواند امیدبخش فردائی باشد که در آینده ای ولو دور بشریت به این وحدت در بین کثرات ملل عالم برسد.

با توجه به آنچه رفت میتوان نتیجه گرفت که وطن دوستی در هیچ تضاد و تقابلی با ایده جهان وطنی بودن نیست، بلکه به اعتباری میتوان گفت که در مسیر موازی با ایده جهان وطنی است و دقیقاً بر عکسش نیز صادق است. در واقع فردی که به جهان وطنی شدن باور دارد، معتقد است که تمامی فرهنگها، سنن، اقوام و ملیتها دارای حقوق برابری هستند و هر یک از این فرهنگها نتیجه زیست تاریخی آن ملت است و بنابراین دارای ارزش است و در واقع فردی که ایده جهان وطنی دارد جانبدار پلورالیسم و تساهل و تسامح است و در عین حال دچار خودشیفتگی و خود برتر انگاری نیز نیست بلکه انسان را عزیز می‌شمارد فارغ از هر دین و باور و ملیتی که دارد و چون چنین است با نزاع و جدال و جنگ و حرب نیز دیدگاهش در تضاد و تقابل است. خواننده بیگمان خود به این نتیجه خواهد رسید که دیدگاه وطن پرستی اگرچه به ظاهر ارج و قرب به وطن را تا سر حد پرستش بالا برده است اما علیرغم این خواست، از آنجا که فرد وطن پرست خود و نه دیگری را به رسمیت میشناسد و تنها به دنبال منفعت وطنی خود است و به عالم به مثابه ابزاری برای پیشبرد اهداف و برنامه های توسعه طلبانه خود نگاه میکند، بنابراین امکان دشمنی و معاندت با دیگر ممالک و ملیتها را هم بالا میبرد و بر هیچکس پوشیده نیست که از دشمنی چیزی جز جنگ و منزوی شدن بیرون نخواهد آمد که در نهایت به ضرر آبادی و آبادانی وطن که آرزو و خواست او هست نیز خواهد بود.

اما برای نیل به این مقصود نیاز هست که فرمها و مدل‌های حاکمیت را بشناسیم. اهمیت شناخت فرمهای حاکمیت بر کسی پوشیده نیست اما در اینجا ضمن شناخت این حاکمیت ها باید به این نکته توجه شود که ما ایرانیان در طول تاریخ خود صرفاً در حال تکرار حاکمیت یا حاکمیتهایی بوده ایم که از قبل تجربه آن نوع از حکومت ها را داشته ایم و بهانه یمان هم این بوده است که لااقل این نوع از حکومت را میشناسیم و متناسب با تجربه تاریخی ما بوده است. به نظر میرسد این جنس از خواست امر پیشینی از قبل تجربه شده ناشی از محافظه کاری و عدم قابلیت تجربه کردن امر بدیع و فقدان ریسک پذیری و یا عدم آگاهی و شناخت و داشتن تصویری از دیگر شکلهای ممکن از حاکمیت و یا به طور کلی بی اهمیت بودن این مسئله در نزد ما است. علت این نوشتار نشان دادن بی محتوایی این ادعا است که حاکمیت ها و ساختارهایی میتوانند در جامعه

موفق باشند که متناسب با پیشینه فرهنگی و تاریخی و سنتی آن جامعه است. زیرا بسیاری از کشورهای مدرن و پیشرفته که مردمانش در رفاه و آزادی بیشتری به نسبت این خاک و بوم هستند در طول تاریخ خود مدل‌های مختلفی از حاکمیت را تجربه کردند و قابلیت نقد و به چالش کشیدن سنن و فرهنگ کهنه خود را داشتند و این ناشی از این بنیاد است که آنها جامعه را به مثابه یک موجود زنده که در حال تحول و تغییر است می‌دیدند و نه یک موجود ایستا و ثابت که هیچ تغییری را نمی‌پذیرد و بر نمی‌تابد. با توجه به این مسئله آنها مدل‌های مختلف را تجربه کرده و می‌کنند و قابلیت اصلاح در سیستم‌های حکومتی خود را بنا به مقتضیات زمانه دارند. آدمی از پس تجربه و خطا، و با تأمل و تفکر در باب اشتباهات و بی‌راهه‌هایی که رفته و با تخفیف خبط‌هایی که به آنها آگاه شده است به آنچه که در زمان و مکان -توجه به سیروورت موجود در جامعه- ایدئال جامعه و حاکمیت است نزدیکتر میشود و مجدد در طی زمان با آن فاصله گرفته و نیازمند بازبینی و بررسی و تغییر است. غرب در طول تاریخ خود مدل‌های مختلفی از حاکمیت را تثویز کرده و تجربه کرده است که مختصراً در اینجا معرفی میشود و در میان آنها مدلهایی که تجربه کرده و می‌شناسیم و فرم‌هایی که تجربه نکرده ایم را در حد آشنایی اولیه این ساختارها است بیان میشود.

#### شناخت نظریه‌های سیاسی و مدل‌های حاکمیت

سلطنت (Monarchy) قدیمی‌ترین و پایا‌ترین مدلی است که از دیرباز بوده است که در تعریف اولیه به حکومتی گفته میشود که بر مردم خود اختیارات نامحدودی دارد. غالباً سلطنت وراثتی است و از نسلی به نسل دیگر منتقل میشود و به دو شکل سلطنت مطلقه "Absolute Monarchy" و سلطنت مشروطه "Constitutional Monarchy" در طول تاریخ بوده است که مدل مطلقه آن از دیرباز در ایران زمین وجود داشته است و مدل مشروطه همان چیزی بود که مشروطه‌خواهان در دوران مظفرالدین شاه و محمدعلی شاه قاجار خواهان آن بودند. فرم سلطنت مشروطه را امروزه در انگلستان میتوان دید که به واسطه مجلس و قانون اساسی قدرت پادشاه یا ملکه کم میشود و یا حتی میتوان گفت تبدیل به یک نهاد تشریفاتی میشوند.

شکل بعدی حاکمیت که بی‌ارتباط به مدل اول هم نیست حکومت استبدادی یا دیکتاتورشیپ "Tyranny" است که توسط کسی اداره می‌شود که غالباً با ابزارهای غیرقانونی کنترل را به دست گرفته است. شکلی از حکومت که در آن حاکم یک دیکتاتور مطلق است (که توسط قانون اساسی یا قوانین یا مخالفان محدود نشده است). این نوع از حکومت که را به نام خودکامگی "Autocracy" نیز می‌شناسیم که در آن حکومت توسط یک فرد با قدرت نامحدود اداره میشود. این مدل در

یونان باستان تجربه شده است و البته نزد ما ایرانیان نیز سابقه ای طولانی دارد.

فرم سومی که غرب تجربه کرده است اولیگارش‌ی "Oligarchy" است که در یونان باستان توسط اشراف و اعضای منتخب طبقه متوسط تصمیمات سیاسی را می‌گرفتند. بارقه های اولیه دموکراسی در این نوع از حاکمیت دیده میشود هر چند که شهروندان در نحوه اداره دولت شهر "city-state" نظر کمی داشتند. الیگارش‌ی‌ها اغلب می‌توانند از اشکال دیگر حکومت مانند سلطنت‌ها و دیکتاتور‌ی‌ها ناشی شوند یا به آن منتهی شوند. این نوع از حکومت شباهتی به شکل مدرن آن که نخبه گرایی "Elitism" دارد که اشاره به این دیدگاه دارد که جامعه باید توسط نخبگان یا گروه کوچکی اداره شود. عده معدودی که به نمایندگی از بسیاری عمل می‌کنند. گروه نخبگان تقریباً منحصراً از نمایندگان طبقه متوسط رو به بالا و طبقات تحصیل کرده تشکیل شده است که شکاف بین دولت و نمایندگان را افزایش می‌دهد. آنها پس از انتخاب شدن، می‌توانند کاری را که دوست دارند تا انتخابات بعدی انجام دهند. در این میان، گروه نخبگان با نیازها و علایق اکثریت «بی ارتباط» می‌شوند. در بریتانیا از این نخبه گرایی به عنوان «دهکده وست مینستر» یاد می‌شود، به این معنی که کسانی که وارد دنیای سیاسی می‌شوند در دنیایی جدا و متفاوت از کسانی که نماینده آنها هستند زندگی می‌کنند. شکل دیگری از حاکمیت که شباهت زیادی به اولیگارش‌ی دارد آریستوکراسی "Aristocracy" است که شکلی از حکومت که در آن افراد دارای پول یا ثروت هستند حاکم اند. در قدیم اعتقاد بر این بود که برتری اخلاقی و فکری از طریق فامیل منتقل می‌شود. به همین دلیل بود که قدرت در اختیار یک طبقه از مردم قرار گرفت. قرار بود صفات رهبری و سایر اخلاقیات را کسانی که در خانواده های اصیل هستند به ارث ببرند. از این رو آنان را شایسته حکومت می‌دانستند. شهرهای یونانی اسپارت و آتن از نظام اشرافی استفاده می‌کردند و اعضای تبار سلطنتی که «Eupatridae» نامیده می‌شدند، قدرت حاکم را در دست داشتند. با این حال، اشرافیت اغلب از زمان انقلاب فرانسه در مقابل دموکراسی قرار گرفته است. وقتی به تاریخ ایران خودمان مینگریم به گروهی مواجه میشویم که بعضی از این خصوصیات را دارند. صفت "سید" که حکایت از اولاد پیامبر و فرزندان ائمه دارد تولید همین برتری را به لحاظ اخلاقی و صفات رهبری به نسبت دیگر افراد میکند. آنجا که بهتری و کهنتری به میان بیاید و طبقه ای به لحاظ نژادی و خونی و یا ثروت و مکننت برتر از دیگران باشند، معلوم است که با روح دموکراسی بیگانه است.

شکل چهارم حاکمیت که به یونان باستان سابقه آن مجدداً میرسد دموکراسی است که محل تولد آن آتن است. نظام حکومتی مبتنی بر آرمان های برابری و آزادی. دموکراسی نیز انواع مختلف دارد که در اینجا به آن اشاره میکنم: دموکراسی مستقیم

"Direct democracy" در آتن مجمع شهروندی متشکل از همه شهروندان مرد بود. تصمیمات اعضای مجمع از طریق بحث عمومی و رای گیری اتخاذ می شد. شورا (گروه کوچکتر) مسئول اجرای روزانه بود. این شکل از دموکراسی دیگر اجرا نمی شود. در این شکل از دموکراسی، شهروندان پیوسته درگیر اعمال قدرت هستند و تصمیم گیری بر اساس قانون اکثریت است. (فقط مردان بالغی که آموزش نظامی خود را به پایان رسانده‌اند؛ زنان، بردگان و مردم شهروند نیستند)

دموکراسی نمایندگی "Representative democracy" نمایندگان توسط مردم انتخاب می شوند و مسئولیت انجام امور حکومتی به آنها سپرده می شود. این نوع از دموکراسی در مقابل دموکراسی مستقیم است. دموکراسی قانون اساسی "Constitutional democracy" در این شکل از دموکراسی قانون اساسی مشخص می کند که چه کسی و چگونه مردم را نمایندگی می کند. این نوع از دموکراسی در واقع دولتی است که محدودیت های شناخته شده ای را برای کسانی که حکومت می کنند اعمال می کند و اجازه می دهد صدای مردم از طریق انتخابات آزاد، عادلانه و نسبتاً مکرر شنیده شود. مدل دیگری از دموکراسی که جان کین پیشنهاد میکند را تحت عنوان دموکراسی نظارتی "Monitory democracy" می‌شناسیم. او میگوید شکل جدیدی از دموکراسی در حال شکل‌گیری است که در آن دولت در اعمال قدرت خود توسط طیف وسیعی از سازمان‌های دولتی و خصوصی، کمیسیون‌ها و مکانیسم‌های نظارتی دائماً نظارت می‌شود. از خصوصیات این نوع از دموکراسی خودگردانی مردم از طریق نمایندگان متعدد (غیر منتخب)، حمایت از قوانین اساسی قوی و سازوکارهای پاسخگویی ضد فساد، انتخابات آزاد و عادلانه - گسترش فرهنگ رای دادن، تاکید شدید بر پاسخگویی عمومی - ترس از قدرت خودسرانه (اصل پاسخگویی عمومی)، شبکه گسترده حقوق بشر و نظارت فرامرزی بر قدرت است. شکل دیگر دموکراسی، دموکراسی مشارکتی یا "Participatory democracy" است که در آن شهروندان قدرت تصمیم‌گیری مستقیم در مورد سیاست‌ها را دارند و سیاستمداران مسئول اجرای آن تصمیمات سیاستی هستند. در واقع در این نوع از دموکراسی شهروندان درجه یک به جای انتخاب نمایندگانی برای حکومت از جانب خود بر خود حکومت کنند. شکل دیگر از دموکراسی را دموکراسی تمامیت خواه "Totalitarian Democracy" می‌شناسیم. نمایندگان منتخب قانونی، یکپارچگی یک دولت ملی را حفظ می‌کنند که شهروندان آن در حالی که حق رای دارند، مشارکت اندکی در فرآیند تصمیم‌گیری دولت دارند یا اصلاً مشارکت ندارند. رژیم‌های فاشیستی که در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ بر آلمان و ایتالیا حکومت می‌کردند از این دست از دموکراسی استفاده می‌کردند. شکل دیگر دموکراسی را تحت عنوان دموکراسی اکثریتی "Majoritarian Democracy" می‌شناسیم که به دموکراسی ای که مبتنی بر حاکمیت اکثریت بر جامعه است گفته می‌شود. این یک شکل

متعارف دموکراسی در بسیاری از کشورها است، اما در معرض "استبداد اکثریت" است، که منجر به سرکوب گروه های اقلیت در یک جامعه می شود. دموکراسی ای که جمهوری اسلامی ادعای آنرا دارد اگر وجود هم داشته باشد همین شکل از دموکراسی است که مبتنی بر قانون اساسی هم از آن دفاع میکند همین نوع از دموکراسی است که در آن "مسلمان شیعه" به عنوان یک اکثریت از دیگر اقلیت های مذهبی/عقیدتی برتری پیدا میکند. در مقابل این دموکراسی، دموکراسی کثرت گرا "Pluralist Democracy" است. اگرچه دموکراسی ها طبق تعریف باید کثرت گرا باشند زیرا دموکراسی ها آزادی تشکل ها را مجاز می دانند. با این حال، کثرت گرایی ممکن است بدون دموکراسی وجود داشته باشد و برعکس همانطور که اشاره شد دموکراسی ای میتواند وجود داشته باشد که کثرت گرا نباشد. از خصوصیات این شکل از دموکراسی داشتن طیف گسترده ای از احزاب سیاسی با عقاید سیاسی مختلف، برخورداری از سطح بالایی از پاسخگویی داخلی (رهبران به اعضا پاسخگو هستند و تصمیم گیری دموکراتیک است)، پراکندگی گسترده قدرت و اینکه هیچ گروهی را نمیتوان حذف کرد است. بنابراین از خصوصیات این نوع از دموکراسی وجود اتحادیه های کارگری و حق عضویت در آنها و امکان اعتصاب اتحادیه و همچنین کمک به نمایندگی یک اقلیت است. این نوع از دموکراسی را شکلی از دموکراسی لیبرال "Liberal democracy" میدانند. دموکراسی لیبرال یک سیستم حکومتی دموکراتیک است که در آن حقوق و آزادی های فردی رسماً به رسمیت شناخته شده و حمایت می شود و اعمال قدرت سیاسی توسط حاکمیت قانون محدود می شود. طرفداران لیبرال دموکراسی مخالف مداخله دولت در امور اقتصادی و شخصی هستند و برعکس اعتقاد به حداکثر کردن آزادی های شخصی دارند و به همین دلیل است که نظام اقتصادیشان مبتنی بر اقتصاد آزاد یا کاپیتالیسم است. یک نظام اقتصادی مبتنی بر مالکیت خصوصی ابزارهای تولید و مبادله، اقتصاد بازار، رقابت اقتصادی، تجارت آزاد و حاکمیت مصرف کننده. همانطور که واضح است بعضی از این دموکراسی ها در راستای هم و یا قابلیت اجتماع با یکدیگر را دارند و برعکس بعضی دیگر غیر قابل جمع و در تضاد با یکدیگر هستند. همچنین میتوان این نتیجه ساده را نیز گرفت که سخن از دموکراسی راندن آنقدر کلی است که تقریباً نمیتوان متوجه شد که منظور فرد یا افرادی که سخن از لزوم آن میکنند چیست. مقصود از حاکمیت مبتنی بر لیبرالیسم "Liberalism" ایدئولوژی سیاسی است که موضوع اصلی آن تعهد به فرد و ساختن جامعه است که در آن افراد می توانند منافع خود را ارضا کنند یا به تحقق برسند. ارزش های اصلی لیبرالیسم فردگرایی، عقل گرایی، آزادی، عدالت و مدارا هستند. اعتقاد لیبرال ها به این است که انسان ها شخصی "Individual" هستند و دارای عقل هستند، بنابراین هر فردی باید از حداکثر آزادی ممکن مطابق با آزادی مشابه برای همه برخوردار باشد. اگرچه

انسانها به طور مساوی به دنیا می آیند، لیبرال ها صرفاً به ارزش اخلاقی برابر معتقدند و میگویند انسانها باید از برابری رسمی و فرصت های برابر برخوردار شوند. آنها تأکید می کنند که افراد باید بر اساس سطوح مختلف استعداد و تمایل به کار، پاداش بگیرند و بنابراین از اصل شایسته سالاری حمایت می کنند. لیبرالیسم مدرن با این باور که سرمایه داری غیرقانونی صرفاً اشکال جدیدی از بی عدالتی ایجاد می کند، نگرش همدلانه ای نسبت به دولت نشان می دهد و بیان میدارد که مداخله دولت می تواند آزادی افراد را در برابر "آسیب های اجتماعی" محافظت کند. لیبرال های کلاسیک آزادی را به عنوان فقدان محدودیت ها برای فردی می دانستند در حالیکه لیبرال های مدرن آزادی را به توسعه شخصی و تحقق خود پیوند می دهند.

وقتی از دموکراسی سخن به میان میاید تقریباً به ذهن میخورد که از جمهوریت و جمهوری خواهی "Republicanism" نیز سخن بگوئیم. جمهوری خواهی ایده حکومت محدود با نمایندگان منتخب است که به خواست مردم خدمت می کنند. به بیان دیگر شکلی از حکومت که در آن شهروندان با رای دادن رهبران خود را انتخاب می کنند. این نمایندگان دولت را به خاطر منافع عمومی مدیریت می کنند. نماینده فردی است که توسط شهروندان انتخاب می شود تا به جای آنها صحبت یا عمل کند. جمهوری خواهی کلاسیک نظریه ایست که معتقد است بهترین نوع حکومت حکومتی است که «خیر مشترک» و رفاه کل جامعه را ارتقا دهد. ویژگی های آن شامل فضیلت مدنی، تربیت اخلاقی و اجتماعات کوچک و یکنواخت است. مردم باید منافع شخصی را برای ارتقای رفاه مشترک کنار بگذارند. شهروندان باید با تربیت اخلاقی مبتنی بر دین مدنی تربیت شوند و آموزش دهند که با فضیلت باشند. تصور می شد که جمهوری روم یکی از بهترین نمونه های جمهوری خواهی کلاسیک است، زیرا آنها معتقد بودند که شهروندان باید برای دستیابی به رفاه مشترک به جای منافع شخصی یا خودخواهانه خود، همکاری کنند. سه امتیاز این نوع از حاکمیت عبارت است از: ۱. شهروندان قدرت حکومت دارند. ۲. شهروندان قدرت خود را به رهبرانی که برای نمایندگی و خدمت به منافع خود انتخاب می کنند تفویض می کنند یا به آنها می سپارند. ۳. شهروندان و نمایندگان آنها به جای منافع شخصی خود، برای ارتقای خیر عمومی همکاری می کنند.

شکل دیگری از حکومت که آنرا نیز ۴۳ سال است که تجربه کرده ایم حکومت روحانیون "Theocracy" نام دارد مدلهای دیگر آن را در واتیکان، یمن، سودان، افغانستان و عربستان و حکومت های قرون وسطی در اروپا می شناسیم که به صورت کلی به حکومتی میگویند که قوانین آن توسط خدا یا قدرت برتر سازمان یافته است. به بیان دیگر سیستم حکومتی که توسط رهبران مذهبی اداره می شود. قوانین کشور همان قوانین مذهب هیئت حاکمه یا سرزمین است و جامعه برای حل و

فصل اختلافات خود از قوانین مذهبی استفاده می‌کند. گاهی حکومت دینی توسط یک شخص اداره می‌شود و گاهی به صورت مشروطه. در تقابل این نوع سیستم، نظام سکولاریسم "Secularism" است که اعتقاد بر این است که دین نباید در اداره امور کشور نقشی ایفا کند. سکولاریسم نه به معنای دین ستیزی و حذف دیانت در اجتماع و برخورد با شهروندان متدین بلکه به معنای جدایی دو نهاد سیاست و دین است با این تبصره که دین و اعتقادات شععی افراد نباید بر زندگی عمومی و اجتماعی تاثیر بگذارد. به لحاظ سیاسی رویکرد سکولارها این چنین است که اولاً بعد از عصر روشنگری و ظهور عقلگرایی دیگر دولت مجبور نیست برای ارزش‌های خود به دین تکیه کند و افرادی چون بنتام و میل استدلال کردند که حکومت بر اصول سکولار مانند شادی و لذت باید استوار باشد. در ثانی هیچ دین منفردی مرتبط با دولت نیست. با این حال، دولت نمی‌تواند از وجود دین جلوگیری کند. سکولارها در فرایند سکولاریزاسیون یک جامعه راهکارهایی را پیشنهاد میکنند: ۱- اعتقادات کودکان نباید تحت تاثیر اعتقادات والدین قرار گیرد و آنها حق دارند که با دیگر عقاید و ایدئولوژی‌ها آشنا شوند و به آن بگروند. (تحری حقیقت) ۲- اگر قائل به سکولاریسم نباشیم یک سیستم اعتقادی خاص ممکن است در اولویت قرار گیرد و این مسئله سبب بشود که اقلیت‌های موجود در جامعه در ذیل آن اعتقاد اصلی فهمیده شوند و برابری از بین میرود. مثلاً در ایران سیستم قالب اسلام شیعی است و به همین دلیل اساساً دیانت بهائی را به رسمیت نمی‌شناسد و جزء ادیان به شمار نمی‌آورد. ۳- "اعتقاد" را باید به طور گسترده دید و آنرا به اعتقادات مذهبی مذهبی تقلیل نداد. ۴- عدم دخالت مذهب در سیاست، آزادی بیشتری را به شهروندان و حقوق شهروندی ایشان میدهد مانند مسائل پیشگیری از بارداری یا حق سقط جنین یا همجنسگرایی. ۵- قائلان به پوزیتیویسم علمی بیان میکنند که استدلالات علمی و یافته‌های علمی را میتوانیم جایگزین اعتقادات دینی بکنیم. ۶- قائلان به سکولار اومانیزم معتقدند که بدون نیاز به دین می‌توانیم زندگی خوب و اصیل را بر اساس عقل و عقلانیت داشته باشیم.

شکل دیگر از حاکمیت شایسته‌سالاری "Meritocracy" است که سیستم اجتماعیت که در آن موفقیت افراد در زندگی درجه اول با توجه به استعدادها، توانایی‌ها و تلاش آنها بستگی دارد. افرادی که سخت کار می‌کنند پاداش می‌گیرند و بر اساس ثروت یا طبقه اجتماعی نیستند. موافقان این نظریه می‌گویند که همه فرصت‌های برابر برای دستیابی دارند و پاداش‌ها بر اساس توانایی و تلاش است. کسانی که بالاترین پاداش‌ها را به دست می‌آورند سزاوار آنها هستند و تواناترین و سخت‌کوش‌ترین‌اند. ایالات متحده با رویکردی اینچنین اداره میشود. کارکردگرایان بر این باورند که شایسته‌سالاری می‌تواند منجر به نابرابری در آموزش شود. به عنوان مثال در بریتانیا، طبقه، جنسیت و قومیت می‌تواند بر فرصت‌های دانش‌آموزان



تأثیر بگذارد، حتی اگر نمرات خوبی داشته باشند. دورکیم ضمن موافقت ضمنی با شایسته سالاری همچنین پیشنهاد می‌کند که آزمون‌های امتحانی و رقابت در مدارس امروزه به جای بازجویی، دانش‌آموزان را از خود دور می‌کند و آنها را به موفقیت یا شکست تقسیم می‌کند. این می‌تواند منجر به بی‌نظمی و بزهدکاری شود. از وجه سیاسی به یک سیستم سیاسی اشاره دارد که در آن کالاهای اقتصادی و یا قدرت سیاسی به افرادی اختصاص داده می‌شود که شایستگی‌های مربوط به حکومت یا مدیریت عمومی را بر اساس استعداد، تلاش و دستاورد به جای ثروت یا طبقه اجتماعی نشان داده‌اند. در این سیستم عملکرد در اولویت قرار دارد و از آن به عنوان مقیاسی برای تبلیغات، پاداش‌ها استفاده می‌کند. سنگاپور نمونه مدرنی است که نزدیک به مفهوم شایسته سالاری است زیرا در این کشور دستاوردهای تحصیلی نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در فرصت‌های پیشرفت اقتصادی، تحرک حرفه‌ای و رهبری مدنی ایفا می‌کنند. منتقدان می‌گویند که دشواری در تحصیلات عالی، شایسته سالاری را به نخبه‌گرایی تبدیل می‌کند. موانع در دستیابی به تحصیلات عالی برای طبقه پایین و متوسط، کمبود فرصت ایجاد می‌کند. شایسته سالاری مبتنی بر اصل پاداش دادن به تلاش فرد است و در انجام این کار به این نکته توجه نمی‌کند که به دلیل شرایط خارج از کنترل، همه از یک پایه شروع نمی‌کنند. متأسفانه ما در ایران این نوع از نظام و رویکرد را تجربه نکرده ایم و تنها افرادی قلیل و انگشت شمار را در طی تاریخ خود داشته ایم که شایستگی لازم را در انجام امور سیاسی داشته‌اند. شکل دیگر از حاکمیت که نزدیک به فرم شایسته سالاری است تکنوکراسی "Technocracy" نام دارد که در آن تصمیم‌گیرندگان بر اساس تخصص خود در یک حوزه مسئولیت مشخص، به ویژه با توجه به دانش علمی یا فنی انتخاب می‌شوند. به بیانی دیگر میتوان گفت تکنوکرات‌ها بوروکرات‌های متخصصی هستند که سیاست‌های عمومی را بر اساس یک منطق فنی و نه سیاسی اداره می‌کنند. بروکراسی "Bureaucracy" به بیان ساده عبارت از سازمان دادن ادارات، دفاتر و آژانس‌ها متشکل از مقامات انتصابی که عملیات روزمره دولت را انجام می‌دهند. آنها از نظر سیاسی بی‌طرف و مستقل از دولت هستند و سه نقش اصلی بروکرات‌ها مشاوره به دولت در مورد سیاست، کمک به تهیه و پیش‌نویس قانون جدید، کمک به دولت برای اداره کشور طبق قانون است. هدف از این مدل برای افزایش کارایی، بهبود تصمیم‌گیری و کار بین‌بخشی برای کمک به ارائه خدمات عمومی بهتر و تسریع پس‌انداز است. سه ویژگی اصلی بروکراسی ۱- اختیارات سلسله‌مراتبی مانند مثلث که فردی که در بالا قرار دارد قدرت بیشتری نسبت به فردی که در پایین است دارد. ۲- تخصص شغلی: بروکرات یا فردی که برای سازمان کار میکند وظایف مشخص و متفاوتی دارد. ۳- قوانین رسمی: بروکراسی کار خود را با مجموعه‌ای از مقررات و رویه‌های تعیین‌شده انجام می‌دهد.

نمونه دیگری از حاکمیت که البته ما به خوبی تجربه اش را مخصوصاً در دو دهه اخیر کرده ایم دزدسالاری "Kleptocracy" است. دزدسالاری دولتی با رهبران فاسدی است که از قدرت خود برای استثمار مردم و منابع طبیعی کشور خود برای گسترش ثروت شخصی و قدرت های سیاسی خود استفاده می کنند. این سیستم شامل اختلاس و جوهی به هزینه کل جمعیت است. آنها ممکن است از اهرم های سیاسی برای تصویب قوانینی استفاده کنند که آنها را غنی تر می کند و معمولاً حاکمیت قانون را فریب می دهند. آنها عموماً با دیکتاتوری نظامی، الیگارشسی یا سایر اشکال حکومت های خودکامه مرتبط هستند که در آنها نظارت خارجی غیرممکن است یا وجود ندارد. دزد سالاری در کشورهای در حال توسعه مانند ما و کشورهای در حال فروپاشی که اقتصاد آنها متکی به تجارت منابع طبیعی است، رایج است. از آنجایی که چنین اقداماتی به ندرت توسط مردم آگاه قابل تحمل است، مطبوعات اغلب همدست هستند یا توسط دولت اداره می شوند و ویژگی های دموکراتیک مانند انتخابات برای نمایش هستند و یا اصلاً وجود ندارند.

نوع دیگر حاکمیت سرباز سالاری یا حکومت نظامیان "Stratocracy" است و به دولتی گفته میشود که مستقیماً توسط ارتش اداره می شود. استراتوکراسی ها بیشتر به عنوان دیکتاتوری نظامی شناخته می شوند. در طول زمان استراتوکراسی خالص نسبتاً کمی وجود داشته است، اگرچه کشورهای بسیاری با ارتش قوی اما با حکومت غیرنظامی (حداقل اسمی) وجود داشته است. جمهوری اسلامی ایران از معدود کشورهایی است که دارای سه سازمان نظامی رسمی ارتش، سپاه پاسداران و فرماندهی انتظامی است که علاوه بر اینها دو نیروی بسیج و لباس شخصی نیز وجود دارد که همراه با دو نهاد اطلاعاتی وزارت اطلاعات و سازمان اطلاعات سپاه با زیر مجموعه هایی نظیر سازمان اطلاعات فراجا، سازمان حراست کل کشور، سازمان حفاظت اطلاعات کل کشور، فرماندهی امنیت سایبری سپاه، قرارگاه ثارالله، نیروی قدس سپاه و .. چندین نهاد امنیتی نظامی دیگر که همگی به شکل مستقیم و غیر مستقیم زیر نظر تابعیت مستقیم فرمانده کل قوا (رهبری) اداره میشوند شکل و فرمی از حکومت نظامی را نیز پدیدار کرده اند.

فرم دیگر از حاکمیت را تحت عنوان ارگاتوکراسی "Ergatocracy" است که اشاره به حکومتی که توسط طبقه کارگر اداره می شود دارد. حکومت توسط پرولتاریا، کارگران یا طبقه کارگر. نمونه هایی از ارگاتوکراسی عبارتند از انقلابیون کمونیست و شورشیان که اکثر جامعه را کنترل می کنند و یک اقتصاد جایگزین برای مردم و کارگران ایجاد می کنند. ما این نوع از حاکمیت را با همان نام نظامهای کمونیستی میشناسیم یعنی سیستم سیاسی و اقتصادی که در آن عوامل تولید به طور جمعی تحت مالکیت و هدایت دولت هستند. در نزد ما تحت عنوان اقتصاد دستوری نیز شناخته شده است زیرا نظام

اقتصادی و تمام ابزار تولید را دولت مرکزی کنترل می‌کند و بحثهایی نظیر تولید کالای بومی و خودروی ملی و ... نیز همگی ناشی از این رویکرد است. کشورهای که از این سیستم حاکمیت استفاده میکنند کوبا، لائوس، کره شمالی، ویتنام و چین به طور ضمنی است. حاکمیت های کمونیستی مبتنی بر جمع گرایی هستند بر خلاف نظامهای اقتصادی کاپیتالیستی که مبتنی بر فرد گرایی است. نظام های کمونیستی را بعضاً با نظام های سوسیالیستی یکی میانگارند این در حالیست که اینچنین نیست. تفاوت اصلی این است که در کمونیسم، بیشتر دارایی ها و منابع اقتصادی در اختیار دولت و کنترل آن است (به جای شهروندان). در سوسیالیسم، همه شهروندان به طور مساوی در منابع اقتصادی که توسط یک دولت منتخب دموکراتیک تخصیص داده می‌شود، سهم هستند. همچنین در نظام کمونیستی تمام منابع اقتصادی در مالکیت عمومی و تحت کنترل دولت است. افراد هیچ دارایی شخصی ندارند اما در نظام سوسیالیستی افراد مالک دارایی شخصی هستند، اما تمام ظرفیت های صنعتی و تولیدی به صورت اشتراکی و توسط یک دولت منتخب دموکراتیک اداره می‌شود. و یا در خصوص آزادی های عقیدتی/ دینی در نظام های کمونیستی داشتن دین عملاً منسوخ و حتی قابلیت پیگیری قانونی دارد و این در حالیست که در نظام های سوسیالیستی قائل به آزادی داشتن دین و عقیده هستند. البته نباید فراموش کرد که کمونیسم و سوسیالیسم هر دو برخاسته از مخالفت مردمی با استثمار کارگران (پرولتاریا) توسط ثروتمندان (بورژوا) در طول انقلاب صنعتی بودند. هر دو فرض می‌کنند که همه کالاها و خدمات توسط موسسات یا سازمان های جمعی تحت کنترل دولت به جای شرکت های خصوصی تولید می‌شوند. علاوه بر این، دولت مرکزی عمدتاً مسئول تمام جنبه های برنامه ریزی اقتصادی، از جمله مسائل عرضه و تقاضا است. سوسیالیسم "Socialism" ایدئولوژی است که با مخالفت آن با سرمایه داری و تلاش آن برای ارائه جایگزینی انسانی تر و ارزشمندتر تعریف می‌شود. هسته سوسیالیسم بینشی از انسان ها به عنوان موجودات اجتماعی است که با انسانیت آنها متحد شده اند. قدرت اخلاقی سوسیالیسم ناشی از توجه آن به این نیست که مردم چگونه هستند، بلکه از این موضوع که آنها توانایی تبدیل شدن را دارند. از نظر اخلاقی سوسیالیسم برتر از سرمایه داری است، زیرا انسان ها موجوداتی اخلاقی هستند که با پیوندهای عشق، همدردی و شفقت به یکدیگر وابسته اند. هدف سوسیالیسم تجدیدنظرطلب "Revisionist socialism" نه از بین بردن سرمایه داری، بلکه اصلاح آن است و به دنبال دستیابی به هماهنگی بین کارایی بازار و بینش اخلاقی پایدار سوسیالیسم است. این به وضوح در سوسیال دموکراسی بیان می‌شود. این در حالیست که هدف سوسیالیسم بنیادگرا "Fundamentalist socialism" لغو نظام سرمایه داری است و سوسیالیسم را از نظر کیفی متفاوت از سرمایه داری می‌داند. سوسیالیسم اصطلاح طلب "Reformist Socialism" به

سوسیالیسم از طریق صندوق رأی اعتقاد دارد، و بنابراین اصول اساسی لیبرال دموکراتیک مانند رضایت، مشروطیت و رقابت حزبی را می پذیرد. چپ جدید جنبشی ایدئولوژیک که در صدد احیای تفکر سوسیالیستی با توسعه نقد رادیکال جامعه صنعتی پیشرفته است و بر نیاز به تمرکززدایی، مشارکت و رهایی شخصی تأکید می کند. شکل دیگر سوسیالیسم، سوسیالیسم دموکراتیک "Democratic socialism" یک ایدئولوژی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است که معتقد است در حالی که جامعه و اقتصاد هر دو باید به صورت دموکراتیک اداره شوند، باید به جای تشویق به رفاه فردی مانند سرمایه داری، وقف بر آوردن نیازهای مردم به عنوان یک کل باشند. سوسیالیست های دموکراتیک از انتقال جامعه از سرمایه داری به سوسیالیسم از طریق فرآیندهای دموکراتیک مشارکتی موجود، به جای انقلابی که توسط مارکسیسم ارتدوکس مشخص می شود، حمایت می کنند. خدمات همگانی مانند مسکن، آب و برق، حمل و نقل، تحصیل و مراقبت های بهداشتی توسط دولت توزیع می شود، در حالی که کالاهای مصرفی توسط بازار آزاد سرمایه داری توزیع می شوند. نیمه دوم قرن بیستم شاهد ظهور نسخه معتدل تری از دموکراسی سوسیالیستی بود که از ترکیبی از کنترل سوسیالیستی و سرمایه داری بر تمام ابزارهای تولید اقتصادی حمایت می کرد که با برنامه های رفاه اجتماعی گسترده برای کمک به تأمین نیازهای اساسی مردم تکمیل می شد.

ملی گرایی "Nationalism" از جمله نظریه هایی است که در نزد ما ایرانیان طرفداران فراوان دارد و به عنوان امری بدیهی برای هر ایرانی و به خصوص فعال در سیاست فرض میشود اشاره به این ایده که مردم یک ملت به یکدیگر متصل هستند و به آنچه آنها را به هم متصل می کند افتخار می کنند (شبیبه به میهن پرستی). این افراد حتی اگر یک دولت مشترک نداشته باشند به هم می چسبند. بنا به تعریفی دیگر این باور که بزرگترین وفاداری مردم نباید به یک پادشاه یا یک امپراتوری، بلکه به ملتی از مردم باشد که فرهنگ و تاریخ مشترک دارند. مبانی اصلی این رویکرد داشتن وطن ثابت، فعلی یا تاریخی، تمایل به حاکمیت یا خودمختاری، زبان های رایج مشترک، تاریخ مشترک، عادات و پوشش ویژه و خاص خود است. ملت مجموعه ای از مردم است که با ارزش ها و سنت های مشترک، زبان، دین و تاریخ مشترک به هم پیوند خورده اند و معمولاً یک منطقه جغرافیایی را اشغال می کنند. بنابراین ناسیونالیسم بر این فرض استوار است که اولاً نوع بشر به طور طبیعی به ملل مجزا تقسیم می شود و ثانیاً ملت مناسب ترین و شاید تنها مشروع ترین واحد حکومت سیاسی است. ناسیونالیسم سیاسی کلاسیک در صدد برآمد تا مرزهای دولت را با مرزهای ملت منطبق کند و دولت های ملتی را ایجاد کند که در آن ملیت و شهروندی مطابقت داشته باشند. به طور کلی ناسیونالیسم یک دکترین سیاسی است که به موجب آن ملت به

عنوان واحد مرکزی حکومت در نظر گرفته می شود. ناسیونالیسم سیاسی شکلی از ناسیونالیسم است که به صراحت حول محور پیگیری دولت مستقل و بر اساس اصل خودمختاری ملی است.

به طور کلی سه رویکرد متفاوت از ملی گرایی وجود دارد که عبارتند از ۱- اولیه گرایی "Primordialism": ملت را باستانی و مبتنی بر اقتدار می بیند که پیش از تلاش برای استقلال - نوعی خویشاوندی است. آنتونی اسمیت بر تداوم بین ملل مدرن و جوامع قومی پیشامدرن تأکید می کند. ۲- رویکردهای مدرنیستی: آنها ناسیونالیسم را با زمان در حال تغییر مرتبط می دانند، بنابراین ناسیونالیسم پاسخی به فردگرایی می شود. ناسیونالیسم جایگزین پیوندهای قدیمی فئودالی خویشاوندی و تعهدی می شود. ۳- ساختارگرایی "Constructivism": کشورها را به عنوان جوامعی تصور می کند که توسط ارتباطات مدرن در کنار هم قرار دارند. اریک هابسبام، مورخ مارکسیست، تأکید کرد که چگونه باورها به تداوم تاریخی و خلوص فرهنگی همواره افسانه‌ای است که توسط خود ناسیونالیسم ایجاد شده است میانجامد. و همچنین با سه چشم انداز سیاسی، فرهنگی و روانشناختی مورد مطالعه قرار میگیرد.

مدلهای مختلفی از ناسیونالیسم نیز وجود دارد که مهمترین آنها لیبرال ناسیونالیسم، ساختارگرایی ناسیونالیسم، ناسیونال سوسیالیسم، ناسیونالیسم شوونیستی/ توسعه طلب، ناسیونالیسم ضد استعماری و ناسیونالیسم پسااستعماری است و در مقابل جهان وطنی است و در عین حال با وطن پرستی "Patriotism" نیز تفاوتی دارد.<sup>۱</sup> در برابر خوانشی از ناسیونالیسم فدرالیسم "Federalism" نیز قرار دارد. یک سیستم حکومتی که در آن قدرت ها بین یک دولت ملی و یک دولت منطقه ای تقسیم می شود. این اجازه می دهد تا قدرت مشترک، حاکمیت دوگانه و ایجاد یک جمهوری مرکب. فدرالیسم سه خصوصیت اصلی دارد: ۱- دولت ملی و دولت ایالتی قوانین قضایی مستقل خود را دارند. ۲- اگر تغییری بخواهد رخ بدهد، هم دولت ملی و هم دو دولت ایالتی باید با آن موافقت کنند. ۳- هیچ ایالتی حق خروج از دولت ملی را ندارد. باید توجه داشت که همه سیستم های فدرال دو سطح حکومت را ایجاد می کنند که هر دو سطح توسط مردم انتخاب می شود و هر سطح وظایف متفاوتی را به خود اختصاص می دهد. در همه نظام های فدرال، قانون اساسی ملی مکتوب است که بدون موافقت اساسی دولت های محلی قابل تغییر نیست. همچنین قوانین اساسی کشورهای دارای سیستم فدرال، به طور رسمی اختیارات قانونگذاری، قضایی و اجرایی را به دو سطح حکومت اختصاص می دهد، به گونه ای که هر سطح از سطح دیگری از خودمختاری برخوردار باشد. گفتنی است پنج شکل از فدرالیسم صورت بندی شده است: فدرالیسم دوگانه "Dual Federalism" که در آن دولت های ملی و ایالتی به عنوان نهادهای مجزا در نظر گرفته می شوند که خدمات جداگانه ای

ارائه می دهند. این مدل قدرت دولت ملی را محدود می کند. فدرالیسم اشتراکی "Cooperative Federalism" که در آن دولت های ملی و ایالتی برای ارائه خدمات کارآمد با یکدیگر همکاری می کنند. فدرالیسم در چهارچوب "Picket Fence Federalism" که شکلی دقیق تر و واقعی تر از فدرالیسم تعاونی است که در آن سیاست گذاران در یک حوزه سیاستی خاص در سطوح مختلف دولت با هم کار می کنند. فدرالیسم اجباری "Coercive Federalism" که در آن دولت فدرال ایالت ها را تحت فشار قرار می دهد تا با استفاده از مقررات، دستورات و شرایط (اغلب شامل تهدید به برداشتن بودجه فدرال) سیاست های خود را تغییر دهند. و فدرالیسم رقابتی "Competitive Federalism" که در آن ایالت ها برای جذب مشاغل و مشاغل از طریق سیاست هایی که اتخاذ می کنند رقابت می کنند.

منابع:

- ۱- هایدگر، هستی و زمان، زمانمندی و تاریخمندی، ترجمه ی عبدالکریم رشیدیان ۳۷۶
- ۲- مجله ایران شناسی، سال پنجم، وطن پرستی، احسان یارشاطر

## پروژه روشنفکری دینی ایران معاصر

وقتی سخن از روشنفکری دینی می‌شود قطعاً ما به یاد جنابان مرحوم احمد قابل، دکتر عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، محمد مجتهد شبستری، دکتر آرش نراقی، دکتر محسن کدیور، دکتر سروش دباغ و... می‌افتیم، فارغ از وجوه تفارق، وجوه شباهت انقدر بسیار است که همگی آن‌ها را در ذیل روشنفکران دینی جای دهیم اما در این نوشتار صرفاً به مطالب دکتر سروش و دکتر دباغ پرداخته شده است.

البته باید در همین ابتدا نیز گفت -کما اینکه خود ایشان می‌گویند- که پروژه روشنفکری سبقه تاریخی فراتر از زمان حال دارد و می‌توان رگه‌ها و بارقه‌های آن را تا عصر ناصری و انقلاب مشروطه نیز پیش برد، مثلاً تا آنجا که سید جمال الدین اسدآبادی را که متأثر از آثار بابی/ازلی بود و در استانبول با ازلی‌ها نشست و برخاست می‌کرد و خوانشی جدید از اسلام ارائه می‌داد را در صدر همین پروژه قرار دهیم.

هم او که با شهیدان راه آزادی -بنا به روایت مورخین معاصر- میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی که هر دو از دامادهای میرزا یحیی ازل بودند سر رفاقت داشت<sup>۱</sup> و اساساً روشنفکران در آن زمان را یا باید بابی/ازلی دانست و یا متأثر و رفیق بابی/ازلی‌ها؛ پس چه بهتر که بگوئیم اولین روشنفکر معاصر ایران و اصلاً تنها نواندیش جدی ایران خود سید علیمحمد باب بوده است؛ چرا که او اولین کسی است که مبانی جدید تاسیس و مفاهیم قدیم را تعریفی جدید داد.<sup>۲</sup> اما چون تأسیس دینی جدید کرد و خود را قائم آل محمد معرفی کرد، دیگر در زمره روشنفکران دینی اسلامی نمی‌توان ایشان را قرار داد و از جهتی چون مومنینش به دو شق تقسیم شدند که یکی گرایش به آئین بهائی پیدا کردند و دیگری (ازلیها) اهل تقیه بودند و هویت خود را پنهان کردند و در قالب مسلمان ظاهر شدند و افکار ترقی خواهانه و متجددانه خود را ذیل بیرق اسلام به خلق القاء کردند،<sup>۳</sup> بنابراین باید گفت که روشنفکران دینی به لحاظ تاریخی بنیاد در آثار کسی دارند که خود از آن خبر ندارند.

کما اینکه اخیراً دکتر سروش دباغ در مصاحبه‌ای گفته بود که آثار بابی/بهائی را هیچگاه مطالعه نکرده است و صرفاً چیزی از اینجا و آنجا شنیده است.<sup>۴</sup> اما به اعتقاد نگارنده برخلاف دکتر دباغ که صادقانه گفت که مطالعاتی در مورد آثار بابی/بهائی نداشته است، پدر ایشان دکتر عبدالکریم سروش اتفاقاً در این خصوص مطالعات قابل توجهی داشته است هر چند که این مسأله را کاملاً مستور می‌کند اما در آثار ایشان مشهود است!

فی المثل بیان فهم جدید از مسئله وحی و رسالت حضرت رسول و تبدیل جایگاه منفعلانه که فهم سنتی از ایشان است به

جایگاه فعالانه که پیامبر در فرایند وحی در انتخاب و بیان لغات و کلمات نقش داشته است و یا بحث تنزیهی که درباره مسئله الوهیت و خداوند ایشان بیان می‌کند و حتی بحث پلورالیزم دینی که دکتر سروش متأثر از جان هیک مطرح می‌کند - مگر جان هیک همان کسی نیست که در کتاب فلسفه دین می‌گوید بهاءالله اولین پلورالیست عالم است - تماماً بنیاد در آثار بابی/بهائی دارد، که البته باید گفت فهمی نیم بند است! و از آنجا که ایشان در مدرسه علوی تحصیل می‌کردند و قبل از اینکه از ایران برای ادامه تحصیل خارج شوند عضو انجمن حجّتیّه بودند، پر واضح است که بعضی از آثار بابی/بهائی را در خلوت خوانده است. کما اینکه خود ایشان در مصاحبه ای با روزنامه جامعه می‌گوید که کتاب مستطاب ایقان بهاءالله را با دقت خوانده است.

به هر حال این دست تفاسیری که دکتر سروش ارائه می‌دهد به قول دکتر یاسر میردامادی " خواسته یا ناخواسته، سر آخر تبدیل به دینی جدید می‌شود (گرچه دینی جدید با ابزار و مصالحی برگرفته از دین اسلام) و نه آنکه به دین‌پیرایی یا بازسازی فکر اسلامی وفادار بماند."<sup>۵</sup> که البته همانطور که به نظر می‌رسد سر اول آن نشئت گرفته از دینی جدید است. به هر حال روشنفکران دینی بنیان در تفکری دارند که یا از آن خیر ندارند و یا در صدد انکار آن هستند.

روشنفکران دینی همانطور که خود مدعی هستند، در تلاش برای برقراری پیوندی میان متن مقدس و جهان مدرن می‌باشند و بنابراین قصد آن دارند تا خوانشی از متن مقدس ارائه دهند که با علم و عقل و مواضع حقوق بشری عصر حاضر در تطابق بیافتد. البته اگر نگاهی نتیجه‌گرایانه داشته باشیم تا حدود زیادی می‌توان به این دست مواجّهات ارج نهاد. به هر حال این نوع خوانش معتقدین به آن دیانت را با جهان مدرن آشتی می‌دهد و از باورهای سنتی بعضاً متحجرانه ایشان را دور می‌سازد و چه نیکوست که ایشان از حقوق اقلیت‌های مذهبی از جمله بهائیان تا حقوق ناخداپاوران هم دفاع می‌کنند و برای ایشان نیز حقوق برابر با مسلمانان می‌خواهند.

اما در عین حال از منظر پژوهشی و نظری حداقل دو ایراد را می‌توان برای ایشان متصور شد که البته منجر به ایرادات اساسی‌تر دیگری نیز می‌شود: اول اینکه به متن تا حدود زیادی وفادار نیستند، بلکه با تقطیع و جدا کردن جزئی از کل معانی ای که به قصدشان نزدیک است را صرفاً مدنظر می‌گیرند. دوم آنکه اگر فرض را بر این بگیریم که پیامبر با نزول آیات قصد هدایت جمیع اهل عالم را داشتند، به معنایی ایشان قصد آن می‌کنند که متن را به آن سوئی که خود ناظر به آن هستند هدایت کنند و با خارج کردن مفاهیم از کانتکس زمانی و مکانی خود به متن آن چیزی را تحمیل می‌کنند که در آن نیست و البته همین مطلب هم هست که سبب خشم متألهین سنتی شده است. در واقع متن مقدس برای ایشان فرعی است که



باید خود را مطابق با علم و عقل امروز ایشان کند. در ادامه به تفکیک به دقایق این دو ایراد می‌پردازم.

عدم وفاداری به متن و خارج کردن قسمتهایی از کلیت متن، ایجاد تفاسیری می‌کند که با کلیه تفاسیر کلاسیک و شارحین متقدم در عدم سازگاری است. در واقع باید پرسید آیا صحابه پیامبر از قران همان فهمی را می‌کردند که امروز روشنفکران دینی به دست می‌دهند؟ یا به طریق اولی حضرت رسول به عنوان نویسنده و در عین حال "راسخ در علم تاویل قران" همان فهمی را از آیات می‌کرده است که ایشان ارائه می‌داده اند؟ مثلاً وقتی دکتر دباغ می‌گوید که "می‌توان دموکرات بود و از حقوق بنیادین بشر استفاده کرد و مسلمان ماند" آیا ابوبکر و عمار و عمر و عثمان و... می‌دانستند دموکراسی چیست و حقوق بشر کدام است؟ و یا بی آنکه بدانند ناظر و قائل به این قضیه بودند؟ و یا قائل بر این بودند که "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ"<sup>۶</sup> در مورد مسئله حقوق زن چه می‌اندیشیدند؟ دقیقاً چه فهمی از آیه "نَسَأُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ قَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ"<sup>۷</sup> و آیات مشابه داشتند؟ آیا فراتر از فهم مولانا در داستان "مرد عرب و جفت او" بود؟ در خصوص مسئله رسالت و نبوت چه فهمی می‌کردند؟ آیا حضرت رسول را بنا به آیه "أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ" یک انسانی مانند خود می‌دانستند که صرفاً به او وحی می‌شود و جدای از این مقامی برای ایشان قائل بودند و اساساً فرایند وحی را منفعلانه میدانستند - که میدانستند - یا فعالانه؟

و یا همچون دکتر سروش که می‌گوید مسئله ی تبلیغ و یا تغییر دین بی مورد است و هر کسی اعم از هر دین و باوری که دارد باید در همان بماند. بودایی بودایی و مسیحی مسیحی و مسلمان باورمند به اسلام. دلیلش را هم این می‌دانستند که هر یک از این افراد با آن ایدئولوژی و آن سنت و فرهنگ رشد و نمو و بالندگی کرده است پس لزومی به تغییر نیست. آیا این سخن کفار صدر اسلام نیست که حاضر نبودند از دین خود برگردند چرا که به آن عادت کردند و دین پدرانشان است؟ که قرآن هم در سوره ی بقره آیه ی ۱۷۰ یاد می‌کند: "و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا"

از این دست سوالات و مسائل بسیار است و بیان تک تک آنها مثنوی هفتادمن می‌شود و به نظر بنده می‌رسد که ایشان نیز به این مباحث عنایت و توجه دارند اما دلیلی که به ذهن من می‌رسد که چرا نمی‌خواهند بپذیرند، این است که اولاً مصلحت اندیش هستند و ثانیاً حُب به دین آباء و اجداد سبب نپذیرفتن هر باور پسین دیگری شده است و ثالثاً تفکری اومانستی دارند که معتقد است دیانت و ظهور رسول متعلق به زمان پیشامدرن است یعنی آنجا که بشر توانایی های عقل امروز را نداشت و با علم و دانش تا به این حد آشنا نبود و در زمان حال، بشر امروز را نیازی به وحی و نفثات روح القدس نیست و خود می‌تواند با توجه به علم و دانش و عقل امروزی خود گلیم خود را از آب بیرون بکشد و البته دکتر سروش این مسئله را

صراحتاً بارها بیان کرده است که خاک زمین دیگر توانایی رویاندن شجره رسالت را ندارد و آخرین آن حضرت رسول اکرم بود.

اگر دیانت را مجموعه تعالیم و احکامی بدانیم که برای راهنمایی بشر از عالم بالا به وسیله پیامبر نازل شده است، بنابراین باید آن را کامل بدانیم، که کامل بودن به دو معناست؛ اول اینکه سخن لغو در آن جایی ندارد، دوم آنکه برای همهء زمان ها و مکانهاست. اگر سخن لغو در آن جایی ندارد، دیگر بحث اینکه پیامبر به مرور پیامبرتر می‌شد و شخصیت ایشان قبض و بسط می‌یافت دیگر موضوعیت ندارد، در ثانی اگر بپذیریم که اینگونه بوده است باید برای سوره های مکی دوم (بعد از فتح مکه) اعتبار بیشتری قائل بشویم چرا که پیامبر به بلوغ فکری و تجربی بیشتری رسیده بوده است.

در همین جا حکم داده ایم که پس بالنسبه است، هر چقدر پیامبر به بلوغ فکری بیشتری برسد و هر چقدر مومنین به بلوغ بیشتری برسند که سوالات بالغانه بیشتری کنند به نسبت همان هم کلمات و بیانات دقیقتر است و پرده از حقایق بیشتری بر می‌دارد. پس پیامبر اکرم اگر در زمان حال بود اساساً آیات دیگری نازل می‌کرد چرا که متناسب با زمان حال باید سخن می‌گفت و طبیعتاً سائل او دیگر صحابه هزار و چهارصد سال پیش نبودند بلکه علماء و فضلاء زمان حال بودند. بنابراین ما حکم داده ایم که هیچ دینی برای همه زمانها و مکان ها نبوده است، کما اینکه اگر بود صُحُف ابراهیم که آمد دیگر نیازی به تورات موسی و انجیل عیسی و قران محمد نبود، اما حال می‌بینیم که چنین است، یعنی تک تک این پیامبران در عالم خاک ظاهر شده اند و بر دانش بشر به نسبت زمان خود و فهم مخاطب خود افزوده اند و رفته اند و حال باید پرسید که چرا نباید در زمان معاصر چنین کسی بیاید و چرا دیگر این خاک قابلیت رویاندن شجره جدیدی را ندارد؟

البته پاسخ سرراستی می‌توان به این سؤال از جانب روشنفکران دینی داد، علت نظر ایشان این است که در قران کلام الله در سوره احزاب آیه چهل است که می‌فرماید: "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا" و فهم کلاسیک از کلام الله چنین است که می‌گوید خَاتَمَ النَّبِيِّينَ به معنای ختم کننده رسالت است و روشنفکری دینی هم این را به عنوان یک اصل بدیهی می‌پذیرد. در واقع ایشان همانگونه که فرقی بیان خاتم و خاتم قائل نیستند، فرقی میان نبی و رسول نیز قائل نیستند.

حال آنکه هر رسولی نبی هم هست، یعنی هر مرتبه مافوقی دارای خصوصیات مادون است، چنانچه در قیاس می‌گوئیم هر انسانی حیوان است، اما هر نبی ای رسول نیست، چنانچه در قیاس نمی‌گوئیم هر حیوانی انسان است و از آن طرف خاتم دلالت بر مقام دارد که یعنی حضرت رسول اکرم نگیان انگشتر بودند و مابقی نبیین قبل انگشتری! و علت هم این است که

هر ظهور پیشینی میاید که فضایی آماده کند تا ظهور پسین فراهم شود. به یک معنا هر ظهور پسین اظہر تر از ظهور پیشین است.

از این تمایزات فقه اللغتی که بگذریم، به طور کلی ایشان نیز به همان باور سنتی در مورد پیامبر اسلام قائل هستند، کما اینکه در واقع تمامی مومنین به ادیان خود را آخرین دین می‌دانند و پیامبرشان را آخرین پیامبر می‌دانند! مثلاً مسیحیان هم با توجه به آیاتی مندرج در اناجیل همین فهم را دارند؛ به عنوان مثال وجود آیاتی چون "اینک من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم."<sup>۸</sup> "آسمان و زمین زائل می‌شود لیکن سخنان من زائل نخواهد شد."<sup>۹</sup> دلیلی است برای ایشان که رسالت حضرت رسول اکرم و یا هر کس دیگری را نپذیرند. البته در همین جا که محل اختلاف است و مسلمین حکم بر تحریف اناجیل می‌دهند، یک وجه اتفاق نیز وجود دارد و یا آنکه یک وجه اتفاق را مسلمین ایجاد کردند. هر چند که مسیحیان چون اصل را قبول ندارند، این وجه اتفاق را هم قبول ندارند. وجه اتفاق مسلمانان با مسیحیان از این زاویه این است که قائل به قائم آل محمدی هستند که در آخر الزمان همراه با حضرت مسیح ظاهر می‌شود. هر چند دکتر سروش معتقد است که مسلمانان دلیل تاریخی و علمی موجهی دال بر اینکه امام حسن عسکری فرزندی داشته است که حالا در غیبت به سر می‌برد دارند، اما وجود قائم آل محمد را نیز من حیث اعتقادی قبول دارد و این مسئله را در حداقل دو سخنرانی خود و خاصه در درس‌گفتارهای انجیل و قرآن مطرح کرده است.

در اینجا باز می‌گردیم به بحث اولیه خود که مربوط به بنیاد است! یعنی آنجا که جنبش ترقی خواهانه ای در ایران رخ داد که سبب پیدایش روشنفکری دینی و تغییرات اساسی اجتماعی/سیاسی (مانند مشروطه خواهی) در ایران شد، که در رأس آن کسی قرار داشت که خود را قائم آل محمد می‌دانست و معرفی کرد و اوست که توضیح می‌دهد که منظور از قیامت، قیام (برخیزش) قائم است و منظور از آخر الزمان، آخر زمان هر دینی است که با آمدن مُرسلی جدید به سر می‌رسد و این معنایی است که از آیه شریفه " **إِكْلٍ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**"<sup>۱۰</sup> و " **مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ**"<sup>۱۱</sup> و " **وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ**"<sup>۱۲</sup> مستفاد می‌شود. همچنین او بود که در آثار خود -خاصه در کتاب بیان- توضیح داد که بعد از او، فردی که در همان زمان حاضر است، ظاهر خواهد شد و در آثار خود نام او را "من يظهر الله" نامید، که در واقع از نظر ایشان این دو ظهور پیاپی همان ظهور و رجعت صفاتی مسیح و قائم آل محمد است.

اما پروژه روشنفکری دینی با حذف این قسمت از تاریخ و به یک معنا بنیاد خود، با توجه به التزام زیستی مسالمت آمیز همراه با تسامح و تساهل و برابری و پرهیز از تعصبات نژادی، قومی، جنسی، دینی و... در جهان حاضر، درصدد این است که خود آن چیزی را که در زمان خودش نیکو و میمون و مبارک بوده است و سبب تعالی و پیشرفت بشر می‌شده است را همگام و همراه با بشر امروز کند، یعنی برخلاف رأی دکتر دباغ که در مصاحبه ای گفته است "نه تنها در فرآورده‌ها و خروجی، میان نواندیشان مسلمان و بهائیان تفاوت وجود دارد بلکه در فرایند نیز تفاوت دیده می‌شود."<sup>۱۳</sup>

نگارنده معتقد است که فرآورده های مشترک و خروجی های اصلی و اساسی هر دو به لحاظ پراگماتیکی یکی است، هر چند در فرایند تفاوت‌های اساسی وجود دارد اما چون هر دو خود را مستمد از فیوضات روح القدس می‌دانند، یعنی کتب مقدس را اصل می‌گیرند و اصیل می‌دانند و در عین حال توکل به تأییدات آن ذات احدیت منزله لا یوصف دارند (همان که دکتر سروش متأثر از پل تیلیش تحت عنوان "چیزی دیگر" از آن یاد می‌کنند) به میزان زیادی باز در فرایند نیز شباهت وجود دارد.

منابع:

- ۱- تورج امینی، تعامل اقلیت های مذهبی و انقلاب مشروطه ایران ، صفحه ۱۸
- ۲- باز تعریفی مفاهیمی نظیر الوهیت، لقاء الله، قیامت، قائم آل محمد، ماهیت وحی و به تبع مفهوم رسالت و پیامبری و بسیاری دیگر در کتاب بیان ایشان موجود است.
- ۳- برای درک بهتر این مهم به نظر حداقل دو کتاب رستاخیز پنهان اثر تورج امینی، و تاریخ مکتوم اثر سیدمقداد رضوی نبوی لازم می‌آید.
- ۴- نواندیشی دینی، جنبش بابی و آئین بهائی (سروش دباغ در گفتگو با ایقان شهیدی) وبسایت آسو
- ۵- یاسر میردامادی، روشنفکری دینی، بازسازی فکر دینی یا دین سازی؟ وبسایت BBC
- ۶- سوره فتح آیه بیست و نهم.
- ۷- سوره بقره آیه دویست و بیست و سه
- ۸- انجیل متی باب بیست و هشتم آیه هجده تا بیست
- ۹- انجیل لوقا باب بیست و یکم آیه هجده تا بیست
- ۱۰- سوره یونس آیه ۴۹
- ۱۱- سوره حجر آیه ۵
- ۱۲- سوره سباء آیه ۲۹ و ۳۰
- ۱۳- نواندیشی دینی، جنبش بابی و آئین بهائی (سروش دباغ در گفتگو با ایقان شهیدی) وبسایت آسو

## نگاهی به مسئله دعا

در این نوشتار سعی میشود که پرسش از چیستی دعا شود، بدین معنا که تلاشی صورت گیرد تا به مفهوم دعا چنانچه هست پی بریم. قطعاً همه ی ما و به طور اخص متدینین و خداپاوران درکی از دعا داریم و با آداب و رسوم آن به نسبت دین یا ادیانی که میشناسیم آشنا هستیم و شاید تا حدودی پرسش از چیستی دعا را ناموجه بدانیم چرا که آنرا مفهومی بدیهی میدانیم و یا نامی برای عملی مشخص که میشناسیم؛ اما با دقت در نظرات و اقوال معلوم میگردد که ما نه تنها درک دقیقی از مفهوم دعا و ادعیه خوانی نداریم بلکه در برابر پرسش از چیستی آن گرفتار میائیم و از پاسخ به آن در میمانیم! پس لازم میآید که پرسش از معنای دعا را چنانچه هست و خود را بر ما مینمایاند از سر گیریم و اجازه دهیم تا این مفهوم خود را چنانچه هست بر ما بنمایاند.

اولین مطلبی که در خصوص دعا و مناجات باید دانست این است که دعا همیشه به سوی خداوند است فارغ از آنکه هر درکی از مفهوم خداوند داشته باشیم، دستکم میتوانیم در اینجا قول به آن دهیم که طرف مقابل دعای ما قدرت برتر لانهایه ایست که تواناست، که در بین معتقدین به او خالق کل الشیء بودن را میتوان به عنوان صفت مشترکی در نظر گرفت؛ پس از همین روی مخاطب دعا همیشه خداست. حتی وقتی واسطه ای را مخاطب قرار میدهیم -مثلاً مظاهر ظهور را - در همان حال میدانیم که مراد ما خداوند است؛ اما چون به این درک رسیده ایم که آن ذات بحت را نمیتوان مخاطب قرار داد، زیرا که هیچ تصویری نمیتوان از ذات غیب منیع لایدرک داشت و هر تصویری حکایت از عدم شناخت ما دارد و در عین حال آن ذات اقدس الهی آنقدر متعالی است که حتی دعا و ادعیه ما به آن ساحت نمیرسد، بنابراین مظهر امر او را که اراده ای جز او ندارد و فنای در اوست را مخاطب قرار میدهیم و واسطه میکنیم. حضرت باب میفرماید: "... سبحان الله و تعالی عن کلّ ما یذکر به الاشارات فی ملکوت الارض و السموات" و در قسمتی دیگر از کتاب بیان فارسی میفرماید: "... سبحان الله عن ذلک تسبیحاً عظیماً و تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً"

حضرت نقطه اولی در کتاب بیان یک راهنمایی به ما کرده اند آنجا که میفرماید: "... آیات مخصوص نقطه است و مناجات مخصوص رسول الله و تفاسیر مخصوص ائمه هدی و صور علمیه مخصوص بابواب ولی کلّ از این بحر مشرق میگردد تا اینکه کلّ این آثار را در حقیقت اولیّه بنحو اشرف مشاهده کنند..." "مقام نقطه، مقام مشیت اولیه، یا عقل اول است که میفرماید آیات و الواح مخصوص نقطه است، آنجاییست که حق به واسطه مظهر امر با خلق سخن میگوید و تعالیم و احکام را در غالب الواح و آیات به بندگان ارائه میدهد، مقام ربوبیت مظهر امر به این وجه ناظر است و در مناجات و دعا بندگان

با حق سخن میگویند و در مقامی دیگر مظهر امر است که مُنزل دعا و مناجات در بهترین شکلش هست. مناجات را ایشان نازل میکنند، تا بندگان از بهترین واژگان و با کیفیت ترین معانی برای آنچه که میخواهند با حق سخن گویند استفاده کنند.

البته هر کسی در حد خودش و به نسبت فهم خودش با خدای خویش مناجات میکند؛ شبان هم در داستان موسی و شبان، با زبان خویش مناجات میکرد، منتهی کیفیت معانی و زیبایی لغات در حدی نبود که موسی را ارضاء کند و سبب تحسین او هم شود و دیگران را هم به این شیوه از مناجات کردن تشویق کند؛ اما نمیتوان منکر آن شد که شبان هم مناجات میکرد. مطلب دوم اینکه خود دعا کننده نیز باید شرایطی داشته باشد که حضرت بهالله اینچنین از آن شرایط یاد میکنند: "أَنْ أَقْبِلُ إِلَى اللَّهِ بِقَلْبٍ طَاهِرٍ وَ نَفْسٍ زَكِيَّةٍ وَ لِسَانٍ صَادِقٍ وَ بَصَرٍ مُّقَدَّسٍ ثُمَّ ادْعُوهُ فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ إِنَّهُ مُعِينٌ مَنْ أَقْبَلَ إِلَيْهِ" <sup>۱</sup> "قلب طاهر، نفس پاکیزه، زبان صادق و چشم مقدس چهار خصوصیتی است که دعا کننده باید داشته باشد؛ یعنی قلبش را از تعلق به ماسوالله پاک کند، چنانچه میفرماید "...چگونه است که با دست آلوده بشکر مباشرت جامه خود ننمائی و با دل آلوده بکثافت شهوت و هوی معاشرتت را جوئی و بممالک قدسم راه خواهی..." <sup>۲</sup> و در مقامی دیگر میفرمایند: "هرگز شنیده‌ئی که یار و اغیار در قلبی بگنجد پس اغیار را بران تا جانان بمنزل خود درآید" <sup>۳</sup> و در مقام دیگر میفرمایند: "یا ابن الوجود فوادک منزلی قدسه لنزولی و روحک منظری طهّره لظهوری" <sup>۴</sup> بنابراین قلب که محل نزول و منزل حق است از به جز او نیز خالی باید باشد که لایق آن ساحت و مقام نیز قرار گیرد، و نفسش را معطوف به حق کند "اگر مرا خواهی جز مرا مخواه و اگر اراده جمالم داری چشم از عالمیان بردار زیرا که اراده من و غیر من چون آب و آتش در یک دل و قلب نگنجد" <sup>۵</sup> و زیبانش را از کذب و کلمات درشت، غیبت و افتراء منزه دارد "لسان مخصوص ذکر من است بغیبت میالائید و اگر نفس ناری غلبه نماید بذكر عیوب خود مشغول شوید نه بغیبت خلق من..." <sup>۶</sup> و در بیانی دیگر میفرمایند: "لسان مشرق انوار صدق است او را مطلع کلمات کذب منمائید زبان گواه راستی من است او را بدروغ میالائید" <sup>۷</sup> و حضرت عبدالبهاء نیز میفرمایند: "خاطری نیازارید و کلمه سوء بر زبان نرانید اگر از کسی فضائل عالم انسانی و سلوک در رضای الهی مشاهده کنید تمجید کنید و الا صمت و سکوت اختیار نمائید" <sup>۸</sup> و سپس میفرمایند که چشم مقدس باید داعی داشته باشد، چشم مقدس در برابر چشم سر است که به مادیات تعلق دارد و این جهانی است و آن چیزی را میخواهد که متعلق به این جهان است. در آثار طلعات مقدسه بهائی در نصوص متعدد این دو چشم از هم تفکیک شده که بخشی از آن را در اینجا ذکر میشود. "چشم حق بگشا تا جمال مبین بینی" <sup>۹</sup>، "چشم فانی جمال باقی نشناسد... زیرا که هر قرینی قرین خود را جوید و بجنس خود انس گیرد" <sup>۱۰</sup>، "ای صاحب دو چشم، چشمی بر بند و چشمی برگشا بر بند یعنی از عالم و عالمیان برگشا یعنی بجمال قدس جانان" <sup>۱۱</sup>، "ای پسر خاک از خمر

بیمثال محبوب لایزال چشم میوش و بخرم کدره فانیه چشم مگشا...<sup>۱۲</sup>، " خادم امر امروز کسی است که اگر بر مدائن ذهب و فضّه مرور نماید چشم نگشاید و قلبش پاک و مقدّس باشد از آنچه مشاهده میشود یعنی از زخارف و آلاء دنیا...<sup>۱۳</sup>"، چشم خطا بین نظر بخطا کند اما نظر خطا پوش بخالق نفوس بنگرد "<sup>۱۴</sup> در واقع این خصوصیات که ذکرش رفت خصوصیات انقطاع و خالص شدن است که بدین واسطه دعای فرد مقبولتر میافتد چنانچه میفرمایند: "مقبول ترین مناجات، مناجاتی است که با جذب و روحانیت بیشتر تلاوت شود و طول مدت مناجات محبوب خداوند نبوده و نیست هر چه مناجات کننده منقطع تر و خالصتر باشد دعای او در حضور خداوند مقبولتر خواهد بود."<sup>۱۵</sup>

مناجات کردن به چندین جهت و وجه است؛ میتواند شخصی و به تنهایی خوانده شود، و یا در جمع و یا به صورت با هم خوانی -دعای دسته جمعی- باشد و میتواند به مانند نماز میت، افراد به سمت قبله بایستند و لی تنها یک نفر آیات را اداء کند. حضرت نقطه اولی میفرمایند: " دلیل آنکه چرا در اوقات عبادت تنهایی تجویز شده است برای آن است تا شما بیشترین توجه خود را موقوف به ذکر خداوند کنید و قلب شما در تمام اوقات با روح خداوند احباء شود و از دیدار محبوب خود محتجب نشوید. اجازه ندهید که در حالیکه زبان شما مشغول ادای دعا نسبت به خداوند است قلب شما متوجه ذروه رفیع عظمت و نقطه مبشر نباشد بدین ترتیب اگر در روز رستاخیز زنده شوید مرآت قلب شما به سوی کسی که شمس حقیقت است متوجه باشد بدین ترتیب انعکاس طلعت او بیشتر از شکوه آن در قلب شما منعکس خواهد شد زیرا او منبع همه مبرات است و همه چیزها به نزد او باز می گردند ولی اگر او در زمانی ظاهر شود که شما مشغول به خود باشید بهره ای نخواهید برد مگر آنکه نام او را با کلماتی که منزله از قلم اوست ذکر نمایند زیرا در ظهورات آینده اوست که نام او ذکر الله است در حالیکه مناجاتهایی که در حال حاضر تلاوت می کنید توسط نقطه بیان تجویز شده است در حالی که آن کسی که در روز قیامت طالع خواهد شد ظهور حقیقت باطنی محجوب در نقطه بیان می باشد ظهوری که قدرتمندتر و نیرومندتر از ظهور ماقبل خود می باشد."<sup>۱۶</sup> و حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "حالت دعا بهترین حالات است زیرا در چنین حالتی انسان با خدای خود مرتبط می شود به خصوص هنگامی که ادعیه به تنهایی و در مواقعی تلاوت شود که فکر شخص آزاد است مثل نیمه های شب فی الواقع دعای موجود حیات است."<sup>۱۷</sup>

ادعیه میتواند از نظر موضوعی نیز شخصی باشد مثل تلاوت ادعیه هایی که مربوط به حُسن خاتمه و طلب عفو و بخشش؛ و یا آنکه جزئی باشد یعنی از نظر موضوعی ناظر به جمعی باشد مانند دعا برای مسجونین یا متصاعدین الی الله، و همینطور میتواند کلی باشد مانند دعا برای صلح عمومی.

اما هدف از خواندن ادعیه به چندین علت است: نخست آنکه اقرار به مقام و جایگاه خود در برابر ذات باری میکنیم و شهادت میدهیم که خداوند همان معبود ماست که کمال مطلق و خیر مطلق است که تنها معبود ما و یگانه است. سپس گواهی میدهیم و بیان میداریم که ضعفهایی داریم و حال که چنین است، من راز دل با تو میگویم که تو محرم اسراری و حال که به گرفتاری افتاده ام تو تنها ناجی من هستی. "دعا واسطه ارتباط میان حق و خلق است و سبب توجّه و تعلق قلب. هرگز فیض از اعلی باندی بدون واسطه تعلق و ارتباط حاصل نگردد اینست که بنده باید بدرگاه احدیّت تضرّع و ابتهال نماید و نماز و نیاز آرد" <sup>۱۸</sup> در سطحی ترین کیفیت ما از خدا در هنگام دعا میخواهیم که جریان امور را طوری پی ریزی کند که مطابق خواست ما باشد، و گره از مشکلات ما به نحوی باز کند. به نحوی تصویری چنان داریم که این خدا کاجاق کن است! بمانند شخصی همچون پادشاه که حالا که فرصت چنان شده است که با او سخن بگوئیم، بهترین فرصت است که از او بخواهیم که آرزوهای ما را هم برآورده کند. اگر منظور ما این باشد که ما به نحوی میخواهیم که جریان طبیعی، پس طبعاً ضروری و موافق اراده ی الهی را تغییر دهیم و با عجز و لابه و مدح و ثنا گویی میخواهیم خواست خود را به پادشاه رسانده و از او بستانیم! و مختصر آنکه به طریقی میخواهیم با خداوند در حین دعا معامله کنیم، که البته این عمل مصادیق دیگری هم دارد از جمله اینکه ما در هنگام دعا به خداوند میگوئیم که من فلان کار-فرضا انفاق- را در راه تو میکنیم تا تو در عوضش فلان کار را برای من بکنی! معلوم است که معنای دعا را در نیافته ایم زیرا که در دعا رابطه ی علت و معلولی نیست، یعنی ما دعا نمیخوانیم که اتفاقی بیافتد یا نیافتد، بلکه در هنگام دعا در حداقلی ترین حالتش این است که رفع تکلیف کرده باشیم، دوماً به خودمان یادآوری کرده باشیم که مقام و جایگاهمان چیست و کجاست چه از این حیث که نقایص و ضعفهایی داریم و چه از آن حیث که در نزد حق تعالی چه جایگاه روحانی ای داریم و سوماً در هنگام مناجات ما نباید و البته نمیتوانیم که از خدا چیزی بخواهیم و خداوند به آن گوش بدهد و از آن تاثیر بگیرد و به آن عمل کند چرا که ما نمیتوانیم در تصمیم و اراده ی او تاثیر بگذاریم؛ در واقع رابطه ی ما با خداوند رابطه ی علت و معلولی نیست بلکه رابطه ی ما با خداوند رابطه ی معنایی است. برای اینکه مطلب واضح شود مثالی میآورم؛ بین روشن شدن چراغ و فشار دادن کلید رابطه ی علیت حاکم است، یعنی علت روشن شدن چراغ، فشردن کلید آن است، اما یک نفر که از قوانین راهنمایی رانندگی اطلاعی ندارد شاهد آن باشد که اتومبیل ها به محض اینکه چراغ قرمز میشود میایستند و به محض اینکه چراغ سبز میشود حرکت میکنند، او پیش خود اگر قائل به آن باشد که همه ی روابط بر طبق قانون علیت است باید حکم کند که علت ایستادن اتومبیل ها قرمز بودن چراغ است، حال آنکه چنین نیست، بلکه علت ایستادن اتومبیل ها فشار دادن ترمز اتومبیل است و بین چراغ قرمز و ایستادن



اتومبیل‌ها رابطه‌ی معنایی برقرار است، یعنی راننده آگاه است که بنا به قوانین قراردادی به محض دیدن چراغ قرمز باید بایستد و البته او مخیر است که چنین هم نکند. رابطه‌ی ما با خداوند نیز از همین سنخ است. پس بنابراین ما در هنگام دعا از خداوند نمیخواهیم که کاری را برای ما انجام دهد، بلکه ما از خدا می‌خواهیم که بر طبق مشیت و اراده خودش آنچه که خیر است واقع شود ولو آنکه خواست من با خواست او در تغایر و در تضاد باشد و خواست او علی‌الظاهر به منفعت من نباشد. به همین دلیل است که می‌فرمایند: "... اگر اراده‌ی جمال داری چشم از عالمیان بردار زیرا که اراده‌ی من و غیر من چون آب و آتش در یک دل و قلب ننگد"<sup>۱۹</sup> "ما باید کاملاً منقطع بوده و تابع اراده‌ی الهی باشیم چنانکه هر روز و هر لحظه تنها بآن چیز عمل کنیم که خدا از ما خواسته است"<sup>۲۰</sup> در مزبور داوود نیز آمده است که "ای داوود: من اراده‌ی دارم و تو هم در طلب چیزی هستی. پس اگر گردن نهی بر آنچه که من می‌خواهم به تو میدهم آن چه را که خودت هم می‌خواهی.. و اگر اطاعت نکنی مرا در آنچه که من می‌خواهم، به سختی و مشقت می‌اندازم تو را در خواسته‌ات و سپس موجود نمی‌شود مگر آن چه را که من بخواهم." و مجدداً به همین مضمون حضرت به‌الله می‌فرمایند: "باید مشیتت به ماشاءالله متصل شود و اراده‌ات در اراده او فانی گردد یعنی اراده‌الله را مُراد خود دانید و مشیة الله را مقصود خود شمرید این بسی واضحست که احوال کُلّ لدی العرش مشهود و معلوم است و لازال طَرْفش باحْبَایش ناظر بوده و خواهد بود"<sup>۲۱</sup> اما "عالیترین حالت دعا، حالتی است که به خاطر حب الهی تلاوت گردد نه به خاطر ترس از او یا ترس از دوزخ و یا به امید رحمت و بهشت. وقتی انسان عاشق یکی از ابناء نوع خود می‌شود هرگز نمی‌تواند از ذکر نام محبوب خود باز ایستد بنابراین وقتی انسان عاشق خدای خود می‌شود چقدر سخت است که از ذکر نام خداوند اجتناب ورزد... انسان روحانی در هیچ امری به اندازه، ذکر نام خداوند خوشحال نمی‌شود."<sup>۲۲</sup>

اما دعا نه فقط همه‌ی این است که ذکر آن رفت، بلکه دعا در وجهی دیگر منبعی است برای اتصال ما به امر قدسی. - ناگفته پیداست که در اینجا "ما" هم میتواند من باشد که اشاره به رابطه‌ی فردی من با باری دارد، هم میتواند ما باشد که امری جمعی و اجتماعی است و هم میتواند دیگری ای باشد که جز من و گروه و مسلک و... است. - دعا در حقیقت فرد را از فردیت و وانهادگی و پرتاب شدگی خود در این جهان میرهاند و او را متصل به وجهی دیگری میکند که دیگر او وانهاد و پرتاب شده به عالم خاک نیست که در این برداشت فرد هویت دیگری کسب میکند که خود را تنها و وانهادد نمی‌بیند برعکس خود را واصل به چیزی نامحدود در میابد، و چون خود را محدود و حقیقت نامحدود را درک میکند دیگر نمیتواند که هویتی فرد محور و خودگرا داشته باشد و حال که چنین شد، فرد میتواند به سمت نوعی از زندگی مومنانه و مسئولانه

حرکت کند و در اینجاست که او میتواند وجود دیگری را به رسمیت بشناسد. جیل رابینز مینویسد: منی که مشغول دعا هستم، همیشه پیشاپیش چیزی را مسئلت میکنم که دیگری نیز خواهان آن است؛ یعنی از دعای شخصی و فردی در میگذرم و بنابراین در دعا به صورت میان ذهنی که هم مفر و هم مقری برای تعالی است، و فضایی است که از طریق آن حضور امر قدسی در کلمه تجلی می یابد و تعمیق میشود. به این معنا در دعا به عنوان فعالیت دینی، من به صورت من در دسترس دیگری در میایم؛ و لذا میتوانم مسئولیت پذیر شده و به زیست جهان دیگری وارد شوم. در این مسیر جا پای دیگری در دعا تثبیت میشود. پس دعا به عنوان یک الگوی دینی اخلاقی از مسئولیت پذیری در برابر دیگری (خود-برای خود) را به (خود- برای دیگری) تبدیل میکند؛ و اینگونه است که هویتی تحت عنوان (من - بدون - من) با بار اخلاقی دینی مسئولیت پذیری شکل میگیرد. حضرت ولی امرالله ناظر به همین وجه بودند که فرمودند: ".... حب نسبت به یکدیگر و احساس عمیق راجع به اینکه ما موجوداتی تازه می باشیم و در حکم مطالع الانوار نظم جدید جهانی هستیم باید دائماً حیات بهائی ما را نیرو ببخشد و باید دعا کنیم که از ابتلائات جامعه که به تعصبات هائله ملوث شده است خود را حفظ نماییم."<sup>۲۳</sup> تحلیل های پدیدارشناختی متاخر ظرایف دیگری از ماهیت پدیده دعا را آشکار میکنند، به عنوان مثال الیس بنسون و ویرزبا در این زمینه به این چند ویژگی در پدیدارشناسی دعا اشاره کرده اند: عملی شخصی و خصوصی است؛ میانجی میان بنده و خداست؛ تجربه ای بی واسطه از دریافت و برداشت از امر قدسی است؛ تجلی پدیدارشناختی نابی از خودیت قصدمندی است که فرد اجتماعی شده دارد؛ تبلور و بازتاب پدیدارشناختی امر قدسی و متعالی و امر متافیزیکی و معنوی شده در درون فردیت و ذهن و زبان و کنش فردی است.<sup>۲۴</sup>

ناگفته پیداست که معنای قبله نیز که بدان سمت مومنین هر یک از ادیان دعا میخوانند، جنبه ی ظاهری دارد که باز توجه به خود خداست، فرضاً مسلمین به این علت به سمت کعبه نماز میگذارند که پیامبری که از طرف خداوند است آنجا را ساخته است (اشاره به حضرت ابراهیم) و همچنین به دلایل فرهنگی قوم عرب که در آن زمان کعبه بت خانه ای بود که عبادتگاه ایشان در زمان جاهلیت بود. والا همینکه قبله ی مسلمین از سمت مسجد الاقصی به سمت کعبه تغییر کرد - که آن مکان نیز اورشلیم است که زادگاه و محل ظهور بسیاری از انبیای بنی اسرائیل و حضرت مسیح است - نشان از آن دارد که مسئله ی قبله تنها به این دلیل است که حق به وسیله ی اولیای خود در آنجا ظهور کرده است. به همین جهت هم هست که بهائیان قبله ایشان به سمت رمس حضرت بهالله است چنانچه موجود است که حضرت اعلی هم در کتاب بیان می فرماید: «انما القبلة من یظهره الله» یعنی قبله بیان من یظهره الله است، «حتی ینقلب تنقلب»، هر جا برود جهت قبله هم به جهت سیر و سفر او تغییر

می کند و علت این مسئله هم نه هیکل جسمانی حضرت بهالله بلکه مراد از این است که حق در او ظاهر شد، از همین روی شاید بهتر باشد از این جهت فرقی قائل بود بین میرزااحسینعلی نوری که منظور از آن هیکل جسمانی است که در این مقام در ادعیه های متعدد خود را بنده ی خدا و یا حتی پسر بنده ی خدا میخواند و خود را در برابر ذات باری هیچ می شمارد، با بهالله که همان من يظهرالله است بود و از همین روی هم هست که بهائیان در هنگام نماز میگویند ای رب وجهت وجهی علیک.

به عنوان یک جمع بندی اگر امکان آن میسر باشد میتوان این چنین گفت که دعا را میتوان علیرغم رابطه هایی که با هم دارند به چند دسته فارغ از هر گونه ارزشگذاری ای تقسیم کرد. دعا به مثابه یک درخواست یا چشم داشت، که در آن داعی به امید هدیه ای روحانی یا دستاوردی مادی به مناجات کردن میپردازد. دعا به جهت سلامتی، شفا، عمر طولانی، آرامش و رفاه و موفقیت همگی از این دست است. مثلاً در کتاب ریگ ودا که یکی از قدیمی ترین کتاب هندوئیسم است این دعا آمده است: "به پاس نیایش ما، به سرپرست خانواده که کسیست که استغاثه به سوی تو میکند جلال و ثروت بده." ۲۰ شکل دوم دعا به مثابه اعتراف به خطایا و ضعف و نقص و توبه و اقرار به گناهان و اعمال مکروهه است. باید این نکته را خاطر نشان کرد که اعتراف به گناه را نمی توان تنها با اندوه یا احساس گناه توضیح داد. همچنین به آنچه در انسان عمیق تر میشود مرتبط دانست - یعنی به آنچه که هستی و عمل آنها را تشکیل می دهد. و آگاهی از گناه را در پی دارد. این نمونه از دعا را به طور برجسته در مسیحیت میتوان سراغ گرفت که اعترافات خود را نزد کشیش میکنند، اما در دیانت بهائی فرد توبه و اعتراف خود را تنها در برابر خداوند انجام میدهد و نه بنده ای دیگر. شکل سوم از دعا را میتوان به مثابه شفاعت و میانجگری فهمید. در این وجه پیامبری همچون مسیح خود را قربانی گناهان خلق میکند و با وجود اینکه همین خلق هستند که او را عذاب میکنند خطاب به حق میفرماید: "ای پدر، آنها را ببخش، زیرا نمیدانند که چه میکنند" ۲۶. موسی نیز خود را جدای از قومش نمیداند و از خداوند میخواهد که "قوم خود را ببخشد" و یا اینکه او را "از کتاب زندگی حذف کند". شکل چهارم از دعا را میتوان به مثابه ستایش و نیایش و سپاس دریافت. در همه ادیان میتوان این شکل از دعا را دید مثلاً در قرآن میفرماید: " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ " ۲۷ " دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَجِيبُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " ۲۸ و در نهایت شکل پنجم و عالی ترین شکل از دعا هست که میتوان به آن به معنای اصیل کلمه پرستش و عشق ورزی ۲۹ و حب نام نهاد. غایت این دعا حب است و عشق ورزی عاشق و معشوق و گفتگوی بین طالب و مطلوب و محویت در برابر آن ذات ازلی لا یتناهی.

- ۱- امر و خلق، جلد چهارم صفحه ۲۱
- ۲- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۶۸
- ۳- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۲۶
- ۴- کلمات مکنونه عربی، فقره ۵۹
- ۵- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۳۱
- ۶- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۶۶
- ۷- امر و خلق، جلد سوم صفحه ۱۴۷
- ۸- امر و خلق، جلد سوم، صفحه ۱۸۵
- ۹- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۹
- ۱۰- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۱۰
- ۱۱- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۱۲
- ۱۲- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۶۲
- ۱۳- ظهور عدل الهی، صفحه ۵۱
- ۱۴- بدایع الآثار، جلد ۱، صفحه ۷۲
- ۱۵- منتخباتی از آثار حضرت نقطه اولی صفحات ۷۸ و ۷۹
- ۱۶- منتخباتی از آثار حضرت نقطه اولی صفحات ۹۴-۹۳
- ۱۷- انوار هدایت، صفحه ۵۷۰، شماره ۱۴۷۹
- ۱۸- مائده آسمانی، جلد ۹، صفحه ۸۹
- ۱۹- کلمات مکنونه فارسی، فقره ۳۱
- ۲۰- نمونه حیات بهائی، صفحه ۷
- ۲۱- مائده آسمانی، جلد ۸، صفحه ۴۷
- ۲۲- انوار هدایت، صفحه ۵۷۸، شماره ۱۵۱۲، حضرت عبدالبهاء
- ۲۳- انوار هدایت، صفحه ۵۷۷، شماره ۱۵۰۹
- ۲۴- لیس بنسون و ویرزبا، ۲۰۰۵: ۳۰-۱۲
- ۲۵- In payment of our praise, give to the head of the family who is imploring you glory and riches
- ۲۶- انجیل لوقا ۳۴:۲۳
- ۲۷- سوره انعام، آیه ۱
- ۲۸- سوره یونس آیه ۱۰
- ۲۹- devotion, adoration

## نظر دیانت بهایی درباره دیانت اسلام و مذهب شیعه و اهل سنت

در زمانه ما مسلمین کارنامه خوبی ندارند مخصوصاً به این جهت که این دیانت وجه سیاسی پیدا کرده است و در راس حاکمیت بعضی از ممالک درآمده است و سیاسیون از این دیانت به هر شکل که بخواهند تفسیر و استفاده میکنند و این یک واقعیت است که عده بسیاری از افراد به محض اینکه متوجه میشوند که بهائیان قرآن را کتاب الهی و رسول الله را پیامبری الهی می‌شمارند سبب میشود که نگاه ایشان در مورد این آئین نیز تغییر کند. اما بهائیان اصول و عقاید خود را دارند و معتقدند که هر یک از ادیان در زمانه خود تعالیم جان فزایی داشتند که اگر در بستر مکانی زمانی خود فهمیده شوند و اطلاعات کافی در خصوص تاریخ آن وجود داشته باشد - که وجود ندارد - معلوم میشود که آن تعالیم به رشد بشر آن زمان و مکان کمک کرده است.

حضرت بهالله در بیانی عرفانی چنین میفرماید: "ای پسر انصاف در لیل جمال هیکل بقا از عقبه زمردی وفا بسدره منتهی رجوع نمود و گریست گریستنی که جمیع ملاً عالین و کروبین از ناله او گریستند. و بعد از سبب نوحه و ندبه استفسار شد مذکور داشت که حسب الأمر در عقبه وفا منتظر ماندم و راحه وفا از اهل ارض نیافتم و بعد آهنگ رجوع نمودم ملحوظ افتاد که حمامات قدسی چند در دست کلاب ارض مبتلی شده‌اند. در این وقت حوریّه الهی از قصر روحانی بی ستر و حجاب دوید و سؤال از اسامی ایشان نمود و جمیع مذکور شد الّا اسمی از اسماء. و چون اصرار رفت حرف اول اسم از لسان جاری شد اهل غرفات از مکامن عزّ خود بیرون دویدند و چون بحرف دوم رسید جمیع بر تراب ریختند. در آن وقت ندا از مکمن قرب رسید زیاده بر این جایز نه. اِنَّا كُنَّا شُهَدَاءَ عَلٰی مَا فَعَلُوا وَحِينُنْذِ كَانُوا يَفْعَلُونَ."<sup>۱</sup> در این بیان اشاره است به مظهر امر در مقام ذات خود که در ظهوری که در دور حضرت باب داشت به جنت برین بازگشته است و میگردد، گریه ای که بهشتیان و ملائکه مقربین و نفوسی که صفات ملکوتیه داشتند از گریه ایشان به گریه می‌افتند. بدین جهت پرسش از این شد که علت این نوحه و ندبه چیست؟ ایشان میفرمایند که در ظهوری که داشتم بویی از وفا از اهل ارض دیده نشد و قصد بازگشت شد و مومنین و حواریین من در دست دشمنان و گرگان زمین افتادند و شهید شدند. و بعد پرسش از حروف علم که ۲۷ حرف است شد ۲ حرف آن که بیان شد، اهل ارض قابلیت و استعداد درک آنرا نداشتند و به همین دلیل منسلخ شدند و اجازه داده نشد که بیش از این دو حرف بیان شود در نتیجه به زمانی سپرده شد که این قابلیت ایجاد شود. چنانچه در حدیثی از امام صادق آمده است: "علم بیست و هفت حرف است و تمام آنچه تا زمان حضرت رسول الله شناخته شده دو حرف است و تا امروز مردم غیر از این دو حرف را نمیشناسند. پس چون قائم ما ظاهر شد بیست و پنج حرف دیگر ظاهر میشود."<sup>۲</sup>

حضرت به‌الله میفرمایند: "ظهورم مطابق قابلیت و استعداد روحانی نفوس بوده و الا انواری که از حقیقت وجود متجلی است از اشتعال و انجماد مبرّی است و آنچه را از مصدر قدرت و جلال ظاهر فرمایم نیست مگر حدود عزّت به مقداری که خداوند متعال معین فرموده"<sup>۲</sup> حضرت ولی امرالله در توضیح مطلب میفرمایند: "...باید تفضیل و امتیاز این ظهور را چنین توجیه کنیم که چون عصر حاضر از اعصار گذشته به مراتب پیشروتر و لایق تر و پذیرنده تر است لهذا می تواند و قادر است از خزانه هدایت الهیه مقادیر بیشتری را دریافت کند که در ادوار گذشته از طاقت بشر بیرون بوده است... نمی تواند منکر شود که این زمان، زمان بعثت ظهور جدیدی است که هم حقایق جاودانی را که در ظهورات قبل اعلان شده باز گوید و هم آن نیروهای روحانی را احیاء نماید که در هر عصر و زمان جامعه بشری را سر و سامان بخشیده و سرنوشتش را معین ساخته است."<sup>۴</sup> بنابراین از این توضیحات بر میآید که هر چقدر که نفوس در ادوار قبل استعدادش را نداشتند و امام صادق نیز در حدیث ۲۷ حرف علم به این مسئله اشاره میکند در این دور که بشر به بلوغ رسیده است تعالیم متناسب با رشد بشر بیان شده است. با این پیشفرض برخی از نصوصی را که در خصوص مقام حضرت رسول و ائمه آمده است که مذهب شیعه را نمایندگی میکند را میاوریم و بعد از آن در مورد خلفای راشدین یا اربعه به جز حضرت علی که در ذیل مذهب شیعه بیان میشود را میاوریم.

حضرت به‌الله میفرمایند: "فاعلم بأنّ نقطة الفرقان و نور السبحان لما جاء بآيات محكمات و براهين ساطعات من الآيات التي يعجز عنها كل من في جبروت الموجودات أمر الكل على القيام على هذه الصراط المرتفعة الممدودة في كل ما جاء به من عند الله و من أقرّ عليه و اعترف بآيات الوحدانية في فوائده و جمال الازلية في جماله حكّم عليه حُكْمُ البعث و الحشر و الحيوة و الجنة لآته بعد إيمانه بالله و مظهر جماله بُعث من مرقد غفلته و حُشِرَ في ارض فوائده و حيّ بحيوة الايمان و الايقان و دخل في جنّة اللّقاء..."<sup>۵</sup> مضمون بیان مبارک به فارسی چنین است: بدان! زمانیکه نقطه‌ی فرقان و نور الهی(خداوندی) با آیات محکم و متین و براهین ساطعه از آیاتی که از آنها هر آنچه که در جبروت موجودات وجود دارد جاری شده است، بیاید، بر همه امر شده که بر (نصرت) این امر مبرم و مرتفع شده و (این امری که) به کل از جانب خدا گسترده شده قیام نمایند. و کسی که به این (امر) اقرار کند و به این آیات وحدانیت در قلبش اعتراف کند، جمال ازلیه در جمال او (تجلی کند) و بر او حکم بعثت و زنده شدن و زندگانی (ابدی) و جنت (الهی) جاری میشود. چرا که البته بعد از ایمانش به خداوند و مظهر جمال او از بستر غفلت بیدار شده و در ارض فواد زنده گشته و به زندگی با ایمان و ايقان زنده شده و در جنت لقا داخل میشود. و در بیان دیگر میفرمایند: "در آیه مبارکه (أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أُولى الأمر منكم)\* مقصود از این اولو الامر در

مقام اول و رتبه اولی ائمه صلوات الله علیهم بوده و هستند ایشانند مظاهر قدرت و مصادر امر و مخازن علم و مطالع حکم الهی<sup>۶</sup> و در بیانی دیگر میفرمایند: "از حضرت خاتم روح ما سواه فداه و من قبله حضرت روح الی أن ینتهی الی البدیع الأول در احیان ظهور کلّ مبتلی بوده‌اند بعضی را مجنون گفته‌اند و برخی را کذاب نامیده‌اند و عمل نموده‌اند آنچه را که قلم حیا میکند از ذکرش"<sup>۷</sup> و در بیانی دیگر میفرمایند: "شگی نبوده که قرآن من عند الله نازل شده و شگی هم نیست که کلمات الهیه مقدّس بوده از آنچه توهم نموده‌اند"<sup>۸</sup> و در بیانی دیگر در خصوص مقام امام حسین میفرمایند: "زیرا که جُندی از حسین بن علی اعلی در ارض نبوده که اقرب الی الله باشد و آن حضرت بر روی ارض مثلی و شبهی نداشت. لَوْلَا لَمْ یَكُن مِثْلَهُ فِی الْمُلْکِ. با وجود این شنیدید که چه واقع شد. أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ."<sup>۹</sup> و در بیانی دیگر میفرمایند: "در بلایای حسین تفکر نما. در ظاهر بلا می نمود و شدید و عظیم بود، و لکن بحر رحمت از او موج و نور مبین از او مشرق و شمس فضل از او بازغ. شریعت غزای رسول الله را شهادت آن حضرت معین و ناصر شد. عمل آن حضرت بکینونته آفتاب آسمان فرقان بوده و حدیقه ی معانی را او سافی و آبیاری."<sup>۱۰</sup>

بیان این مطلب مختص به آثار حضرت به‌الله نیست بلکه در خطابات و مکتوبات مبین آثار ایشان حضرت عبدالبهاء نیز تصریح شده است چنانچه میفرمایند: "حضرت محمد تأسیس حقیقت کرد. جمیع اولیای الهی اعلان حقیقت کردند."<sup>۱۱</sup> و در بیانی دیگر میفرمایند: "انبیای الهی جمیعاً منادی حقیقت بودند و جمیع متحد و متفق بودند. هر پیغمبری مژده بخلف خویش داد. هر خلفی تصدیق سلف نمود. موسی خبر از مسیح داد. مسیح تصدیق موسی کرد. حضرت مسیح خبر از محمد داد. حضرت محمد تصدیق مسیح و موسی نمود. جمیع بایکدیگر متحد بودند ما چرا اختلاف کنیم"<sup>۱۲</sup> و همینطور میفرمایند: "پس از او مطلع محمدی اشراق نمود و عالم امکانرا نور فرمود ظلم و بیداد بر انداخت عدل و انصاف خیمه بر افراخت"<sup>۱۳</sup> و همینطور میفرمایند: "در همچو حالتی حضرت محمد در جزیره العرب ظاهر شد این قبائل و عشائر وحشیه را تربیت کرد این نفوس گمراه را هدایت نمود این نادانان را به نورانیت مدنیت منور ساخت نفوس تربیت شد احساسات روحانیه حاصل گردید توجه بخدا تحقق یافت."<sup>۱۴</sup> و ایضاً میفرمایند: "جزیره العرب در نهایت ظلمات بود و قبائل و عشائر نظیر حشرات نفوس انسانی مظاهر شیطانی و آفاق بکلی محروم از اشراق نور رحمانی قوانین و آداب مخلّ سعادت عالم انسانی فضائل منسوخ ردائل مقبول و مشروع از عالم الهی خبری نبود و از فیوضات نامتناهی اثری نه. ناگاه از مطلع حجاز نور محمدی تابید و آفتاب حقیقت از افق بطحا درخشید جزیره العرب روشن شد معلّم الهی به تعلیم پرداخت و مربّی حقیقی تربیت فرمود خفتگان بیدار شدند و بیهوشان بهوش آمدند نوع انسانی ترقی نمود و آداب قدیم تدنی یافت تازیان آهنگ حجازی بلند نمودند و

شهنازی در جهان مدنیت زدند که زمزمه اش الی الابد در آذان نوع انسان باقی است"<sup>۱۵</sup> همینطور میفرمایند: " نور محمدی تابان است چگونه انکار کنیم انکار امر مشهود است ظلم است اگر تقالید را بگذاریم جمیع متفق می شویم هیچ اختلافی نماند. از برای محمد غرضی ندارم بحسب ظاهر ملت عرب سبب شد که سلطنت فرس بر باد رفت لهذا ملت قدیم فرس نهایت کره را از حضرت محمد دارند لکن ما انصاف می‌دهیم از انصاف نمی‌گذریم ملت عرب در نهایت ذلت بود بسیار خونخوار بود بسیار متوحش بود .... حضرت محمد در بین اینها پیدا شد این قبائل متوحشه را تربیت کرد اینها را متخلق به صفات حسنه نمود خونریزی را از میان آنها بر داشت اینها را تعلیم داد و بدرجه ئی رساند که چهار اقلیم عالم را سلطنت می‌کردند در اندلس و اسپانیا چه تمدنی تأسیس کردند در بغداد چه خلافتی تأسیس نمودند چه قدر خدمت به علوم کردند. پس چرا انکار او را بکنیم و سبب عداوت و بغضا شویم."<sup>۱۶</sup> ایضاً میفرمایند: "جمیع انبیا را قبول داریم حضرت موسی حضرت ابراهیم و حضرت رسول و سایر انبیا را تمام بر حق میدانیم می‌خواهیم جمیع امم را بهم صلح دهیم."<sup>۱۷</sup> و همچنین در خصوص حضرت فاطمه میفرمایند: "چه بسیار زنان پیدا شده اند که فخر رجال بوده اند.... حضرت فاطمه شمع انجمن نساء بود."<sup>۱۸</sup> و همچنین در خصوص حضرت علی میفرمایند: "نبوت حضرت محمد چون نبوت حضرت موسی است و قوت حضرت علی چون قوت حضرت یوشع است که اگر خواهند آب نیل را بر قبطیان و منکران خون نمایند یعنی آنچه سبب حیات آنانست بسبب جهل و استکبارشان علت موت آنان نمایند"<sup>۱۹</sup> و همچنین در بیانی دیگر اینگونه حضرت امیر را یاد میکنند: "سلطان عرصه علم و حکمت و پادشاه کشور ولایت حضرت علی ابن ابی طالب علیه التحیه و الثناء"<sup>۲۰</sup> و همچنین در خصوص غدیر خم حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "حکایت غدیر خم اینست که در حجة الوداع حضرت رسول در غدیر خم که منزلی از منازل ما بین مدینه و مکه است کمر بند حضرت امیر را گرفتند و بلند فرمودند و گفتند [أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَانصِرْ مَنْ انصَرَهُ وَأَخْذَلْ مَنْ خَذَلَهُ] بعد حضرات حاضرین جمیع اذعان و تمجید نمودند حتی عمر [بخ بخ لک یا علی لقد أصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة] گفت ولی بعد فراموش نمودند"<sup>۲۱</sup> حضرت ولی امرالله با طرح سوالی این چنین اشاره به مقام حضرت علی میکنند: "آیا پطرس قائد مسلم حواریون و امیر المؤمنین علی پسر عم و وصی شرعی حضرت رسول دارای شواهد و نصوص صریحی از حضرت مسیح و حضرت محمد بوده‌اند که مؤید بر ولایت ایشان باشد و بتواند منکرین آنان را که چه در زمان حیات و چه در ادوار بعد با مخالفت خود سبب انشقاقی که تا امروز باقی است گشته‌اند ملزم به سکوت نماید؟"<sup>۲۲</sup>

با توجه به آنچه رفت معلوم و مشهود شد که مقام حضرت رسول و ائمه ی اطهار در نزد دیانت بهایی تا به چه اندازه بلند



است. اما این مسئله همه ی آن چیزی نیست که در خصوص شیعه ی اثنی عشری میتوان در آثار بهایی پیدا کرد، بلکه نصوص قهریه ای نیز وجود دارد که علت آن رفتار مومنین و و تحاریف و اکاذیبی است که به دین خدا بسته اند و به خصوص به ظاهر علمای آن که در اصل جهالی معروف به علم هستند با ساخت احادیث و روایات جعلی و تحریف معنایی کلام الله سبب گمراهی در ذیل آنها را میاورم.

حضرت بهالله در لوحی میفرماید: "در فرقه ناجیه، یعنی شیعه که خود را بهترین احزاب عالم میشمردند تفکر نما، معدودی ناس بیچاره را باو هاماتی مبتلا نمودند که بالاخره سید عالم را بایادی بغضا شهید کردند، حالهم نفوسیکه ابدًا از اصل این امر اطلاع ندارند بهمان او هام برخواسته اند، مقصودشان آنکه يك ناحیه بمثل قبل قرار دهند، و يك جابلقای موهوم و جابلسای غیر معلومی معین نمایند، این مظلوم الله گفته و الله میگوید، باید جمیع عباد، یعنی نفوسیکه از کاس ایقان آشامیده اند، بحراست و حفظ بیت امر قیام نمایند و حق را بچشم خود ملاحظه کنند و ندایش را بگوش خود بشنوند، مَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْرِفَهُ بَعْدَهُ لَا يَعْرِفُهُ أَبَدًا، و این مخصوص است باین ظهور امنع اقدس، أَلْبَهَاءُ عَلَى أَهْلِ الْبَهَاءِ الَّذِينَ نَبَّؤُوا الْهَوَى وَتَسَبَّبُوا بِذَيْلِ اللَّهِ الْعَلِيمِ الْحَكِيمِ." ۲۳ همچنین در لوحی دیگر میفرماید: "اعمال و اقوال حزب شیعه عوالم روح و ریحان را تغییر داده مکدر نموده در اوّل ایام که باسم سید انام متمسک بودند هر یوم نصری ظاهر و فتحی باهر و چون از مولای حقیقی و نور الهی و توحید معنوی گذشته و بمظاهر کلمه او تمسک جستند قدرت بضعف و عزّت بذلت و جرئت بخوف تبدیل شد تا آنکه امر بمقامی رسید که مشاهده نموده ... ۲۴" همچنین در لوح اشراقات میفرماید: "مقصود آنکه کل به یقین مبین بدانند که خاتم انبیاء روح ماسواه فداه در مقام خود شبه و مثل و شریک نداشته اولیاء صلوات الله علیهم بکلمه او خلق شده اند ایشان بعد از او اعلم و افضل عباد بوده اند و در منتهی رتبه عبودیت قائم تقنیس ذات الهی از شبه و مثل و تنزیه کینونتش از شریک و شبه به آن حضرت ثابت و ظاهر این است مقام توحید حقیقی و تفرید معنوی و حزب قبل از این مقام کما هو حقه محروم و ممنوع حضرت نقطه روح ماسواه فداه میفرماید اگر حضرت خاتم بکلمه ولایت نطق نمیفرمود ولایت خلق نمیشد حزب قبل مشرک بودند و خود را موحد میشمردند اجهل عبادند و خود را افضل میدانستند از جزای آن نفوس غافله در یوم جزاء عقاید و مراتب و مقامات ایشان نزد هر بصیر و خبیری واضح و معلوم گشت از حق بطلب عباد این ظهور را از ظنون و او هام حزب قبل حفظ فرماید و از اشراقات انوار آفتاب توحید حقیقی محروم نسازد." ۲۵ و همچنین در ذیل مطلبی که درباره حضرت زرتشت هست میفرماید: "یا بهرام از حضرت زردشت سؤال نمودی او من عندالله و به هدایت خلق مأمور نار محبت بر افروخته ید اوست با نار محبت الهی و کتاب اوامر و احکام ربانی آمد ولکن حزب غافل مقامش را ندانستند و

ظهورش را نشناختند حزب شیعه نظر به غفلت و نادانی ردش نمودند.<sup>۲۶</sup> و در لوحی خطاب به شیخ نجفی اصفهانی اشاره میکنند به این مطلب که بعضی از شیعیان اشاره به ناقص بودن قرآن میکنند چنانچه از امام صادق نقل میکنند و میگویند: "قرآنی که جبرئیل آن را برای محمد(ص) آورد، هفده هزار آیه داشت"<sup>۲۷</sup> و در پاسخ و قیاس میفرمایند: "حال مابین مریدهای شما حرفها ظاهر شده بعینه آنچه حزب شیعه میگفتند که این قرآن تمام نیست حضرات هم میگویند این بیان آن بیان نیست خط جناب آقا سید حسین موجود خط میرزا احمد موجود."<sup>۲۸</sup> و به همین دلیل است که حضرت بهالله در لوحی میفرمایند: "لعمریه حزب شیعه از مشرکین از قلم اعلی در صحیفه حمراء مذکور و مسطور"<sup>۲۹</sup> و همچنین میفرمایند: "اهل سنت فتوی بر شهادت سید عالم ندادند و به جابلقای موهوم و جابلسای ظنون تمسک نجستند و یهود طلعت ظهور را رد نمودند و برسفک دم اطهرش فتوی ندادند.... بگو ای مردم اگر بنور ایمان فائز نمیشوید از ظلمت حزب شیعه خود را خارج نمائید لعمریه اعمال غیر اعمال رسول و همچنین اقوال."<sup>۳۰</sup> و همچنین در همان لوح میفرمایند: "نفوس ناعقه غافله این ظهور را هم مثل قبل نفهمیده اند الی حین یوم الله را ادراک ننموده اند و ناس بیچاره را به اوهمات و اذکارهای قبل فریب میدهند لعمریه مقصود نایک کلمه بصدق تکلم ننموده اند دیگر این نفوس که اراده نموده اند بر قدم آن نفوس مشی کنند اگر یوم الله را ادراک نموده بودند ذکر ولی و وصی و امثال آن را در تراب نسیان دفن مینمودند الی حین ادراک ننموده اند ابوابشان یعنی ابواب اربعه سبب و علت گمراهی گشتند اگر آن حرفهای کذب از آن مطالع کذب ظاهر نمیشد نقطه وجود روح ماسواه فداء شهید نمیگشت حزب شیعه باقرار و صایت خود را اعظم احزاب و اعلم کل میشمردند بعد معلوم شد یهود از ان قوم اعلی افضل بوده و هستند چنانچه حزب شیعه و علمای آن فتوا بر قتل سید عالم دادند و ابناء خلیل و وراث کلیم در ارض هاء و میم و بعضی دیار اخری بشرف ایمان و ایقان فائز شدند حال تازه ناعقین بهمان دستگاه تمسک نموده اند و بهمان اذکار دوستان را فریب میدهند."<sup>۳۱</sup> حضرت عبدالیهاء در توضیح معنای شیعه شنیعه چنین میفرمایند: "... آباء و اجداد حضرت اعلی و جمال قدم و اسم اعظم روحی لهم الفداء چون شیعه بودند به جهت کلمه [ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ ] از سایرین منتفّر بودند و حال حضرات منزله آباء و اجداد جمال قدم و حضرت اعلی را به جهت این که عمری نبودند شیعه شنیعه دانند و در جمیع اوراق شبهاتشان تکفیر حزب شیعه نموده اند. بلی در آثار مبارک ذکر شیعه شنیعه هست ولی مراد شیعیانی بود که اعراض از حضرت اعلی در یوم ظهورش نمودند و صد هزار نفوس شهید کردند نه شیعیانی که تابع حضرت امیر و ائمّه اطهار - علیهم السلام - بودند و چه که جمیع اجداد جمال قدم و اسم اعظم و حضرت اعلی روحی لعبادهما الفداء شیعه بودند و بری از هر مخالفی پس در این صورت اصلااب طاهره چه شد باید گفت این دو شمس حقیقت استغفر الله از اصلااب

شنیعه بودند. سبحان الله ملاحظه فرمائید که غرض چه میکند که بکلی انسان کور میشود و تمییز میان صحیح و سقیم و غث و ثمین نمیدهد.<sup>۳۲</sup>

همچنین گفتنی است اهل بهاء به حکایت مربوط به فرزند حضرت امام حسن عسگری و غیبت آن فرزند معتقد نمی باشند و جعفر برادر امام حسن عسگری را هم که فرمود از امام حسن اولادی نماند کذاب نمی دانند. حضرت بهالله در این خصوص میفرمایند: "... از جعفر برادر عسگری سوال نمودند که آیا از برادر تو اولادی مانده فرمودند طفلی بود و فوت شد. بعد که هیاکل مجعوله این کلمه را شنیدند تکذیب نمودند و او را کذاب نامیدند ملاحظه کنید که ظلم به چه مقام بود و افتراء به چه رتبه رسید...<sup>۳۳</sup> ایضاً در بیانی دیگر میفرمایند: "... یا حزب الله از اهل فرقان سوال نمائید جابلقا کو جابلسا کجا رفت آن مدن و دیار موهومه چه شد. صادق را کذاب گفته یعنی جعفر بیچاره را یک کلمه به صدق تکلم نمود ، از صدر اسلام تا حین کذایش گفتند..." همینطور حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "اما مسئله امام دوازدهم چون در نفس احادیث ائمه بحسب ظاهر مناقشه واقع در جائی محمد بن الحسن - علیه السلام - را نفس قائم موعود شمردند و در جائی دیگر و حدیثی دیگر وفات محمد بن الحسن - علیه السلام - و تولد قائم منتظر را در آخر الزمان بیان میفرمایند پس بجهت توافق بین دو حدیث چاره از برای نفسی مگر آنکه تیقن نماید که امام دوازدهم قائم موعود در حیّز ملکوت روحا موجود بود و در یوم ظهور جسما مشهود گشت باین تجسم شخصی ثانی گشت ﴿ وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ ﴾ آنچه در حیّز ملک ظاهر گردد اول در حیّز ملکوت بوده و حکم وجود داشت این مسئله امام دوازدهم و قائم موعود در احادیث مسلسلّه بسیار منززل است اگر نفسی انصاف داشته باشد هیچیک از این روایات مختلفه متباینه متعارضه را اعتماد ننماید حضرات شیعیان هر یک از ائمه اطهار را در یومش قائم میدانستند و منتظر خروج او بودند بعد از حضرت امام حسن عسگری رؤسا ملاحظه کردند بنیاد امید شیعیان بکلی ویران خواهد شد و مأیوس و مضمحل خواهند گشت خواستند بوسیله نگهداری کنند لهذا کنایه و استعاره و مجاز و تأویل بکار برده و روایات مختلفه پدیدار شد و حقیقت حال اینست که شیعیان بعد از امام حسن عسگری - علیه السلام - سه قسم شدند قسمی بامامت جعفر نادان تشبث نمودند و او را تهنیت و تبریک بامامت گفتند و قسمی بکلی منصرف شدند و قسمی دیگر بغیبوبیت تشبث نمودند و هر روز منتظر خروج بودند هزار سال است که انتظار میکشند و هنوز کلال و ملال نیاورده‌اند سبحان الله ظهور حق با وجود آنکه بنص صریح من دون تفسیر و تأویل منصوص قرآن است قوله تبارک و تعالی ﴿ وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ در این شبهه نمایند و تزلزل بنمایند و تأویل رکیک کنند و بروایاتی که در نهایت تزلزل است تشبث نمایند و نص صریح گمارند و بآن معارضه کنند این چه بلاهت است و نادانی و

این چه حماقت و سرگردانی و علیک التحیة و الثناء<sup>۳۴</sup> و همینطور میفرمایند: "... در خصوص امام ثانی عشر استفسار نموده بودید این تصور از اصل در عالم جسم وجود نداشته بلکه حضرت امام ثانی عشر در حیز غیب بود اما در عالم جسم تحقیق نداشت بلکه بعضی از اکابر شیعیان در آن زمان محض محافظه ی ضعفای ناس چنین مصلحت دانستند که آن شخص موجود در محض محافظه ی ضعفای ناس چنین مصلحت دانستند که آن شخص موجود در حیز غیب را چنین ذکر نمایند که تصور شود که در حیز جسم است لان عالم الوجود عالم واحد ما کان غیباً الا بکم و ما کان شهوداً الا بکم . چنین تفکری و تصویری و تدبیری نمودند ...<sup>۳۵</sup> همچنین در لوح میرزا آقای افغان نازل: " راوی وجود حضرت قائم زنی بوده از حضرت جعفر سؤال نمودند آیا از برای حضرت عسکری اولاد ذکوری موجود آن مظلوم ابا نمود و فرمود دو سال قبل طفلی بوده و فوت شد صاحبان غرض او را طرد و لعن نمودند و کذابش گفتند و قول آن زن کاذبه چون موافق هوی و اغراض نفسانیه نفوس غافله بود آن را اخذ کردند و اعلان نمودند"<sup>۳۶</sup>

اما در مورد اهل سنت نیز چند نکته هست که میتوان به آن اشاره کرد تا با منظر آئین بهائی درباره اعتقادات اهل سنت آشنا شویم. حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "عایشه بی باک به حرب آن جان پاک با قومی سفاک و هتاک شتافت و به تَبَعْلَتِ و تَجَمَّلَتْ و لَوْ عِشَتْ تَقِيلَتْ معزز و مکرر گشت." منظور از جان پاک حضرت امیرالمومنین است. همچنین حضرت عبدالبهاء در شرح آنچه بعد از وفات حضرت محمد رخ داد میفرمایند: " کلمه کفایت کتاب من دون میین اصلش از عمر است که گفت حسبنا کتاب الله و به چیز دیگر محتاج یعنی میین نیستیم و اساس نزاع و جدال و خصومت و تشنیت و تفریق را گذاشت و عداوت و بغضاء بین دوستان و اصحاب حضرت انداخت. این کلمه اساس جمیع ظلمها و طغیانها و عصیانها بلکه سبب خونریزیها گشت و چون مطّلع بر حقایق وقایع بعد از حضرت رسول گردید شهادت میدهید که اسن اساس دین الله از این کلمه بر هم خورد و جنود نفس و هوی هجوم آورد و راسخ در علم معزول و مهمول گشت و هر شخص مجهول و مخمول چون ابو هریره و ابو شعیون معزّز و مقبول گردید. [اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهِ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهِ] اسیر و حقیر و خانه نشین شد و لعن الله النّاقَةَ و راکبها و فائدها یار دلنشین گشت. [لا فتی إِلَّا علیّ لا سیف إِلَّا ذو الفقار] سر گشتهء نلال و قفار شد و الشّجرة الملعونة فی القرآن بر عرش خلافت و سریر سلطنت استقرار یافت. [الفاطمة بضعة منی من آذاها فقد آذانی] در بیت الحزن گریست تا هلاک شد و عایشه بی باک به حرب آن جان پاک با [قومی سفاک و هتاک شتافت و به تَبَعْلَتِ و تَجَمَّلَتْ و لَوْ عِشَتْ تَقِيلَتْ] معزّز و مکرّم گشت. این کلمهء [حسبنا کتاب الله] تیغ و شمشیر شد و بر سر مبارک حضرت امیر خورد و سیف صارم ابن آکلة الاکباد گشت. این کلمه در لیلة الهریر نار سعیر بر افروخت و چهار هزار نفر حفظهء قرآن اجلهء اصحاب حضرت امیر

را هَزَلَه و رَذَلَه و خذله و خوارج کرد. این کلمه تشبیت شمل احبّا نمود و تفریق جمع اهل و لا کرد. این کلمه حبّ احبّای جمال محمدی را به سیف و سنان و حیف و عدوان تبدیل نمود. این کلمه خنجر کین شد و در ارض طفّ حنجر جمال مبین را قطع کرد و خاک را به خون مطهرش رنگین نمود. این کلمه در صحرای کربلاء آن مصیبت کبری و آن فضیحه عظمی را بر پا نمود. این کلمه جمیع ائمّه اطهار را اسیر و مسجون و مظلوم و محکوم هر غدار کرد. این کلمه سبب شد که در بین امت مرحومه جدال و نزاع و قتال و حرب و ضرب انداخت و خون کرورها از مسلمانان ریخت. این کلمه کور فرقان را زیر و زیر نمود و بوستان الهی و جنّت محمدی را جنگل سیاح و ذئاب تیز چنگ کرد.... خلیفه ثانی چون خواست که مبین کتاب حضرت امیر را مقهور و در زاویه نسیان محصور نماید و راسخ در علم را مبتذل و فاسق پر جهل را معرّز و محترم کند و منصوص [مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ] را محقر نماید در مقابل نصّ، [يَكْفِنَا كِتَابُ اللَّهِ وَ حَسْبُنَا الْقُرْآنُ] گفت و استدلال به ﴿لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ نمود و تمسک به ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ جست و تشبّت به ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ کرد و مبین کتاب، راسخ در علم، حضرت امیر را خانه نشین نمود و هر راوی ضعیف را شیر گیر کرد. یکی [لو كان نبي من بعدى لكان عمر] روایت کرد، دیگری حدیث عشره مبشره قرائت نمود، دیگری [عثمان ذو التورین] و [عثمان رفیق فی الجنّة] تلاوت کرد، دیگری [لو اتّخذت غیر الله خلیلاً لاتّخذت ابا بکر خلیلاً] از قول حضرت حکایت نمود.... و اگر خلیفه ثانی اطاعت به راسخ در علم و مبین کتاب حضرت امیر مینمود و [حسبنا کتاب الله] بر زبان نمیراند ابا این فتن و فساد رخ نمی نمود و این فتک و هتک به میان نمی آمد و سی هزار مجتهد در مقابل راسخ در علم به منازعه و محاججه بر نمی خاست چه که هر یک از اصحاب رسول خویش را مجتهد مستقلّ شمرده از آیات و احادیث استنباط احکام و عبادات و اعتقادات مینمود در این میان کسی که مهمول و معزول بود حضرت امیر بود.<sup>۳۷</sup> و همچنین حضرت ولی امرالله میفرماید: "شریعت اسلام هر چند از لحاظ تشکیلات دینی از دین مسیح کاملتر و مقرراتش مشخص تر است اما در مورد جانشینی حضرت رسول هیچ نوشته، سند مکتوب یا دستور قاطعی که راهنمای پیروان و مروّجان امر حضرت محمد باشد در دست نیست. هر چند که هزار و سیصد سال است که آیات قرآنی و احکام مربوط به نماز و روزه و ازدواج و طلاق و ارث و حجّ بدون تغییر اجراء می شود ولی اینها هیچ یک راجع به جانشینی حضرت رسول هدایتی نمی نماید و عدم هدایت در این مورد بوده است که این همه فرقه بندیها و اختلافات و تضادهایی را که سبب تجزّی اسلام و سلب اعتبارش شده به بار آورده است.<sup>۳۸</sup> و یا در جایی دیگر میفرماید: "مقدّر بود یک هزار و سیصد سال از رحلت محمد رسول الله بگذرد تا غیر مشروع بودن خلافت که بانیانش حقّ جانشین رسول خدا را پامال کردند بر عالمیان کاملاً مکشوف گردد بلی

دستگاهی که از اوّل حقّ مقدّس جانشینی رسول خدا را زیر پا نهاد و نیروهای ناهنجار تشعّب و تفرقه را به کار انداخت. و در یوم موعود به آنین الهی که مبشّرش از نسل همان امامی بود که در قرون گذشته خلفاء حقّش را غضب کرده بودند لطمه شدید وارد ساخت. چنین دستگاهی مستحقّ بود که به مجازاتی برسد که رسید و به نابودیش انجامید...<sup>۳۹۱</sup>

#### منابع:

- ۱- حضرت بهالله، کلمات مبارکه مکنونه فارسی
- ۲- علامه مجلسی، جلد ۵۲، صفحه ۳۳۶، روایت از امام جعفر صادق
- ۳- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، صفحه ۶۶، بیان حضرت بهالله
- ۴- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، صفحه ۶۷-۶۸
- ۵- حضرت بهالله، جواهر الاسرار، صفحه ۲۲
- ۶- حضرت بهالله، لوح شیخ محمدتقی اصفهانی معروف به نجفی، صفحه ۶۷. \* سوره نساء، آیه ۵۹
- ۷- حضرت بهالله، لوح شیخ محمدتقی اصفهانی معروف به نجفی، صفحه ۶۹
- ۸- حضرت بهالله، مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر صفحه ۸۳
- ۹- حضرت بهالله، ایقان مبارک صفحه ۱۳۶
- ۱۰- حضرت بهالله، آثار قلم اعلی جلد ۷ صفحه ۳۱
- ۱۱- حضرت عبدالبهاء، خطابات جلد ۱، صفحه ۲۱۵
- ۱۲- حضرت عبدالبهاء، خطابات، جلد ۱، صفحه ۲۱۵
- ۱۳- حضرت عبدالبهاء، خطابات، جلد ۱، صفحه ۲۵۷
- ۱۴- حضرت عبدالبهاء، خطابات، جلد ۲، صفحه ۱۹۴ و ۱۹۵
- ۱۵- حضرت عبدالبهاء، خطابات، جلد ۲، صفحه ۲۲۳
- ۱۶- حضرت عبدالبهاء، خطابات، جلد ۲، صفحه ۲۹۴ (در کلیسای ژاپنی ها)
- ۱۷- حضرت عبدالبهاء، خطابات، جلد ۳، صفحه ۷۰
- ۱۸- حضرت عبدالبهاء، خطابات، جلد ۲، صفحه ۱۳۵
- ۱۹- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات، تفسیر باب یازدهم از مکاشفات یوحنا
- ۲۰- حضرت عبدالبهاء، تفسیر الحدیث القدسی کنت کنزا مخفیا فاحبیت أن اعرف
- ۲۱- حضرت عبدالبهاء، لوح آقا محمد علی کاشانی، حقیقت غدیر خم
- ۲۲- حضرت ولی امرالله، دور بهائی (توقیع مؤرخ ۸ فوریه ۱۹۳۴م)
- ۲۳- حضرت بهاءالله، لنالی الحکمة، جلد ۱ صفحه ۱۲۸
- ۲۴- حضرت بهاءالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، صفحه ۲۸
- ۲۵- حضرت بهاءالله، امر و خلق، جلد ۲، صفحه ۵۹
- ۲۶- حضرت بهاءالله، امر و خلق، جلد ۲، صفحه ۶۷
- ۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۶۳۴، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق: إن القرآن الذی جاء به جبرئیل (علیه السلام) إلى محمد (صلی الله علیه و آله) سبعة عشر ألف آية.
- ۲۸- حضرت بهاءالله، امر و خلق، جلد ۲، صفحه ۱۱۲
- ۲۹- اشراق خاوری، مائده آسمانی، جلد ۴، باب هشتم، صفحه ۱۴۰
- ۳۰- اشراق خاوری، مائده آسمانی، جلد ۴، باب هشتم، صفحه ۱۴۱ - لوح ورقا
- ۳۱- اشراق خاوری، مائده آسمانی، جلد ۴، باب هشتم، صفحه ۱۴۲ - لوح ورقا
- ۳۲- حضرت عبدالبهاء، لوح هزار بییتی (جلیل خوئی)
- ۳۳- حضرت بهالله، امر و خلق جلد ۲، صفحه ۲۱۹ - مشابه این بیان در جلد سوم آثار قلم اعلی ص ۴۱ موجود است.

- ۳۴- حضرت بهائے، مائده آسمانی جلد ۴، صفحه ۹۱
- ۳۵- دکتر ریاض قدیمی، سید رسل حضرت محمد، صفحه ۲۶۹
- ۳۶- مائده آسمانی، جلد ۱، صفحه ۷
- ۳۷- حضرت عبدالبهاء، لوح هزار بیٹی (جلیل خوئی)
- ۳۸- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، صفحه ۲۰
- ۳۹- حضرت ولی امرالله، تولد مدنیت جهانی (توقیع مؤرخ ۱۱ مارچ ۱۹۳۶م)

## دیدگاه دیانت اسلام و آئین بهائی در مورد کتاب مقدس

هر یک از ادیان در مورد کتب مقدسه قبل از خود مواضع خود را مطرح کرده اند و بالعکس معتقدین به ادیان پیشین نیز نظر خود را در مورد اعتقادات و کتب ادیان پس از خود بیان میکنند. معتقدین به ادیان سلف با توجه به فهم خود از کتاب مقدسی که اعتقاد به آن داشته و در دست دارند به سراغ فهم متون ادیان پس از خود میروند که از قبل نیز روشن است که موضعی انتقادی داشته و در صدد نفی آن هستند زیرا اگر پیامبر و کتاب بعد از دین خود را قبول داشته باشند که عقل حکم میکند که به دین جدید بگردند و بنابراین چون قصد آن دارند که به اعتقاد قدیم خود بمانند لاجرم از وجه سلبی به آثار پیامبران پس از خود مینگرند. اگر فهم ایشان از کتاب مقدس خود درست میبود و در راه راست قدم بر میداشتند که طبیعتاً مبیایست پیامبر و کتاب پس از خود را میشناختند و به او ایمان میاوردند و از جهتی دیگر اگر ایشان از هدایت شدگان بودند که دیگر نیازی به هادی نداشتند و به انحطاط نمیرفتند و لزومی بر آمدن پیامبر پسینی هم لازم نمیآمد مگر به یک شرط دیگر و آن اینکه عالم امکان، عالم نقایص و صیوروت است و در سیر پیشرفت خود به فراخور رشد تدریجی آدمی در هر زمان معلمی دیگر لازم آید که متناسب با زمان جدید تعالیمی دیگر به جهت رشد و تعالی افراد آورد.

به هر تقدیر مومنین به ادیان سالفه در دین خود باقی میمانند و ادیان پسین را نمیپذیرند و به طور کلی پیامبران پس از خود را کذاب و کتب ایشان را جعلی میدانند. مومنین به ادیان پسین نیز ذات و جوهر ادیان پیش از خود یعنی الوهی بودن پیامبران و کتب و صحف قبل از خود را میپذیرند چنانچه فرضاً حضرت بهالله میفرمایند: "جمع انبیا هیاکل امر الله هستند که در قمایص مختلفه ظاهر شدند و اگر به نظر لطیف ملاحظه فرمایی همه را در یک رضوان ساکن بینی و در یک هوا طایر و بر یک بساط جالس و بر یک کلام ناطق و بر یک امر آمر."<sup>۱</sup> و همین مضامین در قران نیز وجود دارد به مانند اینکه میفرمایند: "لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ"<sup>۲</sup> اما اولاً معتقدند که آن تعالیم و احکام متناسب با زمانی بوده است که ایشان ظاهر شده اند و دیگر به کار بشر امروز نمیخورد، چنانچه حضرت بهالله میفرمایند: "... رَگ جهان در دست پزشک دانا است درد را مبیند و بدنائی درمان میکند هر روز را رازی است و هر سر را آوازی درد امروز را درمانی و فردا را درمان دیگر امروز را نگران باشید و سخن از امروز رانید"<sup>۳</sup> و در ثانی حکم بر تحریف کتب قبل از خود میکنند که این تحریف بر دو شکل کلی است تحریف لفظی و تحریف معنایی.

تحریف معنایی آنرا گویند که معنای آیات را محرّف تغییر میدهد و آنطور که خود مایل است تغییر میدهد به این معنا در قران اینچنین اشاره شده است: "وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"<sup>۴</sup> این آیه گویا



در مورد یهودیان بیان شده است بدین معنا که گروهی از آنان سخنان خدا را می شنیدند سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف میکردند و خودشان هم می دانستند. و در آیه ای دیگر آمده است "مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ"<sup>۵</sup> یعنی برخی از کسانی که یهودی اند، حقایق [کتاب آسمانی] را [با تفسیرهای نابجا و تحلیل های غلط و ناصواب] از جایگاه های اصلی و معانی حقیقی اش تغییر می دهند. این شکل از تحریف متداول است و ردیه نویسان نیز اغلب به این طریق متمسک میشوند تا با استفاده از مغالطه پهلوان پنبه بر حریف خود پیروز شوند، یعنی سخن فرد را به نحوی تغییر میدهند که راحت تر بتوانند به ادعای او حمله کنند. به همین دلیل است که از امام صادق نقل شده است که " مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ انِ اصَابَ لم يُوجَزْ، و انِ اخطأَ فهو ابعُدُ من السماء"<sup>۶</sup> یعنی کسی که قرآن را به رأی و نظر خویش تفسیر کند، اگر درست و مطابق با واقع باشد، اجر و پاداشی برایش نیست و اگر خطا رود، هر آینه (از مرز و حق و حقیقت) بیشتر از فاصله آسمان ها از یکدیگر، دور شده است. و یا حضرت بهالله میفرماید: "انَّ الَّذِي يُؤْوَلُ مَا نُزِّلَ مِنْ سَمَاءِ الْوَحْيِ وَ يَخْرُجُهُ عَنِ الظَّاهِرِ إِنَّهُ مِمَّنْ حَرَفَ كَلِمَةَ اللَّهِ الْعُلْيَا وَ كَانَ مِنَ الْأَخْسَرِينَ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ"<sup>۷</sup> که مضمون آن چنین است که اگر کسی پیدا بشود و آیاتی را که از آسمان وحی بر جمال مبارک ظاهر شده تاویل کند و خارج کند آن آیات را از معنی ظاهر، چنین کسی از جمله اشخاصی است که کلمه ی الهی را تحریف کرده و در پیش خدا از زیانکاران است و نام او جزء زیانکاران در کتاب مبین و علم الهی ثبت خواهد شد. شکل دیگری از تحریف که تحریف لفظی است خود بر دو شکل تحریف به نقصان (کاستی) و تحریف به اضافه (فزونی) است.

در تحریف به نقصان ادعا بر این است که آیه یا آیاتی از کتب مقدسه قبل حذف شده اند مثلاً مسلمانان ادعا میکنند که عهدین (عهد عتیق و عهد جدید) قسمتهایی که مبتنی بر بشارات این کتب در مورد پیامبر اسلام بوده است حذف شده است زیرا فرضاً در قران آمده است که "وَ إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ"<sup>۸</sup> یعنی و هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت ای فرزندان اسرائیل من فرستاده خدا به سوی شما هستم تورات را که پیش از من بوده تصدیق می کنم و به فرستاده ای که پس از من می آید و نام او احمد است بشارتگرم. حضرت بهالله این موضعی که مسلمانان ذکر میکنند را اینگونه پاسخ میدهند: " و اگر از ایشان سؤال شود از شرائط ظهور انبیای بعد که در کتب قبل است، از جمله آنها علامات ظهور و اشراق شمس محمدی است چنانچه مذکور شد و بر حسب ظاهر هیچ یک ظاهر نشد، مع ذلک به چه دلیل و برهان نصاری و امثال آنها را ردّ می نمایند و حکم بر کفر آنها نموده اید، چون عاجز از جواب می شوند تمسک به این نمایند که این کتب تحریف شده و من عندالله نبوده و نیست و

حال آنکه خود عبارات آیه شهادت می دهد بر اینکه من عندالله است. و مضمون همین آیه در قرآن هم موجود است، لو انتم تعرفون. برآستی می گویم مقصود از تحریف را در این مدّت ادراک ننموده‌اند. بلی، در آیات مُنزله و کلمات مرایای احمدیه ذکر تحریف عالین و تبدیل مستکبرین هست، و لکن در مواضع مخصوصه ذکر شده. و از آن جمله حکایت ابن صوریاست که در وقتی که اهل خیبر در حکم قصاص زنای محصن و محصنه از نقطه فرقان سؤال نمودند و آن حضرت فرمود حکم خدا رجم است، و ایشان انکار نمودند که در تورات چنین حکمی نیست. حضرت فرمود از علمای خود که را مسلّم و کلام او را مصدّقید؟ ابن صوری را قبول نمودند و حضرت او را احضار نمود و فرمود: أَلَسْمُكَ بِاللَّهِ الَّذِي فَلَقَ لَكُمْ الْبَحْرَ وَأَنْزَلَ عَلَيْكُمُ الْمَنِّ وَظَلَّلَ لَكُمْ الْعَمَامَ وَنَجَّاهُمْ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُمْ وَمَلَأَهُمْ وَفَضَّلَكُمْ عَلَى النَّاسِ. بِأَنْ تَذَكَّرَ لَنَا مَا حَكَمَ بِهِ مُوسَى فِي قِصَاصِ الرَّانِي الْمُحْصَنِ وَ الرَّانِيَةِ الْمُحْصَنَةِ. که مضمون آن این است که آن حضرت ابن صوری را به این قسم های مؤکد قسم دادند که در تورات حکم قصاص در زنا محصن چه نازل شده؟ عرض نمود: یا محمّد، رجم است. آن حضرت فرمود پس چرا این حکم میان یهود منسوخ شده و مجری نیست؟ عرض نمود: چون بخت النّصر بیت المقدّس را بسوخت و جمیع یهود را بقتل رساند، دیگر یهودی در ارض باقی نماند الا معدودی قلیل. و علمای آن عصر نظر به قلت یهود و کثرت عمالقه به مشاوره جمع شدند که اگر موافق حکم تورات عمل شود آنچه از دست بخت النّصر نجات یافتند به حکم کتاب مقتول می شوند و به این مصالح حکم قتل را از میان بالمّره برداشتند. باری، در این بین جبرئیل بر قلب منیرش نازل شد و این آیه را عرض نمود: "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ." و همچنین در توقیعی از حضرت ولی امرالله ایشان نشان میدهند که در کجا در عهد عتیق به حضرت محمد اشاره شده است ولی مسلمانان آنرا چون درک نکردند تصور کردند که تحریف به نقصان رخ داده است: "اشارات موجود در عهد عتیق به کوه فاران و نیز «پاراکلیت»، در باره ظهور حضرت محمد است. آیات ۳۳/۲ از سفر تنثیه و ۲۱ / ۲۱ از سفر تکوین و ۱۲/۱۶ از سفر اعداد و ۱۳/۳ از سفر اعداد و ۱۷/۲۰ از سفر تکوین کل راجع به ائمه اطهار دوازده گانه است. و دو شاهدهی که یوحنا در فصل ۱۱ از مکاشفات خود ذکر می کند، در واقع حضرت محمد و حضرت علی هستند. عدد ۱۲۹۰ از تاریخ بعثت حضرت محمد، یعنی ده سال قبل از هجرت آن حضرت به مدینه محاسبه می شود...."۱۰

بعضی از مسلمانان نیز قائل به تحریف کلام الله مجید نیز هستند و معتقدند که این کتاب نیز تحریف به نقصان یا کاستی در آن رخ داده است. مثلاً از عایشه همسر نقل است که "آیه رجم و رضاع (شیر دادن) به کبیر ده بار نازل شد و این دو آیه در برگی زیر سریر (تخت) من بود، وقتی رسول خدا رحلت فرمود و ما به مصیبت آن بزرگوار سرگرم شدیم، حیوانی خانگی

داخل شد و آن را خورد.<sup>۱۱</sup> و یا در حدیثی دیگر آمده است که "ان القرآن الذی جاء به جبریل علیه السلام علی محمد سبعة عشر الف آیه"<sup>۱۲</sup> یعنی همانا قرآنی که جبرئیل برای پیامبر آورد دارای هفده هزار آیه بود. این شکل از تحریف را تحریف به نقصان یا حذف تعریف میکنند. و یا از شیخ صدوق مکتوب است که بل نقول: إنه قد نزل من الوحي الذی لیس بقرآن، ما لو جمع إلى القرآن، لکان مبلغه مقدار سبع عشرة ألف آیه؛<sup>۱۳</sup> ما شیعیان می گویم که نازل شده است بر پیامبر غیر از قرآن موارد دیگری که به عنوان وحی می باشند، که اگر این موارد را جمع کنیم و به قرآن ملحق کنیم تعداد این روایات و آیات قرآن با هم هفده هزار می شود.

در تحریف به اضافت نظر بر این است که قسمتی از آن چیزی که در کتب مقدسه آمده کلام الهی نیست و به این کتب دست برده شده است. در بعضی از داستانهای قرآنی در تصحیح آن چیزی است که در عهدین مورد تحریف قرار گرفته شده مانند آنکه با وجود آنکه در عهد عتیق از حضرت داوود و حضرت سلیمان تحت عنوان پادشاه ذکر شده و اعمال شنیعه ای به ایشان نسبت داده شده است در قرآن تصریح شده است که ایشان نیز از نبیین بودند و چنین اعمالی هم از ایشان سر زده نشده. و یا آنکه در عهد عتیق شده است که این هارون نبی بود که گوساله ای از طلا ساخت در حالی که در قرآن تصریح شده است که سامری عامل به چنین عملی بود و الا آخر... اما حضرت بهالله میفرمایند که بله تحریف رخ داده شده است اما در مواضع مخصوصه ذکر شده و مثالی هم ذکر میکنند که حکایت ابن صوری است. و منظور این است که صحیح نیست که کل عهدین را تحریف شده بدانیم چنانچه میفرمایند و حال آنکه خود عبارات آیه شهادت می دهد بر اینکه من عندالله است اما مسلمانان چون عاجز از جواب می شوند تمسک به این نمایند که این کتب تحریف شده و من عندالله نبوده و نیست. در راستای همین موضوع حضرت ولی امرالله نیز میفرمایند: "انجا که حضرت عبدالبهاء بیان می فرمایند ما مندرجات عهد عتیق و جدید را قبول داریم؛ منظور آن حضرت قبول مفاد و محتوای اصلی آنهاست. مقصد این نیست که اهل بهاء بر این باورند که هر کلمه این کتب باید به وجه ظاهر معنی شود و یا اینکه هر عبارت آنها، عین کلام موثق پیامبر خدا است..."<sup>۱۴</sup> و در پیامی از معهد اعلی با اشاره به بیانی از حضرت عبدالبهاء که اشاره ایست به یک معنا به تحریف به اضافت میفرمایند: "بدان که تورات عبارت از آن چیزی است که در لوحه های سنگی بر حضرت موسی علیه السلام نازل شد و یا عبارت از هر آن چیزی است که آن حضرت بدان مامور گشت. حکایات مذکوره، مطالبی تاریخی هستند که پس از حضرت موسی علیه السلام، تحریر و ترقیم شده اند."<sup>۱۵</sup> و در توقیعی دیگر از حضرت ولی امرالله در مقام مقایسه قرآن و عهدین میفرمایند: "قرآن حکیم این کتاب آسمانی، از کتاب مقدس، چه عهد عتیق و چه عهد جدید، موثق تر است. کتاب مقدس کاملاً

صحیح و قابل اعتماد نیست و از این لحاظ با قرآن قابل قیاس نمی باشد و لهذا لازم است به تمامه تابع و تحت الشعاع . آثار موثق و معتبر حضرت بهاءالله، قرار داده شود...<sup>۱۶۱</sup>

بنا بر آنچه رفت میتوان اینگونه قضاوت کرد که در عالم اسلام قائل به تحریف معنایی کتاب مقدس هستند و معتقدند که تعبیر و استنباطات غلطی از کلام الهی در کتاب مقدس از سوی یهودیان و مسیحیان وجود دارد و چون طبیعتاً دیانت اسلام به فِرَق و مذاهب مختلف تقسیم شده است بر این باور نیز هستند که هر فرقه و مذهب به طریق خود کلام الهی مندرج در قرآن را تحریف معنایی کرده است. همچنین برخی از مسلمین قائل به تحریف به نقصان هستند و معتقدند که مطالبی در کتب مقدسه قیل و حتی کتاب قرآن وجود داشته است که در حال حاضر وجود ندارد مانند همان حکم رجم یا رضاع کبیر. علاوه بر اینها ایشان قائل به تحریف به اضافه نیز هستند یعنی مطالبی در کتب ادیان سلف وجود دارد که به آن اضافه شده است و علاوه بر این همین نظر را در خصوص قرآن نیز دارند فی المثل نقل قولی است از فخرالدین رازی که میگوید: "در کتابهای قدیمی دیده‌ام که: ابن مسعود می‌گفت فاتحة الكتاب (سوره حمد) و سوره فلق و ناس از قرآن نیست"<sup>۱۶۲</sup> بنابراین از نظر ایشان همه اشکال ممکن تحریف در مورد کتب مقدسه وجود داشته و دارد. البته بعضی نیز هستند که تنها کتابی که مورد تحریف چه به نقصان و چه به اضافه صورت نگرفته است کتاب قرآن است و معتقدند که بنا به آیه ای از کتاب که میفرماید: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"<sup>۱۶۳</sup> یعنی همانا ما ذکر (قرآن) را فرو فرستادیم و به یقین آن را حفظ خواهیم نمود. بنابراین امکان ندارد که این قرآن تحریف شده باشد زیرا خداوند خود حافظ آن است.

از آثار بهائی نیز میتوان متوجه که تحریف لفظی نیز در هر زمانی رخ داده و میدهد و خواهد داد و تعبیر و استنباطات غلطی بعضاً از آیات و کلمات الهیه شده است و وجود این حد از تحریف معلوم و واضح است و در مورد همه کتب و ادیان رخ داده است از جمله اسلام؛ و به همین دلیل هم هست که حدیثی از پیامبر اسلام نقل است که میفرماید: "بر مردم زمانی خواهد آمد که از قرآن جز رسم آن و از اسلام جز اسم آن که به آن نامیده میشوند نخواهد ماند. و ایشان از همه کس نسبت به آن دورترند، مساجدشان آباد است ولی از هدایت خالیست فقها آن زمان بدترین فقها زیر آسمان هستند. از ایشان فتنه خارج میگردد و به خودشان برمیگردد."<sup>۱۶۴</sup> در سطح دوم اشاره به آیاتی است که از سبحات جلال است که منظور اصطلاحات و یا معانی متصوره بر بعضی آیات و اصطلاحات مثل خاتم النبیین است و یا بیان بعضی از تمائیل و اشارات است که در کتب آسمانی آمده اند ولی معنای ظاهری ندارند بلکه باید آنها را تأویل کرد که نمونه های بسیاری از آنها را در کتاب مستطاب ایقان از آثار حضرت بهاءالله و کتاب مفاوضات از آثار حضرت عبدالبهاء میتوان یافت و حضرت عبدالبهاء در مفاوضات در

انتهای تاویلی که درباره داستان آدم و حوا مطرح میکنند بیان میدارند که اهل بهاء هم میبایست فکر کنند و معانی دیگری که میتوان از این داستان عبرت آموز دریافت را استخراج کنند و یا حضرت ولی امرالله در توییعی میفرمایند: "ما به عنوان افراد بهایی باید بکوشیم برای قیام حضرت مسیح بعد از شهادت و نیز در مورد کلبه، حوادث و وقایع اصطلاحاً معجزه آسایی که در انجیل مذکور است؛ معانی روحانی بیابیم و آن تعابیر ظاهری و جسمانی را که فرق متعدد مسیحی، برای این حوادث قائلند؛ کاملاً و تماماً کنار بگذاریم."<sup>۲۰</sup> همچنین اینگونه نیز مستفاد میشود که تحریف به اضافه نیز در مورد کتاب مقدس رخ داده است یعنی اگر کلام الهی را آن کلامی بدانیم که از طریق وحی از سوی پیامبر نازل شده است، به نظر میاید که قسمتهایی از کتاب مقدس است که از این جنس و قسم نیست چنانچه حضرت عبدالبهاء اشاره میکنند به اینکه تورات همانی است که حضرت موسی نازل کرده اند و مابقی آن از ایشان نیست و یا حضرت بهالله از مواضع مخصوصه ای در کتاب مقدس یاد میکنند که تعارض با قرآن دارند و تقدم را به قرآن میدهند و حضرت ولی امرالله قرآن را موثقتز از عهدین میدانند.

جناب فاضل مازندرانی بیاناتی را از نصوص در این خصوص میاورند که به این قرار است: "قوله اناجیل اربعه بعد از آن حضرت نوشته شده یوحنا و لوقا و مرقس و متی این چهار نفر بعد از مسیح بیاناتی از آن حضرت که در نظرشان بود و نوشتند تا اصحاب آن حضرت به قرائت آن و تفکر در آن مشغول شوند و بسیار بیانات آن حضرت است که از نظر آنها محو شده بود و بسیار بیانات فرمودند که هیچ یک از این نفوس مذکوره اصغاء ننمودند ما اطلع ما نطق به المسیح الامن ارسله و علمه ... قلم اعلی می فرماید حق جل جلاله در هر ظهور تصدیق کتب خود را که از قبل نازل شده نموده چنانچه رسول الله روح ماسواه فدا تصدیق تورات و انجیل را فرموده اند و همچنین درین ظهور تصدیق فرقان و مادونه از کتب مقدسه شده و لکن توراتی را که حق قبول نموده نفس کلماتی است که از لسان کلیم من عند الله جاری شده این مقام حال مختصر ذکر شد اگر حق جل جلاله بخواهد از بعد مفصلاً از قلم اعلی جاری خواهد شد."<sup>۲۱</sup> از این بیانات نیز مستفاد میشود که قول به یک حذف نیز داده شده است که البتّه عمدی نبوده است بلکه حواریون در حافظه شان نمانده است که حضرت مسیح چه فرموده بودند اما آنچه مشخص است در اینجا نیز مشخص میشود که قولی به اضافه نیز وجود دارد، مبنی بر اینکه به جز بیانات حضرت مسیح و یا حضرت موسی مطالب دیگری نیز در کتاب موجود است.

اما در مورد قرآن نظر مشخص تری وجود دارد چنانچه حضرت بهالله میفرمایند: "شگّی نبوده که قرآن من عند الله نازل شده و شگّی هم نیست که کلمات إلهیه مقدّس بوده از آنچه توّم نموده اند چنانچه بعد معلوم و واضح شد که آن اعتراضات از

غلّ و بغضاء بوده چنانچه بعضی علما جواب بعضی از اعتراضات را بقواعد داده‌اند...<sup>۲۲</sup> و یا حضرت ولی امرالله به محقق بهائی در خصوص اسلام این مطلب را متذکر میشوند که "باید سعی نمایند که از منابع موثق و محل اعتماد که عاری از اغراض خصوصیه و آراء و مآرب شخصیه تدوین شده باشد عرفان کامل و دقیق نسبت به اساس و تاریخ دیانت اسلام مصدر و مطلع این امر ابدع اعظم حاصل نمایند و با روحی فارغ از افکار و توهمات قبلیه قران کریم را که گذشته از آثار مقدسه حضرت باب و حضرت بهالله یگانه کتاب آسمانی و مصحف ربانی و مخزن کلمات الهی است که از هرگونه تصرف و تبدل مصون و محفوظ مانده و مورد ثقه و اعتماد کامل میباشد با رعایت احترام و تکریم مورد فحص و تحقیق قرار دهند...<sup>۲۳</sup> نهایتش این است که آیات جا به جا شده اند و یا ترتیب و ترتب سوره ها بر اساس نزول آیات نیست و همچنین اختلافاتی در اعراب گذاری آن وجود دارد چنانچه لسان الغیب حافظ نیز میگوید قران ز برخوانیم با هفتاد روایت.

منابع:

- ۱- حضرت بهالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، ۱۶۳ بدیع، صفحه ۲۰
- ۲- قران کریم، سوره بقره، آیه ۲۸۵
- ۳- حضرت بهالله، مجموعه الواح مبارکه، چاپ مصر، صفحه ۲۵۹
- ۴- قران کریم، سوره بقره، آیه ۷۵
- ۵- قران کریم، سوره نساء، آیه ۴۶
- ۶- مرآة الانوار، مقدمه تفسیر قرآن، صفحه ۱۶
- ۷- حضرت بهالله، کتاب اقدس، بند ۱۰۵
- ۸- قران کریم، سوره صف، آیه ۶
- ۹- حضرت بهالله، کتاب ایقان بند ۹۱ و ۹۲
- ۱۰- توقیع منیع صادره از جانب حضرت ولی امرالله خطاب به محفل روحانی ملی استرالیا و نیوزیلند مورخ ۲۶ دسامبر ۱۹۴۱- انوار هدایت شماره ۱۶۶۲
- ۱۱- سنن ابن ماجه، جلد ۱، صفحه ۶۲۵، ح ۱۹۴۴، کتاب النکاح، باب رضاع الکبیر
- ۱۲- کلینی، کافی، جلد ۸، صفحه ۶۳۴
- ۱۳- شیخ صدوق، محمد، الاعتقادات، صفحه ۸۴
- ۱۴- ترفیع منیع صادره از جانب حضرت ولی امرالله خطاب به یک نفر از احباء مذکور از جانب معهد اعلی در مکتوب یکی از احباء مورخ ۱۳ مارچ ۱۹۸۶- انوار هدایت شماره ۱۶۶۰
- ۱۵- مکتوب منیع صادره از جانب معهد اعلی خطاب به یک نفر از احباء مورخ ۱۳ مارچ ۱۹۸۶- انوار هدایت شماره ۱۶۸۳
- ۱۶- توقیع منیع صادره از جانب حضرت ولی امرالله خطاب به محفل روحانی ملی ایالات متحده و کانادا مورخ ۲۸ جولای ۱۹۳۶: مجله اخبار بهایی شماره ۱۰۳ اکتبر ۱۹۳۶ ص ۱ - انوار هدایت شماره ۱۶۸۸
- ۱۷- فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، جلد ۱، صفحه ۱۹۰: "نقل فی الکتب القدیمة ان ابن مسعود کان ینکر کون سورة الفاتحة من القرآن وکان ینکر کون المعوذتین من القرآن"
- ۱۸- قران کریم، سوره حجر، آیه ۹

- ۱۹- کلینی، اصول کافی جلد ۸ صفحه ۳۰۸- قال رسول الله ص سیأتی علی الناس زمان لا یبقی من القرآن الا رسمه و من الاسلام الا اسمه یسمون به و هم ابعث الناس منه مساجدهم عامرة و هی خراب من الهدی فقهاء ذلك زمان شر فقهاء تحت ظل السماء منهم خرجت الفتنة و اليهم تعود
- ۲۰- توقيع منبع صادره از جانب حضرت ولی امر الله خطاب به یک نفر از احباء مورخ ۱۴ آگست ۱۹۳۴- انوار هدايت شماره ۱۶۴۹
- ۲۱- امر و خلق، جلد دوم، صفحه ۱۱۰ و ۱۱۱
- ۲۲- حضرت بهالله، لوح قناع
- ۲۳- حضرت ولی امر الله، ظهور عدل الهی، صفحه ۱۰۳ و ۱۰۴

## بحثی در باب معجزه

معجزه در لغت از عَجَزَ میاید که در زمان انگلیسی معادل کلمه Miracle میباشد به معنای کاری است که عموم مردم از انجام آن ناتوان باشند. در کتب مقدسه ادیان بحث معجزات جایگاه ویژه ای دارد و اشارات مختلفی به آن شده است و امور خارق العاده ای را به پیامبران نسبت داده اند. در این نوشتار سعی بر آن میشود که این امر را مورد بررسی و مذاقه عقلی و نقلی قرار دهیم. به طور کلی معجزه را در چند سطح میتوان فهمید بعضی میگویند این لفظ در توصیف وقایع نامنتظره به کار برده میشود و از این جهت میگویند که معجزات وقایعی تاریخی اند. بعضی دیگر میگویند که معجزه صرفاً یک واقعه نامعمول نیست، بلکه در عین حال نتیجه نوعی تصرف الهی است و معجزات را نتیجه افعال خداوند میدانند. بعضی دیگر بر آنند که معجزاتی که در کتب ذکرش رفته تمثیل و تشبیه است و باید آنرا با به روشهای تأویل و هرمنوتیکی فهمید. برخی نیز اینگونه مسئله را تقریر میکنند که معجزات از جمله وقایع تبیین ناپذیر هستند. و برخی نیز بر این رأی هستند که وقوع معجزات اگر هم رخ داده باشد دال بر حقانیت معجزه گر نیست زیرا که با ادعای او همخوان نیست.

وقتی که سخن از معجزه میشود که حکایت از عجزی شود از سوی عموم مردم و توانایی از جانب فردی دیگر. باید در ابتدا پرسید که آیا این ناتوانی نسبی است یا مطلق است. همانطور که تاریخ بشر گواه است بسیاری از اعمال و توانایی هایی که بشر امروزه به آن توانمند است مانند پرواز را در گذشته کسی به آن قادر نبوده است و لابد اگر کسی توانایی انجام آن عمل را داشت آن کار را چون فراتر از قوانین طبیعی بشر میدانستند نسبت معجزه به آن میدادند. بنابراین میتوان چنین گفت که معجزه عملی است که در هنگام انجام آن، هنوز بشر دلیل علمی و عقلی ای برای آن پیدا نکرده است، اما چون چنین است نباید تصور شود که آن عمل چیزی فراتر از قانون طبیعت و فراتر از علم کلی و عقل کلی است، بنابراین صرف میتوان گفت که با علم جزئی و امروزی و یا علمی که در آن زمان کسی قادر به توضیح علمی و عقلی آن نبوده است آن عمل معجزه محسوب میشده است و الا فی حد ذاته آن عمل چیزی فراتر از قانون طبیعت نیست. فی المثال حضرت ولی امر الله متصل شدن ملل و در ارتباط افتادن ایشان در عصر حاضر که از پیش نیازهای اتفاق و اتحاد و وحدت عالم است تحت عنوان معجزه ای در عصر حاضر یاد کرده اند چنانچه میفرمایند: "اتفاق کَلِّ و اتّحاد عموم ممکن الحصول و این اسباب از معجزات این عصر مجید و قرن عظیم است و قرون ماضیه از آن محروم زیرا این قرن انوار عالمی دیگر و قوتی دیگر و نورانیّتی دیگر دارد اینست که ملاحظه می نمائی در هر روزی معجزه جدیدی می نماید و عاقبت در انجمن عالم شمعهای روشنی برافروزد و مانند بارقه صبح این نورانیّت عظیمیه آثارش از افق عالم نمودار گشته."<sup>۱</sup> و یا اگر فرض کنیم که در



داستان رد شدن حضرت موسی و قوم بنی اسرائیل از دریای احمر، حضرت موسی دانش جزر و مد را داشت و توانست که خود و قوم خود را در زمانی که جزر بر روی سطح دریای احمر رخ داده بود رد کند دیگر نمیتوان به آن اطلاق معجزه در زمان حال را کرد ولی در زمان خودش که کسی به این دانش مطلع نبود معجزه میگفتند. سید احمد خان کبیر در تفسیر القرآن خود در ذیل آیات سوره بقره در خصوص معجزه ای که ذکرش رفت چنین نوشته است: "از جمله وقایعی که از حضرت موسی در این مقام یا در این سوره ذکر شده یکی واقعه ی عبور از دریا و غرق شدن فرعون است که قابل ملاحظه است، اولاً مردم در اینجا به اشتباه رفته چنین تصور کرده اند که حضرت موسی از رود نیل عبور کرده و حال آنکه این طور نبوده بلکه عبورش از یک شعبه بحر احمر بوده است نه رود نیل، باری مفسرین حضرت موسی را از رود نیل و غرق شدن فرعون را معجزه ای بر خلاف قانون طبیعت یا قدرت دانسته و در بیان آن میگویند که موسی با عصای خود دریا را نواخته و آن شکافته شد و آب در دو طرف مانند دیوار یا کوهی راست ایستاده راهی خشک از وسط آن پیدا شده موسی با تمام بنی اسرائیل از آن عبور کرده گذشتند ولی وقتی که نوبت به فرعون رسید و خواست با اتباع و جنودش از همان راه عبور کند که دریا بهم آمده همگی غرق شدند اگر این واقعه در حقیقت بر خلاف ناموس طبیعت واقع شده بود هر آینه خدای تعالی آب دریا را مانند زمین سخت میکرد تا موسی از آن عبور کند و اینکه از وسط آب راه خشکی بیرون آورده خود دلیلی است که بر خلاف ناموس نامبرده چیزی واقع نشده بود مفسرین شرحی که در این باب نگاشته و مطالبی که ذکر کرده اند حتی از الفاظ قرآن هم نمیتوان درآورد راجع به باز شدن راه در دریا، در قرآن مجید در سه جا ذکر آن آمده است اول در سوره بقره آنجا که فرموده " *وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ" دوم در سوره شعرا آنجا که فرموده " فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ" و در سوره طه بدین قرار که " وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ..."* در آیه اول چنانکه ملاحظه میشود یک چنین لفظی نیست که بشود این معنی را یعنی جدا شدن یا در هم شکافتن دریا را بر خلاف قانون قدرت در آن درآورد در آیه ی دوم عبارات و الفاظی که به نظر میرسد همان ها دار و ندار تمام بیانات مفسرین ما در این موضوع میباشد از جمله یکی " *أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ*" است که آن را چنین معنی میکنند که به موسی گفت دریا را با عصای خود بزن چنانکه موسی عصا زد و دریا عقت رفت یا از هم شکافت و یا کف زمین دریا باز شده ظاهر گردید.... روح قضیه آن است که یهود قائل به این بوده که از عصای حضرت موسی دریا شکافته شد و زمین نمودار گردید و نیز از زدن عصا آب از سنگ بیرون آمد علمای ما که در تفاسیر خود در باین قصص بنی اسرائیل تورات و تفاسیر آن را در نظر داشته اند بیاناتشان را اغلب آب و تاب داده موافق با روایات یهود میکردند لذا

در این مورد هم.... معنی ضَرْبَ را زدن گرفتند و یک معجزه ساده و طبیعی حضرت موسی را شاخ و برگ داده آن را بر خلاف قانون طبیعت یا قدرت جلوه دادند ولی باید دانست که ضَرْبَ در اینجا به معنی زدن نیست بلکه معنی آن حرکت کردن یا رفتن به سرعت است چنانکه عرب میگوید ضرب فی الارض یعنی حرکت کرد در زمین یا به سرعت رفت... چنانکه آیه مبارکه سوره دخان هم صریح است در آنچه گفتیم که فرمود "و اترك البحر رهوا" و مطالب آیه آن است که برو و واگذار دریا را در حالی که ساکن و فرود آمده است صبح که شد فرعون دید بنی اسرائیل از دریا عبور کردند او هم آنها را تعقیب نموده اربابه های جنگی و سواره و پیاده را از راه غلط به دریا انداخته در صورتی که هنگام مد رسیده و موقع پر شدن آب بوده است چنانکه مطابق ترتیب معمول دقیقه به دقیقه آب زیاد شده تا اینکه بالا آمده و فرعون و تمام لشکریانش را غرق نمود، علمای اسلام که از چندین قرن بحر احمر و شعبه ای را که بنی اسرائیل از آن عبور کرده بودند بغایت عمیق و دریائی قهار دیده و هیچ در مخیله آنها هم نمیگذشته که این نقطه در یک زمانی بواسطه جزر و مد دریا پایاب و قابل عبور شده باشد لذا الفاظ و عبارات قرآن را که به طور صاف و صریح دلالت بر این معنی که گفتیم میکرد ناچاراً آنها را از معانی خود خارج ساخته این واقعه را واقعه ای بس عجیب و غریب و خارق قانون قدرت قرار دادند... بحر احمر در آن زمان مثل امروز یا از دوازده قرنی که علمای ما آنرا دیده اند دریای عظیم و قهاری نبوده است از تصور این وضع بحر احمر یقین حاصل میشود که موضعی که بنی اسرائیل از آن موضع عبور کردند بواسطه جزر و مد شبها پایاب و روزها عمیق و غیر قابل عبور میشد...<sup>۲</sup> امروزه بشر از این فرایند طبیعی یعنی از انرژی بوجود آمده از جزر و مد برای تولید برق استفاده می‌شود بدین منظور در سواحل دریاها و اقیانوس‌ها نیروگاه‌هایی شبیه به نیروگاه آبی احداث می‌کنند. بنابراین آنچه رفت معلوم شد که یکی از معانی معجزه آن است که فردی آگاهی و دانشی داشته باشد که دیگران آن علم و دانش را ندارند، و چون چنین دانشی را دارد قادر به کاریست که دیگران از انجام آن عاجز هستند؛ بنابراین اگر آن دانش را دیگری هم به دست آورد قادر به انجام آن کار خواهد بود، مثلاً در مثال فوق الذکر هر کس دیگری هم اگر میدانست که چه زمانی جزر میشود میتوانست از دریای احمر با خصوصیتی که در آن زمان داشته است رد شود.

دومین بحث عقلی که در مواجهه با معجزات میتوان داشت چنان است که بسیاری از معجزاتی که به حضرات پیامبران در کتب آسمانی نسبت داده شده است با توجه به خصوصیتی که کلیه این کتب دارند جنبه تشبیهی و تمثیلی دارد و نباید که ظاهر آن آیات را گرفت - البته لزومی هم ندارد که با تمام معجزات چنین مواجهه ای داشت، کما اینکه عرض شد صرف دانش از قضیه ای کاملاً میتواند توضیح مسئله معجزه ای را بدهد - بلکه باید در جستجوی معنایی بود که از پس این تعابیر و امثله

وجود دارد، که برای این منظور لازم به داشتن علم تاویل یا هرمنوتیک است. فرضاً در خصوص همین مسئله رد شدن از دریای احمر حضرت عبدالبهاء توضیح میدهند: "عبور از بحر احمر، تعبیر روحانی دارد. این یک هجرت روحانی بود که از داخل و در ورای دنیای مفسدات و شرارت فرعون و امت و افوازش صورت گرفت و به لطف و عنایت الهی که به واسطه حضرت موسی شامل می شد، بنی اسرائیل توانستند از این دریا به سلامت بگذرند و به ارض مقصود (حالت روحانی) واصل شوند در حالی که فرعون و ملا او در بحر مفسد و مکاید خود مستغرق شدند. تاریخ مصر وقایع جزئیه را ثبت کرده است. اگر چنین امر عجیبی یعنی انشقاق دریای ظاهری واقع گشته بود حتماً ثبت و ضبط می شد." بنا بر این دومین وجه از مواجهه ما با معجزه، میتواند روش و طریق تاویل یا هرمنوتیک باشد.

سومین نحوه مواجهه و روش برخورد با معجزاتی از این دست آن است که پرسشی این چنین مطرح کنیم که معجزه از چه روی صورت میگیرد؟ در علم کلام معجزه "به کار خارق العاده‌ای گفته می‌شود که همراه با ادعای نبوت و مبارزه طلبی است و کسی توان مقابله با آن را ندارد." بنا بر این اولین نکته آن است که اگر کسی قادر به انجام کار خارق العاده ای باشد ولی ادعای نبوت نداشته باشد آن عمل او معجزه نیست، اما باید افزود که معجزه باید در تطابق با ادعا نیز باشد یعنی معجزه اگر صورت پذیرد باید با ادعای پیامبری نیز باشد. به دیگر سخن اگر فردی ادعا کند که پزشک قلب و عروق است باید در درمان قلب و عروق نشان دهد که در کار خود بهترین و زبردست است، والا اگر فرضاً اتومبیلی را تعمیر کند و بعد بگوید که بنا بر این من پزشک قلب حاذقی هستم، از عمل او آن ادعا مفهوم نمیشود. همچنین اگر کوهی را هم جا به جا کند و از نقطه ای از عالم به یک نقطه دیگری از عالم ببرد هم باز از این عمل او اگرچه عملی خارق عادت است ولی همچنان مفهوم نمیشود که او پزشک حاذقی در زمینه قلب و عروق است. حال در قرآن میفرماید: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" مضمون که: بگو من بشری همانند شما هستم، با این تفاوت که به من وحی می‌شود که خدای شما خدای یگانه است، حال هر آن کس که امید در لقای پروردگارش بسته است، کار نیکو پیشه کند و در پرستش پروردگارش کسی را شریک نیاورد.<sup>۴</sup> همچنین در آیه ای دیگر آمده است: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُون: و پیش از تو هیچ پیامبری نفرستادیم مگر آنکه به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست، پس تنها مرا بپرستید."<sup>۵</sup> و همچنین میخوانیم: آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفِرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. یعنی: پیامبر به آنچه از پروردگارش به او نازل شده، ایمان آورده، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب ها و پیامبران، ایمان

آورده اند. میان هیچ یک از پیامبران او فرقی نیست و گفتند: شنیدیم و اطاعت کردیم، پروردگارا! آمرزشت را خواهانیم و بازگشت به سوی توست.<sup>۶</sup> و همچنین میفرمایند: تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ. یعنی: برخی از آن پیامبران را بر برخی دیگر برتری بخشیدیم از آنان کسی بود که خدا با او سخن گفت و درجات بعضی از آنان را بالا برد و به عیسی پسر مریم دلایل آشکار دادیم و او را به وسیله روح القدس تایید کردیم و اگر خدا می خواست کسانی که پس از آنان بودند بعد از آن [همه] دلایل روشن که برایشان آمد به کشتار یکدیگر نمی پرداختند ولی با هم اختلاف کردند پس بعضی از آنان کسانی بودند که ایمان آوردند و بعضی از آنان کسانی بودند که کفر ورزیدند و اگر خدا می خواست با یکدیگر جنگ نمی کردند ولی خداوند آنچه را می خواهد انجام می دهد.<sup>۷</sup> بنابراین معلوم است که پیامبر آن کسی است که اولاً به ایشان وحی میشود، بین پیامبران تفاوتی نیست ولی برخی بر دیگران برتری دارند، اما همگی دعوت به خداوند یکتا میکنند و بشر را به تعالیم الهی دعوت میکنند و ایشان را بیم از جهان پس از این دنیا میدهند. اگر معنای پیامبر را بنا به مستند ذکر شده از کلام الله بپذیریم، معجزه ای که ایشان میتوانند داشته باشند که متناسب با ادعای ایشان نیز باشد، همانا چیزی نیست جز کتاب و اثری که به بشریت میگذارند به واسطه تعالیم و روش زندگی ای که در هر دور ایشان میآموزانند؛ چنانچه در قرآن نیز چنین آمده است: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. یعنی: و اگر از آنچه بر بنده خویش فرو فرستاده‌ایم، شك دارید، اگر راست می‌گویید سوره‌ای همانند آن بیاورید و از یاورانتان در برابر خداوند، یاری بخواهید."<sup>۸</sup> حضرت باب نیز میفرماید: "من استدلل بغير الله و آيات البيان و عجز الكل عن الاتيان بمثلها فلا دليل له و من يروى معجزه بغيرها فلاحجته له."<sup>۹</sup> بدین مضمون که: هر کس به چیزی جز کتاب خدا و آیات بیان استدلال کند با وجود آنکه همه از آوردن کتابی همانند آن ناتوانند هیچ دلیلی ندارد و کسی که معجزه ای به جز آن، گزارش کند هیچ حتی او را نیست. بل عینه مشابه همین نص را در کتاب قرآن کریم میتوان یافت چنانچه: "قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خَلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا"<sup>۱۰</sup> یعنی: و به راستی در این قرآن از هر گونه مثلی گوناگون آوردیم ولی بیشتر مردم جز سر انکار ندارند. و گفتند تا از زمین چشمه‌ای برای ما نجوشانی هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد. یا [باید] برای تو باغی از

درختان خرما و انگور باشد و آشکارا از میان آنها جویبارها روان سازی. یا چنانکه ادعا می‌کند آسمان را پاره پاره بر [سر] ما فرو اندازی یا خدا و فرشتگان را در برابر [ما حاضر] آوری. یا برای تو خانه‌ای از طلا [کاری] باشد یا به آسمان بالا روی و به بالا رفتن تو [هم] اطمینان نخواهیم داشت تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم بگو پاک است پروردگار من آیا [من] جز بشری فرستاده هستم.

نهایت الامر اما میتوان به معجزات نگاه دیگری نیز داشت و آن همان چیز است که در بعضی از کتب تاریخی میتوان از آن سراغ گرفت، یعنی واقعه ای غیر عادی و خارق العاده که نقض قانون طبیعت لااقل بنا به فهم امروزی ما میکند، و شاید بهتر باشد که بگوئیم قوانین طبیعی را باید به دو دسته تقسیم کرد، قوانین و نظم حاکم بر طبیعت که متناسب با علم و عقل امروز ما است و قوانین و نظم حاکمی که متناسب با علم و عقل کلی الهی است، بنابراین اگرچه عمل خارق العاده و نقض قانونی در هنگام معجزه رخ میدهد - البته اگر آنچه در تواریخ ذکر شده است برای فرد حجیت داشته باشد و یا خود آن فرد از شاهدین معجزه باشد- که با علم و عقل ما جور در نیاید و نقض قانون طبیعت میکند، اما در عین حال با علم و عقل کلی و قانون الهی سازگار است، به این طریق و روش نگرش شاید بتوان از اصل علیت نیز رها شد و مشکلی که اشاعره به آن گرفتار آمده بودند را رفع کرد. علامه طباطبایی در این خصوص مینویسد: "معجزه از آن جهت که رویدادهای طبیعی در آن نقض می‌شود با اصل سنخیت علت و معلول، به نظر ناسازگار می‌آید. این اشکال در الاهیات اسلامی سابقه ای طولانی دارد و احتمالاً یکی از انگیزه های اشاعره، از جمله غزالی در انکار اصل علیت همین مطلب بوده است که وقوع معجزات قابل توجیه باشند. این اشکال در واقع بر کسانی وارد است که در عین قبول اعجاز اصل علیت و لزوم سنخیت علت و معلول را می‌پذیرند، لذا کسانی که این اصول را از نظر فلسفی قبول ندارند، نمی‌توانند از منظر علم و تجربه گرای اثبات کنند که وقوع معجزه عقلاً و منطقاً محال است. به همین دلیل متفکران جدید از هیوم به بعد در امکان وقوع اعجاز مناقشه نمی‌کنند و آن را یک مشکل نمی‌دانند بلکه عمدتاً بر سر معقولیت و میزان احتمال وقوع معجزات که در متون دینی نقل شده است مناقشه می‌کنند. حکیمان مسلمان عموماً معجزه را با اصل سنخیت علت و معلول سازگار می‌دانند، چون به اعتقاد آنان علت در معجزات از آن حیث که به معلول وجود می‌دهد، هم سنخ با او و واجد کمال موجود در معلول است و اگر نه فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد؛ و از آن حیث که در معلول ایجاد حرکت می‌کند و آن را دچار تغییر و تحول می‌نماید باز می‌توان گفت که بین آن دو مناسبت و سنخیتی هست، هر چند کیفیت آن بر ما معلوم نباشد، چون نمی‌توانیم این احتمال را طرد کنیم که اگر عامل فرا طبیعی بیرون از دستگاه با یکی از سازو کارهای درونی آن مرتبط شود می‌تواند منشأ آثار عجیب و

غریب گردد، بدون این که اصل سنخیت نقض شود.<sup>۱۱</sup> به هر ترتیب این نوع مواجهه با مسئله معجزه نیز در بین مومنین ادیان سابقه طولانی دارد و از آنجا که اگر چه در عالم علم ما نمیتوانیم توضیح دقیقی درباره آن بدهیم اما اینچنین هم نیست که به لحاظ فلسفی توجیهاتی درباره آن نداشته باشیم و یا بهتر آنکه بگوئیم از آنجا که داشتن فرض محال، محال نیست، بنابراین یکی از امکانات موجود چنین است که فرض بگیریم که بعضی وقایع که تحت عنوان معجزه از آنها یاد شده است واقع شده است، هر چند که بهتر آن است که همانطور که پیشتر نیز گفتیم معجزه را از دایره حجیت برای افرادی که صرفاً آنرا در کتب تاریخی و دینی خود میخوانند خارج کنیم و تاکید بر وجودش نداشته باشیم، اما امکان این است که برای شاهدین و حاضرین در زمان معجزه، میتواند حجیتی داشته باشد. اما در یک سطح دیگر و البته در همین راستا مومنان معتقدند که بعضی وقایع مانند استجاب شدن دعا یا شفا یافتن را میتوان به مثابه معجزه تلقی کرد زیرا اگر خداوند مستقیماً در آنها دخالت نکرده بود این وقایع عیناً به این نحوی که رخ داده اند واقع نمیشد.

الیستر مکینون با بحث در تعریف قوانین طبیعی به سنخ دیگری با مسئله معجزه مواجه میشود و میگوید "قوانین طبیعی چیزی نیستند جز توصیفاتی ملخص از نحوه تحقق موجودات در عالم واقع. یعنی توصیفاتی ملخص از جریان بالفعل وقایع. بنابراین وقتی میگوئیم که واقعه ای قوانین طبیعی را نقض کرده است، در واقع گفته ایم که واقعه مورد بحث وقعه ای در جریان بالفعل وقایع است، و البته این امری ناممکن است چه بسا واقعاً واقعاً وقایعی رخ دهد که در حال حاضر با تلقی متعارف ما از نحوه تحقق امور تعارض داشته باشد. اما اگر آنچه در حال حاضر قانون طبیعی تلقی میکنیم حقیقتاً نقض شود، تنها نتیجه ای که میتوان گرفت این است که آن قانون ناقص بوده است. زیرا قانون طبیعی، مطابق تعریف، جریان بالفعل وقایع را بیان میکند، و ما علی الاصول باید همیشه آماده باشیم که قوانین مان را بسط بدهیم و آنها را با تمام وقایع سازگار کنیم. ما مطابق تعریف، هرگز نمیتوانیم قاعده و استثناء را توأم داشته باشیم."<sup>۱۲</sup>

بعضی دیگر از فلاسفه اینگونه در این باب بحث میکنند که "اگر واقعه ای فعل مستقیم خداوند باشد، برای نفس وقوع این واقعه نمیتوان تبیینی جامع بر مبنای علل طبیعی عرضه کرد. اما به اعتقاد آنها علوم طبیعی ابتدائاً در پی آن نیستند که شروط علی بالفعل هر واقعه خاص را معلوم کنند. بلکه هدف اصلی آن علوم این است که الگوهای نظم را ترسیم کنند... هدف اصلی علوم طبیعی این نیست که معلوم کنند واقعاً چه عللی موجب تولد فلان نوزاد خاص شده است، بلکه هدف اصلی این علوم تعیین شرایط طبیعی است که تحت آن شرایط میتوانیم انتظار داشته باشیم نوزادان مطابق نظمی خاص متولد شوند - یعنی هدف علم آن است که تولد نوزاد را به منزله یک واقعه نوعی event type مورد ملاحظه قرار دهند."<sup>۱۳</sup> انتونی فلو

فیلسوف مکتب تحلیلی در همین راستا میگوید: "ممکن است در حال حاضر به نظر آید که بعضی از انواع وقایع را هرگز نمیتوان تبیین کرد. اما همیشه این امکان وجود دارد که در نتیجه پژوهشهای علمی بیشتر، اطلاعات جدیدی به دست آید و این اطلاعات موجب شود که ما در مجموعه قوانین طبیعی مقبولمان تجدید نظر کنیم. بنابراین ما هرگز نمیتوانیم قاطعانه ادعا کنیم که برای فلان نوع خاص از وقایع هرگز نمیتوان تبیینی طبیعی عرضه کرد."<sup>۱۴</sup>

منابع:

- ۱- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، صفحه ۴۱
- ۲- اشراق خاوری، قاموس ایقان، جلد ۱
- ۳- انوار هدایت ص ۹۲۷
- ۴- قران کریم، سوره کهف آیه ۱۱۰
- ۵- قران کریم، سوره انبیا، آیه ۲۵
- ۶- قران کریم، سوره بقره، آیه ۲۸۵
- ۷- قران کریم، سوره بقره، آیه ۲۵۳
- ۸- قران کریم، سوره بقره، آیه، ۲۳
- ۹- بیان فارسی، باب الثامن من الواحد السادس
- ۱۰- قران کریم، سوره اسراء، آیه ۸۹ تا ۹۳
- ۱۱- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۲، چاپ بیروت. ۱/ ۷۲ - ۸۳
- ۱۲- عقل و اعتقاد دینی، معجزات: آیا خداوند در امور زمینی دخالت میکند؟، صفحه ۲۹۱، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی
- ۱۳- همان صفحه ۳۰۲
- ۱۴- همان صفحه ۳۰۲