

رهایی

وحید رافقی

نسخه اصل فارسی



رهایی

مجموعه، ای از آثار دکتر علی، مراد داودی

اهتمام

به

وحید رافقی

مندرجات

فهرست

مقدمه

عبدالبهاء

حضرت

مبارکه

آثار

-

اول

بخش

داودی

دکتر

جناب

آثار

-

دوم

بخش

بهاء

اهل

ادعیه

در

مصطفی

محمد

احمد

لوح

درباره

دنیا

لوح

درباره

اعلی

مثل

کثرت

در

وحدت

تربیت

در

تدریج

الوهیت

اثبات

و

انکار

(اول)

(قسمت)

الهی

ذات

تنزیه

(دوم)

(قسمت)

الهی

ذات

تنزیه

(سوم)

(قسمت)

الهی

ذات

تنزیه



ORIGINAL

دعا	در	توجه	
القدس	روح	و	نفثات
استقامت			
آزادي		مفاهيم	
ظهور	دو	و	معارف
تاريخ	وحدت	و	تحصيل
سوالات		فلسفه	
وجود	به		پايخ
سر	مبدأ	اول:	سؤال
محل	لقب	دوم:	سؤال
مظالم	و	تصميمات	سؤال سوم:
اختيار	نفس	و	سؤال چهارم:
اختيار	وجود	خدا	سؤال پنجم:
ماد، يون	معني	و	سؤال ششم:
جانان	جبر	قضاياي	سؤال هفتم:
تصاویر	و	و	سؤال هشتم:
شناسي	عنوان	تقدير	سؤال نهم:
	به	و	سؤال دهم:
	جبر	و	
	عنوان	در	
	به	اختيار	
	عنوان	در	
	عنوان	مسابله	
	عنوان	خوب	
	عنوان	و	
	عنوان	يهدی	
	عنوان	من	
	عنوان	پرتو	ضمیمه:
	عنوان	بخش	
	عنوان	کتاب	

فهرست اعلام و اهمّ مواضع

مقدمه

در سال‌های 1987-1993 میلادی توفیق الهی شامل شد تا آثار باقیمانده از جناب دکتر علی، مراد داودی را در سه مجلد تحت عنوان انسان در آئین بهائی،، الوهیت و مظهریت و مقالات و رسائل در مباحث متنوعه منتشر نماید. چند سال بعد یعنی در سنه 1998 میلادی توضیحات آن خردمند فرزانه درباره || مندرجات لوح حضرت عبداله‌اء خطاب به دکتر اگوست فورل تحت عنوان ملکوت وجود

به حلیه | طبع آراسته گردید و حال با نهایت مسرت چند اثر دیگر جناب دکتر داودی را که در سال‌های اخیر به دست آمده است تحت عنوان رهایی در اختیار دوستان راستان قرار می‌دهد. مندرجات این کتاب به چند بخش تقسیم شده است: بخش اول شامل آثار مبارکه‌ای است که از قلم حضرت عبدالبهاء به افتخار اجداد جناب داودی عرّ صدور یافته است. بعضی از آثار آن حضرت که قبلاً به دست آمده بود در صدر کتاب انسان در آئین بهائی به طبع رسیده و حال با نهایت مسرت چند اثر دیگری را که در اثر تبّعات وسیعتر فراهم آمده است زیب بخش اول این کتاب می‌نماید. بخش دوم این کتاب شامل آثار باقیمانده از جناب دکتر داودی است که پس از نشر چهار کتاب فوق برای طبع آماده شده و حال بصورت این مجلد در اختیار علاقمندان به آثار آن نفس نفیس گذاشته می‌شود. نکته | مهمی که در مطالعه | این آثار باید مورد توجه و عنایت خوانندگان گرامی قرار گیرد آن است که به جز مواردی معدود مطالب و مقالات مندرجه در این کتاب به قصد طبع و انتشار به قلم جناب دکتر داودی به رشته | تحریر و تنظیم درنیامده، و تقریباً تمام مندرجات این مجموعه مأخوذ از نطقها و سخنرانیهای آن نفس گرامی در مواقع و مواضع مختلفه است که از روی نوارهای صوتی به روی کاغذ منتقل گشته و به صورت این کتاب طبع و انتشار یافته است. درباره | نوارهای مزبور تصریح به این مطلب ضروری است که سخنرانیهای جناب دکتر داودی اصولاً به صورت رسمی یعنی با قرائت از روی متن کتبی ادا نشده و شاید با تهیه و تنظیم کامل و دقیق همه | مطالب نیز همراه نبوده است. وضعیت صدابرداری و طرح و ارائه | مطالب در غالب این نوارها حاکی از آن است که هر جا و هر وقت جناب دکتر داودی در مجلسی از احبای الهی شرکت نموده و موقعیتی فراهم آمده است به درخواست دوستان به شرح و طرح مطلبی پرداخته و شخصی از حضار که ضبط صوتی در اختیار داشته آن مطالب را در نوار ضبط نموده، است. از کیفیت ضبط معدودی از نوارها حتی چنین به نظرمی‌آید که در بعضی از نطقها مطالب مطروحه ناقص ضبط شده و شرح مطالب به اتمام و اكمال نرسیده است. با توجه به شرایط مزبور مطالبی که درباره | محتویات نوارهای صوتی و نحوه | تهیه آنها برای طبع و انتشار باید با خوانندگان گرامی در میان گذاشته شود آن است که سخنان شفاهی ایشان دارای الفاظ و عبارات تکراری بوده که برای نشر در این کتاب آن مکررات حذف و یا جرح و تعدیل گردیده، اما حالت گفتاری مطالب محفوظ مانده است.

جناب دکتر داودی در سخنان خود غالباً به مندرجات کتب مقدّسه و آثار و الواح مبارکه اشاره فرموده و مضامین آنها را نقل نموده، اند. در این کتاب به جای مضامین این آثار حتی، المقدور عین مطالب نقل و مأخذ آنها ارائه گردیده است. چون بعضی از نکات و اشارات جناب داودی احتیاج به شرح و

توضیح بیشتر و یا ارائه اسناد و مدارک لازمه داشت حقیر در پایان هر مقاله در ذیل عنوان «یادداشت،ها» به ارائه این قبیل مطالب پرداخت به این امید که این اضافات و توضیحات بر جامعیت مندرجات مقالات بیفزاید و خوانندگان گرامی را مفید واقع شود. پس از اتمام مطالب کتاب دو قطعه شعر از خانم زرین، تاج ثابت (علی، اف خضرائی) و جناب مهرزاد پاینده که به یاد جناب دکتر داودی سروده شده به طبع رسیده و سپس در بخش تصاویر گراور وصیت، نامه آن نفس جلیل و تصاویر دیگری از جمله چند تصویر که از ادوار مختلفه حیات ایشان به، دست آمده مندرج گردیده است.

مشخصات کامل کتب و مآخذی که در این کتاب مورد رجوع و استفاده قرار گرفته در فصل کتاب شناسی عرضه گردیده و بالاخره فهرست الفبائی اعلام و اهمّ مواضع در پایان کتاب به طبع رسیده تا یافتن سریع مطالب مورد نظر را میسر سازد.

مطلبی که در این مقام باید با خوانندگان گرامی در میان گذاشته شود آن که با انتشار این مجموعه تصور می‌رود که عمده آثار جناب دکتر داودی به دست چاپ و انتشار سپرده شده باشد، معذک الله بعید نیست که در آینده ایام مراسلات، متن سخنرانیها و یا آثار متفرقه دیگری نیز از آن دانشمند فقید به دست آید که در موقعیتی مناسب برای طبع و انتشار آنها نیز باید اقدام نمود. مثلاً آنچه مسلم است آن که جناب دکتر داودی سخنرانی مبسوطی درباره مقام حضرت ولی عزیز امر، الله ایراد نموده، اند که نوار صوتی واضحی از آن تا کنون به دست نیامده و امکان طبع آن در این مجموعه میسر نگردیده است. از جناب دکتر داودی یادداشتی نیز در استفسار از معنی و مفهوم «جان» در شعر عربی سعد، الدین حموی به جا مانده که تحت عنوان «در باب یک بیت عربی» در مجله یادگار (سال سوم، شماره دوم، 1325

مهرماه

1946 م ، ص 71) به طبع رسیده است. / ه.ش

هر چند مناسب بود که شرحی از احوال جناب دکتر داودی در این مقام عرضه گردد اما چون شرح حال و شجره، نامه، عائله جناب داودی به تفصیل در کتاب انسان در آئین بهائی انتشار یافته از تکرار آن مطالب در این مقام خودداری نموده و خوانندگان گرامی را به مطالعه مندرجات مقدمه کتاب انسان در آئین بهائی دعوت می‌نماید. گذشته از این درباره حیات، خدمات، روحیات و آثار جناب دکتر داوی در سنه 2000 میلادی در انجمنی که در لندن برگزار شد چند نفر از منسوبین جناب داودی و دوستان بهائی نیز به ایراد سخنرانی پرداختند و مجموعه این سخنرانیها در نشریه دانش و بینش (شماره 4، دسامبر 2003 م) بوسیله انجمن ادب و هنر به طبع رسیده و در اختیار علاقمندان قرار گرفته است. غیر از مطالب منتشره در نشریه دانش و بینش در ظرف چند سال گذشته مطالب دیگری نیز

درباره|| جناب دکتر داودی و آثار ایشان انتشار یافته که صورت آنها را ذیلاً مندرج می‌سازد:

اول - مقاله «دکتر داودی در مدینه الله شیراز» که به قلم جناب ایرج روحانی در مجله| عندلیب (سال نهم، شماره 34، بهار 1990 م، ص 68-69) انتشار یافته است.

دوم - مقاله «بیاد دکتر داودی، معرفی کتاب مقالات و رسائل در مباحث متنوعه» که در مجله پیام بهائی (شماره 180، نوامبر 1994 م، ص 36-42) منتشر گردیده است.

سوم - مقاله، ای تحت عنوان «نطق جناب دکتر علی، مراد داودی اعلی الله مقامه در مجمع تحقیق ایران - رابطه| فرد با خلق» که در کتاب از سیاه چال طهران تا وحدت عالم انسان (طبع آمریکا، از انتشارات مجله پیام بدیع، 149 ب، ص 348-350) به طبع رسیده است.

چهارم - مقاله| کوتاهی تحت عنوان «استاد فلسفه، دکتر علی، مراد داودی»، که در رساله| پیروزی یک عقیده (اثر سرکیس مبابجیان، آتریت، ترجمه| ادوارد میرزاخانیان، راحب، به کوشش ف. بهگرا، دانداس: مؤسسه| معارف بهائی، 1944 م، ص 65-69) منتشر گردیده است.

در این مقام باید از دوستان گرامی: دکتر اشکان منفرد، پروین ایدلخانی، هما و روشن مودت و مهربانان محیدی که متن بعضی از آثار و تعدادی از نوارهای صوتی سخنرانیهای جناب دکتر داودی را در اختیار حقیر قرار داده، اند صمیمانه تشکر و سپاسگزاری نماید. خانمهای شادی صفاجو، ویدا سروشی، آذر یداللهی، منیژه ایزدی، نیا و آقایان بهروز بهبودی، هرمز فرودی، شاپور قربان، پور، فرزین دهقان، بهرام عقیلی و شهرام فیروزیان نیز در انتقال مطالب از نوارهای صوتی به روی کاغذ حقیر را مساعدت فرموده، اند و تشکر وفیر از مساعی جمیله آنان وظیفه این عبد است.

درباره|| انتخاب عنوان «رهای» برای این کتاب توضیح این نکته را مفید می‌داند که تأمل در مندرجات این مجموعه و تفکر در سوانح حیات شهید مجید جناب دکتر علی، مراد داودی حقیر را به انتخاب عنوان «رهای» برای تسمیه| این کتاب رهنمون گردید؛ زیرا ملاحظه شد که علیرغم تنوعی که در مطالب کتاب دیده می‌شود مندرجات آن جان انسانی را به رهایی از شئون دنیوی ندا می‌کند و هادی فکر به رهایی از افکار عتیق و سیری جدید در آفاق وسیع معانی بدیع در این ظهور عظیم می‌گردد. مطالبی که دکتر علی، مراد داودی در مبحث «استقامت» مطرح نموده، سبب رهایی از زلالت در مسیر حیات ناسوتی است، «توجه در دعا» دعوت به رهایی از قید عبادت صور و اصنام مألوف است. در مقاله| «مادیون» بند محدودیت تفکر مادی از پای مرغ اندیشه برداشته می‌شود تا رهایی خود را در فضائی تازه تجربه نماید. مقصود آن که زیر، بنای مقالات و سخن اصلی در مجموعه| آنها مبتنی بر آزادی جان، حریت روان و رهایی نفس از قیود عالم ناسوت است تا پرواز در عالمی دیگر میسر گردد و درکی دیگر از قضایای وجود صورت پذیرد.

ندای دل و جان دکتر داودی در مجموعه | این سخنرانیها در عین دعوت به رهایی از بند ملک، در شرح مناقب و تحریض ابناء روزگار به اسیری در شکن زلف یار است، چه مفهوم غائی رهایی در معارف اهل معرفت برای انسان با، فضیلت، در اسیری در کمند حبّ محبوب چهره می، گشاید و آرزوی اهل بصر از زبان سعدی چنین جاری می، شود که:

همه مرغان خلاص از بند خواهند
من از قیدت نمی، خواهم رهایی
و یا بیت دیگر او که می، فرماید:
من از این بند نخواهم به درآمد همه عمر
بند پایی که به دست تو بود تاج سر است
و چه خوش گفت که:

اگر از کمند عشقت بروم بجای گریزم
که خلاص بی تو بند است و حیات بی تو زندان
به قول حافظ: «بنده | عشقم و از هر دو جهان آزادم».

زندگی داودی خود وصول به ذروه | اعلاي رهایی و سرشار از معانی عبودیت در شریعت، الله و قیام به بندگی در آستانه | جمال اقدس ابدی بود: مالی نداشت تا رهایی از آن او را به زحمت اندازد، جاهی نخواست تا رهایی از آن کار را بر او مشکل سازد، در بند دانشی اسیر نشد که خرد آزاد، اندیش او را در دام کشد و از رهایی باز دارد. داودی چون به دست بزدلان فرومایه، ربنده و در بند شد از هر بندي رهایی یافت تا از عالم ملکوت در عالم ملک تأثیر گذارد و بیش از آن چه در عالم ناسوت مقدور او بود در رهانیدن ابناء روزگار از قیود عوالم محدود مادی مؤثر واقع شود. مجموعه | «رهایی» که با توجه به نکات فوق فراهم آمده است حال به علاقمندان معارف امر بهائی تقدیم می، گردد، به این امید که تعمق در آثار و افکار دکتر علی، مراد داودی خوانندگان گرامی را مفید واقع شود و آنان را در تمسک به شریعه | مقدّسه | الهیه و در پروازی دیگر به افقی وسیعتر در آسمان معارف امر بهائی نماید. مساعادت وحید حیفا- رأفتی

تابستان 2008 میلادی

بخش اول

اسدالله

سید

آقا

بواسطه

طلب مغفرت بجهت مرحوم ابوي مسعود الممالک

إلهي إلهي تراني من الغداة إلى العشاء اتضرّع إلي باب رحمتك و من المساء إلى الصّباح ارجو الفلاح و النّجاح لعبادك ربّ إنّ عبدك أبا المسعود عاش محموداً و كان للفقراء و رداً موروداً و رفاً مرفوداً يوسع صدره للضيوف و يخلع عليهم خلعاً من الشّفوف. ربّ إنّّه كان رحيب السّاحة بسيط الباحة يغني السّائل الفاقة و يبذل الأسعاف و يغرق في بحر الألطاف و كان ذا خلق عظيم و قلب سليم و وجه بسيم و كرم عميم. ربّ قد رجعت إليك مطمئناً بجودك راجياً فضلك فاجعله يا إلهي مرضياً بباب أحديتك خائضاً في بحر مغفرتك. اللهم نور وجهه بأنوار عفوك و قرّ عينه بمشاهدة نور وجهك و أرح روحه بنفحات قدسك و طهره من ضر الذنوب و اكشف له الكروب و استر له العيوب و اجعله طيباً طاهراً في جنّة الخلود ساطعاً باهراً من أفق الفضل و الجود يا ربّي الغفور إنّك أنت العظيم إنّك أنت الكريم و إنّك أنت الرّحمن الرّحيم.

اسدالله

سید

آقا

جناب

بواسطه

تبریز

حضرت مسعود الممالک علیه بها الله الأبي

هو الله

اي مسعود ملكوتي از تلون اين دنياي فاني و تغير احوال امور جسماني خاطر مكدر مفرما و دل و جان را قرين اندوه و احزان مكن. اين حالات اقبال و ادبار و عزل و نصب اين جهان ناپايدار عبارت از امواج سراب است يا انعكاس صور در مرايا و مياہ، نوبت به نوبت جلوه و غيبوت مينمايد. الحمد لله عزّت ابدية و قربيت رحمانيه و موهبت سرمديه مقدر و موجود و مؤيد است. ديگر چه خواهي، ديگر چه جوئي. و اين عبد به درگاه احديت عجز و نياز آرم كه آن حبيب روحاني به مواهب آسماني همراز و همدم گردند، منصبي لايعزل منه ميسر گردد. شما همواره به كمال صدق و نيت خالصه به خدمت اعليحضرت شريار قيام نمايد. باز منصب و رفعت و مقام حاصل گردد مطمئن باش. الهي الهي آيد عبدك هذا علي ما تحبّ و ترضي و اغفر لأبيه و اعف عنه و أغرقه في بحار رحمتك و أدخله في جنّة عدنك و ظلّل عليه سدرتك المنتهي و أسكنه في جنّة المأوي و أرزقه لقائك في فردوسك الأعلي و توجه بمواهبك في ملكوت الأبي إنّك أنت الكريم الرّحيم الوهاب . ع ع

خلخال

حضرت آقا سيد زين، العابدين، حضرت آقا ميرزا عليقلي و برادران جناب ارشد، الممالك، جناب معين، الممالك، جناب ستار خان ياور و دامادشان آقا فتح، الله، جناب مهدي، خان ضرغام نظام، جناب آقا ميرزا سيف، الله و ميرزا يدالله مع خانواده، جناب آقا كريم، جناب مشهدي سراج، الله، جناب مشهدي ابراهيم، جناب مشهدي يدالله و ابناء ايشان، جناب ميرزا محبوب و پسرشان، جناب آقا حمدالله و جناب آقا تيمور، جناب ميرزا ماشاءالله، جناب آقا حجة، جناب آقا وجيه، جناب مشهدي يوسف، جناب حاجي عبدالله و پسرش، خدام و ملازمان صدرالعلما، جناب مشهدي محمد، خاندان مرحوم مدير الأياله، جنابه عاتكه خانم و ملازمان مخصوصشان، جناب اسد، الله خان اخوي سردار مسعود، اميرزاده بلقيس خانم، بهيه خانم دختر ساعد، السلطان، قرييگم خانم والده سردار، سردار مسعود و اولادشان، خسروخان و رحمة الله خان و كبري خانم، خانم ناز خانم و نقل خانم اضلاع سردار مسعود، جعفر قليخان مع خاندان، احمد علي خان و اولادشان، آسيه خانم همشيره سردار مسعود، شمسي جهان خانم، علي، اشرف خان قنبر خان، آخوند ملا ابوطالب، مرحوم بصير الكتاب، مرحوم عباسقليخان، مرحوم مدير الأياله، مرحوم سيد خالص، مرحوم رحمة الله، مرحوم سعيد خان.

ميانج

جناب آقا ميرزا فضل، الله و اهل بيت، جناب اكبر آقا و اخوان احدزاده، جناب آقا بهلول، جناب آقا علي اصغر، جناب آقا حسن و سائر ياران الهي و احبائي قره، جه، داغ عليهم بهاء الله، الآبي

هو الله

أيها المخلصون أيها الراسخون أيها السابقون إلي الخيرات أيها المتمسكون بذيل رب الأرضين و السموات طوبى لكم بما كسفتكم الظلمات و اهتديتم إلي رب الآيات البينات و تمسكتم بالعروة الوثقي و آويتم إلي الكهف الأوقي و قتم علي إعلاء الكلمة العلياء و خدمتم عتبة رب الأفق المبين الساطع الفجر علي قلوب أهل اليقين المؤيد لكل عبد امين بالنصر العظيم أسئل الله أن يجعلكم آيات باهره و كلمات تامه و حقائق ساطعة و نفوساً لامعة حتي يهتز تلك الأرجاء من النفحة الطيبة الشدا المنتشرة من الحدائق الغلبا و الله يهدي من يشاء إلي جنة الآبي و عليكم التحية و الثناء. اي ياران مهربان عبدالبهاء، در اين ناحيه | قصوي به ذكر شما مشغولم و به محبت شما مألوف. جناب منير ديوان نامه، اي نگاشته و نام مبارک شما برده از قرائت آن نامها نهايت سرور و حبور حصول يافت. در عتبه | مقدسه | حضرت رحمن تبتل و تضرع گرديد و آن نفوس مبارک را الطاف بي، نهايه استدعا شد يقين است كه موقفيد و مؤيديد و عليكم البهاء الآبي. عبدالبهاء عباس 18 جمادى الاولي 1338 -

حيفا

محمد مصطفي در ادعيه| اهل بهاء

توضیح:

در بین آثار باقیمانده از جناب دکتر داودي مقاله، اي کوتاه در دست است که در آن مضامين فارسي عباراتي چند از مناجات، هاي عربي نازله از قلم حضرت بهاءالله را با توضيحاتي مختصر مرقوم داشته و در پاورقي، متن عبارات عربي مناجاتهاي مزبور را نقل فرموده، اند. سپس جناب داودي مقاله خود را با درج چند جمله که در شرح وحدت انبياء مرقوم فرموده، اند به پايان رسانده، اند. متن مقاله| مزبور در ذيل به نظر خوانندگان گرامي خواهد رسيد و ادعيه| عربي حضرت بهاءالله تحت عنوان «يادداشت، ها» در پايان مقاله مندرج خواهد گشت. ادعيه| مزبور در اين مقام به طور کامل نقل شده است.

1- آرزو مي، کند که همواره ياد خدا مونس او باشد؛ محبت به خدا مقصد او به شمار آيد؛ نام خدا همچون چراغي راه او را روشن دارد؛ چيزي نخواهد جز آنچه خدا خواسته است و چيزي را دوست ندارد مگر اين که محبوب خدا نيز همان باشد. از سر سوز و گداز به راز و نياز مي، پردازد و از خدا توفيق مي، خواهد تا او را به اين آرزو برساند. آنگاه براي اين که از اجابت دعاي خود مطمئن باشد، به عادت بشري خدا را به حق فرستاده| برگزيده| او، محمد مصطفي، سوگند مي، دهد. (1) اين راز و نياز از زبان کسي که بر حسب ظاهر نام مسلمان بر روي او باشد نيست. بلکه از زبان کسي است که خود را بهائي مي، خواند و اين کلمات را خود او ترتيب نداده بلکه از مولاي خود، بهاءالله، آموخته است. بهاءالله به او تعليم مي، کند که هرگاه توفيق از خدا بخواهد، نام محمد مصطفي را ضامن خويشتن

2- آرزو مي، کند که خدايش در زمره| بندگان محسوب دارد؛ شايستگي بندگي خويشتن از وي باز نگیرد؛ بندگان خود را به هر چه مأمور داشته است او را نيز به انجام آن موفق سازد؛ او را چنان کند که جز خدای از کسي ترسد و اندوهي از آنچه جز خداست بر دلش راه نيابد؛ مي، خواهد که اگر در اين راه خطايي از وي سرزند به خدایي خود از سر آن در گذرد و به رحمت خود وي را بيمرزد. آنگاه چنان که گويي خواهشي بس بزرگ کرده و از حد خود فراتر رفته است، به دامن محمد مصطفي دست مي، زند و او را که نگين قبول در دست دارد، وسيله| قربيت خويشتن مي، سازد. (2) پاي، بسته| دين بهاست وليکن به فرمان بهاء و با سخني که از او آموخته است، همچنان دست در دامن محمد دارد تا هر که او را بيندگان نبرد که قبول بهاءالله به منزله| ترک محمد مصطفي است.

3- مي، خواهد که همواره یاد خدای در دل او باشد و ستایش خدای بر زبان او رود. ولي تنها به اندیشه نیک و گفتار نیک خشنود نیست، بلکه کردار نیک را آرزومند است. از سر سوز دل تمنا مي، کند که خدایش به عمل موفق دارد؛ عمل به آنچه در کتاب او آمده است و بندگان او به اطاعت آن مأمور شده، اند. بسی مشتاق است که این موهبت را به دست آورد و گویی خود را با همه خلوص مستحق این نعمت نمي، داند. پس خدای را سوگند مي، دهد به حق نوري که از افق حجاز تابیده و مکه و مدینه را روشن داشته و از آن پس فروغ ایزدي را بر سراسر جهان آفرینش گسترده است. به حق کسی که پرچم توحید در میان بندگان خدای برافراشته است و به حق فرزندان و یاران او... (3)

این چه یکدلی و یکرنگی است! کسی که مردم او را به نام بهائی مي، شناسند و او خود نیز خویشان را به همین نام مفتخر مي، داند، نام محمد بر زبان و مهر محمد در دل و جان دارد. آیین او چنین گفته و پیشوای او چنین خواسته است، تا پیروان بهاء به نام دین از دیگران جدایی نگیرند و صفی در برابر امت، های دیگر نیاریند؛ سرپرده | یگانگی برافرازند و رسم بیگانگی از میانه برگیرند.

4- بر او ستم، ها رفته است؛ در خانه خود همچون زندانیان بوده و در شهر خود مانند غریبان به سر برده است. به خویشان حق مي، دهد که اندکی زبان به شکوه گشاید و لحظه، ای بر حال خود بگرید و ناله، ای حزن آغاز کند. خود را اهل توحید مي، داند ستم راندن دیگران را بر خویشان روا نمي، بیند؛ از خدا مي، خواهد که داد او بستاند و وي را در پناه خود محفوظ دارد. چون نگاه او یگانه، پرستی است حفظ خویشان را از کسی توقع دارد که رایت توحید برافراشته و او را در سایه | آن مأوی داده است. (4)

یعنی خدای را به حق محمد به سوی خود مي، خواند و بهائی بودن خویش را مانع این نمي، بنید که در پناه این پیامبر برگزیده، | خدا جای گیرد. هرگاه دیگران او را از محمد دور دارند، ستمی دیگر بر او رانده و از حال دل دردمندش بسی غافل مانده، اند.

5- مي، بیند که محمد مصطفی و فرزندان و یاران او کسانی بوده، اند که در راه پیروزی امر حق غایت مجاهدت به جای آورده، اند؛ هیچ نیرویی این بزرگان را از یاری حق مانع نیامده و از کوشش در راه خدا باز نداشته است. چون حال خود باز مي، جوید، بروی عیان مي، شود که خود نیز سالک همین راه است. جز این که با رفتار و گفتار نصرت امر خدا نماید آرزویی نمي، کند و جز این که بر هر مانعی در این راه غلبه جوید سودایی در سر ندارد. پس شکرانه | آن پیشوایان به جای مي، آرد؛ روی دل سوی خدا مي، کند، سر بر آستان مي، گذارد و از سر اخلاص مي، گوید: درود بر محمد مصطفی، بر سرور یثرب و بطحاء، بر فرزندان او، بر یاران او. (5)

6- از خدای خویش مي، خواهد که او را از بندگی محروم نسازد؛ وجودش را به آنچه درخور بندگان

مقرب است بیاراید و از جمع مخلصین مهجور ندارد... در اثنای دعا مکان، های مقدسی را به یاد می، آورد که با آیین خداپرستی مقرون بوده و از این قرب و جوار، عزّ و شرف یافته است. مشعر و مقام و زمزم و صفا در برابر چشمش جان می، گیرد؛ از مسجد اقصی به بیت حرام می، رسد؛ خانه، ای کریم و عظیم در نظرش جلوه می، کند؛ ملأً اعلی را گرداگرد آن در طواف می، بیند؛ وجودی عزیز در منظر خاطرش مصور می، شود که فرمان خدای در دست دارد؛ سروش غیب بر دلش فرود می، آید و به همت بلند خویش پرچم توحید را در اقطار عالم برمی، افرازد... (6)

چرا این سخنان را بر زبان او گذاشته و دیده| جان او را به سوی این مقامات متوجه داشته، اند؟ تا بداند که پیشوای او خویشتن را از محمد مصطفی جدا نمی، گیرد؛ اخلاص او را منحصر به خویشتن نمی، خواهد و گروهی را به نام بندگی خویش از یاد پیامبران پیشین غافل نمی، دارد.

7- بهائی را آرزوی دل این است که در همه| احوال به محبوب اقبال کند؛ از ماسوای او فارغ باشد؛ به دامن بخشش او چنگ زند و از وی بخواهد که در دام مهر خود گرفتارش سازد، تا آنجا که این عاشق شیدا جز آنچه محبوب برای او خواسته است چیزی نخواهد و جز آنچه معشوق روادیده است هوس می در سر راه ندهد. محبوب را به آنچه در نزد او عزیز است سوگند می، دهد تا این دعا را به اجابت برساند.

اما عزیزتر از همه در نزد او کیست؟

بهاءالله به او می، آموزد که آنچه محبوب دل و جان را می، توان به آن سوگند داد نسیمی است که از وحی او وزیده است؛ نوری است که از عرش او تابیده است و آن حبیب عزیزی است که بوی پیراهن محبوب را از خاک تابناک حجاز به اقطار جهان رسانیده است. شهسوار نامداری که پرچم حقیقت را برافراشته و رایت مجاز را سرنگون داشته است. (7)

8- جای دیگر می، بینیم که بهاءالله از او می، خواهد که به تفصیل بیشتر در این مقام سخن گوید و او را در بعثت محمد مصطفی زبان، آوری می، آموزد تا درودی که نمایشگر اخلاص بیشتر است بفرستد و وصفی که حاکی از وقوف او به مقامات این سید ابرار است نثار کند... از او می، خواهد که بگوید، خدایا درود تو بر سرور عالم و مربی امم باد؛ آن که به ظهورش مقامات اسماء و صفات را در میان آفریدگان خویش ظاهر آوردی و برآل و اصحاب او باد که اقتدار تو در وجود آنان جلوه، گر آمد. کلمه| توحید را در میان بندگان به ثبوت رسانیدند؛ در راه امرت چنان که می، بایست مجاهدت کردند؛ دین تو را منصور و موفق ساختند و خود در شأن آنان چنین گفتی: «عباد مکرمون لایسبقونه بالقول و هم بأمره یعملون» و در مقام دیگر فرمودی: «رجال لاتلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکرا لله». از تو می، خواهم که به حق آنان مرا به خویشتن وا نگذاری و خواست مرا در آنچه خود می، خواهی فانی سازی و اراده|

مرا در قبال اراده | خود منعدم گردانی. (8)

9- گوئی اکتفاء به این اذکار نباید کرد. در نعت محمد مصطفی به امر جمال ابی فراتر باید رفت و بیشتر باید گفت. بشنویید تا بدانید که بهاءالله خود چه ستایشی از سید ابرار می کند و چسان در این باره داد سخن می دهد: خدایا به حق حبیب کویت، به حق آن که مطلع اسماء و مشرق صفات و مظهر نفس تست، به حق آن که مطلع اراده و دریای علم و سپهر حکمت تست، آسمان قرب خود را به قدوم او مشرف فرمودی، پرچم شرک را به نام او سرنگون ساختی، رایت توحید را به دست او سر به گردون برافراشتی و مطلع کفر و وهم را به قدرت او نالان و گریان کردی. به حق آن که آفتاب ظهور در وجود او از افق حجاز به تابش آمد، ارکان نفاق در سراسر آفاق به همت او لرزید، مدینه از او اهتزاز یافت و مکه به نیروی او از جای جنبید... (9)

10- کلام را به ذکر کلمه | شهادت به انجام می بریم، کلمه ای که قلم بهاءالله رقم زده و ذکر آن را به هر کسی از اهل بهاء تعلیم کرده است تا به صریح بیان حاکی از ایمان او و مظهر اعتقاد او و معرفت اخلاص او باشد: خدایا به آنچه جمله | انبیاء و اوصیای تو شاهد بوده، اند شهادت می دهیم و هر چه را که در کتاب های خود فرو فرستاده ای مسلم می دارم. ذکر کلمه | شهادت حاکی از ایمان است؛ ولی از آن پس التماس شفاعت باید کرد. بهاءالله به اهل بهاء می فرماید تا به درگاه خدا روی آورند و به زبان دل و جان مسألت نمایند؛ او را به حق رازهایی که در کتاب او پنهان است، به حق کسی که درهای دانش را به روی مردم گشوده است، به حق کسی که رایت توحید را در میان بندگان برافراشته است سوگند دهند تا آنان را از شفاعت سید رسل و هادی سبل بی نصیب نسازد و به آنچه خود دوست می دارد و از آن خشنود است موفق دارد. (10)

+++++

خواننده | گرامی ما در این اوراق با سخنانی آشنایی یافت که از قلم پیشوای اهل بهاء رقم خورده است؛ سخنانی که بهائیان به گوش هوش شنیده و به لوح خاطر سپرده، اند؛ سخنانی که حب محمد را در دل، های آنان جای داده و نام محمد را حرز جانها و ورد زبان، های آنها ساخته است. از بهاءالله آموخته، اند که چون دست به سوی خدا بردارند محمد را واسطه | با او سازند و چون آرزوی بخشایش از معاصی خویش کنند به شفاعت مصطفی توسل جویند. چه آنان درس توحید را به خوبی فرا گرفته، اند و در این درس دقیق به این نکته پی برده، اند که در میان پیامبران جدایی نیست و از همه | آنان راهی به سوی خدا توان یافت. وحدت انبیاء نموداری از وحدت خداست؛ می توان به نام بهاءالله نسبت داشت و شفاعت از محمد خواست؛ می توان کتاب بهاءالله را سرشار از نعت محمد یافت. مردم را نمی رسد که اختلاف اسم و رسم را دلیل بر اختلاف حقیقت گیرند و به این سبب از یکدیگر جدایی پذیرند: «ای

دوستان سراپرده | یگانگی بلند شد؛ به چشم بیگانگان یکدیگر را مبینید؛ همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار.» (11)

یادداشت،ها

1 - بسم الله الأقدس
سبحانک اللهم یا الهی أسئلك بأصفیائک و أمنائک و بالذی جعلته خاتم أنبیائک و سفرائک بأن تجعل ذکرک مونسى و حبک مقصدى و وجهک مطلبى و اسمک سراجى و ما أردته مرادى و ما أحببته محبوبى. أي ربّ أنا العاصی و أنت الغافر لما عرفتک سرعت إلى ساحة عزّ عنایتک أي ربّ فاغفر لی جریراتی الّتی منعتنی عن السلوک فی مناهج رضائک و الورود فی شاطی| بحر أحدیتک. أي ربّ لا أجد دونک من کریم لأتوجه إلیه و لا سواک من رحیم لاسترحم منه أسئلك بأن لا تطردنی عن باب فضلک و لا تمنعنی عن سحاب جودک و کرمتک. إي ربّ قدر لی ما قدرته لأولیائک ثمّ اکتب لی ما کتبه لأصفیائک لم یزل کان طرفی ناظراً إلی أفق عنایتک و عینی متوجهةً إلی شطر أطافک فافعل بی ما أنت أهله لا إله إلاّ أنت المتقدر العزیز المستعان. بسم،الله الباقي الدائم

2 - بسم،الله الباقي الدائم
یا من کلّ شیء مضطرب من خشیتک و کلّ الوجوه ساجدة عند ظهورات أنوار وجهک و کلّ الأعناق خاضعة لسلطنتک و کلّ القلوب منقادة لحکومتک و کلّ الأركان مضطربة من سطوتک و کلّ الأریاح مسخّرات بأمرک. أسئلك بنفاذ امرک و اقتدارک و إعلاء کلمتک و سلطانک بأن تجعلنا من الذین ما منعتهم الدّنيا عن التوجه إلیک. أي ربّ فاجعلنی من الذین جاهدوا فی سبیلک بأموالهم و أنفسهم ثمّ اکتب لی أجر هؤلاء فی لوح قضائک ثمّ اجعل لی مقعد صدق عندک ثمّ الحقنی بعبادک المخلصین. أي ربّ أسئلك برسلک و أصفیائک و بالذی ختمت به مظاهر أمرک بین بریتک و زینته بخاتم القبول بین أهل أرضک و سمائک بأن توقّفتنی علی ما قدرته لعبادک و أمرتهم به فی ألواحک ثمّ اغفر لی یا الهی بفضلک و جودک ثمّ اجعلنی من الذین لا خوف علیهم و لا هم یحزنون و إنک أنت المتقدر المهیمن القیوم.

-3

حدبا

محمد حسین الذي حضر و فاز
بسمه، المهیمن علی الأسماء

قل لک الحمد یا الهی بما هدیتنی إلی مطلع آیاتک و مشرق بیناتک و مظهر نفسک و أفق إوامرک. أسئلك بالذی به نصّبت رایة التّوحد بین عبادک و بآله و أصحاب أن تؤیّدنی علی ذکرک و ما أمرتني

به في كتابك. أي ربّ تري المظلوم قرع باب عدلك و المحروم تمسك بجبل عطائك أسئلك بأمرك
الذي به سخرت العالم و هديت الأمم أن تجعلني في كلّ الأحوال ناظراً إلي أفق فضلك و راجياً بدائع
جودك. أي ربّ أسئلك بمظاهر نفسك و بقدرتك التي غلبت سمائك و أرضك أن تحفظني من شرّ
المشركين من عبادك إنك أنت المقتدر علي ما تشاء لا إله إلا أنت الغفور الكريم ثم أنزل علي عبدك
هذا و عبادك من سماء كرمك بركة من عندك إنك انت المهيمن علي الأسماء بقولك كن فيكون
لا إله إلا أنت الفرد الواحد المتقدر العزيز المحبوب.

الحكيم

هو العالم

إلهي إلهي لك الحمد بما جعلتني معترفاً بوحدايتك و مقراً بفردانيتك و مدعناً بما أنزلته في كتابك الذي
به فرقت بين الحقّ و الباطل بأمرك و اقتدارك و لك الشكر يا مقصودي و معبودي و أملي و بغيتي و
مناي بما سقيتني كوثر الإيمان من يد عطائك و هديتني إلي صراطك المستقيم بفضلك و جودك.
أسئلك يا فالق الأصباح و مسخر الأرياح بأنبيائك و رسلك و أصفياك و أوليائك الذين جعلتهم
أعلام هدايتك بين خلقك و رايات نصرتك في بلادك و بالنور الذي أشرق من افق الحجاز و تنوّرت به
يثرّب و البطحاء و ما في ناسوت الإنشاء بأن تؤيد عبادك علي ذكرك و ثنائك و العمل بما أنزلته في
كتابك. إلهي إلهي تري الضعيف أراد مشرق قوتك و مطلع اقتدارك و العليل كوثر شفائك و الكليل
ملكوت بيانك و الفقير جبروت ثروتك و عطائك قدر له بجودك و كرمك ما يقربه إليك في كلّ
الأحوال و يؤيده علي المعروف و يحفظه عن الذين كفروا بالمبدأ و المال إنك أنت الغني المتعال لا إله إلا
أنت العزيز الفضال.

-

4

المجيب

هو السامع

و عزّتك يا محبوب العشاق و منور الآفاق قد أهلكني نار بعدي و ذاب كبدي من غفلي أسئلك يا
مقصود العالم و محبوب الأمم باسمك الأعظم بأن تجعل رزق قلبي نفحات وحيك و نعمة أذني إصغاء
ندائك الأحلي يا من في قبضتك زمام الأشياء و مائدة بصري مشاهدة آثارك و إنوار تجلياتك في
مظاهر أسمائك و صفاتك. تري يا إلهي عبرات المقرّبين في هجرك و اضطراب المخلصين من بعدهم عن
ساحة قربك و أمرك المهيمن علي الوجود من الغيب و الشهود ينبغي أن يجري بحور الدم من عيون
محبّيك بما ورد علي أهل التوحيد من فراغة الأرض و أشرارها تري يا إلهي إن المشركين أحاطوا مدنك
و ديارك أسئلك بأنبيائك و أصفياك و بالذي به نصبت راية التوحيد بين عبادك بأن تحفظهم
بجودك إنك أنت العزيز الفضال. ثمّ إسئلك بأمطار سحاب فضلك و أمواج بحر عطائك بأن تقدّر
لأوليائك ما تقرّبه عيونهم و تطمئنّ به قلوبهم. أي ربّ تري القاعد أراد القيام علي خدمتك و المعدوم

أراد الوجود من طمطم جودك و الصعود إلي سماء غنائك و الغريب أراد وطنه الأعلى في ظل قباب
فضلك و السائل قصد باب العطاء بكرمك و رحمتك و العاصي عمان عفوك و غفرانك و سلطانك يا
أيها المذكور في القلوب قد أقبلت إليك منقطعاً عن إرادتي و مشييتي و ما تجبه نفسي و هواي لتحرّكتني
إرادتك و مشييتك و ما قدرته لي من قلم قضائك و تقديرك. أي ربّ هذا عاجز أراد نير اقتدارك و
ذليل قصد أفق عزّك و فقير توجهه إلي بحر عنايتك أسئلك أن لا تخيبه بجودك و عطائك إنك أنت
المقتدر الغفور الرحيم.

6 و 5

هو السميع البصير
سبحانك يا من بك أشرق نير المعاني من أفق سماء البيان و تزينت عوالم العلم و الحكمة بأنوار الحجّة و
البرهان. أسئلك ببحار رحمتك و سماء عنايتك و بأمرك الذي به هديت المخلصين إلي بحر عرفانك و
الموحدين إلي شمس عطائك بأن تؤيد عبادك علي ذكرك و ثنائك ثم قدر لهم ما قدرته للذين أقروا
بوحدايتك و فردانيتك و ما بدلوا نعمتك و ما أنكروا حقك و ما جادلوا بآياتك و ما نقضوا عهدك و
ميثاقك و أنفقوا أرواحهم لإعلاء كلمتك العلياً و إظهار أمرك يا مولي الوري في ناسوت الإنشاء. أي
ربّ أنزل عليهم من سماء فضلك أمطار رحمتك و قدر لهم ما تقرّ به العيون و تفرح به القلوب و تطمئن
به النفوس إنك أنت المقتدر علي ما تشاء و في قبضتك من في ملكوت الأمر و الخلق تفعل ما تشاء و
تحكم ما تريد إنك أنت الله الفرد الواحد العزيز الحميد. أي ربّ تراني مقبلاً إليك و آملاً بدايح فضلك و
كرمك أسئلك يا إلهي بالمشعر و المقام و الزمزم و الصفا و بالمسجد الأقصى و بيتك الذي جعلته
مطاف الملا الأعلى و مقبل الوري و بالذي به أظهرت أمرك و سلطانك و أنزلت آياتك و رفعت
أعلام نصرتك في بلادك و زينته بطراز الختم و انقطعت به نفحات الوحي بأن لا تخيبني عمّا قدرته
للمقرّين من عبادك و المخلصين من بريتك إنك أنت الذي شهدت بقدرتك الكائنات و بعظمتك
الممكّات لا يمنعك مانع و لا يججك شيء إنك انت المقتدر القدير. لك الحمد يا إلهي و لك الشكر يا
مقصودي أشهد أنّي كنت غافلاً هديتني إلي صراطك و كنت جاهلاً علّمتني طرق مرضاتك و كنت
راقداً أيقظتني لذكرك و ثنائك يا إلهي و بغيتي و رجائي و عزّتك عبدك هذا اعترف بعجزه و فقره و
جريراته و خطياته و غفلته و جهله أسئلك باسمك المهيمن علي الأسماء و بأموج بحر رحمتك يا فاطر
السماء و بكتابك الأعظم الذي هديت به الأمم و أخبرت فيه عبادك بالقيامة و ظهوراتها و بالساعة و
أشراطها و جعلته مبشراً لأوليائك و منذراً لأعدائك أن تجعلني في كلّ الأحوال صابراً في بلائك و ناظراً
إلي أفق فضلك و متمسكاً بجبل طاعتك و عاملاً بما أمرتني به في كتابك إنك أنت الغفور الكريم و
إنك أنت الله ربّ العالمين. أي ربّ صلّ علي سيّد يثرب و البطحاء و علي آله و أصحابه الذين ما منعهم

شيء من الأشياء عن نصره أمرك يا من في قبضتك زمام الإنشاء لا إله إلا أنت العليم الحكيم.

7

الحكيم

العالم

هو

قل إلهي إلهي أشهد بوحدايتك وفردانيتك واعترف بما نطقت به ألسن أنبيائك ورسلك وما أنزلته في كتبك وصحفك وزبرك وأواحك. أي ربّ أنا عبدك وابن عبدك أشهد بلسان ظاهري وباطني بأنك أنت الله لا إله إلا أنت الفرد الواحد المتقدر العليم الحكيم. آه آه يا إلهي من جريراتي العظمي وخطيئاتي الكبرى ومن غفلي التي منعتني عن التوجه إلي مشرق آياتك ومطلع بيناتك وعن النظر إلي تجليات أنوار فجر ظهورك ومشاهدة آثار قلبك. فآه آه يا مقصودي ومعبودي لم أدر بأي مصيبة من مصائب أنوح وأبكي أأنوح علي ما فات عني في أيام فيها أشرق ولاح نير الظهور من أفق سماء إرادتك أم أنوح وأبكي عن بعدي عن ساحة قربك إذ ارتفع خباء مجدك علي أعلي الأعلام بقدرتك وسلطانك. كلها زاد يا إلهي رأفتك في حقي وصبرك في أخذي زادت غفلي وإعراضي قد ذكرتني إذ كنت صامتاً عن ذكرك وأقبلت إليّ بمظهر نفسك إذ كنت معرضاً عن التوجه إلي أنوار وجهك و ناديتني إذ كنت غافلاً عن إصغاء ندائك من مطلع أمرك وعزّتك قد أحاطتني الغفلة من كل الجهات بما اتبعت النفس والهوي. فآه آه إرادتي منعتني عن إرادتك ومشيتي حجبتني عن مشيتك بحيث تمسكت بصراطي تاركاً صراطك المستقيم ونبأك العظيم. تري وتسمع يا إلهي حنيني وبكائي و ضييجي وذلي وبلائي. أي ربّ هيكل العصيان أراد أمواج بحر غفرانك وعفوك وجوهر الغفلة بدائع مواهبك وأطافك. فآه آه ضوضاء الغفلة منعتني عن إصغاء بيانك ونعاق خلقك حجبتني عن النظر إلي أفق أمرك وعزّتك. أحبّ أن أبكي بدوام ملكك وملكوتك فكيف لا أبكي أبكي بما منعت عيني عن مشاهدة أنوار شمس ظهورك وأذني عن إصغاء ذكرك وثنائك وعزّتك يا إله العالم وسلطان الأمم أحبّ أن أستر وجهي تحت أطباق الأرض وتراها من نخلي وبما اكتسبت أيادي غفلي. فآه آه كنت معي وسمعت مني ما لا ينبغي لك وبفضلك سترت عني وما كشفت سوء حالي وأعمالي وأقوالي. فآه آه لم أدر ما قدرت لي من قلبك الأعلي وما شئت مشيتك يا مالك الأسماء و فاطر السماء فآه آه أن ينعني قضائك المحتوم عن رحيقك المحتوم أسئلك بنفحات وحيك وأنوار عرشك وبالذي به توضع عرف قيصك في الحجاز وبنور أمرك الذي به أشرقت الأرض والسماء بأن تجعلني في كل الأحوال مقبلاً إليك منقطعاً عن دونك و متمسكاً بجلبك ومتشبثاً بأذيال رداء جودك و كرمك واختار لنفسني ما اخترته لي بعنايتك الكبرى ومواهبك العظمي يا من في قبضتك زمام الأشياء لا إله إلا أنت ربّ العرش والثري و مالك الآخرة والأولي.

هو الله تعالى شأنه العظمة و الاقتدار

إلهي و سيدي و سندي و مقصودي و غاية رجائي و منتهي أمني يشهد لسان ظاهري و باطني بوحدانيتك و فردانيتك و بأنك أنت الله لا إله إلا أنت لم تزل كنت قادراً مقتدراً صمداً قيوماً و لا تزال تكون بمثل ما كنت في أزل الآزال لا تمنعك عما أردته سطوة الأمراء و لا شبهات العلماء و لا جنود الجبابرة و لا صفوف الفراغنة باسمك نصبت راية يفعل ما يشاء و علم يحكم ما يريد. أنت الذي غلبت قدرتك و ظهر سلطانك و سبقت رحمتك و تمت حجتك و كل برهانك و لا إله غيرك عدت كينونة ما اعترفت بوحدانيتك و فردانيتك و فقدت ذاتية ما أقرت بعظمتك و اقتدارك و بعنايتك و الطافك. أسئلك يا مالك الأسماء و فاطر السمآء باسمك الذي به سخرت الأسمآء و بقدرتك التي أحاطت الأشياء و بلاي بحر علمك و أنجم سمآء حكمتك بأن تحفظني من ظلم أعدائك الذين نقضوا عهدك و ميثاقك و كفروا بآياتك و جادلوا ببرهانك و أنكروا ما أنزلته من سمآء مشيتك و هوآء إرادتك. أي رب لا تمنعني عما قدرته لأمنائك و إصفيائك و لا تخيبي عما كتبت لأوليائك الذين ما منعهم سطوة الملوك عن التوجه إليك و لا ضوضآء المملوك عن الإقبال إلي ساحتك. أي رب تري الضعيف تمسك بجبل اسمك القوي و الفقير توجه إلي بحر غنائك أسئلك يا إله الغيب و الشهود بأنوار عرشك و بأنبيائك و أصفيائك الذين بهم أشرق نير أحكامك في مملكتك و انتشرت آثارك في بلادك و بهم اعترف العباد بتوحيدك بأن تجعلني في كل الأحوال ناطقاً بذكرك و ثنائك و راضياً بما قدرت لي بمشيتك أسئلك يا مولي العالم و مالك القدم بالاسم الأعظم بأن تقدر لعبدك هذا خير الآخرة و الأولي إنك أنت مولي الوري و رب العرش و الثري لا إله إلا أنت المقتدر العليم الحكيم. أي رب تري أيادي الرجآء مرتفعةً إلي سمآء جودك و القلوب مقبلةً إلي أفق عطائك. أسألك بآياتك الكبرى و بمشارك أمرك و مظاهر نفسك و مهابط علمك و معادن حكمتك و مخازن بيانك و مصادر أوامرك و أحكامك بأن توفقي في كل الأحوال علي العمل بما أنزلته في كتابك. أي رب أسئلك بالنور الذي أشرق من أفق الحجاز و به ارتفعت راية الحقيقة و نكس علم الحجاز بأن تجعلني راضياً بما قدرته لي ثم اغفر لي يا إلهي بجودك و كرمك و فضلك و الطافك إنك أنت المقتدر علي ما تشاء

لا إله إلا أنت القوي الغالب القدير. صل اللهم يا إلهي علي أوليائك و أمنائك و أودائك الذين بهم ارتفعت أعلام نصرتك و رايات اقتدارك و بهم انتشرت آياتك و ظهر برهانك و أحاطت حجتك الذين ما منعهم شيء من الأشياء عن التقرب إليك جاهدوا في سبيلك حق الجهاد و نصرُوا أمرك حق النصر و بهم ارتعدت فرائص الذين كفروا بك و بآياتك و اضطربت أفئدة المعرضين من عبادك. أسئلك يا مالك الوجود بهم و بالدمآء التي سفكت في سبيلك و الرؤوس التي قطعت لإظهار أمرك بأن تؤيد عبادك علي الرجوع إليك و

الإنبابة لدي باب فضلک إنک أنت الکریم ذوالفضل العظیم لا إله إلا أنت المقتدر المتعالی العليم الحکیم.

9 و 8

هو الله تعالی شأنه العظمة و الاقتدار
سبحانک اللهم یا إله الأسماء و فاطر السماء أنا عبدک و ابن عبدک و ابن أمتک اعترف بوحدانيتک
و فردانيتک و أشهد بعظمتک و سلطانک و بما أنزلته من سماء مشیتک في کتابک المبين الذي أخبر
الناس بالنبیا العظیم و بشرهم بلقاء تجلیک في يوم الدين بقولک يوم يقوم الناس لرب العالمين. أي رب
تراني مقبلاً إلیک و متمسكاً بحبل عنایتک و متشبثاً بأذيال رداء فضلک قدر لي ما يؤيدني علي العمل بما
أخبرتني به في کتابک. أشهد إنک أرسلت الرسل و أنزلت الكتب لهداية خلقک و تقرهم إلي ساحة
أصفيائك و أمنائك و أوليائك. أسئلك يا مرئي الوجود و مالک الغيب و الشهود بأمواج بحر عطائك
و إشراقات نير جودک و بحبيبتک الذي جعلته مطلع أسمائك و مشرق صفاتک و مظهر نفسک و مطلع
إرادتک و بحر علمک و سماء حکمتک الذي بقدمه تشرفت أفلاك سماء قربک و باسمه نکست أعلام
الشرك بين عبادک و ارتفعت رايات التوحيد في بلادک و به ناحت مطالع الکفر و الأوهام و افتقر
ثغر الإیمان و به أشرفت شمس الظهور من أفق الحجاز و اضطربت أركان النفاق في الآفاق و به اهتزت
يثرب و سالت البطحاء و تزين ملکوت الأسماء بأن تجعني في کل الأحوال ذاكراً بثنائك و ناطقاً
بذکرک و عطائك بين عبادک و عاملاً بما أمرتني به بجودک و کرمتک. أي رب تري العاصي سرع
إلي بحر غفرانک و العطشان إلي کوثر قربک و الفقير إلي مخزن غنائک. أسئلك بنفوذ مشیتک و
باسمک الذي به سخرت إرضک و سمائك بأن تقدري ما يحفظني من النفس و الهوي. إنک أنت مولي
الوري و رب العرش و الثري لا إله إلا أنت العليم الحکیم. صلّ اللهم یا إلهي و سيدي و سندي و
مقصودي و معبودي علي سيد العالم و مرئي الأمم الذي بظهوره ظهرت مقامات الأسماء في مملکتک و
ظهورات الصفات بين خلقک و علي آله و أصحابه الذين بهم ظهرت سلطنتک و اقتدارک و ثبت حکم
التوحيد بين بریتک و جاهدوا في أمرک حق الجهاد و نصرُوا دينک حق النصر قلت في شأنهم و قولک
الحق عباد مکرمون لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون و في مقام آخر رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع
عن ذکر الله. أسئلك بهم و بأنوار عرشک أن لا تدعني بنفسی و مشيتي و إرادتي ثم اسئلك بعزتك يا
إله الکائنات و مقصود الممکات بأن تجعني من الذين ما أرادوا إلا ما أردت لهم بجودک و جعلوا
إرادتهم فانية في إرادتک و مشياتهم في مشيتک. إنک أنت المقتدر علي ما تشاء لا يمنعک عن إرادتک
شيء من الأشياء تفعل ما تشاء و تحکم ما تريد. إنک أنت القوي الغالب القدير. آه يا إلهي أن تمنعني
عن فرات غفرانک و بحر رحمتک من يرحمني و يغفر لي فآه آه ترکت ما أمرتني به و ارتکبت ما نهيتني
عنه و عزتک مع إقراري بجريراتي العظمي و خطيئاتي الكبرى أشهد أنّها کلّها لا تذکر عند أمواج بحر

رحمتک و سماء عفوک و شمس کرمک تعلم و تري لم یکن عند عبدک هذا إلا العجز و البکاء ارحم یا
 الهی من ارتفعت أیادی رجائه إلی سماء عنایتک و أقبل بقلبه إلی أفق عفوک. إنک أنت الکریم
 ذوالفضل العظیم لا إله إلا أنت الغفور الرحیم.
 10 هو السامع - الجیب

قل أشهد یا الهی بما شهد به أنبیائک و أصفیائک و بما أنزلته فی کتیبک و صحفک. أسئلك بأسرار
 کتابک و بالذی به فتحت أبواب العلوم علی خلقک و رفعت رایة التوحید بین عبادک بأن ترزقنی شفاعة
 سید الرسل و هادی السبل و توفقنی علی ما تحبّ و ترضی. أي ربّ أنا عبدک و ابن عبدک أکون
 موقناً بوحدانیتک و فردانیتک و متمسکاً بحبل عنایتک و فضلک. أسئلك یا مالک الملکوت و
 المهیمن علی الجبروت باسمک الذی به سخرت الملوک و المملوک بأن تقدّر لی ما ینفعنی إنک أنت تعلم
 ما عندی و إنّی لا أعلم ما عندک و إنک أنت الغفور الرحیم. أي ربّ لک الحمد بما أریتنی بحر بیانک و
 سماء جودک أنادیک یا من فی قبضتک زمام الأدیان بأن تؤیّدنی علی ذکرک و ثنائک و العمل بما
 أنزلته فی کتابک إنک أنت المقتدر المتعالی العزیز الودود.
 11 - مجموعه، ای از الواح، ص 98. درباره|| حضرت محمد رسول، الله و شریعت اسلام می، توان به آثار
 دیگری از حضرت بهاء الله که در نشریه| اخبار العالم البهائی (شماره 8، ایار 1990 م، ص 4 - 6) به
 طبع رسیده نیز مراجعه نمود.

درباره|| لوح احمد
 شاید کمتر بتوان لوحی در بین الواح مبارکه| جمال اقدس ابهی نشان داد که به اندازه| لوح احمد به اسم
 مخاطب آن شهرت پیدا کرده و تلاوت آن متداول شده باشد. علت این امر را جز ندائی که حضرت
 بهاء الله در طی این لوح در،، داده، اند و تلاوت آن را با فضیلت بسیار همراه شمرده، اند باید در مجموعه|
 مطالب متنوع و مختلف و مهیمنی دانست که این لوح مبارک شامل آنها است. این مطالب اقسام متعدّد
 دارد: از نصائح و مواعظ گرفته تا تشویق و تشجیع، دعوت به استقامت و بیان اصول عقاید در کلماتی
 محدود و اوراقی معدود. کیفیت نزول لوح مبارک هم داستانی دارد که در تاریخ امر ثبت شده است
 و در اینجا مجال ذکر آن نیست. خود آن حکایت از عشق، خلوص، توجه و تمسکی می، کند که قابل
 استماع است. (1)

اگر بخواهیم بر طبق شئون بشری مطالب این لوح را تحلیل و تقسیم، بندی کنیم می، توانیم نه مطلب در
 این لوح مبارک تشخیص دهیم. البته باید در نظر داشت که اگر از جهات مختلف به این لوح بنگریم
 مسلماً نحوه| تقسیم و تفکیک مطالب آن عوض خواهد شد:
 مطلب اول

سراغاز لوح و یا به تعبیر بهتر حسن افتتاح یا حسن مطلع لوح است که مثل بعضی دیگر از الواح جمال قدم با تغنی آغاز می‌شود یعنی با شور، نشور، سوز و ساز و عشق و حبّ. این مطلب که لوح احمد از زبان کبوتری است که بر شاخه‌های درخت بقا به بهترین و پاک‌ترین و دلکش‌ترین لحن تغنی می‌کند و آوازی می‌خواند خود می‌تواند نشانه‌ای از توجه دیانت بهائی به حسن و جمالی باشد که در ظرائف احوال و اقوال و اعمال بشری جلوه می‌کند. این کبوتر قدسی بر شاخساری نغمه سر می‌دهد که آن شاخسار در زندان و در تبعیدگاه قرار دارد، به اصطلاح مبارک در همین لوح این شاخسار در «سجن بعید» قرار دارد، یعنی زندان دور که منفای حضرت بهاءالله در ادرنه منظور است. این کبوتر بر شاخسار این درخت و از این زندان نغمه و ندائی که سر می‌دهد چهار جنبه دارد: در مقام اول مخلصین را بشارت می‌دهد، در مقام دیگر موحدین را به ساحت قرب خدا می‌خواند، در مقام سوم منقطعین را خبر می‌دهد و سرانجام محبین را هدایت می‌کند.

از مرتبه | اخلاص به مرتبه | توحید و از مرتبه | توحید به مرتبه | انقطاع فرا می‌روند و آخرین مرحله را مرحله | حبّ می‌دانند. این مطلب حکایت از این است که اصولاً دیانت بهائی دیانت حبّ و عشق است. همانطور که احکام خدا را به لحاظ محبت ملحوظ می‌دارد و به سبب محبت، جمال مظهر امر الهی را مطاع می‌داند در اینجا هم لطف کلام ما را متوجه حبّ می‌کند، ما را متوجه به حال محبین قرار می‌دهند و محبین را بالاتر از منقطعین و بالاتر از موحدین و بالاتر از مخلصین می‌دانند، یعنی مراتبی که از اخلاص شروع می‌شود و از توحید و انقطاع می‌گذرد تا به حبّ می‌رسد. این محبین، اند که می‌توانند به منظر منیر خدا راهنمایی شوند، به مقعد قدس که اصطلاح قرآن است، یعنی به محلی که پاکی در آن قرار دارد برسند و از آنجا به منظر منیر راه پیدا کنند. (2) به این ترتیب لوح احمد آغاز می‌شود، حسن مطلع پیدا می‌کند و زیباترین فاتحه | کلام را به خود اختصاص می‌دهد.

مطلب دوم

شأن این منظر منیر است، شأن این نظرگاه روشن و بزرگی است که خدا از آن به عالم نظر می‌کند و البته منظور مظهر امر الهی یعنی جمال اقدس ابهی است که در الواح انبیاء و مرسلین سابق مسطور و مذکور است و به آن بشارت داده‌اند و برای آن قبلاً بیعت گرفته‌اند. منظر اکبر، یعنی مظهر امر الهی، فاصل حق از باطل است و فارق هر امری است که به خدا منسوب باشد. به این معنا که وسیله | تشخیص حق از باطل و ملاک تشخیص صواب از ناصواب در این دور مبارک همین منظر اکبر است و از راه تطبیق با آن است که می‌توان دریافت که چه امری خدا است و از جانب خدا

است. (3) این منظر به منزله| یک شجره| روحانی و معنوی است، شجره| لاشرقیه و لاغربیه است، درختی است که رسته، ریشه، هایش را در زمین محکم کرده و در اصطلاح قرآن شاخه، هایش را به آسمان برافراشته، میوه می‌دهد و ثمر خود را نثار خلق می‌کند. (4)

مطلب

اشاره، ای است به اصول عقاید اهل بهاء: کسی که متوجه این منظر اکبر است باید شهادت به یگانگی خدا بدهد، توحید خدا را تصدیق کند و بعد قبول نماید که حضرت نقطه| اولی که او را به اسم «علی» در این لوح و در بسیاری از الواح دیگر نام برده، اند حق است، یعنی از جانب خدا است و ما همه به امر او عاملیم. ملاحظه نمائید که جمال قدم خود را هم جزء کسانی ذکر می‌فرمایند که به امر نقطه| اولی عاملند و بعد حکم می‌کنند که حدود و احکامی را که در کتاب بیان فرض شده است باید اطاعت کنید و اعتراف داشته باشید که حضرت نقطه| اولی سرور فرستادگان خدا است و کتاب او ام، کتاب است. درباره|| نعوت و مقاماتی که برای حضرت باب اعظم در این لوح مکرم قائل شده، اند باید قدری تأمل کنیم: اولاً او را حق و از جانب خدا باید دانست و ثانیاً به امر او باید عامل بود، حدود و احکام او را که در کتاب بیان فرض شده است باید پیروی کرد و ثالثاً باید او را سرور فرستادگان دانست و رابعاً کتاب او را که کتاب بیان باشد باید ام، کتاب تلقی نمود. در اینجا نظر مبارک مبتنی بر اصل اصیل وحدت اساس ادیان و وحدت انبیاء و مرسلین است، یعنی وحدت حقیقت مظاهر امر الهی، به این معنی که اطاعت یکی از آنها اطاعت از همه است و قبول یکی از آنان بمنزله| قبول همه است و عمل به احکام یکی از آنان عمل به احکام همه آنها است. نفسشان یک حقیقت است، کتابشان یک کتاب است و دینشان یک دین است. بنابراین حقیقت، همیشه و در همه| ادوار درست است که مؤمن به ظهور خاص آن دور در عین حال عامل به حقایق احکام همه| انبیاء در همه| ادوار گذشته است. از طرفی دیگر اشاره به وحدت خاص حقایق این دو ظهور مبارک یعنی ظهور حضرت باب و ظهور حضرت بهاءالله در این دور اعظم است. می‌دانیم که در این باره تأکید بسیار شده است که شخص بهائی باید به این حقیقت معترف و مدعن باشد و آن را قبول کند و بفهمد که حضرت نقطه| اولی و حضرت بهاءالله یک ظهور بیشتر نیستند. البته بسط مقال در این باره فرصت دیگر می‌خواهد، همین قدر باید گفت که جمال مبارک در بسیاری از الواح ظهور حضرت باب را ظهور اول خود دانسته، اند و بارها وقتی که اشاره به احوال و افعال و اقوال حضرت باب می‌فرمایند، می‌فرمایند که من چنین گفتم و یا درباره|| رفتاری که مردم با حضرت باب کردند می‌فرمایند که با من این رفتار را کردند، حتی می‌فرمایند مرا در هوا آویختند و سینه، ام را به رصاص بغضاء مشبک ساختند. (5)

ثالثاً اشاره به این امر است که در زمان نزول این لوح مبارک در ادرنه هنوز فصل اکبر واقع نشده بود، هنوز کتاب اقدس نزول نیافته بود و بعضی از احکام کتاب بیان با نزول احکام کتاب اقدس منسوخ نشده بود. یعنی در واقع نه تنها از لحاظ وحدت اصول و وحدت حقیقت مظهر امر بلکه حتی از لحاظ فروع و احکام نیز کتاب بیان جاری و معتبر بود. چنان که می‌دانیم جمال قدم بسیاری از احکام بیان را در کتاب اقدس تجدید نزول فرمودند و اعتبارش را اعلام داشتند و بعضی از آن احکام را از لحاظی تعدیل یا تبدیل فرمودند و به صورت دیگری بیان داشتند و بعضی را هم متوقف کردند و نسخ فرمودند. (6) البته احکام و حدودی که در کتاب مظهر سابق است در کتاب مظهر لاحق نسخ شدنی است و این قضیه لطمه‌ای به وحدت حقیقت این دو دین و همه ادیان سابق و ادیان لاحق نمی‌زند. مثل این که شخصی وقتی بزرگ شد غذای زمان شیرخوارگی خود را ترک کند. در الواح مبارکه جمال قدم به این مطلب اشاره فرموده‌اند که بعضی از احکام کتاب بیان را امضاء و تنفیذ کردیم و در بعضی تجدید نظر روا داشتیم و در اجرای بعضی دیگر از احکام بیان قلم اعلی توقف نمود، یعنی نسخ شد (7). در زمان نزول لوح احمد کتاب بیان برای اهل بهاء که تازه عنوان «اهل بهاء» می‌گرفتند معتبر و اطاعت از فروع و اصول آن بر احباء فرض بود. البته اطاعت در اصول و حقایق همیشه فرض است بدون آن که هیچ وقت کسی قادر باشد که در آن اصول تجدید نظر کند زیرا ناظر به حقیقت کلیه ادیان و صادر از منبع کل حقیقت است.

مطلب چهارم

اشاره‌ای است به این که آنچه می‌گوئیم، اندرزی که می‌دهیم و تکلیفی که می‌کنیم قبولش برای هیچ کس بر حسب ظاهر الزامی نیست یعنی کسی را ملزم نمی‌کنیم که علیرغم میل خود به قبول آن تن دردهد، نه تنها ملزم نمی‌کنیم بلکه حتی اگر کسی چنین کند یعنی علیرغم رغبت خود به قبول احکام و اطاعت از این نصائح تن در دهد، بدون آن که عشق و حب محرک او در این کار باشد عملش و اعتقادش مورد قبول نیست. یعنی به حکم حب و عشق و رضا باید به این نصایح و احکام تن درداد. در اینجا اشاره به این امر می‌فرمایند که هر که می‌خواهد از این تعالیم اعراض کند و هر که می‌خواهد بپذیرد و رو به سوی خدا بیاید اما ضمناً این مطلب را نیز بیان می‌فرمایند که اگر کسی به این آیات اقرار نکند ناگزیر است همه حججی را که بر مبنای آنها قبلاً به خدا ایمان آورده بود انکار کند و بعد می‌فرمایند که اگر کسی این آیات را انکار کند هیچ حجتی در دست او نیست. جمال قدم راه روی آوردن به سوی خدا را نشان می‌دهند و بعد تحدی می‌کنند که قادر به این امر که اگر چنین حجتی دارند بیاورند و نشان بدهند و بعد به تأکید کلام سوگند یاد می‌کنند که قادر به این که چنین حجتی بیاورند نیستند. یعنی در عین حال که اختیار را تفویض می‌کنند در قبول و رد این کلام و می‌فرمایند که

اختیار با خودتان است، ولی اگر این امر را انکار کنید نمی‌توانید مطلب دیگری را منظور بدانید و بدان تمسک کنید.

مطلب پنجم

خطابی است به شخص احمد یعنی مخاطب لوح که از او می‌خواهند تا به یاد روزگار وصل و قرب خود بیفتد و از آن پس اندوه مظهر امر و رنج غربتی را که در سجن بعید بر او هموار می‌شود به یاد بیاورد. و نیز جمال قدم احمد را دعوت می‌کنند که در غیبت آن حضرت نگذارد که نسیان به قلب او راه پیدا کند. این تذکر را مقدم قرار می‌دهند برای آن که به تالی آن برسند و آن این که در حبّ من استقامت کن. استقامت در حبّ مظهر امر، استقامت در محبت نسبت به خدا است که از طریق محبت به مظهر امر او اثبات می‌شود، می‌فرمایند چنان مستقیم باش که هرگز قلب تو از من برنگردد، هرگز کسی نتواند دل تو را از من برگرداند ولو در زیر شمشیر دشمن قرار بگیری. جمال قدم احمد را دعوت به استقامت می‌فرمایند به حدّی که اگر به فرض تمام مردم در آسمان و زمین به منع تو از حبّ من کمر بندند در محبت من مستقیم باش، زیرا استقامت همیشه علامت اثبات صداقت بوده است. در قرآن هم آمده است که کسانی که می‌خواهند نشان بدهند که راست می‌گویند باید به جان استقامت بورزند و به استقبال مرگ بشتابند البته نه به این معنی که خود را به مهلکه بیندازند، بلکه به این مفهوم که در مجاهده از مرگ پروا نداشته باشند. این نشانه‌ای برای اثبات صدق ادعاست. (8) و از آن پس که به استقامت موفق شد از او می‌خواهند که نسبت به دشمنان مثل شعله نار باشد، و نسبت به دوستان مثل چشمه بقا که آب زندگی می‌نوشاند. در لوح دنیا و بسیاری از الواح دیگر جمال مبارک خود معانی نار را بیان می‌فرمایند، می‌فرمایند، می‌فرمایند منظور از آتش آتش محبت است که آباد می‌کند پیوند می‌دهد نه آن آتش ظاهری که می‌سوزاند، ویران می‌کند و متفرق می‌سازد. می‌دانید وقتی چیزی را می‌خواهند جوش بدهند به آتش نزدیک می‌کنند، همان آتشی که می‌سوزاند و خاکستر می‌کند و اجزاء را از هم پراکنده می‌کند می‌تواند دو چیز را به هم جوش بدهد و این همان آتش محبت است که می‌فرمایند در مقابل دشمنان من آتش محبت الهی باشید و در مقابل دوستان من کوش بقا، یعنی سرچشمه آب حیات. (9)

ششم

مطلب

وقتی بیان دوست و دشمن می‌فرمایند (البته دشمن منظور کسانی هستند که خود را دشمن امر بهائی و دشمن حضرت بهاءالله می‌گیرند و الا نه آن حضرت با کسی دشمنی دارند و نه امر آن حضرت تجویز دشمنی می‌کند)، دعوت می‌فرمایند که اگر از کسانی که خود را دشمن من می‌دانند و در این راه سالکند حزنی در راه من به تو وارد آید یا به خاطر من حمله‌ای به تو شود و یا ضربتی بر تو وارد کنند

مضطرب مباش و به خدا توکل کن، زیرا مردمي که به تو بد مي، کنند در راه اوهام قدم برمي، دارند، خدا را به چشم خود نمي، بينند و نغمه| الهي را به گوش خود نمي، شنوند، در واقع آنان که بد مي، کنند از جمله کساني هستند که اوهام و ظنون بين آنان و قلوبشان حائل شده است. بنابر اين تو نسبت به آنها کينه پيدا نکن و آنها را دشمن مگير. آنها اگر خود را دشمن مي، گيرند به اين علت است که گوششان بسته است يعني به گوش خود نمي، شنوند، چشمشان بسته است، يعني به چشم خود نمي، بينند، زیرا اوهام و ظنون بين آنان و قلوبشان حائل شده است. تأکيدي که در بسياري از آثار و الواح مبارکه از جمله در آغاز کتاب مستطاب ايقان شده و آن را شرط ايمان دانسته، اند اين است، که مي، فرمايند آنچه مانع توجه ادراک و تمسک مي، شود، پرده، هائي است که در مقابل ادراک ما و يا بين ما و قلوب ما حائل شده است.

بين ما و چيزهاي ديگر حائلي نبايد وجود داشته باشد، چون به چيزهاي ديگر اصولاً به عنوان ملاک تشخيص حقيقت نبايد اعتماد کرد. در کتاب ايقان به صراحت مي، فرمايند که با گوش خود بشنويد و با چشم خود ببينيد و با قلب خود دريابيد و با عقل خود بفهميد. يعني در واقع بايد کاري کرد که فطرت انسان آزاد شود، وقتي فطرت از غبار تيره| اوهام و ظنون و تقاليد آزاد شد خود فطرت براي هدايت يافتن کافي است. (10)

جمال قدم مي، فرمايند اينها کساني هستند که ظنون و اوهام بين آنها و قلوبشان حائل شده و روي قلب آنان را غباري پوشانده و آئينه| دل را مکدر کرده و لذا اين آئينه ديگر پرتو حقيقت را منعکس نمي، کند و همين است که اين نفوس را از راه خدا باز مي، دارد. پس اگر آزاري به تو مي، رسانند و صدمه و لطمه، اي به تو مي، زنند از اين نفوس کينه به دل مگير و مضطرب مشو. آنها دلشان مي، خواهد تو را خوار و غمگين کنند ولي نه غم به دلت راه پيدا کند و نه احساس خواري کن و نه مضطرب باش. چرا؟ براي اين که اينها دانسته بد نمي، کنند بلکه ظنون و اوهامي که حائل بين آنان و قلوبشان شده است باعث چنين رفتاري است. بنابر اين سعي تو بايد اين باشد که آنان را به فطرت اصلي برگرداني و قلوبشان را پاک و آزاد کني. با دل زدوده از غبار وقتي توجه به حقيقت کنند حقيقت خواه و ناخواه در آئينه دل منعکس مي، شود.

مطلب هفتم

مي، فرمايند در ذات خود يقين کن و مطمئن باش که کسي که از اين جمال اعراض کند از همه انبياء و رسل پيش نيز اعراض کرده است. او نه تنها از آنها روي برگردانده بلکه از ازل تا ابد به خدا استکبار ورزيده است. اين حقيقت همان حقيقت اصليه ديانت بهائي است که اساس اديان الهيّ واحد است، مظاهر امر الهي حقيقت واحده، اند و انکار يکي از آنها نه تنها به منزله انکار همه آنها از ازل تا به

ابد است بلکه به منزله انکار خداوند است. چرا؟ برای این که خدا را جز از راه مظاهر امر نمی، توان شناخت. بنابراین انکار مظهر امر انکار خداست و مظاهر امر هم حقیقت واحده هستند. پس اگر یکی از این مظاهر حقیقت را ادراک نکنیم در واقع خود حقیقت را ادراک نکرده، ایم، حقیقتی که همیشه از ازل تا ابد یکی بیشتر نبوده و نیست و نخواهد بود. البته این مطلب که اگر کسی یکی از مظاهر امر را ادراک نکند در واقع همه را ادراک نکرده است نمی، تواند مجوز بغض ما نسبت به کسانی باشد که در دوره، ای مظهر امر را قبول ندارند زیرا همانطور که قبلاً نیز بیان فرموده، اند آنچه مانع این امر است ظنون و اوهامی است که حائل شده است بین آنان و قلوبشان و ما باید این مطلب را تشخیص دهیم و قبول کنیم. همان، طور که اشاره فرمودند همه مختارند در این که این تعالیم را بپذیرند یا نپذیرند و با رجوع به قلب خود احساس حبّ نسبت به این تعالیم بکنند یا نکنند. حقیقت امر این است که اگر بخواهند تحرّی کنند و اگر ناظر به فطرت خود باشند تشخیص خواهند داد که حقیقت وحدت دارد و وقتی چنین تشخیص دادند هرگز با توجه به وحدت اصلیه حقیقت به انکار یکی از جلوه، های این حقیقت نمی، پردازند و اگر این کار را کردند آن وقت باید بدانند که حقیقت را منکر شده، اند زیرا حقیقت وحدت دارد و تعدّد نمی، پذیرد، مگر بر حسب ظهور در اوضاع و احوال و امکان| مختلفه که آن هم منافات با وحدت حقیقت ندارد و ورود در آن بحث دیگری است.

مطلب

هشتم

توجهی است که به اهمیت این لوح می، دهند. به مخاطب لوح می، فرمایند این لوح را حفظ کن و در روزهای زندگی خود آن را بخوان و شکّیا مباش. درباره| شکّیا مباش (لاتکن من الصّابرين) تفاوت دقیقی باید بین دو قسم صبر مشاهده کرد. یک صبر ممدوح است و دیگری صبر مذموم. صبر ممدوح همان استقامت و پایداری و بردباری است، همان چین به ابرو نینداختن و شکنج از پیشانی دور کردن در مقابل مصیبت و سختی است. پای فشردن در مقابل شدائد است و مثل کوه استوار بر جا ماندن. چنین حالتی عبارت از صبری است که به قول قرآن اجر آن به غیر حساب است. اجر هر عملی حساب دارد ولی اجر همچو صابری حساب و اندازه ندارد. (11) برای این که این صبر می، تواند فضیلتی به شمار آید که همه فضایل دیگر را یا در بر می، گیرد و یا مقدمه| آنها واقع می، شود. این صبر ممدوح است. اما صبر مذموم عبارت از دست از کار شستن و توجه به امور نمودن و حالت بی، مبالاتی داشتن و خلاصه سلب جنب و جوش و شور و نشور است. در زندگی عادی انسان وقتی می، خواهد به جایی رسد ممکن است صبر ممدوح و یا صبر مذموم در پیش گیرد. صبر ممدوح این است که در تلاشی که می، کند با هر گونه محنت و مصیبت و صدمه و لطمه، ای که مواجه گردد آنها را بپذیرد، پا پس نکشد، یعنی استقامت

کند و صبور باشد. اما صبر مذموم در این مورد آن است که بنشینند، اقدام نکنند، به اهتزاز درنیاید و اسم آن را صبر بگذارد، به این معنی که خود را ملزم به جنب و جوش و اهتزاز و هیجان نمی‌داند. در این مورد است که می‌فرمایند از این قبیل صابرین مباش، در حالی که به صبر ممدوح در بسیاری از موارد تأکید فرموده‌اند، به این نحو که از یاد من، از جنبش به نام من، از قیام در راه امر من فرو گذار نکن و سلب حرکت و نهضت از خود منما. برای آن که این طور شود این لوح را در روزهای زندگی بخوان.

خود

توجه فرمودید که در این لوح چه مطالبی مطرح بود، چگونه اصول عقاید را تذکر دادند، چرا باید آنها را قبول کرد و چگونه باید قبول کرد و بعد از قبول به چه شرایطی باید عمل کرد و نسبت به دوست و دشمن چگونه باید بود، همه این مطالب در این لوح مطرح شده است. بنابراین خلاصه‌ای از آنچه شخص مخلص، موحد، منقطع و محب که در ابتدای لوح در ضمن چهار آیه متوالی بیان فرمودند، باید داشته باشد در این اثر بیان شده و خواندن آن در ایام حیات است که ما را مانع می‌شود که غفلت کنیم و سکون و سکوت در پیش گیریم. البته برای خواندن لوح شرطی هست و صرف خواندن آن نیست و این شرط را در ضمن لوح بیان می‌فرمایند که «... و یقراء هذا اللوح بصدق مبین ...»، یعنی صرف خواندن و گذشتن نیست، بلکه لوح احمد باید به صدق مبین و با خلوص نیت خوانده شود، یعنی چنان خواندنی باشد که در قلب نقش بندد و چون در قلب نقش بست عقل را به خدمت محبت می‌کشاند و به کار می‌اندازد. بنابراین لوح احمد باید به صدق مبین، به خلوص نیت و با توجه تام خوانده شود و اصل ایمان به همین معنی است، یعنی انسان به آنچه خدا از او می‌خواهد توجه کند و در این توجه صدق مبین و نیت خالص داشته باشد. این مرتبه آخرین مرتبه ایمان است، یعنی وقتی شخصی در این مرتبه قرار گرفت و توانست که این لوح را چنین بخواند و فهمید که از او چه می‌خواهند و با صدق مبین این خواندن همراه بود، یعنی ظاهر و باطن او به هم پیوست در این مقام او در رتبه‌ای قرار گرفته که خدا خواسته است و موجودی شده است که باید بشود. اگر فردی به این مقام برسد اجر صد شهید دارد و عبادت ثقلین، یعنی ثواب عبادت جن و انس شامل حال او شده است، چرا؟ برای این که شهادت و عبادت هر دو از جمله فضائل است که انسان برای وصول به چنین مقامی لازم دارد. (12)

لازم

در بسیاری از مواقع اتفاق می‌افتد که شهادت یعنی کشته شدن در راه خدا برای افراد اتفاق نمی‌افتد ولی کسی که به مراتب عالی ایمان و عمل واصل شود ولو به حسب ظاهر شهید نشود شهادت را مشمول ایمان خود و مندرج در همچو مقامی دارد و اگر کشته نشود به این سبب بوده که پیش نیامده است تا کشته شود. بنابراین نباید تصور کرد که من به جای این که بروم کشته بشوم خوب است بروم

لوح احمد بخوانم و اجر صد شهید را پیدا کنم. جمال قدم نمی، گذارند که چنین توهمی دست بدهد، زیرا بلافاصله می، فرمایند، بخوان و با صدق مبین بخوان، برای این که رئوس مطالب مربوط به اعتقادات و اعمال در مورد توحید، اخلاص، محبت، رفتار با دوست و دشمن، صبر و استقامت همه در این لوح بیان شده است. بخوان تا بدانی که چه از تو خواسته شده است، اعتقادات درباره|| خدا، درباره|| مظهر امر چگونه باید باشد و هر آنچه باید بکنی و بگویی و باشی چگونه است. به همین جهت نباید تصور کرد که به این آسانی چنین مقامی حاصل می، شود. این مقام در طی زندگی، با عمل، با محبت، با ایمان، با توجه به دریافت صحیح و کامل آنچه در این لوح خواسته شده برای انسان حاصل می، شود. وقتی حاصل شد مراتب پائین، تر ایمان را، که البته هر کدام در حدّ خود فضیلت والایی است، در خود می، گیرد. وقتی کسی در چنین مقامی قرار گرفت و این لوح را چنین خواند آن وقت اگر در شدتی و حزنی باشد حزنش مرتفع می، شود، ضرش و زیانش از میان می، رود و غم او به فرح تبدیل می، شود. پیداست کسی که در چنین مقامی است به غم می، خندد، حزن را تمسخر می، کند، شدت را سهولت می، گیرد و آن را فرج می، داند و چون همه این ناکامی، ها و نامرادی، ها به عنوان امتحان عشقی است که از او می، شود در نظر او به صورت فرصتی برای اثبات فضیلت درمی، آید. پیداست که در این حالت دیگر غمی نیست، شدت و حزنی نیست.

البته آنچه بیان شد کمال مطلوب است، همیشه ممکن نیست که چنین مقامی در این حدّ برای احدی از آحاد بشر در حالت عادی حاصل شود مگر برای مظهر امر الهی و مثل اعلائی دیانت او و آن به شرط سلوک در این سبیل است، سعی در تحصیل صدق مبین است، سعی در این است که به مقامی برسیم که این لوح را برای توجه به معانی آن بخوانیم و طوری بخوانیم که صدق مبین با آن همراه باشد و ما را در مرتبه| اعلائی ایمان قرار دهد، یعنی توجه به کمال مطلوب و سعی در وصول به آن. این است که مأجور است و مشکور و مقبول در درگاه خدا. مطلب نهم

توجه می، دهند که احبای ساکن بغداد (مدینه، الله) را که اینک جمال مبارک از آن غایب است و در ادرنه در حالت نفی و سجن به سر می، برد به یاد بیاورد، یعنی آن کسانی را که به خدا ایمان آورده، اند و به کسی که خدا او را در روز قیامت مبعوث می، کند. البته این لفظ مبعوث می، کند، یعنی (بیعت، الله) به صورت مضارع بیان شده، مضارعی که حاکی از حال مداوم است. وقتی می، گوئید «زمین می، گردد» این اشاره به استمرار حال است، چه زمان مضارع، استمرار در حال را القاء می، کند. بنابراین در اینجا اشاره، ای به وحدت حقیقت مظاهر امر در همه ادوار است. بر طبق اصول معتقدات بهائی و بر طبق نصّ کتاب مستطاب ایقان قیامت هر دینی ظهور لاحق آن

دین است و دوره، ای از ادوار سیر روحانی ادیان را در این عالم تجدید می‌کند. کسانی که به این حقیقت در قیامت هر دین ایمان می‌آورند، به مظهري که در آن یوم قیامت مبعوث می‌شود ایمان می‌آورند. این مطلب ضمناً می‌تواند اشاره، ای خفی داشته باشد به «من یظهره، الله»، که موعود کتاب بیان است و در حال مبعوث شدن و شناخته شدن بود و می‌بایست در اثر فصل اکبری که در ادرنه واقع می‌شود و دوستان خود را به عنوان «بهائی» به حسب ظاهر از بانی مشخص فرماید، ظهور و تجلی پیدا نماید.

بنابراین دوستانی را نیز مراد و منظور دارد که به محض ارتفاع این ندا و استماع آن به حسب ظاهر ندای برخاسته را لیک اجابت بگویند و در مناہج حقّ و حقیقت سالک باشند، همانطور که قبلاً در مراحل دیگر ظهور در ایام بغداد و باغ رضوان و قبل از آن در ایام طهران و زندان سیاه، چال جمعی به عین بصیرت و فؤاد حقیقت ظهور را ادراک کرده بودند. به این ترتیب توجه می‌فرمائید که این لوح مبارک به مناسبت تأکیدی که در خواندن آن شده است و به خاطر گشایش معنوی و روحانی و حتی ظاهری و حسی که در ضمن تلاوت آن حاصل می‌شود و متناسب با صدق مبینی است که در ضمن خواندن لوح به ما دست می‌دهد و به مناسبت اهمیت مطالب مندرج در آن، اهل بهاء آن را تلاوت می‌کنند و ورد زبان خود قرار می‌دهند. (13)

یادداشت‌ها

1 - شرحی از احوال جناب احمد یزدی که مخاطب لوح احمد عربی می‌باشند در محاضرات (ج 2، ص 653 - 661) و در خاطرات مالیری (ص 55 - 57) به طبع رسیده است.
2 - «مقعد القدس» در لوح احمد آمده و «مقعد صدق» اصطلاح قرآنی است که در آخر سوره | قمر (54) می‌فرماید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ». در روض الجنان (ج 18، ص 234) آمده است که: «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر؛ در جای حق که در او لغو نباشد و تأثیم نباشد و آن بهشت است به نزدیک خداوند قادر توانا و اشارت بقوله "عند" به قرب منزلت است و علو مرتبت و نه به قرب مسافت. صادق- علیه، السّلام- گفت: جایی که خدای تعالی به صدق وصف کرد جای صادقان باشد...».

جمال قدم در یکی از الواح می‌فرمایند: «... أن ارتقبوا أيام الله لکی تجدونها ثم اسعوا بعد استماعکم إلی مقعد القدس مقرر عرش عظیم...» (آثار، ج 4، ص 314) و در لوحی دیگر چنین نازل: «... یذکر الناس فی کل ما أفرطوا فی جنب الله لعل یرجعون بأنفسهم و قلوبهم إلی مقعد القدس مقام عزّ محمود...» (لثالی، الحکمه، ج 2، ص 42)

- و در لوحی دیگر می، فرماید: «... نسل الله بأن يوفقك علي الأمر و يرفعك إلي مقعد القدس مقرّ أمين...» (لثالي، الحكمه، ج 3 ، ص 51)
- 3 - برای ملاحظه| نصوص مبارکه درباره|| «منظر اکبر» به رحیق مختوم (ج 1 ، ص 210 - 211) مراجعه فرمائید.
- 4 - خداوند در قرآن مجید ، سوره| نور (24) ، آیه 35 می، فرماید: «الله نور السموات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسه نار نور علي نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس و الله بكل شيء عليم.» و در سوره| ابراهيم (14) ، آیه 24 و 25 چنین می، فرماید: «ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة لشجرة طيبة أصلها ثابت و فرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها و يضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون.»
- 5 - حضرت بهاءالله در لوح نصیر که در کتاب مجموعه| الواح (ص 172 - 173) به طبع رسیده چنین می، فرماید: «... اي نصير، در ظهور اولم به کلمه| ثاني از اسم بر کل ممکات تجلی فرمودم به شأني که احدي را مجال اعراض و اعتراض نبوده و جميع عباد را به رضوان قدس بي، زوالم دعوت فرمودم و به کوثر قدس لايزالم خواندم. مشاهده شد که چه مقدار ظلم و بغي از اصحاب ضلال ظاهر به شأني که لن يحصيه إلا الله تا آنکه بالاخره جسد منیر مرا در هوا آویختند و به رصاص غلّ و بغضاء مجروح ساختند تا آنکه روحم به رفیق اعلي راجع شد و به قیص ابهي ناظر...» و نیز برای مطالعه| شرح مطالب درباره|| مقام حضرت ربّ اعلي و جمال اقدس ابهي به مقاله| «تحصیل معارف بهائی و وحدت دو ظهور» در این کتاب مراجعه فرمائید.
- 6 - حضرت بهاءالله در لوح اشراقات (مجموعه، اي از الواح، ص 77 - 78) چنین می، فرماید: «... حضرت مبشر روح ماسوئه فداه احکامي نازل فرموده، اند و لکن عالم امر معلق بود به قبول، لذا این مظلوم بعضي را اجرا نمود و در کتاب اقدس به عبارات اخري نازل و در بعضي توقف نمودیم. الأمر بیده يفعل ما يشاء و يحکم ما يريد و هو العزيز الحميد...»
- 7 - برای مطالعه| مطالب مربوط به این قضایا به مقالات جناب دکتر محمد افنان که در مجله| پیام بهائی (شماره 66 - 69 ، اپریل - ژوئیه 1985 م) طبع شده است مراجعه فرمائید.
- 8 - خداوند در قرآن مجید، سوره| فصلت (41) ، آیه 30 چنین می، فرماید: «... إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا و لا تحزنوا و أبشروا بالجنة التي

و نیز در سوره احقاف (46)، آیه 13 می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» و نیز نگاه کنید به مقاله «استقامت» در همین کتاب.

9 - حضرت بهاء‌الله در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرماید: «حمد مقدّس از ذکر و عرفان عالم بشریه، ساحت قرب قدس حضرت مالک احدیه را لایق و سزاوار که قطره را امواج بحری عنایت فرمود... بجاست صاحب قدرت و قوّتی تا به عضد یقین اصنام ظنون را دفع نماید. الأمر بیده یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید. مقصود از این کلمه که عرض شد نزاع و جدال و فساد نبوده و نیست. مقصود از قدرت و قوّت و عضد استقامت بر امرالله است و همچنین ذکر و بیان استقامت ناری است که قلوب مشرکین را محترق می‌نماید و نوری است که عالم عرفان را منور می‌دارد. باید جمیع دوستان در جمیع احیان به حکمت ناظر باشند و از کوثر حکمت بیاشامند. به کمال مدارا به کلمات طیبه علیا عباد را از شمال ظنون به یمین یقین کشانند...»

و نیز حضرت بهاء‌الله در لوحی دیگر چنین می‌فرماید: «... این ایامی است که باید کل به نار محبت رحمن مشتعل شده به نصرت حق مشغول شوند و نصرت به ذکر و بیان مقدر شده... ان شاءالله از نار سدره ربّانیه به شأنی مشتعل شوی که حرارت آن افنده بارده را جذب نموده به یمین احدیه کشانند...»

و نیز جمال قدم در لوحی دیگر چنین می‌فرماید: «الحمد لله الذی سرّ خادمه بنفحات بیان اولیائه... وجود اولیاء و استقامتشان بر امر مالک اسماء نور است از برای مقبلین و نار است از برای مشرکین...»

و نیز حضرت بهاء‌الله در لوحی دیگر چنین می‌فرماید: «هذا کتاب یدکر فیہ احباءالله... یا قوم کونوا نار الله و قهره ثم صاعقته و عذابه للذین هم کفروا و أشرکوا ثم نور الله و رحمته للموحّدين و إیاکم ألاّ یفسد منکم من أحد اتقوا الله حقّ تقاته و کونوا من المصلحین و کونوا فی منتهی التقدیس و التنزیه بحيث یظهر منکم ما أراد الله عنکم و إنّ هذا لأمری علیکم إن أنتم من العاملین و کونوا فی الأخلاق علی مقام الذی لن یحزن منکم أحد لعلّ بذلک لن تردوا الحزن علی الله فی یوم الذی یأتی بالحقّ بغمام مبین و خذوا من الأمور أحسنها ثم توکّلوا علی الله ربکم الرحمن الرحیم و لا تتعدّوا علی أحد من الناس من أي مذهب کان إلاّ بعد إذنه و إنّّه هو یفصل بین الحقّ و الباطل و إنّّه هو خیر الفاصلین... قل یا قوم کونوا بین الناس علی العدل الخالص بحيث لن یظهر منکم الخیانة و العداة و لا الغیبة و البغضاء و لا الفتنة و الشقاء لتکونوا أعلام الهدایة بین الناس و إنّ هذا لنصرتکم بارئکم و توجّهکم خالقکم و تقرّبکم إلی الله الملك المقتر العزیز و لم یکن فی الملك نصر أعظم من

هذا لأنّ بذلك ترفع الشجرة و أغصانها و أفنانها و أوراقها إن أتم من العالمين لأنّ بذلك تطمئنّ قلوب الذين هم كفروا و أشركوا و كانوا من المنكرين و اذا اطمئنّوا يتقربون بكم و يجتمعون معكم اذا فأسمعوهم من آيات الله العزيز القدير و إذا يظهر منكم ما يفرّ عنه القلوب إذا لا يجتمع معكم من أحد ليطلع بما نزل عليكم بالحقّ من آيات الله العلي العظيم أو يهتدي بهديكم أو يعرف صراط الله بينكم و يتبع سبل المحسنين كلّ ذلك ما يعظّم الله به في الكتاب لتتبعوا وعظ الله و أمره و نصّح الله و حكمه و تكوننّ من المتبعين...».

و نیز برای ملاحظه مفاهیم نار به مقاله| «درباره لوح دنیا» در همین کتاب مراجعه فرمائید. حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارکه چنین می فرماید: «أن يا هادي أن استمع نداء الله من سدرة البهاء... كن ناراً لأعداء الله و نوراً لأحبائه كذلك فصل في الكتاب فصل الخطاب فامش على اثر ربك لا تخف من الذين يتكلمون بأهوائهم إلا إنهم من الذباب. أن أحرق بنار الكلمة كبد كلّ مشرك مرتاب. كن مستقيماً على شأن لا يحزنك قول الذينهم عن الله ربّ الأرباب...»

در ادعیه| حضرت ربّ اعلي است که می فرماید: «... اضرم في قلبنا نار الجذب و الانجذاب علي شأن تجذب منه قلوب البرية...» (منتخبات آیات، ص 142) و نیز حضرت عبدالهء در لوح حضرت ورقة، الفردوس در بشرویه چنین می فرماید: «يا ورقة الفردوس المتعرضة لنفحات القدس... اي شعله| نار موقده وقت آن است که جهان را از حرارت محبت الله بسوزی...».

حضرت ولي، امرالله در یکی از آثار خود به زبان انگلیسی که به تاریخ 27 مارچ سنه 1938 م مورخ است درباره عبارت «کن کشفة النار...» در لوح احمد عربي به این مضمون چنین می فرماید که بیان جمال قدم در لوح مزبور نباید به مفهوم تحت اللفظي آن در نظر گرفته شود، چه بیان مزبور مبني بر نصایح قلم اعلي در ابتعاد از دشمنان امر و همنشینی و مؤانست با احبای الهی است. و در بیانی دیگر که به تاریخ 19 دسامبر 1943 م مورخ است بلین مضمون به مفهوم عبارت لوح احمد اشاره می فرماید که بیان مزبور استعاره، ای است مبني بر این مطلب که احبای الهی باید در مقابل دشمنان امر الهی استقامت نمایند و به هیچ وجه در مقابل آنان به تسلیم و رضا تن در ندهند. و مضمون فارسی بیانی دیگر که به تاریخ 21 جولای 1955 م مورخ است چنین است که عبارت «کشفة النار» در لوح احمد باید به صورت مجازی در نظر گرفته شود. به بیان دیگر اعمال شیطانی ناقضین و دشمنان امر الهی را نباید تحمل نمائیم و در مقابله با آنان با ثبوت و وفاداری و بدون مداهنه به دفاع از امرالله پردازیم.

10 - بیان جمال قدم در مقدمه | کتاب ایقان (ص 1) چنین است: «... سالکین سبیل ایمان و طالبین کؤوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شئونات عرضیه پاک و مقدّس نمایند، یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنونات متعلّقه | به سُبُحات جلال و روح را از تعلّق به اسباب ظاهره و چشم را از ملاحظه | کلمات فانیه و متوکّلین علی الله و متوسّلین الیه سالک شوند...».

11 - خداوند در قرآن مجید، سوره | زمر (39) ، آیه 10 می، فرماید: «... اِنَّمَا يُوَفِّي الصّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ».

12 - برای مطالعه | مطالب مربوط به «اجر مائة شهید» به مجله پیام بهائی (شماره 325، دسامبر 2006 م ، ص 24 - 29 و شماره 329، اپریل 2007 م ، ص 62) مراجعه فرمائید. مقاله جناب احمد یزدانی در این باره نیز در مجله | اخبار امری (شماره | اول، اردیبهشت 1327 ه.ش / 1948 م ، ص 11 - 13 () به طبع رسیده است.

حضرت عبدالبهاء درباره | یکی از مفاهیم شهادت در لوح آقا میرزا مهدی طبیب چنین می، فرماید: هوالله

ای طبیب شکر کن خدا را که حبیب قلوب گشتی. جمیع یاران تو را دوست می، دارند و نهایت ستایش را از تو می، فرمایند. الحمد لله مؤمن به ربّ جنودی و موقن به کتّاب و مصدّق به کلمات و ثابت بر عهد و میثاق. در سبیل پیمان به دل و جان جانفشانی خواهی و به قربانی در سبیل حقّ کامرانی جوئی. آرزوی شهادت کبری داری و نعمت عظمی تا نام نامیت در دفتر شهداء داخل گردد. همین آرزو و همین حالت جانفشانی است و قربانی. پس من بشارت دهم تو را که نامت در لوح محفوظ الهی و رقّ منشور ربّانی در ملکوت الهی در دفتر شهداء مسطور. شهید سبیل الهی هستی ولو این که در روی زمین مشی و حرکت می، نمائی و العاقبة للمتّقین شهید مقربّ درگاه کبریاست و منجذب به نفحات ملکوت ابهی هر کس چنین است شهید است زیرا جان و دل را در قدم اول نثار نموده، ای و علیک التّحیة و الثّناء. ع ع (تاریخ امری همدان، ص 277)

عبارت مندرج در لوح احمد یعنی «عبادة الثقلین» در ترجمه | انگلیسی لوح احمد به صورت: آمده است. "a service in both worlds"

حضرت ولی امرالله در اثری به زبان انگلیسی که به تاریخ 14 جولای 1938 م مورخ است درباره | عبارت فوق به این مضمون چنین می، فرماید که مقصود از عبارت مزبور آن است که انسان می، تواند واضحاً تحت شرایط و مقتضیات متفاوت هم در این عالم و هم در عالم بعد به خدمت پروردگار پردازد. 13 - برای ملاحظه | مطالب دیگری که درباره | لوح احمد به رشته | تحریر درآمده است به مقاله | جناب

ابوالقاسم فیضی در مجله | Bahá'í News آمریکا (شماره 432 - 433 ، مارچ و اپریل 1967 م) و به فصل پنجم کتاب جناب طاهرزاده موسوم به The Revelation of Bahá'u'lláh (جلد دوم) مراجعه فرمائید. بعضی از تشریحات حضرت ولی امرالله به زبان انگلیسی درباره|| اهمیت و مندرجات لوح احمد در ذیل شماره 1608 در صفحه 484 کتاب ذیل به طبع رسیده است:
Helen Bassett Hornby, Lights of Guidance (New Delhi: Bahá'í Publishing trust, 1997).

درباره| لوح دنیا
لوح دنیا یکی از الواح عظیم و مهیمن جمال اقدس ابهی است که می‌توان آن را از جمله الواح متمم کتاب مستطاب اقدس محسوب داشت. اگر چه این اصطلاح «متمم کتاب مستطاب اقدس» اصطلاح متشابهی است و می‌تواند از لحاظ، های مختلف بر آثار متعدد اطلاق بشود، اما بعضی از الواح حضرت بهاءالله بنابر تشریحات موجود در آثار مبارکه| حضرت ولی امرالله جزء متممات کتاب اقدس محسوب، اند. (1)

یکی از الواحی که شامل بعضی از اصول مهمه و تعالیم روحانی، اخلاقی و اجتماعی امر بهائی است لوح دنیا است. دو نفر از ایادی امرالله در زمان حضرت بهاءالله یعنی آخوند ملاعلی، اکبر شهمیرزادی معروف به علی قبل اکبر (یا حاجی آخوند) و حضرت امین که به زندان افتاده، اند اسمشان در صدر این لوح آمده و به همین جهت افتخاری لایزال نصیب حالشان شده است. به مناسبت حبس این دو تن و استقامتی که نشان داده، اند در ابتدای لوح دنیا بر ایادی امرالله تکبیر و ثنا فرستاده، اند و آنان را آیات اصطبار و تفویض امر به اراده| الهی دانسته، اند و باعث تموج بحر عطا و وزش عرف عنایت خدا محسوب داشته و حفظ و حراست آنان را از خدا خواسته، اند. (2)
بعد از این مقدمه که در صدر لوح عنوان شده و فضلی که شامل حال ایادی امر در این لوح مبارک فرموده، اند مطالب متعدد لوح آغاز می‌شود که شامل بعضی از رؤس تعالیم است. در ضمن لوح و بدون آن که تسلسل خطاب از میان برود البته جمله، های قصار ملاحظه می‌شود و همان طور که روال کتب آسمانی است جنبه| خطابی و مقالی خود را حفظ می‌کند بدون آن که گرفتار تقسیم، بندی، ها و طبقه، بندی، های خشک و بی، روح کتابهای فلسفی و علمی شود. اگر بخواهیم این مطالب را جدا جدا عنوان کنیم در واقع لوح را از قالب بدیع خود خارج کرده، ایم و به صورت متداول در تشریح مطالب درآورده، ایم که البته برای کسانی که با لوح و لحن بدیع کلام الهی آشنائی دارند لطف کلام از میان خواهد رفت ولی برای اذهانی که عادت به طبقه، بندی مطالب دارند شاید گاهی این تقسیم، بندی، ها مفید باشد تا رغبتشان را به مطالعه| اصل کلام جلب نماید.

در این لوح مبارک مطالبی راجع به ایران، گذشته| ایران و این که ایران چه تاریخ بزرگ و چه آثار عجیب و عظیم مدنی و علمی، روحانی و سیاسی داشته است مطرح شده است. جمال قدم حیف می، دانند و افسوس می، خورند که در زمان نزول لوح، در دوره| قاجاریه، ایران به چنان روزی افتاده و لذا ایرانیان را دعوت می، کنند که چنان باشند که بودند و حیف است که چنین بمانند که هستند، می، فرمایند: «ای اصحاب ایران، شما مشارق رحمت و مطالع شفقت و محبت بوده، اید و آفاق وجود به نور خرد و دانش شما منور و مزین بوده آیا چه شد که به دست خود بر هلاکت خود و دوستان خود قیام کردید...» (3)

پروردگار رحیم در اینجا آن قوم را قوم فاضل و محبوب می، داند علی الخصوص هموطنان مظهر امر خود می، شمارد، بیاد می، آورند که چه بودند و چرا حالا باید چنین کنند یا چرا می، بایست چنین شوند. البته چرا باید چنین شوند اشاره به وضع خاص ایران در دوره| قاجاریه است و چرا می، بایست چنین کنند اشاره به اوضاع و وقایعی است که در آن دوره علی، الخصوص برای احبّاء پیش آمد. آن دوره یعنی اواخر سلطنت ناصرالدین شاه دوره| مظلومیت احبای جمال ابهی در ایران بود و ظلم و ستمی مدام از طرف دولت و ملت بر این حزب ناجی منجی که کمر به اصلاح عالم و امم بسته بود وارد می، شد. آن ایام مصادف بود با شهادت شهدای یزد و به همین جهت شکوه می، برند که شما که ملت شفقت و امت محبت بوده، اید و اهل رحمت بشمار آمده، اید چگونه شد که حال به این درجه از ظلم و ستم قائم شده، اید، می، فرمایند: «امروز ناله| عدل بلند و حنین انصاف مرتفع دود تیره| ستم عالم و امم را احاطه نموده...» (لوح دنیا، ص 47)

این خطاب البته می، تواند شامل همه عالم در آن روز باشد ولی بالاخص خطاب به ایران است و جا به جا در سراسر لوح به این مطلب بر می، گردند. در جای دیگر می، فرمایند که در امر بهائی ایران تا چه اندازه ممدوح و مقبول است به این مناسبت که مهد امرالله و محلّ طلوع دین الهی است و نیز اشاره به مطلبی می، فرمایند که در کتاب مستطاب اقدس و در لوح ارض طاء در شأن طهران و خطاب به طهران نازل شده است. (4) در این جا این مطلب را تأکید می، فرمایند که «در کتاب اقدس در ذکر ارض طاء نازل شده آنچه که سبب انتباه عالمیان است» (لوح دنیا، ص 47). می، دانیم که کتاب اقدس حاوی فقراتی درباره|| ارض طاء و بشارات راجع به آن مدینه و وقایعی است که در طهران پیش می، آید. عظمت آتیه| آن، و به این مناسبت که مرکز طلوع اسم اعظم است مطلع فرح عالمیان خواهد شد، در کتاب اقدس مذکور شده است. جمال قدم در لوح دنیا این مطالب را به یاد می، آورند و متأسّف می، شوند که در قبال این همه عزّت و عظمت که برای چنین سرزمینی مقدّر است ظالمهای عالم حقوق امم را غصب نموده، اند و به تمام قوّت و قدرت به مشتبهات نفوس

خود مشغول بوده و هستند. لحن تأسف را در کلام مبارک ملاحظه فرمائید که تا چه اندازه است که توجه به مشتهیات نفوس باعث شده است که زمامداران عالم حقوق امم را غصب کنند و باعث این همه ظلم و ستم شوند. بعد می، فرمایند: «از ظالم ارض یا ظاهر شد آنچه که عیون ملأ اعلی خون گریست» (لوح دنیا، ص 47).

منظور از «ظالم ارض یا» جلال الدوله است، که یک بار در دوره حضرت بهاء الله و بار دیگر در دوره حضرت عبدالهء در زمان حکومت او در یزد ظلم عجیب و غریبی در نهایت قساوت بر احبای آن شهر وارد شد. (5) قلم اعلی در اینجا نیز نمی، تواند حسرت و نیز فضلش را فراموش کند از این که چنان ایرانی که مهد فرهنگ و تمدن و علم و ادب عالم به حساب می، آمد چرا بایستی به چنین روزی درافتد، می، فرمایند:

«آیا چه شده که اهل ایران مع اسبقتشان در علوم و فنون حال پست، تر از جمیع احزاب عالم مشاهده می، شوند» (لوح دنیا، ص 47 - 48) و سپس نصیحت می، فرمایند که «یا قوم در این یوم مبارک منیر خود را از فیوضات فیاض محروم نمائید. امروز از سحاب رحمت رحمانی امطار حکمت و بیان نازل...» (لوح دنیا، ص 48).

بار دیگر بعد از ذکر مطالب دیگر جرّ کلام، قلم اعلی را مجدداً به ایران و ذکر ایران برمی، گرداند و می، فرمایند: «هر یوم نار ظلمی مشتعل و سیف اعتسافی مسلول. سبحان الله بزرگان ایران و نجبای عظام به اخلاق سبعی نخر می، نمایند حیرت اندر حیرت آمد زین قصص...» (لوح دنیا، ص 51) اخلاق سبعی که از بزرگان ایران در دوره قاجاریه نسبت به بهائیان در قتل، عام، های شنیع و فجیع از زمان حضرت باب و دوره حضرت بهاء الله و بعد در دوره حضرت عبدالهء ظاهر شده در تاریخ امر بهائی ثبت شده است.

در لوح دنیا اشاره به عموم این وقایع علی، الخصوص اشاره به واقعه یزد است که همزمان با تعلق اراده مبارک، یا شاید علت تعلق اراده مبارک به نزول این لوح بوده است. بعد راه رهایی برای ایران را نشان می، دهند، یعنی مطلبی که در کتاب اقدس نیز بدان اشاره شده بود. در اینجا تشریح می، فرمایند که : «از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب و لکن شایسته آن که حسب الإراده حضرت سلطان، آیده، الله، و حضرات علمای اعلام و امرای عظام واقع شود. باید باطلاع ایشان مقری معین گردد و حضرات در آن مقرر جمع شوند و به جبل مشورت تمسک نمایند و آنچه را سبب و علت امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است معین فرمایند و اجرا دارند، چه اگر به غیر این ترتیب واقع شود علت اختلاف و ضوضاء گردد...» (لوح دنیا، ص 52 - 53) یعنی درست آنچه در کتاب اقدس مقدر بود در اینجا تکرار می، فرمایند که باید مجلسی با اجتماع این

طبقات تشکیل شود، قوانین و اصولی تعیین نمایند و در آن مجلس مشورت کنند تا سبب امنیت و ثروت و اطمینان فراهم گردد و ظلم رفع شود و الاً اختلاف و ضوضاء حتمی است. اما ملاحظه فرمودید که نکردند و اختلاف و ضوضاء به اراده الهی تحقق یافت. بعد بار دیگر به قضیه ایران برمی‌گردند، گوئی جمال ابهی مسقط رأس و مهد امر خود را هرگز از نظر عنایت دور نمی‌دارد و پیوسته نگران حال این کشور و این آب و خاک است. با این که ایران این فرزند خود را بر حسب ظاهر ترک گفته و بیرون رانده و او را نخواسته و نپذیرفته است، معذک روی دل جمال قدم همواره به سوی ایران است و نظر محبت او کجاکان به این خاندان، به این دودمان و به این مرز و بوم ناظر است. می‌فرمایند: «لازال آفتاب بزرگی و دانائی از افق سماء ایران طالع و مشرق، حال به مقامی تنزل نموده که بعضی از رجال خود را ملعب جاهلین نموده، اند...» (لوح دنیا، ص 54) بعد به بعضی از این جهال هم به عنوان نمونه اشاره کرده، اند که چگونه به صورت مشکوک و موهوم و ذوجنبتین و یا حتی با ذوات وجوه اولیای امور را ملعب خود قرار داده، اند و به جاهائی که می‌خواسته، اند

را

آنان

کشانده، اند.

در لوح دنیا جمال قدم درباره عظمت امر و این که هر ظلمی وارد شود مانع از ظهور آثار این عظمت نخواهد بود بیاناتی فرموده، اند و می‌فرمایند که امر مستقر شده، خود را ظاهر کرده و برقرار ساخته و با چنین مظالمی نمی‌توان با امر بهائی کاری را که می‌خواهند، بکنند. می‌فرمایند: «خیمه امر الهی عظیم است جمیع احزاب عالم را فرا گرفته و خواهد گرفت...» (لوح دنیا، ص 46) چرا؟ قلم اعلی خود توضیح می‌دهد که چرا خیمه امر الهی عظیم است، برای این که خدا عالم را با این امر خواسته است احیاء کند و این قلم به حرکت درآمده و عالم را احیاء خواهد نمود. نصّ بیان مبارک این است: «... از حرکت قلم اعلی روح جدید معانی به امر امر حقیقی در اجساد الفاظ دمیده شد و آثارش در جمیع اشیای عالم ظاهر و هویدا. این است بشارت اعظم که از قلم مظلوم جاری شده...» (لوح دنیا، ص 47)

وقتی اراده این شده است که قلم اعلی به حرکت درآید و در جسد الفاظ روح معانی دمد و آثار این روح معنی را جمیع اشیای عالم ببیند، دیگر محلی باقی نمانده است تا با ظلم و ستم بتوان از نفوذ چنین امری جلوگیری نمود. سپس بعد از طرح چند مطلب دیگر می‌فرمایند: «امروز از سحاب رحمت رحمانی امطار حکمت و بیان نازل. طوبی لمن أنصف فی الأمر و ویل للظالمین. امروز هر آگاهی گواهی می‌دهد بر این که بیاناتی که از قلم مظلوم نازل شده سبب اعظم است از برای ارتفاع عالم و ارتقاء امم...» (لوح دنیا، ص 48)

و بار دیگر می‌فرمایند: «خورشید بزرگی پرتو افکنده و ابر بخشش سایه گسترده با بهره کسی که خود

را بی، بهره نساخت و دوست را در این جامه بشناخت...» (لوح دنیا، ص 48) کدام دوست؟ دوستی که در سنه 1260 ه.ق / 1844 م خود را به نام حضرت اعلی، حضرت باب، به صورت مبشر امر بهائی ظاهر ساخت و در سنه 1280 ه.ق / 1863 م نقاب از چهره خود برانداخت تا عالم را به نور جدید و روح بدیع فائز کند. حال عالم استعداد آن را پیدا کرده که این کلمه علیا را بشنود و به این کلمه مبعوث و محشور شود که می، فرمایند: «گیتی به انوار نیر ظهور منور، چه که در سنه 1280 ه.ق حضرت مبشر، روح ما سواه فداه، به روح جدید بشارت داد و در سنه 1280 ه.ق ثمانین عالم به نور جدید و روح بدیع فائز گشت. حال اکثر بلاد مستعدند از برای اصغاء کلمه علیا که بعث و حشر کل به آن منوط و معلق است...» (لوح دنیا، ص 50)

وقتی عظمت امر بیان شد و این که امر مستقر شده و ریشه گرفته، آن وقت دعوت به نصرت می، فرمایند، از احباء دعوت می، کنند که به نصرت امر قیام کنند و قیام به نصرت ممکن است تأویل به اقسام قیام برای پیروز ساختن مسلک و مرام و اعتقادی بشود. به همین جهت جمال قدم تصریح به نوع نصرت می، فرمایند و عین کلام این است:

«روز، روز شماست و هزار لوح گواه شما بر نصرت امر قیام نمائید...» و در همین جا به نص صریح چنین می، فرمایند که «به جنود بیان به تسخیر افنده و قلوب اهل عالم مشغول شوید...» (لوح دنیا، ص 47)

یعنی وسیله نصرت امر مبارک بیان است، سخن گفتن است، زیرا سخنانی که گفته می، شود، همان، طور که فرموده، اند، در آن روح معنی دمیده شده است و روح معنی است که حیات بخش است. گذشته از این که باید گفت، به نص صریح قلم اعلی دو سپاه برای نصرت امر داریم: یکی بیان است و یکی حکمت. یکی سخن گفتن است و یکی راه دانستن و تدبیر است و بعد می، فرمایند که این دو سپاه تحت فرماندهی یک سردار باید به نصرت اقدام کند و آن سردار تقوی است، پرهیزکاری است. اگر آن سردار نباشد در واقع این دو سپاه بی سر و سرور می، ماند و اگر این دو سپاه نباشد باز شاید آن سردار به کار نیاید. یعنی بیانی که از تقوی مایه می، گیرد و حکمتی که تقوی آن را هدایت می، کند وسیله نصرت امر است. (6)

نصرت امر برای چه و برای وصول به چه هدفی صورت می، گیرد و مقصود احباء از نصرت امر چه باید باشد؟ در پاسخ به این سؤالات می، فرمایند: «بگو ای قوم، به قوت ملکوتی بر نصرت خود قیام نمائید که شاید ارض از اصنام ظنون و اوهامی که فی، الحقیقه سبب و علت خسارت و ذلت عباد بیچاره، اند پاک و طاهر گردد. این اصنام حائلند و خلق را از علو و صعود مانع؛ امید آن که ید اقتدار مدد فرماید و ناس را از ذلت کبری برهاند...» (لوح دنیا، ص 48).

یعنی هدف از نصرت که با بیان و حکمتی که تحت هدایت تقوی به کار می‌پردازد حاصل می‌شود، این است که مردم آزاد شوند و رهایی از بت‌های ظنون و اوهام حاصل گردد. یعنی کاری باید کرد تا حقایق ظاهر شود و در نتیجه | ظهور حقایق، ظنون و اوهام از بین برود. به این ترتیب است که مردم می‌توانند آزاد و رها شوند و عالم اصلاح پذیرد.

اصلاح عالم به چه عامل دیگری وابسته است؟ در جای دیگر این لوح تأکید می‌فرماید که: «اصلاح عالم از اعمال طیبیه | طاهره و اخلاق راضیه | مرضیه بوده، ناصر امر اعمال است و معینش اخلاق. یا اهل بهاء به تقوی تمسک نمائید. هذا ما حکم به المظلوم و اختاره المختار...» (لوح دنیا، ص 48).

در قسمت اول به یکی از دو سپاه نصرت امر اشاره فرمودند که بیان بود، در اینجا به سپاه دیگر این نصرت اشاره می‌فرماید که حسن اعمال و اخلاق است که مجموعه | آنها عبارت از تقوی می‌شود. بار دیگر و بعد از آیات دیگر تأکید می‌فرماید که «این مظلوم حزب، الله را از فساد و نزاع منع فرمود و به اعمال طیبیه و اخلاق مرضیه | روحانیه دعوت نمود. امروز جنودی که ناصر امرند اعمال و اخلاق است. طوبی لمن تمسک بهما و ویل للمعرضین...» (لوح دنیا، ص 49)

بار دیگر تأکید می‌فرماید که مبدا از دعوت شما برای ترویج حقائق امر بهائی و نصرت امر به اینجا برسد که تصور کنید که می‌توانید برای قیام و نصرت امر به نزاع و جدال پردازید و فساد و فتنه راه بیندازید. می‌فرماید ما شما را از این امور منع کردیم و به اعمال طیبیه | مرضیه امر نمودیم و تکرار می‌فرماید که جنودی که ناصر امرند اعمال و اخلاق است. جمال قدم برای آن که حسن اعمال و اخلاق ظاهر شود و به کار بیفتد راه نشان میدهند و می‌فرمایند: «به مفتاح قلم اعلی ابواب افئده و قلوب را گشوده و هر آیه از آیات منزله بایی است مبین از برای ظهور اخلاق روحانیه و اعمال مقدسه...»

(لوح دنیا، ص 50)

هر آیه از آیات کتاب الهی که تلاوت شود دری است برای آن که به روی اخلاق و اعمال باز شود و آن را جلوه، گر سازد. وقتی اخلاق و اعمال جلوه کرد نصرت برای امر بهائی حاصل آمده است. در اینجا به چند خلق مهم از کرائم اخلاق به اسم و رسم تصریح می‌فرمایند، از جمله ادب است که با تأکید بسیار بیان شده است، می‌فرمایند:

«یا حزب، الله شما را به ادب وصیت می‌نمایم و اوست در مقام اول سید اخلاق...» (لوح دنیا، ص

49)

ما همیشه این بیان مبارک را ورد زبان خود می‌کنیم که مبدا در دنیائی که روگردانی از ادب نوعی رسم راه و شرط فلاح و نجات شده ما نیز ادب را فراموش کنیم. ما همیشه به منزله | سر حلقه | حرکات و سکات خود ادب را مراعات می‌کنیم و این دستور اخلاقی را به عنوان شعار خود تعلیم و تلقین

می، نمائیم. جمال قدم به حدی در شأن ادب تأکید می، فرمایند که حتی خود را با احبّاء شریک در شمول فضل الهی برای موفق شدن به ادب می، خواهند، عین بیان این است: «امید آنکه این مظلوم و کلّ به آن فائز و به آن متمسک و به آن متشبّث و به آن ناظر باشیم...» (لوح دنیا، ص 49) مرجع ضمیر «آن» در بیان فوق در همه موارد «ادب» است که قبلاً در عبارت مقدّم مذکور شده است.

از جمله اصول اخلاق که در لوح دنیا درباره آن تأکید شده صفت محبّت است، به عین عبارت می، فرمایند: «یا حزب، العدل باید بمثابه نور روشن باشید و مانند نار سدره مشتعل. این نار محبّت احزاب مختلفه را در یک بساط جمع نماید و نار بغضا سبب و علت تفریق و جدال است...» (لوح دنیا، ص 49 - 50)

می، فرمایند مثل نور روشن باشید و مثل آتش مشتعل و بعد بلافاصله آتش را معنی می، فرمایند که منظور از آتش مشتعل که شما باید باشید نار محبّت است که می، تواند احزاب مختلفه را در یک بساط جمع کند، چرا؟ برای این که نار بغضا سبب تفریق و جدا ساختن و از میان بردن است، اما نار محبّت سبب جمع کردن است و ما این اجتماع را می، خواهیم نه آن افتراق را. این مطلب البتّه می، تواند جواب آن شبهه، ای باشد که بر احبّاء وارد می، کنند در آنجا که جمال مبارک در لوح احمد فرموده، اند: «کن كسيلة النار لأعدائي و كوثر البقاء لأحبائي»، (7) مضمون عبارت آن که برای دشمنان من مثل شعله نار باش به اقتضای این کلام این شبهه را بعضی از معاندین امر وارد کرده، اند که بهائیان باید دشمنان را بسوزانند و دوست را کوثر بقا بنوشانند. و حال آن که خود صاحب کلام در بسیاری از آثار خود این مفهوم را معنی نموده و از جمله در این لوح دنیا صراحتاً می، فرمایند که «نار محبّت احزاب مختلفه را در یک بساط جمع نماید... باید به اسبابی که سبب الفت و محبّت و اتّحاد است تشبّث جویند... آنچه سبب اختلاف و فساد و نفاق است از کتاب محو نمودیم و آنچه علّت الفت و اتّحاد و اتّفاق است ثبت فرمودیم...» (لوح دنیا، ص 49 - 54)

جمال قدم در لوح دنیا شکر خدا را به جا میآورند که نصایح ایشان تأثیر کرده و احبّاء به مقامی رسیده، اند که مواعظ الهیه را در عمل بارز و ظاهر می، فرمایند. شکر که جمال مبارک به درگاه خدا می، کند یکی از وقایع تاریخ امر را مفتخر و متباهی کرده است. این بیان به مناسبت شهادت جناب حاج محمدرضا اصفهانی در عشق، آباد است که شیعیان آن جناب را در آن مدینه به شهادت رسانیدند و حکم اعدام قاتل در محکمه عدلیه آن زمان صادر شد. اما احبّاء شفاعت از قاتل کردند و حکم قتل تخفیف و تعدیل پیدا کرد. (8) جمال مبارک شکر این مطلب را می، فرمایند که این قدر مواعظ و نصایح ایشان تأثیر کرده و احبّاء به مقامی رسیده، اند که از دشمن شفاعت میکنند و چشم صاحب امر را با

همچو شفاعتی و همچو محبتی روشن و منور می، سازند. ببینید تا چه اندازه فضل جمال مبارک شامل حال میرزا ابوالفضل گلپایگانی و سایر دوستان بهائی در عشق، آباد شد که عمل آنان به این مقام و عظمت قرین گشت که در لوح دنیا برای همیشه ثبت گردید. می، فرمایند: «این مظلوم در لیلی و ایام به شکر و حمد مالک انام مشغول، چه که مشاهده شد نصائح و مواعظ تأثیر نموده و اخلاق و اطوار این حزب به درجه قبول فائز، چه که ظاهر شد آنچه که سبب روشنی چشم عالم است و آن شفاعت دوستان از دشمنان نزد امرا بوده. کردار نیک گواه راستی گفتار است امید آن که اخیار به روشنی کردار گیتی را روشن نمایند...» (لوح دنیا، ص 51)

ملاحظه فرمائید که این امر را نه تنها باعث شکرگزاری و شادمانی خود می، دانند بلکه آن را سبب روشنی چشم عالم دانسته، اند یعنی چشم عالم روشن شد به این که با تأثیریکی از تعالیم اخلاقی امر جمعی به مقامی رسیدند که از دشمن خود شفاعت می، کنند و همین اخلاق است که تسری آن به جمیع اهل عالم می، تواند موجب نجات شود و البته چنین خواهد شد. (9)

یکی دیگر از صفات کریمه اخلاقیه که به اسم و رسم در این لوح مبارک به آن تصریح شده صفت بخشش و عطا است، صفت دیگر ممانعت از نفس اماره و مقاومت در مقابل هوای نفس است. این دو تعلیم را وقتی پاپی در یک جمله بسیار کوتاه ذکر می، کنند باز مطلبی واضح می، شود در این که آتش به چه معنی است، می، فرمایند: «نفوسی که به این مظلوم منسوبند باید در مواقع بخشش و عطا ابر بارنده باشند و در اخذ نفس اماره شعله فروزنده...» (لوح دنیا، ص 54)

ملاحظه نمائید که از شعله آتش چگونه تعبیر کرده، اند، شعله آتش شعله، ای است که نفس اماره را می، گیرد، می، سوزاند و از میان می، برد. مانع بروز محبت را زایل می، کند تا محبت بتواند چنان که هست ظاهر شود تا بار دیگر معلوم شود که آتشی که به دست بهائیان در مقابل دشمنان امر روشن می، شود آتش محبت است.

با اخلاق و اعمالی که در نصرت امر از ما ظاهر می، شود آنچه پیش خواهد آمد چه خواهد بود؟ می، فرمایند آنچه پیش خواهد آمد این است که مردم به آسایش و آزادی خواهند رسید. یعنی نتیجه حاصله از بذل همت در نصرت امر بهائی را آسایش و آزادی اهل عالم دانسته، اند و می، فرمایند: «باید از شما ظاهر شود آنچه که سبب آسایش و راحت بیچارگان روزگار است. کمر همت را محکم نمائید شاید بندگان از اسیری فارغ شوند و به آزادی رسند...» (لوح دنیا، ص 47)

بنابراین حاصل نصرت آسوده ساختن بیچارگان و آزاد کردن بندگان است. البته در این میان موانعی وجود دارد. وقتی کسی قیام به نصرت امر و بیان حقائق و تعالیم بهائی می، کند سعی می، نماید اخلاق و اعمال خود را ضامن پیشرفت مقصد حقیقی خود نماید و مقصد حقیقی شخص بهائی آسوده کردن

بچارگان و آزاد کردن بندگان از طریق القاء محبت و از طریق تعمیم قانون محبت در سراسر عالم است. موانعی که بر سر راه تحقق این مقاصد پیدا می‌شود و مشکلاتی که به وجود می‌آید ممکن است مثلاً ترس ضعیفاء باشد. در اینجا است که از این ترس احبباء را بر حذر می‌دارند و در طریق مشکلاتی که بوجود می‌آید تعلیم می‌فرمایند که کسانی که مانع و رادع روحانیت باشند اینها کسانی نیستند که از ایشان باید ترسید برای آن که این نفوس بسیار زود از میان رفته و خواهند رفت، می‌فرمایند: «بگو ای دوستان ترس از برای چه و بیم از که گلپاره‌های عالم به اندک رطوبتی متلاشی شده و می‌شوند، نفس اجتماع سبب تفریق نفوس موهومه است...» (لوح دنیا، ص 47)

موانع روحانیت و مخالفین محبت الهی را به صورت کلوخ، هائی تشبیه می‌کنند که تا رطوبتی به آنان برسد متلاشی می‌شوند. آنان صخره صمّا و سنگ خارا نیستند، کلوخند، گل، پاره، اند و قدری رطوبت کافی است تا آنان را از میان ببرد. از این که چند ذره خاکی دور هم جمع بشوند و با هم شیئی را تشکیل بدهند که در ظاهر به نظر سخت و محکم می‌آید نیز نباید ترسید. برای آن که هر اجتماعی باعث موفقیت نیست. در اینجا به یکی از حکم بالغه | الهیه اشاره می‌فرمایند که گاهی اجتماع باعث تفریق و جدائی می‌شود. اشیاء یا اشخاصی که قبلاً از هم جدا بوده، اند به این جدائی توجه نداشته، اند، هر کدام راه خود را می‌رفتند و نمی‌دانستند که بین آنان تنافری وجود دارد اما وقتی جمع شدند و با هم ساختند آن وقت آن تنافر و تعارض ظاهر می‌شود و تفریق را به وجود می‌آورد. بعد از آن دیگر آن اجزاء و اعضاء به هم پیوند نمی‌پذیرد زیرا تنافر و تعارضشان ظاهر شده است، مگر آن که اجتماع آنان بر مبنای حقیقت باشد یعنی حقیقتی آن جمع را جمع کرده باشد، حقیقتی که در مقابل اوهام قرار می‌گیرد. در اینجا است که می‌فرمایند: «نفس اجتماع سبب تفریق نفوس موهومه است...» (لوح دنیا، ص 47)

موهوم از وهم است و وهم در مقابل حقیقت است. بنابراین اگر بخواهیم اجتماع باعث تفریق نشود و باعث توحید بشود این اجتماع باید از حقیقت مایه بگیرد و الاً باعث جدائی و نفاق و بروز اختلافی خواهد شد که تا کنون مکنون و مستور بوده است. در نتیجه آنچه از این میان بوجود خواهد آمد نزاع و جدال است که می‌فرمایند: «نزاع و جدال شأن درندگان ارض بوده و هست اعمال پسندیده شأن انسان...» (10)

یعنی می‌رسند به اصل مطلب در دیانت بهائی که سعی در محو آثار نزاع و جدال باشد. در اینجا یکی از آثار اهتمام شخصی خود را جمال قدم شرح می‌دهند. البته این نکته را به این لحن به بیان بشری خود گفتیم و الاً باید بگوئیم یکی از آثار ظهور اراده | الهیه را در اینجا شرح می‌دهند و در دو سه مورد به آن بر می‌گردند و حتی افتخار می‌کنند که در ایام حیات ایشان چنین واقع شد، و آن این که می‌فرمایند

قیام اول احباء در دوره بابت به شمشیر بود و بعد توانستند خشونت را به آثار رحمت و شفقت و عنایت و محبت تبدیل کنند. البته آن شمشیر به جای خود و در دوره خود لازم بود، منتهی باید جای خود را به امر دیگری که لازمه دوره دیگر بود میداد. اگر قیام به سیف لازم نبود در اوائل امر در دوره بیان احباء از آن استفاده نمی، کردند و اگر ادامه آن لازم بود در دوره حضرت بهاءالله احباء از آن ممنوع نمی، شدند. آن قیام به سیف برای برخاستن، برای اعلان وجود، برای حمله به جنود ضلال، برای در هم ریختن بساط ظنون و اوهام لازم بود اما اگر به همان صورت ادامه پیدا می، کرد نتیجه حاصله تبدیل حزب بابی به یکی از احزاب تروریست و یا تبدیل به آنارشیزم Anarchism و نیهیلیسم Nihilism رایج و متداول در آن زمان بود (11) و یا فی، المثل نظیر نهضت اسماعیلیه (12) در دوره حسن صباح و یا قیام خوارج (13) در صدر اسلام و امثال ذلک. این مطلب که می، بایست قیام بایه جای خود را به دوره استقرار بدهد و بر اثر آن قیام کسانی توجه به ظهور جدید و امر بدیع بنمایند و در صدد استقرار بساط امن و عدل و آسایش برآیند و برای تعمیم و تعلیم و تبلیغ حقایق اخلاقی قیام نمایند سبب مباهات جمال قدم گشته و حمد خدا را به جامی، آورند که در زمان حیات ایشان چنین نصرتی شامل امر بهائی شده و از این پس احباء از فتنه، فساد و نزاع و جدال ممنوع شده، اند. البته می، دانید که بعضی از نفوس در کتب خود به همین سبب به بهائیان طعنه زده، اند و هنوز هم می، زنند که بهائیان قیام پر جنب و جوش بایه را به نصرت امر از طریق حکمت و بیان و مدارا و سازش تبدیل کرده، اند و از این نظر که امر بهائی در سراسر عالم منتشر بشود و به صورت امر بدیعی درآید که دعوت کننده همه جهانیان به مدارا و دوستی و آشتی باشد ناراحتند. باری در این مورد حضرت بهاءالله می، فرماید: «به یاری باری شمشیرهای برنده حزب بابی به گفتار نیک و کردار پسندیده به غلاف راجع...» (لوح دنیا، ص 47) یعنی خدا مرا موفق کرد که شمشیرهای برنده را به غلاف برگردانم و گفتار نیک و کردار پسندیده را جایگزین آن سازم. چرا؟ برای آن که به نص کلامشان: «لازال اخیار به گفتار حقائق وجود را تصرف نمودند بگو ای دوستان حکمت را از دست مدهید نصائح قلم اعلی را بگوش هوش بشنوید. عموم اهل عالم باید از ضرر دست و زبان شما آسوده باشند...» (لوح دنیا، ص 47) به این ترتیب حضرت بهاءالله اهل عالم را راحت کرده، اند که از دست و زبان بهائی ضرری متوجه آنها نخواهد شد و به همین جهت می، توانند با بهائی مأنوس و مألوف و محشور بشوند و بیان او را که با حکمت بیان می، شود و از تقوی مدد می، گیرد بشنوند. این البته بدان شرط است که بیان در آنان اثر کند، اما اگر اثر نکرد، «ذرهم فی خوضهم یلعبون» (14) یعنی باید در حقشان دعا کرد و از آنان درگذشت. این هم تعلیم دیگری از تعالیم جمال اقدس ابهی است. (15)

بعد به بعضی از خصوصیات این امر اشاره می‌فرمایند که چگونه بعضی از تعالیم را که در چند سال اول ظهور بایه به عنوان خط مشی اهل بیان لازم بود نسخ فرموده‌اند تا بتوانند این تطوّر عظیم روحی را در امر بدیع به وجود بیاورند. می‌فرمایند چهار کلمه در بین اهل بیان بود که معرضین و منکرین بیان به آنها استناد می‌کردند و از بایه احتراز می‌جستند. یکی آن که گردن دشمنان را بزیند، دیگر این که کتاب‌های لایسمن و لایغنی را که پر از مباحث الفاظ است یعنی با لفظ شروع می‌شود و با لفظ تمام می‌شود و به جائی که مفید باشد نمی‌رسد، از میان ببرید، دیگر این که از ملل اخری اجتناب کنید و دوری بگریزید. در لوح دنیا می‌فرمایند این چهار سدّ را از میان برداشتم، عین کلام این است که: «معرضین و منکرین به چهار کلمه متمسک اول کلمه ضرب الرقاب و ثانی حرق کتب و ثالث اجتناب از ملل اخری 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...» (لوح دنیا، ص 52) و بعد می‌فرمایند: «صفات سبعی را به صفات روحانی تبدیل نمود جلّت ارادته و جلّت قدرته و عظم سلطانه...» (لوح دنیا، ص 52)

به مطلب دیگری نیز در لوح دنیا اشاره می‌کنند و آن این است که در بین اهل ادیان حکم قصاص جاری و رایج است و این حکم بر حسب ظاهر مردم را از ترس مجازات از ارتکاب بعضی از اعمال منع می‌کند در حالی که به جای ترس از قصاص باید توجه به خدا بتواند مانع انسان از فتنه و فساد و ارتکاب امور نالایقه باشد، (16) می‌فرمایند: «در اصول و قوانین بانی در قصاص که سبب صیانت و حفظ عباد است مذکور و لکن خوف از آن ناس را در ظاهر از اعمال شنیعه نالایقه منع می‌نماید اما امری که در ظاهر و باطن سبب حفظ و منع است خشیه الله بوده و هست اوست حارس حقیقی و حافظ معنوی باید به آنچه سبب ظهور این موهبت کبری است تمسک جست و تشبّث نمود...» (لوح دنیا، ص 53)

بعد می‌رسند به جائی که به عمومیت تعالیم الهی اشاره نموده دستور می‌فرمایند که ما بهائیان توجّهمان باید به عالم باشد نه به خودمان. نصّ کلام این است که: «عالم، بین باشید نه خودبین...» (لوح دنیا، ص 48) بعد اشاره به این مطلب می‌فرمایند که ما در کتاب اقدس گفته‌ایم که باید ابواب محبت و اتحاد را باز کنید و با همه ادیان به روح و ریحان معاشرت نمائید و آیه نازل در کتاب اقدس را در لوح دنیا نقل می‌فرمایند که: «قلنا و قولنا الحق عاشروا مع الأديان كلّها بالروح و الریحان...» (لوح دنیا، ص 49) با همه ادیان باید به روح و ریحان معاشرت نمود. بعد می‌فرمایند: «از این بیان آنچه سبب اجتناب و علّت اختلاف و تفریق بود از میان برخاست و در ارتقاء وجود و ارتفاع نفوس نازل شده آنچه که باب اعظم است از برای تربیت اهل عالم...» (لوح دنیا، ص 49)

جمال قدم حکم احتراز از معاشرت با اديان ديگر و دوري و جدائي از آنان را محو کردند، حکم تجنيس اشخاص را نهي فرمودند و با اين نهي در واقع امر بهائي را عموميت دادند. درباره|| اين عموميت در اینجا تأکيد فرموده، اند که: «اين ندا و اين ذکر مخصوص مملکتی و يا مدینه، ای نبوده و نيست...» (لوح دنيا، ص 50)، يعني امر بهائي اختصاص به قوم و نژاد و ملت و مملکت و شهر و دياري خاص ندارد. بعد مطلب را اين طور تکميل مي، فرمايند که: «بايد اهل عالم طراً به آنچه نازل شده و ظاهر گشته تمسک نمايند تا به آزادي حقيقي فائز شوند...» (لوح دنيا، ص 50) در لوح دنيا حضرت بهاءالله يکي از اصول و تعاليم اساسيه| بهائي را ذکر مي، فرمايند و آن اين است که: «آنچه از لسان و قلم ملل اولي از قبل ظاهر في الحقيقه سلطان آن در اين ظهور اعظم از سماء مشيت مالک قدم نازل. از قبل فرموده، اند: حبّ الوطن من الإيمان. و لسان عظمت در يوم ظهور فرموده: ليس الفخر لمن يحبّ الوطن بل لمن يحبّ العالم. به اين کلمات عاليات طيور افنده را پرواز جديد آموخت و تحديد و تقليد را از کتاب محو نمود...» (لوح دنيا، ص 49) وقتي امر بهائي عام است و تعلق به همه| عالم دارد که اهل بهاء حبّ عالم را در دل داشته باشند و حال آن که قبلاً حبّ وطن توصيه شده بوده است. در اینجا بايد سوء تفاهمي را مرتفع کرد و آن اين است که بعضي از مخالفين امر بهائي که قصد توجه به حقائق تعاليم را ندارند و فقط قصد ايراد و اعتراض دارند اين مطلب را نشانه| عدم توجه بهائيان به حبّ وطن گرفته، اند و حال آن که بي، انصافي مي، کنند و ما اين بي، انصافي را قبلاً در جاي ديگر شرح داده، ايم (17). در ابتدای بياني که نقل شد مي، فرمايند: «آنچه از لسان و قلم ملل اولي از قبل ظاهر في، الحقيقه سلطان آن در اين ظهور اعظم از سماء مشيت مالک قدم نازل...» (لوح دنيا، ص 49)، يعني در واقع حکمي که در اين امر براي حبّ عالم نازل شده مقام بالاتري است از آنچه که قبلاً راجع به حبّ وطن موجود بوده است، نه اين که آن را نسخ کنند و از ميان ببرند. نشانه| اين مطلب هم آن است که مي، فرمايند نخر براي کسي که وطن خود را دوست دارد نيست، بلکه نخر براي کسي است که عالم را دوست دارد، زيرا حبّ وطن براي انسان امري است که طبيعتاً حاصل است. مرغ هم لانه، اش را دوست دارد، يکي فرد بشر هم خانه، اش را البته دوست دارد. بنابر اين وطن، دوستي و وطن، پرستي افتخار نمي، تواند داشته باشد. مثل آن است که کسي افتخار کند که من بچه، هايم را دوست دارم، اين افتخار ندارد زيرا حيوانات هم بچه، هاي خود را دوست دارند. بنابر اين صحبت بر سر اين است که به حبّ وطن افتخار نبايد کرد و افتخار نمي، توان کرد زيرا وظيفه است، حتي غريزه است. افتخار کسي دارد و افتخار به اين است که انسان بگويد من علاوه بر بچه، هاي خود به جائي رسيده، ام که بچه، هاي همه مردم دنيا را دوست دارم، من به جائي رسيده، ام که علاوه بر وطن خود به همه| نوع بشر در سراسر عالم محبت دارم. اين امر مرتبه| والا تر و

بالا تری از وحدت و محبت و عمومیت است که همه | ادیان سعی کرده، اند همه | اقوام را در همه | از منته به چنین وحدت و عمومیتی ارتقاء دهند.

در لوح دنیا اشاره به پنج مطلب دیگر نیز می، فرمایند که شرح هر کدام از آنها بیان دیگری لازم دارد و ما در این مقام به اجمال از آنها می، گذریم. پنج مطلب عبارت از آن است که در اصلاح عالم و مخصوصاً در تعمیم صلح و محبت در عالم به این پنج اصل باید توجه کرد:

اول: اجرای صلح اکبر است تا عالم از مصارف کمر شکن جنگ فارغ و آزاد شود، می، فرمایند: «باید وزرای بیت عدل صلح اکبر را اجرا نمایند تا عالم از مصارف باهظه فارغ و آزاد شود...» (لوح دنیا، ص 50) مصارف جنگ در زمان هیکل مبارک حضرت بهاء الله بر حسب ظاهر عشر اعشار باهظ بودن کنونی را نداشت، معذک می، فرمایند با از میان رفتن جنگ است که عالم از مصارف باهظه آزاد می، شود، «این فقره لازم و واجب، چه که محاربه و مجادله اس زحمت و مشقت است...» (لوح دنیا، ص 50)

این همان تعلیمی است که بهائیان به آن همیشه متمسک، اند. گاهی افرادی به بهائیان می، گویند که شما برای تخفیف زحمت و مشقت اهل عالم کار نمی، کنید و حال آن که چرا، همه کار ما را از میان بردن جنگ و برقرار ساختن صلح است، برای این که حضرت بهاء الله فرموده، اند و قبول کرده، ایم که محاربه اس زحمت و مشقت است. مبارزه | حقیقی باید برای از میان بردن جنگ باشد.

بعد اشاره به لزوم وحدت زبان در عالم می، کنند که از جمله موجبات وحدت بنی، آدم است و به تمهید وسایل الفت و محبت و اتحاد کمک می، کند. اشاره | دیگر به لزوم تعلیم و تربیت و تعمیم تعلیم و تربیت و تأسیس صندوق عمومی برای تعلیم و تربیت است که در اختیار بیت، العدل اعظم برای تعمیم معارف در عالم انسانی قرار می، گیرد. تعلیم و تربیت راه، گشایی انسان به سوی حقایق است و حقیقت وقتی به میان آمد محبت و وحدت را هم با خود به ارمغان خواهد آورد.

بالاخره توجه به امر زراعت است که برای آن از لحاظ اهمیت مقام اول را قائل می، شوند. این تعالیم را باید جدا جدا هر یک از متخصصین امر شرح بدهند و در اینجا که مقصد طرح اجمالی رئوس مطالب لوح دنیا است نمی، توان وارد شرح و تفصیل تعلیمی به این درجه از اهمیت شده. نتیجه | همه | این تعالیم این خواهد بود که وحدت حقیقی در عالم حاصل شود و یکی از مراحل توحید که البته مراتب متعدد دارد و اس اساس تعالیم الهی در جمیع ادیان بوده تحقق پیدا نماید. آخرین مطلب در لوح دنیا تأکید در مقام علما است، به این بیان که: «یا حزب الله علمای راشدین که به هدایت عباد مشغولند و از وساوس نفس اماره مصون و محفوظ، ایشان از انجم سماء عرفان نزد مقصود عالمیان محسوب. احترام ایشان لازم،

ایشانند عیون جاریه و انجم مزیئه و اثمار سدره| مبارکه و آثار قدرت الهیه و بحور حکمت صمدانیه طوبی لمن تمسک بهم إنه من الفائزین فی کتاب الله رب العرش العظیم...» (لوح دنیا، ص 55 - 56). (18)

یادداشت،ها

1 - حضرت ولی، امرالله در کتاب قرن بدیع (ص 431 - 432) چنین می،فرماید: «پس از نزول کتاب مستطاب اقدس و تشریح حدود و احکام الهیه الواح متعالیه| دیگری نیز تا اواخر ایام از یراعه| مالک انام عزّ نزول یافت که در آن صحائف مقدّسه احکام و مبادی سامیه| این امر اعظم تشریح و بعضی از تعالیم و احکامی که از قبل از قلم اعلی نازل شده بود تبیین و تکمیل گردید و در این الواح بدیعه| منیعه بشارات و انذارات جدیدی از سماء اراده| رحمن ظاهر و پاره،ای اوامر و نواهی که فی،الحقیقه مکمل حدود و احکام کتاب اقدس محسوب است وضع و مقرر گردید: از آن جمله است الواح اشراقات و بشارات و تجلیات و کلمات فردوسیة و لوح اقدس و لوح دنیا و لوح مقصود. این اسفار جلیله که از آثار عظیمه و اخیره| قلم خستگی ناپذیر جمال اقدس ابهی محسوب در عداد اعلی و ابهی ثمرات جنیه| آن خزانه| علم الهی و هدف غائی و کمال نهائی رسالت چهل ساله| آن جمال مبین است.

2 - شرح احوال ملاّ علی، اکبر شه میرزادی و حاجی ابوالحسن امین اردکانی را از جمله می،توان در

منابع	ذیل	مطالعه	نمود:
حواریون حضرت بهاءالله،	ص 122 - 135	و ص 57 - 67	
مؤسسه ایادی امرالله،	ص 371 - 401		
تاریخ سمندر،	ص 233 - 236	و 200 - 202	

حضرت بهاءالله درباره|| جناب ملاّ علی، اکبر شه میرزادی و جناب حاجی ابوالحسن امین اردکانی در یکی از الواح مبارکه چنین می،فرماید: «هو الظاهر بالفضل و الناطق بالعدل، یا احمد علیک بهاءالله الفرد الأحد امروز از مدینه| عشاق بشارتهای پی در پی می،رسد مرّة تبشّر اولیاء الله بإقبال علی قبل اکبر إلی السّجن فی سبیل، الله مالک القدر و آخری توجه امین بحصن متین و سجن مبین فی سبیل الله ربّ العالمین. جذب و شوق کلّ را اخذ نموده اعمالی را که نفس حضرت سلطان درباره|| این حزب انکار فرموده و به تقدیس و تنزیه گواهی داده حال به این حزب نسبت داده،اند و دو نفس از نفوس ثابته| راسخه را اخذ نمودند...».

3 - لوح مبارک دنیا در صفحات 46 - 56 کتاب مجموعه،ای از الواح به طبع رسیده است. بیانی از این لوح، که در متن مقاله نقل شده، در صفحه| 46 کتاب فوق است. از این پس هر جا مطلبی از لوح دنیا نقل شود شماره| صفحات مربوط به کتاب مزبور خواهد بود.

- 4 - نگاه کنید به کتاب اقدس (فقره 91). لوح ارض طاء در ذیل شماره | 55 در صفحه | 44 کتاب منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله به طبع رسیده است.
- 5 - درباره || جلال الدوله و وقایع امر بهائی در ایام حکمرانی او از جمله به منابع ذیل مراجعه فرمائید:
کواکب الدرّیه، ج 1، ص 503 - 507 و ج 2، ص 102 - 153
بهاء الله شمس حقیقت، ص 521 - 522
امر و خلق، ج 4، ص 439
ظهور الحق، ج 8، ص 172 - 174
مآخذ اشعار، ج 3، ص 261 - 265
تاریخ رجال ایران، ج 2، ص 77 - 80
- 6 - حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارکه چنین می فرماید: «... یا اهل بهاء به جنود حکمت و بیان اهل امکان را به افق رحمن دعوت نمائید و اوهمات و ظنون قبل را محو کنید...» (ثالثی الحکمه، ج 1، ص 186 - 187)
- و در کتاب عهدی می فرماید: «... تقوی سردار اعظم است از برای نصرت امر الهی و جنودی که لایق این سردار است اخلاق و اعمال طیبه | طاهره | مرضیه بوده و هست...» (ادعیه | محبوب، ص 418 - 419)
- برای ملاحظه | سایر نصوص مبارکه درباره || نصرت امر الهی به کتاب امر و خلق (ج 3، ص 454 - 497) مراجعه فرمائید.
- 7 - برای شرح مطالب در این باره به مقاله | «درباره || لوح احمد» در همین کتاب مراجعه فرمائید.
- 8 - برای ملاحظه | شرح شهادت جناب حاجی محمد رضا اصفهانی و شفاعت احبّاء از قاتلین به مراسله | جناب ابوالفضائل گلپایگانی که در مصابیح هدایت، (ج 2، ص 281 - 316) به طبع رسیده است مراجعه فرمائید.
- 9 - درباره || وقایع عشق، آباد و شهادت جناب حاجی محمد رضا و شفاعت بهائیان از قاتلین حضرت بهاء الله در لوح جناب میرزا محمد باقر هائی چنین می فرماید: «هو الناظر من أفضقه الأعلى - یا أيها الناظر إلی الوجه و الحاضر لدي العرش، لله الحمد در سبیل الهی اعمال طیبه | مبارکه ظاهر در ارض ع و ش [عشق، آباد] نار ظلم مشتعل و من دون بینه و برهان یکی از فوارس مضمار حکمت و بیان را شهید نمودند. لله الحمد بعد از نار ظلم نور عدل از افق سماء دولت بهیه مشرق و لائح به همت تمام و عزم ثابت جازم راسخ به عدل صرف در امر و آنچه وارد شده تفحص نمودند و بالاخره حکمی صادر که اهل مدینه | انصاف به اهل مدینه | عدل به این کلمه خطاب نمود: قرّت عیونکم قد قام من کان قاعداً و نطق

من کان کليلاً سالها عدل محروم شده بود و خبري از او نبود لله الحمد این ایام از افق اقتدار با اعلام و رايات ظفر ظاهر شد. دو عمل عظیم از اولیا در آن ارض ظاهر: اول عدم تعرض به ظالمین و ثاني شفاعت احبّاء از اعدا نزد امراء. یا هائی نستل الله تبارک و تعالی أن یزینهم فی الأرض بطراز یستضيء منه أهل السّماء. از حقّ می، طلبیم ایشان را به نور الفت و اتّحاد و محبّت و اتّفاق منور فرماید. امروز محبّت و وداد و مودّت و اتّحاد از اعظم اعمال عندالله مذکور...».

و نیز جمال قدم در لوح جناب ابن دخیل چنین می، فرماید: «لله الحمد آیات الهي منتشر و نفحاتش متضوع... یا این دخیل، از حقّ بطلب اولیا را مؤیّد فرماید بر حکمت و حکمتی که در الواح نازل شده اعمالی است که سبب تقرّب عباد و آگاهی من فی البلاد است. باید نفوس مطمئنّه| راضیه| مرضیه به اعمال مقدّسه و اخلاق پسندیده نساء و رجال عالم را به مشرق وحی و مطلع الهام هدایت کنند و راه نمایند. امروز اعمال و اخلاق از جنود حقّ جلّ جلاله محسوب و این جنود لازال منصّور بوده و خواهد بود. حکم جهاد و فساد از کتاب به اصبع قدرت محو شد. از اولیای عشق، آباد ظاهر شد آنچه که سبب فرح اهل منظر اکبر گشت. بعد از شهادت یکی از اولیا الذی سمّی برضاء فی کتاب الأسماء کلّ به صبر و سکون تمسّک نمودند و بما حکم الله فی الزّیر و الألواح تشبّث جستند و از آن گذشته از قاتلین و ظالمین شفاعت نمودند. این عمل به عزّ قبول و طراز رضا مزین و حال از حقّ می، طلبیم آن حزب را بر اتّحاد و اتّفاق و محبّت و وفا تأیید فرماید. إنّه هو المقتدر العزیز القدير...».

و نیز حضرت بهاءالله در لوح جناب عبدالله (ابن جناب سمندر) چنین می، فرماید: «یا عبدالله، علیک فضل الله و عنایته... اولیای عشق آباد عمل نموده، اند آنچه را که به عزّ قبول فائز شد؛ سلاح حرب را به اصلاح و محبّت تبدیل کردند. هنیئاً لهم. آنچه بر ایشان وارد شد به امر حضرت صبار به صبر تمسّک جستند و ستر نمودند. دو عمل که فی الحقیقه از اعظم اعمال نزد غنی متعال مذکور و محسوب از ایشان ظاهر: اول عدم تعرض به ظالمین یعنی حزب شیعه| ظالمه و ثاني شفاعت احبّاء از اعدا نزد امراء. این است عملی که لایق اهل بها بوده و هست عزّاً لهم و مرئياً لهم و نوراً لهم. حال از حقّ بطلبید قلوب اولیای آن ارض را به نور اتّفاق منور فرماید تا آفاق عالم بیک نور روشن گردد لثلاً یظهر منهم ما یمنعهم عن المقام الأعلی و الذروة العلیا...».

و نیز حضرت بهاءالله در لوح جناب آقا میرزا حسن ادیب ایادی چنین می، فرماید: «حمد مالک ملک و ملکوت را سزا که به کلمه| علیا ارض و سماء را به طراز هستی مزین فرمود... یا ایها المذکور لدي المظلوم، بعد از خروج از ارض طاء در لیالی و ایام حزب الله را به معروف امر نمودیم و از منکر نهي تا آنکه سلاح به اصلاح تبدیل شد. حال قریب چهل سنه می، شود نزاع و جدال مرتفع گشته به شأنی که در بعضی از مدن کشته شدند و نکشتند و قبل از اربعین آن جناب می، دانند و شنیده، اند در

هر سنه محاربه واقع و جمع کثیری از نفوس مقتول. جمیع اشیاء شاهد و گواه که این مظلوم عمل نمود آنچه را که سبب خیر و حفظ اهل ارض بوده ولکن ملت و دولت هیچیک آگاه نگشتند و ملتفت نیستند. چندی قبل واقعه| عظیمی در عشق، آباد ظاهر: یکی از اولیای حق را به قسمی شهید نمودند که آثار مظلومیتش بر دول خارجه تأثیر نمود و نفسی از این حزب تعرض نکرد و بر قصاص قیام نمود، بلکه از قاتل شفاعت نمودند. مع ذلک مشاهده می، شود بغضای معرضین اعظم از قبل ظاهر. سبحان الله انصاف به مثابه| عنقا معدوم و نیر عدل تحت سحاب ظلم مستور. نسل الله تبارک و تعالی أن یؤید عباده علی الرجوع الیه و الإنابة لیدی باب فضله إنه علی کل شیء قدير. الباء المشرق من أفق سماء رحمتی علیکم و علی من معکم و علی کل ثابت مستقیم و کل راسخ أمين.»

اشراقات، - 10 ص 141 .

11 - آنارشیسیم نظریه، ای مبتنی بر هرج و مرج، گرائی که در آن قدرت رهبری و قانون، گذاری نظام اجتماعی و دین محکوم می، گردد و خودمختاری گروه، های مختلفی که داوطلبانه به کار می، پردازند و نیز جامعه، ای بی، دولت تشویق می، شود. آنارشیسیت، های انقلابی مروج هرج و مرج، اعتصاب و سرکشی علیه حکومت و نیز از بین بردن طبقه| حاکمه| سیاسی و قیام بر علیه تشکیلات و مؤسّسات دولتی هستند. نیهیلیسم یا طرفداری از هیچ، انگاری و یا نیست، انگاری از نظر فلسفی نوعی شکاکیت در امکان درک وجود با توانائی عقلی است اما در آرمانهای سیاسی نیهیلیست، ها طرفدار طغیان علیه مؤسّسات سیاسی و اجتماعی، انهدام دولت، ها و مروج بی، دینی هستند و از این نظر شاخه، ای از طرفداران آنارشیسیم محسوب می، گردند که حذف حکومت و ترویج آشوب سیاسی و هرج و مرج اجتماعی را تشویق می، کند.

12 - اسماعیلیه فرقه، ای مذهبی در جهان اسلام است که پس از امام جعفر صادق به جانشینی پسر بزرگ او اسماعیل به عنوان امام هفتم معتقد شدند و از بیعت با امام موسی کاظم خودداری نمودند. اسماعیلیه که به هفت امامی و باطنیه نیز معروفند به وسیله| حسن بن علی صباح که در سال 483 ه.ق / 1090 م قلعه| الموت را فتح نمود و مقرّ خود ساخت در ایران انتشار یافت. برای مطالعه| مطالب جامع درباره|| این فرقه و ملاحظه| منابع مطالعه درباره|| آنان به دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ج 8، ص 681 - 702) مراجعه فرمائید.

13 - خوارج گروهی از پیروان حضرت علی امیرالمؤمنین بودند که پس از جنگ صفین به سال 37 ه.ق / 657 م از آن حضرت جدا شدند و به مخالفت پرداخته سرانجام حضرت امیر را شهید نمودند. خوارج به تدریج به صورت فرقه، ای مستقل درآمدند و سپس انشعابات عدیده پیدا نمودند. شرح مفصل از سابقه| تاریخی این فرقه و افکار و آراء آنان در ذیل «خوارج» در مجلد هفتم دائرة المعارف تشیع به

طبع رسیده و منابع مطالعه درباره|| آنان در پایان مقاله ارائه گردیده است.
14 - فقره، ای از آیه| شماره 91 در سوره| انعام (6) در قرآن است.
15 - حضرت بهاءالله در لوح بشارات می، فرماید: «... آنچه را دارائید بنمائید اگر مقبول افتاد مقصود حاصل و الا تعرض باطل ذروه بنفسه مقبلین إلی الله المهیمن القیوم...» (مجموعه، ای از الواح، ص 14
- 15 (

و نیز در لوح دیگر چنین می، فرماید: «... ای اهل بهاء با جمیع اهل عالم به روح و ریحان معاشرت نمائید. اگر نزد شما کلمه، ای و یا جوهریست که دون شما از آن محروم به لسان محبت و شفقت القاء نمائید. اگر قبول شد و اثر نمود مقصد حاصل و الا او را به او گذارید و درباره|| او دعا نمائید نه جفا. لسان شفقت جذاب قلوبست و مآئده| روح و به مثابه| معانیست از برای الفاظ و مانند افق است از برای اشراق آفتاب حکمت و دانائی...» (اشراقات، ص 135)

16 - قصاص در اصطلاح فقه اسلامی عبارت از مجازات مجرم مطابق جرمی است که مرتکب شده است. قوانین قصاص عمده مبتنی بر آیات 178 - 179 در سوره| بقره (2) و آیه| 45 در سوره| مائده (5) است. برای ملاحظه| شرح مفصل قضایای مربوط به قصاص به صفحات 633 - 645 کتاب احکام قرآن، مراجعه فرمائید. شرح مطالب مربوط به قصاص در شریعت موسوی در صفحات 699 - 700 کتاب قاموس کتاب مقدس مندرج است.

حضرت بهاءالله در باره| قصاص در لوح حاجی سید علی افغان که به تاریخ 9 جمادی الاول سنه| 1304 هـ ق مورخ است چنین می، فرماید: «حمد مقدس از ذکر کائنات و ممکنات مالک اسماء و صفات را لایق و سزااست که بانوار اسم اعظم عالم را منور فرمود و امم را هدایت؛ نظم دنیا معلق به احکامش و رمز اشیاء ظاهر از آیاتش عالم حفظ و اطمینان و راحت امان از کلمه| مبارکه| و امر بالمعروف و انه عن المنکر ظاهر و مشهود. حکم قصاص مناصی است محکم از برای عباد و خلاصی است مبین از برای من فی البلاد. شریعت الهی و ملت نورانی حصن متین است و آیه مبین. سزاوار آن که جمیع عالم به او تمسک نمایند تا از زحمتها و مشقتها برهند؛ جز او پناهی نه و غیر او راهی نه...»
17 - نگاه کنید به مقاله| «ایران دوستی بهائیان در سراسر جهان» در کتاب مقالات و رسائل، ص 93

102

18 - برای مطالعه| مطالعات دیگری که درباره|| لوح دنیا شده است می، توان به فصل بیست و دوم کتاب The Revelation of Bahá'u'lláh (جلد چهارم) و به مقاله| جناب دکتر شاپور راسخ در سفینه| عرفان (ج 5، ص 85 - 95) مراجعه نمود.

ما بهائیان حضرت عبدالبهاء را بر طبق تعلیمات قلم اعلی و آثار خود حضرت عبدالبهاء و نیز بیانات حضرت ولی امرالله به چندین لقب و اسم و رسم می‌شناسیم و هر یک از این القاب و عناوین نشانه‌ای یکی از جنبه‌های وجود آن حضرت است. از جمله این القاب و عناوین آن که حضرت عبدالبهاء «مثل اعلائی» دیانت بهائی هستند. (1) مثل اعلی اصطلاحی در حکمت و عرفان اسلامی است. (2) مفهوم این اصطلاح آن که وقتی بخواهیم نمونه‌ای عالی و یا برترین نمونه‌ای یک شیء را در عالم امکان، تا آنجا که امکان دارد، نشان دهیم و یا از آن یاد کنیم آن را با عنوان مثل اعلی توصیف می‌کنیم. اصل این فکر فکر افلاطونی است ولی در آراء و افکار جدیدتر هم از این مفهوم استفاده می‌شود، زیرا در هر نوع تفکری اصولاً از مفهوم مثل اعلی یاد می‌شود و مورد استعمال قرار می‌گیرد. اروپائیان از این اصطلاح با عنوان «آرشی تیپ» (Archetype) یاد می‌کنند. آرشه (Arche) به معنی و مفهوم حاکم، مسلط، بالا، برتر و «تیپ» (Type) به معنی نوع و نمونه و مثل (3). به این ترتیب آرشی تیپ یعنی مثل اعلی، یا عالی، ترین و برترین نمونه و یا نمودار. یکی از روان‌شناسان بزرگ اروپا می‌گوید که اساس فکر هر کسی آن است که یک آرشی، تیپ داشته باشد، این مطلب ربطی به سن و سال ندارد، بچه‌ها و بزرگسالان هر یک آرشی، تیپ مخصوص به خود دارند منتی آرشی، تیپ، ها عوض می‌شود. برای فلان کس رستم آرشی، تیپ است، یا فلان هنرمند و یا فلان شاعر و یا فلان پادشاه. به طور کلی آرشی، تیپ نمونه برتر و یا عالی، ترین مظهر حیات است که به پای او رسیدن آرزوی یک شخص می‌شود و اعمال و حرکات او با توجه به آن آرشی، تیپ شکل می‌گیرد و مشخص می‌شود. همان، طور که اشاره شد آرشی تیپ در زندگی یک شخص ممکن است عوض شود و با تغییراتی که آن شخص می‌کند، تغییر یابد.

به اعتبار دیگر که ما آن را صحیح نمی‌دانیم و انحرافی در آن تشخیص می‌دهیم مفهوم آرشی تیپ عبارت از نوعی بت، سازی و بت، پرستی است. هر کسی معمولاً در زندگی خود بتی می‌سازد و چه در خیال و چه در عمل آن را می‌پرستد و یا بتی انتخاب می‌نماید و آن را تقدیس می‌کند و گاهی نیز به جایی می‌رسد که همان بت را می‌زند و می‌شکند، زیرا آنچه را که او توقع داشته است بر نیآورده است. توجه به بت، های گوناگون هم در زندگی یک شخص ممکن است حاصل شود. از کسی و یا چیزی بتی می‌سازیم، آن را می‌پرستیم و بعد از مدتی به این نتیجه می‌رسیم که چیزی که می‌خواسته‌ایم در آن بت نبوده است، لذا می‌زنیم و آن را می‌شکنیم. اما به محض شکستن بتی دیگر می‌سازیم و به جای آن بت شکسته قرار می‌دهیم. کار انسان همین است؟ بت ساختن، پرستیدن و شکستن. این کار البته مطلوب نیست. مطلوب داشتن مثل اعلی است، آن هم برای توجه، برای آن که

کمال مطلوب در زندگی قرار گیرد، به زندگی معنی دهد و اهداف آن را تعیین نماید. بت ساختن و بت پرستیدن شایسته انسان نیست. هیچکس نمی‌تواند برای ما بت باشد. اهل بهاء هیچوقت نباید کسی را به صورت بت درآورند و او را بپرستند. فقط به فقط خدا را باید پرستید، چون دیدنی نیست لذا شکسته نمی‌شود، از بین نمی‌رود و از اعتبار نمی‌افتد. هیچ دیانتی نظیر دیانت بهائی با بت، پرستی مبارزه نکرده است تا اشخاص بت نشوند و هیچکس نتواند خود را معبود مردم کند. به این سبب است که توجه اهل بهاء به محفل روحانی معطوف می‌شود که شخص در آن مطرح نیست. هنگامی که حضرت ولی، امرالله در عرصه ولایت ظاهر شدند البته اشخاصی بودند که مورد توجه جامعه بودند و افراد در مقابل آنان سر خم می‌کردند. اما این نفوس بزودی دریافتند که امر بهائی جایی برای جولان فردی آنان نیست و کسی که زمام امر حضرت بهاءالله را به دست گرفته است مجال بت، سازی و بت، پرستی به اشخاص نمی‌دهد تا ضعف اعتقاد و ایمان به وجود نیاید. قدری به حاشیه رفتیم، اما غرض آن بود که بت، پرستی با اعتقاد به مثل اعلی اشتباه نشود. مثل اعلی در دیانت بهائی مثل اعلائی بندگی است، نه مثل اعلائی خداوندی. مثل اعلی در امر بهائی عالی، ترین نمونه بندگی است و آن که او را مثل اعلی می‌دانیم مقام او را در مرتبه بندگی بالا می‌بریم یعنی او را به فنا و نیستی نزدیک می‌کنیم و در این مقام محویت محض و بندگی صرف است که او را مثل اعلی قرار می‌دهیم و می‌ستائیم. حضرت عبدالبهاء که مثل اعلائی امر ما است هیچ چیزی برای خود نخواست، هرگز در زندگی خود به نام خود و برای خود چیزی طلب نکرد. او القاب زیادی داشت که به حکم قلم اعلی به او داده شده بود (4). اما چون بر کرسی عهد و میثاق الهی جالس شد همه آن القاب را نشانی از عنایت حضرت بهاءالله گرفت و واقعیت و ذاتیت خود را در بندگی بهاء دانست. به این ترتیب آرزوی همه کسانی که قصد مخالفت با او داشتند نقش بر آب شد. آنان در مقابل او قد علم کرده بودند و می‌گفتند که او ظهور دیگری را مدعی است و خود را شریک جمال قدم نموده است. آن حضرت فکر و ذکر و آثار و رفتارش حکایت از بندگی درگاه جمال قدم نمود، لذا آرزوی مدعیان و مخالفانش به باد رفت. در بسیاری از آثار حضرت عبدالبهاء صحبت، صحبت از بندگی است، دعوت، دعوت به بندگی است و خود او کسی است که می‌خواست و می‌توانست و می‌بایست که مظهر بندگی باشد و مفهوم مثل اعلائی امر بهائی در همین عبودیت محضه حضرت عبدالبهاء جلوه می‌نماید. مثل اعلائی دیانت بهائی با این مفهوم فقط حضرت عبدالبهاء بوده، اند و این حقیقت اختصاص به امر بهائی دارد. به این معنی که مثل اعلائی دیانت بهائی با مقامات هیچیک از ائمه اطهار، حواریون حضرت مسیح، اولیای عرفان و صنایع اهل تصوف در عالم اسلام قابل قیاس نیست. حضرت عبدالبهاء جانشین حضرت بهاءالله است اما خود را مثل اعلائی بندگی می‌داند، هر مقامی را از خود سلب می‌کند، هر عنوانی، ادعائی و لقبی

را رد می‌کند و این دقیقاً آن کاری است که هیچیک از بزرگان ادیان گذشته آن را نکردند. بزرگان ادیان دیگر هر یک دعاوی بسیار کردند ولی کسی که صرفاً دعوی بندگی داشت و فقط به فقط عبودیت محض را دعوی خود می‌دانست حضرت عبدالبهاء بود. به همین سبب است که در تاریخ ادیان حضرت عبدالبهاء بی‌نظیر و بی‌مثیل است زیرا در عین جانشین مظهر امر بودن، مبین آیات بودن، اختیار امر جمال قدم را در دست داشتن، خود را از صف بندگی نه بالاتر برد و نه جلوتر کشید. در اشاره به همین مطلب است که حضرت ولی، امرالله در یکی از آثار خود می‌فرمایند که مقام حضرت عبدالبهاء در همه ادوار تاریخ ادیان بی‌نظیر است (5). زیرا هیچکدام از بزرگان اهل ادیان نبوده‌اند که خود را در حدّ مقام بندگی محض نگه دارند و هر ادعائی را از خود سلب نمایند.

مبین آیات الله

وقتی می‌گوئیم حضرت عبدالبهاء مبین آیات حضرت بهاءالله بودند در مفهوم کلمه «تبیین» باید دقت نمود زیرا الفاظ و کلمات مختلف که معانی مشابهی با تبیین دارند زیادند ولی با تبیین تفاوت دارند (6). شما مطلبی را که گفته‌اند شرح یا توضیح می‌دهید، مطلب خلاصه است تفصیل می‌دهید، مطلبی دلیل می‌طلبد شما آن را اثبات و مدلل می‌کنید. وقتی مطلبی را گفته‌اند،،،،،،،،،،،،،،،،، شما آن را تعبیر می‌کنید یعنی به عبارتی دیگر آن را بیان می‌کنید. معنی همان معنی است اما عبارت را تغییر می‌دهید. وقتی دیگر شما مطلبی را گفته‌اند تأویل می‌نمائید. تأویل در ادیان مقام و نقش مهمی داشته است. تأویل در یک مفهوم عبارت از آن است که کسی حرفی بزند و به ظاهر مقصودی را ادا نماید، اما شما بگوئید مقصود از بیان آن نیست، این است، مقصود آنچه به ظاهر از مطلب مستفاد می‌شود، نیست، بلکه مقصود حقیقی و باطنی مطلب چنین و چنان است. این عبارت از تأویل است، یعنی از آنچه بر حسب ظاهر فهمیده می‌شود برگردیم و مقصود دیگری از مطلب بفهمیم و یا بفهمانیم، یعنی بازگشت دادن، برگشت دادن مفاهیم یک کلمه یا یک مطلب به معانی و مفاهیمی دیگر. به عبارت دیگر از آنچه از مطلبی به ظاهر مستفاد می‌شود برگردیم و به معنی دیگری از آن مطلب پردازیم (7). نشانه این تأویل در قرآن است. در این کتاب مجید آمده است که یوسف در خواب می‌بیند که خورشید و ماه و دوازده ستاره در مقابل او به زمین افتاده‌اند. بعداً که یوسف عزیز مصر می‌شود پدر و مادر و دوازده برادرش را می‌بیند که در مقابل او به خاک می‌افتند اما هنوز او را نشناخته‌اند، در اینجا است که در قرآن می‌فرماید: «هذا تأویل رؤیای من قبل» (8). یعنی این است تأویل آنچه من در خواب خود دیده بودم. در اینجا دوازده ستاره به دوازده برادر برمی‌گردد. این تأویل است یعنی بازگرداندن یک معنی به یک معنای دیگر. مثالی دیگر بزیم: حضرت موسی عصای خود را می‌اندازد و ازدها می‌شود و مارهای جادوگران مصر

را می، بلعد. حضرت بهاءالله در این مورد می، فرماید: «... تا نوبت به موسی رسید و آن حضرت به عصای امر و بیضای معرفت از فاران محبت الهیه با ثعبان قدرت و شوکت صمدانیه از سینای نور به عرصه| ظهور ظاهر شد...» (9) در این تأویل عصای موسی امر او بوده که اوهام جادوگران مصر را از میان برده است. در اینجا از آنچه ظاهر مطلب عرضه می، دارد برمی، گردیم و مطلب را به معنی دیگری بازگشت می، دهیم و می، گوئیم اصل مقصد چنین بوده است. بنابراین تأویل بازگشت به اصل مقصود است، از ظاهر برگرداندن و از ظاهر خارج کردن یکی از مفاهیم تأویل است. شما می، دانید که در تورات، انجیل و قرآن آیتی هست که قابل تأویل است و تأویل آن باید در روز موعود ظاهر شود. نمونه، ای از این قبیل آیات و تأویل آنها را می، توانید در کتاب فرائد مطالعه فرمائید. در نفس کتاب قرآن آیات به محکات و متشابهات تقسیم شده است. محکات آیتی است که تأویل پذیر نیست اما متشابهات عبارت از آیتی است که تأویل می، پذیرد یعنی غیر از صورت و مفهوم ظاهری برای این قبیل آیات باید معانی دیگری نیز در نظر گرفت. تأویل متشابهات را جز خدا کسی نمی، داند. این نحوه| برداشت اهل سنت از این آیه است که در قرآن می، فرماید: «هو الَّذي أنزل علیک الکتاب منه آیات محکات هنّ أمّ الکتاب و آخر متشابهات... و ما یعلم تأویله إلاّ الله و الرّاسخون فی العلم...» (10) همان طور که اشاره شد علمای اهل سنت این آیه را این طور می، خوانند که جز خدا کسی دیگر تأویل آیات را نمی، داند. اما علمای شیعه این آیه را این طور می، فهمند که جز خدا و راسخین در علم که به نظر آنان مقصود ائمّه| اطهارند کسی دیگر تأویل آیات را نمی، داند. آیتی که تأویل می، شوند حاوی تشبیه، استعاره و کنایه می، تواند باشد که این مباحث را به علوم ادبی و بلاغی نزدیک می، کند و مطالعاتی که از این جنبه، ها می، شود این مطالب را از زمینه، های فلسفی، کلامی و مذهبی دور می، سازد. همان، طور که اشاره شد در آیات مقدّسه| همه| ادیان قضیه| تأویل مطرح بوده و اغلب این مسائل نشان از آن چیزی دارد که امروزه به آن سمبولیسم (Symbolisme) (11) می، گویند. به این معنی که یک معنی و مفهوم را به صورت یک سمبل بیان کرده، اند. استفاده از سمبلها یکی از مبانی اصلی در هنرهای زیبا هم بوده است. مثلاً طوفان سمبلی از اضطراب و نگرانی است. چنین سمبلی در ادبیات قدیم و جدید همیشه وجود داشته است. میتولوژی (Mythology) یعنی علم قصص و اساطیر در یونان، هند و ایران اصولاً بر معانی سمبلها استوار بوده است. در ادیان هم سمبلها نقش اساسی پیدا نموده، اند و پیدا کردن معانی سمبولیک عبارت از تأویل است. به تأویل گاهی تعبیر نیز می، گویند و این لفظ مخصوصاً در مورد خواب و رؤیا بسیار به کار می، رود. مفهوم و معنایی در خواب به صورت ظاهر به شکل اشیاء مجسم می، شود ولی آن اشیاء هر یک در مقام تعبیر رؤیا به معانی و مفاهیم خاصی درک و معنی می، شوند. طرح معقولات نیز غالباً در قیص محسوسات است. بیان

حضرت عبدالبهاء است که می‌فرمایند: «... چون خواهی که این حقایق معقوله را بیان نمائی مجبور بر آئی که در قالب محسوس افراغ نمائی...» (12)

مقصود آن است که انسان وقتی می‌خواهد معانی باطنی را بیان کند آنها را به صورت شیئی ظاهری که مناسبتی با آن دارد بیان می‌کند و تأویل چیزی جز این نیست که شما اشیاء و سمبلهای ظاهری را برگردانید و مقاصدی را که از آنها مترتب می‌شود عرضه نمائید. فرض کنید کسی خوابی می‌بیند که از طرفی گلی سبز شده و از طرفی دیگر شیری جاری است. او می‌خواهد هم گل را بچیند و هم شیری بیاشامد. به سویی گل می‌رود خاری او را زخمی می‌کند، به سویی شیر می‌رود و چشمه شیر را خشک شده می‌یابد. در این حالت از وحشت و نگرانی و ناامیدی از خواب بیدار می‌شود و سمبلهای خواب خود را چنین تعبیر می‌کند که او بین توجه به همسر و یا مادر خود مردد بوده است. به طرف همسرش رفته است یعنی آن که گل بچیند و خار او را آزرده است و به طرف مادرش رفته است و او را نیافته است. در این خواب شیر و گل سمبلی از مادر و همسر است و تعبیر خواب و یا تأویل خواب عرضه مفاهیم و معانی این قبیل سمبها است. تأویل در ذات و فطرت بشر است و انسان هر چه بچه، تر باشد سمبهایش بیشتر و سرگرمی او با تخیلاتش وسیعتر است یعنی معانی و مفاهیم بیشتری را به صورت اشیاء محسوس مجسم می‌کند. در دیانت بهائی تأویل کلمات الهی کنار گذاشته شده است و کسی حق تأویل و تحمیل آن را به دیگران ندارد زیرا آنچه در آثار آمده به معنی ظاهری آن باید فهمیده شود و کسی را حق آن نیست که بگوید مقصود حضرت بهاءالله از آنچه گفته‌اند چنین و چنان بوده است. در آثار جمال قدم آمده است که کلمات کتاب مرا از معنی ظاهری برگردانید و آیات را تأویل نکنید. بنابراین آثار مبارک که بهائی را باید به صریح بیان و ظاهر کلمات گرفت و در صدد تأویل آنها برنیامد. (13)

در عالم اسلام تأویل بسیار متداول بوده و حتی این کار آنقدر به افراط کشیده شده است که بعضی از فرق اسلامی حتی آیات محکمات قرآن را نیز تأویل کرده‌اند و برای حدود و احکام الهیه نیز قائل به تأویل شده‌اند. مثلاً وقتی حکم شده است که روزه بگیرید، آن را به این قضیه تأویل کرده‌اند که منظور آن است که خوددار باشید. پس کسی که به این معنی برسد و آن را چنین بفهمد می‌تواند که روزه نگیرد. یا وقتی حکم شده است که زکات بدهید این حکم را تأویل به این مطلب نموده‌اند که مقصود از زکات تزکیه است، یعنی سعی کنید که پاک باشید و پاک زندگی کنید؛ حال اگر زکات مال خود را ندادید اشکالی ندارد. (14)

به این ترتیب این طرز فکر پیدا شده است که اگر کسی به معانی باطنی احکام راه پیدا کند از اطاعت ظواهر احکام بی‌نیاز است. چنان که بعضی از علمای اسماعیلی گفته‌اند که چون ما اهل باطنیم و به

معانی باطنی آیات پی برده، ایم از تبعیت ظواهر احکام بی، نیازیم و با توجه به باطن اطاعت از ظواهر معنی ندارد. (15)

در امر بهائی همان، طور که اشاره شد تأویل نداریم. حضرت عبدالبهاء در بیانی چنین می، فرمایند که من به خدا پناه می، برم از دست کسانی که می، خواهند برای نماز و روزه و احکام ظاهری کتاب الهی معانی باطنی پیدا کنند و به تأویل آنها پردازند و بگویند که منظور از احکام چنین و چنان است. (16) بدیهی است که اگر در اثری از آثار مبارکه تشبیهات و استعاراتی به کار رفته باشد هر کسی مطلبی از آن، ها استنباط می، کند ولی حق ندارد استنباط خود را به دیگری تحمیل نماید و باب تأویل بگشاید. حال بینیم که تبیین به چه چیز گفته می، شود. تبیین اصولاً به معنی رفع ابهام است. وقتی در مطلبی ابهامی وجود دارد تبیین حقیقت مطلب را آشکار می، کند. به مناسبت رعایت اجمال در کلام ممکن است مقصود از کلام معلوم نباشد و یا کیفیت عمل به آن و یا تطبیق مطلب بر موارد جزئی و خصوصی معلوم و مشخص نشده باشد. در همه این موارد، ابهام باید رفع شود، کلیت مطلب با موارد خاص آن تطبیق شود، چگونگی اجرا و عمل به یک اصل شرح و بسط شود. فرض کنید که یک مهندس و یا معمار طرحی ارائه می، دهد اما آن طرح محتاج تبیین است تا با نقشه، ها و طرحهای جزئی، تر و دقیق، تر آن طرح کلی جنبه عملی یابد، اجزاء آن مشخص شود، کیفیت تعبیه وسایل و لوازم معلوم گردد. بنابراین رفع ابهامات، تطبیق بر موارد حکم، نشان دادن راه، های عملی، رسیدگی به جزئیات آن نقشه کلی همه از تبیین به وجود می، آید.

در تبیین نیز من می، توانم به نحو خاصی رفع ابهام کنم و شما می، توانید به ذوق خود و به نحوی دیگر رفع ابهام کنید. بنابراین هر کسی می، تواند مطابق شخصیت، ذوق و فکر خود مطلبی، نقشه، ای و یا طرحی را تبیین کند. تبیین کردن در هر کاری ضرورت دارد، گریزی از آن نیست، نمی، توان از تبیین گذشت و این در مورد کتاب خدا ضرورت دارد. چرا؟ برای آن که کتاب خدا کتاب مختصری است، تعیین تکلیف برای نسلها و قرون متعدد می، کند، لذا باید تبیین شود. کتاب اقدس کتاب مختصری است، طبع بمبئی آن به سال 1314 هـ ق / 1896 م در مطبعه ناصر پناه صفحه بیشتر نیست. بنابراین بسیاری از مطالبی که در آن آمده است مجمل و مبهم و بسیار کلی و فوق، العاده عمومی است. کتاب اقدس یک طرح جامع اما کلی و بسیار عمومی برای عالم انسانی در طی قرون متمادی است، چه از لحاظ عقاید، چه از لحاظ اعمال و چه از لحاظ نظامات و مقررات اداری. نظر به این اجمال و ابهام باید اطراف و جوانب آیاتش روشن شود، لازم است که نقشه، های اجرائی آن معلوم شود. لازم است بدانیم که چگونه، به چه ترتیب و در چه زمان و چه مواردی چگونه آن را به اجرا و عمل درآوریم. آنچه در این زمینه، ها انجام می، شود تبیین است. به همین سبب کسانی که گفته، اند کتاب برای ما کافی

است و ما را به تبیین نیازی نیست اشتباه کرده، اند. برای سراسر دوره | هزارساله | امر بهائی و از لحاظ اصول برای تمام کور بهائی این کتاب نازل شده است که فقط پنجاه صفحه است. بنابراین چگونه می، تواند آیات، احکام و مندرجات این کتاب برای چنین دوره، ای کافی باشد؟ پس ناگزیر باید هر چه در این اثر تشریح، تنصیص و تأسیس شده تبیین گردد تا مقاصد کتاب معلوم شود. اگر از طرف مرجع منصوص تبیین صورت نگیرد چه وضعی پیش خواهد آمد؟ چون بدون تبیین نمی، توان به پیش رفت هر کسی به تبیین آن خواهد پرداخت و نتیجه اختلاف و تحزب و تشعب خواهد بود.

بنابراینچه گذشت تبیین آیات لازم است و این مقام تبیین آیات را حضرت بهاءالله در نفس کتاب پیش، بینی نموده و آن را به من اراده الله واگذار فرموده، اند، آنجا که می، فرمایند: «ارجعوا ما لا عرفتموه من الكتاب إلى الفرع المنشعب من هذا الأصل القويم» و نیز می، فرمایند: «... توجهوا إلي من اراده الله الذي انشعب من هذا الأصل القديم» (17) مفهوم بیان آن که آنچه را که نشناختید و در کتاب الهی مقصود را نفهمیدید به من اراده، الله که از این اصل قدیم منشعب شده است رجوع نمائید. سپس در کتاب عهدی که وصیت، نامه | جمال قدم است صراحتاً مشخص فرمودند که مقصود از من اراده، الله غصن اعظم، یعنی حضرت عبداله‌بهاء هستند. به این ترتیب به نص کتاب و به نص کتاب عهدی مبین کتاب مشخص گردید. (18) از عجایب احوال آن که یکی از معاندین غربی می، نویسد که در اینجا حضرت بهاءالله فرموده، اند که آنچه را که از کتاب اقدس نفهمیدید به حضرت عبداله‌بهاء رجوع کنید، زیرا کتاب اقدس به عربی است و بنابراین کسی که عربی نمی، داند باید معانی آن را از حضرت عبداله‌بهاء بپرسد. شما کوتاه، فکری و در عین حال غرض این قبیل نفوس را ملاحظه نمائید. گوئی عربی، دان فقط حضرت عبداله‌بهاء بوده، اند، یا در این، جا قضیه، قضیه ترجمه است و ما به دنبال یک مترجم هستیم که آیات عربی را برای دیگران معنی کند. گذشته از این، حضرت عبداله‌بهاء عربی و فارسی و ترکی می، دانستند و اگر آیات را به فارسی و ترکی ترجمه می، فرمودند تکلیف بقیه | زبانها چه می، شد؟ باری به نص کتاب باید برای شناختن کتاب الهی به من اراده، الله توجه و رجوع نمود تا او به تبیین مبهمات پردازد، وضع اصلی و مقصد نهائی و غائی کتاب را تشریح نماید و چگونگی استفاده از آن را در عمل و تحقق بخشیدن مفاهیم آن را در ظاهر شرح و تبیین نماید. این مقام تبیین مخصوصاً و منحصرأً به حضرت عبداله‌بهاء محول شد و سپس حضرت عبداله‌بهاء بنا بر نص الواح وصایا این مقام را به حضرت ولی، امرالله، شوقی ربّانی، محول فرمودند و در مقام حضرت ولی، امرالله نیز این وظیفه به پایان رسید. یعنی هر تبیینی بنا بود بشود و لازم بود که بشود درباره || کتاب اقدس مطرح گردید و در آثار این دو

مبین شرح و بسط شد و بعد از آن هر مطلبی مبهم بماند هر کسی آزاد است که هر استنباطی به ذوق و درایت خود از آن داشته باشد اما چون کلیات امور مخصوص است و تبیینات حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی، امرالله نیز موجود است اختلافی باقی نمی‌ماند و اگر باقی ماند معهد اعلی مرجع رفع اختلاف خواهد بود. مثلاً ملاحظه فرمائید که حضرت بهاءالله در کتاب اقدس فرموده، اند که در هر شهری بیت، العدل تشکیل شود و نفوسی به عدد بهاء، یعنی نه نفر در آن جمع شوند. متن کتاب مستطاب اقدس گویای همین مطلب است، اما این که این نه نفر چگونه جمع شوند، از کجا باشند، چه کسانی باشند، به چه مدتی جمع شوند و چگونه کار کنند در کتاب مشخص نشده و نمی‌توانست بشود زیرا همان، طور که اشاره شد کتاب اقدس مبتنی بر کلیات و اجمال و عرضه اصول احکام است. بنابراین لازم بود که کسی به شرح و تبیین جزئیات مطالب پردازد و چنین کسی همان مبین است که به نص خود کتاب برای این منظور تعیین و منصوب شده است. مطالب را خلاصه کنیم: ما حق تأویل نداریم، همه حق دارند تشریح کنند یعنی به شرح مطالب پردازند و تبیین مرجع آن معلوم و مشخص است و آن حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی، امرالله است.

جمع بین تأویل، تشریح و تبیین را در اصطلاح معارف اسلامی می‌توان «تفسیر» نامید. (19) شما وقتی یکی از تفاسیر قرآن مجید را باز می‌کنید در آن عناصر تأویل، تشریح، تعبیر و تبیین را ملاحظه می‌فرمائید. در امر بهائی تفسیر مجاز است به شرط آن که در حد تشریح باقی بماند و در تبیین نیز به نقل بیانات حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی، امرالله اکتفاء شود. در تشریح یک مطلب شارح مثلاً فلان آیه | کتاب اقدس به شرح این مطلب می‌پردازد که آیه | مورد نظر مربوط به چه مطلبی است، با سایر آیات و احکام چه ربطی دارد و یا فلان واقعه و یا فلان شخص چه واقعه، ای و چگونه شخصی بوده است. مثلاً در کتاب اقدس می‌فرمایند که آن عالم بزرگ محمد قبل حسن ایمان نیاورد ولی آن که گندم پاک می‌نمود مؤمن شد. (20) شرح شخصیت این نفوس و وقایع مربوط به آنها جزئی از تفسیر و تشریح است که البته اشکالی ندارد زیرا این نوع مطالعات نه تبیین است که خاص مقام مشخصی است و نه تأویل است که مطلقاً ممنوع است. با توجه به تفاوت این تعبیرات است که می‌گوئیم حضرت عبدالبهاء مبین آیات بوده، اند، مرجع اهل بهاء در تبیین کلمات جمال قدم بوده، اند. البته پس از صعود جمال مبارک کسانی بوده، اند که می‌خواسته، اند مبین معلوم و یا انحصاری نباشد تا هر کس بتواند هر نوع می‌خواهد کلمات الهی را تبیین کند و به این ترتیب دور اشخاص متعدد حلقه، های متعدد زده شود. این نفوس با مبین و مقام تبیین آیات الهیه مخالفت کردند و گفتند که اصل کتاب است و خود کتاب به تنهایی کافی است. این حرفها و دعاوی را در دوره اسلام نیز مطرح کرده بودند و می‌گفتند: «حسبنا کتاب، الله»، یعنی کتاب

خدا ما را کافی است. در مقابل این حرفها و ادعاها حضرت عبدالبهاء به حکم کتاب فرمودند که کتاب کافی نیست بلکه مبین لازم دارد و این مبین خود ایشانند. (21) به این ترتیب توجه می‌فرمائید که تبیین حضرت عبدالبهاء جزء لازم تشریح حضرت بهاء‌الله است. به همین سبب است که ما الواح وصایای حضرت عبدالبهاء را ادامه کتاب اقدس می‌دانیم به این اعتبار که می‌گوئیم آنچه در کتاب اقدس وضع شده بدون الواح وصایای حضرت عبدالبهاء که مطالب کتاب اقدس در آن تبیین شده نمی‌تواند کافی باشد. در الواح وصایا است که مقصود از ظهور امرالله و تأسیسات و تشکیلات و چگونگی تحقق آنها تبیین گردیده و از این مطالب بحث شده است که امر الهی به چه صورتی باید درآید و چگونه باید به مرحله عمل و اجراء گذاشته شود. به همین مناسبت است که حضرت ولی، امرالله در آثار خود فرموده، اند که نظم بدیع الهی از اقران کتاب اقدس و الواح وصایای حضرت عبدالبهاء به وجود آمده است و ولید میثاق محسوب می‌گردد. (22)

باری، آنچه گفتیم اشاره‌ای به یکی از مقامات حضرت عبدالبهاء بود که مبین آیات الله باشد. القابی که حضرت بهاء‌الله به حضرت عبدالبهاء داده، اند البته متعدد است و هر کدام از آن القاب در محل خود معنی و مفهومی خاص دارد. منتهی ما حق نداریم هیچکدام از آن مقامات را به صورتی درآوریم که مقام اصلی آن حضرت را که خود خواسته و پسندیده و اختیار نموده، اند محو کند و نادیده انگارد و آن مقام بندگی درگاه جمال قدم است که حضرت عبدالبهاء در ده‌ها لوح خود آن را مورد تأکید قرار داده، اند و برای خود برگزیده، اند و از احببای الهی به تأکید خواسته، اند که به جز به این لقب به هیچ نام و نشان و اسم و لقب دیگری مخاطب نشوند. (23)

حضرت بهاء‌الله حضرت عبدالبهاء را البته سرالله لقب داده، اند. سر به معنی راز است، آن چیزی که ما در نهان داریم و چون آشکار شود دیگر سر نخواهد بود. حضرت عبدالبهاء راز نهان الهی بودند، گنجی پنهان بودند که آشکار شدند یعنی امکان نداشت تصور شود که چنین مقامی از بندگی بتواند به وجود آید، بنابراین راز پنهان بود. این مطلب را به این صورت بیان کردیم تا با مقام بندگی حضرت عبدالبهاء مغایرت پیدا نکند، چه سراللهی به معنی باطن خدا البته غلو و مبالغه است و مقام آن حضرت را از مقام بندگی که خود خواسته، اند بالاتر می‌برد. بنابراین سراللهی عبارت از رازی است که خدا پنهان داشت و در عالم امکان آشکار نبود و بعد این سر در مقام بندگی صرفه حضرت عبدالبهاء آشکار گردید. ما در اینجا این قضیه را تبیین نکردیم بلکه مفهوم ظاهری سر و اراده و میل حضرت عبدالبهاء را در تأکید در مقام بندگی بیان کردیم تا در سراللهی و مقام بندگی مغایرتی به وجود نیاید. (24)

یکی دیگر از القاب حضرت عبدالبهاء در آثار حضرت بهاء‌الله «من اراده الله» است، یعنی کسی که خدا او را اراده کرده است یا خواسته است تا بنده، اش باشد و مبین آیاتش قرار گیرد. (25) این

مطلب را به این قصد می‌گوئیم که در زبان عربی کلمه «اراده» یک اسم فاعل دارد که «مرید» است و یک اسم مفعول دارد که آن کلمه «مراد» است. بنابراین حضرت عبدالبهاء وقتی او را اراده کرد یعنی مراد قرار گرفت و خدا مرید بود و به همین سبب من اراده الله یعنی کسی که خدا او را خواست تا مبین کتاب باشد و آنچه را ما از کتاب نشناختیم و پی نبردیم او آن را برای ما بگوید. با توجه به این القاب و نقشی که در تبیین آیات الهی حضرت عبدالبهاء ایفاء نموده، اند آن حضرت در مقامی قرار می‌گیرند که در تمام ادوار تاریخ ادیان بی‌نظیر و مثیل است. این مطلب از این لحاظ نیز حائز اهمیت است که حضرت عبدالبهاء تنها جانشین یک مظهر امر الهی است که مقام خود را از مقام بندگی بالاتر نبرده، جبین بندگی بر آستان مظهر امر سائیده و هر گونه دعوی را جز عبودیت صرفه از خود سلب کرده و در این مقام به تبیین آیات کتاب خدا پرداخته، مبهمات آن را واضح ساخته و آنچه جامعه انسانی را به درک عمیق، تر کلمه، الله موفق می‌سازد از قلم او جاری و ساری گشته است. حضرت عبدالبهاء نقش مبین و وظیفه تبیین را بر حسب الواح و صیای خود به حضرت ولی، امرالله تفویض فرمودند. کلمه «ولی، امر» کلمه عامی است که در معارف اسلامی به ائمه اطهار اطلاق شده و اصطلاح «اولیاء الله» و حضرت علی به عنوان «ولی، الله» اصطلاحات بسیار متداولی در معارف اهل تشیع است. (26) حضرت عبدالبهاء اصطلاح «ولی، امر» و «مبین آیات» را برای حضرت شوقی افندی به کار بردند و وظیفه تبیین آیات الهی را بعد از خود به ایشان محول فرمودند. (27) حضرت ولی امرالله در دوره خود به تبیین آیات و تنفیذ و اجرای کلمه، الله قیام نمودند. آن حضرت برای تنفیذ طرح کلی الهی نقشه‌های اجرائی کشیدند و منویات و مندرجات الواح نقشه تبلیغی حضرت عبدالبهاء را که در اوائل مجلد سوم کتاب مکاتیب عبدالبهاء به طبع رسیده است به مرحله اجراء درآوردند. طرحها، نقشه‌ها و همه اقدامات حضرت ولی، امرالله کلاً از لوازم وظیفه تبیین بود که بنا بر الواح و صیایا به ایشان تفویض شده بود. اقدامات عملی برای تشکیل بیت العدل اعظم که در الواح و صیایا منصوص است، شرح و بسط قضایای انتخابات بهائی، وظایف اعضای تشکیلات، کیفیت برگزاری انجمن، های شور و انتخابات بهائی، وظایف اعضای تشکیلات، کیفیت برگزاری انجمن، های شور و انتخاب محافل محلی و ملی (یا بیت، العدل خصوصی) همه و همه در آثار حضرت ولی امرالله تبیین گردید و به تدریج به مرحله اجراء و تنفیذ درآمد. به همین جهت است که دوره حضرت ولی امرالله به عصر تکوین تسمیه شده است، تکوین به معنی ایجاد و به وجود آوردن است. در عصر تکوین مبانی نظم بدیع گذاشته شد و بر اساس آن به تدریج بنای نظم بدیع و استقرار نظم اداری بهائی آغاز گشت و رو به توسعه نهاد. این عصر هنوز ادامه دارد و به پایان نرسیده است. یکی از عجایب احوال دربارہ|| این طلعات مقدّسه| امر بهائی آن است که همان مقام بندگی که حضرت

عبدالبهاء براي خود در مقابل حضرت بهاء الله خواستند، حضرت ولي، امرالله همان مقام بندگي را در مقابل حضرت عبدالبهاء خواستار شدند و همه جا آثار خود را با عبارت «بنده| آستانش شوقی» به اتمام رساندند. مرجع ضمير «شین» در کلمه| «آستانش» حضرت عبدالبهاء است. حضرت ولي، امرالله در يکي از آثار انگليسي خود که به نام دور بهائي (The Dispensation of Bahá'u'lláh) به فارسي ترجمه شده است درباره|| مقام و ارتباط حضرت عبدالبهاء با جمال قدم و مقام و ارتباط خود با حضرت عبدالبهاء چنین مي، فرمايند:

«... با آنکه بين مقام حضرت عبدالبهاء و مظهر کلي الهي فاصله| عظيم است وليکن بين مرکز ميثاق و ولي امرهائي که عهده، دار وظيفه| آن حضرتند ولو داراي اسم و رسم و عنواني عظيم باشند و به توفيقاتي جليل فائز گردند اين فاصله به مراتب اعظم است. نفوسي که به شرف لقاى حضرت عبدالبهاء فائز شده و بر اثر مجاورت با مغناطيس وجودش حب آن حضرت را در دل و جان پرورده، اند سزاوار چنان است که در پرتو آنچه مذکور گرديد اکنون درباره|| مقام منيع جمال اقدس ابهي که به مراتب ارفع و اعظم است تفکر و تدبّر نمايند...» (28)

در مورد حضرت ولي امرالله آنچه اهميت دارد آن است که آن حضرت خود را تنها در مقام بندگي حضرت عبدالبهاء قرار دادند و هيچ نام و نشان و اسم و رسمي براي خود نخواستند. (29) در مقام تبين به خدمت امر الهي پرداختند، در تنفيذ تعاليم حضرت بهاء الله مراقبت فرمودند، ناظر و حافظ وحدت جامعه اهل بهاء بودند و با قدرت کامل عمل نمودند تا انحرافي، اختلافي، اختلافي و اضطرابي در نظم بديع حضرت بهاء الله حاصل نشود. در همان حال از نظر شخص خود، خود را به کلي ندیده گرفتند (30) و درباره|| حضرت عبدالبهاء نيز پيش از آنچه شخص حضرت عبدالبهاء خواسته بودند مقام ايشان را بالا نبردند و با همه| عبوديتي که نسبت به حضرت عبدالبهاء در وجود خود احساس مي، فرمودند مقام آن حضرت را پيش از آنچه که لازم است نه خود بالا بردند و نه خواستند که ما بالا بريم.

يادداشت،،ها

1 - حضرت ولي، امرالله در رساله| دور بهائي (ص 57 - 58) چنین مي، فرمايند: «حضرت عبدالبهاء در رتبه| اولي مرکز و محور عهد و ميثاق بي، ميثاق حضرت بهاء الله و اعلي صنع يد عنايتش و مرات صافي انوارش و مثل اعلاي تعاليم و مبین مصون از خطاي آياتش و جامع جميع کمالات و مظهر کليه| صفات و فضائل بهائي...» و نيز نگاه کنيد به رساله| ظهور عدل الهي، ص 70.

2 - در آيه| 60 سوره| نحل (16) در قرآن مجيد آمده است که «ولله المثل الأعلى و هو العزيز الحكيم». در شرح اين آيه در روض الجنان (ج 12، ص 53) چنین آمده است: «... و لله المثل الأعلى، و خدای را باشد و او را رسد مثل بلندتر، بعضي مفسران گفتند: مراد شهادت

آن لا إله إلا الله است. و بعضی اهل تأویل گفتند: مراد به مثل صفت است، یعنی صفات بد مذمومه کافران راست و صفات علیا و مثل اعلی و اسماء حسنی خدای راست از آن جا که لایق به او این است و لایق به ایشان آن است. و هو العزیز الحکیم، و او خدایی است عزیز و محکم کار...»
 درباره|| «مثل اعلی» در فرهنگ فلسفی (576) چنین آمده است که:
 «الف - الگوی والا به معنی مطلق چیزی است که عقل و عاطفه| انسان را بطور کامل ارضا کند. و نیز به عقل و عاطفه، از این جهت که فاعلیت و حرکت آن دو بالقوه تعیین کننده| کمال، و از پیش تعریف کننده| آن هستند، اطلاق می‌شود...
 الگوی والا دال بر صورت کاملی است که در نهایت هر چیز تحقق می‌یابد. بنابراین الگوی والا آخرین حدی است که ما بدون اینکه به آن دست یابیم، رو به سوی آن داریم، و وجود آن شباهت به اعیان ثابت خارجی ندارد بلکه شبیه به تمایل و آرزوی نامعین است.
 ب - الگوی والا به معنی خاص یا نسبی عبارت از نمونه‌ای است که آن را تصور می‌کنیم و در بعضی از افکار و اعمال خود، بر اساس آن رفتار می‌کنیم...»
 3 - همان طور که در فوق نقل گردید در کتاب فرهنگ فلسفی (ص 576) اصطلاح «مثل الاعلی» مذکور شده و معادل فارسی آن را «الگوی والا» و معادل فرانسه و انگلیسی را Ideal Standard و (Subst) Ideal آورده است.
 4 - برای ملاحظه| اوصاف و القاب حضرت عبدالبهاء در آثار جمال قدم می‌توان به آثاری نظیر سوره| غصن (آثار قلم اعلی، ج 4، ص 331 - 335) و لوح ارض باء (مجموعه‌ای از الواح، ص 138) و نیز به فقرات 121 و 174 کتاب اقدس مراجعه نمود. و نیز نگاه کنید به فصل «حضرت عبدالبهاء» در رساله| دور بهائی (ص 52 - 68) .
 5 - حضرت ولی امرالله در رساله| دور بهائی (ص 53) چنین می‌فرماید: «... ما چنان به عهد حضرت عبدالبهاء نزدیک و مجذوب قوه| معنویه| مغناطیس وجودش میباشیم که به آسانی نمیتوانیم به هويت و مقام آن حضرت که نه فقط در ظهور حضرت بهاءالله بلکه در سراسر تاریخ ادیان مقام فرید و وحیدی را داراست پی بریم...»
 6 - برای مطالعه| شرح مطالب مربوط به تبیین به مقاله| «تشریح و تبیین» که در نشریه| سفینه| عرفان (ج 7، ص 91 - 103) به طبع رسیده است مراجعه فرمائید.
 7 - تأویل بنابر مندرجات فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 139) عبارت از «حمل کلام است بر غیر معنی موضوع له». درباره|| معانی و مفاهیم تأویل در آثار حضرت بهاءالله به امر و خلق (ج 3، ص 450 - 453) مراجعه فرمائید.

8 - سوره | يوسف (12) , آیه | 100

9 - کتاب ایقان, ص 6 . و نیز نگاه کنید به قاموس ایقان (ج 2 , ص 1018 - 1023)

10 - سوره | آل عمران (3), آیه | 7

11 - بیان سمبولیک یا رمزی و نمادی عبارت از عرضه | اسرار, رموز و تأویل عقاید به صورت و لباس رمزی است. برای مطالعه | شرح مطلب و مفاهیم و معانی کلام رمزی به ذیل «رمز» در فرهنگ فلسفی (ص 376) مراجعه فرمائید.

12 - مفاوضات , ص 64

13 - نگاه کنید به باب پنجاه و چهارم در کتاب گنجیه | حدود و احکام.

14 - برای مطالعه | مشروح قضایای مربوط به «تأویل» نگاه کنید به دایرة المعارف تشیع (ج 4 , ص

58 - 61) .

15 - نگاه کنید به مقالات «باطن» و «باطنی» در دایرة المعارف تشیع (ج 3 , ص 46 - 51) .

16 - لوح حضرت عبدالبهاء چنین است:

هو الله

ای ثابت بر پیمان از قرار معلوم بعضی از نفوس که از یزدان بیزارند و به اهرمن همراز و هم، گفتار در سر سر نغمه، ای آغاز کنند و ناس را از ره راست منحرف و منصرف نمایند؛ گویند که بعد از جمال مبارک روحی لأحبائه الفداء قبل الألف المنصوص فی الکتاب ممکن است نفسی نعوذ بالله شریک عظمت و جلال او گردد و به ابداع جمال جلوه نماید. معاذ الله هذا بهتان عظیم تا چه رسد به اعظم از آن. پناه به خدا پناه به خدا. این اقوال منبعث از صرف اغراض است و مردود درگاه کبریا و عبدالبهاء از چنین اشخاص بیزار. و همچنین صلاة و صیام از اعظم فرائض این دور مقدس است اگر نفسی تأویل نماید و تهاون کند البتّه از چنین نفوس احتراز لازم و الا فتور عظیم در دین الله حاصل گردد باید حصن حصین امرالله را از سهام بغض و کین چنین اشخاص محافظه نمود و الا بکلی اساس دین الهی منهدم گردد. البتّه صد البتّه که اگر رائحه | آن کله که از ذکرش نجلت میکشم و به خدا پناه میبرم از کسی استشمام نمائید به کلی احتراز کنید جمال مبارک از چنین شخصی بیزار و حضرت اعلی در کنار و عبدالبهاء را عدو خونخوار است جمیع احبّاء را باخبر کنید تا در حذر باشند و علیک التّحیة و الثّناء

17 - کتاب اقدس , فقرات 174 و 121

18 - مجموعه، ای از الواح, ص 136

19 - برای مطالعه | مطالب مربوط به «تفسیر» و «تفسیر قرآن» به ذیل این دو عنوان در دانشنامه | قرآن

و قرآن پژوهشی (ج 1) مراجعه فرمائید.
20 - کتاب اقدس، فقره 166

21 - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب مشهدي غلامعلي در لاهیجان چنین می‌فرماید:
لاهیجان

جناب مشهدي غلامعلي عليه بهاء الله الأبي ملاحظه نماید
الله، ابي

اي احبائي الهي، از جواهر کلمات ربّ الآيات الیّنات معین معانی جاری و از هویت کلام حضرت احدیت سلسبیل هدایت ساری ولی کشف این بیّنات را راسخون در علم نمایند و ینابیع این معانی را مقنی حقیقی منفجر فرماید، لهذا کتاب را به نصّ صریح قاطع به وضوح عبارت در کتاب اقدس و در کتاب عهد مبین مبین تعیین و منصوص گردید. حال نوهوسانی چند خیال اجتهاد نموده، اند، نفس منصوص را مخذول نموده، اند و بنیان مرصوص را مہمول گذاشته، اند و چون خلیفه| ثانی فریاد «حسبنا کتاب، الله» برآوردند تا حقیقت دین الله را از بنیان براندازند و هر یک علم اجتهادی بلند نمایند. ملاحظه کنید که این بینوایان از خود چه قدر بی، مایه و بی، پایه، اند که چون خواستند که بنیان عهد براندازند و بنیاد میثاق ویران نمایند و مرکز پیمان را تغییر و تحویل دهند از خود نتوانستند احداث بهانه، ای نمایند، بلکه به ذیل خلیفه| ثانی تشبّث جستند و کله| معروفه| او را بر زبان راندند و ندای «حسبنا کتاب الله» بلند کردند و همچنین قول ابوحنیفه و رأی خوارج و معتزله را میان گذاشتند که نفس معصومی پیدا نگرود و لکن هر نادانی نفس منحوس خویش را معصوم شمرد، چنانچه در همین مسئله اگر به یکی گفته شود که شاید تو خطا کرده، ای، چه که معصوم نیستی بی، نهایت استیحا ش نماید و فریاد واویلا بلند کند ولی چون به مقام منصوص چون بنیان مرصوص رسد جائز الخطاء و الذنوب و الکفر و الشّرك و الإلحاد و الزّندقة و الفسق و الفجور و الظلم و الجور شمزند. تبّأ لهم و تعساً بما غفلوا عن ذکر الله و فرطوا فی جنب الله و یحسبون أنّهم یحسنون صنعاً فسوف یرون أنفسهم فی خسران مبین. ای احبائي الهي تالله الحقّ اهل فتور را مقصد از نشر اوراق مفتریه و انتشار اراجیف مبتدله این است که مرکز میثاق را نسیاً منسیاً نمایند و خود را در انظار جهّال جلوه دهند و الاّ جمیع مقرّ به وحدانیت الهیه و معترف به عصمت ذاتیه| جمال مبارکیم اختلافی در میان نیست و اگر نفسی را از عصمت نصیبی باشد این از فیض و عنایت جمال قدم است و للأرض من كأس الکرام نصیب، یعنی جمال مبارک حفظ و صیانت میفرماید إنّه خیر حافظ و هو أرحم الرّاحمین و البهّاء علیکم ع، ع و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر چنین می‌فرماید:

هو الله

ای مشرف به مطاف ملاً اعلی، حمد کن حی قیوم را که به جمال اعلی موقن شدی و از کوثر محبوب ابی نوشیدی و بنار موقده الهیه در یوم الله مهتدی گشتی و به مطاف قدسیان فائز شدی حال وقت آن است که از جام الست سرمست گردی و علم میثاق را خدمت کنی و مرکز عهد را تفهیم نمائی. کتاب ناسخ کل صحف و زبر کتاب اقدس است که اساس لوح محفوظ میثاق است. کتاب عهد مبین و مفسر آیات کتاب اقدس. حال اهل فتور به زخرف قول افکار ضعفا را مشوش نموده، اند که بکلی آنها را از وصیه الله بیزار نموده، اند. یکی گوید جمال مبارک کل را مستغنی فرموده یعنی احتیاج به مرکز میثاق نیست. دیگری گوید عصمت مختص است به ذات مقدس و معنی عصمت ذاتیه و عصمت امریه را نداند، چه که عصمت الهیه عصمت ذاتیه است و عصمت انبیا و اصفیا عصمت امریه است إلا من عصمه الله.

باری دیگری گوید بیائید رجوع به کتاب نمائیم و کتاب کفایت است یعنی احتیاج به مبین نیست و این کلمه اول رخنه در اسلام بود و قول خلیفه ثانی است که «حسبنا کتاب الله» گفت و در کتاب بخاری که کتاب حدیث صحیح عند اهل سنّه است مذکور است. باری صد هزار از این گونه شبّهات است. مختصر این است که مبین منصوص مخصوص موثوق متروک و مهمول و مسند اجتهاد مبسوط و هر کس برای خود مسرور. سبحان الله با وجود احتیاطهای جمال قدم به چه زودی چه علم اختلاف بلند شد. ملاحظه فرمائید که سی سال قبل اسم اعظم روحی لرتبه الفداء در کتاب مسلم محکم مبین را بیان فرمود و جمیع را رجوع به او امر نمود، دوستان را متصلاً گوشزد کرد، پس به ملاحظه این که مبادا کسی شبهه نماید به اثر قلم اعلی مبین را به جمیع صفات و اسم بیان فرمود و مرکز میثاق قرار داد و کتاب عهدی فرمود و کل را مکرر در کتاب عهد به توجه امر کرد. هنوز قیص اطهر طری است اهل فتور به کایه اعلان استغنا از مبین مینمایند و «حسبنا کتاب الله» میگویند که فرموده، اند رجوع به آیات نمائید. این آیه صحیح است لیکن مبین باید بیان نماید نه هر کس مادون مبین. کسی مقصود الهی را نداند و إلا عهد و میثاق لازم نبود و در کتاب اقدس امر به رجوع به مبین نمیفرمود بلکه میفرمود بعد از من احتیاج به مبین نیست خود به کتاب رجوع کنید و آنچه می، فهمید عمل نمائید ع، ع

و نیز حضرت عبدالبهاء میفرمایند:

نیریز

جناب حاجی محمد رحیم علیه بهاء، الله، الآبی هوالله

ای ثابت بر عهد، آنچه مرقوم نموده بودید ملاحظه گردید حمد خدا را که نفحات قدس از آن دیار در

انتشار است و رائحه| ثبوت و رسوخ در سطوع. معلوم است ارباح شبهات اشجار ضعیفه را از بیخ براندازد نه سدرهای بریه| بقعه| مبارکه و سیل متشابهات بنیان سست اهل حجات را براندازد نه قصر مشید و سد زبر حدید. اوهمات تأویل تصریح نص قاطع را تغییر ندهد و نسیم برهوت شمیم گلزار ملکوت را از آفاق مقطوع ننماید و أما الذین فی قلوبهم مرض فیتبعون ما تشابه منها. به نص قاطع و صریح واضح مبین آیات منصوص و حاضر، ولی اوهام در پی ترویج شبهات که جمع شویم و در کتاب الهی اجتهاد نمائیم و آنچه به وهم خویش ادراک کنیم اساس دین الله قرار دهیم فباطل ما هم یعملون هنوز قیص تقدیس تازه و تر و طریست دستگاہ اجتهاد به میان آمده. یکی گوید بیاید کتاب را در میان نهیم و آنچه ادراک کنیم آنرا میزان قرار دهیم و «حسبنا کتاب الله» و محتاج به مبین منصوص نیستیم و دیگری گوید بیاید جمهوری دین و اعتقاد تشکیلی نمائیم تا بحر و قطره هر دو یک شمرده شوند و ذره و شمس در یک درجه اعتقاد گردد. فباطل ما هم یظنون. باری آن جناب باید دائماً احبای الهی را بر ثبوت و رسوخ بر عهد و میثاق دلالت نمائید که امواج شبهات چون بر سد محکم ایقان خورد بر گردد و خود اهل متشابهات را غرق نماید ع،ع

22 - حضرت ولی، امرالله در رساله| دور بهائی (ص 71) چنین می، فرماید: «... قوای خلاقه| منبعثه از شریعت حضرت بهاءالله که در هویت حضرت عبدالهء حلول نمود و توسعه یافت در اثر تماس و تأثیرات متقابله سندی بوجود آورد که میتوان آنرا به منزله| دستور نظم بدیع عالم که در عین حال افتخار این کور اعظم و نوید آن است تلقی نمود. لذا الواح و صایای مبارکه را میتوان به منزله| ولیدی دانست که طبعاً از اقتران معنوی آن نافع قوه| مولده| مشیت الهیه با واسطه| ظهور و حامل برگزیده| آن قوه به وجود آمده. چون الواح و صایا ولید عهد و میثاق است یعنی هم وارث شارع و هم وارث مبین شریعت الله، لهذا نمیتوان آنرا نه از موجد قوه| فاعله| اولیه و نه از آنکه آنرا مآلاً به بار آورده مجزی نمود...»

و نیز حضرت ولی، امرالله در قسمتی از توفیق منبع مورخ رضوان سنه| 105 بدیع چنین می، فرماید: «... اگر به نظر دقیق و بصر حدید ملاحظه نمائید معلوم و واضح گردد که این نظم بدیع که در هویت این دور الهی مندج و حقیقت فائضه| امر اعزّ ابهی بأحسنها و أکملها در آن تجلی نموده و به مرور ایام کاملاً در تأسیسات بدیعه، اش مصور و مشخص خواهد گشت و صیت بزرگواریش ولوله در بین عموم دول و ملل و نخل و امم و قبائل ارض خواهد انداخت و قواعد و ارکانش در کلّ اقطار مرتفع خواهد شد و جهان و جهانیان را احاطه خواهد نمود ولید میثاق جمال قدم و اسم اعظم است زیرا از اقتران معنوی بین قوه| فاعله| فائضه| دافعه| شریعت الله که از شارع قدیر مندفع و مندفع گشته و لطیفه| میثاق که در حقیقت مرکز عهدالله و مبین آیات الله مستور و محزون و مندج بوده ظاهر گشته و

بوجود آمده. تا و بود این نظم الهی احکام مقدّسه | متعالیه | مصرّحه در کتاب اقدس که از مخزن قلم اعلی صادر و مبادی سامیه | روحانی و اداری که در الواح و خطابه‌های مرکز عهد میثاق و مبین آیات نیر آفاق و کتاب وصیایش مدوّن و مسطور...» (توقیعات مبارکه، ص 299 - 300)

23 - برای مطالعه | الواح حضرت عبداله‌ء در این باره به کتاب منتخباتی از مکاتیب، ج 5، ص 128 - (160) مراجعه فرمائید.

24 - حضرت ولیّ، امرالله در رساله | دور بهائی (ص 57 - 58) چنین می‌فرمایند: «... حضرت عبداله‌ء در مرتبه | اولی مرکز و محور عهد و میثاق بی، مثل حضرت بهاءالله و اعلی صنع ید عنایتش و مرآت صافی انوارش و مثل اعلائی تعالیم و مبین مصون از خطای آیاتش و جامع جمیع کمالات و مظهر کلیه | صفات و فضائل بهائی و غصن اعظم منشعب از اصل قدیم و غصن الأمر و حقیقت من طاف حوله الأسماء و مصدر و منشأ وحدت عالم انسانی و رایت صلح اعظم و قر سماء این شرع مقدّس بوده و اِلی، الأبد خواهد بود و نام معجز شیم عبداله‌ء به نحو اتمّ و اکمل و احسن جامع جمیع این نعوت و اوصاف است و اعظم از کلّ این اسماء عنوان منبع سرّ، الله است که حضرت بهاءالله در توصیف آن حضرت اختیار فرموده، اند و با آنکه بهیچوجه این خطاب نباید عنوان رسالت آن حضرت قرار گیرد مع، الوصف حاکی از آن است که چگونه خصوصیات و صفات بشری با فضائل و کمالات الهی در نفس مقدّس حضرت عبداله‌ء مجتمع و متحد گشته است...».

25 - نگاه کنید به یادداشت شماره 17.

26 - برای مطالعه | مطالب مربوط به «ولی امر» به نشریه | خوشه، ها (ج 11، ص 39 - 48) مراجعه فرمائید.

27 - نگاه کنید به الواح وصیای حضرت عبداله‌ء در ایام تسعه (ص 466) که حضرت عبداله‌ء چنین می‌فرمایند:

«... ای یاران مهربان، بعد از مفقودی این مظلوم باید اغصان و افنان سدره | مبارکه و ایادی امرالله و احبّایی جمال ابهی توجه به فرع دو سدره که از دو شجره | مقدّسه | مبارکه انبات شده و از اقتران دو فرع دوحه | رحمانیه بوجود آمده یعنی شوقی افندی نمایند زیرا آیه، الله و غصن ممتاز و ولی امرالله و مرجع جمیع اغصان و افنان و ایادی امرالله و احبّاء الله است و مبین آیات الله...».

28 - دور بهائی، ص 54

29 - حضرت ولی امرالله در رساله | دور بهائی (ص 85) می‌فرمایند:

«... هر چند ولایت امرالله در ظلّ صیانت جمال ابهی و حراست و عصمت فائض از حضرت اعلی و در وظیفه و حقّ تبیین تعالیم بهائی شریک و سهیم حضرت عبداله‌ء میباشند ولیکن اساساً در رتبه |

حدودات بشریه واقفند و برای ایفای به عهد نمیتوانند بهیچ عنوان حقوق و امتیازات و اختیاراتی را که حضرت بهاءالله به فرزند جلیلش عنایت فرموده به خود نسبت دهند. درپرتو این حقیقت مناجات نمودن به سویی ولی امرالله، او را ربّ یا آقا خواندن، عنوان اقدس به وی دادن، تبرک از او طلبیدن، میلادش را جشن گرفتن و یا تجلیل هر واقعه‌ای که ارتباط به حیات وی داشته باشد کلّ در حکم انحراف از حقایق مقررّه، ایست که در کون آئین نازنین ما مکنون و مندج است...»

30 - حضرت ولی امرالله در یکی از توقیعات مبارکه که به تاریخ شباط سنه 1922 م مورخ است چنین می‌فرماید:

«... رجای اخیرم آن است که در مراسلات و مذاکرات احبّای الهی جز به شوقی افندی مرا مخاطب نسازند نخر و مباهات این عبد به این نام است و بس، چه که از فمّ اطهر صادر میگشت و در نظرم از هر گونه اسم و لقبی عزیزتر و شیرین‌تر و شریف‌تر است و همچنین احترامات فائقه و تعظیم و تکریم از هر قبیل مخالف و مبین حال و تمنّای این عبد است. نظر برادرانه نمایند و این نظر را در اعمال و اقوالشان نسبت به این فانی ابراز و اظهار نمایند، چه که از برای حال روحانی این عبد بهتر است و از برای ترقیّات در عوالم معنویّه اوفق و انسب...» (توقیعات مبارکه، ج 1، ص 11 - 12)

و در مناجات حضرت ولی امرالله چنین آمده است:

«... تو دانی که نام و نشانی بعد از تو نخواهیم و سرور و شادمانی و کامرانی در این عالم فانی دیگر آرزو نمائیم...» (ایام تسعه، ص 539 - 540)

وحدت در کثرت

ما با کلمه| وحدت آشنائی بسیار داریم. در دیانت بهائی شاید هیچ کلمه‌ای نباشد که این قدر ورد زبانها باشد برای این که وحدت عالی، ترین مقصد دیانت ما و معرفّ روح مرام ما است. (1) اما در همان حال که انس بسیار با این کلمه داریم درباره|| معنی و مفهوم آن کم دقت کرده‌ایم و برای شناختن ماهیت و مفاهیم آن هنوز کوششی همه جانبه ننموده‌ایم، البته شاید هم حقّ داشته‌ایم زیرا کلمه| وحدت از کلماتی است که با معانی آن می‌توان انس گرفت، روح مفاهیم آن را می‌توان به دل و جان حس کرد ولی نمی‌توان به الفاظ آن را تعریف نمود. وقتی ما در مقام تعریف یک اصطلاح قرار می‌گیریم ناگزیر از ترکیب الفاظیم. هیچ چیز را نمی‌شود تعریف کرد مگر این که لفظ مرگبی را برای تعریف آن به زبان آوریم. یعنی حدّ اقل باید جنس و فصلی ذکر کنیم تا بتوانیم مفهومی را تعریف کنیم. بدون ترکیب الفاظ تعریف معنی ندارد.

ترکیب «وحدت» را از بین می‌برد چون ترکیب لا اقل مرگب از دو امر است و همین قدر که پای

دو امر به میان آید وحدت در میان باقی نمی‌ماند. به همین حساب است که نمی‌توان وحدت را تعریف کرد و چون نمی‌توان آن را تعریف کرد بنابراین فکر هم درباره آن نمی‌توان نمود، زیرا فکر همان الفاظ و کلماتی است که در خاطر می‌گذرد. منظور این است که تا زمانی که فکر به اجزاء تقسیم نشده است فکر نیست وقتی هم که تقسیم به اجزاء شد ناگزیر مرگب می‌شود و شیء مرگب ناگزیر کثیر است و وحدت آن از میان می‌رود. به این ترتیب درباره وحدت نمی‌توان فکر کرد و سخن گفت. منظور از فکر کردن و سخن گفتن در اینجا یک چیز است و آن مفاهیم و معانی است که به نطق تعبیر می‌شود. وقتی پای نطق به میان می‌آید ناگزیر پای کثرت در میان است و وقتی پای کثرت در میان می‌آید جای وحدت تهی می‌ماند. به همین حساب است که ما از وحدت کم سخن می‌گوئیم و محققیم که کم سخن بگوئیم ولی این به آن معنی نیست که وحدت را درک نمی‌کنیم. زیرا معانی بسیط اگر چه به زبان نمی‌آیند و به فکری که به نطق قابل تعبیر باشد نمی‌گنجند اما با جان و دل ما انس بسیار دارند زیرا جان و روان ما هم بسیط است. به همین سبب آنچه را که بسیط باشد چون از سخن اوست زود می‌پذیرد و می‌فهمد و در خود جذب می‌کند. به همین جهت است که مفهوم وحدت در همان حال که قابل تعبیر و تبیین به الفاظ نیست قابل آن است که به ذوق روحانی چشیده شود و

به حس جان درآید. (2)

وحدت مراتب دارد: هیچ چیز خالی از وحدت نیست زیرا اگر وحدت نباشد موجودیت در میان نیست. هر چیزی که موجود است ناگزیر واحد است. همین صندلی که من روی آن نشسته‌ام، یا میزی که بر آن تکیه دارم یک موجود مجسم است. موجودیتی که در این شیء است از وحدت آن مایه می‌گیرد. یعنی اجزاء، الوان، مقادیر و اشیاء مختلف به نسبت، هائی مختلف به هم پیوسته‌اند و موجودی را تشکیل داده‌اند، ارتباطی با هم پیدا کرده‌اند و این ارتباط باعث شده است که کثرت آنها در داخل وحدتی که حاصل شده است از میان برود. همین که وحدت به میان می‌آید موجودیت شیء هم به میان می‌آید. اگر بنا باشد که وحدت و ربطی که این اجزاء با هم پیدا کرده‌اند و در نتیجه به هم پیوسته شده‌اند با هم بیگانه شوند چیزی به نام میز و یا صندلی در میان نخواهد بود. همین طور است در مورد همه اشیاء، همه امور و همه معانی: هر جا که وحدت است موجودیت است و هر جا که وحدت نباشد موجودیت از میان می‌رود. (3) علی، انخصوص در عالم اجسام موجود و معدوم شدن جز به معنی ترکیب و تحلیل شدن مفهوم دیگری ندارد. به این ترتیب می‌بینیم که چگونه معنی و مفهومی که قابل تعریف نبود نزدیکترین معانی را با ما دارد و به یک اعتبار نفس موجود بودن ما و یا هر شیء دیگر است. چون در همه چیز وحدت وجود دارد پس ناگزیر باید قائل به مراتب در وحدت بود، زیرا اشیاء در مراتب مختلف قرار دارند. هر چه وجود شیئی ضعیف‌تر باشد به همان نسبت از وحدت

دورتر و به کثرت نزدیک، تراست و هر چه وجودی قوی، تر باشد به همان نسبت از کثرت دورتر و به وحدت نزدیک، تراست و این معنی در همه چیز، در همه مراتب و در همه عوالم مصداق دارد. (4) در بالاترین مراتب وحدت، وحدت محض است که بسیط صرف باشد و آن ذات الهی است. در آن مقام کثرت راه ندارد؛ اجزاء، حدود، جهات، اسماء و صفات ندارد، به همین جهت وحدت اندر وحدت یا واحد محض است. اگر در چنین وجودی قائل به اجزاء، حدود، جهات، اسماء و صفات شویم وحدت آن را از میان برده، ایم. پس او واحد محض است و به همین جهت بسیط محض است. اما در پائین، ترین مراتب وحدت، وحدت در عالم مادی یعنی در مرتبه اشیا جسمانی است. در این مرتبه موجودات در جهات مختلف قرار می، گیرند. نسبت، های متعدد پیدا می، کنند، اجزاء متنوعه دارند، صفات مختلف و شئون متنوع پیدا می، نمایند. این مرتبه سراپا تنوع، تعدد، اختلاف است اما در همان حال وحدتی هم که در هر مرتبه، ای می، توان به صورتی آن را تصور نمود وجود خواهد داشت. زیرا تا وحدتی به درجه، ای معین وجود نداشته باشد وجود نمی، تواند موجودیت پیدا کند. وجود به هر نسبت که به واحد محض نزدیک، تر شود تجلی وحدت در او قوی، تر می، شود و به هر نسبت که به عالم ماده نزدیک، تر شود کثرت در او قوی، تر می، گردد. در اینجا مسئله، ای که طرح می، شود ربط کثرت با وحدت است. یعنی چگونه در بین وحدت محض و کثرت محض ارتباط حاصل می، شود، چگونه کثرت از وحدت مایه می، گیرد و یا چگونه وحدت به کثرت مایه می، دهد (5). آنچه مسلم است کثرت از وحدت برخاسته است. اگر جز به این صورت صورت دیگری قائل شویم ناگزیر مثل ایرانیان قدیم باید قائل به ثنویت شویم. یعنی قائل شویم که در عالم مادی کثرت از یک مبدأ ناشی می، شود و وحدت از مبدئی دیگر مایه می، گیرد. این توجیه البته با اصل توحید منافات دارد. بنابراین ناگزیر کثرت را نیز باید به وحدت برگردانید و به این صورت آن را عرضه کرد که کثرت از جای دیگری جز از منشأ و مبدأ وحدت نیامده است.

ربط کثیر به واحد یکی از معضلات مسائل حکمت الهی است و قابل طرح در یک مبحث عمومی نیست. (6) همین قدر باید به طور ساده اشاره به این امر کرد که وحدت در ضمن سیری که می، کند خود به خود کثرت می، یابد، یعنی نفس سیر باعث می، شود که وحدت از یک طرف به عنوان آن ذات واحد در نظر گرفته شود و از طرف دیگر به عنوان امری که در سیر است در نظر آید. از همین جا نخستین کثرتی که حاصل می، شود از سیر و حرکت است. به همین جهت در حکمت الهی قدیم گفته شده است که اولین امری که از وحدت صادر می، شود حرکت است و حرکت قدیم زمانی است، چون تا حرکت و سیر تصور نشود کثرت مفهوم نمی، یابد. اگر وحدت در ثبات مطلق بخواهد محفوظ بماند وحدت محض است ولی وقتی به حرکت درآمد یا چیزی از آن سر زد که متحرک بود به

حال سیر در می، آید و از سیر دوگانگی ناشی می، شود: یکی ذات که واحد است و دیگری مفهوم حرکت است که حاصل آمده است. (7) رفته رفته نفس سیر در مراتب متعدد باعث وقوع کثرت و ازدیاد تدریجی آن می، شود به طوری که اگر از سیر و حرکت صرف، نظر کنیم از کثرت هم باید صرف، نظر کنیم زیرا آنجا که ثبات محض است و از سیر خبری نیست از کثرت هم خبری نیست. در این مرتبه است که قائل به عالم امر شده، اند (8) و یا تفصیل بیشتر داده، اند و قائل به عالم لاهوت، ملکوت، جبروت و ناسوت شده، اند (9)، یا قائل به سیر مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، اجل و کتاب شده، اند و بحث از این مراتب را به میان آورده، اند و قصد از همه| این مباحث و مراتب آن بوده است که بتوانند به سیر تدریجی قائل شوند تا وحدت بتواند به سوی کثرت راه، گشا باشد. (10) همان، طور که اشاره شد چون وحدت محض حس کردنی و به ذوق روحانی چشیدنی است اما به تعبیر لفظی بیان کردنی و به فهم فهمیدنی نیست این است که ناگزیر ما که در عالم کثرتیم برای فهم وحدت باید از وسائط عبور کنیم، در مراتب سیر کنیم و این سیر باید تدریجی باشد تا عالم خلق در مرتبه| ناسوت به وجود آید. به همین ترتیب از امکان خلق شدن اشیاء و صدورشان از منشأ وحدت محض نیز بحث شده است. از لحاظ وجود بیان می، شود که چگونه کثرت از وحدت برمی، خیزد و آنگاه از لحاظ علم بیان می، شود که چگونه کثرت به سوی وحدت برمی، گردد چون علم چیزی جز این نیست که ما کثرت را به وحدت برگردانیم، یعنی در هر کثرتی وحدتی پیدا کنیم. اگر از این معنی که بتوان در هر کثرتی وحدتی یافت صرف نظر کنیم در واقع باید از علم و مراتب علم صرف نظر کرد. هر گونه فکری و فهمی و استدلالی به همین معنی است. وقتی مطلبی درست فهمیده می، شود کاری جز این انجام نشده است که مطلب تازه، ای با مطلب شناخته شده قبلی ربط پیدا نموده است یا چند مطلب تازه به یکدیگر ربط یافته و از این ربط فهم حاصل شده است. حصول ارتباط بین چند شیء به معنی تبدیل کثرت به وحدت است. یکی از اولین درجات علم ربط دادن است و آن یکی از اولین درجات تبدیل کثرت به وحدت است. قاعده| علیت که اساس تفکر علمی است جز به این معنی نیست. علیت کاری جز این نمی، کند که هر شیء را به شیء دیگر ربط می، دهد. یعنی چنین می، گوید که این شیء غیر از شیء دیگر است ولی ارتباط و نسبی با آن شیء دارد، از آن شیء برخاسته و به همین جهت قابل بازگشت به آن شیء است. (11)

اصل عدم تناقض که اساس هر گونه تفکری است جز به این معنی نیست که در همان حال که اشیاء غیر از یکدیگر در نظر گرفته می، شوند در همان حال قابل به این می، شویم که هر چیزی باید خودش باشد، یعنی هیچ چیزی نمی، تواند غیر از خودش باشد و فهمیده شود. بنابراین باز باید کثرت را به وحدت برگردانید تا بتوان تناقض نگفت و باید بتوان از تناقض احتراز داشت تا بتوان فکر کرد. حتی در

طرز فکری که بر مبنای تضاد است، یعنی درست بر خلاف اصل عدم تناقض و با اتکاء به اصل تضاد تکامل عقلي واقع می‌شود، اگر دقت کنیم آنجا هم از لحاظی دیگر این مطلب به این صورت بیان می‌شود که دو چیزی که به ظاهر غیر از همدیگر است قابل بازگشت به همدیگر است یعنی قابل این است که کثرتشان به وحدت منتهی شود. بنابراین نمی‌شود فکر کرد، فهمید و علم داشت جز به این صورت که کثرتی را بتوان به وحدت برگردانید. همه قوانینی که در علوم برقرار می‌شود جز این نیست که روابط ثابتی بین فنومن‌های مختلف پیدا شود، یعنی بین فنومن‌ها، با وجود اختلافی که دارند، ارتباط برقرار شود و امور متعدّد در ظلّ قانون واحد جمع گردد. (12)

به این ترتیب مجموعه قوانینی که به آنها قوانین علمی گفته می‌شود جز تبدیل کثرت به وحدت کار دیگری نمی‌کند. وقتی قائل به جواهر، ذوات و مادّه می‌شویم فنومن‌های متعدّد مثل حرارت، برودت، انبساط، انقباض، رنگ، بو، طعم، نور، صوت و فشار را با هم جمع می‌کنیم و به مبدأ واحدی نسبت می‌دهیم به نام جسم یا مادّه یا هر شیء دیگری که اسم روی آن بتوان نهاد. وقتی قائل به روح می‌شویم کاری جز آن نمی‌کنیم که امور متعدّدی مثل غم، شادی، فکر، خیال، اندوه، عشق، اراده و امثال آنها را با همدیگر جمع می‌کنیم و به مبدأ واحدی که تجانس و سنخیت با این امور دارد نسبت می‌دهیم. بعد از آن که قائل به وجود خدا می‌شویم کار دیگری نمی‌کنیم جز آن که امور متعدّدی مثل امور جسمانی و امور روحانی را که هر دو شامل امور بسیار زیادی است با هم جمع می‌کنیم و به مبدأ واحدی منسوب می‌داریم و اسم آن را خدا می‌گذاریم. پس ملاحظه می‌شود که یا حق نداریم فکر کنیم و وقتی فکر نکردیم حق نداریم زنده باشیم یا اگر خواستیم زنده باشیم و فکر کنیم و علم داشته باشیم چاره‌ای جز این نداریم که از کثرت رو به وحدت آوریم و کثرت را تبدیل به وحدت نمائیم.

حال از زمینه تفکر فلسفی و علمی خارج می‌شویم و زمینه اجتماعی مطلب را مورد توجه قرار می‌دهیم. اگر سیر تاریخی جامعه بشری را در مراحل متعدّد در نظر بیاوریم ملاحظه می‌کنیم که انسان کوششی که کرده است جز این نبوده است که از کثرت به وحدت سیر کند. یکی از اولین ارکان حیات اجتماعی خانواده بود. تشکیل خانواده جز به این معنی نیست که در زندگی عمومی عناصر و اجزاء متعدّد با هم وحدت ارگانیک پیدا کنند. (13) اشخاص متعدّد با وظایف متعدّد، علائق متعدّد، شئون متعدّد در داخل یک واحد حیاتی به یکدیگر پیوند یابند. با پیدا شدن چنین وحدتی خانواده به وجود می‌آید و با زوال این وحدت خانواده از بین می‌رود. کلمه «آنکحت» که خانواده را به وجود می‌آورد یا کلمه «إنا کلّ لله راضیون» که امروز همچو واحدی را در اجتماع بهائی به وجود می‌آورد کاری جز آن نمی‌کند که دو تن را که دور از هم و جدا از هم بودند به هم پیوند می‌دهد. (14) پیوند دو جسم، دو قلب، دو قالب، دو روح و بعد از آن آثاری پدیدار می‌کند که مولّد پیوندهای دیگر

می، شود و کلمه | «طلقت»، که خدا کند هیچوقت گفته نشود، وقتی گفته می، شود پیوندها را می، گسلد، وحدت را از میان می، برد و کثرت و اختلاف تولید می، کند. پس یکی از اساسی، ترین واحدهای اجتماع بشری با تبدیل کثرت به وحدت بوجود می، آید و با تحویل وحدت به کثرت از میان می، رود و نابود می، شود. این یکی از مراحل وحدت است. جامعه | بشری به همین نحو اکتفا نمی، کند، عائله، ها تبدیل به قبیله می، شوند یعنی مرحله | بالاتری از وحدت حاصل می، شود بدون آن که هویت عائله منحل شود چنان که در داخل خانواده هم زن، شوهر، پسر، دختر، خواهر و برادر همه جای خود را با حقوق و وظائف خود حفظ می، کنند. به این لطیفه | معنویّه توجه فرمائید که حضرت عبدالبهاء در مناجات نکاح توسّل به آیه، ای از قرآن مجید می، فرمایند، که می، فرماید: «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان» (15). در عین حال که دو دریا به هم می، رسند، می، فرماید بین این دو برزخی است که با هم یکی نمی، شوند. من حق گفتن کلمه، ای اضافه بر آنچه مبین آیات فرموده است ندارم. بنا بر این آنچه می، گویم باید حمل بر استنباط شخصی نمود و آن را قابل ردّ و قبول دانست. در این مناجات توسّل به آیه، ای می، شود که در عین حال که التقاط دو دریا را با یکدیگر بیان می، کند جدا ماندن آنها را با برزخی که نتوانند به یکدیگر تعدی کنند و یکی دیگری را منحل کند و از میان ببرد در آن تصریح می، شود. یعنی در همان حال که دو نفر به هم می، رسند و وحدت می، یابند در همان حال کثرتشان به عنوان حفظ شخصیتی که نتواند یکی دیگری را منحل کند با برزخی از هم جدا می، شود و محفوظ می، ماند. همین طور در داخل هر قبیله، ای هویت هر خانواده، ای به عنوان سلّول اصلی اجتماعی محفوظ می، ماند. در عین حال کثرتشان مانع از این نمی، شود که بتوانند با هم وحدت یابند و در شأن بالاتری این وحدت را ظاهر کنند. یعنی وحدت قبیله، ای بعد از مرحله | خانوادگی ظاهر می، شود. بعد قبائل سیر می، کنند و وحدت مدنی یعنی شهرها به وجود می، آید و مدینه به عنوان عضو اصلی ارگانیزم اجتماعی در می، آید. کم، کم از مدینه، ها امپراطوری، ها و ملّت، ها بوجود می، آید و حال این مسیر به سوئی می، رود که ملّت، ها نیز بتوانند در عین حفظ موجودیت و شخصیت خود در داخل واحدی به نام وحدت نوع بشری به هم بپیوندند و جز این که چنین کنند چاره، ای ندارند. یعنی جامعه | بشری یا باید موجودیت خود را جواب کند و یا این آخرین وحدت و مرحله | یگانگی را که در انتظار اوست و یکی از اساسی، ترین مراحل تقدیرات اوست بپذیرد.

به این ترتیب ملاحظه می، فرمائید که در همه جا، در همه چیز، در همه | مراتب و مقامات سیر از کثرت به جانب وحدت صورت می، گیرد. یعنی در واقع همان، طور که در سیر نزولی از حقّ به خلق وحدت سیر کرد تا به کثرت رسید و کثرت فزونی گرفت تا عالم جسم ظاهر شد، همان، طور هم در سیر

صعودی، کثرت میل به وحدت می، کند تا آنجا که شئون جسمانی که کثرت از لوازم آن است در ضمن توجه تدریجی خود به طرف شئون روحانی برسد، یعنی به مقامی که هر چه بیشتر بتواند وحدت عالم حق را در کثرت عالم خالق جلوه، گر سازد. ادعای وصول به وحدت محض نمی، توان نمود زیرا امکان وصول به وحدت محض وجود ندارد. وحدت محض در حالی که قابل احساس و درک معنوی و چشیدن با ذوق روحانی است باید تصدیق کرد که قابل تصور نیست و نمی، تواند در معرض تفکر قرار بگیرد، تفکری که ترکیب از لوازم آن است نمی، تواند وحدت را جز در کثرت ببیند چون شأن انسان که مخلوق است وقوع در عالم کثرت است. پس هر گونه وحدتی تصور کنیم وحدتی است که در کثرت خواهد بود منتهی می، توانیم در مراتب سیر از کثرت به وحدت ارتفاع پیدا کنیم و دامنه| وحدت را از دیاد بخشیم، حدود وحدت را بیشتر کنیم و آن را بر کثرت چیره سازیم. این کار را می، توان کرد و باید کرد. مثالی بزیم، معمولاً در مواردی که تفکر فلسفی به اشکال می، افتد مثال از ریاضیات می، زنند، چون فکر ریاضی و فکر فلسفی هر دو بسیط است. حکمت الهی و حکمت ریاضی هر دو از تجردی برخوردار است، با این تفاوت که تجرد حکمت ریاضی تجرد نسبی است یعنی ارتباط با جسم و امتداد جسمانی دارد، اما حکمت الهی حکمت بسیط است، مجرد محض است، بنابراین می، توان مطالبی را که در الهیات طرح می، شود بر ریاضیات تطبیق کرد و آن را آسان، تر و بهتر فهمید. در کم متصل که موضوع بحث هندسه است نقطه وحدت محض است یعنی هیچگونه امتدادی ندارد، چه در عرض، چه در طول و چه در عمق. (16) به همین جهت قابل تجزیه و انقسام نیست چون انقسام مستلزم امتداد است و وقتی امتداد نباشد انقسام هم ناگزیر نخواهد بود. از یک نقطه می، تواند خطوط بی، نهایت منشعب شود. مرکز دایره نقطه، ای است که از مرکز آن می، تواند بی، نهایت شعاع متوجه محیط شود زیرا نقطه امتداد ندارد تا انشعاب خطوط در آن امتداد محدود بتواند محدود باشد. بنابراین انشعاب لایتنهایی است. لایتنهایی را نمی، شود در فکر تصور کرد و نمی، شود در ماده تجسم داد. همین قدر که مجسم و مصور شد متناهی خواهد بود. نقطه واحد و وحدت محض است، البته محض نسبی در نسبت ریاضیات، برای این که امتداد ندارد، کثرتی در آن ملحوظ نیست. خطی که با حرکت نقطه و سطحی که با حرکت خط و جسمی که با حرکت سطح تصور می، شود همه کثیر است و به حرکت نقطه به وجود می، آید. هر چه از نقطه شروع می، شود و در امتدادی حرکت می، کند همان قدر کثرت بیشتر می، شود. نقطه واحد محض است اما اگر نقطه، ای را بر روی سطحی قرار دهند ناگزیر آن نقطه به صورت سطر و یا حتی به صورت جسم در خواهد آمد. برای آن که آن نقطه با ماده، ای نهاده می، شود که عرضی و طولی و ضخامتی

خواهد

داشت.

بنابراین نقطه در همان حال که به عنوان واحدی مبدأ و منشأ خطوط و سطوح و اجسام است خود هرگز نمی‌تواند تحقق خارجی پیدا کند و اگر بخواهد در تصور هم مجسم شود ناگزیر انفراد خواهد داشت. به همین سبب است که نقطه را نمی‌شود مجسم کرد و اگر بخواهیم نقطه را تصور یا مجسم کنیم ناگزیر باید در جسمی یا سطحی یا خطی باشد. مثلاً خطی را در نظر بگیرید، ابتدای خط نقطه است، اما آن نقطه| واحد را در ضمن کثیر می‌توان مجسم نمود. پس هر جا وحدتی تصور می‌شود آن وحدت در کثرت تصور پذیر است و بالعکس هر جا کثرتی تحقق پیدا می‌کند ناگزیر آن کثرت در وحدتی است که می‌تواند وجود پیدا کند. این همان وحدت در کثرت است که شأن و موقف ما اهل بهاء است. کسانی که می‌خواهند وحدت محض را بشناسند، ببینند، به آن برسند یا به او توجه کنند یا به عبارت دیگر خود خدا را منظور نظر بدارند یا عبادت کنند یا او را که واحد محض است بشناسند با همین ادعا در درجه| ایمان حقیقی خود سقوط می‌کنند برای این که خواسته‌اند واحد محض را در نظر بگیرند و فقط همان را لایق مسجود بودن و خالق بودن بدانند. واحد محض جز در عالم کثرت برای ما قابل تصور نیست اما آنان در واقع چیزی را تصدیق می‌کنند که تصورش برای آنان محال است و تا در کثرت قرار نگیرد تصور نمی‌شود. در واقع این اشخاص مظهر همان شیطان‌اند که می‌خواست معبودش فقط خدا باشد، حق باشد، واحد محض باشد و وقتی به او تکلیف شد که آدم را سجده کند، گفت من سجده نمی‌کنم زیرا آدم را لایق سجده شدن نمی‌دانم. همه| فرشتگان سجده کردند و شیطان در برابر آدم سجده نمود برای آن که آدم را مخلوق از ماده، جسم و آب و گل می‌دید و خود را که از آتش بود به علت فضیلت آتش بر خاک لطیف، تر، رقیق، تر، بالاتر و والاتر می‌شناخت. شیطان که خواست معبود و مسجود او فقط خدا باشد و در مقابل آدم که مخلوق از آب و گل است و تعلق به عالم کثرت دارد سجده نمود ملعون گشت، رجیم شد و از درگاه خدا رانده شد زیرا ادعای امری را می‌کرد که خارج از حدّ او بود. (17)

او می‌خواست مسجودش فقط خدا باشد و حال آن که خدائی که وحدت محض است اگر او را در خلق ممتاز و برگزیده و صادر اول (18) از او نبینیم و به او روی نیاوریم چنین خدائی جز بتی که فقط در عالم اوهام مفهوم دارد نمی‌تواند باشد. پس نتیجه آن که هیچ وحدتی جز در کثرت قابل تجسم نیست. عجیب آن است که کسانی که شیطان به حکم کتابشان لعین و رجیم و مطرود است (19) برای این که خواسته است معبود او فقط خدا باشد و آدم را که از آب و گل است لایق مسجود بودن نمی‌دانسته و به همین سبب طرد شده، وقتی به کسانی می‌رسند که سجده| آنها در مقابل آدم زمان، انسان کامل زمان و مظهر امر الهی است آنان را به تهمت شرک متهم می‌دارند در حالی که این نفوس تأسی به فرشتگان کرده‌اند، فرشتگانی که سجده در مقابل مظهر امر خدا را سجده در مقابل خدا

می، دانند. توجه البتّه توجه به وحدت محض است اما این وحدت محض برای ما که در عالم خَلقیم جز در مرتبه| کثرت قابل تصوّر، تجسّم و تحقّق نیست. اقتضای توحید این است که ما در همان حال که کثرت را به وحدت برمی، گردانیم وحدت را هم در کثرت مجسّم و مصوّر کنیم. منتها هر چه ممکن است بیشتر در سیر صعودی از کثرت به وحدت بالا رویم و هر چه ممکن است شأن کثرت را ضعیف، تر و کمتر کنیم تا وحدت قوی، تر جلوه نماید و با قوت جلوه| وحدت موجودیت هم قوی، تر شود، چون همان، طور که اشاره شد موجودی نمی، تواند وجود داشته باشد مگر آن که در وحدت باشد. از تطبیق این فکر بر سایر امور این مطلب واضح می، شود که هیچوقت نباید از کثرت ترسید و نباید کثرت را به نشانه| اختلاف کنار زد. هیچوقت نباید کثرت را به عنوان امری که لایق ما نیست از نظر دور داشت، بلکه باید کثرت را غنیمت شمرد زیرا می، تواند حامل وحدت باشد. اگر بخواهیم در عالم خلق از کثرت صرف نظر کنیم جز این چاره نداریم که از وحدت هم صرف نظر کنیم. آشکارتر حرف بزنیم، در جمعی از اهل بهاء که افکار متعدّد عرضه می، شود عرضه شدن افکار متعدّد نباید ما را به وحشت اندازد، نباید سعی کنیم که تعدّد افکار را کنار بگذاریم زیرا کثرت است که لازمه| تجلّی وحدت است. منتهی باید در نظر گرفت که این کثرت واقعاً به این صورت در بیاید که شئون متعدّد و اجزای متعدّد را از حیث وحدتی که دارند، از جنبه ارتباطی که با هم می، توانند پیدا کنند به هم نزدیک کند. بهترین محفل روحانی که از نه نفر تشکیل می، شود محفلی است که هر نه نفرشان واقعاً «نفر» باشد به این معنی که نه فکر با اختلاف صور، نه نظر با تعدّد مراتب، نه مطلب با تنوع شئون بتواند از آنان سرزند تا آن وقت نه فکر به هم رسند و فکر واحدی که ظاهر می، شود فکری باشد بارور شده، غنی شده و مایه گرفته از نه فکر. اگر بنا باشد نه فکر تبدیل به هشت فکر شود یعنی یک نفر در این میان فکری نکند و تابع محض باشد فکر واحدی که از این محفل بیرون می، آید به اندازه| یک نفر فقیرتر شده است. اگر هفت فکر عرضه شده باشد فقرش بیشتر شده است و وای به روزی که محفل روحانی به صورتی در بیاید که در آن فقط یک نفر فکر کند و دیگران همه تابع آن فکر باشند. البتّه در اینجا باید فوراً اشاره کرد که نباید اصرار در حفظ این تعدّد به این معنی و به قیمت اختلاف محفوظ بماند. آنجا که می، بینیم افکار با هم التیام پیدا نمی، کند و ظهور رأی واحد به تعویق می، افتد ناگزیر باید از اصرار در رأی صرف نظر نمود تا وحدت لازم در کثرت جلوه نماید و ما را به وحدت رساند. وحدت محض البتّه قابل تحقّق نیست، کثرت محض هم قابل دوام نیست. مجتمع شدن به معنی مرتبط شدن نیست و مرتبط شدن به معنی متحد شدن نیست و متحد شدن هم به معنی واحد شدن نیست. گاهی ممکن است اجزائی را با هم مجتمع کنید یا اشخاصی را دور هم گرد بیاورید. آنان به جای این که به هم خیری برسانند و به هم مایه بدهند ممکن است یکدیگر را پس زنند زیرا متلائم و متوافق نیستند و یا از حقیقت

مایه ندارند. اینان به جای این که «افکار» باشند، «اوهام، اند». نظر به این مطلب است که جمال مبارک در لوح دنیا می‌فرماید «نفس اجتماع سبب تفریق نفوس موهومه است» (20) نفوس موهومه نفوسی هستند که با حقیقت ارتباط ندارند. «وهم» در مقابل «حقیقت» است، یعنی وقتی به جای «تحقق»، «توهم» حاکم باشد. آنان دور هم جمع می‌شوند ولی چون فکرشان از حقیقت مایه ندارد، به جای این که فکر باشد وهم است و لذا به هم پیوند نمی‌خورد. آنان قبل از آن که مجتمع شوند شاید تصور آن می‌رفت که بتوانند با هم بسازند و متحد شوند اما نفس اجتماع آنان نشان داد که وحدت، پذیر نیستند. این است که می‌فرماید نفس اجتماع سبب تفریق نفوس موهومه است. پس هر اجتماعی به معنی ارتباط نیست. اجتماعی که افراد آن نشان از حقیقت دارند می‌توانند با یکدیگر ارتباط یابند و در عین حال که هر کدام شخص معینی است در همان حال جهات اشتراک با هم پیدا کنند و از لحاظ آن جهات اشتراک با هم یکی شوند. هر ارتباطی نیز به معنی اتحاد نیست. گاهی ارتباط ظاهری و خارجی است. مثلاً دو چیز جدا از هم با بندی به هم پیوند خورده‌اند، ارتباط پیدا شده اما به صورت اتحاد در نیامده است زیرا یکی به دیگری مایه نداده است. شاخه درختی را می‌توان با ریسمانی به شاخه دیگر بست، ارتباط بوجود می‌آید اما اتحاد پیدا نشده است. اتحاد در نتیجه پیوند دو شاخه است تا از یکدیگر مایه بگیرند و به یکدیگر مایه دهند. در این حالت است که اجتماع تبدیل به ارتباط و ارتباط تبدیل به اتحاد شده است. هر اتحادی نیز به معنی وحدت نیست. وحدت وقتی است که جنبه‌ای که به هم پیوند می‌دهد قوی‌تر از جنبه‌ای باشد که آنها را از یکدیگر دور نگه می‌دارد. یعنی جهات اختلاف تحت الشعاع جهات اتحاد قرار گیرد، اصل جهت اتحاد باشد، موجودیت از جهت اتحاد مایه بگیرد. وحدت همیشه نسبی و اضافی است، یعنی وحدت همیشه در کثرت است. چون وحدت محض در حد عالم خلق نیست و فقط در شأن عالم حق درست است. سیر انسان به سوی وحدت سیر لایتناهی است، یعنی همیشه در خود سیر تحقق، پذیر است بدون آن که تمامی پذیرد و بدون آن که در انتهای سیر از کثرت به سوی وحدت انسان بتواند در واحد محض که عالم حق است مستهلک گردد. چون فاصله لایتناهی است وحدت محض حادی است که انسان در ضمن سیر خود به سوی آن می‌رود بدون آن که هرگز بدان رسد. (21)

یادداشت‌ها

1 - حضرت عبدالبهاء در لوح «جناب آقا میرزا احمد» می‌فرماید: «ای ثابت بر پیمان نامه! اخیر رسید و بر مضمون مفصل اطلاع حاصل گردید... ما را محور افکار عالم اخلاق است تا حقایق انسانیه عموم متفق شده و متحد گردیده مظهر سنوحات رحمانی گردد. الحمدلله با

جميع ملل و احزاب عالم صلح و آشتي نموده، ايم با هيچ حزبي کلفتي نداريم بلکه با جميع الفت جوئيم و به قدر قوت در خيرخواهي کلّ حتي دشمنان به نهايت مهرباني کوشيم اين است فرائض قطعيه و واجب و لازم بر ما و به موجب نصوص قاطعه بايد بکوشيم و بجوشيم و راحت جان و دل فراموش نمائيم و مال و منال انفاق نمائيم و خویش را قربان و فدا نمائيم تا نزاع و قتال را بنياد براندازيم و خيمه| وحدت عالمي انساني برپا نمائيم جميع قبائل و شعوب و دول و ملل را بر صلح و آشتي و راستي و دوستي و حقيقت پرستي دلالت و هدايت بلکه مجبور نمائيم...».

براي مطالعه| ساير نصوص مبارکه در باره| قضيه| «وحدت در کثرت» به پيام آسماني (ج 2، ص 346 - 347) مراجعه فرمائيد. و نيز نگاه کنيد به مقاله| «وحدت در کثرت» در نشریه| سفينه| عرفان (دقتر يازدهم)، صفحه| 227-249.

2 - در فرهنگ معارف اسلامي (ج 4، ص 572) آمده است که: «وحدت مقابل کثرت است و از اموري است که قابل تحديد و تعريف نميباشد مگر به مقابليت با کثرت. شيخ اشراق گويد: وحدت از امور و معاني زائده بر شيء در اعيان نيست زيرا اگر وحدت از امور عيني خارجي باشد و از امور زائده بر شيء در خارج باشد لازم آيد که او را نيز وحدت باشد و همين، طور و در نتيجه تسلسل لازم مي، آيد و باجمله وحدت عين شيء واحد است نه ماهيت ديگري...».

3 - در فرهنگ اصطلاحات فلسفي (ص 520) آمده است که: «... ملا صدرا گويد وحدت رفيق وجود است، هر کجا وحدت هست، وجود هست و هر کجا وجود هست، وحدت هست و اين هر دو در صدق بر اشياء متساو قند و به هر چه موجود گفته مي، شود واحد گفته مي، شود و در قوت و ضعف نيز مانند همنده. هر چه وجودش ضعيف، تر وحدتش ضعيف، تر و هر چه وجودش قوي، تر وحدتش قوي، تر است. و متساوي بودن اين دو از لحاظ مصداق است و نه مفهوم...».

4 - کلام ملا صدرا است که مي، گويد (فرهنگ اصطلاحات فلسفي، ص 508 - 509): «... وحدت مساوق و هم، طراز با وجود است در صدق بر جميع اشياء. بلکه در حقيقت، وحدت عين وجود است و لذا در قوت و ضعف همانند او است. زيرا هر چيزي که وجودش اقوي است، وحدتش نيز اقوي و اتم است و همچنين وحدت همانند و هم، طراز با وجود است در اين که او نيز مفهومي است واحد و معلوم براي همه کس و بي، نياز از تعريف و هر زمان که بخواهند او را به چيزي تعريف کنند مواجهه با دور مي، شوند...».

5 - در فرهنگ اصطلاحات فلسفي (ص 243) آمده است که: «... يکي از مسائل مورد بحث فلاسفه و هم، متکلمان بررسي ربط حادث به قديم است. اصل اشکال

این است که ذات حق مقدّس از هر گونه تغییر و حرکت است و موجودات جهان جسمانی دائماً در حرکت و تبدل صورت، اند و نیز متکثّرند و چگونه ممکن است حوادث و متغیّرات معلول ذات ثابت ازلی باشند در حالی که بین علت و معلول سنخیت تامّه لازم است و نیز از علت واحد بسیط من جمیع جهات چگونه متکثّرات به وجود آمده، اند در حالی که از واحد تنها یک معلول صادر می،شود. که فلاسفه| مشاء گفته، اند نخست عقل اوّل صادر شد که هم واحد است و هم ثابت و بعد نفوس و افلاک و اجسام...».

6 - برای ملاحظه| مباحث مربوط به این مطلب به «ربط حادث به قدیم» در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 243 - 245) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به ذیل «حدوث و قدم» در کتاب فوق (ص 192 - 193). فصل «رابطه| میان وحدت و کثرت (ارتباط حقیقت وجود با ممکنات)» در کتاب وحدت وجود نیز اختصاص به مطالعه| مشروح این مطالب یافته است.

7 - برای مطالعه| مطالب مربوط به حرکت و تعاریف و تقسیمات آن به فرهنگ معارف اسلامی (ج 2، ص 253 - 256) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 195 - 204) می،توان مراجعه نمود.

8 - درباره|| عالم امر در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 314 - 315) چنین آمده است: «عالم امر: عالم مجردات را عالم امر هم می،نامند که به امر تکوینی الهی از کتم عدم به وجود آمده، اند و بر حسب امر تکوینی دفعة واحده پدیدار گشته، اند، صدرالدین گوید: بدان که جمیع صور جزئیة| جسمانیة نمونه| حقایق کلیه، اند که موجود در عالم امر الهی و قضای اویند و بنابراین مراد از عالم امر عالم قضا و عالم قدر و بالآخره عالم مجردات هم هست. عالم امر عبارت از عالم عقل است که نخستین عالم از عوالم روحانی است. عالمی که نخستین صادر است و شمس عالم عقول است.» و نیز نگاه کنید به فصل پنجم کتاب مقامات توحید.

9 - حضرت بهاءالله در لوحی می،فرمایند: «سبحانک اللهم یا إلهی أسئلك بالذی أظهرته و جعلت ظهوره نفس ظهورک... أشهد بأنّ أوّل کلمة خرجت من فمه و أوّل نداء ارتفع منه بمشیتک و إرادتک انقلبت الأشياء کلّها و السماء و ما فیها و الأرض و من علیها و بها انقلبت حقائق الوجود اختلفت و تفرقت و تفصلت و ائتملت و اجتمعت و ظهرت کلمات التکوینیة فی عالم الملك و الملكوت و ظهورات الواحیة فی عالم الجبروت و الآیات الأحدیة فی عالم اللاهوت...» (مجموعه آثار قلم اعلی، شماره 49، ص 175)

10 - برای مطالعه| مطالب مربوط به سیر مشیّت الهیّه و مراحل تجلّی آن به مقاله| «مراتب سبعة و حدیث مشیّت» که در نشریه| سفینه عرفان (ج 1، ص 53 - 98) به طبع رسیده است مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به امر و خلق (ج 1، ص 99 - 104)

- 11 - براي مطالعه | مفصل قضايای مربوط به اصل علیت به مبحث «علت» در فرهنگ اصطلاحات فلسفي (ص 343 - 349) مراجعه فرمائيد.
- 12 - فنومن (Phenomenon-Phénomène) که در زبان فارسي لفظ «پدیدار» بدان اطلاق شده است عبارت از اشیاء خارجی مؤثر در حواس است که ممکن است فیزیکی، شیمیایی و یا حیاتی باشد. پدیدارهای انفعالی و عقلي با شعور ادراک می، شوند. به این ترتیب هر آنچه مورد بحث و تحقیق علمی قرار می، گیرد عبارت از پدیدار است. براي ملاحظه شرح مطالب درباره || فنومن، ها به فرهنگ فلسفي (ص 448 - 449) مراجعه فرمائيد.
- 13 - کلمه | «ارگانیک» که در فارسي امروز به کار می، رود از نظر لفظي به معنی عضوي و اندامي است. وحدت ارگانیک یا نظام و ساختمان ارگانیک اصولاً به هر چیزی اطلاق می، شود که از اعضاء و اندامهای مختلف ترکیب شده و هر کدام از آن اندامها به طور منظم با هماهنگی با یکدیگر کار و فعالیت خود را انجام می، دهند. براي مطالعه | شرح مفصل مطالب مربوط به نظام ارگانیک به صفحه 469 کتاب فرهنگ فلسفي مراجعه فرمائيد.
- 14 - کلمات «أنکحت» (نکاح کردم) و «إنا کلّ...» از اصطلاحات عقد نکاح در اسلام و امر بهائی است و تا صیغه | عقد با بکار بردن این اصطلاحات جاری نشود نکاح شرعي صورت نمی، پذیرد.
- 15 - براي ملاحظه | مناجات مورد نظر به مجموعه مناجاتها (ص 455 - 456) مراجعه فرمائيد. آیات قرآنيه | منقول در این مناجات آیات 19 - 21 در سوره | رحمن (55) در قرآن مجید است. درباره || این آیات در روض الجنان (ج 18 ، ص 253 - 254) چنین آمده است: «مرج البحرين يلتقيان، درآمیخت آن دو دریا را، گفت: یکی دریای شور است و یکی دریای عذب، و رها کرد تا آمیخته شدند، گفتند: دریای پارس و روم است. بینما برزخ، میان ایشان برزخي و حایلي است، لا یبغیان، که بر یکدیگر بغی نکنند و با یکدیگر آمیخته نشوند چنان که عذوبت عذب به ملوحت ملح تباه شود....» و در تفسیر اهل البیت هست که : مراد به این دو دریا علي و فاطمه است، یکی دریای علم و حلم و شجاعت، و یکی دریای طهارت و حیا و وفا. بینما برزخ، میان ایشان برزخي هست و آن رسول است، عليه السلام. یخرج منهما اللؤلؤ و المرجان، از آن دو دریا لؤلؤ و مرجان برون آید یعنی حسن و حسین، علیهما السلام....»
- 16 - براي مطالعه | مطالب مربوط به «کم» و انواع ان به فرهنگ اصطلاحات فلسفي (ص 421 - 422) و فرهنگ اصطلاحات منطقي (ص 214 - 217) مراجعه فرمائيد.
- 17 - براي مطالعه | مطالب مربوط به «شیطان» به دایرة المعارف تشیع (ج 10 ، ص 220 - 223)

18 - مطالب مربوط به «صادر اول» در دایرة المعارف تشیع (ج 10، ص 246 - 248) به تفصیل آمده است. و نیز برای مطالعه آثار بهائی در این باره نگاه کنید به امر و خلق (ج 1، ص 104 - 107)

19 - نگاه کنید به آیه | 34 در سوره | حجر (15) در قرآن.

20 - مجموعه ای از الواح، ص 47. و نیز نگاه کنید به مندرجات مقاله | «درباره | لوح دنیا».

21 - برای آن که جان مطلب در خصوص قضایای وحدت در کثرت عرضه شده باشد لوح

حضرت عبدالبهاء را زیب ذیل این مقال می سازد:

هو الله

ای اهل عالم چون در جمیع عالم سیر و سیاحت نمائید آنچه معمور است از آثار الفت و محبت است و آنچه مطمور است از نتایج بغض و عداوت. با وجود این عالم بشر متنبه نشود و از این خواب غفلت بیدار نگردد، باز در فکر اختلاف و نزاع و جدال افتد که صف جنگ بیاراید و در میدان جدال و قتال جولان کند و همچنین ملاحظه در کون و فساد و وجود و عدم نمائید که هر کائنی از کائنات مرگب از اجزاء متنوعه | متعدده است و وجود هر شیئی فرع ترکیب است یعنی چون به ایجاد الهی در بین عناصر بسیطه ترکیبی واقع گردد از هر ترکیبی کائنی تشکیل شود. جمیع موجودات بر این منوال است و چون در آن ترکیب اختلال حاصل گردد و تحلیل شود و تفریق اجزاء گردد آن کائن معدوم شود یعنی انعدام هر شیء عبارت از تحلیل و تفریق اجزاست. پس هر الفت و ترکیب در بین عناصر سبب حیات است و اختلاف و تحلیل و تفریق سبب ممات. بالجمله تجاذب و توافق اشیاء سبب حصول ثمره و نتایج مفیده است و تنافر و تخالف اشیاء سبب انقلاب و اضمحلال است. از تآلف و تجاذب جمیع کائنات ذی، حیات مثل نبات و حیوان و انسان تحقق یابد و از تخالف و تنافر انحلال حاصل گردد و اضمحلال رخ بگشاید. لهذا آنچه سبب ایٹلاف و تجاذب و اتحاد بین عموم بشر است حیات عالم انسانی است و آنچه سبب اختلاف و تنافر و تباعد است علت ممات نوع بشر است. و چون به کشت، زاری مرور نمائی و ملاحظه کنی که زرع و نبات و گل و ریاحین پیوسته است و جمعیتی تشکیل نموده دلیل بر آن است که کشتزار و گلستان به تربیت دهقان کاملی انبات شده است و چون پریشان و بی، ترتیب مشاهده نمائی دلیل بر آن است که از تربیت دهقان ماهر محروم و گیاه تباه خودروئی است. پس واضح شد که الفت و التیام دلیل بر تربیت مربی حقیقی است و تفرق و تشتت برهان وحشت و محرومیت از تربیت الهی. اگر معترضی اعتراض نماید که طوائف و امم و شعوب و ملل عالم را آداب و رسوم و اذواق و طبایع و اخلاق مختلف و افکار و عقول و آراء متباین، باوجود این چگونه وحدت حقیقی جلوه نماید و

اتحاد تامّ بين بشر حاصل گردد گوئيم اختلاف به دو قسم است: يك اختلاف سبب انعدام است و آن نظير اختلاف ملل متنازعه و شعوب متباززه كه يكديگر را محو نمايند و خائمان براندازند و راحت و آسائش سلب كنند و خونخواري و درندگي آغاز نمايند و اختلاف ديگر كه عبارت از تنوع است آن عين كمال و سبب ظهور موهبت ذوالجلال. ملاحظه نمايد گلهاي حداثت هر چند مختلف النوع و متفاوت اللون و مختلف الصور و الأشكالند ولي چون از يك آب نوشند و از يك باد نشو و نما نمايند و از حرارت و ضياء يك شمس پرورش يابند آن تنوع و اختلاف سبب ازدياد جلوه و رونق يكديگر گردد. چون جهت جامعه كه نفوذ كلمه، الله است حاصل گردد اين اختلاف آداب و رسوم و عادات و افكار و آراء و طبائع سبب زينت عالم انساني گردد و همچنين اين تنوع و اختلاف چون تفاوت و تنوع فطري خلقي اعضا و اجزاي متنوعه در تحت نفوذ سلطان روح است و روح در جميع اعضا و اجزا سريان دارد و در عروق و شريان حكمران است اين اختلاف و تنوع مؤيد ايتلاف و محبت است و اين كثرت اعظم قوه| وحدت. اگر حديقه، اي را گلهها و رياحين و شكوفه و اثمار و اوراق و اغصان و اشجار از يك نوع و يك لون و يك تركيب و يك ترتيب باشد به هيچ وجه لطافتي و حلاوتي ندارد و لكن چون از حيثيت الوان و اوراق و ازهار و اثمار گوناگون باشد هر يكي سبب تزئين و جلوه| ساير الوان گردد و حديقه| انيقه شود و در نهايت لطافت و طراوت و حلاوت جلوه نمايد و همچنين تفاوت و تنوع افكار و اشكال و آراء و طبائع و اخلاق عالم انساني چون در ظلّ قوه| واحده و نفوذ كلمه| وحدانيت باشد در نهايت عظمت و جمال و علويت و كمال ظاهر و آشكار شود. اليوم جز قوه| كليّه كلمه، الله كه محيط بر حقايق اشياست عقول و افكار و قلوب و ارواح عالم انساني را در ظلّ شجره| واحده جمع نتواند؛ اوست نافذ در كلّ اشياء و اوست محرّك نفوس و اوست ضابط و رابط در عالم انساني. الحمد لله اليوم نورانيت كلمه، الله بر جميع آفاق اشراق نموده و از هر فرق و طوائف و ملل و شعوب و قبائل در ظلّ كلمه وارد و در نهايت ايتلاف مجتمع و متحد و متفقند.

اي اهل عالم طلوع شمس حقيقت محض نورانيت عالم است و ظهور رحمانيت در انجمن بني، آدم، نتيجه و ثمر مشكور و سنوحات مقدّسه| هر فيض موفور، رحمت صرفست و موهبت بحت و نورانيت جهان و جهانيان، ايتلاف و التيام است و محبت و ارتباط، بلكه رحمانيت و يگانگي و ازاله| بيگانگي و وحدت با جميع من علي الأرض در نهايت آزادگي و فرزانيگي. جمال مبارك ميفرمايد همه بار يكداريد و برگ يك شاخسار. عالم وجود را به يك شجر و جميع نفوس به منزله| اوراق و ازهار و اثمار تشبيه فرمودند. لهذا بايد جميع شاخه و برگ و شكوفه و ثمر در نهايت طراوت باشند و حصول اين لطافت و حلاوت منوط به ارتباط و الفت است. پس بايد يكديگر را در نهايت قوت نگهداري نمايند و حيات جاوداني طلبند.

پس احبّاي الهي بايد در عالم وجود رحمت ربّ ودود گردند و موهبت مليک غيب و شهود؛ نظر به عصيان و طغيان نمايند و نگاه به ظلم و عدوان نکنند نظر را پاک نمايند و نوع بشر را برگ و شکوفه و ثمر شجر ايجاد مشاهده کنند. هميشه باين فکر باشند که خيري به نفسي رسانند و محبت و رعايتي و مودت و اعانتی به نفسي نمايند، دشمني نبينند و بدخواهي نشمرند، جميع من علي، الأرض را دوست انگارند و اغيار را يار دانند و بيگانه را آشنا شمردند به قيدي مقيد نباشند، بلکه از هر بندي آزاد گردند. اليوم مقرّب درگاه کبريا نفسي است که جام وفا بخشد و اعدا را در عطا مبذول دارد، حتي ستمگر بچاره را دستگير شود و هر خصم لدود را يار ودود. اين است وصايای جمال مبارک؛ اين است نصايح اسم اعظم. اي ياران عزيز، جهان در جنگ و جدال است و نوع انسان در نهايت خصومت و وبال، ظلمت جفا احاطه نموده و نورانيت وفا پنهان گشته. جميع ملل و اقوام عالم چنگ تيز نموده و با يکديگر جنگ و ستيز مينمايند. بنيان بشر است که زير و زير است، هزاران خانمان است که بي سر و سامان است. در هر سالي هزاران هزار نفوس در ميدان حرب و جدال آغشته به خاک و خون است و خيمه سعادت و حيات منکوس و سرنگون. سروران سرداري نمايند و به خونريزي افتخار کنند و به فتنه، انگيزي مباحات نمايند. يکي گويد که من شمشير بر رقاب امتي آختم و ديگري گويد مملکتی با خاک يکسان ساختم و يکي گويد من بنياد دولتي برانداختم. اين است مدار نغر و مباحات بين نوع بشر. در جميع جهات دوستي و راستي مذموم و آشتي و حق پرستي مقدوح. منادي صلح و صلاح و محبت و سلام آئين جمال مبارک است که در قطب امکان خيمه زده و اقوام را دعوت مينمايد. پس اي ياران الهي قدر اين آئين نازنين بدانيد و به موجب آن حرکت و سلوک فرمائيد و سبيل مستقيم و منهج قويم پيائيد و به خلق بنمائيد، آهنگ ملکوت بلند کنيد و تعاليم و وصايای ربّ ودود منتشر نمائيد تا جهان جهان ديگر شود و عالم ظلهاني منور گردد و جسد مرده خلق حيات تازه جويد هر نفسي به نفس رحماني حيات ابدیه طلبد. اين زندگاني عالم فاني در اندک زماني منتهي گردد و اين عترت و ثروت و راحت و خوشي خاکداني عنقریب زائل و فاني شود خلق را به خدا بخوانيد و نفوس را به روش و سلوک ملأ اعلي دعوت کنيد يتيمان را پدر مهربان گردید و بپچارگان را ملجأ و پناه شويد و فقيران را کنز غنا گردید و مريضان را درمان و شفا. معين هر مظلومي باشيد و مجير هر محروم در فکر آن باشيد که خدمت بهر نفسي از نوع بشر نمائيد و به اعراض و انکار و استکبار و ظلم و عدوان اهميت ندهيد و اعتنا نکنيد. بالعکس معامله نمائيد و به حقيقت مهربان باشيد، نه به ظاهر و صورت. هر نفسي از احبّاي الهي بايد فکر را در اين حصر نمايد که رحمت پروردگار باشد و موهبت آمرزگار؛ به هر نفسي برسد خيري بنمايد و نفعي برساند و سبب تحسين اخلاق گردد و تعديل افکار تا نور هدايت تابد و موهبت حضرت رحماني احاطه نمايد. محبت نور است در هر خانه بتابد و عداوت ظلمت است در هر کاشانه

لانه نمايد. اي احبّاي الهي همّتي بنمائيد که اين ظلمت به کلي زائل گردد تا سرّ پنهان آشکار شود و حقايق اشياء مشهود و عيان گردد. ع، ع

تدریج در تربیت

به بهانه| این که میهمانی را ببینید دور هم جمع شده، اید و همین اجتماع شما دیدنی، شنیدنی و دریافتنی است. اجتماعی که مثل هر اجتماع دیگر بهائی مبارک است و مقدّس، زیرا به قصد تمهید وسائل برای وصول به آمال و اغراض شخصی نیست، به قصد تجزیه و نفاق نیست. به همین سبب مورث اطمینان و همراه با آرامش و امنیت است. منشأ ندای دوستی و راستی و مبدأ پیام آشتی و صلح و سلام است. این اجتماعات همیشه همین طور بوده و این طور هست و این طور هم خواهد بود و روز به روز هم بیشتر به این صفات نزدیک خواهد شد.

شما اهل بهاء به خوبی واقفید که حضرت عبدالهء در بسیاری از آثار مبارکه| خود علی الخصوص در کتاب مستطاب مفاوضات به صریح بیان مظاهر امر الهي را مرّی حقیقی و مرّی آسمانی دانسته، اند. (1) از عناوین مظاهر الهي انبیاء و رسل است و ما هم اصطلاح نبی و رسول را به کار می، بریم و به آنان مظاهر الهي و مظاهر مقدّسه می، گوئیم. حضرت عبدالهء آنان را مرّیان عالم انسانی نامیده، اند و در بحثی که در مورد اثبات نبوت دارند اثبات نبوت را اثبات لزوم مرّی نام گذاشتند (2)، به این قصد که معلوم شود که مظهر امر الهي یعنی مرّی عالم انسانی و نبوت یعنی تربیت، تربیت عامه| خالقه، تربیت جامع همه| جهات، تربیت متوجه به همه جنبه، هائی وجود نوع انسانی. وقتی نبوت به معنی تربیت و دیانت به معنی تربیت بود خیلی از خصوصیات برای ما معلوم می، شود: خیلی از آنچه درباره|| معنی دین و مذهب گمان می، کردیم و فهمیده بودیم عوض می، شود و تغییر می، کند. وقتی دیانت به معنی تربیت و صاحب دین به معنی مرّی بود شما همه| مقتضیات تربیت را از دیانت توقع دارید و همه| مقتضیات دیانت را از تربیت، چون هر دو به یک معنی است. به صریح بیان مبارک حضرت عبدالهء که مستند به آیات بینات جمال اقدس اهی است خصوصیات دین همان خصوصیات تربیت و خصوصیات تربیت همان خصوصیات دین می، شود. یکی از خصوصیات تربیت تدریجی بودن آن است، به این معنی که تربیت درجه به درجه، مرحله به مرحله و قدم به قدم باید حاصل شود. امکان ندارد همه یک جا و یک سره و یک باره تربیت شوند. مرّی ممکن است هر آنچه را می، داند و لازم می، شمارد همه را یک جا داشته باشد، اما در تربیت یک عنصر به نام مرّی وجود ندارد، عنصر دیگر هم وجود دارد که تربیت را باید پذیرد و او مترّی و متعلّم و یا شاگرد است که همه چیز را یک جا نمی، تواند پذیرد. او باید به تربیت به تدریج بالاتر بیاید و آماده شود تا بتواند بیشتر بگیرد و کم، کم به جایی برسد که هر آنچه در مرّی است به مترّی منتقل شود. علاوه بر این مترّی

آفتدر استعداد پیدا کند، که به مراحل دیگری که حتی مربی او نرسیده بوده است، برسد. بنابراین تربیت تدریجی است، زیرا استعداد قبول موجود نیست تا یک باره و یک سره همه چیز یک جا تعلیم شود. لذا نمی‌توان از مربی توقع داشت که حرف اول و آخر را یک دفعه بیرون بریزد. برای او البته انجام این کار آسان است، اما چنین اقدامی بی‌ثمر می‌ماند و به جایی نمی‌رسد. ناگزیر مربی باید منتظر فرصت باشد، صبر کند مراقب باشد و بداند که کار او موقوف و مربوط به زمان است. وقتی تربیت به تدریج باشد و دیانت هم به معنی تربیت باشد دیانت هم جنبه تدریجی پیدا می‌کند زیرا دیانت وسیله تربیت مربی حقیقی است و به همین سبب به تدریج عرضه می‌شود و رشد می‌کند. این نه به این مناسبت است که مربی همه چیز را نمی‌داند بلکه به این مناسبت است که شاگرد همه چیز را از اول نمی‌تواند بگیرد و بفهمد و بپذیرد. لذا اراده الهی موقوف بر این است که رشد تدریجی باشد. به همین سبب القاء کلمه به اهل عالم هم تدریجی و متناسب با سیر زمان بیشتر و بزرگتر و بالاتر می‌شود. آثار ظهور قوا و استعدادات تدریجی دیانت را در خیلی از موارد می‌توانیم ملاحظه کنیم. از ابتدای خلقت تا امروز دیانت موجود بوده و با این که حقیقت و مقصد مظاهر امر واحد بوده اما آنان به تدریج و در طی زمان و با سیر تدریجی عالم طبیعت تجلی نموده‌اند. از آدم و نوح و موسی گرفته تا عیسی و محمد و بهاء‌الله هر یک از این مظاهر مقدسه به اقتضای ادوار و اکوار خود به اراده الهی حقایق را عرضه نموده‌اند. آنچه محمد ابن عبدالله گفت و القاء کرد همان را موسی هم می‌دانست اما نگفت و القاء نکرد زیرا به تدریج می‌بایست مردم زمان موسی به مردم زمان حضرت محمد برسند تا بتوانند بگیرند و بپذیرند آنچه را که داده می‌شوند. چون حقیقت ادیان حقیقت واحده است یکجا داده شدن تعالیم دینی از طرف خدا به مردم معنی پیدا نمی‌کند برای این که دیانت به معنی تربیت است و مثل تربیت سیر تدریجی دارد و الای، ثمر و اثر می‌ماند. این قضیه ناموس عالم طبیعت و عالم خلق است و چون خلق در زمان است نمی‌تواند قبول تدریج نکند. (3)

وقتی به دیانت بهائی می‌رسیم می‌بینیم که در همه شئون مختلفش آثار تدریج همیشه واضح بوده است. از همان ابتدا امر حضرت نقطه اولی به تدریج اظهار شد و آن حضرت امر خود را در مراحل متعدد اظهار فرمودند. مرحله ای به نام باییت، مرحله ای به نام مظهریت و بالاخره به نام شاریت اظهار امر فرمودند. (4)

حضرت بهاء‌الله برای آمادگی کسانی که پیام را می‌گیرند و می‌شنوند حقائق ظهور خویش را به تدریج اعلان و اظهار فرمودند. در زندگی روزمره ما هم مطالبی عنوان می‌کنیم که حقیقت محض است اما چون بین شخصی که باید آن حقیقت را بشنود و نفس حقیقت فاصله بسیار است و وجود فاصله او را ناراحت می‌کند لذا باید قدم به قدم جلو رفت تا احساس فاصله از بین برود و به تدریج با

آن حقیقت خو بگیرد. مراحل اظهار امر حضرت بهاء الله نیز نظر به همین قاعده | کلی در مراحل متعدد انجام گرفته است: اظهار امر خفی در طهران واقع شد، بعد اظهار امر علنی در باغ رضوان در بغداد فرمودند و بعد در ادرنه اظهار امر عمومی شد. البته آسان بود که جمال قدم از ابتدا تمام حقیقت را بگویند اما چون نفوس هنوز ظرفیت قبول را نداشتند آن حقیقت را بتمامه در یکجا اظهار نفرمودند، زیرا اگر اظهار شده بود از میان می‌رفت. حقیقت آن است که در هر مرتبه، ای طوری عنوان شود که بتواند بقا و نفوذ پیدا کند. (5)

حضرت ولی امر الله می‌فرماید که حقایق ادیان نسبی و اعتباری است. (6) یعنی هر مطلبی را همیشه نمی‌توان حقیقت دانست، به اعتبار زمان و مکان و مقتضیات و اوضاع و احوال است که چیزی می‌تواند حقیقت باشد. آنچه در اوضاع و احوالی خاص و به اعتبار همان مقتضیات و شرایط می‌تواند مقبول و صحیح دانسته شود و تأثیر کند و تسخیر قلوب نماید در مرحله و شرایطی دیگر می‌تواند عاری از حقیقت تلقی شود.

از مراحل اظهار امر می‌گذریم و می‌رسیم به مراحل اجرای احکام. احکام در دیانت بهائی به تدریج اجرا شده است. احکام کتاب اقدس که نازل شد در اوان نزول توقع اجرای آنها نبود بلکه به تدریج اجرای آنها را خواستار شدند. برای این که مردم به تدریج با این حقایق و احکام خو بگیرند، نظیر راهنمایی‌هایی که پدر مرحله به مرحله و قدم به قدم به اولادش عرضه می‌نماید تا بتوانند آنها را بگیرند و

احکام صاحب امر الهی هم همین طور اظهار شد و توقع اجرا آنها به تدریج و تأمل بود. جمال قدم آیه، ای از کتاب مستطاب بیان را در کتاب اقدس نقل می‌فرماید که عقد ازدواج باید به حکم کتاب بیان در بین اهل بیان باشد و اگر خارج از حکم کتاب بیان ازدواج صورت گیرد این ازدواج حرام است. بعد بلافاصله می‌فرماید که اجرای این حکم موکول به ارتفاع ندای امر من یظهره، الله است. (7) از این مطلب معلوم می‌شود که ارتفاع امر من یظهره، الله را در زمان نزدیک توقع داشته‌اند و از طرفی دیگر معلوم می‌شود که چگونه اجرای آن را موکول به پیش آمدن زمان مساعد می‌فرمایند و از اهل بیان توقع ندارند که در دوره | ظهور خود و در بحبوحه | فتن و بلایا مراسم عقد اسلامی را به کلی ندیده بگیرند و بلائی بر بلائی موجود دیگر بیفزایند.

خداوند همیشه امتحانات خود را متناسب با قوای اشخاص مقدر می‌فرماید. برای این که او رحیم و حکیم و صبور و رؤوف است. باری، بعد من یظهره الله ظاهر شد و عقد بیان را تأیید فرمود اما اجرائش هنوز متوقف بود، زیرا امر الله ارتفاع پیدا نکرده بود. در دوره | حضرت عبداله‌اء هم هنوز این قبیل احکام متوقف بود و عقد اسلامی بین بهائیان متداول بود. در دوره | حضرت ولی امر الله امر بهائی به

مقامی رسید که بتواند این حکم را اجرا کند، یعنی اهل بهاء به حکم شرایط منزله اجرای عقد کردند. پس معلوم شد که اجرای حکم ازدواج چگونه به تدریج واقع شد، و در مکانهای مختلف به اعتبارات مختلف به حیطة اجرا درآمد زیرا استعداد حاصل در یک مکان با استعداد حاصل در مکان دیگر متفاوت بود و واضح است که استعداد نفوس و جوامع مختلف است. البته نفوسی در نهایت کمال استعداد روحانی و در نهایت قوت روح و معنویت هستند و از ابتدای امر آمادگی کامل برای قبول امر و اجرای احکام آن دارند ولی این بلوغ و توانائی از همه انتظار نمی‌رود.

در تاریخ دوره حضرت باب یکی از اسناد تاریخی آن در سنه 1266 هـ، ق / 1850 م نوشته شده و آن عبارت از یک قبالة ازدواج است که در آن چه می‌نویسند، و که می‌نویسد و برای چه می‌نویسد هر سه جالب توجه است. شخصی که این قبالة را می‌نویسد آقا سید یحیی وحید دارابی است و سند عبارت از سند ازدواج دختر آقا سید یحیی به نام طوبی است که بایکی از احباء به نام جعفر ازدواج می‌کند. این قبالة تاریخی است. در این قبالة می‌نویسد که طوبی به عقد ازدواج جعفر درآمد در تاریخ سادس از ظهور الحق، یعنی 1266 هـ، ق / 1850 م و یا سال ششم از ظهور ربّ اعلی. در این قبالة بنابراین تقویم بابی- بهائی را علام می‌کند، در کجا؟ در نی، ریز، در قلعه خواجه و در ببحوحه جنگ نی، ریز این قبالة را می‌نویسد که طوبی را به عقد ازدواج جعفر درآوردیم و آیتین جاری کردیم و مقدار مهریه را به اعتبار آن که جعفر اهل نی، ریز است و نی، ریز شهر است نوزده مثقال طلا مقدر کردیم. (8)

ملاحظه فرمائید که کتاب بیان تازه نازل و اعلام شده ولی سید یحیی اوامر آن را فوراً اجرا می‌کند. اما همه سید یحیی وحید دارابی نیستند که انتظار اجرای حکم را فوراً در همان حین صدور امر داشته باشند؛ ولی استعدادی که در بین شاگردان مختلف وجود دارد در بین بندگان خدا هم وجود دارد. آنچه بعداً در قبالة می‌نویسد به یاد آن روزگار و آن واقعه بازمی‌گردد. اینجای قبالة دیگر شعر است، حماسه است قبالة و سند ازدواج نیست. سید یحیی می‌نویسد که چون جعفر در جنگ است و هیچ چیز در بساط ندارد و امید حیات هم نمی‌رود لذا تعهد می‌کند که چند روز دیگر در باغ بهشت از اوراق درخت طوبی این مهریه را پردازد. چرا؟ چون جنگ است، جنگی که همه باید کشته شوند، لذا در همان جنگ و شدت مصایب این عقد ازدواج واقع می‌شود با این شرائط که طوبی به عقد ازدواج جعفر درمی‌آید، در مقابل نوزده مثقال طلا، آن هم از برگهای درخت طوبی در بهشت که البته این تعبیر یک استعاره شعری برای بیان یک حقیقت محض است. بله چنین کسانی وجود دارند که همه مراحل زمان و مکان را در سلوک عشق به آنی طی می‌کنند، این طفل یک شبه ره صد ساله می‌رود. البته همه مردم این طور نیستند و از همه این توقع را نمی‌توان داشت. صاحب امر هم این توقع را نداشت به همین سبب گفت که اجرای این حکم بعد از ارتفاع امر من یظهره الله است. همین طور

هم شد، اجرائی احکام کتاب اقدس به تدریج انجام گرفت. در سراسر دوره حضرت عبدالبهاء نیز احبّاء موظف به اجرائی بسیاری از احکام کتاب اقدس نبودند حتی گاهی اگر اجرا می‌کردند و کار به ضوضاء می‌کشید و خلاف مصلحت رخ می‌داد متذکر می‌شدند که چرا اجرا کردند. حضرت بهاءالله در یکی از آثار خود می‌فرماید که روز اول و دوم محرم جشن میلاد مبشر و خود من است و از اعیاد بزرگ مذکور در کتاب اقدس است، اما احبّاء فعلاً این دو عید را جشن نگیرند برای این که مسلمین ممکن است تصور کنند که به خاطر ورود ماه محرم جشن می‌گیرند. بنابراین موقع اجرائی این حکم
نرسیده
بود. (9)

حضرت عبدالبهاء در سراسر ایام خود به قصد موافقت و مماشات با مردم و به قصد این که انفصال واقع نشود و مردم ایشان را غیر از خود ندانند بسیاری از احکام کتاب اقدس را اجرا نکردند، چون وقت اجرائی آنها هنوز در آن زمان نرسیده بود. گاهی می‌بینیم که در خاطرات مؤمنین دوره حضرت عبدالبهاء مذکور است که احبّاء احياناً با دست غذا می‌خورده‌اند برای آن که با مردم هم رنگ باشند و ایجاد بیگانگی نکنند و به امر مبارک از لحاظ انفصالی که واقع می‌شود لطمه نزنند. آن حضرت چون شعار صوفی منشی و درویشی داشتند موی سرشان هم بلند بود. در شرح حال حضرت ولی امر الله می‌خوانیم که در طفولیت می‌آمدند و به دست حضرت ورقه مبارکه علیا بوسه می‌زدند.

موقع اجرائی احکام وقتی رسید که ولی امر خدا اعلام لزوم اجرائی آنها را نمود. همان طور که اشاره شد در مکانهای مختلف کیفیت اجرائی احکام متفاوت است. در هر مکانی استعداد به نحوی حاصل شده است. احبّای غرب تا همین اواخر بسیاری از احکام را اجرا نمی‌کردند و فعلاً نیز از اجرائی بعضی از آنها هنوز معافند. از جمله مراعات دوره نامزدی نود و پنج روزه برای آنان لازم نبوده است. (10) در کتاب گوهر یکتا حرم مبارک امة، البهائیه از حضرت ولی امر الله سؤال می‌فرماید که شما چرا توقّعی را که در اجرائی احکام از احبّای ایران دارید از احبّای غرب ندارید و آنان را آزادتر می‌گذارید. در جواب هیکل مبارک چنین می‌فرماید که احبّای ایران قبلاً دوره‌ای از تربیت روحانی را دیده‌اند که احبّای غرب آن را ندیده‌اند. منظورشان تأثیر تعالیم اسلامی در ایران است، لذا از آنان نسبت به کسانی که هنوز این مرحله را نگذرانده‌اند توقّع بیشتری هست. (11) همین اصل تدریجی بودن احکام در مورد تشکیلات اداری بهائی هم برقرار است. حکم تأسیس بیت‌العدل در کتاب اقدس است که در هر شهری به تعداد نه نفر یا بیشتر جمع شوند و محفلی به نام بیت‌العدل تشکیل بدهند. اجرائی این حکم به تدریج انجام گرفت. در اواخر دوره حیات حضرت عبدالبهاء این قضیه شروع شد و در بعضی از شهرها محفل روحانی تشکیل گردید و در ایام ولایت

حضرت ولي امرالله کم کم این قضیه رشد فوق العاده یافت در حالی که ده،ها سال قبل از آن تأسیس محافل در کتاب اقدس پیش،بینی شده بود. تازه وقتی احباء شروع به انتخاب اعضاي محافل روحاني کردند، يعني کاري که با آن انس نداشتند آغاز شد، مشکلات و مسائل عدیده ایجاد شد تا به تدریج محافل روحاني توانستند استعداد پیدا کنند و احباء خو گرفتند که به جمع منتخب خود به عنوان نمایندگان خدا نگاه کنند. این کار آساني نبود. اهمیت تشکیلات بهائی در همین است که مردم به جمع منتخب خود به عنوان و کلاء و امناء و نمایندگان الهي نگاه می،کنند و مقاصد چنین جمعی را مقاصد الهیه می،دانند. این امر بدیع به این آساني قابل هضم و درک و تحمل نبود. استعداد قبول چنین اصولی در بطون ارواح و قلوب می،بایست حاصل شود تا احباء بتوانند چنین تشکیلاتی را به وجود آورند و بر طبق اهداف آن عمل نمایند. محافل روحاني نیز در سراسر عالم بهائی سالها طول کشید تا استعداد پیدا نمایند و تدریجاً به رشد و بلوغ برسند. حضرت ولي امرالله در انجام این امور و تأسیس این تشکیلات هرگز شتاب نکردند براي آن که مربی آسماني بودند، ناظر به این بودند که محافل روحاني در چه حال هستند و در کجا به چه مرحله،اي از رشد می،رسند، تمسک احباء به محافل روحاني و اطاعت آنان از تشکیلات و احاطه محافل به حل و فصل امور احباء تا چه اندازه است. آن حضرت مترصد آن بودند که ببینند احباء تا چه حد به دور تشکیلات حلقه می،زنند، تا چه حد خود را تسلیم تشکیلات می،کنند و در مقابل تا چه حد اعضاي تشکیلات به افراد و آحاد احباء به نظر کسانی نگاه می،کنند که خدمتگزار آنها هستند. از بین رفتن خودبینی، خودخواهی، خودرأیی و خودپرستی در تشکیلات اداری بهائی که از علائم بلوغ روحاني آنان است به جایی می،رسد که مملکتی آماده براي قبول تشکیل محفل ملی و تشکیلات ملیه می،شود. این جریان نیز سالها طول کشید تا محافل روحاني محلی بتوانند به اندازه،اي قدرت و قوت و انسجام یابند تا امکان تشکیل محافل ملی را فراهم نمایند. البته در همه ممالک این جریانات و مراحل یکسان نبود. در بعضی از ممالک زودتر و در بعضی دیرتر نظم اداری استقرار یافت. در این جریان، بر عکس اجرائی احکام در شرق، در غرب زودتر تشکیلات اداری نضج گرفت. چون روح تشکیلاتی و نظام اداری در غرب قوی،تر از شرق بود اما بعد این روح به شرق نیز متدرجاً سرایت کرد و محافل محلی و ملی یکی پس از دیگری در شرق نیز استقرار یافت. حضرت ولي عزيز امرالله سبیل محافل محلی، ملی و بیت العدل اعظم را بنای مرقد حضرت ورقه مقدسه علیا قرار داده،انده. پله،هاي این مرقد به منزله محافل روحانيه محلیه، ستونها به منزله محافل ملیه و قبه مرقد که بر فراز ستونها قرار گرفته به منزله بیت العدل اعظم است. (12) بارها هیکل مبارک فرموده بودند که من نمی،توانستم بر روي ستونهاي لرزان این قبه را برافرازم. اول این ستونها می،باید تحکیم و تقویت می،شد، آن وقت این قبه بر فراز آن جاي می،گرفت. ولو آن که آن حضرت بر حسب

ظاهر شاهد جا گرفتن این قبه یعنی تأسیس بیت العدل اعظم الهی بر فراز ستونهای محافل ملیه نشدند ولی هرگز شتاب نکردند. شرکت اماء، الرحمن در تشکیلات اداری بهائی بسیار تدریجی بود. اول حق انتخاب کردن نداشتند، بعد حق انتخاب شدن نداشتند، ولی سرانجام همه این حقوق را پیدا کردند. ابتدا در لجنه، ها عضو شدند، بعد اعضای محافل محلی و ملی شدند و به مقام ایادی امرالله رسیدند که بزرگترین مقامات در جامعه بهائی برای افراد بهائی است. این قضیه نیز یک نمونه از سیر تدریج است تا بدانیم که همه چیز در اینجا آرام و با سیر تدریجی و ملایم با سیر زمان پیش می‌رود تا ایجاد وحشت و نفرت نکند و معنی حکمت نیز همین است، هر جا که فرموده، اند حکمت را رعایت کنید معنی حکمت همین تواند بود: یعنی به تدریج و توأم با اوضاع و احوال پر پیچ و خم زمانه طوری پیش بروید که امر هم بتواند با شما پیش رود. (13) با این روح اهل بهاء تربیت شده، اند تا با مراعات تدریج و حکمت که به معنی سیر تدریجی تربیت بهائی است به کار و فعالیت پردازند و الان در مرحله ای هستند که به دور محافل روحانی خود طوری حلقه زده، اند که چشمها را خیره می‌سازد. دیشب افتخار آن را داشتم تا در جلسه یک محفل روحانی حاضر باشم. می‌گفتند روح تشکیلات بهائی و توجه احباء به تشکیلات آن قدر قوی است که تنها قصوری که از آنان سر می‌زند آن است که گاهی بعضی به طور مثبت در خدمات فعالیت نمی‌کنند. اما این قضیه تأثیر منفی در امور ندارد. آنچه برای محفل روحانی باقی می‌ماند آن است که از احباء تأثیر مثبت بخواهند، چون نداشتن تأثیر منفی کافی نیست. در وصول به مرحله رشد روحانی و معنوی باید نشان داد که همه احباء، یک یک احباء، تأثیر مثبت در امور امری دارند. بنابراین باید هر یک از ما قوای خود را به کار برد و سهمی از همت و امکانات خود را به جامعه تقدیم کند. ما البته سهمی از اموال خود را به عنوان تبرعات و حقوق الله به جامعه می‌پردازیم اما مالیات لیاقت و کفایت و قوا و استعدادات خود را نیز باید به تشکیلات بهائی تقدیم کنیم. اگر این سهام کفایت و لیاقت که از افراد احباء گرفته می‌شود جمع شود و در صندوق مشترک خدمات بهائی وارد گردد آن وقت ببینید چه غوغائی می‌شود. موفقیت تشکیلات ما ناشی از اشتراک احباء در خدمت و دست به دست دادن است. این حس اشتراک به مناسبت حیاتی است که در وجود ما است و سبب تقویت معنویات و روابط روحانی ما می‌گردد.

بنده این روزها به حکم وظیفه مشغول خواندن یک کتاب ردیه هستم. این کتاب را کشیشهای پروتستان امریکائی نوشته، اند و منتشر کرده، اند. حالا نوبت به آنها رسیده است زیرا حضرت عبداله‌بهاء فرموده، اند که عنقریب نعره قبایل ترک و تاجیک بلند خواهد شد. (14) چون شعشعه جمال امر و تجلی قدرت آن به همه جا رسیده است بنابراین آنان هم به فکر این افتاده، اند که امر بهائی را رد کنند مبدا رقیب

مسیحیت شود و دنیای غرب را که روی به آن آورده است مسخر نماید. تاکنون آنان اعتنائی به امر بهائئ نمی، کردند، حال می، بینند که باید ایستادگی کرده. البتّه کمی دیر شده است، حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح می، فرماید:

«... حکایت کنند که چون سلطان محمد عثمانی قسطنطنیه را محاصره نمود، شخصی از وزراء قیصر بر شخصی از علمای مسیحی در شهر وارد شد. ملاحظه نمود که آن عالم به نوشتن و نگاشتن مشغول. سؤال نمود که به چه مشغولی. گفت مشغول به ردّ نوشتن بر حضرت رسول و بر قرآن. آن وزیر قیصر متغیر شده از شدت حدّت طیانچه بر گوش آن عالم زد که دیر خبر شدی. وقتی که علم مبین آن شخص در حجاز و یثرب بود لازم بود که ردّ بنویسد. حال که آن علم اعظم پرچمش پشت دروازه قسطنطنیه موج میزند و بانگ کوس نوشتش گوش شرق و غرب را پر کرده و انوار عرّتش چشم عالم را خیره نموده مشغول ردّ نوشتن شده، اید. برخیز درمانی به جهت درد خود بجوئید و مرهمی بجهت زخم درون خویش بیابید و راه فراری تحرّی نمائید که آن کوكب شمس مضي شد و آن سراج بدر منیر گشت...» (15)

بلی، در قرن پانزدهم میلادی برای ردّ نوشتن بر حضرت محمد کمی دیر شده بود. حال ردّیه، نویسان آمریکائی نیز به ردّیه نوشتن مشغول شده، اند و برای آنان نیز کمی دیر شده است. من در این ردّیه | موزیانه توجه کردم که از ابتدای امر که شروع به بحث می، کنند همیشه از ناقضین و منافقین و منشعبین طرفداری می، کنند. وقتی پای دعاوی حضرت بهاءالله به میان می، آید از میرزا یحیی ازل طرفداری می، کنند. بعد از صعود حضرت بهاءالله از میرزا محمد علی ناقض اکبر طرفداری می، کنند و می، گویند حقّ با او بوده است. بعد از صعود حضرت عبدالبهاء در دوره | حضرت ولی امرالله از میرزا احمد سهراب طرفداری می، کنند. بعد از صعود حضرت ولی امرالله از میسن ریمی طرفداری می، کنند. یعنی همیشه از طرف شکست خورده طرفداری می، کنند و طرف موفق را می، خواهند باطل کنند. چرا این کار را می، کنند؟ برای این که این آثار و رسائل و ردّیه، ها را در قبال موفقیت امر و برای از میان بردن موفقیت آن می، نویسند. (16) پس در هر مرحله، ای که امر موفق است به آن مرحله و آن موفقیت حمله می، کنند، چون آن موقعیت را نمی، خواهند ببینند. به همین سبب است که باید متوجه و مواظب باشیم که تحمّل موفقیت، های ما برای دیگران همیشه آسان نیست. احباء در این میان باید غوغا پیا کنند، غوغائی توأم با آرامش و آسایش، غوغائی توأم با اطمینان. از حلقه زدن به دور همدیگر که مرکز محفل روحانی است باید حلقه، های متعدد درست کرد. با هم بودن و با هم نشستن اسّ اساس است. گوشه گرفتن، منفرد و منعزل شدن و به اصطلاح تک، روی کردن چیزی است که هیچ وقت در دیانت بهائی طرفدار و خریدار نداشته است، این امر این کار را

نمی، پسندد و نمی، پذیرد. با هم بودن و برای هم بودن در ظلّ امر جمال قدم و با رضایت بیت العدل اعظم و با حمایت سرّالله الأکرم و ولی امر جمال قدم شعار ما و مدار افتخار ما است. (17)

یادداشت،ها

1 - حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات (ص 9) می، فرماید:

«... مربّی در عالم در نهایت لزوم است و آن تربیت باید به قوه| قدسیه حاصل گردد و شبهه، ای نیست که آن قوه| قدسیه وحی است و به این قوه که مافوق قوه| بشریه است تربیت خلق لازم است...».

2 - نگاه کنید به مفاوضات (ص 5 - 9)

3 - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب محبّ علی میرزای شیرازی که قسمتی از آن در مائده| آسمانی (ج 5 ، ص 178) به طبع رسیده چنین می، فرماید:

هو الاهی

ای محبّ جمال قدم و اسم اعظم، هیکل عالم چون به حقیقت نگری به مثابه شخص انسانی است یعنی قالب جسمانی و امر مبارک و آثار ظهور اعظم مشابه روح حیات در این جسم عظیم و مغناطیس اکبر قویم. اگر جهان و کیهان به این جان، که شئون و کمالات جانان و حضرت رحمن است، زنده نبود و به این نفحات الهیه تر و تازه نگشته بود حکم جسم میت داشت و سمت جیفه و جسد غیر متحرک. لطف روح است که هیکل عالم مظهر فتوح است و قوت جان است که این جسم در طیران است ولی چون نشو و نمایی کالبد از فیض جان به تدریج است تا تدریج در مراتب خلقت از نطفه و علقه و مضغه و کساء لحم و انشاء خلق آخر و فتبارک الله أحسن الخالقین نماید لهذا هیکل عالم نیز از این روح مفخّم در بدایت درجات خلقت است. عنقریب آثار باهره| فیض روح القدس الهی را در این هیکل نورانی به قسمی مشاهده نمایند که عقول حیران و ابصار خیره نگران گردد پس به جان و دل بکوش که تو به منزله| گوش هوش گردی و به مثابه| نظر و بصر این عالم اکبر شوی؛ قوای اعظم حیات باشی و شفای نجات از اسقام و عوارض از ممت. دریاق اعظم حبّ جمال قدم و داروی اکبر ثبوت و استقامت بر امر مبرم و معجون قوت و صحت ثبوت و رسوخ بر عهد و پیمان حضرت رحمن است و البهاء علیک. عبدالبهاء

و نیز حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص 151) چنین می، فرماید:

«... نشو و نمایی جمیع کائنات به تدریج است. این قانون کلی الهی و نظم طبیعی است. دانه بگفته شجره نمی، شود...».

4 - حضرت ربّ اعلی در دلائل السبعه (منتخبات آیات، ص 84-85) می، فرماید:

«... و نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حقّ مسلمین واسع فرموده تا

آنکه آنها را نجات دهد. مقامي که اول خلق است و مظهر ظهور آيه | إِنِّي أَنَا اللَّهُ چگونه خود را به اسم بابت قائم آل محمد ظاهر فرمود و به احکام قرآن در کتاب اول حکم فرمود تا آنکه مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید و ببینند این مشابه است با خود ایشان لعل محتجب نشوند و به آنچه از برای آن خالق شده، اند غافل نمانند...».

و نیز حضرت بهاء الله در لوحی می، فرماید: «هذا کتاب من لدنا لمن آمن بالله و سلطانه... معلوم آن جناب بوده که تفسیر احسن القصص بما عند القوم نازل شده و این نظر به فضل بخت بوده که شاید اهل غفلت و جهل به جبروت علم صعود نمایند، چنانچه اکثری از مطالب مذکوره در آن مطالبی است که نزد اهل فرقان محقق بوده و اگر از اول بما اراد الله نازل می، شد احادی حمل نمی، نمود و باقی نمی، ماند. کلّ ذلک من فضله علی خلقه و جوده علی عبادہ. ملاحظه نمائید که اول امر آن حضرت خود را به بابت ظاهر فرمودند. این نظر به آن بوده که طیور افنده | انام در آن ایام قادر بر طیران فوق آن مقام نبودند... چون ناس ضعیف و محتجب مشاهده می، شوند لذا فضلاً لهم شمس حقیقت به ذکر ذره مشغول و بحر قدم به وصف قطره ناطق. این است که نقطه | اولیّه به اسم بابت ظاهر شدند و به این مقدار هم ناس راضی نشدند تا چه رسد به ذکر ولایت و امثال آن و حال آن که این مقامات کلّها و فوق آن به کلمه، ای از بحر جودش ظاهر و موجود گشته و به امری معدوم و مفقود خواهد شد...».

و نیز حضرت بهاء الله در لوحی دیگر چنین می، فرماید: «حمد مقدس از بیان برهان حضرت رحمن را لایق و سزااست که از انوارش عالم امکان منیر... حضرت اعلی نظر به ضعف عباد در اول ظهور در بیانات مدارا نموده، اند و به حکمت تکلم فرموده، اند، چنانچه در مقامي می، فرماید اگر کسی نسبت نبوت یا ولایت یا فوق آن یا شبه آن به این عبد راجع نماید از مفترین است و أنا بریء منه. امثال این مضامین در بیانات آن حضرت بسیار است حتی در مقامي می، فرماید اگر کسی بابت مخصوصه | منصوبه به من نسبت دهد افترا گفته و بعد جمیع این مراتب را در مقام خود ذکر فرموده، اند مثل آنکه میفرمایند این همان نقطه | فرقان است که در این کور به نقطه | بیان ظاهر این مقام نبوت و در مقام ولایت میفرمایند إِنِّي أَنَا قَائِمُ الْحَقِّ الَّذِي أَنْتُمْ بظهوره توعدون و در مقامي نفی جمیع این مراتب را فرموده، اند و به مقامات دیگر ناطق شده، اند چنانچه نزد صاحبان بصر حقیقی معلوم و واضح است و در مقامي میفرمایند اگر ناس ضعیف نبودند ذکر مشیّت نمی، شد. اگر این خادم فانی بخواهد این مراتب را به تفصیل ذکر نماید وقت و فرصت مساعدده نماید و شکی نبوده و نیست که این بیانات از روی حکمت بوده، چه اگر در اول ظهور به کلمه | اخری نطق میفرمودند یعنی آنچه در آخر فرموده، اند اول میفرمودند شراره | نار اعراض و انکار در اول وارد

می، آورد آنچه را که در آخر وارد آورد. در ظلم ظالمین و اعراض معرضین و انکار منکرین تفکر نمائید. بشأنی معرضین و منکرین که علمای عصرند بر اعراض قیام نمودند که آن جوهر وجود خود را به عبد بقیة، الله نامیدند و این خلق دنی به آنها راضی نشدند و عمل نمودند آنچه را که قلم و لسان و صفحه و مداد از ذکر آن عاجز است...».

5 - حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارکه که فقره، ای از آن در منتخباتی از آثار (ص 35) به طبع رسیده چنین می، فرماید:

«إِنَّكَ أَيْقُنَ بَأَنَّ رَبَّكَ فِي كُلِّ ظَهْوَرٍ يَتَجَلَّى عَلِي الْعِبَادِ عَلِي مَقْدَارِهِمْ. مَثَلًا فَاَنْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ فَإِنَّهَا حِينَ طَلُوعِهَا عَنْ أَفْقِهَا تَكُونُ حَرَارَتِهَا وَأَثَرُهَا قَلِيلَةً وَتَزْدَادُ دَرَجَةَ بَعْدَ دَرَجَةٍ لِيَتَأَنَّسَ بِهَا الْأَشْيَاءُ قَلِيلًا قَلِيلًا إِلَى أَنْ يَبْلُغَ إِلَى قُطْبِ الزَّوَالِ ثُمَّ تَنْزِلُ بِدَرَجَاتٍ مَقْدَرَةٌ إِلَى أَنْ يَغْرُبَ فِي مَغْرِبِهَا... وَ أَنَّهَا لَوْ تَطَّلَعُ بَعْتَةً فِي وَسْطِ السَّمَاءِ يَضُرُّ حَرَارَتِهَا الْأَشْيَاءَ كَذَلِكَ فَاَنْظُرْ فِي شَمْسِ الْمَعَانِي لِتَكُونَ مِنَ الْمَطَّلَعِينَ. فَإِنَّهَا لَوْ تَسْتَشْرِقُ فِي أَوَّلِ فَجْرِ الظُّهُورِ بِالْأَنْوَارِ الَّتِي قَدَّرَ اللَّهُ لَهَا لِيَحْتَرِقَ أَرْضُ الْعُرْفَانَ مِنْ قُلُوبِ الْعِبَادِ لِأَنَّهِمْ لَنْ يَقْدِرُوا أَنْ يَحْمِلُهَا أَوْ يَسْتَعْكِسْنَ مِنْهَا بَلْ يَضْطَرُّونَ مِنْهَا وَ يَكُونُونَ مِنَ الْمَعْدُومِينَ...».

6 - در کتاب گوهر یگنا (ص 294) چنین آمده است:

«... حضرت ولی امرالله این حقیقت ساده را برای جنبه مخصوص فلسطین که از طرف جامعه ملل مأمور شدند کاملاً واضحاً بیان فرمودند: اصل مسأله که حضرت بهاء الله به عالمیان اعطاء فرمودند اینست که حقایق دینی مطلق نیست بل نسبی است. ظهورات الهیه سوانح عظیمه، ای بشمار میرود که برای ترقی نوع انسان مداوم و مستمر است. جمیع ادیان از منبع فیض لایتناهی الهی بهره، مندند. اصول اساسیه آنان یکسان است، مقاصد اولیه و اهداف اصلیه، شان یکی است، تعالیم آنان وجوه مختلفه، یک حقیقت است و اعمال هر رسولی مکمل اعمال انبیاء و رسل قبل است. اگر فرقی مشهود میگردد فقط در فروعات احکام است...».

7 - نگاه کنید به کتاب اقدس (فقره 139) .

8 - برای ملاحظه گراور این عقدنامه و مطالعه متن آن به صفحات 84 - 87 کتاب نی، ریزمشگبیز مراجعه فرمائید.

9 - حضرت بهاء الله در لوحی که فقره، ای از آن در کتاب امر و خالق (ج 3، ص 121 - 122) به طبع رسیده چنین می، فرماید:

«در کل احوال به حکمت ناظر باشند و ناس را به حکمت محضه دعوت کنند، چه که ضعیف، اند و از مطلع وحی الهی و مشرق ظهور ربّانی غافل و بی، خبرند. اگر امری مشاهده نمایند و به حقیقت آن پی نبرند البته اجتناب نمایند در این صورت امر تبلیغ معوق ماند. مثلاً مولود مبارک در محرم واقع بذلک

رفعه، الله بالحق و جعله من الأعياد للعباد. اگر نفي در بلاد اسلام بر حسب ظاهر در شهر محرم به شرايط عيد عمل نمايد البته از حکمت خارج شده، چه که اکثري از مبارکي آن يوم و ما ولد فيه مطلع نيستند و همچو گمان مينمايند که سبب و علت عيد العياض بالله عداوت به سيد، الشهدا عليه من کل بهاء أبهائه بوده چه که جاهل، اند و نبي، دانند که مطلع آيات و مظهر بينات ظاهر و ناطق است...».

و نیز نگاه کنید به آثار قلم اعلي (ج 6، ص 97 - 98)

10 - براي ملاحظه | «مرقومه» دارالانشاء بيت العدل اعظم راجع به احکامي که در حال حاضر احبائي غرب مکلف به اجراي آن نيستند» به صفحات 57 - 61 در کتاب تلخيص و تدوين حدود و احکام کتاب مستطاب اقدس مراجعه فرمائيد.

11 - مطلبي که جناب دکتر داودي در اين مقام گفته، اند و به کتاب گوهر يگانه نسبت داده، اند به صورتي که مطرح شده در آن کتاب نيامده است. براي ملاحظه | شرح دقيق مطلب به صفحات 325 و 326 کتاب گوهر يگانه به زبان انگليسي The priceless Pearl مراجعه فرمائيد.

12 - ترجمه | فارسي مرقومه، اي از حضرت ولي امرالله درباره || رموز مرقد حضرت ورقه | مبارکه | عليا به نقل از کتاب بهائيه خانم حضرت ورقه | عليا (ص 89) به شرح ذيل است: «پله، هاي مرقد مبارک به منزله | محافل محليه است نه افراد و اعمده يعني ارکان و ستونهاي مرقد به منزله | محافل مرکزي روحاني و قبه | مرقد که بعد از نصب ارکان مرتفع ميگردد و به منزله | بيت عدل اعظم است که بر حسب وصاياتي مبارک بايد بيوت عدل خصوصي يعني محافل مرکزي در شرق و غرب انتخاب نمايند».

13 - حضرت بهاءالله در يکي از الواح چنين مي، فرمايند: «... اکثري از ناس غير بالغ و رضيع، اند. طفل حيني که از امّ متولد شد بايد به او لبن داد نه لحم و اشياء ثقيله تا مرتبه به مرتبه تربيت شود به مقامي برسد که بتواند از فوا که مختلفه و نعماء متعدده متعمّم شود...».

(امر و خلق، ج 3، ص 121)

و نیز حضرت بهاءالله در لوح جناب حاجي ميرزا ابوالحسن امين اردکاني چنين مي، فرمايند: «الها معبودا مسجودا کریم رحيم... يا امين براستي ميگويم حکمت اعلمالي است که عباد را به شطر دوست هدايت مي، نمايد. در بعضي از اراضي عمل نموده، اند آنچه را که سبب بعد عباد و علت فرار بوده. إِنَّا نوصي الكلّ بالحبّة و الرحمة و الوداد انه هو مالک الإيجاد و راحم العباد و حافظ البلاد لا إله إلا هو الأمر في المبدء و المعاد...».

و نیز جمال قدم در لوح جناب ابن دخيل چنين مي، فرمايند: «لله الحمد آيات الهي منتشر و نفعاتش متضوع يا ابن دخيل از حق بطلب اوليا را مؤيد فرمايد بر حکمت و حکمتي که در الواح نازل شده

اعمالی است که سبب تقرّب عباد و آگاهی من فی البلاد است. باید نفوس مطمئنّه| راضیه| مرضیه به اعمال مقدّسه و اخلاق پسندیده نساء و رجال عالم را به مشرق وحی و مطلع الهام هدایت کنند و راه نمایند...».

برای ملاحظه| سایر نصوص مبارکه درباره|| حکمت به امر و خالق (ج 3، ص 107 - 129) و آثار قلم اعلی (ج 6، ص 95 - 103) مراجعه فرمائید.
14 - اشاره به مندرجات لوح حضرت عبدالبهاء خطاب به جناب میرزا محمد تقی افغان است که ذیلاً نقل می‌گردد. فقراتی از این لوح را حضرت ولی، امرالله نیز در توقیعات خود نقل فرموده، اند. نگاه کنید به توقیعات مبارکه (ج 1، ص 280 - 281).
هوالله

ای فرع جلیل سدره| مبارکه اریاح مخالف سراج میثاق را احاطه نموده است و امواج نقض و فساد سفینه| نجات را در گرداب عدوان بی، وفایان انداخته و گردباد طغیان پیرامون شجره| پیمان شده و این عبد فریداً و حیدراً در مقابل هجوم عموم به استقامت تامّ مقاوم. شرق محارب است، غرب مجادل، جنوب منازع است، شمال مخاصم. صد هزار عمر ابن سعد و سنان است که با تیغ و سنان و رمح و سهام است و هزاران بوجهل عنود و بولهب بجود است که در ایقاد نار و قود است. بیگانگان چنان و آشنایان چنین. با وجود این الحمدلله شمع امرالله روشن و منیر است و آوازه| کلمه، الله جهانگیر. صبح هدی پرتوش از ملاً اعلی منتشر و هر ثابت و راسخ از ملکوت ابهی منتصر. صیت عظمت حقّ شرق را به حرکت آورده و نفحات قدس غرب را معطر نموده؛ افق حقیقت به نور پیمان چون مه تابان گشته و مطلع امکان به طلوع انوار بخشش یزدان مشرق احسان شده. اما عبدالبهاء در خطری عظیم و مقرّی محاط به صد هزار تهدید شدید. لهذا باید آن حضرت در کمال قوّت و استقامت قیام نمایند و افغان سدره| منتها را جمع کنند یعنی یکدل و یک، جهت نمایند و با ایادی امرالله متفق و متحد شوند تا انجمن بیت عدل کلّی بقدر امکان تشکیکش ممکن گردد و در وقت لزوم مضمون وصایا مجری گردد، زیرا حضرات افغان شجره| مقدّسه باید در حفظ و حراست حصن حصین امرالله در صفّ اول قیام نمایند و به آنچه سزاوار این مقام موهوب است موفق گردند. امر عظیم است عظیم و مقاومت و مهاجمه| جمیع ملل و امم شدید است شدید. عنقریب نعره| قبائل افریک و امریک و فریاد فرنگ و تاجیک و ناله| هند و امت چین از دور و نزدیک بلند شود و کلّ به جمیع قوی به مقاومت برخیزند و فارسان میدان الهی به تأییدی از ملکوت ابهی به قوّت ایقان و جند عرفان و سپاه پیمان جند هنالک مهزوم من الاحزاب را ثابت و آشکار کنند. بشارات بسیار از جمیع اطراف رسیده، ولی اظهار نتوان نمود، زیرا یاران جفاکار فوراً تشبّث به احماد نمایند و در صدد تفریق آن جمع افتند. لهذا مختصراً بشارات داده میشود که امر بسیار بزرگوار

شده و عظمتش پدیدار گشته عنقریب غلیان عجیب خواهد نمود و الباء علیک ع، ع
15 - مکاتیب، ج 2، ص 121 - 122. و در توقیعی که به تاریخ 24 اپریل سنه 1928 میلادی از
طرف حضرت ولی، امرالله خطاب به محفل روحانی تبریز عرّ صدور یافته چنین مذکور است:
«تبریز محفل روحانی زاده الله تأییداً

امنائی الهی و دوستان رحمانی آنچه مرقوم داشته بودید به ساحت قدس وارد و به لحاظ اطهر مقصود
عالمیان، حضرت ولی، امرالله، روحی لأحبائیه الفداء، فائز. امید از فضل الهی چنان است که در جمیع
مراتب به تأییدات رحمانیه مؤید و موقّق گردید. دو عدد مجله موسوم به «تذکرات دیانتی» که از طرف
هیئتی از اسلام در تبریز طبع و نشر می، گردد آنها نیز وصول یافت. حضرات قدری دیر خبر گشته، اند و
دست به کار شده، اند. آیا سابقین امثال این نفوس که به اینگونه اعتراضات و وسیله،ها خواستند مانع
از اعلاء کلمة،الله شوند چه فائده،ای بردند که لاحقین مانند این هیئت مغرضین بهره و ثمری برند، بلکه
کلّ محو و نابود شدند و کلمة،الله العلیا غالب و قاهر و نافذ گشت. و امروزه عقلای عالم و دانشمندان
امم و زمامداران دانا و هوشمند تعالیم مقدّسه مبارکه را تجمید و تحسین کنند و در ترویج و انتشار
نفحات قدس چون کره| نار در کمال انجذاب و اشتعال مشغولند. این بیچاره،ها هنوز در همان افکار و
خیالات قدیمه| جامده و تاریکی ظنون و اوهام عتیقه| بالیه باقی مانده، اند. نه از عالم ملک و انقلابات
دنیا خبری دارند و نه از جهان ملکوت فیضی برده، اند. معروف است وقتی که صولت اسلام و
شوکت امر سید انام لرزه بر اندام ملل و دول انداخته بود و عساکر اسلام پشت دروازه| اسلامبول
رسیدند و صدای توپ و نعره| انتصار از هر جهت بلند شخصی از امرای عسکره| داخل قسطنطنیه عبوراً
ملاحظه کرد که کشیشی در کمال سرعت مشغول تحریر است. پرسید چه میکنی و چه می، نویسی؟ در
جواب گفت کتاب ردیه بر دین اسلام می، نویسم. آن شخص امیر با آن غلیان حالت و اضطراب فکری
ضربتی محکم پشت گردن آن آقای کشیش بنواخت و گفت ای نادان این ردیه را وقتی میخواستی
بنویسی که هنوز اسلام محصور و محبوس در جزیره،العرب بودند. حال که به فتح مدائن و کشورستانی
مشغولند و به پشت دروازه| اسلامبول رسیده، اند ردیه بر بطلان دین اسلام می، نویسی؟ مقصد اینست
که آفتاب عظمت و کبریا را چنان حرارت و تابش و انواری که کوه معارضه را گاه بیپوده نماید و
خرمن اعتراض و انکار را بسوزاند و بباد دهد. اینگونه اعتراضات و اقوال هذیان و ملعبه| صبیان است و
هیچ تأثیری در عالم امر ندارد، بلکه بالعکس سبب تنبه و بیداری و تذکّر نفوس مستعدّه خواهد بود. آن
جمع محترم مطمئن به تأییدات الهیه و عطف توجّهات افضالیه| هیکل مبارک باشند.
حسب الأمر مبارک مرقوم گردید. نورالدین زین ۰۰۰».

16 - اشارات جناب دکتر داودی به ظن قوی ناظر به کتاب ویلیام میلر (William Mc Elwee)

(Miller) است که تحت عنوان: The Bahá'í Faith: Its History and Teaching به سال 1974 م بوسیله | William Carey Library در کالیفرنیا طبع و انتشار یافته است. 17 - برای مطالعه | قضایای وابسته به تدریج و سیر تدریجی امر الهی می‌توان به بحث پنجم در کتاب چند بحث امری اثر جناب علی اکبر فروتن و به مقاله | «مراحل تدریجی ظهورات الهی» اثر جناب دکتر هوشنگ رأفت که در مجله | پیام بهائی (شماره | 302، ژانویه 2005 م، ص 13 - 18) به طبع رسیده نیز مراجعه نمود.

انکار و اثبات الوهیت

به جای این که مطابق معمول به اثبات خدا پردازیم این بار بهتر است کلام خود را با انکار خدا شروع کنیم. منظور این است که بینیم کسانی که خدا را انکار کرده‌اند و یا می‌کنند و شاید در ظرف یکی دو قرن اخیر تعداد این قبیل اشخاص بیشتر شده و تفکرشان تنوع بیشتری نیز یافته است چه می‌گویند و چرا خدا را انکار می‌کنند. انکار خدا دلائل یا بهتر بگوئیم موجبات زیادی را دارد و همیشه در عالم انسانی چنین موجباتی سابقه داشته است. یعنی انکار خدا تازگی ندارد، منتهی شاید شیوعی را که امروز پیدا کرده است قبلاً نداشته است. در عالم معاصر موجباتی عمومی و اختصاصی برای انکار خدا پیدا شده که به اختصار باید به آنها اشاره کرد:

از جمله این موجبات آن است که بعضی خدا را به آن صورتی که می‌خواهند پیدا نمی‌کنند یا خدا را طوری به ایشان می‌شناسانند یا شناسانده‌اند که نمی‌توانند آن را بدان صورت بپذیرند. یعنی چنین خدائی طلبشان را برآورده نمی‌کند، عطششان را از بین نمی‌برد. این قبیل اشخاص اشتیاق بسیار شدیدی به قبول و تصدیق خدا دارند منتهی خدا را به صورتی به آنان عرضه می‌دارند که نمی‌توانند آن را بپذیرند. آن خدا همان خدائی نیست که آنها می‌خواهند و به همین سبب باعث رضای خاطرشان نمی‌شود. این قبیل اشخاص یک طلب برنیاورده دارند و در آتش اشتیاق چیزی که می‌خواسته‌اند داشته باشند و نتوانسته‌اند به دست بیاورند می‌سوزند و می‌سازند. اینان خدا را انکار می‌کنند بدون آن که راضی به انکارش باشند اما خدا به صورتی به آنان عرضه شده است که معقول و مطلوب آنها نبوده است.

موجب دیگر آن است که خداشناسان معمولاً به دو قسم تقسیم می‌شوند: کسانی که خدا را هم در نظر و هم در عمل می‌شناسند، هم به زبان و هم به دل می‌شناسند و به همین سبب رفتارشان و گفتارشان خداشناسی آنان را تأیید می‌کند. دسته | دوم کسانی هستند که خدا را فقط در نظر و به علم می‌شناسند و می‌خواهند او را اثبات

کنند. آنان خود را معتقد می‌دانند ولی حساب اعمالشان را جدا نگه می‌دارند، هرگز اعتقاد به خدا را در حیطه عمل خود تأثیر نمی‌دهند. به همین سبب از خلاف، کاریها، ناکاریها و تبه، کاریها صرف نظر نمی‌کنند، در عین حال که خود را معتقد به وجود او می‌دانند. این امر باعث می‌شود که کسان دیگری که ناظر به اعمال و رفتار این خداشناسان هستند اعمال آنان را به حساب خداشناسی می‌گذارند زیرا نمی‌توانند اعمال و اعتقادات را از یکدیگر جدا کنند و لذا می‌گویند که اگر شناختن خدا این اثر را نداشته باشد که انسان را تقلیب کند، رفتارش را تغییر دهد، تأثیری در انسان بکند که معلوم شود که واقعاً قوه مؤثر و خلاقه، ای است، اعتقاد به او چه لزومی و فایده، ای دارد. پس در واقع اگر از این اعتقاد نتیجه، ای حاصل نیست چه لزومی دارد که چنین اعتقادی حفظ شود. در واقع خدا ناشناسان در عمل، که خود را در لفظ خداشناس می‌دانند این صدمه را به خداشناسی می‌زنند که کسان دیگر را با اعمال خدا ناشناسانه خود از خداشناسی بیزار می‌کنند و امثال این افراد بسیار زیادند.

موجب دیگری که برای انکار خدا وجود داشته و دارد این است که کسانی می‌خواهند خدا را مثل یکی از اشیاء و اموری که در این جهان می‌بینند و می‌شناسند (چه مادی و چه معنوی) ادراک کنند، بشناسند و بفهمند. یعنی همان، طور که ذهن آنها امور این جهان را می‌فهمد و اشیای این جهان را می‌بیند و می‌شناسد خدا را هم با قیاس با همین اشیاء و امور می‌خواهند بشناسند. مثلاً چون اشیاء را لمس می‌کنند و با افکار محدود خود جهان را در خاطر می‌گذرانند و در ذهن خود می‌گنجانند و چنین لمس و درکی در مورد خدا امکان ندارد و خلاف منطقی است، به همین جهت خدا را نمی‌توانند بپذیرند. این که می‌گوئیم خلاف منطقی است برای آن است که خدا امر لایتناهی، غیر محدود و مطلق است بنابراین طبیعی است که به ذهن محدود، به فکر نسبی و در ادراک متناهی ما در نمی‌آید. خدائی که ما او را بفهمیم دیگر نمی‌تواند خدا باشد برای این که او به فهم ما محدود شده و با همین محدود شدن از خدائی افتاده است.

انکار خدا از نظر ما و از لحاظ هیچ انسانی که به فطرت خود ناظر باشد مورد ندارد ولی اگر نظر منکرین و معتقدین به او را در نظر گیریم می‌گوئیم که اگر خدا وجود داشته باشد نباید طوری باشد که او را بشود به ادراک محدود فهمید و در ذهن محدود گنجانید و الاً دیگر خدا نتواند بود، بلکه یکی از احوال و اطوار و شئون مختلفه فکری ما است. به همین سبب است که اشخاصی که خدا را انکار می‌کنند می‌گویند ما خدا را نمی‌فهمیم. آنان در واقع می‌خواهند چیزی را به نام خدا بفهمند و بپذیرند که دیگر خدا نیست چون اگر فهمیده شود از مطلق بودن و لایتناهی بودن پائین می‌آید و در حدود امور نسبی و متناهی قرار می‌گیرد. بنابراین، این سوء تفاهم باید رفع شود که ما به این علت که

خدا را نمی‌توانیم تصور کنیم و در ادراک خود جا بدهیم آن را انکارش می‌کنیم و اگر می‌توانستیم جا بدهیم دیگر خدائی نداشتیم. این اصل را باید قبول کرد و به آن توجه داشت. یکی دیگر از موجباتی که برای انکار خدا وجود دارد و شاید شدت آن از دوره رنسانس آغاز شده است که انسان در قرون جدید در خود نوعی بلوغ احساس می‌کند، یعنی تصور می‌کند که بالغ شده و رشد پیدا کرده است، بنابراین می‌تواند متکی و قائم به خود باشد. (1) این همان نهضتی است که به نام اومانیزم یا هیومنیزم Humanism در اوائل رنسانس در اروپا پیدا شد. (2) یعنی اعتقاد به اصالت بشر و اصل گرفتن انسان به این معنی که انسان در این دوره به خود باز آمد و از قید تعصبات مذهبی قرون وسطی خود را آزاد کرد. گفت که می‌توانم سرپای خود بایستم، می‌توانم خودم باشم و جز خود چیزی و کسی دیگر را نشناسم و اعتناء نکنم. در سراسر قرون وسطی و قرون قبل از آن مرا به نام دین اداره کردند و حیات مرا به نام دین رهبری نمودند، خدا حاکم بر من بود و تکلیف من در آسمانها تعیین می‌شد اما حال می‌خواهم که خودم باشم و تکلیفم را خود معین کنم. اتکاء من به خودم و نیروی عقل و ادراک خودم باشد و مسیر حیات خود را خود تعیین کنم، نه این که دین، پیغمبر، خدا، کتاب آسمانی یا کشیش و ملا تکلیف زندگی مرا تعیین کند. این فکر البته قوت گرفت، یعنی بشر با توجه به این که می‌خواهد خودش اصل باشد - نه این که فرع دین و خدا محسوب شود - رفته رفته با پیشرفت علوم جدید و صنایع در این قرون اهمیت بیشتری پیدا کرد. این که می‌گوئیم با پیشرفت علوم و صنایع توجه انسان به خود اهمیت بیشتر پیدا کرد به این مناسبت است که علم و صنعت چون ترقی کرد نتایج شگرف از آن حاصل آمد، مجهولاتی را معلوم کرد که قبل از آن تصورش هم امکان پذیر نبود و این همه به قوه تفکر و تعقل حاصل شد. به همین سبب انسان خیال کرد که حالا که می‌تواند به نیروی فکر خود این همه آثار عجیب حاصل کند و این همه مجهولات را کشف نماید و زندگی را زیر و رو کند، مبنای معاش را عوض کند و از چنین قوایی بهره‌مند شود دیگر چه احتیاج دارد که تابع دین باشد و یا خط مشی حیات او را در جای دیگری جز در داخل فکر او تعیین کند.

تعیین

بنابراین اکتشافات علمی و ترقیات صنعتی که در زندگی بشر حاصل شد تأثیری شگرف در این امر گذاشت که انسان رفته رفته خدا را بیشتر انکار کند و در این امر راسخ‌تر شود. این تصور نتیجه حاصله از راسیونالیسم Rationalism بود. منظور از راسیونالیسم آن است که انسان بخواهد همه چیز را به دلیل عقل و علمی که ناشی از عقل است اثبات کند و اصل برای او عقل و علم باشد. راسیونالیسم در همه امور، حتی در انفعالات و معتقدات و احساسات به حساب عقل عمل کند و به حکم علم نتیجه بگیرد و همان را بپذیرد که عقل می‌گوید و علم می‌خواهد. (3)

باري، انسان بعد از آن که اکتشافات صنعتي حاصله از ترقیات علمي را دید خیال کرد که مي، تواند همه چیز را از علم بگیرد و از استدلال عقلي که مبني بر علم است متوقع باشد که هر چیزی را با این ملاک بسنجد. او این طور تصور کرد که اگر بشود براي چیزی دليل علمي اقامه کرد آن چیز صحيح است و الا قابل اعتناء نيست. چنین توهّمی در راسیونالیسم موجب آن شد که انکار خدا به محافل اهل علم، ادب و فلسفه هم راه پیدا کند و کسانی انکار خدا را نشانه روشن فکري، علم، دوستي و عقل، پرستي دانستند. این طرز تفکر البته از ابتدا درست نبود زیرا زمینه علم زمینه خاصی است، مطلب عقل مطلب مخصوصي است. نه تنها در مورد معتقدات ديني بلکه در مورد مطالب ذوقی، هنري، احساسی و انفعالی هم کمیت عقل لنگ است و این البته نقصي براي عقل نيست زیرا عقل در حدود خود تمام است، میزان صحیحی است منتهی مشروط بر این که به حدّ خود محدود باشد. اگر از حدّ خود خارج شود و بخواهد در زمینه، اي که مربوط به آن نيست مداخله کند و آنچه را که از آن ساخته نيست به خود ببندد و در امري که قضاوت عقل ملاک اعتبار نيست و در حدود صلاحیت و مهارت عقل نيست خود را قاضي بداند خطا مي، کند. این همان اشتباهی بود که انسان در ابتدای قرون جدید و در اوائل رنسانس کرد و بعداً این اشتباه رفته رفته رسوخ پیدا نمود به حدّی که براي بعضی جزء بدیهیات و مسلّمات به حساب آمد.

امر دیگری که به این جریان کمک کرد آن بود که انسان وقتی خدا را انکار کرد در نتیجه دین نیز انکار شد و انسان تصور کرد که از طریق بي، ديني نه تنها در استدلال و اتکاء به عقل، مغز و فکر خود آزادتر است بلکه در اعمال خود و در رفتن به دنبال هوای نفس و تبعیت از مشتهیات خود نیز آزادتر خواهد بود. يعني در واقع بندي را که دین به نام خدا به پای او گذاشته بود و زنجیري را که کلیسا به نام مسیح بر گردن او انداخته بود پاره کرد و توانست هر چه بخواهد بکند. دل خود را نیز مثل خرد آزاد بگذارد و عنان گسیخته کند تا از هر جگه بخواهد سر در بیاورد. بنابراین با انکار خدا قید و بند از اعمال برداشته مي، شود و انسان احساس مي، کند که چون مراقبي ندارد و خوف و خشيتی در میان نيست بنابراین هر چه بخواهد مي، تواند بکند. این امر البته موافق هوي و هوس او بوده و عواقب بدی داشت و مآلاً به زیان او انجامید. (4) عیناً مثل کود کانی که چون به سن بلوغ مي، رسند مي، خواهند آزاد باشند تا هر چه مي، خواهند بکنند. بنابراین اگر قید تبعیت از پدر و مادر از گردن آنها برداشته شود تصور مي، کنند که مي، توانند بعد از آن آنطور که مي، خواهند رفتار کنند و بدون قید و بند، بدون رادع و مانع به دنبال خوشي، هائی بروند که مي، خواهند. حال بعد از گذشت چند سال به جگه مي، رسند و چه حسّ مي، کنند و چه نتیجه، اي مي، گیرند تصور آن براي آنان ممکن نيست. در اوائل قرون جدید انسان هم به چنین وضعي دچار شد يعني با کنار گذاشتن خدا احساس کرد آزاد

است و هر چه بخواهد می‌تواند بکند. بنابراین چون این امر برای او لذت، بخش و هوس، انگیز بود دنبال آن را گرفت. حال به تدریج در این قرن ملاحظه می‌کند که از کجا سر در آورده و چه عواقبی برای او حاصل شده و چگونه انحطاط و انقراض او را تهدید می‌کند و چگونه بلايای مخدرات، مسکرات و شهوات، جنایات، انحرافات و بی‌اعتدالی، هائی روانی به میان آمده است. درک این نتایج شاید برای انسان در ابتدای امر میسر نبود، به همین سبب انکار دین و خدا برای او خوش، آیند بود و نظیر از بین بردن سدّ و قید جلوه کرد. حضرت بهاءالله در اواخر قرن نوزدهم فرمودند که وجه عالم رو به لا، مذهبی متوجه است. (5) یعنی عالمی که به طرف بی‌دینی و خدانشناسی رفته به این آسانی ممکن نیست که برگردد و به طرف دیگری روی آورد. انسان می‌بایست برود تا آنجا که سرش به دیوار بخورد، تا آنجا که پایش بلغزد و بیفتد و پس از آن برخیزد و بفهمد که راه را عوضی آمده است یا از ابتدا راه را گم کرده بوده است. این امر تا در عمل به او اثبات نمی‌شد اثبات آن در نظر و به حکم دلیل و عقل چنانچه باید نتیجه، بخش نبود. بنابراین طبیعتاً این مسیر را می‌بایست طی کند تا نتیجه طبیعی آن را هم بگیرد یعنی از ابتدا تصور نشود که انسان می‌تواند قائم به ذات باشد و به قوه عقل خود اکتفا کند و خود را مستغنی بداند. این امر گمراه کننده است که خیال کنیم همه چیز را می‌توانیم به عقل خود ادراک کنیم و به علم اثبات نمائیم. البته همان طور که اشاره شد منکر شرافت و فضیلت عقل نیستیم و شاید هیچ دیانتی در عالم به اندازه دیانت بهائی درباره اهمیت عقل تأکید نکرده باشد تا آنجائی که لزوم مطابقت دین با علم و عقل را جزء مبادی روحانی خود محسوب داشته باشد. (6) با این همه نباید تصور کرد که عقل میزان تامّ است. در مقابل بیاناتی که درباره اثبات شرافت و فضیلت و مزیت عقل آمده است حضرت عبدالهء درباره ناقص بودن میزان عقل در ضمن مطالب راجع به موازین اربعه ادراک بحث فرموده، اند. (7)

این که عقل میزان تام نیست به این معنی است که میزانی برای ادراک همه چیز نیست. عقل محدود به حدود معینی است، فقط مطالب معینی را می‌شود از عقل خواستار بود. عقل قوه ادراک مفاهیم کلی و قوه استدلال است، یعنی استدلال از مقدمات برای وصول به نتایج. ترکیب مقدمات با همدیگر برای اخذ نتایج تنها امری است، یا بزرگترین امری است که از عقل می‌شود متوقع بود. کشف مجهول از روی معلوم و پی بردن به ارتباطی که ممکن است در بین معلوم و مجهول وجود داشته باشد کار عقل است. این امر مزیت بسیار بزرگی است و نفس ناطقه انسان به همین مزیت مستثنی از سایر موجودات است و به همین جهت عقل بسیار شریف است. (8)

اما آنجا که نتوان مفهوم کلی تشکیل داد، و آنجا که نتوان موضوعی را در محمولی مندرج کرد و قضیه‌ای بوجود آورد و از آن قضیه قضیه‌ای کلی دیگری را که شامل آن است نتیجه گرفت از عقل

کاري ساخته نيست، نمي، توان مثلاً در مورد احساسات، عواطف، انفعالات عقل را ميزان قرار داد، زيرا اين مقولات مقولات غير عقلي است؛ مقولاتي است که در درجه | تام خود به عشق مي، رسد و آن وراي عقل است. بنا بر اين کميّت عقل در آنجا لنگ است و با پاي عقل در ميدان عشق نمي، توان راه، پيائي نمود. اين يکي از موارد ي است که به قول حافظ آن شخه در ولايت ما هيچکاره است، يعني از عقل کاري ساخته نيست. (9) همين قضيه يعني عدم توانايي عقل در مورد اثبات خدا و راه يافتن به خدا صادق است. زيرا خدا مفهوم کلي است. خدا نتيجه، اي نيست که بشود آن را از بررسي و استقصاء مقدمات حاصل کرد. در اين مقام مقدمات مقدم بر نتيجه و فائق بر آن است. اگر بشود از مقدمات وجود خدا را نتيجه گرفت و با دليل به وجود خدا راه يافت، آن دليل و خود آن مقدمه بايد امري واضح، تر، روشن، تر و مقدم، تر بر آن نتيجه باشد و حال آن که چيزي نميتواند بر خدا مقدم باشد. اين قضيه به اين مي، ماند که همان، طور که همه چيز در روشنائي آفتاب ديده مي، شود کسي نخواهد خود روشنائي را در پرتو چيز ديگر ببيند. همه چيز را به روشنائي خورشيد مي، توان ديد اما روشنائي خورشيد خود به خود ديده مي، شود و اين نقصي براي روشنائي نيست، بلکه کمال روشنائي است. براي ديدن روشنائي فقط بينايي لازم است، اما براي ديدن هر چيز ديگري علاوه بر بينايي روشنائي هم لازم است. به همين سبب است که ديدن چيزهاي ديگر واسطه لازم دارد و آن واسطه نور است اما ديدن خود نور بي، واسطه حاصل مي، شود يعني آن را به خود آن مي، بينيم. اين البته مثالي براي روشن شدن مطلب است و از مثال در حدّي که مثال است بايد توقع داشت نه آن که مثال عيناً بر مطلب منطبق گردد. (10)

مقصود آن است که بدانيم که همه چيز را به خدا مي، شناسيم اما خدا را فقط به او بايد شناخت، يعني از چيز ديگري به خدا راه نمي، توان يافت، چرا که در اين صورت خدا فرع آن چيز مي، شود و از خدائي مي، افتد. به همين سبب است که بالغين عالم هميشه از اثبات خدا اظهار عجز کرده، اند و بهترين راه را براي اثبات خدا همان دانسته، اند که بگويند: «يا من دلّ لذاته بذاته» (11)، يعني کسي که ذات او بر ذات او دليل است و چيز ديگري را نمي، توان بر آن دليل گرفت. در شعر فارسي است که گفت:

آفتاب آمد دليل آفتاب

گر دليلت بايد از وي رخ متاب (12)

يعني اگر واقعاً براي اثبات آفتاب دليل لازم داري کافي است که روي خود را از آن برنگرداني. آفتاب را فقط به اين صورت مي، توان ديد که رو به سوي او کنيم و از هر جاي ديگري روي برنگردانيم و چشم به او بدوزيم. جز اين راه ديگري براي اثبات آفتاب وجود ندارد. همه چيز را در پرتو آفتاب مي، شود ديد ولي آفتاب را فقط با برگشتن بسوي او بايد ديده. پس خدا امري نيست که بشود آن را

اثبات کرد، زیرا اثبات به حکم عقل، علم و منطق است و عقل، علم و منطق هم زمینه‌های خاصی برای خود دارند و خروج از آن زمینه‌ها در واقع به علم و عقل لطمه می‌زند بدون آن که خدا را اثبات کند. نه تنها در مورد خدا، بلکه در مورد روح هم همین مطلب را می‌توان گفت. یعنی اصولاً اگر بخواهیم از راه عقل خدا و روح را اثبات کنیم هم عقل را از حدود خود خارج کرده‌ایم و هم روح و خدائی را با عقل اثبات کرده‌ایم که دیگر آن روح و خدائی نیست که باید به آن صورت بدانیم و بشناسیم، لذا سعی در این مورد حاصلی ندارد. همان‌طور که اشاره شد یکی از موجبات بی‌دینی این است که سعی کرده‌اند خدا را از این راه بشناسند، راهی که به سوی او نمی‌رود و از ساحت او سر در نمی‌آورد. خدا را به جای آن که اثبات کنیم باید احساس کنیم، یعنی به جای این که به خرد بپذیریم باید در دل خود او را بیاییم و اگر در دل خود خدا را نیافتیم به خرد اثبات کردنش میسر نیست. در واقع خدا را بایستی اول به دل احساس کرد و بعد با به دست آوردن چنین اصل اصیلی همه چیز دیگر را بر آن اساس تأسیس کرد و با استناد و اتکاء به آن اثبات نمود. اصولی هست که به عنوان اصول موضوعه و یا علوم متعارفه در بدایت استدلال آنها را می‌پذیریم، بدیهی می‌دانیم و نمی‌توانیم که بدیهی ندانیم زیرا فقط کافی است که به آنها توجه کنیم تا تصدیق کنیم که درست است. اگر امور بر خلاف این می‌بود یعنی اصول موضوعه را قبول نمی‌کردیم و توقع داشتیم که همه چیز اثبات شود حتی در ریاضیات هم هیچوقت هیچ قضیه‌ای اثبات نمی‌شد و تسلسل به وجود می‌آمد، یعنی اثبات هر حکمی به حکم ما قبل آن عطف می‌شد و عقل در هیچ جا توقف نمی‌جست و همیشه همه چیز معلّق بود و چیزی به ثبوت نمی‌رسید. (13)

ملاحظه فرمائید که در متقن، ترین و منضبط، ترین علوم انسانی که ریاضیات باشد حال بر این منوال است یعنی توقع اثبات شدن همه چیز را نمی‌شود داشت. برای این که عقل ناچار است با قبول اصول موضوعه شروع کند و آن اصول را بدیهی بداند و سپس به اثبات سایر قضایا پردازد. البته ممکن است اصول موضوعه را تغییر داد و به جای آنها اصول دیگری را بدیهی گرفت، در این صورت همه نتایج نیز خود به خود فرق خواهد کرد و قضایای دیگری مطرح خواهد بود. بنابراین اول باید در نظر گرفت که آیا می‌توان سلسله احکام دیگری را جز احکامی که فعلاً مقبول است نتیجه‌گیری نمود و سپس اگر امکان یا ضرورت داشت اصول را تغییر داد. آنچه مسلم است ضرورت وجود و قبول اصل است، اصل اثبات نشدنی، آن وقت اثبات همه چیز بر مبنای همین اصل که بدیهی و مقبول گرفته شده ممکن و میسر خواهد بود. در همه احکام عقلی قضیه چنین است، یعنی قبول بعضی اصول بلا اثبات لازم است. این اصول را اصول عقلی می‌نامند نظیر اصل عدم تناقض و اصل علیت، یعنی این که هر معلولی علّی دارد و هر علّی همیشه باید همان معلول را به وجود بیاورد. این اصل اصیلی نیست که اثبات شده باشد. (14)

اصل عدم تناقض یعنی این که دو نقیض با یکدیگر جمع نمی‌شوند. یا باید یکی را قبول داشت یا دیگری را. این اصل هم اصلی نیست که به حکم عقل اثبات شده باشد. اما اگر بخواهیم از این دو اصل صرف، نظر کنیم هیچ قضیه‌ای دیگری قابل اثبات نیست. می‌گوئیم نباید تناقض گفت اما چرا نباید تناقض گفت معلوم نیست و دلیل ندارد و نمی‌تواند داشته باشد زیرا بدیهی، تر از آن است که محتاج به اثبات باشد. به همین سبب است که می‌گوئیم توقع این که همه چیز به حکم عقل اثبات شود به حکم خود عقل معنی ندارد. پس باید در جائی توقف جست و آن را به عنوان اصل قبول کرد. وقتی در مورد امور جزئی قضیه‌ای چنین باشد به طریق اولی در مورد قضایای کلی نیز مسئله همین، طور خواهد بود، یعنی نباید توقع داشت که همه چیز باید به اثبات برسد.

ناچار سلسله‌ای امور باید منتهی به امری شود که آن را به عنوان اصل اصیل همه اشیاء و امور بپذیریم بدون آن که خود آن را اثبات کنیم و سپس همه چیز را به آن برگردانیم تا بتوانیم بگوئیم اثبات شده است. (15) اگر دقت شود به یک تعبیر خدا غیر از این اصل بدیهی چیز دیگری نیست و همه اشیاء و امور عالم بر او تأسیس می‌شود بدون آن که خود آن را بشود بر چیز دیگری تأسیس کرد. خدا چیز عجیب و غریبی نباید به نظر آید. خدا وقتی به صورت چنین اصلی در نظر گرفته شد، یعنی اصلی که عقل ما لازم دارد تا بتواند بر آن اصل همه چیز را تأسیس کند، نه تنها قبولش مانعی ندارد، بلکه حتی لازم می‌آید. به عبارت دیگر خدا آن اصل و یا ذاتی است که سلسله‌ای اثبات و استدلال باید از او شروع شود و به همین سبب آن ذات خود قابل اثبات نیست ولی هر چیز دیگری به آن قابل اثبات است. در این جا قصد آن نیست که به این مطلب جنبه فلسفی داده شود، بلکه مقصود آن است که برای همه کسانی که حتی اهل فن نیستند مطلب مفهوم باشد.

باید توجه داشت که بسیاری از حکمای الهی و در این دور مبارک حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء برای اثبات وجود خدا دلایلی اقامه فرموده‌اند، در حالی که گفتیم خدا را به دلیل نمی‌شود اثبات کرد. نفس این مطلب خود مؤید به بیانات و تعالیم الهی است. عبارت «یا من دلّ لذاته بذاته» که از ادعیه اسلامی است مفاد آن در بسیاری از آثار بهائی مورد تأیید قرار گرفته و حتی تشریح و تبیین شده است. (16) حضرت عبدالبهاء نیز به صراحت فرموده‌اند که دلایلی که در اثبات روح و خدا آورده می‌شود برای نفوس ضعیفه است، چه دلایلی که ارائه می‌گردد دلایلی نیست که خدا را اثبات کند، بلکه برای نفوس ضعیفه، ای است که برای هر چیزی دلیلی می‌خواهند. (17) خدا امری نیست که بشود آن را به دلیل اثبات کرد و یا آن را به دلیل انکار نمود. در واقع ارائه دلایل برای رد دلایل منکرین است نه برای اثبات ذات الوهیت. بنابراین با ارائه دلایل وجود خدا می‌توان نشان داد که خدا را نمی‌شود انکار کرد. البته اگر دقت شود دلایلی که برای اثبات خدا ارائه می‌شود دلایل الزامی

است و به همین سبب تولید ایمان و اعتقاد نمی، کند. ایمان را توجه قلب و بصیرت فؤاد به ارمغان می، آورد و تغییر مسیر حیات و ورود انسان به نشئه روحانی را سبب می، گردد. دلایلی که برای اثبات خدا یا بهتر بگوئیم برای ردّ خدا آورده می، شود برای نقض دلایل اهل انکار است، یعنی تمهید مقدمه و ایجاد آمادگی در دل برای پذیرفتن خدا است. این دلایل متعدّد است: مثلاً وقتی می، گوئیم هر معلولی علّتی دارد و یا هر حادثی مبدئی دارد بنابراین عالم هستی هم که حادث و معلول است باید علّت و مبدئی داشته باشد. به چشم خود می، بینیم که عالم حادث است و اشیاء در آن قبلاً نبوده، اند و بعداً به وجود آمده، اند و یا قبلاً به صورت دیگری بوده و بعداً صورت دیگری پذیرفته، اند. پس لازم است که امر قدیمی مقدّم بر این حوادث باشد تا حدوث معنی پیدا کند، مبدأ و مقدمه، ای باید مقدّم بر آن نتایج وجود داشته باشد تا بتوان از آن نتیجه گرفت. معتبرترین استدلال برای اثبات وجود خدا که حضرت عبدالبهاء درباره آن تأکید فرموده، اند و حکمای مغرب زمین هم از هر جا برگشته، اند به آن رسیده، اند استدلال به وجود خدا به عنوان کمالی است که از نقص نتیجه گرفته می، شود. (18) به این معنی که چون در همه جا می، نگریم نقص می، بینیم که امری علنی است بنابراین تصوّر آن جز در مقابل تصوّر کمال معنی ندارد. پس اگر احساس می، کنیم که همه چیز و همه جا ناقص است خود به خود با همین احساس قبول کرده، ایم که کمالی در عالم وجود و معنی دارد تا این نقص نیز با توجه به آن و یا نسبت به آن بتواند معنی پیدا کند. چون نقص خود امر علنی و وجودی است بنابراین نمی، تواند به عنوان نتیجه، ای تالی مقدمه| دیگر به حساب آید. ارائه| این دلایل برای آن است که ما را به این مطلب متوجه سازد که انکار خدا برای ما نه تنها الزام آور نیست بلکه امکان ندارد. این مطلب اصل استدلال و تعقل است به این معنی که ترک این اصل امکان ندارد. نه می، توان این اصل را اثبات کرد و نه می، توان آن را ترک نمود، مگر آن که به کلی طرز تفکر و استدلال و مبانی تعقل را عوض کنیم، در آن صورت هم باز ناچار می، شویم که برای نظام تفکر جدید خود اصول دیگری را انتخاب کنیم و بپذیریم و بدیهی بدانیم. بر بنده مسلم است که هیچ کس در هیچ زمانی نتوانسته و از این به بعد هم نخواهد توانست که خدا را انکار کند. این مطلب ممکن است به نظر عجیب بیاید، چون در ابتدای مقال سخن با این مطلب آغاز شد که عده، ای به جدّ و اصرار خدا را انکار می، کنند و شرح دادیم که چرا و چگونه این کار را می، کنند. حال بر می، گردیم به آن مطلب و می، گوئیم که آنان اشتباه می، کنند، یعنی امر بر آنان مشتبه شده است. آنان خیال می، کنند که خدا را انکار می، کنند اما اگر به کنه مطالب آنان برسیم می، بینیم که نمی، توانند از خدا دست بردارند. آنان چیزی را انکار می، کنند که خدا را نمی، توانند آن بدانند. اما در عوض به اسم و رسم چیز دیگری را خدا می، پذیرند. یعنی در واقع تصوّر آنان از خدا با تصوّر می، که

معمولاً مردم در عرف متداول از خدا دارند متفاوت است و به همین جهت نام آن را هم خدا نمی‌گذارند؛ برای آن که خیال می‌کنند که خدا باید همان باشد که مردم تصور کرده‌اند و حال آن که اصل این مطلب درست نیست. از ابتدا اولیای ادیان تصدیق کرده‌اند که هیچ دو نفری را نمی‌توان پیدا کرد که خدایشان یکی باشد. یعنی هر کس خدا را به نحوی تصور می‌کند، به صورتی می‌تواند بفهمد و بپذیرد و به همان صورت که فهمیده و پذیرفته است نیز مورد قبول است، لذا گفته‌اند: «الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ عَلِيٌّ عَدَدُ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ» (19). مفهوم مطلب آن که به تعداد کسانی که وجود دارند به همان اندازه راه به سوی خدا وجود دارد. حتی در یکی از روایات آمده است که اگر بنا بود مورچه خدای خود را مجسم و مصور کند خدای او به صورت مورچه درشت و بالداري که دارای دو شاخ است مجسم می‌شد، زیرا هیچ کس و هیچ چیز نمی‌تواند از حدود ادراک خود خارج شود. (20) پس هر کس خدائی دارد، حتی منکرین خدا هم خدای خود را دارند زیرا خدا امری نیست که بتوان از آن صرف نظر نمود و او را کنار گذاشت. انسان نمی‌تواند چنین کاری کند زیرا اقتضای زندگی و حیات خاص او آن است که به سمتی متوجه باشد. فکر، عقل، عشق و ذوق و همه شئونی که مربوط و متعلق به انسان است هرگز توقّف نمی‌پذیرد، هرگز جامد و ساکن نمی‌شود و این امتیاز انسان از حیوان و مدار فرق او با سایر موجودات در عالم وجود است. حیوان به قالب در افتاده و در حدود خاصی محدود شده است. او به همان صورتی است که هست و از آن خارج نمی‌شود. حیات برای او یک وجه و یک معنی بیشتر ندارد. اما انسان این طور نیست. معنی انسان بودن و معنی حیات انسانی سیلان و سریان است یعنی آن که مدام جاری باشد و توقّف نپذیرد. به همین سبب ممکن نیست که انسان به جائی رسد که بگوید یافتم، تمام کردم و دیگر چیزی برای جستن ندارم. انسان همیشه چیزی برای جستن داشته، دارد و خواهد داشت. اگر این خصوصیت را از انسان بگیریم دیگر نمی‌توانیم انسان را انسان بدانیم. همان لحظه که انسان متوقّف شد و گفت که تمام کردم، به دست آوردم و دیگر چیزی برای جستجو ندارم در همان لحظه دیگر انسانی در میان نخواهد بود و حیات خاص انسانی متوقّف خواهد شد. انسان مدام باید در جستجو باشد. می‌جوید، می‌یابد، به دست می‌آورد و می‌بندد که آنچه می‌خواست آن نیست که به دست آورده است، لهذا مجدّد به تکاپو می‌افتد و این سیر همواره ادامه می‌یابد، گوئی انسان همیشه مجهول دارد که معلوم شدنی نیست و اگر هم جزئی از آن و یا جنبه‌ای از آن معلوم شود باز اجزاء، صور و جنبه‌های دیگری از آن وجود دارد که هنوز مجهول است و باید به دنبال آن برود. به عبارت دیگر مجهول و مطلوب لایتناهی داشتن خصوصیت انسان است. هیچ انسانی نمی‌تواند به خور و خواب و خشم و شهوت راضی باشد و اگر در لحظه‌ای به این امور راضی شد از انسانیت خود سقوط می‌کند. کسانی که می‌گفتند معنی زندگی را در خور و خواب و شهوت

می، دانیم و جز این امور چیز دیگری از زندگی نمی، خواستند به جایی می، رسند که می، خورند و می، خوابند و خوش می، گذرانند ولی هرگز چیزی را که حقیقتاً می، خواهند به دست نمی، آورند. پس خواهش آنها فقط خواهش نفس نیست زیرا به دست می، آید ولی باز رضای خاطر حاصل نمی، شود. پس انسان لازمه وجودش این است که در حیات عقلی، عشقی و عملی خود همیشه مجهول و مطلوب داشته باشد، حتی اگر به طور نسبی مجهول و مطلوب او حاصل شود به طور مطلق مطلوب او هرگز حاصل شدنی نیست. بنابراین مجهول مطلق در زندگی انسان وجود دارد و انسان در حیات خود با آن مجهول راز و نیاز و کشش و کوششی دارد، اما نمی، تواند بدان دست پیدا کند و همین راز است که به زندگی انسان معنی می، دهد و زندگی او را زندگی انسانی می، کند. به این ترتیب انسان نمی، تواند به آنچه در دست دارد قانع باشد. دائماً چیزی را می، خواهد حاصل کند و آن چیز به دست نمی، آید و مدام با آن فاصله دارد. اما کوشش انسان پیوسته در کم کردن این فاصله است. به این ترتیب در حیات انسان توجه به مجهول و مطلوب مطلق یعنی امری که در لایتناهی است ولی با این همه خواسته می، شود، امری که غایت آمال و اعمال است ولی هرگز به دست نمی، آید - چون اگر به دست آید دیگر غایت و ایده، آل نیست - نقش عمده بازی می، کند. از اعتقاد به خدا چیزی جز این نمی، خواهیم. یعنی خدا را به معنی غایت مطلوب، غایت قصوای سیر انسان به سوی مجهول مطلق می، گیریم. مطلوبی لایتناهی که در همان حال که مجهول است در همان حال از لحاظی معلوم است. این که می، گوئیم در همان حال که مجهول است، در همان حال معلوم هم هست توضیحی لازم دارد. افلاطون می، گوید که اگر ما چیزی را بشناسیم به دنبال آن رفتن برای ما معنی ندارد، چون آن را می، شناسیم، بنابراین دنبال چه می، خواهیم برویم؟ اما اگر چیزی را شناسیم باز هم به دنبال آن رفتن معنی ندارد زیرا به دنبال چه چیزی می، خواهیم برویم وقتی آن چیز را نمی، شناسیم. پس در حقیقت وقتی بدنبال چیزی می، گردیم هم باید آن چیز بر ما معلوم باشد و هم مجهول، هم در دست ما باشد و هم نباشد، هم با ما باشد و هم دور از ما و جدا از ما. به این ترتیب انسان به رازی توجه می، کند که آن راز هم برای او پنهان است و هم پیدا. پیدا است چرا که اگر ناپیدا بود به دنبال آن گشتن معنی خود را از دست می، داد و از طرفی دیگر ناپیدا است چرا که اگر ناپیدا نبود چه چیزی را انسان می، خواست پیدا کند؟ این معلومی است که در عین حال مجهول است و مجهولی است که در عین حال نمی، توانیم از آن صرف نظر کنیم و آن را کنار بگذاریم. انسان نمی، تواند بگوید که حال که آن راز مجهول است بگذار مجهول بماند زیرا به محض این که این حرف را زد اساسی، ترین عنصر فطری خود را از دست می، دهد و نظیر سایر حیوانات می، شود. انسان همین قدر که توجه کرد که مجهولی دارد باید به آن پردازد و دنبال آن مجهول برود و آن را به دست آورد و لو آن که نتواند. عرض کردم «نتواند»، چرا که اگر توانست با

همین توانستن سیر حیات خود را به آخر رسانده و دیگر انسانی وجود ندارد تا چیزی بخواد یا نخواهد. بنابراین انسان وقتی می‌تواند از خدا صرف، نظر کند که بتواند مجهول را کنار بگذارد، به دنبال مطلوب نرود و بتواند چیزی را به عنوان غایت آمل و اعمال برای خود نخواهد. فرق و مسالکی که قائل به وجود خدا نیستند با این همه به آخر الزمان قائل هستند و روزی را انتظار می‌برند که در آن روز آنچه می‌خواهند حاصل شود و به آنچه می‌پرستند واصل گردند. آن روز هنوز نیامده و شاید هیچوقت هم نیاید ولی تصور آن روز محرّکی برای فکر و غایتی برای آمل آنان است. این فرق به حسب ظاهر به وجود خدا قائل نیستند ولی چیز دیگری به جای او و به نام او می‌پرستند و در راه او جانبازی می‌کنند. آنان به حسب ظاهر قائل به جهان اخروی نیستند و خود را مؤمن به خدا نمی‌دانند و همه چیز را محصور به ماده و عالم جسمانی ظاهری می‌بینند، با این همه خود را فدا می‌کنند تا به ایده، آلی که می‌پرستند خدمت کنند. پس ملاحظه فرمائید که اینان نیز نمی‌توانند از توجه به امری که حاصل نیست و باید حاصل شود صرف نظر کنند. پس مبرهن می‌شود که برای انسان وجود چنین موجودی جزء شروط واقعی و ظاهری حیات جسمانی نیست، ولی معذک نمی‌توان از آن صرف، نظر کرد و باید به آن روی آورد اگر چه در آینده بسیار دور باشد. به این ترتیب توجه به غایت آمل و افکار برای این فرق و مسالک نیز ضرورت دارد و همین ضرورت ایجاب می‌کند که امری معبود آنان قرار گیرد، معتقدات، مقدّسات و کمال مطلوب داشته باشند و واقعیات را فدای آن کمال غائی نمایند. آنان رو به سوی چنین کمالی می‌کنند، به سوی چنین کمالی سیر می‌کنند و وصول به آن را غایت سیر حیات انسانی می‌دانند با این همه نام آن را خدا نمی‌گذارند. البته هیچ اشکالی هم ندارد، زیرا ما مقید به اسم و رسم و نام و نشان نیستیم. خدای ما خدائی است که نام و نشان ندارد و اگر بخواهیم واقعاً خداشناس باشیم باید از او و خود سلب نام و نشان و اسم و رسم کنیم. (21)

یادداشت‌ها

- 1 - رنسانس یا «تجدید حیات» به دوره‌ای از تحولات علمی و فرهنگی در اروپا اطلاق می‌شود که از قرن چهاردهم میلادی در ایتالیا آغاز شد و سپس به صورت تجدید حیات جامعی در همه‌ی شئون صنعتی، ادبی، علمی و هنری در اروپای قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی ادامه یافت.
- 2 - اومانیزم (Humanism) نهضت انسان، گرائی است که تحولات ناشی از رنسانس را عبارت از لزوم توجه انسان به آزادی و بازگشت به آرمانهایی دانست که انسان را مدار قضایای وجود قرار می‌دهد و بند انواع محدودیت‌های قرون وسطایی را از افکار و امیال و مقاصد انسان باز می‌نماید. برای مطالعه مطالب مربوط به نهضت اومانیزم به فرهنگ واژه‌ها (ص 38 - 54) مراجعه فرمائید.
- 3 - برای مطالعه مطالب مفصّل درباره‌ی راسیونالیسم یا خردگردائی به صفحات 379 - 388 کتاب

4 - حضرت بهاء الله درباره|| سیر جامعه| بشري به سوي بي، ديني و سستي ارکان خشیت، الهیه در يکي

از الواح مبارکه چنین مي، فرماید:

«... اعلموا يا ملاء الأرض إنّ خشية الله كانت علّة الإطمینان و سبب النّظم و الرّاحة في الإمكان، چه که این فقره عباد را حفظ مینماید و عالم را به اصلاح مزین میدارد. اگر در ممالک خارجه به دین تشبث مینمودند هر آینه این اموراتي که سبب وحشت عالم و اضطراب افتده| امم است روي نمیداد و رخ نمي، گشود. هر امري اعتدالش خوب و محبوب است. تمدن زیاد سبب خرابي بوده و هست چنانچه حال مشاهده میشود که در اروپا به قول خودشان قتل نفس هم مد شده. به اقسام مختلفه مي، کشند به ظلمي که شبه آن شنیده نشده تا چه رسد به مشاهده. عنقریب به عقوبات عظیمه مبتلا میشوند، چه که ارکان دین در عالم سست شده و این سستي سبب قوت جهال و جرأت و جسارتشان شده و میشود. از جمله امري که الیوم بر کلّ لازم است تمسک به آنچه سبب خشية، الله است بوده و این است علت امن و امان و سبب راحت و رحمت، چه که ناس را از اعمال شنیعه و اخلاق غیر مرضیه حفظ مینماید. در این صورت نتیجه| کلمه| مبارکه| لا تري فيها عوجاً و لا أمتاً مشاهده میگردد. باري از براي انسان دو امر لازم و واجب اول دین که او را حفظ مینماید از اجترحات و خطیئات طوبی لمن زين رأسه یا کلیل التّقوي و هیکه بدرع خشية، الله و ثاني اعمال است و به اعمال و اخلاق انسان از حیوان ممتاز...»

فقره، اي از لوح فوق در قاموس توقيع صد و پنج (ج 2، ص 178) به طبع رسیده است. و نیز

حضرت بهاء الله در لوحی دیگر چنین مي، فرماید:

«حبذا نسیم وصال وزید و عرف لقا در این حین که پنج ساعت به غروب مانده متضوّع گشت... از حق جلّ جلاله سائل و آلمیم که از نسائم فجر روحانی عباد را آگاهی عطا فرماید شاید از نوم غفلت سر برآرند و علي ما ینبغی قیام نمایند. شریعت، الله عباد را حفظ فرماید و خشية، الله از مناهي باز دارد و حال این دو به مثابه| کبریت احمر کمیاب. طوبی از براي نفوسی که به ناموس اکبر و قانون اعظم تمسک جسته، اند. نشهد أنّهم من فوارس مضمار العرفان بین الأديان...»

و نیز نگاه کنید به کلمات فردوسیة و لوح دنیا در صفحات 34 و 53 کتاب مجموعه، اي از الواح.

5 - حضرت بهاء الله در لوح جناب حاجي محمد ابراهيم مبلغ يزدي که به تاریخ 12 شوال سنه| 1295

ه.ق (9 اکتبر 1878 م) مورخ است مي، فرماید:

«عالم منقلب است و انقلاب او یوماً فیوماً در تزايد و وجه آن بر غفلت و لامذهبي متوجّه و این فقره شدت خواهد نمود و زیاد خواهد شد به شأني که ذکر آن حال مقتضي نه و مدتی بر این نهج ایام

می، رود و إذا تمّ المیقات يظهر بغتة ما یرتعد به فرائص العالم إذا ترتفع الأعلام و تغرد العنادل علی الأفنان...» (منتخباتی از آثار، ص 48)

و نیز حضرت بهاء الله در لوحی دیگر چنین می، فرماید: «... وجه عالم بر لامذهبی متوجه بوده. در کلّ سنین بل در کلّ شهور بل در کلّ ایام از ایمان و ایقان و عرفان بعید و به ظنون و اوهام نزدیک و تا مدتی به این نحو خواهد بود، چنانچه میقات آن در کتاب الهی نازل و ثبت شده و لکن محزون مباش چه که اشراقات شمس حقیقت رطوبات زائده| طبیعت را جذب خواهد نمود و تشتتات حروف را جمع خواهد نمود و این فقره نه مخصوص به این عصر است، بلکه از قبل هم چنین بوده، چنانچه رشخی از رشحات مستوره در بحر علم الهی در لوح مقدّس حکمت نازل شده طوبی لمن نظر و قرأ و قال لک الحمد یا مبین العالمین. بعد از انقضاء مدت مذکوره در کتاب بغتة امرالله مرتفع و جمیع نفوس به آن متوجه. إنّ ربک هو المخبر الصادق المتکلم الناطق الأمين» انتہی (مائده| آسمانی، ج 4 ، ص 19)

6 - برای مطالعه| مطالب مربوط به عقل و شرافت و مناقب آن در آثار بهائی به ملکوت وجود (ص 120 - 121) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به رساله| «لزوم تطابق دین با علم و عقل» در کتاب پیام ملکوت (ص 74 - 96).
7 - برای مطالعه| مسائل مربوط به موازین ادراک به مفاوضات (ص 219 - 220) مراجعه فرمائید.

8 - برای ملاحظه| نصوص مبارکه درباره|| نفس ناطقه و قوای عقلیه در انسان به امر و خلق (ج 1 ، ص 212 - 224) مراجعه فرمائید.

9 - غزل حافظ چنین است:
راهیست راه عشق که هیچش کاره نیست
آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست
هر گه که دل به عشق دهی خوش دمی بود
در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست
ما را ز منع عقل مترسان و می بیار
کان شخنه در ولایت ما هیچ کاره نیست
از چشم خود پیرس که ما را که میکشد
جانا گاه طالع و جرم ستاره نیست
او را به چشم پاک توان دید چون هلال

هر	دیده	جای	جلوه	آن	ماه	پاره	نیست
فرصت	شمر	طریقه	رندی	که	این	نشان	
چون	راه	گنج	بر	همه	کس	آشکاره	نیست
نگرفت	در	تو	گریه	حافظ	بهیچ	رو	
حیران	آن	دلم	که	کم	سنگ	خاره	نیست

(دیوان حافظ، ص 50 - 51)

درباره || مصرع مورد نظر در شرح عرفانی (ج 1، ص 242) چنین آمده است: «شیخ عزیز نسفی در مقصد اقصی آورده که «نفس ناطقه| مدر که را عقل نیز گویند، که عقل معاش بود. و این عقل از معرفت و محبت حق سبحانه بی، بهره و بی، نصیب است. و این عقل است که عمارت آب و گل کند، و آب بر روی زمین روان سازد، و مرغزارها و راغها پیدا کند، و بر روی دریا کشتیا روانه نماید، و رخت مشرق به مغرب و مغرب به مشرق کشد. و این عقل ضدّ و مخالف است با عشق، به واسطه| آنکه تقاضای عشق همه خرابی بدن و تخریب عمارت تن و استیصال ریشه، های مشتهیات جسمانی و هواجس نفسانی است. چه اشتقاق عشق، از عشقه (به فتحین) آن گیاه است که به درخت پیچد و آب درخت و اخوردن گیرد، و گونه| او را زرد کند و برگ او را بریزاند، و او را خشک گرداند و به مرتبه، ای رساند، که جز افکندن و سوختن را نشاید. و می در اصطلاح، عشق و محبت را گویند. و تعبیر نموده در مصراع ثانی از عقل، به شخنه. موافق قول امام حجة، الاسلام است، قدس سره، که می، فرماید که "عقل معاش، شخنه| شهر بدن است" و ولایت ما عبارت از دارالملک عشق است، که عقل از آن ولایت معزول است، و در آن مملکت هیچکاره. و می، تواند که مراد از ولایت ما دارالملک وجود عشاق باشد، که عقل در آن ولایت هیچکاره است...»

10 - در ذیل «نور» در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 504 - 505) آمده است که «... صدرا گوید اگر مراد از نور "الظاهر بذاته و المظهر لغيره" اراده شود مساوق با وجود است و بلکه نفس وجود است و در این صورت حقیقت بسیطی است و منقسم می، شود به اقسامی چند مانند نور واجب بذاته و انوار عقلیه و انوار نفسیه و انوار جسمیه و غیره...»

و در ذیل «نور قیومی» آمده است که «مراد ذات حق است. صدرا گوید هرقل حکیم گوید که اول الأوائل نور حق است که عقل ما آن را در نیابد و او خدا است...»

و در ذیل «نور» در معجم مصطلحات الصوفیه (ص 258) چنین مسطور است: «نور: هو الحق، و یسمی نوراً لأنّ جمیع الأنوار منه، و النور المحیط لإحاطته جمیعها و کمال إشراقه و نفوذه فیها للطفه، و النور القیوم: لقیام الجمیع به، و النور المقدّس: أي المتزّه عن جمیع صفات النقص، و

النور الأعظم الأعلى: اذ لا أعظم ولا أعلى منه، و نور النهار: لأنه يستر جميع الأنوار، كالشمس يستر جميع الكواكب».

و حضرت بهاء الله در وصف تجلیات ظهور الهی چنین می، فرماید: «... آفتاب یقین مشرق و بحر علم مواج مع ذلک به أهل ظنون متمسک و به ذیل أوهام متشبثند، امروز روزی است که کتب اولین و آخرین به تصدیق این ظهور اعظم معلّق و منوط است، جمیع اشیاء به او شناخته میشوند و او بنفسه قائم و ظاهر و معروف، طوبی لعبد عرف و ویل لكل منکر أثم...» (لثالی، الحکمه، ج 1، ص 163)

11 - عبارتی که نقل شده فقره، ای از دعای صبح از حضرت علی ابن ابی طالب امیرالمؤمنین است و این دعا در کتاب مفتاح، الجنّات (ج 1، ص 113 - 117) به طبع رسیده است. جناب دکتر داودی در سطور بعد نیز به این فقره از دعای حضرت امیر اشاره نموده، اند. 12 - بیت به این صورت در مثنوی (دفتر اول، بیت 116) مولوی آمده است که

آفتاب آمد دلیل آفتاب
گردد دلیلت باید، از وی رو متاب

13 - بر اساس مندرجات کتاب فرهنگ اصطلاحات منطقی (ص 20) اصول متعارفه عبارت است از: «مبادی که روشن و معلوم است و قبول آن واجب، مانند این که اگر از دو مقدار مساوی، یک مقدار کم شود، باقیمانده،ها با هم مساوی، اند...». و اصول موضوعه بر حسب مندرجات کتاب فوق (ص 20) عبارت است از: «قضیه، ای که متعلم در آغاز علم بدون دلیل، از روی اعتقاد ظنی یا تقلیدی می، پذیرد و بر خلاف علوم متعارفه بدیهی و بین، الثبوت نیست، مانند قضایائی که در هندسه| اقلیدسی در آغاز باید پذیرفته شود، از قبیل آنکه: هر نقطه را می، توان مرکز دایره قرار داد و دایره، ای بر گرد آن رسم کرد، یا از نقطه| خارج از خط تنها یک خط به موازات آن می، توان رسم کرد...». و «استدلال» بر حسب مندرجات کتاب فرهنگ اصطلاحات منطقی (ص 11) عبارت است از: «الف - عمل ذهن در فراهم آوردن و ترتیب و تنظیم مقدمات معلوم برای رسیدن به کشف قضیه| مجهول.

ب - مجموع قضایای معلوم که منجر به کشف مجهول شود (= حجت) برای اذعان به قضایای بدیهی از قبیل «اجتماع نقیضین محال است» و «کلّ اعظم از جزء است» و «اگر به دو مقدار مساوی یک مقدار مساوی افزوده شود باز رابطه| تساوی برقرار است» ذهن را احتیاجی به تأمل و تفکر و فراهم ساختن مقدمات نیست، و همین که موضوع و محمول و رابطه| بین آن دو را در نظر آورد، فی، الفور قطع

و یقین برایش حاصل می‌شود. اما در قضایای غیر بدیهی از قبیل اینکه «کره ماه فاقد آب و هوا است»، یا «مربع وتر مساوی مجموع مربعین دو ضلع دیگر است»، و «خدا عالم است»، ذهن باید مقدمات معلوم را بیابد، و آنها را به نحو شایسته ترتیب و سازمان بخشد، تا به کشف قضیه مطلوب منجر شود. و همین عمل ذهن یعنی سیر و حرکت آن از قضایای معلوم به قضیه مجهول استدلال نامیده می‌شود.»

14 - برای مطالعه مطالب مربوط به علت و اقسام آن به صفحات 343 - 349 کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی مراجعه فرمائید.

15 - حضرت بهاء الله در هفت وادی می‌فرماید:

«... شناخته او را احدی و به کنه او راه نیافته نفسی. کل عرفا در وادی معرفتش سرگردان و کل اولیا در ادراک ذاتش حیران. منزّه است از ادراک هر مدرکی و متعالی است از عرفان هر عارفی. السبیل مسدود و الطلب مردود، دلیل آیه و وجوده اثباته...» (آثار قلم اعلی، ج 3، ص 115)

16 - همان‌طور که در سطور فوق مذکور شد عبارت «یا من دل...» فقره‌ای از دعای صبح از حضرت امیرالمؤمنین است. حضرت ربّ اعلی را شرحی بر این فقره است که در کتاب مجموعه آثار حضرت اعلی (شماره 67، ص 219 - 228) به طبع رسیده است.

حضرت بهاء الله در فقره‌ای از هفت وادی می‌فرماید:

«... کل عرفا در وادی معرفتش سرگردان و کل اولیاء در ادراک ذاتش حیران، منزّه است از ادراک هر مدرکی و متعالی است از عرفان هر عارفی. السبیل مسدود و الطلب مردود دلیل آیه و وجوده اثباته. این است که عاشقان روی جانان گفته‌اند یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقاته. عدم صرف بجا تواند در میدان قدم اسب دواند و سایه فانی بجا به خورشید باقی رسد...»

(آثار قلم اعلی، ج 3، ص 115)

و نیز حضرت بهاء الله می‌فرماید:

«... نیست از برای او دلیلی جز ذات مقدّس او و نه بسوی او سبیلی جز هویت منزّه او. لم یزل به ذات خود دلیل بوده و لایزال به نفس خود معروف گشته، چنانچه نقطه سنا و طلعت بهاء روحی و روح من فی ملکوت الأمر و الخلق فدا می‌شود، فرماید در دعائی که به علی مرتضیٰ تعلیم فرموده یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقاته و جلّ عن ملائمة کیفیاته...» (مآخذ اشعار، ج 2، ص 46)

و نیز نگاه کنید به لوح حضرت عبدالبهاء در مکاتیب عبدالبهاء (ج 1، ص 106).

17 - حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص 4 - 5) می‌فرماید:

«... در عالم وجود ادنی صناعی از مصنوعات دلالت بر صانع میکند مثلاً این نان دلالت میکند بر اینکه صانعی دارد سبحان الله تغییر هیأت کائنات جزئیّه دلالت بر صانعی میکند و این کون عظیم غیرمتناهی

خود بخود وجود یافته و از تفاعل عناصر و موادّ تحققّ جسته؟ این فکر چقدر بدیهی البطلان است و اینها ادله نظری است برای نفوس ضعیفه. اما اگر دیده| بصیرت باز شود صد هزار دلائل باهره مشاهده میکند. مثلث این است که چون انسان احساس روح داشته باشد مستغنی از دلیل وجود روح است اما از برای نفوسی که از فیض روح محرومند باید دلائل خارجه اقامه نمود».

18 - نگاه کنید به مفاوضات (ص 3 - 5) .

19 - در شرح گلشن راز (ص 44) چنین آمده است:

«... نزد اهل تحقیق مقرر است که اول چیزی که بر بنده| مکلف واجب است، معرفت، الله است که اصل جمیع معارف یقینی و عقاید دینی است و وجوب تمامت واجبات شرعیّه متفرّع بر این اصل می، گردد. و طرق معرفت اگر چه از روی جزویت لایختر است که "الطّرق إلی الله بعدد أنفاس الخلاق" فاما از روی کلیت چنانچه گذشت، منحصر بر دو قسم است: استدلالی و کشفی. "استدلال" طلب دلیل است از مصنوع به صانع (الف 30) و "کشف" رفع حجاب مصنوع است از جمال صانع...» و در توضیحات مربوط به «الطّرق إلی الله...» در صفحه 629 کتاب شرح گلشن راز چنین مسطور است:

«شاه نعمت الله آن را با تفاوت "نفوس" به جای "انفاس" به پیامبر (ص) نسبت داده است. رساله، های شاه نعمت، الله ولی، ج 1 ، رساله| معارف، ص 101. بشکل "الطّریق إلی الله تعالی بعدد الخلق" سخن ابوبکر طمستانی است. طبقات الصوفیه، سلیمی، ص 472 و نیز بصورت "الطّریق إلی الله تعالی بعدد النّجوم" کلام ابوالحسن مزین شمرده شده است. همان کتاب، ص 383. همچنین در قوت القلوب، ج 1 ، ص 172 قسمت آخر آن یک بار به شکل "بعدد المؤمنین" و یک بار "بعدد الخلیقة" و در مشارق انوار القلوب، ص 127 بصورت: "الطّریق إلی الله تعالی علی عدد أنفاس الخلائق کثرة" آمده است».

20 - متن روایتی که به آن اشاره شده به نقل از کلمات مکنونه| (صفحه 19) ملأ محسن فیض کاشانی

«قال مولینا الباقر علیه السّلام هل سمی عالماً قادراً إلاّ لما وهب العلم للعلماء، و القدرة للقادرین، و کلّما میزتموه بأوهامکم فی أدقّ معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم، و الباری تعالی واهب الحیوة و مقدّر الموت، و لعلّ النمل الصّغار تتوهم إنّ الله زبانیتین لأنّهما کمالها، و تتصور أنّ عدمهما نقصان لمن لایکونان له».

21 - حضرت بهاء الله در یکی از الواح می، فرماید:

بنام و اسم بی، اسم
اسم اگر چه مدلّ به موسوم است ولکن این در رتبه| خلق مشهود و اما حقّ مقدّس از اسم و رسم،

کَلَّ اسْمَاءٌ مِّنْتِي بِكَلِمَتِهِ الْعَلِيَا وَ كَلَّ صِفَاتٍ رَاجِعٍ بِمَشِيَّتِهِ الْأُولَى، هَر نَفْسِي كَه بَه اَوْ فَاثِرٌ شَد بَه كَلَّ اسْمَاءِ فَاثِرٌ بُوْدَه وَ خَوَاهِد بُوْد، طَوْبِي لِمَنْ فَاذ فَوَيْلٌ لِمَنْ أَعْرَضَ...».

تنزیه
ذات
الهی
(قسمت)
(اول)

ما همیشه سعی می‌کنیم مطالبی را عنوان کنیم که جنبه ایجابی و اثباتی داشته باشد. به این معنی که در مطالبی که از نظر اهل بهاء با بیان قاصر خود تشریح می‌کنیم، می‌کوشیم تا آنچه را که دانستن آن لازم و مفید است بیان کنیم و کم پیش می‌آید که جنبه سلبی و نفی به مطلب بدهیم. دلیل این مطلب آن است که اصولاً در شأن اهل بهاء نمی‌دانیم که هم و وقت خود را صرف رفع شبهات اهل اعراض و یا بحث درباره|| ایرادات کنند. معذک باید تصدیق کرد که گاهی این امر نیز لازم می‌آید زیرا معرضین و مخالفین گه، گاه به اندازه، ای مطالب را در اذهان عامه مشتبه می‌کنند که رفع آن شبهات ضرورت می‌یابد. از جمله شبهاتی که القاء شده و درباره|| آن تأکید کرده، اند آن است که حضرت بهاءالله دعوی الوهیت کرده، اند. درباره| این مطلب آن قدر اذهان را مشوب کرده، اند که تصویر آن آسان نیست، اگرچه مطلب به خودی خود ساده و بسیار روشن است. باری، درباره|| این مطلب بر بهائیان نکته می‌گیرند و حال آن که وقتی انسان آثار و الواح و کتب حضرت بهاءالله را می‌خواند از بی، انصافی کسانی که چنین شبهاتی را بر خلق القاء می‌کنند تعجب می‌نماید. زیرا حقیقتاً کمتر اثری از حضرت بهاءالله می‌توان پیدا نمود که در آن به وجود خدا، تنزیه ذات او، تقدیس صفات او و توحید وجود او شهادت نداده باشند و خود را در مقام عبودیت صرف قائم

ندیده

بہائیان در نمازی که به صلوات کبیر معروف است چنین می‌خوانند: «... أشهد بما شهدت الأشياء و الملائع الأعلی و الجنة العلیا و عن ورائها لسان العظمة من الأفق الأبهي إنک أنت الله لا إله إلا أنت...» (1)

فرد بهائی به تعلیم خدا و از طریق حضرت بهاءالله در این نماز خود را به دادن این شهادت درباره|| ذات الهی مکلف می‌بیند که بگوید تو خدائی و جز تو خدائی نیست. و بعد بگوید «و الذي ظهر إنه هو السر المکنون و الرمز المخزون...»، یعنی آن که ظاهر شده راز ناپیدای تو است. ملاحظه می‌فرمائید که به صراحت کامل فرد بهائی در نماز خود شهادت به یگانگی خدا می‌دهد و بعد مظهر ظهوری را که ظاهر شده است عبارت از راز ناپیدائی می‌داند که خدا آن را ظاهر کرده است. در نماز دیگری که به صلوات وسطی معروف است فرد بهائی چنین شهادت می‌دهد: «شهد الله إنه لا إله إلا هو له الأمر و الخلق قد أظهر مشرق الظهور و مکلم الطور...» (2) در اینجا شخص بهائی اول شهادت می‌دهد

به این که خدا یکی است و جز او خدائی نیست و عوالم امر و خلق از آن اوست، سپس می، گوید که آن خدا مشرق ظهور و مکلم طور را ظاهر فرمود. یعنی به صراحت شهادت می، دهد که خدای یگانه همان خدای ناپیدا است و اوست که حضرت بهاءالله را ظاهر نموده است. در بعضی از ادعیه خود حضرت بهاءالله به اهل بهاء تعلیم می، دهند که وقتی رو به سوی خدا می، کنند ابتدا به وحدانیت الهی و تنزیه ذات او اقرار کنند و سپس اقرار نمایند که حضرت بهاءالله به اراده خدا آمده است، یعنی مبعوث و مظهري است که به اراده خدا ظاهر گشته است. مثلاً در مناجاتی چنین آمده است: «... قل سبحانک یا إله الوجود من الغیب و الشهود أسئلك بالاسم الذی به نزلت الأرض و انفطرت السماء و مرّت الجبال و اضطربت الأقطار بأن تؤیّدني علي ذکرک و ثنائک علي شأن لا تمنعني حجاب البشر الذین أعرضوا عن مشرق وحیک و مطلع إلهامک...» (3) در این دعا فرد بهائی چنین می، گوید که ای خدای وجود از غیب و شهوده از تو به حق اسمی که زمین و آسمان به آن به هم خورده و کوهها به حرکت در آمده و اقطار مضطرب شده می، خواهم که مرا مؤید به ذکر و ثنائی خود فرمائی به نحوی که حجاب، های بشری مرا از این ذکر و ثنا منع نکند. کدام حجابهای بشری؟ همان حجاب، های بشری که باعث شده است تا مردم از مشرق وحی و مطلع الهام تو اعراض نمایند.

در جدا ساختن مظهر وحی خدا از ذات خدا صریح، تر از این بیانی نمی، تواند موجود باشد. لطف کلام را در جائی می، توان پیدا کرد که ذات اقدس حق جلّ جلاله به حضرت بهاءالله خطاب می، کند و او را بنده خویش می، خواند و از این بنده می، خواهد تا مردم را از آنچه خدا به او سپرده است آگاه کند و از کسی پروا نداشته باشد. در هر کاری به خدا توکل کند، از اهل انکار اعراض کند و خدا را برای خود بس شمارد. در این خطاب خدا به مظهر امر خود وعده نصرت و ظفر می، دهد و حتی به یاد او می، آورد که زمانی که در اسلامبول بود به امراء و حکام اعتناء نمود و به همین سبب مردود درگاه خلافت قرار گرفت. عین خطاب مزبور چنین است که خداوند می، فرماید: «... أن یا عبد ذکر العباد بما ألقیناک و لاتخف من أحد و لا تکن من الممتزین. فسوف یرفع الله أمره و یعلو برهانه بین السموات و الأرضین فتوکل فی کل الأمور علي ربک و توجه إلیه ثم أعرض عن المنکرین فاکف بالله ربک ناصرأ و معین. إنا کتبنا علي نفسنا نصرک فی الملک و إرتفاع أمرنا و لولن یتوجه إلیک أحد من السلاطین. ثم ذکر حین الذی وردت فی المدینة و ظنوا و کلاء السلطان بأنک لن تعرف أصولهم و تكون من الجاهلین. قل أي و ربی لا أعلم حرفاً إلا ما علیني الله بجوده و إنا نقرّ بذلك و نکون

المقرّین...» (4)

من

مضمون کلام حق جلّ جلاله خطاب به حضرت بهاءالله در این خطاب چنین است که مردم را به

آنچه به تو القاء کرده، ایم متذکر دار و از کسی خوف مدار. در همه امور به پروردگار خود توکل نما و به او توجه کن. ما تو را در ملک منصور خواهیم داشت و امر خود را مرتفع خواهیم نمود ولو هیچیک از پادشاهان زمان به تو توجه نکنند. بعد همان طور که اشاره شد به این مطلب تصریح شده است که حضرت بهاءالله در موقع ورود به اسلامبول به امراء و بزرگان دستگاه خلافت عثمانی اعتنائی نکردند و به همین جهت خلق چنین گفتند که آن حضرت با آداب و اصول دربار آشنا نیستند که به دیدار صدر اعظم و دیگر رجال مملکت بروند. در پاسخ به این صحبت، ها خدا به حضرت بهاءالله وحی می، کند که به این نفوس بگو که من آنچه را که خداوند به من وحی می، کند می، دانم و آداب و اصولی که من رعایت می، کنم به قلم الهی بر من القاء می، شود. حضرت بهاءالله در بسیاری از ادعیه خود حضرت باریتعالی را به یگانگی ستوده و در مقابل عظمت حضرت باری اظهار بندگی فرموده، اند. از جمله می، فرمایند:

«... إلهي إلهي أشهد بوحدانيتك و فردانيتك و بآنك أنت الله لا إله إلا أنت لم تزل كنت مقدساً عن ذكر دونك و ثناء غيرك و لا تزال تكون بمثل ما قد كنت من قبل و من بعد...» (5)

عصاره مطلب آن که شهادت می، دهم به یگانگی تو و به این که جز تو خدائی نیست، همیشه از ذکر دون خود مقدس بوده و خواهی بود. دعائی دیگر می، فرمایند:

«سبحان الذي أظهر أمره و أنطق الأشياء علي إنه لا إله إلا هو الحقّ علام الغيوب يشهد المظلوم بوحدانيته و فردانيته لم يزل كان معروفاً بنفسه و مهيمناً بسلطانه و ظاهراً بآياته لا إله إلا هو الفرد المهيمن القيوم...» (6)

مضمون کلام آن که بزرگ است خدائی که امرش را ظاهر نمود و اشیاء را به این سخن ناطق داشت که خدایکی است و جز او خدائی نیست و مظلوم، یعنی حضرت بهاءالله، به وحدانیت او و فردانیت او گواهی می، دهد. و باز در جائی دیگر می، فرمایند:

«... شهد الله إنه لا إله إلا هو و الذي ينطق إنه هو الناطق في الطور و المشرق من أفق الظهور...» (7)

و در بیانی دیگر می، فرمایند: «... شهد الله إنه لا إله إلا هو و الذي أتى بالحق إنه هو مالك الوجود و سلطان الغيب و الشهود...» (8)

در آثار متعدده حضرت بهاءالله این مضامین مکرراً آمده است که آن حضرت آشکارا به عنوان فرستاده خدا و بنده خدا و بهاء خدا و پسر بنده خدا نامیده شده، اند. خود را بنده، ای دانسته، اند که به خدا ایمان دارد و به آیات او ایمان آورده است، فقط بندگی را شایسته خود می، شمرد و صفتی به جز این صفت نمی، خواهد. خداست که او را مبعوث نموده و آنچه او می، گوید از نزد فرستنده اوست و نه

از خود او. اگر مردم را به اطاعت خویش می،خواند در واقع به اطاعت خدا می،خواند که او را برانگیخته و پدید آورده است. آیات از او نیست بلکه از خدائی است که او را برگزیده است. پس اگر از او اعراض کنند و به او اعتراض نمایند در واقع از خدا اعراض و به خدا اعتراض کرده،اند. به همین جهت از ستمی که بر او می،رانند به درگاه خدا شکوه می،کند و خدا را شاهد می،گیرد که آیات از او نیست، بلکه از خدائی است که آیات را بر او نازل نموده، مانند آیاتی که بر پیامبران پیشین نازل شده است. در تصریح به مضامین فوق مثلاً در یکی از آثار حضرت بهاءالله می،خوانیم که: «أن اشهد في نفسك بأنه لا إله إلا هو العزيز المحبوب و بالذی أرسله لعبد و بهائه...» (9) مفاد مطلب آن که شهادت ده بر این که جز خدا خدائی نیست و شهادت ده بر این مطلب که کسی که خدا او را فرستاده است بنده او و بهاء اوست. همان طور که اهل اسلام در مقام تشهد شهادت می،دهند که محمد بن عبدالله بنده خدا و رسول خدا است، در اینجا هم دستور آن است که ما شهادت دهیم که حضرت بهاءالله بنده خدا و بهاء خداست. حضرت بهاءالله در جائی دیگر می،فرماید: «أن یا مهدی فاشهد کما شهد الله لنفسه قبل خلق السموات و الأرضین بأنه لا إله إلا هو و إن هذا الغلام عبده و بهائه...» (10) یعنی شهادت ده که خدا یکی است و آن که ظاهر شده است غلام و بنده اوست. حضرت بهاءالله در فقره،ای از سوره ملوک می،فرماید: «... من قال إن هذا هو الذی ادعی فی نفسه ما ادعی فوالله هذا لهیتان عظیم و ما أنا إلا عبد آمنت بالله و آیاته و رسله و ملائکته...» (11) می،فرماید که در بین شما کسانی پیدا شده،اند که گفته،اند این کسی است که برای خود ادعائی کرده است. قسم یاد می،کنم که این بهتان بزرگی است. من بنده،ای بیش نیستم که به خدا و آیات و رسل و ملائکه او ایمان آورده،ام. و در جائی دیگر حضرت بهاءالله می،فرماید: «هذا کتاب ینطق بالحق بأنه لا إله إلا هو المهمین القیوم... إنه هو الذی قام بعبودیة الصرفة لله ربکم إن أتم تشعرون و ما أحب إلا العبودیة لله الحق و یشهد بذلك کل شیءٍ إن أتم تنکرون...» (12) مفهوم مطلب آن که کسی که قیام کرده است، به عبودیت محض در درگاه خدائی که پروردگار شما است قیام نموده و جز بندگی برای خدائی که حق است هیچ چیز دیگری را دوست ندارد. و در اثر دیگری چنین می،فرماید: «... أي ربّ أنا عبدک و ابن عبدک أشهد بوحدانیتک و فردانیتک و بتقدیس ذاتک و تنزیه کینونتک...» (13). مطلب واضح است، می،فرمایند خدایا من بنده تو و پسر بنده توام و به یگانگی تو شهادت می،دهم. و باز در جائی دیگر می،فرماید: «... إني عبد آمنت بالله و آیاته و فدیت نفسي فی سبيله و یشهد بذلك ما أنا

فيه من البلياء التي ما حملها أحد من العباد و كان ربِّي العليم علي ما أقول شهيدا...» (14) مي، فرمايند که من بنده، اي هستم که به خدا و آیات او ايمان آورده، ام و خود را در راه او فدا کرده، ام و به اين امور، بلايائي که من تحمل مي، کنم شهادت مي، دهم، بلايائي که کسي تا به حال نظير آن را حمل نموده است.

و باز حضرت بهاء الله در جائي ديگر چنين مي، فرمايند: «... قد بعثني الله و أرسلني بآيات التي أرسل بها كل النبيين و المرسلين...» (15) مي، فرمايند خدا است که مرا مبعوث نموده و با آياتي مثل آيات ساير انبياء مرا فرستاده است. و در موضعي ديگر مي، فرمايند: «... فوالله هذا لم يكن من عندي بل من لدن من أرسلني بالحق و جعلني رحمةً علي العالمين...» (16) در اينجا به خدا سوگند مي، خورند که آنچه ظاهر شده از من نيست بلکه از نزد کسي است که مرا فرستاده است.

بيان حضرت بهاء الله در لوح ديگر چنين است که: «... و إن قلت إلي يا ملاً الإنشاء ما أردت بذلك إلا أمرک الذي به أظهرتني و بعثتني...» (17). در اين اثر در مقام مناجات با خدا مي، فرمايند که اگر من به خلق گفته، ام که به سوی من بيايد، يعني اگر مردم را به سوي خود خوانده، ام جز اراده تو اي خدا، که به آن اراده مرا مبعوث و ظاهر کرده، اي، چيز ديگري نخواسته، ام. و در لوح ديگر حضرت بهاء الله چنين نازل شده است: «... قل أتعترضون علي الذي جائكم بيّنات الله و برهانه ثم حجّته و آياته إن هي من تلقاء نفسه بل من لدن من بعثه و أرسله بالحق و جعله سراجاً للعالمين...» (18). مي، فرمايند بگو آيا اعتراض شما بر کسي است که بيّنات خدا را براي شما آورده است؟ اينها از او نيست بلکه از نزد کسي است که او را فرستاده است. باز در جاي ديگري مي، فرمايند: «... أن يا أيها المستغرق في بحر الإشارات، فاعلم بأن إعراضك و إعتراضك لا يرجع إلي نفسي، بل علي الله ربّي و ربّ آبائنا الأولين. لأني عبد أمنت به و برسله و صفوته و لا أجد لنفسي من وجود، لأنه قد بعثني بالحق و أرسلني علي العالمين، إنك لو تريد الإعتراض اذهب إليه و قل: بأيّ جهة بعثت الذي به فزعت كينونتي، ثم حقائق المشركين؟» (19) مي، فرمايند اي کسي که در بحر اشارات غرق شده، اي، بدان که اعراض و اعتراض تو به نفس من برمي، گردد بلکه به خدا برمي، گردد، زيرا من بنده، اي هستم که به خدا ايمان آورده، ام و به رسل و برگزیدگان او. براي نفس خود وجودي قائل نيستم جز آن که خدا مرا به حق مبعوث داشته و براي جهانيان فرستاده است. اگر اعتراض داري به خدا اعتراض کن و به او بگو که چرا کسي را مبعوث فرموده، اي که همه چيز از بعثت او به اضطراب افتاده است. و در اثري ديگر مي، فرمايند: «... ولو يقولون لم ينطق بالآيات لست أنا منزلها بل أنت نزلت و تنزل

کیف تشاء کما نزلتها من قبلي علي سفرائک و أصفیائک...» (20)

اگر خلق بگویند که تو چرا به آیات نطق می، کنی، تو ای خدا خود میدانی که من منزل این آیات نیستم بلکه توئی که این آیات را نازل کرده، ای همان طوری که بر سفرای قبل نازل فرمودی. حضرت بهاءالله در آثار خود تصریح می، کنند و یا بهتر است بگوئیم که حال خود را به شخص خفته، ای تشبیه می، کنند و می، فرمایند که بر بستر خود خوابیده بودم، نسیم وحی پروردگار بر من وزیدن گرفت و مرا بیدار کرده برپا داشت و فرمان داد تا در میان زمین و آسمان ندا در دهم. حضرت بهاءالله گاهی حتی کلام خود را با سوگند تأکید می، بخشند تا معلوم شود که هرگاه فرمانی از خدا نرسد و با این فرمان سکوت ایشان را در هم نشکند و زبان ایشان را گویا نسازد او خود را ظاهر نمی، سازد و مانند سایر عباد ساکت می، ماند و از چنگ و دندان گرگان درنده، ای که به جانش افتاده، اند نیز راحت می، ماند. اما حال که به امر خدا قیام نموده و پرده غفلت خلق را پاره کرده، ندا در داده و سخنش را به گوش مردم رسانده اگر شمشیر هم بر گردش گذارند از پا نمی، نشیند و به راه مردم نمی، رود. نص کلام جمال قدم در شرح این مطالب چنین است: «... کنت نأتما علي مضجعي مرّت علي نفحات ربّي الرحمن و أيقظني من النوم و أمرني بالندا بين الأرض و السماء ما كان هذا من عندي بل من عنده و يشهد بذلك سکان جبروته و ملکوته و أهل مدائن عزّه...» (21)

مضمون کلام آن که بر بستر خود خفته بودم نسیم پروردگار بر من مرور کرد و مرا از خواب بیدار نمود و امر کرد که در بین زمین و آسمان ندا در دهم. این ندا از من نیست بلکه از اوست. و همین مضامین در لوح دیگری آمده است که می، فرمایند:

«... تالله قد كنت راقداً هزّتي نفحات الوحي و كنت صامتاً أنطقني ربّي المقتدر القدير. لولا أمره ما أظهرت نفسي قد أحاطت مشيئته مشيئتي و أقامني علي أمر به ورد عليّ سهام المشركين. اقرأ ما نزلناه للملوك لتوقن بأنّ الملوك ينطق بما أمر من لدن علم خبير...» (22)

می، فرمایند خفته بودم نسیم وحی بر من وزید و مرا به جنبش آورد، ساکت بودم مرا به نطق آورد. اگر امر او نبود من خود را ظاهر نمی، کردم. و باز در جائی دیگر می، فرمایند: «... یا سلطان إني كنت كأحد من العباد و راقداً علي المهاد مرّت عليّ نسائم السبحان و علمني علم ما كان ليس هذا من عندي بل من لدن علم...» (23)

این بیانات خطاب به پادشاه ایران، ناصرالدین شاه است. می، فرمایند مانند یکی از بندگان بودم، در بستر خفته بودم نسیم سبحان بر من مرور کرد و علم لدنی را بر من آموخت. و در جائی دیگر خطاب به اهل بیان

«... قل یا ملأ البیان لا تقتلونی بسیوف الإعراض تالله کنت نأتماً أيقظني ید ارادة ربکم الرحمن و أمرني

بالنَّاءِ بين الأرض و السماء ليس هذا من عندي لو أنتم تعرفون. لو يري أحداً ناطقاً قائماً علي الأمر ما أقامني و ما أنطقني بكلمة و ما أظهر نفسي بين هؤلاء. يشهد بذلك كتاب سطر آياته من يراعة الله ربّ ما كان و ما يكون...» (24)

خلاصه| بیان به فارسی آن که ای اهل بیان مرا به شمشیر اعراض نکشید. خفته بودم دست اراده| الهی مرا بیدار کرد و مأمورم داشت تا در بین زمین و آسمان ندا در دهم. این ندا از من نیست. اگر خداوند دیگری را ناطق و قائم بر امر می، دید او را مبعوث می، نمود. یعنی این قضیه اختصاص به شخص من ندارد زیرا روح قدسی الهی نسبتش به کلّ علی السویه است. اما وقتی یکی از افراد انسانی را قائم به خدمت و شایسته دریافت روح القدس بیند بر او تجلّی می، نماید. بعد به دنبال این مطالب چنین می، فرماید: «... قد أخذ المختار من كفي زمام الإختيار و أقامني كيف شاء و أنطقني كيف أراد...» (25)

اراده| خداوند مختار زمام اختیار را از کف من گرفت و مرا آنطور که اراده فرمود به پا داشت و به سخن گفتن درآورد. باز از جمله می، فرماید: «... قل يا ملأ البیان لو كان الأمر بيدي ما أظهرت نفسي اتقوالله و لاتعترضوا علي الذي أتى بما عندكم من حجج المرسلين. كنت قاعداً أقامني ربكم المقتدر القدير. و كنت صامتاً أنطقني بأمره المحکم المتين. و كنت نائماً أيقظني و أنزل لي ما عجز عن إحصائه كلّ محص عليم قل اقرؤا ما نزل من القلم الأعلي و ما عندكم ثم أنصفوا و لا تكونوا من المعتدين أشكو بّي و حزني إلي الله. أي ربّ افرغ علي صبراً و انصّرني علي القوم الظالمين...» (26)

در این بیان روی سخن به اهل بیان است. به آنان می، فرماید که اگر امر به دست من بود خود را ظاهر نمی، کردم. نشسته بودم خدا مرا به پا داشت، ساکت بودم خدا مرا ناطق نمود، خفته بودم خدا مرا بیدار کرد.

باز در جایی دیگر این بیان آمده است که: «هوالباقی العليم الحكيم تبارک الذي أقامني علي الأمر إذ كنت قاعداً و أنطقني بذکره إذ كنت صامتاً و أظهرني بعد ما كنت ساتراً نفسي نشهد إنه هو المقتدر علي ما يشاء و هوالمهمين القيوم...» (27)

می، فرماید بزرگ است خدائی که مرا بر امر قائم داشت در حالی که نشسته بودم و ناطق داشت در حالی که صامت بودم و ظاهر کرد بعد از آن که پنهان بودم. حضرت بهاءالله خطاب به یکی از شاهزادگان ایران می، فرماید:

هوالمهمين
الخبير

یا ابن الملک حضرتک رأیتني من قبل كأحد من الناس لو تتوجّه اليوم تراني بنور لم یدر أحد من أظهره و بنار لا تدري نفس من أشعلها و لكنّ المظلوم یدري و يعرف و يقول أظهرته يد إرادة الله ربّ العالمين

و أوقدتها يد القدرة يسمع من زفيرها تالله قد أتى الوعد و مكلم الطور ينطق في سدره الظهور و القوم
أكثرهم
من
الغافلين...» (28)

مضمون خطاب آن که ای شاهزاده تو قبلاً مرا دیده بودی، مثل یکی از مردم بودم. اما اگر حالا
ببینی نوری از من ساطع خواهی دید که کس نمی، داند چه کسی آن را ظاهر کرده است و در من
آتشی شعله، ور خواهی یافت که کسی نمی، داند چه کسی آن را شعله، ور کرده است. اما خود این
مظلوم می، داند و منشأ آن را می، شناسد و می، گوید که دست اراده خدا این نور را ظاهر کرده و
دست قدرت خدا این آتش را برافروخته است. و در ادامه کلام به شاهزاده مزبور یعنی معتمدالدوله
فرهاد
میرزا
می، فرمایند:

«... یا امیر قد كنت ساتراً أمري أظهرني ربّي و كنت راقداً أيقظتني نسمة الله فلها رفعت رأسي سمعت
من كلّ الجهات يا أيها الناطق في السدر طوي لأرض تشرفت بقدمك و لنفس فازت بنداك و لوجه
توجه
إليك...» (29)

می، فرمایند، ای امیر امر خود را پنهان داشتم، خدا مرا ظاهر کرد. خفته بودم نسیم الهی بر من مرور
کرد و بیدارم نمود. وقتی سر بر افراشتم از همه جهات شنیدم که به من گفته می، شود ای ناطق در
سدره خوشا به حال ارضی که به قدم تو مشرف شد و خوشا به حال آن کسی که به ندای تو فائز
شد
و
به
تو
رو
آورد.
در
ادامه
این
مطلب
چنین
آمده
است
که:

«... قم و قل يا ملأ الأرض ليست أفكاري أفكاركم و لا أمشي في طرقكم اذ کروا ما وعدتم به فيما نزل
من قبل و في كتابي المبين إذا قت و نطقت بما أمرت به ليس هذا من عندي بل من لدن مقتدر
قدیر...» (30)

لسان عظمت در این مقام به حضرت بهاءالله خطاب نموده و می، فرماید برخیز و بگو که ای مردم
افکار من افکار شما نیست، من در راه شما راه نمی، روم. یاد بیاورید آنچه را بدان در کتب سابق موعود
بوده، اید. (31) در این حال بود که قیام کردم و به زبان آوردم و چیزی را گفتم که بدان امر شده
بودم. این از نزد من نیست بلکه از نزد خداوند مقتدر قدیر است.
باری، علت این که این آثار را به تکرار ذکر می، کنم آن است که از قلم شخص حضرت بهاءالله رابطه
ایشان با ذات الهی معلوم شود و به این نکته توجه گردد که آن چه در این زمینه گفته می، شود مستند
به آثار خود ایشان است. از جمله در اثری دیگر می، فرمایند:
«... یا قوم إني قد كنت راقداً في البيت و صامتا عن الذکر هبت عليّ نسمة الله و أحييتني بالحق، و
أنطقني بثناء نفسه و جعلني هدي و ذكري للعالمين و كلّمها أريد أن أصمت روح القدس ينطقني بالحق و

روح الأعظم يهتزي و روح البقاء يحرك قلم البهاء إن أنتم من العارفين. يا قوم خافوا عن الله ثم استحيوا عن جماله ولا تتكلموا بما يلعنكم به كل الذرات و عن ورائها لسان الله الملك الصادق الأمين و ليس هذا من عندي بل من عنده لو أنتم من الشعاعين. فوالله لو كان الأمر بيدي لسترت نفسي عن أبصاركم و ما ألقىت كبدي تحت محاليل ذئاب الأرض و كان الله علي ما أقول شهيد...» (32)

مضامين مطلب در این بیان چنین است که در خانه خوابیده بودم و ساکت بودم نسیم الهی بر من وزید و مرا زنده کرد و به ستایش ذات الهی ناطق فرمود. حال هر چه می، خواهم ساکت شوم روح، القدس مرا به نطق می، آورد و روح البقاء قلم مرا حرکت می، دهد. ای قوم بترسید و از خدا حیا کنید و چیزی نگویید که به علت گفتن آن نفرین بر شما وارد شود. این امور در دست من نیست، اگر در دست من بود خود را از دیدگان شما پنهان می، داشتم و جگرم را به زیر دست گرگان ارض نمی، انداختم.

مقصود آن که مأموری هستم که نمی، توانم از مأموریتی که یافته، ام تخلف نمایم. و باز در مقام مناجات می، فرمایند: «... و أنت يا إلهي أيقظتني بجودك و أقتني علي مقام نفسك و أنطقتني بثنائك و أمرتني بخرق الأجاب...» (33)

می، فرمایند ای پروردگارتوئی که مرا به جود خود بیدار کردی و به جای نفس خود قائم داشتی و به ثنای خود ناطق کردی و امر فرمودی که پرده، ها را پاره کنم. و در همین مناجات در فقره، ای دیگر از آن می، فرمایند: «... و أنت تعلم يا إلهي لو كان الأمر بيدي ما أظهرت نفسي و ما تكلمت بينهم بكلمة كلها أردت أن أستر نفسي من ذئاب الأرض أنت أظهرتني بقدرتك و سلطانك و كلها أردت الغيبة أنت أردت ظهوري و كسفي. غلبت أراذلك أراذتي و مشيتك مشيتي إلى أن أقتني مقام نفسك و أنطقتني بأعلي النداء بين خلقك...» (34) باز تکرار مضامین آثار منقول در فوق است که میفرمایند اگر امر به دست خود من بود خود را ظاهر نمی، ساختم. تو خواستی که به قدرت تو امر تو را ظاهر کنم، تو ظهور مرا خواستی و اراده| تو بر اراده| من غالب شد تا توانست مرا در مقام نفس تو قائم سازد و در بین خلق به أعلی النداء ناطق نماید. حضرت بهاءالله در اثری به قلم خود خطاب نموده چنین می، فرمایند:

«... يا قلم نح علي نفسي و ما ورد علي من طغاة خلقي و قل إلهي إلهي كنت راقداً أيقظتني و أقتني و أنطقتني ثم تركتني تحت مخالب البغضاء...» (35)

می، فرمایند: ای قلم به حال من نوحه و زاری کن، چرا؟ برای آن چه از اهل طغیان بر من وارد شده است. ای قلم بگو که من خفته بودم و خدایا تو مرا بیدار کردی و به پا داشتی و ناطق نمودی و در بین چنگلهای درنده| اهل بغض و کین رها ساختی. البته بلافاصله برای آن که تصور شکایت از چنگلهای

درنده| اهل بغض و کینه به میان نیاید، در حالی که بیان ماوقع به صدق می‌شود، تأکید می‌فرمایند که: «... یا ایها المذکور فی قلبی لو یجتمع علی ضرّ البهء من فی الأرض لاینقطع عن لسانه ذکرک و ثنائک و لایتوقف أقل من آن فی إظهار ما أمرته باظهاره بین عبادک...» (36) ای خدائی که در قلب من مذکوری، تو می‌دانی که اگر همه| مردم عالم بر ضرر و زیان بهاء جمع شوند از زبان او ذکر و ثنای تو باز نمی‌افتد و آئی در اظهار آنچه تو او را بدان امر فرموده، ای توقف نمی‌نماید.

یکی از نکاتی که بسیار شایسته| توجه است این است که حضرت بهاءالله وقتی آداب تشرّف احبّاء به حضور خود را شرح می‌دهند بر این نکته تأکید می‌فرمایند که مبادا کسی در برابر ایشان خم شود و یا خود رابه پای ایشان اندازد، دست ایشان را ببوسد و یا در حین ورود به محضر ایشان سر فرو آورد. اینها نکاتی است که در طرز رفتار و زیارت احبّاء به آنها اشاره فرموده، اند و از احبّاء خواسته، اند که در حین دیدار ایشان سراسر روح و ریحان باشند و با آدابی که در شأن انسان است در محضر ایشان حاضر شوند. حضرت بهاءالله تأکید می‌فرمایند که کسی نباید نزد دیگری خود را خوار کند و دست، بوسی و سجده و انحناء را در مقابل افراد حرام فرموده و به صراحت می‌فرمایند که سر انسان فقط در برابر خدائی باید به زمین نهاده شود که او را نمی‌توان دید. یعنی در نماز و در حین توجه به سوی خداوند است که سجده جایز است. در غیر این صورت هرگز انسان نباید به خاک افتد و در مقابل کسی که به چشم دیده می‌شود سجده نماید. اگر کسی در برابر کسی که او را می‌بیند سجده کند باید از این عمل توبه نماید زیرا سجده فقط در برابر ذات غیب جایز است. حال با این همه تأکیدات و تصریحاتی که در آثار حضرت بهاءالله در توحید و تنزیه و تقدّس ذات غیب الهی موجود است جای تعجب است که بعضی نسبت الوهیت به حضرت بهاءالله می‌دهند، این واقعاً بی‌انصافی است. حضرت بهاءالله به صراحت و قطعیت می‌فرمایند که وقتی به حضور من می‌رسید حتی سر خود را در مقابل من خم نکنید زیرا سر انسان فقط در برابر خدای واحد ناپیدا باید خم شود. آیا به صاحب چنین بیانی می‌توان دعوی الوهیت نسبت داد؟ اجازه بدهید برای ملاحظه و مطالعه| این مطالب عین بیانات حضرت بهاءالله نقل گردد تا قضیه از هر جهت روشن و واضح شود.

حضرت بهاءالله

می‌فرمایند:

«... إنّ الذی قصد الغایة القصوی و الحضور تلقاء وجه مالک الوری له أن یتبع ما أمره القلم الأعلى من لدن عزیز علیم إنّه یمنعکم عن الإنحناء و الإنطراح علی قدیمی و أقدام غیری هذا ما نزل فی الکتاب من لدن علیم حکیم قل یا احبّاء الرحمن إن أردتم اللقاء فاحضروا بالروح و الریحان بآداب کانت من سحیة الإنسان. اتقوا الله و لاتکونوا من الغافلین إنّه یمکن کیف یشاء و یأمر بما یمهدی العباد إلی هذا النور

الأعظم الذي إذ ظهر سجد له الروح الأمين. لا تقبلوا الأيادي ولا تنحوا حين الورد إنه يأمركم بالمعروف وهو الأمر المحيب. ليس لأحد أن يتدلل عند نفس هذا حكم، الله إذ استوي علي العرش بسلطان مبین قد حرم عليكم ما ذكرناه خذوا سنن، الله وأمره ولا تتبعوا سنن الجاهلين. من حضر لدي الوجه إنه من الزائرین لدي، الله مالک هذا المقام الکریم. من حضر زار إنه ممن فاز بما كان مسطوراً في كتب الله رب العالمين قد حرم عليكم التقبيل والسجود والإنطراح والإنحناء كذلك صرفنا الآيات وأزلناها فضلاً من عندنا وأنا الفضل القديم. إن السجود ينبغي لمن لا يعرف ولا يري والذي يري إنه ممن شهد له الكتاب المبین ليس لأحد أن يسجده والذي سجد له أن يرجع ويتوب إلي الله إنه هو التواب الرحيم قد ثبت بالبرهان بأن السجدة لم تكن إلا لحضرة الغيب اعرفوا يا أهل الأرض ولا تكونوا من المعرضين...» (37)

باري، در آیات فوق به صراحت خم شدن، به خاک افتادن، سجده کردن و دست بوسیدن را منع فرموده، اند و سجده را فقط به درگاه ذاتی شایسته دانسته، اند که شناخته و دیده نمی، شود و آن ذات اقدس الهی است.

بعضی از اهل غرض می، گویند که بهائیان در مقابل عرش حضرت بهاء الله سجده می، کنند و حال آن که به شهادت آیات صریحه فوق هیچ کس را روا نیست که در مقابل او سجده کند. پس اگر بر حسب ظاهر قبله ما عرش اطهر حضرت بهاء الله است در واقع توجه به این قبله می، کنیم برای آن که وسیله، ای برای توجه به سوی خدا باشد زیرا خدا جهت ندارد و توجه ناگزیر باید در جهتی باشد و به سوی جهتی اختیار شود که شریف، ترین و عزیزترین و عالی، ترین مراحل وجود در عالم امکان باشد و این جهت جهت مظهر امر الهی است.

در آیاتی که از حضرت بهاء الله نقل شد به صراحت نشان داده شد که آن حضرت مقامی جز بندگی ذات الهی نخواسته، اند و تأکید فرموده، اند که ایشان را بنده خدا، بهاء خدا و فرستاده خدا بدانند. امر او را از خود او ندانند، بلکه امر الهی بدانند، اراده او را اراده الهی بدانند، در مقابل شخص او سجده نکنند، خم نشوند و به خاک نیفتند. حال با این همه تأکیدات، حضرت بهاء الله وقتی می، بینند و می، شنوند که کسانی ایشان را به انکار ذات غیب الهی متهم می، کنند این اتهام را غایت ظلم و ستم در حق خود می، بینند و از دست این نفوس بی، انصاف به فغان می، آیند. در اشاره به اقوال این بی، انصافان حضرت بهاء الله در لوحی می، فرمایند: «... منهم من قال إنه كفر بالله بعد الذي يشهد كل جوارحي بأنه لا إله إلا هو والذين بعثهم بالحق وأرسلهم بالهدى أولئك مظاهر أسمائه الحسني ومطالع صفاته» (38)

مضمون مطلب آن که در میان مردم نفوسی هستند که می، گویند حضرت بهاء الله به خدا کافر شده

در حالی که تمام جوارح و ارکان من شهادت می‌دهد که خدائی هست و جز او خدائی نیست و آنان که از طرف خدا مبعوث شده‌اند مظاهر اسماء و صفات اویند. در جائی دیگر می‌فرماید: «... من المشركين من قال إنه أنكر الغيب. قل صه لسانك يا أيها المشرك بالله إن الغيب ينطق بهذا اللسان الأبدع البديع. تشهد الذرات إنه لا إله إلا هو والذي ينطق إنه مظهر ذاته و مطلع آياته و مشرق وحيه و مصدر أمره بين العالمين...» (39)

مضمون مطلب این است که بعضی از مشرکین می‌گویند که حضرت بهاء‌الله منکر وجود خدای غیب شده است، یعنی خود را خدا می‌داند. بریده باد زبانت ای مشرک، چرا که غیب به این زبان سخن می‌گوید و همه ذرات وجود شهادت می‌دهد که اوست خدا و جز او خدائی نیست و این که سخن می‌گوید مظهر ذات و مطلع آیات اوست.

باز در لوحی دیگر چنین مذکور است: «... منهم من قال إنه أنكر الغيب قل تبا لك يا أيها النمرود إنه أنفق نفسه و روحه و ما عنده ليثبت حكم الغيب و أتم تنكرونه في بيوتكم و لاتشعرون. إنه في سبيل الغيب قد سكن في أحراب البلاد و أتم في القصور و لاتعرفون...» (40)

مفاد مطلب مجدداً چنین است که بعضی می‌گویند که حضرت بهاء‌الله منکر غیب شده است. بگو فلاکت بر شما باد که کسانی مثل نمرود هستید. می‌فرمایند بهاء‌الله کسی است که هر چه را داشته است انفاق نموده تا حکم غیب را اثبات نماید. شما در منازل خود آرمیده‌اید و او در راه اثبات غیب در ویران‌ترین شهر عالم مسکن گرفته است.

در آثار حضرت بهاء‌الله می‌بینیم که در وصف حال خود، خود را به برگی تشبیه نموده‌اند که بی‌اختیار در معرض وزیدن باد قرار گرفته و به حرکت درآمده است، می‌فرماید: «... هذا ورقة حركتها أرياح مشيئة ربك العزيز الحميد. هل لها استقرار عند هبوب أرياح عاصفات لا و مالک الأسماء و الصفات بل تحركها كيف تريد ليس للعدم وجود تلقاء القدم قد جاء أمره المبرم و أنطقني بذكره بين العالمين...» (41)

و نیز می‌فرماید: «... لعمرى إني ما أظهرت نفسي بل الله أظهرني كيف أراد...» (42)

مطلب واضح است، می‌فرماید من خود خود را ظاهر نکردم بلکه خداوند آن طور که اراده فرموده بود مرا ظاهر ساخت.

و در اثر دیگر می‌فرماید: «... هل تظن بآني أنطق من تلقاء نفسي أو أكون موجوداً بوجودي لا فو رب العالمين بل يحركني أرياح مشيئة كيف شاء و أراد. و من كان له دراية ليجد من إهتزاز نفسي إهتزاز الله الملك المقدر الغالب القدير. هل تقدر أن تسكن تلقاء نفسك حين الذي يأخذك حمي الرعد الذي به يرتعش كل الأعضاء لا فو الذي خلقك بالحق، لو أنت من المستشعرين، فكما يحركك و لاتقدر

أن تسكن كذلك تحركني أرياح مشيئة الله. وإنك إن تريد أن تعترض فاعترض عليه. و ما أنا إلا عبد منيب، ولم أجد لنفسي سكونا ولا قراراً ولا حركة إلا بعد أمره. ولا ينكر ذلك إلا كل مغلّ معتد أثيم...» (43)

مفاد مطالب آن که تو گمان می، بری که من از طرف خود حرف می، زخم و وجودی از خود دارم، قسم به خدا که قضیه این طور نیست، مرا اریاح مشیت خداوندی آن طور که اراده می، فرماید به حرکت درمی، آورد. هر کس درایت داشته باشد می، بیند و درمی، یابد که وقتی نفس من به اهتزاز درمی، آید خداست که او را به اهتزاز درمی، آورد. آیا وقتی تو را لرزه | تب فرا می، گیرد و مرتعش می، سازد همه | اعضایی تو می، تواند ساکن بماند؟ همینطور وقتی نسیم مشیت خدا بر من می، وزد خود به خود ارکان و جوارح من مرتعش می، گردد. اگر اعتراضی داری به خدا اعتراض کن زیرا اعتراض تو بر من روا نیست برای آن که حرکت، سکون، نطق و بیان و قیام من از من نیست. مشابه همین مضامین در مناجاتی آمده است که می، فرمایند:

«... کَلَّمَا أَصَمَّتْ عَنْ بَدَائِعِ ذِكْرِكَ يَنْطَقُنِي الرَّوحُ بَيْنَ سَمَائِكَ وَأَرْضِكَ. وَ كَلَّمَا أَسْكَنَ يَهْرَزُنِي مَا تَهْبِ عَنِ يَمِينِ مَشِيَّتِكَ وَ ارَادَتِكَ وَ أَجْدَ نَفْسِي كَالْوَرَقَةِ الَّتِي تَحْرُكُهَا أَرْيَاحُ قَضَائِكَ وَ تَذْهَبُ بِهَا كَيْفَ تَشَاءُ بِأَمْرِكَ وَ إِذْنِكَ وَ بِمَا ظَهَرَ مِنِّي يَوْقِنُ كُلُّ بَصِيرٍ بِأَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ بِيَدِي بَلْ بِيَدِكَ وَ لَمْ يَكُنْ زَمَامَ الْإِخْتِيَارِ فِي قَبْضَتِي بَلْ فِي قَبْضَتِكَ وَ اِقْتِدَارِكَ...» (44)

در اینجا در مقام مناجات به درگاه الهی می، فرمایند ای پروردگارتوئی که مرا به حرکت درآورده، ای وتوئی که میدانی که امر به دست من نیست، بلکه به دست خود تو است. زمام اختیار در قبضه | من نیست بلکه در قبضه | اختیار تو است. البته نظایر این آیات در آثار حضرت بهاءالله بسیار است اما اجازه فرمائید که به نمونه، هائی که نقل شد اکتفاء نمائیم، چه برای اهل بصیرت و درایت همین مقدار که مذکور شد کافی است تا به این حقیقت پی برند که ذات غیب منیع الهی از هیكل عنصری حضرت بهاءالله که مظهر ظهور الهی قرار گرفته کاملاً متمایز است.

این بحث را با نقل مناجاتی به پایان می، بریم که در آن حضرت بهاءالله می، فرمایند که به هر سو که رو می، کنم به یاد خدا می، افتم، آسمان مرا به یاد علو خدا می، اندازد، زمین نعمت و قدرت الهی را به یاد می، آورد، دریا مرا به سلطنت و کبریائی و عظمت خداوندی متذکر می، سازد و کوهها لوائی نصرت پروردگار را عرضه می، نماید. در وزش نسیم ذکر خدا را می، شنوم و در جریان آب نعت و اوصاف الهی را استماع می، نمایم و در صدای برگ درختان اسرار قضای الهی را، که در آنها به ودیعه گذاشته شده است، در می، یابم. نص بیان حضرت بهاءالله که مضامین آن گفته آمد به شرح ذیل است:

«... أي ربّ أري أنّ ظهورات عنايتك اجتذبتني ورحيق بيانك أخذني من كلّ الجهات بحيث لا أري من شيء إلاّ وقد يعرفني و يذكّرني بآياتك و ظهوراتك و شئونتك، و عزّتك كلّها يتوجّه طرف طرفي إليّ سمائك يذكّرني بعلوك و ارتفاعك و سموّك و استعلائتك، و كلّها ألفت إليّ الأرض إنّها تعرفني ظهورات قدرتك و بروزات نعمتك، و كلّها أنظر البحر يكلمني في عظمتك و اقتدارك و سلطنتك و كبريائك. و لما أتوجّه إليّ الجبال تريني ألوية نصرّك و أعلام عزّك و عزّتك، يا من في قبضتك زمام العالم و أزمة الأمم. قد أخذتني حرارة حبّك و سكر رحيق توحيدك عليّ شأن أسمع من هزيز الأرياح ذكرك و ثنائك و من خرير الماء نعتك و أوصافك و من حفيف الأشجار أسرار قضائك التي أودعتها في مملكتك...» (45)

يادداشت،ها

- | | | | | | | | |
|---|-----|------|---|----------------------------|----------|--------|----|
| • | 76 | ص | , | محبوب | ادعيه | - | 1 |
| • | 82 | - 81 | ص | , | محبوب | ادعيه | 2 |
| • | 38 | ص | , | ج 2 | قلم اعلي | - | 3 |
| • | 17 | - 16 | ص | , | نازله | - | 4 |
| • | 33 | ص | , | شيخ | لوح | - | 5 |
| • | 219 | ص | , | الواح | مجموعه | - | 6 |
| • | 286 | ص | , | محبوب | ادعيه | - | 7 |
| • | 292 | ص | , | محبوب | ادعيه | - | 8 |
| • | 115 | ص | , | شماره 36 | آثار | مجموعه | 9- |
| • | 24 | ص | , | ج 4 | قلم اعلي | - | 10 |
| • | 59 | ص | , | نازله | الواح | - | 11 |
| • | 12 | ص | , | ماخوذ از لوح مبارك ذيل است | نقل شده | - | 12 |
- هو الله الأقدس الأمتع الأعلي

هذا كتاب ينطق بالحقّ بأنّه لا إله إلاّ هو المهيمن القيوم و يدعو الناس إليّ الله و يهديهم إليّ شاطي الإيمن هذه البقعة المباركة التي ينطق كثيها بأنّه لا إله إلاّ هو العزيز المحبوب. يا قوم اتقوا الله و لا تتعرضوا عليّ الذي ظهر بالحقّ بأمر مشهود. قل إنّ الغلام ما أراد لنفسه من شيء بل أراد بما أراد الله لكم إنّ انتم تعلمون فاعلموا بأنّ مشيئته ذات مشيئة الله إنّ انتم تفقهون و إنّّه هو الذي قام بعبودية الصّرفه لله ربّكم إنّ انتم تشعرون و ما أحبّ إلاّ العبودية لله الحقّ و يشهد بذلك كلّ شيء إنّ انتم تنكرون. قل إنّّه هو الذي دعا الله بكلّ اللسان و لكن انتم لا تعلمون كلّ ذكر ارتفع إليّ الله من أيّ لسان كان قد ظهر من لسانه و

إنّ، هذا لحقّ معلوم و كلّ وجه توجّه إلى محبوب السّموات و الأرض ما كان إلّا من توجّه هذا العبد المسجون قلّ إنّه قد كان ساجداً لله قبل خلق السّموات و الأرض و قبل أن يظهر لآلي العرفان من صدق الصّدور. قلّ إنّه خرّ بوجهه علي بقعة من بقاع الأرض سجّداً لله ربّ ما كان و ما يكون. قلّ يا قوم اتّقوا الله و لا تكفروا به و لا تعقبوا كلّ جاهل مردود و كلّما غرّدت هذا الورقَاء علي أفنان سدرة المنتهي بذكر نفسه العليّ الأعليّ هذا لم يكن إلّا بعد أمر من الله ربّكم إن أنتم توقنون. إنّ محبوب البهَاء قد أخبركم من قبل بأنّ الذي يأتي من بعد باسمه العليّ الأبهيّ إنّه ينطق في كلّ شيء بأنّي أنا الله لا إله إلّا أنا المهيمن القيوم و إنّي لما كنت ناظراً إلي شطر أمره لذا نزل في هذا الظهور ما فرغ عنه كلّ شاهد و مشهود. فو نفس المحبوب لو لم أكن ناظراً بحكمه ما ذكرت نفسي إلّا بالعبودية البحتة لأنّها هي مقصود قلبي و يشهد بذلك روحي و نفسي و ذاتي إن أنتم تفقهون. إنك أنت يا عبد أن اعبد ربك ثمّ اسجد له و لا تكن من الذينهم يستنكفون. قل يا قوم خافوا عن الله و لا تتبعوا الذين بآيات الله هم مستهزؤون. عرّج بجناحين الإنقطاع إلي هذا الهوَاء الذي ارتفعت فيه ذكر الله ربك و ربّ العالمين. إياك أن يمنعك شيء عن التوجّه إلي ربك العزيز المنيع. أن اذكره في كلّ الأحيان و إنّه يكفيك عن الذينهم كفروا بالله و استهزؤوا بسفرائه و كانوا من القانطين. كذلك نصّحناك بالحقّ فضلاً من لدنا عليك و علي الذينهم كسّروا الأصنام و كانوا من المنقطعين و الروح عليك و علي عباد الله المخلصين.

13	-	لوح	شيخ,	ص	29.
14	-	آثار	قلم اعلي,	ج 1 ,	ص 66 .
15	-	كّتاب	بديع,	ص	291 .
16	-	كّتاب	بديع,	ص	324 .
17	-	مجموعه	الواح,	ص	228 .
18	-	آثار	قلم اعلي ,	ج 1 ,	ص 51 .
19	-	كّتاب	بديع,	ص	142 .
20	-	ادعيه	محبوب,	ص	28 .
21	-	آثار	قلم اعلي,	ج 1 ,	ص 90.
22	-	مجموعه	الواح,	ص	234 .
23	-	آثار	قلم اعلي,	ج 1 ,	ص 67 .
24	-	آثار	قلم اعلي,	ج 2 ,	ص 57 - 58 .
25	-	آثار	قلم اعلي,	ج 2 ,	ص 58 .
26	-	آثار	قلم اعلي,	ج 2 ,	ص 60 -61 .

27	-	آثار	قلم اعلي،	ج 2	،	ص 181.
28	-	اشراقات،	ص	143	-	144 .
29	-	اشراقات،	ص	144.		
30	-	اشراقات،	ص	144.		
31	-	در باب پنجاه و پنجم کتاب اشعيا آمده است که : «... خداوند مي، گويد که افکار من افکار شما نيست و طريق،هاي شما طريق،هاي من ني...».				
32	-	کتاب بديع،	ص 129 .	و نیز حضرت بهاءالله در لوح علي،محمد سراج چنين می،فرمايند: «... در هر حين که ساکن شده و صمت اختيار نمودم روح القدس از يمينم ناطق شده و روح الأعظم از قدام وجهم و روح الأمين فوق رأسم و روح البهاء در صدرم نداء فرموده و حال اگر به سمع لطيف استماع شود از جميع اعضاء و احشاء و عروق و اظفار نداء الله را استماع نمائيد، حتي از شعراتم می،شنويد بآنه لا إله إلا هو وإنّ هذا الجمال لبهائه لمن في السموات و الأرضين. ولو كان هذا ذنبی تالله هذا ليس عندی بل من لدن من أرسلنی و بعثنی بالحقّ و جعلنی سراجاً للعالمين...».	(مائده آسمانی، ج 7،	صفحه
33	-	ادعیه	محبوب،	ص 18		.
34	-	ادعیه	محبوب،	ص 28	-	29.
35	-	آثار	قلم اعلي،،	ج 2	،	ص 72.
36	-	آثار	قلم اعلي،	ج 2،	ص 72	- 73.
37	-	آثار	قلم اعلي،	ج 2	،	ص 81 - 82 .
38	-	آثار	قلم اعلي،	ج 1،	ص 69	.
39	-	آثار	قلم اعلي،	ج 1	،	ص 107 .
40	-	آثار	قلم اعلي،	ج 5	،	ص 3 .
41	-	آثار	قلم اعلي،	ج 1	،	ص 68 .
42	-	لوح	شيخ،	ص 9		.
43	-	کتاب	بديع،	ص 143		.
44	-	مناجاة،	ص	205		.
45	-	مناجاة،	ص 182 .			

تنزيه الهی ذات الهی (قسمت دوم)

از مطالعه آثار حضرت بهاء الله معلوم می‌شود که آن حضرت خود را مبعوث از جانب خدا، بنده خدا و پسر بنده خدا و بهاء خدا نامیده‌اند. خود را در مقابل اراده الهی فاقد هر گونه اراده‌ای دیده‌اند و به صریح بیان فرموده‌اند که هر چه خدا می‌خواهد ایشان نیز همان را می‌خواهند، مطلبی از خود نمی‌گویند و در همه احوال مثل می‌تواند در دست غسل و مثل برگی در مقابل حرکت باد قرار دارند و آنچه خدا می‌خواهد به زبان ایشان جاری می‌شود. (1)

تأکید درباره این مطالب به حدی است که نسبت دادن ادعای الوهیت به حضرت بهاء الله بهتان محض خواهد بود. (2)

در این مجلس اصولاً اعتقاد اهل بهاء را درباره خدا از آن لحاظ که غیب منیع لا یدرک است بیان می‌کنیم تا معلوم شود که ما در حق حضرت بهاء الله چه می‌گوئیم و ایشان را به چه مقامی قبول داریم. یکی از مطالبی که در آثار مبارکه بهائی بسیار تأکید شده مسئله تنزیه خدا است، به این معنی که به موجب آثار قلم اعلی و الواح حضرت عبدالهء خدا علو محض و سمو صرف است. یعنی آن که هیچ، گونه نسبتی، ربطی، مشابهتی و مجانستی با خلق ندارد. (3) در مقامی پیدا است که نه دست فکر و فهم و نه دست ادعای بشر به امکان وصال او به او می‌رسد و نه حتی کسی می‌تواند دعوی قریبت به او نماید به طوری که در شهود بتواند ظاهر شود. خدا وحدت محض است، اگر واحد نباشد خدا نیست. به همین جهت تأکید درباره توحید شرط ایمان است زیرا خدا را به آن جهت قبول داریم، یعنی جهت قبول خدا در فکر ما این است، که بتوانیم وحدتی در و رای کثرت را که مبین کثرت تواند بود، بپذیریم. در واقع خدا جایی است که همه موجودات با عدول از شأن کثرت در آنجا وحدت اصلی خود را باز می‌یابند و چون فکر ما به قبول و سوق به چنین امری احتیاج دارد، و قبول چنین وحدتی را مایل است، بنابراین خدا را می‌شناسد و می‌پذیرد. وقتی می‌گوئیم «می‌شناسد»، یعنی به وجودش پی می‌برد و الا شناختن خدا کما ینبغی ممکن نیست. بنابر این شرط خداشناسی یگاپرستی است، به این معنی که کسی که خدا را یکی نمی‌داند در واقع قائل به وجود خدا نیست. اما توحید یعنی یگانه دانستن خدا مستلزم این است که ما هیچگونه تعددی به خدا راه ندهیم و به هیچ انقسامی در ذات خدا قائل نشویم. چون هر نوع تعدد و انقسامی مستلزم کثرت و کثرت مبین وحدت است. کسی که موحد است نمی‌تواند بگوید خدا صفات دارد، زیرا هر صفتی معنائی دارد که با معنای صفت دیگر متفاوت است. بنابراین وقتی به خدا صفات نسبت می‌دهیم به علت نسبت دادن هر صفتی که با صفت دیگر فرق دارد برای خدا تعدد ایجاد می‌کنیم و این تعدد صفات مخالف وحدت و توحید است که لازمه خداشناسی است. پس در واقع به خدا اسم و صفت نمی‌شود نسبت داد، زیرا اگر بخواهیم اسمی روی خدا بگذاریم با آن اسم صفتی را بیان کرده‌ایم. پس نه صفات شایسته خدا است نه اسماء. خدا نه صفت دارد و نه

اسم. برای آن که به تعدد اسماء و صفات مبتلا نشویم ممکن است بگوئیم که همه صفات و اسماء در ذات الهی یکی بیش نیست. خیلی از حکماء این فکر را داشته‌اند و همه صفات خدا را در «علم» محدود نموده‌اند و گفته‌اند که خدا یک صفت بیشتر ندارد و آن علم است. (4) در این صورت و با این طرز فکر نیز باید دید که آن صفت غیر از ذات خدا است، یا عارض بر ذات خدا است، یا عین ذات خدا است. ممکن است صفت را غیر از ذات خدا بدانیم، چنانکه در موجودات چنین است. مثلاً بنده هر صفتی به خود نسبت دهم آن صفت غیر از خود من است زیرا من ذاتی دارم و صفتی بر آن عارض می‌شود که عین ذات نیست. در همین جا و به همین مناسبت در اثر جدائی ذات و صفت تعدد ایجاد می‌شود. به این ترتیب حتی یک صفت هم نمی‌توان به خدا نسبت داد مگر آن که آن صفت را عین ذات او بدانیم. پس خدا می‌ماند و ذاتش، چنان که در حدیث اسلامی آمده است که «کان الله و لم یکن معه من شیء». به این معنی که خدا بود و هیچ چیز با او نبود و چون «کان» مفید زمان نیست پس این عبارت بدان معنی است که خدا هست و هیچ چیز با او نیست. یعنی ذات یگانه الهی نه صفتی دارد و نه اسمی (5). البته بعضی مفهوم حدیث را به این اعتبار می‌گیرند که زمانی بود که خدائی بود و خلقتی نداشت و هیچ شیء با او نبود. ما البته چنین تعبیری از این حدیث نمی‌کنیم و معتقدیم که خدا بوده و هست و هیچ وقت هیچ چیز با او نبوده و نخواهد بود. (6) ذات منیع لا یدرکی است که نه صفت دارد، نه اسم و نه هیچ چیز دیگری که بتواند در ذات او تعدد ایجاد کند. به این ترتیب یگانه دانستن خدا مستلزم آن است که هیچ نوع اسمی و صفتی و خصوصیتی برای او قائل نشویم. از طرف دیگر هیچ گونه رابطه‌ای نیز بین او و سایر موجودات نباید قائل شد، چون هر نوع رابطه‌ای که قائل شویم با آن رابطه نسبی ایجاد کرده‌ایم و با برقراری آن نسبت خدا را از اطلاق به قید آورده‌ایم و از ذات مطلق خارج ساخته‌ایم. با توجه به این که موجودات کثرت دارند و متعدّدند اگر هر موجود بخواهد راهی به سوی خدا داشته باشد و نسبی و یا رابطه‌ای با ذات او برقرار کند تعدد در ذات خدا به وجود خواهد آمد، تعدد سبب انقسام خواهد شد و با حصول انقسام خدا از خدائی خواهد افتاد.

خواهد

خدائی

حضرت بهاء الله فرموده‌اند که ما به هیچ گونه نسبی بین خدا و موجودات قائل نیستیم، نه با خدا نسبی می‌توان یافت، نه رو به خدا جهتی می‌توان اختیار کرد و نه رابطه‌ای با ذات الهی می‌تواند برقرار شود زیرا جمیع این امور از لوازم و مقتضیات عالم امکان است و با عالم حق و عالم غیب منافات دارد (7). اما از جمله مناسباتی که به عقیده بعضی می‌تواند بین مخلوقات و ذات الهی برقرار شود عرفان و معرفت خدا است. یعنی وقتی خدا صفات، اسماء، جهات و روابط نداشت شناختن خدا هم امکان پذیر نخواهد بود، زیرا نفس شناختن عبارت از ایجاد رابطه و نسبت است که باید بین عالم و معلوم

برقرار گردد. در اینجا اگر حتی مفهوم علم را به اصطلاح فلاسفه نگیریم و آن را مقوله‌ای خاص بدانیم باز هم نمی‌توانیم خدا را «معلوم» خلق دانسته و بگوئیم که خلق خدا را می‌شناسد. حضرت عبدالبهاء در تبیین آثار حضرت بهاء‌الله و حضرت نقطه‌اولی بیانات مفصّلی در این زمینه دارند و در ضمن آن بیانات از جمله چنین می‌فرمایند که ما حقیقت هیچ شیء را نمی‌توانیم بشناسیم زیرا مادام که آن شیء از ما جدا است شناختن آن به حقیقت و ماهیت ذاتی آن امکان‌پذیر نیست و وقتی که آن شیء با ما یکی شد و جدائی مرتفع گردید دیگر «منی» وجود ندارد تا بتواند ادعای شناختن کند، زیرا در واقع «من» منقلب به آن شیء شده است. اما اگر این انقلاب واقع نشود و من به آن شیء منقلب نشوم او آن قدر از من جدا است که فاصله مابین، مانع معرفت او می‌گردد و ذاتیت و ماهیت او غیر قابل درک می‌ماند (8).

باقی

در مورد عدم امکان معرفت ذات الهی دلائل دیگری هم وجود دارد، از جمله این که هیچ مادونی قادر به شناختن مقام ما فوق خود نیست (9). نباید توقع داشت که نبات حیوان را بشناسد، یا حیوان انسان را از جهت انسان بودنش بشناسد. حیوان ممکن است با حس حیوانی خود انسان را ببیند اما از جهت انسان بودن، انسان مافوق ادراک حیوان است. انسان هم مافوق خود را که ذات الهی باشد نمی‌تواند بشناسد. البته این بیان و مدلل کردن آن فرصت دیگری می‌خواهد، اما چون در این جا صرفاً منظور بیان معتقدات اهل بهاء در باره حضرت بهاء‌الله است به همین جهت احتیاجی فعلاً به اثبات این مطلب نیست.

از طرف دیگر خدا لایتناهی است، غیر محدود است و حال آن که شیئی که در حیطه شناسائی ما در می‌آید اگر در حدود فکر ما نگنجد آن را نشناخته‌ایم و اگر در حدود فکر ما بگنجد آن وقت آن ذات مطلق دیگر نخواهد بود، بلکه وجودی محدود به فکر ما خواهد بود که نمی‌تواند ذات لایتناهی و غیب الهی باشد. پس به این ترتیب خدا را در فکر نمی‌گنجانیم و خدا نیز در فکر ما نمی‌گنجد. یعنی از طرف ما شناخته نمی‌شود یا اگر بگنجد و شناخته شود نفس آن گنجیدن عبارت از محدود شدن است و خدائی که محدود شود نمی‌تواند خدا باشد. به این ترتیب کسانی که تصور می‌کنند خدا را شناخته‌اند در واقع چیزی را شناخته‌اند که آن را در فکر خود گنجانیده‌اند و آن شیء دیگر خدا نتواند بود. آنان خدائی را ساخته و پرداخته‌اند و همان را هم شناخته‌اند که خدا نیست. در اینجا است که حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند که این نوع خداپرستی فرقی با بت‌پرستی ندارد. شما بت را با دست خود می‌سازید، می‌تراشید، می‌شناسید و می‌پرستید، خدا را هم در وهم خود می‌سازید و می‌پرستید، زیرا همین قدر که او در فهم شما و یا بهتر بگویم در وهم شما گنجد در همان گنجیدن محدود به حدود شده و دیگر نمی‌تواند خدا باشد (10).

به این ترتیب از مسلمات عقاید ما اهل بهاء یکی آن است که ذات خدا را نمی‌توان شناخت و وقتی خدا را نتوان شناخت این قضیه مطرح می‌شود که پس تکلیف به خداپرستی را چگونه باید فهمید و بدان عامل شد. چون آنچه مسلم است ما به وجود خدا ایمان داریم و اعتقاد می‌ورزیم. البته جنبه عقلی و ایمانی این قضیه بحث دیگری است. ما فعلاً در مقامی صحبت می‌کنیم که از یک طرف به وجود خدا قائلیم و از طرف دیگر نمی‌توانیم او را بشناسیم، پس تکلیف ما بندگان چیست؟ مطلب را می‌توانیم با یک تمثیل ساده کنیم. شما به شخصی دسترسی ندارید تا او را بشناسید به علت آن که مکان و یا زمان آن شخص دور از مکان و زمان شماست. آن شخص مثلاً چند قرن قبل وجود داشته و حال در گذشته است و یا زنده است اما دور از شما زندگی می‌کند و شما را به او دسترسی نیست تا او را بشناسید. به این ترتیب و در چنین شرایطی راه مستقیم شناسایی او بر شما بسته است. اما راه‌هایی دیگر شناسایی باز است و آن عبارت از شناسایی شخصی از طریق آثار، مصنوعات و نتایج وجود اوست که در دسترس شما قرار دارد. مثلاً شخص مذکور نقاشی است که دسترسی به او میسر نیست اما تابلوهایی او در دسترس است. شما می‌توانید با ملاحظه آن تابلوها و تعمق و تأمل در آنها تا حدودی شخص نقاش را بشناسید. در این شرایط البته ذات و هویت کامل نقاش شناخته نشده اما شریف‌ترین و نزدیک‌ترین موجودات به او، که ضمناً در دسترس شما بوده، شناخته شده و این شناسایی در همین حد عبارت از حد شناخت و معرفی است که می‌تواند برای شما حاصل آید. یا مثلاً شخص مورد نظر شاعری است که شما دستتان به دامنش نمی‌رسد، نمی‌توانید او را ببینید، با او سخن بگوئید، صدایش را بشنوید و با او از نزدیک آشنا شوید اما راه دیگر شناخت او مطالعه اشعار و آثاری است که از او به جا مانده و یا در دسترس شما است. این آثار، داستانها، حماسه‌ها و اشعاری که از او باقی مانده وسیله شناسایی او می‌شود. در آثار او دقت می‌کنید، فکر می‌کنید، به ذهن می‌سپارید و از این طرق به شخصیت و هویت او معرفت حاصل می‌نمائید. به این ترتیب چیزی جانشین شناختن می‌شود که نزدیک‌ترین اشیاء به او است و آن چیز در عین حال در دسترس شماست. چگونه ممکن است به زمان فردوسی برگردیم و یا او را به زمان خود آوریم و بشناسیم؟ و یا به زمان هومر برویم و به احوال او معرفت حاصل نمائیم؟ اگر دسترسی به فردوسی و یا هومر وجود ندارد اما شاهنامه و ایلیاد آنان موجود است و معرفت آنان را این آثار میسر می‌سازد. با این آثار انس می‌گیریم، از خواندن شاهنامه به شور و هیجان می‌آئیم و در اثر تأمل و تعمق در آن در حد ممکن به هویت فردوسی پی می‌بریم، زیرا شاهنامه نزدیک‌ترین اشیاء به شخصیت، هویت و ماهیت فردوسی است و در عین حال چیزی است که در دسترس ماست و امکان شناسایی او را برای ما فراهم می‌سازد. وقتی شخص فردوسی در دسترس نباشد بوی او را از شاهنامه که گلاب آن گل است استشاق می‌کنیم.

نکته، ای که در این موارد باید در نظر داشت آن است که در وسائل معرفت اقرب و ابعد وجود دارد. مثلاً به یک اعتبار آخرین تابلوی یک نقاش می‌تواند اقرب وسیله معرفت کاملتر او باشد، چه در آن تابلو کمال هنری او بیشتر تجلی یافته است. لذا توجه شما به آن جلب می‌شود تا بیشتر معرفت کار و ذوق و خلاقیت نقاش باشد. البته آثار دیگر او هم که دورتر از حد کمال هنری او است می‌تواند معرفت او باشد منتی آن آثار ناقص، تر و دورترند.

حال این تمثیل و شرح و بسط آن را در اینجا رها می‌کنیم و به قضیه حق تعالی برمی‌گردیم. سراسر عالم وجود آثار حق جل جلاله است. سراسر خلقت شعری است که خدا سروده است، صناعی است که خدا پدید آورده است (11). بنابراین اگر ذات او در اختیار ما نیست شعر و صنع و اثر او در اختیار ماست و البته در میان آثار هم همان، طور که عرض کردم تفاوت مراتب وجود دارد، یعنی اثری و صناعی هست که بیشتر می‌تواند حکایت از حقیقت او کند و اگر تفاوت مراتب اشیاء را بنگریم می‌بینیم که انسان کامل، ترین و شریف، ترین صنع خدا است و در بین افراد انسانی هم کسانی که مظهر امر الهی شده‌اند و به مقام وحی مخصص گشته‌اند شریف، ترین و عالی، ترین و کامل، ترین صنع خدا محسوب می‌گردند و در بین مظاهر امر الهی هم بنا به مفاد قرآن کریم که فرمود «و لقد فضلنا بعض النبيين علي بعض» (12) آن که افضل بر رسل دیگر است آخرین مظهر امر الهی در هر دور است که به مناسبت کمال عالم خلقت در حد کمال بیشتری است. این شرافت و فضیلت نه از لحاظ ذات اوست، زیرا رسل الهی همه در یک مقام و دارای یک حقیقت‌اند، ولی اکمیت به این اعتبار است که مظهر الهی امروز به علت کمال دوره خود اکمل و اشرف از سایر مظاهر گذشته می‌شود. اوست که می‌تواند به جای خدا شناخته شود و وقتی به خود خدا دسترسی نیست و از دیده ناپدید است حقیقت باطنی او در ظاهر می‌تواند در مظهر امر او دیده شود و در او که کامل، ترین صنع خدا است شناخته گردد. چنان که اشاره شد شما شاهنامه را می‌خوانید و آن را به جای فردوسی می‌شناسید. حتی کسانی که شعر دوست هستند شاید بیشتر از خود فردوسی شعر او را می‌پسندند و حتی می‌پرستند. همین طور ما هم حضرت بهاءالله را که زیباترین شعری است که خدا سروده به جای خدا می‌شناسیم، به جای خدا می‌پرستیم و به جای خدا دوست داریم و به او توجه می‌کنیم. در واقع چون تأکید در تنزیه خدا داریم او را از دسترس خود بیرون می‌دانیم، ذات او را در مقام علو محض قرار می‌دهیم و دست خود را از هر جهت از دامن او کوتاه می‌بینیم به جای او و در مقام او توجه به حضرت بهاءالله، یعنی به مظهر امر خدا در این عصر، می‌کنیم زیرا او اشرف افراد و اکمل رسل در این دور است. این قضیه البته در مقام تحدید است زیرا کمال در دوره مظاهر ظهور نسبی است. اما مظاهر امر علی العموم اکمل نوع انسان هستند و به این سبب که نوع انسان اکمل موجودات است بنابراین شناختن

این صنع کامل خدا را جانشین خدا می‌دانیم، خدا را ظاهر در او می‌بینیم و همان‌طور که گفته شد چون راهی به دیدن خدا نداریم خدای غیب را در ظاهر او می‌شناسیم و چون راهی به پرستیدن ذات الهی نداریم خدا را در او می‌پرستیم. چرا راهی برای پرستیدن خدا نداریم؟ برای آن که پرستش آدابی دارد، توجه به جهت پرستش باید به جهتی معطوف گردد، توجه به مکانی باید کرد و الا، پرستش بی‌مفهوم است. حال این جهت و این مکان خدا کجا باید باشد؟ مسلماً جهتی که برای توجه اختیار می‌شود به سوی خدا که لامکان است نمی‌تواند باشد. خدا نه سوی دارد، نه جهت و نه مکان، چه او بلاجهت و بلا مکان است. پس آن مکان چه می‌تواند باشد؟ آن مکان مسلماً مکان و جهتی است که شریف‌ترین اماکن و جهات است. چرا شریف‌ترین اماکن و جهات است؟ برای آن که با شریف‌ترین خلق و صنع خدا مناسبت دارد و به این جهت است که مکه | معظمه قبله اهل اسلام اختیار می‌شود و خانه | کعبه به صورت محلی درمی‌آید که توجه به آن، توجه به سوی خدا محسوب می‌شود، زیرا آن شهر و آن خانه به اشرف موجودات یعنی حضرت ابراهیم و حضرت محمد نسبت دارد. این هر دو ندای توحید بلند نمودند و علم توحید برافراشتند و به همین سبب اشرف ابناء آدم، اند و اشرف خلق خدا محسوبند. ندای خدا با ارتفاع ندای آنان بلند شد. پس توجه به آن مقام توجه به سوی خدا محسوب می‌شود و عبادت خدا را امکان‌پذیر می‌سازد. به این ترتیب ملاحظه می‌شود که در عین حال که خدا را عبادت می‌کنیم چون ذات او از دسترس ما خارج است و در مقام تنزیه محض است، غیب، علو و تعالی محض است، به همین سبب به جای آن که او را پرستیم شریف‌ترین صنع او را مرکز توجه خود قرار می‌دهیم. در این جا بی‌انصافی بعضی از اهل شباهت را به یاد آوریم که گفته‌اند بهائیان بهاء الله را خدا می‌دانند به این دلیل که در حین نماز به جایی که رمس حضرت بهاء الله در آن به خاک سپرده شده توجه می‌کنند. وارد کردن این قبیل ایرادات به علت غفلت از مقام و منزلت معرفت الهی است. نفس توجه ما به محل رمس حضرت بهاء الله این معنی را دارد که خدا مکان ندارد تا ما به آن مکان رو آوریم. پس ناگزیر باید این مکان، مکان یکی از مخلوقات خدا باشد که جهت توجه ما به سوی خدا اختیار می‌شود. بنابراین وقتی که شریف‌ترین خلق خدا و شریف‌ترین مکانی که با این خلق ارتباط دارد به عنوان مکانی اختیار می‌گردد که توجه به آن به منزله | توجه به سوی خدا محسوب می‌شود، چرا باید چنین امری مخالف توحید جلوه کند؟ مگر توجه به خانه‌ای که از خشت و گل ساخته‌اند نعوذ بالله حاکی از این خواهد بود که ما سنگ و گل را می‌پرستیم؟ بنابراین همان‌طور که خشت و گلی که در بنای خانه‌ای به کار رفته می‌تواند به جای خدا مورد توجه ما به عنوان قبله در حین عبارت قرار گیرد چرا نتواند اعضائی که در تکوین بدن عنصری مظهر امر الهی به کار رفته - و البته شریف، تر از اعضائی عنصری

اشياء ديگر است - مرکز چنين توجهي قرار گيرد؟ بجاي اين امر با توحيد منافات دارد؟ چنين توجهي در واقع و حقيقت شرط توحيد و رسم توحيد و لازمه توحيد است، چرا؟ براي اين که از لوازم اين امر که خدا را منزّه بدانيم اين است که نتوانيم به سوي او جهت اختيار کنيم و او را در مکان مستقر بدانيم. به همين سبب در صدر کتاب مستطاب اقدس حضرت بهاء الله مي، فرمايند: «إن أول ما كتب الله علي العباد عرفان مشرق وحيه و مطلع أمره الذي كان مقام نفسه في عالم الأمر و الخلق...» (13). مضمون کلام به فارسي آن که آنچه واجب آمده است بر مردم شناختن مطلع وحي خدا است. در اينجا شناختن مطلع وحي و مشرق امر خدا بر شناختن ذات خدا مقدم شده است، آن مطلع وحي و مشرق امري که به جاي نفس خدا در عالم امر و خلق به جاي خود خداست. عالم امر و عالم خلق عالم اولائي نيز به نام عالم حق دارد و اين عوالم سه، گانه در اصطلاح عرفا و حکما معروف و معلوم است و احتياجي به توضيح مفصل در اينجا نيست (14). باري، در فقره اول کتاب مستطاب اقدس مي، فرمايند که در عالم امر و خلق شناختن مطلع وحي خدا جانشين شناختن خدا است، چرا؟ براي آن که خدا در عالم حق منبع لايدرک، منزّه از معرفت است. دست ما به آنجا نمي، رسد و تنزيه او ايجاب مي، کند که ما نتوانيم او را بشناسيم. بنا بر اين شناختن مظهر خدا در عالم امر و خلق به جاي شناختن خدا پذيرفته مي، شود (15). به اين ترتيب خدا در حدي قرار مي، گيرد که منزّه است از مناسبت و مجالست و مجانست و اگر کسي دعوي شناخت او را بکند بت، پرست است زيرا چيزي را که در حدّ فکر، عقل، فهم و وهم او گنجيده است شناخته و به جاي خدا مخلوق ذهني خود را پرستيده است (16). بت هم آن چيزي است که ما مي، سازيم و به جاي خدا مي، پرستيم. اما اين نوع خداپرستي از بت، پرستي بدتر است زيرا بنا به فرموده حضرت عبدالهاء در بت، پرستي لااقل یک وجود حسي به حيطه معرفت مي، آيد اما خدائي که در ذهن ساخته مي، شود فقط وجود وهمي و تصوري دارد. (17) بنا بر اين چون قضيه چنين است شناختن خدا به معني شناختن مظهر امر خدا است و هم | مظاهر امر از اين لحاظ در صقع واحدند، چون حقيقت واحدند، اما نسبت به ما چون در زمان هر یک از آنان کمال نسبي در خلق مشهود است معرفت آخرين مظهر امري که تعلق به دور ما دارد کمال معرفت اين دور است (18). در اينجا توجه شما را به آياتي که در قرآن وجود دارد جلب مي، کنم: اين آيات حکايت از آن مي، کند که ما خدا را ديدار مي، کنيم و يا به ديدار پروردگارمان اميدواريم و روز موعود اين ديدار براي ما فرا خواهد رسيد. مثلاً در سوره | رعد آيه | 2 مي، فرمايد: «الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوي علي العرش... يدبر الأمر يفصل الآيات لعلکم بلقاء ربکم توقنون.» مضمون کلام آن که خدا چنان که مشاهده مي، کنيد آسمان، ها را بدون ستون برافراشت و بر عرش

جالس شده. امور عالم را به درایت منظم می‌سازد و آیات خود را شرح و تفصیل می‌دهد تا شما به ملاقات پروردگار خود یقین حاصل نمائید. و در سوره| عنكبوت آیه| 5 می‌فرماید: «من كان يرجوا لقاء الله فإن أجل الله لأت وهو السميع العليم». مضمون مطلب آن که هر کس به لقای ما امیدوار و مشتاق باشد باید بداند که وعود الهیه فرا خواهد رسید.

و در همین سوره عنكبوت (آیه 23) می‌فرماید: «والذين كفروا بآيات الله و لقاءه أولئك يتسوا من رحمتي و أولئك لهم عذاب أليم». مضمون مطلب به فارسی آن که آنان که به آیات الهی کافر شدند و لقای او را انکار نمودند نسبت به رحمت الهی ناامیدند و به عذاب الیم گرفتار خواهند شد. البته از این قبیل آیات در قرآن فراوان است اما از طرف دیگر می‌دانیم که خدا را نمی‌توان دید، نمی‌توان شناخت و نمی‌توان دریافت. پس ناگزیر وقتی لقای خدا گفته می‌شود مقصود از لقا را باید لقای مظهر امر خدا در زمانی که می‌آید دانست، زیرا چنان که گفته شد نه خدا را می‌توان به این دنیا فرو آورد تا انسان بتواند در اینجا او را ملاقات کند و نه انسان را می‌توان به مقامی برد که بتواند خدا را در آن مقام ببیند. پس دیدار یا لقای مذکور در آیات عدیده| قرآن معنی و مفهوم دیگری دارد (19). قضیه| لقای الهی از یک طرف نصّ قرآن است و لذا باید آن را پذیرفت، چه رد و انکار و شک درباره|| حقیقت آن را خدا در نفس قرآن که آیه| آن نقل شد تحذیر فرموده و انسان را از تردید درباره|| آن برحذر داشته است که مبدا این آیات را انکار کنید و از دیدار خدا مأیوس باشید. از طرف دیگر قضیه| تنزیه خدا و عجز انسان و تفاوت مراتب در وجود مانع از لقا و معرفت است. بنابراین چاره‌ای نمی‌ماند جز آن که برای لقا یا دیدار الهی معنی خاصی قائل شویم. این معنی شریف، تر و عمیق، تر از این چه می‌تواند باشد که خدا را در اعلی مرتبه| خلق او که مظهر امر اوست دیدار کنیم. در دوره| حضرت عیسی مردم خدا را در عیسی دیدار می‌کردند که جانشین دیدار خدا بود، در عین حال موعود بودند به این که او را در ظهور احمدی به صورتی اکمل و اشرف دیدار خواهند کرد. در دور قرآن مردم خدا را در جمال احمدی دیدار نمودند و در ضمن موعود به آن شدند که لقاءالله را در آخر زمان و در قیامت قرآن هم باید منتظر باشند. بنابراین از یک طرف به لقای خدا موعود هستیم و از طرفی دیگر خود را از مقام خدا که مقام حقّ است طوری دور می‌بینیم که چنین امری را ممکن نمی‌شمریم. اگر لقاءالله را تجلیّ خدا در ذات خود بینگاریم نیز کسی از عالم خلق نمی‌تواند به این مقام راهی داشته باشد. اما اگر قضیه را به تجلیّ خدا در ما سواي خدا تعبیر کنیم پیدا است که برترین تجلیّ در ماسواي خدا در مظاهر امر او است و ما بهائیان به این اصل معتقدیم، یعنی لقای ذات الهی و عالم حق برای ما میسر نیست. زیرا کسی که به چنین اعتقادی معتقد باشد یا باید خدا را از مقام تنزیه خود فرو آورد یا خود را در صقع ساحت جلال الهی قرار دهد و این هر دو منافی توحید است. اما اگر این لقاء در عالم خلق باشد ناگزیر در اعلی

مراتب خلق یعنی در لقای مظهر امر الهی تحقق خواهد یافت (20). در هر حال چه لقاء الله را پدیده |
ظاهری بگیریم و چه آن را به معنی وصول به عرفان و ادراک بشماریم هر دوی این مفاهیم جز به
مفهوم دیدار و معرفت مظهر امر الهی مفهوم و معنی دیگری پیدا نخواهد کرد. حال چند بیان از
حضرت بهاء الله را در این مقام تلاوت می، کنیم تا مورد تأمل و توجه قرار گیرد. حضرت بهاء الله در
کتاب ایقان می، فرماید:

«... هر نفسی که به این انوار مضيئه | ممتعه و شمس مشرقه | لائحه در هر ظهور موفق و فائز شد او به
لقاء الله فائز است و در مدینه | حیات ابدیه | باقیه وارد...» (21)
سپس در همین کتاب ایقان می، فرماید:

«... قدری تفکر در اصحاب عهد نقطه | فرقان نما که چگونه از جمیع جهات بشریه و مشتهیات نفسیه به
نفحات قدسیه | آن حضرت، پاک و مقدس و منقطع گشتند و قبل از همه | اهل ارض به شرف لقاء
که عین لقاء الله بود فائز شدند...» (22) و نیز حضرت بهاء الله در لوحی چنین می، فرماید:
«... باری بصر سر و شهاده را از توجه ما سوی الله پاک و مقدس نموده تا به جمال او در هر ظهور
فائز شوید و به لقای او، که عین لقاء الله است، مرزوق گردید و این است قول حقی که سبقت نگرفته او
را قولی و از عقب در نیاید او را باطلی...» (23)
و نیز حضرت بهاء الله در لوح شیخ محمد تقی اصفهانی (ابن ذئب) چنین می، فرماید:
«... در جمیع کتب الهی وعده | لقاء صریح بوده و هست و مقصود از این لقاء، لقاء مشرق آیات و
مطلع بیانات و مظهر اسماء حسنی و مصدر صفات علیای حق جلّ جلاله است. حق بذاته و بنفسه
غیب منبع لایدرک بوده. پس مقصود از لقاء، لقاء نفسی است که قائم مقام اوست مابین عباد...» (24)

مطابق این بیانات چون ذات الهی غیب منبع لایدرک است، چه لقای الهی را عبارت از رؤیت
ظاهری بدانیم و چه به امکان رؤیت ظاهری معتقد نباشیم، لقاء الهی جز در لقای مظاهر امر او امکان
پذیر نخواهد بود.

حضرت بهاء الله در موضعی دیگر در کتاب ایقان می، فرماید:
«... منتهی فیض الهی که برای عباد مقدر شده لقاء الله و عرفان اوست که کلّ به آن وعده داده
شده، اند. و این نهایت فیض فیاض قدم است برای عباد او و کمال فضل مطلق است برای خلق او که
هیچ یک از این عباد به آن مرزوق نشدند و به این شرافت کبرای مشرف نگشتند. و با اینکه چقدر از
آیات منزله که صریح به این مطلب عظیم و امر کبیر است مع ذلک انکار نموده، اند و به هوای خود
تفسیر کرده، اند. چنانچه می، فرماید: "والذین کفروا بآیات الله و لقاءه أولئک یئسوا من رحمتی و أولئک

لهم عذاب أليم. و همچنین می، فرماید: "الَّذِينَ يظنون أنهم ملاقوا ربهم و أنهم إليه راجعون." و در مقام دیگر: "قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة." و در مقامی دیگر: "فن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً." و در مقامی دیگر: "يدبر الأمر يفصل الآيات لعلمكم بلقاء ربكم توقنون." جمیع این آیات مدله بر لقاء را که حکمی محکم، تر از آن در کتب سماوی ملحوظ نگشته انکار نموده، اند و از این رتبه | بلند اعلی و مرتبه | ارجمند ابهی خود را محروم ساخته، اند...» (25)

بعد از این بیانات شرح مفصّلی در این باره می، فرمایند که حوصله | مجلس امروز ما اقتضا و گنجایش نقل همه | آن مطالب را ندارد. اما مقصود از این تأکیدها آن است که ما حضرت بهاء الله یا هر کدام از مظاهر امر را در دور خود مظهر امر خدای متعال می، دانیم و او را در مقام خدا می، شناسیم و به جای خدا می، پرستیم و عبادت و اطاعت می، کنیم و صفات و اسماء الهی را به او نسبت می، دهیم. دلیل این امر آن که خدا صفات و اسماء ندارد، ذات محض و صرف ذات بحت بسیط است. پس اسماء و صفات در کجا تحقق پیدا می، کند؟ در اشرف و اکمل خلق او که روح قدسی الهی است و محلّ ظهور آن روح قدسی مظاهر الهیه می، باشند. آنجا است که خدا می، تواند شناخته شود، آنجا است که خدا صفات و اسماء می، پذیرد و در واقع صفات و اسماء ذات الهی به مظهر امر او راجع می، شود. با توجه به این مطالب اگر در بعضی از آثار حضرت بهاء الله می، بینیم که صفات و اسماء الهی به ایشان نسبت داده شده به این قصد و مفهوم است نه به معنی دعوی خدائی و الوهیت، چه اگر به مفهوم دعوی الوهیت بود آن همه تأکید و تصریح و تحذیر درباره | تنزیه ذات الهی که در مجلس قبل از آن سخن گفتیم صورت نمی، گرفت. پس اگر در بعضی از آثار خود حضرت بهاء الله بعضی از اسماء و صفات الهی را به خود نسبت می، دهند این نسبت در مقام بندگی و فناي محض است تا ذات الهی منزّه بماند و تنزیه و توحید ذات الهی را مستلزم آن می، دانند که از ذات غیب منیع لایدرک سلب صفات و اسماء شود و همه | اسماء و صفات به مظهر امر راجع گردد. (26)

در این نکته تأکید کنیم و این مطلب را تکرار نمائیم که اگر در بعضی از آثار حضرت بهاء الله صفات و اسماء الهی به حضرت بهاء الله نسبت داده شده این آثار را نباید دلیل بر دعوی الوهیت گرفت، بلکه این آثار دالّ بر این مطلب است که به خدا دسترسی نیست، او علو محض و مقدّس و منزّه از معرفت است. ما در اختیار او هستیم و او به ما نزدیک است، برای آن که خلق او هستیم، اما ما از او دوریم زیرا او در حدّ ما و در ترکش ذهن و ادراک ما نیست، چه نیکو فرمود شیخ شیراز که:

دوست نزدیک، تر از من به من است
 وینت مشکل که من از وی دورم!
 چه کنم؟ با که توان گفت که او

در کنار من و من مهجورم؟! (27)

بنابراین در عین حال که خدا به ما نزدیک است ما چون صادر از او هستیم از او دوریم و چون خلق او هستیم، غیر از او هستیم و او است که منشأ و مبدأ و مصدر ما است. پس حدّ ما یک نوع بازگشت به سوی او در حین صدور از اوست تا ما را در او متحقّق سازد و این امر در گرو ایمان به اشرف خلق خدا و نزدیک، ترین خلق خدا به خدا میسر می‌شود که اشرف فرد نوع انسان است و آن مظهر امر الهی است و اشرف مظهر امر هم در هر دوری آخرین مظهر امر اوست. به این نحو از یک طرف خدا «هو الباطن» است که مقام تنزیه صرف است، از طرف دیگر خدا «هو الظاهر» است یعنی در مقامی است که دست ما به دامن او می‌رسد. لذا در قرآن فرمود: «هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شیء علیم» (28). مفهوم آیه مبارکه آن که هم باطن خدا است و هم ظاهر خدا است. خدا در کجا ظاهر است؟ زیرا ظاهر مظهر می‌شود، خواهد این مظهر، خلق او و صنع اوست. کدام خلق و کدام صنع؟ همه مخلوقات و مصنوعات در مقام تجلّی عام، و در میان این مخلوقات انسان در حدّ کمال، و در میان افراد انسانی انبیاء به حدّ اکمل، و در میان انبیاء آخرین مظهر امر به حدّ کاملتر از سابقین. در این مجلس هم شما را به خدا می‌سپارم.

یادداشت‌ها

- 1 - آثار حضرت بهاءالله در تصریح به این مطالب بسیار زیاد است. از جمله در مناجاتی می‌فرمایند: «... أنا عبدک و ابن عبدک اعترفت بک فی آیامک و أقبلت إلی شاطئ توحیدک معترفاً بفردانیتک و مدعناً بوحدانیتک...». (نساءم الرحمن، ص 30)
- و در لوح سلطان ایران چنین مذکور است: «... هذا ورقة حرّکتها أریاح مشیة ربّک العزیز الحمید. هل لها استقرار عند هبوب أریاح عاصفات لا و مالک الأسماء و الصّفات بل تحرّکها کیف ترید. لیس للعدم وجود تلقّاء القدم قد جا امره المبرم و أنطقنی بذکره بین العالمین. إنّی لم أکن إلاّ کالمیت تلقّاء أمره قلبتني ید إرادة ربّک الرحمن الرحیم...». (آثار قلم اعلی، ج 1، ص 61 - 62)
- 2 - برای مطالعه| رفع شبهات درباره|| الوهیتی که اهل عناد به حضرت بهاءالله نسبت می‌دهند به اقتداح الفلاح (ج 2، ص 186 - 201) و فصل چهارم کتاب مقامات توحید، مراجعه فرمائید.
- 3 - برای ملاحظه| شرح مطالب درباره|| تنزیه ذات الهی و مطالعه| نصوص مبارکه درباره|| این مطلب به ذیل «خدا را منزّه میدانیم» در صفحات 53 - 60 کتاب الوهیت و مظهریت مراجعه فرمائید.
- 4 - برای ملاحظه| مطالعاتی که درباره|| اسماء و صفات الهی شده است به کتاب اسماء و صفات الهی

و بخش «علیم» در آن کتاب (ج 2، ص 861 - 894) مراجعه فرمائید. در معجم مصطلحات الصوفیه (ص 187) درباره علم الهی چنین آمده است: «و علم الله صفة أزلیة، معلّمه سبحانه بنفسه و بخلقه علم واحد غیر منقسم و لا متعدّد، ولكنه يعلم نفسه بما هو له، و يعلم خلقه بما هم عليه. و قيل علم الله سبحانه بذاته نفس ذاته، فالعالم و المعلوم واحد، و هو الوجود الخاص. و یسمی الحقّ علیمّاً بنسبة العلم إليه مطلقاً، و عالماً بنسبة معلومیة الأشياء إليه، و علاماً بنسبة العلم و معلومیة الأشياء إليه معاً».

5 - در شرح گلشن راز (ص 235) آمده است که: «... چنانچه در مبدأ "کان الله و لم یکن معه شیء" بود، در معاد، بحکم "کلّ شیء هالک إلا وجهه" در نظر عارف واصل صاحب شهود "و الآن کما کان" جلوه، گری نموده، غیر حقّ در دار دیاری نماند و نمود بی، بود که به حسب ظهور وحدت در صورت کثرت نموده می، شد، در سطوت تجلی وحدت ذات به عدمیت اصلی و نیستی ذاتی باز گردد و تضادّ و تقابل اسمایی که از اختلاف صفات ظاهر شده بود، از ما بین مرتفع گشته، مهروب عین مرغوب نماید...».

و در شرح منابع و مآخذ حدیث «کان الله...» در توضیحات کتاب شرح گلشن راز (ص 658) چنین مذکور است:

«... کان الله ... حدیث پیامبر (ص) است. نقد النصوص، ص 67، أوراد الأحاب، ص 44، رساله، های شاه نعمت، الله ولی، ج 4، رساله بیان اصطلاحات، ص 30. در کشف، الخفاء، ج 2، ص 130 بصورت "کان الله و لا شیء معه" و در أصرار المرفوعه، ص 263 علاوه بر آن، بگونه "کان الله و لا شیء غیره" و "کان الله و لم یکن شیء قبله" هم آمده است. همچنین در اصول کافی، ج 1، ص 144، از قول امام باقر (ع) به شکل "کان الله عزّ و جلّ و لا شیء غیره" نقل شده است».

6 - برای مطالعه نصوص مبارکه | بهائی که حاوی حدیث «کان الله...» می، باشد به صفحات 60، 109 کتاب امر و خلق (ج 1) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به قاموس ایقان (ج 3، ص 1287 - 1289).

7 - برای مطالعه نصوص مبارکه در این باره به کتاب امر و خلق (ج 1، ص 26 و 31 - 32) مراجعه فرمائید.

8- نگاه کنید به امر و خلق (ج 1، ص 32 - 42).

9- نگاه کنید به امر و خلق (ج 1، ص 33 - 34).

10- حضرت عبدالبهاء در یکی از خطابات مبارکه (مجموعه خطابات، ص 232 - 233) می، فرماید: «... ملاحظه در ملل عالم فرمائید چگونه غرق در تقلید و اوهامند یکی عبادت وهم می، کند یکی

خدائی در عقل جزئی خود تصور نماید و آن را عبادت میکند و حال آنکه آنچه در عقل گنجد آن تصوّر است یکی عبادت آفتاب میکند دیگر عبادت شجر و حجر. در ازمنه| قدیمه بسیاری عبادت باد میکردند، عبادت دریا میکردند، عبادت گیاه میکردند. اینها جمیعاً تقلید است. جمیعاً مخالف علم و عقل است...».

11 - در این موضع از سخنرانی خود جناب دکتر داودی در حاشیه به ذکر این نکته پرداخته، اند که امیدوارم شاعر دانستن خدا بعضی از مردم را بد نیاید. بنده که از ادای مطلب به این صورت خیلی خوشم می‌آید زیرا شعر را عالی، ترین جلوه| روح می‌دانم که دست هیچ فیلسوفی به آن نمی‌رسد مگر آن که آن فیلسوف شاعر باشد و یا شاعر بشود. بنابراین به جرأت می‌توانیم بگوئیم که جهان شعری است که خدا سروده، و یا با افکار مردم دنیا توافق کنیم و بگوئیم که جهان کاری و صنعتی است که خدا پدید آورده است.

12 - آیه| 55 در سوره| اسراء (17) قرآن است.

13 - کتاب اقدس، فقره| اول.

14 - برای ملاحظه| شرح این عوالم می‌توان به کتبی نظیر فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 209 ،

314 - 315، 317 - 319) مراجعه نمود.

15 - حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرماید:

بِسْمِ اللَّهِ الْأَقْدَسِ الْأَبْهِيِّ
 شهد الله إنه لا إله إلا هو لم يزل كان مكنوناً في كينونة ذاته و مخزوناً في ذاتية نفسه ما عرفه أحد من
 الممكنات و ما أدركته نفس من الموجودات و الذي أظهره بالحق إنه لظهوره بين عباده و القائم مقام
 نفسه و به ظهر سلطانه ثم أمره و به أشرفت شمس مشيئته من أفق إرادته علي من في السموات و
 الأرضين. من أنكره فقد أنكرني و من أنكرني فقد أنكره. قل اتقوا الله يا قوم و لا تتكلموا بما تلعنكم به
 الدّرات اتقوا الرحمن و لا تكوننّ من الجاهلين. قل إنه ظهر بالحق بسلطانه و إنه لمطلع مشيئته النّافذة و
 مظهر إرادته المحيطة و مبدأ آياته المنيعه و مشرق إلهامه البديعة تالله بحركة من إصبعه انجذبت الممكنات.
 كذلك كان الأمر إن أنتم من العارفين. من توقّف في أمره إنه بعد عن الصّراط و نبذ الإنصاف عن
 ورائه. لعمرى إنه من الظالمين. قل بسلطاني قد ظهر سلطانه و باستعلائي قد ظهر استعلائه علي الممكنات و
 بقيومية نفسى ظهرت قيومية نفسه المهيمنة علي العالمين. يا قوم هو البحر الأعظم و السرّ الأقدم إنه هو
 الذي سمّي في كلّ عالم من عوالم الله باسم من الأسماء الحسني و في لاهوت البقاء باسم ما نطق به اللسان.
 بذلك يشهد ربكم الرحمن ولكنّ أهل الإمكان كلّهم غافلون إلاّ من توجه إلي مشرق الظهور و قال آمنت
 بك يا ربّي المهيمن القيوم. طوي لمن خرق الأجاب و دخل مقام ربّه العزيز الوهاب و شرب الرّحيق
 الأطهر من المنظر الأكبر. ألا انه من الذين انقطعوا عمّا سواه و كانوا في هواء القرب هم طائرون. طوي

لمن عرف البدع في هذا البديع الذي به ارتفع صريح المتوهمين و ضجيج المشركين الذين إذا ظهر ما هو المستور كفروا بالله المهيمن القيوم. يا عباد الرحمن دعوا ما عند الناس عن ورائكم و أقبلوا إلي قبلة الإيمان الذي ينادي في قطب الجنان إنه لا إله إلا أنا العزيز المحبوب. إياكم أن يمنعكم ما عندكم عن هذا الشطر المحمود. توجّهوا بوجوهكم إلي وجه الله و بعيونكم إلي منظره المشرق المنير. كذلك يأمركم القلم من لدن مالك القدم. إياكم أن تدعوا حكم الله و تتبعوا الذينهم كفروا بالشاهد و المشهود.

16 - نگاه كنيد به لوح حضرت عبدالهء در ملكوت وجود، ص 93 و مائده| آسمانی (ج 9، صفحه| 22-23).

17 - نگاه كنيد به لوح حضرت عبدالهء در مكاتيب (ج 1، ص 188 - 189)

18 - براي مطالعه| مطالب مربوط به اثبات وحدت مظاهر مقدسه به فصل ششم كتاب مقامات توحيد مراجعه فرمائيد.

19 - براي مطالعه| مطالب مربوط به لقاى الهى به دانشنامه| قرآن (ج 2، 1937 - 1938) مراجعه فرمائيد.

20 - براي مطالعه| مطالب مربوط به لقاى الهى در آثار بهائى به يادنامه| مصباح منير (ص 390 - 391) و قاموس ايقان (ج 3، ص 1343 - 1352) مراجعه فرمائيد.

21 - كتاب ايقان، ص 94

22 - كتاب ايقان، ص 106

23 - مجموعه الواح، ص 315

24 - لوح شيخ، ص 24

25 - كتاب ايقان، ص 91 - 92

26 - براي مطالعه| شرح اين مواضع مي،توان به فصل چهارم كتاب مقامات توحيد مراجعه نمود.

27 - گلستان، ص 90. براي مطالعه| شرح و تفسير بيت سعدي به كتاب مآخذ اشعار، (ج 3، ص

272 - مراجعه (279) مراجعه فرمائيد.

28 - آيه| 3 در سوره| حديد(57) در قرآن است. و نيز نگاه كنيد به كتاب ايقان (ص 94) و مائده| آسماني (ج 4، ص 71) و مكاتيب (ج 2، ص 3).

تنزيه ذات الهى
(قسمت سوم)

در اين مجلس كه آخرين مجلس است جا دارد كه به چند نکته،اي توجه كنيم كه مكمل نطق،هاي قبلي خواهد بود. از جمله نكات اين است كه ما در بعضي از آثار مباركه| حضرت بهاءالله مي،بينيم كه

گفته شده است «إني أنا الله» من خدا هستم و یا «... لعمري ما ظهر شيء إلا لنفسي و ما ماج بحر البيان إلا بذكري...» (1).

امثال این آیات که حکایت از دعوی الوهیت قائل آن می، کند اگرچه با توجه به آنچه قبلاً عرض شد کاملاً قابل توجیه است و چنین شبهاتی را رفع می، نماید ولی اجازه دهید تأکید بیشتری در این باره به عمل آید و مخصوصاً در درک مفاهیم این قبیل بیانات شواهدی از آثار خود آن حضرت بیاوریم تا امکان خطور این شبهه به اذهان که حضرت بهاءالله با شخصیت بشری خود، خود را خدا می، داند رفع شود. در هر دین و مذهبی در حد کمال آن تدین و اعتقاد یک نوع بندگی و عبودیت می، بینیم که نشان از فناي وجود شخص دارد به این معنی که شخص در مقام بندگی، محویت و خاکساری به جایی می، رسد که خود را موجود نمی، داند. در این مقام هر چه هست و نیست وجود معشوق و محبوب را احساس می، کند. در این مقام او دیگر سخن از زبان خود نمی، گوید و آنچه می، گوید از زبان محبوب است، چه اگر سخن از زبان خود بگوید اعتراف کرده است که هنوز هست. در اینجا است که معشوق به او طعنه می، زند که مگر هنوز هستی؟ زیرا این هستی را منافی شرط عشق و محبت می، داند. پس در مقامی در مسیر عشق و دلدادگی، انسان محبوب را به جایی خود می، بیند، معشوق را به جایی خویش می، گارد و فناي محض عاشق در معشوق رخ می، گشاید و در این مقام است که عاشق و محب برای خود موجودیت و اینتی قائل نیست. در این مقام اگر دعائی هم می، کند از نفس آن دعا هم استغفار می، کند. ما در آثار حضرت نقطه| اولی ادعیه، ای داریم که در ضمن آن ادعیه از نفس دعا نمودن استغفار فرموده، اند زیرا دعا کردن خود نشانه| آن است که فرد دعا کننده، خود را هنوز موجود می، بیند و حال آن که در مقام فناي محض و استغراق صرف وجودی باقی نمی، ماند تا دعائی کند (2).

سعدی،	قول	به			
چکید	باران	قطره	یکی		
بدید	چون	شد	نخل		
کیستم؟	که	جایی	که		
نیستم (3)	حقاً	هست	او	گر	

در چنین حالی است که قطره از خود به کلی فانی می، شود، دریا باقی می، ماند و وجود قطره صرفاً در وجود دریا و در بقای آن تحقق می، یابد. این مقام فناي صرف و در عین حال وحدت حاصل بین قطره و دریا را بعضی از شعراء عشاق و عرفا نیز احساس کرده، اند، به قول دهقان اصفهانی:

مقام	عشق	بنازم	که	نیش	بر	رگ	لیلی
زند	و	از	رگ	مجنون	خسته	خون	به
							درآید

و به قول ظهوری فارابی:
 بر رگ لیلی بزد فصّاد نوک نیشتر
 عشق را نازم که خون از دست مجنون میرود (4)

در این مقام، یگانگی حبیب و محبوب فرا می‌رسد. این مقام فانی حبیب در وجود محبوب است که جز محبوب چیزی در میان نمی‌ماند. چنین مقامی یکی از مقامات عرفان و سلوک است و به عقیده اهل اهل بهاء اعلی مرتبه| چنین فنا و بقا و وحدت بین عاشق و معشوق در مظاهر امر الهی تجلی و تحقق می‌یابد. مظهر امر الهی است که می‌تواند به اعلی مرتبه| فنا برسد و تا به مقام فنا نرسیده است در محبت خود احساس قصور می‌کند وقتی که ناظر به جنبه| بشری خویش است، اما وقتی در مقام محبت صرف و فانی محض قرار گرفت از وجود بشری او دیگر چیزی در میان نیست و در اینجا است که دیگر نمی‌تواند ندای بشریت سر دهد و اگر ندای بشری سرداد هنوز در مقام بشری خود اسیر است و این بر خلاف شرع و مقام وحی است. در مقام وحی پیغمبر حرف می‌زند ولی می‌گوئیم خدا گفت و کلمه، الله چنین است. صدا از گوی پیغمبر در می‌آید، الفاظ از زبان پیغمبر جاری می‌شود، اوست که می‌گوید؛ اما ما می‌گوئیم خدا گفت و نمی‌گوئیم پیغمبر گفت. (5) اگر چنین است، آیا این به آن معنی است که پیغمبر را خدا می‌دانیم؟ حرف را پیغمبر می‌زند اما ما می‌گوئیم خدا حرف را زده است. آیا با چنین منطقی پیغمبر خدا است؟ این مطالب و استنتاجات البته درست است به این شرط که معنی و مفهوم آنها را بفهمیم. معنی و مفهوم این مطالب آن است که در آن مقام که مقام وحی است خدا سخن می‌گوید و پیغمبری وجود ندارد تا از خود سخنی بگوید، آن که برای او و در وجود او سخن می‌گوید خدا است و پیغمبر و وجود شخصی و بشری او در این میان ناپیدا، یعنی فانی محض است. مقصود آن که فکر، عقل و فهم او در آنجا نیست، او خود را کنار گذاشته، فانی نموده و به کلی وانهاده است تا اراده| خدا و کلام او از زبان و حلقوم پیغمبر به گوش رسد. در همه| ادیان و از جمله در دیانت بهائی این چنین قضیه، ای وجود دارد که از آن به فنا و نیستی و از میان رفتن جنبه بشری تعبیر می‌شود و در اینجا است که آنچه باقی می‌ماند خداست. بنابراین در مقام وحی مظهر امر می‌گوید من خدایم. برای این که در شرح مطلب تعبیری از خود نکرده باشیم اجازه بدهید از آثار جمال قدم در شرح این مطلب شمه، ای تلاوت نمائیم تا معلوم شود که حقیقت مطلب از چه قرار است. حضرت بهاء الله در مقامی می‌فرماید:

«... مقصود از ذکر الوهیت و ربوبیت را عباد ملتفت نشده، اند، چه اگر بیابند از مقام خود قیام کنند و به کلمه| تبنا إلی الله ناطق گردند...» (6).

و در مقامی دیگر می‌فرماید: «... ذکر الوهیت و ربوبیت از حقّ جلّ جلاله بوده و هست. این مظلوم

لازال به این کلمات عالیات ناطق: إلهي إلهي أشهد بوحدانيتک و فردانيتک و بعظمتک و سلطانتک و بقدرتک

اقتدارک...» (7).

و

و در مقامي ديگر مي، فرمايند: «... ليس للعدم وجود تلقاء القدم قد جاء أمره المبرم و أنطقتني بذکره بين العالمين...» و سپس در دنباله| این بیان چنین مي، فرمايند: «إني لم أكن إلا كالميت تلقاء أمره قلبتني يد إرادة ربك الرحمن الرحيم...» (8). مضمون مطلب به فارسي آن که من مرده، اي در مقابل امر او هستم، بنابراین وجود ندارم، هر چه کند او کند و هر چه هم مي، گويم او مي، گويد. و نیز حضرت بهاء الله در موضعي ديگر چنین مي، فرمايند: «... براسي مي، گويم و لوجه الله مي، گويم این عبد و این مظلوم شرم دارد خود را به هستي و وجود نسبت دهد تا چه رسد به مقامات فوق آن...» (9) ملاحظه مي، فرمائيد که به نص صريح فوق جمال قدم خود را از این که به هستي نسبت دهد شرم دارد، پس آن که حرف مي، زند کيست؟ خداست. باین نحو ندائي که آن را ندائي کبريائي تصور مي، کنند ندائي فنا و محويت و نيستي محض است. در رأس بياني که نقل شد چنین آمده است که «لعمري الله اوهام عباد را از افق ايقان محروم نموده و ظنون از رحيق محتوم منع کرده به راستي مي، گويم و لوجه، الله مي، گويم...» تا آنجا که مي، رسد به این بيان: «... آنچه گفته شد من عند، الله بوده إنه شهد و يشهد و هو العليم الخبير...» (10) و در موضع ديگري با ذکر اسم و رسم «ابن باقر ارض صاد»، يعني شيخ محمد تقي اصفهاني نجفي فرزند شيخ محمد باقر نجفي چنین مي، فرمايند:

«... از قرار مذکور این ایام ابن باقر ارض صاد حسب الأمر حضرت سلطان در مدينه| طا وارد و در يکي از مجالس گفته بايد سوره| توحيد را ترجمه نمايند و به هر يک از اهل مملکت بسپارند تا کل بدانند حق لم يلد و لم يولد است و بابي،ها به الوهيت و ربوبيت قائل...» (11) در موضع ديگري از لوح شيخ خطاب به محمد تقي اصفهاني يا هر کسي که افتراي دعوي الوهيت را به جمال قدم بسته يا ببندد به صراحت چنین مي، فرمايند: «... آن جناب يا غير گفته سوره| توحيد را ترجمه نمايند تا نزد کل معلوم و مبرهن گردد که حق لم يلد و لم يولد است و بابي،ها به ربوبيت و الوهيت قائلند. يا شيخ این مقام مقام فاني از نفس و بقاء بالله است و این کلمه اگر ذکر شود مدل بر نيستي بحت بات است. این مقام لا املک لنفسي نفعا و لا ضرا و لا حياة و لا نشورا است...» (12) در کتاب ايقان جمال قدم این مطلب را با تفصيل بيشر شرح مي، دهند، مثلاً مي، فرمايند:

«... این است که از آن جواهر وجود در مقام استغراق در بحار قدس صمدي و ارتقاء به معارج معاني سلطان حقيقي، اذکار ربوبيه و الوهيه ظاهر شد. اگر درست ملاحظه شود در همین رتبه منتهاي نيستي و فنا در خود مشاهده نموده، اند در مقابل هستي مطلق و بقاي صرف، که گویا خود را معدوم صرف

دانسته، اند و ذکر خود را در آن ساحت شرک شمرده، اند. زیرا که مطلق ذکر در این مقام دلیل هستی و وجود است و این نزد واصلان بس خطا، چه جای آنکه ذکر غیر شود و قلب و لسان و دل و جان به غیر ذکر جانان مشغول گردد و یا چشم، غیر جمال او ملاحظه نماید و یا گوش، غیر نغمه او شنود و یا رجل در غیر سبیل او مشی نماید. در این زمان نسمة، الله وزیده و روح الله احاطه نموده، قلم از حرکت ممنوع و لسان از بیان مقطوع گشته. باری، نظر به این مقام، ذکر ربوبیه و امثال ذلک از ایشان ظاهر شده و در مقام رسالت اظهار رسالت فرمودند و همچنین در هر مقام به اقتضای آن ذکر فرمودند و همه را نسبت به خود داده، اند از عالم امر إلی عالم خلق و از عوالم ربوبیه إلی عوالم ملکیه. این است که آنچه بفرمایند و هر چه ذکر نمایند از الوهیت و ربوبیت و نبوت و رسالت و ولایت و امامت و عبودیت، همه حق است و شبهه، ای در آن نیست...» (13)

توجه فرمودید که چگونه به صریح بیان جمال قدم شرح فرمودند که آنچه در این مقام از کلمات و بیانات مظهر امر دال بر الوهیت می، نماید به سبب نیستی و فنای جنبه بشری مظهر امر الهی است. در ذکر این مطلب حضرت بهاء الله در لوحی دیگر چنین مطلب را شرح و بسط داده، اند:

«... موسی که از انبیای اعظم است بعد از ثلاثین یوم که به قول عرفا در عشره اول افعال خود را در افعال حق فانی نمود و در عشره ثانی صفات خود را در صفات حق و در عشره ثالث ذات خود را در ذات حق و گفته، اند چون بقیه هستی در او باقی بود لذا خطاب لن ترانی شنید...» (14).

یعنی در واقع باید مظهر امر فنای صرف و نیستی محض باشد تا بتوان آنچه را به جای او و در دل و جان او و از زبان او سخن می، گوید همان را خدا دانست. باری، منظور از نقل این نصوص آن بود که وجود اذکاری در آثار حضرت بهاء الله که دلالت بر ندای خداوندی می، کند نباید به این صورت تلقی شود که بهائی، ها حضرت بهاء الله را خدا می، دانند، بلکه به نص صریح شخص جمال قدم این قبیل آیات و بیانات دلالت بر این دارد که در آن مقام حضرت بهاء الله را نابود محض و فانی و غیر موجود می، دانند و بنابراین آنچه صدا و ندا می، آید از ذات کبریا می، آید و پیداست که خدا خود ندای خدائی سر

داده

مطلب دیگری که باید در آخرین مجلس مطالعه این سلسله مطالب به عرض برسد آن است که در بعضی از آثار مبارکه می، بینیم که آنچه از خصایص بشری است به خدا نسبت داده شده است. مخصوصاً بسیاری از خصایص جسمانی وجود بشری به خدا منسوب گردیده است. مثلاً خدا روی، یعنی وجه و یا صورت انسانی گرفته است. مثلاً در قرآن است که «فأینما تولوا فثم وجه الله» (سوره بقره، 2، آیه 115) مضمون آیه آن که روی به هر طرف نمائید به سوی خدا روی آورده، اید. و یا این آیه که «کل شیء هالک إلا وجهه» (سوره قصص، 28، آیه 88). مضمون مطلب آن که جز

روي الهي هر چيزي فاني و از بين رفتني است. در جائي به خدا داشتن دست نسبت داده شده است، چنان که مي، فرمايد: «قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي» (سوره ص، 38، آيه 75). مفهوم مطلب آن که خدا به شيطان فرمود که اي ابليس تو را چه مانع شد که به موجودي که من با دو دست خود آفريدم سجده نکني. در قرآن نسبت پهلو داشتن نيز به خدا داده شده است، آنجا که مي، فرمايد: «يا حسرتي علي فرطت في جنب، الله» (سوره زمر، 39، آيه 56). مفهوم آيه آن که واي بر من که جانب خدا را رها نمودم و در آيات بعدي سوره زمر (آيه 67) چنين آمده است که: «و ما قد روا الله حق قدره و الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه سبحانه و تعالي عما يشركون». خداوند در اين آيه مي، فرمايد آنان که غير خدا را طلبيدند خدا را چنان که شايسته عظمت او است نشناختند. او است که در روز قيامت زمين در سر پنجه او و آسمانها به دست او پيچيده خواهد بود.

در قرآن آمده است که پيغمبر اکرم به قصد آن که بيعت از مردم بگيرد دست راست خود را روي دست راست آنها قرار مي، داد و اين نشانه بيعت گرفتن بود. در اين، باره خطاب الهي چنين نازل شد که «ان الذين يباعدونك انما يباعدون الله» (سوره فتح، 48، آيه 10). مي، فرمايد کسانی که با تو بيعت مي، کنند در واقع با خدا بيعت مي، کنند. و بعد در همين آيه مي، فرمايد: «يد الله فوق أيديهم»، اين دست تو نيست که روي دست آنها است بلکه دست خدا است که روي دست آنها قرار گرفته است. در آيات ديگر قرآن مي، بينيم که پيغمبر اکرم در يکي از غزوات مشتي ريگ يا سنگ به طرف دشمنان مي، اندازد و خداوند مي، فرمايد که تو نبودي که اين سنگ را انداختي بلکه خدا بود که آن سنگ را انداخت. متن آيه چنين است که «و ما رميت إذ زميت ولكن الله رمي» (سوره انفال، 8، آيه 17). مفهوم مطلب آن که چون تو سنگي پرتاب نمودي تو نبودي بلکه خدا بود که آن سنگ را پرتاب نمود. با توجه به اين قبيل آيات ملاحظه مي، شود که چگونه مقتضيات هيکل بشري به خدا نسبت داده شده است. اين مقام البته مقام مجسم کردن و متجسد نمودن خدا نيست، زيرا در توحيد و تنزيه خدا در قرآن آن قدر تأکيد شده است که کسي نمي، تواند چنين تهمني به خدا و قرآن وارد کند و بگويد که قرآن خواسته است که خدا را مجسم کند و يا تجسد بخشد. بنا بر اين پيدا است که طريق فهم منطقي و درست اين قبيل آيات آن است که خدا را متجلي در اشرف خلق او بدانيم و بشناسيم و اشرف خلق خدا هم انسان و اشرف فرد انساني هم در هر دوري مظهر ظهور در آن دور است. به همين جهت وقتي از خدا سخن مي، گويد چنان سخن مي، گويد که گوئي از انسان سخن مي، گويد. در واقع وجود انسان که شريف، ترين صنع خدا است به صورت وسيله، اي براي بيان آنچه مربوط به ذات الهي مي، شود درمي، آيد. البته از اين قبيل تعبيرات در آثار امر بهائي هم وجود دارد. زيرا چنين روش و طرز بياني

سنت الهی و سبک بیان مطلب در آثار مقدّسه با استفاده از این قبیل تعبیرات است. به همین جهت این گونه تشبیهات و تعبیرات در آثار دیانت بهائی هم مثل آثار همه ادیان دیگر می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

در این میان بعضی ایراد می‌گیرند که چرا آنچه شایسته انسان است به خدا نسبت داده می‌شود، زیرا انسانی که این کار را می‌کند در واقع خود را خدا دانسته است. در این ایراد و اعتراض نشانی از بی‌انصافی می‌بینیم، زیرا وقتی خدا به صورت انسان بیان شد و روی و صورتی (وجه) یافت، موی هم در او دیده می‌شود، وقتی دست پیدا کرد ممکن است به «مغلول» هم وصف شود (15). بنا بر این آنچه لازمه شرح و وصف و تشبیه است آن را به عنوان تجسم و تجسد گرفتن بی‌انصافی است و این بی‌انصافی را نباید روا داشت. مثلاً ایراد گرفته‌اند که در بعضی از آثار حضرت بهاء‌الله از بوی خدا یا عرف الهی و استنشاق روایح خداوندی سخن رفته است. به این قبیل استعارات اعتراض کرده‌اند که مگر خداوند می‌تواند بوی داشته باشد. این نفوس از این معانی غافلند که بو و یا عرف و رایحه به معنی معنوی آن در احساس نکهت تمثیلی، در آثار اهل ادب و عرفان بسیار استعمال شده است. در احادیث اسلامی در کتاب بحار الأنوار (و در سفینه البحار که می‌تواند به منزله کشف الأحادیث بحار الأنوار تلقی شود) آمده است که «أجد نفس ربکم من قبل الیمن» (16). و در بسیاری از کتب اهل عرفان آمده است که «إني أجد رائحة الرحمن من جانب الیمن». و یا «نفوح روائح الجنة من قبل قرن» (17). مولوی که در عظمت او و مقامش جای شبهه نیست در مثنوی می‌فرماید:

گوش	ز	کن	بیرون	وسواس	«پنبه»
خروش	گردون	از	آید	گوشت	تا
عیب	موی	از	چشم	دو	کن
غیب	سروستان	و	باغ	بینی	تا
زکام	بینی	از	مغز	از	کن
	در	درآید	الله	ریح	که

در ابیات فوق «ریح الله» آمده است که همان «بوی یزدان» مندرج در حدیث فوق است که درباره آن در دفتر چهارم مثنوی (بیت 1826 - 1830) چنین می‌گوید:

من	به	آمد	بوالعجب	بوی	گفت
یمن	از	را	نی	مر	همچنانکه
صبا	دست	بر	گفت	محمد	که
خدا	بوی	می‌آیدم		یمن	از

بوي	رامين	مي، رسد	از	جان	ويس
بوي	يزدان	مي، رسد	هم	از	اويس
از	اويس	و	از	قرن	عجب
مر	نبي	را	مست	کرد	پرطرب
چون	اويس	از	خوش	فاني	بود
آن	زميني	آسماني	گشته	بود	بود

باري، شعراء و عرفا اين تعابير را در آثار خود فراوان به کار برده، اند و نبي، توانسته، اند به کار نبرند، زيرا نظاير اين تعبيرات و استعارات را در قرآن و احاديث رسول، الله و ائمه اطهار مي، ديده، اند و از آنها الهام مي، گرفته، اند. بنا بر اين بعضي از بي، انصافان که مشابه اين تعابير را در آثار بهائي و سيله لعن و طعن قرار داده، اند از سوابق غني آنها در ادب و شعر و عرفان اسلامي به کلي بي، خبرند. در معارف مذهبي در بعضي موارد به خدا نسبت، هائي داده شده است که مبتني بر اعضاء و جوارح انساني است و گاهي کارهايي به خدا نسبت داده شده است که آن کارها نيز در شأن انسان است. مثلاً در آيه | 33 سوره مائده آمده است که «الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ»، يعني کسانی که با خدا به جنگ برمي، خيزند. واضح است که در اينجا محاربه با رسول خدا مد نظر است و نه با ذات الهي. و در قرآن است که «فيسخرون منهم سخريه الله منهم» (سوره توبه، 9، آيه 79)، مضمون آيه آن که کسانی که سخريه مي، کنند خداوند نيز جزاي سخريه آنان را خواهد داد.

و در آيه، اي ديگر مي، فرمايد: «فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين» (سوره زخرف، 43، آيه | 55). معني آيه آن که وقتي فرعون و اعوان او ما را به خشم آوردند ما هم از آنان انتقام کشيديم و همه آنان را در درياي هلاک غرق نموديم. واضح است که «آسفونا»، به معني «ما را به خشم آوردند»، (19) يك امر انفعالي است و شايبه خلق است اما وقتي چنين امر انفعالي محض به خدا نسبت داده مي، شود پيدا است که در اين مواضع خدا را بايد به مفهومي تعبير نمود که در شأن انسان است، چه جز انسان که اشرف صنع خدا است و سيله ديگري براي اين تعابير در دسترس نداريم. در قرآن مي، فرمايد: «من ذا الذي يقرض، الله قرضاً حسناً» و در چند آيه بعد مي، فرمايد: «إن المصدقين و المصدقات و أقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعف لهم و لهم أجر كريم» (سوره حديد، 57، آيات 11 و 18)، مضمون آيه آن که کيست که به خدا قرض نيكو دهد و مردان و زنانی که در راه خدا به فقرا احسان کنند و به خدا قرض حسنه بدهند خداوند لطف خود را نسبت به آنان چندين برابر مي، کند و پاداش و کرامتي نيز به آنان عطا مي، فرمايد. در اين آيات واضح است که نه ذات غني متعال الهي احتياج به قرض گرفتن دارد و نه بندگان ضعيف

و خلق محتاج او غنائی دارند که به او قرض دهند. مخلوقی که هر چه دارد از خدا گرفته است نمی‌تواند قرضی به خدا دهد. پس در این قبیل آیات قرض دادن بشر به بشر را قرض دادن به خدا تعبیر می‌کند، نه آن که ذات الهی فی الحقیقه قرض گیرنده باشد. جالب است که با وجود این قبیل آیات در قرآن و احادیث اسلامی، بعضی از مسلمانان وقتی در آثار بهائی می‌نگرند و آیاتی نظیر «لا إله إلا أنا المسجون الفريد» را می‌بینند زبان به لعن و طعن می‌گشایند در حالی که در جمیع این موارد نظیر آیات قرآنی کاملاً معلوم است که معانی و مفاهیم این تعبیرات در کلام وحی چیست. همان‌طور که ذات الهی را درد فرا نمی‌گیرد، جنگ نمی‌کند، سنگ نمی‌اندازد، قرض نمی‌گیرد و متأسف نمی‌شود و همه این موارد به انسان کامل و مظهر امر او راجع می‌شود، مفهوم زندانی بودن خدا نیز در مورد مظهر امر او صادق و محقق است. زبانی که در این آیات به کار می‌رود برای آن است که اهمیت مطلب، شرافت و فضیلت این رفتارها با نسبت دادن آنها به خدا شرح و بیان شود. در آنجا که حضرت بهاء‌الله در زندان مسجون و فرید است خدا محبوس تلقی می‌شود، چرا؟ برای آن که زندان مانع از حصول ارتباط انسان با خارج می‌شود و ارتباط عالم با خدا نیز از طریق آیات مظهر وحی است. بنابراین وقتی مظهر امر در زندان اسیر می‌شود انتقال آیات و آثار الهی به مردم محدود و مسجون می‌شود و به این اعتبار خدا زندانی می‌گردد. پس همان‌طور که می‌شود با خدا جنگ کرد، یا به او قرض داد، می‌شود خدا را به همان اعتبار به زندان نیز انداخت (20). نکته دیگر آن که در قرآن صحبت از رنگ خدا می‌شود و این که هیچ رنگی بهتر از رنگ خدا نیست. این مطلب در آیه 138 در سوره بقره است که می‌فرماید: «صبغة الله و من أحسن من الله صبغة و نحن له عابدون». بنابراین اگر در قرآن صحبت از «رنگ خدا» و در مثنوی صحبت از «ریح الله» و یا در آثار بهائی صحبت از «نفحات الله» می‌شود در همه این موارد از لحن و زبانی برای بیان حقایق معنوی استفاده می‌شود که ابداً سبب نزول و سقوط ذات الهی از تنزیه صرف و تقدس ذاتی او نیست. البته واقفین قوم یعنی کسانی که به حقایق امور در معارف مذهبی آشنائی دارند از چنین لحن و زبانی تعجب نمی‌کنند. اما باید برای عامه مردم و رفع شبهات آنان این مطالب را عرضه کرد و قصد ما در طرح این مباحث آن است که حقایق معارف مذهبی درک شود و چنین درکی است که اصول مشترک همه ادیان الهیه را فرا می‌گیرد و تقریب اذهان و ادیان را سبب می‌گردد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «قل یا أهل الکتاب تعالوا إلی کلمة سواء بیننا و بینکم» (سوره آل عمران، 2، آیه 64). مضمون مطلب آن که ای اهل کتاب بیایید از کلمه حقی که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم. در این آیه همه اهل کتاب یعنی همه اهل ادیان دعوت شده‌اند که از کلمه یعنی عقیده و نظریه، ای پیروی کنند که بین آنان مشترک است. چون اساس ادیان الهی یکی است و همه ادیان از منشأ و مبدأ واحدند بنابراین

آراء و عقاید مشترکی در بین آنان وجود دارد که در تعبیر و لحن کلام اختلاف و تنوع دارند و این حقیقتی است که اگر درست درک شود وحدت اهل ادیان را به دنبال خواهد آورد. امید ما چنان است که توانسته باشیم در این دو سه مجلس بعضی از سوء تعبیرها را که باعث جدائی شده، اند مرتفع نموده

در این جلسه می، خواهیم باز اشاره، ای به قضیه| قبله که در جلسه| قبل مطرح شد بنمایم تا اگر سوء تفاهمی وجود دارد به کلی رفع شود. بعضی ایراد گرفته و بر اهل بهاء اعتراض کرده، اند که بهائیان در مقابل حضرت بهاء الله سجده می، کنند. در مجلس اول که طرح این مطالب آغاز شد آیه، ای از آیات حضرت بهاء الله نقل شد که در آنجا صراحتاً می، فرمایند که اگر کسی بخواد در مقابل آن حضرت به خاک بیفتد و سر خم کند باید توبه کند زیرا سجده در برابر آن حضرت جائز نیست. (21) پس ما در مقابل حضرت بهاء الله سجده نمی، کنیم، سجده ما در مقابل ذات غیب است، منتهی همان، طور که به تکرار عرض شد چون ذات غیب جهت و سمت ندارد بنابراین چنین ذاتی را نمی، توان قبله قرار داد و ناچار باید به شریف، ترین مکان موجود که تعلق به مظهر امر او دارد توجه نمود، مکانی که محل ارتفاع ندای توحید قرار گرفته است. در اسلام وقتی توجه به خانه، ای از خشت و گل و سنگ جایز باشد و قبله| اهل توحید قرار گیرد به طریق اولی توجه به وجودی که از شریف، ترین اجزاء عالم عنصری ترکیب شده نیز جایز تواند بود. در اینجا باید کاملاً واقف بود که در امر بهائی توجه به جسم نیست، بلکه جسم وسیله، ای برای توجه به ذات الهی است. اما چون ذات الهی در مقام تنزیه صرف در دسترس بشر نیست به جلوه، گاه او توجه می، شود. نکته| عجیب آن که مشابه| همین ایراد که چرا بهائیان در مقابل حضرت بهاء الله سجده می، کنند (که البته بهائیان چنین نمی، کنند)، در قرآن مجید نیز آمده است. به نص قرآن خدا آدم را خلق کرد و به ملائکه امر فرمود که در مقابل آدم سجده کنند. بیان قرآن چنین است که «و إذ قلنا للملائکه اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبی و استکبر» (سوره| بقره، 2، آیه 34) مضمون فارسی آیه| مبارکه آن که چون به فرشتگان گفتیم که برای آدم سجده کنید همه سجده کردند مگر ابلیس که ابا کرد و تکبر ورزید. ملاحظه می، فرمائید که ابا کردن از سجده در مقابل پیغمبر به امر خدا نه تنها شرط توحید نیست، بلکه نشانه استکبار است و بعضی از مفسرین و مؤلفین همین سجده نکردن ابلیس را در مقابل خدا شرط توحید دانسته، اند و گفته، اند که چون ابلیس موحد بود و نمی، توانست در مقابل آدم سجده کند لذا سجده نکرد و این امر در واقع نوعی افتتان و امتحان بود که خداوند معمول داشت و ملائکه همه مردود شدند مگر ابلیس که به همین مناسبت سر حلقه| اهل توحید گردید. در شرح شطحیات روزبهان بقلی می، خوانیم که می، گوید:

«... موسی، صلوات الله علیه، با ابلیس در عقبه | طور بهم رسیدند. موسی گفت: "چه منع کرد ترا از سجود؟" گفت: "دعوی من به معبود واحد، و اگر سجود کردمی آدم را، مثل تو بودمی، زیرا که ترا ندا کردند یگبار، گفتند: انظر إلی الجبل، بنگریدی. و مرا ندا کردند هزار بار که اسجدوا لآدم، سجود نکردم. دعوی من معنی مرا." گفت: "امر بگذاشتی؟" گفت: "آن ابتلا بود، نه امر."» (22)

ملاحظه می‌فرمائید که در اینجا شیطان خود را با موسی مقایسه می‌کند و می‌گوید من موحد هستم نه تو، زیرا وقتی از من خواسته شد که در مقابل آدم سجده کنم سجده نکردم و چون موسی گفت که «چه منع کرد ترا از سجود؟» ابلیس پاسخ داد که آن امر نبود، بلکه امتحان بود و من از این امتحان سر بلند درآمدم و تو مردود شدی.

پس ملاحظه می‌فرمائید که کسانی که می‌خواهند برای حفظ توحید ذات الهی انسان را از سجده در مقابل مظهر امر الهی باز دارند خود را در چه عقبه، ای قرار می‌دهند. بنابراین اگر به هوش باشیم و انصاف دهیم، می‌بینیم که این قبیل ایرادات و اعتراضات صرفاً برای لطمه زدن به مجموعه، ای از اعتقادات توحیدی است و ابداً نشانی از انصاف و مروّت و فهم درست در آنها وجود ندارد. نفوسی که به چنین اعتراضات و ایرادات می‌پردازند حتی کار را به آنجا رسانده‌اند که اگر شاعری از شعری بهائی اغراقی در شعر خود نسبت به حضرت بهاء الله و یا حضرت عبدالبهاء کرده باشد آن اغراق شاعرانه را به عنوان معتقدات اهل بهاء نشانه انتقاد و اعتراض خود قرار داده‌اند. این نفوس واضحاً از این نکته غافل می‌شوند که بین اعتقاد و اغراق شاعرانه تفاوت هست. شعری همه ملل عالم در اشعار خود اغراق شاعرانه دارند و گاهی اغراق گوئی از لوازم شعری می‌شود، چه شعر نشان از تخیل دارد و تخیل را با تحقق فرق بسیار است. البته در اقوال بعضی از شعراء اغراق گوئی شدت بیشتر دارد و به افراط کشیده شده است.

طراز یزدی در وصف حضرت علی امیرالمؤمنین، که حتی حضرت محمد را به عبارت «أشهد أن محمداً عبده و رسوله...» (23) وصف نموده، می‌گوید:

»	ای	امیر	عرب	ای	کاینه	غیب	نمایی
بر	سر	افسر	سلطان	ازل	ظلّ	همایی	
در	مدیح	تو	چه	گویم	که	تو	خود
در	ثنای	تو	چه	رانم	که	تو	خود
این	نه	مدح	تو	بود	نزد	خردمند	سخندان
که	عدو	بندی	و	لشکر	شکن	و	قلعه
در	پس	پرده	نهان	بودی	و	قومی	به

حرمت ذات تو نشناخته گفتند خدای
 تا چه گویند ندانم گر از آن طلعت زیبا
 پرده برداری و آن گونه که هستی بنیایی
 سوخت اندر طلبت جان «طراز» و نزند دم
 تا نگوید که تو معشوق چو من بی سر و پای» (24)

البتّه لطف شعر طراز یزدی را نمی‌توان نادیده گرفت ولی ضمناً باید به اغراق و حرف نادرست او نیز
 دقت نمود. نظیر این اغراق، گوئیها را در اشعار نبیل زرندي و نعیم سدهی در شأن حضرت بهاءالله و
 حضرت عبدالبهاء نیز می‌توان نشان داد که البتّه از عالم حقیقت و واقعیت دور است. آنچه حقیقت و
 واقعیت است در آثار خود مظهر امر و مبین آیات اوست که در ضمن صحبت، های دو سه مجلس اخیر
 نقل شد و استماع نمودید.

امید آن که هیچکس در مقام ایرادگیری نباشد و اگر سوء تفاهمی در فهم حقایق وجود دارد و یا
 حقایق مورد سوء تعبیر قرار گرفته باشد با این توضیحات و با مراجعه به آثار مبارکه این سوء تفاهمات و
 سوء تعبیرات رفع شود. باری باید معتقد بود که اکثر مردم در فهم حقایق یک حرف می‌زنند ولی
 اگر در این حرفها تفاوتی وجود دارد یادآور حکایت مولوی در مثنوی است، آنجا که از سیر غوره، ها به
 طرف انگور شدن سخن می‌راند و می‌فرماید:

صورت انگورها | اخوان | بود
 چون فشردي | شیره | واحد | شود
 غوره | و | انگور | ضدّاند | لیک
 چونکه غوره | پخته | شد | شد | یار | نیک...
 غوره، های | نیک | کایشان | قابل، اند
 از دم | اهل | دل | آخر | یک | دل، اند
 سوی | انگوري | همي | راند | تیز
 تا دویی | برخیزد | و | کین | و | ستیز
 پس در | انگوري | همي | درند | پوست
 تا یکی گردند | و | وحدت | وصف | اوست» (25)

حسن ختام عرایض خود را بیانات حضرت ولی امرالله قرار می‌دهم که در رساله، ای به انگلیسی به
 نام Dispensation of Bahá'u'lláh که به فارسی به نام دور بهائی ترجمه شده است حق مطلب را
 درباره || مقام واقعی حضرت بهاءالله به خوبی ادا فرموده، اند. حضرت ولی، امرالله در رساله | دور بهائی

می، فرماید:

«... ذکر مقام الوهیت بر آن نفس اعظم و اطلاق جمیع اسما و صفات الهیه بر آن ذات مکرم نباید بهیچوجه به خطا تفسیر شود و در فهم آن اشتباهی حاصل گردد زیرا بر طبق معتقدات اهل بهاء هیکل عنصری که جلوه، گاه چنین ظهور مبهمی است کاملاً از کینونت آن روح الأرواح و جواهر الجواهر متمایز است و آن خدای غیبی که وجود او ثابت و الوهیت مظاهر مقدسه، اش مورد ستایش اهل ارض است هرگز حقیقت نامتناهی محیطه| ازلیه| لا یدرک 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 و حضرت بهاءالله هر یک از این دو عقیده را در ضمن الواح و آثار خود بالصرّاحه ردّ و بطلان آنرا بیان میفرمایند... از جمله عقاید اساسیه| اهل بها که باید همواره مورد توجه بوده، بهیچوجه انحراف از آن حاصل نگردد، آنست که حضرت بهاءالله با آنکه اشدّ ظهوراً ظاهر گشته یکی از مظاهر الهیه، ایست که با حقیقت غیبیه| ذات الوهیت بکلی متفاوت و متمایز است...» (26)

یادداشت،ها

1 - حضرت بهاءالله در لوح جناب حاجی سید احمد قمصری می، فرماید: «یا سید احمد الحمد لله به حق جلّ جلاله در این ظهور ابداع امنع اظهر اخفی فائز شدی... از حق| بطلید ناس را آگاه فرماید و به افق اعلی راه نماید تا از فیوضات کتاب ناطق الهی که به طغرای اِنّی انا الله مزین است محروم نمائند...» و نیز حضرت بهاءالله در لوح استاد محمد حسین خراط می، فرماید: «کینونت حمد با رایت اِنّی انا الله از افق سماء معانی ظاهر و هویدا گشت طوبی از برای نفسی که به انوارش منور و به معرفتش فائز گشتند...» و نیز حضرت بهاءالله در لوحی که از لسان میرزا آقا جان خادم الله به تاریخ جمادی الثانی سنه| 1303 ه.ق به اعزاز جناب آقا محمد حسین ابن پیر روحانی در درخش عرّ صدور یافته چنین می، فرماید: «حمد و ثنا اهل انشاء و ملکوت اسماء اولیای فاطر سماء را لایق و سزااست که شبّهات علما و سطوت امرا ایشان را از افق اعلی منع نمود... یا حسین اسمع صریر قلبي الأعلى اِنَّه ارتفع عن یمین بقعة النوراء من سدرة المنتهی امام وجوه الوری اِنَّه لا اِله الا هو الفرد الواحد العلیم الحکیم. قد خلقت الآذان لإصغاء ندائی و العیون لمشاهدة آثاری و آیاتی

و الأيادي لأخذ كتابي المبين. لعمر الله ما ظهر شيء إلاّ لنفسي و ما ماج بحر البيان إلاّ بذكري و ما
أشرقت شمس البرهان إلاّ بأمرى المحكم المتين...»

2 - در دعائی از حضرت ربّ اعلى است که می، فرماید:
«... فسبحانک سبحانک کیف استغفرک و إنّ وجودی ذنب لا ذنب مثله فی ملکک و کیف أتوب
إلیک و إنّ أعلى جوهر ثنائی خطاء لاخطاء شبهه فی ملکوتک. فالیک المهرب یا جبار السموات و
الأرض و لیدیک المفرّ یا قهار ملکوت الأمر و الخلق...». (مجموعه آثار، شماره 67، ص 106)

3 - بوستان سعدي، باب چهارم در تواضع.

4 - گلچین جهانبانی، ص 340 - 341 . در مصیبت نامه عطار است که فرمود:

با	خدا	باشم	چو	بی، خود	بینم
تا	که	با	خود	بینم	بد
آن	زمان	کز	خود	رهایی	باشدم
میخودی	عین	خدايي	باشدم		
و	نیز	می، فرماید:			

چون	برون	آبی	زجسم	و	جان	تمام
تو	نمائی	حق	بماند	و	السلام	
(تعبیرات	عرفانی،	ص 24)				

5 - حضرت بهاءالله در اثری که از لسان میرزا آقا جان خادم الله عزّ صدور یافته و به تاریخ
14رمضان سنه 1295 هـ ق مورّخ می، باشد چنین می، فرماید: «ذکر من لدنا لمن أقبل إلی الله و سمع
ندائه الأحلي... شکی نبوده و نیست که غیب منیع لایدرک بذاته تکلم نمی، فرماید، چه که مقدّس از
شئون معروفه و دلالات مذکوره بوده و خواهد بود، بلکه به لسان مظاهر خود تکلم میفرماید، چنانچه
توراة از لسان حضرت موسی جاری شد و احکام آن زمان را حقّ جلّ جلاله به لسان کلیم ذکر فرمود
و همچنین سایر کتب مقدّسه که بر حسب ظاهر از لسان نبیین و مرسلین ظاهر شده و متکلم و ناطق در
کلّ حقّ جلّ جلاله و عمّ نواله و عظم اقتداره و کبر شأنه بوده...».

6 - لوح شیخ، ص 33 .
حضرت بهاءالله در یکی از الواح می، فرماید:

«الحمد لله الذي رفع سماء البيان و زيّها بأنجم دريات... أن يا علي أن استمع ما يقولون المشركون في هذا
الظهور الأعظم الذي به ارتعدت فرائص الأمم إنّ ربك هو المبین بالحقّ و انه هو العليم. قالوا إنه ادّعي
الألوهية و هذا ما لا ينبغي أن يعترف به أحد من العباد كذلك قست قلوبهم و سوّلت لهم أنفسهم و

كذلك نقص لك ما تكلم به الغافلون و أنا المخبر الخبير. قل تالله هذا يوم الله لا يذكرك فيه إلا هو وإنه لهُو
الناطق في السجن الأعظم و المنادي بين الأرض و السماء ما من نبي إلا و بشر العباد بهذا اليوم و ما من
كتاب إلا و قد طرز بهذا الاسم العظيم.»

7 - اشراقات, ص 43 .

8 - آثار قلم اعلي, ج 1, ص 61 - 62 .

9 - لوح شيخ, ص 33 - 34 .

حضرت بهاء الله در يكي از الواح نازله به اعزاز جناب ابن اصدق چنين مي، فرمايند:

«بسم ربنا الأقدس الأعظم العلي الأبي

انسان بصير لازال منفعل و نجل, چه كه وصف مي، نمايد مقصودي را كه جميع ارکان و اعضا به

كلمه | لا يوصف مقرّ و ذكر مي، نمايد مقامي را كه به كلمه | لا يذكّر معترف. هر خبيري از وصف رايحه |

تحدید استشمام مي، نمايد و از ذكر و ثنا رايحه | عرفان. بعد از اصغا و ايقان و اعتراف به آنكه سيد

لولاك ما عرفناك فرموده في الحقيقه مقام ذكر و وصف اگر چه نزد متغمسين بحر عرفان بي، انتهاست

ولكن در مقامي حكايه از تحدید و عرفان مي، نمايد و مقربين و مخلصين از اين كلمه رايحه | غرور

استشمام مي، نمايند، لذا استغفرالله، مرّة اخري استغفرالله، كره اخري استغفرالله. آه من نجلتني و انفعالي

و عدم حياي لاني أيقنت بأنّ ذكرني إياه يدلّ علي وجودي تلقاء القدم و إظهار مقامي لدي تجليات

أنوار مالک الأمم و مقصود العالم، أيضاً استغفرالله...» (پيك راستان، ص 148)

10 - لوح شيخ, ص 33 - 34 .

11 - اشراقات, ص 40 .

حضرت بهاء الله در لوح جناب افشار كه از لسان ميرزا آقاجان خادم الله عزّ صدور يافته و به تاريخ

24 رجب سنه | 1301 ه ق مورخ مي، باشد چنين مي، فرمايند:

«حمد مالک ملك و ملكوت را لايق كه از كلمه | عليا حقايق وجود را به طراز اقبال و قلوب را به

نور معرفت منور و مزین فرمود... به شهادت فرقان يوم يوم، الله است و ظهور ظهور الله مع ذلك

احدي ادراك ننوده. مطلع جهل و كذب و نزاع و فساد گفته سوره | توحيد را بايد ترجمه نمود، چه

كه بابها به ربوبيت و الوهيت قائلند. بگويا قوم انصاف دهيد اگر نفحات وحي منقطع هادي عباد كه

و كه بوده اگر قول مخبر صادق را اصغا مي، نمايند بعد از خاتميت، ظهورالله است و جميع كتب بر اين

شاهد و گواه...»

12 - لوح شيخ, ص 31 .

13 - كتاب ايقان, ص 119 .

- 14 - مجموعه الواح، ص 143 .
- 15 - خداوند در آیه | 64 سوره | مائده (5) می، فرماید: «و قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم...» .
- 16 - سفينة البحار، ج 4، ص 883 .
- 17 - مولوي در مثنوي (دفتر سوم، بیت 161) می، فرماید:
آن که یابد بوی حق را از یمن
چون نیابد بوی باطن را ز من؟
در شرح این بیت در شرح جامع (ج 3، ص 61) چنین آمده است:
«آنکه یابد بوی حق را از یمن
چون نیابد بوی باطن را ز من؟
آنکس که بوی خوش رحمانی را از یمن احساس می، کند، چگونه ممکن است که بوی باطل را در
وجود من نشناسد؟ مصراع اول اشاره به حدیث شریف نبوی: "إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن." همانا
می، یابم دم رحمان را از جانب یمن...» .
- و نیز نگاه کنید به کتاب احادیث مثنوی، ص 73 .
- 18 - مثنوی، دفتر دوم، بیت 1943 - 1945 .
- 19 - فرهنگ لغات قرآن، ج 1، ص 55 .
- 20 - و نیز نگاه کنید به مقامات توحید، ص 75 - 78 .
- 21 - عین بیان حضرت بهاء الله در ذیل یادداشت شماره | یک در انتهای مقاله | «توجه در دعا» نقل
گردیده است.
- 22 - شرح شطحیات، ص 518 - 519 .
- 23 - نهج، البلاغه، ص 8 .
- 24 - حذیقه الشعراء، ج 2، ص 1109 - 1110 . برای مطالعه | شرح مطالب درباره | طراز یزدی به
مآخذ اشعار، ج 2، ص 87 - 88 مراجعه فرمائید.
- 25 - مثنوی، دفتر دوم، ادبیات 3717 و 3718، 3723 - 3725 .
- 26 - دور بهائی، ص 28 - 31 .

توجه در دعا
می، دانیم که دعا و نماز و هر گونه عبادتی رو به خدا است، حتی در وضو قبل از نماز می، خوانیم: «ای
ربّ وجهت وجهی إلیک...» ، خدایا روی خود را به سوی تو متوجه کردم. باز می، دانیم که خدا نه
وجهی دارد و نه جهتی تا بتوان او را در مکانی قرار داد و یا فرض کرد و به عنوان «رو به سوی خدا

آوردن» به سوي آن مکان روي آورد. ذات مطلق الهي منزّه و مقدّس از امکنه و حدود و جهات است. لذا وقتي توجّه به خدا مي،کنيم در واقع توجّه به مظهر امر خدا مي،کنيم و در جهتي و رو به مکاني مي،آوريم که آن مکان مناسبتی با مظهر امر الهي و ظهور او داشته و دارد. البتّه در اين باره بايد تأکيد شديد به عمل آيد که هرگز در اين مقام مقصد خود مظهر امر و جنبه بشري و ناسوتي او نيست. مظهر امر الهي خود مردم را تحذير فرموده است که چنين بدانند و چنين بينگارند. حضرت بهاءالله در لوحی که در جلد دوم کتاب آثار قلم اعلي طبع و تکثير شده است احبّاء را بر حذر ميدارند که مبادا در حين مواجهه با آن حضرت در موقع زيارت به خاک بيفتند، سجده کنند يا حتي سر خم نمايند. مي،فرمايند که سر انسان جز در مقابل ذات غيب الهي نبايد خم شود و آن در حين نماز است. (1) پس مسلمّ است که در نماز اصل توجّه به سوي خدا است، منتهي چون ذات خدا فارغ از زمان و مکان است بنابراين مکاني و جهتي که اختيار مي،شود با ظهور پيامبر و امر الهي مناسبت دارد: يا خانه اوست، يا خانه،اي است که او ساخته است، يا مقام و محليّ است که در آنجا مبعوث شده است. به هر صورت مناسبتی با ارتفاع ندا توحيد دارد و به همين جهت توجّه به آن توجّه به سوي خدا محسوب مي،شود.

اما در حين دعا و يا نماز وجه باطن به کجا بايد متوجّه باشد؟ وجه ظاهر در حين نماز متوجّه به قبله است و قبله هم مشخص است، مکاني است که مناسبتی با ظهور مظهر امر الهي و ارتفاع ندا توحيد دارد. در قرآن فرموده،اند: «و لله المشرق و المغرب فأینما تولّوا فثمّ وجه الله» (2). به حکم اين آيه قرآن، به هر جا رو آوريد روي خدا همان جا است. بنابراين مي،توان فارغ از قبله رو به هر جا نشست و يا ايستاد و دعا نمود. به اين ترتيب وضع ظاهر مشخص است. اما آنچه محلّ تأمل و دقت است محلّ توجّه وجه باطن است که به کدام جهت بايد باشد. به اين معني که در حين دعا و نيایش و نماز نمي،توانيم فارغ از نفس، روح، فکر و دل خود باشيم و ناگير فکر و حواس ما متوجّه به چيزي و يا جائي بايد باشد. اين چيز و اين جا چه مي،تواند باشد تا وجه باطن خود را به سوي آن نمائيم. اين قضيه هم بحث و مطالعه لازم دارد و هم تمرين. يعني نوعي مجاهده و مراقبه مي،خواهد تا انسان با آن خوبگيرد و سپس بتواند وجه باطن خود را به سوي مقام و موضعي که اشرف اشياء و مقامات نسبت به خدا است متوجّه کند. يعني شخص دعاکننده براي توجّه وجه باطن خود در حين تلاوت دعا تمرکز و مراقبه داشته باشد و در مدّت دعا حالت مراقبه خود را از دست ندهد. اين کار شايد از دشوارترين کارها باشد و به اين جهت از جمله اموري است که خدا بر بندگان خود در اين مور سخت نگرفته است، زيرا ميزان بلوغ و درجه عرفان اشخاص متفاوت است. انسان ضعيف و عجز دارد، تعلّقاتي دارد که به علّت آنها نمي،توان از او متوقّع بود که در حين نماز از همه چيز و همه جا و همه کس به کليّ بگسلد و جز

خدا و یاد خدا و ذکر خدا در دل او هیچ مطلب دیگری خطور ننماید. البته مدّت دعا کوتاه است. آنچه مظهر امر الهی در کتاب اقدس از مردم خواسته است این است که دعا را تا آنجا نخوانند که به ملامت و کسالت بینجامد و از روح و ریحان خارج شود. (3) معذک مدّتی که انسان با توجّه به ظرفیت باطن خود برای تلاوت دعا اختیار می، کند امتدادی دارد و در طی این زمان است که مراقبه و مجاهده لازم می، آید تا انسان بتواند متوجّه به وجه، الله باقی بماند. در این توجّه چندین مرحله می، تواند وجود داشته باشد: اولاً فکر باید متوجّه باشد (توجّه فکر)، ثانیاً خیال باید متوجّه باشد (توجّه خیال)، ثالثاً حسّ باید متوجّه باشد (توجّه حسّ) و بالاتر از همه (توجّه قلب) است از آن لحاظ که قلب مقر و محلّ عشق الهی است. به بیان دیگر در حین دعا موانع و عوایقی به وجود می، آید که می، تواند موانع فکری، خیالی، حسی و یا مؤثرتر از همه موانع قلبی باشد. البته همه اینها از حسّ گرفته تا خیال و فکر را می، توانیم از قوای روح بدانیم حتّی اگر آلات حسّی مربوط به بدن و جسم باشد خود آن مربوط به روح است. روح البته در اینجا به معنی اعم به کار می، رود و این مراحل مربوط به مراتب و قوای روح انسانی است. همان، طور که اشاره شد عوایق و موانع انسان در توجّه به خدا می، تواند امور حسّی، خیالی، فکری و یا قلبی باشد.

از جمله موانع، موانع حسّی است. چون زنده، ایم و زندگی عنصری داریم در حین تلاوت دعا حسّ کار می، کند، خفته نیستیم تا احساس از کار افتاده باشد، بنابراین چشم می، بیند، گوش می، شنود، بویائی بوها را احساس می، کند و همه این حواس بر توجّه ما در حین تلاوت دعا اثر می، گذارد. به همین خاطر است که سعی می، کنند برای نماز و دعا جای خلوتی اختیار کنند و یا بدون این که لازم باشد چشم را ببندند. همه این کارها بستگی به سلیقه و ذوق اشخاص دارد، بعضی، ها لازم نمی، بینند که چشم را ببندند و شاید لازم نیز نباشد زیرا راه بینی و گوش و لامسه را نمی، توان بست. بنابراین حواس به جای خود هستند و کار می، کنند و ناگزیر توجّه ما را به سوی اموری که مورد این احساسات قرار می، گیرند جلب می، نمایند. به این ترتیب حسّ عایق تمرکز و توجّه است و البته چاره، ای هم نیست زیرا نمی، توان همه راه، ها را بر همه حواسّ به کلی بست. کاری که می، توان کرد آن است که آن قدر توجّه و تمرکز ما نسبت به باطن زیاد باشد که حواس ظاهر را تحت، الشعاع خود قرار دهد و از کار بپندارد. منظور از این مطلب چیست؟ در بسیاری از موارد وقتی تکّلی می، خوانید، مسئله، ای حلّ می، کنید و یا در مطلبی تعمّق می، فرمائید و به فکر فرو رفته، اید اگر کسی شما را صدا کند صدایش را نمی، شنوید. در اینجا گوش از کار نیفتاده است اما چون هوش به کار دیگری پرداخته و توجّه باطن به سوی امر دیگری است بنابراین در واقع محلیّ برای استماع صوت ظاهری باقی نمانده است. بارها اتفاق

افتاده است که با یک شدت و از یک فاصله صدائی می‌آید و دو نفر در همان فاصله مساوی آن صدا را با یک شدت دریافت می‌دارند اما یکی می‌شنود و دیگری نمی‌شنود. بنابراین می‌توان حس را با عطف توجه به باطن ضعیف کرد. یعنی با توجه به امر باطن و مداومتی که در این کار می‌کنیم می‌توانیم تا حدودی خود را از حس آزاد کنیم زیرا آزادی کامل از قید حواس امکان‌پذیر نیست و نباید هم باشد زیرا شرط لازم برای حیات عنصری ماست. این کار البته مداومت و تمرین حقیقی و صمیمی می‌خواهد.

مانع دیگر در توجه، خیال است. خیال به دریافتی از اشیاء محسوس گفته می‌شود که در غیاب آن اشیاء برای انسان حاصل می‌شود. مثلاً الان تصور صورت فلان دوست که در اینجا حاضر نیست در ذهن من وجود دارد و به آن صورت خیالی یا ایماژ (image) می‌گویند. در خواب حواس از کار می‌افتد، چشم نمی‌بیند و گوش نمی‌شنود اما صور خیالی کجاکان وجود دارد. همین تخیل انسانی است که به رؤیای خاص انسان معنی می‌دهد و از آن به فعالیت و درک روحی تعبیر می‌شود. در انسان صور خیالی وجود دارد و تأثیرات آن پایدارتر از تأثیرات حواس ظاهره است، زیرا چشم و گوش و بینی را در اثر خواب یا ادویه خواب، آور و مخدر می‌توان بست و یا تأثیرات آنها را محدود کرد. اما تأثیرات صور خیالی از تأثیرات حسی بیشتر باقی می‌ماند و دیرپای‌تر است. در هر حال خیال نیز از عوایق توجه معنوی انسان در حین تلاوت دعا محسوب می‌گردد. مقصود آن است که اگر در حین نماز و مناجات دیده از اشیاء ظاهر بریندیم و سایر حواس خود را نیز ضعیف کنیم سد صور خیال از سد تأثیرات حواس مشکل‌تر است.

البته قضیه ایماژ و یا صور خیالی و چگونگی حصول و تأثیرات آن در بین علما و روان‌شناسان محل بحث و مطالعه فراوان واقع شده که خارج از موضوع مورد نظر ما است. اما آنچه مسلم است چیزی به نام صور خیالی اشیاء در حس باطنی ما در سیر و حرکت و آمد و رفت است. شما دعا می‌خوانید در حالی که در خیال شما صور خیالی مرتب جایشان را به یکدیگر می‌دهند و شما را مشغول میدارند به طوری که ممکن است دعا به اتمام رسد و شما صدای خود را به طور اتوماتیک و مکانیک، وار در پایان مناجات بشنوید و به خود آئید که مناجات تمام شد در حالی که در سرتاسر مدت دعا خیالتان متوجه به صور خیالی بوده است. آنچه در خیال جریان پیدا می‌کند بستگی به قوت و شدت صور دارد و می‌تواند راه را برای توجه انسان سد کند. بنابراین خیال و حس از آفات توجه باطن در حین دعا محسوب می‌شود. البته در این جا مجدداً این نکته را تکرار کنیم که در ادیان قائل به تسامح شده‌اند و سخت نگرفته‌اند که در حین تلاوت نماز و دعا حتماً شرط صحت و مقبولیت آن است که انسان هیچ خیالی به خاطرش خطوط نکند، زیرا مراتب توجه و عرفان متفاوت است و حتی برای صاحبان اعلی

مراتب معرفت هم رهایی از صور خیال شاید امکان پذیر نباشد. اما در هر حال شرط بلوغ روحانی انسان در حین دعا آن است که هر چه بیشتر بکوشد تا از قید خیال خود را آزاد کند. این کار توجه به باطن می‌خواهد و حصولش مشکل‌تر از مبارزه با موانع و علائق حسّی است. بعد مرحله فکر است که آن هم می‌تواند عایق توجه باشد، یعنی علاوه بر حس و خیال فکر انسان نیز ممکن است در حین دعا و مناجات متوجه به مطالب دیگر باشد. در این مقام قصد ما ورود به بیان فرق بین فکر و خیال و مطالعه این مواضع نیست. همین قدر به اشاره عرض می‌کنیم که فکر جنبه کلی دارد و خیال صورتی جزئی و مشخص و معلوم (4). در حین تلاوت نماز گاهی فکر انسان متوجه اموری دیگر می‌شود، مسئله دیگری را حلّ می‌کند و بحث دیگری را از خاطر می‌گذراند. این مرحله بالاتر از مرحله خیال و حسّ است. فکر علی‌الاصول به مناسبت کلی بودنش و به مناسبت ارتباط عمیق، تری که با گوهر انسانی دارد شریف‌تر از خیال و حسّ است، معذک افکار هم تفاوت مرتبه دارد. افکار هر چه شریف‌تر، روحانی‌تر و معنوی‌تر باشد بیشتر با دعا و نماز تناسب دارد و به همان نسبت که روحانی‌تر و الهی‌تر است کمتر می‌تواند مانع حصول توجه روحانی باشد. در این مرحله شاید خود تفکر را نتوانیم عایق توجه بدانیم زیرا نماز و دعا حاوی الفاظی با معانی و مفاهیم عالیّه معنویّه است که باید با تفکر و تدبّر ادا شود و این تدبّر و تفکر در معانی در واقع اصل نماز است و یا به بیان دیگر دعای اصلی همان تفکر و تدبّر در معانی خود آنها است. آفتی در مورد عبادات یومیّه البته وجود دارد و آن این است که حرکات و اطوار آن برای انسان عادت می‌شود و به صورت اتوماتیک و مکانیکی در می‌آید. از این نظر مرئیان حقیقی عالم انسانی گفته‌اند که چنان باید نماز خواند که حرکات و آدایش به حکم عادت جاری نشود. با این وصف برای بشر عادی آداب نماز و عبادات عادت می‌شود و به حکم اعمال تکراری جریان پیدا می‌کند به همین جهت اقامه نماز با تفکر و تدبّر درباره الفاظ و معانی آن همیشه قرین نیست ولی اصل توجه و مراقبه و مداومت در دعا و ذکر الهی در آن است که عبادات مدام با تفکر و تأمل و تدبّر درباره معانی الفاظ همراه باشد و در حین دعا توجه به چیز دیگری عطف نگردد و به صورت کاری عادی و مکانیکی نیز در نیاید. این امر البته بسیار مشکل است. هر قدر در الفاظ دقت بیشتری کنیم دقت ما حدودی خواهد داشت و دریافت ما از الفاظ و اقسام معانی آنها و درجات تعمّقی که در مفاهیم آنها می‌توانیم حاصل نمائیم محدود خواهد بود. در این جا است که افکار دیگر مجال جولان در ذهن پیدا می‌کنند و انسان را به خود مشغول میدارند. اصل قضیه در چنین احوالی عبارت از مراقبت از افکار و کنترل آنها است که ما را از قصد اصلی که عبارت از افکار انسانی، روحانی و الهی است دور نسازد و غایت دعا و مناجات و نماز و نیاز نیز وصول

به چنین افکاری است. بنابراین باید کوشید که تا آنجا که ممکن است دعا چنان خوانده شود که توجه به باطن محفوظ بماند و دستخوش هجوم افکار پراکنده نگردد. برای حصول چنین مقاصدی ادیان مختلفه آداب مختلفه دارند. بعضی از ادیان توجه به تماثیل و هیاکل را در حین نماز و دعا مجاز می‌دانند. پیروان ادیان برهمنی و بودائی علی‌رغم تعالیم عالیه روحانی که دارند در حین دعا توجه به تماثیل می‌کنند و به همین سبب بعضی نیز آنها را به غلط بت‌پرست می‌خوانند در حالی که آنچه در بین آنان به نام بت محلّ توجه قرار می‌گیرد در واقع سمبلی از معانی و مفاهیم مختلفه است که با عبادت آنها همراه شده است. اما در هر صورت بر حسب ظاهر توجه به تمثال می‌شود تا برای آنان که نمی‌توانند در مقام تفکر معنوی قرار گیرند توجه به آن امر معنوی در هیکل ظاهری که سمبل آن است صورت پذیرد. البته در این آداب امکان اغراق و افراط همیشه وجود دارد و حتی در ادیان ابراهیمی می‌بینیم که بعضی از مذاهب توجه به تماثیل و هیاکل را در حین عبادت مجاز بل لازم و ضروری می‌دانند.

مسیحیان در کلیسای خود تماثیل و هیاکل را جای می‌دهند و به آنها توجه می‌کنند، دست به دامن آنها می‌شوند و رو به سوی آنها ایستاده دعا می‌خوانند. در دیانت بهائی توجه به تماثیل و هیاکل در حین دعا و نماز صحیح نیست. یعنی وقتی دعا می‌کنیم و یا نماز می‌خوانیم هرگز توجه به تمثال و هیکل این و آن نباید داشته باشیم، حتی هیاکل و تماثیل مظاهر مقدسه الهیه نیز نباید بر حسب ظاهر مورد توجه ما باشد. در کتاب مستطاب اقدس در مورد مشرق، الاذکار آیه مبارکه به صراحت حکایت از این می‌کند که مشرق، الاذکار را نباید به صورت و امثال آراست. بیان مبارک این است که «یا ملأ الإنشاء عمروا بیوتاً بأکل ما یمكن فی الإمكان باسم مالک الأدیان فی البلدان و زینوها بما ینبغی لها لا بالصور و الأمثال. ثم اذکروا فیها ربکم الرحمن بالروح و الریحان ألا بذكره تستنیر الصدور و تقرّ الأبصار.» (5)

بنابراین توجه به هیاکل و تماثیل چنان که در مذاهب بعضی از ادیان متداول است در دیانت بهائی مجاز نیست.

احبای غرب از حضرت ولیّ امرالله، شوقی ربّانی، جلّ ثنائه، پرسیده‌اند که در حین دعا چه کنیم که فکر ما متمرکز باشد. حضرت ولیّ امرالله در پاسخی که فرموده‌اند ذکر می‌فرمایند که بهترین وسیله تمرکز و توجه باطن این است که انسان درباره صفات و ملکات مظهر امر الهی تفکر کند. یعنی چون چنان تمرکزی برای انسان حاصل نمی‌شود که در حین نماز و دعا غرق در خدا و بحر صمدانی الهی شود پس بهتر آن است که تمرکز و توجه او در شریف، ترین نوع ممکن باشد و آن توجه و تفکر در ملکات و صفات و فضائل و مواهب مظهر امر الهی است. (6) شریف، ترین مورد برای تفکر انسان چنین تفکری

است و این توجه باطنی گاهی فقط در یک لمحہ دست می‌دهد و انسان چنان لذت و بهجتی حاصل می‌کند که ذوقش مذاق جان او را شیرین می‌کند و تا مدت‌ها اثراتش در وجود او باقی می‌ماند. با همین لمحہ، ها و یاد این لمحہ، ها است که انسان در حیات باطنی و روحانی خود زندگی می‌کند. این توجه گاهی مثل بارقه‌ای به وجود انسان می‌زند و می‌گذرد و جای خود را به افکار دیگر می‌دهد. بنابراین انسان وقتی نتوانست خود را مستغرق و متمرکز در خدا ببیند مرحله بعد آن است که درباره اشرف امور عالم، اشرف افکار را داشته باشد یعنی درباره مواهب و صفات مظهر امر الهی تفکر و تأمل کند که چه بود، چه کرد، چه گفت و چه خواست؟ این حالت هم گاهی می‌تواند حاصل نشود، یعنی ضعف بشری عارض و مسلط می‌گردد و نمی‌گذارد که در این مقام نیز قائم و متمرکز بمانیم. بشر نمی‌تواند تا بشر است مدعی شود که در حین نماز و دعا چنان متمرکز و متوجه و مستغرق در خدا بود که جز او به یاد هیچ چیز دیگری نیفتاد. اگر چنین مقامی حاصل شده باشد برای انبیاء و رسل و مظاهر امر الهی حاصل شده است، نه برای بشر عادی. برای بشر عادی چنین امری همیشه و در سراسر عمر امکان پذیر نیست. گاهی البته بارقه‌ای می‌زند و مثل برق می‌گذرد و در آن حین انسان حس می‌کند که پیوسته و غرق شده است، یعنی نوعی جذبۀ باطنی او را فرا می‌گیرد اما این حالت خیلی کم دوام و ناپایدار است و انسان باز برمی‌گردد و گرفتار شواغل خویش می‌شود، یعنی آنچه حس، خیال و فکر او را به خود مشغول می‌دارد. در اینجا چه باید کرد؟ می‌فرمایند در این مقام که برای همه پیش می‌آید و امکان ندارد که پیش نیاید بهتر است که توجه به شخصی در انسان حاصل شود که شریف ترین اشخاص و صور باشد و شریف ترین صور پس از مظاهر مقدسه در نظر اهل بهاء حضرت عبدالبهاء و حضرت شوقی ربانی است. (7)

تکرار کنیم که در اینجا توجه به صور و امثال نیست؛ ولی در خیال عبدالبهاء بودن، عبدالبهاء را از خاطر گذراندن و به عنوان مثل اعلی و سمبل بندگی در نظر آوردن مورد نظر است. چه ما در حین نماز خود را قائم در مقام بندگی و عبودیت الهیه می‌بینیم، پس حال که ناگزیر امری معقول باید به صورت یک امر مخیل در آید - و ضعف بشری این امر را لازم می‌آورد - چه بهتر که توجه ما در حین دعا به سمبل بندگی و عبودیت یعنی حضرت عبدالبهاء باشد. پس در حین توجه، توجه به امری و شیئی و شخصی می‌کنیم که صفات و حرکات و سکاتش بندگی الهی را در خود مجسم کرده است. واضح است که بهتر این است که تا آنجا که می‌توانیم چیزی در حین نماز در مقابل ما و در خیال و فکر ما مجسم نشود؛ اما وقتی علیرغم کوششی که می‌کنیم از عهده این کار بنا به ضعف بشری بر نمی‌آئیم، باید سعی کنیم که فکر ما متوجه به مظاهر فضائل الهیه گردد و در حین دعا به نماینده بندگی الهی که نشانه بندگی ما نیز تواند بود توجه نمائیم. بنابراین در عبادت که هم در لفظ و هم در معنی با

کله | عبد و عبودیت مناسبت دارد توجه به عبدالبهاء می، کنیم و این توجه در حین فراق اجباری و الزامی از عالم غیب است که تفکر باطنی و توجه خیالی به او معطوف می، گردد. مطالب را خلاصه کنیم: اول تمرکز و غرق شدن انسان در ذات الهی است که عملاً امکان پذیر نیست و برای مظاهر امر الهی می، تواند میسر باشد. برای دیگران چنین حالتی فقط می، تواند به صورت بارقه، ای باشد، برقی بزند و بگذرد و نشئه، ای معنوی را در لمحہ، ای فراهم آورد. بعد توجه به مظهر امر الهی و فضائل و کمالات و مواهب اوست. بعد در مقام دیگر توجه به مثل اعلائی دیانت بهائی در عالم خیال و به حس باطن ممکن است امکان پذیر شود و آن به مناسبت قیام او در مقام بندگی است که با نماز ما که آن هم در ادای بندگی و عبادت است مناسبت پیدا می، نماید. واضح است که در این مقام هم انسان نمی، تواند چندان باقی بماند و خواه و ناخواه این تأمل و تمرکز نیز غالباً سریع در می، گذرد و حواس انسان به امور دیگر توجه می، یابد. اما هر آن که از توجه منحرف می، شود اگر دوباره سعی کند و برگردد و لحظه، های انحراف را کمتر و کوتاه، تر کند رفته رفته می، تواند به جائی برسد که در حد استطاعت بشری تمام فکر و ذکر خویش را در نماز و نیاز متمرکز بر امور معنوی و جنبه | باطنی حیات انسانی نماید. البته همین که چنین کوششی به عمل می، آید و به قدر وسع و طاقت و تکلیف انسانی تأمل و توجه صورت می، گیرد همین اقدامات همراه با حسن عمل در زندگی و همراه با خدمت و فعالیت در امور روحانی انسان را به کمالات و فضائل معنوی که مقصود غائی از نماز و مناجات است سوق می، دهد. در چنین حالتی است که انسان در حین نماز و دعا می، تواند خود را مستغرق در محبوب ازلی تصور کند و احساس بارقه، های حبّ و انجذاب او را بیشتر دست دهد بدون آن که تعمداً و تصنعاً در پی آن بارقه، ها باشد. بعضی اصولاً به طور تصنعی می، خواهند که چنین حالاتی برای آنان حاصل شود. در اینجا است که به انواع ریاضت، های عجیب و غریب می، افتند، ریاضات و اعمال شاقّه، ای که به کلی با روح دیانت بهائی منافات دارد. احساسات روحانی باید به طور طبیعی و در اثر توجه باطنی حاصل شود و ازدیاد و گسترش آن نیز به طور طبیعی صورت پذیرد، یعنی انسان به مقامی رسد که از حسّ و خیال و فکر بگذرد و در مقام عشق نماز بخواند، در مقام راز و نیاز با معشوق دعا و مناجات کند، چه عبادت با عشق والاترین نوع عبادت است.

یادداشت، ها

1 - لوح مورد اشاره در صفحات 76 - 82 آثار قلم اعلی (ج 2) که در طهران از روی نسخه | طبع 1314 ه. ق مطبعه | ناصری در بمبئی به طبع رسیده درج گردیده و در صفحات 72 - 97 طبع جدید آن کتاب (دانداس، مؤسسه | معارف بهائی، 2002 میلادی) نیز مطبوع و منتشر است. در فقره، ای از این لوح حضرت بهاء الله چنین می، فرماید:

«... إنه يمنعكم عن الانحناء و الانطراح علي قدمي و أقدام غيري. هذا ما نزل في الكتاب من لدن عليم حكيم... قد حرم عليكم التَّقبيل و السَّجود و الانطراح و الانحناء كذلك صرفنا الآيات و أنزلناها فضلاً من عندنا و أنا الفضل القديم. إنَّ السَّجود ينبغي لمن لا يعرف و لا يري و الذي يري إنَّه ممن شهد له الكتاب المبين. ليس لأحد أن يسجده و الذي يسجد له أن يرجع و يتوب إلي الله إنَّه لهو التَّواب الرحيم. قد ثبت بالبرهان بأنَّ السَّجدة لم تكن إلاَّ لحضرة الغيب اعرفوا يا أهل الأرض و لا تكونوا من المعرضين...»

2 - آیه | 115 در | سوره | بقره (2) است.

3 - نگاه کنید به فقره | 149 در کتاب اقدس.

4 - در شرح مطالب مربوط به «فکر» در فرهنگ اصطلاحات منطقی (ص 165) از جمله چنین آمده است:

«فعالیّت و تکاپوی ذهنی که به وسیله آن آدمی خود را از آنچه می‌داند به آنچه نمی‌داند می‌رساند. و به تعبیر دیگر وقتی در برابر امر مجهولی قرار گیرد، و بخواهد آن را معلوم سازد، از معلومات قبلی خود یاری می‌طلبد و آن را معلوم می‌کند. و گاه همین که مجهولی معلوم شد، آن معلوم بدست آمده را مقدمه برای کشف مجهولی دیگر قرار می‌دهد و همچنین معلومات خود را بسط و گسترش می‌دهد. (بهترین مثال در این مورد علم هندسه است). ابن سینا فکر - این عمل شگفت‌انگیز و عجیب ذهن - را به "انتقال ذهن از اموری که در آن حاضر است، به اموری که در آن حاضر نیست" تعریف می‌کند. یعنی بطور خلاصه "سیر از معلوم به مجهول" (اشارات، ص 12). تعریف دیگر فکر که بیشتر تداول یافته و عبارة أخرای همان تعریف ابن سینا است این است که: «الفکر ترتیب امور معلومه للتأدی إلي مجهول» یعنی فکر مرتب ساختن (یعنی در پی هم چیدن و سامان دادن) امور معلوم است برای منتهی شدن به کشف مجهول...»

و درباره || «خیال» از جمله در کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 231 - 232) چنین آمده است: «خیال: یکی از قوای باطنی انسان خیال است که به آن مصوره هم گویند و آن قوتی است در انسان که حافظ صور موجوده در باطن است...» و درباره || خیال (image) در فرهنگ فلسفی (ص 344) چنین آمده است:

«خیال به معنی صورت شخص یا طیف و صورت تمثال در آینه و صورت، های اشتباهی که در خواب و بیداری به خاطر انسان می‌رسد. و نیز خیال به معنی ظن و توهم است و در اصطلاح به صورت باقی مانده در نفس بعد از غیبت شیء محسوس متعلق به آن، اطلاق می‌گردد. این صورت یا تمثیل مادی یک شیء خارجی است که با چشم دیده شده است، مانند ارتسام صورت خیالی شیء در آینه، و یا تمثیل شیء با خطوط نموداری. یا اینکه تمثیل ذهنی شیء مدرک توسط حس باصره یا حواس

دیگر

است.

عادت روانشناسان این است که این صورت حسی را در مقابل صورت عقلی قرار دهند. اما فیلسوفان پیرو اصالت احساس به این تفکیک قائل نیستند؛ بلکه معتقدند که صورت عقلی، ناشی از صورت حسی است.

ما امروز لفظ خیال را به معنی صور بینائی، شنوائی، چشائی، بویائی، بساوائی و تصوّر حرکت اطلاق می‌کنیم...»

5 - کتاب اقدس، فقره 31 .

6 - برای مطالعه آثار حضرت ولی امرالله درباره محلّ توجه در دعا به فقرات عدیده آثار آن حضرت که در صفحات 457 - 459 کتاب: Lights of Guidance به طبع رسیده مراجعه فرمائید.

7 - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه که در کتاب امر و خلق (ج 4، ص 97 - 98) به

طبع رسیده چنین می‌فرمایند:

«در خصوص محلّ توجه مرقوم نمودید به نصّ قاطع الهی محلّ توجه مطاف ملاً اعلی و آستان مقدّس کبریاء، روحی و ذاتی لثربته الفداء، است و جز به آن عتبه مقدّسه توجه جائز نه. ایّاک ایّاک أن تتوجه إلی غیرها و محلّ توجه این عبد آن مقام منزّه مقدّس است. إنّه لمسجدي الأقصى و سدرتي المنتهي و مقصدي الأعلى».

و در لوحی دیگر که در مائده آسمانی، (ج 2، ص 82) به طبع رسیده چنین آمده است: «از توجه در وقت صلوة سؤال نموده بودید. در کتاب اقدس نصّ صریح است که میفرماید: "إذا أردتم الصلوة ولّوا وجوهكم شطري الأقدس" تا آنکه میفرماید: "و عند غروب شمس الحقيقة و التّبيان المقام الذي قدرناه لكم". این مقام مقام مقدّس است که به اثر قلم اعلی در لوح مخصوص تصریح شده است و در آن لوح احکام دیگر نیز موجود که جمیع به اثر قلم اعلی است و آن لوح در محفظه مبارک بود. به عبدالبهاء پیش از صعود آن محفظه را تسلیم فرمودند و آن محفظه حائز اوراق کثیر بود، ولی بیوفایان به بهانه از میان بردند و الآن در نزد ایشان است. مقصود این است که آن مقام به اثر قلم اعلی معین است و آن مطاف ملاً اعلی است و من دون آن در وقت صلوة به جهتی توجه جائز نه. هذا هو الحقّ المعلوم.

ع،ع

ای حبیب، محلّ توجه و مطاف ملاً اعلی مرقد منور است».

و نیز حضرت عبدالبهاء در اثری دیگر که در بدایع الآثار (ج 2، ص 139) به طبع رسیده چنین

می‌فرمایند:

«هو الله، واشنگتن، مستر ریچی و مسس پارسنز، من عبدالبهاء هستم. حضرت بهاءالله بی، مثل و نظیر

است. کلّ باید توجّه به بهاء الله نمایند در دعا. این است مذهب عبدالبهاء. ثبوت بر میثاق عبارت از محبّت و اطاعت امر عبدالبهاء است این را اعلان نمائید ع،ع،ع» و نیز نگاه کنید به مائده | آسمانی (ج 9، ص 22-23).

نفثات روح القدس

در اثر عادی که در تعلیم و تدریس پیدا کرده، ایم در هر موردی ولو لزوم قطعی هم نداشته باشد از بحث الفاظ آغاز میکنیم: وقتی می، گوئیم عالم انسانی محتاج استفاده و استفاضه از نفثات روح القدس است مفاهیم دو لفظ باید روشن شود، یکی «نفثات» است و دیگری «روح، القدس». نفثات جمع نفثه است. نفثه معمولاً به آن چیزی گفته می، شود که از سینه بیرون آید. دمی که می، دمیم و آهی که می، کشیم نفثه است. در بین کتبهای فارسی کتبی به نام نفثه، المصدور نوشته، اند که از صدر مشتق است و معنی سینه دارد. (1) در هر حال نفثات یعنی دمیدن، ها و دم، زدن، ها و از سینه بیرون دادن، ها. ارتباطی که این کلمه با روح دارد معلوم است چون کلمه روح هم با دمیدن همیشه مناسبت داشته است. در زبان عربی آیه | قرآنی چنین می، گوید: «نفخ فیه من روحه» (آیه | 9 سوره | سجده، 32) و نیز می، فرماید: «و نفخت فیه من روحي» (آیه | 29 سوره | حجر، 15) و آیات عدیده | دیگر که در آنها همین مفاهیم تکرار شده است. در زبان فارسی هم دمیدن روح در زبان مردم عادی متداول است. علت این امر آن است که روح مبدأ جاندار بودن و زندگی و زنده بودن است که با نفس کشیدن مشخص می، شود. در واقع جاندار موجودی است که نفس می، کشد و دم می، زند. بنابراین روح با دمیدن مناسبت پیدا کرده است. (2) نفثات به طور کلی به معنی فیوضات و آثاری است که صادر می، شود، منتی چون به روح نسبت می، یابد به همین سبب کلمه | نفثات در اصطلاح «نفثات روح، القدس» به کار می، رود. روح القدس از اصطلاحات کتاب مقدس و علی، الخصوص انجیل است (3). اصطلاحی است که در معارف مسیحی برای ادای معانی و مفاهیمی به کار رفته که معادل تقریبی آن در معارف اسلامی روح، الامین است (4). روح، الامین را با فرشته یا ملکی به نام جبرئیل هم، نام و هم، کار تصور می، کنند (5). روح، القدس در مسیحیت در همین مقام است یعنی همان عاملی است که مظهر امر یا به اصطلاح مسیحی پسر خدا را ممتاز می، کند. سابق بر این وحی را به صورت خاصی تعبیر می، کردند و به منزله | ارتباط بین خدا و پیغمبر می، دانستند. یعنی این طور تصور می، شد که ملکی یا موجودی مجرد و مفارق از اشخاص عادی وجود دارد که از طرف خدا حامل پیام برای انبیاء است، او پیام را می، آورد و می، رساند و برمی، گردد. البته پیداست که این یک تعبیر است، رمزی است و یا بهتر بگوئیم وسیله، ای است برای بیان معانی حقیقی که آن معانی درخور فهم عامّه نیست و یا سابق بر این نبوده است. به این علت تصور ملک به صورتی مشخص

می، شد که دارای واقعیت عینی و انضمامی با وجود خارجی و وجود جسمانی باشد و حتی به اصطلاح دینی «أولوالأجنحة» باشد (6). امروز قبول این تصورات به صورت ظاهری مشکل است و جز آن که تعبیر به معانی رمزی و باطنی بکنیم راهی در پیش نداریم. در این امر بدیع حقایق و معانی همه | معتقدات، همه | اقوال و همه | آیات کتب مقدسه روشن شده است. لذا در اصطلاح اهل بهاء روح القدس هم تعبیر خاصی پیدا کرده است. آن تعبیر به طوری که در کتاب مستطاب مفاوضات حضرت عبدالبهاء می، شود مطالعه کرد مبتنی بر این مطلب است که ارواح بر چند قسم، اند یا در چند مرتبه قرار دارند (7). به بیان دیگر ارواح مترتب بر مراتبی است که هر رتبه، ای از آن اختصاص به روحی دارد و آن روح به طبقه | خاصی از موجودات می، تواند تعلق داشته باشد. روح چیزی نیست جز مبدئی که صفات و خواص مشخصه و احوال ممیزه | یک طبقه | خاص از موجودات را از خود ظاهر می، کند. مثلاً نبات و حیوان و انسان از همدیگر به اوصاف و خصوصیات متمایزند. این اوصاف و خصائص ناشی از مبدئی است که آن مبدأ در هر کدام از آنها به روح خاص آن طبقه و یا آن مرتبه از وجود نامیده می، شود. در کتاب مفاوضات وقتی حضرت عبدالبهاء قصد اثبات وجود روح انسانی را می، فرماید مطلب روح را به ذکر ممیزات انسان و حیوان اختصاص می، دهند، یعنی برای اثبات روح چیز دیگری گفته نشده جز آن که خواسته، اند اثبات کنند که انسان از حیوان متمایز است و لذا این ممیزات را ذکر فرموده، اند. از توضیحات حضرت عبدالبهاء چنین معلوم می، شود که روح چیزی نیست جز همان مبدأ و علّی که یک نوع یا یک طبقه از موجودات را از سایر انواع و اجناس موجودات متمایز می، سازد. از جمله ارواح که در مراتب مختلف و متعدد قرار دارند یکی روح القدس است که گاهی آن را به سکون دال نیز تلفظ می، کنند. روح القدس (با سکون دال) مصطلح است اما صحیح نیست. البتّه می، شود قدس را صفت گرفت و آن را به روح نسبت داد و مثلاً گفت روح قدسی و یا روح القدس (به ضمّ قاف و ضمّ دال) که اصطلاح انجیل است. همان طور که حیوان به روح حیوانی ممتاز از نبات است انسان هم به روح انسانی ممتاز از حیوان است و مظاهر امر الهی هم با برخورداری از روح القدس ممتاز از سایر افراد انسان، اند. البتّه منظور این نیست که بگوئیم مظهر الهی انسان نیست. او انسان است و انسان کامل است. به این تعبیر که تنها انسانی که واقعاً می، تواند انسان باشد مظهر امر الهی است.

حضرت بهاء الله در یکی از آثار مبارکه می، فرماید:

«... و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است اشدّ دلالة و أعظم حکایة است از سایر معلومات و اکمل انسان و افضل و الطف او مظاهر شمس حقیقتند بلکه ما سواي ایشان موجودند به اراده | ایشان و

اگر انسان کامل مفهومی داشته باشد آن مظهر امر الهی است. پس وقتی می، گوئیم مظهر امر به روح القدس ممتاز از افراد انسان است منظور این نیست که بگوئیم مظهر امر انسان نیست. همان طور که وقتی می، گوئیم انسان به روح انسانی ممتاز از حیوان است منظور این نیست که بگوئیم انسان حیوان نیست بلکه تصدیق می، کنیم که انسان حیوان است ولی حیوانی ناطق است، عاقل است که روح انسانی دارد. (9)

به این ترتیب مظهر امر الهی هم انسانی است که روح القدس دارد. روح هر مرتبه از مراتب وجود جامع همه| قوا و خصائص ارواح مراتب پائین، تر است، بدون آن که به مرتبه| بالاتر دسترس داشته باشد. حیوان در عین حیوان بودن خصوصیات روح نباتی را نیز حائز است؟ رشد، تنفس، تغذی و تولید مثل می، کند و اینها همه از خصوصیات نبات است که در حیوان هم هست. علاوه بر این صفات روح حیوانی را هم که عبارت از احساس و حرکت باشد دارا است. انسان علاوه بر روح حیوانی، یعنی علاوه بر این که احساس می، کند و حرکت ارادی دارد خصوصیات نبات را هم حائز است و علاوه بر اینها نفس ناطقه| انسانی دارد که او را به کشف مجهولات و پی، بردن از مقدمات به نتایج و از معلومات به مجهولات راه، بر می، شود. مظاهر امر الهی هم همان، طور که در خصوصیات نباتی با نبات شریک، اند، در خصوصیات مربوط به حس و حرکت مثل سایر افراد انسانی با حیوانات شرکت دارند و همان طور در نفس ناطقه و قوه| کاشفه با انسان مشارکت دارند ولی به روح القدس ممتاز از سایر افراد انسانند. یعنی خصوصیات دیگری در مظاهر امر هست که این خصوصیات آنها را ممتاز و متمایز می، کند. (10)

اثر اصلی که برای این روح در آثار مبارکه تصریح شده آن است که روح القدس عالم را احیاء می، کند، تجدد حیات روحانی و معنوی را در عالم ایجاد می، کند و با ظهور مظاهر مقدسه عالم وجود از نو ابداع و امورش دگرگون می، شود و از رنگی به رنگ دیگر در می، آید. اگر به حسب ظاهر عالم همان عالم باشد که هست در معنی و در حقیقت عالم عوض می، شود و با ظهور مظاهر امر الهی مفهوم «تبدل الأرض غیر الأرض» (11)، مصداق می، یابد. ظهور هر یک از مظاهر مقدسه به منزله| قیام قیامت برای ظهور سابق است. بنابراین وقتی روح القدس روحی است که مظاهر امر الهی به داشتن آن ممتازند، از این روح قدسی که متعلق به عالم امر است آثاری ظاهر می، شود که آنها را آثار وحی می، گوئیم. نظیر نفس ناطقه یا روح انسانی که آثار عقل از آن ظاهر می، شود. باری، وقتی آثار روح القدس در عالم انسانی پدید می، آید باعث تبدیل و تغییر این عالم از حالی به حال دیگر و مرتبه، ای به مرتبه| دیگر می، گردد. وقتی که می، گوئیم عالم انسانی احتیاج به استفاضه از نفثات

روح القدس دارد منظور این است که باید روح القدسی که در مظاهر امر هست و آثاری که آنها را آثار و ثمرات وحی می، گوئیم از آن مظاهر بیرون تراود و به نوع انسان برسد تا در تکمیل و تربیت ناس مؤثر شود. روح انسانی خود را از استفاضه از آثار وحی که از مظاهر وحی صادر می، شود نمی، تواند مستغنی بداند. (12) این مطلب که چرا روح انسانی نمی، تواند خود را از تجلیات وحی مستغنی بداند مسبوق به سوابقی است: بر حسب ظاهر بین حیوان و انسان فرق زیادی محسوس نیست. انسان مثل حیوان راه می، رود، غذا می، خورد، می، خوابد، آرام می، گیرد، تنفس و تولید مثل می، کند. بنابراین ممکن است این طور تصور شود که انسان حیات حیوانی خود را باید اصل بگیرد و در پی خوردن و خفتن باشد و جز این امور امری را مهم و مؤثر نداند. یعنی با برخورداری از مظاهر حیات حیوانی خود را از عقل، هنر و سایر آنچه به حیات انسانی اختصاص دارد بی، نیاز بداند. به همین نحو نوع انسان این تصور را ممکن است پیدا کند یا پیدا کرده است که با انسان بودن و با برخورداری از قوای خاص انسانی و موهبت عقل و علم که نتیجه عقل است و نیز با وجود برخورداری از موهبت صنعت که نتیجه علم است و با برخورداری از موهبت قوانین موضوعه در جامعه انسانی که باز نتیجه به کار بردن عقل در تمدن انسانی است، و به طور خلاصه با خورداری از آثار تمدن و فرهنگ، دیگر احتیاج به آن نیست که انسان از نفثات روح القدس فیض برد. ما انسان هستیم، عقل داریم، بر اثر عقل علم حاصل می، کنیم، بر اثر علم به صنایع می، رسمیم و قدرت به دست می، آوریم و در اثر قدرت به تسخیر کائنات می، پردازیم و زمین و زمان و همه عالم مادی را در اختیار می، گیریم. به همین جهت مقام خود را بسی بالاتر از آنچه هست می، گذاریم، به خود می، بالیم، غرّه می، شویم و جز خود چیزی را لایق نمی، دانیم که به آن روی آوریم. در این موضع است که می، گوئیم تا عقل داریم محتاج به وحی نیستیم و عقل ما را از وحی بی، نیاز می، کند. ناگفته نماند که این اشخاص شاید به روح انسانی هم قائل نباشند، فقط می، گویند که با به کار بردن عقل از وحی مستغنی هستیم بنابراین تا روح انسانی داریم یا تا زمانی که انسان هستیم احتیاجی به استفاده و استفاضه از مظهر امر الهی نداریم. یعنی چنین مرتبه، ای از وجود را که نام آن مظهر امر الهی است و به روح القدس از سایرین امتیاز دارد قبول نداریم و نمی، پذیریم. می، دانیم که در دیانت بهائی در شأن و شرف عقل داد سخن داده شده و در اثبات فضیلت عقل و اثبات فضیلت نتایج به کار بردن عقل که علم و علوم و صنایع باشد حق معنی اداء شده است. حضرت عبدالهء چندین خطابه و چندین لوح در اثبات مزایای عقل و لزوم مطابقت آن با دین دارند. (13) بنابراین شخص بهائی نمی، تواند منکر مناقب و فضائل عقل باشد و نمی، تواند با داشتن دین خود را از عقل بی، نیاز بداند. یعنی در واقع هم عقل را باید داشته باشد و هم دین را. می، دانیم که در قرون وسطی با داشتن دین انسان را از حکم عقل بی، نیاز می، دانستند. به همین سبب

دین به عقل حمله می‌کند و آن را طرد می‌نماید، نمود. در قرون جدید بر عکس این معنی پیش آمده است. می‌گویند انسان با داشتن عقل از دین بی‌نیاز است، انسان از روح القدس، که ممیز مظهر امر الهی است، مستغنی است. اصل و حقیقت مطلب به عقیده اهل بهاء این است که نه دین می‌تواند ما را از عقل و نتایج عقل بی‌نیاز کند و نه عقل می‌تواند ما را از دین مستغنی سازد. یعنی با داشتن عقل از فیض وحی خود را نمی‌توانیم مستغنی بدانیم، زیرا عقل اصولاً زمینه‌مخصوص به خود را دارد و از آن زمینه نمی‌تواند خارج شود. کاری که عقل انجام می‌دهد کار شریف و ممتازی است ولی کار عقل و حیطة مسئولیت و فعالیت آن معلوم است و کار و وظیفه دیگری در زمینه دیگر از او ساخته نیست. مثالی بیاوریم: کسی با داشتن گوش نمی‌تواند خود را از چشم بی‌نیاز بداند، یا بر عکس با داشتن چشم نمی‌تواند خود را از گوش مستغنی بداند تا با چشم هم ببیند و هم بشنود. پیداست که چنین ادعایی به جایی نمی‌رسد به این معنی که گوش قوه‌سامعه‌ای است که ضرورت دارد و چشم هم در حدّ خود تام است. نه گوش عیبی دارد و نه چشم. عیب از کسی است که بخواهد با گوش علاوه بر شنیدن ببیند یا با چشم علاوه بر دیدن بشنود. در اینجا است که نقص وارد می‌شود و عیب و قصور حاصل می‌گردد.

دین به جای خود لازم و کامل است و عقل هم به جای خود لازم و کامل است. لزوم و کمال در این امور البته نسبی است. ما حقایق دینی را نسبی و به جای خود کافی می‌دانیم. کسانی که بخواهند کار عقل را از وحی حاصل کنند یا کار وحی را از عقل توقع داشته باشند این نفوس به خطا می‌روند و به نقص مبتلا می‌شوند. کار عقل چیزی نیست جز کشف مجهول. بنابراین عقل جنبه انتزاعی و کلی دارد. آنچه از عقل ساخته است همین است و از عقل کار دیگری توقع نمی‌رود. به بیان دیگر عقل ماهیت مجهول را به دست می‌آورد و در حلّ مسئله و تحصیل هر مطلبی به کار گرفته شود؛ نتایج خود را چه مفید و موافق با خیر باشد و چه مضرّ و مطابق با شرّ عرضه می‌دارد. خلاصه کلام آن که عقل می‌تواند هم به دزد و قاتل خدمت کند و هم در خدمت شخص خیرخواه قرار گیرد. عقل ابزاری است که در دست همگان است و هر کس می‌تواند از آن بهره‌گیرد. عقل وسیله تحصیل قدرت و وصول به مطلوب است. اما قدرت را چگونه باید به کار برد و مطلوب چه می‌تواند باشد و چه باید باشد در این تشخیص، ها پای عقل لنگ است. فلاسفه و حکمای بزرگ که عقلایی نوع بشرند در راه یافتن غایت مطلوب، عقل و درایت خود را به کار انداختند اما هر کدام مطلوب غائی انسان را در امر مخصوصی دانستند که متفاوت و حتی مخالف و متناقض با یکدیگر است. عده‌ای غایت مطلوب را در کسب قدرت دانستند، بعضی دیگر مطلوب را در ایثار و فداکاری و کفّ نفس تشخیص دادند. مقصود آن که در تعیین کمال مطلوب به حکم عقل هر یک به جهتی رفتند و به حکم فکر و فلسفه و با

اعتقاد به استغنائی از وحی نتایج مختلف و متناقضی به دست آوردند. در این میان موقف انسان نامعلوم ماند و سرگشتگی حاصل شد. حوزه‌های افکار عجیب و غریب فلسفی، سیاسی و اجتماعی به وجود آمد و انسان به جهات مختلف و متضاد کشیده شد. مدتها حکمای اروپا به مناسبت غروری که پیدا کرده بودند، و با به کار بردن عقل و قدرت صنایع، ادعا کردند که می‌توانند اساس اخلاق را تأسیس کنند و تمدن معنوی و فرهنگی نوع انسان را نیز بنا نمایند. برای این متفکرین مدتها طول کشید تا پی ببرند که آنچه آنان را در زمینه صنعت و تحصیل قدرت برای احاطه بر طبیعت و ترقی در امور مادی موفق کرده است همان وسیله‌ای نیست که بتواند انسان را در زمینه اخلاقیات و معنویات و به وجود آوردن یک فرهنگ و تمدن غیر مادی موفق کند. (14) آنان روز به روز با استفاده از تفکر علمی و فلسفی و در نتیجه به کار بردن عقل در این که بتوانند روابط اخلاقی و معنوی و روحانی نوع انسان را تنظیم کنند مأیوس، تر شدند. به همین سبب به قصور آراء خود وقوف حاصل نمودند و امروز ناگزیر به این مطلب روی آورده‌اند که علاوه بر تمدن به فرهنگ نیز باید توجه کرد. دو کلمه تمدن و فرهنگ یعنی (civilization) و (culture) دو مقوله‌ای است که با یکی بدون دیگری نمی‌توان قدم برداشت. امروز لزوم توجه به معنویات برای بسیاری از عقلا واضح شده است. (15)

گفتیم که عقل وسیله است و غایت و کمال مطلوب را نمی‌تواند تعیین کند. پس کمال مطلوب چگونه باید اختیار شود و از کجا باید به دست آید. در بین حیوانات مطلوب و غایت به حکم طبیعت مشخص است و عقل را در آن دخالتی نیست. حیوان راه مشخصی دارد، همان راه را می‌رود و بر سر دوراهی قرار نمی‌گیرد و لذا اختیار و انتخاب برای حیوان معنی پیدا نمی‌کند. برای او هدف مشخص، وسیله وصول به هدف هم مشخص است و همه این امور را غریزه تعیین می‌کند. اما در انسان پای عقل برای تشخیص راه و تشخیص وسیله به میان می‌آید و عقل جای غریزه را می‌گیرد. به همین سبب عقلی که خود ابزار و وسیله است طریقه وصول به هدف را نشان می‌دهد. کاری که در حیوان از غریزه ساخته بود، یعنی تشخیص هدف و غایت، در انسان از عقل انتظار می‌رود و چون انسان از طبیعت حیوانی فراتر رفته و غریزه به صورت حیوانی و طبیعی آن در انسان عمل نمی‌کند او به عقل روی آورده و عقل است که هادی وصول به هدف می‌شود. در این میان هدف او هم دیگر هدف حیوانی نمی‌تواند باشد. اما بسیاری از مردم می‌خواهند با به کار بردن وسیله انسانی به اهداف حیوانی برسند یعنی مقصود اصلی آنها خور و خواب و خشم و شهوت است که ناچار به شر و ظلمت می‌رسد. یعنی با آن که انسان است و عقل را جانشین غریزه کرده اما هدف را تغییر نداده است. می‌خواهد از عقل برای وصول به همان هدفی که در حیوان هم هدف است استفاده

کند. در اینجا است که نابسامانی، آشفتگی و پریشانی پیش می‌آید. انسان هرگز نمی‌تواند مثل یک حیوان بخورد و بخوابد زیرا انسان است، فراتر رفته و معنی زندگی در نظر او عوض شده است. لذا چیزهای دیگری می‌خواهد. به همین سبب اگر عقل خود را در راه رسیدن به این هدف به کار اندازد - که هدف، های حیوانی است - چون دیگر حیوان نیست مثل حیوان آن هدفها را با غرایز طبیعی خود نمی‌تواند حاصل کند و اگر حاصل کند به آن اکتفا نمی‌کند و قانع نمی‌شود. بنابراین خود به خود زندگی او مختل و مضطرب می‌شود و نابسامانی پیدا می‌کند. بنابراین وقتی فیوضات روح انسانی یا نفس ناطقه به صورت عقل در انسان ظاهر شد، قدرتی برای یافتن وسیله به دست آوردن امکانات به او داد تا بتواند به هدف نائل شود. ناچار برای او لازم می‌آید که از مبدأ دیگری که هدف و کمال مطلوب و غایت آمال را تعیین می‌کند و به او نشان می‌دهد استفاده کند. یعنی وقتی می‌خواهد عقل را به کار بیندازد آن مبدأ به او بگوید که عقل برای وصول به کدام غایت باید به کار بیفتد تا بتواند ادعای شرافت انسانی کند. ممکن است کسانی بگویند که این غایت مطلوب را هم به حکم عقل یا به حکم علوم که زائیده عقل است تعیین می‌کنیم. در اینجا همان مطلب پیش می‌آید که کسی بخواهد با گوش ببیند و یا با چشم بشنود. یعنی تعیین غایت و کمال مطلوب از عقل ساخته نیست، زیرا از عقل برای وصول به هر غایتی و کمالی، که خود نحوه آن را تعیین کرده‌اید، می‌توانید استفاده کنید. برای عقل غایات تفاوتی ندارد. برای عقل مهم نیست که به کجا می‌خواهید بروید، یا از کجا می‌خواهید سر در بیاورید. عقل هر چه بخواهد در اختیار شما قرار می‌دهد و از هر وسیله‌ای که بخواهد شما را برخوردار می‌کند. چه بخواهد با به کار بردن عقل شهری را نابود کنید و یا جمعی را نجات دهید؛ این امور بستگی به آن دارد که سلسله مراتب ارزشها چگونه مرتب شده‌اند، یعنی چه اموری ملاک ارزش واقع شده و با چه مقیاسی چه ارزشی بر امور و اشیاء گذاشته می‌شود. سلسله ارزشها البته متفاوت است. (16) دلیل بارز و بین تفاوت ارزشها در نظر افراد انسانی همین است که حوزه‌های عقاید فلسفی، اجتماعی و سیاسی همه به طرز خاص و متفاوت و حتی متناقضی بنا شده و هر کسی خواسته است که اصول و فروع اهداف و غایات انسان را تعیین و مشخص کند. واضح است که در این جریان هر کسی به راهی رفته و حتی هر کسی سعی کرده است که راهی مخالف دیگران برود. پیدا است که از این میان چه بر خواهد خواست. با توجه به این قضایا است که حضرت عبدالبهاء در ضمن خطابات متعدد خود در ضمن اثبات لزوم عقل و علم فرموده‌اند که دین نمی‌تواند ما را از علم و عقل مستغنی کند. عقل شریف است، علم عالی است، باید به صنعت توجه داشت باید از این فضائل و مناقب که خدا به انسان عنایت کرده استفاده کرد. اما برای این که این خطا پیش نیاید که حال که عقل تا این اندازه شرف

و مزیت دارد می، توانیم با علمی که از عقل حاصل می، کنیم خود را از دین مستغنی بدانیم تأکید فرموده، اند که عالم انسانی با همه مزایائی که دارد محتاج استفاضه از نفثات روح القدس است. (17) نفثات روح القدس به انسان چه می، دهد؟ نفثات روح القدس غایت آمال و کمال مطلوب می، دهد، ایده، آل میدهد، که هر چند به تمام و کمال هیچگاه بدان نمی، رسمیم، اما داشتن ایده، آل مانع از آن می، شود که در زندگی مادی خود غرق شویم. ایده، آل و غایتی که نفثات روح القدس به ما می، دهد ذوق، گذشت، ایثار، توجه به یک مقام عالی، توجه به افق فراتر از خواهشهای نفسانی به وجود می، آورد و به سبب وجود همین کمالات است که می، توانیم انسان بمانیم، کامل، تر شویم و شئون نفسانی را در خود رفته رفته ضعیف، تر کنیم. اصولاً عقل انسان را در خود محدود و مسدود می، کند برای آن که کار عقل محاسبه سود و زیان است. (18) حتی اصول اخلاقی هم وقتی به محک عقل سنجیده شود با سود و زیان ارتباط می، یابد. اینجا است که توجه به روح القدس و استفاضه از آن باعث می، شود که عقل جای خود را بشناسد و انسان خود را مکتفی به عقل نداند بلکه قلاده عشق به گردن بیندازد: عشق به کمال مطلوب، عشق بدانچه فراتر از وجود شخصی انسانی اوست. عشق مایه ذوق، هنر و برخورداري از جمال را در زندگی به انسان میدهد. ممکن است بگویند هنر احتیاجی به تدین و استفاده از روح القدس ندارد، هنرهای غیر دینی بسیار است و دامنه، اش هم بسیار وسعت دارد. اما نکته در این است که در هنر اگر نقشی برای فراتر رفتن از خود وجود نداشته باشد آن هنر بیمار و سبک می، ماند. اگر در هنر توجه به کمال مطلوب و «متعالی» و یا به اصطلاح اروپائی transcendent وجود نداشته باشد آن هنر به صنعت نزدیک می، شود و امتیاز و مشخصه اصلی خود را از دست میدهد. جمالی که در هنر غیر دینی بدان توجه می، شود با شهوات انسانی هم، عنان می، شود. هنر غیر دینی غنی و فاخر در نقاشی، شعر، موسیقی و تئاتر کم است. بی، سبب نیست که در تاریخ هنر ملاحظه می، کنیم که اوج هنر نقاشی، مجسمه، سازی و معماری در اروپا وقتی است که هنر از دین و ایمان مایه گرفته و نفثات روح القدس در آن تابیده است. هنر دخلی به علم و عقل ندارد، هنر در پی زیبایی است و علم در پی درستی است و این دو غیر از هم است. آنچه علم می، خواهد به دست بیاورد این است که چیست که درست است. اما آنچه هنر می، خواهد به دست بیاورد آن است که چیست که زیباست. زیبا و درست غیر یکدیگرند، نظیر یک بنا که جنبه معماری و مهندسی آن با یکدیگر فرق دارد. هنر را علم و عقل مایه نمی، دهد، هنر دیسپلین (discipline) خاصی در فرهنگ انسانی است که در پی وصول به جمال است. وقتی عقل و علم به هنر مایه ندهد هنر از چه باید مایه بگیرد؟ جنبه انفعالی و ذوقی انسان است که به هنر مایه می، دهد. انسان اگر توجه به عالمی فراتر از عالم خود نداشته باشد خود به خود جنبه انفعالی و ذوقی او جنبه شهوانی و نفسانی به خود می، گیرد. به همین سبب است که شعر، نقاشی،

موسیقی یا از ایمان بهره دارد یا در خدمت شهوات قرار می‌گیرد. لطف و کمال هنر در جایی است که انسان را به مبدأ وحی اتصال دهد.

به هر جا رو می‌آوریم خود را در برابر عدم کفایت می‌بینیم. ما برای خود لازم هستیم ولی کافی نیستیم. اکتفای به نفس و ذات خود نداریم. این عیب ما نیست بلکه هنر ماست. برای این که بتوانیم کافی به ذات باشیم باید جماد یا نبات یا حیوان باشیم، یعنی در واقع به جایی جز آنچه هستیم چشم ندوریم و افقی را جز آنچه زیر پای ماست نبینیم. یا این که باید خدا باشیم، که نیستیم، تا بتوانیم به ذات خود اکتفاء کنیم. یعنی در واقع یا باید چیزی جز آنچه داریم نخواهیم یا آن که هر چه را که می‌توانیم بخواهیم داشته باشیم. اولی حیوان است و دومی خداست. ما در این میان قرار داریم. موقف خاص انسانی ما اقتضاء می‌کند که هم بخواهیم که داشته باشیم و هم همه چیزی را که می‌خواهیم نداشته باشیم. بنابراین خود به خود در تکاپو باشیم، خود به خود بخواهیم از خود خارج شویم و بجایی رو بیاوریم، جایی که باید به آن رو بیاوریم. اگر از وحی مایه نگیرد، اگر رتبه‌ای بالاتر از مرتبه انسانی نباشد خود به خود مرتبه‌ای پائین‌تر از مرتبه انسانی خواهد بود. بنابراین جنبه حیوانی به همه فعالیت‌های ما خواهد داد و همه هنرهای ما جنبه شهبوانی خواهد گرفت، عقل ما را متوجه بر آوردن احتیاجات حیوانی خواهد کرد. در واقع کسانی خواهیم بود که در اثر پیدا کردن عقل قدرتی بسیار به دست آورده‌ایم، منتی این قدرت را می‌خواهیم در زمینه امری به کار اندازیم که آن امر برای ما پشت سر نهاده شده و دیگر هیچگونه توجهی به آن نداریم. مثل آن است که کسی با رشد جسمی و عقلی و فراهم آوردن ثروت هنگفت بخواهد همه آنچه را به دست آورده است خرج خرید قره قوروت یا نخودچی کشمش کند و اینها را بخرد و بخورد. مقصود آن است که برای به دست آوردن این قبیل اشیاء کم ارزش آن همه تکاپو و تلاش لازم نبود و با امکانات و استعدادات و وسائل بسیار کمتر نیز وصول به آنها ممکن بود.

انسان عقل به دست آورده، آن را به کار برده و علم حاصل نموده و صنایع مهمه را از کاربرد علم به وجود آورده و صاحب قدرت و قوت عظیم شده و حال خود را مسلط بر طبیعت میدانند. اما این همه اختیار و اقتدار و قدرت را برای چه می‌خواهد؟ برای خوردن و خوابیدن و آمیختن؟ این امور حیوانی که احتیاجی به این همه تکاپو، جستجو و تلاش نداشت. برای حیوان همه این امور حاصل است. بنابراین حیف است که انسان بخواهد خود را پایبند به غایاتی کند که آن غایات از مقتضیات زندگی حیوانی است، منتی با وسایل انسانی که عقل و علم و صنعت باشد برای تحصیل آنها تلاش کند. عقل را به انسان داده‌اند تا وسیله اعتلا و ارتقای او به مرتبه بالاتر باشد، و این غایت فیوضات روح القدس است که به صورت وحی تجلی می‌کند و هر ظهوری که ظاهر می‌شود مرتبه بالاتری از این

فیوضات را ظاهر می‌سازد. ما اهل بهاء می‌دانیم که آنچه در این ظهور تجلی یافته و غایتی که روح القدس در این مرحله از تکامل حیات معنوی انسان افاضه نموده وصول به وحدت عالم انسانی است که حاصل فیوضات روح القدس و وحی الهی در این دور است. توجه به این اصل است که می‌تواند قوای انسانی را تمرکز دهد و به صورت وسیله‌ای در آورد تا بتواند موجبات وصول نوع انسان را به این وحدت فراهم آورد. در وصول به این مرحله از وحدت که وحدت کامل بنی نوع انسانی است انسان تنها نمی‌تواند به عقل و علم و صنایع خود اکتفا کند. وصول به این وحدت با جامعیت و کمالی که برای آن پیش‌بینی شده محتاج به استفاده و استفاضه از نفثات روح القدس است.

یادداشت‌ها

- 1 - کتبی که با عنوان «نفثة، المصدور» نوشته شده متعدد است. یکی از آنها تاریخ فارسی دوره خوارزمشاهیان است که با عنوان «نفثة، المصدور» به وسیله محمد ابن احمد منشی خراسانی به رشته تحریر درآمده و رضا قلی خان هدایت آن را در طهران به سال 1341 هـ.ق با طبع سنگی منتشر ساخته است.
- 2 - در ذیل «دمیدن» در لغت، نامه دهخدا چنین آمده است: «دمیدن (یا در دمیدن) روح (یا روان یا جان) در قالب (یا تن یا کالبد) کسی، نفخ روح در بدن. گنایه است از حیات بخشیدن به کسی یا حیوانی...».
- 3 - درباره «روح القدس» در قاموس کتاب مقدس (ص 424) چنین آمده است: «روح القدس: بدانکه تعلیم کتاب مقدس درباره روح القدس از قرار تفصیل است. اولاً، آنکه روح القدس اقنوم سوم از اقانیم ثلثه الهیه خوانده شده است و آنرا روح گویند زیرا که مبدع و مخترع حیات میباشد و مقدس گویند بواسطه اینکه یکی از کارهای مخصوصه او آنکه قلوب مؤمنین را تقدیس فرماید و بواسطه علاقه‌ای که به خدا و مسیح دارد او را روح الله و روح المسیح نیز گویند...».
- 4 - درباره «روح الامین» در ذیل کلمه «روح» در فرهنگ لغات قرآن (ص 497) چنین آمده است:

«... زمانی به معنی فرشته مخصوص وحی و با عنوان امین توصیف شده. مانند: نزل به الروح الامین...»

193

/

شعراء

این قرآن را روح الامین بر قلب تو نازل کرد... به معنی قرآن یا وحی آسمانی آمده است...».

- 5 - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب شکوهی می‌فرماید:

«اي بنده| بهاء مكاتيب مفصله| آن جناب متتابعاً وارد... روح الأمين و جبريل و روح القدس و شديد القوي عبارت از عنوانات شيء واحد است...». و نیز نگاه کنید به لوح حضرت بهاء الله در امر و خلق (ج 2، ص 159-160)

6 - در قرآن (آیه | 1، سوره | فاطر 35) می، فرماید: «الحمد لله فاطر السموات و الأرض جاعل الملائكة رسلاً أولاً»
أولاً

7 - نگاه کنید به فصل «کلیه| ارواح پنج قسم است» در مفاوضات، ص 108 - 110 .
8 - منتخباتی از آثار، ص 71. و نیز حضرت بهاء الله در لوح جناب حاجی سید علی افغان که به تاریخ 12 جمادی، الأول، سنه | 1308 هـ، ق مورخ است چنین می، فرمایند:
«حمد خداوند یکتا را لایق و سزا که عالم ملک و ملکوت را به وجود انسان کامل بیاراست، به عدل امر فرمود تا اصل شجره| ظلم را از زمین برآرد و بما ینبغی له و قدرله راجع فرماید. سبحانه سبحانه ما أعظم سلطانه و أعزّ بیانه حکمت بالغه، اش در هر شيء ظاهر و هویدا و نیر امرش فوق کلّ شيء باهر و مهیا...»

9 - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب مستر ولکوت که به تاریخ 20 تموز 1919 م مورخ است چنین می، فرمایند:

«اي بنده| صادق الهي، نامه، ات ملاحظه گردید... در عالم وجود یعنی وجودي که مفهوم ذهني است و حادث است مراتب است: مرتبه| اولي جماد است؛ بعد مرتبه| نبات است. در مرتبه| نبات مرتبه| جماد موجود، ولي امتیاز دارد، کمال نباتي دارد و در مرتبه| حیوان کمال جمادی و کمال نباتي موجود و کمال دیگر که کمال حیواني است دارد، سمع و بصر دارد و در مرتبه| انسان کمال جمادی موجود و کمال نباتي موجود و کمال حیواني موجود و از اینها گذشته کمال عقلي موجود که کاشف حقایق اشیاست و مدرک کلیات. پس انسان در حیز کائنات اکمل موجودات است و مقصد از انسان فرد کامل است و آن فرد کامل مانند آئینه است و کالات الهي در آن آئینه ظاهر و مشهود. اما شمس از علو تقدیس تنزل نماید و داخل آئینه نگردد. ولي چون آئینه| صافیست و مقابل شمس حقیقت کالات شمس حقیقت، که عبارت از شعاع و حرارت است، در آن آئینه ظاهر و آشکار گردد و این نفوس مظاهر مقدسه الهیه هستند و علیک و البهَاء الأبهی».

10 - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه چنین می، فرمایند:
«اي بنت ملکوت نامه| شما رسید و از مضامین سرور روحاني و فرح وجداني رخ نمود... بهائیان را اعتقاد تجسد کلمه [یعنی قلب ماهیت، انقلاب لاهوت به ناسوت و قدیم به حادث نبوده و نیست. بلکه عقیده چنان است که حضرت باب و جمال مبارک مظاهر کلیه در عالم انسانی هستند. این واضح و

مشهود است که قدیم حادث نگردد و حادث قدیم نشود. انقلاب ماهیت ممتنع و محال است. بلکه انسان کامل مانند مرآت صافیه است که شمس حقیقت به جمیع فیوضات نامتناهی در او ظاهر و آشکار است...».

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح جناب آقا حبیب، الله گنجه، ای چنین می، فرماید: «ای ثابت بر پیمان، نامه رسید. سؤال از معانی موالید ثلاثه نموده بودید. موالید ثلاثه به اصطلاح حکما جماد و نبات و حیوان است، یعنی کائنات منحلّ به این سه چیز است: یا جسم منجمد است مانند خاک و حجر و مدر و یا جسم نامی نابت است مانند گل و ریاحین و شجر یا جسم حسّاس است یعنی قوای حسّاسه دارد مانند بصر و سمع و شامه و ذائقه و لامسه و این کائنات ذیروح است و انسان را نوع ممتاز از این جنس میدانند. باری انسان که نوع ممتاز است مظهر فتبارک الله أحسن الخالقین است و شمس حقیقت را مرآت متجلّیه به نور مبین و انسان که گفته میشود مقصد فرد فرید کامل است. فرصت بیش از این نیست و علیک البهآء الأبهی».

برای مطالعه| سایر نصوص مبارکه در این باره به صفحات 118 - 119 کتاب پیام آسمانی (ج 1) مراجعه فرمائید.

- 11 - فقره، ای از آیه| 48 در سوره| ابراهیم (14) است.
- 12 - برای مطالعه| نصوص مبارکه در این باره به «رساله| عالم محتاج به نفثات روح القدس است» در کتاب پیام ملکوت (ص 278 - 292) مراجعه فرمائید.
- 13 - برای مطالعه| نصوص و آثار بهائی در این باره به «رساله| لزوم تطابق دین با علم و عقل» در کتاب پیام ملکوت (ص 74 - 96) مراجعه فرمائید.
- 14 - برای مطالعه| نصوص و آثار بهائی در این باره به ذیل «علم و دین، مدنیت جسمانی و مدنیت روحانی» در کتاب پیام آسمانی (ج 2، ص 229 - 230) مراجعه فرمائید.
- 15 - برای مطالعه| شرح مفصل مطالب مربوط به تمدن (حضارت) و فرهنگ (ثقافت) به صفحات 314 - 315 و 271 - 272 در کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید. درباره| معانی و مفاهیم این دو اصطلاح از جمله در کتاب مزبور چنین آمده است: «ثقافت به معنی مهارت و کردانی و هوشیاری است. و انسان با ثقافت یعنی کسی که نسبت به رفع احتیاجات خود می، داند که چه باید کرد. معنی خاص ثقافت عبارت است از تقویت و رشد بعضی از صفات عقلانی یا متعادل کردن وظایف بدنی. در این مورد تثقیف عقل و تثقیف بدن را به کار برده، اند. همچنین گفته، اند ثقافت ریاضی، ثقافت ادبی و ثقافت فلسفی. ثقافت به معنی عام صفتی است که افراد ماهر کار آزموده| دارای حس انتقادی و قضاوت صحیح

بدان متّصف، اند و یا به معنی تربیتی است که اکتساب این صفات را ممکن می‌سازد. روستان گوید: «علم شرط لازم ثقافت است؛ اما شرط کافی آن نیست. لفظ ثقافت به مزایای عقلی اطلاق می‌گردد که علم آنها را برای ما کسب می‌کند تا قضاوت‌هایی ما را صحیح و عواطف ما را پاکیزه گرداند.» شرط ثقافت به این معنی این است که بین انسان و طبیعت از یک طرف و بین فرد و جامعه از طرف دیگر و همچنین افراد انسان و ارزش‌های روحی و انسانی تعادل برقرار کند...» (فرهنگ فلسفی، ص 271)

«... تمدن، به یک معنی، مترادف فرهنگ (ثقافت) است. اما در اصطلاح دانشمندان، این دو لفظ به یک معنی به کار نمی‌رود. بعضی از آنها لفظ فرهنگ را به معنی رشد عقل و ذوق، و بعضی دیگر، آن را به معنی نتیجه‌ی این رشد، یا به معنی مجموعه‌ی زندگی و صور و پدیدارهای آن در یکی از جوامع، به کار برده‌اند. همچنین است لفظ تمدن، که بعضی از دانشمندان آن را به معنی اکتساب صفات پسندیده، و بعضی دیگر به معنی نتیجه‌ی این اکتساب، یا به حالتی از پیشرفت و استکمال در زندگی اجتماعی به کار می‌برند. در حالی که بعضی از دانشمندان لفظ فرهنگ را به معنی پدیدارهای مادی، و لفظ تمدن را به معنی پدیدارهای عقلی و اخلاقی به کار می‌برند. بعضی دیگر، عکس این استعمال را دارند. در اصطلاح دانشمندان انسان‌شناسی، لفظ فرهنگ دال بر مظاهر زندگی در هر جامعه‌ای است، خواه جامعه‌های پیشرفته و خواه جامعه‌های عقب مانده. اما لفظ تمدن در اصطلاح آنان، دال بر مظاهر حیات فقط در جامعه‌های پیشرفته است.

بهترین وسیله برای تشخیص تمایز بین این دو لفظ این است که لفظ فرهنگ را فقط به معنی پدیدارهای پیشرفت عقلی به کار بریم که در مورد افراد صدق می‌کند و لفظ تمدن را به معنی مظاهر پیشرفت عقلی و مادی توأمی که در مورد جوامع صادق است...» (فرهنگ فلسفی، ص 315)

16 - برای مطالعه‌ی مطالب مربوط به «ارزش» و نظریاتی که درباره‌ی آن ابراز شده است به صفحات 524-525 کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.

17 - بیان حضرت عبدالبهاء است که می‌فرمایند: «عالم مادی هر قدر ترقی کند لکن باز محتاج تعلیمات روح القدس است، زیرا کمالات عالم مادی محدود و کمالات الهی نامحدود است...» (مجموعه‌ی خطابات، ص 454 - 455)

و نیز نگاه کنید به پیام ملکوت (ص 278 - 292).

18 - برای مطالعه‌ی مطالب مربوط به عقل انسانی به صفحات 472 - 475 کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.

19 - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب حشمت در لندن می‌فرمایند:

«ای حشمت عبدالبهاء، نامه | مفصل شما ملاحظه گردید... اگر کسی سؤال کند که برتری تعالیم چه چیز است در جواب بگوئید که تعالیم بهاءالله جامع جمیع تعالیم کتب مقدسه است و از این گذشته تعالیم مخصوصه دارد که نورانیت عالم انسانی است و روح این عصر است: اول وحدت عالم انسانی است که جمیع بشر اغنام الهی و خدا شبان حقیقی و به جمیع مهربان پس جمیع شعوب و اقوام باید با یکدیگر در نهایت الفت مهربان باشیم. ثانی تحرّی حقیقت است که جمیع تقالید را باید ترک نمود و تحرّی حقیقت کرد. ثالث آن که حقیقت دین باید سبب الفت و محبت و ارتباط و اتحاد بین بشر باشد و الّا بی، دینی بهتر. رابع این که باید دین مطابق عقل و علم باشد و الّا اوهام است. خامس این که تعصب دینی، تعصب جنسی [تعصب وطنی، تعصب سیاسی هادم بنیان انسانی است و سبب قهر و غضب الهی. سادس مساوات بین رجال و نساء و امثال ذلک و در نطقهای امریکا مفصل مذکور مراجعت نمائید واضح گردد...»

امة، البهاء روحیه خانم، حرم حضرت ولی، امر الله در گوهر یگا (ص 330 - 331) چنین مرقوم فرموده، اند:

«... شریعت مقدسه | بهائی جوهر تعالیم ربّانی و موعود جمیع انبیاء الهی است. دینی است که روح وحدت به جمیع ادیان می، بخشند. اولین رسالتش تأسیس مدنیت الهی است. به یاد دارم در موقع مذاکره با یکی از استادان سابق دانشگاه امریکا وقتی استاد از هدف زندگانی یک فرد بهائی سؤال کرد به ایشان بسیار زیبا و موجز فرمودند که هدف نهائی زندگانی یک فرد بهائی تأسیس وحدت عالم انسانی است. و بعد برای او شرح دادند که حضرت بهاءالله در زمانی ظاهر شدند که رسالت ایشان بایستی متوجه جمیع عالم گردد نه فقط افراد، مسئله نجات امروز فردی نیست. امروز نجات افراد در صورتی حاصل میگردد که عالم انسانی نجات یابد. یعنی دنیا بایستی تغییر و تبدیل و اصلاح کلی پذیرد و مجامع عالم انسانی نیز دارای روح وحدت گردند و چون جمیع عالم و مجامع از مهالک نجات یافتند این نجات و رستگاری شامل حال افراد نیز خواهد شد و بدین ترتیب افراد نیز اصلاح میپذیرند و رستگاری می، یابند. کراا چه شفاهی و چه کتبی وجود مبارک فرمودند که این دو عمل متوازیاً بایستی تحقق یابد، یعنی اصلاح و رستگاری عالم انسانی و اصلاح افراد در خلق و خوی و رستگاری آنان در روحانیات...»

استقامت

خطاب به بهائیان از استقامت سخن گفتن شاید توضیح و اوضحات باشد، چون بهائیان کسانی هستند که با استقامت کاملاً آشنائی دارند. روحشان، جانشان، دلشان با مفاهیم استقامت پیوند پذیرفته و این پیوند را نگه داشته، اند. تاریخ امر بهائی سراسر نشانه | استقامت است، حتی می، توانیم بگوئیم که تاریخ امر بهائی

تاریخ استقامت است. بنابراین بحث نمی، خواهد، علی، الخصوص وقتی انسان یک امر وجدانی و محسوس به ذوق باطنی را در معرض بحث نظری قرار می، دهد از لطف و جمالش و به همان نسبت از تأثیر و رونقش می، کاهد. استقامت کار بحثی و حرف زدن زبانی نیست. چه بسا کسانی که ممکن است بحث، های عمیق و دقیق درباره|| مطالب نظری بکنند و داد سخن بدهند، در اخلاق کتابها بنویسند و در حکمت عملی رساله، ها پردازند، اما وقتی پای عمل و اقدام به میان می، آید پایشان بلغزد، دلشان بلرزد، رنگشان پیرد و چیزی را که ابداً نداشته، اند استقامت باشد. بنابراین باید بحث از استقامت را رها کرد و عنانش را به دست روح و دل داد تا آن را حس کند و با همان حس به طپش درآید و با همان طپش جنبشی را به وجود آورد که آن را از ضعف و رخوت و رکود و سکون باز دارد. همین قدر که انسان از ضعف و رخوت و رکود باز داشته شد، استقامت دارد. وقتی که می، گوئیم «استقامت»، باید در نظر بگیریم که این کلمه می، تواند از دو لحاظ و به دو نحو معین تلقی شود. استقامت از یک لحاظ به معنی پایداری و مقاومت و پافشاری است. از طرف دیگر به معنی راست، روی و راست، کرداری و راست، رفتاری و حتی راست، گفتاری است. کلمه| «مستقیم» صفت مشبّه از استقامت به معنی راست است. خط راست یا مستقیم خطی است که کج نمی، رود. بنابراین صرف پایداری کافی نیست تا بتوانیم به آن استقامت بگوئیم، بلکه پایداری در راست، روی نیز باید حاصل باشد تا بتوان اسم آن را استقامت گذاشت و الا پایداری ماندن در خط منکسر و معوج را استقامت نمی، توان گفت. برای این که وقتی منکسر شد و شکست و اعوجاج پیدا نمود نشانه| این است که بر یک حال پایداری نیست. به همین جهت لازمه| استقامت به معنی صحیح و اصیل و جمیل آن، پایداری در راست، روی نیز هست. در اینجا است که معانی و مفاهیم استقامت تفاوتش با معانی لجاج و عناد آشکار می، شود. بعضی اوقات انسان لج می، کند، عناد می، ورزد، اصرار و ابرام می، کند و اسم آن را استقامت می، گذارد. البته اصرار و ابرام با لجاج و عناد در یک ردیف نیستند زیرا لجاج و عناد و ستیزه، جوئی و ستیزه، خوئی همیشه بد است اما اصرار و ابرام ممکن است که بد نباشد بلکه در اکثر اوقات خوب هم هست. بنابراین لجاج را با استقامت نباید اشتباه کرد. معنی دیگر استقامت به مناسبت ارتباطش با راست، روی است، به این معنی که انسان در خط مستقیمی که هست پایداری بماند و وقتی از استقامت مسیر خود مطمئن شد در سلوک در آن مسیر پایداری و مقاوم و پافشار باشد. کسانی که در راست، روی مقاومت دارند راست، رو هستند اما بعضی نه به این سو و نه به آن سو، بلکه در میانه سرگردانند. گاهی به راست و گاهی به چپ و گاهی مستقیم می، روند و گاهی برمی، گردند و این سرگشتگی از زبونی و ناتوانی مایه می، گیرد بدون این که حالت این نفوس با حیرت ممدوح اهل ثبوت اشتباه شود. این اشخاص هیچوقت به هیچ، جا نمی، رسند. مسیر این

نفوس فقط کج نیست، بلکه کج و معوج است. به اصطلاح یکی از استادان در گذشته و خدا آمرزیده ما، بعضی هستند که راست می‌روند، بعضی هستند که کج می‌روند، منتی کج رج می‌روند و بعضی هستند که کج، معوج می‌روند. کج رج یعنی کسی که کج می‌رود ولی راه کج او همیشه رج است، در یک ردیف است، بنابراین می‌داند که چه می‌کند، اما آن که کج معوج می‌رود علاوه بر این که به جایی نمی‌رسد سرگشته و بلا تکلیف هم هست. چنین کسی هم خود بلا تکلیف است و هم دیگران در مقابل او بلا تکلیف هستند و نمی‌دانند در کجا باید با او مواجه شوند، در کجا با او همراه شوند و نمی‌دانند تا کجا می‌توانند با او همراه و هم‌قدم شوند. وقتی می‌گوئیم استقامت، همیشه معنی پایداری را در نظر نمی‌گیریم و همیشه در یک حال ماندن و تغییر حال ندادن را هم در نظر نمی‌گیریم، بلکه پایداری را به معنی راست، روی یا پایداری مقرون به راست روی در نظر می‌گیریم. بنابراین اصل استقامت با لجاج متفاوت است. اهل لجاج کسانی هستند که ولو بر ایشان اثبات شود که راهی که می‌روند خطا است باز همان راه را می‌روند ولو ببینند و دریابند و پذیرند که کاری که می‌کنند نارواست. در واقع روا و ناروا و صواب و خطا برایشان یک، سان است، آنان در خطا استقامت می‌کنند. البته استقامت در اینجا صحیح نیست زیرا در راه کج و نادرست پافشاری کردن معنی استقامت ندارد.

در تاریخ ادیان کسانی بوده و هستند که با این که می‌دانسته‌اند که بد می‌کنند باز آن را ادامه می‌دادند برای آن که مبدا کسی به ایشان بگوید که فلان کس برگشت و شکست خورد، زیرا این مطلب را ننگ می‌دانستند. روایت شده است که گفته‌اند «النار و العار» (1). مفهوم این مطلب آن که من به آتش می‌روم یا آتش را می‌پذیرم ولی عار و ننگ را بر خود هموار نمی‌کنم. یعنی بر فرض آن که بدانم که راهی که می‌روم مرا به سوی آتش می‌برد معذک ننگ برگشتن از این راه را بر خود هموار نمی‌کنم. در این جا است که پای لجاج و ستیزه، جوئی و ستیزه، خوئی به میان می‌آید، به قول نظامی:

بر	وفق	چنین	خلافکاری
تسلیم	به	از	ستیزه، کاری

حال که تعریف استقامت تا حدودی معلوم شد و تفاوت و امتیاز آن با سایر صفاتی که وجوه مشترکی با آنها داشت روشن گردید باید به این نکته توجه نمود که اگر در کسی استقامت نباشد آن شخص نمی‌تواند ادعای داشتن سایر فضائل را بنماید. فضائل متعدّد است، می‌توان بسیاری از آنها را کسب و اختیار نمود و حتی به داشتن آنها افتخار کرد. در بین فضائل متعدّد استقامت از جمله فضائلی است که اگر نباشد نمی‌توان جای آن را به فضیلت دیگری داد. چرا چنین است؟ به این علت که استقامت

همانطور که اشاره شد بنیادش بر راست، روی و راست کرداری است و انسانی که راست، رو، راست کردار و راستگو نباشد هیچ فضیلتی ندارد، بلکه همه فضائلش رذائل است. چنین کسی اصل اساسی فضیلت و اخلاق را فاقد است. استقامت صفت اصلی و فضیلت اساسی انسان محسوب می‌شود و ام سایر فضائل و مناقب است. انسان غیر مستقیم نمی‌تواند عنوان انسان متخلق و صاحب فضیلت را داشته باشد.

حال در این مطلب تأمل کنیم که استقامتی که باید بورزیم در مقابل چیست و چرا اهمیت دارد و دشواری کار در کجاست؟ موانع و عوائقی، که بر طرف کردن آنها وسیله فوز ما به استقامت می‌شود، زیاد است. این موانع باطنی، خارجی، عارضی و ظاهری می‌تواند باشد. این موانع ممکن است از طبیعت و یا از اجتماع بشری ناشی شود. اولین پایداری انسان در مقابل خود انسان است. دشوارترین همه پایداری‌ها نیز همین پایداری است. به همین جهت در امثال منسوب به حکمت هندوان آمده است که گفته‌اند پهلوانان نام‌آور کسانی نیستند که صف می‌شکنند و دشمن می‌کشند و فتح می‌کنند، بلکه کسانی هستند که می‌توانند به خود چیره شوند (2). چیره شدن بر خود یعنی پس زدن آنچه که می‌تواند مانع از پایداری در راهی باشد که آن را صحیح می‌دانیم. این پایداری یکی از دشوارترین کارها و لذا کاری اصلی و اساسی است. اگر این نوع پایداری انجام بگیرد انسان از هیچ لطمه و صدمه‌ای باک نخواهد داشت. به شرط آن که از خود مطمئن باشد و اطمینان نفس پیدا کند. لازمه استقامت اعتماد به نفس است. ما اگر مطمئن به نفس خود نباشیم یا نفس مطمئنه نداشته باشیم نمی‌توانیم استقامت کنیم. اگر ادنی اضطرابی بر نفس ما حاکم شود و تردید مسلط گردد نمی‌توانیم استقامت کنیم. اگر ضعف در مقابل هوی و هوس بر ما غالب شود یعنی به دست خود خود را زبون نفس و هوی کنیم و دعوت آن را به جنبه جانوری وجود خود بپذیریم استقامت معنی خود را از دست می‌دهد و اقسام ضعف بر وجود ما غلبه می‌یابد. به بیان دیگر و بنا بر تعبیر متداول ضعف نفس بر ما مسلط می‌گردد. در اینجا است که استقامت از ضعف نفس لطمه می‌خورد. خطا است که اگر بگوئیم که عوامل خارجی مرا از میان برد و مرا وادار کرد تا از مسیر منحرف بشوم. منکر تأثیر عوامل خارجی نیستیم. عوامل خارجی واقعی است، که کسی اگر آنها را انکار کند، جاهل است. البته محیط خارجی بسیار مؤثر است؛ اما در مقابل آن سد و سپری به نام نفس مطمئنه وجود دارد که هم بر اساس فطرت و هم در اثر تربیت باید به بلوغ خود برسد و به حدی از کمال نفس که می‌تواند نائل شود (3). وقتی انسان در این مقام قرار گرفت و از خود و آنچه در خود اوست اطمینان حاصل نمود خوب می‌تواند به عوامل خارجی غالب آید. چرا که آنچه از محیط خارج می‌آید یا اموری است که مطابق هوی و هوس ما است، بنابراین ما

خود آن را آورده، ایم، یا اموری است که مخالف چیزی است که ما می، خواهیم و نمی، خواهیم تسلیم آنها شویم. چیزی که باعث می، شود تسلیم آن شویم عبارت از این است که بعضی از ما بیش از حد پای بند به مال، جاه و سایر علایق دنیوی هستیم. به همه| این تمایلات صفت «بیش از حد» را اضافه کرده، ایم، زیرا همه| این تمایلات در حد خود، که همان حال اعتدال باش، د لازم است و نه تنها باید آنها را در حد اعتدال نگه داشت، بلکه تقویت آنها نیز لازم است. کسی که بیش از حد به مال خود پای، بند باشد نمی، تواند استقامت کند، زیرا استقامت لازمه، اش گذشتن از مال است و دلبستگی بیش از حد به مال مانع از استقامت تواند بود. عوامل خارجی که به ما حمله، وری می، شوند متوجه مال و دارائی ما هستند، زیرا این نقطه، ای است که به سهولت می، توان به آن حمله نمود و شخص را از پا درآورد. به همین جهت ما را در وضعی قرار می، دهند که لطمه| مالی بینیم و در اثر سرایت لطمه| مالی به جنبه، های دیگر زندگی از پا درآئیم، زانوهای ما سست شود، دل‌های ما بلرزد و قدم‌های ما از صراط مستقیم بلغزد. پس اگر وابستگی به ما بیش از حد نباشد انسان می، تواند در اموری که بر او عارض می، شود استقامت کند. مالی که در حال اعتدال برای گذراندن معاش لازم است آن را به صورتی می، توان به دست آورد؛ اما مالی که سبب زوال استقامت است مالی است که از حد اعتدال خارج شده و انسان به آن دلبستگی یافته است. به این سبب به آنان که می، خواهند با استقامت زندگی کنند سفارش می، شود که خود را سبک، بار و سبک، بال نگه دارند. با بار سنگین پایدار بودن و راست رفتن آسان نیست. بنابراین سبک، باری از نظر مالی از لوازم استقامت است. واضح است که اگر بار سنگین باشد اما علاقه و دلبستگی به آن بار بیش از حد نباشد، یعنی بگوئیم که اگر آن بار از دست رفت اشکالی ندارد، آن بار اگر هم سنگین باشد مانعی عمده نخواهد بود. اما میزان دلبستگی نباید آن قدر باشد که از دست دادن آن سبب عذاب گردد و در اثر این عذاب استقامت ما دچار اشکال شود. یکی دیگر از اقسام لطمه، هائی که ممکن است متوجه استقامت شود لطمه، ای است که از طریق جان حاصل می، شود. علاقه به جان البته امری طبیعی است، بر عکس دلبستگی به مال. اما وقتی جان در مقابل سایر ارزش‌های انسان قرار می، گیرد می، بینیم که انسان را در وضعی قرار می، دهد که امور دیگری بیش از جان برای او ارزش و اهمیت پیدا می، کند و در اینجاست که انسان انسان می، شود. حیوان فقط جان خود را گرمی می، شمرد، اما انسان در مقامی قرار می، گیرد که می، گوید من موجودی هستم که جان و زندگی من همه چیز من نیست، لذا به جائی می، رسم که از جان نیز می، گذرم. این گذشت نیز البته مراحل و مراتبی دارد. از کوچک، ترین لطمه، هائی که ممکن است به سلامت انسان بخورد شروع می، شود و به جائی می، رسد که ممکن است لطمه| حاصله اساس حیات او را از بین ببرد و باعث مرگ و نابودی او شود. پس عاملی که انسان را به جائی می، رساند که از

جانش صرف نظر می، کند باید عاملی بسیار قوی باشد. چنین عاملی وقتی به میان آمد، یعنی انسان در مقامی قرار گرفت که گذشتن از جان برایش آسان شد خیلی از مشکلات دیگر هم برایش آسان می، شود.

بسیاری از مرگها از ترس ناشی می، شود. وقتی ترسیم که جانمان را بگیرند از بسیاری از چیزهای دیگر نیز ترس و واهمه، ای نخواهیم داشت. البته گرفتن جان کار آسانی نیست، اغلب عنوان می، شود بدون آن که تحقق پیدا نماید. ولی عنوان شدن آن باعث می، شود که انسان به توهم دچار شود، توهمی که خود بزرگترین بلای زندگی و آفت و نکبت حیات است. در این نکته البته باید دقت کرد که نباید لاف، زنی کنیم و بگوئیم که من از جان خود نمی، ترسم و حال آن که اگر کار جدی شود یعنی بدانیم که جان ما در خطر خواهد بود بترسیم و بهراسیم زیرا این خلاف صداقت است و انسان باید صدیق و صمیمی باشد. یعنی وقتی می، گوید که از جانم می، گذرم و باکی ندارم در این مدعا صدیق باشد. نفس صدیق بودن گاهی باعث نجات جان می، شود. یعنی وقتی که احساس شد که ادعا مقرون به حقیقت است حمله، ها کند می، شود و راه عوض می، کند. باز برمی، گردیم به این مطلب که صداقت تا چه اندازه با استقامت همراه است و راست، روی تا چه اندازه لازمه پایداری است. برای اهل بهاء، که از جان خود گذشته، اند، احتیاجی نیست که مثال بیاوریم. زیرا هر بهائی در خانواده، خود، شهر خود و سرزمین خود دیده است که در راهی که در آن استقامت کرده، ایم چندین هزار نفر شهید داده، ایم تا عقیده، ای را که درست می، دانسته، ایم و رفتن در راهی که آن را راه راست می، دانسته، ایم اثبات نمائیم. در چنین طریقی استقامت نشان داده، ایم و هنوز هم نشان می، دهیم و بعد از این هم نشان خواهیم داد. یعنی تغییر وضع تغییری در استقامت ما به وجود نخواهد آورد.

البته وقتی می، گوئیم اهل بهاء، جمله جامعه بهائی را از لحاظ یک مجموعه، واحد و مرتبط در نظر می، گیریم. ضعفای ناس در بین همه، جماعات می، توانند پیدا شوند و الحمدلله در بین اهل بهاء تعداد ضعیفان قلیل بوده، اند.

یکی دیگر از موانع و عوائقی که می، تواند از خارج به استقامت ما لطمه بزند حب جاه و مقام است. یعنی انسان برای رسیده به مقامی که می، خواهد و یا برای نگه، داشتن مقامی که دارد بخواهد قبول ضعف نفس کند و از صراط استقامت منحرف گردد. دلبستگی به جاه و مقام، که ممکن است مالی هم به همراه نداشته باشد و حتی جان را هم به خطر بیندازد، گاهی سبب انحراف از صراط استقامت است.

مرا عار باشد از آن زندگی

که سالار باشم کم بندگی
 کسانی می، خواهند همیشه سالار باشند ولو برای حفظ سالاری زندگی را هم از دست بدهند. البته در بعضی از موارد و بعضی از حماسه‌ها این امر یک جنبه| قهرماني پیدا می، کند، زیرا ارتباط با موقعی دارد که قدرت و جاه‌نشان، دهنده فضیلت محسوب می، شده است. در آن مواقع حکمرانی و فرماندهی از جمله مزایای بشریت محسوب می، شده و فضائل دیگری مثل علم، صداقت و حکمت و عفت، به اندازه قدرت ارزش نداشته است. به همین جهت حماسه‌های پهلوانان قدیم حکایت از این می، کند که برای حفظ قدرت همه، چیز را فدا می، کرده‌اند. قدرت، نه به معنای قدرت معنوی برای حفظ جنبه| معنوی حیات (که البته همیشه ممدوح است) ، بلکه به عنوان قدرت ظاهری و به قصد فرمانروایی بر مردم، که آن را تعبیر به جاه می، کنیم، یکی از آفات استقامت است. انسان راهی را می، پیاید و آن را راه راست می، داند و می، داند که در چنین راهی باید پایدار باشد؛ اما در وضعی خاص ملاحظه می، کند که ناپایداری او در آن راه راست می، تواند مقام و جاه او را حفظ کند، لذا سست می، شود و از صراط مستقیم می، لغزد. با کمی تأمل می، توان به این نکته پی برد که جاه و مقام نباید چنان چیزی باشد که بتواند ما را طوری پایبند خود سازد که همه چیز خود را فدای آن کنیم. همچنان که مال نیز نباید چنان چیزی باشد که وقتی از حدّ اعتدال گذشت بتواند استقامت ما را به هم زند. در مورد جان کار، کار مزاح نیست، کار به جدّ است، زیرا علاقه| طبیعی و غریزی است. آنجا که انسان جان از کف می، دهد و زندگی را به زمین می، نهد عامل قوی قاهر و قادر دیگری لازم دارد. یعنی عوامل و عناصر دیگری در نظر او لازم است که او را والا کند و به ارزش رساند نه آن چیزی که باعث خوار داشتن جان و حقیر شمردن زندگی شود. در اینجا است که گذشتن از جان نشانه حقانیت تلقی شده است (5). یعنی کسی که در راهی می، رود و در آن راه به راستی و صداقت می، رود و آن راه را قبول نموده و در آن پایدار مانده است اگر به جائی برسد که لازمه| پایدار ماندن و راست رفتن از دست دادن جان باشد و او از آن ابا و امتناع نکند این دلیل حقانیت او و راه و روش و اعتقاد او است. دلیل بر این است که ارزش والائی در نظر او اعتبار یافته که ارزش جان او را در نظر او خوار و بی، مقدار کرده است. البته چنین استقامتی در این مقام و تا این حدّ نشانه صدق ادّعا است. کسی که جان در راه وطن خود از دست می، دهد اثبات می، کند که در ادّعای خود نسبت به وطن، پرستی بر حقّ است. اگر کسی ادّعای انسان دوستی کند و جانش را در راه انسانیت نثار نماید با نثار جان اثبات می، کند که در ادّعای انسان، دوستی خود بر حقّ است و اگر استقامت به صورت از دست دادن جان در راه اعتقاد دینی باشد آن هم نشان دهنده| حقانیت ادّعای آن شخص در اعتقاد به آن دیانت است. یعنی شخصی که در اعتقاد خود استقامت می، ورزد و جان خود را در راه آن اعتقاد از

دست می‌دهد، نظرش به افق دورتری دوخته شده و امور دیگری را فراتر از زندگی ظاهری مادی می‌بیند. توجه چنین شخصی به ایده، آل، هائی است که برای او حقانیت و ارزش و قدر و قیمت دارد. به همین جهت است که چنین استقامتی نشانه اثبات صحت ادعا می‌تواند باشد. در کتاب مستطاب ایقان جمال قدم ادله، ای برای اثبات حقانیت حضرت نقطه| اولی آورده، اند و از جمله این دلائل استقامت آن جمال ازلی را بر امری که ادعا کرده، اند ذکر می‌فرمایند و درباره|| آن داد سخن می‌دهند (6). حضرت باب شش سال در مقابل همه| بلایا و مصائب استقامت کردند. البته آن حضرت را نصیحت نمودند، دعوت و دلالت بر ترک ادعا کردند، وعد و وعید دادند. معذک آن حضرت به همان حالی که بودند استقامت فرمودند، همان طور که بسیاری از انبیاء و اصفیاء و اولیاء چنین کردند. دست خطی از ناصرالدین شاه به دست آمده است که به خط خود چنین می‌نویسد که من در تبریز ولیعهد بودم، میرزا علی محمد باب را به حضور من آوردند و محاکمه کردند و او در آنجا به صراحت دعوی مهدویت و شاریت کرد. منظوم اقرار شاه است در زمانی که ولیعهد بوده و از مجلسی سخن می‌گوید که حضرت باب با علما مواجه شدند و صراحتاً شاه حکایت از این می‌کند که حضرت باب در دعوی خود مستقیم بوده، اند (7). درباره|| استقامت حضرت باب من از کسانی که خود را دشمن ما می‌دانند شاهد می‌آورم زیرا قول دشمن بر اثبات صحت حرف بیشتر حجت است. مخالف دیگر امر الهی زعیم، الدوله است. او کسی است که نگاتی در رد امر بهائی نوشته و کتاب او که موسوم به مفتاح باب، الأبواب می‌باشد از اولین کتبی است که در این، باره به رشته| تحریر درآمده است. این کتاب نگاتی است خواندنی و در نشان دادن این که مخالفین امر چگونه خواسته، اند به امر بهائی به زعم خود لطمه بزنند فوائد بسیاری دارد، غافل از آن که با همان طرز تلقی امر بهائی را کمک کرده، اند (8).

در این کتاب از جمله به بعضی از پیشگوئیهای کتاب مستطاب اقدس اشاره می‌کند تا نشان دهد که آن کتاب به نفع چه کسانی یا به ضرر چه کسانی سخن گفته است. منتهی وقتی که جنگ جهانی اول واقع می‌شود و آن پیشگوئیها صدق پیدا می‌کند آن وقت است که خود همین کتاب که به قلم مخالف نوشته شده اثبات حقانیت جمال اقدس ابهی را می‌کند. باری زعیم، الدوله در همین کتاب مفتاح باب الأبواب تصدیق می‌کند که حضرت باب در ادعای خود کمال استقامت را داشت و هرگز به هیچ وجه از آنچه می‌خواست و از امری که خالق را به آن دعوت می‌فرمود و امر بسیار خطیری بود که پشت کوه را می‌لرزانید انحراف نجست. فرزند یکی از علمائی که فتوای شهادت حضرت باب را صادر کرد در رساله، ای که نوشته است به صراحت حکایت از این مطلب کرده است که حضرت باب به هیچوجه در مقابل توبه، ای که

خواستند به او بدهند حاضر به تسلیم نشد و کماکان خود را مدعی همان مقامی می‌دانست که از ابتدا می‌دانست (9). باری به همین جهت است که حضرت بهاءالله یکی از دلایل اثبات صحت ادعای آن حضرت را استقامت آن جمال ازلی بیان می‌فرماید و درباره همین مطلب است که به دو آیه از آیات قرآن استناد می‌فرماید تا اثبات نمایند که استقامت دال بر حقانیت ادعای مظاهر الهیه است. از جمله پیغمبر اکرم فرمود: «شِبَّتِنِي الْآيَاتِينَ»، یعنی دو آیه به دوش من سنگینی کرد و مرا پیر نمود و از پا انداخت (10). اعوذ بالله، این مطلب البته از نظر ظاهری است که می‌گوئیم و الا مظهر امر الهی هرگز از پا نمی‌افتد و دلیل استقامت و معنی استقامت هم همین است که هیچوقت از پای نیفتند. یکی از آن دو امر این است که خداوند فرمود: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ»، یعنی استقامت کن در امری که به آن مأمور شده‌ای و امر دیگر آن بود که: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ» (11). مفهوم کلام آن که کسانی که می‌گویند پروردگار ما خدا است و پس از آن استقامت می‌کنند آنان هستند که فرشتگان رحمت الهی بر ایشان نازل می‌شود یعنی آنها هستند که باب ارتباط غیبی و معنوی از دلهای آنان به عالم ملکوت گشوده می‌شود. صرف ادعا و تفوه به این که من مؤمن هستم کفایت نمی‌کند، به همین جهت استقامت شرط صحت ایمان است. خداوند در آیه دیگر مردم را تحذیر کرده است از این که مبدا خیال کنند که همینقدر که گفتند ایمان آوردیم دیگر در معرض افتتان قرار نمی‌گیرند (12). این اول مرحله صحت ما در ادعای ایمان و مواجهه ما با حوادثی است که ایمان را به خطر می‌اندازد. به ایمان ما حمله می‌شود، به اعتقاد ما می‌خواهند لطمه بزنند و در همین جاست که ما باید نشان بدهیم که پایداریم. در چه امری پایداریم؟ در امری که آن را راه راست دانسته‌ایم، یعنی در خط مستقیم هستیم و چون در خط مستقیم هستیم هیچ عاملی نمی‌تواند ما را معوج و منحرف کند. همه امور و همه حقایق در عالم با استقامت پیش رفته است، از جمله آنها دیانت بهائی است. دیانت بهائی صرف نظر از تأثیر عامل باطنی و غیبی که اراده الهی باشد به حسب ظاهر نیز به علل و اسباب این جهانی که می‌توانیم برای آن بر شماریم پیشرفت کرده است. از جمله این اسباب ظاهری و مهم‌ترین آنها استقامت افراد احباء بر صراط مستقیم بوده است (13). زیرا جامعه بهائی هیچوقت در محیط آزاد و آسوده نبوده و در شرایطی که آن را رها کنند و به حال خود بگذارند نزیسته است. در محیطی می‌توان به حال خود رها شد که نشان از تعصب در آن نباشد و ما در جهانی زندگی می‌کنیم که غرق در تعصبات است و دیانت بهائی از جمله اصول روحانی و مبادی حقیقی، اش یکی همین رفع تعصبات است، تعصب نژادی، تعصب دینی، تعصب قومی و هر گونه تعصبی که می‌توانید بر شمارید. منظور از تعصب غیرت و حمیت که لازمه بشریت است نیست، بلکه تعصب عبارت از جنبه منفی توأم با کج روی افراطی مقرون به پیشداوری است. دنیا دنیای تعصبات است و

نقش امر بهائی ازاله| تعصبات و از بین بردن آنها است. تبلیغی که دیانت بهائی کرده است برای آن بوده است که تعصب نژادی را از میان ببرد، یعنی در عین حال که انسان به نژاد خود پای، بند است نژادهای دیگر را تحقیر نکند (14). تعصب ملی یعنی ناسیونالیسم افراطی را، که از جمله نازیها و فاشیست،ها داشتند، آن را از بین ببرد (15)، به این صورت که انسان در عین حال که به ملیت خود پای، بند است ملیت دیگران را تحقیر نکند. تعصب اعتقادی و تعصب دینی را از بین ببرد. شرط غیرت و حمیت این است که دین خود را به بهای جان خود حفظ کنیم، اما بدانیم که آنچه را حفظ می، کنیم همان است که آن را صحیح می،دانیم و همان است که داوری ما درباره|| آن از روی تحقیق بوده و این تحقیق مستلزم آن نیز بوده است که عقاید دیگران هم به قید تحرّی و تحقیق درآید. یعنی محبوب بودن اعتقاد من لازمه،اش منفور بودن عقاید دیگران در نظر من نیست. ما برای ترک چنین تعصباتی قیام کرده،ایم و این قیام روحانی، معنوی و از طریق تربیت اخلاقی و ارشاد روحانی نوع بشر در سراسر جهان است. بنابراین تا تعصب در جهان موجود است و ما می،خواهیم با تعصب مبارزه کنیم، نمی،توانیم خود را رها شده و آزاد و در ناز و نعمت فرو افتاده بدانیم. زیرا جهت وجودی ما این است که تا تعصب است آرام نگیریم و البته آرام نمی،گیریم و البته برای آن که آرام نگیریم لازم است که در مسیر خود مستقیم باشیم و استقامت ورزیم، استقامت همیشه داشته،ایم و بعد از این هم خواهیم داشت. مواردی که در امتحان افتاده،ایم و استقامت نشان داده،ایم یکی دو مورد نبوده است. از بدو ظهور دیانت بهائی و در این مدت صد و سی و شش سال از هر قبیل فشار، اذیت و آزار بر ما وارده شده است. قتل، زجر، حبس، نفی، هتک ناموس، تهمت و افتراء - همه| این مشاغل برای ما وجود داشته است. معذک درباره|| همه| این تضییقات و مصیبات چنین گفته و فکر کرده،ایم که این مشاغل موجود است و ما هم در مقابل این مشاغل موجود هستیم. بنابراین از راه استقامتی که نشان می،دهیم و از حکمت عملی که به کار می،بریم باید سعی کنیم که در مقابل عوامل مخالف و در ببحوحه| مصائب و مشکلاتی که ما را فرا گرفته و می،گیرد به موجودیت و هستی خود ادامه بدهیم. البته این کار پافشاری، پایداری و استقامت می،خواهد تا اثبات شود که چهره| ما را سعی کرده،اند بد تصویر کنند و قلم بر کف دوست نبوده است تا حقائق اعتقادی و وجودی ما را تحریر کند. ما استقامت می،کنیم تا چهره| اصلی و حقیقی خود را ظاهر کنیم و منظور و مطلوب ما در پیروی از اصل استقامت همین است. استقامت می،کنیم تا پرده،ها به یک سو رود و چهره| راستی ما پدید آید، تا عوامل مقاوم و مخالف و معارض بدانند که چهره| واقعی ما چیست و بفهمند که ما آن نیستیم که می،پنداشته،اند (16).

یادداشت،ها

1 - مولوی در مثنوی (دفتر سوم، بیت 394) می،فرماید:

طعمه | گرگیم و آن یار نی
 هیزم ناریم و آن عار نی
 در شرح بیت فوق در شرح جامع (ج 3، ص 114) چنین آمده است:
 «طعمه | گرگیم و آن یار نی
 هیزم ناریم و آن عاری نی

تباہکاران با لجاجت و سرسختی به مردان حق می، گویند: ما طعمه | گرگ قهر و غضب الهی می، شویم
 ولی از او پیروی نمی، کنیم؛ ما هیزم آتش می، شویم ولی زیر بار ننگ نمی، رویم. مصراع دوم اشاره به
 یکی از ضرب، المثل، های عرب است: "النار و لالعار" آتش آری، ننگ هرگز. به این صورت نیز
 آمده: "النار أُولی من العار" آتش، سزاوارتر از ننگ است.»

2 - در اشعار پوریای ولی است که گفت:

گر بر سر نفس خود امیری مردی
 بر کور و کرار نکته نگیری مردی

مردی نبود فتاده را پای، زدن

گر دست فتاده، ای بگیری مردی

(امثال و حکم، ج 3، ص 1274)

3 - حضرت عبدالبهاء درباره || کیفیت تحصیل «نفس مطمئنه» در یکی از الواح مبارکه چنین
 می، فرمایند:

هو الله

ای یار مهربان، الحمد لله که به اسم رضائی و به دل راضی به قضا. مقام رضا از اعظم مقامات است و
 حالت تسلیم از بهترین حالات. تا توانی راضی شو و تسلیم گرد و تفویض کن. جز روی او مجو و به غیر
 از ره او مپو و دون ثنای او مگو تا که نفس مطمئنه گردی و راضیه و مرضیه شوی و در درگاه
 احدیت مقبول و محبوب گردی و علیک التّحیة و الثّناء ع، ع

4 - برای مطالعه | منتخباتی از نصوص مبارکه درباره | لزوم رعایت اعتدال در جمیع شئون به پیام آسمانی
 (ج 1، ص 58 - 59) مراجعه فرمائید.

5 - خداوند در قرآن (آیه | 94، سوره | بقره، 2) می، فرماید: «... فتمنوا الموت إن كنتم صادقين».
 حضرت بهاء الله در استدلال به آیه | فوق در لوح سلطان ایران (آثار قلم اعلی، ج 1، ص 72 - 73)
 می، فرمایند:

«... خداوند رحمن در فرقان، که حجت باقیه است، مابین ملأ اکوان میفرماید: فتمنوا الموت إن كنتم

صادقین. تمنّاي موت را برهان صدق فرموده و بر مرآت ضمیر منیر معلوم است که الیوم کدام خزیند که از جان در سبیل معبود عالمیان گذشته، اند و اگر کتب استدلالیه| این قوم در اثبات ما هم علیه بدماء مسفوکة فی سبیلہ تعالی مرقوم میشد هر آینه کتب لا یحیی ما بین بریه ظاهر و مشهود بود...».

و در لوحی دیگر از قلم جمال قدم چنین نازل:

«حمد مقصود عالم و معبود امم را لایق و سزااست که به کلمه| علیا بحر حیوان را در امکان ظاهر فرمود... آنچه در سبیل محبت الهی وارد شود اگر ضرر محض باشد البتّه خیر صرف است طوبی لمن فی سبیلہ ما أنزله الرحمن فی الفرقان بقوله فتمنوا الموت إن کنتم صادقین. باری در راه رضای دوست آنچه واقع شود محبوب است. اصل عرفان الله و محبة، الله است. هر نفسی به این مقام فائز شد لعمرالله لا تکدره الموت و لا تمنعه الجنود و لا تحزنه شؤونات الأرض و لا تخوفه الصفوف...».

6 - نگاه کنید به کتاب ایقان، ص 153 - 154.

7 - نگاه کنید به ذیل «استقامت آن جمال ازلی بر امر الهی» در کتاب قاموس ایقان، ج 1، ص 75 - 101.

8 - برای ملاحظه| آثار حضرت عبدالبهاء درباره| میرزا محمد مهدی خان زعیم الدوله و کتاب مفتاح باب الأبواب او به ذیل «زهی تصوّر باطل...». در کتاب مآخذ اشعار (ج 3، ص 357 - 362) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به چند بحث امری، ص 35 - 36.

9 - نگاه کنید به مآخذ شماره 7 در سطور فوق. و نیز نگاه کنید به فصل چهارم کتاب چند بحث امری (ص 33 - 42) تحت عنوان «پایداری و استقامت انبیاء الهی».

10 - نگاه کنید به کتاب ایقان، ص 155. و نیز نگاه کنید به قاموس ایقان (ج 2، ص 912 - 916).

حضرت بهاء الله در لوحی می، فرماید:

«هذا یوم فیہ یظهر من کلّ شیء ما ستر فیہ إنّ ربک لهُو الکشاف الستار العلیم الخبیر. أوصیکم یا أحبّائی بالاستقامة الکبری. أن اذکروا إذ قال الرسول إنّها شیبتنی. كذلك یدکرکم الناصح الأمين. کم من ذئب یظهر بلباس الإنسان أن اعرفوا و لا تتبعوا کلّ مکار أثیم. إنّ الذی استقام علی الأمر إنّهُ من أهل البهائ فی لوح عظیم. إنّ الأمر عظیم و النفس أمارة أمارة نسئل الله بأن یحفظ کلّ من لهیبا إنّهُ علی کلّ شیء قلدیر...».

(مائده آسمانی، ج 8، ص 54)

11 - آیه| 30 در سوره| فصلت (41) است. جمال قدم در کتاب ایقان (ص 28) به این آیه استشهاد فرموده، اند.

حضرت بهاء الله در لوحی که از لسان میرزا آقاخان خادم الله به تاریخ 24 ذی الحجة سنه 1298 ه، ق

عزّ صدور یافته چنین می، فرمایند: «حمد مقدّس از ذکر و عرفان عالم بشریه ساحت قرب قدس حضرت مالک احدیه را لایق و سزا که قطره را امواج بحری عنایت فرمود... از حق می، طلبد که جمیع را بر صراط خود مستقیم دارد به شأنی که انوار شمس استقامت از جبین هر یک مشرق و لائح باشد. این است مقام عظیم به خاتم انبیا روح ما سواه فداه میفرماید: فاستقم کما أمرت. حال در عظمت این امر تفکر فرمائید. آن حضرت مع عظمت شأن و جلالت قدر و قدرت و قوّت بلکه کلّ این اوصاف از اراده او ظاهر مع ذلک مخاطب به کلمه مبارکه| فاستقم شدند. در حقیقه اوّلیه مقصود از این آیه نفوس مقبله بوده و هستند و الاّ آن حضرت در مقایه قائم که جمیع این شئون در ظلّ آن واقع. باری از حقّ جلّ جلاله میطلبیم این فانی و سایر آقایان را به این طراز اعظم و مقام عظیم فائز فرماید. إنّ ربّنا العليم هو المقتدر القدير...».

عبارت «فاستقم کما أمرت» در دو آیه| قرآن نازل شده است: در آیه| 15 سوره| شوری (42) و آیه| 112 سوره هود (11).

12 - متن آیه| قرآنیه (آیه| 2 در سوره| عنکبوت، 29) چنین است که «أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا و هم لا یفتنون».

13 - حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارکه که به اعزاز جناب ملاّ علی اصغر در سر چاه عزّ نزول یافته چنین می، فرمایند:

«یا أحبّاء الله یا أسراء الأرض، وارد شد بر شما آنچه که سبب حزن ملاّ اعلی گشت... بر خدمت امر قیام نما به استقامتی که هر مضطربی از آن مطمئن شود و هر متحرّکی ساکن گردد. بگو ای اهل بهاء ظلم امرا شما را از مالک اسماء منع نماید لعمری إنّ الظالم أراد أن یظنیء ولكنّ الله أوقده بالحقّ و أراد أن یخمد ولكن اشعلته ید القدرة و أراد أن یضیع امرالله ولكن عمل بما ارتفع به أمره إنّ الظالم فی وهم و ربّک علی یقین مبین...».

14 - حضرت بهاءالله در لوح احبّای قفقاز می، فرمایند: «یا أهل قفقاز قد سالت البطحاء و أنار الأفق الأعلى... اگر نفسی درباره|| حزبی از احزاب بگوید یا بنویسد آنچه را که سبب ذلّت و اذیت گردد اگر بحر علم باشد بقدر خسی و قر و قدر نزد صاحبان بصر نداشته و ندارد...».

15 - برای مطالعه| مطالب مشروح درباره|| ناسیونالیسم و فاشیسم به صفحات 568 - 576 و 389 - 394 کتاب فرهنگ واژه،ها مراجعه فرمائید. مطالب مربوط به نازیها (نازیسم) در فرهنگ سیاسی (ص 165 - 166) می، تواند مورد مطالعه قرار گیرد.

16 - حضرت بهاءالله در لوح جناب شیخ محمد قائنی می، فرمایند: «شهد الله إنّّه لا إله إلاّ هو و الذی أتى بملکوت الآيات إنّّه هو السرّ المکنون... امروز هیچ جامه، ای

از برای انسان احسن و انور و ابهی از جامه | استقامت بر امرالله نبوده و نیست، باید به آن تمسک نمائید و به خدمت امرالله مشغول گردید. این مظلوم لازال تحت خطر عظیم بوده و هست آنچه ذکر نموده و یا می، نماید مقصود ارتقاء مقام اولیاء بوده و هست. دنیا و آنچه در آن است نزد اهل بهاء معدومی است متحرک و مفقودی است مشهود و لکن در این ظهور اعظم عنایت و فضلش محدود نه. عطا می، فرماید آنچه را که قلم از احصاء آن عاجز و قاصر است...».

و نیز نگاه کنید به فصل «استقامت بر امر از اعظم اعمال است» در پیام آسمانی (ج 1، ص 56 - 57). نصوص مبارکه درباره | استقامت در صفحات 48 - 49 کتاب پیام آسمانی (ج 1) و در امر و خلق (ج 3، ص 417 - 421) نیز به طبع رسیده است.

مفاهیم آزادی

شاید در زمان ما هیچ کلمه، ای به اندازه | کلمه | آزادی همه را شیفته و مجذوب خود نکند، هیچ کلمه، ای این قدر زیبا و دل، انگیز نباشد و هیچ کلمه، ای این قدر ما را محتاج تأمل و تفکر درباره | مفاهیم خود ننماید. شاید هیچ کلمه، ای هم این قدر تعبیر و تفسیر نشده باشد و باز شاید برای هیچ مفهومی مثل مفاهیمی که از این کلمه مستفاد می، شود این قدر مبارزه، کشمکش و جهاد و کوشش نشده باشد. و بالاخره شاید هیچ لفظی این قدر برای بشر پر معنی و پر اهمیت و پر شکوه نیز نباشد. (1) در تمام وجوه حیات انسانی اعم از حیات فردی و اجتماعی، حیات معنوی یا مادی، حیات گذران یا حیات پایدار مفاهیم و معانی آزادی نفوذ دارد و همه | این جنبه، ها را به هم ارتباط می، دهد و در همه جا خود را نشان می، دهد و در همه جا سؤال بر می، انگیزد و برای سؤالاتی که مطرح می، کند جواب می، خواهد. برای سؤالات مربوط به حدود و مفاهیم آزادی باید جواب داده شود، برای آن که دست، یابی به آزادی قوی، ترین خواست انسان است و یا شاید برای آن که اغراق نکرده باشیم وصول به آزادی یکی از قوی، ترین خواستها و آمال انسان است. وقتی صحبت از حقوق اولیه | بشر پیش می، آید بلافاصله حق حیات و حق آزادی مطرح می، شود و سایر حقوق همه از این دو حق حیات و آزادی متفرع می، شود، نظیر حق مالکیت. بنابراین می، بینیم که نمی، توانیم نسبت به مفاهیم آزادی با چنین اهمیتی بی، اعتناء

امر بهائی چون تعلق به دوره و عصر آزادی دارد باید موقعیت خود را در مقابل آزادی مشخص کند و این کار را کرده است. در ام کتاب دور بهائی یعنی کتاب مستطاب اقدس حضرت بهاءالله راجع به آزادی بیانی دارند که در آن هم آزادی حقیقی را معنی می، کنند و هم حدود آزادی را و هم آنچه را که آزادی کاذب نام می، گیرد معلوم می، دارند. این آزادی کاذب که حریت مطلقه باشد به معنی بی، بند و باری و هرج و مرج است. یعنی آن که هر کس هر چه را بخواهد بکند را در شأن حیوان

می، دانند. بعد آزادی حقیقی را معنی می، کنند و می، فرمایند که آزادی حقیقی در پیروی از امر صاحب

بجاست که در این باره تأمل کنیم: وقتی می، فرمایند آزادی شأن حیوان است باید بینیم منظور چیست و چرا آزادی شأن حیوان است. حیوان به صورت ماشین و یا ارگانسمی است که از اجزاء و اعضاء مختلفه و ترکیب و امتزاج معین آنها به حکم خواص آن اجزاء و خاصیت حاصله از ترکیب آنها به وجود آمده است. بنابراین دارای خصوصیات است که به حکم آن ها زندگی می، کند و آنچه حیوان می، کند به اقتضای ترکیب خاص وجودی او است. حیات حیوان به این ترتیب بر حسب اقتضای ضروری و قهري و الزامي و ساختمانی او است که به صورت وجود او به وجود آمده است. واضح، تر عرض کنم ، آنچه حیوان می، کند همان است که می، خواهد بکند و می، تواند بکند و باید بکند. علت تأکید بر این مطلب آن است که وقتی می، گوئیم حیوان آنچه می، کند باید بکند به این دلیل است که «آنچه می، خواهد بکند و می، تواند بکند» حیوان، درباره|| اعلي مرتبه وجود یعنی خدا نیز به کار می، رود. خداست که هرچه می، خواهد می، کند و می، تواند بکند. اما در خدا «باید بکند» معنی ندارد و این کیفیت مختص حیوان است. در ذات الهی اراده و مشیت اصل است و الزامی در کار نیست، چه خدا قاهر است و مقهور نیست و لذا آنچه را می، خواهد می، کند و می، تواند بکند و «باید بکند» در شأن او نیست. پس مشیت الهی در مورد ذات خدا اصل است، ولی در حیوان «باید بکند» و یا «نمی، تواند که نکند» اصل است.

از این ظریف، کاریها می، گذریم و به این امر توجه می، کنیم که وقتی حیوان آنچه را که باید بکند می، کند دیگر محدود کردن و مجبور کردن او مفهومی ندارد زیرا جز آنچه می، کند نمی، تواند کار دیگری کند مگر در بعضی از حیوانات که انسان به قصد انتفاع خود از آنها کارهای دیگر می، طلبد که آن مطلب و بحث دیگری است، و الا بطور طبیعی با توجه به آنچه حیوان برای بقای خود لازم دارد محدود کردن او معنی ندارد، چون حیوان همان کاری را می، کند که باید بکند و جز آن نه می، خواهد و نه می، تواند بخواهد و نه می، تواند که کار دیگری انجام دهد. در تحت چنین شرائط و خصوصیات حیوان می، تواند به حال خود رها شود تا هر چه می، خواهد بکند زیرا در نهایت درجه آزادی همان می، کند که می، خواهد و همان را می، خواهد که می، تواند. عرض کردم که از لحاظ حیوان محدود کردن او نه معنی دارد و نه امکان، مگر آن که آزادی او را به خاطر نفعی و یا دفع ضرری برای خود محدود کنیم. در این صورت محدود کردن حیوان عبارت از محدود کردن ذات و وجود اوست تا به آن صورتی که خلق شده و باید باشد نباشد. شما وقتی کبوتري را رها می، کنید تا هر طور که می، خواهد باشد، او همان طوری خواهد بود که باید باشد یعنی به همان

صورتی خواهد بود که طبیعت خواسته است. به بیان دیگر همان طوری خواهد بود که به اراده الهی اقتضای طبیعی وجود اوست. بنابراین می‌تواند رها شود و آزاد بماند. اگر گرگی را در بیابان رها کنید همان، طور خواهد بود که هست و اگر هم رها نکنید باز همان طور خواهد بود که هست مگر آن که شما بخواهید که نباشد و آن البته مطلب دیگری است. گرگ باید بدرد و بخورد، لذا همان کاری را می‌کند که با آن خلق شده است و باید بکند و نمی‌تواند که نکند. اسب باید بدود و راه برود و همان، طوری خواهد بود که به حکم اراده الهی به حکم طبیعت خلق شده است. بنابراین محدود کردن و از بین بردن آزادی او ممکن نیست و اگر ممکن باشد لازم نیست و اگر لازم باشد مفید نیست، مگر به حال ما و برای انتفاع ما از او. به همین معنی و مفهوم است که می‌گوئیم حیوان آزاد است و یا آزادی شأن حیوان است. چون وقتی آزاد هم بماند باز محدود به حدود طبیعت خویش است، حدود او را طبیعت مشخص کرده و او به حکم طبیعت چیزی را نخواهد خواست که غیر طبیعی باشد. چون چیزی غیر طبیعی را نمی‌تواند بخواهد و آنچه را که طبیعی باشد باید بخواهد. پس می‌تواند در آن آزاد بماند و شما لازم نیست آزادی او را محدود کنید، زیرا طبیعت او را به حکم غرائزی که حاکم بر اوست محدود کرده است.

حیوان سلسله غرائزی دارد که به حکم آنها عمل می‌کند: می‌خورد، می‌خوابد، می‌آمیزد، زیست می‌کند و میمیرد. در این خوردن، خوابیدن، آمیختن و زیستن، غرائزی او را رهبری می‌کند، محدود می‌سازد و به کار می‌اندازد که به حکم طبیعت هادی اوست و به این لحاظ است که می‌تواند آزادی باشد و جز در مواردی که بشر بخواهد او را به خدمت گیرد محدود کردن او معنی ندارد. این نوع از آزادی شأن حیوان است که حدودش به حکم طبیعت مشخص است و لازم نیست که این حدود به حکم و فرمان عامل دیگری غیر از طبیعت مشخص شود. پس می‌تواند آزاد باشد. انسان این طور نیست، انسان ماشین نیست مگر از جنبه زندگی حیوانی و نباتی خود. انسان منحصر به یک ارگانیسم محدود نیست، انسان می‌خواهد و چنان که می‌خواهد عمل می‌کند. حال اگر بر طبق تعبیر ماتریالیستی ما همین خواستن را نیز به صورتی درآوریم که نقش ضرورت و الزام بر آن زنیم و یا نتوانیم این کار را بکنیم بحثی است که در جای دیگری باید به آن پرداخت. در اینجا به این مبحث نمی‌پردازیم و همین قدر می‌گوئیم که اگر انسان را بشود بالمآل در حد مادی تعبیر کرد - که به عقیده ما نمی‌شود چنین کرد - می‌بینیم که در او عامل اصلی و اساسی خواستن وجود دارد و بنابراین همین عامل خواستن انسان را از حدود غرائزی که به حکم طبیعت در او موجود است خارج می‌سازد. انسان غرائز خود را تغییر می‌دهد، به هر غریزه‌ای نشانی از شعور و عقل و تدبیر می‌زند، آن را به اختیار خود می‌گیرد و در تحت تأثیر عامل خواستن خود هادی غرائز خویش می‌شود.

در انسان غریزه جنسی از یک طرف رنگ معنوی به خود می‌گیرد، نشان از زیبایی می‌پذیرد و به صورت عشق درمی‌آید. از طرف دیگر رنگ خانواده می‌گیرد و نشان از اخلاق می‌پذیرد و به صورت ازدواج درمی‌آید. پس ملاحظه می‌فرمائید که آنچه در عالم حیوان فقط ناشی از شهوت و غریزه جنسی بود چگونه در انسان رنگ عشق و ازدواج می‌پذیرد و به صورت امری اخلاقی، اجتماعی و معنوی جلوه‌گر می‌شود.

حیوان غریزه خانه‌سازی و لانه‌سازی دارد. در انسان هم این تمایل موجود است، ولی به صورت علم، صنعت و فن در می‌آید: مهندسی می‌شود، رنگ هنر به خود می‌گیرد، معماری می‌شود و همه این فنون در هم می‌آمیزد و در خانه‌سازی انسان جلوه می‌کند. مهندسی، معماری، ذوق، ظرافت و جمال از یک طرف و علم و صنعت از طرف دیگر به دست معماران و طراحان و مهندسان به هم می‌آمیزد و به صورت ساختمان مسکونی درمی‌آید. پس ملاحظه می‌فرمائید که مثلاً در کار لانه‌سازی چگونه وقتی از حیوان به انسان می‌رسیم همه چیز رنگ عوض می‌کند و در عالم انسان به صورتی درمی‌آید که در عالم حیوان نشانی از آن وجود ندارد. در اینجا است که اراده و اختیار انسان در تغییر مجرای طبیعت اثبات می‌شود، انسان نشان می‌دهد که اکتفاء به این نمی‌کند که در بند طبیعت اسیر بماند و بنابراین طبیعت نمی‌تواند او را محدود کند. او کسی است که می‌تواند چنان کند که طبیعت و غریزه نمی‌خواهد و این کار را می‌تواند بکند ولو با عوض کردن مجرای طبیعت باشد. کسانی که قائل به جبر در مورد انسان هستند باز تا این حد این مطلب را قبول دارند که انسان می‌تواند مجرای امور طبیعی را بشناسد و با استفاده از خود طبیعت آن مجری را عوض کند، یعنی اختیار با انسان است. گفتیم که انسان می‌خواهد و می‌تواند که از حدود غریزه، از حدود محدودیت‌های طبیعی خارج شود. در این خروج است که ممکن است استقامت یا انحراف به میان آید. یعنی ممکن است با خارج شدن از مضیق طبیعت، انسان به راه مستقیم رود یا منحرف شود، چون هر دو این امکانات ممکن است اتفاق بیفتند. انسان می‌تواند راه اعتدال پیش گیرد و می‌تواند به افراط یا تفریط کشیده شود. به اصطلاح دیگر می‌تواند زشت یا زیبا و بد و یا خوب باشد. می‌تواند درست باشد یا نادرست. پای چنین اموری وقتی برای انسان به میان می‌آید تکلیف او را دیگر طبیعت تعیین نکرده است زیرا او حد طبیعت را شکسته، از آن فراتر رفته و به راه افتاده است. پس وقتی حقیقت حال و فطرت او چنین است ناچار باید پای عامل و یا عوامل دیگری برای محدود کردن انسان به میان بیاید. در اینجا است که آزادی انسان را به معنایی که در عالم حیوان مطرح بود باید محدود کرد. در عالم حیوان، طبیعت خود امور حیوان را از هر نظر محدود و مشخص و معلوم می‌نمود، اما در عالم انسان با موجودی سر و کار

داریم که خود را به طبیعت رها نمی‌کند تا طبیعت بر او حکم راند و او را محدود کند. پس در اینجا است که باید عامل محدود کننده| دیگری وارد عمل شود و او را محدود سازد. ممکن است عامل شریعت او را محدود کند، شریعتی که در طریق حقیقت و عین حقیقت است و الا هیچ اطمینانی نیست که انسانی که می‌خواهد و می‌تواند از قید طبیعت بیرون آید به چه راهی خواهد رفت و چگونه قدم بر راه خواهد گذاشت، منحرف خواهد شد، یا مستقیم خواهد ماند. البته ممکن است کسانی بگویند که بگذار انسان منحرف شود و به هر جگای که می‌خواهد برود. وقتی بنا است که انسان آزاد بماند این امور از خواص آزادی است و به افراد چه مربوط است که خود را وصی و قیم دیگران کنند و آزادی آنان را محدود نمایند. مطلب این است که تلاش افراد، جامعه، اعضای خانواده برای حفظ آزادی انسان است که حق اوست، نه برای محدود ساختن آزادی. به عبارت دیگر انسانی که حیوان نیست باید با عامل دیگری غیر از طبیعت که خود عامل محدود کننده و در عین حال آزادی بخش در حیوان بود، محدود بشود تا آزادی او محفوظ بماند. بنابراین نفس محدود ساختن انسان با قواعد، مقررات، حدود اجتماعی و دینی و غیره برای حفظ آزادی واقعی انسان ضروری است زیرا وقتی انسان به راهی می‌رود که نمی‌بایست برود، ولی دلش می‌خواهد برود، در آن راه هم خود را لطمه می‌زند و محدود می‌کند و هم دیگران را از آزادی محروم می‌سازد. مثلاً فرض کنید کسی می‌گوید من آزادم و دلم می‌خواهد که هروئین بکشم. اما کسانی جلو او را می‌گیرند و می‌گویند نمی‌گذاریم هروئین بکشی. این نه به خاطر آن است که او را محدود کنند بلکه به خاطر آن است که آزادی او را محفوظ نگهدارند، چه وقتی رفت و هروئین کشید و در دام اعتیاد به آن افتاد، خود هروئین است که آزادی فکر و عمل او را از جمیع جهات سلب می‌نماید و او را به کام خود می‌کشد. یعنی آن چیزی که او به عنوان آزادی به دنبالش می‌رفت گران‌ترین بند می‌شود و بر گردش، بلکه بر تمام وجودش می‌افتد. بنابراین تلاش محدود کننده| اطرافیان برای منع او از کشیدن هروئین برای حفظ آن فرد از در بند شدن و نگهداشتن او در آزادی بوده است. البته برای حیوان چنین محدودیتی لازم نیست، برای آن که همان طور که گفته شد خواستن حیوان به صورتی که خلاف طبیعت باشد برای او مفهوم و معنایی ندارد. حیوان به نحو خاصی غذا می‌خورد، غذای معینی می‌خورد، غیر از آنچه باید بخورد و می‌تواند بخورد هم نمی‌خورد. تشخیص غذای خوب و بد و حتی سموم را با ذائقه و شامه| خود می‌دهد و به حکم طبیعت آنچه باید بخورد می‌خورد و در شرایط طبیعی از آنچه نباید بخورد پرهیز می‌کند. حیوان در غذا خوردن در پی تنوع و تفنن و تجمل نمی‌رود، عمداً تحریک اشتها یا کاذب در خود نمی‌کند، زیرا در همه این امور طبیعت او را محدود کرده است. مگر آن که انسان چنان که اشاره شد برای او قائل به

تفَنُّن شود، و الاً خود او محدودیت را به حکم طبیعت به وجود می‌آورد و همان را می‌پذیرد و در آن تخلف نمی‌کند.

اما انسان به غذا چاشنی می‌زند، در غذا اقسام تغییرات را وارد می‌کند، آن را به صورتی در می‌آورد که اشتها آور باشد، زیبا باشد. او است که سفره رنگین می‌چیند و دقیقاً به همین علت است که در غذا خوردن باید محدود به حدودی باشد و یا به حدودی محدود شود. حیوان این طور نیست زیرا حدود خود را از طبیعت می‌گیرد، ولی انسان است که آزادی را در غذا خوردن به حکم علم طب یا قانون یا به امر الهی باید محدود کرد و الاً اگر این طور نباشد آزادی او در خوردن از او گرفته می‌شود، یعنی به صورتی در می‌آید که معده، ریه، کبد و اعصابش بر اثر همان آزادی لطمه و صدمه می‌خورد. پس در واقع و حقیقت حفظ آزادی انسان لازمه‌اش آن است که برای او محدودیتی در این موارد به وجود آید.

حیوان شهوت می‌راند و به حکم طبیعت و لازمه بقای نسل این کار را می‌کند و از حد طبیعت خارج نمی‌شود. حیوان وقتی شهوت راند راضی است و مطلب برایش منتفی است. حتی در بعضی از حیوانات حس شهوت، رانی موسم معینی دارد و وقتی آن موسم به سر رسید آن حس هم تمام می‌شود. اما انسان در این امر طبیعی اقسام تفَنُّن،ها را به کار می‌برد، تنوع می‌خواهد و ناگزیر به جائی می‌رسد که از مسیر طبیعی خود منحرف می‌شود و به جائی می‌رسد که هم لطمه به دیگران می‌زند و هم خود لطمه می‌خورد. به جائی می‌رسد که بیمار می‌شود، خطرناک می‌شود، حتی دیوانه می‌شود و در نتیجه همان التذاذ طبیعی نیز که قبلاً داشت از دستش گرفته می‌شود. پس در اینجا هم برای این که بتوانیم انسان را به صورتی نگه داریم که آزادی اولیه‌اش محفوظ بماند، و در التذاذی که می‌توانست ببرد و باید ببرد آزاد باشد، باید او را محدود کنیم، چه به حکم علم، چه به حکم قانون و چه به حکم امر الهی. به این ترتیب می‌بینیم که چگونه و چرا لازم می‌آید، که آزادی انسان برای آن که محفوظ بماند، محدود شود.

حال برای قضیه آزادی در یک جمع مثلی می‌زنیم. شما در جمعی همه را آزاد بگذارید تا هر کاری می‌خواهند بکنند. اگر چنین جمعی را مطالعه کنید ملاحظه می‌فرمائید که بعد از مدتی تنها کسانی که در میان این جمع آزاد می‌مانند تا هر چه می‌خواهند بکنند کسانی خواهند بود که قوی، تر از دیگران هستند. برای آن که آزادی در «خواستن،ها» بر خورد پیدا می‌کند، یکی دیگری را برای آنچه خود می‌خواهد پس می‌زند، منکوب و مقهور می‌کند و در نتیجه به تدریج اراده‌ها به نسبت قوتشان همدیگر را ملزم و مجبور می‌کنند و کار را به جائی می‌رسانند که می‌بینیم فقط چند تن قوی،، تر و یا حتی یک نفر که قوی، تر از دیگران است با توطئه، توافق، تدبیر و یا با استفاده از نیروی جسمانی خود آزادی

آن را می‌یابد که هر چه می‌خواهد بکند و دیگران همه محدود، مقید و مجبور می‌شوند. شما که خواسته بودید همه را آزاد بگذارید تا هر چه می‌خواهند بکنند حال این نتیجه را می‌گیرید که همه مجبور شدند تا هر چه اقویا می‌خواهند بکنند. در این شرایط قانون جنگل در جمع بشر حکومت خواهد کرد. پس ملاحظه می‌فرمائید که آزادی انسان برای آن که محفوظ بماند باید محدود شود. باز برمی‌گردیم و این مطلب را تکرار می‌کنیم که این محدودیت ممکن است به حکم علم، قانون و یا امر الهی باشد. البته از نظر ما متدینین امر الهی عامل بهتری است چون عامل کامل و شامل و مسلط و الهی است. البته اگر کسانی منکر این ترجیح باشند می‌توان در این باره با آنان بحث کرد، ولی فعلاً هدف ما ورود در این مقوله و بحث درباره این مطلب نیست.

بنابراین چون به اعتقاد ما امر الهی کامل، ترین، جامع، ترین و شامل، ترین قانون محدود کننده آزادی برای حفظ آزادی است پس امر الهی است که در غایت، آزادی را تأمین می‌کند و مفهوم آزادی حقیقی در پیروی از امر الهی معنی می‌یابد (4). این همان معنی است که در پایان آیات مربوط به آزادی در کتاب مستطاب اقدس وارد شده است. جمال قدم فرموده، اند که آزادی حقیقی در پیروی از امر من است، یعنی امر الهی و در این دور امر بهائی است که آزادی حقیقی را تأمین می‌کند. امر الهی در واقع خود بنده بر گردن می‌نهد که بند بندگی است ولی آن بند انسان را از همه بندهای دیگر آزاد می‌کند.

حال کمی به بعضی از جزئیات مطالب پردازیم و بینیم که واقعاً امر بهائی مردم را آزاد نهاده است یا خیر. آنچه از امر بهائی در این دور مستفاد می‌بینیم هیچ کدام به این قصد نیست که انسان را در حد آنچه باید بخواد و می‌تواند بخواد به قید و زنجیر کشد. به بیان دیگر امر بهائی حد اکثر آزادی را که در یک مرحله معین از مراحل سیر تکامل بشر امکان دارد به انسان داده است. نمی‌گوئیم همه آزادی ممکن را، زیرا همه آزادی ممکن در مراحل نهائی تاریخ تکامل بشر و به تدریج حاصل می‌شد و چون تاریخ تکامل بشر انتهائی نخواهد داشت بنابراین آزادی کامل نیز حدی است که بشر پیوسته به آن نزدیک خواهد شد ولی هیچوقت به طور کامل بدان نخواهد رسید، زیرا آزادی کامل و مطلق در شأن خداست. بشر به سویی تحصیل این آزادی سیر می‌کند و هر چه بیشتر در این مسیر پیش رود همان قدر بهتر و زیادتر آزادی خود را تحصیل می‌کند.

خدا مختار است، انسان هم مختار است. جمال مبارک در لوحی وقتی خلقت انسان را بعد از خلقت سایر موجودات شرح می‌فرماید به این مطلب می‌پردازند که خدا به جمیع اسماء و صفات خود در موجودات تجلی می‌کند و وقتی به انسان می‌رسد با تجلی اسم مختار انسان را می‌آفریند (5). بنابراین آن اسم خاصی که علاوه بر اسماء دیگر به اختصاص در انسان جلوه کرده اسم مختار است.

انسان مختار است مثل خدا و خدا مختار است به صورت ذات خود. وقتی می، گوئیم مثل خدا و به صورت خدا، توجه به آیه| تورات داریم که می، فرماید: «خلق الله الإنسان علي صورته و مثاله».(6) باری، انسان در هر مرحله، ای از مراحل تکامل خود به حدی از آزادی رسیده و در این دور که دور جمال مبارک است به حدی از آزادی واصل شده که امکان وصول به حد بالاتری از آن ممکن نبوده است. آزادی موجود در امر بهائی با آزادی موجود در سایر ادیان و احزاب و آزادی متداول در بین ملل مختلفه عالم قابل قیاس نیست. به طور خلاصه به چند مطلب در اینجا اشاره می، کنیم تا نشانی از این باشد که چگونه آزادی در این دور تأمین شده است. ابتدا توجه به معتقدات بفرمائید. کلیات معتقدات در دیانت بهائی مشخص و معلوم است، اما در جزئیات قضایای اعتقادی حدی و قیدی برای معتقدات معلوم نشده است. هر کسی می، تواند وجدان، فکر و قلب خود را در عوالم اعتقادات طیران دهد و به آنچه فکرش می، پذیرد و رضا می، دهد اعتقاد داشته باشد. فرد بهائی در کلیات راهنمایی شده است: خدا را می، شناسد، اما خدا را چگونه می، شناسد و چه میداند، هر راهی را که بتواند و درست بداند و بخواهد برای شناسائی خدا در پیش می، گیرد. فرد بهائی مظهر امر الهی را می، شناسد و اطاعت می، کند، اما مظهر امر را چه می، داند و در چه مقامی قرار می، دهد، تشخیص و اختیار با خود او است. کسی حق ندارد معتقدات دیگری را زیر ذره، بین بگیرد، معتقدات دیگران را به ترازو بکشد و بگوید اعتقاد صحیح این است و این است و تو باید این طور اعتقاد داشته باشی، مگر البته در کلیات امور، چرا؟ برای این که معتقدات به تعداد نفوس و حتی به اعتباری به تعداد انفس متغیر است. در اینجا اشاره به یکی از احادیث اسلامی می، کنم که فرموده، بودند: «الطرق إلی الله علی عدد أنفس الخلائق» و یا «علی عدد أنفس الخلائق».(7) یعنی هر کسی راهی و یا در هر دمی بسوی خدا راهی می، تواند داشته باشد، جز آن راههایی که دیگران یا خود او در دهمای دیگر داشته، اند. بنابراین در اختیار معتقدات، در دایره| یک امر کلی و جامع و شامل

شامل	انسان	آزاد
------	-------	------

می، ماند.

در لوح جمال، حضرت بهاءالله در قبال سؤالی که راجع به مقام مظهر امر از ایشان شده است به صریح بیان می، فرمایند که مظهر امر را بشناسید و پذیرید با کیفیت مقامی که برای مظهر امر به ذوق و فکر و وجدان خود قائلید، به هر کیفیتی که پذیرید از شما مقبول است اما اگر خواسته باشید در این قضیه با هم جدال کنید و یا یکی دیگری را وادار به قبول معتقدات خود کند آن وقت هر دو مردودید.(8) ملاحظه فرمائید که با چنین تصریح و توصیه، ای آزادی اعتقاد و آزادی اعتبار و حرمت افکار و اعتقادات دیگران چگونه حفظ و رعایت می، شود. هر کسی با تشخیص و تمیز خود آزاد است، اما اگر بخواهد بحثی به وجود آورد و دیگری را ملزم کند که مثل او فکر کند هر دو مردود می، شوند،

چرا؟ برای این که بحث در این موارد بحثی نیست که ملاک مشخصی داشته باشد، تا با آن ملاک مشخص یکی بتواند رأی خود را بر دیگری رجحان دهد و یا آن را برای آراء دیگران حکم قرار دهد و اگر دیگری مثل او فکر نکرد او را تکفیر و تخطئه کند. به این ترتیب ملاحظه می‌فرمائید که آزادی در معتقدات چگونه تأمین می‌شود.

احکام عبادات و اصولاً سایر احکام و حدود شرعیه در امر مبارک در کلیات و به نحو مجمل اما شامل ارائه شده و در جزئیات اختیار با اشخاص است. به این معنی که جزئیات مسائل برای تعیین تکلیف یک، سان به طوری که برای عبادت همه | خلق واجب الاتباع باشد در امر بهائی مطرح نیست. مثلاً نماز را ملاحظه فرمائید: صلات کبیر، صلات وسطی و صلات صغیر مقرر می‌فرمایند تا هر کسی بتواند یکی از آنها را به میل خود اختیار کند و آن را با وضع خود تطبیق دهد. در هر بیست، و چهار ساعت یک، بار یک صلات مفصل بخواند، یا روزی سه بار صلات وسطی بجا آورد، یعنی از طلوع آفتاب تا ظهر، از ظهر تا غروب و از غروب تا دو ساعت بعد از آن و یا صلات صغیری را که فقط یک آیه دارد در فاصله ظهر تا غروب یگانه تلاوت نماید. این آزادی برای آن است که با محدود کردن قواعد و فروع عبادت روح و ریحان در حین توجه به خدا سلب نشود و جزئیات قواعد و قوانین و مقررات عبادات به صورت امری دست و پا گیر در نیاید. سایر احکام و حدود بهائی نیز چنین است تا اجرای آنها توأم با آزاد گذاشتن قلب و روح و وجدان انسان باشد.

بعد می‌رسم به محافل روحانی و تشکیلات وابسته به محافل روحانی، یعنی آنچه که در کتاب مستطاب اقدس به نام بیت، العدل مذکور شده و شرح و تفسیر آن که در الواح وصایا به قلم مبین آیات آمده است. تشکیلات و مؤسّساتی که تحقق و تنفیذ آن در مراحل اجرایی امور به اراده | حضرت ولی، امرالله تحقق یافت. در همه شئون تشکیلات بهائی نشان از آزادی وجود دارد: مثلاً در نحوه انتخابات بهائی دقت نمائید. می‌فرمایند که انتخابات بهائی آزاد، سری و عمومی است (9). سری است برای آن که علنی شدن آن مبدا سلب آزادی نماید. انتخابات بهائی به نحوی آزاد است که هیچ عامل مجبور کننده، ای نمی‌تواند در آن دخالت کند. می‌دانید که در همه | دنیا، در همه | انتخابات سیاسی پروپگاند یعنی تبلیغات آزاد است. در انتخابات عمومی متداول کاندیدا مشخص می‌کنند، برای آنان تبلیغات می‌کنند و برای این اقدامات آنتریگ (intrigues) می‌کنند، یعنی دار و دسته جمع می‌کنند و در نتیجه عواملی برای نفوذ در رأی افراد انتخاب کننده وارد می‌شود که نمی‌توان با آن عوامل کاری کرد (10). در این نوع انتخابات اگرچه بر حسب ظاهر چنین می‌گویند که هر که را بخواهی می‌توانی انتخاب کنی، ولی انتخاب کننده را عملاً در مقابل نفوذ طوفانی از پروپگاند و آنتریگ قرار می‌دهند. گذشته از این، ها در بسیاری از انتخابات متداول در دنیا اشخاص ذی، مدخل با یکدیگر بند و بست می‌کنند، خود را نشان

می، دهند، خود نمائی می، کنند، قول و قرار می، گذارند و برای پیروزی در انتخابات دوست و آشنا دست و پا می، کنند. به همین جهت در بسیاری از قوانین انتخابات اگرچه آزادی انتخاب کننده به طور ظاهری تأمین است، اما در واقع و حقیقت محدود است. در اینجا است که در امر بهائی بیان می، فرمایند که رأی باید سرّی و انفرادی باشد، پروپگاند ممنوع است، آنتریگ و کاندید کردن مجاز نیست. هر کسی با توجه به تشخیص و قضاوت باطنی خود به طور سرّی حتی بدون آن که مجاز باشد که رأی شوهر را زن بداند یا رأی زن را شوهر بخواند باید رأی دهد. البته این کار را دیگران نمی، توانند بکنند، منظورم از دیگران کسانی هستند که خارج از حوزه| ادیان، اند و نمی، توانند این قواعد اخلاقی را که ریشه در اعتقادات قلبی و ایمان افراد دارد رعایت کنند. برای آن که وقتی دین می، گوید که فلان کار مجاز و یا صحیح نیست و لذا آن را نباید مرتکب شد انسان متدین اگر آن کار را بکند خود را در ضمیر دینی خود و عهد و میثاقی که با خدای خود بسته است گناهکار می، بیند و اگر حقیقتاً متدین باشد آن کار را نمی، کند. یعنی جنبه| وجدانی، روحانی و دینی در اینجا حکومت می، کند. و الا اگر دیگران بگویند پروپگاند نکنید و یا رأی خود را علنی ننمائید و یا بگویند حق ندارید از رأی همسر خود مستفسر شوید و یا به او بگوئید که به چه کسی رأی بدهد و یا ندهد در همه| این موارد این حرفها و توصیه،ها را بدون احساس گناه می، توان نادیده گرفت و غالب مردم هم نادیده می، گیرند. انسان وقتی کاری را می، کند و یا نمی، کند پای گناه و گناه، کاری به میان می، آید. به همین جهت است که می، بینید آزادی فردی و وجدانی شخص در حین انتخاب تأمین می، شود و آنچه از این میان به در می، آید رأی ناشی از توجه وجدانی شخص است که البته ممکن است نقائصی در آن باشد، اما این نقائص به تدریج با تکامل فکر و علم و سواد و توجه افراد رفع شدنی است و رفع خواهد شد، زیرا نقائص مجبور کننده و محدود کننده که به طور مستقیم یا غیر مستقیم در انظمه| اجتماعی و سیاسی دنیا وجود دارد در مبانی اداری نظامات بهائی وجود ندارد. پس ملاحظه می، فرمائید که چگونه آزادی برای رأی دادن و انتخاب شدن تأمین می، شود و هیچ شرطی جز شروط روحانی و اخلاقی و توجه دقیق به امور وجدانی وجود ندارد. هر کسی در هر مقامی می، تواند انتخاب شود و چون انتخاب سرّی است و پروپگاند و آنتریگ هم در کار نیست دلیلی وجود ندارد، که هر کس وسائل بیشتر در اختیار داشته باشد، موفق، تر باشد. به همین جهت عوامل نفوذ ظاهری نظیر ثروت، علم، مقام و تأثیر عوامل دیگری از این قبیل تا آنجا که امکان دارد مرتفع می، شود. واضح است که اگر تمسک به این وسائل آزاد و مجاز باشد مسلماً کسی که انتخاب می، شود کسی است که یا ثروتمند است یا متنفذ و اگر خود او ثروتمند نباشد متکی به ثروت عده، ای دیگر است. اینجاست که آزادی انتخاب کردن و انتخاب شدن تأمین می، شود.

در مورد پروپگاندا نکردن گاهی آنقدر احبّاء تأکید می‌کنند و خود را ملزم به تأکید می‌دانند که اگر به طور غیر مستقیم هم نامی از کسی در جریان انتخابات برده شود آن را مجاز نمی‌دانند، برای آن که به طور غیر مستقیم شخص را تسمیه کرده‌اید تا توجه اشخاص به طرف او جلب شود. مقصود این است که تا این اندازه و به این شدت احبّاء مواظب و متذکّرند تا آزادی فردی و وجدانی همه محفوظ بماند. بعد از آن اشخاصی که انتخاب می‌شوند به حکم آیات و الواح الهی مکلف و موظفند که خود را خدمتگذار و خادم جامعه بدانند و به شرائط خدمت عمل کنند.

در الواح مبارکه آمده است که در جزئیات احوال افراد مداخله نکنید. یعنی اگر محفل روحانی برای اشخاص تکلیف تعیین می‌نماید، صرفاً با توجه به اصول کلی و شرائط عمومی باشد و تا آنجا که امکان دارد باید از مداخله در جزئیات احوال و تجسس در خصوصیات اشخاص اجتناب نمود. تأکید بر این نکات برای آن است که سلب آزادی نشود. بیانات مبارکه دالّ بر آن است که اعضای محافل روحانی باید سعی کنند که مشاورات خود را محدود در کلیات نمایند و برای افراد در جزئیات امور مربوط به زندگی شخصی و خصوصی آنان تعیین تکلیف ننمایند. این کار را نه تنها در مورد اعمال و احوال، بلکه در امور اخلاقی هم محدود به کلیات می‌نمایند. البته مگر در مورد رسیدگی به شکایات و ورود به زمینه قضایات که توجه به جزئیات این امور مطلب دیگری است.

اعضای انتخاب شده در محافل، که اختیار جامعه به دست آنان سپرده می‌شود، مکلف‌اند که از طرف جامعه بهائی، یعنی نفوسی که آنان را انتخاب کرده‌اند، هدایت و ارشاد شوند. محفل روحانی موظف است که هر نوزده روز یکبار، یعنی در هر ماه بهائی، از همه اعضای جامعه نظر خواهی کند و پیشنهادات، تذکرات و نظریات جامعه را برای حفظ امور و پیشرفت جامعه و رفع نواقص آن بشنود. این مشاورات در جلسات ضیافات نوزده روزه برای آن انجام می‌شود و جنبه حیاتی برای جامعه دارد، که آنچه در محفل روحانی به فکر اعضاء نمی‌رسد در مجمع عام احبّاء از جامعه و تمام اعضای آن گرفته شود. به این ترتیب ملاحظه می‌فرمائید که در مشاورات ضیافات نوزده روزه چگونه آزادی هر فردی از افراد جامعه در ابراز نظریات فردی خود تأمین می‌شود.

حال مطلب را قدری وسعت داده به این امر می‌پردازیم که در نظامات بهائی آزادی افراد حتی بدون قبول دیانت بهائی و ایمان به حقانیت آن تأمین می‌شود، یعنی هیچکس ملزم به قبول دیانت بهائی نیست تا آزادی او تأمین شود. به بیان دیگر برای هیچ شخصی به عنوان این که بهائی نیست قید و شرطی به وجود نمی‌آید. حتی افراد بهائی اگر در بین بهائی و غیر بهائی با حسن نیت تفاوت بگذارند نگاهکارند. این که عرض کردم با «حسن نیت» درباره آن مثالی می‌زنم: شخصی که بهائی است چون بهائی بودن را صحیح می‌داند میل دارد که دیگران هم بهائی شوند. این حسن نیت است و آن را شرط خیرخواهی

می، داند که فلان شخص غیر بهائی روزی بهائی شود. برای تحقق این نیت شخص بهائی شخص غیر بهائی را دعوت می، کند، تبلیغ می، کند و به او محبت می، ورزد. اما اگر روزی قصد بهائی از نیکی کردن و محبت نمودن فقط تبلیغ باشد چنین نیت و عملی خطا است. حضرت عبدالهء در آثار خود چنین می، فرمایند که محبت فرد بهائی به دیگران باید بلا شرط باشد، نه برای آن که آنان بهائی شوند. شما وقتی به اشخاص محبت می، کنید، به نیت آن که آنها بیایند و بهائی شوند، دیگر این محبت به خاطر خود محبت نیست، بلکه به منزله| دام و دانه، ای برای صید نفوس است که این البته جایز نیست، زیرا محبت بهائی به دیگران باید به خاطر خود محبت و بدون توجه به نتایج آن باشد تا آزادی افراد در قبول یک اعتقاد و ایمان آنان به آن محفوظ بماند. کسانی هم که در خانواده| بهائی به دنیا می، آیند توقعی نیست که آزادی آنان سلب شود و بهائی به حساب آیند، زیرا در سنّ بلوغ با آزادی کامل خود باید تصمیم بگیرند و خود باید به تسجیل نام خود در دفاتر بهائی پردازند. البته بطور عمومی و با تعبیری عام کوچک و بزرگ در یک عائله| بهائی، بهائی محسوب می، شوند. ولی حقیقت آن است که اگر از این مفهوم عام بگذریم اطفال بهائی، زاده وقتی بهائی محسوب می، شوند که به سنّ بلوغ برسند و خود با آزادی کامل بهائی بودن را اختیار کنند و خود به تسجیل نام خود پردازند. به بیان دیگر خود آنان باید بخواهند که به صرافت طبع بهائی باشند. البته در داخل یک خانواده| بهائی پدر و مادر، برای اولاد خود در مقابله با محیط، اطفال خود را هدایت و تربیت می، نمایند، آنان را از قوای مؤثره| مفسده محفوظ نگه می، دارند ولی هر طفل بهائی، زاده وجدانش آزاد است تا در بین دو قوه| مختلف که از خارج و داخل یعنی از عائله و اجتماع بر او وارد می، آید یکی را بپذیرد و وجدان خود را در انتخاب مسیر آزاد نگه دارد. در میان این دو قوه| جاذبه داخلی و خارجی در هنگام بلوغ به سنّ شرعی هر فردی می، تواند تصمیم بگیرد که می، خواهد بهائی باشد یا نباشد. اگر نخواهد بهائی باشد البته همه| حقوقش به عنوان یک شخص غیر بهائی محفوظ است و اگر بهائی شود تکالیف و وظایف شرعیه| یک نفر بهائی بر او واجب می، شود و در اینجا است که جمال قدم می، فرمایند: «لا يعترض أحد علی أحد» (11).

امیدواریم برای همه| افراد اهل بهاء و علاوه بر آن برای همه| مردم دنیا در سراسر روی زمین و در همه| کشورهای عالم همیشه آزادی کامل حاصل باشد.

یادداشت، ها

- 1 - درباره|| آزادی جناب دکتر داودی را دو اثر دیگر نیز در دست است که تحت عنوان «آزادی» و «آزادی در امر بهائی» در کتاب انسان در آئین بهائی، (ص 201 - 222) به طبع رسیده است.
- 2 - برای مطالعه| مطالب مربوط به آزادی به ذیل «حریت» در کتاب فرهنگ فلسفی (ص 307 - 310) مراجعه فرمائید.

3 - نگاه کنید به فقرات 122 - 125 در کتاب اقدس. منتخباتی از نصوص مبارکه | بهائی درباره آزادی در کتاب پیام آسمانی (ج 1، ص 158 - 159) به طبع رسیده است.

4 - حضرت بهاءالله در یکی از الواح می‌فرماید: «انبیای الهی و کتب ربّانی کلّ از برای هدایت خلق بوده که شاید به مقام حرّیت حقیقی و آزادی معنوی فائز گردند. سالها حمل شدائد نمودند و عمرها محلّ بأساء و ضراء واقع و از آنچه وارد شد و اراده نمودند مرّی نطلبیدند، بلکه ممنونیت را هم نخواستند، لوجه، الله گفتند و لوجه، الله قیام کردند. بر آن جواهر مقدّسه و مظاهر نور احدیه وارد آوردند آنچه را که فرح به حزن تبدیل شد و قساوت و بغضا به مقامی رسید که آنچه از مصادر امر الهی و مطالع حکم صمدانی ظاهر میگشت انکار مینمودند...» و حضرت عبدالهاء در یکی از الواح چنین می‌فرماید:

«ای شخص محترم، نامه | شما رسید و بر مضمون اطلاع حاصل گردید... امروز ظلمات عالم طبیعت آفاق را احاطه نموده. جز به تعالیم آسمانی حضرت بهاءالله بشر از این ظلمات نجات نیابد و نورانی نگردد. جمیع این تعالیم تعلق به عالم اخلاق دارد، تعرّضی به دیانتی از ادیان ننماید. تعلیم حضرت بهاءالله روحانی است، آسمانی است، نورانی است، آزاد است، حرّیت وجدان است، انسان را از عالم خاک نجات میدهد و به جهان پاک میرساند، نفثات روح القدس است، حیات ابدی است، انوار شمس حقیقت است، جهان را روشن میکند. حال را ملاحظه منما. بعد جمیع امور منتظم میگردد...»

5 - حضرت بهاءالله در لوح مورد اشاره چنین می‌فرماید: «... و بعد از خلق کلّ ممکنات و ایجاد موجودات به تجلّی اسم یا مختار انسان را از بین أمم و خلائق برای معرفت و محبت خود، که علت غائی و سبب خلقت کائنات بود، اختیار نمود، چنانچه در حدیث قدسی مشهود و مذکور است و به خلعت مکرمت لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم و به رداء عنایت و موهبت فتبارک الله أحسن الخالقین مفتخر و سرافراز فرمود. زیرا کینونت و حقیقت هر شیء را به اسمی از اسماء تجلّی نمود و به صفتی از صفات اشراق فرمود مگر انسان را که مظهر کلّ اسماء و صفات و مرآت کینونت خود قرار فرمود و به این فضل عظیم و مرحمت قدیم خود اختصاص نمود...»

(مجموعه | الواح، ص 339)

6 - در سفر تکوین تورات (فصل اول، آیه | 28) می‌فرماید: «نخلق الله الإنسان علی صورته» و در فصل نهم همین سفر، آیه | 6 آمده است که: «لأنّ الله علی صورته عمل الإنسان».

7 - برای ملاحظه | شرح مطالب در این باره به یادداشت، شماره 19 در انتهای مقاله | «انکار و اثبات الوهیت» در این کتاب مراجعه فرمائید.

8 - برای ملاحظه | لوح مورد اشاره به کتاب امر و خلق (ج 2، ص 31) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه

- کنید به امر و خلق (ج 3، ص 243).
 9 - برای ملاحظه| نصوص مبارکه درباره| انتخاب بهائی به باب چهارم کتاب گنجینه| حدود و احکام مراجعه فرمائید.
 10 - برای مطالعه| آثار حضرت ولی امرالله در این مورد به توقیعات مبارکه (ج 1، ص 112 - 113) و فقره شماره| 37 در صفحات 10 - 11 کتاب : Lights of Guidance مراجعه فرمائید.
 11 - فقره| 73 در کتاب اقدس.

تحصیل معارف بهائی و وحدت دو ظهور
 نمی، خواهم بگویم که تحصیل معارف و مطالعه| دیانت بهائی مورد غفلت احبای الهی قرار گرفته، زیرا غفلت در شأن احبای نیست، ولی شاید بتوان گفت که این امر مورد تساهل قرار گرفته که نمی، بایست قرار بگیرد، یعنی احبای تحصیل و مطالعه| معارف بهائی را سهل انگاشته، اند. شاید به لحاظی این تساهل و مسامحه عیب نبوده باشد، زیرا شخص مؤمن به صرف انجذاب روحانی که با القاء کلمات الهی برای او حاصل می، شود احتیاجی بدان احساس نمی، کند که استغراق در معارف امری حاصل کند. او به همان انجذاب روحانی اکتفاء کرده، قیام می، کند، اهتمام می، نماید، تبلیغ می، کند و دقیقاً همین کار را نیز می، بایست بکند تا آثار آن انجذاب روحانی را در حیات خود ظاهر کند. بنابراین او خود را مشغول به این کار نکرده است که در گوشه، ای بنشیند و سعی کند که در معارف و معلومات امری تدبیر و تأمل و تحقیق کند، کتاب بنویسد، کتاب بخواند و عمری را در این راه صرف کند. پس به لحاظی آنچه واقع شده و بر ما گذشته است صحیح است، زیرا دوره دوره| قیام و اعلاء کلمه و اهتمام عملی است و برای این امور احتیاجی به آن نیست که معارف و معلومات امری را از ابتدا تا انتهای آن به دست آوریم و بعد شروع به اقدام نمائیم.
 خدمت دوستان در جلسات دیگر این مطلب را عرض کرده، ام که قرآن مجید تقریباً در طی بیست و سه سال نازل شد و بعد در زمان ائمه| اطهار با توجه به احادیث و روایات موجود شرح و تفسیر شد و بعد قرنهای مطالعات دنبال گردید و جزئیات مندرجات آن سفر کریم مورد بحث و مطالعه و موشکافی علما قرار گرفت. این کتاب مجید تدریس شد، تعلیم شد، درباره|| همه جزئیات آن مقالات، رسالات و کتابها نوشته شد به حدی که مجموعه| معارف اسلامی که بر اساس قرآن مجید به وجود آمد کتابخانه، های زیادی را به خود اختصاص داده، به طوری که هزاران کتاب و رساله در این موارد می، توان پیدا نمود و این تازه آن چیزی است که برای ما به جا مانده و به ما رسیده و آنچه در وقایع و حوادث این جهان از میان رفته جای خود دارد. بعد از این همه تحقیقات البته هنوز هم دامنه| این بحث، ها و مطالعات تمام نشده و جا برای مباحث و مطالعات بیشتر البته وجود دارد.

بنابراین اگر مسلمانان انتظار می، کشیدند که هر چه بنا بود از اسلام بفهمند بفهمند و بعد قیام کنند، اگر می، نشستند تا همه | قرآن نازل شود و خدا همه حرفش را بزند و بعد خود را مؤمن به اسلام می، دانستند می، بایست از همان ابتدا هیچگونه قیامی در سبیل پیشرفت و استقرار امرالله صورت نگیرد، زیرا می، دانید که قرآن به تدریج نازل شد. اما ملاحظه می، کنیم که حتی با نزول آیات اولیه و در همان سالهای اول ظهور اسلام ایمان بسیاری به حد کمال رسید، در بسیاری از مؤمنان انجذاب و انقلاب روحانی حاصل گشت و با همان القاء مطالب و آیات و سوری که نازل شده بود اشخاص ایمان می، آوردند، قبول می، کردند، قیام می، نمودند و اسلام و مقاصد آن را می، فهمیدند به حدی که بتوانند مؤثر باشند. وقتی مسلمانان مردم را دعوت می، کردند و آنان ایمان می، آوردند یک کلمه القاء می، شد و آن «لا إله إلا الله» بود. القای این آیه و شهادت مردم به وحدانیت الهیه برای اسلام و ایمان آنان کافی بود. شهادت دادن به کلمه | «لا إله إلا الله» نشانه | اسلام آوردن و فهم اسلام محسوب می، شد و از تازه مسلمان همین شهادت و اقرار مقبول بود.

در این دور مبارک نیز قضیه همین طور بود. با نزول اولین الواح و آثار مبارک در ایران جوش و خروش جدید برای امر بدیع به پا شد و به تدریج نفوس ایمان آوردند، چه ایمانی آوردند و چه رجالی با چه شور و انجذاب و انقطاعی بر سبیل ایمان قیام کردند. به راستی ایمان و شهادت و مظلومیتی که از مطالع انوار در فجر ظهور ظاهر شد برای تغذیه | روحانی، فکری و عاطفی یک کور تاریخ و تمدن عالم کافی است. بنابراین احتیاجی نیست که در بحر معارف امر طوری مستغرق شویم که هیچ اشکالی برای ما باقی نماند و همه | مطالب و مباحث و قضایای مطروحه در آثار مبارک که حل و فصل شود، به طوری که در همه | معارف امری متبحر شویم و سپس خود را بهائی بنامیم و معتقد شویم که بهائیت را فهمیده، ایم. پس باید قیام به اعلاء کلمه و تبلیغ امر الهی نمود و منتظر روز تجر و تعمق در معارف امر الله نبود. اگر احباء از اول منتظر می، ماندند و می، نشستند و معارف امری را از غربال، های مباحث و مناقشات مختلفه می، گذراندند و تعمق و تدبر می، کردند تا همه | آیات را بفهمند، به طوری که مجهولی برای آنان باقی نماند، و سپس قیام بر خدمت امر می، کردند هیچوقت این امر به سامان نمی، رسید. به همین سبب است که اگر تا حال در تحصیل معارف امری تسامح کرده، ایم این غفلت و تسامح لازمه | توجه به یک امر لازم و مستحسني بوده و می، بایست همین طور بوده باشد برای آن که ما واقعاً نمی، خواهیم آخوند و مجتهد تربیت کنیم. آخوند اگر کارش بحث و درس باشد - بدون توجه به این که از این بحث و درس در عمل برای اعلاء کلمه و ایجاد روحانیت و نشر معارف و تربیت خلق چه نتایجی حاصل می، شود - بحث و درسش محدود به عالم الفاظ خواهد بود و قصد ما از تحصیل معارف رسیدن به این مراحل نیست. البته دوره | این مباحث خواهد رسید. نسلهای آینده مدارس تشکیل خواهند داد و

به این مباحث خواهند پرداخت و شما از ملکوت ابدی ناظر بر طرح این قضایا خواهید بود. حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح خود که به اعزاز یکی از احبای آذربایجان صادر شده چنین می‌فرماید که چنین مباحثی از آن طلاب مدارس بعد از هزار سال است. (1) بنابراین فعلاً توجه احباء به این مباحث جلب نشده و نمی‌بایست هم جلب شود، مباحثی که متعلق به طلاب مدارس در سالهای بعد است و اگر از بدو امر طرح شود پای، بندی بر خدمات امری خواهد بود. پس در تحصیل معارف امر غفلتی صورت نگرفته است تا کلمه | خلاق حضرت نقطه | اولی که کلمه | الهیه است بتواند خلق جدید ایجاد کند، نفخ روح جدید نماید و چنین کلمه، ای احتیاج به القاء داشته است، نه احتیاج به درس و بحث و مناقشه، ای که معمول دیگران است. اما اگر تساهل ما به این علت بوده باشد که جای این درس، ها و بحث، ها را کارهای دیگر گرفته باشد - نه قیام عملی به خدمت، به تبلیغ، به مهاجرت و صرف عمر در راه امر مبارک - چنین تساهلی عین غفلت است. زیرا کتابی نخوانده، درسی نخوانده، چیزی نوشته، بحثی نکرده، آیات تلاوت نموده و این همه عین غفلت است. اگر این کارها را می‌کرد و کتاب می‌خواند و آیات تلاوت می‌نمود و توجه به مباحث می‌کرد نمی‌توانست بنشیند و اقدام و قیام نماید، زیرا این امور خود محرک است و نمی‌گذارد که عمر صرف کارهای دیگر بشود. به همین سبب است که استغراق در بحر معارف الهی نه تنها به هیچ وجه ما را از خدمت باز نمیدارد، بلکه نفس تعمق در این معارف در همان حال محرک به خدمت است. یعنی می‌توان در عمل به خدمت قیام نمود و در همان حال از معارف امری هم مستفیض شد. تلاوت آیات و الواح چندین فایده دارد. اولاً نفس تلاوت آیات و فهم معانی آنها باعث می‌شود که خدمات شما هیچوقت از مسیر صحیح آن که مطابق تعالیم اصلی حضرت بهاءالله است منحرف نشود، خود به خود مسیر خود را پیدا نکند. زیرا گاهی این طور می‌شود: یعنی خدمت وقتی بدون توجه به معارف و مقاصد امری باشد خود راه خود را پیدا می‌کند و انسان از جایی سر در می‌آورد که ممدوح و مطلوب او نبوده است. علت به وجود آمدن این حالت آن است که عمل را از نظر جدا کرده، ایم، عمل را از فکر و روح تعالیم امر جدا کرده، ایم. این خطری است که باید متوجه آن بود. قیام بی‌برنامه، بی‌هدف و به قول عامه «دیمی» به تبلیغ بدون توجه به این که واقعاً چه را و که را می‌خواهیم تبلیغ کنیم نه تنها مفید نیست، بلکه مضر است. عرض کردم که تأمل درباره || معارف امری به حدی که هیچگونه مشکلی و مجهولی برای ما باقی نماند تا آن وقت قیام به تبلیغ کنیم، خود مانع عمل و اقدام است؛ برای این که هرگز این قضیه تمام شدنی نیست و دامنه | وسیع تحصیل معارف امری محدودیت ندارد. به همین جهت است که مسلماً این دو باید متلازم یکدیگر باشد. یعنی در همان حال که قیام در عمل می‌کنیم باید فکر هم بکنیم. این دو

باید با همدیگر پیش برود. علی، انحصار در وضع کنونی عالم با ایدئولوژی، های جدید و افکار و مرامهای غیر دینی مواجه می، شویم که سابقه ندارد. بر روی افکار و مرامهای غیر دینی تأکید می، کنم زیرا تا حال همه ما در تبلیغ و در فهم و تفهیم امر بهائی سعی می، کردیم که ارباب ادیان را با همه توقعات و انتظاراتشان راضی و قانع کنیم تا امر بهائی را بپذیرند. اما امروز شما در دنیائی هستید که در آن مرامهای غیر دینی، ایدئولوژی، های اجتماعی و سیاسی که زمینه دینی ندارد به وجود آمده است. بنابراین باید برای مقابله و مواجهه با آنان و عرضه کردن آنچه در دست داریم و در مقابل آنچه مردم به دست گرفته، اند مجهز و آماده باشیم. مردم معمولاً در شرائط جدید دست، آویزهای جدید پیدا می، کنند، به آنها دل می، بندند و مایل نیستند که به آسانی آنها را از دست بدهند. به همین سبب عرضه مطالب ما باید طوری باشد که بتواند جای آن دست، آویزها را بگیرد. لذا شما باید خود را از لحاظ معارف و مطالعات و معلومات امری کاملاً مجهز کنید.

در محفلی مشابه این محفل حضور احببای الهی عرض شد که ما در وضعی قرار گرفته، ایم که بدون آن که بخواهیم حامل امانت کبری شده، ایم، حامل ثقل عظیم هستیم، چه دوش ما تاب و توان تحمل این بار سنگین را داشته باشد و چه نداشته باشد. (2) اما مسلماً قدرت تحمل آن را دارد زیرا کسی که امانت را بر دوش ما گذاشته است فکر تحمل و طاقت ما را هم کرده است. ما شاید خود فکر طاقت خود را نکرده باشیم و قبول کرده باشیم، ولی او فکر طاقت ما را کرده و ما را مستعد دیده و آمادگی ما را برای قبول حمل این امانت از ما پذیرفته است. بنابراین اگر بخواهیم مسلماً طاقت حمل آن را داریم، زیرا او خواسته است که چنین طاقتی داشته باشیم. ما به علت حمل این امانت کبری امتیازاتی داریم و از دیگران به این امتیازات ممتازیم، لذا باید به این امتیازات توجه کنیم بدون آن که به آنها افتخار نمائیم. چون اگر افتخار کنیم در همانجا انحراف پیدا کرده، ایم.

می، دانید که حضرت بهاءالله فرموده، اند که افتخار و استبکار را باید از لوح قلب بشوئیم. (3) بنابراین از افتخاری که به استبکار منجر می، شود دوری می، جوئیم. ولی باید به این امتیاز توجه داشته باشیم، زیرا اگر توجه نداشته باشیم کم، کم آنچه دیگران دارند به نظر ما امتیاز جلوه خواهد کرد. به بیان دیگر اگر توجه نداشته باشیم که آنچه ما داریم ممتاز است کم، کم آنچه دیگران دارند به نظر ما ممتاز می، آید و توجه ما به آن جلب می، شود. ما قبل از همه چیز باید بدانیم که چه داریم و آنچه داریم تا چه حد لازم و ممتاز است. درک این امتیاز باعث می، شود که از لحاظ فکری یک سر و گردن همیشه از دیگران، که مدتهاست دیگر فکر نمی، کنند، بالاتر باشیم. بسیاری از مردم فکر نمی، کنند برای آن که هر چه می، خواهند منحصر در کسب نان و آب است، یا برای حصول جاه و مال است. حتی تحصیل علم هم که

می، کنند به همین اهداف و قضایا وابسته است. بچه‌های خود را به مدرسه و دانشگاه می‌فرستید، به چه قصدي می‌فرستید؟ قصد تأمین شغل است. یعنی در واقع مدارس وسایلی برای تأمین کسب و کار است. مکسبه است، مدرسه نیست. یعنی آنچه در آنجا تعلیم می‌شود تعلیم نحوه کسب و کار است. این کسب اگر کسب شریف و صحیحی باشد البته مغتنم است و باید هم همین طور باشد. برای این که کسب برای زندگی لازم است، رکن معاش و حیات است، نمی‌شود و نمی‌توان از آن غفلت کرد. در دیانت بهائی هم توجه فرموده، اید که اشتغال به صنایع و اکترا ف و کسب و کار ضرورت دارد، به حدی که حتی از عبادات محسوب می‌شود. (4) اما دیگران به کسب اکتفاء می‌کنند و گوئی هر فکری جز در زمینه | کسب و کار را صحیح و جایز نمی‌دانند و به جز کار و درآمد فکر و اندیشه | دیگری ندارند. این است که بسیاری از مردم فکری که از آن منظور کشف حقیقت باشد نمی‌کنند، یعنی برای غالب مردم کشف حقیقت و معنی در زندگی معنائی ندارد و اصلاً مطرح نیست. اما شما کسانی هستید که در محیط زندگی امروزی دور هم جمع شده، اید و بحث، هائی را گوش می‌دهید و حرفهائی را با هم مطرح می‌کنید که برای شما جزء کسب و کار و درآمد حساب نمی‌شود، در فکر منفعتی نیستید، فکر می‌کنید برای این که فکر کنید، بحث می‌کنید برای این که حقیقتی را کشف کنید، حقیقتی را بدانید و بیاموزید. این اولین امتیازی است که شما دارید. ولی از این امتیاز نه تنها به عنوان کسب شخصی و برای تأمین منافع مادی استفاده نمی‌کنید، بلکه برای تأمین مصالح اجتماعی و سیاسی هم نمی‌توانید استفاده کنید.

اکثر مردم مرا می‌آموزند و برای آن تبلیغ می‌کنند که از قبل آن بتوانند امید انتفاع سیاسی یا اجتماعی داشته باشند. جهاد هم در راه آن ممکن است بکنند، ولی به این امید که در این کارزار برنده شوند و قدرت بیشتری به دست گیرند. در امر بهائی شما این مطلب را به خوبی می‌دانید که اگر پیشرفت فوق‌العاده، ای هم بکنید قدرتی برای شما نخواهد آورد. برای آن که فرد در جامعه | بهائی قدرت ندارد. شما به قدرت و قوت کار می‌کنید برای این که واقعاً در یک زمینه | فکری و مرا می‌اعتقادی کار کرده باشید. آن زمینه | اعتقادی قبل از همه چیز هر چه را دارائید از شما می‌گیرد بدون آن که در مقابل برای شما توقعی، لا، اقل در این جهان فانی، برای پاداش گرفتن قائل بشود. به همین سبب است که می‌گوئیم «امتیاز» و به این امتیاز باید توجه داشت. همین فکر است که شما را بالاتر می‌برد، برتر ننگه می‌دارد و امتیاز می‌دهد به این شرط که افتخار نیاورد و به استکبار نیانجامد. برای این طرز فکر و برای حفظ این امتیاز باید مجاهدت نمود. این نوع تفکر از ممر آیات و آثار مبارک می‌گذرد و به شما عرضه می‌شود.

غالب این آیات به زبان فارسی است ولی اکثر مردم چون فارسی نمی‌دانند آنها را عربی می‌دانند و

می، گویند باید آنها را رها ساخت و حال آن که فارسی است، منتہی به آن زبانی که مردم عادت کرده، اند حرف بزند فارسی نیست.

شما در زبان انگلیسی یا فرانسوی دقت کنید. آیا در این زبانها می، توان کلمات را که اصل لاتین و یا یونانی دارند کنار گذاشت؟ کدام انگلیسی زبان این کار را می، کند؟ هیچ کس. برای این که در نتیجه زبانی به دست می، آید که نمی، تواند هیچ جنبه، ای از معارف، علم و حکمت را عرضه کند. از زبان انگلیسی که پیراسته از کلمات لاتین و یونانی بشود چه باقی خواهد ماند؟ و ادب و فرهنگ ملل انگلیسی زبان به چه صورتی در خواهد آمد؟ یک انگلیسی زبان و یا فرانسوی زبان هرگز نمی، گوید که فلان کلمه در این زبانها لاتین یا یونانی است زیرا چندین قرن متوالی است که فرهنگ انگلیسی و یا فرانسوی را همین کلمات تشکیل داده و حمل کرده و نسل به نسل آن را منتقل ساخته است.

در مورد زبان فارسی هم می، شنویم که بعضی می، گویند فلان کلمات عربی است و باید در زبان فارسی کنار گذاشته شود و زبان فارسی از کلمات عربی پیراسته گردد. اما چطور می، شود کلمه، ای را کنار گذاشت؟ زبانی که هزار و سیصد سال ملّتی را پرورش داده و مبانی فکری، عاطفی، فرهنگی و مذهبی تمدّنی عظیم را با خود منتقل ساخته و نگه داشته چگونه می، تواند و چرا باید ترک شود؟ در این هزار و سیصد سال انواع و اقسام مطالب از شعر، فلسفه، تاریخ گرفته تا متون علمی و مذهبی و غیره به این زبان نوشته شده و به همین زبان است که آیات و الواح و آثار بهائی نیز به رشته| تحریر درآمده است. اما اکثر مردم چون فارسی را درست نمی، دانند و یا نمی، خواهند بدانند آن را غریب و عجیب می، پندارند.

شما احبّای الهی کسانی هستید که با الواح و آیات و آثاری که حافظ سنن ادبی مملکت شما است آشنا هستید. شما حافظ چهارده قرن تمدّن و فرهنگ این سرزمین هستید. زبان شما زبانی است که ریشه دارد، پدر و مادر دارد، زبانی است که به اصطلاح مردم جدّ و آباد دارد و هرزه و به قول معروف از «زیر بوته» در نیامده است. به همین سبب حملش، آموختنش، تعلّمش و تعلیمش کار می، برد. شما کسی نیستید، یا نباید باشید، که به اختیار خود بگوئید که هر چه دلم بخواهد می، نویسم، این کلمه را می، سازم، جعل می، کنم و به کار می، برم. شما این کار را نمی، کنید زیرا معتقد هستید که چیزی باید بگوئید که گفته شده است و به آنجائی می، رسید که اگر مطلبی گفته نشده داشته باشید به آثار مبارکه توجه می، کنید تا ببینید در ازاء آن و برای عرضه| آن مطلب چه الفاظی در آثار مبارکه به کار رفته است. این کار البته مجاهدت و سعی می، خواهد. گاهی پیدا کردن یک لغت مناسب و رسا برای شخصی که اهل علم است روزها و هفته، ها وقت می، برد.

باری آنچه برای بیان اهمیت کلاسهایی معارف امری می، بایست بگویم در اینجا تمام می، کنم و به تأکید

این مطلب می‌پردازم که از آن لحاظ که شما به عنوان حاملین لواء معارف امری در ایران کار می‌کنید و مجریان نقشه| بیت العدل اعظم الهی هستید شاگردان شما در مدارس باید مشاراً بالبنان باشند و البته هستند، زیرا درسهایی عادی خود را درست می‌خوانند و زبان عربی آنان نسبت به دیگران بهتر است، زیرا با آیات و الواح بهائی آشنائی و تماس دارند. شما نباید بگذارید این آشنائی از بین برود. نه تنها این آشنائی نباید از بین برود، بلکه باید قوی‌تر شود. زیرا الواح و ادعیه است که فکر را تجهیز می‌کند و ذهن را غنی و سرشار از مفاهیم و کلمات می‌سازد که فوق‌العاده پربار و پرمعنی است. بگذارید با الفاظ و معانی و مفاهیم جدید بهائی که از ممر الواح و آیات الهیه می‌گذرد و در آثار طلعات مقدسه| بهائی به کار رفته معانی بدیع الفاظ انتقال پیدا نماید و در ارواح و قلوبشان تأثیر بگذارد و به صورت اعمال و افعال از رفتار و کردارشان ظاهر شود.

در نقشه| منیعه توجه فرموده، اید که یکی از اهدافش آن است که بیت‌العدل اعظم مجموعه‌ای از آثار حضرت نقطه| اولی را انتخاب و برای استفاده| احبّای غرب ترجمه و نشر خواهند نمود. (5) این کاری است که شاید ما در مملکت خود می‌بایست کرده باشیم. ما در مورد مطالعه و تعمق در آثار حضرت ربّ اعلی تسامح کرده‌ایم. شما از خود پرسید که چقدر تا به حال آثار حضرت نقطه| اولی را مطالعه کرده‌اید؟ یکی از ناشرین نجات، الله می‌فرمودند که این چه رسمی است که احبّاء در ایران متداول کرده‌اند و دعای «هل من مفرّج...» می‌خوانند؟ مگر این همه آثار حضرت بهاء‌الله کافی نیست که دعای یک دیانت منسوخه را باید دوباره تلاوت کنیم؟ شما مسلماً این طور فکر نمی‌کنید. انکار نمی‌کنیم که احکامی از کتاب بیان منسوخ شده است، مگر در مواردی که حضرت بهاء‌الله آنها را تصویب و تأیید فرموده باشند. حضرت عبدالبهاء تصریح می‌فرمایند که کتاب بیان منسوخ است. (6)

حضرت بهاء‌الله هم می‌فرمایند که بعضی از احکام بیان را تأیید کردیم زیرا به امضای ما موقوف بود و بعضی را اصلاح کردیم و در قبول بعضی دیگر توقف نمودیم. (7) پس به احکام منسوخ کسی عمل نمی‌کند. اما آنهایی که تأیید شده و آیات، الواح و ادعیه| امر بیان چگونه ممکن است منسوخ شود؟ نه تنها اصول بیان، بلکه اصول قرآن و انجیل مگر منسوخ شدنی است؟ وحدت اساس ادیان جزء تعالیم حضرت بهاء‌الله است، بنابراین چطور ممکن است دعائی منسوخ شود، حتی ادعیه| اسلامی را ما منسوخ نمی‌دانیم و در حقیقت ادعیه| همه| ادیان را، تا چه رسد به ادعیه| حضرت نقطه| اولی. آن بهائی که بخواهد حضرت نقطه| اولی را در تاریخ قرار دهد معلوم است که امر بهائی را درست نفهمیده است. ما حضرت رسول را در تاریخ قرار دادیم و حقّ داریم. بعد از دو هزار سال حضرت مسیح را در تاریخ قرار داده‌ایم و حقّ داریم، چرا؟ برای آن که تعلق به گذشته دارد. ولی حضرت نقطه| اولی برای ما در تاریخ نیست، بلکه جزء دیانت امروز بهائی است.

تقویم بهائی امسال که سال 131 بدیع است (8) از چه سالی شروع می‌شود؟ از سال اظهار امر حضرت نقطه| اولی. بنابراین همین امر خود دلیل بارزی است که حضرت نقطه| اولی در تاریخ نیست، بلکه امر بهائی از حضرت نقطه| اولی شروع می‌شود. با وجود آن که امر، امر بهائی است و نه امر بابی، ولی مبدأ آن ظهور حضرت نقطه| اولی است و این مبدأ را حضرت بهاءالله خواسته، اند که ظهور حضرت نقطه| اولی مبدأ «ظهور حق» باشد. به حساب ابجد «ظهور حق» تاریخ ظهور حضرت نقطه| اولی است و در این تاریخ است که دیانت بهائی متولد می‌شود. (9) مبدأ تاریخ اسلامی از هجرت رسول الله است. مبدأ تاریخ میلادی از تولد حضرت مسیح است. اما مبدأ تاریخ ما بهائیان از بعثت حضرت نقطه| اولی است. بنابراین حضرت ربّ اعلی از ماست و در تاریخ نیست.

یکی دیگر از دلایلی که دیانت بابی از دیانت بهائی است و با وجود منسوخ شدن بعضی از احکامش هنوز از ما است این است که ایام متبرّکه| محرمه| بهائی را که محاسبه می‌کنیم، ایام مبعث، شهادت و ولادت حضرت اعلی جزء ایام متبرّکه| بهائی محسوب می‌شود. روز تولد حضرت رسول اکرم با همه| تکریمی که برای مقام آن حضرت قائلیم جزء ایام متبرّکه| محرمه| بهائی نیست. با وجود تمام تقدّسی که شارع امر بهائی، حضرت بهاءالله، نسبت به حضرت سید، الشّهدا قائل شده، اند روز عاشورا جزء ایام متبرّکه| بهائی محسوب نمی‌شود. در طول تاریخ هزاران رسول، نبی، امام، اصفیاء و اولیاء وجود داشته، اند که اگر بخواهیم ایام متعلّقه به همه| آنها را جزء ایام متبرّکه بگیریم باید روزهای چندین سال متوالی را جمع کنیم و به بزرگداشت این ایام مشغول شویم. اما چون این انبیاء و اولیاء جزء تاریخ شده، اند با همه احترامی که برای آنان قائلیم ایام مربوط به حیات آنان جزء ایام متبرّکه| ما محسوب نمی‌شود. ایام متعلّقه به حیات حضرت نقطه| اولی در تقویم ما جزء ایام محرمه حساب می‌شود، لذا آن ایام را متبرّک می‌دانیم و کار را تعطیل می‌کنیم. در ایام متبرّکه| بهائی هیچ یومی متعلّقه به حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی، امرالله نیست، همه متعلّقه به حضرت نقطه| اولی و جمال اقدس ابهی است. بنابراین آنچه به شرع حضرت باب متعلّقه است به امر بهائی هم متعلّقه است. این مطلب احتیاجی به شرح و بسط زیاد ندارد، زیرا بیان صاحب امر یعنی جمال قدم کافی است تا حقیقت ارتباط بین دو ظهور را روشن سازد. حضرت بهاءالله در آثار خود می‌فرماید که حضرت نقطه| اولی از من است و حتی خود من است. اصطلاحات «ظهور اولم» و «ظهور قبلم» در آثار جمال قدم بسیار زیاد است که حکایت از وحدت ظهورین می‌نماید. حضرت بهاءالله در لوحی می‌فرماید که مرا در هوا آویختند و سینه، ام را مشبک ساختند. (10) یعنی حضرت نقطه| اولی را به عنوان خود مثل می‌زنند و کاری را که با آن حضرت شده است به خود منسوب می‌دارند تا وحدت بین دو ظهور

حضرت ولی امرالله در رساله | (Dispensation of Bahá'u'lláh) که تحت عنوان دور بهائی به فارسی ترجمه شده است به این مطلب تصریح می‌فرمایند که «... قوای دافعه| نافذه| ساریه از دو ظهور مستقل متعاقب و متتابع بر اثر هم و مجهودات حامیان برگزیده| امری که صیئتش به اقصی نقطه عالم رسیده واضحاً مشهوداً در مؤسّسات و مشروعات بهیه بتدریج حلول می‌نماید و مجسم و مصور و مشخص می‌گردد...» (11)

رساله| دور بهائی رساله، ای است که اگر کسی بخواهد رؤس همه| معتقدات اصلی اهل بهاء را در اثری مختصر مطالعه کند باید به آن رجوع نماید و آن را به دقت بخواند. در این رساله مقام و منزلت و نقش حضرت بهاءالله، حضرت نقطه| اولی، حضرت عبدالهء و مؤسسسه| ولایت بیان شده و این که اهل بهاء باید چه اعتقادی به این طلعات مقدّسه داشته باشند به صراحت، اختصار، دقت و با توجه به نصوص مبارکه شرح و بسط گردیده است. حضرت ولی امرالله در این رساله به وضوح بیان می‌فرمایند که کسی حق ندارد که مقام ولیّ امرالله را با مقام حضرت عبدالهء یکی بداند و کسی حق ندارد که مقام حضرت عبدالهء را مقام رسول و شارع و صاحب کتاب بگیرد. با آن که مقام آن حضرت به عنوان مرکز میثاق بی، مثل و نظیر است و در هیچ ظهوری وجودی با این مقام و موقعیت مثل و نظیر نداشته است، معذک کسی حق تقریب مقام او را به مقام مظاهر مقدّسه، که صاحب شرع و کتاب بوده، اند، ندارد. حضرت ولی امرالله تصریح می‌فرمایند که جائی که می‌شود از وحدت دو ظهور صحبت کرد و یکی را به دیگری نزدیک نمود و حتی عین یکدیگر دانست مقام حضرت نقطه| اولی و مقام حضرت بهاءالله است.

مطلب دیگری که اشاره به وحدت دو ظهور دارد نقش فصّ نگین اسم اعظم است. نقش اسم اعظم اگر یک معنی داشته باشد این معنی در جمع بین دو ظهور در یک نقش است. باب و بهاء در نقش، در دو هیکل و در اعدادی که در لوح شرح اسم اعظم محاسبه شده و نشانه| معتقدات بهائی است، از وحدت دو ظهور در این نقش حکایت می‌کند. (12)

یک مطلب دیگر درباره| وحدت دو ظهور همین روزی است که ما در آن هستیم و آن روز اول محرم است. بیان حضرت بهاءالله در رساله| سؤال و جواب است که فرموده، اند دو یوم اول و دوم محرم عندالله یک یوم محسوب است. (13) چگونه ممکن است که دو روز یک روز محسوب شود؟ به این صورت که صاحب این دو روز یکی بیشتر نیست و لذا دو روز عندالله یک یوم محسوب می‌شود، یعنی تعلق به یک نفس دارد. حضرت عبدالهء می‌فرمایند که همه| تواریخ ایام محرمه در آینده به تقویم شمسی تبدیل خواهد شد مثل یوم مبعث و یوم شهادت حضرت نقطه اولی و تنها دو یومی که به حساب

قري محفوظ خواهد ماند روز اول و دوم محرم خواهد بود؛ زیرا این دو یوم یک یوم محسوب است و اگر به شمسي تبدیل شود بین آنها فاصله مي،افتد. (14) با ارائه این شواهد توجه مي،فرمائيد که تا چه قدر در تقريّب و توحيد دو ظهور حضرت نقطه| اولي و حضرت بهاءالله از طرف حضرت بهاءالله تأکيد شده است. عرض کردم از طرف حضرت بهاءالله تأکيد شده است و نه از طرف حضرت نقطه| اولي، زیرا هر چه از طرف جمال قدم به نشانه| حبّ و عشق به محبوب و معشوق اعلام وحدت شده از طرف حضرت باب این وحدت با خصيصه| فدا و محويت و فنائي محض اعلان و اظهار گردیده است. این است که حضرت نقطه| اولي در مقابل جمال اقدس ابي براي خود وجودي قائل نشده، اند و مقام حضرت بهاءالله را با عنوان «من يظهره الله» به حدّي بالا برده، اند که خود را در مقابل آن در واقع و حقيقت کأن لم يكن شيئاً مذکوراً تلقّي کرده، اند. (15)

حال چگونه ممکن است این دو ظهور واحد باشد وقتی از یک طرف يکي خواسته باشد خود را فاني، ناچيز و فدائي محض بگيرد و ديگري آنقدر عظيم باشد که همه| امور مشروط و معلق به قبول و رضاي او باشد. براي درک این مطلب مي،توان تمثيلي ذکر کرد و آن این است که اگر بشود از فاصله صحبت کرد، بين حق و خلق فاصله بي،نهایت است. زیرا حق منيع است و امکان وصول خلق به او به هيچوجه وجود ندارد، حتي امکان قياس و تصوّر این مطلب ممتنع و محال است. به عبارت ديگر تفاوت مراتب حق و خلق از حدّ ادراک خارج است. معذک همين خدا يا حقيّ که این قدر از خلق دور است وقتی خلق خود را به ياد مي،آورد «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» مي،گويد. به این ترتيب هر چه از این طرف دوري و فروتي است از طرف ديگر خود را نزديک گرفتن است، زیرا او محبوب و معشوق است و ما محبّ و عاشق. از ما بايد همه چيز حاكي از فنا، فدا و خاکساري باشد و از او بايد نظر محبت و مرحمت و مکرمت باشد. چه خوب گفت آن شوریده| شيرازي، سعدي، که دوست نزديک، تر از من به من است وين عجب بين که من از وي دورم اين بيت ترجمه| همين آيه قرآنيه است. (16)

حضرت بهاءالله حضرت نقطه| اولي را تا آنجا به خود نزديک مي،گيرد که عين خود حساب مي،کند و حضرت نقطه| اولي آن قدر حضرت بهاءالله را بالاتر از خود مي،گيرد که خود را در مقابل او فاني حساب مي،کند. وحدت حاصله در این فنا است که اگر نبود چنين وحدتي حاصل نمي،شد. حضرت نقطه| اولي فاني مي،شود تا در وجود او چيزي جز حضرت بهاءالله نماند. به این سبب است که هر دو يکي مي،شوند و این همان فنائي است که فقط در شأن مظاهر امر صادق است. بسياري از عرفا تصوّر

می، نمودند که همه می، توانند به مقام فنا برسند و «أنا الحق» بگویند. حضرت بهاء الله این شبهه را رفع فرمودند و چنین فنائی را فقط در شأن مظاهر امر امکان، پذیر دانستند، فنائی که واقعاً از وجود در آن اثری باقی نماند و وحدت و ظهور را امکان، پذیر می، سازد. از طرف دیگر می، دانیم که حضرت نقطه| اولی مبشر حضرت بهاء الله هستند. درباره| مقام مبشریت اغراق نباید کرد و مقام آن حضرت را در مبشریت صرف محدود نتوان نمود. حضرت ولی امر الله به صراحت فرموده، اند که احبّاء نباید تصوّر کنند که حضرت نقطه| اولی فقط مبشر حضرت بهاء الله بوده، اند، زیرا آن حضرت در عین حال مظهر مستقل امر الهی و مؤسس دیانت بانی هستند، دیانتی که مدّت نه یا نوزده سال اعتبار داشت و بعداً اعتبار بعضی از احکامش در کتاب اقدس برای تمام دور بهائی نیز تأیید شد. (17)

شما آیات قرآن، انجیل و تورات را که حاکی از تتابع دو ظهور است خوانده، اید. در کتاب فرائد تعدادی از آن بشارات وجود دارد و لذا احتیاجی به تجدید ذکر آن مطالب در این جا نیست. (18) مطابق این بشارات در روز آخر دو ظهور باید باشد و یا مطابق مندرجات قرآن دو نفخه باید در صور دمیده شود که علامت یوم قیامت است. (19) نفخه، ای که نفخه| ممت است و نفخه، ای که نفخه حیات است. نفخه، ای اعلان مرگ تمدن و فرهنگ ادیان را می، کند و نفخه، ای اعلان احیاء مجدد یک تمدن روحانی و معنوی را برای عالم انسانی می، نماید. بنابراین دو نفخه و یا دو ظهور است، دو ظهوری که فی الحقیقه یکی بیشتر نیست. یک ظهور کاری را تمهید کرده و دیگری آن کار را باید انجام دهد و به سامان رساند. شما وقتی ورقه| تسجیلی خود را امضاء می، کنید علاوه بر اعتراف به مقام شاریت حضرت بهاء الله، به حقانیت و مقام مظهریت حضرت نقطه| اولی هم اعتراف می، کنید. بنابراین معلوم می، شود که حضرت نقطه| اولی را از دیانت بهائی جدا نمی، گیریم و منسوخ بودن بعضی از احکامش را اگر تأکید می، کنیم، آن را به منزله| جدا گرفتن ذات و حقیقت و رسالت روحانی آن از امر بهائی تلقی نمی، نمائیم. حضرت عبدالهء در الواح مبارکه| وصایا، آنجا که رؤس معتقدات بهائی را بیان می، فرماید چنین تصریح می، کنند که حضرت بهاء الله مظهر کلیه| الهیه و حضرت نقطه| اولی مظهر وحدانیت الهیه، اند. مادون آنان را «کلّ عباد له» توصیف فرموده، اند (20) و خود را در مقام عبودیت صرفه| آن وجودات مقدسه قرار داده، اند.

در مورد ارتباط جمال قدم با حضرت نقطه| اولی تشبیه متداول بین اهل بهاء را البته به خاطر دارید که مقام تبشیر حضرت نقطه| اولی به ظهور جمال قدم به سپیده| قبل از طلوع آفتاب تشبیه می، شود. اول سپیده می، زند بعد آفتاب طلوع می، کند. سپیده که می، زند از تجلی خود آفتاب است، یعنی آنچه بعد از

سپیده طلوع می، کند آفتاب است که جای سپیده را می، گیرد و سپیده به منزله اولین طلایه | ظهور آفتاب و همان حقیقتی است که منتهی و متحول به طلوع آفتاب می، شود. (21)

یادداشت،ها

1 - لوحی که مورد اشاره قرار گرفته به شرح ذیل است:
ت - جناب عبدالله خان علیه بهاء الله الابهی

هو الابهی

ای سرهنگ با فرهنگ، آهنگ ملکوت ابهی الیوم هنیئاً للثابتین است و بشری للفائزین و طوبی للراسخین. هر سست، عنصری به طومار و اوراق شهبائی، که ملاعب صبیان و بازیچه | کودکان است، تشبث نماید و چون گوره، خران عربده، ای اندازد. بگو ای بی، خردان چگونه مسخره و مسخر نوهوسان گردیدید و مشغول به رکیک، ترین اقوال؟ این مثنای نیر آفاق است و این عهد حقیقت اشراق، شوخی برنمیدارد. کلّ میدانید محض اطاعت این عهد گرفته شده است. این بهانه،ها چه و این افسانه،ها به جهت چه؟ جمیع رجوع به آنچه صادر از این قلم نمائید. ملاحظه میکنید که اهل فتور را مقصود جز عصیان و طغیان نه، چه که از این قلم جز عبودیت محضه جاری نه و ابداً ادعای عصمت و عدم عصمت صادر نه. این مباحث به جهت طلاب مدرسه بعد از هزار سال است. حالا وقت اینگونه حرفها و افتراها و اعتراضها نه. اگر چنانچه اهل فتور را ذره، ای نیت خالص بود به این عبد مراجعت مینمودند، نه اینکه رسائل سراً مرقوم نموده و طبع کرده به اطراف عالم انتشار میدادند. از همین حرکت جمیع مقاصد سرّیه که الآن جهریه شده معلوم میشود. فطوبی للعارفین و البهء علیک ع، ع
2 - درباره | امانت کبری و شرائط حمل آن در آثار مبارکه | بهائی نصوص عدیده آمده است. ذیلاً چند فقره از این نصوص مبارکه را نقل می، نمائید:

شیراز

جناب میرزا یحیی خان و جناب آقا علی اکبر خیاط علیهما بهاء الله الابهی
هو الله

ای دو بنده | آستان الهی، الطاف نامتناهی شامل گشت تا حامل امانت عظمای الهی گردیدید و آن محبت دلبر آفاق است. فیضی در عالم وجود اعظم از حبّ نیست. این است آیت کبری، این است امانت عظمی. ولی چون شرائط و شواهد آن بسیار عظیم است، لهذا جمیع کائنات تحمل آن نداشت و استعداد و قابلیت ظهور آنرا نیافت، لهذا از حمل آن عاجز و قاصر بود این موهبت تخصیص به عالم انسان یافت. اگر چنانکه باید و شاید شرایط و شواهد در نفسی تحقق یابد فتبارک الله أحسن الخالقین ظاهر و آشکار گردد. و علیکما البهء الابهی ع، ع

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر چنین می‌فرماید:
امّة، الله فاطمه علیها بهاء الله

هو الابهی

ای ورقه| مقبله، جناب زائر ذکری از تو نمودند و از شدت اشتعال قلبت به نار محبت، الله زبان گشودند. اگر چه به ظاهر از جرگه| نسائی و به حسب اوهام ناس ضعیف و ناتوان، اما در ظل آفتاب حقیقت، گوی سبقت و پیشی را از رجال میدان ربودی و به قوت و توانائی مبعوث شدی که حمل امانت کبری کردی و مظهر آیه| فحملها الإنسان گشتی ع، ع

و در لوحی دیگر حضرت عبدالبهاء چنین می‌فرماید:
جناب میرزا علی و جناب میرزا قدرت، الله و جناب میرزا سیف، الله علیهم بهاء الله الابهی
هو الابهی

ای یاران عبدالبهاء علویت انسان در ادراک معانی کلیه است و قدرت در تحمل در امانت کبری و سیف قاطع برهان لامع و دلیل واضح است که از فم کلمه، الله صادره پس تا توانید این علویت مقدسه| رحمانیه طلبید و این قدرت کلیه| ربّانیه جوئید و این سیف قاطع ملکوتیه بخواهید تا در جمیع مراتب وجود ترقی نموده به شئون رحمانیت و سنوحات سبحانیت مؤید گردید و علیکم التّحیة و الثّناء ع، ع

و در لوح دیگر حضرت عبدالبهاء چنین مذکور است:

طهران

بواسطه| جناب آقا میرزا علی خان علیه بهاء الله الابهی
جناب آقا میرزا علی خان علیه بهاء الله الابهی

ای جوان نورانی، رحمانی باش و آسمانی ملکوتی باش و ربّانی. تا توانی دمی میاسا و نفسی بر میاور مگر آن که اثری از تو ظاهر گردد و ثمری از تو حاصل شود. اثر و ثمر انجذاب به نفعات، الله است و اشتعال به نار محبت الله، نشر آیات توحید است و دخول در ملکوت تجرید، ترتیل کتاب مبین است و تصویر صور ملاً عالین. اگر عزّت ابدیه جوئی خدمت به درگاه احدیت کن و در سبیل الهی تحمل هر اذیت و ذلت بنما. آسودگی مجور، آلودگی نخواه، آزادگی طلب، فرزانی بخواه، همتی کن که حمل امانت کبری نمائی. إنا عرضنا الأمانة علی السموات و الأرض و الجبال فأبین أن یحملنّها الإنسان. این است توانائی این است دانائی این است موهبت آسمانی و علیک التّحیة الثّناء ع، ع

3 - حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب ایقان (ص 127) در شرح شرائط «شخص مجاهد که اراده نمود قدم طلب و سلوک در سبیل معرفت سلطان قدم گذارد» چنین می‌فرماید: «... نفس خود را بر احدی ترجیح ندهد و افتخار و استکبار را از لوح قلب بشوید...»

4 - حضرت بهاء الله در فقره 33 کتاب مستطاب اقدس چنین می‌فرماید: «یا اهل البهائیه قد وجب علی کل واحد منکم الاشتغال بأمر من الأمور من الصنائع و الاقتراف و أمثالها و جعلنا اشتغالکم بها نفس العبادة لله الحق تفکروا یا قوم فی رحمة الله و ألطافه ثم اشکروه فی العشی و الإشراق...».

5 - کتابی که در تحقق هدف مزبور تهیه شد به زبان انگلیسی در سنه | 133 بدیع / 1976 م انتشار یافت و معادل مندرجات آن، کتاب منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه | اولی نیز در سنه | 134 بدیع / 1977 م در طهران منتشر گردید. در صدر این کتاب چنین آمده است:

«دستخط منبع مورخ نوروز سنه | 131 بدیع صادر از ساحت رفیع معهد اعلی که حاکی از دعوت اهل بهاء به اجرای سومین نقشه جهانی تبلیغی بهائی است بیانی را حاوی است که ترجمه | قسمتی از آن به زبان فارسی چنین است:

"در مرکز جهانی اقدامات در سبیل تدوین و تنظیم نصوص مبارکه ادامه یابد و نیز ترجمه‌های موثق سه مجموعه از نصوص مبارکه به لسان انگلیسی به طبع رسد: یکی مجموعه‌ای از الواح مبارکه حضرت بهاء الله که بعد از نزول کتاب اقدس نازل گشته و دیگری مجموعه‌ای از ادعیه و منتخبات آیات حضرت اعلی که آثار بیشتری را از آنحضرت در دسترس یاران غرب گذارد و سوم مجموعه‌ای از مکاتیب حضرت عبدالهائیه..."

مجموعه | منتخبات آیات حضرت اعلی به موجب این قرار در ارض اقدس تدوین گردید و ترجمه | آن به لسان انگلیسی به قلم جناب حبیب طاهر زاده با معاضدت لجنه | مخصوص در مرکز جهانی امر بهائی انجام گرفت و در سنه | 133 بدیع مطابق 1976 میلادی انتشار یافت. قبل از انتشار ترجمه | این مجموعه اجازه فرمودند که مؤسسه | ملی مطبوعات امری اصل آن آثار الهیه را در مهد امرالله تکثیر و توزیع نمایند و بدین ترتیب این مجموعه | مبارکه در معرض استفاضه | دوستان راستان در اقلیم مقدس ایران نهاده شد. و من الله التوفیق و علیه التکلان، منشی محفل روحانی ملی بهائیان ایران.»

6 - حضرت عبدالهائیه در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرماید:

هو الله ای منادیان میثاق، در خصوص ترجمه و طبع کتاب بیان احکامی در بیان موجود که بنص کتاب اقدس نسخ گردیده و بهائیان را تکلیف نصوص قاطعه | کتاب اقدس است. حال اگر کتاب بیان نشر شود و یا ترجمه گردد ملل اجنبیه حتی اهل ایران گمان نمایند که اساس دین بهائیان آن احکام مندرجه | شدیده در کتاب بیان است و حال آنکه به نص قاطع کتاب اقدس آن احکام بیان منسوخ و مفسوخ است. پس باید کتاب بیان را بعد از انتشار کتاب اقدس در جمیع جهات ارض و اقالیم عالم نشر داد تا خواننده بداند که آن احکام شدیده منسوخ و مفسوخ است و پیش از انتشار کتاب اقدس و ترجمه‌اش

و شهرت احکامش نشر کتاب بیان جاززه نه. و علیکم التّحیة و الثّناء ع،ع
 (مائده | آسمانی، ج 2، ص 16 - 17)
 7 - حضرت بهاءالله در لوح اشراقات چنین می،فرمایند:
 «... حضرت مبشّر روح ما سوئه فداه احکامی نازل فرموده،اند. ولکن عالم امر معلّق بود به قبول. لذا
 این مظلوم بعضی را اجرا نمود و در کتاب اقدس به عبارات اخری نازل و در بعضی توقّف نمودیم. الأمر
 بیده یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید و هو العزیز الحمید و بعضی از احکام هم بدعاً نازل. طوبی للفائزین و
 طوبی للعاملین...» (مجموعه، ای از الواح، ص 77 - 78)
 و نیز حضرت بهاءالله در لوحی دیگر (آثار قلم اعلی، ج 1، ص 145) چنین می،فرمایند:
 «... منهم من قال ما کلّ ما قدر فی الکتاب قل بظهوری یکلّ کلّ شیء تفکّروا یا أولی الابصار. لو لا
 ذکری ما نزلّ البیان و لو لا ظهوری ما کلّ خلقه لو یكون باقیاً بدوام الملک و الملکوت کذلک قضی
 الأمر من لدی الله العزیز المختار. بتصدیقی ثبت کلّ امر و یکلّ کلّ ما ذکر فی الألواح. قل إنّنا لو نسخنا
 ما شرع فی البیان لیس لأحد أن یقول لم أو بم کذلک نزلّ فی الألواح من لدن فالق الأصباح. إنّنا ما
 نسخنا البیان بل کنا غادیة الفضل لما زرع فیہ بالعدل یشهد بذلک کلّ الأشياء و عن ورائها من هو عالم
 بالسرّ و الإجهار. بظهوری ارتفع سماء البیان و ثبت ما نزلّ فیہ إنّ الذّین أنکروا أولئک فی غفلة و
 ضلال...».

8 - جناب دکتر داودی در حاشیه| سخنان خود به این نکته اشاره کرده،اند که خوشبختانه مؤسسه|
 مطبوعات بهائی امسال تقویم سال 132 بدیع را دو سه ماه قبل از موعد منتشر کرده است.
 با این اشاره تاریخ سخنرانی ایشان در زمستان سنه| 131 بدیع / 1974 م بوده و چون در اواخر سخنرانی
 خود به روز اول محرم اشاره می،نمایند تاریخ دقیق این سخنرانی روز اول محرم 1394 ه.، ق مطابق 5
 بهمن 1353 ه.، ش (25 ژانویه 1974 م) بوده است.

9 - دو کلمه| «ظهور الحق» از نظر محاسبه| ابجدی با رقم 1250 برابر است که فاصله| بین بعثت
 حضرت رسول و ظهور حضرت ربّ اعلی است.
 10 - حضرت بهاءالله در لوح سلمان چنین می،فرمایند:

«... ای سلمان بگو ای عباد بر اثر حق مشی نمائید و در افعال مظهر قدم تفکر کنید و در کلماتش تدبّر
 که شاید به معین کوثر بی،زوال ذوالجلال فائز شوید. و اگر مقبل و معرض در یک مقام باشند و عالم
 الهی منحصر به این عالم بود هرگز ظهور قلم خود را به دست اعدا نمی، گذاشت و جان فدا نمی، نمود...»
 (مجموعه| الواح، ص 156)
 و در لوح نصیر چنین مذکور است:

«... ای نصیر، در ظهور اولم به کلمه| ثانی از اسم بر کل ممکنات تجلی فرمودم، به شأنی که احدی را مجال اعراض و اعتراض نبوده و جمیع عباد را به رضوان قدس بی، زوالم دعوت فرمودم و به کوثر قدس لایزال خواندم. مشاهده شد که چه مقدار ظلم و بغی از اصحاب ضلال ظاهر، به شأنی که لن یحصیه إلا الله تا آنکه بالاخره جسد منیر مرا در هوا آویختند و به رصاص غلّ و بغضاء مجروح ساختند تا آنکه روحم به رفیق اعلی راجع شد و به قیص ابهی ناظر و احدی تفکر نمود که به چه جهت این ضرر را از عباد خود قبول فرمودم، چه که اگر تفکر مینمودند در ظهور ثانیم به اسمی از اسمایم از جمالم محتجب نمی، ماندند. این است شأن این عباد و رتبه و مقام ایشان...» (مجموعه| الواح، ص 172 - 173)

و نیز حضرت بهاء الله در لوحی دیگر چنین می، فرمایند:

بسم، الله العلی الأعلی

هذا کتاب نقطة الأولی إلی الذی آمن و هدی و صعّد فی عرفان ربّه إلی ملکوت الأقدس الأبهی وإنّه یریک عن جهة العرش مقرّ الذی علیه استوی و ینطقک بالحقّ فضلاً من لدنه لیقربک إلی سدرة المنتهی و ترتقی إلی مقرّ القصوی مقام الذی فیہ تستضیء أنوار وجه ربک العلی الأعلی. قل یا قوم قد أتی الغلام بآیات الکبری و یدعوکم إلی الله ربّ الآخرة و الأولی. إنّه ظهر باسم علی فی مرّة الأولی ثمّ باسم الحسین فی کرّة أخرى. فسبحان الله ربّ ما یری و ما لا یری و إنّه فی هذا الأفق الأبهی یسمع و یری ما یتکلم به من کفر و طغی طوبی لمن آمن بالله فی هذا الظهور ثمّ بعهدہ و فی. فویل لمن توقّف علی الصراط و کان ممنّ أعرض و بغی. طوبی لک یا عبد بما فزت بعرفان الله و جری اسمک من قلم الأعلی أن اکف بالله ثمّ استغن به عن الذی استکبر و شقی و آثر الدنیا علی الآخرة بما اتّبع النفس و الهوی. و البهآ علیک و علی من یرکون متذکراً بذكر الله و کان ممنّ یتذکّر و یخشی.

و نیز نگاه کنید به «نصوص مبارکه| جمال اقدس ابهی و حضرت عبدالبهاء در تعظیم و تجلیل حضرت ربّ اعلی» در پیام آسمانی (ج 2، ص 151 - 152).

11 - حضرت شوقی ربّانی، دور بهائی، ص 3.

12 - برای مطالعه| لوح حضرت عبدالبهاء در شرح فصّ نگین اسم اعظم به مائده| آسمانی (ج 2، ص 100 - 103) مراجعه فرمائید.

13 - حضرت بهاء الله در رساله| سؤال و جواب (کتاب اقدس، ص 42) چنین می، فرمایند: «مولود اقدس ابهی اول فجر یوم دوم محرّم است و یوم اول مولود مبشّر است و این دو یک یوم محسوب شده عند الله.»

14 - حضرت عبدالبهاء، جلّ ثنائه، در لوح همدان، جناب آقا شیخ محسن میفرمایند قوله تعالی: «اما تواریخ این ظهور اعظم بعضی شمسی است و بعضی قمری: عید رضوان و عید نوروز و لیلہ| صعود

شمسی است. ولی عیدین مبارکین به صریح کتاب توأم است و این جز به حساب قمری محقق نگردد و در ایام مبارک بعثت حضرت اعلی روح له الفداء و شهادت حضرت نقطه اولی به حساب قمری گرفته می‌شد، ولی صریح کتاب اقدس نه». (گنجینه حدود و احکام، ص 426)

15 - برای مطالعه| نصوص حضرت ربّ اعلی در این باره نگاه کنید به رساله| دور بهائی (ص 8 -

(9)

16 - سعدی در باب دوم کتاب گلستان چنین می‌گوید:

«در جامع بعلبک [وقتی] کلمه، ای چند به طریق وعظ می‌گفتم با قومی افسرده| دل مرده [و] راه از صورت به معنی نبرده. دیدم که نفسم در نمی‌گیرد و آتشم در هیزم تراثر نمی‌کند. دریغ آدمم تربیت ستوران و آینه داری در محلت کوران، ولیکن در معنی باز بود و سلسله| سخن دراز، در معنی [این] آیت: و نحن أقرب إلیه من جبل الوردی سخن به جایی رسانیده بودم که [می‌گفتم]:

دوست نزدیک، تر از من به من است

وینت مشکل که من از وی دورم!

چه کنم؟ با که توان گفت که او

در کنار من و من مهجورم؟!...»

و نیز جمال قدم چنین می‌فرماید:

«... مقصود شاعر از این بیت که "دوست نزدیک، تر از من به من است، وین عجب، تر که من از وی

دورم" ترجمه| آیه| مبارکه بوده که می‌فرماید: "و نحن أقرب إلیه من جبل الوردی" و فی الحقیقه به لسان

پارسی خوب ذکر نموده و در این حین از خم رحمت ربّ العالمین شارب، چه که از لسان قدم ذکرش

جاری شد، چون حق فرموده که من به انسان نزدیک، ترم از رگ گردن او به او. لذا می‌گوید با وجود

آنکه تجلّی حضرت محبوب از رگ گردن من به من نزدیکتر است مع ایقان من به این مقام و اقرار من

به این رتبه من از او دورم، یعنی قلب که مقرّ استواء رحمانی است و عرش تجلّی ربّانی از ذکر او غافل

است و به ذکر غیر مشغول، از او محجوب...» (خوشه‌ها، شماره| 1، ص 55 - 56)

آیه «و نحن أقرب...» آیه| شماره 16 در سوره ق (50) در قرآن است.

17 - برای ملاحظه| شرح مقام حضرت ربّ اعلی از نظر اهل بهاء به رساله| دور بهائی مراجعه

فرمائید.

18 - نگاه کنید به مقاله| اولی در صدر کتاب فرائد جناب ابوالفضائل گلپایگانی.

19 - نگاه کنید به آیات 68 - 69 سوره| زمرّ (39) در قرآن مجید.

20 - حضرت عبداله‌اء در الواح وصایا چنین می‌فرماید:

«... اساس عقايد اهل بهاء، روجي لهم الفداء، حضرت ربّ اعلي مظهر وحدانيت و فردانيت الهيه و مبشر جمال قدم؛ حضرت جمال ابهي، روجي لأحبائه الثابتين فداء مظهر كليّه الهيه و مطلع حقيقت مقدسه | ربّانيّه و مادون كلّ عباد له و كلّ بأمره يعملون...» (ايّام تسعه، ص 476 - 477)

و نيز حضرت عبدالبهاء در لوح جناب صدر الصدور همداني چنين مي، فرمايند: «يا من انجذب بنفحات القدس... اي مقبل إلي الله و منقطع إلي الله، مقام مظاهر قبل نبوت كبري بود و مقام حضرت اعلي الوهيت شهودي و مقام جمال اقدس اقدم احديت ذات هويت وجودي و رتبه | اين عبد عبوديت محضه | صرفه | بحته | حقيقي و هيچ تفسير و تأويل ندارد. ما أنا إلا عبد صادق في عتبه السامية و رقيق ثابت في فناء حضرته الباهية و بهذا افتخر في ملكوت الوجود و هذا ديني و مذهبي و مشربي و مذاقي و اعتقادي...»

(مجموعه | مكاتيب حضرت عبدالبهاء، شماره | 59، ص 121 - 122) و نيز نگاه كنيد به منتخباتي از مكاتيب، ج 4، ص 97 - 99).

21 - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب ابن ابهر چنين مي، فرمايند: «اي منادي پيمان، مكاتيب واصل و از مضامين روح و ريحان دست داد... رؤيائي مفصل ملاحظه گشت ولي از كثرت مشاغل مجبور بر تعبير مختصريم. اما اين اختصار بهتر از هزار تفصيل است. ظهور حضرت نقطه | اولي، مبشر جمال ابهي، روجي له الفداء، در عالم رؤيا دليل بر جلوه | انوار و انتشار آثار است: آن عمارت جليله بنيان الهي است، يعني دين الله و شريعت الله است و آن جمعيت هياكل نوراني و مطالع موهبت رحماني و دخول به محضر ربّاني دلالت بر آن نمايد كه محرم اسراري و همدم مركز انوار و وضع دو بستر در زير پاي مبارك دليل بر موقّيت كليّه است در امر الله كه راحت مظهر رحمانيه است و جلوس در قرب حق دليل بر تقرب درگاه احديت است و بيان مبارك در اثبات حقيقت، هاء بين الاثنيٰ اينها هاء هويت است كه بين الباء و الالف واقع و دليل بر اين كه ظهور اول در ضمن ظهور ثاني است و الظهور الثاني عبارة عن تمام الكلمه و واو عرش هاء است و آن عرش عظيم بين دو موعّد واقع و عد اول و وعد ثاني و إذ واعدنا موسي ثلاثين ليلة و أتمناه بعشر واو كه عرش هاء بين موعّد اول و موعّد ثاني واقع بين القيامين و بين النّفختين، النّفخة الأولى و النّفخة الأخرى و سرعت بيان دليل بر سرعت نفوذ امر رحمان است. فاكهه | طيبه فيض مخصوص است. هذا تعبير رؤياك...»

فلسفه | تاريخ
شنيدن يك بحث علمي و فلسفي با حالت روزه، داري شايد مناسب نباشد ولي كلام سعدي است كه مي، گويد:

دار	خالی	طعام	از	اندرون
بینی	معرفت	نور	او	تا
آن	بعثت	حکمتی	از	تهی
(1)	بینی	طعام	از	پری

البته ما فعلاً کاری به این بحث و شعر سعدی نداریم، همین قدر مجوزی برای بنده پیدا شده است که در عرضه یک مطلب فلسفی که خود شما انتخاب کرده، اید خود را مجاز بدانم. می، دانید که بحث، های نظری طرح نکات مقدماتی را لازم دارد. ولی فرض ما بر این است که اطلاعات مقدماتی برای اکثر شما حاصل است و لذا به اصل مطلب می، پردازیم و از طرح مقدمات در می، گذریم. تاریخ مجموعه، ای از حوادث جزئی است. وقتی می، گوئیم حوادث جزئی، جزئی در مقابل کلی است، نه جزئی به معنی ناچیز، بی، ارتباط و بی، اهمیت. جزئی به معنی امر مخصوصی که در زمان و مکان معین اتفاق می، افتد و دیگر تکرار نمی، شود. برای شخص یا شیء مخصوص واقعه خاصی در یک زمان، مکان و شرایط خاص اتفاق می، افتد و دیگر تکرار نمی، شود. هر کدام از شما تکرار ناپذیر هستید. یعنی ممکن نیست شخصی بعینه با همین خصوصیات، اسم، رسم، صفت، شکل، وضع، وزن و اوصاف مادی و معنوی در مکان معین و زمان معین تکرار بشود. هر کسی واحدی برای خود است. حتی هر چیزی واحدی است که تکرار نمی، شود و نظیر و شبیه ندارد. به همین سبب است که در شأن خدا صحیح نیست که بگوئیم او واحد است برای آن که همه چیز واحد است، حتی برگهای درختها هم هر کدام در حدّ خود واحد است. در یک نوع درخت حتی در یک فرد درخت شما دو برگ نمی، توانید پیدا کنید که بشود آنها را به روی هم کاملاً و تماماً منطبق کرد. بنابراین یک شیء، چه انسان باشد، چه جماد، چه حیوان و چه نبات، یکی بیشتر نیست و قابل تکرار نیست. یعنی همه چیز در حدّ خود واحد است و لذا برای آن که خدا را متمایز کنند می، گویند خداوند احد، نه واحد، تا با واحدهای دیگر متفاوت باشد. واحدهای دیگر هر کدام برای خود واحداًند ولی ضمناً صفات مشترک با یکدیگر دارند. اما خدا احدی است که هیچ صفت مشترکی با هیچ چیز دیگر ندارد، حتی صفت هم ندارد؛ زیرا صفت نیز مغایر مرتبه| احدیت اوست. به همین سبب به خداوند «احد» اطلاق می، شود تا این لفظ نیز از سایر الفاظ متمایز باشد. (2)

یادم هست که یکی از آخوندها بر مقدمه| رساله| مبارکه| دلائل سبعة| حضرت نقطه| اولی ایراد گرفته بود که «بسم الله الأفرد الأفرد» به چه معنی است؟ برای آن که فرد یعنی یکی و یکی قابل تفضیل نیست. (3) یکی بودن چیزی نیست که بشود در آن برتریت تعیین کرد. بنابراین به اعتقاد او «افرد» معنی ندارد. استاد مرحوم ما، جناب نبیل زاده، که یادش به خیر باد، وقتی هفده، هجده سال داشتم و در

خدمت ایشان تلهّد می، نمودیم (این قضیه مربوط به سی و دو سال پیش است) می، فرمودند که همه کس و همه چیز در حدّ خود فرد است یعنی قابل تکرار نیست بنابراین برای متمایز کردن خداوند از هر چیز دیگری کلمه «افرد» به کار رفته است تا فردیت ذات الهی از فردیت دیگران ممتاز شود. (4) باری، اشخاصی، اموری و حالاتی داریم که زمان و مکان مخصوص دارند و قابل تکرار نیستند. تاریخ بیان کننده این امور است. نادر شاه یکی بیشتر نیست و ممکن نیست بیشتر هم بشود. ممکن است کسان دیگری به وجود بیایند و شباهت، هائی نیز با نادر شاه داشته باشند؛ ولی نادر شاه یکی است. همینطور هر کدام از شما نیز که نه نادر هستید و نه شاه در حدّ خود یکی هستید، چنان که او هم یکی بود. جنگ بین، المللی اول یکی بیشتر نیست، جنگ دیگری به نام جنگ بین، المللی دوم هم واقع شد و خدای نکرده ممکن است جنگ بین المللی سوم هم واقع شود. همه| این جنگها اگر چه در جنگ بودن و بین المللی بودن مشترکند، ولی هر کدام برای خود یک واقعه| مخصوصی است که دیگر به آن صورت، وضعیت و شرایط ممکن نیست تکرار بشود. همه| وقایع تاریخی همین طورند، غیر قابل تکرارند و تاریخ از این حوادث بحث می، کند و به همین سبب است که تاریخ قانون کلی ندارد. به این معنی که نمی، توان ضوابط و قوانینی به دست داد و گفت که همه| جنگها بر طبق همین قواعد و قوانین اتفاق می، افتد، زیرا هر جنگی برای خود علل مشخصی دارد و تابع شرایط و قواعد خاصی است. البته کسانی هستند که تاریخ را غیر از این وصف کرده و برای آن نیز قانون وضع نموده، اند، همان، طور که مثلاً در فیزیک قانون برای سقوط اجسام وضع می، کنند. در فیزیک می، گویند که همه| اجسام بر طبق همین قوانین سقوط می، کنند ولو این که هر شیء سقوطش با شیء دیگر فرق داشته باشد، ولی به طور کلی تابع قانون سقوط است. بعضی می، گویند که با وقایع تاریخی هم می، شود این کار را کرد. یعنی برای آنها هم قوانینی پیدا نمود و گفت که همه| وقایع تاریخی بر طبق این قانون واقع می، شوند. مثلاً انقراض سلسله، ها بر طبق یک قانون واقع می، شود. اما نشانه| این که چنین حرفی از نظر علمی درست نیست و جنبه، علمی ندارد آن است که هر کسی خواسته است چنین قانونی پیدا کند و ببیند این وقایع بر طبق چه قانونی واقع می، شود. در این مواضع هر کسی حرفی زده است. به همین سبب است که این قوانین تابع عقاید و آراء اشخاص و مکاتب مختلف است و بسته به این که شخص چگونه فکر می، کند و بر طبق همان طرز تفکر قانون خاصی برای تاریخ نشان می، دهد. این نظریات علم نیست برای این که در علم وحدت نظر وجود دارد. قضایا در اینجا مثل قضایای فیزیک نیست که بگوئیم این قانون است و همه وقایع را می، توان به آن قیاس کرد و یا با آن سنجید. بنابراین این قضایا جنبه فلسفی دارد نه علمی، یعنی قوانینی که برای تاریخ مقرر می، شود و اتفاق می، افتد تابع رأی خاص و مذهب و مکتب خاصی است، تابع اصولی است که آن را شخصی برای طرز تفکر خود اختیار می، کند و هر کسی بر طبق اصولی معین این کار را

می، کند تا نتایج معینی را قبول کند و تاریخ را تابع آن قانون بداند. به همین جهت در این مورد اصطلاح «فلسفه | تاریخ» را به کار می‌برند.

فلسفه | تاریخ چیست؟ فلسفه | تاریخ یعنی توجیح و ارائه | علل و قوانینی که در سیر تاریخ حاکم بر وقایع بوده است. وقایع تاریخی تابع چه قاعده و قانونی است؟ بر طبق چه اصل یا اصولی اتفاق می‌افتد؟ آیا اصولاً قاعده و قانونی در مورد وقایع تاریخی می‌تواند وجود داشته باشد؟ بعضی‌ها منکر فلسفه | تاریخ هستند و می‌گویند که چیزی به نام فلسفه | تاریخ وجود ندارد، نظیر برگسون که می‌گفت تاریخ فلسفه ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، برای آن که تاریخ یک امر انسانی است و امر انسانی تابع قانون نیست، زیرا قانون برای امور مادی است. حالات و امور انسانی را نمی‌توان تابع قانون دانست، زیرا انسان هر طور بخواهد عمل می‌کند و عمل او قابل پیش‌بینی کلی نیست تا بشود برای آن قانون وضع نمود. (5)

اما کسانی که فلسفه‌ای برای تاریخ قائل شده‌اند مبانی تفکرشان مبتنی بر علم نیست، بلکه مبتنی بر فلسفه است. بنابراین هر کسی می‌تواند برای خود فلسفه‌ای در این مورد داشته باشد و تاریخ را مطابق آن فلسفه تعبیر کند. همین طور هم واقع شده و فلسفه‌های مختلف و متعددی برای تاریخ بوجود آمده است. از جمله فلسفه‌های معروف تاریخ فلسفه | تاریخی است که مورخان مسیحی، منش که بر اساس اعتقادات آئین کاتولیک فکر می‌کردند برای تاریخ وضع کردند و مورخان اغلب ادیان دیگر هم کم و بیش چنین فلسفه‌ای را برای تاریخ پذیرفتند. بر طبق این فلسفه تاریخ چیزی نیست جز بیان وقایعی که بر طبق آن وقایع مشیت الهی در روی زمین عملی می‌شود. این مشیت یک نقطه | آغاز دارد، یک نقطه اوج و یک نقطه | پایان. آغازش عبارت از هبوط آدم است از ملکوت به عالم ملک یا از آسمان به زمین. تاریخ با این واقعه شروع می‌شود. به عقیده | یهود، نصاری و مسلمانان آدم چون گناه کرد و گندم خورد، یا به اصطلاح مسیحیان سبب خورد، و به وسوسه | حوا مرتکب گناه شد به عالم مادی و زمینی هبوط کرد و با هبوط او تاریخ شروع شد. چرا تاریخ با هبوط آدم شروع شد، برای آن که تاریخ در زمان اتفاق می‌افتد و زمان در عالم ملکوت معنی ندارد. آنجا که عالم ثبات است همه چیز همان است که بود. در عالم ملکوت زمان معنی ندارد و زمان که معنی نداشت تاریخ معنی ندارد. تاریخ وقتی معنی پیدا می‌کند که گذشت زمان معنی پیدا کند. این تاریخ نقطه | اوجی و پایانی دارد. نقطه | اوج آن زمانی است که مهمترین واقعه | تاریخی واقع می‌شود و آن واقعه به عقیده مسیحیان ظهور مسیح است که پسر خدا است. آدم گناه کرد و هبوط نمود، مسیح گناه او را با خون خود باز خرید نمود تا آدم بتواند وسیله‌ای برای نجات پیدا کند. آدم همان، طور که با معصیت هبوط کرده همان، طور با توسل به مسیح و با ایمان به او می‌تواند موجبات غفران و طهارت خود را از معصیت اولیه حاصل کند.

این قضیه مهم‌ترین واقعه تاریخ است و بعد از آن وقایع دیگری که اتفاق می‌افتد همه در سایه این واقعه و تابع آن است. یعنی وقایع بعد از آن، وقایعی است که اتفاق می‌افتد تا آنچه حضرت مسیح می‌خواهد تحقق پیدا کند و ملکوت خداوند بر روی زمین استقرار پیدا نماید. در انجیل آمده است که «ای پدر ما که در آسمانی نام تو مقدس باشد، ملکوت تو بیاید، اراده تو چنان که در آسمان است بر زمین نیز کرده شود» (6). آمدن چنین روزی پایان تاریخ است، یعنی روزی که ملکوت خداوند بتواند در عالم استقرار پیدا کند. از این روز به روز قیامت تعبیر شده است یعنی پایان زمان، آخر الزمان. وقتی آخر الزمان فرا رسد خود به خود آخر تاریخ هم فرا رسیده است. یهودی‌ها، زرتشتی‌ها، مسیحی‌ها و مسلمان‌ها به آخر الزمان قائلند و آخر الزمان را چنین تعبیر می‌کنند که روزی می‌آید که زمان تمام می‌شود، طبیعت و حرکت تمام می‌شود، یعنی همه می‌میرند و دوباره به حیات دیگری زنده می‌شوند و در بهشت یا جهنم الی الابد باقی می‌مانند، به طوری که دیگر گذشت زمان برای آنان معنی پیدا نمی‌کند. آخر الزمان وقتی به این مفهوم آخر زمان باشد، آخر تاریخ هم خواهد بود زیرا تاریخ مستلزم جریان زمان است. اگر زمان معنی نداشته باشد تاریخ هم معنی ندارد. این خلاصه و عصاره فلسفه تاریخی است که مورخین و محققین اروپایی که به اصول و اعتقادات مسیحی پای‌بندند ارائه می‌دهند.

فلسفه‌های دیگری هم برای تاریخ ارائه شده است. این فلسفه‌ها را غالباً کسانی عرضه کرده‌اند که مذهبی فکر نمی‌کرده‌اند. از جمله این فلسفه‌ها به دو نظریه وابسته به یکدیگر از یک لحاظ و جدا از هم از لحاظ دیگر اشاره می‌کنیم. یکی از این فلسفه‌ها، فلسفه تاریخی است که هگل عرضه نموده است. در باور هگل روح یا به عبارت دیگر عقل (یعنی عقل و روح عام، نه روح هر شخصی) خود را به تدریج در مراحل مختلف از تکامل به صورت موجودات مختلف ظاهر می‌کند. اول از جماد شروع می‌شود، بعد به حیات نباتی و حیوانی می‌رسد و در انسان این روح یا شعور یا عقل به خود او برمی‌گردد. در اینجا قصد ما ورود به فلسفه هگل نیست زیرا مطلب مفصّلی است. (7) همین‌قدر به اشاره و اختصار می‌گوئیم که در نظر هگل آن قطعه سنگی که در آنجا افتاده است آن عقل است که به صورت آن سنگ ظاهر شده، یا به صورت آن سنگ خود را ظاهر کرده است. چرا؟ چون در ساختمان این سنگ حسابی است مبتنی بر فکر و عقل. اگر عقل خود را به این صورت ظاهر نکرده بود این سنگ نمی‌توانست به وجود بیاید و اگر به وجود می‌آمد نمی‌توانست باقی بماند. برای آن که بهتر متوجه قضیه شویم از اشیاء مصنوع دست انسان مثال می‌زنیم. آن صندلی که شما بر روی آن نشسته‌اید، شما بر روی چرم یا آهن نشسته‌اید بلکه بر روی فکر و تعقل نشسته‌اید، چرا؟ برای آن که آهن ممکن بود به صورت آن نجاری یا این میکروفون باشد که نمی‌توان به روی آن نشست. یا به

صورت آن قطعه تیر آهني باشد که بیرون این اطاق در حیاط افتاده است و نمی، توان روی آن نشست. بنابراین اگر آهن با نشستن شما متناسب شده دلیل بر آن است که فکری و عقلي خود را در آن ظاهر کرده است تا شما بتوانید به سهولت و راحتی بر روی آن بنشینید. پس هر شیء عقلي است که به صورت آن شیء ظاهر شده است. همین امر را به اشیاء طبیعی تعمیم دهید. در اشیاء عالم وجود هم به عقیده| هگل عقلي یا روجي خود را ظاهر می، کند. البته توجه به این مطلب حاصل است که هگل پانتئیست (pantheist) و قائل به وحدت وجود است. (8) برای هگل خدا وجود دارد منتی در طبیعت و به صورت طبیعت و داخل در طبیعت. خدا یک عقل یا روح است که خود را به صورت اشیاء ظاهر می، کند و در مراحل مختلف خود را بیشتر و کامل، تر و دقیق، تر ظاهر می، سازد. وقتی جماد به حیات نباتی می، رسد می، بینیم که جنبه| روحانی در او ظریف، تر و دقیق، تر است. یعنی روح را در نبات آشکارتر می، بینیم تا در جماد. و وقتی از نبات به حیوان می، رسمیم باز روح بیشتر به خود می، آید، یا به اصطلاح بیشتر به خود واقف می، شود و بیشتر آثار روحانیت در آن ظاهر می، گردد. بعد می، رسمیم به انسان. در انسان روح به خود می، آید، یعنی به صورت عقل ظاهر می، شود و معلوم می، شود که عقل است. در حالی که در اشیاء دیگر، این عقل خفته و نهفته بود، در انسان آشکار و پیدار می، شود. انسان به خود شعور پیدا می، کند و آن وقت است که مراحل مختلف سیر تمدن عالم انسانی شروع می، شود و روح خود را بیشتر ظاهر می، کند، در نتیجه تمدن، های کاملتر و قوی، تر به وجود می، آید و علوم و صنایع و فلسفه، ها و هنرهای دقیق، تر ظاهر می، شود و روز به روز کاملتر می، گردد. روح ساری و جاری در اشیاء خود را هر چه بیشتر بتواند ظاهر می، کند تا به جایی می، رسد که عالی، ترین جلوه| مطلق روح ظاهر می، شود و به اینجا می، رسد که تکبر «ژرمینی» او را فرا می، گیرد و می، گوید که این عالی، ترین جلوه| روح یا جلوه| مطلق روح است و همان است که در قوم و تمدن و قدرت و فلسفه| ژرمن ظاهر شده است. این هم یک فلسفه است، منتی ملاحظه می، فرمائید که در این فلسفه| تاریخ می، خواهد خود را نشان بدهد و در مراحل متعدد و متفاوت ظهور خود را کاملتر بکند تا برسد به جایی که به عالی، ترین جلوه| خود ظاهر شود. البته ما بهائیان هم حریفی و نظری شبیه به این نظریه داریم. ما وحدت وجودی نیستیم و قائل به وجود خدای متعال فوق طبیعت هستیم. ولی او به خدای متعال قائل نیست و تابع جبر است. او تابع قانون ضرورت است، به این معنی که می، گوید همه چیز برای انسان بر طبق قانون عقلي واقع می، شود و هرگز تخلف از آن ممکن نیست. تاریخ تابع قانون عقلي است و حوادث، همه در تاریخ به حکم عقل واقع می، شود و ممکن نیست خلاف آن واقع شود. اگر جنگ بین، المللی اول در سال 1914 م با ترور شدن ولیعهد اطریش در سرستان شروع شد بایست چنین شروع می، شد و جز به این صورت نمی، توانست واقع

بشود. زمان اقتضاء می، کرد که همان طور واقع شود که شد. وقتی آتش روشن می، کنید و آب روی آن می، گذارید حرارت که به صد درجه رسید آب می، جوشد و اگر غیر از این بود نمی، جوشید. وقتی این مقدمات فراهم شد آن نتایج حاصل می، شود. بنابراین همه| وقایع تاریخی نتایج ضروری مقدمات کلمه| الهی است که نفوذ و خلاقیت دارد. پس اختیار و آزادی برای شخص نیست و شخص مجبور و مضطر است و به حکم ضرورت و همان، طور که تاریخ اقتضاء می، کند و علل و عوامل گوناگون باعث می، شود باید رفتار کند. در چنین شرایطی او را اختیاری نیست که بگوید من کردم، من گفتم، من پیش راندم. انسان این «من من، ها» را نباید بگوید زیرا عامل مؤثر همان روح سیال، جاری در عالم است که باعث این امور می، شود. اگر فلان شخص نبود تا عامل اجرای فلان واقعه شود کس دیگری به انجام آن اقدام می، نمود. باری آزادی در نظر او فقط به این صورت معنی دارد که انسان مختار بوده است تا هر چه بیشتر طبیعت را بشناسد و هر قدر بیشتر این روح به خود برگردد و عقل خود را بشناسد و جلوه| فکر بیشتر شود، و به صورت علم و فلسفه| صحیح در آید و عالم را بشناسد، همان، قدر بهتر و بیشتر می، تواند به صورت اختیار ظاهر شود.

تصور بفرمائید که مجبور بوده، آید که روی آب راه نروید و بعداً اختیار یافته، آید که این کار را بکنید، به چه وسیله این اختیار حاصل شده است؟ به وسیله| جلوه| بیشتر عقلی که در انسان جاری است. عقل به صورت علم درآمده و علم سبب وقوف به آن قانون ضروری طبیعی شده است. هر چه بیشتر این وقوف حاصل شود، هر چه علم دقیق، تر و عمیق، تر شود مجبوریّت انسان بیشتر به اختیار نزدیک می، شود. به این ترتیب سیر طبیعت و تاریخ در این زمینه است که انسان را به مختار بودن، یعنی به عالم بودن نزدیک کند. پس می، توانیم بگوئیم که فلسفه| تاریخ در این خلاصه می، شود که آن عبارت است از تاریخ سیر انسان به سوی آزادی و اختیار. جماد اسیر طبیعت است، نبات کمتر از جماد و حیوان کمتر از نبات اسیر طبیعت است. به انسان که می، رسد این اسارت باز هم کمتر می، شود و روز به روز هم کمتر می، شود. هر چه عقل و علم بیشتر در او جلوه کند آزادی انسان بیشتر می، شود. بنابراین همان طور که اشاره شد تاریخ انسان عبارت است از سیری که انسان می، خواهد از اضطرار به اختیار و از بردگی طبیعت به سوی آزادی از آن بکند. فلسفه| دیگر فلسفه| کارل مارکس است. فلسفه| مارکسیسم مبتنی بر قبول اصول فلسفه| هگل است، منتہی با این تفاوت که ماتریالیست، یا مادی می، شود. این فلسفه سیر ضروری را قبول دارد ولی آن را فقط در مورد ماده می، پذیرد و نمی، گوید که روح است که به صورت ماده در می، آید، بلکه می، گوید ماده است که کم، کم به صورت روح ظاهر می، شود. بنابراین اساس تاریخ مادی است و در زندگی

فردی و اجتماعی انسان نیز همه چیز ناشی از امور مادی است. یعنی ناشی از امور و تحولات اقتصادی است. بر اساس چنین تفکری زیر بنای وقایع تاریخی امور اقتصادی است و همه چیز نتیجه و فرع عوامل اقتصادی است. امور و تحولات اقتصادی خود از مراحل می، گذرد: از مرحله | فتودالیت به مرحله | بورژوازی و سپس به مرحله | بهره | کارگری می، رسد و در آن مرحله هم آنقدر پیش می، رود تا روزی انسان بتواند جامعه | بی، طبقات به وجود آورد. چنین روزی عبارت از آخر الزمان مارکسیسم است. کمونیست، ها خیلی بر ادیان طعنه می، زنند که «دگم» (dogma) یعنی عقاید جزئی، دارند، ولی خود آنها هم به نوعی دگم قائل می، شوند، وقتی به آخر الزمان معتقد می، گردند. آخر الزمان آنان روزی است که جامعه | بی، طبقات و بی، دولت تشکیل می، شود. در آن روز موعود همه | طبقات از بین خواهند رفت، اختلاف منافع و معارضه | گروه، های مختلف باقی نخواهند ماند و لذا دولتی لازم نمی، آید تا به امور ملت پردازد و جامعه، ای مرفه، بی، طبقات و بی، دولت به وجود خواهد آمد. (9)

این هم یک سیر فکری در نگاه به فلسفه تاریخ است. ممکن است پرسید که فلسفه تاریخ از نظر امر بهائی چیست. هنوز زود است که در این باره به دقت حرف بزنیم زیرا آثار و معارف بهائی هنوز به صورت تمام و کمال تدوین نشده است. هزارها لوح است که ما و شما ندیده، ایم و نخوانده، ایم و پس از تهیه و تدوین آنها کارها باید درباره | آنها انجام بگیرد و مطالعات و تحقیقات وسیع باید در اطراف و جوانب آنها به عمل آید تا بشود گفت که فلسفه | امر بهائی چیست و فلسفه | تاریخ در معارف امر بهائی به چه صورت عرضه شده است. به آسانی در این موارد اظهار نظر نسنجیده نباید کرد. شما جوانید و این خطری است که پیش می، آید، یعنی خطر عجله در تنظیم و تدوین و عرضه | یک فلسفه یا عقیده.

اصولاً باید در نظر داشت که تنظیم تئوری برای یک عقیده خطر متوقف کردن پیشرفت آن عقیده را در بردارد. حال دوره | قیام است و حرفهای تئوری تعلق به دوره | قعود دارد، متعلق به دوره، ای که کار برخاستن و حرکت و قیام شما تمام شده باشد. وقتی دوره | برخاستن و به راه افتادن وقتش تمام شد بنشینید و مثل طلاب مدارس با یکدیگر چانه بزنید و معین کنید که بالاخره معتقدات دیانت بهائی چه باید باشد. حضرت عبدالبهاء در لوحی می، فرماید که طرح و بحث از این قبیل مباحث به طلاب مدارس بعد از هزار سال تعلق دارد. (10) مقصود آن که حال موقع قیل و قال اهل فلسفه و اهل مدرسه و اصحاب اسکولاستیک در امر مبارک نیست. مسیحیت تا چهار قرن در حال پیشرفت بود، زیرا مسیحیان جز عشق و شور و شوق به نشر عقاید روحانی مسیح شوقی دیگر در سر نداشتند. بعد از آن که کار خود را تمام شده فرض کردند و اروپا را مسیحی نمودند نشستند و فلسفه | اسکولاستیک را به وجود آوردند و آغاز منازعه و کشمکش بر سر مسائل مختلفه نمودند. برای مسلمین نیز در قرن اول ظهور

حضرت محمد خبری از این قبیل بحث،ها و حرفها نبود، بعد از آن شروع شد و نزاع اشعری و معتزلی و صوفی و شیعه و فیلسوف و غیره و غیره به وجود آمد. در امر مبارک حالا موقع این مباحث نیست و امیدواریم که به صورتی که در ادیان قبل این جریانات به وجود آمده است در آئین بهائی هیچ وقت موقع طرح این مباحث فرا نرسد و اگر می‌رسد به صورت دیگری برسد. در هر حال در زمینه| فلسفه| تاریخ در امر مبارک شاید یک مطلب بتوانیم بگوئیم و این مطلب مقتبس از آثار مبارک است و آن این که به عقیده| اهل بهاء تاریخ چیزی جز سیر انسان از کثرت به وحدت نیست که خود مراحل مختلف دارد. ابتدا جمع شدن افراد از حال انفراد به صورت واحدهای خانوادگی است که بعداً در نتیجه| جمع شدن خانواده،ها واحدهای قبیله،ای به وجود می‌آید. جمع شدن واحدهای قبیله،ای واحدهای مدنی را به وجود می‌آورد و اتحاد واحدهای مدنی واحدهای ملی را به وجود می‌آورد که عبارت از وضعیت ما در جهان فعلی است. اما بالاخره جمع شدن واحدهای ملی برای تشکیل واحد عالم انسانی فرا خواهد رسید و وحدت نوع بشر میسر خواهد گشت (11) پس سیر تاریخ سیری برای حاصل کردن این وحدت است و عامل و محرک این وحدت هم در هر یک از مراحل آن ادیان و مظاهر الهیه بوده،اند. جز این مطلب فعلاً درباره|| قضیه| فلسفه| تاریخ از لحاظ امر بهائی مطلی نمی‌توان گفت. حال بینیم محدودیت انسان در فلسفه| هگل چگونه می‌تواند بنابر معتقدات بهائی توجیه و یا با آن تطبیق شود.

از این مطلب که گفتیم سیر تاریخ به سوی آزادی و اختیار است تصور نفرمائید که هگل به اختیار قائل بود. به این نکته اشاره شد که در نظر هگل انسان محدود محض است و اختیاری ندارد. آزادی و اختیاری که انسان به سوی آن پیش می‌رود چیزی نیست جز شناختن طبیعت و منطبق ساختن خود بر طبیعت. بنابراین آزادی این است که آن طبیعتی که ما را مضطر می‌کند، یا به اصطلاح هگل آن روح عالم، آن روحی که ما را مضطر می‌کند تا ناچار تابع او باشیم، آن را بشناسیم. اگر آن را بشناسیم می‌دانیم که تابع چه هستیم و اختیار فقط به این معنی است که انسان بداند که تابع چیست، زیرا به هر صورت انسان تابع یک قانون ضروری حاکم بر وجود است. اختیار بنابراین به این معنی است که این مطلب را بشناسد و بداند که حکم وجود چنین است و غیر از این چیز دیگری نیست. پس در چنین نظریه،ای اختیاری در بین نیست، زیرا وقتی اختیار فقط به این معنی بود باز قضیه، قضیه| اضطراب است. اما در امر بهائی ما قائل به اختیار هستیم. ولی در مورد طبیعت و آنجا که پای طبیعت به میان می‌آید قائل به ضرورتیم، و آنجا، که پای اخلاق و مخصوصاً مسئولیت اخلاقی در میان است، ما انسان را مختار می‌دانیم. (12) توضیح مختصر مطلب آن که انسان به حکم علل و عوامل وجودی همیشه اموری را که

به آن مجبور است همان، طور عمل می، کند که مقتضای وجود او است. اما در مواردی انسان مختار است و بدون عوامل رفتاری و به اراده خود دست به کارهایی می،زند که مقتضای وجود او نیست. موضوع دیگر موضوع آغاز و انجام تاریخ است. چنان که گفته شد، ادیان یهود، مسیحیت و اسلام قائل به آغاز و انجام برای تاریخ هستند یعنی اول زمان و آخر زمان. در هر سه دیانت اول زمان با هبوط آدم شروع می،شود و آخر زمان هم همان قیامت است. زمان در سیر خود نقطه اوجی نیز دارد که ظهور همان دیانت است، یعنی ظهور موسی، عیسی و محمد رسول الله. در این طرز تفکر زمان به جایی می،رسد که دیگر تاریخ معنی ندارد، به این معنی که زمان به آخر می،رسد و بعد از آن هر چه هست عالم ملکوت و ثبات مطلق است که در آن تاریخی وجود نتواند داشت. این آخر الزمان همان قیامتی است که مردم تصور می،کنند و حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب ایقان آن را به «قیامت موهوم» وصف فرموده، اند. (13) چنین روزی اگر پیش آید دیگر تاریخ به اتمام می،رسد، زیرا زمان و عالم مادی تمام می،شود و بعد از آن اگر حیاتی هم وجود داشته باشد، یعنی آن حیاتی که تجدید می،شود، حیات در ملکوت است، حیاتی در خارج از نشئه طبیعت است که تاریخی در آن وجود ندارد، به این معنی که زمانی وجود ندارد تا وقایع در آن زمان واقع شود و تاریخ را به وجود آورد. آن حیات عالم سکون است که ایده،ال مردم است. یعنی انسان به جایی برسد که بتواند تکان نخورد. بهشتی که معمولاً تصور می،شود آن است که آدمی در زیر درختی و در کنار جوئی می،خوابد و همه چیز برای او فراهم می،شود، حتی وقتی میوه،ای دلش خواست شاخه درخت آنقدر به او نزدیک می،شود که می،تواند به سهولت میوه را بچیند و بخورد. بنابراین بهشت ایده،ال و تصویری که عامه از آن دارند به صورت جایی است که انسان هر چه ممکن است در آن کمتر تلاش می،کند و هر چه طلب می،کند بی،حرکت و کوشش در اختیار اوست. در چنین جایی زمان تمام است، زیرا عالم ثبات است، نه عالم حرکت تا زمانی در آن معنی یابد و چون زمان وجود ندارد تاریخی هم در آن متصور نیست و این آخر الزمان است.

ما قضیه را این طور تلقی نمی،کنیم. ما قائل به ادوار کونی هستیم؛ به این معنی که امور از جایی شروع می،شود و به جایی تمام می،شود و هر چیزی دوره،ای دارد. مثلاً طبیعت دوره،ای دارد و همه چیز در سیر طبیعی خود دوری دارد. در عالم نبات دانه،ای را می،کارید، رشد می،کند، ساقه و شاخه و برگ و گل می،آورد و بالاخره میوه می،دهد. از آن میوه باز تخم بیرون می،آید و این جریان ادامه می،یابد تا روزی که این درخت بخشکد و از بین برود. وقتی آن درخت خشکید و تمام شد درخت دیگری از نوع او دوباره از نو شروع می،شود. به این ترتیب اگر آغاز و پایانی هست آغاز و پایان برای ادوار است. دوری شروع می،شود، اوج می،گیرد و به اتمام می،رسد. به حکم قانون عامی که حاکم بر

طبیعت است حیات دوری، یعنی آغازی و پایانی دارد و با پایان یک دوره دوره دیگری از حیات با آغازی دیگر شروع می‌شود تا به پایانی دیگر برسد و این سیر ادواری وجود بی‌انجام است یعنی تا لایتناهی ادامه دارد. این نظریه نظریه سیر ادواری تاریخ است در مقابل سیر مستقیم تاریخ که از نقطه‌ای شروع و در نقطه‌ای تمام می‌شود. (14)

امیدوارم از این که با یک بحث نظری شما را زیاد خسته کردم از بنده ناراضی نباشید زیرا احساس ناراضی که از دل شما روزه، داران امر حضرت بهاء‌الله می‌گذرد خیلی مؤثر است و اگر تأثیرات منفی داشته باشد خواهش می‌کنم آن را متوجه بنده نفرمائید، بلکه متوجه کسانی بفرمائید که این موضوع را برای بنده تعیین نموده بودند.

یادداشت‌ها

- 1 - ابیات از باب دوم کتاب گلستان سعدی است.
- 2 - برای مطالعه مطالب مربوط به فرق بین واحد و احد به نور البراهین، (ج 1، ص 476 - 477) اثر سید نعمت‌الله جزائری مراجعه فرمائید.
- 3 - نگاه کنید به مقدمه دلائل سبعة عربی و فارسی (طهران: بدون نام ناشر، بی‌تاریخ).
- 4 - برای ملاحظه شرح احوال جناب میرزا منیر نبیل زاده به کتاب تذکره شعرائی قرن اول بهائی (ج 2، ص 395 - 410) مراجعه فرمائید.
- 5 - برای ملاحظه شرح احوال برگسون و نظریات او به کتاب سیر حکمت در اروپا (ج 3، ص 162 - 186) مراجعه فرمائید.
- 6 - انجیل متی، باب ششم، آیه 9.
- 7 - برای ملاحظه شرح مطالب درباره هگل و فلسفه او به کتاب سیر حکمت در اروپا (ج 3، ص 20 - 44) مراجعه فرمائید. خلاصه نظریه هگل درباره فلسفه تاریخ آنطور که در دایرة المعارف فارسی (ج 2، ص 3276) آمده به شرح ذیل است: «... هگل در فلسفه‌ی تاریخ نیز صاحب نظر است. در نظر او، همه، تاریخ انسانی سیری است به سوی کمال معنوی و روحی. در سیر تاریخ انسان غایتی و مقصدی هست که وظیفه، مورخ کشف آن غایت و مقصد است، و این غایت و مقصد در نظر هگل، وصول تدریجی به آزادی است. قدم نخست در تاریخ عبور از توحش و زندگی طبیعی به دوره، نظم و قانون است. دولت با زور نظم و قانون را برقرار می‌کند، و چاره‌ای جز آن نیست. در سیر تاریخ به سوی آزادی مراحل است که باید پیموده شود. در مرحله، ابتدائی، که دولتهای شرقی در آن مرحله بودند، یک تن آزاد بود، و او رئیس دولت بود، و دیگران بنده و برده بودند. در مرحله‌ی میانه، که دولتهای یونان و روم قدیم را شامل است، عدیبه‌ای

آزاد بودند، و در مرحله، | آخري، که مرحله، | دول جديد اروپايي است، عده | آزادان بيشتر است. جنگ در نظر هگل ضروري و اجتناب، ناپذير است، زيرا دولتها هر کدام به منزله، | افراد آزادي هستند که منافعشان با هم در تضاد و تصادم است، و براي رفع اين تضاد ناچار جنگ در ميگيرد، و بدین ترتيب تاريخ جهان پيدا ميشود.

فلسفه، | هگل بدین ترتيب جامع متقابلات و در برگیرنده، ي متضادات است، و به همین جهت است که پس از وي، در میان پیروان او، هم فلاسفه، | معنوي و هم متفکران مادی، و به اصطلاح، هم هگلیهاي راست و هم هگلیهاي چپ دیده میشوند. نفوذ او در فلاسفه، | آلمان و فرانسه و ایتالیا قابل ملاحظه است. در اواخر قرن 19 م در انگلستان نیز عده، | اي از حکماي پرو هگل دیده میشوند...». و نیز براي ملاحظه | فلسفه | هگل به فصول 9 - 11 در کتاب تاريخ فلسفه (ج 7) مراجعه فرمائيد. فلسفه | هگل درباره | فلسفه تاريخ در فصل دهم مفصلاً شرح داده شده است.

8 - پانتئيسم (pantheism) عبارت از نظريه | ترکیب خدا از نیروها و پدیده، | هاي طبيعي است که از آن به همه، | خدائي و يا وحدت وجود نیز تعبیر مي، | شود. براي مطالعه | مطالب مفصل در این زمینه به فرهنگ فلسفي (ص 664) و کتاب وحدت وجود اثر فضل الله ضياء نور مراجعه فرمائيد.

9 - براي مطالعه | فلسفه | تاريخ از نظر مارکس و شرح افکار و آثار او به کتاب ريزانف موسوم به «مدخلي بر زندگي و آثار کارل مارکس و فردريک انگلس» (از انتشارات رهايي کار، 1357 ه، | ش، 206 ص) و فصل نهم کتاب «درآمدی بر مکاتب و نظريه، | هاي جامعه، | شناسي» (مشهد: مرنديز و ني، | نگار، 1379 ه، | ش،) اثر دکتر حسين ابوالحسن تنهائي مراجعه فرمائيد. درباره | نظر مارکس در خصوص فلسفه | تاريخ در کتاب فرهنگ سياسي (ص 151 - 152)

چنين آمده است:

«... اساس فلسفه، | ي مارکس ماترياليزم ديالکتیک و ماترياليزم تاريخي است. تفسير مادی تاريخ (ماترياليزم تاريخي) بر این مبنا استوار است که تکامل تاريخي بشر نتیجه، | ي تکامل وسايل توليد است و وسايل تأمین نیازمندیهاي مادی انسان و روابط اجتماعي که بر اساس آن ايجاد مي، | شود «زيربناي» ساختمان جامعه است و ساير نهادهاي اجتماعي (مذهب، اخلاق، دولت و سياست، تعليم و تربيت، اصول عقايد، خانواده و غيره) بر اساس این زيربنا شکل مي، | گيرند و «رو بناي» اجتماعي را تشکيل مي، | دهند و هر جامعه بر حسب ساختمان اقتصادي و نحوه، | ي رفع احتياجات مادی خود (شکار، کشاورزي، صنعت و تجارت) نوع خاصی از نهادهاي رو بناي را داراست که با تغيير زيربنا (مثلاً تحوّل از مرحله، | ي کشاورزي به صنعت) تغيير مي، | يابد. با تکامل تکنیک سيستم اقتصادي تغيير مي، | کند، ثروت مجدداً توزيع مي، | شود و طبقات تازه، | اي ظاهر مي، | شوند که با وسايل توليد جديد سر و کار دارند

و جامعه وارد مرحله، ی تاریخی تازه، ای می، شود. در هر جامعه دو طبقه، ی اصلی وجود دارد که یکی مالک وسایل تولید و استثمار کننده و دیگری عرضه، کننده، ی نیروی کار و استثمارشونده است. تضاد منافع این طبقات موجب پیدایش یک نزاع دائمی آشکار یا پنهان در جامعه است که « جنگ طبقه، ای» خوانده می، شود. جنگ طبقه، ای نیروی محرکه، ی تحولات اساسی تاریخ است. به اعتقاد مارکس «تاریخ بشر تا کنون تاریخ جنگ طبقات بوده است» نه تاریخ جنگ ملت‌ها. جنگی که میان حاکم و محکوم ادامه داشته است. هر نظام اجتماعی طبقه، ای نطفه، ی انهدام خود را در خویش دارد...».

و نیز درباره | عاقبت سیر تحولات تاریخی در نظریه | فلسفه | تاریخی مارکسیزم چنین می، نویسد: «... پرولتاریا [طبقه | کارگران مزدبگیر] پس از انتقال مالکیت وسایل تولید از افراد به دولت و حذف همه، ی طبقات استثمار کننده خود نیز به عنوان طبقه از میان خواهد رفت و در این مرحله دولت نیز، که در جامعه، ی طبقه، ای آلت عمل طبقه، ی حاکم برای سرکوب کردن طبقات محروم است، تدریجاً ناپدید خواهد شد و به دنبال از میان رفتن جامعه، ی طبقه، ای همه، ی پدیده، های طبقه، ای از میان خواهند رفت و مبارزه، ی انسان با انسان به مبارزه، ی انسان با طبیعت بدل خواهد شد». 10 - عین بیان حضرت عبدالهء در لوح جناب عبدالله خان در تبریز چنین است: «... این مباحث به جهت طلاب مدرسه بعد از هزار سال است. حالا وقت این گونه حرفها و افتراها و اعتراضها نه...». تمام این لوح در ذیل یادداشت شماره یک در انتهای مقاله | «تحصیل معارف بهائی...» به طبع رسیده است.

11 - حضرت ولی امرالله در اواخر رساله | قد ظهر یوم المیعاد (ص 187 - 188) به این مطلب تصریح می، فرمایند که:

«... اختلاف و انشقاق ابناء بشر جای خود را به صلح و آشتی عمومی و وحدت کامل عناصر مختلفه | متشکله | جامعه انسانی واگذار خواهد کرد. این در حقیقت اوج شایسته | سیر کلی خواهد بود که از خانواده یعنی کوچکترین واحدی در مراتب تشکیلات جامعه بشری شروع شده و باید پس از آن که متتابعاً قبیله و شهر و ملت را بوجود آورد عملیات خود را ادامه داده منجر به وحدت تمام عالم انسانی گردد که آخرین منظور و تاج افتخار تکامل انسانی در این سیاره است. به طرف این مرحله است که نوع بشر خواه یا ناخواه و به ناچار نزدیک می، شود... همچنان که تکامل ترکیبی نوع بشر به آهستگی و به تدریج صورت گرفته و ایجاب کرده که متوالیا وحدت خانواده و قبیله و شهر و ملت تشکیل گردد، به همین قسم نور ظهور الهی که در مراحل مختلفه | تکامل دیانتی ساطع و در ادیان متتابعه | ماضیه جلوه، گر گشته به تدریج ترقی و تعالی حاصل نموده است...».

12 - حضرت ربّ اعلي در پنج شأن، (طهران: بدون نام ناشر، بي، تاريخ، ص 205) چنين مي، فرمايند: «... و اختيار فرموده از بين كلّ اشياء سلسله| انسان را، ناطق فرموده او را به حمد و ثناء خود و مختار فرموده او را از ابناي جنس حيوان، كلّ حيوانات به حمد و مجد خود و حبّ و معرفت ذات مقدّس خود...».

و نيز حضرت بهاءالله مي، فرمايند: «... بعد از خلق كلّ ممكّات و ايجاد موجودات به تجلّي اسم يا مختار انسان را از بين امم و خلايق براي معرفت و محبّت خود كه علت غائي و سبب خلقت كائنات بوده اختيار نمود...» (مجموعه| الواح، ص 339)

13 - كتاب ايقان، ص 50 .

14 - براي مطالعه| نظريات و آرائي كه در زمينه| تاريخ، فلسفه| تاريخ و ادوار تاريخي ارائه شده است به مقاله| «تاريخ» در فرهنگ فلسفي (ص 203 - 204) مراجعه فرمائيد.

سؤالات	به	پاسخ
وجود	مبدأ	سؤال
حضرت عبدالبهاء	در كتاب	مفوضات مي، فرمايند:
«... شبهه، اي نيست كه در ابتدا مبدأ واحد بوده است... در اصل مادّه واحده است. آن مادّه واحده در هر عصري به صورتي درآمده است...» (1)	ممكن است	درباره بيان فوق توضيحاتي بدهيد؟
<p>اين كه فرموده، اند مبدأ وجود در اصل مادّه واحده است، اين مبدأ، مبدأ به معني زماني آن نيست؛ زيرا مبدأ زماني وجود ندارد. موجودات از اول لا اول وجود داشته و به صورت لايتناهي وجود خواهند داشت. بنا بر اين مطلب در اينجا راجع به تقدّم تركيبي است. يعني ترتيب به وجود آمدن موجودات اين است كه مادّه بسيطي به صور مختلفه منحل مي، شود و اشياء مختلفه را به وجود مي، آورد و سپس به اصل بسيط خود بر مي، گردد و آن اصل بسيط مبدأ وجود براي موجودات ديگر مي، گردد. به عنوان مثال عرض مي، كنم كه مبدأ وجود انسان نطفه است كه شيء بسيط بي، شكلي است و از آن بافت، ها، اعضا و انساج مختلف به وجود مي، آيد و انساني قدم به عرصه وجود مي، گذارد. بعد از همين انسان دوباره مادّه اوليه يعني نطفه به وجود مي، آيد و باعث به وجود آمدن فرد ديگري از همين نوع مي، شود. اين سير لايتناهي است و آغاز نسبي است و نه مطلق، چون زمان آغاز ندارد. منظور آن است كه وقتي از بدائت صحبت مي، شود جنبه نسبي دارد. هر آغازی آغاز نسبي است براي پديد آمدن يك وجود نسبي كه دوباره مي، تواند مبدأ وجود نسبي ديگري باشد. به اين ترتيب در زمان نه آغازی وجود دارد و نه پاياني. اما انسان نظر به مادّه خود معلوم است كه در زمان معيني به وجود آمده</p>		

است. حضرت عبدالبهاء تصدیق فرموده، اند که انسان در کره زمین زمانی بوده است که وجود نداشته و بعداً به وجود آمده است. این همان مطلبي است که زمین شناسان نیز می گویند، یعنی بنا به اقتضای شرایطی معین موجودی زنده به وجود می آید و در زمانی معین نیز انسان به وجود آمده است. در عرضه این مطلب البته دو نظریه ابراز شده است: طبق نظریه ترانسفورمیست،ها (transformist) موجودات زنده به یکدیگر تحوّل پیدا کرده، اند و صور مختلفه یافته، اند و انواع گوناگون پیدا نموده، اند تا روزی که انسان در اثر این تحولات به وجود آمده است. (2) نظریه فاشیست،ها (fascist) آن است که هر نوع خاصی از موجودات در زمانی که اقتضای آن موجود بوده مستقلاً به وجود آمده است. در هر حال در مورد انسان و از نظر ترکیب بدنی او چنین پیداست که انسان در روی زمین از اول با این شکل و شمایل امروزی وجود نداشته و در زمان مخصوصی که اقتضای آن را داشته به وجود آمده است. اما از نظر روح خاصّ انسانی اعتقاد ما بر آن است که روح قبل از بدن وجود نداشته، بلکه در همان حین که بدن مخصوص انسان می،خواست است به وجود آید روح او نیز به امر خدا خلق شده و به آن جسم تعلق یافته است. بنابراین آن روح خاصّ مشخص نیز قبل از خلق جسم وجود نداشته و بعد از به وجود آمدن جسم به وجود آمده و به آن بدن مخصوص تعلق گرفته است. به بیان دیگر روح با بدن و از بدن به وجود نمی آید، بلکه به اراده الهی خلق می،شود و برای تعلق یافتن به جسم مخصوصی به وجود می آید.

وجود

اما انسان کامل یعنی مظهر امر الهی که روح او عبارت از روح القدس و امر الهی است همیشه در عالم بوده است. یعنی اول فیض صادره از حق است، اولین کلمه است. کلمه اولیه نمی،توانسته است که وقتی بوده باشد که وجود نداشته باشد. بنابراین همیشه بوده است. به محض آن که خدا بوده، کلمه یعنی مشیت، یعنی روح القدس و مظهر امر او نیز وجود داشته است. به این ترتیب قدمت کلمه به قدمت خدا است و با خود خدا است و اشاره انجیل به این مطلب حاکی از آن است که در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. پس خدا و کلمه او، که همان روح قدسی و روح انسان کامل یعنی انبیای الهی است، آن همیشه بوده است. به همین سبب است که در مفاوضات در یک جا می،فرمایند که انسان اول نبود و بعد به وجود آمد. و در جایی دیگر می،فرمایند که انسان چون خلقت کامل خدا و نشانه کمال خدا است بنابراین همیشه باید وجود داشته باشد تا کمال وجود مفهوم و معنی پیدا کند. ولی بعد از این مطلب بلافاصله می،فرمایند که منظور از انسان انسان کامل، یعنی مظهر امر الهی است، روح القدس است که همیشه بوده است. (3)

یادداشت،ها

- 2 - براي شرح مطالب نگاه كنيد به ذيل «تبدیل و تبدل» در فرهنگ فلسفي، ص 207 .
- 3 - نگاه كنيد به مفاوضات، ص 135 .

سؤال دوم - لقب (Sir) سر

به چه علت دولت انگلستان به حضرت عبدالبهاء لقب سر داده است؟ زيرا اين لقب به كسي داده مي‌شود كه معمولاً به دولت انگليس خدمت کرده باشد. مي‌دانيد كه كلمه |سر (Sir) در زبان انگليسي به معني «آقا» است و اين لقب وقتي به حضرت عبدالبهاء داده شد كه بعد از جنگ اول جهاني قشون انگليس وارد فلسطين شد و آن مملكت تحت الحمايه |دولت انگلستان قرار گرفت. حضرت عبدالبهاء البته سالها قبل از وقوع اين وقايع در دوره |انقلاب حزب ترك جوان يعني در دوره |حكومت عثماني از سجن و تبعيد آزاد شده بودند. در سالهاي 1910 - 1913 م نيز به اسفار اروپا و آمريكا رفته بودند و چون برگشتند وقايع جنگ بين، المللي و آمدن انگليسيها به سرزمين فلسطين اتفاق افتاد. مقصود آن است كه آزادي حضرت عبدالبهاء از سجن ربيطي به آمدن انگليسيها به سرزمين فلسطين ندارد. نکته |ديگر آن كه حضرت عبدالبهاء مثل اعلاي تعاليم بهائي بوده، اند، نمونه و مثال اعمال، اخلاق و صفات و خصوصيات بهائي بوده، اند و شخص بهائي به حكم معتقدات مذهبي، اش در ظل هر حكومتي كه باشد تابع آن است و در امور سياسي آن حكومت مداخله نمي‌نمايد. حضرت عبدالبهاء در دوره |عثماني، ها تابع حكومت ترك عثماني بودند و بعد از آن كه فلسطين تحت، الحمايه |انگليس شد به حكم امر بهائي از مقررات حكومت جديد تبعيت مي‌نمودند. بنا بر اين از نظر موقعيت سياسي روز وضع حضرت عبدالبهاء كاملاً مشخص بود و مثل هر فرد مؤمن بهائي ديگري امور سياسي و دولتي و حكومتي ربيطي به ايشان نداشت و مداخله، اي در آن نداشتند. واقعيت مطلب آن بود كه در زمان جنگ بين، المللي اول حضرت عبدالبهاء نسبت به اسراي جنگي از ملل مختلف و نسبت به نفوسي كه در اثر جنگ صدمه خورده بودند، اعم از ترك و عرب و عجم و غير ذلك به دلسوزي و حمايت پرداختند و به سرپرستي و پرستاري آنان قيام فرمودند و خود آن حضرت و احبائي مجاورين حتي القوه به اين جمع جنگ زده مساعدت نمودند. دولت آن وقت در منطقه، كه دولت انگلستان بود، به مناسبت اين اعمال خيريه و بشردوستانه لقب سر را به حضرت عبدالبهاء اعطاء نمود. واضح است كه رد اين احسان هم ترك ادب محسوب مي‌شد و هم اين مفهوم مي‌توانست از آن استنباط شود كه كار خيريه صورت نگرفته است، كه صورت گرفته بود، و هم رد اين لقب مي‌توانست اين معني را داشته باشد كه من دولت انگلستان را قبول ندارم و احترامي براي عملش قائل نيستم، كه اين خود يك عمل سياسي مي‌توانست تلقی شود. با توجه به آنچه گفته شد اعطاي لقب سر به حضرت عبدالبهاء نتيجه |اعمال خيرخواهانه و بشردوستانه |

حضرت عبدالبهاء به اهالي فلسطين در زمان جنگ بود و با اعطاي اين لقب، كه البته حضرت عبدالبهاء هيچگاه از آن استفاده نمودند، اعمال خيريه | حضرت عبدالبهاء و بهائيان منطقه مورد شناسائي و قدرداني اوليائي امور در آن زمان قرار گرفت. (1)

يادداشت،ها

1 - اعطاي لقب «سر» به حضرت عبدالبهاء در طي مراسمي در 27 اپريل 1920 م در حيفا انجام شد. در اين مراسم كنل ادوارد الكساندر استانتون (Colonel Edward Alexander Stanton)، كه حاكم نظامي حيفا بود، از طرف مقامات دولت انگلستان سمت نمايندگي داشت و در آن زمان فلسطين هنوز در تحت اداره | نظامي انگلستان بود. درباره || جزئيات وقايع اين مراسم مي،توان به كتاب انگليسي جناب باليوزي موسوم به: Abdu'l-Bahá: The Centre of the Covenant of Bahá'u'lláh (Oxford: George Ronald, 1971, pp. 418-478) & 443-444 & 419 مراجعه نمود. عكس و تفصيل اين مراسم در نجم باختر (ج 11، شماره 16، ص 266) و (ج 13، شماره 11، ص 290 - 298) نيز به طبع رسيده است. فصول 24 و 25 كتاب جناب موژان مؤمن موسوم به -1844 The Bábí and Bahá'í Religions, (Oxford: George Ronald, 1981) 1944 نيز حاوي مطالب مربوط به اعطاي لقب «سر» به حضرت عبدالبهاء مي،باشد. در كتب فارسي نظير آئين بهائي يك نهضت سياسي نيست (ص 47) و اقداح الفلاح (ج 2، ص 232) و كواكب الدرّيه (ج 2، ص 296) نيز مطالب مربوط به مراسم مزبور شرح و بسط يافته است. و نيز نگاه كنيد به مطالعه | معارف بهائي (ج 15) نوشته،هاي دكتور ماشاءالله مشرف،زاده تحت عنوان «ديانت بهائي منشأ الهي دارد» (طبع طهران، 133 بديع). حضرت ولي امرالله در كتاب قرن بديع (ص 624 - 625) درباره | اعطاي لقب مزبور (Knighthood) چنين مي،فرمايند: «پس از اختتام جنگ و اطفاء نيره | حرب و قتال اولياء حكومت انگلستان از خدمات گرانبهائي كه حضرت عبدالبهاء در آن ايام مظلّم نسبت به ساكنين ارض اقدس و تخفيف مصائب و آلام مردم آن سرزمين مبذول فرموده بودند در مقام تقدير برآمدند و مراتب احترام و تكريم خويش را با تقديم لقب «نابت هود» (Knighthood) و اهداء نشان مخصوص از طرف دولت مذكور حضور مبارك ابراز داشتند و اين امر با تشريف و تجليل وفير در محلّ اقامت حاكم انگليز در حيف برقرار گرديد و در آن

احتفال پراحتشام جمعی از رجال و اعظم قوم از ملل و شعوب مختلفه حضور به هم رسانده و در انجام مراسم شرکت نمودند».

سؤال سوم: تصمیمات منشی محفل و نفس محفل درباره چه مسائلی منشی محفل تصمیم می‌گیرد و چه مسائلی برای اتخاذ تصمیم در نفس محفل مطرح می‌شود؟

برای احبباً منشی محفل خود محفل است. به این معنی که وقتی نامه‌ای به امضای منشی محفل نوشته می‌شود در حکم نظریات محفل است و فرقی نمی‌کند که آیا مسئله در محفل مطرح شده و تصمیمی درباره آن گرفته شده و به تصویب محفل رسیده و یا آن که خود منشی محفل آن را نوشته است. برای جامعه وقتی نامه‌ای به امضای منشی محفل صادر می‌شود حکم صدور از نفس محفل روحانی را دارد. البته در همه این موارد افراد و جامعه به طور کلی می‌توانند به محفل مراجعه نموده و اظهار دارند که فلان مطلب مندرج در فلان نامه می‌توانسته است چنین و چنان باشد. این حق ارجاع و تقاضای تجدید نظر البته از حقوق افراد و جوامع بهائی است، زیرا محافل بر اساس اطلاعات و حقایق و شواهدی که در اختیار دارند تصمیم می‌گیرند که گاهی ممکن است کامل، جامع و مطابق با واقعیت نباشد و حتی گاهی اشتباهی در آنها باشد. در این موارد احبباً البته می‌توانند تذکر دهند و اطلاعات خود را ارائه نمایند تا اگر لازم آمد محفل تصمیم مجددی اتخاذ نماید. در جمیع این موارد البته بر محفل معلوم است که تصمیماتی که گرفته شده در نفس محفل مطرح گشته و یا منشی بدون طرح در محفل مطلبی را ابلاغ نموده است. بدیهی است، که اگر در مواردی بازخواستی نیز باید از منشی محفل بشود، نفس محفل به این امر می‌پردازد و مطلب را روشن می‌نماید. مقصود آن است که از نظر اجرائی آنچه به نام منشی محفل و نفس محفل به جامعه ابلاغ می‌شود نفوذ و قدرت اجرائی واحد دارد، زیرا منشی محفل به هر حال ممثل و سبب و نماینده و سخنگوی محفل است. هیچکدام از اعضای دیگر محفل حق دستور دادن به اعضاء جامعه ندارند. مثلاً هیچکدام از اعضای محفل حتی رئیس آن این حق را ندارد که فی‌المثل بگوید این جلسه را که الآن تشکیل شده است تعطیل کنید. اگر چنین حکمی بکند شما می‌توانید بگوئید چرا. اما اگر منشی محفل چنین حکمی را ابلاغ نماید فوراً باید اطاعت کرد، نمی‌توان گفت اول محفل را تشکیل دهید، بعد تصمیم بگیرید، بعد ابلاغ کنید تا ما اطاعت نمائیم. زیرا مطلبی ممکن است فوریت داشته باشد و مصلحت فوت شود. در این موارد منشی محفل در غیاب محفل نماینده و ممثل محفل است. حضرت ولی امرالله در تصریحات خود به اهمیت نقش منشی محفل و این که همه مکاتیب و تصمیمات محفل باید به نام منشی محفل به جامعه ابلاغ شود اشاره می‌فرماید. اهمیتی که برای منشی

در نظامات بهائی در نظر گرفته شده با اهمیت منشی در سایر مؤسسات اجتماعی و اداری غیر بهائی فرق دارد، زیرا در آن مؤسسات رئیس مؤسسه مدارک را امضاء می‌کند و رئیس مؤسسه است که اهمیت بیشتری دارد. اما در نظام اداری بهائی این وظایف به عهده منشی است. علت هم معلوم است، چون در نظم اداری بهائی فرد تصمیم نمی‌گیرد، تصمیم از آن جمع است. بعد منشی نتیجه رأی و تصمیم جمع را می‌نویسد، منعکس می‌سازد، رأی جمع را انشاء و ابلاغ می‌کند. بنابراین وقتی مطلبی به امضای منشی به جامعه ابلاغ می‌شود آن مطلب عبارت از رأی و نظریه محفل است که به وسیله منشی انشاء و ابلاغ شده است.

اختیارات منشی محفل عبارت از اختیاراتی است که محفل به او تفویض کرده است. چه بسا کارها و وظایفی هست که خود محفل اختیار رتق و فتق آنها را به منشی خود تفویض می‌کند [یعنی به منشی می‌گوید که اگر مطالبی درباره فلان مسائل و موارد مطرح گردید می‌توانی بر طبق اصول و دستورالعملی که به تصویب محفل رسیده است جواب را تهیه و ابلاغ نمایی. بنابراین در مواردی که قبلاً تصمیماتی درباره آن در محفل اتخاذ گشته و در مواردی که اصول و حدود آن به تصویب محفل رسیده منشی می‌تواند تصمیم بگیرد و آنها را ابلاغ نماید. بدیهی است اگر مطلبی در محدوده مصوبات و تصمیمات قبلی و دستورالعمل کلی محفل نباشد منشی محفل درباره آن مطلب تصمیمی اتخاذ ننوده آن را به نفس محفل ارجاع می‌نماید تا درباره آن اتخاذ تصمیم شود. به این ترتیب اختیارات منشی محفل از مصوبات نفس محفل منشأ می‌گیرد. منشی محفل از خط منشی محفل، تصمیمات قبلی محفل، نظریات محفل و محدوده اختیارات خود آگاه است و نظر به این سوابق و تجربیات و اطلاعات می‌داند که چگونه باید در موارد و مسائلی که به محفل رجوع می‌شود اتخاذ تصمیم نماید. اگر چنین نباشد کار به پیش نمی‌رود.

بنده در این ایام در مقام منشی محفل هفته‌ای حدود هفتصد نامه، گزارش، و به طور کلی مکاتبات به نام محفل ملی دریافت می‌کنم. واضح است که اگر قرار باشد همه این هفتصد نامه در نفس محفل مطرح شود چندین شبانه‌روز از وقت محفل باید صرف قرائت و مذاکره در اطراف این نامه‌ها گردد که واضحاً کاری عملی نیست. بنابراین بنده خود به مطالعه این مکاتبات می‌پردازم. بسیاری از آنها را به لجنات و کمیسیون‌های مختلفه ارجاع می‌دهم، یا در محدوده تصمیمات و آراء قبلی محفل جواب لازم را تهیه می‌نمایم و مطالب و مسائلی که باید در محفل مطرح گردد آنها را در برنامه کار محفل و مشاورات آن قرار می‌دهم. این قبیل مطالب که در دستور کار محفل قرار می‌گیرد معمولاً مربوط به مطالب تازه و بی‌سابقه‌ای است که هیچکدام از تصمیمات مصوبه قبلی محفل را نمی‌توان با آن انطباق داد. بعضی از مطالب هم تازه نیست، اما مهم و حیاتی است و یا از نظر مصالح امر حاوی

مطالبی است که باید در نفس محفل مطرح گردد و اتخاذ تصمیم با نظر جمع باشد. این قبیل مطالب و یا پیشنهادهایی، که از طرف جمع صورت گرفته و یا مطلبی که به جمع بستگی دارد و قضیه، ای خاص و خصوصی نیست، معمولاً در صورت مشاورات محفل قرار می‌گیرد. تعیین قرار ملاقات با محفل نیز معمولاً با نظر منشی حل و فصل می‌شود. کسی که از محفل ملی وقت برای ملاقات می‌خواهد ابتدا با منشی تقاضای خود را مطرح می‌کند. منشی ممکن است حل و فصل مطلب متقاضی را در حیطه حقوق و اختیارات خود بداند و مطلب را فیصله دهد. در بعضی موارد منشی تقاضای وقت ملاقات را با محفل در میان می‌گذارد و نتیجه مشاورات را به متقاضی ابلاغ می‌کند.

مقصود از همه این امور آن است که کارها به سرعت و دقت انجام شود و امور بی‌جهت به تعویق نیفتند و در عین حال لازم نباشد که محفل در همه موارد به مشاوره و اتخاذ تصمیم پردازد. دعوت به تشکیل جلسات فوق‌العاده محفل نیز به پیشنهاد منشی و رئیس محفل و یا دو نفر دیگر از اعضای محفل است. اگر غیر از این باشد و جلسه فوق‌العاده محفل تشکیل شود و تصمیماتی اتخاذ گردد آن تصمیمات از درجه اعتبار ساقط است. (1)

یادداشت‌ها

1 - مطالبی که در پاسخ به سؤال مطروحه در این مقام عرضه گشته مبتنی بر نحوه کار و اقدامات جناب دکتر داودی در سمت منشی محفل مقدس روحانی ملی بهائیان ایران است. برای مطالعه نقش و وظایف منشی محفل در نظامات اداری بهائی می‌توان به آثاری نظیر دو کتاب ذیل مراجعه نمود:
Local Spiritual Assembly Handbook (Australia: Bahá'í Publications, 1996), 3.4, -1
72.73 pp.

2- Developing Distinctive Bahá'í Communities (Evanston: The National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States, 1998), 3.7

سؤال چهارم
خدا و وجود و مظلوم
بعضی از افراد این مطلب را مطرح می‌کنند که اگر خدائی هست و قادر و عالم است پس چرا این قدر ظلم و بی‌عدالتی در عالم وجود دارد؟
این مطلب از مطالب متداول در طی قرون و اعصار بوده و هیچ روزی نبوده است که صاحب فکری وجود داشته باشد و مطلب فلسفی مطرح شده باشد و این شبهه به میان نیامده باشد. البته احتیاج به این

نیست که بحث انتقادی فلسفی پیش آمده باشد تا این شبهه مطرح شود، زیرا عامه مردم در زندگی خود علی‌الخصوص در مواقع مواجهه با بی‌نظمی،ها و بی‌عدالتی،ها این مطالب به ذهنشان خطور می‌کند و به زبانشان جاری می‌شود؛ منتی برای آن که کافر نعمت و ناسپاس نباشند می‌گویند خدایا شکرت، ولی من چه کرده‌ام که مستحقّ چنین ظلم یا بلائی باشم. گاهی افراد به جای این که چنین شکایتی از خدا بکنند از فلک، روزگار و زمانه شکایت می‌کنند تا شبهه| گله از کار خدا را رفع کنند و پای چیزی غیر از خدا را به میان آورند. حتی ممکن است فحش بدهند و ناسزا هم بگویند. در اینجاست که علما مردم را از سبّ و دشنام زمانه تحذیر کرده‌اند و به کلام رسول خدا استشهاد جسته‌اند که «لا تسبوا الدّهر» یعنی به زمانه و روزگار فحش ندهید، زیرا این نشانه| نوعی اعتراض در قبول عدالت مطلقه در عالم وجود است. (1)

علت وقوع این شبهه آن است که به نقصي که در عالم خلق وجود دارد به صورتی که لازم است توجه نمی‌شود و آن نقص به همان صورتی که هست مورد قبول قرار نمی‌گیرد. منظور این است که اصولاً خلق با نقصي همراه است که اگر آن نقص با خلق همراه نباشد نباید خلقي خلق شود، زیرا کمال فقط در شأن حق است. اگر خدا نمی‌بایست خلق را با نقص همراه کند نمی‌بایست از اول خلقي خلق کند. بنابراین این سؤال به این صورت مطرح می‌شود که چرا خدا عالم را خلق کرد که خود جوابی خاص خود دارد. اما اگر سؤال را به این صورت طرح نکنیم و به این صورت مطرح نمائیم که چرا خدا عالم را ناقص خلق کرده است این سؤال درست نخواهد بود، زیرا همین که خلق کرد خلق را با نقص وجودی همراه کرد، چه اگر ناقص نبود می‌باید عبارت از حق خود بوده باشد؛ زیرا ما فقط خدا را به صورت کمال مطلق می‌ستائیم و کمال صرف را فقط در شأن عالم حق می‌دانیم. پس اگر خدا خلقي کرده این خلق غیر از خود او بوده و بنابراین غیر از کمال مطلق است. به این صورت خلق در خلق شدن خود با نقص همراه شده است. به این ترتیب اراده| الهی بدان تعلق گرفته است که نقصي در مقابل کمال باشد. این مطلب که چرا باید این خلقت چنین باشد خود مطلب دیگری است که جا دارد به جای خود مطرح شود و مورد بحث قرار گیرد، اما این مطلب، که چرا خدا عالم را ناقص خلق نمود، جایی برای طرح ندارد؛ چون خلق ناگزیر همراه با نقصي است که لازمه| خلق است؛ یعنی نمی‌تواند خلقي باشد و نقصي با آن همراه نباشد، چه اگر نقصي با خلق همراه نباشد «خلقيت» معنی نمی‌یابد بلکه همه چیز عبارت از حق خواهد بود (2).

باری، خلق با نقص همراه است و وقتی قبول کردیم که خلق باید با نقص همراه باشد همه| بدیهه، زشتیه، ستمه، بی‌نظمی،ها و همه| آنچه در زبان فلسفی به آن «شر» می‌گوئیم ناشی از این امر می‌شود که نقصي در عالم هست و این نقص لازمه| خلقت است و نمی‌تواند که چنین نقصي با خلق نبوده باشد. به

همین جهت است که می‌گویند شر امر عدمی است. (3)

وقتی می‌گوئیم نقص امری عدم است مقصود از این مطلب چیست؟ وقتی مطلبی یا کاری را به کسی عرضه می‌نمائید و آن شخص می‌گوید این مطلب یا این عمل ناقص است یعنی چیزی یا عنصری که در آن باید بوده باشد در آن وجود ندارد، لذا ناقص است، چیزی کم دارد. پس نقص اصولاً به معنی نبودن است. نقص امری است که نشان و حکایت از عدم چیزی می‌کند که باید وجود داشته باشد. پس وقتی شر ناشی از نقص و به معنی نقص باشد امری عدمی محسوب می‌گردد که در این میان وجود ندارد و لذا چیزی که نیست و وجود ندارد باعث شر و ستم و ظلم شده است. ولی مطلب بر سر این است که شر به صورتی که امر عدمی است لازم بوده است که در عالم موجود باشد. مطلب را کمی ساده‌تر کنیم: زمانی مطلبی را با توجه به کلّ یک مجموعه در نظر می‌گیریم و زمانی دیگر مطلبی را با توجه به اجزاء مجموعه می‌سنجیم. وقتی چیزی با توجه به اجزاء یک مجموعه در نظر گرفته شود به صورت خاصی جلوه می‌کند، اما وقتی همان چیز با توجه به کلّ مجموعه در نظر گرفته می‌شود صورت آن تغییر پیدا می‌کند و به شکل دیگری در می‌آید. مثالی می‌آورم که آن را کانت در مقدمه یکی از مهمترین کتابهای فلسفی خود آورده است: پرنده‌ای را در نظر بگیرید که در هوا پرواز می‌کند، پر و بال می‌زند، هوا را می‌شکافد و پیش می‌رود. این پرنده برای بال و پر زدن و پیش رفتن ناگزیر است که همت کند، خسته شود و حتی به زبان حال خود بگوید که چه خوب بود اگر این هوا نبود تا من برای شکافتن آن پر و بال نزنم و خسته نشوم. این حرف با توجه به وضع پرنده است و درست است. اما اگر هوا نبود اصلاً پرواز مفهوم پیدا نمی‌نمود تا او بتواند پرواز کند و بگوید ای کاش طوری پرواز کنم که بال و پر خسته نشود. نه تنها پرواز مفهوم پیدا نمی‌کرد، بلکه حیات خود او که هوا علت استمرار آن است مفهوم نمی‌یافت. پس آنچه با توجه به وضعی خاص و کاری مشخص و نسبت به احوالی مشخص و در زمانی خسته کننده و ملال آور و حتی کشنده به نظر می‌رسد با توجه به کلّ نظام و ارتباط عناصر یک مجموعه با یکدیگر امری لازم و ضروری جلوه می‌نماید. مثال دیگری برای روشن شدن مقصود بزنیم: فرض کنید که یک تابلوی نقاشی رنگ و روغن بزرگی وجود دارد که مملو از برجستگیها و فرورفتگی‌های بسیار است. حال حشره بسیار ریزی پیدا می‌شود و بر روی این تابلو شروع به حرکت می‌کند. این حشره باید از پستی‌ها و بلندی‌های آن که در روی تابلو وجود دارد عبور کند و لذا خسته می‌شود و به عذاب می‌افتد و به زبان حال خود می‌گوید چه خوب بود اگر این تابلو مسطح بود، صاف و هموار بود تا من به رنج بالا رفتن و پائین آمدن نمی‌افتادم و خسته نمی‌شدم. این بیان با توجه به شرایط وجودی این حشره کوچک البته درست است، زیرا اگر این تابلو هموار بود و برجستگی و فرورفتگی نداشت حرکت حشره بر روی آن آسان می‌شد. اما در این

صورت این تابلو دیگر تابلوی رنگ و روغن نبود و از هر جلوه و جمال و ارزشی می‌افتاد، چه مفهوم تابلوی رنگ و روغن در همین برجستگی‌ها و فرورفتگی‌ها است. حال این مثالها را بر وضع و حال بشر تطبیق می‌دهیم. بشری که می‌خواهد راه زندگی او هموار باشد تا او به تعب نیفتد مثل همان حشره‌ای است که می‌خواهد روی تابلوی صاف و مسطح حرکت کند و حال آن که اقتضای وجودی و زیبایی و جمال تابلو و خلاقیت نقاش در آن است که این تابلو مملو از انواع برجستگیها و فرورفتگیها باشد. البته واضح است که با توجه به وضع خاص آن شخص که ناهمواریها به توانش لطمه می‌زند حرف او درست است اما با توجه به کل عالم وجود همه شرایط و اموری که به وجود می‌آید لازم بوده است که به وجود آید تا نفس وجود معنی و مفهوم یابد و الا از وجود و جمال و جلال تابلو خبری نبود و وجودی نمی‌یافت. مقصود آن که بین مطلبی که با توجه به اجزاء مطرح می‌شود با آنچه نسبت به کل مطرح می‌شود فرقی عظیم موجود است. فرض کنیم در ضمن جنگی که پیش آمده برای سربازی که در جنگ کشته شده این جنگ مصیبت صرف محسوب می‌شود. اما برای ملتی که در این جنگ شرکت نموده و آن سرباز هم یکی از اجزاء این ملت بوده چنین جنگی مصیبت محسوب نمی‌گردد، زیرا این جنگ بالمآل آزادی و امنیت و رفاه ملتی را به دنبال آورده است. بنابراین در آنچه پیش می‌آید درست است که نسبت به بعضی افراد و اجزاء ممکن است آن پیش‌آمد ظلم، نقص و تباهی جلوه کند اما با توجه به کل مجموعه وجود چنین حالاتی می‌باید وجود داشته باشد.

در عالم طبیعت بنابراین شری وجود ندارد مگر به صورت نقیصی که لازمه خلقت است و امری است عدمی. اما بشر این قانون طبیعی را قیاس به وضع خاص خود می‌کند و می‌گوید ظلم و ستم بر من روا رفته است. البته سیل، ها و زلزله، ها و حوادث دیگری پیش می‌آید که در آنها هزارها تن کشته می‌شوند و افرادی ممکن است این حوادث را بر این حمل کنند که حسابی در طبیعت نیست، ولی حوادثی از این قبیل که پیش می‌آید نتیجه ارتباط طبیعی و ضروری اجزاء طبیعت با یکدیگر است و باید پیش آید. اما با توجه به وضعیت افرادی که با آنها مقابل می‌شوند و در جریان این پیش‌آمدها قرار می‌گیرند این حوادث ظلم جلوه می‌کند. این قضاوت ناشی از آن است که بشر نظر خود را از کل مجموعه خلقت برگردانیده و به وضع خاص خود توجه کرده است. در اینجا اگر گفته شود که فلان حادثه در حق فلان شخص ظلم بوده است - ولو آن که با توجه به کل خلقت لازم و ضروری بوده است - چنین برداشتی شخصی از آن حادثه را، که به ظاهر ظلم است، اعتقادات دینی جبران می‌کند. زیرا دینی که اعتقاد به خدا را لازم می‌آورد همان دین اعتقاد به بقاء روح و زندگی اخروی و لزوم استقامت در بلا و رضایت به رضای خدا را نیز تعلیم می‌دهد و همه این اعتقادات را لازم

می، آورد. در واقع دین مجموعه‌ای است با همه اجزاء خود و کسی که می، گوید به خدا اعتقاد دارم و خدا را عادل و عالم و قادر می، داند به حکم همین اعتقاد به حیات اخروی و بقای روح هم اعتقاد دارد. پس در این صورت فردی که در مسیر یک جریان عمومی که می، بایستی واقع شود قرار می، گیرد و ظلمی به او وارد می، یابد چون اعتقاد به حیات اخروی و بقای روح نیز دارد، دنیا را منحصر به این حیات محدود مادی و واقعه‌ی خاصی، که نسبت به حیات لایتناهی در حکم هیچ محسوب می، شود، نمی، داند. لذا تصور این که در حق او ظلم شده منتفی می، شود. در اینجا علاوه بر مظالم طبیعی صحبت از مظالم بشری هم می، شود که انسان این قبیل مظالم را نیز به واقع شدن در معرض اراده‌ی الهی نسبت می، دهد. برای جواب گفتن به این امر ما ناگزیر از بحث راجع به الوهیت به معنی اخص خود خارج می، شویم و وارد مسئله جبر و اختیار می، گردیم.

یادداشت‌ها

- 1 - حدیث مورد اشاره در عوالی اللّٰثالی (ج 1، ص 56) چنین آمده است: «لا تسبوا الدّهر، فإنّ الله هو الدّهر». در شرح این حدیث در زیرنویس صفحه 56 چنین مذکور است: «... فمعنی لا تسبوا الدّهر: لا تنسبوا هذه الأفعال والحوادث إلیه، لأنّها واقعة فیه، لا منه، لأنّ الله تعالی هو الذی فعل ذلك بسبب الدّهر، فإذا سببتم السبب وصل السبب إلی المسبّب، لأنّه فاعل السبب لأنّ الدّهر والمصائب التي فیه، كلّها منه، قدرها فیه. فسبّ الناس الدّهر، لكون تلك المصائب فیه، ظنا منهم إنّها منه، و ليس منه، فقال علیه السّلام "لا تسبوا الدّهر، فإنّ الله هو الدّهر" أي هو الفاعل فیه و المجري لهذه الأفعال فیه فاجراه مجراه. مثل قول شخص: فعل الوزير كذا، فيقول الآخر: لا تسبوا الوزير، فإنّ الوزير هو السّطان، و يكون المعنی إنّ فعل الوزير إنّما هو بأمر السّطان (معه)».
- 2 - نگاه کنید به مفاوضات، ص 3 - 5 .
- 3 - نگاه کنید به مفاوضات، ص 198 - 199 و مقاله «شر» در فرهنگ فلسفی، ص 408 - 409. مسأله شرّ در کتاب شناسائی و هستی (ص 411 - 423) نیز مورد بحث و مطالعه قرار گرفته است. و نیز نگاه کنید به مقاله «عدل الهی و مسأله شر» در کتاب سیر بی سلوک (ص 251-273).

سؤال

پنجم
 معنی جبر و معنی اختیار
 جبر به چه معنی و اختیار به چه معنی است؟
 وقتی صحبت از جبر و اختیار می، شود دو قسم این مسئله مطرح می، گردد: یکی به صورت جبر علمی و دیگری به صورت جبر الهی. منظور از جبر علمی که اکثر فلاسفه راسیونالیست، ایده، آلیست و

متریالیست مطرح کرده، اند قضایای وجود با قاعده| علیت ارتباط می، یابد، به این معنی که گفته می، شود هر معلولی علی دارد، یعنی علل و عوامل هستند که معلول، ها را ایجاد می، کنند. بنابراین امکان ندارد معلولی تحقق یابد بدون آن که علی ایجاب کننده| آن باشد. به عنوان مثال اگر من سوء هاضمه داشته باشم این سوء هاضمه یا ناشی از علی در اورگانیزم من است، یا مربوط است به تأثیری که محیط زندگی از طریق آب و هوا و غذا و غیره در من کرده است، یا مربوط است به علل وراثتی که در ساختمان و اورگانیزم من مؤثر بوده است. خلاصه چنین مشکلی ناشی از تأثیر علل و عوامل است و به ضرورت به همین صورت نیز می، بایست اتفاق بیفتد که اتفاق افتاده است. بنابراین اختیار بشر در این امور نقشی ندارد. در فلسفه| متریالیستی بشر چیزی نیست جز یک مجموعه| ارگانیکی که از مغز، اعصاب، عضلات، استخوان، بندی و اجزاء شیمیایی مختلف ترکیب و تشکیل شده و تحت تأثیر عوامل طبیعی نمی، تواند جز آن باشد که هست. پس اختیار در اینجا موردی ندارد. طرح این قضیه به این صورت البته مبتنی بر درک متریالیستی و مارکسیستی این قضیه| است. در ایده، الیسم هم در بعضی از موارد این قضیه به همین صورت مطرح می، شود که می، گوید هر جزئی در این عالم تابع قواعد عقلی ضروری است که ناشی از ماهیت خود ایده، ها است (1) و چون در عالم همه چیز یک جنبه| عقلی و ضروری دارد، بنابراین هیچکس نمی، تواند به عنوان فرد خود را مختار بداند بر این که چنان کند که علل عقلی ضروری حاکم بر عالم ایجاب نمی، کند. این عبارت از نوعی جبر است که در اصطلاح فرنگی به آن دیترمینیزم (Determinism) (2) می، گویند، یعنی ایجاب شده ، یا بودن آثار تحت تأثیر علل و عوامل، یا ضرورت مترتب شدن علل بر معلول یا به اختصار جبر به صورت فلسفی و علمی که این قضیه را به تاریخ هم سریان می، دهند و به آن جبر تاریخ می، گویند. یعنی تاریخ هم تابع علل ضروری حاکم بر آن است.

صورت دیگر این قضیه عبارت از جبر الهی است، مسئله| تقدیر و مسئله| سرنوشت است. به این اعتبار که قضایای عالم دیترمینیزم نیست، بلکه به اصطلاح فرنگی فتالیسم (Fatalism) (3) است. مقصود از این مفهوم آن که همه امور مقدر یا فتال (fatal) است، یعنی آن را خدا، قلم اعلی، رقم زده است تا امور به همین صورت واقع شود که واقع می، شود و سرنوشت بشر هم این است که این طور عمل کند؛ فلان وضع را داشته باشد که دارد، چرا؟ برای آن که خدا خالق عالم است، مهندسی است که این ساختمان را بر طبق نقشه، ای که کشیده و بر طبق عناصر و اجزائی که اختیار کرده آن را ساخته است. بنابراین اگر امروز رخنه، ای در این ساختمان وجود دارد بر اثر آن عناصر و اجزائی است که بر طبق این نقشه فراهم آمده است و نمی، توان گفت که تقصیر از این دیوار است که رخنه، ای در آن پیدا شده است. فکر مهندس عالم فکری کامل، جامع و محیط و شامل بوده و از ازل تا به ابد چنین بوده و خواهد بود

بنابراین قادر بوده است که این عالم را به هر صورتی که می‌خواهد خلق کند و به همان صورت هم خلق کرده و می‌دانسته است که با این خلقتی که می‌کند چه پیش خواهد آمد. پس بنابراین چگونه می‌تواند چیزی پیش بیاید که او نخواسته باشد و چگونه می‌تواند کسی کاری بکند که در حیطه خواست الهی نباشد. پس جبری بر عالم حاکم است که بر طبق آن هر کسی هر کاری که می‌کند خدا آن را خواسته است و جز آن هم کار دیگری نمی‌تواند بکند. این همان جبری است که در علم کلام (4) مطرح شده و ناگزیر با معتقدات دینی ارتباط یافته و در همه ادوار تفکر انسانی وجود داشته است. در مقابل چنین جبری اختیار به آن گفته می‌شود که در چنین عالمی انسان به عنوان عاملی مستقل و مخصوص در کار است که خیلی از کارها از خود او سر می‌زند و لازم نیست که هر چه او می‌کند همان باشد که خدا خواسته است، بلکه خود او هم می‌تواند بخواد و چنان کند که خود می‌خواهد. یا در بین چند شق مختلف که در انجام کاری برای او پیش می‌آید یکی را به اختیار خود برگزیند. مقصود آن که شقی که برای عمل، کرد او وجود دارد در دنیا یک شق و منحصر به فرد نیست تا بگوئیم که مجبور است در همان مسیر باشد و باید که همان شق را بپذیرد. بلکه شقوق مختلف برای انسان در بسیاری از موارد وجود دارد که می‌تواند یکی از آنها را برگزیند و اختیار کند و به همان نسبتی که چیزی را برگزیده و انتخاب نموده ناگزیر مسئولیت انتخاب متوجه او می‌شود و پای مجازات و مکافات نیز در نتیجه آن انتخاب به میان می‌آید. این قضیه عبارت از مفهوم اختیار و مفهوم جبر به اختصار است. (5)

یادداشت‌ها

- 1 - برای مطالعه مطالب مربوط به ایده (idée=idea) و ایده‌الیسم (Idealism) به صفحات 574 - 576 کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.
- 2 - مطالب مربوط به «حتمیت - Determinism» در صفحات 299 - 300 کتاب فرهنگ فلسفی می‌تواند مورد مطالعه علاقمندان قرار گیرد.
- 3 - برای مطالعه مطالب مربوط به «جبریت - Fatalism» به صفحات 275 - 276 کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.
- 4 - برای مطالعه مطالب مربوط به علم کلام (Dialectical Theology) به صفحات 533 - 534 کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید. در کتاب وزین و معتبر هری ولفسون قضایای مربوط به علم کلام به دقت و تفصیل شرح و بسط شده است. علاقمندان به مطالعه مسائل کلامی می‌توانند به کتاب مزبور به شرح ذیل مراجعه فرمایند:

Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Harvard University Press,

5 - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح که به تاریخ 18 تموز سنه | 1919 میلادی مورخ است چنین می‌فرماید:

پر تلند اورگون »
 امة، الله هلن ویتني علیها بهاء الله الأبي هو الله

ای بنت ملکوت، نامه، ات رسید. از قضا و قدر و اراده سؤال نموده بودی. قضا و قدر عبارت از روابط ضروریه است که منبعث از حقائق اشیاست و این روابط به قوه | ایجاد در حقیقت کائنات ودیعه گذاشته شده است و هر وقوعات از مقتضیات آن روابط ضروریه است. مثلاً رابطه، ای خدا در میان آفتاب و کره | ارض ایجاد فرموده است که شعاع و حرارت آفتاب بتابد و زمین برویاند. این روابط قدر است و قضا ظهور آن در حیز وجود و اراده عبارت از قوه | فاعله است که این روابط و این وقوعات در تحت تسلط اوست. این مختصر بیان قضا و قدر است. فرصت تفصیل ندارم. دیگر تو در این تفکر نما، حقیقت قضا و قدر و اراده مکشوف گردد».

سؤال ششم

ادیان و قضایای جبر و اختیار
 اصولاً ادیان نسبت به قضیه | جبر و اختیار چه نظری دارند؟ آیا آن را تأیید می‌کنند و یا رد می‌نمایند؟ هر کدام از ادیان بسته به وضع و موقعی که داشته‌اند و بسته به مسائلی که برای آنان پیش آمده و قضایائی که مطرح شده و جوابهائی که اولیاء آن ادیان ارائه داده‌اند درباره | جبر و یا اعتقاد به اختیار تصریحات و تأکیدات مختلفی کرده‌اند. اما روی هم رفته و با توجه به همه | جهات و جوانب آراء اصلی همه | ادیان در این زمینه با هم کم و بیش یکسان است. برای آن که این عقیده از اصول عقاید است و اصول ادیان الهیه نمی‌تواند مخالف یکدیگر باشد. اصل مطلب این است که ادیان خدا را به وصف قادر و عالم می‌ستایند و مردم نیز خدا را با هدایت ادیان به این صفات شناخته‌اند و این دو صفت قدرت و علم اساس اعتقاد به جبر است. یعنی دو دلیل معتبري که معتقدین به جبر برای اثبات اعتقاد خود آورده‌اند همین قدرت و علم خدا است. از این دو دلیل چگونه استفاده می‌شود؟ می‌گویند خدا عالم است و علم او شامل کلیات و جزئیات امور است، همه چیز را می‌داند، به این معنی که خدا می‌داند، دانست و می‌داند که در عالم چه واقع خواهد شد. در ازل می‌دانست که بنده که اکنون در این برهه از زمان در عالم زندگی می‌کنم و کارهایی انجام می‌دهم. این کارها را خدا با علم مطلق ازلی خود می‌دانست که من بناست که این کارها را بکنم.

بنابراین چگونه می‌توانم نکنم و یا جز آنچه که او می‌داندست بکنم. اگر بنا باشد من کاری بکنم که در آن مختار باشم، مختار به این معنی است که من بتوانم آن کار را بکنم یا نکنم. چه اگر این طور نباشد من مختار نخواهم بود و بنابراین فعل من نباید قابل پیش‌بینی باشد، زیرا اگر کسی بتواند فعل مرا پیش‌بینی دقیق و قطعی و ضروری کند من دیگر جز آنچه که او پیش‌بینی کرده نمی‌توانم عملی بکنم، پس دیگر اختیار ندارم. بنابراین من وقتی در فعل خود اختیار دارم که نشود فعل مرا پیش‌بینی ضروری کرد.

در این صورت است که مختار هستم. اما علم خدا علم قطعی و ضروری است، یعنی او از پیش می‌بیند و می‌داند و به قطع و یقین هم می‌داند که من یا جز من تا آخر زمان - اگر آخری برای زمان وجود داشته باشد که ندارد - چه خواهد کرد. بنابراین امری که با علم ضروری و قطعی پیش‌بینی شده چگونه می‌تواند در معرض اختیار من باشد تا من بتوانم بر خلاف آن عمل کنم، به قول خیام:

می‌خورند من حق ز ازل می‌دانست
گر می‌بخورم علم خدا جهل بود (1)

او از ازل می‌داند، دانست که من بناست می‌بخورم، پس چگونه می‌توانم می‌بخورم، چه علم الهی نمی‌تواند جهل باشد و اگر من می‌بخورم لازم می‌آید که او جاهل به می‌خوردن من باشد. به این نحو آنچه من می‌کنم مسبوق به علم ازلی الهی است و نمی‌توانم خلاف آن عمل کنم. پس چون خدا عالم است پس جبر بر عالم حاکم است.

نحوه دیگر استدلال به جبر استفاده از صفت قدرت خداست. قدرت به این معنی که خدا قادر مطلق است. بنابراین هر چه می‌شود به قدرت اوست. اگر در این میان در حیطه قدرت مطلقه او موجودی به نام بشر پیدا شود که کاری بتواند بکند که او نمی‌خواهد پس قدرت خدا قدرت مطلقه تامه نتواند بود و این امر لازم می‌آورد که برای خدا رقیبی به نام انسان پیدا شود که در قدرت با او سهم شود. یعنی انسان کاری می‌کند که خدا نمی‌خواهد و یا می‌تواند کاری بکند که خدا آن را نمی‌خواهد. این امر عبارت از توانایی شراکت در قدرت مطلقه خدا است و با قادر مطلق بودن خدا منافات خواهد داشت. به این صورت من کاری می‌کنم که خدا می‌خواهد و الا در قدرت مطلقه خدا باید تردید داشت و این امر با اعتقاد به خداوند قادر متعال منافات دارد. پس با استفاده از اصل قدرت خدا و اعتقاد به خداوند قادر و قدیر، ادیان اساس اعتقاد به جبر را تلقین نموده‌اند، زیرا ادیان هستند که خدا را عالم و قادر مطلق می‌دانند. اختیار هم تلقین شده ادیان است، زیرا ادیان انسان را مسئول اعمال خود می‌دانند و قائلند که در مقابل کارهای بد و نیک انسان کیفر بد و کیفر نیک می‌بینند. یعنی خدا انسان را به علت کاری که کرده است به دوزخ می‌برد و عذاب می‌دهد و یا به علت کار

نیکی که کرده پاداش نیک می‌دهد. به این ترتیب اعتقاد به اختیار هم لازمه یک اعتقاد دینی است. بنابراین ادیان با اعتقاد به قدرت و علم خدا از یک طرف قائل به جبرند و از طرف دیگر با اعتقاد به مسئولیت بشر و لزوم مکافات و مجازات قائل به اختیار می‌باشند. البته در اینجا ممکن است کسی تصور تناقض به ذهنش خطور کند. ولی چنین تصویری قابل رفع است و همه تأکید مسئله جبر و اختیار هم برای رفع همین تناقض است که اگر جبر هست اختیار چگونه واقع می‌شود و اگر اختیار است جبر چه محلی دارد؟ ادیان در این مورد با توجه و با استفاده از قدرت و علم خدا همان‌طور که اشاره شد سعی کرده‌اند مطلب را با اختیار بشر تطبیق کنند و بین اعتقاد به جبر و اختیار تلفیق ایجاد نمایند: کسی می‌گوید اگر خدا می‌دانست که من این کار بد را خواهم کرد چگونه می‌توانم این کار بد را نکنم؟ چون علم او علم مطلق و غیر قابل تخلف است و در مقابل این پیش‌بینی قطعی و ضروری من کاره‌ای نیستم که آن پیش‌بینی را به هم بزنم. در مقابل این حرف باید گفت که آنچه در ما و در این عالم صادق است آن را به عالم حق و در مورد افعال و صفات خدا صادق دانسته‌ایم و از همین جا این شبهه به وجود آمده است، چرا؟ برای این که علم انسان در عالم طبیعت و واقع در زمان است. بنابراین پیش و پس و قبل و بعد دارد، این است که می‌گوئیم «پیش، بینی» می‌شود، یعنی کاری واقع خواهد شد و بعداً کار دیگری واقع می‌شود. چون زمان مطرح است بنابراین پیش، و پس مطرح است. مقصود آن است که در عالم بشری چیزی پیش، بینی می‌شود، سپس اراده‌ای به انجام آن تعلق می‌گیرد و اگر پیش، بینی تحقق نیابد، یا آن پیش، بینی غلط بوده یا در انجام و اجرای آن نقصی به وجود آمده است. اما علم خدا در زمان و وابسته به زمان نیست و اصولاً زمان برای خدا مطرح نیست؛ چون زمان در عالم حرکت معنی پیدا می‌کند و بدون حرکت زمان مطرح نیست. اما عالم حق و ذات الهی عالم ثبات مطلق است بنابراین آنجا زمان مفهوم ندارد، گذشت زمان معنی ندارد و وقتی چنین باشد خدا قبلاً کار مرا پیش، بینی نمی‌کند تا بعداً آن را انجام دهم یا ندهم بنابراین کار را من می‌کنم و خدا می‌بیند که من انجام دادم. پس برای من است که پیش و پس کارها مفهوم پیدا می‌کند؛ اما آنچه همه افراد بشر از ازل تا به ابد می‌کنند معلوم خدا است، چون زمان برای ذات الهی مفهوم ندارد و لذا احاطه کامل به همه افعال و احوال دارد، یعنی همه چیز را در یک آن می‌بیند، می‌داند و می‌شناسد. بنابراین کاری که من می‌کنم به اختیار خود می‌کنم، هر طور که خواستم می‌توانم بکنم و هر آن، گونه که کردم او می‌بیند که من آن، گونه کرده‌ام.

شمر وقتی سر امام حسین را برید نمی‌توانست بگوید که خدا می‌دانست که من این کار را می‌کنم. پس من چاره‌ای نداشته‌ام. (2) چنین حرفی برای شمر که در عالم زمان واقع است معنی دارد. اما

برای خدا که خارج از زمان است این حرف مفهومی ندارد. خدا کار آقا جان نحسه، ای (3) را می‌بیند، در همان حین رفتار حنا و قیافا را با حضرت مسیح نیز می‌بیند (4) و برای ذات الهی پیش و پس وقایع مطرح نیست تا بگوئیم علم او سبقت داشته و چون سبقت داشته کار لاحق نمی‌تواند منافای علم سابق او باشد. مقصود آن که همه | گرفتاری، ها ناشی از همین زمان پیش و پس است که این اشکال را به وجود آورده است. بنابراین چون زمان درباره | علم الهی معنی ندارد باید بگوئیم که علم او علمی است که خارج از حیطة | زمان است و به این ترتیب منافاتی بین عمل، کرد انسان و دانستن خدا وجود ندارد.

اختیار انسان با قدرت خدا هم منافات ندارد زیرا قدرت را خدا به انسان تفویض کرده و کلمه | تفویض به همین مناسبت در مقابل اختیار به کار می‌رود. یعنی قدرتی که من دارم عبارت از شرکت در قدرت خدا نیست، بلکه قبول قدرتی است که خدا خود آن را به من تفویض کرده و من این قدرت را از او کسب کرده‌ام. به همین جهت است که منافاتی با قدرت خدا ندارد. من می‌توانم این کار را بکنم و این توانستن را خدا به من بخشیده و در مقابل قدرتی که به من داده شده مسئولیت هم از من خواسته شده است. به همین جهت است که منافاتی ندارد که من بتوانم کاری را بکنم که خود خواسته‌ام بدون آن که لازم شود که هر کاری که من می‌کنم کاری باشد که خدا خواسته است. به این صورت خدا می‌تواند قادر و عالم باشد و بشر هم می‌تواند در کار خود مختار باشد. البته این اختیار اختیار محدودی است به این معنی که انسان در همه چیز مختار نیست. (5)

یادداشت‌ها

1 - بیت مزبور بنا بر مندرجات مجالس النفاثس (ص 338) از سراج قمری است. در این کتاب امیر

علی شیرنوائی چنین می‌نویسد:

«سراج قمری نیز شاعری خوب است ولیکن در هزلیات غلو تمام دارد، مثل عمر خیّام. و از جمله |

اشعار او این رباعی است:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود

می‌خوردن من به نزد او سهل بود

می‌خوردن من حق به ازل می‌دانست

گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

و عزالدین کرجی در جواب آن این رباعی گفته:

گفتی که گنه به نزد من سهل بود

این نکته نگوید آن که او اهل بود

علم	ازلی	علت	عصیان	بودن
نزد	عقلا	ز	جهل	بود
و اگر	بیت	دوم	این	چنین بودی
علم	ازلی	چو	علت	عصیان است
عاصی	را	جا	چو	جای
			بوجهل	بود»

2 - حضرت عبدالبهاء در لوحی که در مائده| آسمانی (ج 2, ص 40 - 41) به طبع رسیده چنین می‌فرمایند:

«... شرارت شمر و درندگی و خونخواری یزید از تهور خود ایشان. قضا را نباید متهم نمود. قدر استعداد و لیاقت و اندازه| خود اشیاست، زیرا معنی قدر اندازه است و قضای الهی که عبارت از حکم ربّانی در حقیقت اشیاست به قدر و اندازه| اشیا ظاهر میشود...»

3 - آقا جان نهمسه، ای سر تیپ فوج نظامی بود که به شهادت حضرت ربّ اعلی در تبریز اقدام نمود.

4 - حنا و قیافا نام دو تن از رؤسای کهنه یهود است که فرمان به قتل حضرت مسیح دادند.

5 - برای مطالعه| مطالب مفصل در زمینه| جبر و اختیار می‌توان به فصل چهارم کتاب شناسائی و هستی نیز مراجعه نمود.

سؤال هفتم

جبر به عنوان تقدیر و جبر به عنوان ضرورت

مفاهیم جبر به عنوان تقدیر و مفاهیم جبر به عنوان ضرورت چیست؟

در طرح مسئله| جبر و اختیار گفته شد که این مطلب به دو صورت و یا از دو لحاظ قابل بحث است: یکی جبر به عنوان تقدیر و اقتضای مشیت الهیه یا غلبه| اراده| خدا، به این معنی که در مقابل قدرت و اراده| او انسان عاملی مستقل محسوب نمی‌شود و یا وجودی است که کاری از او بر نمی‌آید و لذا هر چه می‌کند به عنوان آلت اجرا و معبر و یا وسیله| عبور فعل است. این مفهوم همچنان که اشاره شد در اصطلاح فرنگی عبارت از فتالیسم (Fatalism) است. (1)

جبر در مفهوم دوم به عنوان ضرورت و ترتیب معلول بر علت یا به عنوان موجبت مطرح می‌شود که جبر علمی و یا به اصطلاح فرنگی دیترمنیسم (Determinism) به آن اطلاق می‌شود. (2) ما از بحث اول گذشتیم. نمی‌خواهم بگویم فارغ شدیم، زیرا این قضیه قضیه‌ای نیست که به این آسانی بتوان از آن فارغ شد. لذا ناگزیر به آنچه گفته شد اکتفاء کردیم زیرا به فراخور حوصله| این مباحث در این مقام بود. اینک چند کلمه، ای باید راجع به جبر به معنی دوم آن حرف بزنیم: جبر به معنی دیترمنیسم مورد اعتقاد بسیاری از فلاسفه| قدیم و جدید و معاصر است و البته مخالفین بسیاری هم داشته است. اصولاً

در یونان اساس تفکر بنا بر جریان جبری امور در عالم و مبتنی بر اصل ضرورت بوده و اگر از بعضی از مستثنیات، که در عقاید بعضی از حکمای بزرگ می‌بینیم، بگذریم، اصولاً اساس تفکر بر این بوده است که وقوع امور در عالم یک جریان ضروری دارد. بعداً البته بر اثر غلبه ادیان در قرون وسطی این طرز تفکر تعدیل شد و تخفیف یافت و صحبت از اختیار و مشیت و اراده، چه در مورد خدا و چه در مورد انسان، آمد.

این که عرض کردم، چه در مورد خدا و چه در مورد انسان، صحبت از اختیار به میان آمد، برای آن است که اعتقاد به دیترمینیزم مستلزم آن است که اگر کسی معتقد به وجود خدا باشد، یعنی اسپیریچوالیست (spiritualist) باشد و کسی که دیترمینیزم باشد ناگزیر باید بگوید که اراده خدا به نحو ضروری و به صورت غیر قابل تغییر، یعنی به طور ثابت و با نظم ازلی غیر قابل تخلف انجام می‌پذیرد و به موجب اعتقاد به جبر اراده و مشیت انسان تأثیری در جریان ضروری امور ندارد. اما در قرون وسطی به علت نفوذ معتقدات دینی این اعتقاد تخفیف پیدا کرد و محلی برای ورود اختیار در امور قائل شدند. فلاسفه ما در علوم جدید هم که معتقد به جبر علمی و ضرورت وقوع حوادث هستند بسیار زیادند و با مشرب، های مختلف در این بحث وارد شده‌اند. ما فیلسوف ایده‌آلیست داریم که قائل به جبر و ضرورت مطلقه برای وقوع حوادث است، مثل هگل که نه تنها اختیار را منکر است، بلکه حتی شخصیت فرد را هم به نحوی به جریان ضروری وقوع حوادث به نحو عمومی تأویل می‌کند. در بین معتقدین به جبر فیلسوفان متریالیسم داریم، مثل همه فلاسفه، ای که قائل به متریالیسم دیالکتیک هستند، که از جمله اصولش اعتقاد به جبر علمی است. (4) زیرا از جمله مبادی متریالیسم دیالکتیک نفی اختیار در انسان است. در بین معتقدین به جبر فیلسوف پانتئیست (pantheist) (5) یعنی قائل به وحدت وجود نیز داریم، مثل اسپینوزا که باز قائل به ضرورت مطلقه در حوادث عالم است. این که عرض کردم این فلاسفه قائل به جبر و قائل به ضرورت هستند، به آن معنی نیست که اختیار را به نحوی وارد کار نکرده باشند. اما اینان در بحثی که از اختیار می‌کنند برای تأویل اختیار به ضرورت است، به این معنی که می‌خواهند بگویند که آنچه شما آن را اختیار می‌نامید در جریان ضروری وقوع حوادث این محل را دارد، یعنی در واقع آن هم یکی از اجزاء این سلسله، ای است که به حکم روابط ضروریه علت و معلولی به هم دیگر پیوسته است. پس جای آن دارد که درباره جبر به معنی جبر علمی مطلب مختصری ارائه شود تا ببینیم که معتقدین به جبر چه می‌گویند. معتقدین به جبر یا دیترمینیزم می‌گویند که حوادث عالم موجب است، موجب، (به فتح جیم و به صیغه اسم مفعول از باب افعال)، به معنی «ایجاب شده» است و ایجاب به معنی واجب آمدن و ضرورت یافتن است. به همین سبب اصل دیترمینیزم را در زبان فارسی اصل موجبیت نیز می‌گوئیم.

حوادث موجب است، یعنی هر حادثه‌ای به حکم حادثه‌ای دیگر ایجاب شده و آن حادثه هم به حکم حادثه و یا حوادث دیگر ایجاب شده است. حادثه‌ای ایجاب کننده را «علت» و حادثه ایجاب شده را «معلول» می‌گویند و رابطه‌ی علت و معلول را رابطه‌ای عام و ضروری و غیر قابل تخلف می‌دانند. چنین تفکری حاکم بر کل عالم است، چه عالم جمادی، نباتی، حیوانی یا انسانی باشد، قضیه فرق نمی‌کند. مقصود آن است که در همه این عوامل و مراحل و به هر صورت اصل موجبیت حاکم است. (7) بعضی از حوادث مابعد که به آنها معلول می‌گوئیم به نوبت خود می‌تواند در حوادث ما قبل تأثیر کند، وقتی کسی این قضیه را به این صورت عرضه نماید، یعنی به این معنی قائل به جبر باشد، یا بهتر بگوئیم قائل به ضرورت وقوع امور باشد، سه کلمه معنی خود را از دست می‌دهد و جایی برای مفاهیم آنها باقی نمی‌ماند:

یکی از این کلمات «امکان» است. (8) امکان به این معنی که بعضی اوقات می‌گوئیم ممکن است فلان مطلب این طور بشود یا نشود و یا امکان دارد که فلان قضیه واقع بشود و امکان دارد که واقع نشود. در این موارد وقتی می‌گوئیم ممکن است این کار واقع بشود در واقع اصل منظور این است که تا آنجا که علم، احاطه و بصیرت من اجازه می‌داده است، که بر علل و شرایط وقوع فلان حادثه یا مقارن با آن حادثه اتفاق افتاده آگاه بشوم، این حد از علم و اطلاع من اقتضاء می‌کند که بگویم این کار واقع خواهد شد، منتهی من آن قدر به این حادثه و همه حوادث محیط بر آن و یا مقدم بر آن بصیر نیستم که بتوانم به طور دقیق بگویم که در فلان مکان و در فلان زمان فلان واقعه به این صورت و با این کیفیت واقع خواهد شد. از این جهت می‌گوئیم: «امکان دارد، یا ممکن است واقع بشود». پس امکان به این معنی است و اشکال ندارد که به همین مفهوم نیز به کار رود، منتهی به شرط آن که قصد ما از «ممکن» و «امکان» دقیقاً همین مفهوم باشد، یعنی آنچه امروز مبنی با وضع کنونی علم و احاطه و اطلاع من است ممکن است اتفاق بیفتد. اما اگر در وضع دیگری بودم و علم و اطلاع و بصیرت و شمول فکری و علمی من بر فلان حادثه و علل محیط بر آن زیادتر بود یا حتی به درجه قطعیت می‌رسید آن وقت می‌توانستم بگویم که فلان واقعه واجب و ضروری خواهد بود. در معنی «تصادف» هم حق داریم به جبر علمی قائل باشیم و از تصادف هم حرف بزنیم، منتهی باید ببینیم تصادف به چه معنی است. (9) تصادف به آن معنی که بگوئیم امری که واقع شده علت نداشته است غلط است. کلمه تصادف را ما به معنی دیگر نیز به کار می‌بریم و آن به این معنی است که می‌گوئیم تصادف اتصال دو سلسله از علل است در حلقه واحدی با یکدیگر که وقتی خود ما در یکی از این دو سلسله واقع باشیم پیش، بینی آنچه در سلسله دیگر رخ می‌دهد است برای ما امکان نداشته

است. یک مثال عادی که از قدیم زده شده و به فلاسفه | قرون وسطی رسیده این است که من امروز برای خریدن جنسی از منزل راه می‌افتم و به طرف بازار و دکان مخصوصی که در نظر دارم می‌روم. واضح است که همه | حرکات من برای وصول به آن مقصد که در نظر دارم تنظیم و ایجاب شده و برای من قابل پیش‌بینی است. حال ممکن است وقتی به بازار می‌روم، رسماً با کسی که به من مدیون و مقروض است تصادف کنم و او قرض خود را نیز به من بپردازد. در این حالت دو مقصود از رفتن به بازار حاصل شده است: یکی مقصود اول که به ذات خود من مربوط بوده و دیگری مقصودی است که به تبع آن و بدون آن که من بخواهم حاصل شده است. در اینجا است که می‌گوئیم به بازار رفته بودم تا فلان جنس را بخرم، «تصادفاً» فلان شخص را هم دیدم و قرض خود را نیز وصول نمودم. این تصادف به چه معنی است؟ رفتن من به بازار را علی‌ایجاب کرده، پس علت داشته و ایجاب شده بوده است. آمدن شخص مقروض هم به بازار برای خود علی داشته است. اما برخورد این دو سلسله از علل با یکدیگر در نقطه‌ای معین یک تصادف است. از این نظر در تصادف، که دو سلسله از عوامل دست‌اندر کارند، پیش‌بینی علل و اسبابی، که در یک سلسله از وقایع مؤثر واقع می‌شوند، امکان نمی‌یابد. بنابراین وقتی می‌گوئیم فلانی را «تصادفاً» دیدم منظور باید این باشد که من به قصد دیدار او نرفته بودم و او هم به قصد دیگری، که برای من پیش‌بینی آن ممکن نبوده است، به آنجا آمده بود و این دو سلسله از علل با هم برخورد نموده است. در این شرایط نه او می‌توانسته است پیش‌بینی کند که چه حادثی مرا در آن روز به بازار می‌کشاند - چون اگر چنین پیش‌بینی می‌کرد احتمال داشت که او به بازار نیاید تا قرضش را ندهد - و نه من می‌توانستم پیش‌بینی کنم که او در این موقع به بازار خواهد آمد، زیرا لازم می‌آمد که آن هم مقصود ذاتی من قرار گیرد. پس به این طریق معنی تصادف عوض می‌شود و از آن به نوع دیگری تعبیر می‌گردد یعنی تصادف نیز به اصل جبر علمی و یا اصل موجبیت تأویل می‌شود. کلهه | دیگری که از معنی خود ساقط می‌شود کلهه | «اختیار» است. یعنی کسی که قائل به جبر و ضرورت وقوع حوادث و قائل به ترتب معلول بر علت است نمی‌تواند قائل به اختیار باشد، زیرا انسان را هم یکی از حلقه‌های سلسله | موجودات می‌داند و احوال او را نیز یکی از اجزاء ماشین عالم می‌شناسد. بنابراین آنچه که در انسان می‌گذرد به عقیده | چنین کسی تابع همین سلسله | علت و معلول است، یعنی تابع ارتباط ضروری حوادث و اشیاء با یکدیگر است. پس وقتی قضیه چنین است دیگر چه معنی دارد که ما در انسان قائل به اختیار باشیم. برای آن که بحث بیشتری بتوانیم در این باره داشته باشیم اجازه بفرمائید به علی که در زندگی انسان مؤثر است و وقوع افعال و احوال او را ایجاب می‌کند - تا به طرزی معین و کیفیتی مشخص آن افعال واقع شود - اشاره‌ای مختصر کنیم: یکی از

این علل وراثت است، به این معنی که انسان ساختمان مزاجی و بدنی خاصی را از پدر، مادر و نیاکانش در اثر ترکیب عناصر ژنتیک به ارث می‌برد. بنابراین با اورگانسمی ساخته و پرداخته و آماده به وجود می‌آید که خصوصیات خاص خود را دارد، به این نحو که مثلاً چشم، ها سبز یا سیاه است، قد بلند و یا کوتاه است، ساختمان مغزی و دماغی خواص خاص خود را دارد. این امور البته در اختیار او نیست و نمی‌تواند مثلاً مشخصات خاص دماغی خود را عوض کند. چنین کسی ملزم به آن است، که غدد مترشحه داخلی خود را به طرزی که تعیین شده است، بپذیرد و نمی‌تواند جز آن کار دیگری بکند. ارتباط این عناصر با یکدیگر حالت روحی و عصبی و ساختمان ارثی خاص به شخص می‌دهد و انسان به حکم وراثت ملزم و مجبور است که به طرز معینی باشد و تا آنجا که این طرز معین اقتضاء می‌کند زندگی نماید و اعمال و رفتار خاص آن ترکیب وراثتی را داشته باشد. به این ترتیب در اختیار او نیست که بر خلاف اقتضای وراثتی خود کاری در پیش گیرد. یکی دیگر از این عوامل محیط است. در این باره که عوامل ارثی و محیطی کدام مهمتر است و کدام اصل و کدام فرع است بحث بسیار شده و این قضیه در معرض اختلاف نظر اهل فن قرار گرفته است. بعضی از فلاسفه ماتریالیست قائل به این هستند که وراثت خود معلول محیط است و به عنوان علت و عامل به حساب نمی‌آید. بعضی دیگر به جدّ با این نظر مخالف هستند. فعلاً در این مقام جای این بحث نیست. ولی آنچه مسلم است آن که یکی دیگر از عوامل جبری و ضروری مؤثر در وقوع حتمی حوادث محیط زندگی است. وقتی می‌گوئیم محیط، این کلمه اعم از این که محیط طبیعی یا جغرافیائی باشد. مثلاً انسان در کوهستان به سر برد، در محیط ساحلی یا جنگلی زاده شده باشد، در دشت و کویر باشد و یا در قاره آفریقا یا قلب اروپا بزرگ شده باشد. همه این عوامل در رنگ پوست، چشم، چهره، در طول قد و خلاصه همه خصائص طبیعی و زیستی مؤثر است. از عوامل دیگر عامل اقتصادی است که شامل اموری نظیر تغذیه، طرز لباس پوشیدن، وسایل ارتباطی، مراودات و ده، ها عامل دیگر از این قبیل می‌شود. تأثیرات اقتصادی وابسته به جنبه‌های اجتماعی حیات بشری نیز هست. مثلاً کسی که تولد می‌یابد به کدام طبقه تعلق دارد، در چه مکان و زمانی رشد می‌کند. طفلی وابسته به طبقه بورژوا یا فئودال یا کارگر است، مرفه است یا فقیر، باید کار کند یا بر اثر کار دیگران گذران نماید. مقصود آن است که عوامل اجتماعی و اقتصادی و کیفیت معاش و غیره و همه نقش و تأثیر تعیین کننده در رفتار و اعمال و افکار و عواطف یک فرد دارد. به این ترتیب اختیار فرد به علت تأثیر این عوامل محدود می‌شود. یکی دیگر از عوامل مؤثر در فرد عامل مهم و اساسی تربیت است. البته کسانی که محیط را به طور کلی اصل می‌گیرند تربیت را نیز به محیط برمی‌گردانند، همان طور که وراثت را. ولی به هر صورت تربیت

می، تواند دارای تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم باشد. معنی تربیت در اینجا تربیتی است که به قصد و هدف تربیت انجام می، شود، نه تربیتی که به طور طبیعی و بدون قصد در میان باشد. طفلی که به دنیا می، آید و بزرگ می، شود قهراً در معرض یک سلسله از عوامل تربیتی مستقیم و غیر مستقیم قرار می، گیرد. این عوامل که در چه نوع خانواده، ای رشد می، یابد - آیا محیط خانوادگی او مملو از نزاع و جدال است یا آسایش و آرامش - شرائط مختلف و متعدّد خانوادگی، که همه به آن واقفند و مستغنی از شرح و توصیف است، همه و همه تأثیرات تربیتی مستقیم و غیر مستقیم در یک شخص دارد و او قهراً در معرض همه آن شرایط قرار می، گیرد و تأثیرات خوب و بد آن را می، پذیرد. این تأثیرپذیری البته به اختیار او نیست تا هر موقع خواست آن را کنار بگذارد. پس بنا بر این مجبور است که به نحوی معین از لحاظ اخلاق و افعال و حرکات بر اساس آن عوامل رفتار کند و تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم محیط و عوامل تربیتی خود را بپذیرد. به این نحو وضع و جوّ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دینی حاکم بر یک ملک و ملت در طفلی که به دنیا می، آید تأثیر می، گذارد. واضح است که تربیت خاص پدر و مادر و مربیان در کود کستان و آموزگاران در دبستان و دبیران و استادان هر کدام تأثیرات خود را دارد و کتابها، جراید، فیلمها، رادیوها، برنامه، های تلویزیونی و غیره هر کدام از عوامل مؤثّری در تربیت طفل محسوب می، شوند. پس ملاحظه می، فرمائید که طفل از قبل از تولّد در تحت تأثیر عوامل ارثی و سپس در تحت تأثیر عوامل مختلف اجتماعی و محیطی و غیر ذلک است و با توجه به این عوامل قهری، ضروری و جبری که بر او حکومت می، کند و کرده است و خواهد کرد، بی، گمان صحیح نیست که صحبت از «اختیار» کنیم، چه قدرت و تأثیر این عوامل جایی برای مختار بودن باقی نمی، گذارد. با این توضیح معلوم می، شود که چگونه و به چه ترتیب معتقدین به جبر انسان را مجبور به جبر علمی می، دانند. چرا به چنین جبری جبر علمی گفته می، شود؟ برای آن است که صحبت از رابطه علیت در میان است، صحبت از پیدا کردن علل حوادث در میان است و علم چیزی نیست جز مجموعه قوانین علّت و معلولی. فیزیک علم است و مجموعه، ای از قوانین علّت و معلولی را تعیین و مطالعه می، کند. بیولوژی و روان، شناسی نیز علم است زیرا مجموعه روابط علّت و معلولی را در امور زیستی و حوادث، روانی، روان، زیستی و روان فیزیکی مورد تحقیق و بررسی قرار می، دهد. پس ملاحظه می، فرمائید که چرا به چنین جبری جبر علمی می، گویند، برای آن که همه وجود با دخالت علل ایجاب شده و با شناختن علل است که می، توان به این قوانین پی برده پس علم که عبارت از شناخت و تعیین روابط و ضوابط علّت و معلولی است چنین ضرورتی را بر ما تحمیل می، کند. اما در این میان محلیّ که برای اختیار وجود دارد در کجاست؟ قبل از شرح این مطلب بهتر است شبهه، ای را رفع کنیم و آن این که با توضیح قضیه جبر علمی ممکن است این تصور حاصل شود که

چنین جبري را حتماً باید حکمي ماترياليست معتقد باشند زیرا این بحث در علل و عوامل است که مطالعه آن در عالم طبیعت صورت مي، گیرد و از شئون ماده است و جنبه | متافيزیک ندارد. این تصور البته تا حدودي صحيح است. اما از هر لحاظ این طور نیست. بعضي از فلاسفه | ایده، آلیست و فلاسفه پانته، آلیست هم هستند که قائل به جبر و ضرورت وقوع حوادث و اموراند. منتبي ایده، آلیست قائل به جبر، مثل هگل، مي، گوید که قوانيني که در عالم حاکم است و همه چیز بر طبق آن قوانین حاکم در عالم واقع مي، شود آن قوانین اقتصادي ایده است. پس در واقع فرق در این دو تفکر در آن است که فیلسوف ماترياليست که قائل به جبر است مي، گوید ماده به ضرورت باید چنین باشد که هست اما فیلسوف ایده، آلیست مي، گوید حال که ماده به ضرورت چنین است و چنین باید باشد که هست، پس آنچه حاکم بر ماده است قانون است، يعني فکر و یا ایده، است که حاکم است و در واقع ماده است که باید تابع قانون و تابع رابطه باشد. به عبارت دیگر رابطه | ضروريه تابع فکر است و الا جبر در ماده | بي، جان مفهوم پیدا نمي، کند. يعني اصل اصل ایده است که مي، گوید ماده تابع قانون است و قانون هم یک رابطه | عمومي عقلي است. پس اصل، ایده و اصل، جنبه | معقول عالم است و این قوانین نشان، دهنده آن جنبه معقول است.

البته ما در این مقام کاري به این جدال نداریم که کدامیک از این دو نظريه درست است زیرا از موضوع بحث ما خارج است اما آنچه مي، خواهيم بگوئیم این است که فیلسوف ایده، آلیست هم وقتی قوانین را حاکم بر عالم مي، بیند عالم را معقول مي، داند و وقوع حوادث را در عالم به حکم عقل ضروري مي، بیند. يعني عقل است که هم عالم را ايجاب مي، کند تا به این صورت باشد و هم عقل است که آن را چنین تشخيص مي، دهد. بنابراین عالم یک جریان ضروري، حتمي و معقول دارد و یا به اصطلاح هگل موجود معقول است و معقول موجود است، يعني هر موجودي معقول است به این اعتبار که بر طبق یک قانون کلی و غیر قابل تخلف انجام پذیرفته است. (10) عقل آن قانون را تشخيص مي، دهد و به این نحو هر معقولي هم موجود است. يعني وقتی به حکم قانون عقلي غیر قابل تخلف چیزی اقتضاء شود حتماً موجوديت مي، یابد و اگر اقتضاء نشود موجوديت پیدا نمي، کند. خلاصه | مطلب آن که به نظر فلاسفه ایده، آلیست مثل هگل عالم در مرحله | ما قبل طبیعت ایده، اي است که هنوز تجسم پیدا نکرده و در مرحله | طبیعت ایده، اي است که تجسم پیدا نموده و در مرحله | روح عبارت از ایده، اي است که خود را از تجسم آزاد و فارغ کرده است. در همه | این مراحل حوادث چون معقول است به حکم قانون عقلي و به نحو ضروري اتفاق مي، افتد و جز آنچه اتفاق افتاده ممکن نیست به نحو دیگری اتفاق بیفتد.

به قول خیام: آن چیز که آن چنان نمي، باید، نیست (11)

مقصود آن، که هر چه به آن صورت باید باشد، هست و به صورتی که نیست، در واقع هم نمی‌باشد، باید باشد.

این بود خلاصه | بیان ایده، آلیستی درباره | عقیده به جبر. البته این جبر شامل تاریخ و حوادث تاریخی هم می‌شود، زیرا همه چیز از ماده | بی، جان گرفته تا انسان در معرض چنین جبری است، پس هر موجودی اعم از این که در کدام یک از این مراحل قرار گرفته باشد معقول است و هر معقولی ناگزیر در یکی از این مراحل موجودیت پیدا کرده و یا پیدا خواهد کرد. به این ترتیب ما نمی‌توانیم تاریخ را که یکی از جنبه‌های زندگی انسان است فارغ از این قاعده بدانیم. قضیه | جبر تاریخی هگل بعداً در ادامه | افکار شاگردان و پیروان چپ، گرای او یعنی شاگردان مکتب ماتریالیسم هگل هم وارد می‌شود و جنبه‌ای خاص پیدا می‌کند. جبر تاریخی هگل به این مفهوم است که اگر امروز یا پنجاه سال پیش شخصی در فلان نقطه | عالم ظاهر شد و فلان کار را کرد نباید تصور کنیم که این شخصیت به حکم و اختیار و اراده | خود چنان بوده و چنان کرده است، و اگر می‌خواست می‌توانست جز آن باشد که بوده. این قضیه البته درست نیست، زیرا حوادث را در وضعی و بر حالی قرار می‌دهد که ناگزیر به همان صورت باید باشد که بوده است. یعنی در واقع تاریخ است که شخصیت را می‌سازد و عکس آن درست نیست. شخصیت تاریخ را نمی‌سازد؛ چون بر حسب ظاهر در تاریخ عقیده بر این است که تاریخ را احوال و افعال و اقوال شخصیت‌های بزرگ می‌سازد، تاریخ مجموعه‌ای است از آنچه اشخاص کرده‌اند. ولی به حکم این عقیده باید گفت اشخاص اجزائی از یک مجموعه هستند که تاریخ آنها را ترتیب داده و خلق و ایجاد کرده است و جز آن هم نمی‌توانسته‌اند که باشند. منتهمی بعضی از این شخصیت‌ها قوی و قادر هستند و قدرت بیشتری دارند. عیناً مانند این مثال که در بدن انسان یک سلسله عروق و شریانهای کوچک و بزرگ وجود دارد. ولی یکی از آنها شریان آئورت است که از شرائین دیگر مهم‌تر و بزرگ‌تر است و کار بیشتری از مجرای آن انجام می‌گیرد. این البته به اختیار خود او نیست بلکه در این اورگانسیم، در این ساختمان بدنی این محل و این وظیفه به او داده شده که می‌بایست داده شده باشد. در یک سیستم لوله، کشتی انواع لوله‌ها با ظرفیت‌های مختلف وجود دارد. ولی یک شاه‌لوله در این نظام مقدر است که آب بیشتری را از خود عبور دهد. این نه به خاطر آن است که خود آن لوله چنین اراده و اختیاری کرده است، بلکه وجود یک شاه‌لوله در این سیستم یک ضرورت بوده است. تاریخ هم از این شاه‌لوله‌ها دارد، ناپلئون‌ها، هیتلرها، سزارها، کورشاها و از این قبیل شخصیت‌ها اعم از بد یا خوب، اعم از آنچه باز به حکم ضرورت بد تلقی می‌شود و یا خوب در حکم همین شاه‌لوله‌ها و شریان‌ها، های حوادث تاریخی هستند. به بیان دیگر حوادث تاریخی به حکم ضرورت در این ساختمان جبری و ضروری در بعضی مجاری با شدت و قدرت و تراکم بیشتر

عبور می‌کند و ما خیال می‌کنیم که این شخصیت است که در ناپلئون قوی است و او به اختیار خود چنین شده است در حالی که این روح عالم است که به قول و اصطلاح هگل در مواردی خود را نشان می‌دهد بدون آن که آن شخص در آن مؤثر باشد. قوی که به هگل نسبت می‌دهند آن است که وقتی ناپلئون وارد آلمان شد و از شهری که او در آن ساکن بود عبور کرد هگل به تماشا ایستاده بود و ناپلئون را می‌دید که در شهر عبور می‌کند، گفت امروز من «روح عالم» را سوار بر اسب سفید دیدم. یعنی در واقع ناپلئون چیزی نیست جز آن درپچه‌ای که روح عالم از آنجا به بیرون نگاه می‌کند و همان نگاه کردن ضرورت دارد.

[نوار صوتی موجود در نزد حقیر به همین جا تمام می‌شود. محتملاً مطلب ناقصاً ضبط شده است.]

یادداشت‌ها

- 1 - نگاه کنید به فرهنگ فلسفی، ص 275 - 276 و مطالب مندرج در ذیل سؤال پنجم در صفحات گذشته.
- 2 - نگاه کنید به فرهنگ فلسفی، ص 299 - 300 .
- 3 - برای مطالعه مطالب مربوط به «مذهب روحانی» (Spiritualism) به فرهنگ فلسفی، ص 378 - 379 مراجعه فرمائید.
- 4 - نگاه کنید به فرهنگ فلسفی، ص 563 - 564 .
- 5 - نگاه کنید به فرهنگ فلسفی، ص 664 .
- 6 - اصطلاح Determinism را فرهنگ فلسفی (ص 299 - 300) به زبان عربی تحت عنوان «حتمیت» و به زبان فارسی با اصطلاح «جبر علمی» مذکور داشته است. این اصطلاح در شناسائی و هستی (ص 40) به «اصل موجبت» ترجمه شده است.
- 7 - نگاه کنید به مقاله «علت» و «سبب» در صفحات 477 - 478 و 387 - 388 کتاب فرهنگ فلسفی.
- 8 - برای مطالعه مطالب مربوط به «امکان» به صفحات 179 - 180 کتاب فرهنگ اصطلاحات منطقی و نیز به صفحه 161 - 162 کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.
- 9 - برای مطالعه مطالب درباره «تصادف» به ذیل «مصادفت» در فرهنگ فلسفی (ص 595 - 596) مراجعه فرمائید.
- 10 - نگاه کنید به مقاله «معقولیت» در فرهنگ فلسفی، ص 601 .
- 11 - مصرع منقول از خواجه نصیرالدین طوسی است که می‌فرماید: جز حق حکمی که حکم را شاید نیست

هستی	که	ز	حکم	او	برون	آید	نیست
هر	چیز	که	هست	آن	چنان	می، باید	
آن	چیز	که	آن	چنان	نمی، باید	نیست	

(امثال و حکم، ج 4، ص 1926)

سؤال

هشتم

اختیار در مسائل اخلاقی مختار است. چرا انسانی که در تمام شئون زندگی مجبور است در مورد مسائل اخلاقی مختار است؟

وقتی استنباط و حکم می‌کنیم، که بشر در اعمال و اموری که جنبه اخلاقی دارد و نیک و بد در آن مطرح است، و به دنبال آن عمل مسئولیت و مکافات هست، مختار است از جکا حکم به اختیار صادر شده و از جکا می‌دانیم که بشر در این موارد اختیار دارد؟ یعنی به چه دلیل این طور معتقد می‌شویم و کیست که نشان می‌دهد که ما در این موارد مختاریم؟ به عبارت دیگر برای اثبات اختیار بشر در این قبیل امور دلایل ما چیست؟

در جواب به این سؤال باید عرض کنم که اثبات وجود اختیار به دلیل احتیاج ندارد و بی‌معنی است که ما بخواهیم اختیار را در انسان به دلیل اثبات نمائیم. چون آنچه به دلیل اثبات می‌شود به حکم همان دلیل لازم می‌آید. یعنی وقتی ما دلیل می‌آوریم که مختار هستیم معنی آن این است که به حکم این دلیل اختیار ما ناگیر است. پس خود اختیار هم امری می‌شود که به دلیل ایجاب شده است. بنابراین نمی‌توان عنوان اختیار را بر آن اطلاق کرد چون دلیل چیزی جز این نیست که ما علل و اسبابی را که مقدم بر آن امر وجود دارد ذکر کنیم و نشان دهیم که آن علل و اسباب این امر را ایجاب می‌کند. وقتی که این طور باشد آن امر ایجاب شده به آن علل و اسباب خواهد بود. بنا بر این نمی‌تواند امر اختیاری باشد به صورتی که بگوئیم اگر انسان بخواهد مخیر است که فلان کار را بکند و یا نکند. پس منافات دارد با مفهوم اختیار که ما بخواهیم اختیار را به حکم جهات موجه سازیم یا به حکم دلایل مدلل کنیم. اما این به آن معنی نیست که ما اختیار را در خود احساس نکنیم. اختیار امری است که ما آن را به احساس درمی‌یابیم. لذا از جمله امور وجدانی و باطنی است که با شعور خود به آن توجه می‌کنیم و وجود آن را در خود حس می‌کنیم. شاید لازم باشد در این مورد تمثیلی بیاوریم: هیچ کس شک ندارد که می‌ترسد، یعنی حالتی به نام ترس در او وجود دارد. هیچگونه دلیلی لازم نیست که انسان به خود اثبات کند که ترس دارد، یعنی شما به دلیل خارجی هرگز نیاز ندارید و دلیلی نمی‌یابید و نمی‌خواهید تا وجود ترس را در خود اثبات

نمائید و اگر دلیلی هم بیابید نمی،توانید به خاطر آن دلیل اثبات ترس در وجود خود کنید، ترسی که در شما معلوم و موجود و محسوس است. چرا؟ برای آن که ترس امر خارجی نیست تا از روی قرائن و دلائل وجودش برای شما اثبات شود. ترس یک امر درونی و مجرب به تجربه| وجدانی است و وجود آن در خود ما احساس می،شود. به همین سبب هیچ کس دلیلی طلب نمی،کند تا وجود ترس را که تمام وجودش به وجود آن شهادت می،دهد به حکم آن دلیل قبول کند. یعنی ترس حالتی است که ما در بعضی از موارد احساس می،کنیم و به همین سبب با مفهوم آن آشنا هستیم. بنا بر این برای اثبات ترس هیچگونه دلیل خارجی لازم نداریم و اگر لازم هم داشته باشیم قدرت آن را نداریم که آن را در جائی بیابیم.

همینطور حالت خشم را هر کسی در خود احساس می،کند و خوب می،فهمد که منظور چیست و وجود آن را در خود می،پذیرد بدون این که احتیاج برای آوردن دلیل خارجی برای وجود خشم باشیم. پس همینقدر که ما حالتی از حالات درونی خود را که مربوط به افعال و احوال ماست به تجربه| درونی خود احساس کنیم وجود آن را قبول و تصدیق می،کنیم مگر این که دلیل خارجی برای رد احساسی که ما در خود می،کنیم اقامه شود که آن مطلب دیگری است. به بیان دیگر برای اثبات احوال درونی دلایل خارجی لازم نمی،آید، بلکه دلیل خارجی وقتی لازم می،آید که بخواهیم حکم کنیم که آنچه احساس می،کرده،ایم صحیح نبوده است. پس وجود خشم و ترس دلیل خارجی لازم ندارد، بلکه نفی آنها است که دلیل می،خواهد، نه اثباتش که به احساس و شعور کاملاً حاصل است.

آیا اختیار هم مثل خشم، ترس، محبت، نگرانی یا اندوه، یعنی همه| احوالی که ما در خود احساس می،کنیم همچو حالتی دارد، یا خیر؟ به این معنی که آیا ما در خود، آشکار و عیان و به حس باطن و شعور ذاتی احساس می،کنیم که در بعضی موارد و احوال اختیار داریم، یا خیر؟ در اینجا جواب مثبت است، زیرا اختیار هم از قبیل خشم و ترس است و انسان آن را در وجود احساس می،کند، حاضر و محسوس می،بیند.

در دو قضیه احساس اختیار در ما بسیار بارز است: قضیه| اول یا علامت اول احساس تردیدی است که قبل از انجام یک فعل در خود احساس می،کنیم. شما در بعضی از افعال خود وقتی آن را شروع می،کنید تردید دارید که آن کار را انجام دهم یا خیر، ممکن است این تردید باعث طول کشیدن جریان تصمیم،گیری شود. چنین تردیدی در هر کسی قابل احساس است. اگر کسی بگوید من هرگز در کارها تردید ندارم در واقع خود را فریب داده یا قصد فریب دادن ما را دارد. معنی تردید را هر کسی خوب می،فهمد و همین وجود صریح تردید در انسان نشان از اختیار دارد.(1)

اگر ما ملزم و مجبور به انجام فعل خود بودیم با این تردید آشنا نبودیم، یعنی تردید ما معنی نداشت. همین که می، گوئیم «بکنم یا نکنم» نشان از این دارد که منم که باید تصمیم بگیرم و اگر واقعاً اختیار را در خود احساس نمی، کردم تردید من معنی نداشت. دلیل واضح این قضیه آن است که شما هرگز تردید نمی، کنید در این که باید غذا بخورید یا نخورید. آنجا که سدّ جوع به حکم طبیعت لازم می، آید تردید مفهومش را از دست می، دهد. واضح، تر از آن، آن که شما هرگز تردید به خود راه نمی، دهید که باید نفس بکشید یا نفس نکشید. پس بنا بر این در مورد کاری که خود را ملزم احساس می، کنیم تردید نداریم. به این ترتیب اگر درباره| بعضی از افعال خود در زندگی تردید به ما دست می، دهد این تردید به وضوح دال بر آن است که در مورد آن افعال خود را مختار حسّ می، کنیم. ولی اگر بتوانیم تردید را از خود دور کنیم و در هیچ موردی تردید به ما دست ندهد آن وقت می، توانیم قبول کنیم که با تردید بیگانه، ایم و همه| کارهای خود را الزامی و جبری بدانیم.

نشانه| دیگر اختیار ندامت بعد از عمل است (2). تردید قبل از عمل است و ندامت بعد از عمل. ندامت بعد از عمل به این معنی است که وقتی شما کاری را مرتکب شدید بعد پشیمان می، شوید که چرا مرتکب شدم؟ کاش این کار را نمی، کردم و یا به اصطلاح معمول چرا عقل و شعور بعدی من قبلاً برایم پیدا نشد؟ یا چرا نپرسیدم؟ چرا مشورت نکردم؟ چرا دقت بیشتری به خرج ندادم؟ پس مادام که در حالی هستیم که احساس ندامت برایمان حاصل می، شود این دلیل بر آن است که در آن عمل خود را مختار می، دانسته، ایم. یعنی وقتی حق داریم بگوئیم که احساس اختیار نمی، کنیم که به هیچ وجه احساس پشیمان شدن نداشته باشیم. به این ترتیب احساس پشیمانی در مورد کار بد و احساس رضای خاطر در مورد کار خوب نشان از اختیار در انجام امور دارد. پس اختیار نظیر خشم و ترس در وجود ما احساس می، شود و با این احساس و شعور واضحی که نسبت به وجود آنها در خود داریم، و نشان آن هم تردید و ندامت است که محسوس و مشهود ماست، شک در وجود اختیار باقی نمی، ماند. اما اگر کسی بگوید، که علیرغم وجود این شواهد اختیار ندارم، اوست که این حرف خلاف مشهودات و محسوسات را باید اثبات کند. یعنی وقتی امری خود به احساس و شعور در می، آید مفهوم مخالف آن است که احتیاج به ارائه| دلیل دارد.

باری، خلاصه| مطلب را تکرار کنیم که ما در خود اختیار را حسّ می، کنیم، و نیازی به اثبات آن نداریم. اما اگر کسانی پیدا شوند و بگویند که من خود را مختار نمی، بینم و با وجود این دو نشانه| صریح، یعنی تردید قبل از عمل و ندامت بعد از آن، هنوز مجبورم، یعنی هنوز خدا است که مرا وادار به این عمل می، کند و یا عوامل قهري و طبیعی خارجي است که مرا وادار به انجام فلان کار می، کند، چنین

کسانی باید برای اثبات مدّعی خود دلیل بیاورند. چون همان طور که اشاره شد ارائه دلیل برای اثبات امری است که خلاف محسوس و مشهود باشد.

یادداشت‌ها

- 1 - قول مولوی در مثنوی (دفتر پنجم، بیت 3024) چنین است که فرمود:
این که فردا این کم یا آن کم
این دلیل اختیار است ای صنم
و در بیت دیگر (دفتر ششم، بیت 408) می‌فرماید:
در تردّد مانده، ایم اندر دو کار
این تردّد کی بود بی‌اختیار
- 2 - در مثنوی مولوی (دفتر پنجم، بیت 3025) است که فرمود:
و آن پشیمانی که خوردی زآن بدی
زاختر خویش گشتی مهتدی

سؤال

نهم

ضابطه خوب و بد و ضابطه خوب و بد چیست؟

بحث از ضابطه خوب و بد ارتباط مستقیم با مسئله اختیار دارد. اختیار در مورد اعمال اخلاقی است، در مورد نیک و بد است، در مورد اموری است که انجام آن مسئولیت دارد و مجازات، تردید و یا ندامت از پی می‌آورد. در عین حال خود قضیه ضوابط خوب و بد می‌تواند بحث مستقلی باشد. اما ما در این مقام قضیه را از نظر ارتباطی که با اختیار دارد مطرح می‌کنیم. خوب و بد قضیه‌ای نسبی، متغیر و متحول است که بستگی مستقیم به اختلاف زمان، مکان، اشخاص و احوال دارد. خوب و بد البته یک جنبه ثابت و یا نسبتاً ثابت نیز می‌تواند داشته باشد - البته این ثبوت متناسب با ثبوتی است که اصولاً در عالم امکان، عالم مادی یعنی عالم کون و فساد، می‌تواند وجود داشته باشد.

در قضیه تغییر و تحول مفاهیم خوب و بد به نسبت زمان و مکان این مطلب واضح است که مثلاً روزی در ایران سر را برهنه کردن و کفش در پا داشتن، وقتی در جمعی وارد می‌شدیم، بد بود. در آن ایام می‌باید با کلاه و بدون کفش وارد مجلس شده. امروز این رسوم بر خلاف رسوم قدیم است. پس پیداست که مفهوم خوب و بد، زشت و زیبا متغیر است.

مثال دیگری بزنیم: در قدیم بوده، اند کسانی که ازدواج خواهر و برادر و پدر و دختر و یا سایر اقربا را خلاف ادب و عفت و قانون و شرع نمی، دانسته، اند. در همان ایام اقوامی هم بوده، اند که این روابط را زشت می، دانسته، اند، اما ازدواج عمو با دختر برادر یا دایی با دختر خواهر را خلاف نمی، دانسته، اند. شاید در همان ایام اقوامی هم بوده، اند که اصولاً ازدواج اقربا را ممدوح نمی، دانسته، اند. یا در مکانی و زمانی تماس دست زن و مردی، که محرم یکدیگر نبوده، اند، نگاه بوده است. اما امروز در بسیاری از جوامع زن و مرد نامحرم با یکدیگر دست می، دهند و این ممدوح است، حتی با یکدیگر می، رقصد و آن را خلاف اخلاق نمی، دانند و بد نمی، شمارند. زمانی بوده است و کسانی بوده، اند که حتی کشتن اشخاص را بد نمی، دانسته، اند و گوشت آدمیزاد را می، خورده، اند و این در بعضی جماعات مرسوم و متعارف بوده است. و یا تصور کنید که در زمانی و مکانی خرید و فروش آدمی امری متداول بوده و نظیر هر کالای دیگری در معرض معامله قرار می، گرفته است. اما زمانی رسید یا می، رسد و یا در آینده خواهد رسید که نه تنها هیچکس را نمی، توان خرید و فروخت و مالک شد، بلکه اموال و حقوق او را نیز نتوان تصاحب نمود و استثمار کرد. مقصود از این مثالها آن که مفاهیم خوب و بد و زشت و زیبا از جایی به جایی و از زمانی تا زمان دیگر در تغییر و تبدیل و تحول است. با وصف این آنچه تغییر می، کند حدود اخلاق و احکام مربوط به آن است و الا مفهوم ذاتی اخلاق یعنی ماهیت اخلاقی تقریباً ثابت است، به این اعتبار که هیچ قومی و ملّتی نیست که ادب، انسانیت و محبت به کلی برایش معنی نداشته باشد. اما حدود و نحوه جلوه و مفاهیم این امور تغییر می، کند. مقصود آن است که عفت و عصمت همیشه وجود داشته و مطرح بوده است. اما این که عفت در چیست و حدودش در کجاست و یا محرمیت زن و مرد به کجا ختم می، شود و از کجا شروع می، شود - این مفاهیم و حدود متفاوت است. پس از یک طرف می، توان به ثبوت ماهیات اخلاقی حکم کرد و از طرف دیگر به تغییرپذیری حدود اخلاق و معانی نیک و بد اشاره نمود. (1) مثلاً آنچه مسلم است قتل نفس همیشه بد بوده و «قتل مکن» از احکام عشره تورات است، اما حدود و ثغور این حکم تغییر یافته است. یکی می، گوید کسی از قبيله خود را حق ندارم بکشم، دیگری می، گوید من حق دارم کسی که دین مرا ندارد بکشم، فلانی خارج از دین من است، مشرک است یا مرتد است. پس نه تنها واجب القتل است، بلکه کشتن او برای من ثواب هم دارد. کسی کشتن افراد دیگری از نژاد دیگر را مجاز می، داند تا آنان عرصه را تنگ نکنند و من که نژاد برترم باقی بمانم. یکی هم می، گوید قتل در هر مورد و موقعی زشت و ناروا است مگر آن که من یا قوم و ملّت من در حال جنگ باشد. در جنگ کشتن دشمن نه تنها روا است بلکه مقصود از جنگ اصولاً غلبه بر دشمن و قتل و انهدام است.

در دنیای کنونی توجه اخلاق عمومی بشری متوجه تقبیح و ممنوعیت قتل است، یعنی هیچکس حق ندارد هیچکس را بکشد ولو دین او را نداشته باشد، یا از قبیله و ملت و نژاد او نباشد. ولی هنوز در جنگ، ها کشتن افراد مجاز است. کشتن قاتل به صورت اعدام قانونی هم مجاز است، دفاع مشروع از خود هم کشتن دیگری را روا می‌دارد. پس اصولاً اصل «قتل مکن» در مواردی نظیر حین جنگ، حین به سزا رساندن قانونی یک مجرم و یا در حین دفاع مشروع از جان و مال و ناموس خود نادیده گرفته می‌شود و حتی ممکن است تحسین و تجید شود. همان طور که اشاره شد همه | این مباحث متحول است، ممکن است جامعه | فردا در مسیر رشد فرهنگی و روحانی خود کشتن افراد حتی در جنگ و کشتن قاتل را نیز صحیح نداند و آنها را نیز تحریم کند و موارد استثنائی امروزی را ملغی سازد. با توجه به آنچه گفته شد، اول ضابطه، ای که برای نیکی و بدی وجود دارد آن است که انسان خود را مضبوط به ضابطه بداند. اگر انسان بخواهد خود را مضبوط به ضابطه نداند زندگی انسانی نمی‌تواند داشته باشد. به همین سبب است که حضرت بهاءالله در کتاب اقدس فرموده، اند که آزادی به آن معنی، که هر کس هر چه می‌خواهد بکند، در شأن انسان نیست. (2) به این ترتیب ضابطه | اصلی برای تشخیص خوب و بد نفس مضبوط بودن به ضوابط است. منتهی ضوابط متغیر است و همه | ادیان به تناسب تغییرات و شرایط وجودی عصر خود انسان را مضبوط به ضابطه کرده، اند و اخلاق در همین مفهوم ضوابط معنی پیدا کرده است. غیر از این اخلاق که اخلاق مذهبی است، مسالک و طریقه، های مختلف نیز حدود و مقرراتی را تعیین می‌کنند. ولی از نظر اهل ادیان ضوابط اخلاقی به اراده | الهی و در تشریح شرایع تعیین می‌شود. (3) پس خوبی و بدی حکم مظهر امر و کلام نازل در کتاب الله است. تشخیص مظهر امر و حکم او به بدی و خوبی فلان رفتار، فلان شیء یا تقدس بخشیدن و صواب دانستن فلان جا و فلان عمل کل عبارت از ملاک بخشیدن و تعیین نیک و بد است. (4) واضح است که اگر در کلام مظهر امر حکمی تعیین نشده باشد و مرجع تعیین نیز معین نشده باشد هر کاری صحیح است، اما اگر حکمی تعیین شده باشد به موجب آن حکم کاری بد و یا خوب می‌شود. (5)

مظهر امر در صدور احکام و قضاوت خود و تعیین احکام بد و خوب معصوم به عصمت کبری است، یعنی ضابطه، ای که تعیین می‌کند ملاک رفتار دیگران است و او خود مظهر یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید است. این اعتقاد و این کلام منطقی است، زیرا در مورد خدا گاه مفهوم ندارد؛ اما در مورد دیگران در مطابقت یا عدم مطابقت اعمال آنان با شریعت، الله گاه مفهوم پیدا می‌کند و مکافات و مجازات و ثواب و عقاب رخ می‌گشاید.

- 1 - علاقمندان به مطالعه مفصل این مواضع می‌توانند به مقاله «اخلاق» در فرهنگ فلسفی (ص 120 - 122) مراجعه فرمایند.
- 2 - نگاه کنید به کتاب اقدس، فقره 123 و مقاله «مفاهیم آزادی» در این کتاب.
- 3 - نگاه کنید به مقاله «قبیح» در فرهنگ فلسفی، ص 512 - 513.
- 4 - حضرت بهاءالله می‌فرماید:
- «... امروز را نگران باشید و سخن از امروز رانید، یعنی ناظر به حکم الله باشید. آنچه الیوم بفرماید و به حلیت آن حکم نماید او حلال است. کلمه صحیحه حق آن است. باید جمیع به امر حق ناظر باشند و بما یظهر من أفق الإرادة، چه که به اسمش علم یفعل ما یشاء مرتفع و رایة یحکم ما یرید منصوب. مثلاً اگر حکم فرماید بر این که آب حرام است حرام میشود و همچنین بالعکس بر هیچ شیء از اشیاء هذا حلال و هذا حرام نوشته نشده. آنچه ظاهر شده و میشود از کلمه حق جلّ جلاله بوده. این امور واضح است، احتیاج به تفصیل نه و بعضی از احزاب همچو گمان می‌نمایند که هر حکمی که نزد ایشانست تغییر نمینماید، ازلاً بوده و ابداً خواهد بود... مثلاً حزبی بر آنند که نمر لم یزل و لایزال حرام بوده و خواهد بود حال اگر به ایشان گفته شود می‌شود وقتی به طراز حلیت فائز گردد به اعراض و اعتراض قیام نماید. نفوس عالم معنی یفعل ما یشاء را هنوز ادراک ننموده‌اند و از ادراک عصمت کبری قسمتی نبرده‌اند...» (یاران پارسی، ص 35)
- 5 - و نیز نگاه کنید به لوح اشراقات در مجموعه‌ای از الواح (ص 61 - 62). حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه (مائده آسمانی، ج 2، ص 42) می‌فرماید:
- «... عدم ذکر در الواح الهی نفس جواز است [زیرا] منهی از نصوص استنباط می‌شود.»

سؤال

دهم

یشاء

من

یهدی

در آیات قرآنی و در آثار بهائی این معنی آمده است که خدا «یهدی من یشاء و یضلّ من یشاء» است. (1) با این تصریحات آیا تصور نمی‌فرمائید که کسی که به مظهر ظهور ایمان نیارود مقصر نخواهد بود؟ زیرا خداوند است که هدایت و گمراهی به اراده اوست. خیلی ممنون که این سؤال را نیز مطرح فرمودید تا بتوانیم تا آنجا که امکان دارد این بحث را نیز که به قضایای جبر و اختیار و تقدیر مربوط می‌شود، به زبان ساده مطرح کنیم. خلاصه مطلب آن است که وقتی انسان مختار است این اختیار شامل ایمان آوردن یا نیارودن، هدایت یافتن و یا به ضلالت افتادن او هم می‌شود. با وصف این چگونه است که در بعضی از آیات شواهدی

وجود دارد که می‌فرماید این خدا است که هدایت می‌کند، خدا است که گمراه می‌کند، خدا است که علم و ایمان را بر دل اشخاص می‌افکند و یا به اصطلاح قرآنی «یهدی من یشاء و یضل من یشاء» است. مطابق این بیان وقتی من در معرض اراده الهی قرار گرفتم او مرا هدایت می‌کند یا گمراه می‌نماید. پس به صریح این کلام من چگونه می‌توانم خود را مختار در ایمان بدانم و اگر مختار در ایمان نباشم چگونه می‌توانم معاقب واقع شوم برای افعالی که به حکم ایمان می‌توانست بد باشد. مطلب البتّه درست است، یعنی خدا است که باعث می‌شود تا انسان مؤمن شود و اگر نخواهد و اراده او اقتضاء نکند ایمان به دل آدمی راه پیدا نمی‌کند. شما ممکن است کسی را به هزار و یک دلیل قانع کنید که فلان کار خوب است و باید بپذیری ولی او نپذیرد. در هنگام تبلیغ امر و مذاکره با نفوس بسیار آسان و شایع این وضعیت را می‌بینیم. مبلغی سعی می‌کند دلایل بیاورد و شخص را ملزم به قبول دلایل کند. شخص مخاطب ساکت و قانع می‌شود و حرفی ندارد که بزند اما با همه این شرایط مؤمن نمی‌شود تا زمانی که نور ایمان به دلش بیفتد، نور یقین در قلبش بتابد تا هدایت یابد و یا در ضلالت خود باقی بماند. منتهی باید توجه به این امر کرد که فراهم آوردن موجبات و مقدمات ایمان با خود بشر است و بعد از کوشش برای فراهم آوردن موجبات و مقدمات و قرار گرفتن در معرض آن موجبات و مقدمات است که اراده الهی به ایمان ما تعلق می‌گیرد و یا نمی‌گیرد. یک مثال واضح از امور محسوسه عرض می‌کنم تا آن را بر مراد خود تطبیق دهیم. این مثال که در متون عرفانی بسیار آمده ما را از شرح و بیان مفصل مطلب مستغنی می‌کند و بسیار گویا است. نور خورشید در آینه می‌افتد، منعکس می‌شود و تصویر در آن نقش می‌بندد. واضح است که اگر نور خورشید از خارج بر این آینه نیفتد هرگز آینه روشن نمی‌شود و تصویری منعکس نمی‌سازد، در عین حال اگر از روی این آینه گرد و خاک زدوده نشود و نفس آینه از پس پرده بیرون نیاید و در جهت موافق با تابش نور خورشید قرار نگیرد نور خورشید منعکس نمی‌شود. (2) پس ملاحظه فرمائید که جهدی باید بشود تا آینه در جای مناسب قرار گیرد، از گرد و خاک زدوده شود، در جهت تابش نور خورشید واقع شود، تا آن فیض در او متجلی گردد. این مثال را تطبیق به مطلب نمائید. برای حصول ایمان آنچه از انسان خواسته شده جهد در سبیل معرفت الهی است. لذا باید جستجو نمود، طلب کرد، سالک شد و به شرایط سلوک قیام نمود تا به مرحله ایمان و ایقان فائز گردید که آن فیض الهی و تحقق لطف رحمانی است. (3) در عین حال وصول به ایمان مظاهر مقدّسه از نتایج فضل و مرحمت الهی نیز محسوب است. در اینجا دیگر قضیه، قضیه فضل و اعطاء بلا استحقاق است که خود مسئله دیگری است. (4)

[نوار صوتی موجود در نزد حقیر به همین جا تمام می‌شود. احتمالاً مطلب ناتمام ضبط شده است.]

1 - خداوند در قرآن (آیه | 8, سوره | فاطر, 35) می‌فرماید: «... فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...». مضمون کلام الهی آن که خدا هر کس را بخواهد گمراه می‌سازد و هر کس را بخواهد هدایت می‌فرماید.

2 - حضرت بهاء‌الله در یکی از لوح مبارکه (مجموعه | الواح, ص 340) می‌فرماید: «... تابش و درخشش آفتاب جهانتاب در مرایا و مجالی که از زنگ و غبار شئون بشری تیره و مظلم گشته مخفی و مجهور است. حال این شمع و سراج را افروزنده، ای باید و این مرایا و مجالی را صیقل دهنده، ای شاید و واضح است که تا ناری مشتعل ظاهر نشود هرگز سراج نیفرورد و تا آینه از زنگ و غبار ممتاز نگردد صورت و مثال و تجلی و اشراق شمس بی‌امس در او منطبع نشود...».

و حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح می‌فرماید:

«ای بنت ملکوت، نامه‌ات رسید و مضمون مفهوم گردید... جمیع کائنات صفحات آئینه‌اند که شمس حقیقت پرتو فیض افکنده. جمیع این صفحات مرایا هستند و حکایت از شمس حقیقت نمایند و فیض، فیض واحد است و تجلی، تجلی واحد. ولی این مرایای متنوعه مختلفند، بعضی در نهایت صفا و لطافت و منعکس از پرتو شمس حقیقت و تجلی شمس ظاهر و باهر و لامع و مرایایی دیگر پرغبار و پرکردر. لهذا از استفاضه محروم و مهجور مانده...».

3 - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرماید:

مراغه

طیب	حضرت	واسطه	به
الأبھی	بهاء	حسینخان	میرزا
الله	علیه		جناب

ای سَمی حضرت مقصود، همواره مجاهده نمودی تا به مقام مشاهده رسیدی و مکاشفه | سر حقیقت فرمودی، الذین جاهدو فینا لنهدینهم سبلنا. عاقبت جوینده یابنده بود. نفس طلب دلیل بر وصول است و عطش شدید دال بر حصول ماء معین. شمع تا نسوزد روشنی به جمع ندهد. آهوی بر وحدت تا در چمنستان حقیقت ندود نافه | مشکین نپرورد. عاشق صادق تا آه آتشبار نکشد جمال معشوق نبیند. ستایش پاک یزدان را که از بادیه | حیرانی ترا به کعبه | مقصود دلالت نمود، مانند یوسف مصری از چاه برآورد و به اوج ماه رساند و مظهر یهدی من یشاء فرمود. در این وادی صد هزار خیل عارفان حیران و گروه عالمان سرگردان. ولی تو به نور حقیقت پی، بردی و مظهر هدایت کبری گشتی، به سر مصون و رمز مکنون مطلع شدی و لآلی معانی را از صدف کلمات الهی به دست آوردی. شکر کن خدا را و به شکرانه | این فضل و جود به جان و دل بکوش که در هر محفلی مانند سراج برفروری و پرده | اوهام

بسوزي و در دبستان الهي آيين هدايت خلق بياموزي و الله يؤيد من يشاء علي ما يشاء ان ربّي لذو فضل
عظيم و عليك التحية و الثناء. 12 محرم 1322

و نیز حضرت ولی امرالله می، فرماید (تجمله از انگلیسی):

«در واقع برای شناسائی امر الهی کوشش، های فردی اولین شرط اصلی بشمار می، رود. هر قدر هم
لطف و عنایت حق شامل باشد، اگر کوشش آگاهانه| شخص آن را دنبال ننماید، هرگز مثمر ثمر واقع
نگردد.» (مفهوم حیات روحانی، ص 26-27)

4 - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه چنین می، فرماید:

باد کوبه

جناب آقا مشهدي بابا عليه بهاء الله الأبهي

اي مفتون حقيقت، شکر کن خدا را که نسیم عنایت وزید و نور هدايت درخشيد و سراچه| دل و
جان منور گردید. در عالم وجود هر موهبتي را به جهد و کوشش و طلب و خواهش حصول ممکن؛
ولي هدايت بخشش الهي است و عطاي ربّاني، و الله يهدي من يشاء إلي سواء الصراط. پس در هر دم
شکرانه نما که به الطاف خداوند یگانه موفق شدي و عليك البهاء الأبهي.
و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر چنین می، فرماید:

اي بنده| پروردگار، حضرت ربّ مختار جميع من علي الأرض را به مطلع انوار دعوت نمود ولكن
نفوس مقدّس را به هدايت کبري موفق و از بين طائفه| بشر منتخب فرمود، زیرا هدايت از آثار و لوازم
فضل است، نه عدل و از خصائص و موهبت خداوند جزیل النعم، يختص برحمته من يشاء و يهدي من
يشاء و ذلك من فضل الله و يؤتیه من يشاء و الله ذو فضل عظيم. پس شکر نما که مظهر چنین فضل
لايحيي گردیدی و مخاطب به خطاب عبدالبهاء و عليك التحية و الثناء ع، ع

مادیون

معاني بعضي از الفاظ روشن است و معاني بعضي مبهم. الفاظي هم وجود دارد که انسان تصوّر
می، کند معنی آنها روشن است و حال آن که وقتی کمی تأمل می، کند و معانی آنها را از نظر
می، گذراند و با معانی الفاظ دیگر مقایسه می، کند، ملاحظه می، نماید که شاید معانی آن الفاظ مبهم، تر
از آن باشد که قبلاً تصوّر می، شده. منظور این است که در بعضي از موارد انسان خیال می، کند که
وقتی کلمه، ای به زبان می، آورد منظور خود را می، فهمد و می، فهماند و حال آن که وقتی عمیق، تر تأمل
می، کند، ملاحظه می، نماید که این طور نیست. هر لفظي در ذهن هر کسي معنی خاصی دارد. در
مطالب فلسفي مشکل فهم و تعریف الفاظ بسیار دقیق، تر است. از این نظر در تاریخ تفکر فلسفي کسانی
کوشش کرده، اند که قبل از بحث در ابتدای امر معنی الفاظ را روشن کنند و نشان دهند که از

الفاظ چه معانی را اراده می‌کنند و سپس به بحث راجع به مطلب پردازند. چه بسا که نزاع اصحاب بحث بر سر الفاظ بوده و وقتی معانی و مفاهیم لفظی معلوم شده نزاع موجود نیز از بین رفته است. از جمله اشخاصی که سعی بلیغ در بحث الفاظ نموده ارسطو است. او دانای یونان و یکی از حکمای بزرگوار جهان است. ارسطو چون بعد از کشاکشهای طولانی فکری دو قرن قبل از خود ظهور کرد و حتی در عصر او این کشاکشها هنوز در اوج خود بود به این امر توجه کرد که بسیاری از کشمکشها و کشاکشها به سبب آن است که درست نمی‌دانیم از الفاظ چه معانی و مفاهیمی را اراده می‌کنیم. از این رو در کتابی که راجع به فلسفه اولی پرداخته شد در ضمن آن سعی شد که معانی الفاظ روشن شود و از آن پس مبحث الفاظ متداول شد تا در مطالعه مباحث و مسائل، ابتدا معانی اصطلاحات و الفاظ آن بحث را روشن کنند.

پس از این نکته مقدماتی به این مطلب توجه می‌کنیم که لفظ «ماده» (1) یکی از همین اصطلاحات مهمی است که وقتی آن را به کار می‌بریم باید ببینیم از آن چه منظور و مفهومی را اراده می‌کنیم و آیا همه ما این لفظ را به یک معنی در نظر می‌گیریم. اگر چنین است معنی و مفهوم آن چیست و آیا در همه مواردی که لفظ ماده را به کار می‌بریم همان معنی را در موارد مختلف به کار می‌بریم؟ به چه چیزی ماده می‌گوئیم تا معلوم شود که تعریف ماده چیست؟ ماده را چگونه می‌شناسیم؟ وقتی معلوم شد که ماده را چگونه می‌شناسیم آن وقت می‌توانیم ببینیم که آیا ماده می‌تواند همه چیز باشد یا این که بعضی چیزها هم هستند که می‌توانند مادی نباشند. در واقع حیطه گسترش ماده متناسب با معنایی است که ما برای ماده در نظر می‌گیریم.

لفظ عربی «ماده» از کلمه «مد» است، یعنی گستردن، گسترش یافته، گسترش یابنده، چیزی که گسترده می‌شود. از همین کلمه «مد» کلمه «امتداد» مشتق می‌شود، یعنی گسترده شدن. پس معنی خود لفظ چیزی است که گسترده می‌شود و در مکان بعد پیدا می‌کند، یا در زمان امتداد می‌یابد. لفظ مقابل لفظ ماده در زبان یونانی به معنی استعدادی است که یک شیء برای قبول «صورت» خاصی دارد. (2) چوب آماده است که صورت خاکستر را بپذیرد. بنابراین چوب ماده است برای صورت خاکستر. پس استعدادی که در شیء وجود دارد برای این که بتواند صورتی را بپذیرد و منقلب و متحول به صورت دیگر شود در زبان یونانی به لفظ hylemorphism بیان می‌شود که از دو کلمه hyle و morphism ترکیب شده است. (3)

این اصطلاح که از آن می‌توان به هیولا و صورت تعبیر نمود اصطلاحی است که در فلسفه یونان و فلسفه قرون وسطی اعم از فلسفه مسیحی و یا اسلامی متداول بوده و حتی تا قرون اخیر در اروپا و ایران لفظ ماده را به این مفهوم به کار می‌برده‌اند.

می، توان گفت که از قرن هفدهم و مخصوصاً از قرن هجدهم به بعد معنی دیگری به ماده داده شد و آن این بود که گفتند ماده همان جسم است. قبل از آن ماده را با جسم متفاوت می، گرفتند زیرا در هر جسمی ماده، ای و صورتی می، دیدند. یعنی جسم را جوهری می، دانستند که در آن ماده، ای صورتی را پذیرفته است. (4)

با یکی گرفتن ماده و جسم آنچه درباره ماده می، گفتند بر جسم هم تطبیق دادند و گفتند ماده بقا دارد، پس جسم هم باقی است و یا آن که ماده شیء ممتد در مکان و محسوس به حواس است پس جسم هم همین خواص را دارد. در اینجا باز ابهامات و اشکالات دیگری پدید آمد که می، بایست روشن شود. مثلاً تعریف جسم چیست و یا ماده به معنی و مفهوم جدیدش را چگونه باید تعریف نمود؟ وقتی گفته می، شود که ماده شیء ممتد در مکان و محسوس به حواس است معلوم نیست که خود «شیء» چیست که در مکان امتداد می، یابد، چون لفظ شیء لفظ مبهم و عامی است و تحصیل ندارد. از طرف دیگر باز معلوم نیست که مقصد از «ممتد در مکان» چیست. آیا مکان را به تبع ماده باید فهمید و حرکت را بر ماده عارض باید دانست؟ چگونه می، شود تعریف جسم را تابع مکان نمود، به عبارت دیگر جسم را با مکان شناخت و گفت وقتی شیء مکان داشته باشد و امتداد در مکان پیدا کند به آن جسم گفته می، شود و حال آن که خود مکان از عوارض جسم است. پس وقتی مکان بدون جسم شناخته نشود یعنی فرع بر جسم باشد و مکان داشتن فرع جسمانی بودن باشد پس این تعریف ناقص است. اما اگر مکان را امر جسمانی ندانند، چنانچه امثال هوفدینگ (Hoffding) و فویرباخ (Feuerbach) مکان را امر جسمانی ندانسته، بلکه از شروط ادراک انسانی محسوب داشته، اند (5)، آن وقت تعریف جسم با مکان، جسمانیت آن را سلب می، کند و جسم فرع یک امر غیر جسمانی می، شود. در این حالت هم این اشکال خواهد بود که جسم به صورت شیء که به حس در می، آید تعریف می، شود. پس اصل حس است که همان ادراک شخص ادراک کننده است. لازمه این تعریف آن است که اول ادراک حسی موجود باشد تا بعد بتوان گفت ماده چیست. در این تعریف ماده عبارت از شیء دانسته شده است که به حس احساس می، شود. بنابراین در این تعریف ماهیتی اصیل برای ماده، که حمل بر ادراک ادراک کننده، ادراک، کننده نباشد، قائل نشده، ایم.

بعضی گفته، اند ماده همان جسم شیء است که بعد دارد. البته در اینجا ماده به معنی بعد نیست، چه اگر چنین باشد جسم ریاضی می، شود که ماده ندارد و احتیاج به ماده هم ندارد. پس در اینجا ماده به معنی بعد نیست، بلکه به معنی شیء است که بعد می، پذیرد، بعد دارد و ممتد در مکان است. حال مطلب آن است که شیء که در مکان امتداد می، یابد و بعد می، پذیرد چیست؟ یکی از ابهاماتی که در تعریف ماده به آن بر می، خوریم لفظ «جوهر» و معانی متشابهی است که این

لفظ دارد. (6) غالباً وقتی ماده را تعریف می‌کنند لفظ جوهر را در تعریف می‌آورند و مثلاً می‌گویند ماده جوهری است که ممتد در مکان است. و یا ماده جوهری است که محسوس است و یا جوهری است که بعد دارد و مقاومت می‌کند. در تعریف دکارتی از ماده، ماده به عنوان یک جوهر در مقابل جوهر دیگری که روح باشد قرار می‌گیرد و گفته می‌شود که روح جوهری است بدون بعد و دارای فکر. اما ماده جوهری است بدون فکر و دارای بعد. بنابراین ورود لفظ «جوهر» در این تعاریف مفهوم ماده را مبهم، تر می‌کند، زیرا جوهر یک معنی و مفهوم متافیزیکی (metaphysical) (7) است و حال آن که ما می‌خواهیم ماده را در بطن فیزیک (physics) (8) قرار دهیم و آن را از متافیزیک جدا کنیم. این جداسازی البته به مقتضای بحثی است که دربارهٔ مادیون می‌کنیم و الاً غرض آن نیست که ماده را امری متافیزیکی کنیم. ولی وقتی مفهوم جوهر را در تعریف ماده وارد می‌کنیم به نحوی از انحاء به ماده رنگ متافیزیکی می‌زنیم و مثل همه مفاهیم متافیزیکی ابهامی در آن وارد می‌کنیم. ابهام به این معنی که از لفظی استفاده می‌کنیم که معنی آن درست روشن نیست. لفظ جوهر چنین ابهامی دارد، یعنی نمی‌توان معنی واحد و ثابتی از آن اراده کرد. اگرچه لفظ جوهر به معنی اصل، اصیل، واحد، ثابت و از این قبیل است، اما این معانی هیچوقت معانی ثابت و قاطعی برای جوهر نبوده است. مقصود از شرح این مشکلات در تعریف این الفاظ نشان دادن این حقیقت است که فهم ماده و جوهر و این قبیل الفاظ آنقدر آسان و صریح نیست که در بادی امر تصور می‌شود. ماده لفظ مبهمی است، لفظ متشابهی است و معانی و مفاهیم بسیار می‌تواند داشته باشد. لذا کسی که می‌گوید: «هر چه هست ماده است»، تصور می‌کند که مطلب روشن و واضحی را بیان کرده است، غافل از آن که این مطلب مملو از مشکلات و مبهمات و متشابهات است. وقتی می‌گوئیم: «هر چه هست ماده است»، شاید خود متوجه ابهامات آن نباشیم تا چه رسد به اشخاصی که این مطلب را می‌شنوند. البته در اینجا عیبی در فهم ما نیست، عیبی در شنونده هم نیست. مشکل در معانی و مفاهیم یک لفظ و نحوه به کار بردن آن است.

بعضی در بیان معنی ماده دربارهٔ حس تأکید بسیار کرده‌اند و گفته‌اند که ماده شیء محسوس به حواس است. ماده چیزی است که حس می‌شود، دیده می‌شود، لمس می‌شود، صدایش شنیده می‌شود. (9) این اشخاص با عطف ماده به حس خواسته‌اند مفهوم ماده را بدیهی کنند و احتیاج به جرّ و بحث دربارهٔ معانی ماده را از بین ببرند. اما در اینجا نقض غرض پیش می‌آید یعنی هر چه ماده را محسوس، تر بدانیم و با استمداد از حس بجوایم مفهوم آن را روشن کنیم، به همان اندازه مفاهیم ماده را فقیرتر کرده‌ایم و رو به زوال برده‌ایم؛ زیرا حس ادراک بشری، حیوانی و مبتنی بر مدرکات شخص ادراک، کننده است، یعنی حس از جمله ادراکات است و وقتی تأکید زیاد در عطف ماده به حس

شود از ماده صلب اصالت می‌شود و اصالت به حس انتقال می‌یابد. وقتی گفته می‌شود ماده چیزی است که محسوس به حس است، برای ماده هویت خارجی جدا از حس از بین می‌رود و ماده فرع بر ادراک می‌شود، یعنی بر نوعی از ایده، آلیسم (10) صحه گذاشته شده است. به عنوان مقدمه| مطلب توضیح بیشتری لازم است: وقتی می‌گوئیم ماده عبارت از شیء است که به حس در می‌آید و مثلاً دیده می‌شود این سؤال مطرح می‌شود که آنچه دیده می‌شود چیست؟ در فیزیولوژی و فیزیک معلوم است که آنچه می‌بینیم رنگ است، اگر رنگی در جهان نبود بینایی مفهوم پیدا نمی‌کرد، زیرا بینایی عبارت از دیدن رنگ است و رنگ چیزی است که نور از شیء ظاهر می‌کند و به چشم ما رسیده، دیده می‌شود. وقتی می‌گوئیم این دیوار سبز است معنی علمی آن این است که این دیوار دارای همه رنگها است جز رنگ سبز، زیرا دیوار همه رنگهای طیف شمسی را جذب کرده و فقط رنگ سبز را از خود دفع نموده و به چشم ما رسیده است. این مطلب البته یک مطلب علمی است و در حیطه کار بنده نیست، زیرا بحث فلسفی درباره قضیه ماده مورد نظر ما است. ولی این مطلب را مطرح نمودیم تا نشان دهیم که وقتی ماده را تابع حس بدانیم اصالت ماده را از بین برده‌ایم و کسانی که خواسته‌اند این کار را بکنند مبنایی بر ایده، آلیسم به وجود آورده‌اند که از آن به ایده، آلیسم سابرکتیو (subjective idealism) تعبیر می‌شود.

باری، وقتی می‌گوئیم ماده چیزی است که می‌بینیم، آنچه می‌بینیم رنگی است که یک شیء از خود دفع می‌کند، یا وقتی می‌گوئیم ماده چیزی است که به حس در می‌آید، مثلاً شنیده و یا بوئیده می‌شود ماده فقط عبارت از رنگ و صوت و بو خواهد بود نه چیز دیگری؛ زیرا آنچه به حواس در می‌آید همین رنگ و صوت و بو است. اگر بگوئیم ماده لمس می‌شود در واقع چیزی که ملموس می‌شود حرارت و یا خواص دیگری است که به لامسه ادراک می‌گردد. واضح است که ما رنگ، بو، صوت و حرارت را صرف ماده نمی‌دانیم ولو آن که بگوئیم ماده چیزی است که به حس ادراک می‌شود، بلکه مجموعه این کیفیات است که مقصود از آن ماده است. حال مشکلی که به وجود می‌آید آن است که این مجموعه در کجا و به چه ترتیبی فراهم می‌آید و حامل این مجموعه چیست؟ اگر این فنومنها (phenomenon)، (11) یعنی رنگ، بو و صوت همان است که به حواس ادراک می‌شود پس اجتماع آنها هم باید در مدرّکه| ما حاصل شود، به این معنی که حرارت، لطافت، فشار و مقاومت را بتوانیم با نوعی خاص از رنگ، صوت و بو با هم جمع کنیم و یکجا ادراک نمائیم و آن را شیء جسمانی یا جسم و یا ماده بنامیم. اما اگر چنین بگوئیم به فنومنیسمی (phenomenism) قائل شده‌ایم که مقدمه| ایده، آلیسم است، به این معنی که در ادراک ما مجموعه‌ای از فنومنها پدید می‌آید که همه آنها ماده را تشکیل می‌دهند. اما اگر بخواهیم برای ماده خارجیت و

اصالت قائل شویم به این عنوان که من چه باشم و چه نباشم و چه ادراک کنم و چه نکنم، ماده وجود دارد، آن وقت باید دید که مجموعه این فنومنها در کجا و چگونه و چه سان پدید می‌آید. آیا جوهری آنها را حمل می‌کند یا هر چه هست خود فنومنها است. مادیون نمی‌گویند هر چه هست خود فنومنها است؛ برای آن که متریالیسم (materialism) (12) با فنومنیسم فرق دارد و اصولاً فنومن جز به تبع ادراک مفهوم پیدا نمی‌کند. در واقع اگر چنین خصوصیات فنومن دانسته شود آنها را تابع ادراک کرده‌ایم و ایده‌آلیست شده‌ایم و اگر این خصوصیات را أعراض بدانیم باید آنها را تابع جوهری بدانیم که همان ماده است. اگر قضیه را این طور بدانیم و بدین صورت عرضه کنیم برای شیء که حامل فنومنها است، یا جوهری که حامل فنومنها است قائل به این که به حس در می‌آید نشده‌ایم، زیرا حواس اعراض جوهر را ادراک می‌کند نه خود جوهر را. به این ترتیب جوهر امری غیر محسوس می‌شود که از توجه به امور محسوس به وجود آن استدلال عقلی می‌شود. در این صورت نتیجه‌ای که حاصل می‌شود مفهوم ماده را به کلی تغییر می‌دهد. به این نحو با تعریف ماده، ماده از اصالت می‌افتد. البته برای ماده تعاریفات دیگری هم کرده‌اند که به همین اشکالات بر می‌خورد. بعضی ماده را با حرکت تعریف می‌کنند، بعضی دیگر آن را با زمان تعریف می‌کنند که اینها یا فرع ماده است، که معلوم نیست چیست، یا فرع ادراک است، که اصالت ماده را از بین می‌برد. بنابراین هر چه حس می‌شود نمی‌توان گفت که مادیت دارد. مثلاً مورد خیال و یا درجه‌اشد آن که رؤیا است می‌توان تخیل جسمی را نمود که آن جسم در حال حاضر وجود خارجی ندارد و لذا خواص شیء را هم که در حال حاضر وجود ندارد نباید داشته باشد و حال آن که با خیال می‌توان این خواص را به آن داد، در حالی که آن خواص را ندارد. (13) مثلاً این میکروفون و آن در در مقابل بنده است. آنها را لمس می‌کنم و مقاومت آنها را احساس می‌نمایم و همین مطلب دلالت بر آن دارد که آنها در مقابل من وجود خارجی دارد و نمی‌توانم منکر وجود آنها شوم. این صندلی که روی آن نشسته‌ام وجود خارجی دارد و وضع خاص نشستن را در من به وجود آورده است. به این ترتیب وجود ماده را خارجی با حالات و خواصی که بر ما تخیل می‌کند احساس می‌شود و نمی‌توان منکر آن و حتی منکر وجود خارجی آن شده. بنابراین در دیوار وجود دارد، خارجیت دارد و همین را ماده می‌نامیم. پس ماده با مقاومت مشخص می‌شود و همین خاصیت در خیال و رؤیا نیز احساس می‌گردد و تجسم خارجی پیدا می‌کند. یعنی در واقع همان خصوصیات که در ماده وجود دارد و در بیداری در مقابل ما مقاومت می‌کند و وجود خارجی دارد، همان خصوصیات در ماده غیر موجود به وجود خارجی در موقع خواب و یا خیال خود را نشان می‌دهد و در حالی که از ماده خبری نیست

خواص و عوارض آن ادراک می‌شود. پس مقاومت خارجی شیء نیز دلیل بر آن نیست که آن شیء به عنوان ماده خارجی می‌تواند نسبت به شخص ادراک کننده وجود مستقل داشته باشد. البته احساس وجود خارجی ماده و مقاومت آن در خواب را ما در عالم بیداری مورد مقایسه قرار می‌دهیم و احساس می‌کنیم که ماده دارای وجود واقعی خارجی است و حال آن که وجود واقعی خارجی ندارد. منظور از این بحث البته آن نیست که نظیر بارکلی (George Berkeley) ماده را نفی کنیم، چه این حکیم ایرلندی اصولاً معتقد بود که متریالیسم به عنوان جوهر وجود ندارد. (14) منظور ما نفی متریالیسم نیست، بلکه بیان این امر است که وقتی در تعریف ماده خصوصیات را وارد می‌کنیم دلیل بر آن است که ماده را درست درک نکرده‌ایم. مقصود آن که ماده لفظ مبهم و متشابهی است که به آسانی نمی‌توان وضوح و صراحتی برای آن در نظر گرفت و گفت که هر چه هست ماده است. علم البته در شناخت ماده بسیار کار کرده اما اگر دقت شود معلوم می‌گردد که آنچه را علم درباره ماده شناخته است راجع به فنومهای مادی است و ما اگر بخواهیم خود را محصور در حاصل کار علم کنیم در شناختن ماده جز این نمی‌توانیم گفت که ماده مجموعه فنومهایی است که به ادراک ما در می‌آید و بحث در آنچه ذات ماده را تشکیل می‌دهد و محل فنومها واقع می‌شود به صورت بحثی متافیزیکی باقی می‌ماند. به عبارت دیگر علمی که از فنومها بحث می‌کند فیزیک است و علمی که در ورائی فنومها به اصل ماده می‌پردازد متافیزیک خواهد بود که از آن به عرصه ماوراء الطبیعه تعبیر می‌شود.

اشاره‌ای که در ابتدای مطلب نیز به عمل آمد اصولاً ناظر بر این است، که مفهوم ماده، اثبات، نفی و تأویل آن به شیء، اصولاً یک مفهوم متافیزیکی است و ما در بحث از ماده در قلمرو متافیزیک یا مابعد الطبیعه هستیم و از قلمرو علم خارجیم. زیرا همان‌طور که گذشت ماده امر محسوس و تجربی نیست، بلکه امری است که در ورائی آنچه تجربه می‌کنیم، باید به وجود آن بر حسب اصولی که عقلاً قبول داریم، حکم کنیم. بدیهی است که اگر چنین نباشد حکم باطل و خطا است. یعنی ماده را یا باید جوهر دانست و یا ندانست. اگر آن را جوهر بدانیم به مفهومی متافیزیکی اعتقاد یافته‌ایم و اگر ماده را جوهر ندانیم آن را نمایشی از ظهور قانون عامی دانسته‌ایم که به حکم ضرورت به نحوی خاص عمل می‌کند و پیش می‌رود.

در نتایج این بحث که آیا به ماده اصالت خواهد بخشید یا آن را بی‌اعتبار خواهد نمود البته باید دقت و فیر کرد تا اطراف و جوانب مطلب به تدریج روشن شود.

لفظ مادّیون

در بحث از اشکالات لفظ ماده گفته شد که این لفظ مبهم و متشابه است و لذا مانع از آن می‌شود

که معنی محدود و دقیقی از آن اراده شود. همین اشکال در فهم معنی لفظ «مادیون» هم اثر خواهد گذاشت. انسان مادی و متریالیست کی است و چه می، گوید؟ متریالیست یا شخص مادی به کسی می، گوئیم که ماده را اصل می، گیرد و آن را اصل همه چیز می، داند. این تعریف اگر چه در بادی امر ممکن است واضح و روشن باشد، اما به طور محدود و دقیق شخص مادی را تعریف نمی، کند و مفاهیم «ماده را اصل می، گیرد» را مشخص و مفهوم نمی، سازد. به این دلیل از لفظ مادیون معانی مختلف ممکن است اراده شود و در طی زمان مفاهیم و نحوه کاربرد آن دستخوش تحولات مختلف شده است.

یکی از مادیون بزرگ معاصر شخصی به نام لافبور (Lefebvre) است که از متفکرین متریالیسم اروپا و صاحب آثار متعدد است. (15) در یکی از مقالات این متفکر که در مجموعه، ای از مقالات فلسفی در ایتالیا به طبع رسیده چنین اظهار نظر شده است که امروزه ما از لفظ ماده همان معنی را اراده می، کنیم که گذشتگان از لفظ وجود اراده می، کردند. یعنی وقتی می، گوئیم ماده اصل است منظور آن است که وجود اصل است و جز این معنی دیگری را در نظر نمی، گیریم. بنابراین وقتی می، گوئیم همه چیز ماده است، این گفته را به این معنی در نظر می، گیریم که همه چیز وجود دارد و چیزی غیر مادی وجود ندارد، به بیان دیگر چیزی غیر موجود وجود ندارد. (16) در این مفهوم لفظ ماده آنقدر وسیع شده است که تعارضی در آن وجود ندارد. ولی وقتی وجود به معنی ماده در نظر گرفته می، شود برای ماده باید معنی مشخص و محصّلی قائل شد و بعد گفت که هر چه وجود دارد ماده است و یا وجود همان ماده است. تا وقتی نتوانیم برای ماده معنی مشخصی قائل شویم قول به این که ماده همان وجود است و یا همه چیز مادی است معنای مشخصی نخواهد داشت. خود مادیون هم البته توجه به ابهام موجود در لفظ ماده کرده، اند و نمی، توانسته، اند این توجه را نکنند، چون یک لفظ پرمعنی و یک تاریخ درباره| تحولات معانی آن در مقابل داشته، اند. به همین سبب لفظ متریالیسم و متریالیست نیز نظیر لفظ ماده (matter) نمی، تواند به یک مفهوم خاص و به یک معنی دقیق و محدود اراده شود.

در بحثی که از ماده و مادیون می، کنیم منظور ردّ و اثبات متریالیسم نیست، بلکه مقصد مطالعه و بحث از اشکالاتی است که در موضوع متریالیسم پیش می، آید. همینطور مقصد آن است که مجاهداتی که برای رفع این اشکالات شده است شرح شود و نحوه| تفکر روشنی، تا آنجا که تفکر فلسفی می، تواند روشن باشد، ارائه گردد.

متریالیسم

قدمت

چه در عالم خارج و چه در زندگی درونی انسان نباید چنین تصور کرد که متریالیسم اعتقاد جدیدی

است. متریالیسم شاید یکی از قدیمی‌ترین عقاید نوع بشر باشد، به این معنی که اگر بخواهیم قدمت عقاید فلسفی را با هم مقایسه کنیم می‌بینیم، که متریالیسم اقدم و اسبق از سایر عقاید در عالم پیدا شده است. تفکیک وجود مادی و معنوی از همدیگر دیر حاصل شد، زیرا بشر مدتها در مرحله‌ای بود که وجود را یک، پارچه می‌دانست و تفکیک جنبه مادی و معنوی به مفهوم اعتقاد به اصالت معنویات در مقابل مادیات برایش حاصل نبود. البته شاید بتوانیم در چنین مرحله‌ای فکر بشر را فکر متریالیسم به معنی اخص و محدود کلمه بگیریم. چون وقتی ماده و معنی تفکیک نشود، همان طور که معنی به عنوان جوهر مستقل معنی ندارد، ماده هم به عنوان جوهر مستقل معنی پیدا نمی‌کند. ولی آنچه مسلم است عالم به نظر از یک صنف می‌آمد، از یک جنس جلوه می‌کرد و تفاوت جنبه معنوی و روحانی در آن ملحوظ نبود. در ادوار ابتدایی بشری چون اساس را حس می‌گرفتند به همان جهت عالم را چیزی می‌دانستند که بتوان آن را به حس دریافت و این نوعی از متریالیسم خاصی است که اگر تحلیل شود فی‌الحقیقه یک نوع فنومنیسم اولیه است.

ادوار متریالیسم را در تاریخ فکر بشری اگر از لحاظ زمانی در نظر بگیریم می‌توانیم آن را به سه دوره تقسیم کنیم. در این تقسیم، بندهی البته نظر ما معطوف به سیر فلسفه در غرب است که از یونان شروع می‌شود و به اروپا و امریکای کنونی می‌رسد. دوره اول متریالیسم قدیم است، یعنی متریالیسم یونان که علمداران آن فلاسفه‌ای نظیر دموکریتوس (Democritus) (به قول فرانسوی، ها دموکریت و به قول اعراب ذی، مقرطیس) و اپی، کوروس (Epicurus) (به قول فرانسوی، ها اپیکور و به قول اعراب ابیقورس و یا ابی، غور) و رواقیون قدیم یونان بوده‌اند. بنا بر تعریفی که ما امروز از ماده می‌کنیم متریالیسم این علما بیشتر با متریالیسمی که بعداً به آن متریالیسم مکانیکی (mechanical materialism) گفته شده تناسب دارد. در جوار آنها و شاید قدیم‌تر از آنها هراکلیتوس (Heraclitus) (یا هراکلیت به قول فرانسویها یا هرقلیطوس به قول عربها) نیز نباید در تاریخ متریالیسم نادیده گرفته شود، زیرا افکار او می‌تواند مقدمه فکری برای متریالیسمی محسوب شود که بعداً به آن متریالیسم دیالکتیک (dialectical materialism) گفته شده است. (17)

ما در این مبحث با متریالیسم‌های قدیمی فعلاً کاری نداریم، زیرا افکارشان به نحوی که در قدیم مطرح می‌شد کهنه به نظر می‌آید. در قرون وسطی از متریالیسم خبری نیست، زیرا دوره تسلط دین در عالم مسیحی و در عالم اسلامی بود. در چنین شرایطی متریالیسم نمی‌توانسته، است عرصه‌ای برای ظهور و مجالی برای جلوه داشته باشد. بنابراین برای پیدایش مرحله دوم متریالیسم باید منتظر رنسانس

renaissance) (18) یا منتظر شروع قرون جدید در اروپا باشیم تا ببینیم متریالیسم مکانیکی چگونه و در کجا و توسط چه کسانی پدید آمد، بعد در قرون نوزدهم و بیستم می، بینیم که متریالیسم معاصر ظاهر می، شود.

بنابراین سه نوع متریالیسم از نظر زمانی می، توان تشخیص داد: متریالیسم قدیم، متریالیسم جدید و متریالیسم معاصر.

متریالیسم جدید بر اساس مکانیسم است. به این معنی که با شروع دوره | رنسانس عالم اعم از جماد، نبات یا حیوان با ماشینی، که خود به خود حرکت می، کند و حرکت با آن همیشه همراه است، تعبیر می، شود. مکانیسم گاهی به صورت مکانیسم فیزیک درمی، آید یعنی مکانیسم طبیعی که اصل مقاومت و حرکت را در بر می، گیرد. گاهی مکانیسم ژئومتریک (geometrical mechanism) یا مکانیسم هندسی را می، بینیم که اصل بُعد یعنی خاصیت هندسی و ریاضی جسم و حرکت را می، گیرد. در واقع جرم و حرکت نشان، دهنده | متریالیسم مکانیکی است و بُعد و حرکت نشان، دهنده | متریالیسم ژئومتریکی است. اولی مکانیسم فیزیکی و دومی مکانیسم هندسی است. یکی از کسانی که در نظریه | مکانیکی اصرار کرده است دکارت است. (19) او جماد و نبات و حیوان را از آن لحاظ که جسم، اند و بُعد دارند یعنی در مکان ممتد هستند و حرکت می، کنند در نظر گرفته و جز بُعد و حرکت چیز دیگری در عالم ندیده است. دکارت البته فیلسوفی است که قائل به وجود روح و خدا هم هست. فلسفه | دکارت منشأ بسیاری از آراء و عقاید ادوار بعد شده است. از جمله متریالیسم از او مایه گرفته است، به این تعبیر که دکارت در عالم یک دستگاه ماشینی می، بیند که عبارت از جسم ممتد در مکان و متحرک به حرکت است. او حیات نباتی و حیات حیوانی را به همین امر تعبیر می، کند و بنابراین عالم در نظر او جسم است، به این اعتبار که بُعد دارد و ممتد در مکان است و حرکت می، کند. دکارت اصطلاحی دارد که می، گوید بُعد و حرکت را به من بدهید تا دنیا را برای شما بسازم. متاعی که برای ساختن دنیا لازم است از نظر دکارت بُعد و حرکت است و جسم نیز در واقع جوهری است که ممتد در مکان است و حرکت می، کند. به این جهت که در این طرز فکر اصل حرکت گرفته می، شود به آن مکانیسم می، گویند، یعنی فکر مکانیکی به فکری می، گویند که در آن حرکت اصل گرفته می، شود، چه جنبه فیزیکی به آن داده شود و چه جنبه هندسی. در این حرکت چه جرم جسم ملحوظ شود و چه نشود، اگر بعد ریاضی یعنی امتداد مکانی آن به عنوان اصل به حساب درآید، فیزیکی و هندسی می، شود، اما همین قدر که حرکت اصل شمرده شود و جسم با حرکت مشخص شود فکر مکانیکی وجود مکانیکی به وجود می، آید. در فکر مکانیکی وقتی گفته می، شود جسم جوهر متحرک است و یا جسم جوهری است که دارای

بعد و حرکت است چیزی را از جسم سلب می، کنند و یا به آن توجه نمی، کنند و آن نیرو است، یعنی قوه| پویائی و آن عبارت از انرژی و یا دینامیسم (dynamism) است. (20) این در واقع به حرکت در نمی، آید به این معنی که هر شیء که حرکت می، کند یک نیروی تحریک یا از خارج یا از درون همراه آن باید باشد و باید با آن به حساب بیاید. وقتی نیروی محرک به حساب آید و در جنب ماده به انرژی هم اصالت داده شود (ولو آن انرژی را انرژی ماده بدانند) دیگر فکر، فکر مکانیکی نیست بلکه چنین فکری فکر دینامیکی است که عبارت خواهد بود از توجه به نیروی محرک علاوه بر حرکت. به این ترتیب است که متریالیسم در ابتدا متریالیسم مکانیکی است و آن متناسب با علم قرن هفدهم است. بعد رفته رفته متریالیسم دینامیکی می، شود که متناسب با علم اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم است. به این معنی که به تدریج فکر متوجه به این نکته می، شود که به جسم به عنوان جوهری که ممتد در مکان است و طبق اصل مکانیک حرکت می، کند نمی، توانیم صرفاً اکتفاء کنیم. اصل مشهور مکانیک اصل اینرسی (inertia) است، که در ایران به آن اصل جبر گفته شده است. (21) اصل اینرسی به این معنی است، که شیء را تا حرکت ندهیم، ساکن است و شیء متحرک نیز تا عاملی خارجی آن را ساکن نسازد، متحرک است. اصل اینرسی با تعریفی که از آن شد اساس فکر مکانیکی را در متریالیسم تشکیل میداد ولی به تدریج در فکر مکانیکی متریالیسمی نیز توجه به انرژی و تأثیر آن حاصل شد و باعث گردید که فکر متریالیسمی متحول شود و به نوع دیگری از متریالیسم، که به آن متریالیسم دینامیکی می، گویند، تغییر یابد.

در متریالیسم مکانیکی اصل این است که ماده به عنوان جوهر بی، حیات و بی، شعور و بی، حرکت تصور می، شود، که اگر ساکن است، همیشه ساکن است و اگر متحرک است، همیشه متحرک است. در چنین تفکری اگر بنا باشد شیء ساکن را چیزی متحرک کند یا شیء متحرک ساکن شود باید عاملی خارجی دخالت نماید. متریالیستهای مکانیکی از فکر دکارت، که خود متریالیست نبود، ولی مکانیکی فکر می، کرد، متأثر شدند. اشخاص بسیاری را می، توان در این زمره از متفکران به شمار آورد و نام برد نظیر: فوگت (Karl Vogt)، بوشنر (L. Büchner)، مولشوت (J. Moleschott)، هگل (Hegel) و لامتری (Lametrie) که تمایل به دینامیسم در افکار آنان به چشم می، خورد. در اواخر قرن هجدهم و در قرن نوزدهم انسان به طرز تفکر دینامیک در متریالیسم می، رسد. در این طرز تفکر علاوه بر حرکت که خاصیت اصلی ماده محسوب می، شد قوه، انرژی و یا فورس (force) (22) هم به حساب گرفته می، شود و به همین جهت فکر، فکر دینامیکی می، شود و چون انرژی هم در این فکر نقش می، یابد بنابراین برای ماده، بی، جان و غیر، پویا و غیرمحرک نوعی معنویت در نظر گرفته می، شود. یعنی نوعی خروج از جمود و سکون با حرکتی که از سکون مایه می، گیرد و به همین جهت به

آن «دینامیکی» گفته می‌شود. این نوع حرکت اصولاً تحویل به سکون می‌گردد زیرا وقوع جسم در نقاط مختلف و متوالی از مکان است که وقتی به دنبال هم در نظر گرفته شود تصور حرکت از آن حاصل می‌شود. حرکت جسم در نظریه مکانیکی فرقی با حرکت تصاویر بر صفحه سینما ندارد. شما در روی پرده سینما حرکت می‌بینید. ولی در واقع حرکتی در میان نیست، بلکه چنین حرکتی تصور حاصل از ادراک اشیاء در مراحل مختلف و متوالی است. اگر بخواهیم به طور مکانیکی به اشیاء نگاه کنیم حرکت آنها تحویل به سکون می‌شود و ایرادات زنون الیائی (Zeno of Elea) به این نحوه از تصور قدیم درباره حرکت وارد می‌آید. در این نحوه از تفکر حرکت چیزی نبود جز مجموعه سکون‌ها بدون آن که سیری از سکون به سکون دیگر، که ناگزیر یک نوع دینامیسم باید در آن ملحوظ شود، به حساب آورده شود. در ریاضیات و فیزیک جدید دینامیسم به حساب آورده می‌شود و جنبه دینامیک پیدا می‌کند و ناگزیر متریا لیسم نیز باید متریا لیسم دینامیسم شود.

متریا لیسم و ترقیات علمی
 یکی از خصوصیات متریا لیسم این است که همیشه سعی کرده است تا با علم زمان خود همدم و همقدم باشد. متریا لیسم با استفاده از حاصل تحقیقات علمی می‌خواهد که نظر فلسفی را هدایت کند و بسیاری از اشکالات نیز از همین جا پدید آمده است، زیرا آنچه علم در یک زمان نشان می‌دهد حکایت از حدود پیشرفت علم در آن زمان می‌کند. به همین جهت، اگر ما فلسفه‌ای بر اساس علم یک زمان تأسیس کنیم، آن فلسفه را در زمانی دیگر نمی‌توانیم صحیح بدانیم و ناگزیر باید در آن تجدید نظر کنیم. این مطلب البته اشکالی ندارد، زیرا در اثر همین تجدید نظرها است، که در فکر انسان تکامل حاصل می‌شود؛ منتهی به لزوم ترک یک نظر و کیفیت تجدید نظر باید دقت نمود تا ما را از فکر جامد و ساکن درباره متریا لیسم، که به صورت نوعی دگماتیسم درمی‌آید، خارج کند (24). در اثر این گونه تجدید نظرها معلوم می‌شود، که متریا لیسم ناگزیر می‌شود به جائی برسد، که دوباره تعریف شود و به معانی و مفاهیم قبلی آن اکتفا نکرده. ما اگر از مطالعه سیر فکر بشر این نتیجه را بگیریم، که فکر همیشه یکسان نیست، پس نمی‌شود قبول کرد، که اگر فکری در قرنی عرضه شده است، آن فکر را می‌توان برای همیشه معتبر نگه داشت. همین نوع تفکر درباره سیر تفکر فایده بسیار بزرگی در برخورد داشت.

بقای ماده
 گفته شد که متریا لیسم در هر زمان سعی می‌کند، که علم زمان خود را به خدمت بگیرد و از آن استفاده کند. از جمله تئوری‌های علمی، که در قرون هجدهم و نوزدهم و شاید قدری قبل از آن به

متریالیسم آمده، یکی نظریه| بقای ماده است. به این معنی که ماده همیشه می ماند و همیشه بوده است. هیچوقت ماده ای که معدوم است موجود نمی شود و ماده ای که موجود است معدوم نمی گردد. بنابراین جز تغییرات، هیچ چیز در ماده به وجود نمی آید. متریالیسم فلسفی از این نظریه| علمی نتیجه می گیرد، که حال که ماده همیشه بوده و همیشه خواهد بود، دیگر نمی تواند موجد و خالق داشته باشد، برای آن که هیچوقت معدوم نبوده است تا احتیاج به کسی داشته باشد که آن را از عدم به وجود بیاورد. غافل از این که همچو نظریه| علمی نمی تواند منشأ آن رأی فلسفی باشد، برای آن که در یونان هم در فکر قدیم این نظر سابقه داشت، که برای خلق قائل به مبدأ زمانی نبودند، ولی از این اعتقاد لازم نیامده است، که اگر خلق از لحاظ منطقی مبدأ زمانی ندارد، به طور ذاتی هم منشأئی نتوان برای آن تصور کرد. باری، متریالیسم این نتیجه را از نظریه| بقای ماده می گیرد، که چون ماده همیشه بوده، پس هیچوقت معدوم نبوده و بنابراین لازم نمی آید، که به کسی یا به اراده ای یا به قدرتی قائل باشیم، که آن را از عدم به وجود بیاورد. این نظریه البته از لحاظ فلسفی ضرورتاً نمی تواند به این معنی باشد، زیرا وقتی ما قائل به منشأ خلق باشیم، منشأ خلق را به این صورت قبول داریم، که این منشأ خلق، خلقش هم با خودش ضرورتاً وجود داشته است. یعنی منشأ خلق عاملی است که همیشه و از ازل و تا موجود بوده خلق هم داشته است. بنابراین اگر ماده بدایت زمانی ندارد دلیل بر این نیست، که ناشی از تأثیر ذاتی عاملی نباشد، منتهی به این صورت که آن عامل تا بوده این اثر را هم بخشیده است، که وجود خلقی به نام ماده باشد.

به هر صورت یکی از نظریات علمی که مورد توجه متریالیستها در این دوره قرار گرفته و تأکید بسیار درباره آن کرده اند نظریه حرکت است، یعنی اصل اینرسی مکانیکی (mechanical inertia). همان طور که اشاره شد بر اساس این نظریه هر شیء متحرکی همیشه متحرک است مگر آن که عاملی خارجی آن را ساکن کند و شیء ساکن همیشه ساکن است مگر آن که عاملی خارجی آن را به حرکت در آورد. به این ترتیب تحریک یا اسکان اشیاء را تابع تأثیر آنها در یکدیگر گرفته اند بدون آن که برای حرکت شیء قائل به قوه محرکه ای غیر از خود شیء مادی باشند. به این ترتیب اگر در نبات حرکتی دیده می شود این حرکات نظر به خاصیت ترکیب مکانیکی وجود نبات است بدون این که خود را محتاج ببینند تا در نبات حیات را به عنوان یک عامل غیر مادی برای حرکات نباتی بدانند. در حیوان هم حرکتی می بینیم که تمام آنها به مکانیسم وجود حیوانی تعبیر می شود بدون آن که به مبدأ دیگری، مثلاً نفس حیوانی یا روح حیوانی قائل باشند.

در این زمینه آراء نیوتن و مخصوصاً نظریه| مکانیکی او که در تحکیم مکانیسم مؤثر بوده در آراء مربوط به متریالیسم نیز اثر بخشیده است. (25) او با آن که معتقد به خدا بوده، معذک آرائش در ساختمان

مکانیکی عالم منجر به آن شده است که هر چه هست یک سلسله حرکات مکانیکی است که ماده به خود می‌گیرد و از همین حرکات است که عالم پدید می‌آید. یکی دیگر از تحقیقات علمی که در متریالیسم و رواج آن در قرون جدید اثر زیادی گذاشته است تحقیقات مربوط به علوم زیست‌شناسی یا بیولوژی است. بسیاری از مادیون طبیب هستند. یکی از جراحان که از نظر فلسفی افکار مادی دارد گفته بوده است که من فقط وقتی می‌توانم وجود روح را تصدیق کنم که در ضمن جراحی بیشتر من به آن برخورد کند، تا بیشتر من به چنین چیزی برخورد ننماید روح را قبول ندارم. یعنی طبّ و جراحی و نیافتن چیزی به نام روح در بدن و یا حدوث همه چیز را از بدن و در بدن دانستن در رواج افکار مادی مؤثر واقع شده است. در واقع فیزیولوژی، بیولوژی و سایر علوم تجربی در مادی فکر کردن انسان تأثیر بسیار داشته است. قدما حیات را معنوی می‌گرفته‌اند و از نشانه‌های معنویت می‌دانستند. ولی اگر بنا باشد که همه آنچه مربوط به حیات است از راه فعل و انفعالات شیمیائی و از راه توجه به آثار فیزیکی در بدن تجزیه و تحلیل گردد و شناخته شود دیگر احتیاجی به قبول روح و قبول حیات به عنوان عامل و عنصری غیر مادی

پیش

از جمله متفرعات بیولوژی که در تحکیم نظریه مادیون تأثیر نموده است فیزیولوژی اعصاب است. به این معنی که وقتی انسان به حکم علم متوجه می‌شود که در سلسله حیوانات هر جا سلسله اعصاب پدید می‌آید و کامل‌تر می‌شود، به همان نسبت هم قوای حیاتی، فکری و شعور پیچیده‌تر و کامل‌تر پدید می‌آید. طبیعی است، که کسانی که قائل به این نظر در اثر ملاحظه این تجربیات می‌شوند، فکر و سایر اعمال روحی را جز حاصل فعالیت سلسله عصبی چیز دیگری نمی‌دانند. در نوزاد انسان که بزرگ می‌شود و رشد می‌کند می‌بینیم که به مرور زمان ساختمان مغز و سلسله اعصاب در طی تکامل بدن کامل‌تر می‌شود و به همان نسبت فکر و هوش نیز به کار می‌افتد. یعنی موازات و مقارنه‌ای بین جریانات وجود دارد. از طرف دیگر می‌بینیم که وقتی سلسله اعصاب لطمه می‌بیند فکر، هوش و عقل هم لطمه می‌بیند، یعنی لطمه وارده بر مغز کافی است که عقل را نیز لطمه بزند و هوش را زایل کند. فرض کنید اختلالی در ترشح بعضی از غدد پیش می‌آید، این اختلال کافی است که عواطف را متزلزل کند و تعادل عاطفی و احساسات انسانی را دگرگون سازد. از این جا علمی که حد وسط بین روانشناسی و زیست‌شناسی است پدید می‌آید که آن را پسیکوفیزیک (psychophysics) می‌گویند یعنی مطالعه شرایط فیزیکی و احوال روانی که علمی رو به تکامل است. به این ترتیب ملاحظه می‌شود که فیزیولوژی به ما نشان می‌دهد که هر جا مغز و اعصاب لطمه می‌بیند و هر وقت غدد آندوکرین (endocrine) (26) در معرض اختلال واقع می‌شود فعالیت فکری

و هوشی و روانی نیز لطمه می‌بیند یا مختل می‌شود. بنابراین چرا می‌گوئیم که اینها غیر از همدیگر است؟ به اراده خود با تزریق یک ماده جسمانی به بدن هوش را زایل و حافظه را متوقف و حرکات را مختل می‌کنیم. مواد مخدر و دواهای بیهوش کننده به راحتی این تغییرات را به وجود می‌آورند و سلب شعور و هوش می‌کنند. پس وقتی هوش با ماده‌ای از میان می‌رود، چرا خود امری مادی نباشد؟ فیزیولوژی نشان می‌دهد که حیات می‌تواند امری مادی باشد و فکر و هوش و شعور، یعنی آنچه به آن روان می‌گوئیم، پدیده‌ای مادی تلقی شود، چه همان‌طور که اشاره شد، وقتی با کوچکترین اختلال بدنی فکر و هوش مختل می‌شود و با رفع آن عامل بدنی مشاعر نیز به کار خود ادامه می‌دهند، به چه دلیل این دو غیر از یکدیگر در نظر گرفته می‌شوند؟ در اینجا صحبت از موازات‌ها است که مماثل یکدیگر نیستند. یعنی وقتی دو چیز به موازات یکدیگر تغییر کنند، با هم پیش روند یا با هم تغییر کنند این موازات‌ها نمی‌توانند دال بر آن باشند که آنها هر دو از یک مقوله‌اند و یا ذاتاً یکی هستند. مقصود آن است که از آن مطلب و تجربه علمی نمی‌توان چنین نتیجه‌ای فلسفی گرفت. به عبارت دیگر دو امری که موازی یکدیگرند ممکن است عین یکدیگر یا از سنخ یکدیگر نباشند.

نظریه تکامل تدریجی
 یکی دیگر از پیشرفت‌های علمی و نظریات حاصله از علوم تجربی که به رواج فلسفه مادی کمک کرده است نظریات لامارک (Lamarck) و داروین (C.R. Darwin) مبنی بر تکامل تدریجی موجودات زنده است. (27) وقتی این نظریات پدید آمد در ابتدا با غوغا مواجه شد، انتقاد شد و علی‌الخصوص تعارض آن با آیات تورات مانع از آن شد که با حسن قبول تلقی شود. بعد البته بسیاری از این نظریات بر کرسی نشست و پذیرفته شد و جزء علوم عصر درآمد و در اوایل قرن نوزدهم نظریه تکامل از جمله نظریاتی بود که به رواج افکار متریالیسم کمک کرد. البته کسانی که این علوم را پایه‌ریزی و تحکیم نمودند قصد استنتاج نتایج مادی از این نظریات نداشتند. به این معنی که لامارک اظهار کرد که انواع حیوانات کاملتر از حیوانات ساده شروع شده و به یکدیگر تحوّل پیدا نموده‌اند و نوعی از نوعی دیگر پدید آمده است. در ادامه این مسیر انسان نیز به دنباله چنین تحولاتی در سلسله حیوانات به وجود آمده است.

لامارک در آراء خود چند اصل مشهور را مورد تأکید قرار داد: انطباق موجود زنده با محیط، تغییر موجود زنده بر اثر انطباق با محیط و انتقال صفات مکتسبه از محیط. حاصل آراء لامارک آن که هر موجود زنده در محیط زندگی خود ناگزیر است که خود را با محیط تطبیق دهد تا بتواند زنده بماند و چون محیط متغیر است پس موجود هم تغییر می‌کند و مجموعه این تغییرات در نسلهای مختلف به وراثت منتقل می‌گردد. بنابراین نسل بعد چنان بوجود می‌آید که دارای تغییرات نسل قبل است و

خود در محیط زندگی خویش تغییرات دیگری را پذیرفته به وراثت به نسل بعدی منتقل می‌سازد. به این ترتیب وقتی هزاران نسل تغییرات محیط را گرفته به یکدیگر مزید نمایند و از طریق وراثت به نسل‌های بعد منتقل سازند به تدریج در اثر این تغییرات غیر محسوس و خفیف، حیوانی از نوع دیگر جدا می‌شود و تحول در موجودات به وجود آمده، انواع عالی حیوانات و بالاخره انسان به وجود می‌آید. البته این تغییرات لازم نیست که در یک سلسله باشد. حتی نوعی ممکن است خود به خود به وجود آید و از تحول نوعی دیگر نباشد. به این معنی که در جائی در اثر یک فعل و انفعال جهشی حاصل شده و حیاتی به وجود آمده است و بعد از آن تغییر و تحول پیدا کرده و به تدریج تکامل یافته است. چنین طرز تفکری البته اصالت انسان را از بین می‌برد و انسان را زاده حیوان می‌کند. اگر بنا بر قول دکارت در حیات نباتی و حیوانی جز دستگاهی ماشینی نمی‌بینیم انسان هم اگر زاده حیوانات و حاصل ادامه همان حیات باشد چیز تازه‌ای نخواهد داشت و او هم می‌تواند یک امر مکانیکی محض تصور شود، یعنی حیوانی از انواع حیوانات دیگر با این امتیاز که در مرحله‌ای از تکامل قرار گرفته است که دیگر حیوانات به او نرسیده اند.

به این ترتیب اصل روحانی انسان با استفاده‌ای که مادیون از نظریات لامارک نمودند از میان رفت و بعداً عقاید داروین مزید بر این علت شد و استفاده از چنین نظریاتی را تکمیل، تر کرد. با این که داروین البته خود متریالیست نبود.

داروین بر اصول لامارک اصول دیگری را اضافه کرده، آنها را تکمیل کرد. او از جمله چنین می‌گفت که موجودات زنده برای زنده ماندن در تلاشد و چون مواد غذایی کفایت نمی‌کند، بین موجودات زنده ناگزیر مبارزه و تنازع پیش می‌آید و در این معرکه انواعی باقی می‌مانند یا افرادی از یک نوع باقی می‌مانند که قوی‌تر، صالح‌تر و مناسب‌تر برای بقا باشند. در اینجا بر اصل لامارک که لزوم انطباق با محیط و انتقال تغییرات به وراثت بود اصل دیگری مزید شد که اصل تنازع بقا و بقای انبساط و انتخاب اصلح است. بر اساس این اصل در طبیعت یک نوع انتخاب طبیعی وجود دارد که بعضی از انواع را پس می‌زند و از میان می‌برد تا انواع و افرادی باقی بمانند که در طبیعت حق و امکان بقا دارند. ماهی در حوض چندین هزار تخم می‌ریزد، تعداد بسیار زیادی از تخمها از بین می‌روند؛ ولی آنهایی که مناسب‌تر، قوی‌تر و صالح‌تر باشند باقی می‌مانند. در این انتخاب طبیعی تعداد بسیاری زایل و ضایع می‌شوند و تعدادی معدود باقی می‌مانند. انسان نیز به حکم انتخاب اصلح و بقای انبساط و در اثر تنازع بقا به وجود آمده و باقی مانده است. در این طرز تفکر احتیاجی بدان نیست که قائل به مدد عالم بالا و روحی که به انسان تعلق گرفته باشیم تا سبب امتیاز انسان بر سایر حیوانات و جنبه معنوی متمایز او گردد و قول بر این روح و معنویت ما را از متریالیسم خارج سازد و اسپریتچوالیست (spiritualist)

ناگفته نماند که قبل از داروین شخصی به نام مالتوس (Malthus) توجه به این مطلب نموده بود که در اجتماعات بشري ازدیاد مواد غذائي متناسب با ازدیاد نفوس بشري نیست. يعني جمعیت نفوس بشري با تصاعد هندسي بالا مي،رود ولي ازدیاد ارزاق و وسائل زندگي به نسبت کمتری است. مقصود آن که ازدیاد نفوس به مراتب بیشتر از ازدیاد تدریجي مواد غذائي است و ناگزیر باید تنازعي براي از میان رفتن تعدادي از افراد انساني وجود داشته باشد تا آنان که مناسب،ترند باقي بمانند. از این قبیل نظریات البته بهره،برداری،هاي سياسي نیز شد و بعضي از عقاید سياسي افراطي نظیر عقاید فاشیستي که مبتني بر برتری نژادي و بقاي نوع قوي،تر و بهتر بود به وجود آمد. (29) مقصود آن که مترالیسم از این نوع تفکرات براي سلب اعتقاد از یک حقیقت معنوي و روحاني در انسان مایه مي،گیرد تا انسان را به موجودي نظیر سایر موجودات و یک وجود مکانیکی و مادی تقلیل دهد.

علم و استفاده از علم در ادامه| بحث راجع به مترالیسم مطلب را از اینجا شروع مي،کنیم که اصولاً علم چیزی است و استفاده از علم چیز دیگری است. استفاده،اي که از علم به عمل مي،آید گاهی در زمینه| صنعت است که ترقی تکنولوژی را سبب مي،شود. گاهی استفاده از علم در زمینه| ترقی تدبیر معاش است، گاهی در زمینه| تجارت و حمل و نقل و امثال ذلک است. حسن استفاده از علم و استخدام بجا و مناسب و صحیح آن البته موجه است. اما در بعضي موارد استفاده از علم براي اثبات عقاید است، چه این عقاید مذهبي باشد، چه سياسي و چه فلسفي. اهل علم کار مي،کنند، تجربه مي،کنند و روابط بین فنونها و قوانین وقوع حوادث را در طبیعت کشف مي،نمایند. از مجموعه| این قوانین علمي پدید مي،آورند که آماده است تا تجربیات و مشاهدات خود را تکمیل،تر کند و در آن تجدید نظر نماید. زیرا براي عالم اهمیتی ندارد که قاعده،اي را که به حکم تجارب سابق وضع شده است در اثر تجارب بعدي تغییر دهد و یا حتی آن را نسخ نماید. سیر تدریجي و ترقی نسبي لازمه| علم است و علم بدون چنین روحیه،اي معنی خود را از دست مي،دهد. اما کسان دیگری هستند که خود ممکن است اهل علم نباشند، در راه علمي رنج نبرند، کاوش علمي نکنند، اما آراء و عقایدی را در زمینه| مثلاً مذهب یا سیاست ابراز دارند. این نفوس مترصدند تا ببینند علم چه مي،کند و وقتی کشفی شد و قاعده و قانوني علمي وضع گردید، آن وقت آنها آن را ضبط و تصرف مي،کنند و اگر متناسب با عقاید آنها باشد، براي به کرسی نشاندن آراء مذهبي و سياسي خود از فلان قاعده| علمي بهره،برداری مي،نمایند و آن را دلیل بر صحت آراء خود مي،دانند. مي،توان گفت که کار را عالم کرده اما بهره،برداری از آن نصیب دیگران شده است.

این نفوس قواعد و قوانین علمی را به نفع آراء خود انتخاب می‌کنند و اگر قاعده‌ای بدست آید، که تأیید عقاید آنان را نکند، حاضر نیستند که بگویند اعتقاد من با این کشف علمی تأیید نشد، لذا اعتقاد خود را کنار می‌گذارم یا در آن تجدید نظر می‌کنم. اما بر عکس اگر کشفی علمی اعتقاد آنان را تأیید کند، فوراً به خود حق می‌دهند که به عنوان شاهد و مدرکی قوی آن را به کار گیرند و از آن بهره‌برداری نمایند. در این میان البته عقاید با یکدیگر به مبارزه برمی‌خیزند و هر صاحب عقیده‌ای سهمی از علم را می‌گیرد و گوشه‌ای از آن را می‌چسبد و نظیر غنائم جنگی هر گوشه‌ای از آن به دست کسی می‌افتد. همان طور که اشاره شد علم خود را انتقاد می‌کند و در قواعدش تجدید نظر می‌نماید، اما کسانی که از علم برای اثبات عقاید خود بهره‌گیری می‌نمایند حاضر به تجدید نظر در آراء خود نیستند و در اینجا است که آراء و عقاید این نفوس حالت دگماتیسم (dogmatism) پیدا می‌کند. (30) در این جاست که علم حق دارد که از سوء استفاده‌ای که از آن می‌شود ناله و شکایت نماید. البته در اغلب موارد معتقدات نیز از این امر لطمه می‌خورد، به این نحو که وقتی قاعده‌ای علمی تأسیس شد، عقاید سیاسی، دینی و یا فلسفی سعی می‌کنند که از آن قاعده علمی برای تأیید و تحکیم عقاید خود استفاده کنند. اما وقتی علم قاعده‌ای خود را تغییر داد و احیاناً در آن تجدید نظر نمود و یا تحوّل به آن بخشید، اساس و مبنای آن عقاید سیاسی، دینی و یا فلسفی نیز، که بر آن قاعده علمی استوار شده بود، در هم می‌ریزد و سست می‌شود. در اینجا یاباید عقاید را رها کرد و یا بر علیه تحوّل علمی قیام نمود.

یکی دیگر از مشاکلی که در روابط بین قواعد علمی و اعتقادات فلسفی، دینی، حقوقی و غیره وجود دارد آن است، که گاهی علما قبل از تأسیس و تحکیم یک قاعده علمی و قبل از آن که تجارب و مشاهدات آنها کامل شود در مسائل علمی نظریات مختلف ابراز میدارند و اهل اعتقاد نیز هر یک به نظریه‌ای تمسک جسته، باب مناقشات مفتوح می‌شود و تعصبات اعتقادی بر اساس نظریاتی که هنوز صحت و قطعیت علمی آنها تثبیت نشده، اوج می‌گیرد. در چنین شرایطی کار علمی را باید به علم وا گذاشت و کار اعتقاد دینی را بر عهده دین سپرد، زیرا لازم نیست که آنچه در اعتقاد دینی پذیرفته می‌شود ضرورتاً مجوزی علمی داشته باشد و این امر مانع وحدت حقیقت هم نیست. گوش را باید به حال خود گذاشت تا بشنود و چشم را آزاد گذاشت تا ببیند. کار دیدن را از گوش نمی‌توان خواست و از گوش توقع دیدن نمی‌توان داشت، اما دیده‌ها و شنیده‌ها هر دو به کار روح می‌آیند بدون آن که در یکدیگر دخیل باشند. متدین حقیقی کار دین را از دین می‌خواهد و کار علم را از علم. نه دین را باید جانشین علم نمود و نه از علم می‌توان انتظار کار دین را داشت. باید گذاشت تا علم کار خود را انجام دهد و تجارب خود را به ثمر رساند و باید اجازه داد که دین نیز امنیت معنوی و روحانی خود را برای

بشر به ارمغان بیاورد، قوت قلب دهد، اتکاء به حقائق ازلی را در انسان به وجود آورد و او را در حال رجا و امید به حیات جاودان نگه دارد.

در این میان کسانی اشتباه می‌کنند، یعنی تا کشفی علمی می‌بینند از آن برای تأیید و تقویت عقیده، ای دینی و یا سیاسی بهره‌برداری می‌کنند و آن عقیده را بر آن قاعده و کشف علمی متکی می‌سازند، غافل از این که قاعده علمی را خود علم فردا نقض می‌کند و در این جاست که با بطلان آن قاعده بطلان آن عقیده را نیز باید اعلان نمود. این بهره‌برداری خاص اعتقادات دینی نیست، در سیاست و فلسفه نیز می‌خواهند اعتقادات را بر قواعد علمی استوار کنند و این عمل البته عمل صحیحی نیست.

این مطلب به این جهت عنوان شد که وقتی نظریه لامارک و یا داروین را به عنوان نظریات و عقاید علمی بررسی می‌کنیم وضع و موقعیتی خاص پیش می‌آید، اما وقتی بخواهیم از این نظریات برای اثبات و تحکیم و یا رد و طرد یک اعتقاد مذهبی، سیاسی و یا فلسفی بهره‌برداری کنیم، وضع و موقعیتی دیگر در پیش خواهیم داشت. اشکالی که در این مقام پیش می‌آید آن است، که وقتی یک نظریه فلسفی و یا سیاسی خود را با نظریه لامارک و داروین تطابق داد، اگر این نظریات دستخوش تغییر و طرد و یا تجدید نظر گردد، آیا آن اعتقاد مذهبی، سیاسی و یا فلسفی حاضر است که بر آن تغییرات و تجدید نظرهای علمی گردن نهد و یا از آنها دست بردارد؟

یکی از اصول نظریات لامارک اصل انتقال صفات اکتسابی از طریق وراثت است که بعضی آن را استخوان، بندی نظریه تحول تدریجی می‌دانند. زیرا اگر این اصل نباشد تحول تدریجی انواع به همدیگر مطابق نظریه لامارک معنی خود را از دست می‌دهد و به وجود آمدن انواع جدید موجودات بلا توجیه می‌ماند و راهی برای قبول تطور انواع در طی زمان باقی نمی‌ماند. بنابراین باید قائل بدان شد که صفات اکتسابی به وراثت انتقال می‌یابد. علم برای تعیین صحت و سقم این مسئله وارد کار شد و تجارب و مشاهدات طبیعی بسیار صورت گرفت و سرانجام از نظر علمی این قضیه به اثبات رسید که صفات اکتسابی از طریق وراثت منتقل نمی‌شوند. تثبیت این قضیه محلی برای صحت نظریه لامارک باقی نگذاشت، چه در آن نظریه اصالت با محیط بود، محیط در حیوان تغییر ایجاد می‌نمود، تغییر صفات در اثر محیط به واسطه وراثت در سلسله نسلهای گوناگون انتقال می‌یافت و سرانجام نوعی را به نوع دیگر تغییر می‌داد. اما علم این نظریه را رد کرد، زیرا از نظر علمی انتقال صفات کسی از نسلی به نسل دیگر به اثبات نرسیده. تثبیت این مطلب برای علم اشکالی ندارد، زیرا تجربه و مشاهده علمی با تعصب همراه نیست. اما کسانی خواسته‌اند از این نظریه بهره‌برداری کنند برای اثبات اعتقادی مبني بر آن که نوع انسان بر اثر تحول تدریجی انواع دیگر حیوانات به وجود آمده است. پس در انسان چیز تازه‌ای، که او را مشخص از حیوان کند، وجود ندارد. بنابراین انسان زاده حیوان است و چون حیوان ماشین است

و زندگی مکانیکی دارد، پس انسان هم جز این چیز دیگری نیست. یعنی این نفوس برای مادی کردن انسان از این نظریه علمی بهره برداری کرده، اند و به آسانی از آن دست برمی دارند، اگرچه علم آن را می تواند در ظل تجربیات خود رها نماید و مردود شمارد. صاحب نظران البته در این قضیه توافق کامل ندارند: بعضی می گویند صفات اکتسابی به وراثت منتقل می شود و اگر علم در این قضیه تردید می کند خطا از علم است، زیرا با توجه به مشاهدات و تجربیات وسیعتر و دقیقتر می توان نشان داد که صفات اکتسابی به وراثت قابل انتقال است. در مقابل این صاحب نظران کسان دیگری هم پیدا شدند که با استفاده سیاسی، فلسفی و اعتقادی که می توانستند و یا می خواستند از یک نظریه علمی بکنند، معتقد شدند، که صفات اکتسابی در اثر وراثت قابل انتقال نیست. نظر ایشان نه به عنوان یک نظر و بحث علمی، بلکه برای اثبات ثبات در نسل و قائل شدن به فطرت در نوع عرضه شد. در این میان از چنین نظریاتی برای تثبیت ارحمیت های نژادی بهره برداری گردید، به این معنی که وقتی قرار بر این باشد که صفات نوعی ثابت بماند و محیط نتواند در آن تغییر دهد و اگر هم تغییری می دهد آن تغییر نتواند قابل انتقال به صورت وراثت باشد، بنابراین هر نژادی قادر خواهد بود که خصوصیات و برتری های خود را حفظ کند. به این ترتیب از اصل توارث ژنتیک (genetics) برای تئوری های نژادی (racism) استفاده گردید و تحقیقات علمی و مشاهدات تجربی نادیده گرفته شد تا نشان دهند، که نژاد اصیل همیشه اصیل است و اگر بتوان آن را از اختلاط با سایر نژادها محفوظ نگه داشت تأثیر محیط و عوامل دیگر هیچگونه تأثیری در اصالت و ارحمیت آن نژاد نخواهد داشت.

به این ترتیب هر صاحب نظری جنبه ای از این قضیه را گرفت تا به نفع خود از آن بهره برداری کند و علم به صحنه رقابت و نزاع و جدال عقاید مبدل گردید. در زمینه نظریات داروین هم همین اختلافات پیش آمد. اصیلی که داروین به میان کشید اصل تنازع بقا بود. همان طور، که بعضی اصل انتقال تغییرات محیطی به وراثت را، که مستلزم قبول انتقال صفات اکتسابی بود، رد کردند، بعضی نیز نظریه تنازع بقا را تقویت نمودند تا این نتیجه را بگیرند که حق با قوی تر است و چون قوی تر باقی می ماند پس اصالت با اوست.

تعارض تئوریها

البته اشکالی ندارد که فلسفه ها، سیاست ها و تئوری های مختلف در مقابل همدیگر عرضه شوند و با یکدیگر برخورد داشته باشند. اما حیف است که عرصه مقدس علم آلت دست قرار گیرد. هر صاحب فلسفه و نظریه ای می تواند بگوید که نظریه من این است و من این رأی را اختیار کرده ام و آن را صحیح می دانم و آن را بر آراء دیگر ترجیح می دهم، اما حق ندارد بگوید که تحقیقات و تبعات علمی،

مرا به عرضه| این نظریه وادار کرده و اختیار این نظریه را تأکید نموده است، زیرا علم کسی را وادار به اختیار هیچ نظریه، ای نمی، کند، بلکه بر اثر مشاهدات و تجارب و استقراء خود نشان می، دهد که فلان مطلب صحیح است و آماده است که در اثر مشاهدات دیگر و تجربیات وسیعتر مطلب دیگری را صحیح بداند و در دریافت،ها و نظریات خود تجدید نظر کند.

نظریات لامارک و داروین در بین ارباب فلسفه،های سیاسی و مذهبی به جایی رسید که نظریه| تطوّر یا موتاسیون (mutation) پیش آمد (31) و داروینیست،های جدید (neo-darwinists) پیدا شدند و نظریه| موتاسیون هوگو دووریس (Hugo de Vries) را گرفتند، بسط دادند و آن را بر نظریه| تحوّل تدریجی موجودات زنده تطبیق کردند، به این معنی که گفتند تحوّل تدریجی لامارکی را که مستلزم انتقال صفات اکتسابی به وراثت بود کنار می، گذاریم و می، گوئیم تحوّل که واقع می، شود تحوّل دفعی و ناگهانی است. یعنی جهش واقع می، شود، بدون آن که تحوّل تدریجی مقدمه| آن باشد و مستلزم اعتقاد به انتقال صفات اکتسابی به وراثت گردد. عصاره| این نظریه آن که تغییری آتی و جهنده و ناگهانی در بعضی از ارگانها علی،الخصوص در سلولهای حامل ژن به وجود می، آید و نوع تازه،ای از موجودات را به وجود می، آورد. درباره| این نظریه البته بحث بسیار است. آیا نظریه| جهش صحیح است؟ اگر صحیح است تا چه حدی صحیح است؟ و آیا علم می، تواند حدود و ثغور صحت این نظریه را روشن کند؟ البته همان طور که اشاره شد اگر اصول و حدود علم را آزاد بگذارند، علم خود قاعده را وضع میکند و بر اساس تجربیات و مشاهدات تازه قواعد قبلی خود را تعدیل و تصحیح می، نماید، اما برای ارباب عقاید این کار دشوار است و به همین جهت نمی، گذارند علم حرف خود را بزند و اگر حرف جدیدی نیز بزند ارباب عقاید قواعدی از علم را می، گیرند و بر آن تأکید می، کنند که حامی عقاید آنان باشد. بنابراین کشفیات و مشاهدات جدید علمی اگر برای مقاصد آنان مفید باشد، پذیرفته می، شود.

حال باید ببینیم که استفاده| مترالیسم از نظریات لامارک، داروین و اصل تطوّر (موتاسیون) که انسان را حیوان تکامل یافته در نظر می، گیرد تا چه اندازه مشروع است. مترالیسم البته حق دارد که نظریات تکامل انواع را اختیار کند، اما حق ندارد که بگوید علم این قضایا را به همین صورت اثبات می، کند. زیرا علم به جایی می، رسد که خلاف آن را اثبات می، کند. اما مترالیسم اصرار بر آن دارد که یافته،های اولیه| علم مقبول است. به حکم مترالیسم انسان حیوان تکامل یافته است و نظریه| تکامل نشان می، دهد، که انسان از حیوان بدر آمده و در اثر تغییر حیوان انسان به وجود آمده است. با استفاده از این نظر که انسان حیوان تغییر یافته است مترالیسم چنین نتیجه می، گیرد که در حیوان جز زندگی مادی مکانیکی (مترالیسم مکانیکی) چیز دیگری وجود ندارد. پس انسان هم چنین است. البته با کمی دقت منطقی می، توان نشان داد، که چنین نتیجه،ای از آن نظریه لازم نمی، آید. زیرا بر فرض قبول

تکامل در جسم انواع مختلف حیوانات، این نتیجه لازم نیست حاصل شود که انسان از حیوان به وجود آمده است. بر فرض قبول نظریه | تکامل وقتی ما انسان را به روح خود انسان بدانیم و روح را امری مستقل از جسم، اما تعلق یافته به جسم در نظر بگیریم، آن وقت چنین می‌گوئیم، که در همان حین، که جسم انسان به تکامل رسید و متناسب برای تعلق یافتن روح شد، آن تعلق را پذیرفت و انسان انسان شد، ولی قبل از آن انسان نبوده. منظور این است که متریالیسم می‌گوید در انسان جز جسم چیز دیگری نیست. اسپریچوالیسم (spiritualism) می‌گوید که در انسان علاوه بر جسم روحی هم هست و این روح به جسم تعلق گرفته است. بنابراین نسبت نظریه | تکامل به متریالیسم و اسپریچوالیسم هر دو یکسان است، نه این را اثبات می‌کند و نه آن را. یعنی اگر بر طبق گفته | متریالیست، ها در انسان چیزی جز جسم نباشد پس می‌توانیم بگوئیم انسان همان حیوانی است که قبلاً بوده است و اگر بر طبق نظریه | اسپریچوالیستها انسان جز جسم روحی هم داشته باشد می‌گوئیم روح وقتی به جسم تعلق گرفت، که تحولش را به ترتیب خاصی، که به صورت جسم انسانی دربیاید، پیدا کرد. بنابراین نسبت علم به این دو نظریه یکسان است.

همین نظر درباره | استفاده | دیگری هم که از علم شده است تا اصول بعضی از معتقدات را به اثبات رساند صادق است. توجهی به این قضیه می‌کنیم: علم از تجارب خود قانونی استنباط می‌کند و روابطی بین فنومنها برقرار می‌سازد. مجموعه | اینها قوانین علمی را به وجود می‌آورد. وقتی قوانین طبیعی به دست آمد فکر ما حکم می‌کند که وقایع ضرورتاً بر طبق همین قواعد اتفاق خواهد افتاد یا اتفاق افتاده است. از اینجا اعتقاد به یک نوع ضرورت علمی نتیجه می‌شود، به این معنی که فکر حکم می‌کند که دیگر نمی‌تواند بگوید ممکن است واقعه، ای جز بدین، سان اتفاق بیفتد یا ممکن بوده است آن واقعه اتفاق نیفتد، بلکه وقتی رابطه، ای کشف شد به حکم آن رابطه همیشه به همان نحو باید اتفاق بیفتد و اصل علیت به صورت قانون درمی‌آید. اصل علیت حکایت از این دارد که هر علتی معلولی دارد و هر معلولی علتی. هر علتی همیشه همان معلولی را به وجود می‌آورد که به وجود آورده و هر معلولی همیشه از همان علتی به وجود می‌آید که به وجود آمده است. (32) مفهوم این مطلب آن که در حقایق اشیاء ضرورت‌هایی وجود دارد که علم روابط بین آنها را کشف و مشخص می‌سازد. به این ترتیب هر چه اتفاق می‌افتد به حکم ضرورت حاکم بر همه | اشیاء و امور اتفاق می‌افتد و آنچه علم به دست می‌آورد ضرورتی است ناشی از حقیقت شیء و منبعث از حقیقت شیء. به این ترتیب علم روابط ضروریه | منبعث از حقایق اشیاء است. اما از این مطلب لازم نمی‌آید که بگوئیم هر چه در عالم می‌گذرد و هر چه از حقایق اشیاء برمی‌خیزد امور ضروریه و تحت تأثیر رابطه | علت و معلول است. یعنی نمی‌توانیم بگوئیم که آنچه علم نشان می‌دهد و کشف می‌کند صرفاً همین روابط ضروری است که مجموعه | آنها را

عبارت از طبیعت می‌توانیم بگوئیم، یعنی روابط فنونها با یکدیگر همین روابط ضروری است اما از اینجا لازم نمی‌آید که هر چه وجود دارد و هر چه واقع می‌شود از همین قبیل باشد. یعنی نمی‌توانیم آنچه را که به دست آورده‌ایم به حکم علم به همه موجودات تعمیم دهیم، تعمیم قبلی حاکم بر سراسر زمان که اسم آن را جبر علمی گذاشته‌اند. حکومت جبر علمی شامل بر همه وقایع از هر قبیل و سنخ است، چه وقایع طبیعی باشد، چه وقایع روانی و انسانی و چه وقایع مربوط به ماوراء الطبیعه. فلسفه می‌گوید که چون علم این قضیه را نشان داده است، پس هر چه هست از همین قبیل است. این استفاده‌ای است که فلسفه با تعمیم غلط و غیر مشروع قضیه جبر علمی به دست می‌آورد. علم خود این مطلب را نمی‌گوید، زیرا نمی‌تواند بگوید و به خود چنین حقی نمی‌دهد. علم می‌گوید آنچه من آزمایش کرده‌ام و تحت مشاهده درآورده‌ام و در حد آزمایشهایی که نموده‌ام چنین نتیجه‌ای به دست آورده‌ام. اما فیلسوف، سیاستمدار و نظریه پرداز متدین از یک نتیجه علمی بهره می‌گیرد و چنین می‌گوید که چون در علم چنین نتیجه‌ای حاصل شده، پس همیشه و همه جا و در همه چیز و در همه موارد این نتیجه مصداق دارد. این تعمیمی است اختیاری برای استفاده از یک قضیه علمی به قصد اثبات آنچه یک فیلسوف یا عالم سیاسی و مذهبی می‌خواهد. چنین اقدامی تحمیل دگماتیسم بر علم است که آن را جامد و ساکن می‌کند. جبر علمی فیزیک قرن نوزدهم به جد در این امر راسخ شده بود، که همه چیز مطابق قواعد علت و معلولی چنان واقع می‌شود، که هر علتی همیشه همان معلول را به وجود می‌آورد و هر معلولی همیشه همان علت را دارد. به این ترتیب اشیاء و حوادث قابل پیش‌بینی دقیق ضروری و علمی است، بدون آن که بتواند از این امر تخلف کند. یکی از استفاده‌هایی که از این نظریه به عمل آمد نظریه سیانتیسم (scientism) بود. سیانتیسم یعنی قول به اصالت علم که با خود علم البته فرق دارد. علم چیزی است و قائل به اصالت علم بودن چیز دیگری است. منظور از سیانتیسم این است که انسان بگوید هر چه هست و نیست علم است و به حکم علم همه چیز را می‌شود یافت و همه چیز را می‌توان شناخت و به کار برد. اگر چیزی بتواند جنبه علمی پیدا کند درست، خوب و مقبول است و اگر نتوانست باید کنار برود و حق وجود ندارد. مفهوم این مطلب کوشش برای علمی کردن همه چیز است. زمانی که علم توجه به روابط ضروری نمود و قوانینی استخراج نمود و در فنون و صنایع از آنها استفاده کرد، فیلسوف نیز این قوانین علمی را تعمیم داده، همه چیز را تابع همین قواعد دانست و گفت، که هر چه هست و نیست، علم است و از راه علم است که به همه چیز می‌توان راه یافت. علم محتاط بود و می‌گفت، آنچه من در شرایطی خاص به دست آورده‌ام و مبتنی بر روابط ضروری بین اشیاء است، صحیح است. اما فیلسوف آن قواعد را توسعه بخشید و گفت، که همه چیز و در همه جا

و در همه وقت امور از این قبیل است، که علم تثبیت و تعیین کرده است. در قرن بیستم در علوم انسانی تجدید نظر شد و به ذوق، اختیار و معنویت انسان توجه گردید؛ زیرا ملاحظه کردند که بسیاری از امور انسانی در تحت قواعد ضروریه| علمی قابل توجیه نیست. حتی در میکروفیزیک به این مطلب رسیدند که حرکات الکترونها قابل پیش، بینی دقیق و ضرورت قانون، پذیر نیست و لذا قائل به نوعی آزادی و اختیار برای الکترونها شدند. به این ترتیب به تدریج فیزیک مبتنی بر امکان و احتمال پذیرفته شد. ولی عدّه، ای آن را نپذیرفتند و آن را علم ایده، الیست و علم ارتجاعی نامیدند، زیرا مقاصدی را، که در نظر داشتند، تأمین نمی، نمود. در این میان عدّه، ای محلی برای اثبات روح و معنویات پیدا نمودند و بعضی تصلّب به خرج داده در صدد تخطئه| این افکار برآمدند و هر دو گروه استفاده| فلسفی از قضایای علمی نمودند. کار این فلاسفه دخالت در کار علم به وسیله| کسانی بود که در کار علم نبودند، ولی برای وصول به مقاصد خاصّ خود چنین بهره، ای از علم می، گرفتند. حاصل بحث این که فیلسوف متریالیست آنچه می، گوید اگر به نام متریالیسم باشد مجاز است، زیرا نظریه، ای اختیار نموده و فکری را ترجیح داده است. همه| فلسفه، ها نیز چنین اختیار شده، اند و به وجود آمده، اند و لذا کسی را نمی، رسد که بآسی بر متریالیست، ها وارد آورد. آنان را نیز البته نمی، رسد که دیگران را تخطئه نمایند. برخورد آزاد این نظریات و عقاید با یکدیگر مطلب و وسیله، ای است که انسان را در تحریّ حقیقت کمک خواهد کرد. اما آنچه روا نیست علمی کردن، علمی دانستن و علمی شمردن یک نظریه| فلسفی مثل متریالیسم با استفاده از تجارب و قواعد ضروریه| منتج از مساعی علمی است. این کار صحیح نیست. هیچ نظریه| سیاسی و فلسفی نمی، تواند علمی بودن را در انحصار خود بداند، زیرا نسبت علم به همه| فلسفه، ها و نظریه، ها یکسان است. البته گاهی این نسبت با وقوع در شرایط مختلف زمانی و مکانی فرق می، کند و جهت خاصی پیدا می، نماید. علم در زمانی ممکن است نظریه، ای را تأیید کند و علمی زمانی دیگر حامی نظریه، ای دیگر شود، زیرا علم وسیله و کوششی برای به دست آوردن انواع مناسبات و روابط در بین فنومن، های طبیعی، روانی و اجتماعی است.

روح و نفس

یکی از مواردی که علم خود را بدان وارد نمی، کند قضیه| نفس است که قدما به آن نفس ناطقه یا روح می، گفته، اند. (33) علی، الاصول علم جز با فنومن، ها با چیز دیگری کار ندارد و نمی، تواند داشته باشد. علم همین که از حیظه فنومن، ها قدم فراتر گذاشت از علمیت خارج می، شود. اما گاهی بر اثر مطالعه| فنومن، ها بعضی از علما به جائی می، رسند که نظر فلسفی می، دهند. در اینجا باید اعتراف کنند که از حدّ علم گذشته، اند و به فلسفه روی آورده، اند. بنابراین پیداست، که حتی اگر بر مبنای مطالعات

علمی فکر فلسفی در آنها پیدا شود، دیگر حیطه| علم را پشت سر گذاشته و از آن خارج شده، اند. در اینجا مطالعات علمی ما را به حیطه| دیگری، که حیطه| فلسفه باشد، سوق داده است. پس تا در حیطه| فنون، ها هستیم و آنها را مطالعه و روابط ضروریه| آنها را تعیین می، کنیم در حیطه| علم هستیم. اما همین که از چنین حیطه، ای خارج شویم به عالم فلسفه وارد می، شویم، که عالم دیگری است. عبور از حیطه| علم و ورود به حیطه| فلسفه البته کار خطائی نیست؛ ولی باید تشخیص داد و مسلم دانست که حیطه| علم حیطه خاصی است و حیطه| فلسفه حیطه یا نظام (discipline) دیگری از فکر و معرفت است. البته در مطالعات انسانی نیز تا آنجا که در زمینه| فنونها مطالعه می، شود می، تواند زمینه، زمینه| علمی تلقی گردد با توجه به این که درجه دقت و قطعیت این علوم یعنی علوم انسانی نسبت به علوم خاص متفاوت است. وقتی قضیه مثلاً ترس یا خشم و یا حزن و نگرانی را در عالم انسانی مطالعه می، کنید و روابط آنها را با فنونهای زیستی نظیر ضربان قلب و گردش خون و تنفس و امثال اینها مربوط می، سازید و یا آنها را در ارتباط با عوارض طبیعی و یا اجتماعی مطالعه می، کنید، می، توانید مطالعات خود را مطالعات علمی بدانید و نتایج آنها را به صورت مجموعه، ای از روابط و قوانین ضروریه در بیاورید که کار علم است. اما اگر کسانی بخواهند، آنچه را که در انسان می، گذرد منحصر به همین فنون، ها بدانند، خود را دچار مشکلات می، کنند، که انواع و اقسام دارد. کسانی که فنون نیست، نباشند و نخواهند خود را منحصر به فنونها کنند، بلکه بخواهند درباره| نفس الامر و ماهیات اشیاء نظر بدهند و با توجه به همین فنون، های روانی بخواهند بگویند، که آنچه هست و نیست ماده است، خود را دچار مخاطراتی می، کنند که سخت و متعدد است. اگر کسانی هم پیدا شوند و بگویند، که هر چه هست روح است و حتی طبیعت و ماده هم قابل تعبیر به روح است، این نفوس هم باز دچار مشاکل و مخاطرات می، شوند.

تأویل روح به ماده
 حال ببینیم کسانی که می، خواهند با انکار روح همه| آنچه را که در انسان می، گذرد به ماده تأویل کنند و به ماده برگردانند با چه اشکالاتی مواجه می، شوند. تعدادی از احوال روانی انسان البته محل بدنی و جسمانی دارد و می، تواند به صورت واکنشی نسبت به آنچه در خارج می، گذرد تلقی شود. تحریکاتی بر جسم وارد می، شود و این تحریکات که در محیط خارجی انسان در جریان است بر او اثر می، گذارد و منتج به عکس العمل انسان می، شود. این عکس، العمل، ها و انعکاسات می، تواند به صورت حرکات و اعمالی خاص از انسان ظاهر شود و این تظاهرات البته می، تواند قابل تشبیه به اثر یک شیء در شیء دیگر باشد که در عالم اجسام متداول است. بنابراین در بسیاری از عکس، العملهای انسانی می، توانیم قائل به واکنش ارگانیزم خود در مقابل تحریکات خارجی بشویم. مطالعه| چگونگی این

واکنش،ها و جهات مختلف آن، که می،تواند مورد محاسبه و سنجش دقیق قرار گیرد و ثبت و ضبط شود، از قبیل همان مطالعات و تجربیاتی است که درباره ماده و روابط مادی صورت می،گیرد. حرکات مغز و عکس،عملهایی آن را می،توان ضبط کرد و مشاهده نمود، حرکات قلب، تنفس همه قابل ضبط و مشاهده و کنترل است. وقتی به خشم می،آئیم واکنش،هایی بدن و اعضای مختلف آن را می،توان به دقت ضبط نمود و تناسب و روابط بین عوامل و نتایج آن را حتی به صورت فرمول،هایی دقیق عرضه داشت. این مطالعات دقیق، مطلوب و علمی است. اما گرفتاری از وقتی شروع می،شود که بخواهیم آنچه را در ما می،گذرد محدود و منحصر به همین امور بدانیم و مطالعه آنها را محدود به همین طرق نمائیم. در رفتار انسان و نحوه فکر و عمل و حرکات او علل و عوامل و اطواری است، که جنس و صنف آنها از جنس و صنف اموری، که بتواند قابلیت این نوع مطالعات را داشته باشد، خارج است. یکی از این موارد، موردی است که مسئله شعور در کار است. شعور یا (consciousness) یا آنچه را که امروز به آن خودآگاهی می،گویند، در همه حرکات و احوال انسان حالتی مضاعف ایجاد می،کند. (34) یکی خود فعل است و دیگری علمی است که نسبت به آن فعل در انسان وجود دارد. حیوان فقط می،ترسد. اما انسان می،ترسد و در عین ترس نسبت به آن شعور دارد. در مورد خشم و حزن و الم و همه امور دیگر نیز چنین است. یعنی در جمیع این امور دو جنبه یا دو جهت و یا دو کیفیت وجود دارد، یکی حالت است و دیگری شعوری است که با آن حالت و نسبت به آن حالت در انسان وجود دارد.

احوالی از قبیل ترس، خشم، اندوه و حتی فکر و هوش می،توانند مواقع دماغی و عصبی داشته باشند و هر کدام از آنها را می،توان به حرکات و فعل و انفعالاتی که در مغز و سلسله اعصاب بوجود می،آید مرتبط نمود. اما برای آن حالت همراه، یعنی شعور نسبت به این حالات، نمی،توان محمل مادی پیدا نمود. آگاهی و شعور نسبت به احوال روانی است که در انسان به جمیع حرکات و افعال و انفعالات او رنگی خاص می،بخشد و جنبه خاص انسانی به آنها می،دهد. توجه به این مطلب این قدر اهمیت داشته است که مترالیست،هایی مکانیک وقتی فنومن،هایی روانی را همراه با شعور دیدند و آنها را قابل تعبیر به امری مادی ندانستند قائل به (epiphenomenon) شدند، یعنی فنومن فرعی، ثانوی که شاید در فارسی بتوان آن را پدیدار نما نیز ترجمه نمود. (35) مفهوم اپی فنومن آن که در سلسله عادی علل و معلول اینها محلی صریح و مستقیم ندارند، بلکه خارج از سلسله علت و معلول و در جوار آن و یا به تبع آن حاصل می،شوند. مثالی بزیم: کبریت می،کشید و فسفوری که روی چوبی مالیده شده با سنباده،ای اصطکاک پیدا می،کند و اشتعال حاصل می،شود. در این،جا فنومن، علت داریم که اصطکاک است و فنومن معلول

داریم که اشتعال است. اما بعلاوه| این،ها یک فنومن فرعی و ثانوی نیز وجود دارد و آن سایه،ای است که شعله| کبریت روی دیوار می،اندازد. این فنومن، فرعی و تبعی همراه آن دو فنومن اصلی علّت و معلولی است، ولی خارج از جریان اصلی است، به طوری که به آن توجه نمی،شود و اگر سایه،ای از شعله| کبریت روی دیوار نیفتد نیز اشکالی ایجاد نمی،کند. واضح است که اگر سایه در سلسله دیگری از علّت،ها و معلول،ها مورد توجه واقع شود، ممکن است فنومن اصلی تلقی گردد. ولی در مثالی که زدیم سایه| آن شعله تأثیری در جریان علّت و معلول ندارد.

مثال دیگری بزیم، قوه| بخار یا برق علّت حرکت قطار و حرکت قطار معلول آن قوه است. علّت اصلی به صورت فنومن اصلی حرارت است و معلول اصلی در این مثال حرکت است. اما در این میان قطار سر و صدائی هم دارد، دودی نیز بیرون می،دهد که همه ناشی از علّت اصلی و فرع بر آن است و در جریان علّت و معلول سهمی مؤثر و اصیل ندارد و لذا کنار مانده، توجهی به آن نمی،شود.

با توجه به این مثالها غیر از فنومن،های اصلی، اپی،فنومن یا شبه فنومن یا فنومن،های فرعی و تبعی نیز وجود دارند که در حاشیه| فنومن،های اصلی علّت و معلولی قرار می،گیرند و تأثیری در جریان اصلی ندارند. این اپی،فنومن،ها وجود می،یابند، بدون آن که تأثیر بخشند.

مترئالیست،های مکانیک می،گفتند که شعور ما نسبت به حالات روانی از این قبیل است. باز مثالی بزیم: در مقابل حیوانی درنده واقع می،شویم. آن حیوان علّت، و ترس ما معلول است که واکنش مستقیم در مقابل دیدن آن علّت است. در این میان شعور و آگاهی ما نسبت به این ترس اپی فنومن، است، یعنی جنبه،ای فرعی که خارج از سلسله| علل و معلولات است و چون چنین است در جریان اصلی مؤثر نیست و می،شود به حساب نیاید و ندیده گرفته شود.

باری این تحلیل مختصری از این مطلب بود که چگونه مترئالیست،ها کوشیده،اند تا به هر ترتیبی که میسر است جنبه| مادی احوال روانی انسان را تأکید کنند و سایر عوامل و مؤثرات را که قابل توجه مادی نیست نادیده و یا فرعی بگیرند. تحلیل و توجه مذکور البته خیلی قوی نیست و بسیاری از مترئالیست،ها خود ناگزیر از آن عدول کرده،اند، زیرا اپی،فنومن همان،طور که شرح آن گذشت در جریان اصلی علّت و معلول مؤثر نیست و می،تواند ندیده گرفته شود. اما شعور به عنوان یک عامل اصلی در جریان احوال روانی وارد می،شود و اثر می،گذارد و نمی،تواند فرعی و تبعی تلقی گردد. یعنی شعور به ترس، کیفیت ترس و نوع ترس و معلولات ترس را مستقیماً تحت تأثیر خود در می،آورد و آن را کنترل می،کند، تغییر می،دهد و دگرگون می،سازد. نظر به این شعور و آگاهی است که ترس انسانی با ترس حیوانی به کلی تفاوت می،پذیرد. شعور نسبت به خشم و نگرانی نیز همین تأثیرات را ایجاد می،کند. به این ترتیب شعور و آگاهی انسان به حالات درونی و روانی خود نمی،تواند اپی،فنومن محسوب گردد

زیرا عامل مهم و اصلی و اساسی در جریان علل و معلومات است. پس چون شعور انسانی را نمی‌توان اپی، فنومن گرفت یا باید آن را نادیده گرفت یا باید اقرار کرد که می‌توان به وجود یک امر غیر مادی نیز قائل شد، امری که در واکنش ارگانسم انسانی در مقابل محرکات خارجی مؤثر است و عاملی اصلی محسوب می‌گردد.

اختیار

یکی، دیگر از اموری که نمی‌تواند به امور مادی و جسمانی تعبیر شود اختیار است. در انسان اختیار وجود دارد و دلیل وجود آن حکم و قضاوت انسان درباره امور از طریق مشاهده درونی است. هر قدر بخواهند این قضیه را بقبولانند، که انسان مختار نیست، او خود حس می‌کند که مختار است. (36) اختیار به دو صورت از انسان صادر می‌شود: یکی به صورت تردید قبل از عمل و یکی به صورت ندامت بعد از عمل. (37)

وقتی خود را قبل از انجام عملی مردّد احساس می‌کنیم، همین تردید حکایت از اختیار می‌کند و وقتی بعد از انجام عملی خود را نادم احساس می‌کنیم، این نیز دلالت بر آن دارد که مختار بوده‌ایم. اگر عواملی انسان را مجبور کند که عملی را انجام دهد، تردید قبل از عمل و ندامت بعد از عمل معنی نخواهد داشت. تردید و ندامت برای آن حاصل می‌شود که انسان خود را مسئول و مختار برای انجام یا ترک یک عمل می‌داند. احساس اختیار در انسان نظیر احساس ترس و خشم قابل انکار نیست. انسان هم در خود احساس اختیار می‌کند و هم به تبع آن که در خود آن را احساس می‌کند در دیگران هم به وجود آن پی می‌برد و لذا دیگران را نیز به سبب اختیاری که دارا هستند ملامت می‌کند. وقتی انسان دیگر را برای کاری که کرده است ملامت می‌کند، معنی آن این است، که چرا کردی در حالی که می‌توانستی.

به این ترتیب احوال ما با اختیار همراه است. اگر احوال ما قابل تأویل به جنبه مادی و جسمانی باشد، اختیاری که با این احوال و اعمال همراه است قابل تأویل نیست، زیرا همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، ماده و جسم خاصیتش آن است، که فنومن، هائی آن از ضرورت روابط علت و معلول تبعیت می‌کنند. اگر در جسم و ماده فنومن، هائی باشند، که تبعیت از قاعده علت و معلولی ننمایند، دیگر قابل مطالعه علمی نتوانند بود. آنچه علم در جسم و ماده نشان می‌دهد وقایعی است که می‌تواند به صورت قوانینی درآید، که معلول رابطه علت و معلولی است. یعنی به طور ضروری همیشه علت واحد معلول واحد را در شرایط واحد پدید بیاورد و ابداً تغییر نکند مگر آن که شرایط تغییر کند. پس اگر در موردی من احساس اختیار کنم به تبع این احساس باید قبول کنم که از آن لحاظ که احساس اختیار می‌کنم فعل و حال و حرکت من قانون بردار و حتی قابل پیش‌بینی نیست و لذا قائل

به ضرورت درباره آن نمی‌توان شد. به همین سبب است که مادیون مطلقاً اختیار را در مورد انسان قبول نمی‌کنند و او را ماده‌ای می‌دانند که به نحوی خاص فعل خاصی را انجام می‌دهد. در این نظریه البته تحکم و جزمیتی موجود است که بر اصحاب نظر پوشیده نمی‌ماند. باری، انسان به علت تردیدی که در شروع عمل دارد و به مناسبت ندامتی که بعد از ختم بعضی از اعمال خود احساس می‌کند باید خود را در بعضی از اعمال و احوال مختار بداند و قبول کند که در او چیزی می‌گذرد و دارای عنصری است که از سنخ ماده نیست و لذا نمی‌تواند تابع ضرورت‌های مادی باشد. به این ترتیب آنجا که پای اختیار به میان می‌آید ناگزیر پای یک امر غیر مادی به میان می‌آید.

انکار اختیار در انسان از ضروریات عقایدی است که می‌خواستند انسان را منحصر به جسم و ماده بدانند. بنابراین اگر ما معتقد به صحت نظریه مادیون باشیم، باید اختیار را انکار کنیم و چون نمی‌توان اختیار را انکار نمود ناگزیر باید به وجود امری غیر مادی در انسان قائل باشیم.

عشق

یکی دیگر از اموری که قابل تأویل به امری مادی نیست عشق انسانی است. در حیوانات مقدماتی از این عشق به صورت بعضی از غرایز، کششها و تمایل‌ها وجود دارد. اما در انسان عشق به حالت خاصی در می‌آید، که لازمه آن به صورت گذشت، فدا کردن و فنا شدن در راه معشوق جلوه می‌کند. (38) عشق در انسان، نه به صورت به چنگ آوردن و تصرف کردن، بلکه به صورت از دست رفتن و فدا شدن در می‌آید و به جایی می‌رسد، که به اقتضای عشق از عاشق چیزی نمی‌ماند. این امر به این صورت لطیف، عالی، آسمانی و انسانی قابل تأویل به امر مادی نیست و ناگزیر باید آن را امری ماوراء طبیعت و امور مادی دانست. پس عشقی که در انسان وجود دارد از خصوصیات ماده و ارگانسیم جسمانی نیست، زیرا فعلی که به سود او نیست و ایجاد تصرف نمی‌کند از آن ظاهر می‌شود. بنابراین یا باید منکر عشق شد و از تجلیاتش در زندگی انسانی، با همه لطف و مرتبتش صرف نظر کرد یا اگر آن را می‌پذیریم و امر انسانی می‌دانیم، باید ناگزیر معتقد باشیم، که در انسان قوه یا امری غیر مادی نیز وجود دارد، که قابل تأویل به جسم و جسمانیات نیست. کسانی که مخالف وجود امر غیر مادی در انسانند عشق را هم به جایی رسانده‌اند، که می‌گویند جز شهوت چیز دیگری نیست. در اینجا نیز باز به دامن علم چنگ زده‌اند و از نظریات فروید در روانشناسی استفاده کرده‌اند، تا نشان دهند که هر چه به نام عشق و جلوه‌های لطیف و عالی آن گفته می‌شود چیزی جز اشکال مختلف غریزه جنسی نیست. البته همه کسانی که این کار را کرده‌اند مترالیست نبوده‌اند و بسیاری از مترالیست‌ها اصولاً با آنچه فروید می‌گوید، موافق نیستند. شاید آراء فروید را نیز

در آخرین تحلیل و تفسیری که از آن می‌شود بتوان به یک نظریه^۱ متافیزیکی کشانید، تا یک نظریه متریالیستی. در هر حال عده‌ای این سعی را کرده‌اند، تا بگویند که در انسان عشق وجود ندارد و اگر هم قائل به وجود آن می‌شوند آن را به نوعی غریزه^۲ جنسی تأویل می‌کنند، که امری زیستی است و امور زیستی قابل تأویل به امر جسمانی است. پس در انسان جز جسم چیزی نیست و هر چه هست، منشأ جسمانی دارد. این قضاوت نیز همراه با تحکمی است، که نمی‌توان از آن صرف نظر نمود. عشق انسانی همان، طور که اشاره شد توأم با نثار و ایثار و گذشت و سوز و گدازی است، که قابل انکار نیست. عشق مادی و غریزه^۳ مادری در حیوان البتّه جنبه^۴ جسمانی و مکانیکی دارد. تا وقتی که بچه از لحاظ مکانیک حیاتی تحت نفوذ غریزه^۵ مادی واقع است، مورد حمایت مادر قرار می‌گیرد. اما بعد از آن، که دوره^۶ آن غریزه^۷ به پایان رسید، نه مادری می‌ماند و نه کودکی. آنان می‌توانند با هم روبرو شوند، همدیگر را بدرند و از میان بردارند. عشق و اختیار، که از میزات اصلی انسان است، از شعور مایه می‌گیرد و در واقع این شعور انسانی است که احوال مکانیکی و حیوانی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و حتی به وجود می‌آورد. کشف

قضیه^۸

یکی دیگر از احوال و افعالی، که در انسان موجود است و خصوصیت انسانی او را تشکیل می‌دهد، کشف است. کشف عبارت از پی بردن به مجهول با توجه به معلومات از طریق استدلال است. (39) جنبه مادی چنین امری را نیز می‌توان حذف کرد. در امور علت و معلولی مکانیکی نتایج را می‌توان از قبل تعیین نمود و حتی به صورت قانون درآورد. آنچه برای حیوان، که یک دستگاه مکانیکی است، حاصل می‌شود، نتیجه^۹ معلوماتی است، که رابطه^{۱۰} مستقیم با معلومات مشخص دارد. اما وقتی به معلوماتی توجه شود، که هیچگونه رابطه^{۱۱} ظاهری برای حصول نتیجه^{۱۲} ظاهری به صورت مکانیکی نداشته باشد، چنین جریانی عبارت از درک و کشفی است، که صرفاً جنبه مادی نمی‌تواند داشته باشد. این همان قاعده^{۱۳}، ای است که قداما آن را مطرح می‌نمودند، به این صورت که انسان به مفاهیم کلی پی می‌برد و مفاهیم کلی نمی‌تواند در قسمت خاصی از جسم منقوش بشود. بنابراین پی بردن به مفاهیم کلی دلالت بر تجرد نفس انسان می‌کند، یعنی دال بر آن است، که نفس انسان غیر از جنبه مادی اوست، زیرا مفاهیم کلی و انتزاعی چیزی نیست، که بتواند در یک ظرف جسمانی بگنجد و یا در زمانی معین به صورت یک نقش بر صفحه^{۱۴} مغز ظاهر شود. این تعبیری است که قداما از این قضیه^{۱۵} می‌کردند. این تعبیر را می‌توان به این صورت نیز تقریر نمود، که وقتی انسان با استنباط کلی خود می‌خواهد از معلوم به مجهول پی برد، چنین استنباطی کلی به این نحو نیست، که از یک معلوم جزئی و از یک راه مکانیکی مشخص به یک مجهول جزئی دست یابد و به یک نتیجه^{۱۶} قابل پیش‌بینی منتهی شود. به همین جهت

است، که آنچه بر حیوان مجهول است، همیشه مجهول می‌ماند. به اقتضای عمل و به حکم غریزه البته گاهی ممکن است در حالتی خاص مطلبي مجهول معلوم گردد. اما چنین معلومی نمی‌تواند تعمیم یابد، به صورت راه حل کلی درآید، بر یکدیگر اضافه شده، مخزن معلومات را غنی سازد و در همه موارد مشابه به کار رود. این امور در حیوان ممکن نیست، ولی در انسان این جریان است که به آن استدلال و علم می‌گویند و اساس آن نمی‌تواند فقط عناصر مادی باشد و یا جنبه مادی انسان منشأ این جریان،ها واقع گردد. علمی، که مرگب از استدلال،های گوناگون است و استدلال،هایی که از معلوم کلی به درک مجهول کلی می‌رسد و در آن کشف و شعور دخیل است، موجب تغییر حیات عقلي انسان می‌شود و نه تنها انسان را تکمیل می‌کند و تغییر می‌دهد، بلکه به انسان این قدرت را می‌دهد که با کشف قوانین، طبیعت را تغییر دهد. چنین قوه و استعدادی نمی‌تواند بر اساس عناصر مادی صرف باشد.

یکی از بزرگان می‌گوید که انسان شمشیر را از دست طبیعت می‌گیرد و بر فرق طبیعت می‌زند. (40) هر چند جسم انسان در مقابل طبیعت مجبور به منطبق شدن با قواعد و قوانین طبیعت است، اما در عین حال انسان سعی در کشف طبیعت و تغییر طبیعت می‌کند و این نشان از آن دارد، که در انسان عنصری وجود دارد، که از سنخ عناصر موجود در طبیعت نیست و به علت وجود چنین عنصری است، که انسان می‌تواند آنچه را بر طبیعت مجهول است، معلوم سازد.

توجه	انسان	به	غایات
------	-------	----	-------

یکی دیگر از احوال و خصوصیات، که در انسان وجود دارد و قابل تأویل به علم و روابط مادی نیست، جنبه غایت، گرائی (finalism) انسان است. به این معنی که انسان توجه به غایات و مقاصد دارد و در هر موردی، که برای او پیش می‌آید، تصور غایت می‌کند و با توجه به غایات اعمال و رفتار خود را تنظیم می‌کند. پس به این سبب وجود او نمی‌تواند صرفاً وجودی مکانیکی باشد. (41) بعضی از مترالیست‌ها توجه به اهمیت غایات در حیات انسان نموده‌اند و در نتیجه از نظریه انسان مکانیکی دور شده‌اند؛ زیرا حالت ماشینی با داشتن غایت در اعمال و افعال تناسب ندارد. غایت، اگرچه عبارت از نتیجه است و بعد از اعمال و اقدامات حاصل می‌شود، ولی قبل از اعمال و اقدامات باید تصور شود. منظور از غایت همان است که امروزه در اصطلاح غیر علمی به آن «هدف» می‌گویند: یعنی چیزی را در نظر گرفتن و به قصد وصول به آن و با تنظیم خط سیر، به طرف آن حرکت کردن. تصور غایات و مقاصد مستلزم آن است که قبلاً صورتی از آن در فکر حاصل شده باشد و بعداً در عمل انسان به آن برسد. انسان با تصور غایات است، که احوال و حرکات خود را تنظیم و تعقیب می‌کند. بعضی‌ها البته در طبیعت هم قائل به وجود غایات می‌شوند و طبیعت را نیز از جنبه‌ای دارای

خصوصیات روحانی و برخوردار از قوای روحانی می، دانند. اما حقیقت آن است، که وجود غایات در انسان، که خاص انسان است، انسان مکانیکی صرف را کنار می، گذارد. متریالیسم مکانیکی، که می، گفت انسان ماشین، وار عمل می، کند و مجموعه| واکنشهایی در مقابل محرکات خارجی است، وقتی با قضیه| غایات در وجود انسانی مواجه می، شود، از توجیه آن در می، ماند؛ زیرا می، بیند، که ماشین با توجه به غایت کار نمی، کند و اگر در ماشین توجه به غایت نیز تصور شود، آن غایت را ماشین، سازی یعنی انسان در او به وجود آورده و به ودیعه گذاشته است. مقصود آن که تصور غایت و سعی در وصول به آن خاص انسان است و لذا باید قبول نمود که انسان صرفاً زندگی مادی و ماشینی ندارد. آنچه در این مباحث مطرح گشت برای روشن ساختن نتایج و محصولات حاصله از متریالیسم مکانیکی بود. البته از آنچه منحصرأ مربوط به مکانیسم می، شد شاید دامنه| سخن فراتر رفت. ولی اشکالی ندارد، زیرا در بحث شفاهی رفتن به این قبیل حواشی خواه و ناخواه پیش می، آید و همین حواشی است که تقریر شفاهی را از تحریر کتبی متمایز می، سازد. به هر صورت سعی در این بود که نشان داده شود که وقتی تعبیر مکانیکی متریالیسم را به کار می، بریم، در نتیجه همه موجودات را تأویل به ماشین و مجموعه، ای از حرکات می، کنیم که بر طبق روابط علت و معلولی در هم اثر می، گذارند و این روش و طرز تفکر با اشکالاتی مواجه می، شود، که متفکرین متریالیست مکانیک نیز به محظورات آن توجه نموده، اند و لذا ناگزیر مکانیسم را ترک کرده، اند و به این مطلب روی آورده، اند که می، توان متریالیست بود، بدون آن که انسان طرز تفکر مکانیکی داشته باشد. وصول به این نتیجه خود تحوّل مهم بود که در متریالیسم حاصل آمد و به تدریج آن را به طرف افکاری که می، توانست جنبه| مادی صرف نداشته باشد سوق داد.

دینامیسم در متریالیسم نتیجه| این تحولات آن که در اوایل قرن نوزدهم نوع دیگری از متریالیسم پدید آمد و در آن توجه به دینامیسم در متریالیسم مطرح گردید، به این ترتیب، که متریالیسم دینامیکی جای متریالیسم مکانیکی را گرفت. این نوع دوم متریالیسم در سلسله| افکار متریالیسم جدید است. در ابتدای این مباحث گفته شد که متریالیسم قدیم در یونان بود و متریالیسم جدید بعد از رنسانس در اروپا به وجود آمد که شامل سه مرحله بود: یکی متریالیسم مکانیکی، دیگری متریالیسم دینامیکی و سومی متریالیسم معاصر است که از آن به متریالیسم دیالکتیکی (dialectical materialism) تعبیر می، شود. (43) حال به شرح دو متریالیسم دینامیکی و دیالکتیکی خواهیم پرداخت. ولی تفصیل این مطالب کمتر از آن خواهد بود که درباره|| متریالیسم مکانیکی گفته شد. در اواخر بحثی که گذشت به این مطلب توجه گردید، که وجود غایت در موجودات به طور اعم و در انسان به طور اخص قابل انکار نیست و لذا

در تبیین وجود انسان نمی‌توان تنها به جنبه مادی او اکتفا نمود. البته مترالیست‌های مکانیکی منکر وجود غایات یا اصالت غایات بوده‌اند و اصولاً آن را در حیات انسانی سلب کرده‌اند و دخالتی برای آن در حیات نباتی و حیوانی قائل نشده‌اند. در نظر آنان عاملی که در هدایت حیات دخیل بوده عامل مکانیکی یا علل فاعلی است که به عنوان محرک خارجی عمل می‌کند. وقتی چنین عامل خارجی شیء را به حرکت درمی‌آورد، حرکات حاصله می‌تواند در جهات متعدد و به انحاء متفاوت حاصل شود. بعضی از این حرکات البته به نحوی معین و در جهتی مخصوص حاصل می‌شود و در انطباق با شرایط محیط می‌تواند موفق، تر باشد و سایر حرکات بر اثر عدم انطباق از بین می‌رود. به این قرار حرکات و علل خارجی و لزوم انطباق با محیط و تغییراتی، که در نتیجه، در فعالیت یک موجود لازم می‌آید، نحوه حیات معینی را برای هر موجودی به وجود می‌آورد، که با شرایط او و شرایط محیط سازگار است و به همین جهت تصور می‌شود که قصد و غایت معینی در ساخته شدن و به راه افتادن امور موجودات تعقیب شده است و حال آن که حرکات خارجی و لزوم انطباق با محیط هر موجودی را در وضعی خاص قرار داده، که برای او مفید واقع شده و به صورت غایت و مقصود از وجود شیء تلقی گردیده است.

البته طرح این قضایا در مورد حیات نباتی و حیوانی آسان است. اما در مورد حیات انسان که غایت و مقصد او به عمد و با شعور تعقیب می‌شود نمی‌توان چنین سخنانی را به سهولت به میان آورد. لذا ناگزیر باید قائل به این امر شویم، که انسان فقط در معرض حرکات خارجی و انطباق با شرایط محیطی نیست، بلکه خود او برای تعقیب غایات و مقاصدی، که به حکم شعور برای خود در نظر می‌گیرد، به کار می‌پردازد و حیات خود را به صورت حیات خاص انسانی مرتب و منظم می‌سازد. به این ترتیب و با توجه به مطالبی که گذشت در توجیه حیات انسانی با معیارهای مترالیسم مکانیکی با نقیصی آشکار روبرو می‌شویم و آن این است که نمی‌توانیم هرچه را که در ما می‌گذرد تأویل به وضعیتی ماشینی و یا تأویل به سلسله‌ای از حرکات کنیم، حرکاتی بدون شعور که مولد آثار حیاتی در انسان است و حتی مطابق آراء این نظریه باید مولد شعور در انسان نیز تلقی گردد. توجه به این نکات در علم و انعکاس آن در فلسفه باعث شد که در ماده علاوه بر خود ماده به چیزی به نام نیرو یا انرژی نیز قائل شوند. (44) اگر به سابقه فلسفی این امر در قرن هفدهم برگردیم ملاحظه می‌کنیم که تعبیر مکانیکی ماده یعنی برگرداندن آن به امتداد و حرکت ممتد در مکان از دکارت بود و در مقابل آن توجه به لزوم انرژی در ماده که صرف نظر از آن همه چیز را در ماده به بعد و حرکت محدود می‌کند از آراء لایبنیتس (Gottfried W. Leibniz) فیلسوف قرن هفدهم بود، قرنی که در واقع ثمره رنسانس به صورت فلسفه‌های بزرگ کلاسیک در اروپا ظاهر می‌شود و محرک افکار

جدید می، گردد. لایبنیتس توجه به نیرو و انرژی کرد. او هم عالم بود و هم فیلسوف. توجه او به نیرو باعث شد که آنچه به نام اتم در ماده تصور می، کردند او به نام مونا (monade) در فلسفه تصور نمود. (45) تفاوت مونا با اتم در این بود که موناها اتم، های صاحب نیرو یا اتم، های ذرات انرژی بودند به جای آن که اجزاء ماده باشند. به همین جهت او روحانیتی از این طریق به صراحت در فلسفه وارد ساخت و اساس ساختمان ماده را هم یک اساس روحانی دانست. چون لایبنیتس فیلسوف ایده، ایست و اسپریتوالیست است، این تصریحات از کسی نظیر او بر فلسفه آسان و هموار صورت گرفت. اما این فکر پیش از فلسفه وقتی وارد علم می، شود باید خود را با شرایط علم تطبیق دهد و ناهمواریهای حاصل از آن را نیز تحمل کند. همین طور هم شد، یعنی به تدریج علم به این مطلب توجه کرد که انرژی را ماده نمی، تواند نادیده بگیرد. منظور آن که نمی، توان ماده را صرفاً تعبیر به حرکتی نمود که ممتد در مکان است. پس ناگزیر حرکات را باید با نیروئی، که محرک این حرکات است، همراه دانست. این نیروی محرک در فلسفه ارسطو در قدیم نیز وجود داشت، ولی در قرون اخیر با افکار کسانی نظیر گالیله (Galilei) دکارت (Descartes) و حتی نیوتن (Isaac Newton) به کنار افتاده بود. البته به کنار افتادن این نظریه شاید از قرن پانزدهم آغاز شد، ولی در قرن هفدهم در فلسفه لایبنیتس این دینامیسم دوباره به فلسفه برگشت و از آن پس در علم هم مورد توجه قرار گرفت. به این معنی، که به این مطلب قائل شدند که هر ماده و جسمی دینام، یعنی نیروی محرکه خود را دارد و همین نیرو است که مانع می، شود تا جسم را صرفاً مجموعه، ای از حرکات ممتد در مکان بدانیم، حرکتی که بدون توجه به نیروی محرک و خود به خود صورت پذیر می، شود یا فقط تابع همان قانون اینرسی (inertia) است. این قانون همان طور، که شرح آن قبلاً داده شد، چنین می، گوید، که هر جسمی همیشه متحرک است مادام که علل خارجی آن را ساکن نسازد و هر جسمی ساکن است تا زمانی که عاملی خارجی آن را به حرکت در نیاورد. (46) یعنی صرف برخورد با محرک خارجی نیست، که حرکت یا سکون را در ماده پدید می، آورد، بلکه در خود ماده نیروئی هست که محرک آن ماده می، شود. باری این افکار رفته رفته برای انرژی در ماده جایی باز نمود و توجه به آن ناگزیر در متریالیسم نیز وارد شد و به تدریج وسیعتر گردید و جا را برای ماده صرف تنگ کرد و این سیر، که در علم حاصل شد، در فلسفه انعکاس یافت و انعکاس فلسفی آن دوباره در علم تأثیر نمود و در نتیجه در این دو نظام (دیسپلین، discipline) فکر بشری، یعنی علم و فلسفه، توجه به انرژی زنده شد و اهمیت آن روزافزون گردید. بالاخره کار به جایی رسید که متریالیست، های قرن نوزدهم علاوه بر ماده توجه به انرژی را نیز وارد مباحث و مطالعات خود نمودند و نتوانستند آن را نادیده انگارند، یعنی دیگر نمی، گفتند که همه چیز ماده است، بلکه می، گفتند همه چیز ماده و انرژی است، همه چیز ماده و قوه و یا نیرو (force) است.

یکی از بزرگترین ماتریالیست‌ها، های قرن نوزدهم به نام بوشنر (L. Büchner) نام کتاب خود را Force e Material یا نیروی مادی گذاشت، که حاکی از توجه الزامی او به وجود نیرو در جسم و اهمیت آن در چگونگی تقرر ماده است. حتی کار به آنجا کشید که یکی از شیعی، دانان بزرگ به نام اوستوالد (Ostwald) در قرن نوزدهم و بیستم صراحتاً گفت که ماده جز انرژی چیز دیگری نیست، یعنی رفته رفته آنقدر قضیه انرژی اهمیت یافت و وارد مطالعات شد، که ماده را پس زده. به تعبیر فلسفی لاینیتس علم به آن سمت حرکت می‌کرد که انرژی را در ماده یک امر روحانی محض بداند و با وسیع، تر کردن معانی انرژی به ماده روحانیت بخشد. ولی سیر علم به این صورت باقی نماند و رفته رفته به این امر توجه گردید که انرژی را امری مادی کنند و حتی قائل به جرم برای آن شوند. در ابتدا علما انتظار داشتند که ماتریالیسم مکانیکی را احیاء کنند، یعنی وقتی انرژی را تصدیق می‌کنیم، بگوئیم و نشان دهیم که انرژی امری مادی است. اما نتیجه برعکس شد، یعنی وقتی همه چیز را به انرژی برگرداندند و آن را مادی دانستند، چون انرژی مجهول‌الکنه بود، نتیجه این شد، که ماده، ای هم که انرژی به آن برمی‌گردد مجهول‌الکنه گردد. توجه به این مطلب در فیزیک سبب شد که فیزیک، دانان گفتند ماده را نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم بشناسیم و چیزی، که به آن ماده می‌گوئیم، کنه آن مجهول است و نمی‌دانیم که چیست. یکی از اجله‌ها علمای فرانسه در قرن بیستم به نام آرنی پوان کاره (Henri Poincaré) چنین می‌گوید که امروز اعتراف می‌کنیم که چیزی به نام ماده وجود ندارد. به این ترتیب وقتی انرژی برای خود در علم جائی باز نمود و ماده را تحت الشعاع قرار داد، خود انرژی، کنه حقیقتش مجهول ماند و مفاهیم ماده را نیز تغییر داد به طوری که گفتند کنه ماده هم معلوم و معروف نیست که چیست و وقتی ندانیم که چیست بنابراین چه لزومی دارد، که بگوئیم ماده وجود دارد. البته منظور از این مطلب اخذ نتیجه ایده‌آلیستی، که انکار عالم خارجی باشد، نیست، بلکه منظور آن است، که چیزی به نام ماده، که جوهر، اصل و حقیقت شیء باشد و همه حرکات قابل تأویل و ارجاع به آن باشد، وجود ندارد. این امر باعث شد که عالم بزرگی مانند لویی دو بروی (Louis de Broglie)، که از ستون‌های علم محسوب می‌شود، بگوید، که باید اعتراف کنیم، که عمری را در شناختن چیزی صرف کرده‌ایم، که نمی‌دانیم چیست. سرانجام کار به آنجا رسید، که بگویند ماده اصطلاحی است، که ما برای شکل و قالب خاصی از واقعیت به کار می‌بریم و این شکل و قالب نیز در اثر تغییراتی، که در اعمال ما حاصل می‌شود، تغییر می‌یابد. به عبارت دیگر شکل خاص واقعیت به اقتضای نیت، فعل، اراده و تصمیم ما در عمل ظاهر می‌شود و تغییر می‌پذیرد و این واقعیت متغیر است، که به آن ماده گفته می‌شود. برگسن (Henri Bergson) البته تعبیر خاصی از این قضیه نموده، ماده را به صورت انحطاط وجود درآورد. منظور آن است، که واقعیت شکل می‌گیرد و قالب می‌پذیرد برای آن که

بتوان بر روی آن کار کرد و عمل نمود و از این لحاظ است که می‌توان به ماده عنوان قالب واقعیت داد. حال نکته در این است، که واقعیتی که از آن سخن می‌گوئیم، چیست؟ واقعیت معلوم نیست که چیست. اما آنچه راجع به آن می‌دانیم این است، که به سلسله‌ای از فنومن‌ها یا حرکات، که همراه با نیروئی خاص در جهت معینی در حرکتند، مورد شناخت و معرفت ما قرار می‌گیرند و این فنومن‌ها به عنوان امری که خارج از ما تجربه می‌شوند، شناخته می‌گردند. بنابراین این فنومن‌ها و حرکات زائیده وجود ما نیست، بلکه باید واقعیت خارجی آنها را قبول کنیم و چون از خارج به ما تحویل و یا تحمیل می‌شوند، حرکات و احوال آنها با سلسله‌ای از روابط با یکدیگر پیوستگی دارند و آنچه در این میان بیشتر اعتبار دارد وجود همین روابط است. یعنی به جای آن که ماده را جوهری بدانیم که منشأ خاصی است که با یکدیگر روابطی دارند، باید بگوئیم، که ما فقط با یک سلسله روابطی سر و کار داریم، که به صورت فرمول‌ها و قواعدی قابل تعبیراند و مجموعه این فرمول‌ها است، که علم را به وجود می‌آورد. حال تعدادی از روابط را که ما در یک جا و با توجه به یک هدف و برای تحقق یک نیت در عمل منظور نظر قرار می‌دهیم، می‌توانیم به آن ماده اطلاق کنیم. به این ترتیب ملاحظه می‌شود که چگونه در مفاهیم متریالیسم تحول پدید آمد و آن تحول نتیجه قبول انرژی بود. باری، همان طور که اشاره شد ابتدا اصالت ماده و سپس اصالت انرژی در مقابل ماده و بعد برگرداندن انرژی به ماده و اعلان مجهول‌الکنه بودن انرژی مطرح گردید که سبب به وجود آمدن تغییرات و تحولات در مفهوم متریالیسم گردید؛ به این معنی، که عده‌ای چنین نتیجه گرفتند، که متریالیسم اعتبار ندارد، زیرا ماده خود چیزی نیست، که بتوان آن را اصل گرفت. در نظر این نفوس ماده جلوه‌ای از شیء است که بتواند صاحب نیرو، فعالیت، غایت و بالمآل صاحب شعور باشد. این اعتقاد در واقع اعتقاد به ایده‌آلیسم را نتیجه می‌دهد. عده‌ای دیگر با تصدیق دینامیسم در ماده متریالیسم جدید را به وجود آوردند که از آن به متریالیسم دینامیکی تعبیر می‌شود. در عین حال از اقتران ایده‌آلیسم با متریالیسم دینامیکی، نوع خاصی از متریالیسم جدید به نام متریالیسم دیالکتیکی در قرن نوزدهم به وجود آمد که در قرن بیستم اهمیت بیشتری یافت. اهمیت این متریالیسم بیشتر در اقتران آن با یک نظریه اقتصادی - سیاسی بود، که منجر به تحولاتی در امور اجتماعی شد. وقتی متریالیسم دیالکتیکی در قرن نوزدهم به وجود آمد، از اهم نظریات علمی قرن نوزدهم، که نظریه داروین بود، استفاده بسیار نمود. متریالیسم دیالکتیکی همچنین از ایده‌آلیسم آلمان یعنی ایده‌آلیسم کانت، که به فیخته (Fichte) (47) و شلینگ (Schelling) (48) و از شلینگ به هگل (Hegel) (49) رسیده بود، بهره برد. در اینجا برای درک بهتر این مطالب باید فلسفه هگل را مفصل مطالعه نمود. اما چون مجال چنین کاری نیست به اختصار اشاره می‌کنیم، که هگل معتقد بود، که ایده سیری از بطون به ظهور دارد، تا

خود را جلوه داده و خارجیت بخشد. ایده در سیر تحقق بخشیدن به موجودیت خود ماده را از خود ظاهر می‌سازد و عالم طبیعت پدید می‌آید. بعد در سیر خود از مراحل نباتی و حیوانی می‌گذرد و به انسان می‌رسد. در انسان همین ایده به صورت عقل پدید می‌آید و سیر انتزاعی و مجرد پیدا نموده، به مرحله روح مطلق می‌رسد. سیری که ایده در مراحل مختلف می‌کند سیر دیالکتیکی است، به این معنی که ایده در هر مرحله‌ای، برای آن که بتواند همان باشد که در آنجا هست، ناگزیر باید نقطه مقابل و ضد خود را نیز اقتضاء کند. هیچ چیز نمی‌تواند خودش باشد مگر آن که ضد خود را نیز برقرار کند. از اجتماع این دو سنتزی (synthesis) پدید می‌آید، که مشخص کننده مرحله خاصی است. خود سنتزی می‌تواند تزی (thesis) باشد و آنتی تزی (antithesis) را لازم بیاورد که منجر به سنتز دیگری گردد. بحث در این مواضع فرصت مفصل می‌خواهد و از مجال فعلی ما خارج است. (50) فقط منظور آن بود، که بگوئیم که ایده، آلیسم آلمان در فلسفه هگل به صورت ایده متحرک به حرکت دیالکتیکی درآمد، که غایت آن پدید آمدن ایده مطلق در عالم بود. در جوار رشد و توسعه این افکار بارزترین متفکر متریالیست این دوره فیلسوفی به نام فویرباخ (L. A. Feuerbach) بود. (51) او فیلسوفی است که کار خود را با مطالعه مذهب آغاز کرد و سرانجام بدانجا رسید که گفت آن خدائی، که او را به صورت وجودی بالای سر انسان قبول و تصور می‌کنیم، چیزی جز خود انسان نیست. انسان وقتی به خود بیاید و بفهمد که آنچه به نام خدا می‌پرستید - و درست هم بود که پرستید - آن خود اوست، انسانیت را جانشین الوهیت نموده است. فویرباخ در کتابی، که درباره «ماهیت مسیحیت» نوشت، مطلب تأویل خدا به انسان را روشن نمود و بیان نمود که انسان آخرین حلقه تحول وجود در حال حاضر است و استعلائی که پیدا می‌کند برای رسانیدن او به حقیقت خود اوست، بدون آن که امر دیگری بالاتر از خود انسان به نام خدا مطرح باشد. سنتزی که از تزی متریالیستی فویرباخ (که خلاصه کننده متریالیسم‌های سابق بود)، و تزی ایده، آلیستی هگل حاصل شد در آراء کارل مارکس (Karl Marx) و همکار او فریدریک انگلز (Fredrick Engels) ظاهر شد و متریالیسم دیالکتیکی پدید آمد. (52) متریالیسم دیالکتیکی، متریالیسم را از فویرباخ و سایر متریالیست‌ها گرفت و دیالکتیک آن از ایده، آلیست‌ها، هائی نظیر هگل حاصل شد که از شلینگ و فیخته و کانت رسیده بود. به این ترتیب تزی ایده، آلیستی دیالکتیک با تزی متریالیستی فویرباخ و هگل اقتران حاصل نمودند و از این اقتران آراء کارل مارکس به ظهور رسید. او مولود معنوی دو تزی فوق و در حقیقت سنتزی از آنها بود. مارکس و انگلز کوشیدند تا نواقص تزی متریالیستی را نشان دهند و اثبات نمایند که برای تبیین آنچه در جهان هست آن تزی کافی نیست. دخیل ساختن انرژی در ماده نشان داد که اگر ماده را اصل و مرکز (centric) بگیریم و بجوایم شعور، فکر، روح و حیات را مولود

آن بدانیم، ولی نتوانیم این نظریه را به سامان رسانیم، ناچاریم در تز متریالیسم تردید کنیم. اما این تردید ناشی از آن نیست، که چیزی به نام نیرو یا انرژی با ماده باید همراه شود (که خود امری مادی نیست)، بلکه ناشی از این است، که ما ماده را بد شناخته‌ایم و یا غلط شناخته‌ایم. توجه هگل به دیالکتیک و گفته‌اش، که سیر عالم سیر دیالکتیکی است، توجه صحیحی است. اما این مطلب، که روش دیالکتیک بیان کننده چگونگی حرکات ایده باشد، صحیح نیست. پس در واقع دیالکتیک را از ایده، آلیسم می‌گیریم و به متریالیسم می‌دهیم تا نقائصی را که در متریالیسم وجود داشت جبران کند. ماده وقتی سیر دیالکتیکی داشته باشد و این سیر از آن ماده باشد، آن وقت می‌توانیم در متریالیسم بمانیم، بدون آن که دچار گرفتاری شویم. با قبول دینامیسم در متریالیسم و منتی شدن متریالیسم دینامیکی به متریالیسم دیالکتیکی می‌بینیم که خیلی از خصوصیات قبلی متریالیسم را باید کنار گذاشت و کم، کم متریالیست‌ها نیز این خصوصیات را کنار گذاشتند. متریالیست‌ها چنین می‌گفتند که در انسان جز ماده چیزی نیست و حتی به صراحت اظهار می‌داشتند که فکر مولود ماده و جسم است، یعنی مولود مغز است. فوکت (Karl Vogt) این مطلب را در فرمول قاطع خود تلخیص کرد و گفت که مغز فکر را ترشح می‌کند، همان طور که صفراء را کبد ترشح می‌کند یا همان طور که کلیتین ادرار را ترشح می‌کند. این نظریه نمونه یک فکر منجمد متریالیستی بود، که نمی‌توانست مورد قبول باشد. (53)

بوشنر به این نظریه شدیداً حمله می‌کند، زیرا آنچه از کلیتین به صورت ادرار ترشح می‌شود یا صفرائی که کبد ترشح می‌کند ماده‌ای است محسوس، ملموس، ممتد و ملون. اما چیزی به نام فکر، که ماده‌ای ملموس و محسوس باشد و بتوان گفت که از مغز ترشح شده است، وجود ندارد. ناچار با تحول تدریجی متریالیسم دینامیکی، علما به آنجا می‌رسند که می‌گویند همان‌طور که حرکت از لوکوموتیو ناشی می‌شود فکر هم از مغز سر می‌زند. این تعبیر لطیف، تر و معنوی، تر از «ترشح» فکر از مغز است. بالاخره فیزیولوژی به آنجا می‌رسد که می‌گوید صحیح نیست، که بگوئیم فکر مربوط به مغز است، زیرا در مغز چیزی به نام فکر نمی‌بینیم. البته حرکاتی جسمانی در مغز مقارن با فکر کردن به وجود می‌آید. اما فکر از آن پدید نمی‌آید، زیرا از سنخ آن نیست. هر قدر بخواهیم حرکات مغز را بخوانیم، چیزی به نام فکر در آنجا نمی‌بینیم. ولی آنچه معلوم است آن که حرکات مغز با پدید آمدن فکر موازی و مقارن است. ولی بیش از این درباره این ارتباط چیزی نمی‌توان گفت. البته فکر کردن انحصار به رابطه آن با حرکات مغز ندارد و بعضی از فیزیولوژیست‌ها به این نتیجه رسیده‌اند، که محدود کردن ارتباط فکر به مغز اصولاً صحیح نیست، زیرا فکر کردن با تمام جسم انسانی و حتی حرکات دست و پا و قلب در ارتباط است.

علم توجه به این مطلب نموده است، که اگر مغز کسی از بین برود، به فکر او لطمه می‌خورد و از بین می‌رود. این مطلب البته در مورد قلب هم صحیح است. اگر قلب و یا حتی کبد کسی را از بین ببریم، فکر او هم از بین می‌رود. پس در واقع از بین رفتن همه ارگانسیم است که فکر را از بین می‌برد. در نظر بعضی از علمای طبیعی مغز فقط مجموعه‌ای از ابزارها است که حرکات عصبی را نظیر کونطور قطع و وصل می‌کند و این حرکات مربوط به سراسر بدن است. با توجه به این نکات مترالیست،‌ها به این مطلب توجه کردند، که فرمولهای سابق آنان درست نیست و حتی در مارکسیسم نظریه‌ی اپی‌فونمیسم، که می‌گفت شعور یک امر فردی طبیعی عارضی است و در جریان علت و معلولی ارگانیزم تأثیر ندارد، کنار گذاشته شد و مارکسیست‌ها به این امر توجه نمودند که شعور مؤثر است، عامل و فعال است و از اینجا بود که از دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل مدد گرفتند تا بتوانند نقائص مترالیسم را در خود مترالیسم برطرف کنند.

البته قوانین دیالکتیک وقتی از هگل به مارکس می‌رسد، لااقل در طرز تعبیرات خود، تفاوت پیدا می‌کند و در دیالکتیک ماتریالیستی کارل مارکس سه قانون عمده ظاهر می‌شود: قانون اول، قانون تغییر است، یعنی همه چیز تغییر می‌کند و همه چیز در حرکت است. این اصل، آراء هرقلیطوس (هراکلیتوس) (Heraclitus) یونانی را به یاد می‌آورد که می‌گفت آنچه در دنیا واقعیت دارد تغییر و دگرگونی و حرکت است و هیچ چیز همیشه در حال ثبات نیست. (54) تطبیق این نظریه بر ماده اساس ماده را بر هم می‌زند. یعنی تصور این که ماده به صورت یک جوهر دارای خواصی باشد و آن خواص از آن صادر شود و معذک لا یتغیر بماند مفهوم و معنی پیدا نمی‌کند، زیرا بر طبق این قانون ماده دائماً در معرض تغییر و تحول است و نمی‌توان قائل به ذات ثابتی برای آن شد. پس قانون اول ماتریالیسم دیالکتیک این است که همه چیز در حرکت و تغییر است.

قانون دوم، قانون تأثیر متقابل است، به این معنی، که علت وقتی معلول را به وجود آورد، خود آن به صورت علتی درمی‌آید، که در علت خود تأثیر می‌کند. در اینجا البته دور لازم نمی‌آید زیرا وحدت نوع منظور است. به این معنی که معلولی که به وجود می‌آید در نوع علتی که آن را پدید می‌آورد می‌تواند مؤثر باشد. به بیان دیگر معلول به صورت علت و عامل درمی‌آید و منفعل محض باقی نمی‌ماند. مثلاً اگر محرک خارجی به صورتی باشد که انعکاس ارگانسیم ما را به صورت فکر ظاهر سازد، خود فکر فقط یک امر منفعل (passive) باقی نمی‌ماند، بلکه فکر به صورت عاملی در آمده، در محرک خارجی خود اثر می‌گذارد و آن را تحریک نموده، در آن تصرف می‌نماید.

البته باید به این مطلب توجه شود که در ارتباط قانون اول با قانون دوم این قضیه نیز پیدا می‌شود، که تغییر و حرکتی که در ماده می‌بینیم به صورت تکامل و ارتقاء و بهتر شدن و بیشتر شدن است و این

ارتقاء و تکامل از طریق تضادّ تحقق می‌یابد. به این معنی که سیر تکاملی سیر دیالکتیک است: در هر چیزی وضع خاصی برقرار است و روی آوردن آن چیز به امری دیگر که غیر از آن و ضدّ آن است رویارویی با ضدّ را ایجاد می‌کند. مثالی بزنیم: دو حریف شطرنج، باز که در مقابل یکدیگر نشسته‌اند وقتی یکی مهره‌ای را حرکت می‌دهد، در حرکت دادن به مهره خود، متوجه حرکات مهره حریف هم هست. حرکت یک مهره تابع فکر شطرنج، باز است. ولی فکر او غیر از تمرکز در مهره خود باید متوجه امتداد حرکت مهره‌های حریف نیز باشد. از این دو حرکت متقابل حرکت سوّمی نیز پدید می‌آید، که حرکت بعدی حریف اول خواهد بود. این حرکت سنتزی از حرکت اول او و حرکت حریف است که دوباره آنتی، تر را به وجود می‌آورد، که با سنتزی که حال به صورت تر درآمده، در هم می‌آمیزد و به این ترتیب بازی شطرنج تکامل می‌یابد تا به نقطه نهایی خود برسد. با توجه به این تمثیل وقتی می‌گوئیم همه چیز در حرکت و تکامل و ارتقاء است این توصیف از خصوصیات متریا لیسّم است و ارتقاء و تکاملی است که از طریق تضاد حاصل می‌شود. یعنی معلول دوباره در خود اثر می‌گذارد که قانون دوم دیالکتیک بود. به این ترتیب در قانون دوم چنین می‌گوئیم که فقط علت نیست که معلول را ایجاد می‌کند بلکه معلول وقتی ایجاد شد به نوبت خود برمی‌گردد و علت را به نحوی که می‌خواهد ایجاد می‌کند و در آن اثر می‌گذارد. قانون سوّم این است که حرکات تدریجی، ملایم و مداوم است بدون آن که تغییری در ماهیت و کیفیت شیء حاصل شود. در واقع تغییر کمیّتی است که متدرجاً و متوالیاً پدید می‌آید ولی گاهی این تغییرات با موارد بحرانی مواجه می‌گردد و تغییر کمیّتی به صورت تغییر کیفی پدیدار می‌شود. این تغییر کیفی ناگهانی است که ماهیت شیء یا کیفیت شیء را عوض می‌کند و تغییر کمیّتی به جایی می‌رسد که تغییر کیفی را باعث می‌شود. به وجود آمدن تغییر کیفی باعث بوجود آمدن خواصّ تازه در طبیعت است. مثالی بزنیم: آب را حرارت می‌دهید، در شرایط عادی در صد درجه به جوش می‌آید و بخار می‌شود. در این عمل چه پیش آمده است؟ آب به تدریج گرم شده، کمیّت حرارت تغییر کرده، اما کیفیت و ماهیت آب تغییر نموده. اما در نقطه جوش یک باره کیفیت آب تغییر می‌کند و به صورت بخار درمی‌آید، صعود می‌کند، دیگر نمی‌توان به آن آب گفت. تا نقطه جوش، آب آب بود، مایع بود، جاری بود اما چون به جوش آمد تغییر کیفیت و ماهیت داد. منظور آن که به دنبال سلسله‌ای از تغییرات تدریجی یک دفعه تغییری جهشی پدید آمد و در اثر این تغییر کیفیت و ماهیت دستخوش تغییر و تحول گردید. از تطبیق این تمثیل با سایر انحاء موجودات می‌توان نتایجی گرفت. مثلاً طبیعت جامد و بی‌جان حرکاتی می‌کند و تغییراتی در آن به وجود می‌آید، که کمیّتی است، نوع و خاصیت جمادی را تغییر

نمی‌دهد. اما این تغییرات کمی ناگهان به جایی می‌رسد که موجود زنده به وجود می‌آید، حیات و حرکت پدید می‌آید. به این ترتیب به وجود آمدن حیات از ماده بی، جان نباید امر عجیبی تلقی گردد و منجر به این شود که بگوئیم در ماده بی، جان حیات نبود، بلکه باید گفت که همان تغییرات کمی که جماد می‌کرد در یک مرحله تبدیل به یک تغییر کیفی شد و خواصی در آن به وجود آمد که قبلاً در آن مشهود نبود، نظیر تمثیل آب و بخار که ذکر آن بعمل آمد. بنابراین ترکیب نبات و جماد هم همان ترکیب جسمانی ارگانیک است، که در مرحله‌ای معین تغییراتی بحرانی در آنها به وجود آمده و کیفیاتی را پدید آورده است، که قبلاً این خواص در آنها ملحوظ نبود. از جمله این جهشها که منجر به خواص تازه شده در نوع انسان است، که با یک تغییر و تحول از میمون انترومورف (anthromorph) انسان ظاهر شده و در او شعور و عقل به منصفه ظهور رسیده است. به این ترتیب حرکات جهشی بدنبال حرکات تدریجی و تغییرات کیفی بدنباله سلسله‌ای از تغییرات کمی به وجود می‌آید. با چنین توجیهاتی متریالیسم در حالی که به صورت متریالیسم محفوظ می‌ماند از نقائصی، که در مرحله مکانیکی دچار آن بود آزاد می‌گردد و به صورت دیالکتیکی درمی‌آید.

متریالیسم
تاریخی

در مبحث قبلی گفتیم که متریالیسم دیالکتیکی که آخرین صورت متریالیسم است چیست و قوانین اصلی آن کدام است. در دنباله این مبحث باید گفت که وقتی قوانین متریالیسم دیالکتیکی از طبیعت می‌گذرد و به انسان می‌رسد و بر زندگی دینامیک انسان تطبیق می‌شود همین متریالیسم عنوان متریالیسم تاریخی (historical materialism) به خود می‌گیرد. به این معنی که قوانین دیالکتیک، یعنی تغییر همیشگی و تأثیر متقابل علت و معلول و تکامل از طریق تضاد و تبدیل کمیّت تدریجی به کیفیت ناگهانی، وقتی بر سرگذشت بشر تطبیق می‌شود به این نحو بیان می‌گردد که تاریخ عبارت از سیر تغییراتی است که انسان بر طبق قوانین دیالکتیک از آنها عبور نموده و خواهد نمود. بر طبق این نظریه به علت تضادی که در هر مرحله پیدا می‌شود یک مرحله تکامل به مرحله‌ای دیگر تحول می‌یابد و مرحله جدید به علت تضادی که در آن به وجود می‌آید به مرحله دیگر ارتقاء می‌یابد و باین نحو است که مراحل مختلف تکامل بشری پیوده می‌شود. هر مرحله‌ای سنتزی است که حاصل تز و آنتی، تز مرحله قبلی است. همان‌طور که گفته شد در متریالیسم دیالکتیک اصل ماده است و ماده است که چنین سیری دارد. حال اگر این نظریه بر اجتماع بشری تطبیق شود، جنبه‌ای که در زندگی انسان اعتبار و اصالت می‌یابد، جنبه مادی زندگی انسان در فرد یعنی رفع حوائج بدنی او و در اجتماع بشری یعنی جنبه اقتصادی زندگی اجتماعی است. به این ترتیب برای حیات فردی و اجتماعی انسان

زیربنا و اصل اساس جنبه| مادی و حیات اقتصادی او در نظر گرفته می‌شود. و رونمای حیات فردی و اجتماعی انسان فعالیت‌های فرهنگی، علمی و سیاسی است. بر اساس این نظریه جنبه| اجتماعی زندگی بشری و تاریخ بشر که از دینامیسم وقایع او حکایت می‌کند مبتنی بر اصل اقتصادی حاکم بر زندگی انسانی است.

منظور از اصل اقتصادی در این مبحث کیفیت روابط تولیدی، روابط کارگر و کارفرما و کیفیت مالکیت وسائل تولیدی است که تعیین کننده| مراحل حیات اجتماعی انسان است. در این جا سه مرحله عمده| متوالی در ماتریالیسم دیالکتیکی از نقطه نظر خاص ماتریالیسم تاریخی مطرح می‌شود: مرحله| اول فئودالیت (féodalité = feudalism) است، که به علت تضادی که کم، کم در آن پیدا می‌شود، بعد از یک سلسله تغییرات کمی و تدریجی یک حرکت ناگهانی (که در ماتریالیسم تاریخی به آن انقلاب می‌گویند) (55) در آن به وجود می‌آید و مرحله| فئودالیت جای خود را به مرحله| بورژوازی (bourgeoisie) می‌دهد.

مرحله| دوم مرحله| بورژوازی است، که آن هم پس از یک سلسله از تغییرات کمی و تدریجی به جایی می‌رسد، که در اثر یک انقلاب کیفی ناگهانی جای خود را به مرحله| پرولتاریا (proletariat) می‌دهد که مرحله| سوم ماتریالیسم تاریخی محسوب می‌گردد. (56) در مرحله| اول مالک وسائل و حاکم به روابط تولیدی فئودال،ها هستند. در مرحله| دوم مالک وسائل تولید بورژواها هستند و در مرحله سوم مالک وسائل تولیدی خود مولد است، که کارگران باشند. این مرحله آخرین مرحله| سیرماتریالیسم تاریخی است، که در آن به اصطلاح متداول جامعه بی، طبقه به وجود می‌آید، یعنی جامعه،ای که افراد آن کارگرند و آنانند که هم مالک وسائل تولیداند و هم تولیدکننده| ثروت. به طور خلاصه در این مرحله مالک، مولد، موزع و مصرف،کننده یکی می‌شود و جایی برای طبقات دیگر باقی نمی‌ماند. به این ترتیب بر اساس این نظریه جامعه| بشری در سیر تاریخی خود به تشکیل جامعه| بی، طبقه می‌رسد و دیگر دولتی نیز در آن وجود ندارد، زیرا وقتی طبقات نباشد تضادی نیز بین طبقات نخواهد بود و دولت، که در طی ماتریالیسم تاریخی همیشه دستگاه حامی طبقه| حاکمه و طبقه| استثمار کننده بود، دیگر مفهوم نخواهد داشت و جامعه| ایده،ال به این نحو به منصفه| ظهور خواهد رسید، جامعه،ای که کمال آن در نبودن طبقات و نبودن دولت است. توجیهای ماتریالیسم تاریخی مبتنی بر دیالکتیک هگل است. با این تفاوت که در نظریات هگل، ماتریالیسم منطبق بر آراء ایده،الیسم بود و در اینجا منطبق بر ماتریالیسم است. به این معنی، که ایده،الیسم اصل را ایده می‌گرفت و سیر دیالکتیکی ایده برای او نتایجی حاصل میکرد، که از جمله| آنها در یکی از مراحل پیدایش ماده بود. اما در ماتریالیسم دیالکتیکی، که طرفداران هگل به آن توجه می‌کنند، ماده

اصل می‌شود و بر اثر سیر دیالکتیکی ماده مراحل مختلفه‌ای پدید می‌آید که یکی از آن مراحل پیدایش ایده است. در این توجیه جای زیربنا و روبنا عوض می‌شود و به اصطلاح مارکیست، هارمی، که از رأس بر زمین گذاشته شده بود و به همین سبب ناپایدار می‌نمود، وضع خود را تغییر داده، از قاعده بر زمین گذاشته می‌شود و لذا وضعی پایدار پیدا می‌کند. (57)

این تمثیل خود حاکی از تصدیق صحت متریالیسم دیالکتیکی نیز هست، زیرا وقتی می‌گویند هرم از قاعده به زمین گذاشته می‌شود، این مطلب پذیرفته شده است، که قاعده اساس ماده است و حال آن که هگل نیز، که زبان حالش آن بود که هرمش از قاعده بر زمین گذاشته شود، قاعده را ایده می‌گرفت و نه ماده. با قرار گرفتن ماده به صورت قاعده و زیربنا، اصالت به ماده داده می‌شود و بعد حیات بر اساس آن قرار می‌گیرد و بعد روح و خدا در رأس هرم واقع می‌شود.

اعتقاد روحیون (spiritualists) نیز همین است، منتی در زمینه معرفت و شناخت، چه اول ماده را می‌شناسیم، بعد به حیات پی می‌بریم، بعد به روح و خدا، و خدا غایت معرفت است. مادیون در زمینه وجود این طور فکر می‌کنند که تقدّم در هستی و وجود با ماده است، از ماده حیات پدید می‌آید و بر طبق قاعده سوم دیالکتیک با یک جهش ناگهانی روح پدید می‌آید. به این ترتیب از ماده حیات و از حیات روح به وجود می‌آید. به عبارت دیگر بر طبق آراء داروینیسیم سیر تکامل به جائی می‌رسد، که یکی از انواع موجودات زنده به نام انسان به وجود می‌آید و با یک تغییر کیفی و ناگهانی پس از تغییرات کمی و تدریجی خصوصیت تازه‌ای در انسان پیدا می‌شود، که به آن می‌توان روح، عقل، شعور یا فکر اطلاق نمود. و بعد فکر انسان است، که خدا را می‌آفریند و تکیه، گاه فکری او می‌شود. در نظر روحیون خداست که انسان را خلق می‌کند، اما به حکم متریالیسم انسان خدا را می‌سازد، برای آن که وجودی مثل خدا را احتیاج دارد، تا حوائج روحی خود را که در مرحله‌ای از سیر تکاملی او به وجود آمده است ارضاء نماید.

به این نحو ملاحظه می‌شود، که یکی از خصوصیات متریالیسم آن است، که مراحل بالاتر وجود را با مراحل پست، تر آن تبیین کند، در حالی که معتقدین به غایت، گرائی (finalism) ماده را مقدمه حیات و حیات را محرک غائی ماده و روح را محرک حیات و خدا را محرک غائی روح می‌دانند. یعنی مراحل پائین، تر با مراحل بالاتر معین و مشخص می‌شود. با توجه به این مطلب در تفکر مادی، در وجود قائل به غایت نمی‌توان شد، یعنی نمی‌توان گفت که در پدید آمدن ماده هدف و غایتی بوده، که آن پدید آمدن حیات باشد، یا در پدید آمدن حیات مقصد و غایتی بوده که آن به جود آمدن روح باشد و سرانجام در این سیر خدا در غایه، الغایات قرار گیرد. به بیان دیگر آنچه از اصلی روحیون یا اسپریتچوالیست، ها است، یعنی اصل اصالت غایت در تفکر مادی از بین می‌رود و انکار می‌شود. کسی

نمی، تواند مترالیست، باشد و در وجود به غایت معتقد باشد. وقتی غایت انکار شود، اشکالی که برای
 مترالیسم پدید می، آید، آن است که تکامل و ارتقاء را بی، معنی و عبث می، کند. تکامل و ارتقاء با انکار
 غایت بی، معنی می، شود، زیرا اگر ما به این مطلب اکتفا کنیم، که همه چیز تغییر می، کند، اشکالی پیش
 نمی، آید. اما اگر بخواهیم بگوئیم، که تغییر و تحوّل در جهتی صورت می، گیرد، که رو به کمال است،
 ناگزیر باید برای کمال مفهوم و ارزشی قائل باشیم و با توجه به ارزش و معنی خاصی، که به کمال
 می، دهیم، به تکامل معتقد شویم.

به بیان دیگر باید کمال را به صورت غایت و هدف پذیریم و بر آن ارزش نهیم، تا بعد روی آوردن وجود
 را به آن غایت، تکامل وجود بدانیم. اما اگر غایت انکار شود، باید تکامل نیز انکار گردد. البته قانون اول
 دیالکتیک را می، توان ننگه داشت و گفت که همه چیز در تغییر است. اما بر طبق سایر قوانین
 دیالکتیک نمی، توانیم بگوئیم که این تغییر از نوع تکامل و ارتقاء است. اما گفتنی است که مترالیسم
 دیالکتیک این حرف را می، زند، یعنی فقط قانع به این نیست، که بگوید همه چیز تغییر می، کند، بلکه
 می، گوید همه چیز رو به تکامل است، زیرا اگر قائل باشد، که فقط همه چیز تغییر می، کند، هر گونه
 تغییری را باید بتواند خوب و مطلوب بداند و چون این طور نیست و برای تغییر طبیعت و تغییر وجود
 قائل به مسیر معینی است و آن مسیر مقصد معینی را باید حاصل کند، در نتیجه برای امور ارزش قائل
 می، شود. به این ترتیب به تکامل و ارتقاء معتقد است و از طرف دیگر با انکار اصالت غایت تکامل
 مفهوم خود را از دست می، دهد. (58) این امر که هر تغییری در طبیعت مطلوب نیست، بلکه تغییر
 مطلوب در جهت کمال است (یعنی تغییر به معنی تکامل است)، در نظریه دیالکتیک این طور تقریر
 می، شود که می، گویند سیر طبیعت سیر مارپیچ، گونه است، سیر مستقیم و دورانی نیست، که وقتی
 می، رود، به جایی خود بر گردد. سیر طبیعت سیر مارپیچی یا به صورت زیگزاگ است، به این معنی که
 می، رود و بر می، گردد؛ اما هیچوقت به نقطه اول نمی، رسد و حلقه مسدود نمی، شود، بلکه در نقطه، ای
 دیگر و بالاتر و جلوتر از نقطه اول قرار می، گیرد.

پس اشکالی که در مترالیسم دیالکتیکی پدید می، آید و آن را شاید به آسانی نتوان حلّ کرد از یک
 طرف قائل بودن به تکامل به عنوان لازمه دیالکتیکی است و از طرف دیگر قائل بودن به
 تکامل مستلزم قائل بودن به غایت است که با اصل مترالیسم منافات دارد. به همین جهت غایت باید
 فراموش شود و با فراموش شدن غایت توجیه کیفیت تکامل غیر ممکن می، شود. بعضی از مترالیست، ها
 در چنین موقعیتی گفته، اند، که تکامل در این مقام عبارت از همان پدید آمدن چیزهای تازه به دنبال
 تغییرات کمی تدریجی است، که از خود ماده تراویده است. یعنی ماده سیر تکاملی می، یابد و در هر
 مرحله جهش ناگهانی چیز تازه، ای از خود بروز داده، رفته رفته غنی، تر می، شود و همین عبارت از

تکامل است. در این توجیه باید به این مطلب توجه داشت که امر از دو شق خارج نیست: یا باید بگوئیم آنچه پدید می‌آید قبلاً در خود ماده نهان بوده، یا باید بگوئیم بدون نهان بدون در ماده ناگهان پدید آمده است. اگر ناگهان پدید آید و استعداد پدید آمدن هم در ماده نهان نبوده باشد، در اینجا لازم می‌آید، که به وجود اراده| عامل دیگری جز ماده، که بر ماده حاکم است و پدیدآورنده آن است، معتقد شویم و این اعتراف به وجود خداست که متریالیسم هیچوقت چنین اعترافی نمی‌کند. پس شق اول منتفی می‌شود. شق دیگر آن است، که بگوئیم، آنچه پدید می‌آید به هیچ وجه و به هیچ سبب لازم نیست، که قبلاً پیش، بینی شده باشد و لازم نیست که قبلاً در خود ماده نهان باشد. یعنی امری است که بدون هیچ جهتی واقع می‌شود. این رأی اقرار به آن است که امری بی، معنی صورت، پذیر شده است. به این ترتیب نه تنها طبیعت بی، معنی می‌شود بلکه ظهور انسان و زندگی انسان هم بی، معنی می‌شود. این مقصودی است که عده، ای از متریالیست، ها و اگزیستانسیالیستها و ایزروئیست، ها به آن راغب شده، اند یعنی می‌گویند دنیا و انسان و زندگی او معنی ندارد. (59)

حاصل مشارکت این نحل در این عقاید انکار خدا، روح و غایات است. اما چون نمی‌خواهند بگویند، که انسان و زندگی او و طبیعتی که انسان در بطن آن به وجود می‌آید، بی، معنی است، ناگزیر به سیر دیالکتیکی در طبیعت قائل می‌شوند که اشکال عمده| دیگری ایجاد می‌کند. همان، طور که قبلاً اشاره شد، در سیر دیالکتیکی در مقابل تز، آنتی، تز بوجود می‌آید و منجر به سنتزی می‌شود که خود دوباره به نوبه| خود به مثابه| تزی جدید آنتی، تزی تازه را به وجود می‌آورد. به این ترتیب اگر بگوئیم که در مراحل عالی، تر حیات انسانی شعور، فکر و روح پدید می‌آید این شعور و روح قبلاً باید در ماده| بی، جان و در طبیعت نهان بوده باشد. چنان که در مثال بخار و آب که ذکر آن قبلاً به عمل آمد بخار در آب نهان بود و در صد درجه حرارت ظاهر شد، نه آن که چیز تازه، ای به اراده| عامل مدبر طبیعت ناگهان بروز کرده باشد. بنابر طرز تفکر متریالیستی از آب خاصیت بخار به درآمد، پس چنین خاصیتی در آب موجود بود، اما نهان بود یا بنا به قول ارسطو بالقوه بود و بعد بالفعل ظاهر شد. حال اگر عقل و روح و شعور انسان نیز عبارت از خاصیت کیفی جدیدی باشد، که بالقوه در ماده وجود داشته است، باید مقرر به این حقیقت شویم که شعور و عقل در طبیعت وجود داشته، اما زمانی نهان و در باطن فعال بوده و در همان حال نیز هادی طبیعت بوده و سپس ظهور و جلوه نموده است. در این توجیه به جای آن که روح و شعور را مادی کنیم، ماده را روحانی کرده، ایم یعنی ناگزیر برگشته، ایم و اقرار کرده، ایم که ماده ذی روح است، زیرا فکر می‌کند ولو آن که فکر کردن آن آشکار نباشد، بالقوه باشد و در مرحله، ای از مراحل پدید آید و ظاهر شود. این نظریه| قرون وسطائی دیوندوکان از ویلیام اوکام (William Ockham - Occam) است، که فیلسوف نومینالیست)

nominalist) قرون وسطی بود و می‌گفت، که ماده فکر می‌کند. حتی در قرون قبل از آن نظریه هیلوژوئیسم یونانی (hylozoism) معتقد به جانداري ماده بود: هیلو (hyle) ماده و زو (zoo) همان کلمه‌ای است، که در زئولوژی وجود دارد و به معنی حیوان و حیات است. پس در اینجا هیلوژوئیسم به صورت ماتریالیسم ظاهر می‌شود، به این معنی، که در عین حال که ماده را اصل می‌گیریم و قائل به آن می‌شویم، در همان حال ناگزیریم برای رفع تعارضاتی که به آنها اشاره شد، ماده را جان، دار بدانیم، ولو آثار جانداري در آن ظاهر نباشد و بعد ظاهر شود. تقریر مطلب به این صورت ماتریالیسم را به صورت نوعی از پانته‌ایسم (pantheism) عرضه می‌دارد. پانته‌ایسم نوعی خداشناسی است، که خدا را حالّ (حلول، کننده) در عالم می‌داند و همه چیز را خدا می‌داند و خدا را چیزی خارج از این جهان نمی‌داند، در همین جهان است، اما اصل حاکم بر این جهان است، یک اصل معنوی و مضمّر و نهان در عالم مادّی، که به اصطلاح جان جهان است. آثار این تفکر در بسیاری از فلسفه‌ها وجود داشته و از محرکات قوی فکر الهی و اعتقادات معنوی و روحانی در عالم بوده است. (60)

پس به این ترتیب ماتریالیسم به پانته‌ایسم تحویل می‌شود و با قائل شدن به دیالکتیک در طبیعت به وجود عقلی نهانی که حاکم بر طبیعت است معتقد می‌گردد. آیا هگل غیر از این می‌گفت؟ هگل معتقد بود که ایده، معنی، صورت علمی و یا فکر و عقل مطلق در عالم سیر می‌کند و مراحل دارد: از جمله مراحلش مرحله‌ای است، که فکری یا عقل یا روح به صورت خاموش و نهفته در بطن طبیعت و ماده وجود دارد و باید به مرحله‌ای متناسب برسد، که این خفته بیدار و این پنهان آشکار شود، یعنی انسانی پدید آید و در او روح ظاهر شود. پس ملاحظه می‌شود، که چگونه ماتریالیسم به یک نوع ایده‌آلیسم تغییر شکل می‌یابد و مارکسیسم یک نوع هگلیسم می‌شود، که صورت عوض کرده است، ولی اصل معنی همان است که بود. البته ماتریالیسم می‌توانست این طور نشود، مشروط بر آن که دیالکتیک را قبول نکند. یعنی آنچه ماتریالیسم را به اینجا می‌کشاند، آن است که دیالکتیک را می‌پذیرد، دیالکتیکی که متناسب با ایده‌آلیسم است و تعلقی به ماتریالیسم ندارد. آنچه ماتریالیسم را به آنجا می‌کشاند، که مضمّر بودن فکر و شعور و روح را در عالم طبیعت پذیرد، قبول سیر دیالکتیکی است، نه قبول سیر ماتریالیسم. به عبارت دیگر، چون ماتریالیسم با دیالکتیک همراه شد، ناگزیر این نتیجه را داد و بصورتی درآمد، که گفتند ماتریالیسم ایده‌آلیسمی است که از ماهیت حقیقی خود خواسته است که خارج شود. اما این ماهیت حقیقی کجا در نهانش باقی مانده است. این ماهیت حقیقی، که در ماتریالیسم دیالکتیکی به لفظ آلیاناسیون (alienation) به وسیله خود ماتریالیست‌های دیالکتیکی تعبیر می‌شود، به معنی قطع ارتباط، بریدن، گسستن، به غربت افتادن و جدا شدن از اصل و به صورتی درآمدن است، که با اصل خود منافات پیدا می‌کند.

آلیاناسیون رابطه را از دست دادن و پیوند را گسستن است. (61) در بسیاری از فلسفه‌ها مفهوم آلیاناسیون متناسب با آن فلسفه ظاهر شده است. در متریالیسم دیالکتیکی آلیاناسیون را به این صورت بیان کرده‌اند، که انسان وقتی اسیر سرمایه‌ای شد، که خود پدید آورده بود، در واقع آینه شد، زیرا او می‌بایست مسلط بر کار و فکر خود و صاحب اختیار و پوی باشد، که نتیجه کار و کار نتیجه وجود اوست. اما وقتی سرمایه‌داری پدید آمد، سرمایه مسلط بر انسان شد و انسان در خدمت سرمایه و پوی قرار گرفت، که قرار بود خادم او باشد. یعنی در واقع اصل خود را از دست داد و به غربت افتاد و به رنج از دست دادن چهره انسانی خود گرفتار شد. ایراد آینه شدن را بر متریالیسم گرفته‌اند، چه که در واقع آلیاناسیون انسان را نتیجه می‌دهد. متریالیسم دیالکتیکی، آلیاناسیون، یعنی به غربت افتادن و از خود بریدن را احساس می‌کند، زیرا اصل ایده، آلیسم در فکر دیالکتیکی موجود بوده و متریالیست‌ها خواسته‌اند که آن اصل را در فکر متریالیسم قرار دهند. به همین جهت این فکر از اصل خود بریده شده و به غربت افتاده و دچار تناقض شده است، تناقضی که رفع ناشدنی است. چه اگر بگوئیم، که صرفاً دچار تناقض شده، متریالیست‌های دیالکتیکی آن را ایراد نمی‌دانند، زیرا تناقض را امری واقعی می‌پندارند. ولی وقتی می‌گوئیم «تناقضی رفع نشدنی»، یعنی تناقضی که با هیچ سنتزی از بین نمی‌رود. آن تناقض عبارت از این است که وقتی می‌گوئیم «متریالیسم دیالکتیکی» دو معنی متناقض را، که با هم اجتماع پیدا نمی‌کنند و سنتز نمی‌دهند، در یک جا گرد آورده‌ایم و همین امر خود ایجاد تناقضی می‌کند، که سبب تزلزل فلسفه متریالیسم دیالکتیکی می‌شود. به عبارت دیگر متریالیسم نمی‌تواند دیالکتیکی باشد، زیرا در متریالیسم اساس این است، که ماده را اصل بگیریم و در دیالکتیک اساس آن است، که سیر فکر و عقل را اصل بگیریم. به این نحو دیالکتیک یک روش عقلمانی ایده‌آلیستی است و متریالیسم عقیده به اصالت ماده است. اگر متریالیسم را با دیالکتیک جمع کنیم، ناگزیریم که ماده را متفکر بدانیم ولو تفکر در آن مضمحل باشد. ماده عاقل و متفکر ما را به پاتنه‌ایسم می‌کشاند و یا به ایده‌الیسم برمی‌گرداند و در هر دو صورت متریالیسم از بین می‌رود.

چون بحث از تناقض در مفهوم متریالیسم دیالکتیکی شد، تناقض دیگری که در لفظ متریالیسم وجود دارد نیز قابل توجه است و آن این است که در لفظ متریالیسم با کار بردن کلمه «ایسم» قائل به اصالت ماده می‌شویم، زیرا «ایسم‌ها» اصولاً وقتی به کار می‌روند، که افاده اصالت در نظر باشد. به این نحو شخصی که قائل به اصالت ماده است متریالیست و اعتقاد او متریالیسم است. چنین کسی ماده را باید اصل بگیرد و وقتی ماده را اصل گرفت، ناگزیر باید ماده را به صورت یک امر اساسی، که همه اعراض بر او عارض می‌شود و او خود بذاته باقی و ثابت است، بداند. با توجه به مطالبی که قبلاً

مطرح شد ماده را به این صورت و مشخصات نمی‌توان پذیرفت و اگر آن را جوهر در نظر بگیریم، علم آن را تأیید نمی‌تواند نموده. عدم تأیید علم با متریالیسم، که نظریه‌ای است علمی، منافات می‌یابد؛ زیرا ناگزیریم ماده را به حکم علم به صورت امری، که اصل در آن حرکت است، در بیاوریم و وقتی اصل را حرکت و تغییر گرفتیم، جوهر ثابت ماده، که این امور را به صورت اساسی برای یک فکر فلسفی متافیزیکی در می‌آورد، انکار می‌شود.

از طرف دیگر همان طور، که قانون اول دیالکتیک اقتضاء می‌کند، ناگزیریم ماده را مثل هر امر دیگری پیوسته در تغییر بدانیم و اصل را عبارت از تغییر و حرکتی بگیریم که بر طبق روابط ثابت عقلی حاکم بر ماده است. به این ترتیب وقتی عنوان متریالیسم را اختیار می‌کنیم، در واقع به ماده اصالت می‌دهیم و آن را جوهر می‌گیریم و وقتی ماده جوهر گرفته شد، آن را به صورت یک امر متافیزیک در می‌آوریم و از زمینه فیزیک خارج می‌کنیم و حال آن که اصل مطلب و اساس بحث آن است، که ماده باید در فیزیک بماند و امر متافیزیکی نشود. اما اگر ماده به صورت یک امر جوهری ثابت نباشد، خود به خود به صورت تغییراتی درمی‌آید، که تابع قوانین حاکم بر آن است. یعنی به جای آن که ماده اصل ثابتی باشد، که قوانین طبیعت از آن استخراج شود، قوانین طبیعت اصل ثابتی می‌شود که ماده تحت الشعاع آن قرار می‌گیرد و تابع آن واقع می‌شود و این خود نوعی بازگشت به ایده‌آلیسم است که از متریالیسم حاصل می‌شود.

در اینجا اگر درست دقت شود می‌توانیم به مطلبی در اوائل این مباحث برگردیم و آن این است که آنچه به نام ماده در متریالیسم عنوان شده است، همان است، که در فلسفه‌های کلاسیک تحت عنوان «وجود» عنوان می‌شد و خود متریالیست‌ها نیز از ابراز این مطلب ابا ندارند. حتی یکی از محققین بزرگ متریالیسم در دنیای معاصر یعنی لافبور (Lefebvre) در یکی از مقالات خود به این نکته تصریح می‌کند، که ماده‌ای که در متریالیسم عنوان می‌شود، همان وجودی است که در فلسفه‌های کلاسیک عنوان شده بود. (62)

بنابراین اصالت ماده به معنی اصالت وجود است و از همین لحاظ است که در مقابل ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد. ایده‌آلیست‌ها و رئالیست‌ها البته در مقابل هم قرار داشته‌اند. رئالیست‌ها می‌گفتند اصل وجود خارجی متحقق شیء است و فکر انسان تابع آن است و ایده‌آلیست‌ها می‌گفتند اصل فکر است و وجود خارجی متحقق شیء تابع آن است. (63) متریالیسم تأیید رئالیسم در مقابل ایده‌آلیسم است، منتی اسم وجود را ماده گذاشته است، تا بتواند با فکر تقابل اساسی داشته باشد. در ضمن چون چیزی به نام ماده نیافته‌اند، به تعارض افتاده‌اند و حال آن که احتیاجی به این امر نبود، یعنی می‌توانستند بگویند، که اصل وجود است و فکر به وجود برمی‌گردد؛ زیرا فکر هم چیزی است که

وجود دارد. بنابراین اصل وجود داشتن است و فکر کردن تابع آن است، یعنی قائل به رئالیسم باشند و در همان حال هم ایده، الیسم را به صورتی که بخواهد وجود را به فکر برگرداند انکار نکنند و به اشکال نیفتند. به عبارت دیگر برای تأیید جنبه| رئالیستی وجود احتیاجی به متریالیسم یا مادی کردن وجود نداشتند.

در این جاست که برمی، گردیم و در تعریفی که متریالیسم از خود و از رئالیسم و از ایده، الیسم می، کند تجدید نظر می، کنیم یا به عبارت دیگر تجدید نظری را که متریالیست، ها کرده، اند کنار می، گذاریم، تا همان تقسیم و تعریف اصلی که اساس مطلب بود باقی و برقرار بماند. مقصود آن که وقتی متریالیست، ها بیان عقاید خود را می، کنند، اولین مطلبی که تقریر می، شود آن است، که فرق متریالیسم و ایده، الیسم در این است که در متریالیسم ماده مقدم بر فکر است و در ایده، الیسم فکر مقدم بر ماده است و چون مطلب به این نحو تقریر شود، در اصل گرفتن ماده و اعتقاد به اصالت ماده متریالیست، ها دچار اشکالاتی می، شوند و ناگزیر می، گردند که خود ماده را نیز دارای فکر نهان و مضمربدانند، یعنی باز اصل را فکر بگیرند و سرانجام بدانجا رسیدند که انکار رأی خود را نمودند و حال آن که اصل تقسیم، بندی می، تواند به این صورت باشد که بگویند ما دو فکریا دو نظریه در مقابل همدیگر داریم: یکی ایده، الیسم است و یکی رئالیسم. در رئالیسم وجود مقدم بر فکر است و در ایده، الیسم فکر مقدم بر وجود است. در این تقریر لازم نمی، آید که حتماً ماده جایی وجود قرار گیرد تا نتوانند تقدم آن را بر فکر اثبات نمایند و ناگزیر قبول کنند که فکر بر آن مقدم و در آن مضمرب است و به این ترتیب به جایی آن که حامی رئالیسم باشند رئالیسم را در مقابل ایده، الیسم ضعیف کنند و از میان ببرند. رئالیسم حقیقی به معنی اصالت ماده نیست، بلکه به معنی اصالت وجود است و تقسیم اصلی افکار فلسفی نیز در این نیست، که بگوئیم ایده، الیسم و رئالیسم تقابلشان در این است که در ایده، الیسم فکر مقدم بر ماده است و در رئالیسم ماده مقدم بر فکر است. بلکه در ایده، الیسم فکر مقدم بر وجود است و در رئالیسم وجود مقدم بر فکر است. وقتی مطلب به این صورت تلقی و تقریر شود، ماده به هر صورتی تعبیر گردد و علم ماده را به هر صورتی نشان دهد و هر گونه تغییری که در آن به وجود بیاورد چون به هر صورت موجودیت دارد به رئالیسم لطمه نمی، خورد و حال آن که با عوض کردن فرمول و جایگزین کردن ماده به جایی وجود، رئالیسم منززل می، شود و در واقع ایده، الیسم حاکم بر رئالیسم می، گردد، البته به این صورت که ایده، الیسم رو پنهان می، کند و نقاب بر چهره می، زند و به صورتی در می، آید، که اگر کمی مجاهده| فکری و معنوی کنیم، می، توانیم صورت اصلی آن را بشناسیم، که در واقع همان فکر هگل است، چه اگر فکر هگل نبود، نمی، توانست با دیالکتیک هگل سازش پیدا نماید و به صورت

متریالیسم
دیالکتیکی
پدید
آید.

این صحبت در این جا به پایان می‌رسد. امیدوارم درباره| متریالیسم و شقوق و انحاء آن به اختصار، که مراعات آن لازم بود، حق مطلب بیان شده باشد. اگر در حین بحث تعارضاتی نیز پیش آمد، آن تعارضات زائیده| کیفیت بحث و نفس مطلب بود. البته در مقابل متریالیسم من ادعای بی‌طرفی نمی‌کنم، زیرا صادق نیست. من قائل به تز اسپریچوآلیسم (spiritualism) هستم و لذا بی‌طرف نمی‌توانم بود. اما منظورم نیز انتقاد از آراء متریالیسم به صورت ایراد گرفتن نبود، بلکه مقصود آن بود، که معنی حقیقی متریالیسم و اشکالاتی که به آن دچار می‌شود، آشکار گردد. این عیب متریالیسم نیست، زیرا همه افکار فلسفی به همین صورت است. هر فکر فلسفی در همان حال، که بعضی از اشکالات را حلّ می‌کند و فکر را هدایت می‌نماید، در همان حین به اشکالاتی نیز دچار می‌شود و کوشش برای رفع آن اشکالات محرک فکر و ادامه، دهنده| فکر در مسیر پایان، ناپذیر آن است. مسیری به سوی کشف حقیقت که اگر مطلق نباشد، حدّی از آن، که برای انسان در عالم ناسوت قابل وصول و دریافت است، حقیقت مطلق تواند بود. تودיעی که در این مجلس می‌کنم مرده، ای برای شنوندگان خواهد بود، چه این تودیع به تمام معنی کلمه است و دیگر تصدیعی برای ایشان در این مورد نخواهم داشت.

یادداشت‌ها

- 1 - برای ملاحظه| مطالب مربوط به لفظ «ماده» به فرهنگ فلسفی (ص 562 - 563) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 433 - 434) مراجعه فرمائید.
- 2 - نگاه کنید به مقاله| «صورت» در فرهنگ فلسفی (ص 428 - 430) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 292 - 294)
- 3 - نگاه کنید به مقاله| «هیومورفیت» در فرهنگ فلسفی (ص 680).
- 4 - نگاه کنید به مقاله| «جسم» در فرهنگ فلسفی (ص 282) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 178 - 181).
- 5 - نگاه کنید به مقاله| «مکان» در فرهنگ فلسفی (ص 608).
- 6 - نگاه کنید به مقاله| «جوهر» در فرهنگ فلسفی (ص 291 - 292) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 185 - 186).
- 7 - نگاه کنید به مقاله| «ما بعد الطبیعه» در فرهنگ فلسفی (ص 599 - 561).
- 8 - نگاه کنید به مقاله| «علم الکیان» در فرهنگ فلسفی (ص 540).
- 9 - نگاه کنید به مقاله| «حسّ» در فرهنگ فلسفی (ص 310 - 312).
- 10 - برای مطالعه| مطالب مربوط به ایده، الیسم به فرهنگ فلسفی (ص 575 - 576) و فرهنگ

- واژه‌ها، (ص 55 - 62) مراجعه فرمائید.
- 11 - نگاه کنید به فرهنگ فلسفی (ص 448). فنومن را می‌توان «ظاهر» و «پدیدار» ترجمه نمود.
- 12 - برای مطالعه| مطالب مربوط به متریالیسم به فرهنگ فلسفی (ص 563 - 564) و فرهنگ واژه‌ها، (ص 480 - 489) مراجعه فرمائید.
- 13 - برای مطالعه| مطالب مربوط به خیال و رؤیا می‌توان به صفحات 344 - 345 در فرهنگ فلسفی و 249 - 250 در فرهنگ اصطلاحات فلسفی مراجعه نمود.
- 14 - احوال و آثار و افکار بارکلی در فصول 11 - 13 کتاب تاریخ فلسفه (ج 5) مفصل شرح داده شده است. و نیز نگاه کنید به آراء بارکلی در فصل هشتم کتاب شناسایی و هستی.
- 15 - آنری لافبور (Henri Lefebvre) از فلاسفه و جامعه‌شناسان بزرگ فرانسوی است که در 1901 میلادی متولد شد و در سال 1991 از این عالم در گذشت. او از پیروان مارکس محسوب می‌گردد و صاحب آثار عدیده است.
- 16 - درباره| وجود نگاه کنید به فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 510 - 520) و فرهنگ فلسفی (ص 659 - 660).
- 17 - برای مطالعه| مقاله| فشرده‌ای در زمینه| متریالیسم دیالکتیکی می‌توان به دایرة‌المعارف فارسی (ج 2، بخش 2، ص 2569 - 2570) مراجعه نمود.
- 18 - رنسانس یا تجدید حیات عنوانی برای تحولات و تجدد علوم و صنایع در اروپا است، که از قرن چهاردهم میلادی در ایتالیا آغاز شد و در قرون پانزدهم و شانزدهم در تمام اروپا به اوج خود رسید و تحولات عمده| فرهنگی، علمی و هنری را نیز شامل گردید.
- 19 - برای مطالعه| آراء دکارت می‌توان به کتاب فلسفه| دکارت اثر منوچهر صانعی دره، پیدی مراجعه نمود.
- 20 - نگاه کنید به مقاله| «دینامیکا» در فرهنگ فلسفی (ص 355 - 356).
- 21 - نگاه کنید به مقاله| «جمود» در فرهنگ فلسفی (ص 287).
- 22 - نگاه کنید به فرهنگ فلسفی (ص 519) برای مطالعه| مطالب مربوط به قوه و توان و نیز نگاه کنید به ذیل «طاق» در صفحه 440.
- 23 - افکار زنون الیائی در فصل هفتم کتاب تاریخ فلسفه (ج 1) مورد مطالعه قرار گرفته است.
- 24 - شرحی درباره| مفهوم دکاتیسم در ذیل عنوان «عقیده» در صفحه| 475 کتاب فرهنگ فلسفی مندرج است.
- 25 - آراء و افکار نیوتن در فصل هشتم کتاب تاریخ فلسفه (ج 5) مفصلاً شرح و بسط یافته است.

26 - غدد آندوکراین عبارت از غدد بسته| داخلی موجود در بدن است که ترشحات آنها را هورمون می، نامند.

27 - اصول نظریات لامارک در دایرةالمعارف فارسی (ج 2، بخش 1، ص 2468 - 2469) مندرج گشته و کتاب مشهور داروین تحت عنوان منشأ انواع به وسیله| دکتر نورالدین فرهیخته به فارسی ترجمه و به سال 1357 ه، ش به وسیله| انتشارات شبگیر در طهران انتشار یافته است.

28 - نگاه کنید به فرهنگ فلسفی (ص 378 - 379).

29 - درباره| فاشیسم می، توان به فرهنگ واژه،ها (ص 389 - 394) مراجعه نمود.

30 - نگاه کنید به ذیل یادداشت شماره 24 در فوق و نیز به صفحه| 657 - 658 در کتاب فرهنگ

فلسفی

31 - برای مطالعه مطالب درباره| نظریه| تطوّر (mutation) به صفحه 2883 دایرةالمعارف فارسی (ج 2، بخش 2) مراجعه فرمائید. دکتر داودی در شناسائی و هستی (ص 318) کلمه| "جهش" را برای mutation به کار برده است.

32 - برای مطالعه| مطالب مربوط به علّت و معلول به ذیل «علّت» در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 343 - 352) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به ذیل «علّت و معلول» در صفحات 66 - 68 کتاب کلیات فلسفه| اسلامی.

33 - برای مطالعه| مطالب مربوط به نفس و روح که در این قسمت از مقاله| مادّیون مورد شرح و بسط قرار گرفته می، توان به صفحات 637 - 638 و 642 در کتاب فرهنگ فلسفی و صفحات 502 - 503 کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی مراجعه نمود. مندرجات فصل دهم کتاب شناسائی و هستی نیز حاوی توضیح و تشریح این مطالب است.

34 - نگاه کنید به مقاله| «شعور» در فرهنگ فلسفی (ص 412).

35 - برای مطالعه| مطالب مربوط به «اپی، فنومن» به صفحه| 449 و 270 کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید. دکتر داودی در شناسائی و هستی (ص 316 و 297) اصطلاحات «پدیدار فرعی و تبعی» و «پدیدار ثما» را برای اپی، فنومن به کار برده است.

36 - برای مطالعه| مطالب مربوط به اختیار به فصل چهارم کتاب شناسائی و هستی مراجعه فرمائید.

37 - برای مطالعه| شرح مفصّل، تر این مطالب نگاه کنید به مطالب مندرج در ذیل سؤال هشتم تحت عنوان «اختیار در مسائل اخلاقی» در بخش پاسخ به سؤالات در همین کتاب.

38 - برای مطالعه| مطالب مربوط به عشق به فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 331 - 335)

مراجعه فرمائید. فصل هفتم کتاب شناسائی و هستی نیز اختصاص به مطالعه| این مطلب یافته است.

- 39 - نگاه کنید به ذیل «کشف» در صفحه | 411 - 413 کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی.
- 40 - بیان مورد اشاره از حضرت عبدالبهاء است که می‌فرماید: «... انسان به قانون طبیعت ذی روح خاکی است ولی به قوه‌ی معنویّه این قوانین محکمّه طبیعت را می‌شکند و شمشیر از دست طبیعت گرفته و بر فرق طبیعت می‌زند...» (مجموعه‌ی خطابات، ص 626).
- و نیز نگاه کنید به صفحات 202 و 381.
- 41 - برای مطالعه‌ی مطالب مربوط به «غایت» به فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص 369 - 372) و فرهنگ فلسفی (ص 486 - 488) مراجعه فرمائید.
- 42 - نگاه کنید به یادداشت شماره 20 در سطور فوق.
- 43 - فصل دهم کتاب شناسائی و هستی نیز اختصاص به شرح مطالب مربوط به مترالیسم دیالکتیکی یافته است.
- 44 - نگاه کنید به مآخذ مذکور در ذیل یادداشت شماره 22 در سطور فوق.
- 45 - برای مطالعه‌ی مطالب مربوط به «موناد» به فرهنگ فلسفی (ص 625) مراجعه فرمائید. شرح احوال و افکار لایبنیتس به تفصیل در کتاب سیر حکمت در اروپا (ج 2، ص 48-72) آمده است.
- 46 - نگاه کنید به یادداشت شماره 21 در سطور فوق.
- 47 - آراء و افکار فیخته (یا فیشته Fichte) در فصلهای 2 - 4 کتاب تاریخ فلسفه (ج 7) به تفصیل آمده است.
- 48 - آراء و افکار شلینگ در فصلهای 5 - 7 کتاب تاریخ فلسفه (ج 7) مندرج است.
- 49 - برای مطالعه‌ی شرح احوال و آثار و افکار هگل به فصلهای 9 - 11 کتاب تاریخ فلسفه (ج 7) مراجعه فرمائید.
- 50 - برای مطالعه‌ی شرح این مطالب به فصل نهم تاریخ فلسفه (ج 7) مراجعه فرمائید. در این مآخذ (ص 180) برای «تز» کلمه‌ی «نهاد» و برای «آنتی، تز» کلمه‌ی «برابرنهاد» و برای «سنتز» کلمه‌ی «هم، نهاد» به کار رفته است. درباره‌ی اصطلاحات فوق در کتاب فرهنگ فلسفی (ص 350) چنین آمده است: «... در فلسفه‌ی هگل، برنهاد عبارت است از طرف اول در یک مجموعه، مرکب از سه طرف یا سه قضیه. اطراف سه، گانه عبارت است از: برنهاد (these)، برابر نهاد (antithese) و هم، نهاد (Synthese)»... و درباره‌ی اصطلاحات مزبور دکتر داودی در شناسائی و هستی (ص 297) چنین مرقوم داشته است:
- «... اختیار ضابطه‌ای برای دیالکتیک، یا جدال عقلمی مفاهیم متناقض، امتیازی است که به هگل راجع می‌شود. و خلاصه‌ی آن تکرر منظم و متوالی مفاهیم سه، گانه، ایست که آنها را وضع (تز) وضع

- مقابل (آنتی، تز) و وضع (سنتز) مجامع (سنتز) می، نامند...».
- 51 - شمه، ای از آراء فورباخ در فصل پانزدهم کتاب تاریخ فلسفه (ج 7) مورد شرح و بسط قرار گرفته است.
- 52 - برای مطالعه آراء و افکار کارل مارکس و فریدریک انگلز و مطالب مربوط به مترالیسم دیالکتیکی به منابع ذیل مراجعه فرمائید:
- فرهنگ واژه، ها، ص 480 - 498. یادداشت شماره 9 در انتهای مقاله «فلسفه تاریخ» و نیز نگاه کنید به شناسائی و هستی (ص 294 - 310) و پنجاه متفکر کلیدی (ص 326-338).
- 53 - نگاه کنید به فصل 18 کتاب تاریخ فلسفه (ج 7) که در آن این مطالب شرح و بسط یافته است.
- 54 - برای مطالعه آراء هراکلیتوس به دایرة المعارف فارسی (ج 2، بخش 2، ص 3257 - 3258) مراجعه فرمائید.
- 55 - نگاه کنید به مقالات مربوط به «تطور» و «انقلاب» در فرهنگ فلسفی (ص 234 - 235) و فرهنگ سیاسی (ص 37 - 39).
- 56 - نگاه کنید به مقاله «مارکسیزم» در صفحه 150 - 152 کتاب فرهنگ سیاسی.
- 57 - نگاه کنید به شناسائی و هستی (ص 296 - 301).
- 58 - شرح مفصل این مطالب در شناسائی و هستی (ص 310 - 320) آمده است.
- 59 - برای مطالعه مطالب مربوط به این مکاتب به فصل پنجم کتاب شناسائی و هستی و صفحات 25 - 37 در کتاب فرهنگ واژه، ها و نیز به ذیل «ملاحظه» در فرهنگ فلسفی (ص 609 - 610) مراجعه فرمائید.
- 60 - پانته، ایسم (pantheism) را «وحدت وجود» و «همه، خدائی» ترجمه کرده، اند. نگاه کنید به فرهنگ فلسفی (ص 664). دکتر داودی در توضیح اصطلاحات «وحدت وجود» در پاورقی صفحه 131 کتاب شناسائی و هستی می، نویسد: «یا به اصطلاح متداول در زبان فارسی کنونی: «همه خدا انگاری» در مقابل لفظ فرانسوی panthéisme».
- و در صفحه 291 کتاب شناسائی و هستی چنین مرقوم داشته است: «اصحاب مذهب وحدت وجود (پانتیسم) می، گویند که این جوهر واحد خداست و جهان در خدا مستهلک یا با او مشتبّه است».
- برای مطالعه مفصل مطالب درباره وحدت وجود نگاه کنید به کتاب وحدت وجود اثر فضل، الله ضیاء نور.
- 61 - برای مطالعه مطالب مربوط به alienation که در فارسی به «از خود بیگانگی - خودباختگی»

ترجمه شده است به ذیل «ضیاع یا اغتراب» در فرهنگ فلسفی (ص 438) مراجعه فرمائید. دکتر داودی در شناسائی و هستی (ص 113) لفظ «از خود بیگانگی» را برای این اصطلاح به کار برده است.

62 - نگاه کنید به یادداشت شماره | 15 در سطور فوق.

63 - نگاه کنید به یادداشت شماره | 10 در سطور فوق و مقاله «رتالیسم» (واقع، گرائی) در صفحه 289 - 294 کتاب فرهنگ واژه‌ها.

ضمیمه:

جانان	روي	پرتو	پرتو	دلا
نگر	جانان	روي	پرتو	دلا
نگر	رضوان	باغ	در	گشاده
نگار	آن	خود	سوي	خواندت
نگر	تابان	ماه	آن	رخسار
بهار	زين	شجر	هر	مي، کند
نگر	احسان	و	جود	مظهر
پروردگار		لطف		شکرانه
نگر	رخشان	خورشید	و	چشم
عیان	نوبهاران		جلوه	شد
نگر	طوفان	و	رعد	غرش
نسترن	و	داودی		گلهاي
نگر	شپیدان	آن		جانبازي
آتشین	لاله	و		گل
نگر	گلستان	صحن		به
کوهسار	و	در	و	دشت
نگر	مرجان	و	در	و
ما	دلدار	دل، آرای		روي
نگر	امکان	شاه		آن
کهنکشان	بر	نفر	از	سر
نگر	ایران	بخش	صفا	ملک

او	آوای	و	بانگ	و	نغمه	شنو
نگر	یزدان	نور	از	روشن	جهان	
او	گفتار	نغز	و	لب	لعل	ز
نگر	ایمان	شوق	از	زنده	دلت	
نمود	تجلی	چون	ربّ	اشراق	ز	
نگر	رحمان	روی	جذبہ	او	در	
او	بانگ	آیدت	بیاد	زرین	چه	
نگر	چشمه، ساران		جوشیدن		به	
(خضرائی)	(علی، اف)	ثابت	تاج	زرین	سرآینده:	

دسامبر 2000 میلادی