



علی مراد داودی

# رهایی

مجموعه‌ای از آثار دکتر علی مراد داودی

به اهتمام وحید رأفتی

مؤسسه مطبوعات بهائی آلمان





## رهایی

مجموعه‌ای از آثار دکتر علی‌مراد داودی

به اهتمام وحید رأفتی

ناشر: مؤسسه مطبوعات بهائی آلمان، لجنة نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی

چاپ نخست

۱۶۷ بدیع - ۲۰۱۰ م

آلمان - هوفهایم

شماره استاندارد بین‌المللی کتاب: ۵-۹۹۹-۸۷۰۳۰-۳-۹۷۸

شماره سفارش: ۹۹۱-۴۳۱

نقاشی قفس و پرندگان روی جلد از خانم Chloë Jasmin Filson است.





عزیزانیت هم برگزیده است عزیز

که بدلت هم در بند تو شوی رحمتی









## فهرست مندرجات

۷	مقدمه
۱۳	بخش اوّل: آثار مبارکه حضرت عبدالبهاء بخش دوّم: آثار جناب دکتر داودی
۲۱	۱- محمّد مصطفی در ادعیه اهل بهاء
۳۵	۲- درباره لوح احمد
۵۴	۳- درباره لوح دنیا
۷۵	۴- مثل اعلی
۹۷	۵- وحدت در کثرت
۱۱۶	۶- تدریج در تربیت
۱۳۳	۷- انکار و اثبات الوهیت
۱۵۴	۸- تنزیه ذات الهی (بخش اوّل)
۱۷۳	۹- تنزیه ذات الهی (بخش دوّم)
۱۹۰	۱۰- تنزیه ذات الهی (بخش سوّم)
۲۰۷	۱۱- توجّه در دعا
۲۱۸	۱۲- نفثات و روح القدس
۲۳۵	۱۳- استقامت
۲۵۰	۱۴- مفاهیم آزادی
۲۶۶	۱۵- تحصیل معارف بهائی و وحدت دو ظهور
۲۸۸	۱۶- فلسفه تاریخ
۳۰۳	۱۷- پاسخ به سوالات
۳۰۳	سؤال اوّل: مبدأ وجود





- ۳۰۵ سؤال دوّم: لقب سر
- ۳۰۷ سؤال سوّم: تصمیمات منشی محفل و نفس محفل
- ۳۱۱ سؤال چهارم: خدا و وجود مظالم
- ۳۱۵ سؤال پنجم: معنی جبر و معنی اختیار
- ۳۱۹ سؤال ششم: ادیان و قضایای جبر و اختیار
- ۳۲۳ سؤال هفتم: جبر به عنوان تقدیر و جبر به عنوان ضرورت
- ۳۳۳ سؤال هشتم: اختیار در مسائل اخلاقی
- ۳۳۷ سؤال نهم: ضابطه خوب و بد
- ۳۴۱ سؤال دهم: یهدی من یشاء
- ۳۴۵ ۱۸- مادیون
- ضمائم:
- ۴۰۹ ۱- وصیت‌نامه جناب دکتر داودی
- ۴۱۳ ۲- پرتو روی جانان
- ۴۱۴ ۳- انتظار
- ۴۱۷ بخش تصاویر
- ۴۲۷ کتاب شناسی
- ۴۳۳ فهرست اعلام و اهمّ مواضع





## مقدمه

در سال‌های ۱۹۸۷-۱۹۹۳ میلادی توفیق الهی شامل شد تا آثار باقیمانده از جناب دکتر علی‌مراد داودی را در سه مجلد تحت عناوین انسان در آئین بهائی، الوهیت و مظهریت و مقالات و رسائل در مباحث متنوعه منتشر نماید. چند سال بعد یعنی در سنه ۱۹۹۸ میلادی توضیحات آن خردمند فرزانه دربارهٔ مندرجات لوح حضرت عبدالبهاء خطاب به دکتر اگوست فورل تحت عنوان ملکوت وجود به حلیهٔ 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 عزّ 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 و سیعتر 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. نکتهٔ مهمی که در مطالعهٔ 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 رشتهٔ 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. دربارهٔ 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 نظرمی آید که در بعضی از نطقها مطالب مطروحه ناقص ضبط شده و شرح مطالب به اتمام و اکمال 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 مقدسه و آثار و الواح مبارکه اشاره فرموده و مضامین آنها را نقل نموده‌اند. در این کتاب به جای مضامین این آثار حتی‌المقدور 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 «یادداشت‌ها» 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 در بخش ضمائم وصیت‌نامه خطی جناب دکتر داودی عیناً گراور شده و متن آن با حروف چاپی نیز به طبع رسیده است. دو قطعه از اشعار خانم زرین تاج ثابت (علی‌اف خضرائی) و جناب مهرزاد پاینده نیز که به یاد جناب دکتر داودی سروده‌اند تحت عناوین «پرتو روی جانان» و «انتظار» در این بخش مندرج گردیده و سپس در بخش تصاویر عکسها و مدارکی که مربوط به عائله جناب دکتر داودی می‌باشد و نیز تصاویری از ادوار مختلفه حیات ایشان به طبع رسیده است.

مشخصات کامل کتب و مأخذی که در این کتاب مورد رجوع و استفاده قرار گرفته در فصل کتاب‌شناسی عرضه گردیده و بالاخره فهرست الفبائی اعلام و اهم 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 البتّه 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 امرالله ایراد نموده‌اند 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 سعدالدین حمویی به جا مانده که تحت عنوان «در باب یک بیت عربی» در مجله یادگار (سال سوّم، شماره دوم، مهرماه ۱۳۲۵ ه.ش/ ۱۹۴۶ م، ص ۷۱) به طبع رسیده است.

هر چند مناسب بود که شرحی از احوال جناب دکتر داودی در این مقام عرضه گردد اما چون شرح حال و شجره‌نامه‌ی 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 ۲۰۰۰ 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 ۴، دسامبر ۲۰۰۳ 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:

اوّل - مقاله «دکتر داودی در مدینه الله شیراز» که به قلم جناب ایرج روحانی در مجله عندهایب (سال نهم، شماره ۳۴، بهار ۱۹۹۰ م، ص ۶۸-۶۹) انتشار یافته است.

دوّم - مقاله «بیاد دکتر داودی، معرفی کتاب مقالات و رسائل در مباحث متنوعه» که در مجله پیام بهائی (شماره ۱۸۰، نوامبر ۱۹۹۴ م، ص ۳۶-۴۲) منتشر گردیده است..

سوّم - مقاله‌ای تحت عنوان «نطق جناب دکتر علی‌مراد 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، ۱۴۹ ب، ص ۳۴۸-۳۵۰) به طبع رسیده است.

چهارم - مقاله کوتاهی تحت عنوان «استاد فلسفه، دکتر علی‌مراد داودی»، که در رساله پیروزی یک عقیده (اثر سرکیس مباحیان، آتریت، ترجمه ادوارد میرزاخانیان، راحب، به کوشش ف. بهگرا، دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۴۴م، ص ۶۵-۶۹) منتشر گردیده است.

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

درباره انتخاب عنوان «رهایی» برای این کتاب توضیح این نکته را مفید می‌داند که تأمل در مندرجات این مجموعه و تفکر در سوانح حیات شهید مجید جناب دکتر علی‌مراد داودی حقیر را به انتخاب عنوان «رهایی» برای تسمیه این کتاب رهنمون گردید؛ زیرا ملاحظه شد که علیرغم تنوعی که در مطالب کتاب دیده می‌شود مندرجات آن جان‌انسانی 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 علی‌مراد داودی در مبحث «استقامت» مطرح نموده، سبب رهایی از زلالت در مسیر حیات ناسوتی است، «توجه در دعا» دعوت به رهایی از قید عبادت صورت 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 زیربنای 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 در کی 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 بافضیلت، در اسیری در کمند حبّ محبوب چهره می‌گشاید و آرزوی اهل بصر از زبان سعدی چنین جاری می‌شود که:

همه مرغان خلاص از بند خواهند  
من از قیدت نمی‌خواهم رهایی  
و یا بیت دیگر او که می‌فرماید:  
من از این بند نخواهم به در آمد همه عمر  
بند پایی که به دست تو بود تاج سر است

و چه خوش گفت که:

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

زندگی داودی خود وصول به ذرّه‌اعلای رهایی و سرشار از معانی عبودیت در شریعت‌الله و قیام به بندگی در آستانه‌جمال اقدس ابهی 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 آزاداندیش او را در دام کشد و از رهایی باز دارد. داودی چون به دست بزدلان فرومایه ربنده و در بند شد از هر بندی 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 می‌گردد، به این امید که تعمق در آثار و افکار دکتر علی‌مراد داودی خوانندگان گرامی را مفید واقع شود و آنان را در تمسک به شریعه مقدسه الهیه و در پروازی دیگر به افقی وسیعتر در آسمان معارف امر بهائی مساعدت نماید.

حیفا- وحید رأفتی

تابستان ۲۰۰۸ میلادی









# بخش اول

## آثار مبارکہ حضرت عبدالبہاء







بواسطه آقا سیّد اسدالله

طلب مغفرت بجهت مرحوم ابوی مسعود الممالک

إلهی إلهی ترانی من الغداة إلى العشاء اتضرّع إلى باب رحمتك ومن المساء إلى الصباح  
ارجو الفلاح والنجاح لعبادك ربّ إنّ عبدك أبا المسعود عاش محموداً و كان للفقراء  
ورداً موروداً و رفاً مرفوداً يوسع صدره للضيوف و يخلع عليهم خلعاً من الشّفوف. ربّ  
إنّ كان رحيب السّاحة بسيط الباحة يغني السائل الفاقة و يبذل الأسعاف و يغرق في بحر  
الألطف و كان ذا خلق عظيم و قلب سليم و وجه بسيم و كرم عميم. ربّ قد رجع إليك  
مطمئناً بوجودك راجياً فضلك فاجعله يا إلهی 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 وضر الذنوب و اكشف له الكروب و استر له العيوب و  
اجعله طيباً طاهراً في جنة الخلود ساطعاً باهراً من أفق الفضل و الجود يا ربّي الغفور إنك  
أنت العظيم إنك أنت الكريم و إنك أنت الرحمن الرحيم.<sup>۱</sup>

بواسطه جناب آقا سیّد اسدالله

تبریز

حضرت مسعود الممالک علیه بهاء الله الأبھی

هو الله

ای مسعود ملکوتی از تلون این دنیای فانی و تغیر احوال امور جسمانی خاطر مکدر  
مفرما و دل و جان را قرین اندوه و احزان مکن. این حالات اقبال و ادبار و عزل و نصب  
این جهان ناپایدار عبارت از امواج سراب است یا انعکاس صور در مرايا و میاه، نوبت به  
نوبت جلوه و غیبوت مینماید. الحمد لله عزّت ابدیه و قریبت رحمانیه و موهبت سرمديه  
مقدر و موجود و مؤید است. دیگر چه خواهی، دیگر چه جوئی. و این عبد به درگاه  
احدیّت عجز و نیاز آرم که آن حیب روحانی به مواهب آسمانی همراز و همدم گردند،  
منصبی لایعزل منه میسر گردد. شما همواره به کمال صدق و نیت خالصه به خدمت  
اعلی حضرت شهریار قیام نمائید. باز منصب و رفعت و مقام حاصل گردد مطمئن باش.

(۱) مناجات فوق به اعزاز ابوی عبدالله خان مسعود الممالک یعنی رستم خان سرتیب عزّ صدور یافته  
است. رستم خان را فرزند دیگری نیز به نام اسدالله خان ساعد السلطان بوده که پدر جناب دکتر علی مراد  
داودی است. به شجره نامه عائله داودی در صفحه ۲۹ کتاب انسان در آئین بهائی نگاه کنید.





الهی الہی اید عبدک هذا علی ما تحبّ و ترضی و اغفر لأبیہ و اعف عنه و أغرقه فی بحار رحمتک و أدخله فی جنّۃ عدنک و ظلّ علیہ سدرتک المنتهی و أسکنه فی جنّۃ المأوی و أرزقه لقائک فی فردوسک الأعلى و توجّه بمواہبک فی ملکوت الأبھی إنک أنت الکریم الرّحیم الوہّاب! ع ع

### خلخال

حضرت آقا سید زین العابدین، حضرت آقا میرزا علیقلی و برادران جناب ارشد الممالک، جناب معین الممالک، جناب ستار خان یاور و دامادشان آقا فتح‌الله، جناب مهدی خان ضرغام نظام، جناب آقا میرزا سیف‌الله و میرزا یدالله مع خانواده، جناب آقا کریم، جناب مشہدی سراج‌الله، جناب مشہدی ابراہیم، جناب مشہدی یدالله و ابناء ایشان، جناب میرزا محبوب و پسرشان، جناب آقا حمدالله و جناب آقا تیمور، جناب میرزا ماشاءالله، جناب آقا حجّۃ، جناب آقا وجیہ، جناب مشہدی یوسف، جناب حاجی عبداللہ و پسرش، خدّام و ملازمان صدرالعلماء، جناب مشہدی محمّد، خاندان مرحوم مدیرالایالہ، جنابہ عاتکہ خانم و ملازمان مخصوصشان، جناب اسدالله خان اخوی سردار مسعود، امیرزادہ بلقیس خانم، بہیہ خانم دختر ساعدالسّلطان، قمریگم خانم والدہ سردار، سردار مسعود و اولادشان، خسروخان و رحمۃالله خان و کبری خانم، خانم ناز خانم و نقل خانم اضلاع سردار مسعود، جعفر قلیخان مع خاندان، احمد علی خان و اولادشان، آسیہ خانم ہمیشیرہ سردار مسعود، شمسی جهان خانم، علی اشرف خان قنبر خان، آخوند ملا ابوطالب، مرحوم بصیر الکتّاب، مرحوم عبّاسقلیخان، مرحوم مدیرالایالہ، مرحوم سید خالص، مرحوم رحمۃالله، مرحوم سعید خان.

### میانج

جناب آقا میرزا فضل‌الله و اهل بیت، جناب اکبر آقا و اخوان احدزادہ، جناب آقا بہلول، جناب آقا علی اصغر، جناب آقا حسن و سائر یاران الہی و احبّای قرہ‌جہ‌داغ علیہم بہاءالله الأبھی

(۱) لوح فوق بہ اعزاز جناب عبداللہ خان مسعود الممالک عموی جناب دکتر داودی عزّ صدور یافته است





هو الله

أيها المخلصون أيها الراسخون أيها السابقون إلى الخيرات أيها المتمسكون بذيل رب الأرضين و السموات طوبى لكم بما كسفتكم الظلمات و اهتديتم إلى رب الآيات البيّنات و تمسّكتم بالعروة الوثقى و آوتم إلى الكهف الأوقى و قتمتم على إعلاء الكلمة العلياء و خدمتم عتبة رب الأفق المبين الساطع الفجر على قلوب أهل اليقين المؤيد لكل عبد أمين بالنصر العظيم أسئل الله أن يجعلكم آيات باهرة و كلمات تامّة و حقائق ساطعة و نفوساً لامعة حتّى يهتزّ تلك الأرجاء من النّفحة الطّيبة الشّدا المنتشرة من الحدائق الغلبا و الله يهدى من يشاء إلى جنّة الأبهى و عليكم التّحية و الثّناء.

ای یاران مهربان عبدالبهاء، در این ناحیه قصوی به ذکر شما مشغولم و به محبت شما مألوف. جناب منیر دیوان نامه‌ای نگاشته و نام مبارک شما برده از قرائت آن نامه نهایت سرور و جبور حصول یافت. در عتبه مقدسه حضرت رحمن تبّتل و تضرّع گردید و آن نفوس مبارک را الطاف بی‌نهایه استدعا شد یقین است که موفّقید و مؤیدید و علیکم البهّاء الأبهى. عبدالبهاء عباس ۱۸ جمادی الاولی ۱۳۳۸ - حیفا



(۱) لوح فوق به اعزاز جمعی از احبای خلخال و میانج عزّ صدور یافته و تعدادی از افراد عائله جناب دکتر داودی از جمله مادر پدر خواهر و عموی ایشان در صورت مخاطبین مذکورند. نگاه کنید به شجره‌نامه عائله داودی در صفحه ۲۹ کتاب انسان در آئین بهائی.







## بخش دوّم

# آثار جناب دكتر داودی









## محمد مصطفی در ادعیه اهل بهاء

### توضیح:

در بین آثار باقیمانده از جناب دکتر داودی مقاله‌ای کوتاه در دست است که در آن مضامین فارسی عباراتی چند از مناجات‌های عربی نازله از قلم حضرت بهاء‌الله را با توضیحاتی مختصر مرقوم داشته و در پاورقی، متن عبارات عربی مناجاتهای مزبور را نقل فرموده‌اند. سپس جناب داودی مقاله خود را با درج چند جمله که در شرح وحدت انبیاء مرقوم فرموده‌اند به پایان رسانده‌اند.

متن مقاله مزبور در ذیل به نظر خوانندگان گرامی خواهد رسید و ادعیه عربی حضرت بهاء‌الله تحت عنوان «یادداشت‌ها» در پایان مقاله مندرج خواهد گشت. ادعیه مزبور در این مقام به طور کامل نقل شده است.

۱- آرزو می‌کند که همواره یاد خدا مونس او باشد؛ محبت به خدا مقصد او به شمار آید؛ نام خدا همچون چراغی راه او را روشن دارد؛ چیزی نخواهد جز آنچه خدا خواسته است و چیزی را دوست ندارد مگر این که محبوب خدا نیز همان باشد. از سر سوز و گداز به راز و نیاز می‌پردازد و از خدا توفیق می‌خواهد تا او را به این آرزو برساند. آنگاه برای این که از اجابت دعای خود مطمئن باشد، به عادت بشری خدا را به حق فرستاده برگزیده او، محمد مصطفی، سوگند می‌دهد. (۱)

این راز و نیاز از زبان کسی که بر حسب ظاهر نام مسلمان بر روی او باشد نیست. بلکه از زبان کسی است که خود را بهائی می‌خواند و این کلمات را خود او ترتیب نداده بلکه از مولای خود، بهاء‌الله، آموخته است. بهاء‌الله به او تعلیم می‌کند که هرگاه توفیق از خدا بخواهد، نام محمد مصطفی را ضامن خویشتن گرداند.





۲- آرزو می‌کند که خدایش در زمرهٔ بندگان محسوب دارد؛ شایستگی بندگی خویشتن از وی باز نگیرد؛ بندگان خود را به هر چه مأمور داشته است او را نیز به انجام آن موفق سازد؛ او را چنان کند که جز خدای از کسی نترسد و اندوهی از آنچه جز خداست بر دلش راه نیابد؛ می‌خواهد که اگر در این راه خطایی از وی سرزند به خدایی خود از سر آن در گذرد و به رحمت خود وی را بیامرزد. آنگاه چنان که گویی خواهشی بس بزرگ کرده و از حد خود فراتر رفته است، به دامن محمد مصطفی دست می‌زند و او را که نگین قبول در دست دارد، وسیلهٔ قربیت خویشتن می‌سازد. (۲)

پای‌بستهٔ دین بهاست ولیکن به فرمان بهاء و با سخنانی که از او آموخته است، همچنان دست در دامن محمد دارد تا هر که او را ببند گمان نبرد که قبول بهاء‌الله به منزلهٔ ترک محمد مصطفی است.

۳- می‌خواهد که همواره یاد خدای در دل او باشد و ستایش خدای بر زبان او رود. ولی تنها به اندیشهٔ نیک و گفتار نیک خشنود نیست، بلکه کردار نیک را آرزومند است. از سر سوز دل تمنا می‌کند که خدایش به عمل موفق دارد؛ عمل به آنچه در کتاب او آمده است و بندگان او به اطاعت آن مأمور شده‌اند. بسی مشتاق است که این موهبت را به دست آورد و گویی خود را با همهٔ خلوص مستحق این نعمت نمی‌داند. پس خدای را سوگند می‌دهد به حق نوری که از افق حجاز تابیده و مکه و مدینه را روشن داشته و از آن پس فروغ ایزدی 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... (۳)

این چه یکدلی و یکرنگی است! کسی که مردم او را به نام بهائی می‌شناسند و او خود نیز خویشتن را به همین نام مفتخر می‌داند، 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 امت‌های دیگر نیارایند؛ سراپردهٔ یگانگی برافرازند و رسم بیگانگی از میانه بگیرند.

۴- بر او ستم‌ها رفته است؛ در خانهٔ خود همچون زندانیان بوده و در شهر خود مانند غریبان به سر برده است. به خویشتن حق می‌دهد که اندکی زبان به شکوه گشاید و لحظه‌ای بر حال خود بگریزد و ناله‌ای حزین آغاز کند. خود را اهل توحید می‌داند ستم





رانندن دیگران را بر خویشان روا نمی‌بیند؛ از خدا می‌خواهد که داد او بستاند و وی را در پناه خود محفوظ دارد. چون گناه او یگانه‌پرستی است حفظ خویشان را از کسی توقع دارد که رایت توحید برافراشته و او را در سایه آن مأوی داده است. (۴)

یعنی خدای را به حق محمد به سوی خود می‌خواند و بهائی بودن خویش را مانع این نمی‌بیند 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 مانده‌اند.

۵- می‌بیند که محمد مصطفی و فرزندان و یاران او کسانی بوده‌اند که در راه پیروزی امر حق غایت مجاهدت به جای آورده‌اند؛ هیچ نیرویی این بزرگان را از یاری حق مانع نیامده و از کوشش در راه خدا باز نداشته است. چون حال خود باز می‌جوید، بر وی عیان می‌شود که خود نیز سالک همین راه است. جز این که با رفتار و گفتار نصرت امر خدا نماید آرزویی نمی‌کند و جز این که بر هر مانعی در این راه غلبه جوید سودایی در سر ندارد. پس شکرانه آن پیشوایان به جای می‌آرد؛ روی دل سوی خدا می‌کند، سر بر آستان می‌گذارد و از سر اخلاص می‌گوید: درود بر محمد مصطفی، بر سرور یثرب و بطحاء، بر فرزندان او، بر یاران او. (۵)

۶- از خدای خویش می‌خواهد 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 مکان‌های مقدسی را به یاد می‌آورد که با آیین خداپرستی مقرون بوده و از این قرب و جوار، عز و شرف یافته است. مشعر و مقام و زمزم و صفا در برابر چشمش جان می‌گیرد؛ از مسجد اقصی به بیت حرام می‌رسد؛ خانه‌ای کریم و عظیم در نظرش جلوه می‌کند؛ ملا اعلی را گرداگرد آن در طواف می‌بیند؛ وجودی عزیز در منظر خاطرش مصور می‌شود که فرمان خدای در دست دارد؛ سروش غیب بر دلش فرود می‌آید و به همت بلند خویش پرچم توحید را در اقطار عالم برمی‌افرازد... (۶)

چرا این سخنان را بر زبان او گذاشته و دیده جان او را به سوی این مقامات متوجه داشته‌اند؟ تا بدانند که پیشوای او خویشان را از محمد مصطفی جدا نمی‌گیرد؛ اخلاص او را منحصر به خویشان نمی‌خواهد و گروهی را به نام بندگی خویش از یاد پیامبران پیشین غافل نمی‌دارد.





۷- 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 روا دیده است هوسی در سر راه ندهد. محبوب را به آنچه در نزد او عزیز است سوگند می‌دهد تا این دعا را به اجابت برساند.

اما عزیزتر از همه در نزد او کیست؟

بهاءالله به او می‌آموزد که آنچه محبوب دل و جان را می‌توان 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. (۷)

۸- جای دیگر می‌بینیم که بهاءالله از او می‌خواهد که به تفصیل بیشتر در این مقام سخن گوید و او را در بعثت محمد مصطفی زبان‌آوری می‌آموزد 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 می‌خواهد 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 بر آل 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 می‌بایست 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 لایبع عن ذکرالله». از تو می‌خواهم که به حق آنان مرا به خویشتن و نگذاری و خواست مرا در آنچه خود می‌خواهی فانی سازی و اراده مرا در قبال اراده خود منعدم گردانی. (۸)

۹- گوئی اکتفاء به این اذکار نباید کرد. در نعت محمد مصطفی به امر جمال ابھی فراتر باید رفت و بیشتر باید گفت. بشنوید تا بدانید که بهاءالله خود چه ستایشی از سید ابرار می‌کند و چسان در این باره داد سخن می‌دهد: 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 برافراستی 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... (۹)

۱۰- کلام را به ذکر کلمه شهادت به انجام می‌بریم، کلمه‌ای که قلم بهاء الله 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 معرف اخلاص او باشد: خدایا به آنچه جمله انبیاء و اوصیای تو شاهد بوده‌اند شهادت می‌دهم و هر چه را که در کتاب‌های خود فرو فرستاده‌ای مسلم می‌دارم.

ذکر کلمه شهادت حاکی از ایمان است؛ ولی از آن پس التماس شفاعت باید کرد. بهاء الله به اهل بهاء می‌فرماید 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 بی‌نصیب نسازد و به آنچه خود دوست می‌دارد و از آن خشنود است موفق دارد. (۱۰)

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 سپرده‌اند؛ سخنانی که حب محمد را در دل‌های آنان جای داده و نام محمد را حرز جانها و ورد زبان‌های آنها ساخته است. از بهاء الله آموخته‌اند 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 گرفته‌اند و در این درس دقیق به این نکته پی برده‌اند که در میان پیامبران جدایی نیست و از همه آنان راهی به سوی خدا توان یافت. وحدت انبیاء نموداری از وحدت خداست؛ می‌توان به نام بهاء الله





نسبت داشت و شفاعت از محمد خواست؛ می‌توان کتاب بهاء‌الله را سرشار از نعت محمد یافت. مردم را نمی‌رسد که اختلاف اسم و رسم را دلیل بر اختلاف حقیقت گیرند و به این سبب از یکدیگر جدایی پذیرند: «ای دوستان سراپردۀ یگانگی بلند شد؛ به چشم بیگانگان یکدیگر را مبینید؛ همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار.» (۱۱)

## یادداشت‌ها

- ۱

بسم الله الأقدس

سبحانک اللهم یا إلهی أسئلك بأصفيائك و أمنائك و بالذی جعلته خاتم أنبيائك و سفرائك بأن تجعل ذكرك مونسى و حبك مقصدى و وجهك مطلبى و اسمك سراجى و ما أردته مرادى و ما أحببته محبوبى. أی ربّ أنا العاصى و أنت الغافر لَمَّا عرفتک سرعت إلى ساحة عزّ عنایتک أی ربّ فاغفر لی جریراتی الّتی منعتنی عن السّلوک فی مناهج رضائک و الورود فی شاطیء بحر أحدیتک. أی ربّ لا أجد دونک من کریم لأتوجّه إلیه و لا سواک من رحیم لاسترحم منه أسئلك بأن لا تطردنی عن باب فضلک و لا تمنعنی عن سحاب جودک و کرمک. ای ربّ قدر لی ما قدرته لأولیائک ثمّ اکتب لی ما کتبه لأصفيائك لم یزل کان طرفی ناظراً إلى أفق عنایتک و عینی متوجّهة إلى شطر أطفاک فافعل بی ما أنت أهله لا إله إلا أنت المتقدر العزیز المستعان.

- ۲

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 أمرک و اقتدارک و إعلاء کلمتک و سلطانتک بأن تجعلنا من الذین ما منعهم الدّنيا عن التّوجّه إلیک. أی ربّ فاجعلنی من الذّین جاهدوا فی سبیلک بأموالهم و أنفسهم ثمّ اکتب لی أجر هؤلاء فی لوح قضائک ثمّ اجعل لی مقعد صدق عندک ثمّ ألحقنی بعبادک المخلصین. أی ربّ أسئلك برسلك و أصفيائك و بالذی ختمت به مظاهر أمرک بین بریتک و زینته بخاتم القبول بین أهل أرضک و سمائك بأن توقّنی علی ما قدرته لعبادک و أمرتهم به فی





ألواحك ثم اغفر لي يا إلهي بفضلك و جودك ثم اجعلني من الذين لا خوف عليهم و  
لا هم يحزنون و إنك أنت المقتدر المهيمن القيوم.

-٣-

حدبا

محمد حسين الذي حضر و فاز

بسمه المهيمن على الأسماء

قل لك الحمد يا إلهي بما هديتني إلى مطلع آياتك و مشرق بيناتك و مظهر نفسك  
و أفق أوامرك. أسئلك بالذي به نصبت راية التوحيد بين عبادك و بآله و أصحاب أن  
تؤيدني على ذكرك و ما أمرتني به في كتابك. أي رب ترى المظلوم قرع باب عدلك  
و المحروم تمسك بحبل عطائك أسئلك بأمرك الذي به سخرت العالم و هديت الأمم  
أن تجعلني في كل الأحوال ناظراً إلى أفق فضلك و راجياً بدائع جودك. أي رب  
أسئلك بمظاهر نفسك و بقدرتك التي غلبت سمائك و أرضك أن تحفظني من شر  
المشركين من عبادك إنك أنت المقتدر على ما تشاء لا إله إلا أنت الغفور الكريم ثم  
أنزل على عبدك هذا و عبادك من سماء كرمك بركة من عندك إنك أنت المهيمن  
على الأسماء بقولك كن فيكون لا إله إلا أنت الفرد الواحد المتقدر العزيز المحبوب.

هو العالم الحكيم

إلهي إلهي لك الحمد بما جعلتني معترفاً بوحدايتك و مقراً بفردانيتك و مدعناً بما  
أنزلته في كتابك الذي به فرق بين الحق 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 إلى صراطك المستقيم بفضلك و جودك. أسئلك يا فائق الأصباح و مسخر  
الرياح بأنبيائك و رسلك و أصفياك و أوليائك الذين جعلتهم أعلام هدايتك بين  
خلقك و رايات نصرتك في بلادك و بالنور الذي أشرق من أفق الحجاز و تنورت به  
يشرب و البطحاء و ما في ناسوت الإنشاء بأن تؤيد عبادك على ذكرك و ثنائك و العمل  
بما أنزلته في كتابك. إلهي إلهي ترى 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 كل الأحوال و يؤيده على المعروف و يحفظه عن





الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْمَبْدِ وَالْمَالِ إِنَّكَ أَنْتَ الْغَنَى الْمَتَعَالِ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْعَزِيزُ الْفَضَّالُ.

- ٤

#### هو السَّمْعُ الْمَجِيبُ

وَعَزَّتْكَ يَا مَحْبُوبَ الْعِشَاقِ وَمُنُورَ الْأَفَاقِ قَدْ أَهْلَكْتَنِي نَارَ بَعْدِي وَذَابَ كَبِدِي مِنْ غَفْلَتِي  
أَسْئَلُكَ يَا مَقْصُودَ الْعَالَمِ وَمَحْبُوبَ الْأُمَمِ بِاسْمِكَ الْأَعْظَمِ بَأَنْ تَجْعَلَ رِزْقَ قَلْبِي نَفْحَاتِ  
وَحَيْكَ وَنِعْمَةَ أذُنِي إِصْغَاءَ نَدَائِكَ الْأَحْلَى يَا مَنْ فِي قَبْضَتِكَ زَمَامَ الْأَشْيَاءِ وَمَائِدَةَ  
بَصْرِي مَشَاهِدَةَ آثَارِكَ وَإِنْوَارَ تَجَلِّيَاتِكَ فِي مَظَاهِرِ أَسْمَائِكَ وَصِفَاتِكَ. تَرَى يَا إِلَهِي  
عِبْرَاتِ الْمُقْرَبِينَ فِي هَجْرِكَ وَاضْطِرَابِ الْمُخْلِصِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ عَنْ سَاحَةِ قَرْبِكَ وَأَمْرِكَ  
الْمُهَيْمِنِ عَلَى الْوُجُودِ مِنَ الْغَيْبِ وَالشَّهُودِ يَنْبَغِي أَنْ يَجْرِيَ بِحُورِ الدَّمِّ مِنْ عَيُونِ مَحْبِيكَ  
بِمَا وَرَدَ عَلَى أَهْلِ التَّوْحِيدِ مِنْ فِرَاعِنَةِ الْأَرْضِ وَأَشْرَارِهَا. تَرَى يَا إِلَهِي إِنَّ الْمَشْرُكِينَ  
أَحَاطُوا بِمَدْنِكَ وَدِيَارِكَ أَسْئَلُكَ بِأَنْبِيَائِكَ وَأَصْفِيائِكَ وَبِالَّذِي بِهِ نَصَبْتَ رَايَةَ التَّوْحِيدِ  
بَيْنَ عِبَادِكَ بَأَنْ تَحْفَظَهُمْ بِجُودِكَ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْفَضَّالُ. ثُمَّ إِسْئَلُكَ بِأَمْطَارِ سَحَابِ  
فَضْلِكَ وَأَمْوَاجِ بَحْرِ عَطَائِكَ بَأَنْ تَقْدِرَ لِأَوْلِيَائِكَ مَا تَقْرَبُهُ عَيُونُهُمْ وَتَطْمَئِنُّ بِهِ قُلُوبُهُمْ.  
أَيُّ رَبِّ تَرَى الْقَاعِدَ أَرَادَ الْقِيَامَ عَلَى خِدْمَتِكَ وَالْمَعْدُومَ أَرَادَ الْوُجُودَ مِنْ طَمَطَامِ جُودِكَ  
وَالصُّعُودَ إِلَى سَمَاءِ غَنَائِكَ وَالْغَرِيبَ أَرَادَ وَطَنَهُ الْأَعْلَى فِي ظِلِّ قَبَابِ فَضْلِكَ وَالسَّائِلَ  
قَصْدَ بَابِ الْعَطَاءِ بِكْرَمِكَ وَرَحْمَتِكَ وَالْعَاصِيَ عَمَانَ عَفْوِكَ وَغَفْرَانِكَ وَسُلْطَانِكَ يَا  
أَيُّهَا الْمَذْكُورَ فِي الْقُلُوبِ قَدْ أَقْبَلْتَ إِلَيْكَ مَنْقَطِعًا عَنْ إِرَادَتِي وَمَشِيَّتِي وَمَا تَحَبَّهُ نَفْسِي  
وَهُوَ إِي لَتَحْرَكُنِي إِرَادَتِكَ وَمَشِيَّتِكَ وَمَا قَدَّرْتَهُ لِي مِنْ قَلَمِ قَضَائِكَ وَتَقْدِيرِكَ. أَيُّ  
رَبِّ هَذَا عَاجِزَ أَرَادَ نِيرَ اقْتِدَارِكَ وَذَلِيلَ قَصْدِ أَفْقِ عَزِّكَ وَفَقِيرَ تَوَجُّهِ إِلَى بَحْرِ عَنَائَتِكَ  
أَسْئَلُكَ أَنْ لَا تَخِيْبَهُ بِجُودِكَ وَعَطَائِكَ إِنَّكَ أَنْتَ الْمُقْتَدِرُ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ.

- ٥ و ٦

#### هو السَّمْعُ الْبَصِيرُ

سَبْحَانَكَ يَا مَنْ بَكَ أَشْرَقَ نِيرَ الْمَعَانِي مِنْ أَفْقِ سَمَاءِ الْبَيَانِ وَتَزِينَتْ عَوَالِمَ الْعِلْمِ وَ  
الْحِكْمَةِ بِأَنْوَارِ الْحِجَّةِ وَالْبِرْهَانِ. أَسْئَلُكَ بِبِحَارِ رَحْمَتِكَ وَسَمَاءِ عَنَائَتِكَ وَبِأَمْرِكَ  
الَّذِي بِهِ هَدَيْتَ الْمُخْلِصِينَ إِلَى بَحْرِ عَرْفَانِكَ وَالْمُؤَحِّدِينَ إِلَى شَمْسِ عَطَائِكَ بَأَنْ تُؤَيِّدَ  
عِبَادَكَ عَلَى ذِكْرِكَ وَثَنَائِكَ ثُمَّ قَدِّرْ لَهُمْ مَا قَدَّرْتَهُ لِلَّذِينَ أَقْرَبُوا بِوَحْدَانِيَّتِكَ وَفِرْدَانِيَّتِكَ







و ما بدلوا نعمتک و ما أنکروا حقک و ما جادلوا بآياتک و ما نقضوا عهدک و ميثاقک و أنفقوا أرواحهم لإعلاء كلمتک العليا و إظهار أمرک يا مولی الوری فی ناسوت الإنشاء. أى رب أنزل عليهم من سماء فضلك أمطار رحمتک و قدر لهم ما تقر به العيون و تفرح به القلوب و تطمئن به النفوس إنک أنت المقدر على ما تشاء و فى قبضتک من فى ملکوت الأمر و الخلق تفعل ما تشاء و تحکم ما تريد إنک أنت الله الفرد الواحد العزيز الحميد. أى رب ترانى مقبلاً إليك و آملاً بدایع فضلك و کرمک أسئلك يا إلهى بالمشعر و المقام و الزمزم و الصفا و بالمسجد الأقصى و بيتک الذى جعلته مطاف الملا الأعلى و مقبل الوری و بالذى به أظهرت أمرک و سلطانک و أنزلت آياتک و رفعت أعلام نصرتک فى بلادک و زينته بطراز الختم و انقطعت به نفحات الوحي بأن لا تخيبنى عمّا قدرته للمقربين من عبادک و المخلصين من بریتک إنک أنت الذى شهدت بقدرتک الكائنات و بعظمتک الممكنات لا يمنعک مانع و لا يحجبک شىء إنک انت المقدر القدير. لك الحمد يا إلهى و لك الشکر يا مقصودى أشهد أنى كنت غافلاً هديتنى إلى صراطک و كنت جاهلاً علمتنى طرق مرضاتک و كنت راقداً أيقظتنى لذكرك و ثنائک يا إلهى و بغيتى و رجائى و عزتک عبدک هذا اعترف بجزه و فقره و جرياته و خطياته و غفلته و جهله أسئلك باسمک المهيمن على الأسماء و بأموج بحر رحمتک يا فاطر السماء و بكتابک الأعظم الذى هديت به الأمم و أخبرت فيه عبادک بالقيامة و ظهوراتها و بالساعة و أشراطها و جعلته ميسراً لأولياک و منذراً لأعدائک أن تجعلنى فى كل الأحوال صابراً فى بلائک و ناظراً إلى أفق فضلك و متمسكاً بحبل طاعتک و عاملاً بما أمرتنى به فى كتابک إنک أنت الغفور الكريم و إنک أنت الله رب العالمين. أى رب صل على سيد يثرب و البطحاء و على آله و أصحابه الذين ما منعهم شىء من الأشياء عن نصره أمرک يا من فى قبضتک زمام الإنشاء لا إله إلا أنت العليم الحكيم.

- ٧

### هو العالم الحكيم

قل إلهى إلهى أشهد بوحدانيتک و فردانيتک و اعترف بما نطقت به ألسن أنبيائک و رسلك و ما أنزلته فى كتبک و صحفک و زبرک و ألواحک. أى رب أنا عبدک و ابن عبدک أشهد بلسان ظاهرى و باطنى بأنک أنت الله لا إله إلا أنت الفرد الواحد المتقدر





العلیم الحکیم. آہ آہ یا إلهی من جریراتی العظمی و خطیئاتی الکبری و من غفلتی الّتی  
منعتنی عن التوجّه إلی مشرق آیاتک و مطلع بیناتک و عن النّظر إلی تجلیات أنوار فجر  
ظهورک و مشاهدة آثار قلمک. فآہ آہ یا مقصودی و معبودی لم أدر بأی مصیبة من  
مصائبی أنوح و أبکی أأنوح علی ما فات عنی فی آیام فیها أشرق و لاح نیر الظهور من  
أفق سمآء إرادتک أم أنوح و أبکی عن بعدی عن ساحة قربک اذ ارتفع خبآء مجدک  
علی أعلى الأعلام بقدرتک و سلطانک. کلّما زاد یا إلهی رأفتک فی حقّی و صبرک  
فی أخذی زادت غفلتی و إعراضی. قد ذکرتنی إذ كنت صامتاً عن ذکرک و أقبلت إلیّ  
بمظهر نفسک إذ كنت معرضاً عن التوجّه إلی أنوار و جهک و نادیتنی إذ كنت غافلاً عن  
إصغآء ندائک من مطلع أمرک و عزّتک قد أحاطتنی الغفلة من کلّ الجهات بما أتبع  
النّفس و الهوی. فآہ آہ إرادتی منعتنی عن إرادتک و مشیتی حجبتنی عن مشیتک بحيث  
تمسکت بصراطی تارکاً صراطک المستقیم و نبأک العظیم. ترى و تسمع یا الهی حنینی  
و بکائی و ضجیجی و ذلّتی و بلائی. أی ربّ هیکل العصیان أراد أمواج بحر غفرانک  
و عفوک و جوهر الغفلة بدائع مواهبک و الطافک. فآہ آہ ضوضآء الغفلة منعتنی عن  
إصغآء بیانک و نعاق خلقتک حجبتنی عن النّظر إلی أفق أمرک و عزّتک. أحبّ أن  
ابکی بدوام ملکک و ملکوتک فکیف لا أبکی ابکی بما منعت عینی عن مشاهدة أنوار  
شمس ظهورک و أذنی عن إصغآء ذکرک و ثنائک و عزّتک یا إله العالم و سلطان  
الأمم أحبّ أن أستر وجهی تحت أطباق الأرض و ترابها من خجلتی و بما اکتسبت  
أیادی غفلتی. فآہ آہ كنت معی و سمعت منی ما لا ینبغی لک و بفضلک سترت عنی و  
ما کشفتم سوء حالی و أعمالی و أقوالی. فآہ آہ لم أدر ما قدرتم لی من قلمک الأعلى  
و ما شانت مشیتک یا مالک الأسمآء و فاطر السّمآء. فآہ آہ أن یمنعنی قضائک المحتوم  
عن رحیقک المختوم أسئلک بنفحات و حیک و أنوار عرشک و بالذی به تضوّع عرف  
قمیصک فی الحجاز و بنور أمرک الذی به أشرقت الأرض و السّمآء بأن تجعلنی فی کلّ  
الأحوال مقبلاً إلیک منقطعاً عن دونک و متمسکاً بحبلک و متشبّثاً بأذیال ردآء جودک  
و کرمک و اختار لنفسی ما اخترته لی بعنایتک الکبری و مواهبک العظمی یا من فی  
قبضتک زمام الأشیآء لا إله إلا أنت ربّ العرش و الثری و مالک الآخرة و الأولى.



هو الله تعالى شأنه العظمة و الاقتدار

إلهى و سيدى و سندی و مقصودى و غاية رجائى و منتهى أملى يشهد لسان ظاهرى و باطنى بوحدانيتك و فردانيتك و بأنك أنت الله لا إله إلا أنت لم تزل كنت قادراً مقتدرأ صمداً قيوماً و لا تزال تكون بمثل ما كنت فى أزل الأزال لا تمنعك عما أردته سطوة الأمراء و لا شبهات العلماء و لا جنود الجبابرة و لا صفوف الفراعنة باسمك نصبت راية يفعل ما يشاء و علم يحكم ما يريد. أنت الذى غلبت قدرتك و ظهر سلطانك و سبقت رحمتك و تمت حجّتك و كمل برهانك و لا إله غيرك عدمت كينونة ما اعترفت بوحدانيتك و فردانيتك و فقدت ذاتية ما أقرت بعظمتك و اقتدارك و بعنايتك و ألطافك. أسئلك يا مالک الأسماء و فاطر السمآ باسمك الذى به سخرت الأسماء و بقدرتك التى أحاطت الأشياء و بلاكى بحر علمك و أنجم سمآ حكمتك بأن تحفظنى من ظلم أعدائك الذين نقضوا عهدك و ميثاقك و كفروا بآياتك و جادلوا ببرهانك و أنكروا ما أنزلته من سمآ مشيتك و هوآ إرادتك. أى رب لا تمنعنى عما قدرته لأمنائك و إصفيائك و لا تخيننى عما كتبه لأوليائك الذين ما منعهم سطوة الملوك عن التوجه إليك و لا وضوء المملوك عن الإقبال إلى ساحتك. أى رب ترى الضعيف تمسك بحبل اسمك القوى و الفقير توجه إلى بحر غنائك أسئلك يا إله الغيب و الشهود بأنوار عرشك و بأنبيائك و أصفياك الذين بهم أشرق نير أحكامك فى مملكتك و انتشرت آثارك فى بلادك و بهم اعترف العباد بتوحيدك بأن تجعلنى فى كل الأحوال ناطقاً بذكرك و ثنائك و راضياً بما قدرت لى بمشيتك أسئلك يا مولى العالم و مالک القدم بالاسم الأعظم بأن تقدّر لعبدك هذا خير الآخرة و الأولى إنك أنت مولى الورى و ربّ العرش و الثرى لا إله إلا أنت المقتدر العليم الحكيم.

أى ربّ ترى أيدى الرجاء مرتفعة إلى سمآ جودك و القلوب مقبلة إلى 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 توقنى فى كل الأحوال على العمل بما أنزلته فى كتابك. أى ربّ أسئلك بالنور الذى أشرق من أفق الحجاز و به ارتفعت راية الحقيقة و نكس علم المجاز بأن تجعلنى راضياً بما قدرته لى ثم اغفر لى يا إلهى بجودك و كرمك و فضلك و ألطافك إنك أنت المتقدر على ما تشاء لا إله إلا أنت القوى الغالب القدير.

صلّ اللهم يا إلهى على أوليائك و أمنائك و أودائك الذين بهم ارتفعت أعلام

نصرتک و ریای اقتدارک و بهم انتشرت آیاتک و ظهر برهانک و أحاطت حجّتک  
الذین ما منعهم شیء من الأشياء عن التّقرب إليك جاهدوا فی سبیلک حقّ الجهاد و  
نصروا أمرک حقّ النّصر و بهم ارتعدت فرائص الذّین کفروا بک و بآیاتک و اضطربت  
أفئدة المعرضین من عبادک. أسئلك یا مالک الوجود بهم و بالدماء الّتی سفکت فی  
سبیلک و الرّؤوس الّتی قطعت لإظهار أمرک بأن تؤیّد عبادک علی الرّجوع إليك  
و الإنابة لدى باب فضلک إنک أنت الکریم ذوالفضل العظیم لا إله إلا أنت المقتدر  
المتعالی العلیم الحکیم.

- ۸ و ۹ -

هو الله تعالى شأنه العظمة و الاقتدار

سبحانک اللهم یا إله الأسماء و فاطر السّماء أنا عبدک و ابن عبدک و ابن أمّتک  
اعترف بوحدانیتک و فردانیتک و أشهد بعظمتک و سلطانک و بما أنزلته من سماء  
مشیتک فی کتابک المبین الذی أخبر النّاس بالنّبیا العظیم و بشرهم بقاء تجلیک فی يوم  
الذّین بقولک يوم يقوم النّاس لربّ العالمین. أی ربّ ترانی مقبلاً إليك و متمسّكاً بحبل  
عنايتک و متشبّثاً بأذيال رداء فضلک قدر لی ما يؤیّدنی علی العمل بما أخبرتنی به فی  
کتابک. أشهد إنک أرسلت الرّسل و أنزلت الکتب لهدایة خلقک و تقرّبهم إلى ساحة  
أصفيائک و أمنائک و أولیائک. أسئلك یا مربی الوجود و مالک الغیب و الشّهود بأموج  
بحر عطائک و إشراقات نیر جودک و بحیبیک الذی جعلته مطلع أسمائک و مشرق  
صفاتک و مظهر نفسک و مطلع إرادتک و بحر علمک و سماء حکمتک الذی بقدمه  
تشرّفت أفلاک سماء قربک و باسمه نکست أعلام الشّرك بین عبادک و ارتفعت ریایات  
التّوحد فی بلادک و به ناحت مطالع الکفر و الأوهام و افترّ ثغر الإیمان و به أشرقت  
شمس الظّهور من أفق الحجاز و اضطربت أركان النّفاق فی الآفاق و به اهتزّت یثرب و  
سالت البطحاء و تزین ملکوت الأسماء بأن تجعلنی فی کلّ الأحوال ذاکراً بثنائک و  
ناطقاً بذکرک و عطائک بین عبادک و عاملاً بما أمرتنی به بجودک و کرمک. أی ربّ  
تری العاصی سرع إلى بحر غفرانک و العطشان إلى کوثر قربک و الفقیر إلى مخزن  
غنائک. أسئلك بنفوذ مشیتک و باسمک الذی به سخرت أرضک و سمائک بأن تقدّر  
لی ما یحفظنی من النّفس و الهوی. إنک أنت مولی الوری و ربّ العرش و الثّری لا إله  
إلا أنت العلیم الحکیم. صلّ اللهم یا إلهی و سیّدی و سندی و مقصودی و معبودی علی



سيد العالم و مربى الأمم الذى بظهوره ظهرت مقامات الأسماء فى مملكته و ظهورات الصفات بين خلقك و على آله و أصحابه الذين بهم ظهرت سلطنتك و اقتدارك و ثبت حكم التوحيد بين بريتك و جاهدوا فى أمرك حقّ الجهاد و نصرؤا دينك حقّ النصر قلت فى شأنهم و قولك الحقّ عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون و فى مقام آخر رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله. أسئلك بهم و بأنوار عرشك أن لا تدعنى بنفسى و مشيئى و إرادتى ثم اسئلك بعزّتك يا إله الكائنات و مقصود الممكنات بأن تجعلنى من الذين ما أرادوا إلا ما أردت لهم بجدك و جعلوا إراداتهم فانية فى إرادتك و مشيئتهم فى مشيئتك. إنك أنت المقتدر على ما تشاء لا يمنعك عن إرادتك شىء من الأشياء تفعل ما تشاء و تحكم ما تريد. إنك أنت القوى الغالب القدير. آه آه يا إلهى أن تمنعنى عن فرات غفرانك و بحر رحمتك من يرحمنى و يغفر لى فآه آه تركت ما أمرتنى به و ارتكبت ما نهيتنى عنه و عزّتك مع إقرارى بجريراتى العظمى و خطيئاتى الكبرى أشهد أنّها كلّها لا تذكر عند أمواج بحر رحمتك و سماء عفوك و شمس كرمك تعلم و ترى لم يكن عند عبدك هذا إلا العجز و البكاء ارحم يا إلهى من ارتفعت أيدى رجائه إلى سماء عنايتك و أقبل بقلبه إلى أفق عفوك. إنك أنت الكريم ذوالفضل العظيم لا إله إلا أنت الغفور الرحيم.

- ١٠ -

#### هو السامع المجيب

قل أشهد يا إلهى بما شهد به أنبيائك و أصفياك و بما أنزلته فى كتبك و صحفك. أسئلك بأسرار كتابك و بالذى به فتحت أبواب العلوم على خلقك و رفعت راية التوحيد بين عبادك بأن ترزقنى شفاعة سيد الرسل و هادى السبل و توفّقنى على ما تحبّ و ترضى. أى ربّ أنا عبدك و ابن عبدك أكون موقناً بوحدانيتك و فردانيتك و متمسكاً بحبل عنايتك و فضلك. أسئلك يا مالك الملكوت و المهيمن على الجبروت باسمك الذى به سخرت الملوكة و المملوك بأن تقدّر لى ما ينفعنى إنك أنت تعلم ما عندى و إننى لا أعلم ما عندك و إنك أنت الغفور الرحيم. أى ربّ لك الحمد بما أريتنى بحر بيانك و سماء جودك أناديك يا من فى قبضتك زمام الأديان بأن تؤيدنى على ذكرك و ثنائك و العمل بما أنزلته فى كتابك إنك أنت المقتدر المتعالى العزيز الودود.





۱۱ - مجموعه‌ای از الواح، ص ۹۸. درباره حضرت محمد رسول‌الله و شریعت اسلام می‌توان به آثار دیگری از حضرت بهاء‌الله که در نشریه أخبار العالم البهائی (شماره ۸، ایار ۱۹۹۰ م، ص ۴-۶) به طبع رسیده نیز مراجعه نمود.









لوح مبارک احمد به خط جمال اقدس ابھی







## درباره لوح احمد

شاید کمتر بتوان لوحی در بین الواح مبارکه جمال اقدس ابھی 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 بهاءالله در طی این لوح در داده‌اند و تلاوت آن را با فضیلت بسیار همراه شمرده‌اند باید در مجموعه مطالب متنوع و مختلف و مهمی 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 می‌کند که قابل استماع است. (۱)

اگر بخواهیم بر طبق شئون بشری مطالب این لوح را تحلیل و تقسیم‌بندی کنیم می‌توانیم 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

سرآغاز 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 آواز 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 حب می‌دانند. این مطلب حکایت از این است که اصولاً دیانت بهائی دیانت حب و دیانت 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 حب 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 حب می‌رسد.

این محبین‌اند 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. (۲) به این ترتیب لوح احمد آغاز می‌شود، حسن مطلع پیدا می‌کند و زیباترین فاتحه کلام را به خود اختصاص می‌دهد.

## مطلب دوم

شان این منظر منیر است، شان 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 امر خدا است و از جانب خدا است. (۳) این





منظر به منزله یک شجره روحانی و معنوی است، شجره لاشرقیه و لاغربیه است، درختی است که رسته، ریشه‌هایش را در زمین محکم کرده و در اصطلاح قرآن شاخه‌هایش را به آسمان برافراشته، میوه می‌دهد و ثمر خود را نثار خلق می‌کند. (۴)

### مطلب سوم

اشاره‌ای 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 برده‌اند 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 ام‌الکتاب است. درباره نعوت و مقاماتی که برای حضرت باب اعظم در این لوح مکرم قائل شده‌اند 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 ام‌الکتاب 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 دانسته‌اند و بارها وقتی که اشاره به احوال و افعال و اقوال حضرت باب می‌فرمایند، می‌فرمایند که من چنین گفتم و یا دربارهٔ رفتاری که مردم با حضرت باب کردند می‌فرمایند که با من این رفتار را کردند، حتی می‌فرمایند مرا در هوا آویختند و سینه‌ام را به رصاص بغضاء مشبک ساختند. (۵)

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. (۶) 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 همهٔ ادیان سابق و ادیان لاحق نمی‌زند. مثل این که شخصی وقتی بزرگ شد غذای زمان شیرخوارگی خود را ترک کند. در الواح مبارکهٔ 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 اعلیٰ توقف نمود، یعنی نسخ شد (۷). 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 کلیهٔ 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 حبّ محرّک او در این کار باشد عملش و اعتقادش مورد قبول نیست. یعنی به حکم حبّ 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 حجّی 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 حجّتی در دست او نیست. جمال قدم راه روی آوردن به سوی خدا را نشان می‌دهند و بعد تحدّی می‌کنند به این امر که اگر چنین حجّتی دارند بیاورند و نشان بدهند و بعد به تأکید کلام سوگند یاد می‌کنند که قادر به این که چنین حجّتی بیاورند نیستند. یعنی در عین حال که اختیار را تفویض می‌کنند در قبول و ردّ این کلام و می‌فرمایند که اختیار با خودتان است، ولی اگر این امر را انکار کنید نمی‌توانید مطلب دیگری را منظور بدارید و بدان تمسّک کنید.

### مطلب پنجم

خطابی است به شخص احمد یعنی مخاطب لوح که از او می‌خواهند تا به یاد روزگار وصل و قرب خود بیفتند 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 مقدّم 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 محبّت نسبت به خدا است که از طریق محبّت 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 محبّت 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. (۸) 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 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 کوثر بقا، یعنی سرچشمه آب حیات. (۹)

### مطلب ششم

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 مردمی که به تو بد می‌کنند در راه اوهام قدم برمی‌دارند، خدا را به چشم خود نمی‌بینند و نغمه الهی را به گوش خود نمی‌شنوند، در واقع آنان که بد می‌کنند از جمله کسانی هستند که اوهام و ظنون بین آنان و قلوبشان حائل شده است. بنابراین تو نسبت به آنها کینه پیدا نکن و آنها را دشمن مگیر. آنها اگر خود را دشمن می‌گیرند به این علت است که گوششان بسته است یعنی به گوش خود نمی‌شنوند، چشمشان بسته است، یعنی به چشم خود نمی‌بینند، زیرا اوهام و ظنون بین آنان و قلوبشان حائل شده است. تأکید می‌کند که در بسیاری از آثار و الواح مبارک از جمله در آغاز کتاب مستطاب ایقان شده و آن را شرط ایمان دانسته‌اند این است، که می‌فرمایند آنچه مانع توجه ادراک و تمسک می‌شود، پرده‌هایی است که در مقابل ادراک ما و یا بین ما و قلوب ما حائل شده است. بین ما و چیزهای دیگر حائلی نباید وجود داشته باشد، چون به چیزهای دیگر اصولاً به عنوان ملاک تشخیص حقیقت نباید اعتماد کرد. در کتاب ایقان به صراحت می‌فرمایند که با گوش خود بشنوید و با چشم خود ببینید و با قلب خود دریابید و با عقل





خود بفهمید. یعنی در واقع باید کاری کرد که فطرت انسان آزاد شود، وقتی فطرت از غبار تیره اوهام و ظنون و تقلید آزاد شد خود فطرت برای هدایت یافتن کافی است. (۱۰)

جمال قدم می‌فرمایند اینها کسانی هستند که ظنون و اوهام بین آنها و قلوبشان حائل شده و روی قلب آنان را غباری پوشانده و آئینه دل را مکدر کرده و لذا این آئینه دیگر پرتو حقیقت را منعکس نمی‌کند و همین است که این نفوس را از راه خدا باز می‌دارد. پس اگر آزاری به تو می‌رسانند و صدمه و لطمه‌ای به تو می‌زنند از این نفوس کینه به دل مگیر و مضطرب مشو. آنها دلشان می‌خواهد تو را خوار و غمگین کنند ولی نه غم به دلت راه پیدا کند و نه احساس خواری کن و نه مضطرب باش. چرا؟ برای این که اینها دانسته بد نمی‌کنند بلکه ظنون و اوهامی که حائل بین آنان و قلوبشان شده است باعث چنین رفتاری است. بنابراین سعی تو باید این باشد که آنان را به فطرت اصلی برگردانی و قلبشان را پاک و آزاد کنی. با دل زدوده از غبار وقتی توجه به حقیقت کنند حقیقت خواه و ناخواه در آئینه دل منعکس می‌شود.

### مطلب هفتم

می‌فرمایند در ذات خود یقین کن و مطمئن باش که کسی که از این جمال اعراض کند از همه انبیاء و رسل پیش نیز اعراض کرده است. او نه تنها از آنها روی برگردانده بلکه از ازل تا ابد به خدا استکبار ورزیده است. این حقیقت همان حقیقت اصلیه دیانت بهائی است که اساس ادیان الهیه واحد است، مظاهر امر الهی حقیقت واحده‌اند و انکار یکی 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 نمی‌توان 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 نکرده‌ایم، 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 نکنند در واقع همه را ادراک نکرده است نمی‌تواند مجوز بغض ما نسبت به کسانی باشد که در دوره‌ای مظهر امر را قبول ندارند زیرا همانطور که قبلاً نیز بیان فرموده‌اند 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.

همان‌طور 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 توجّه به وحدت اصلیه حقیقت به انکار یکی از جلوه‌های این حقیقت نمی‌پردازند و اگر این کار را کردند آن وقت باید بدانند که حقیقت را منکر شده‌اند زیرا حقیقت وحدت دارد و تعدّد نمی‌پذیرد، مگر بر حسب ظهور در اوضاع و احوال و امکانه مختلفه که آن هم منافات با وحدت حقیقت ندارد و ورود در آن بحث دیگری است.

### مطلب هشتم

توجّهی است که به اهمیت این لوح می‌دهند. به مخاطب لوح می‌فرمایند این لوح را حفظ کن و در روزهای زندگی خود آن را بخوان و شکبیا مباش. درباره شکبیا مباش (لا تکن 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. (۱۱) برای این که این صبر می‌تواند فضیلتی به شمار آید که همه فضایل دیگر را یا در بر می‌گیرد و یا مقدمه آنها واقع می‌شود. این صبر ممدوح است. اما صبر مذموم عبارت از دست از کار شستن و توجّه به امور نمودن و حالت بی‌مبالاتی داشتن و خلاصه سلب جنب و جوش و شور و نشور است. در زندگی عادی انسان وقتی می‌خواهد به جائی رسد ممکن است صبر ممدوح و یا صبر مذموم در پیش گیرد. صبر ممدوح این است که در تلاشی که می‌کند با هر گونه محنت و مصیبت و صدمه و لطمه‌ای که مواجه گردد آنها را بپذیرد، پا پس نکشد، یعنی استقامت کند و صبور باشد. اما صبر مذموم در این مورد آن است که بنشیند، اقدام نکند، به اهتزاز در نیاید 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 صابرين مباش، در حالي که به صبر ممدوح در بسياري از موارد تاکيد فرموده‌اند، به اين نحو که از ياد من، از جنبش به نام من، از قيام در راه امر من فرو گذار نکن و سلب حرکت و نهضت از خود منما. براي آن که اين طور شود اين لوح را در روزهاي زندگي خود بخوان.

توجه فرموديد که در اين لوح چه مطالبی مطرح بود، چگونه اصول عقايد را تذکر دادند، چرا بايد آنها را قبول کرد و چگونه بايد قبول کرد و بعد از قبول به چه شرايطی بايد عمل کرد و نسبت به دوست و دشمن چگونه بايد بود، همه اين مطالب در اين لوح مطرح شده است.

بنابراين خلاصه‌اي از آنچه شخص مخلص، موحد، منقطع و محب که در ابتدای لوح در ضمن آيه متوالي بيان فرمودند، بايد داشته باشد در اين اثر بيان شده و خواندن آن در ايام حيات است که ما را مانع می‌شود که غفلت کنیم و سکون و سکوت در پيش گيريم. البته براي خواندن لوح شرطی هست و صرف خواندن آن نيست و اين شرط را در ضمن لوح بيان می‌فرمايند که «... و يقرأ هذا اللوح بصدق مبین...»، يعني صرف خواندن و گذشتن نيست، بلکه لوح احمد بايد به صدق مبین و با خلوص نيت خوانده شود، يعني چنان خواندنی باشد که در قلب نقش بندد و چون در قلب نقش بست عقل را به خدمت محبت می‌کشاند و به کار می‌اندازد. بنابراين لوح احمد بايد به صدق مبین، به خلوص نيت و با توجه تام خوانده شود و اصل ايمان به همين معنی است، يعني انسان به آنچه خدا از او می‌خواهد توجه کند و در اين توجه صدق مبین و نيت خالص داشته باشد. اين مرتبه آخرين مرتبه ايمان است، يعني وقتی شخصی در اين مرتبه قرار گرفت و توانست که اين لوح را چنين بخواند و فهميد که از او چه می‌خواهند و با صدق مبین اين خواندن همراه بود، يعني ظاهر و باطن او به هم پيوست در اين مقام او در رتبه‌اي قرار گرفته که خدا خواسته است و موجودی شده است که بايد بشود. اگر فردی به اين مقام برسد اجر صد شهيد دارد و عبادت ثقلين، يعني ثواب عبادت جنّ و انس شامل حال او شده است، چرا؟ براي اين که شهادت و عبادت هر دو از جمله فضائلی است که انسان براي وصول به چنين مقامی لازم دارد. (۱۲)

در بسياري از مواقع اتفاق می‌افتد که شهادت يعني کشته شدن در راه خدا براي افراد اتفاق نمی‌افتد ولی کسی که به مراتب عالی ايمان و عمل واصل شود ولو به حسب ظاهر شهيد نشود شهادت را مشمول ايمان 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 نمی‌گذارند که چنین توهمی دست بدهد، زیرا بلافاصله می‌فرمایند، 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 می‌شود. 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 می‌شود. وقتی حاصل شد مراتب پائین‌تر ایمان را، که البته هر کدام در حد خود فضیلت والایی است، در خود می‌گیرد. وقتی کسی در چنین مقامی قرار گرفت و این لوح را چنین خواند آن وقت اگر در شدتی و حزنی باشد حزنش مرتفع می‌شود، ضرش و زینانش از میان می‌رود و غم او به فرح تبدیل می‌شود. پیداست کسی که در چنین مقامی است به غم می‌خندد، حزن را تمسخر می‌کند، شدت را سهولت می‌گیرد و آن را فرج می‌داند و چون همه این ناکامی‌ها و نامرادی‌ها به عنوان امتحان عشقی است که از او می‌شود در نظر او به صورت فرصتی برای اثبات فضیلت درمی‌آید. 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 حد برای احدی از آحاد بشر در حالت عادی حاصل شود مگر برای مظهر امر الهی و مثل اعلای دیانت او و آن به شرط سلوک در این سیل 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 اعلای 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 می‌دهند که احبای ساکن بغداد (مدینه‌الله) را که اینک جمال مبارک از آن غایب است و در ادرنه در حالت نفی و سجن به سر می‌برد به یاد بیاورد، یعنی آن کسانی را که به خدا ایمان آورده‌اند و به کسی که خدا او را در روز قیامت مبعوث می‌کند. البته این لفظ مبعوث می‌کند، یعنی (بیعته‌الله) به صورت مضارع بیان شده، مضارعی که حاکی از حال مداوم است. وقتی می‌گوئید «زمین می‌گردد» این اشاره به استمرار حال است، چه زمان مضارع، استمرار در حال را القاء می‌کند. بنابراین در اینجا اشاره‌ای به وحدت حقیقت مظاهر امر در همه ادوار است.

بر طبق اصول معتقدات بهائی و بر طبق نص کتاب مستطاب ایقان قیامت هر دینی ظهور لاحق آن دین است و دوره‌ای 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 اشاره‌ای خفی داشته باشد به «من یظهره‌الله»، 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 بابی 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 لیبک اجابت بگویند و در مناهج حق 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 سیاه‌چال 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. (۱۳)



**یادداشت‌ها**

۱ - شرحی از احوال جناب احمد یزدی که مخاطب لوح احمد عربی می‌باشند در محاضرات (ج ۲، ص ۶۵۳ - ۶۶۱) و در خاطرات مالگیری (ص ۵۵ - ۵۷) به طبع رسیده است.

۲ - «مقعدالقدس» در لوح احمد آمده و «مقعد صدق» اصطلاح قرآنی است که در آخر سوره قمر (۵۴) می‌فرماید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ».

در روض الجنان (ج ۱۸، ص ۲۳۴) 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 السلام - گفت: جایی که خدای تعالی به صدق وصف کرد جای صادقان باشد...».

جمال قدم در یکی از الواح می‌فرمایند: «... أن ارتقبوا أيام الله لكي تجدونها ثم اسعوا بعد استماعكم إلى مقعد القدس مقر عرش عظیم...» (آثار، ج ۴، ص ۳۱۴) و در لوحی دیگر چنین نازل: «... يذكر النَّاسُ في كل ما أفرطوا في جنب الله لعل يرجعون بأنفسهم و قلوبهم إلى مقعد القدس مقام عز محمود...» (لثالی الحکمه، ج ۲، ص ۴۲)

و در لوحی دیگر می‌فرمایند: «... نسئل الله بأن يوفّقك على الأمر و يرفعك إلى مقعد القدس مقر أمين...» (لثالی الحکمه، ج ۳، ص ۵۱)

۳ - برای ملاحظه نصوص مبارکه درباره «منظر اکبر» به رحيق مختوم (ج ۱، ص ۲۱۰ - ۲۱۱) مراجعه فرمائید.

۴ - خداوند در قرآن مجید، سوره نور (۲۴)، آیه ۳۵ می‌فرماید:

«الله نور السموات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس و الله بكل شيء عليم».

و در سوره ابراهيم (۱۴)، آیه ۲۴ و ۲۵ چنین می‌فرماید:

«ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة لشجرة طيبة أصلها ثابت و فرعها في السماء



توتی أكلها كل حين ياذن ربها و يضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون». ۵- حضرت بهاء الله در لوح نصیر که در کتاب مجموعه الواح (ص ۱۷۲-۱۷۳) به طبع رسیده چنین می فرماید:

«... ای نصیر، در ظهور اولم به کلمه ثانی از اسمم 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 لایزالم 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 قمیص ابهی ناظر...».

و نیز برای مطالعه شرح مطالب درباره مقام حضرت ربّ اعلی و جمال اقدس ابهی به مقاله «تحصیل معارف بهائی و وحدت دو ظهور» در این کتاب مراجعه فرمائید.

۶- حضرت بهاء الله در لوح اشراقات (مجموعه ای از الواح، ص ۷۷-۷۸) چنین می فرماید:

«... حضرت مبشّر روح ماسوئه فداه احکامی نازل فرموده اند و لکن عالم امر معلّق بود به قبول، لذا این مظلوم بعضی را اجرا نمود و در کتاب اقدس به عبارات اخری نازل و در بعضی توقف نمودیم. الأمر بیده یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید و هو العزیز الحمید...».

۷- برای مطالعه مطالب مربوط به این قضایا به مقالات جناب دکتر محمد افنان که در مجله پیام بهائی (شماره ۶۶-۶۹، اپریل - ژوئیه ۱۹۸۵ م) طبع شده است مراجعه فرمائید.

۸- خداوند در قرآن مجید، سوره فصلت (۴۱)، آیه ۳۰ چنین می فرماید:

«... إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَ

أَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ.»

و نیز در سوره احقاف (۴۶)، آیه ۱۳ می فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

و نیز نگاه کنید به مقاله «استقامت» در همین کتاب.

۹- حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارکه چنین می فرماید:

«حمد مقدّس از ذکر و عرفان عالم بشریّه، ساحت قرب قدس حضرت مالک»





احدیّه را لایق و سزا، که قطره را امواج بحری عنایت فرمود... کجاست صاحب قدرت و قوّتی تا به عضد یقین اصنام ظنون را دفع نماید. الأمر بیده يفعل 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 طیبّه 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 أحبّاءالله... یا قوم کونوا نارالله و قهره ثم صاعقته و عذابه للذین هم کفروا و أشركوا ثم نورالله و رحمته للموحدین و یاکم ألا یفسد منکم من أحد اتقواالله حقّ تقاته و کونوا من المصلحین و کونوا فی منتهی التقدیس و التّزیه بحیث یظهر منکم ما أرادالله عنکم و إنّ هذا لأمری علیکم إنّ أنتم من العالمین و کونوا فی الأخلاق علی مقام الذی لن یحزن منکم أحد لعلّ بذلك لن تردّوا الحزن علی الله فی یوم الذی یأتی بالحقّ بغمام مبین و خذوا من الأمور أحسنها ثمّ توکلوا علی الله ربکم الرّحمن الرّحیم و لا تتعدّوا علی أحد من النّاس من أی مذهب کان إلاّ بعد إذنه و إنّ هو یفصل بین الحقّ و الباطل و إنّ هو خیر الفاصلین... قل یا قوم کونوا بین النّاس علی العدل الخالص بحیث لن یظهر منکم الخیانه و العداء و لا الغیبه و البغضاء و لا الفتنة و الشّقاء لتکونوا أعلام الهدایه بین النّاس و إنّ هذا لنصرتکم بارئکم و توّجهکم خالقکم و تقرّبکم إلی الله الملك المقدر العزیز و لم یکن فی الملك نصر أعظم من هذا لأنّ بذلك ترفع الشّجرة و أغصانها و أفنانها و أوراقها إنّ أنتم من العالمین لأنّ بذلك تطمئنّ قلوب الذّین هم کفروا و أشركوا و کانوا من المنکرین و اذا اطمئنّوا یتقرّبون بکم و یجتمعون معکم





اذاً فأسمعوه من آيات الله العزيز القدير و إذا يظهر منكم ما يفرّ عنه القلوب إذأ لا يجتمع معكم من أحد ليطلع بما نزل عليكم بالحقّ من آيات الله العلي العظيم أو يهتدى بهديكم أو يعرف صراط الله بينكم و يتبع سبل المحسنين كل ذلك ما يعظكم الله به في الكتاب لتتبعوا وعظ الله و أمره و نصح الله و حكمه و تكوننّ من المتبعين...».

و نیز برای ملاحظه مفاهیم نار به مقاله «درباره لوح دنیا» در همین کتاب مراجعه فرمائید.

حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارک که چنین می فرماید:

«أن يا هادى أن استمع نداء الله من سدرة البهاء... كن ناراً لأعداء الله و نوراً لأحبائه كذلك فصلّ في الكتاب فصل الخطاب فامش على اثر ربك لا تخف من الذين يتكلمون بأهوائهم ألا إنهم من الذّياب. أن أحرق بنار الكلمة كبد كلّ مشرك مرتاب. كن مستقيماً على شأن لا يحزنك قول الذّينهم عن الله ربّ الأرباب...»

در ادعیه حضرت ربّ اعلى است که می فرماید: «... اضرم في قلبنا نار الجذب و الانجذاب على شأن تنجذب منه قلوب البرية...» (منتخبات آیات، ص ۱۴۲)

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح حضرت ورقة الفردوس در بشرویه چنین می فرماید:

«يا ورقة الفردوس المتعرضة لنفحات القدس... اى شعله نار موقده وقت آن است که جهان را از حرارت محبت الله بسوزی...».

حضرت ولی امرالله در یکی از آثار خود به زبان انگلیسی که به تاریخ ۲۷ مارچ سنه ۱۹۳۸ م مورخ است درباره عبارت «كن كشعلة النار...» در لوح احمد عربی به این مضمون چنین می فرماید که بیان جمال قدم در لوح مزبور نباید به مفهوم تحت اللفظی آن در نظر گرفته شود، چه بیان مزبور مبنی بر نصایح قلم اعلى در ابتعاد از دشمنان امر و همنشینی و مؤانست با احبای الهی است.

و در بیانی دیگر که به تاریخ ۱۹ دسامبر ۱۹۴۳ م مورخ است باین مضمون به مفهوم عبارت لوح احمد اشاره می فرماید که بیان مزبور استعاره ای است مبنی 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 درنهند.

و مضمون فارسی بیانی دیگر که به تاریخ ۲۱ جولای ۱۹۵۵ م مورخ است چنین است که عبارت «كشعلة 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.

۱۰ - بیان جمال قدم در مقدمه کتاب ایقان (ص ۱) 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 سُبحات 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...».

۱۱ - خداوند در قرآن مجید، سوره زمر (۳۹)، آیه ۱۰ می‌فرماید:

«... انما یوفّی الصابرون أجرهم بغير حساب».

۱۲ - برای مطالعه مطالب مربوط به «اجر مائة شهید» به مجله پیام بهائی (شماره ۳۲۵، دسامبر ۲۰۰۶ م، ص ۲۴-۲۹ و شماره ۳۲۹، اپریل ۲۰۰۷ م، ص ۶۲) مراجعه فرمائید. مقاله جناب احمد یزدانی در این باره نیز در مجله اخبار امری (شماره اول، اردیبهشت ۱۳۲۷ ه.ش/ ۱۹۴۸ م، ص ۱۱-۱۳) به طبع رسیده است.

حضرت عبدالبهاء درباره یکی از مفاهیم شهادت در لوح آقا میرزا مهدی طیبی

چنین می‌فرمایند:

هو الله

ای طیب شکر کن خدا را که حیب قلوب گشتی. جمیع یاران تو را دوست می‌دارند و نهایت ستایش را از تو می‌فرمایند. الحمد لله مؤمن به ربّ جنودی و موقن به کتاب 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 رِقّ منشور ربّانی در ملکوت الهی در دفتر شهداء مسطور. شهید سبیل الهی هستی ولو این که در روی زمین مشی و حرکت می‌نمائی و العاقبة للمتّقین شهید مقرب در گاه کبریاست و منجذب به نفعات ملکوت ابهی هر کس چنین است شهید است زیرا جان و دل را در قدم اول نثار نموده‌ای و علیک التّحیة و الثّناء. ع ع (تاریخ امری همدان، ص ۲۷۷)

عبارت مندرج در لوح احمد یعنی «عبادة الثقلین» در ترجمه انگلیسی لوح احمد به







صورت: “a service in both worlds” آمده است.

حضرت ولی امرالله در اثری به زبان انگلیسی که به تاریخ ۱۴ جولای ۱۹۳۸ م مورخ است درباره عبارت فوق به این مضمون چنین می فرمایند 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.

۱۳- برای ملاحظه مطالب دیگری که درباره لوح احمد به رشته تحریر درآمده است به مقاله جناب ابوالقاسم فیضی در مجله *Bahá'í News* امریکا (شماره ۴۳۲-۴۳۳، مارچ و اپریل ۱۹۶۷ 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 ۱۶۰۸ در صفحه ۴۸۴ 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 می توان آن را از جمله الواح متمم کتاب مستطاب اقدس محسوب داشت. اگر چه این اصطلاح «متمم کتاب مستطاب اقدس» اصطلاح متشابهی است و می تواند از لحاظ های مختلف بر آثار متعدّد اطلاق بشود، اما بعضی از الواح حضرت بهاءالله بنابر تصریحات موجود در آثار مبارکه حضرت ولی امرالله جزء متممات کتاب اقدس محسوب اند. (۱)

یکی از الواحی که شامل بعضی از اصول مهمّه و تعلیم 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. (۲)

بعد از این مقدمه که در صدر لوح عنوان شده و فضلی که شامل حال ایادی امر در این لوح مبارک فرموده اند مطالب متعدّد لوح آغاز می شود که شامل بعضی از رؤوس تعلیم است. در ضمن لوح و بدون آن که تسلسل خطاب از میان برود البتّه جمله های قصار ملاحظه می شود و همان طور که روال کتب آسمانی است جنبه خطابی و مقالی خود را حفظ می کند 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 در آورده 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...» (۳)

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 ملّت شفقت و امّت 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 ۴۷)

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 برمی 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. (۴) در این جا





این مطلب را تأکید می‌فرمایند که «در کتاب اقدس در ذکر ارض طاء نازل شده آنچه که سبب انتباه عالمیان است» (لوح دنیا، ص ۴۷).

می‌دانیم که کتاب اقدس حاوی فقراتی درباره ارض طاء و بشارات راجع به آن مدینه و وقایعی است که در طهران پیش می‌آید. 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 می‌آورند و متأسف می‌شوند که در قبال این همه عزت و عظمت که برای چنین سرزمینی مقدر است ظالمهای عالم حقوق امم را غصب نموده‌اند و به تمام قوت 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 مشتبهات نفوس باعث شده است که زمامداران عالم حقوق امم را غصب کنند و باعث این همه ظلم و ستم شوند. بعد می‌فرمایند: «از ظالم ارض یا ظاهر شد آنچه که عیون ملأ اعلی خون گریست» (لوح دنیا، ص ۴۷).

منظور از «ظالم ارض یا» جلال الدوله است، که یک بار در دوره حضرت بهاءالله و بار دیگر در دوره حضرت عبدالبهاء در زمان حکومت او در یزد ظلم عجیب و غریبی در نهایت قساوت بر احبای آن شهر وارد شد. (۵) قلم اعلی در اینجا نیز نمی‌تواند حسرت و نیز فضلش را فراموش کند از این که چنان ایرانی که مهد فرهنگ و تمدن و علم و ادب عالم به حساب می‌آمد چرا بایستی به چنین روزی درافتد، می‌فرمایند:

«آیا چه شده که اهل ایران مع اسبقیتشان در علوم و فنون حال پست‌تر از جمیع احزاب عالم مشاهده می‌شوند» (لوح دنیا، ص ۴۷ - ۴۸) و سپس نصیحت می‌فرمایند 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 ۴۸)

بار دیگر بعد از ذکر مطالب دیگر جز کلام، قلم اعلی را مجدداً به ایران و ذکر ایران برمی‌گرداند و می‌فرمایند: «هر یوم نار ظلمی مشتعل و سیف اعتسافی مسلول. سبحان الله بزرگان ایران و نجبای عظام به اخلاق سبعی فخر می‌نمایند حیرت اندر حیرت آمد زین قصص...» (لوح دنیا، ص ۵۱)

اخلاق سبعی که از بزرگان ایران در دوره قاجاریه نسبت به بهائیان در قتل‌عام‌های شنیع و فجیع از زمان حضرت باب و دوره حضرت بهاءالله و بعد در دوره حضرت عبدالبهاء ظاهر شده در تاریخ امر بهائی ثبت شده است.





در لوح دنیا اشاره به عموم این وقایع علی‌الخصوص اشاره به واقعه یزد است که همزمان با تعلق اراده مبارک، یا شاید علت تعلق اراده مبارک به نزول این لوح بوده است. بعد راه‌هایی برای ایران را نشان می‌دهند، یعنی مطلبی که در کتاب اقدس نیز بدان اشاره شده بود. در اینجا تشریح می‌فرمایند که: «از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب ولکن شایسته آن که حسب الإرادة حضرت سلطان، ائیده‌الله، و حضرات علمای اعلام و امرای عظام واقع شود. باید باطلاع ایشان مقری معین گردد و حضرات در آن مقر 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 ۵۲-۵۳)

یعنی درست آنچه در کتاب اقدس مقدر بود در اینجا تکرار می‌فرمایند 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 الا 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 نخواست و نپذیرفته است، معذک روی دل جمال قدم همواره به سوی ایران است و نظر محبت او کماکان 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 نموده‌اند...» (لوح دنیا، ص ۵۴)

بعد به بعضی از این جهال هم به عنوان نمونه اشاره کرده‌اند که چگونه به صورت مشکوک و موهوم و ذوجنبین و یا حتی با ذوات و جوه اولیای امور را ملعب خود قرار داده‌اند و به جاهائی که می‌خواسته‌اند آنان را کشانده‌اند.

در لوح دنیا جمال قدم درباره عظمت امر و این که هر ظلمی وارد شود مانع از ظهور آثار این عظمت نخواهد بود بیاناتی فرموده‌اند 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 امرالهی عظیم است جمیع احزاب عالم را





فرا گرفته و خواهد گرفت...» (لوح دنیا، ص ۴۶) 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 آمر حقیقی در اجساد الفاظ دمیده شد و آثارش در جمیع اشیا عالم ظاهر و هویدا. این است بشارت اعظم که از قلم مظلوم جاری شده...» (لوح دنیا، ص ۴۷)

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 اشیا 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 می‌فرماید: «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 ۴۸)

و بار دیگر می‌فرماید: «خورشید بزرگی پرتو افکننده و ابر بخشش سایه گسترده با بهره کسی که خود را بی‌بهره نساخت و دوست را در این جامه بشناخت...» (لوح دنیا، ص ۴۸)

کدام دوست؟ دوستی که در سنه ۱۲۶۰ ه. ق. / ۱۸۴۴ م خود را به نام حضرت اعلی، حضرت باب، به صورت مبشّر امر بهائی ظاهر ساخت و در سنه ۱۲۸۰ ه. ق. / ۱۸۶۳ 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 می‌فرماید: «گیتی به انوار نیر ظهور منور، چه که در سنه ستین حضرت مبشّر، روح ما سواه فداه، به روح جدید بشارت داد و در سنه 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 ۵۰)

وقتی عظمت امر بیان شد و این که امر مستقر شده و ریشه گرفته، آن وقت دعوت به نصرت می‌فرمایند، از احبّاء دعوت می‌کنند که به نصرت امر قیام کنند و قیام به نصرت ممکن است تاویل به اقسام قیام برای پیروز ساختن مسلک و مرام و اعتقادی بشود. به همین جهت جمال قدم تصریح به نوع نصرت می‌فرمایند 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 می‌فرمایند که «به جنود بیان به تسخیر افنده و قلوب اهل عالم مشغول شوید...» (لوح دنیا، ص ۴۷)

یعنی وسیله نصرت امر مبارک بیان است، سخن گفتن است، زیرا سخنانی که گفته می‌شود، همان‌طور که فرموده‌اند، 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 می‌فرمایند 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 می‌ماند و اگر این دو سپاه نباشد باز شاید آن سردار به کار نیاید. یعنی بیانی که از تقوی مایه می‌گیرد و حکمتی که تقوی آن را هدایت می‌کند وسیله نصرت امر است. (۶)

نصرت امر برای چه و برای وصول به چه هدفی صورت می‌گیرد و مقصود احبّاء از نصرت امر چه باید باشد؟ در پاسخ به این سؤالات می‌فرمایند: «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 بیچاره‌اند 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 ۴۸).

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 می‌فرمایند 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 ۴۸).

در قسمت اول به یکی از دو سپاه نصرت امر اشاره فرمودند که بیان بود، در اینجا به





سپاه دیگر این نصرت اشاره می‌فرمایند که حسن اعمال و اخلاق است که مجموعه آنها عبارت از تقوی می‌شود. بار دیگر و بعد از آیات دیگر تأکید می‌فرمایند که «این مظلوم حزب‌الله را از فساد و نزاع منع فرمود و به اعمال طیبه 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 ۴۹)

بار دیگر تأکید می‌فرمایند که مبدا از دعوت شما برای ترویج حقائق امر بهائی و نصرت امر به اینجا برسید که تصور کنید که می‌توانید برای قیام و نصرت امر به نزاع و جدال پردازید و فساد و فتنه راه بیندازید. می‌فرمایند ما شما را از این امور منع کردیم و به اعمال طیبه مرضیه امر نمودیم و تکرار می‌فرمایند 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 افنده و قلوب را گشوده و هر آیه از آیات منزله بایی است مبین از برای ظهور اخلاق روحانیه و اعمال مقدسه...» (لوح دنیا، ص ۵۰)

هر آیه از آیات کتاب الهی که تلاوت شود دری است برای آن که به روی اخلاق و اعمال باز شود و آن را جلوه‌گر 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 حزب‌الله شما را به ادب وصیت می‌نمایم و اوست در مقام اول سید اخلاق...» (لوح دنیا، ص ۴۹)

ما همیشه این بیان مبارک را وارد زبان خود می‌کنیم که مبدا در دنیائی که روگردانی از ادب نوعی رسم راه و شرط فلاح و نجاح شده ما نیز ادب را فراموش کنیم. ما همیشه به منزله سرحلقه حرکات و سکانات خود ادب را مراعات می‌کنیم و این دستور اخلاقی را به عنوان شعار خود تعلیم و تلقین می‌نمائیم. جمال قدم به حدی در شأن ادب تأکید می‌فرمایند که حتی خود را با احباء شریک در شمول فضل الهی برای موقف شدن به ادب می‌خواهند، عین بیان این است: «امید آنکه این مظلوم و کل به آن فائز و به آن متمسک و به آن متشبث و به آن ناظر باشیم...» (لوح دنیا، ص ۴۹)

مرجع ضمیر «آن» در بیان فوق در همه موارد «ادب» است که قبلاً در عبارت مقدم مذکور شده است.







از جمله اصول اخلاق که در لوح دنیا درباره آن تأکید شده صفت محبت است، به عین عبارت می‌فرمایند: «یا حزب العدل باید بمثابة نور روشن باشید و مانند نار سدره مشتعل. این نار محبت احزاب مختلفه را در یک بساط جمع نماید و نار بغضا سبب و علت تفریق و جدال است...» (لوح دنیا، ص ۴۹ - ۵۰)

می‌فرمایند مثل نور روشن باشید و مثل آتش مشتعل و بعد بلافاصله آتش را معنی می‌فرمایند که منظور از آتش مشتعل که شما باید باشید نار محبت است که می‌تواند 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 محبت سبب جمع کردن است و ما این اجتماع را می‌خواهیم نه آن افتراق را. این مطلب البته می‌تواند جواب آن شبهه‌ای باشد که بر احباء وارد می‌کنند در آنجا که جمال مبارک در لوح احمد فرموده‌اند: «کن كسحلة النار لأعدائي و كوثر البقاء لأحبابي». (۷) مضمون عبارت آن که برای دشمنان من مثل شعله نار باش به اقتضای این کلام این شبهه را بعضی از معاندین امر وارد کرده‌اند 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 می‌فرمایند که «نار محبت احزاب مختلفه را در یک بساط جمع نماید... باید به اسبابی که سبب الفت و محبت و اتحاد است تشبیه جویند... آنچه سبب اختلاف و فساد و نفاق است از کتاب محو نمودیم و آنچه علت الفت و اتحاد و اتفاق است ثبت فرمودیم...» (لوح دنیا، ص ۴۹ - ۵۴)

جمال قدم در لوح دنیا شکر خدا را به جا می‌آورند که نصایح ایشان تأثیر کرده و احباء به مقامی رسیده‌اند که مواعظ الهیه را در عمل بارز و ظاهر می‌فرمایند. شکر می‌کنند که جمال مبارک به درگاه خدا می‌کند یکی از وقایع تاریخ امر را مفتخر و متباهی کرده است. این بیان به مناسبت شهادت جناب حاج محمد رضا 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 احباء شفاعت از قاتل کردند و حکم قتل تخفیف و تعدیل پیدا کرد. (۸) جمال مبارک شکر این مطلب را می‌فرمایند که این قدر مواعظ و نصایح ایشان تأثیر کرده و احباء به مقامی رسیده‌اند که از دشمن شفاعت میکنند و چشم صاحب امر را با همچو شفاعتی و همچو محبتی روشن و منور می‌سازند. 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. می‌فرمایند: «این مظلوم در لیالی 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 اختیار به روشنی کردار گیتی را روشن نمایند...» (لوح دنیا، ص ۵۱)

ملاحظه فرمائید که این امر را نه تنها باعث شکرگزاری و شادمانی خود می‌دانند بلکه آن را سبب روشنی چشم عالم دانسته‌اند یعنی چشم عالم روشن شد به این که با تأثیر یکی از تعالیم اخلاقی امر جمعی به مقامی رسیدند که از دشمن خود شفاعت می‌کنند و همین اخلاق است که تسری آن به جمیع اهل عالم می‌تواند موجب نجات شود و البته چنین خواهد شد. (۹)

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 پیاپی در یک جمله بسیار کوتاه ذکر می‌کنند باز مطلبی واضح می‌شود در این که آتش به چه معنی است، می‌فرمایند: «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 ۵۴)

ملاحظه نمائید که از شعله آتش چگونه تعبیر کرده‌اند، شعله آتش شعله‌ای است که نفس اماره را می‌گیرد، می‌سوزاند و از میان می‌برد. مانع بروز محبت را زایل می‌کند تا محبت بتواند چنان که هست ظاهر شود تا بار دیگر معلوم شود که آتشی که به دست بهائیان در مقابل دشمنان امر روشن می‌شود آتش محبت است.

با اخلاق و اعمالی که در نصرت امر از ما ظاهر می‌شود آنچه پیش خواهد آمد چه خواهد بود؟ می‌فرمایند 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 دانسته‌اند و می‌فرمایند: «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 ۴۷)

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 می‌کند سعی می‌نماید اخلاق و اعمال خود را ضامن پیشرفت مقصد حقیقی خود نماید و مقصد حقیقی شخص بهائی آسوده کردن بیچارگان 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 ضعفاء باشد. در اینجاست که از این ترس احباء 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 گلیارهای عالم به اندک رطوبتی متلاشی شده و می‌شوند، نفس اجتماع سبب تفریق نفوس موهومه است...» (لوح دنیا، ص ۴۷)

موانع روحانیت و مخالفین محبت الهی را به صورت کلوخ‌هایی تشبیه می‌کنند که تا رطوبتی به آنان برسد متلاشی می‌شوند. آنان صخره صمّا و سنگ خارا نیستند، کلوخند، گل‌پاره‌اند 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 بوده‌اند به این جدائی توجه نداشته‌اند، هر کدام راه خود را می‌رفتند و نمی‌دانستند که بین آنان تنافری وجود دارد اما وقتی جمع شدند و با هم نساختند 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 او هام قرار می‌گیرد. در اینجاست که می‌فرمایند: «نفس اجتماع سبب تفریق نفوس موهومه است...» (لوح دنیا، ص ۴۷)

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 الا 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...» (۱۰)

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 الا 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 باییت 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 نمی‌کردند و اگر ادامه آن لازم بود در دوره حضرت بهاءالله احباء از آن ممنوع نمی‌شدند. 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 می‌کرد نتیجه حاصله تبدیل حزب بابی به یکی از احزاب تروریست و یا تبدیل به آنارشیزم Anarchism و نهیلیسم Nihilism رایج و متداول در آن زمان بود (۱۱) و یا فی‌المثل نظیر نهضت اسماعیلیه (۱۲) در دوره حسن صباح و یا قیام خوارج (۱۳) در صدر اسلام و امثال ذلک.

این مطلب که می‌بایست قیام باییه 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 تبلیغ حقایق اخلاقی قیام نمایند سبب مباهات جمال قدم گشته و حمد خدا را به جا می‌آورند که در زمان حیات ایشان چنین نصرتی شامل امر بهائی شده و از این پس احباء از فتنه، فساد و نزاع و جدال ممنوع شده‌اند.

البته می‌دانید که بعضی از نفوس در کتب خود به همین سبب به بهائیان طعنه زده‌اند و هنوز هم می‌زنند که بهائیان قیام پر جنب و جوش باییه را به نصرت امر از طریق حکمت و بیان و مدارا و سازش تبدیل کرده‌اند 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 می‌فرمایند: «به یاری باری شمشیرهای برنده حزب بابی به گفتار نیک و کردار پسندیده به غلاف راجع...» (لوح دنیا، ص ۴۷) 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 نصّ کلامشان: «لازال اخیار به گفتار حدائق 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 ۴۷)

به این ترتیب حضرت بهاءالله اهل عالم را راحت کرده‌اند که از دست و زبان بهائی ضرری متوجه آنها نخواهد شد و به همین جهت می‌توانند با بهائی مأنوس و مألوف و محشور بشوند و بیان او را که با حکمت بیان می‌شود و از تقوی مدد می‌گیرد بشنوند. این البتّه بدان شرط است که بیان در آنان اثر کند، اما اگر اثر نکرد، «ذره‌م فی خوضهم یلعبون» (۱۴) یعنی باید در حقشان دعا کرد و از آنان درگذشت. این هم تعلیم دیگری از تعالیم جمال اقدس ابهی است. (۱۵)

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 بزنید، دیگر این که کتاب‌های لایسمن و لا یغنی را که پر از مباحث الفاظ است یعنی با لفظ شروع می‌شود و با لفظ تمام می‌شود و به جایی که مفید باشد نمی‌رسد، از میان ببرید، دیگر این که از ملل اخری اجتناب کنید و دوری بگزینید. در لوح دنیا می‌فرمایند این چهار سدّ را از میان برداشتیم، عین کلام این است که: «معرضین و منکرین به چهار کلمه متمسک اول کلمه فضرِب الرقاب و ثانی حرق کتب و ثالث اجتناب از ملل اخری و رابع فنای احزاب. حال از فضل و اقتدار کلمة الهی این چهار سدّ عظیم از میان برداشته شد و این چهار امر مبین از لوح محو گشت...» (لوح دنیا، ص ۵۲)

و بعد می‌فرمایند: «صفات سبعی را به صفات روحانی تبدیل نمود جلّت ارادته و جلّت قدرته و عظم سلطانه...» (لوح دنیا، ص ۵۲)

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، (۱۶) می‌فرماید: «در اصول و قوانین بابتی در قصاص که سبب صیانت و حفظ عباد است مذکور ولکن 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 تشبث نمود...» (لوح دنیا، ص ۵۳)

بعد می‌رسند به جائی که به عمومیت تعالیم الهی اشاره نموده دستور می‌فرمایند که ما بهائیان توجهمان باید به عالم باشد نه به خودمان. نص کلام این است که: «عالم‌بین باشید نه خودبین...» (لوح دنیا، ص ۴۸) 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 كلها بالروح والريحان...» (لوح دنیا، ص ۴۹) با همه ادیان باید به روح و ریحان معاشرت نمود. بعد می‌فرمایند: «از این بیان آنچه سبب اجتناب و علت 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 ۴۹)

جمال قدم حکم احتراز از معاشرت با ادیان دیگر و دوری و جدائی از آنان را محو کردند، حکم تنجیس اشخاص را نهی فرمودند و با این نهی در واقع امر بهائی را عمومیت دادند. درباره این عمومیت در اینجا تأکید فرموده‌اند که: «این ندا و این ذکر مخصوص مملکتی و یا مدینه‌ای نبوده و نیست...» (لوح دنیا، ص ۵۰)، یعنی امر بهائی اختصاص به قوم و نژاد و ملت و مملکت و شهر و دیاری خاص ندارد. بعد مطلب را این طور تکمیل می‌فرمایند که: «باید اهل عالم طراً به آنچه نازل شده و ظاهر گشته تمسک نمایند تا به آزادی حقیقی فائز شوند...» (لوح دنیا، ص ۵۰)

در لوح دنیا حضرت بهاء الله یکی از اصول و تعالیم اساسیه بهائی را ذکر می‌فرمایند و آن این است که: «آنچه از لسان و قلم ملل اولی از قبل ظاهر فی الحقیقه سلطان آن در این ظهور اعظم از سماء مشیت مالک قدم نازل. از قبل فرموده‌اند: حب الوطن من الإيمان. و لسان عظمت در یوم ظهور فرموده: لیس الفخر لمن یحب الوطن بل لمن یحب العالم. به این کلمات عالیات طیور افنده را پرواز جدید آموخت و تحدید و تقلید را از کتاب محو نمود...» (لوح دنیا، ص ۴۹)





وقتی امر بهائی عام است و تعلق به همه عالم دارد که اهل بهاء حب عالم را در دل داشته باشند و حال آن که قبلاً حب وطن توصیه شده بوده است. در اینجا باید سوء تفاهمی را مرتفع کرد و آن این است که بعضی از مخالفین امر بهائی که قصد توجه به حقائق تعالیم را ندارند و فقط قصد ایراد و اعتراض دارند این مطلب را نشانه عدم توجه بهائیان به حب وطن گرفته‌اند و حال آن که بی انصافی می‌کنند و ما این بی انصافی را قبلاً در جای دیگر شرح داده‌ایم (۱۷). در ابتدای بیانی که نقل شد می‌فرمایند: «آنچه از لسان و قلم ملل اولی از قبل ظاهر فی الحقیقه سلطان آن در این ظهور اعظم از سماء مشیت مالک قدم نازل...» (لوح دنیا، ص ۴۹)، یعنی در واقع حکمی که در این امر برای حب عالم نازل شده مقام بالاتری است از آنچه که قبلاً راجع به حب وطن موجود بوده است، نه این که آن را نسخ کنند و از میان ببرند. نشانه این مطلب هم آن است که می‌فرمایند فخر برای کسی که وطن خود را دوست دارد نیست، بلکه فخر برای کسی است که عالم را دوست دارد، زیرا حب وطن برای انسان امری است که طبیعتاً حاصل است. مرغ هم لانه‌اش را دوست دارد، یکی فرد بشر هم خانه‌اش را البته دوست دارد. بنابراین وطن دوستی و وطن پرستی افتخار نمی‌تواند داشته باشد. مثل آن است که کسی افتخار کند که من بچه‌هایم را دوست دارم، این افتخار ندارد زیرا حیوانات هم بچه‌های خود را دوست دارند. بنابراین صحبت بر سر این است که به حب وطن افتخار نباید کرد و افتخار نمی‌توان کرد زیرا وظیفه است، حتی غریزه است. افتخار کسی دارد و افتخار به این است که انسان بگوید من علاوه بر بچه‌های خود به جایی رسیده‌ام که بچه‌های همه مردم دنیا را دوست دارم، من به جایی رسیده‌ام که علاوه بر وطن خود به همه نوع بشر در سراسر عالم محبت دارم. این امر مرتبه والاتر و بالاتری از وحدت و محبت و عمومیت است که همه ادیان سعی کرده‌اند همه اقوام را در همه ازمه به چنین وحدت و عمومیتی ارتقاء بدهند.

در لوح دنیا اشاره به پنج مطلب دیگر نیز می‌فرماید که شرح هر کدام از آنها بیان دیگری لازم دارد و ما در این مقام به اجمال از آنها می‌گذریم. 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 کمرشکن جنگ فارغ و آزاد شود، می‌فرمایند: «باید وزرای بیت عدل صلح اکبر را اجرا نمایند تا عالم از مصاریف باهظه





فارغ و آزاد شود...» (لوح دنیا، ص ۵۰) مصارف جنگ در زمان هیکل مبارک حضرت بهاء‌الله بر حسب ظاهر عشر اعشار باهظ بودن کنونی را نداشت، معذک می‌فرمایند با از میان رفتن جنگ است که عالم از مصارف باهظه آزاد می‌شود، «این فقره لازم و واجب، چه که محاربه و مجادله اسّ زحمت و مشقّت است...» (لوح دنیا، ص ۵۰) این همان تعلیمی است که بهائیان به آن همیشه متمسک‌اند. گاهی افرادی به بهائیان می‌گویند که شما برای تخفیف زحمت و مشقّت اهل عالم کار نمی‌کنید و حال آن که چرا، همه کار ما را از میان بردن جنگ و برقرار ساختن صلح است، برای این که حضرت بهاء‌الله فرموده‌اند و قبول کرده‌ایم که محاربه اسّ زحمت و مشقّت است. مبارزه حقیقی باید برای از میان بردن جنگ باشد.

بعد اشاره به لزوم وحدت زبان در عالم می‌کنند که از جمله موجبات وحدت بنی‌آدم است و به تمهید وسایل الفت و محبّت و اتحاد کمک می‌کند. اشاره دیگر به لزوم تعلیم و تربیت و تعمیم تعلیم و تربیت و تأسیس صندوق عمومی برای تعلیم و تربیت است که در اختیار بیت‌العدل اعظم برای تعمیم معارف در عالم انسانی قرار می‌گیرد. تعلیم و تربیت راه‌گشای انسان به سوی حقایق است و حقیقت وقتی به میان آمد محبّت و وحدت را هم با خود به ارمغان خواهد آورد.

بالاخره توجه به امر زراعت است که برای آن از لحاظ اهمیّت مقام اوّل را قائل می‌شوند. این تعلیم را باید جدا جدا هر یک از متخصصین امر شرح بدهند و در اینجا که مقصد طرح اجمالی رئوس مطالب لوح دنیا است نمی‌توان وارد شرح و تفصیل تعلیمی به این درجه از اهمیّت شد. نتیجه همه این تعلیم این خواهد بود که وحدت حقیقی در عالم حاصل شود و یکی از مراحل توحید که البتّه مراتب متعدّد دارد و اسّ اساس تعلیم الهی در جمیع ادیان بوده تحقّق 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 مضیئه و اثمار سدره مبارکه و آثار قدرت الهیّه و بحور حکمت صمدانیه طوبی لمن تمسک بهم إنّه من الفائزین فی کتاب الله رب العرش العظیم...» (لوح دنیا، ص ۵۵-۵۶). (۱۸)





**یادداشت‌ها**

۱ - حضرت ولی‌ام‌الله در کتاب قرن بدیع (ص ۴۳۱ - ۴۳۲) چنین می‌فرمایند: «پس از نزول کتاب مستطاب اقدس و تشریح حدود و احکام الهیه الواح متعالیه دیگری نیز تا اواخر ایام از یراعة 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 پاره‌ای اوامر و نواهی که فی‌الحقیقه مکمل حدود و احکام کتاب اقدس محسوب است وضع و مقرر گردید: از آن جمله است الواح اشراقات و بشارات و تجلیات و کلمات فردوسیه و لوح اقدس و لوح دنیا و لوح مقصود. این اسفار جلیله که از آثار عظیمه و اخیرة قلم خستگی ناپذیر جمال اقدس ابهی محسوب در عداد اعلی و ابهی ثمرات جنیة آن خزانه علم الهی و هدف غائی و کمال نهائی رسالت چهل ساله آن جمال مبین است.

۲ - شرح احوال ملا علی‌اکبر شه میرزادی و حاجی ابوالحسن امین اردکانی را از جمله می‌توان در منابع ذیل مطالعه نمود:

حواریون حضرت بهاء‌الله، ص ۱۲۲ - ۱۳۵ و ص ۵۷ - ۶۷

مؤسسه‌ایادی امرالله، ص ۳۷۱ - ۴۰۱

تاریخ سمندر، ص ۲۳۳ - ۲۳۶ و ۲۰۰ - ۲۰۲

حضرت بهاء‌الله درباره جناب ملا علی‌اکبر شه میرزادی و جناب حاجی ابوالحسن امین اردکانی در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرمایند: «هو الظاهر بالفضل و الناطق بالعدل، یا احمد علیک بهاء‌الله الفرد الأحد امروز از مدینه عشاق بشارتهای پی در پی می‌رسد مرّة تبشیر 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 داده‌اند و دو نفس از نفوس ثابته راسخه را اخذ نمودند...».

۳ - لوح مبارک دنیا در صفحات ۴۶ - ۵۶ کتاب مجموعه‌ای از الواح به طبع رسیده است. بیانی از این لوح، که در متن مقاله نقل شده، در صفحه ۴۶ کتاب فوق است. از این پس هر جا مطلبی از لوح دنیا نقل شود شماره صفحات مربوط به کتاب مزبور





خواهد بود.

۴ - نگاه کنید به کتاب اقدس (فقره ۹۱). لوح ارض طاء در ذیل شماره ۵۵ در صفحه ۴۴ کتاب منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله به طبع رسیده است.

۵ - درباره جلال الدوله و وقایع امر بهائی در ایام حکمرانی او از جمله به منابع ذیل مراجعه فرمائید:

کواکب الدرّیه، ج ۱، ص ۵۰۳ - ۵۰۷ و ج ۲، ص ۱۰۲ - ۱۵۳

بهاء‌الله شمس حقیقت، ص ۵۲۱ - ۵۲۲

امر و خلق، ج ۴، ص ۴۳۹

ظهور الحق، ج ۸، ص ۱۷۲ - ۱۷۴

مآخذ اشعار، ج ۳، ص ۲۶۱ - ۲۶۵

تاریخ رجال ایران، ج ۲، ص ۷۷ - ۸۰

۶ - حضرت بهاء‌الله در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرمایند: «... یا اهل بهاء به جنود حکمت و بیان اهل امکان را به افق رحمن دعوت نمائید و اوهمات و ظنون قبل را محو کنید...» (الثالی الحکمه، ج ۱، ص ۱۸۶ - ۱۸۷)

و در کتاب عهدی می‌فرمایند: «... 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 مجوب، ص ۴۱۸ - ۴۱۹)

برای ملاحظه سایر نصوص مبارکه درباره نصرت امر الهی به کتاب امر و خلق (ج ۳، ص ۴۵۴ - ۴۹۷) مراجعه فرمائید.

۷ - برای شرح مطالب در این باره به مقاله «درباره لوح احمد» در همین کتاب مراجعه فرمائید.

۸ - برای ملاحظه شرح شهادت جناب حاجی محمد رضا اصفهانی و شفاعت احبّاء از قاتلین به مراسله جناب ابوالفضائل گلپایگانی که در مصابیح هدایت، (ج ۲، ص ۲۸۱ - ۳۱۶) به طبع رسیده است مراجعه فرمائید.

۹ - درباره وقایع عشق آباد و شهادت جناب حاجی محمد رضا و شفاعت بهائیان از قاتلین حضرت بهاء‌الله در لوح جناب میرزا محمد باقر هائی چنین می‌فرمایند: «هو الناظر من أفضقه الأعلى - يا أيها الناظر إلى الوجه والحاضر لدى 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 فواریس مضمار حکمت و بیان را شهید نمودند. الله 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: قَرَّتْ عیونکم قد قام من کان قاعداً و نطق من کان کلیلاً سالها عدل محروم شده بود و خبری از او نبود لله الحمد این ایام از افق اقتدار با اعلام و رایات ظفر ظاهر شد. دو عمل عظیم از اولیا در آن ارض ظاهر: اول عدم تعرض به ظالمین و ثانی شفاعت احبّاء از اعدا نزد امرا. یا هائی نسلن الله تبارک و تعالی أن یزینهم فی الأرض بطراز یستضیء منه أهل السّماء. از حقّ می طلبیم ایشان را به نور الفت و اتحاد و محبت و اتفاق منور فرماید. امروز محبت و وداد و مودت و اتحاد از اعظم اعمال عندالله مذکور...».

و نیز جمال قدم در لوح جناب ابن دخیل چنین می فرمایند: «الله الحمد آیات الهی منتشر و نفحاتش متضوع... یا ابن دخیل، از حقّ بطلب اولیا را مؤید فرماید بر حکمت و حکمتی که در الواح نازل شده اعمالی است که سبب تقرب 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 منصور 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 برضآء فی کتاب الأسماء کلّ به صبر و سکون تمسک نمودند و بما حکم الله فی الزّبر 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 اتحاد و اتفاق و محبت و وفا تأیید فرماید. إنّهُ هو المقتدر العزیز القدیر...».

و نیز حضرت بهاءالله در لوح جناب عبدالله (ابن جناب سمندر) چنین می فرمایند: «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 محبت تبدیل کردند. هنیئاً لهم. آنچه بر ایشان وارد شد به امر حضرت صبار به صبر تمسک 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 ثانی شفاعت احبّاء از اعدا نزد امرا. این است





عملی که لایق اهل بهاء بوده و هست عزّاً لهم و مریناً لهم و نوراً لهم. حال از حقّ بطلبید قلوب اولیای آن ارض را به نور اتفاق منورّ فرماید تا آفاق عالم بیک نور روشن گردد لئلاً يظهر منهم ما یمنعهم عن المقام الأعلى و الذّروة العلیا...».

و نیز حضرت بهاء‌الله در لوح جناب آقا میرزا حسن ادیب ایادی چنین می‌فرماید: «حمد مالک ملک و ملکوت را سزا که به کلمه علیا ارض و سماء را به طراز هستی مزین فرمود... یا ایها المذکور لدی المظلوم، بعد از خروج از ارض طاء در لیالی و ایام حزب الله را به معروف امر نمودیم و از منکر نهی تا آنکه سلاح به اصلاح تبدیل شد. حال قریب چهل سنه می‌شود نزاع و جدال مرتفع گشته به شأنی که در بعضی از مدن کشته شدند و نکشتند و قبل از اربعین آن جناب می‌دانند و شنیده‌اند 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 و لکن ملت و دولت هیچیک آگاه نگشتند و ملتفت نیستند. چندی قبل واقعه عظیمی در عشق‌آباد ظاهر: یکی از اولیای حقّ را به قسمی شهید نمودند که آثار مظلومیتش بر دول خارجه تأثیر نمود و نفسی از این حزب تعرّض نکرد و بر قصاص قیام ننمود، بلکه از قاتل شفاعت نمودند. مع ذلک مشاهده می‌شود بغضای معرضین اعظم از قبل ظاهر. سبحان الله انصاف به مثابه عنقا معدوم و نیر عدل تحت سحاب ظلم مستور. نسئل الله تبارک و تعالی أن یؤید عباده علی الرجوع إلیه و الإنابة لدی باب فضله إنّه علی کلّ شیء قدیر. البهّاء المشرق من أفق سماء رحمتی علیکم و علی من معکم و علی کلّ ثابت مستقیم و کلّ راسخ آمین.».

۱۰ - اشراقات، ص ۱۴۱.

۱۱ - آنارشسیسم نظریه‌ای مبتنی بر هرج و مرج‌گرایی که در آن قدرت رهبری و قانون‌گذاری نظام اجتماعی و دین محکوم می‌گردد و خودمختاری گروه‌های مختلفی که داوطلبانه به کار می‌پردازند و نیز جامعه‌ای بی‌دولت تشویق می‌شود. آنارشسیست‌های 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. نهیلیسم یا طرفداری از هیچ‌انگاری و یا نیست‌انگاری از نظر فلسفی نوعی شکاکیت در امکان درک وجود با توانائی عقلی است اما در آرمانهای سیاسی نهیلیست‌ها طرفدار طغیان علیه مؤسّسات سیاسی و اجتماعی، انهدام دولت‌ها و مروج بی‌دینی هستند و از این نظر شاخه‌ای از طرفداران آنارشسیسم محسوب می‌گردند که حذف حکومت و ترویج آشوب سیاسی و





هرج و مرج اجتماعی را تشویق می کند.

۱۲- اسماعیلیه فرقه‌ای 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 ۴۸۳ ه. ق / ۱۰۹۰ م قلعه الموت را فتح نمود و مقر 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 ۸، ص ۶۸۱ - ۷۰۲) مراجعه فرمائید.

۱۳- خوارج گروهی از پیروان حضرت علی امیرالمؤمنین بودند که پس از جنگ صفین به سال ۳۷ ه. ق / ۶۵۷ م از آن حضرت جدا شدند و به مخالفت پرداخته سرانجام حضرت امیر را شهید نمودند. خوارج به تدریج به صورت فرقه‌ای 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 دایرة المعارف تشیّع به طبع رسیده و منابع مطالعه درباره آنان در پایان مقاله ارائه گردیده است.

۱۴- فقره‌ای از آیه شماره ۹۱ در سوره انعام (۶) در قرآن است.

۱۵- حضرت بهاءالله در لوح بشارات می فرماید: «... آنچه را دارائید بنمائید اگر مقبول افتاد مقصود حاصل و الا تعرض باطل ذروه بنفسه مقبلین إلى الله المهیمن القیوم...» (مجموعه‌ای از الواح، ص ۱۴ - ۱۵)

و نیز در لوح دیگر چنین می فرماید: «... ای اهل بهاء با جمیع اهل عالم به روح و ریحان معاشرت نمائید. اگر نزد شما کلمه‌ای 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 ۱۳۵)

۱۶- قصاص در اصطلاح فقه اسلامی عبارت از مجازات مجرم مطابق جرمی است که مرتکب شده است. قوانین قصاص عمده مبتنی بر آیات ۱۷۸ - ۱۷۹ در سوره بقره (۲) و آیه ۴۵ در سوره مائده (۵) است. برای ملاحظه شرح مفصل قضایای مربوط به قصاص به صفحات ۶۳۳ - ۶۴۵ کتاب احکام قرآن، مراجعه فرمائید. شرح مطالب مربوط به قصاص در شریعت موسوی در صفحات ۶۹۹ - ۷۰۰ کتاب قاموس کتاب





مقدّس مندرج است.

حضرت بهاء‌الله در بارهٔ قصاص در لوح حاجی سیّد علی افنان که به تاریخ ۹ جمادی الاول سنهٔ ۱۳۰۴ هـ ق مورخ است چنین می‌فرمایند: «حمد مقدّس 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 کلمهٔ 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 آیهٔ مبین. سزاوار آن که جمیع عالم به او تمسک نمایند تا از زحمتها و مشقّتها برهند؛ جز او پناهی نه و غیر او راهی نه...».

۱۷ - نگاه کنید به مقالهٔ «ایران دوستی بهائیان در سراسر جهان» در کتاب مقالات و رسائل، ص ۹۳ - ۱۰۲.

۱۸ - برای مطالعهٔ مطالعات دیگری که دربارهٔ لوح دنیا شده است می‌توان به فصل بیست و دوم کتاب *The Revelation of Bahá'u'lláh* (جلد چهارم) و به مقالهٔ جناب دکتر شاپور راسخ در سفینهٔ عرفان (ج ۵، ص ۸۵ - ۹۵) مراجعه نمود.





## مثل اعلی

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 نشانه‌ی یکی از جنبه‌های وجود آن حضرت است. از جمله این القاب و عناوین آن که حضرت عبدالبهاء «مثل اعلی» دیانت بهائی هستند. (۱) مثل اعلی اصطلاحی در حکمت و عرفان اسلامی است. (۲) مفهوم این اصطلاح آن که وقتی بخواهیم نمونه‌ای عالی و یا برترین نمونه‌ی 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 مَثَل (۳). به این ترتیب آرشی تیپ یعنی مثل اعلی، یا عالی‌ترین 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 منتهی آرشی تیپ‌ها 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 عالی‌ترین 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. همان‌طور که اشاره شد آرشی تپ 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 تپ عبارت از نوعی بت‌سازی و بت‌پرستی 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 نیاورده است. توجه به بت‌های 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 در آورند و او را پرستند. 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 بت‌پرستی 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 ولی‌امرالله 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 بت‌سازی و بت‌پرستی به اشخاص نمی‌دهد تا ضعف اعتقاد و ایمان به وجود نیاید. قدری به حاشیه رفتیم، اما غرض آن بود که بت‌پرستی با اعتقاد به مثل اعلی اشتباه نشود. مثل اعلی در دیانت بهائی مثل اعلای بندگی است، نه مثل اعلای خداوندی. مثل اعلی در امر بهائی عالی‌ترین 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 اعلای 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 (۴). 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 اعلای امر بهائی در همین عبودیت محضه حضرت عبدالبهاء جلوه می‌نماید. مثل اعلای دیانت بهائی با این مفهوم فقط حضرت عبدالبهاء بوده‌اند و این حقیقت اختصاص به امر بهائی دارد. به این معنی که مثل اعلای دیانت بهائی با مقامات هیچیک از ائمه اطهار، حواریون حضرت مسیح، اولیای عرفان و صنادید اهل تصوف در عالم اسلام قابل قیاس نیست. حضرت عبدالبهاء جانشین حضرت بهاء‌الله است اما خود را مثل اعلای 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 ولی‌ام‌الله در یکی از آثار خود می‌فرمایند که مقام حضرت عبدالبهاء در همه ادوار تاریخ ادیان بی‌نظیر است (۵). زیرا هیچکدام از بزرگان اهل ادیان نبوده‌اند که خود را در حد مقام بندگی محض نگه دارند و هر ادعائی را از خود سلب نمایند.





### مبیین آیات الله

وقتی می‌گوئیم حضرت عبدالبهاء مبیین 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 (۶).

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 (۷).

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» (۸). 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 بزینم: حضرت موسی عصای خود را می‌اندازد و ازدها می‌شود و مارهای جادوگران مصر را می‌بلعد. حضرت بهاء‌الله در این مورد می‌فرماید: «... 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...» (۹) در این تأویل عصای موسی امر او بوده که او هام جادوگران مصر را از میان برده است. در اینجا





از آنچه ظاهر مطلب عرضه می‌دارد برمی‌گردیم و مطلب را به معنی دیگری بازگشت می‌دهیم و می‌گوئیم 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 می‌دانید که در تورات، انجیل و قرآن آیاتی هست که قابل تأویل است و تأویل آن باید در روز موعود ظاهر شود. نمونه‌ای از این قبیل آیات و تأویل آنها را می‌توانید در کتاب فرائد مطالعه فرمائید. در نفس کتاب قرآن آیات به محکمت و متشابهات تقسیم شده است. محکمت آیاتی است که تأویل پذیر نیست اما متشابهات عبارت از آیاتی است که تأویل می‌پذیرد یعنی غیر از صورت و مفهوم ظاهری برای این قبیل آیات باید معانی دیگری نیز در نظر گرفت. تأویل متشابهات را جز خدا کسی نمی‌داند. این نحوه برداشت اهل سنت از این آیه است که در قرآن می‌فرماید: «هو الذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمت هنّ أمّ الکتاب و آخر متشابهات... و ما یعلم تأویله إلاّ الله و الرّاسخون فی العلم...» (۱۰)

همان طور که اشاره شد علمای اهل سنت این آیه را این طور می‌خوانند که جز خدا کسی دیگر تأویل آیات را نمی‌داند. اما علمای شیعه این آیه را این طور می‌فهمند که جز خدا و راسخین در علم که به نظر آنان مقصود ائمه اطهارند کسی دیگر تأویل آیات را نمی‌داند.

آیاتی که تأویل می‌شوند حاوی تشبیه، استعاره و کنایه می‌تواند باشد که این مباحث را به علوم ادبی و بلاغی نزدیک می‌کند و مطالعاتی که از این جنبه‌ها می‌شود این مطالب را از زمینه‌های فلسفی، کلامی و مذهبی دور می‌سازد. همان‌طور که اشاره شد در آیات مقدسه همه ادیان قضیه تأویل مطرح بوده و اغلب این مسائل نشان از آن چیزی دارد که امروزه به آن سمبولیسم (Symbolisme) (۱۱) می‌گویند. به این معنی که یک معنی و مفهوم را به صورت یک سمبل بیان کرده‌اند. 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 نموده‌اند و پیدا کردن معانی سمبولیک عبارت از تأویل است. به تأویل گاهی تعبیر نیز می‌گویند و این لفظ مخصوصاً در مورد خواب و رؤیا بسیار به کار می‌رود. مفهوم و معنایی در خواب به صورت ظاهر به شکل اشیاء مجسم





می‌شود ولی آن اشیاء هر یک در مقام تعبیر رؤیا به معانی و مفاهیم خاصی درک و معنی می‌شوند. طرح معقولات نیز غالباً در قمیص محسوسات است. بیان حضرت عبدالبهاء است که می‌فرمایند: «... چون خواهی که این حقایق معقوله را بیان نمائی مجبور بر آنی که در قالب محسوس افراغ نمائی...» (۱۲)

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 سوی گل می‌رود خاری او را زخمی می‌کند، به سوی 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 توچه 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 بچه‌تر باشد سمبلهایش 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 برنگردانید و آیات را تأویل نکنید. بنابراین آثار مبارکه بهائی را باید به صریح بیان و ظاهر کلمات گرفت و در صدد تأویل آنها برنیامد. (۱۳)

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. (۱۴)

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 برده‌ایم از تبعیت ظواهر احکام بی‌نیازیم و با توجه به باطن اطاعت از ظواهر معنی ندارد. (۱۵)

در امر بهائی همان‌طور که اشاره شد تأویل نداریم. حضرت عبدالبهاء در بیانی چنین می‌فرمایند که من به خدا پناه می‌برم از دست کسانی که می‌خواهند 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. (۱۶) بدیهی است که اگر در اثری از آثار مبارکه تشبیهات و استعاراتی به کار رفته باشد هر کسی مطلبی از آن‌ها استنباط می‌کند ولی حق ندارد استنباط خود را به دیگری تحمیل نماید و باب تأویل بگشاید.

حال ببینیم که تبیین به چه چیز گفته می‌شود. تبیین اصولاً به معنی رفع ابهام است. وقتی در مطلبی ابهامی وجود دارد تبیین حقیقت مطلب را آشکار می‌کند. 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 می‌دهد اما آن طرح محتاج تبیین است تا با نقشه‌ها و طرح‌های جزئی‌تر و دقیق‌تر 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 راه‌های عملی، رسیدگی به جزئیات آن نقشه کلی همه از تبیین به وجود می‌آید.

در تبیین نیز من می‌توانم به نحو خاصی رفع ابهام کنم و شما می‌توانید به ذوق خود و به نحوی دیگر رفع ابهام کنید. بنابراین هر کسی می‌تواند مطابق شخصیت، ذوق و فکر خود مطلبی، نقشه‌ای و یا طرحی را تبیین کند. تبیین کردن در هر کاری ضرورت دارد،





گریزی از آن نیست، نمی‌توان 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 متعدّد می‌کند، لذا باید تبیین شود. کتاب اقدس کتاب مختصری است، طبع بمبئی آن به سال ۱۳۱۴ هـ ق / ۱۸۹۶ م در مطبعة ناصری پنجاه صفحه بیشتر نیست. بنابراین بسیاری از مطالبی که در آن آمده است مجمل و مبهم و بسیار کلی و فوق‌العاده 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 نقشه‌های اجرایی 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 زمینه‌ها انجام می‌شود تبیین است. به همین سبب کسانی که گفته‌اند کتاب برای ما کافی است و ما را به تبیین نیازی نیست اشتباه کرده‌اند.

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 می‌تواند آیات، احکام و مندرجات این کتاب برای چنین دوره‌ای کافی باشد؟ پس ناگزیر باید هر چه در این اثر تشریح، تنصیب 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 نمی‌توان به پیش رفت هر کسی به تبیین آن خواهد پرداخت و نتیجه اختلاف و تحزب و تشعب خواهد بود.

بنابر آنچه گذشت تبیین آیات لازم است و این مقام تبیین آیات را حضرت بهاء‌الله در نفس کتاب پیش‌بینی نموده و آن را به من اراده الله واگذار فرموده‌اند، آنجا که می‌فرمایند:

«ارجعوا ما لا عرفتموه من الكتاب إلى الفرع المنشعب من هذا الأصل القويم» و نیز می‌فرمایند: «... توجّهوا إلى من أراده الله الذي انشعب من هذا الأصل القديم» (۱۷)

مفهوم بیان آن که آنچه را که نشناختید و در کتاب الهی مقصود را نفهمیدید به من اراده‌الله که از این اصل قدیم منشعب شده است رجوع نمائید. سپس در کتاب عهدی که وصیت‌نامه جمال قدم است صراحتاً مشخص فرمودند که مقصود از من اراده‌الله غصن اعظم، یعنی حضرت عبداله‌بهاء هستند. به این ترتیب به نص کتاب و به نص کتاب





عهدی مبین کتاب مشخص گردید. (۱۸)

از عجایب احوال آن که یکی از معاندین غربی می نویسد که در اینجا حضرت بهاء الله فرموده اند که آنچه را که از کتاب اقدس نفهمیدید به حضرت عبدالبهاء رجوع کنید، زیرا کتاب اقدس به عربی است و بنابراین کسی که عربی نمی داند باید معانی آن را از حضرت عبدالبهاء بیسود.

شما کوتاه فکری و در عین حال غرض این قبیل نفوس را ملاحظه نمائید. گوئی عربی دان فقط حضرت عبدالبهاء 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 عبدالبهاء 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 عبدالبهاء محول شد و سپس حضرت عبدالبهاء 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 منصوص است و تبیینات حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله نیز موجود است اختلافی باقی نمی ماند و اگر باقی ماند معهد اعلی مرجع رفع اختلاف خواهد بود. مثلاً ملاحظه فرمائید که حضرت بهاء الله 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 نمی توانست 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 منصوص 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 ولی‌امرالله است.

جمع بین تأویل، تشریح و تبیین را در اصطلاح معارف اسلامی می‌توان «تفسیر» نامید. (۱۹) 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 ولی‌امرالله 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 واقعه‌ای و چگونه شخصی بوده است. مثلاً در کتاب اقدس می‌فرمایند که آن عالم بزرگ محمد قبل حسن ایمان نیورد ولی آن که گندم پاک می‌نمود مؤمن شد. (۲۰) 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 بوده‌اند، مرجع اهل بهاء در تبیین کلمات جمال قدم بوده‌اند. البته پس از صعود جمال مبارک کسانی بوده‌اند که می‌خواسته‌اند 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 حلقه‌های 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 ادعاهای حضرت عبدالبهاء به حکم کتاب فرمودند که کتاب کافی نیست بلکه مبین لازم دارد و این مبین خود ایشانند. (۲۱) 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 فرموده‌اند که نظم بدیع الهی از اقتران کتاب اقدس و الواح و صایای حضرت عبدالبهاء به وجود آمده است و ولید میثاق محسوب می‌گردد. (۲۲) باری، آنچه گفتیم اشاره‌ای به یکی از مقامات حضرت عبدالبهاء بود که مبین آیات الله باشد. القابی که حضرت بهاء الله به حضرت عبدالبهاء داده‌اند 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 نموده‌اند 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 داده‌اند و برای خود برگزیده‌اند و از احبای الهی به تأکید خواسته‌اند که به جز به این لقب به هیچ نام و نشان و اسم و لقب دیگری مخاطب نشوند. (۲۳)

حضرت بهاء الله حضرت عبدالبهاء را البته سرالله لقب داده‌اند. 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 سر الهی به معنی باطن خدا البته غلو و مبالغه است و مقام آن حضرت را از مقام بندگی که خود خواسته‌اند 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 سر الهی و مقام بندگی مغایرتی به وجود نیاید. (۲۴)

یکی دیگر از القاب حضرت عبدالبهاء در آثار حضرت بهاء الله «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. (۲۵) 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 نموده‌اند آن حضرت در مقامی قرار می‌گیرند که در تمام ادوار تاریخ ادیان بی‌نظیر و مثال 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 عمیق‌تر کلمه‌الله موقّق می‌سازد از قلم او جاری و ساری گشته است.

حضرت عبدالبهاء نقش مبین و وظیفه تبیین را بر حسب الواح وصایای خود به حضرت ولی‌امرالله تفویض فرمودند. کلمه «ولی‌امر» کلمه عامی است که در معارف اسلامی به ائمه اطهار اطلاق شده و اصطلاح «اولیاء الله» و حضرت علی به عنوان «ولی‌الله» اصطلاحات بسیار متداولی در معارف اهل تشیع است. (۲۶) حضرت عبدالبهاء اصطلاح «ولی‌امر» و «مبین آیات» را برای حضرت شوقی افندی به کار بردند و وظیفه تبیین آیات الهی را بعد از خود به ایشان محوّل فرمودند. (۲۷) حضرت ولی‌امرالله در دوره خود به تبیین آیات و تنفیذ و اجرای کلمه‌الله 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 ولی‌امرالله کلاً از لوازم وظیفه تبیین بود که بنا بر الواح وصایا به ایشان تفویض شده بود. اقدامات عملی برای تشکیل بیت العدل اعظم که در الواح وصایا منصوص است، شرح و بسط قضایای انتخابات بهائی، وظایف اعضای تشکیلات، کیفیت برگزاری انجمن‌های شور و انتخابات بهائی، وظایف اعضای تشکیلات، کیفیت برگزاری انجمن‌های شور و انتخاب محافل محلی و ملی (یا بیت‌العدل خصوصی) همه و همه در آثار حضرت ولی‌امرالله تبیین گردید و به تدریج به مرحله اجراء و تنفیذ درآمد. به همین جهت است که دوره حضرت ولی‌امرالله 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 درباره این طلعات مقدسه امر بهائی آن است که همان مقام بندگی که حضرت عبدالبهاء برای خود در مقابل حضرت بهاء الله خواستند، حضرت ولی امرالله همان مقام بندگی را در مقابل حضرت عبدالبهاء خواستار شدند و همه جا آثار خود را با عبارت «بنده آستانش شوقی» به اتمام رساندند. مرجع ضمیر «شین» در کلمه «آستانش» حضرت عبدالبهاء است. حضرت ولی امرالله در یکی از آثار انگلیسی خود که به نام دور بهائی (*The Dispensation of Bahá'u'lláh*) به فارسی ترجمه شده است درباره مقام و ارتباط حضرت عبدالبهاء با جمال قدم و مقام و ارتباط خود با حضرت عبدالبهاء چنین می فرماید:

«... با آنکه بین مقام حضرت عبدالبهاء و مظهر کلی الهی فاصله عظیم است ولیکن بین مرکز میثاق و ولی امرهایی که عهده دار وظیفه آن حضرتند ولو دارای اسم و رسم و عنوانی عظیم باشند و به توفیقاتی جلیل فائز گردند این فاصله به مراتب اعظم است. نفوسی که به شرف لقای حضرت عبدالبهاء فائز شده و بر اثر مجاورت با مغناطیس وجودش حب آن حضرت را در دل و جان پرورده اند سزاوار چنان است که در پرتو آنچه مذکور گردید اکنون درباره مقام منیع جمال اقدس ایهی که به مراتب ارفع و اعظم است تفکر و تدبیر نمایند...» (۲۸)

در مورد حضرت ولی امرالله آنچه اهمیت دارد آن است که آن حضرت خود را تنها در مقام بندگی حضرت عبدالبهاء قرار دادند و هیچ نام و نشان و اسم و رسمی برای خود نخواستند. (۲۹) در مقام تبیین به خدمت امر الهی پرداختند، در تنفیذ تعالیم حضرت بهاء الله مراقبت فرمودند، ناظر و حافظ وحدت جامعه اهل بهاء بودند و با قدرت کامل عمل نمودند تا انحرافی، اختلالی، اختلافی و اضطرابی در نظم بدیع حضرت بهاء الله حاصل نشود. در همان حال از نظر شخص خود، خود را به کلی ندیده گرفتند (۳۰) و درباره حضرت عبدالبهاء نیز بیش از آنچه شخص حضرت عبدالبهاء خواسته بودند مقام ایشان را بالا نبردند و با همه عبودیتی که نسبت به حضرت عبدالبهاء در وجود خود احساس می فرمودند مقام آن حضرت را بیش از آنچه که لازم است نه خود بالا بردند و نه خواستند که ما بالا ببریم.





### یادداشت‌ها

- ۱ - حضرت ولی‌الله در رسالهٔ دور بهائی (ص ۵۷-۵۸) چنین می‌فرمایند:  
«حضرت عبدالبهاء در رتبهٔ اولی مرکز و محور عهد و میثاق بی‌مثیل حضرت بهاء‌الله و اعلیٰ صنع ید عنایتش و مرآت صافی انوارش و مثل اعلای تعالیم و مبین مصون از خطای آیاتش و جامع جمیع کمالات و مظهر کلیهٔ صفات و فضائل بهائی...» و نیز نگاه کنید به رسالهٔ ظهور عدل الهی، ص ۷۰.
- ۲ - در آیهٔ ۶۰ سورهٔ نحل (۱۶) در قرآن مجید آمده است که «ولله المثل الأعلى و هو العزیز الحکیم». در شرح این آیه در روض الجنان (ج ۱۲، ص ۵۳) چنین آمده است:  
«... و لله المثل الأعلى، و خدای را باشد و او را رسد مثل بلندتر، بعضی مفسران گفتند: مراد شهادت آن لا اله الا الله است. و بعضی اهل تأویل گفتند: مراد به مثل صفت است، یعنی صفات بد مذمومه کافران راست و صفات علیا و مثل اعلیٰ 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...».
- دربارهٔ «مثل اعلیٰ» در فرهنگ فلسفی (۵۷۶) چنین آمده است که:  
«الف - الگوی والا به معنی مطلق چیزی است که عقل و عاطفهٔ انسان را بطور کامل ارضا کند. و نیز به عقل و عاطفه، از این جهت که فاعلیت و حرکت آن دو بالقوه تعیین کنندهٔ کمال، و از پیش تعریف کنندهٔ آن هستند، اطلاق می‌شود...  
الگوی والادال 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 تصوّر می‌کنیم و در بعضی از افکار و اعمال خود، بر اساس آن رفتار می‌کنیم...».
- ۳ - همان طور که در فوق نقل گردید در کتاب فرهنگ فلسفی (ص ۵۷۶) اصطلاح «مثل الأعلى» مذکور شده و معادل فارسی آن را «الگوی والا» و معادل فرانسه و انگلیسی را Ideal Standard و Ideal (Subst) آورده است.
- ۴ - برای ملاحظهٔ اوصاف و القاب حضرت عبدالبهاء در آثار جمال قدم می‌توان به آثاری نظیر سورهٔ غصن (آثار قلم اعلیٰ، ج ۴، ص ۳۳۱-۳۳۵) و لوح ارض باء





- (مجموعه‌ای از الواح، ص ۱۳۸) و نیز به فقرات ۱۲۱ و ۱۷۴ کتاب اقدس مراجعه نمود. و نیز نگاه کنید به فصل «حضرت عبدالبهاء» در رساله دور بهائی (ص ۵۲-۶۸).
- ۵- حضرت ولی امرالله در رساله دور بهائی (ص ۵۳) چنین می‌فرماید:  
«... ما چنان به عهد حضرت عبدالبهاء نزدیک و مجذوب قوه معنویه مغناطیس وجودش میباشیم که به آسانی نمیتوانیم به هویت و مقام آن حضرت که نه فقط در ظهور حضرت بهاءالله بلکه در سراسر تاریخ ادیان مقام فرید و وحیدی را داراست پی بریم...».
- ۶- برای مطالعه شرح مطالب مربوط به تبیین به مقاله «تشریح و تبیین» که در نشریه سفینه عرفان (ج ۷، ص ۹۱-۱۰۳) به طبع رسیده است مراجعه فرمائید.
- ۷- تأویل بنابر مندرجات فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۱۳۹) عبارت از «حمل کلام است بر غیر معنی موضوع له». درباره معانی و مفاهیم تأویل در آثار حضرت بهاءالله به امر و خلق (ج ۳، ص ۴۵۰-۴۵۳) مراجعه فرمائید.
- ۸- سوره یوسف (۱۲)، آیه ۱۰۰
- ۹- کتاب ایقان، ص ۶. و نیز نگاه کنید به قاموس ایقان (ج ۲، ص ۱۰۱۸-۱۰۲۳)
- ۱۰- سوره آل عمران (۳)، آیه ۷
- ۱۱- 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 ۳۷۶) مراجعه فرمائید.
- ۱۲- مفاوضات، ص ۶۴
- ۱۳- نگاه کنید به باب پنجاه و چهارم در کتاب گنجیه حدود و احکام.
- ۱۴- برای مطالعه مشروح قضایای مربوط به «تأویل» نگاه کنید به دایره‌المعارف تشیع (ج ۴، ص ۵۸-۶۱).
- ۱۵- نگاه کنید به مقالات «باطن» و «باطنیه» در دایره‌المعارف تشیع (ج ۳، ص ۴۶-۵۱).
- ۱۶- 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 هم‌گفتار در سرّ سرّ نغمه‌ای آغاز کنند و ناس را از ره راست منحرف و منصرف نمایند؛ گویند که بعد از جمال مبارک روحی لأحبّائه الفداء قبل الألف المنصوص فی الكتاب 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، پناه به خدا. این اقوال منبعث از صرف اغراض است و مردود در گاه کبریا و عبدالبهاء از چنین اشخاص بیزار. و همچنین صلاة و صیام از اعظم فرائض این دور مقدّس 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 راحه آن کلمه که از ذکرش خجلت 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 عدوّ خونخوار است جمیع احبّاء را باخبر کنید تا در حذر باشند و علیک التّحیة و الثّناء ع

۱۷ - کتاب اقدس ، فقرات ۱۷۴ و ۱۲۱

۱۸ - مجموعه‌ای از الواح، ص ۱۳۶

۱۹ - برای مطالعه مطالب مربوط به «تفسیر» و «تفسیر قرآن» به ذیل این دو عنوان در دانشنامه قرآن و قرآن پژوهشی (ج ۱) مراجعه فرمائید.

۲۰ - کتاب اقدس، فقره ۱۶۶

۲۱ - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب مشهدی غلامعلی در لاهیجان چنین می‌فرمایند:

لاهیجان

جناب مشهدی غلامعلی علیه بهاء الله الأبھی ملاحظه نماید

الله ابھی

ای احبّای الهی، از جواهر کلمات ربّ الآیات البینات معین معانی جاری و از هویت کلام حضرت احدیت سلسبیل هدایت ساری ولی کشف این بینات را راسخون در علم نمایند و ینابیع این معانی را مقتنی حقیقی منفجر فرماید، لهذا کتاب را به نصّ صریح قاطع





به وضوح عبارت در کتاب اقدس و در کتاب عهدِ مبین مبین تعیین و منصوص گردید. حال نوهوسانی چند خیال اجتهاد نموده‌اند، نفس منصوص را مخذول نموده‌اند و بنیان مرصوص را مهمول گذاشته‌اند و چون خلیفهٔ 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 پایه‌اند که چون خواستند که بنیان عهد براندازند و بنیاد میثاق ویران نمایند و مرکز پیمان را تغییر و تحویل دهند از خود نتوانستند احداث بهانه‌ای نمایند، بلکه به ذیل خلیفهٔ ثانی تشبث جستند و کلمهٔ معروفهٔ 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 نگردد و لکن هر نادانی نفس منحوس خویش را معصوم شمرد، چنانچه در همین مسئله اگر به یکی گفته شود که شاید تو خطا کرده‌ای، چه که معصوم نیستی بی نهایت استیحاş نماید و فریاد و اوایلا 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 شمرند. تَبَّأ لَهُمْ و تَعَسَّأ بَمَا غَفَلُوا عن ذکر الله و فرطوا فی جنب الله و یحسبون أنّهم یحسنون صنعاً فسوف یرون أنفسهم فی خسران مبین. ای احبای الهی تالله الحقّ اهل فتور را مقصد از نشر اوراق مفتریه و انتشار اراجیف مبتذله این است که مرکز میثاق را نسیاً منسیاً نمایند و خود را در انظار جهّال جلوه دهند و الاّ جمیع مقرّ به وحدانیت الهیّه و معترف به عصمت ذاتیّه 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 کأس الکرام نصیب، یعنی جمال مبارک حفظ و صیانت میفرماید إنّّه خیر حافظ و هو أرحم الرّاحمین و البهّاء علیکم ع

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر چنین می فرمایند:

هو الله

ای مشرّف به مطاف ملاً اعلی، حمد کن حی قیوم را که به جمال اعلی موقن شدی و از کوثر محبوب ابهی نوشیدی و بنار موقدهٔ الهیّه 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 کلّ 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 نموده‌اند که بکلی آنها را از وصیه‌الله بیزار نموده‌اند. 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 سنه است مذکور است. باری صد هزار از این گونه شبهات 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 لثربته 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 قمیص اطهر طری است اهل فتور به کنایه اعلان استغنا از مبین مینمایند و «حسبنا کتاب الله» میگویند که فرموده‌اند 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 می‌فهمید عمل نمائید ع





و نیز حضرت عبدالبهاء میفرمایند:

نیریز

جناب حاجی محمد رحیم علیه بهاء الله الابهی

هو الله

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 اریاح شبهات اشجار ضعیفه را از بیخ براندازد نه سدرهای بریه بقعه مبارکه و سیل متشابهات بنیان سست اهل حجبات را براندازد نه قصر مشید و سد زبر حدید. اوهامات تأویل تصریح نصّ قاطع را تغییر ندهد و نسیم برهوت شمیم گلزار ملکوت را از آفاق مقطوع نماید و أما الذین فی قلوبهم مرض فیتبعون ما تشابه منها. به نصّ قاطع و صریح واضح مبین آیات منصوص و حاضر، ولی اهل 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 قمیص تقدیس تازه و تر و طریست دستگاه اجتهاد به میان آمده. یکی گوید بیائید 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 بیائید جمهوری دین و اعتقاد تشکیل 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

۲۲ - حضرت ولی امرالله در رساله دور بهائی (ص ۷۱) چنین می فرمایند:

«... قوای خلاقه منبعثه از شریعت حضرت بهاء الله که در هویت حضرت عبدالبهاء 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 وصایای مبارکه را میتوان به منزله ولیدی دانست که طبعاً از اقتران معنوی آن نافخ قوه مولده مشیت الهیه با واسطه ظهور و حامل برگزیده آن قوه به وجود آمده. چون الواح وصایا 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 تویع منیع مورخ رضوان سنه ۱۰۵ بدیع چنین می‌فرمایند:

«... اگر به نظر دقیق و بصر حدید ملاحظه نمائید معلوم و واضح گردد که این نظم بدیع که در هویت این دور الهی مندمج و حقیقت فائضه امر اعز ابهی بأحسنها و اکملها در آن تجلی نموده و به مرور ایام کاملاً در تأسیسات بدیعه‌اش مصور و مشخص خواهد گشت و صیت بزرگواریش ولوله در بین عموم دول و ملل و نحل و امم و قبائل ارض خواهد انداخت و قواعد و ارکانش در کل 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 مخزون و مندمج بوده ظاهر گشته و بوجود آمده. تار و پود این نظم الهی احکام مقدسه متعالیه مصرحه 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 وصایایش مدون و مسطور...» (تویعات مبارکه، ص ۲۹۹ - ۳۰۰)

۲۳ - برای مطالعه الواح حضرت عبدالبهاء در این باره به کتاب منتخباتی از مکاتیب، (ج ۵، ص ۱۲۸ - ۱۶۰) مراجعه فرمائید.

۲۴ - حضرت ولی امرالله در رساله دور بهائی (ص ۵۷ - ۵۸) چنین می‌فرمایند:

«... حضرت عبدالبهاء در مرتبه اولی مرکز و محور عهد و میثاق بی‌مثیل حضرت بهاءالله و اعلی صنع ید عنایتش و مرآت صافی انوارش و مثل اعلای 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 الامر و حقیقت من طاف حوله الأسماء و مصدر و منشأ وحدت عالم انسانی و رایت صلح اعظم و قمر سماء این شرع مقدس بوده و الی‌الابد خواهد بود و نام معجز شیم عبدالبهاء به نحو اتم و اکمل و احسن جامع جمیع این نعوت و اوصاف است و اعظم از کل این اسماء عنوان منیع سرالله است که حضرت بهاءالله در توصیف آن حضرت اختیار فرموده‌اند 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 عبدالبهاء مجتمع و متحد گشته است...».

۲۵ - نگاه کنید به یادداشت شماره ۱۷.

۲۶ - برای مطالعه مطالب مربوط به «ولی امر» به نشریه خوشه‌ها (ج ۱۱، ص ۳۹ - ۴۸) مراجعه فرمائید.

۲۷ - نگاه کنید به الواح وصایای حضرت عبدالبهاء در ایام تسعه (ص ۴۶۶) که حضرت عبدالبهاء چنین می‌فرمایند:

«... ای یاران مهربان، بعد از مفقودی این مظلوم باید اغصان و افنان سدره مبارکه و ایادی امرالله و احبّای جمال ابهی توجّه 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 آیه‌الله و غصن ممتاز و ولی امرالله و مرجع جمیع اغصان و افنان و ایادی امرالله و احبّاءالله است و مبین آیات الله...».

۲۸ - دور بهائی، ص ۵۴

۲۹ - حضرت ولی امرالله در رساله دور بهائی (ص ۸۵) 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 عبدالبهاء 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 جلیش عنایت فرموده به خود نسبت دهند.

در پرتو این حقیقت مناجات نمودن به سوی ولیّ امرالله، او را ربّ یا آقا خواندن، عنوان اقدس [holiness] به وی دادن، تبرّک 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 مقررّه‌ایست که در کمون آئین نازنین ما مکنون و مندمج است...».

۳۰ - حضرت ولی امرالله در یکی از توفیعات مبارکه که به تاریخ شباط سنه ۱۹۲۲ م مورّخ است چنین می‌فرمایند:

«... رجای اخیرم آن است که در مراسلات و مذاکرات احبّای الهی جز به شوقی افندی مرا مخاطب نسازند فخر 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 مباین حال و تمنای 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 ترقیات در عوالم معنویّه اوفق و انسب...» (توقیعات مبارکه، ج ۱، ص ۱۱-۱۲)

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 ننمائیم...» (ایام تسعه، ص ۵۳۹ - ۵۴۰)





## ۵

### 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 عالی‌ترین مقصد دیانت ما و معرف روح مرام ما است (۱). 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 حق 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 مرکبی را برای تعریف آن به زبان آوریم. یعنی حداقل 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 لااقل مرکب 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 و وقتی هم که تقسیم به اجزاء شد ناگزیر مرکب می‌شود و شیء مرکب 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 سنخ 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 حسّ جان درآید. (۲)

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 محسّم است. موجودیتی که در این شیء است از وحدت آن مایه می‌گیرد. یعنی اجزاء، الوان، مقادیر و اشیاء مختلف به نسبت‌های 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. (۳) علی‌الخصوص 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 نزدیک‌تر است و هر چه وجودی قوی‌تر باشد به همان نسبت از کثرت دورتر و به وحدت نزدیک‌تر است و این معنی در همه چیز، در همه مراتب و در همه عوالم مصداق دارد. (۴) در بالاترین مراتب وحدت، وحدت محض است که بسیط 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 برده‌ایم. پس او واحد محض است و به همین جهت بسیط محض است.

اما در پائین‌ترین مراتب وحدت، وحدت در عالم مادی یعنی در مرتبه اشیاء جسمانی است. در این مرتبه موجودات در جهات مختلف قرار می‌گیرند. نسبت‌های متعدّد پیدا می‌کنند، اجزاء متنوّعه دارند، صفات مختلف و شئون متنوّع پیدا می‌نمایند. این مرتبه سراپا تنوّع، تعدّد، اختلاف است اما در همان حال وحدتی هم که در هر مرتبه‌ای می‌توان به صورتی آن را تصوّر نمود وجود خواهد داشت. زیرا تا وحدتی به درجه‌ای معین وجود نداشته باشد وجود نمی‌تواند موجودیت پیدا کند. وجود به هر نسبت که به واحد محض نزدیک‌تر شود تجلّی وحدت در او قوی‌تر می‌شود و به هر نسبت که به عالم ماده نزدیک‌تر شود کثرت در او قوی‌تر می‌گردد. در اینجا مسئله‌ای که طرح می‌شود ربط کثرت با وحدت است. یعنی چگونه در بین وحدت محض و کثرت محض ارتباط حاصل می‌شود، چگونه کثرت از وحدت مایه می‌گیرد و یا چگونه وحدت به کثرت مایه می‌دهد (۵). 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 می‌شود و وحدت از مبدئی دیگر مایه می‌گیرد. این توجیه البتّه 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 (۶). همین قدر باید به طور ساده اشاره به این امر کرد که وحدت در ضمن سیری که می‌کند خود به خود کثرت می‌یابد، یعنی نفس سیر باعث می‌شود 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 می‌شود از سیر و حرکت است. به همین جهت در حکمت الهی قدیم گفته شده است که اولین امری که از وحدت صادر می‌شود حرکت است و حرکت قدیم زمانی است، چون تا حرکت و سیر تصوّر نشود کثرت مفهوم نمی‌یابد. 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 می‌آید و از سیر دوگانگی ناشی می‌شود: یکی ذات که واحد است و دیگری مفهوم حرکت است که حاصل آمده است (۷). رفته رفته نفس سیر در مراتب متعدّد باعث وقوع کثرت و ازدیاد تدریجی آن می‌شود 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 شده‌اند (۸) و یا تفصیل بیشتر داده‌اند و قائل به عالم لاهوت، ملکوت، جبروت و ناسوت شده‌اند (۹)، یا قائل به سیر مشیّت، اراده، قدر، قضاء، اذن، اجل و کتاب شده‌اند و بحث از این مراتب را به میان آورده‌اند و قصد از همه این مباحث و مراتب آن بوده است که بتوانند به سیر تدریجی قائل شوند تا وحدت بتواند به سوی کثرت راه‌گشا باشد. (۱۰)

همان‌طور که اشاره شد چون وحدت محض حسّ 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 وسائلی 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 می‌شود که چگونه کثرت از وحدت برمی‌خیزد و آنگاه از لحاظ علم بیان می‌شود که چگونه کثرت به سوی وحدت برمی‌گردد 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 می‌شود کاری جز این انجام نشده است که مطلب تازه‌ای 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 نمی‌کند که هر شیء را به شیء دیگر ربط می‌دهد. یعنی چنین می‌گوید که این شیء غیر از شیء دیگر است ولی ارتباط و نسبتی با آن شیء







دارد، از آن شیء برخاسته و به همین جهت قابل بازگشت به آن شیء است. (۱۱) 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 می‌شوند در همان حال قابل به این می‌شویم که هر چیزی باید خودش باشد، یعنی هیچ چیزی نمی‌تواند 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 عقلی 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 فنون‌های مختلف پیدا شود، یعنی بین فنون‌ها، با وجود اختلافی که دارند، ارتباط برقرار شود و امور متعدّد در ظلّ قانون واحد جمع گردد. (۱۲)

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 ماده می‌شویم فنون‌های 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 ماده 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 نماییم. 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 (۱۳). 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 «أنکحت» 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 (۱۴). پیوند دو جسم، دو قلب، دو قالب، دو روح و بعد از آن آثاری پدیدار می‌کند که مولّد پیوندهای دیگر می‌شود و کلمه «طلقت»، که خدا کند هیچوقت گفته نشود، وقتی گفته می‌شود پیوندها را می‌گسلد، وحدت را از میان می‌برد و کثرت و اختلاف تولید می‌کند. پس یکی از اساسی‌ترین واحدهای اجتماع بشری با تبدیل کثرت به وحدت بوجود می‌آید و با تحویل وحدت به کثرت از میان می‌رود و نابود می‌شود. این یکی از مراحل وحدت است.

جامعه بشری به همین نحو اکتفا نمی‌کند، عائله‌ها تبدیل به قبیله می‌شوند یعنی مرحله بالاتری از وحدت حاصل می‌شود 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 می‌کنند. به این لطیفه غیبیه معنویّه توجه فرمائید که حضرت عبدالبهاء در مناجات نکاح توسّل به آیه‌ای از قرآن مجید می‌فرمایند، که می‌فرماید: «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأى آلاء ربكما تكذبان» (۱۵).

در عین حال که دو دریا به هم می‌رسند، می‌فرماید بین این دو برزخی است که با هم یکی نمی‌شوند. من حق گفتن کلمه‌ای اضافه بر آنچه مبین آیات فرموده است ندارم. بنا بر این آنچه می‌گویم باید حمل بر استنباط شخصی نمود و آن را قابل ردّ و قبول دانست. در این مناجات توسّل به آیه‌ای می‌شود که در عین حال که التقاط دو دریا را با یکدیگر بیان می‌کند 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 می‌شود. یعنی در همان حال که دو نفر به هم می‌رسند و وحدت می‌یابند در همان حال کثرتشان به عنوان حفظ



شخصیتی که نتواند یکی دیگری را منحل کند با برزخی از هم جدا می‌شود و محفوظ می‌ماند. همین طور در داخل هر قبیله‌ای هویت هر خانواده‌ای به عنوان سلول اصلی اجتماعی محفوظ می‌ماند. در عین حال کثرتشان مانع از این نمی‌شود که بتوانند با هم وحدت یابند و در شأن بالاتری این وحدت را ظاهر کنند. یعنی وحدت قبیله‌ای بعد از مرحله خانوادگی ظاهر می‌شود. بعد قبائل سیر می‌کنند و وحدت مدنی یعنی شهرها به وجود می‌آید و مدینه به عنوان عضو اصلی ارگانیزم اجتماعی در می‌آید. کم‌کم از مدینه‌ها امپراطوری‌ها و ملّت‌ها بوجود می‌آید و حال این مسیر به سوئی می‌رود که ملّت‌ها نیز بتوانند در عین حفظ موجودیت و شخصیت خود در داخل واحدی به نام وحدت نوع بشری به هم بیوندند و جز این که چنین کنند چاره‌ای 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 اساسی‌ترین مراحل تقدیرات اوست بپذیرد.

به این ترتیب ملاحظه می‌فرمائید که در همه جا، در همه چیز، در همه مراتب و مقامات سیر از کثرت به جانب وحدت صورت می‌گیرد. یعنی در واقع همان‌طور که در سیر نزولی از حق به خلق وحدت سیر کرد تا به کثرت رسید و کثرت فزونی گرفت تا عالم جسم ظاهر شد، همان‌طور هم در سیر صعودی، کثرت میل به وحدت می‌کند 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 خلق جلوه‌گر سازد.

ادّعای وصول به وحدت محض نمی‌توان 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 تصوّر نیست و نمی‌تواند در معرض تفکر قرار بگیرد، تفکری که ترکیب از لوازم آن است نمی‌تواند وحدت را جز در کثرت ببیند چون شأن انسان که مخلوق است وقوع در عالم کثرت است. پس هر گونه وحدتی تصوّر کنیم وحدتی است که در کثرت خواهد بود منتهی می‌توانیم در مراتب سیر از کثرت به وحدت ارتفاع پیدا کنیم و دامنه وحدت را ازدیاد بخشیم، حدود وحدت را بیشتر کنیم و آن را بر کثرت چیره سازیم. این کار را می‌توان کرد و باید کرد.

مثالی بزینم، معمولاً در مواردی که تفکر فلسفی به اشکال می‌افتد مثال از ریاضیات می‌زنند، چون فکر ریاضی و فکر فلسفی هر دو بسیط است. حکمت الهی و حکمت





ریاضی هر دو از تجرّدی برخوردار است، با این تفاوت که تجرّد حکمت ریاضی تجرّد نسبی است یعنی ارتباط با جسم و امتداد جسمانی دارد، اما حکمت الهی حکمت بسیط است، مجرد محض است، بنابراین می‌توان مطالبی را که در الهیات طرح می‌شود بر ریاضیات تطبیق کرد و آن را آسان‌تر 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 (۱۶). 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 می‌تواند خطوط بی‌نهایت منشعب شود. مرکز دایره نقطه‌ای است که از مرکز آن می‌تواند بی‌نهایت شعاع متوجّه محیط شود زیرا نقطه امتداد ندارد تا انشعاب خطوط در آن امتداد محدود بتواند محدود باشد. بنابراین انشعاب لایتناهی است. لایتناهی را نمی‌شود در فکر تصوّر کرد و نمی‌شود در ماده تجسّم داد. همین قدر که مجسّم و مصوّر 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 تصوّر می‌شود همه کثیر است و به حرکت نقطه به وجود می‌آید. هر چه از نقطه شروع می‌شود و در امتدادی حرکت می‌کند همان قدر کثرت بیشتر می‌شود. نقطه واحد محض است اما اگر نقطه‌ای 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 ماده‌ای نهاده می‌شود 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 تصوّر هم مجسّم شود ناگزیر انفراد خواهد داشت. به همین سبب است که نقطه را نمی‌شود مجسّم کرد و اگر بخواهیم نقطه را تصوّر یا مجسّم 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 مجسّم نمود. پس هر جا وحدتی تصوّر می‌شود آن وحدت در کثرت تصوّر 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،





بینند، به آن برسند یا به او توجه کنند یا به عبارت دیگر خود خدا را منظور نظر بدانند یا عبادت کنند یا او را که واحد محض است بشناسند با همین ادعا در درجه ایمان حقیقی خود سقوط می کنند برای این که خواسته اند 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 می کنند که تصورش برای آنان محال است و تا در کثرت قرار نگیرد تصور نمی شود. در واقع این اشخاص مظهر همان شیطان اند که می خواست معبودش فقط خدا باشد، حق باشد، واحد محض باشد و وقتی به او تکلیف شد که آدم را سجده کند، گفت من سجده نمی کنم زیرا آدم را لایق سجده شدن نمی دانم. همه فرشتگان سجده کردند و شیطان در برابر آدم سجده نمود برای آن که آدم را مخلوق از ماده، جسم و آب و گل می دید و خود را که از آتش بود به علت فضیلت آتش بر خاک لطیف تر، رقیق تر، بالاتر و والاتر می شناخت. 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 می کرد که خارج از حد او بود. (۱۷)

او می خواست مسجودش فقط خدا باشد و حال آن که خدائی که وحدت محض است اگر او را در خلق ممتاز و برگزیده و صادر اول (۱۸) از او نبینیم و به او روی نیاوریم چنین خدائی جز بتی که فقط در عالم اوهام مفهوم دارد نمی تواند 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 (۱۹) برای این که خواسته است معبود او فقط خدا باشد و آدم را که از آب و گل است لایق مسجود بودن نمی دانسته و به همین سبب طرد شده، وقتی به کسانی می رسند که سجده آنها در مقابل آدم زمان، انسان کامل زمان و مظهر امر الهی است آنان را به تهمت شرک متهم می دارند در حالی که این نفوس تأسی به فرشتگان کرده اند، فرشتگانی که سجده در مقابل مظهر امر خدا را سجده در مقابل خدا می دانند. توجه البته توجه به وحدت محض است اما این وحدت محض برای ما که در عالم خلقیم جز در مرتبه کثرت قابل تصور، تجسم و تحقق نیست. اقتضای توحید این است که ما در همان حال که کثرت را به وحدت برمی گردانیم وحدت را هم در کثرت مجسم و مصور 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 قوی‌تر جلوه نماید و با قوت جلوه وحدت موجودیت هم قوی‌تر شود، چون همان‌طور که اشاره شد موجودی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آن که در وحدت باشد. از تطبیق این فکر بر سایر امور این مطلب واضح می‌شود 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 می‌تواند 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 بزیم، در جمعی از اهل بهاء که افکار متعدّد عرضه می‌شود 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 می‌توانند پیدا کنند به هم نزدیک کند.

بهترین محفل روحانی که از نه نفر تشکیل می‌شود 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 می‌شود 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 می‌آید 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. البته در اینجا باید فوراً اشاره کرد که نباید اصرار در حفظ این تعدّد به این معنی و به قیمت اختلاف محفوظ بماند. آنجا که می‌بینیم افکار با هم التیام پیدا نمی‌کند و ظهور رأی واحد به تعویق می‌افتد ناگزیر باید از اصرار در رأی صرف نظر نمود تا وحدت لازم در کثرت جلوه نماید و ما را به وحدت رساند.

وحدت محض البته 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، «اوهام‌اند». نظر به این مطلب است که جمال مبارک در لوح دنیا می‌فرماید «نفس اجتماع سبب تفریق نفوس موهومه است» (۲۰) 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 وحدت‌پذیر 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 تحقق‌پذیر 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 حدی است که انسان در ضمن سیر خود به سوی آن می‌رود بدون آن که هرگز بدان رسد. (۲۱)



## یادداشت‌ها

۱ - حضرت عبدالبهاء در لوح «جناب آقا میرزا احمد» می‌فرمایند:

«ای ثابت بر پیمان نامه‌ی 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 جمیع ملل و احزاب عالم صلح و آشتی نموده‌ایم با هیچ حزبی کلفتی نداریم بلکه با جمیع الفت جوئیم و به قدر قوت در خیرخواهی کلّ حتّی دشمنان به نهایت مهربانی کوشیم این است فرائض قطعیه و واجب و لازم بر ما و به موجب نصوص قاطعه باید بکوشیم و بجوشیم و راحت جان و دل فراموش نمائیم و مال و منال انفاق نمائیم و خویش را قربان و فدا نمائیم تا نزاع و قتال را بنیاد براندازیم و خیمه‌ی وحدت عالمی انسانی برپا نمائیم جمیع قبائل و شعوب و دول و ملل را بر صلح و آشتی و راستی و دوستی و حقیقت پرستی دلالت و هدایت بلکه مجبور نمائیم...».

برای مطالعه‌ی سایر نصوص مبارکه در باره‌ی قضیه‌ی «وحدت در کثرت» به پیام آسمانی (ج ۲، ص ۳۴۶-۳۴۷) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به مقاله‌ی «وحدت در کثرت» در نشریه‌ی سفینه‌ی عرفان (دفتر یازدهم)، صفحه‌ی ۲۲۷-۲۴۹.

۲ - در فرهنگ معارف اسلامی (ج ۴، ص ۵۷۲) آمده است که:

«وحدت مقابل کثرت است و از اموری است که قابل تحدید و تعریف نمیباشد مگر به مقابلیت با کثرت. شیخ اشراق گوید: وحدت از امور و معانی زائده بر شیء در اعیان نیست زیرا اگر وحدت از امور عینی خارجی باشد و از امور زائده بر شیء در خارج باشد لازم آید که او را نیز وحدت باشد و همین طور و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید و بالجمله وحدت عین شیء واحد است نه ماهیت دیگری...».

۳ - در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۵۲۰) آمده است که:

«... ملأ صدرا گوید وحدت رفیق وجود است، هر کجا وحدت هست، وجود هست و هر کجا وجود هست، وحدت هست و این هر دو در صدق بر اشیاء متساویند و به هر چه موجود گفته می‌شود واحد گفته می‌شود و در قوت و ضعف نیز مانند همنند. هر چه وجودش ضعیف‌تر وحدتش ضعیف‌تر و هر چه وجودش قوی‌تر وحدتش قوی‌تر است. و متساوی بودن این دو از لحاظ مصداق است و نه مفهوم...».

۴ - کلام ملأ صدرا است، که می‌گوید (فرهنگ اصطلاحات فلسفی، ص ۵۰۸ - ۵۰۹):





## ۵- وحدت در کثرت ۱۰۹

«... وحدت مساوق و هم طراز با وجود است در صدق بر جمیع اشیاء. بلکه در حقیقت، وحدت عین وجود است و لذا در قوت و ضعف همانند او است. زیرا هر چیزی که وجودش اقوی است، وحدتش نیز اقوی و اتم است و همچنین وحدت همانند و هم طراز با وجود است در این که او نیز مفهومی است واحد و معلوم برای همه کس و بی نیاز از تعریف و هر زمان که بخواهند او را به چیزی تعریف کنند مواجه با دور می شوند...».

۵- در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۲۴۳) آمده است که:

«... یکی از مسائل مورد بحث فلاسفه و هم متکلمان بررسی ربط حادث به قدیم است. اصل اشکال این است که ذات حق مقدس از هر گونه تغییر و حرکت است و موجودات جهان جسمانی دائماً در حرکت و تبدل صورت‌اند و نیز متکثرند و چگونه ممکن است حوادث و متغیّرات معلول ذات ثابت ازلی باشند در حالی که بین علت و معلول سنخیت تامه لازم است و نیز از علت واحد بسیط من جمیع جهات چگونه متکثرات به وجود آمده‌اند در حالی که از واحد تنها یک معلول صادر می‌شود. که فلاسفه مشاء گفته‌اند نخست عقل اول صادر شد که هم واحد است و هم ثابت و بعد نفوس و افلاک و اجسام...».

۶- برای ملاحظه مباحث مربوط به این مطلب به «ربط حادث به قدیم» در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۲۴۳-۲۴۵) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به ذیل «حدوث و قدم» در کتاب فوق (ص ۱۹۲-۱۹۳). فصل «رابطه میان وحدت و کثرت (ارتباط حقیقت وجود با ممکنات)» در کتاب وحدت وجود نیز اختصاص به مطالعه مشروح این مطالب یافته است.

۷- برای مطالعه مطالب مربوط به حرکت و تعاریف و تقسیمات آن به فرهنگ معارف اسلامی (ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۶) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۱۹۵-۲۰۴) می‌توان مراجعه نمود.

۸- درباره عالم امر در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۳۱۴-۳۱۵) چنین آمده است:

«عالم امر: عالم مجردات را عالم امر هم می‌نامند که به امر تکوینی الهی از کتم عدم به وجود آمده‌اند و بر حسب امر تکوینی دفعة واحده پدیدار گشته‌اند، صدرالدین گوید: بدان که جمیع صور جزئیة جسمانیة نمونه حقایق کلیه‌اند که موجود در عالم امر الهی





و قضای اویند و بنابراین مراد از عالم امر عالم قضا و عالم قدر و بالأخره 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 تو حید.

۹- حضرت بهاءالله در لوحی می‌فرماید: «سبحانک اللهم یا الهی أسئلك بالذی أظهرته و جعلت ظهوره نفس ظهورک... أشهد بأن أول كلمة خرجت من فمه و أول نداء ارتفع منه بمشیتک و إرادتک انقلبت الأشياء کلها و السماء و مافیها و الأرض و من علیها و بها انقلبت حقائق الوجود و اختلفت و تفرقت و تفضلت و اختلفت و اجتمعت و ظهرت کلمات التکوینية فی عالم الملك و الملکوت و ظهورات الواحدية فی عالم الجبروت و الآيات الأحادية فی عالم اللاهوت...»

(مجموعه آثار قلم اعلی، شماره ۴۹، ص ۱۷۵)

۱۰- برای مطالعه مطالب مربوط به سیر مشیت الهیه و مراحل تجلی آن به مقاله «مراتب سبعة و حدیث مشیت» که در نشریه سفینه عرفان (ج ۱، ص ۵۳-۹۸) به طبع رسیده است مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به امر و خلق (ج ۱، ص ۹۹-۱۰۴)

۱۱- برای مطالعه مفصل قضایای مربوط به اصل علیت به مبحث «علت» در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۳۴۳-۳۴۹) مراجعه فرمائید.

۱۲- فنومن (Phenomenon-Phénomène) که در زبان فارسی 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 عقلی با شعور ادراک می‌شوند. به این ترتیب هر آنچه مورد بحث و تحقیق علمی قرار می‌گیرد عبارت از پدیدار است. برای ملاحظه شرح مطالب درباره فنومن‌ها به فرهنگ فلسفی (ص ۴۴۸-۴۴۹) مراجعه فرمائید.

۱۳- کلمه «ارگانیک» که در فارسی امروز به کار می‌رود از نظر لفظی به معنی عضوی و اندامی است. وحدت ارگانیک یا نظام و ساختمان ارگانیک اصولاً به هر چیزی اطلاق می‌شود 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 می‌دهند. برای مطالعه شرح مفصل مطالب مربوط به نظام ارگانیک به صفحه ۴۶۹ کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.





۱۴ - کلمات «أنکحت» (نکاح کردم) و «إِنَّا كَلَّ...» از اصطلاحات عقد نکاح در اسلام و امر بهائی است و تا صیغه عقد با بکار بردن این اصطلاحات جاری نشود نکاح شرعی صورت نمی‌پذیرد.

۱۵ - برای ملاحظه مناجات مورد نظر به مجموعه مناجاتها (ص ۴۵۵ - ۴۵۶) مراجعه فرمائید.

آیات قرآنی منقول در این مناجات آیات ۱۹ - ۲۱ در سوره رحمن (۵۵) در قرآن مجید است. درباره این آیات در روض الجنان (ج ۱۸، ص ۲۵۳ - ۲۵۴) چنین آمده است:

«مرج البحرین یلتقیان، در آمیخت 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. بینهما برزخ، میان ایشان برزخی و حایلی است، لا یبغیان، که بر یکدیگر بغی نکنند و با یکدیگر آمیخته نشوند چنان که عدوبت عذب به ملوحت ملح تباه شود... و در تفسیر اهل البیت هست که: مراد به این دو دریا علی و فاطمه است، یکی دریای علم و حلم و شجاعت، و یکی دریای طهارت و حیا و وفا. بینهما برزخ، میان ایشان برزخی هست و آن رسول است، علیه السّلام.

یخرج منهما اللؤلؤ والمرجان، از آن دو دریا لؤلؤ و مرجان برون آید یعنی حسن و حسین، علیهما السّلام...».

۱۶ - برای مطالعه مطالب مربوط به «کم» و انواع آن به فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۴۲۱ - ۴۲۲) و فرهنگ اصطلاحات منطقی (ص ۲۱۴ - ۲۱۷) مراجعه فرمائید.

۱۷ - برای مطالعه مطالب مربوط به «شیطان» به دایرة المعارف تشیع (ج ۱۰، ص ۲۲۰ - ۲۲۳) مراجعه فرمائید.

۱۸ - مطالب مربوط به «صادر اول» در دایرة المعارف تشیع (ج ۱۰، ص ۲۴۶ - ۲۴۸) به تفصیل آمده است. و نیز برای مطالعه آثار بهائی در این باره نگاه کنید به امر و خلق (ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۷).

۱۹ - نگاه کنید به آیه ۳۴ در سوره حجر (۱۵) در قرآن.

۲۰ - مجموعه‌ای از الواح، ص ۴۷. و نیز نگاه کنید به مندرجات مقاله «درباره لوح دنیا».

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





لوح حضرت عبدالبهاء را زیر ذیل این مقال می‌سازد:

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 مرکب 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 ایستادگی 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 کشت‌زاری 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 بی‌ترتیب 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 مرئی 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 تام بین بشر حاصل گردد گوئیم اختلاف به دو قسم است: یک اختلاف سبب انعدام است و آن نظیر اختلاف ملل متنازعه و شعوب متبازره که یکدیگر را محو نمایند و خانمان براندازند و راحت و آسایش سلب کنند و





خونخواری و درندگی آغاز نمایند و اختلاف دیگر که عبارت از تنوع است آن عین کمال و سبب ظهور موهبت ذوالجلال.

ملاحظه نمائید گلهای حدائق هر چند مختلف النوع و متفاوت اللون و مختلف الصور و الأشکالند ولی چون از یک آب نوشند و از یک باد نشو و نما نمایند و از حرارت و ضیاء یک شمس پرورش یابند آن تنوع و اختلاف سبب ازدیاد جلوه و رونق یکدیگر گردد. چون جهت جامعه که نفوذ کلمه الله است حاصل گردد این اختلاف آداب و رسوم و عادات و افکار و آراء و طبایع سبب زینت عالم انسانی گردد و همچنین این تنوع و اختلاف چون تفاوت و تنوع فطری خلقی اعضا و اجزای متنوعه در تحت نفوذ سلطان روح است و روح در جمیع اعضا و اجزا سریان دارد و در عروق و شریان حکمران است این اختلاف و تنوع مؤید ایتلاف و محبت است و این کثرت اعظم قوه وحدت. اگر حدیقه ای را گلها و ریاحین و شکوفه و اثمار و اوراق و اغصان و اشجار از یک نوع و یک لون و یک ترکیب و یک ترتیب باشد به هیچ وجه لطافتی و حلاوتی ندارد ولکن چون از حیثیت الوان و اوراق و ازهار و اثمار گوناگون باشد هر یکی سبب تزیین و جلوه سایر الوان گردد و حدیقه انیقه شود و در نهایت لطافت و طراوت و حلاوت جلوه نماید و همچنین تفاوت و تنوع افکار و اشکال و آراء و طبایع و اخلاق عالم انسانی چون در ظل قوه واحده و نفوذ کلمه وحدانیت باشد در نهایت عظمت و جمال و علویت و کمال ظاهر و آشکار شود. الیوم جز قوه کلیه کلمه الله که محیط بر حقایق اشیاست عقول و افکار و قلوب و ارواح عالم انسانی را در ظل شجره واحده جمع نتواند؛ اوست نافذ در کل اشیاء و اوست محرک نفوس و اوست ضابط و رابط در عالم انسانی. الحمد لله الیوم نورانیت کلمه الله بر جمیع آفاق اشراق نموده و از هر فرق و طوائف و ملل و شعوب و قبائل در ظل کلمه وارد و در نهایت ایتلاف مجتمع و متحد و متفقند.

ای اهل عالم طلوع شمس حقیقت محض نورانیت عالم است و ظهور رحمانیت در انجمن بنی آدم، نتیجه و ثمر مشکور و سنوحات مقدسه هر فیض موفور، رحمت صرفست و موهبت بحت و نورانیت جهان و جهانیان، ایتلاف و التیام است و محبت و ارتباط، بلکه رحمانیت و یگانگی و ازاله بیگانگی و وحدت با جمیع من علی الأرض در نهایت آزادگی و فرزادگی. جمال مبارک میفرماید همه بار یکدارید و برگ یک شاخسار. عالم وجود را به یک شجر و جمیع نفوس به منزله اوراق و ازهار و اثمار



تشبیه فرمودند. لهذا باید جمیع شاخه و برگ و شکوفه و ثمر در نهایت طراوت باشند و حصول این لطافت و حلاوت منوط به ارتباط و الفت است. پس باید یکدیگر را در نهایت قوت نگهداری نمایند و حیات جاودانی طلبند. پس احبای الهی باید در عالم وجود رحمت ربّ و دود گردند و موهبت ملیک غیب و شهود؛ نظر به عصیان و طغیان نمایند و نگاه به ظلم و عدوان نکنند نظر را پاک نمایند و نوع بشر را برگ و شکوفه و ثمر شجر ایجاد مشاهده کنند. همیشه باین فکر باشند که خیری به نفسی رسانند و محبت و رعایتی و مودّت و اعانتی به نفسی نمایند، دشمنی نینند و بدخواهی نشمرند، جمیع من علی‌الأرض را دوست انگارند و اغیار را یار دانند و بیگانه را آشنا شمرند به قیدی مقید نباشند، بلکه از هر بندی آزاد گردند. الیوم مقرب درگاه کبریا نفسی است که جام وفا بخشد و اعدا را در عطا مبذول دارد، حتی ستمگر بیچاره را دستگیر شود و هر خصم لدود را یار و دود. این است وصایای جمال مبارک؛ این است نصایح اسم اعظم.

ای یاران عزیز، جهان در جنگ و جدال است و نوع انسان در نهایت خصومت و وبال، ظلمت جفا احاطه نموده و نورانیت وفا پنهان گشته. جمیع ملل و اقوام عالم چنگ تیز نموده و با یکدیگر جنگ و ستیز مینمایند. بنیان بشر است که زیر و زبر است، هزاران خانمان است که بی سر و سامان است. در هر سالی هزاران هزار نفوس در میدان حرب و جدال آغشته به خاک و خون است و خیمه سعادت و حیات منکوس و سرنگون. سروان سرداری نمایند و به خونریزی افتخار کنند و به فتنه‌انگیزی مباحات نمایند. یکی گوید که من شمشیر بر رقاب امتی آختم و دیگری گوید مملکتی با خاک یکسان ساختم و یکی گوید من بنیاد دولتی برانداختم. این است مدار فخر و مباحات بین نوع بشر. در جمیع جهات دوستی و راستی مذموم و آشتی و حق پرستی مقدوح. منادی صلح و صلاح و محبت و سلام آئین جمال مبارک است که در قطب امکان خیمه زده و اقوام را دعوت مینماید.

پس ای یاران الهی قدر این آئین نازنین بدانید و به موجب آن حرکت و سلوک فرمائید و سیل مستقیم و منهج قویم پیمائید و به خلق بنمائید، آهنگ ملکوت بلند کنید و تعالیم و وصایای ربّ و دود منتشر نمائید تا جهان جهان دیگر شود و عالم ظلمانی منور گردد و جسد مرده خلق حیات تازه جوید هر نفسی به نفس رحمانی حیات ابدیه طلبد. این زندگانی عالم فانی در اندک زمانی منتهی گردد و این عزّت و ثروت و راحت و خوشی خاکدانی عنقریب زائل و فانی شود. خلق را به خدا بخوانید و نفوس را به روش



و سلوک ملاً اعلی دعوت کنید یتیمان را پدر مهربان گردید و بیچارگان را ملجأ و پناه شوید و فقیران را کنز غنا گردید و مریضان را درمان و شفا. معین هر مظلومی باشید و مجیر هر محروم در فکر آن باشید که خدمت بهر نفسی از نوع بشر نمائید و به اعراض و انکار و استکبار و ظلم و عدوان اهمیت ندهید و اعتنا نکنید. بالعکس معامله نمائید و به حقیقت مهربان باشید، نه به ظاهر و صورت. هر نفسی از احبای الهی باید فکر را در این حصر نماید که رحمت پروردگار باشد و موهبت آمرزگار؛ به هر نفسی برسد خیری بنماید و نفعی برساند و سبب تحسین اخلاق گردد و تعدیل افکار تا نور هدایت تابد و موهبت حضرت رحمانی احاطه نماید. محبت نور است در هر خانه بتابد و عداوت ظلمت است در هر کاشانه لانه نماید. ای احبای الهی همّتی بنمائید که این ظلمت به کلی زائل گردد تا سرّ پنهان آشکار شود و حقایق اشیاء مشهود و عیان گردد. ع





## ۶

### تدریج در تربیت

به بهانه این که میهمانی را ببینید دور هم جمع شده‌اید 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 عبدالبهاء در بسیاری از آثار مبارکه خود علی‌الخصوص در کتاب مستطاب مفاوضات به صریح بیان مظاهر امر الهی را مربّی حقیقی و مربّی آسمانی دانسته‌اند (۱). از عناوین مظاهر الهی انبیاء و رسل است و ما هم اصطلاح نبی و رسول را به کار می‌بریم و به آنان مظاهر الهی و مظاهر مقدّسه می‌گوئیم. حضرت عبدالبهاء آنان را مربّیان عالم انسانی نامیده‌اند و در بحثی که در مورد اثبات نبوت دارند اثبات نبوت را اثبات لزوم مربّی نام گذاشتند (۲)، به این قصد که معلوم شود که مظهر امر الهی یعنی مربّی عالم انسانی و نبوت یعنی تربیت، تربیت عامّه خالقه، تربیت جامع همه جهات، تربیت متوجّه به همه جنبه‌های وجود نوع انسانی. وقتی نبوت به معنی تربیت و دیانت به معنی تربیت بود خیلی از خصوصیات برای ما معلوم می‌شود: خیلی از آنچه درباره معنی دین و مذهب گمان می‌کردیم و فهمیده بودیم عوض می‌شود و تغییر می‌کند. وقتی دیانت به معنی تربیت و صاحب دین به معنی مربّی 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 عبدالبهاء که مستند به آیات بینات جمال اقدس ابھی است خصوصیات دین همان خصوصیات تربیت و خصوصیات تربیت همان خصوصیات دین می‌شود. 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. مرتبی ممکن است هر آنچه را می‌داند و لازم می‌شمارد همه را یک جا داشته باشد، اما در تربیت یک عنصر به نام مرتبی وجود ندارد، عنصر دیگر هم وجود دارد که تربیت را باید بپذیرد و او مرتبی و متعلم و یا شاگرد است که همه چیز را یک جا نمی‌تواند بپذیرد. 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 مرتبی است به مرتبی منتقل شود. علاوه بر این مرتبی آنقدر استعداد پیدا کند، که به مراحل دیگری که حتی مرتبی 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 مرتبی 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 مرتبی 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 مرتبی حقیقی است و به همین سبب به تدریج عرضه می‌شود و رشد می‌کند. این نه به این مناسبت است که مرتبی 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



مقدّسه به اقتضای ادوار و اکوار خود به اراده الهی حقایق را عرضه نموده‌اند. آنچه محمّد 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 محمّد 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 الّا بی‌ثمر و اثر می‌ماند. این قضیه ناموس عالم طبیعت و عالم خلق است و چون خلق در زمان است نمی‌تواند قبول تدریج نکند. (۳)

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 متعدّد اظهار فرمودند. مرحله‌ای به نام باییت، مرحله‌ای به نام مظهریت و بالاخره به نام شاریت اظهار امر فرمودند. (۴)

حضرت بهاء الله 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 متعدّد 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 مرتبه‌ای طوری عنوان شود که بتواند بقا و نفوذ پیدا کند. (۵)

حضرت ولی امر الله می‌فرمایند که حقایق ادیان نسبی و اعتباری است. (۶) 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 می گذریم و می رسیم به مراحل اجرای احکام. احکام در دیانت بهائی به تدریج اجرا شده است. احکام کتاب اقدس که نازل شد در اوان نزول توقّع 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 راهنمایی هائی که پدر مرحله به مرحله و قدم به قدم به اولادش عرضه می نماید تا بتوانند آنها را بگیرند و بپذیرند.

احکام صاحب امر الهی هم همین طور اظهار شد و توقّع اجرا آنها به تدریج و تأمل بود. جمال قدم آیه ای از کتاب مستطاب بیان را در کتاب اقدس نقل می فرمایند 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 می فرمایند که اجرای این حکم موکول به ارتفاع ندای امر من یظهره الله است. (۷) از این مطلب معلوم می شود که ارتفاع امر من یظهره الله را در زمان نزدیک توقّع داشته اند و از طرفی دیگر معلوم می شود که چگونه اجرای آن را موکول به پیش آمدن زمان مساعد می فرمایند و از اهل بیان توقّع ندارند که در دوره ظهور خود و در بحبوحه فتن و بلایا مراسم عقد اسلامی را به کلی ندیده بگیرند و بلائی بر بلایای موجود دیگر بیفزایند.

خداوند همیشه امتحانات خود را متناسب با قوای اشخاص مقدر می فرماید، برای این که او رحیم و حکیم و صبور و رئوف است. باری، بعد من یظهره الله ظاهر شد و عقد بیان را تأیید فرمود اما اجرایش هنوز متوقف بود، زیرا امرالله ارتفاع پیدا نکرده بود. در دوره حضرت عبدالبهاء هم هنوز این قبیل احکام متوقف بود و عقد اسلامی بین بهائیان متداول بود. در دوره حضرت ولی امرالله 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 نمی رود.

در تاریخ دوره حضرت باب یکی از اسناد تاریخی آن در سنه ۱۲۶۶ هـ ق / ۱۸۵۰ م نوشته شده و آن عبارت از یک قبالة ازدواج است که در آن چه می نویسند، و که



می‌نویسد و برای چه می‌نویسد هر سه جالب توجه است. شخصی که این قباله را می‌نویسد آقا سید یحیی وحید دارابی است و سند عبارت از سند ازدواج دختر آقا سید یحیی به نام طوبی است که با یکی از احباء به نام جعفر ازدواج می‌کند. این قباله تاریخی است. در این قباله می‌نویسد که طوبی به عقد ازدواج جعفر درآمد در تاریخ سادس از ظهور الحق، یعنی ۱۲۶۶ هـ ق / ۱۸۵۰ م و یا سال ششم از ظهور ربّ اعلی. در این قباله بنابراین تقویم بابی - بهائی را علام می‌کند، در کجا؟ در نیریز، در قلعه‌خواجه و در بحبوحه جنگ نیریز این قباله را می‌نویسد که طوبی را به عقد ازدواج جعفر در آوردیم و آیتین جاری کردیم و مقدار مهریه را به اعتبار آن که جعفر اهل نیریز است و نیریز شهر است نوزده مثقال طلا مقدر کردیم. (۸)

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 قباله می‌نویسد به یاد آن روزگار و آن واقعه باز می‌گردد. اینجای قباله دیگر شعر است، حماسه است قباله 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 بردارد. 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، اجرای احکام کتاب اقدس به تدریج انجام گرفت. در سراسر دوره حضرت عبدالبهاء نیز احباء موظف به اجرای 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 می‌فرمایند



که روز اول و دوم محرم جشن میلاد مبشر و خود من است و از اعیاد بزرگ مذکور در کتاب اقدس است، اما احباً فعلاً این دو عید را جشن نگیرند برای این که مسلمین ممکن است تصور کنند که به خاطر ورود ماه محرم جشن می گیرند. بنابراین موقع اجرای این حکم نرسیده بود. (۹)

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 اجرای آنها هنوز در آن زمان نرسیده بود. گاهی می بینیم که در خاطرات مؤمنین دوره حضرت عبدالبهاء مذکور است که احباً حیثاً با دست غذا می خورده اند برای آن که با مردم هم رنگ باشند و ایجاد بیگانگی نکنند و به امر مبارک از لحاظ انفصالی که واقع می شود لطمه نزنند. آن حضرت چون شعار صوفی منشی و درویشی داشتند موی سرشان هم بلند بود. در شرح حال حضرت ولی امر الله می خوانیم که در طفولیت می آمدند و به دست حضرت ورقه مبارکه علیا بوسه می زدند.

موقع اجرای احکام وقتی رسید که ولی امر خدا اعلام لزوم اجرای آنها را نمود. همان طور که اشاره شد در مکانهای مختلف کیفیت اجرای احکام متفاوت است. در هر مکانی استعداد به نحوی حاصل شده است. احبای غرب تا همین اواخر بسیاری از احکام را اجرا نمی کردند و فعلاً نیز از اجرای بعضی از آنها هنوز معافند. از جمله مراعات دوره نامزدی نود و پنج روزه برای آنان لازم نبوده است. (۱۰) در کتاب گوهر یکتا حرم مبارک امة البهء از حضرت ولی امر الله سؤال می فرمایند که شما چرا توقعی را که در اجرای احکام از احبای ایران دارید از احبای غرب ندارید و آنان را آزادتر می گذارید. در جواب هیکل مبارک چنین می فرمایند که احبای ایران قبلاً دوره ای از تربیت روحانی را دیده اند که احبای غرب آن را ندیده اند. منظورشان تأثیر تعالیم اسلامی در ایران است، لذا از آنان نسبت به کسانی که هنوز این مرحله را نگذرانده اند توقع بیشتری هست. (۱۱)

همین اصل تدریجی بودن احکام در مورد تشکیلات اداری بهائی هم برقرار است. حکم تأسیس بیت العدل در کتاب اقدس است که در هر شهری به تعداد نه نفر یا بیشتر جمع شوند و محفلی به نام بیت العدل تشکیل بدهند. اجرای 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 ولی امرالله کم کم این قضیہ رشد فوق العادہ یافت در حالی کہ دہہا سال قبل از آن تأسیس محافل در کتاب اقدس پیش‌بینی شدہ بود. تازہ وقتی احبّاء شروع بہ انتخاب اعضای محافل روحانی کردند، یعنی کاری کہ با آن انس نداشتند آغاز شد، مشکلات و مسائل عدیدہ ایجاد شد تا بہ تدریج محافل روحانی توانستند استعداد پیدا کنند و احبّاء خو گرفتند کہ بہ جمع منتخب خود بہ عنوان نمایندگان خدا نگاہ کنند. این کار آسانی نبود. اہمیت تشکیلات بھائی در ہمین است کہ مردم بہ جمع منتخب خود بہ عنوان و کلاء و امناء و نمایندگان الہی نگاہ می‌کنند و مقاصد چنین جمعی را مقاصد الہیہ می‌دانند. این امر بدیع بہ این آسانی قابل ہضم و درک و تحمّل نبود. استعداد قبول چنین اصولی در بطون ارواح و قلوب می‌بایست حاصل شود تا احبّاء بتوانند چنین تشکیلاتی را بہ وجود آورند و بر طبق اہداف آن عمل نمایند. محافل روحانی نیز در سراسر عالم بھائی سالہا طول کشید تا استعداد پیدا نمایند و تدریجاً بہ رشد و بلوغ برسند. حضرت ولی امرالله در انجام این امور و تأسیس این تشکیلات ہرگز شتاب نکردند برای آن کہ مرئی آسمانی بودند، ناظر بہ این بودند کہ محافل روحانی در چہ حال هستند و در کجا بہ چہ مرحلہ‌ای از رشد می‌رسند، تمسک احبّاء بہ محافل روحانی و اطاعت آنان از تشکیلات و احاطہ محافل بہ حلّ و فصل امور احبّاء تا چہ اندازہ است. آن حضرت مترصد آن بودند کہ ببینند احبّاء تا چہ حد بہ دور تشکیلات حلقہ می‌زنند، تا چہ حدّ خود را تسلیم تشکیلات می‌کنند و در مقابل تا چہ حدّ اعضای تشکیلات بہ افراد و آحاد احبّاء بہ نظر کسانی نگاہ می‌کنند کہ خدمتگزار آنها هستند. از بین رفتن خودبینی، خودخواہی، خودرأیی و خودپرستی در تشکیلات اداری بھائی کہ از علائم بلوغ روحانی آنان است بہ جانی می‌رسد کہ مملکتی آمادہ برای قبول تشکیل محفل ملیّ و تشکیلات ملیّہ می‌شود. این جریان نیز سالہا طول کشید تا محافل روحانی محلّی بتوانند بہ اندازہ‌ای قدرت و قوّت و انسجام یابند تا امکان تشکیل محافل ملیّ را فراہم نمایند. البتہ در ہمہ 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 اجرای احکام در شرق، در غرب زودتر تشکیلات اداری نضج گرفت. چون روح تشکیلاتی و نظام اداری در غرب قوی‌تر از شرق بود اما بعد این روح بہ شرق نیز متدرّجاً سرایت کرد و محافل محلّی و ملیّ یکی پس از دیگری در شرق نیز استقرار یافت.





حضرت ولی عزیز امرالله سمبل محافل محلی، ملی و بیت العدل اعظم را بنای مرقد حضرت ورقه مقدسه علیا قرار داده‌اند. پله‌های این مرقد به منزله محافل روحانیه محلیه، ستونها به منزله محافل ملیه و قبه مرقد که بر فراز ستونها قرار گرفته به منزله بیت العدل اعظم است. (۱۲) بارها هیکل مبارک فرموده بودند که من نمی‌توانستم بر روی ستونهای لرزان این قبه را برافرازم. اول این ستونها می‌باید تحکیم و تقویت می‌شد، آن وقت این قبه بر فراز آن جای می‌گرفت. ولو آن که آن حضرت بر حسب ظاهر شاهد جا گرفتن این قبه یعنی تاسیس 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 لجنه‌ها 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 فرموده‌اند 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 (۱۳). با این روح اهل بهاء تربیت شده‌اند تا با مراعات تدریج و حکمت که به معنی سیر تدریجی تربیت بهائی است به کار و فعالیت پردازند و الان در مرحله‌ای هستند که به دور محافل روحانی خود طوری حلقه زده‌اند 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 هم 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 نوشته‌اند و منتشر کرده‌اند. حالا نوبت به آنها رسیده است زیرا حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند که عنقریب نعره قبایل ترک و تاجیک بلند خواهد شد (۱۴). چون شعشعه جمال امر و تجلی قدرت آن به همه جا رسیده است بنابراین آنان هم به فکر این افتاده‌اند که امر بهائی را رد کنند مبادا رقیب مسیحیت شود و دنیای غرب را که روی به آن آورده است مسخر نماید. تاکنون آنان اعتنائی به امر بهائی نمی‌کردند، حال می‌بینند که باید ایستادگی کرد. البته کمی دیر شده است، حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح می‌فرمایند:

«... 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 رد نوشتن بر حضرت رسول و بر قرآن. آن وزیر قیصر متغیر شده از شدت حدت طیانچه بر گوش آن عالم زد که دیر خبر شدی. وقتی که علم مبین آن شخص در حجاز و یثرب بود لازم بود که رد بنویسید. حال که آن علم اعظم پرچمش پشت دروازه قسطنطنیه موج میزند و بانگ کوس نبوتش گوش شرق و غرب را پر کرده و انوار عزتش چشم عالم را خیره نموده مشغول رد نوشتن شده‌اید. برخیز درمانی به جهت درد خود بجوئید و مرهمی بجهت زخم درون خویش بیابید و راه فراری تحرّی نمائید که آن کوکب شمس مضی شد و آن سراج بدر منیر گشت...» (۱۵)

بلی، در قرن پانزدهم میلادی برای رد نوشتن بر حضرت محمد کمی دیر شده بود. حال ردیه‌نویسان امریکائی نیز به ردیه نوشتن مشغول شده‌اند و برای آنان نیز کمی دیر شده است. من در این ردیه موزیانه توجه کردم که از ابتدای امر که شروع به بحث می‌کنند همیشه از ناقضین و منافقین و منشعبین طرفداری می‌کنند: وقتی پای دعاوی







حضرت بهاءالله به میان می‌آید از میرزا یحیی ازل طرفداری می‌کنند. بعد از صعود حضرت بهاءالله از میرزا محمدعلی ناقص اکبر طرفداری می‌کنند و می‌گویند حق با او بوده است. بعد از صعود حضرت عبدالبهاء در دوره حضرت ولی امرالله از میرزا احمد سهراب طرفداری می‌کنند. بعد از صعود حضرت ولی امرالله از میسن ریمی طرفداری می‌کنند. یعنی همیشه از طرف شکست خورده طرفداری می‌کنند و طرف موفق را می‌خواهند باطل کنند. چرا این کار را می‌کنند؟ برای این که این آثار و رسائل و ردیه‌ها را در قبال موفقیت امر و برای از میان بردن موفقیت آن می‌نویسند (۱۶). پس در هر مرحله‌ای که امر موفق است به آن مرحله و آن موفقیت حمله می‌کنند، چون آن موقعیت را نمی‌خواهند ببینند. به همین سبب است که باید متوجه و مواظب باشیم که تحمّل موفقیت‌های ما برای دیگران همیشه آسان نیست.

احباء در این میان باید غوغا بپا کنند، غوغائی توأم با آرامش و آسایش، غوغائی توأم با اطمینان. از حلقه زدن به دور همدیگر که مرکزش محفل روحانی است باید حلقه‌های متعدد درست کرد. با هم بودن و با هم نشستن اساس است. گوشه گرفتن، منفرد و منعزل شدن و به اصطلاح تک‌روی کردن چیزی است که هیچ وقت در دیانت بهائی طرفدار و خریدار نداشته است، این امر این کار را نمی‌پسندد و نمی‌پذیرد. با هم بودن و برای هم بودن در ظلّ امر جمال قدم و با رضایت بیت العدل اعظم و با حمایت سرالله الأکرم و ولی امر جمال قدم شعار ما و مدار افتخار ما است. (۱۷)

## یادداشت‌ها

- ۱- حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات (ص ۹) می‌فرماید:  
«... مربّی در عالم در نهایت لزوم است و آن تربیت باید به قوه قدسیه حاصل گردد و شبهه‌ای نیست که آن قوه قدسیه وحی است و به این قوه که مافوق قوه بشریه است تربیت خلق لازم است...»
- ۲- نگاه کنید به مفاوضات (ص ۵-۹)
- ۳- حضرت عبدالبهاء در لوح جناب محبّ علی میرزای شیرازی که قسمتی از آن در مائده آسمانی (ج ۵، ص ۱۷۸) به طبع رسیده چنین می‌فرماید:



## هوالبهی

ای محبّ جمال قدم و اسم اعظم، هیكل 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 میّت داشت و سمت جیفه و جسد غیر متحرّک. لطف روح است که هیكل عالم مظهر فتوح است و قوّت جان است که این جسم در طیران است ولی چون نشو و نمای کالبد از فیض جان به تدریج است تا تدرّج در مراتب خلقت از نطفه و علقه و مضغه و کساء لحم و انشاء خلق آخر و فتبارک الله أحسن الخالقین نماید لهذا هیكل عالم نیز از این روح مفخّم در بدایت درجات خلقت است. عنقریب آثار باهره فیض روح القدس الهی را در این هیكل 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 ممات. دریاق اعظم حبّ جمال قدم و داروی اکبر ثبوت و استقامت بر امر مبرم و معجون قوّت و صحّت ثبوت و رسوخ بر عهد و پیمان حضرت رحمن است و البهاء علیک. عبدالبهاء ع

و نیز حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۱۵۱) چنین می‌فرمایند:

«... نشو و نمای جمیع کائنات به تدریج است. این قانون کلی الهی و نظم طبیعی

است. دانه بگتّه شجره نمی‌شود...».

۴ - حضرت ربّ اعلی در دلایل السّبعه (منتخبات آیات، ص ۸۴-۸۵) می‌فرمایند:

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

واسع فرموده تا آنکه آنها را نجات دهد. مقامی که اوّل خلق است و مظهر ظهور آیهٔ اِنِّی اَنَا اللهُ چگونه خود را به اسم بابت قائم آل محمّد ظاهر فرمود و به احکام قرآن در کتاب اوّل حکم فرمود تا آنکه مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید و ببینند این مشابه است با خود ایشان لعلّ محتجب نشوند و به آنچه از آن خلق شده‌اند غافل نمانند...».

و نیز حضرت بهاءالله در لوحی می‌فرمایند: «هذا کتاب من لدنا لمن آمن بالله و



سلطانان... معلوم آن جناب بوده که تفسیر احسن القصص بما عند القوم نازل شده و این نظر به فضل بحت 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 احدی حمل نمی نمود و باقی نمی ماند. کلّ ذلك من فضله علی خلقه و جوده علی عباده. ملاحظه نمائید که اول امر آن حضرت خود را به بابت ظاهر فرمودند. این نظر به آن بوده که طیور افتدۀ 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 ذرّه 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 مقامی می فرمایند 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 حتّی در مقامی می فرمایند اگر کسی بابت مخصوصه منصوصه 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 إنّی أنا قائم الحقّ الذی أنتم بظهوره توعدون و در مقامی 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 مقامی میفرمایند اگر ناس ضعیف نبودند ذکر مشیت نمی شد. اگر این خادم فانی بخواهد این مراتب را به تفصیل ذکر نماید وقت و فرصت مساعدۀ نماید و شکی نبوده و نیست که این بیانات از روی حکمت بوده، چه اگر در اول ظهور به کلمه آخری 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 آنهم راضی نشدند و عمل نمودند آنچه را که قلم و لسان و صفحه و مداد از ذکر آن عاجز است...».

۵ - حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارکه که فقره‌ای از آن در منتخباتی از آثار (ص ۳۵) به طبع رسیده چنین می‌فرماید:

«إنك أيقن بأن ربك في كلّ ظهور يتجلّى على العباد علی مقدارهم. مثلاً فانظر إلى الشمس فإنها حين طلوعها عن أفقها تكون حرارتها وأثرها قليلة و تزداد درجة بعد درجة ليتأثر بها الأشياء قليلاً قليلاً إلى أن يبلغ إلى قطب الزوال ثم تنزل بدرائج مقدرة إلى أن يغرب في مغربها...»

و أنّها لو تطلع بغتة في وسط السماء يضرّ حرارتها الأشياء كذلك فانظر في شمس المعاني لتكون من المطلعين. فإنها لو تستشرق في أول فجر الظهور بالأنوار التي قدر الله لها ليحترق أرض العرفان من قلوب العباد لأنهم لن يقدرن أن يحملها او يستعكس منها بل يضطربن منها و يكونن من المعدومين...».

۶ - در کتاب گوهر یکتا (ص ۲۹۴) چنین آمده است:

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

۷ - نگاه کنید به کتاب اقدس (فقره ۱۳۹).

۸ - برای ملاحظه گراور این عقدنامه و مطالعه متن آن به صفحات ۸۴ - ۸۷ کتاب نیریز مشگین مراجعه فرمائید.

۹ - حضرت بهاء الله در لوحی که فقره‌ای از آن در کتاب امر و خلق (ج ۳، ص ۱۲۱ - ۱۲۲) به طبع رسیده چنین می‌فرماید:

«در کلّ احوال به حکمت ناظر باشند و ناس را به حکمت محضه دعوت کنند، چه که ضعیف‌اند و از مطلع وحی الهی و مشرق ظهور ربّانی غافل و بی‌خبرند. اگر امری





مشاهده نمایند و به حقیقت آن پی نبرند البتّه اجتناب نمایند در این صورت امر تبلیغ معوّق ماند. مثلاً مولود مبارک در محرّم واقع بذلک رفعه الله بالحق و جعله من الأعیاد للعباد. اگر نفسی در بلاد اسلام بر حسب ظاهر در شهر محرّم به شرایط عید عمل نماید البتّه از حکمت خارج شده، چه که اکثری از مبارکی آن یوم و ما ولد فیہ مطلع نیستند و همچه گمان مینمایند که سبب و علت عید العیاز بالله عداوت به سیدالشهدا علیه من کل بهاء آبهاه بوده چه که جاهل اند و نمی دانند که مطلع آیات و مظهر بیّنات ظاهر و ناطق است...».

و نیز نگاه کنید به آثار قلم اعلی (ج ۶، ص ۹۷-۹۸).

۱۰- برای ملاحظه «مرقومه دارالانشاء بیت العدل اعظم راجع به احکامی که در حال حاضر احبای غرب مکلف به اجرای آن نیستند» به صفحات ۵۷-۶۱ در کتاب تلخیص و تدوین حدود و احکام کتاب مستطاب اقدس مراجعه فرمائید.

۱۱- مطالبی که جناب دکتر داودی در این مقام گفته اند و به کتاب گوهر یکتا نسبت داده اند به صورتی که مطرح شده در آن کتاب نیامده است. برای ملاحظه شرح دقیق مطلب به صفحات ۳۲۵ و ۳۲۶ کتاب گوهر یکتا به زبان انگلیسی *The priceless Pearl* مراجعه فرمائید.

۱۲- ترجمه فارسی مرقومه ای از حضرت ولی امرالله درباره رموز مرقد حضرت ورقه مبارکه علیا به نقل از کتاب بهائیه خانم حضرت ورقه علیا (ص ۸۹) به شرح ذیل است:

«پله های مرقد مبارک به منزله محافل محلیه است نه افراد و اعمده یعنی ارکان و ستونهای مرقد به منزله محافل مرکزی روحانی و قبه مرقد که بعد از نصب ارکان مرتفع میگردد و به منزله بیت العدل اعظم است که بر حسب وصایای مبارک باید بیوت عدل خصوصی یعنی محافل مرکزی در شرق و غرب انتخاب نمایند».

۱۳- حضرت بهاءالله در یکی از الواح چنین می فرماید:

«... اکثری از ناس غیر بالغ و رضیع اند. طفل حینی که از امّ متولد شد باید به او لبن داد نه لحم و اشیاء ثقیله تا مرتبه به مرتبه تربیت شود و به مقامی برسد که بتواند از فواکه مختلفه و نعماء متعدده متنعم شود...» (امر و خلق، ج ۳، ص ۱۲۱)

و نیز حضرت بهاءالله در لوح جناب حاجی میرزا ابوالحسن امین اردکانی چنین می فرماید:





«الها معبودا مسجودا کریم‌ا رحیما... یا امین براستی میگویم حکمت اعمالی است که عباد را به شطر دوست هدایت می‌نماید. در بعضی از اراضی عمل نموده‌اند آنچه را که سبب بعد عباد و علّت فرار بوده. إِنَّا نوصی الکَلَّ بِالْمَحَبَّةِ وَ الرَّحْمَةِ وَ الْوَدَادِ أَنَّهُ هُوَ مَالِکُ الْإِیْجَادِ وَ رَاحِمُ الْعِبَادِ وَ حَافِظُ الْبِلَادِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْآمِرُ فِی الْمَبْدِءِ وَ الْمَعَادِ...».

و نیز جمال قدم در لوح جناب ابن دخیل چنین می‌فرمایند: «لله الحمد آیات الهی منتشر و نفحاتش متضوع. یا ابن دخیل از حقّ بطلب اولیا را مؤید فرماید بر حکمت و حکمتی که در الواح نازل شده اعمالی است که سبب تقرب 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 خلق (ج ۳، ص ۱۰۷ - ۱۲۹) و آثار قلم اعلی (ج ۶، ص ۹۵ - ۱۰۳) مراجعه فرمائید.

۱۴ - 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 فرموده‌اند. نگاه کنید به توقیعات مبارکه (ج ۱، ص ۲۸۰ - ۲۸۱).

#### هو الله

ای فرع جلیل سدره مبارکه اریاح مخالف سراج میثاق را احاطه نموده است و امواج نقض و فساد سفینه نجات را در گرداب عدوان بی‌وفایان 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 جحود است که در ایقاد نار و قود است. بیگانگان چنان و آشنایان چنین. با وجود این الحمد لله شمع امرالله روشن و منیر است و آوازه کلمه الله جهانگیر. صبح هدی پر توش 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 یک‌جهت نمایند و با ایادی امرالله متفق و متحد شوند تا انجمن بیت عدل کلی بقدر امکان تشکیلش ممکن گردد و در وقت لزوم مضمون وصایا مجری گردد، زیرا حضرات افنان شجره مقدسه باید در حفظ و حراست حصن حصین امرالله در صف اول قیام نمایند و به آنچه سزاوار این مقام موهوب است موفق گردند. امر عظیم است 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 کل به جمیع قوی به مقاومت برخیزند و فارسان میدان الهی به تأییدی از ملکوت ابهی به قوت ایقان و جند عرفان و سپاه پیمان جند هنالکک مهزوم من الاحزاب را ثابت و آشکار کنند. بشارات بسیار از جمیع اطراف رسیده، ولی اظهار نتوان نمود، زیرا یاران جفاکار فوراً تشبث به اخمد نمایند و در صدد تفریق آن جمع افتند. لهذا مختصراً بشارت داده میشود که امر بسیار بزرگوار شده و عظمتش پدیدار گشته عنقریب غلیان عجیب خواهد نمود و البهاء علیک ع

۱۵ - مکاتیب، ج ۲، ص ۱۲۱ - ۱۲۲. و در توقیعی که به تاریخ ۲۴ اپریل سنه ۱۹۲۸ میلادی از طرف حضرت ولی امرالله خطاب به محفل روحانی تبریز عز صدور یافته چنین مذکور است:

#### تبریز محفل روحانی زاده الله تأییداً

امنای آلهی و دوستان رحمانی آنچه مرقوم داشته بودید به ساحت قدس وارد و به لحاظ اطهر مقصود عالمیان، حضرت ولی امرالله، روحی لأحبائه الفداء، فائز. امید از فضل الهی چنان است که در جمیع مراتب به تأییدات رحمانیه مؤید و موفق گردید. دو عدد مجله موسوم به «تذکرات دیانتی» که از طرف هیئتی از اسلام در تبریز طبع و نشر می‌گردد آنها نیز وصول یافت. حضرات قدری دیر خبر گشته‌اند و دست به کار شده‌اند. آیا سابقین امثال این نفوس که به اینگونه اعتراضات و وسیله‌ها خواستند مانع از اعلاء کلمه‌الله شوند چه فائده‌ای بردند که لاحقین مانند این هیئت مغرضین بهره و ثمری برند، بلکه کل محو و نابود شدند و کلمه‌الله العلیا غالب و قاهر و نافذ گشت. و امروزه عقلای عالم و دانشمندان امم و زمامداران دانا و هوشمند تعالیم مقدسه مبارکه را تمجید و تحسین کنند و در ترویج و انتشار نفحات قدس چون کره نار در کمال انجذاب و





اشتعال مشغولند. این بیچاره‌ها هنوز در همان افکار و خیالات قدیمه جامده و تاریکی ظنون و اوهام عتیقه‌بالیه باقی مانده‌اند. نه از عالم ملک و انقلابات دنیا خبری دارند و نه از جهان ملکوت فیضی برده‌اند. معروف است وقتی که صولت اسلام و شوکت امر سیّد 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 عسکریه داخل قسطنطنیه عبوراً ملاحظه کرد که کشیشی در کمال سرعت مشغول تحریر است. پرسید چه می‌کنی و چه می‌نویسی؟ در جواب گفت کتاب ردیه بر دین اسلام می‌نویسم. 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 رسیده‌اند ردیه بر بطلان دین اسلام می‌نویسی؟ مقصد اینست که آفتاب عظمت و کبریا را چنان حرارت و تابش و انواری که کوه معارضه را گاه بیهوده نماید و خرمن اعتراض و انکار را بسوزاند و بیاد دهد. اینگونه اعتراضات و اقوال هذیان و ملعبه صبیان است و هیچ تأثیری در عالم امر ندارد، بلکه بالعکس سبب تنبه و بیداری و تذکر نفوس مستعده خواهد بود. آن جمع محترم مطمئن به تأییدات الهیه و عطف توجهات افضالیه هیکل مبارک باشند.

حسب الأمر مبارک مرقوم گردید. نورالدین زین...

۱۶- 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 Teachings* به سال ۱۹۷۴ م بوسیله William Carey Library در کالیفرنیا طبع و انتشار یافته است.

۱۷- 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 ۳۰۲، ژانویه ۲۰۰۵ م، ص ۱۳-۱۸) به طبع رسیده نیز مراجعه نمود.







## ۷

### 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 ببینیم 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 دلایل یا بهتر بگوئیم موجبات زیادی 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 خلاقه‌ای است، اعتقاد به او چه لزومی و فایده‌ای دارد. پس در واقع اگر از این اعتقاد نتیجه‌ای 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 همان‌طور 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 منطق است، به همین جهت خدا را نمی‌توانند بپذیرند. این که می‌گوئیم خلاف منطق 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 لا یتناهی 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 آن 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 (۱). این همان نهضتی است که به نام اومانیزم یا هیومنیزم Humanism در اوائل رنسانس در اروپا پیدا شد (۲). 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 ملاً 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 امکان‌پذیر نبود و این همه به





قوة 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 قوائی بهره‌مند شود دیگر چه احتیاج دارد که تابع دین باشد و یا خطّ مشی حیات او را در جای دیگری جز در داخل فکر او تعیین کند.

بنابراین اکتشافات علمی و ترقیّات 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. (۳)

باری، انسان بعد از آن که اکتشافات صنعتی حاصله از ترقیّات علمی را دید خیال کرد که می‌تواند همه چیز را از علم بگیرد و از استدلال عقلی که مبنی بر علم است متوّع باشد که هر چیزی را با این ملاک بسنجد. او این طور تصوّر کرد که اگر بشود برای چیزی دلیل علمی اقامه کرد آن چیز صحیح است و الا قابل اعتناء نیست. چنین توهمی 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 فکری، علم‌دوستی و عقل‌پرستی دانستند. این طرز تفکر البته از ابتدا درست نبود زیرا زمینه علم زمینه خاصی است، مطلب عقل مطلب مخصوصی است. نه تنها در مورد معتقدات دینی بلکه در مورد مطالب ذوقی، هنری، احساسی و انفعالی هم کمیت عقل لنگ است و این البته نقصی برای عقل نیست 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 زمینه‌ای که مربوط به آن نیست مداخله کند و آنچه را که از آن ساخته نیست به خود ببندد و در امری که قضاوت عقل ملاک اعتبار نیست و در حدود صلاحیت و مهارت عقل نیست خود را قاضی بداند خطا می‌کند. 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 برای بعضی جزء بدیهیات و مسلمّات 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 تصوّر کرد که از طریق بی‌دینی 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. یعنی در واقع بندی را که دین به نام خدا به پای او گذاشته بود و زنجیری 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 کجا بخواهد سر در بیاورد. بنابراین با انکار خدا قید و بند از اعمال برداشته می‌شود و انسان احساس می‌کند که چون مراقبی ندارد و خوف و خشیتی در میان نیست بنابراین هر چه بخواهد می‌تواند بکند. این امر البته موافق هوی و هوس او بوده و عواقب بدی داشت و مآلاً به زیان او انجامید. (۴) عیناً مثل کودکانی که چون به سنّ بلوغ می‌رسند می‌خواهند آزاد باشند تا هر چه می‌خواهند بکنند. بنابراین اگر قید تبعیت از پدر و مادر از گردن آنها برداشته شود تصوّر می‌کنند که می‌توانند بعد از آن آنطور که می‌خواهند رفتار کنند و بدون قید و بند، بدون رادع و مانع به دنبال خوشی‌هایی بروند که می‌خواهند، حال بعد از گذشت چند سال به کجا می‌رسند و چه حسّ می‌کنند و چه نتیجه‌ای می‌گیرند تصوّر آن برای آنان ممکن نیست.

در اوائل قرون جدید انسان هم به چنین وضعی دچار شد یعنی با کنار گذاشتن خدا احساس کرد آزاد است و هر چه بخواهد می‌تواند بکند. بنابراین چون این امر برای او لذّت‌بخش و هوس‌انگیز 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 بلایای مخدّرات، مسکرات و شهوات، جنایات، انحرافات و بی‌اعتدالی‌های 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 خوش‌آیند بود و نظیر از بین بردن سدّ و قید جلوه کرد. حضرت بهاء‌الله در اواخر قرن نوزدهم فرمودند که وجه عالم رو به لامذهبی متوجّه است (۵). 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 نتیجه‌بخش 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. (۶) با این همه نباید تصور کرد که عقل میزان تام است. در مقابل بیاناتی که درباره اثبات شرافت و فضیلت و مزیت عقل آمده است حضرت عبدالبهاء درباره ناقص بودن میزان عقل در ضمن مطالب راجع به موازین اربعه ادراک بحث فرموده‌اند. (۷)

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 مجهولی 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. (۸)

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 قضیه کلی دیگری را که شامل آن است نتیجه گرفت از عقل کاری ساخته نیست، نمی‌توان مثلاً در مورد احساسات، عواطف، انفعالات عقل را میزان قرار داد، زیرا این مقولات مقولات غیر عقلی است؛ مقولاتی است که در درجه تام خود به عشق می‌رسد و آن ورای عقل است. بنابراین کمیت عقل در آنجا لنگ است و با پای عقل در میدان عشق نمی‌توان راه پیمائی نمود. این یکی از مواردی است که به قول حافظ آن شحنه در ولایت ما هیچکاره است، یعنی از عقل کاری ساخته نیست (۹). همین قضیه یعنی عدم توانائی عقل در مورد اثبات خدا و راه یافتن به خدا صادق است. زیرا خدا مفهوم کلی است. خدا نتیجه‌ای نیست که بشود آن را از بررسی و استقصاء مقدمات حاصل کرد. در این مقام مقدمات مقدم



بر نتیجه و فائق بر آن است. اگر بشود از مقدمات وجود خدا را نتیجه گرفت و با دلیل به وجود خدا راه یافت، آن دلیل و خود آن مقدمه باید امری واضح تر، روشن تر و مقدم تر بر آن نتیجه باشد و حال آن که چیزی نمیتواند بر خدا مقدم باشد. این قضیه به این می ماند که همان طور که همه چیز در روشنائی آفتاب دیده می شود کسی بخواهد خود روشنائی را در پرتو چیز دیگر ببیند. همه چیز را به روشنائی خورشید می توان دید اما روشنائی خورشید خود به خود دیده می شود و این نقصی برای روشنائی نیست، بلکه کمال روشنائی است. برای دیدن روشنائی فقط بینائی لازم است، اما برای دیدن هر چیز دیگری علاوه بر بینائی روشنائی هم لازم است. به همین سبب است که دیدن چیزهای دیگر واسطه لازم دارد و آن واسطه نور است اما دیدن خود نور بی واسطه حاصل می شود یعنی آن را به خود آن می بینیم. این البته مثالی برای روشن شدن مطلب است و از مثال در حدی که مثال است باید توقع داشت نه آن که مثال عیناً بر مطلب منطبق گردد. (۱۰)

مقصود آن است که بدانیم که همه چیز را به خدا می شناسیم اما خدا را فقط به او باید شناخت، یعنی از چیز دیگری به خدا راه نمی توان یافت، چرا که در این صورت خدا فرع آن چیز می شود و از خدائی می افتد. به همین سبب است که بالغین عالم همیشه از اثبات خدا اظهار عجز کرده اند و بهترین راه را برای اثبات خدا همان دانسته اند که بگویند: «یا من دلّ لذاته بذاته» (۱۱)، یعنی کسی که ذات او بر ذات او دلیل است و چیز دیگری را نمی توان بر آن دلیل گرفت. در شعر فارسی است که گفت:

آفتاب آمد دلیل آفتاب      گر دلیلت باید از وی رخ متاب (۱۲)

یعنی اگر واقعاً برای اثبات آفتاب دلیل لازم داری کافی است که روی خود را از آن برنگردانی. آفتاب را فقط به این صورت می توان دید که رو به سوی او کنیم و از هر جای دیگری روی برگردانیم و چشم به او بدوزیم. جز این راه دیگری برای اثبات آفتاب وجود ندارد. همه چیز را در پرتو آفتاب می شود دید ولی آفتاب را فقط با برگشتن بسوی او باید دید. پس خدا امری نیست که بشود آن را اثبات کرد، زیرا اثبات به حکم عقل، علم و منطق است و عقل، علم و منطق هم زمینه های خاصی برای خود دارند و خروج از آن زمینه ها در واقع به علم و عقل لطمه می زند بدون آن که خدا را اثبات کند. نه تنها در مورد خدا، بلکه در مورد روح هم همین مطلب را می توان 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 ببینیم 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 معلق بود و چیزی به ثبوت نمی‌رسید. (۱۳)

ملاحظه فرمائید که در متقن‌ترین و منضبط‌ترین 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 علتی دارد





و هر علتی همیشه باید همان معلول را به وجود بیاورد. این اصل اصلی نیست که اثبات شده باشد (۱۴). 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 قضیه 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 جایی توقف جست و آن را به عنوان اصل قبول کرد. وقتی در مورد امور جزئی قضیه این چنین باشد به طریق اولی در مورد قضایای کلی نیز مسئله همین‌طور خواهد بود، یعنی نباید توقع داشت که همه چیز باید به اثبات برسد.

ناچار سلسله 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 (۱۵). 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 سلسله 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 بهاء الله 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 دل 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 (۱۶). 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 ضعیفه‌ای است که برای هر چیزی دلیلی می‌خواهند (۱۷). خدا امری نیست که بشود آن را به دلیل اثبات کرد و یا آن را به دلیل انکار نمود. در واقع ارائه دلایل برای ردّ دلایل منکرین است نه برای اثبات ذات الوهیت. بنابراین با ارائه دلایل وجود خدا می‌توان نشان داد که خدا را نمی‌شود انکار کرد. البتّه اگر دقت شود دلایلی که برای اثبات خدا ارائه می‌شود دلایل الزامی است و به همین سبب تولید ایمان و اعتقاد نمی‌کند. ایمان را توجّه قلب و بصیرت فؤاد به ارمغان می‌آورد و تغییر مسیر حیات و ورود انسان به نشئه روحانی را سبب می‌گردد. دلایلی که برای اثبات خدا یا بهتر بگوئیم برای ردّ خدا آورده می‌شود برای نقض دلایل اهل انکار است، یعنی تمهید مقدّمه و ایجاد آمادگی در دل برای پذیرفتن خدا است.

این دلایل متعدّد است: مثلاً وقتی می‌گوئیم هر معلولی علّتی دارد و یا هر حادثی میدئی دارد بنابراین عالم هستی هم که حادث و معلول است باید علّت و میدئی داشته باشد. به چشم خود می‌بینیم که عالم حادث است و اشیاء در آن قبلاً نبوده‌اند و بعداً به وجود آمده‌اند و یا قبلاً به صورت دیگری بوده و بعداً صورت دیگری پذیرفته‌اند. پس لازم است که امر قدیمی مقدّم بر این حوادث باشد تا حدوث معنی پیدا کند، مبدأ و مقدّمه‌ای 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 فرموده‌اند و حکمای مغرب زمین هم از هر جا برگشته‌اند به آن رسیده‌اند استدلال به وجود خدا به عنوان کمالی است که از نقص نتیجه گرفته می‌شود (۱۸). به این معنی که چون در همه جا می‌نگریم نقص می‌بینیم که امری علنی است بنابراین تصوّر آن جز در مقابل تصوّر کمال معنی ندارد. پس اگر احساس می‌کنیم که همه چیز و همه جا ناقص است خود به خود با همین احساس قبول کرده‌ایم که کمالی در عالم وجود و معنی دارد تا این نقص نیز با توجّه به آن و یا نسبت به آن بتواند معنی پیدا کند. چون نقص خود امر علنی و وجودی است بنابراین نمی‌تواند به عنوان نتیجه‌ای تالی مقدّمه دیگر به حساب آید.

ارائه این دلایل برای آن است که ما را به این مطلب متوجّه 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 می‌توان این اصل را اثبات کرد و نه می‌توان 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 می‌شویم 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 عده‌ای به جد و اصرار خدا را انکار می‌کنند و شرح دادیم که چرا و چگونه این کار را می‌کنند. حال بر می‌گردیم به آن مطلب و می‌گوئیم که آنان اشتباه می‌کنند، یعنی امر بر آنان مشتبه شده است. آنان خیال می‌کنند که خدا را انکار می‌کنند اما اگر به کنه مطالب آنان برسیم می‌بینیم که نمی‌توانند از خدا دست بردارند. آنان چیزی را انکار می‌کنند که خدا را نمی‌توانند آن بدانند. اما در عوض به اسم و رسم چیز دیگری را خدا می‌پذیرند. یعنی در واقع تصوّر آنان از خدا با تصویری 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 تصوّر 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 تصوّر 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 عَلَى عِدَدِ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ» (۱۹).

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 مصوّر کند خدای او به صورت مورچه درشت و بالداری که دارای دو شاخ است مجسم می‌شد، زیرا هیچ کس و هیچ چیز نمی‌تواند از حدود ادراک خود خارج شود (۲۰). 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 خاصّ او آن است که به سمتی متوجّه باشد. فکر، عقل، عشق و ذوق و همه شئونی که مربوط و متعلّق به انسان است هرگز توقف 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 خاصّی 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 جریان است یعنی آن که مدام جاری باشد و توقّف نپذیرد. به همین سبب ممکن نیست که انسان به جایی رسد که بگوید یافتیم، 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 خاصّ انسانی متوقّف خواهد شد. انسان مدام باید در جستجو باشد. می‌جوید، می‌یابد، به دست می‌آورد و می‌بیند 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 می‌دانیم و جز این امور چیز دیگری از زندگی نمی‌خواستند به جایی می‌رسند که می‌خورند و می‌خوابند و خوش می‌گذرانند ولی هرگز چیزی را که حقیقتاً می‌خواهند به دست نمی‌آورند. پس خواهش آنها فقط خواهش نفس نیست زیرا به دست می‌آید ولی باز رضای خاطر حاصل نمی‌شود. پس انسان لازمه وجودش این است که در حیات عقلی، عشقی و عملی خود همیشه مجهول و مطلوب داشته باشد، حتّی 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 نمی‌تواند بدان دست پیدا کند و همین راز است که به زندگی انسان معنی می‌دهد و زندگی او را زندگی انسانی می‌کند.

به این ترتیب انسان نمی‌تواند به آنچه در دست دارد قانع باشد. دائماً چیزی را می‌خواهد حاصل کند و آن چیز به دست نمی‌آید و مدام با آن فاصله دارد. اما کوشش انسان پیوسته در کم کردن این فاصله است. به این ترتیب در حیات انسان توجّه به



مجهول و مطلوب مطلق یعنی امری که در لایتناهی است ولی با این همه خواسته می‌شود، امری که غایت آمال و اعمال است ولی هرگز به دست نمی‌آید - چون اگر به دست آید دیگر غایت و ایده‌آل نیست - نقش عمده بازی می‌کند. از اعتقاد به خدا چیزی جز این نمی‌خواهیم. یعنی خدا را به معنی غایت مطلوب، غایت قصوای سیر انسان به سوی مجهول مطلق می‌گیریم. مطلوبی لایتناهی که در همان حال که مجهول است در همان حال از لحاظی معلوم است. این که می‌گوئیم در همان حال که مجهول است، در همان حال معلوم هم هست توضیحی لازم دارد. افلاطون می‌گوید که اگر ما چیزی را بشناسیم به دنبال آن رفتن برای ما معنی ندارد، چون آن را می‌شناسیم، بنابراین دنبال چه می‌خواهیم برویم؟ اما اگر چیزی را نشناسیم باز هم به دنبال آن رفتن معنی ندارد زیرا به دنبال چه چیزی می‌خواهیم برویم وقتی آن چیز را نمی‌شناسیم. پس در حقیقت وقتی دنبال چیزی می‌گردیم 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 می‌کند 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 می‌داد و از طرفی دیگر ناپیدا است چرا که اگر ناپیدا نبود چه چیزی را انسان می‌خواست پیدا کند؟ این معلومی است که در عین حال مجهول است و مجهولی است که در عین حال نمی‌توانیم از آن صرف نظر کنیم و آن را کنار بگذاریم. انسان نمی‌تواند بگوید که حال که آن راز مجهول است بگذار مجهول بماند زیرا به محض این که این حرف را زد اساسی‌ترین عنصر فطری خود را از دست می‌دهد و نظیر سایر حیوانات می‌شود. 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 بخواهد 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 آمال 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 محرکی برای فکر و غایتی برای آمال 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 ایده‌آلی که می‌پرستند خدمت کنند. پس ملاحظه فرمائید که اینان نیز نمی‌توانند از توجّه 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 صرف‌نظر کرد و باید به آن روی آورد اگر چه در آینده بسیار دور باشد. به این ترتیب توجّه به غایت آمال و افکار برای این فرّوق 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. (۲۱)

### یادداشت‌ها

- ۱- رنسانس یا «تجدید حیات» به دوره‌ای از تحوّلات علمی و فرهنگی در اروپا اطلاق می‌شود که از قرن چهاردهم میلادی در ایتالیا آغاز شد و سپس به صورت تجدید حیات جامعی در همه شئون صنعتی، ادبی، علمی و هنری در اروپای قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی ادامه یافت.
- ۲- اومانیسم (Humanism) نهضت انسان‌گرائی است که تحوّلات ناشی از رنسانس را عبارت از لزوم توجّه انسان به آزادی و بازگشت به آرمانهایی دانست که انسان را مدار قضایای وجود قرار می‌دهد و بند انواع محدودیّت‌های قرون وسطائی را از افکار و امیال و مقاصد انسان باز می‌نماید.
- برای مطالعه مطالب مربوط به نهضت اومانیسم به فرهنگ واژه‌ها (ص ۳۸ - ۵۴) مراجعه فرمائید.
- ۳- برای مطالعه مطالب مفصّل درباره راسیونالیسم یا خردگردائی به صفحات ۳۷۹ -





۳۸۸ کتاب فرهنگ واژه‌ها مراجعه فرمائید.

۴ - حضرت بهاء الله درباره سیر جامعه بشری به سوی بی‌دینی و سستی ارکان خشیت الهیه در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرمایند:

«... اعلّموا یا ملأ الأرض إنّ خشية الله كانت علة الإطمینان و سبب النّظم و الرّاحة فی الإمكان، چه که این فقره عباد را حفظ مینماید و عالم را به اصلاح مزین میدارد. اگر در ممالک خارجه به دین تشبّث مینمودند هر آینه این اموراتی که سبب وحشت عالم و اضطراب افتدۀ امم است روی نمیداد و رخ نمی‌گشود. هر امری اعتدالش خوب و محبوب است. تمدّن زیاد سبب خرابی بوده و هست چنانچه حال مشاهده میشود که در اروپا به قول خودشان قتل نفس هم مد شده. به اقسام مختلفه می‌کشند به ظلمی 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 سستی سبب قوّت جهّال و جرأت و جسارتشان شده و میشود. از جمله امری که الیوم بر کلّ لازم است تمسّک به آنچه سبب خشیه 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 تری فیها عوجاً و لا أمتاً مشاهده میگردد.

باری از برای انسان دو امر لازم و واجب اول دین که او را حفظ مینماید از اجترحات و خطیئات طوبی لمن زین رأسه یا کلّیل التّقوی و هیكله بدرع خشیه الله و ثانی اعمال است و به اعمال و اخلاق انسان از حیوان ممتاز...»

فقره‌ای از لوح فوق در قاموس توقیع صد و پنج (ج ۲، ص ۱۷۸) به طبع رسیده است. و نیز حضرت بهاء الله در لوحی دیگر چنین می‌فرمایند:

«حبّذا نسیم وصال وزید و عرف لقا در این حین که پنج ساعت به غروب مانده متضوّع گشت... از حق جلّ جلاله سائل و آملمیم که از نسائم فجر روحانی عباد را آگاهی عطا فرماید شاید از نوم غفلت سر برآرند و علی ما ینبغی قیام نمایند. شریعت الله عباد را حفظ فرماید و خشیه الله از مناهی باز دارد و حال این دو به مثابه کبریت احمر کمیاب. طوبی از برای نفوسی که به ناموس اکبر و قانون اعظم تمسّک جسته‌اند. نشهد أنّهم من فوارس مضمّار العرفان بین الأدیان...»

و نیز نگاه کنید به کلمات فردوسی و لوح دنیا در صفحات ۳۴ و ۵۳ کتاب مجموعه‌ای از الواح.





۵ - حضرت بهاء‌الله در لوح جناب حاجی محمد ابراهیم مبلغ یزدی که به تاریخ ۱۲ شوال سنه ۱۲۹۵ ه.ق (۹ اکتبر ۱۸۷۸ م) مورخ است می‌فرماید:

«عالم منقلب است و انقلاب او یوماً فیوماً در تزیاید و وجه آن بر غفلت و لامذهبی متوجه و این فقره شدت خواهد نمود و زیاد خواهد شد به شأنی که ذکر آن حال مقتضی نه و مدتی بر این نهج ایام می‌رود و إذا تمّ المیقات یظهر بغتة ما یرتعد به فرائض العالم إذا ترتفع الأعلام و تغرد العنادل علی الأفنان...» (منتخباتی از آثار، ص ۴۸) و نیز حضرت بهاء‌الله در لوحی دیگر چنین می‌فرماید:

«... 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 رشی 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. إن ربک لهو المخبر الصادق المتکلم الناطق الأمين» انتهى (مأئده آسمانی، ج ۴، ص ۱۹)

۶ - برای مطالعه مطالب مربوط به عقل و شرافت و مناقب آن در آثار بهائی به ملکوت وجود (ص ۱۲۰ - ۱۲۱) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به رساله «لزوم تطابق دین با علم و عقل» در کتاب پیام ملکوت (ص ۷۴ - ۹۶).

۷ - برای مطالعه مسائل مربوط به موازین ادراک به مفاوضات (ص ۲۱۹ - ۲۲۰) مراجعه فرمائید.

۸ - برای ملاحظه نصوص مبارکه درباره نفس ناطقه و قوای عقلیه در انسان به امر و خلق (ج ۱، ص ۲۱۲ - ۲۲۴) مراجعه فرمائید.

۹ - غزل حافظ چنین است:

راهیست راه عشق که هیچش کناره 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 شحنة در ولایت ما هیچ کاره نیست  
 از چشم خود بپرس که ما را که میکشد  
 جانا گناه 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 از سنگ خاره نیست  
 (دیوان حافظ، ص ۵۰ - ۵۱)

درباره مصرع مورد نظر در شرح عرفانی (ج ۱، ص ۲۴۲) 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 کشتیها 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 ریشه‌های مشتیهات جسمانی  
 و هواجس نفسانی است. چه اشتقاق عشق، از عشقه (به فتح‌تین) 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 مرتبه‌ای 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 شحنة. موافق  
 قول امام حجة الاسلام است، قدس سره، که می فرماید که «عقل معاش، شحنة 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...»  
 ۱۰ - در ذیل «نور» در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۵۰۴ - ۵۰۵) 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 می‌شود 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 ۲۵۸) چنین مسطور است: «نور: هو الحق، و یسمى نور الأنوار: لأن جميع الأنوار منه، و النور المحيط لإحاطته جميعها و کمال إشراقه و نفوذه فيها للطفه، و النور القيوم: لقيام الجميع به، و النور المقدس: أى المنزه عن جميع صفات النقص، و النور الأعظم الأعلى: اذ لا أعظم و لا أعلى منه، و نور النهار: لأنه يستر جميع الأنوار، كالشمس يستر جميع الكواكب.»

و حضرت بهاء‌الله در وصف تجلیات ظهور الهی چنین می‌فرماید:

«... آفتاب یقین مشرق و بحر علم موج 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، جميع اشیاء به او شناخته میشوند و او بنفسه قائم و ظاهر و معروف، طوبی لعبد عرف و ویل لكل منکر أثیم...» (لثالی الحکمه، ج ۱، ص ۱۶۳)

۱۱ - عبارتی که نقل شده فقره‌ای از دعای صبح از حضرت علی ابن ابی طالب امیرالمؤمنین است و این دعا در کتاب مفتاح الجنّات (ج ۱، ص ۱۱۳ - ۱۱۷) به طبع رسیده است.

جناب دکتر داودی در سطور بعد نیز به این فقره از دعای حضرت امیر اشاره نموده‌اند.

۱۲ - بیت به این صورت در مثنوی (دفتر اول، بیت ۱۱۶) مولوی آمده است که:

آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلیلت باید، از وی رو متاب

۱۳ - بر اساس مندرجات کتاب فرهنگ اصطلاحات منطقی (ص ۲۰) 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، باقیمانده‌ها با هم مساوی‌اند...».

و اصول موضوعه بر حسب مندرجات کتاب فوق (ص ۲۰) عبارت است از:





«قضیه‌ای که متعلم در آغاز علم بدون دلیل، از روی اعتقاد ظنی یا تقلیدی می‌پذیرد و بر خلاف علوم متعارفه بدیهی و بین‌الثبوت نیست، مانند قضایائی که در هندسه اقلیدسی در آغاز باید پذیرفته شود، از قبیل آنکه: هر نقطه را می‌توان مرکز دایره قرار داد و دایره‌ای بر گرد آن رسم کرد، یا از نقطه‌ی خارج از خط تنها یک خط به موازات آن می‌توان رسم کرد...».

و «استدلال» بر حسب مندرجات کتاب فرهنگ اصطلاحات منطقی (ص ۱۱) عبارت است از:

«الف - عمل ذهن در فراهم آوردن و ترتیب و تنظیم مقدمات معلوم برای رسیدن به کشف قضیه‌ی مجهول.»

ب - مجموع قضایای معلوم که منجر به کشف مجهول شود (= حجّت) 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 رابطه‌ی تساوی برقرار است» ذهن را احتیاجی به تأمل و تفکر و فراهم ساختن مقدمات نیست، و همین که موضوع و محمول و رابطه‌ی بین آن دو را در نظر آورد، فی الفور قطع و یقین برایش حاصل می‌شود. اما در قضایای غیر بدیهی از قبیل اینکه «کره‌ی ماه فاقد آب و هوا است»، یا «مربع و تر 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 ببخشد، تا به کشف قضیه‌ی مطلوب منجر شود. و همین عمل ذهن یعنی سیر و حرکت آن از قضایای معلوم به قضیه‌ی مجهول استدلال نامیده می‌شود.»

۱۴ - برای مطالعه‌ی مطالب مربوط به علت و اقسام آن به صفحات ۳۴۳ - ۳۴۹ کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی مراجعه فرمائید.

۱۵ - حضرت بهاء‌الله در هفت وادی می‌فرمایند:

«... نشناخته او را احدی و به کنه او راه نیافته نفسی. کلّ عرفا در وادی معرفتش سرگردان و کلّ اولیا در ادراک ذاتش حیران. منزّه است از ادراک هر مدرکی و متعالی است از عرفان هر عارفی. السبیل مسدود و الطلب مردود، دلیله آیاته و وجوده اثباته...» (آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۱۵)

۱۶ - 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 ۶۷، ص ۲۱۹ - ۲۲۸) به طبع رسیده است.

حضرت بهاء‌الله در فقره‌ای از هفت وادی می‌فرمایند:

«... 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 الطّلب مردود دلیله آیاته و وجوده إثباته. این است که عاشقان روی جانان گفته‌اند یا من دل علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقات. عدم صرف کجا تواند در میدان قدم اسب دواند و سایه فانی کجا به خورشید باقی رسد...» (آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۱۵)

و نیز حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند:

«... 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 می‌فرماید در دعائی که به علی مرتضی تعلیم فرموده یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقات و جلّ عن ملائمة کیفیاته...» (ماخذ اشعار، ج ۲، ص ۴۶)

و نیز نگاه کنید به لوح حضرت عبدالبهاء در مکاتیب عبدالبهاء (ج ۱، ص ۱۰۶).

۱۷ - حضرت عبدالبهاء در مفاوضات (ص ۴ - ۵) می‌فرمایند:

«... در عالم وجود ادنی صناعی از مصنوعات دلالت بر صانع میکند مثلاً این نان دلالت میکند بر اینکه صناعی دارد سبحان الله تغییر هیأت کائنات جزئیة دلالت بر صناعی میکند و این کون عظیم غیرمتناهی خود بخود وجود یافته و از تفاعل عناصر و موادّ تحقّق جسته؟ این فکر چقدر بدیهی البطلان است و اینها ادله نظری است برای نفوس ضعیفه. اما اگر دیده بصیرت باز شود صد هزار دلایل باهره مشاهده میکند. مثلش 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 دلایل خارجه اقامه نمود.»

۱۸ - نگاه کنید به مفاوضات (ص ۳ - ۵).

۱۹ - در شرح گلشن راز (ص ۴۴) چنین آمده است:

«... نزد اهل تحقیق مقرر است که اول چیزی که بر بنده مکلف واجب است، معرفت‌الله است که اصل جمیع معارف یقینی و عقاید دینی است و وجوب تمامت واجبات شرعیّه متفرّع بر این اصل می‌گردد. و طرق معرفت اگر چه از روی جزویت



لاینحصر است که «الطَّرِقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ أَنْفَاسِ الْخَلْقِ» فَمَا مِنْ رُؤْيٍ كَلَيْتٍ چنانچه گذشت، منحصر بر دو قسم است: استدلالی و کشفی. «استدلال» طلب دلیل است از مصنوع به صانع (الف ۳۰) و «کشف» رفع حجاب مصنوع است از جمال صانع...»  
و در توضیحات مربوط به «الطَّرِقُ إِلَى اللَّهِ...» در صفحه ۶۲۹ کتاب شرح گلشن راز چنین مسطور است:

«شاه نعمت الله آن را با تفاوت «نفوس» به جای «انفاس» به پیامبر (ص) نسبت داده است. رساله‌های شاه نعمت‌الله ولی، ج ۱، رساله معارف، ص ۱۰۱. بشکل «الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ الْخَلْقِ» سخن ابوبکر طمستانی است. طبقات الصوفیه، سلمی، ص ۴۷۲ و نیز بصورت «الطَّرِقُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ النُّجُومِ» کلام ابوالحسن مزین شمرده شده است. همان کتاب، ص ۳۸۳. همچنین در قوت القلوب، ج ۱، ص ۱۷۲ قسمت آخر آن یک بار به شکل «بَعْدَ الْمُؤْمِنِينَ» و یک بار «بَعْدَ الْخَلِيقَةِ» و در مشارق انوار القلوب، ص ۱۲۷ بصورت: «الطَّرِقُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى عَلَى عِدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ كَثْرَةً» آمده است.»

۲۰- متن روایتی که به آن اشاره شده به نقل از کلمات مکنونه (صفحه ۱۹) ملاً محسن فیض کاشانی چنین است:

«قال مولينا الباقر عليه السلام هل سمي عالماً قادراً إلا لما وهب العلم للعلماء، و القدرة للقادرين، و كلما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، و الباري تعالى واهب الحياة و مقدر الموت، و لعل النمل الصغار تنوهم إن لله زبائنين لأنهما كمالها، و تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له.»

۲۱- حضرت بهاء‌الله در یکی از الواح می‌فرمایند:

بنام و اسم بی‌اسم

اسم اگر چه مدلّ به موسوم است و لکن این در رتبه خلق مشهود و اما حقّ مقدّس از اسم و رسم، کلّ اسماء منتهی بکلمته العلیا و کلّ صفات راجع بمشیتته الأولی، هر نفسی که به او فائز شد به کلّ اسماء فائز بوده و خواهد بود، طوبی لمن فاز فویل لمن أعرض....





## ۸

### تنزیه ذات الهی

(بخش اول)

ما همیشه سعی می‌کنیم مطالبی را عنوان کنیم که جنبه ایجابی و اثباتی داشته باشد. به این معنی که در مطلبی 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 که گاه به اندازه‌ای مطالب را در اذهان عامه مشتبه می‌کنند که رفع آن شبهات ضرورت می‌یابد. از جمله شبهاتی که القاء شده و درباره آن تأکید کرده‌اند آن است که حضرت بهاء الله دعوی الوهیت کرده‌اند. درباره این مطلب آن قدر اذهان را مشوب کرده‌اند که تنویر 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 بهاء الله را می‌خواند از بی‌انصافی کسانی که چنین شبهاتی را بر خلق القاء می‌کنند تعجب می‌نماید. زیرا حقیقتاً کمتر اثری از حضرت بهاء الله 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 باشند.

بهائیان 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 الأبھی





إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ...» (۱)

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 الَّذی ظهر إِنَّهُ هُوَ السِّرُّ الْمَكْنُونُ وَ الرَّمَزُ الْمَخْزُونُ...»، 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 إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَمْرُ وَ الْخَلْقُ قَدْ أَظْهَرَ مَشْرِقَ الظُّهُورِ وَ مَكَلَّمَ الطُّورَ...» (۲) 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 می‌گوید که آن خدا مشرق ظهور و مکلم طور را ظاهر فرمود. یعنی به صراحت شهادت می‌دهد که خدای یگانه همان خدای ناپیداست و اوست که حضرت بهاءالله را ظاهر نموده است.

در بعضی از ادعیه خود حضرت بهاءالله به اهل بهاء تعلیم می‌دهند که وقتی رو به سوی خدا می‌کنند 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 مظهری است که به اراده خدا ظاهر گشته است. مثلاً در مناجاتی چنین آمده است: «... قُلْ سُبْحَانَكَ يَا إِلَهَ الْوُجُودِ مِنَ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ أَسْئَلُكَ بِالْأَسْمِ الَّذِي بِهِ تَزَلْزَلَتِ الْأَرْضُ وَ انْفَطَرَتِ السَّمَاءُ وَ مَرَّتِ الْجِبَالُ وَ اضْطَرَبَتِ الْأَقْطَارُ بِأَنْ تُؤَيِّدَنِي عَلَى ذِكْرِكَ وَ ثَنَائِكَ عَلَى شَأْنِ لَا تَمْنَعُنِي حِجَابَاتِ الْبَشَرِ الَّذِينَ أَعْرَضُوا عَنِ مَشْرِقِ وَحْيِكَ وَ مَطْلَعِ الْهَامِكِ...» (۳)

در این دعا فرد بهائی چنین می‌گوید که ای خدای وجود از غیب و شهود، از تو به حق اسمی که زمین و آسمان به آن به هم خورده و کوهها به حرکت در آمده و اقطار مضطرب شده می‌خواهم که مرا مؤید به ذکر و ثنای خود فرمائی به نحوی که حجابهای بشری مرا از این ذکر و ثنا منع نکند. کدام حجابهای بشری؟ همان حجابهای 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 نمی‌تواند موجود باشد. لطف کلام را در جایی می‌توان پیدا کرد که ذات اقدس حق جل جلاله به حضرت





بهاء‌الله خطاب می‌کند و او را بنده خویش می‌خواند و از این بنده می‌خواهد 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 می‌دهد و حتی به یاد او می‌آورد که زمانی که در اسلامبول بود به امراء و حکام اعتناء ننمود و به همین سبب مردود در گاه خلافت قرار گرفت. عین خطاب مزبور چنین است که خداوند می‌فرماید:

«... أن يا عبد ذكّر العباد بما ألقيناك و لا تخف من أحد و لا تكن من الممترين. فسوف يرفع الله أمره و يعلو برهانه بين السموات و الأرضين فتوكل في كل الأمور على ربك و توجه إليه ثم أعرض عن المنكرين فاكف بالله ربك ناصراً و معين. إنا كتبنا على نفسنا نصرک في الملك و ارتفاع أمرنا و لو لن يتوجه إليك أحد من السلاطين. ثم ذكّر حين الذي وردت في المدينة و ظنوا و كلاء السلطان بأنك لن تعرف أصولهم و تكون من الجاهلين. قل أي و ربّي لا أعلم حرفاً إلا ما علمني الله بوجوده و إنا نقرّ بذلك و نكون من المقرّين...» (۴)

مضمون کلام حقّ جل جلاله خطاب به حضرت بهاء‌الله در این خطاب چنین است که مردم را به آنچه به تو القاء کرده‌ایم 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 صحبت‌ها خدا به حضرت بهاء‌الله وحی می‌کند که به این نفوس بگو که من آنچه را که خداوند به من وحی می‌کند می‌دانم و آداب و اصولی که من رعایت می‌کنم به قلم الهی بر من القاء می‌شود.

حضرت بهاء‌الله در بسیاری از ادعیه خود حضرت باریتعالی را به یگانگی ستوده و در مقابل عظمت حضرت باری اظهار بندگی فرموده‌اند. از جمله می‌فرمایند:

«... إلهی إلهی أشهد بوحدانيّتك و فردانيّتك و بأنك 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...» (۵)

عصاره مطلب آن که شهادت می‌دهم به یگانگی تو و به این که جز تو خدائی نیست، همیشه از ذکر دون خود مقدس بوده و خواهی بود.

و در دعائی دیگر می‌فرماید:

«سبحان الذی أظهر أمره و أنطق الأشياء علی إنه لا إله إلا هو الحقّ علامّ الغیوب  
یشهد المظلوم بوحدانیته و فردانیته لم یزل کان معروفاً بنفسه و مهیماً بسلطانته و ظاهراً  
بآیاته لا إله إلا هو الفرد المهیمن القیوم...» (۶)

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

«... شهد الله إنه لا إله إلا هو و الذی ینطق إنه لهو الناطق فی الطور و المشرق من  
أفق الظهور...» (۷)

و در بیانی دیگر می‌فرماید: «... شهد الله إنه لا إله إلا هو و الذی أتى بالحق إنه هو  
مالک الوجود و سلطان الغیب و الشهود...» (۸)

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 شده‌اند. خود را بنده‌ای دانسته‌اند که به خدا ایمان دارد و به آیات او ایمان آورده است، فقط بندگی را شایسته خود می‌شمرد و صفتی به جز این صفت نمی‌خواهد. خداست که او را مبعوث نموده و آنچه او می‌گوید از نزد فرستنده اوست و نه از خود او. اگر مردم را به اطاعت خویش می‌خواند در واقع به اطاعت خدا می‌خواند 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 کرده‌اند. به همین جهت از ستمی که بر او می‌رانند به درگاه خدا شکوه می‌کند و خدا را شاهد می‌گیرد 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 می‌خوانیم که: «أن اشهد فی نفسک بأنه لا إله إلا هو العزیز المحبوب و بالذی أرسله لعبده و بهائه...» (۹)

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 می‌دهند که محمد بن عبدالله بنده خدا و رسول خدا است، در اینجا هم دستور آن است که ما شهادت دهیم که حضرت بهاء الله بنده خدا و بهاء خداست.

حضرت بهاء الله در جائی دیگر می‌فرماید: «أنا يا مهدي فاشهد كما شهد الله لنفسه قبل خلق السموات والأرضين بأنه لا إله إلا هو وإن هذا الغلام عبده وبهائه...» (۱۰) یعنی شهادت بده که خدا یکی است و آن که ظاهر شده است غلام و بنده اوست. حضرت بهاء الله در فقره‌ای از سوره ملوک می‌فرماید: «... من قال إن هذا هو الذي أدعى في نفسه ما أدعى فولله هذا لبهتان عظيم و ما أنا إلا عبد آمنت بالله و آياته و رسله و ملائكته...» (۱۱)

می‌فرماید که در بین شما کسانی پیدا شده‌اند که گفته‌اند این کسی است که برای خود ادعائی کرده است. قسم یاد می‌کنم که این بهتان بزرگی است. من بنده‌ای بیش نیستم که به خدا و آیات و رسل و ملائکه او ایمان آورده‌ام.

و در جائی دیگر حضرت بهاء الله می‌فرماید: «هذا كتاب ينطق بالحق بأنه لا إله إلا هو المهيمن القيوم... إنه لهو الذي قام بعبودية الصرفة لله ربكم إن أنتم تشعرون و ما أحب إلا العبودية لله الحق و يشهد بذلك كل شيء إن أنتم تنكرون...» (۱۲) 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 می‌فرماید: «... أي رب أنا عبدك و ابن عبدك أشهد بوحدايتك و فردانيتك و بتقدیس ذاتك و تنزیه كينونتك...» (۱۳).

مطلب واضح است، می‌فرماید خدایا من بنده تو و پسر بنده توام و به یگانگی تو شهادت می‌دهم. و باز در جائی دیگر می‌فرماید: «... إني عبد آمنت بالله و آياته و فدیت نفسی فی سبيله و يشهد بذلك ما أنا فيه من البلاء التي ما حملها أحد من العباد و كان ربّي العليم على ما أقول شهيدا...» (۱۴)

می‌فرماید که من بنده‌ای هستم که به خدا و آیات او ایمان آورده‌ام و خود را در راه او فدا کرده‌ام و به این امور، بلايائی که من تحمل می‌کنم شهادت می‌دهد، بلايائی که کسی تا به حال نظیر آن را حمل ننموده است.





و باز حضرت بهاءالله در جائی دیگر چنین می‌فرمایند: «... قد بعثنی الله و أرسلنی بآیات الّتی أرسل بها کلّ النّیین و المرسلین...» (۱۵) می‌فرماید خدا است که مرا مبعوث نموده و با آیاتی مثل آیات سایر انبیاء مرا فرستاده است. و در موضعی دیگر می‌فرماید: «... فوالله هذا لم یکن من عندی بل من لدن من أرسلنی بالحقّ و جعلنی رحمۀ علی العالمین...» (۱۶)

در اینجا به خدا سوگند می‌خورند که آنچه ظاهر شده از من نیست بلکه از نزد کسی است که مرا فرستاده است.

بیان حضرت بهاءالله در لوحی دیگر چنین است که: «... و إن قلت إلیّ یا ملأ الإیضاء ما أردت بذلک إلاّ أمرک الذی به أظهرتنی و بعثتنی...» (۱۷). در این اثر در مقام مناجات با خدا می‌فرماید که اگر من به خلق گفته‌ام که به سوی من بیایید، یعنی اگر مردم را به سوی خود خوانده‌ام جز اراده تو ای خدا، که به آن اراده مرا مبعوث و ظاهر کرده‌ای، چیز دیگری نخواسته‌ام. و در لوح دیگر حضرت بهاءالله چنین نازل شده است: «... قل أتعترضون علی الذی جائکم بیّنات الله و برهانه ثم حجّته و آیاته إن هی من تلقاء نفسه بل من لدن من بعثه و أرسله بالحقّ و جعله سراجاً للعالمین...» (۱۸).

می‌فرماید بگو آیا اعتراض شما بر کسی است که بیّنات خدا را برای شما آورده است؟ اینها از او نیست بلکه از نزد کسی است که او را فرستاده است.

باز در جای دیگری می‌فرماید:

«... أن یا ایها المستغرق فی بحر الإشارات، فاعلم بأنّ إعراضک و اعتراضک لا یرجع إلی نفسی، بل علی الله ربّی و ربّک و ربّ آبائنا الأوّلین. لأنّی عبد آمنتم به و برسله و صفوته و لا أجد لنفسی من وجود، لأنّی قد بعثنی بالحقّ و أرسلنی علی العالمین. إنک لو ترید الاعتراض اذهب إلیه و قل: بأی جهة بعثت الذی به فرعت کینوتی، ثمّ حقائق المشرکین؟» (۱۹)

می‌فرماید ای کسی که در بحر اشارات غرق شده‌ای، بدان که اعراض و اعتراض تو به نفس من بر نمی‌گردد بلکه به خدا بر می‌گردد، زیرا من بنده‌ای هستم که به خدا ایمان آورده‌ام و به رسل و برگزیدگان او. برای نفس خود وجودی قائل نیستم جز آن که خدا مرا به حقّ مبعوث داشته و برای جهانیان فرستاده است. اگر اعتراضی داری به خدا اعتراض کن و به او بگو که چرا کسی را مبعوث فرموده‌ای که همه چیز از بعثت او به اضطراب افتاده است.





و در اثری دیگر می‌فرمایند: «... ولو يقولون لم ينطق بالآيات لست أنا منزلها بل أنت نزلت و تنزل كيف تشاء كما نزلتها من قبلي على سفرائك و أصفيائك...» (۲۰)  
 اگر خلق بگویند که تو چرا به آیات نطق می‌کنی، تو ای خدا خود میدانی که من منزل این آیات نیستم بلکه توئی که این آیات را نازل کرده‌ای همان طوری که بر سفرای قبل نازل فرمودی.

حضرت بهاء‌الله در آثار خود تصریح می‌کنند و یا بهتر است بگوئیم که حال خود را به شخص خفته‌ای تشبیه می‌کنند و می‌فرمایند 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 می‌بخشند 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 نمی‌سازد و مانند سایر عباد ساکت می‌ماند و از چنگ و دندان گرگان درنده‌ای که به جانش افتاده‌اند نیز راحت می‌ماند. 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 گردنش گذارند از پا نمی‌نشینند و به راه مردم نمی‌رود. نصّ کلام جمال قدم در شرح این مطالب چنین است: «... کنت نائماً على مضجعي مرّت عليّ نفحات ربّي الرحمن و أيقظتني من النّوم و أمرني بالنداء بين الأرض و السّماء ما كان هذا من عندي بل من عنده و يشهد بذلك سکان جبروته و ملکوته و أهل مدائن عزّه...» (۲۱)

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 می‌فرمایند:

«... تالله قد كنت راقداً هزّنتني نفحات الوحي و كنت صامتاً أنطقني ربك المقتدر القدیر. لولا أمره ما أظهرت نفسي قد أحاطت مشيئة مشيتي و أقامني على أمر به ورد عليّ سهام المشركين. اقرأ ما نزلناه للملوك لتوقن بأنّ المملوك ينطق بما أمر من لدن علیم خبير...» (۲۲)

می‌فرمایند 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 نمی‌کردم. و باز در جایی دیگر می‌فرمایند:





«... یا سلطانِ منی کنت كأحد من العباد و راقداً علی المهاده مرت علی نسائم السبحان و علمنی علم ما کان لیس هذا من عندی بل من لدن عزیز علیم...» (۲۳)

این بیانات خطاب به پادشاه ایران، ناصرالدین شاه است. می‌فرماید 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 می‌فرماید:

«... قل یا ملأ البیان لا تقتلوننی بسیوف الإعراض تالله کنت نائماً أیقظتنی ید إرادة ربکم الرحمن و أمرنی بالنداء بین الأرض و السماء لیس هذا من عندی لو أنتم تعرفون. لو یری أحداً ناطقاً قائماً علی الأمر ما أقامنی و ما أنطقنی بكلمة و ما أظهر نفسی بین هؤلاء. یشهد بذلك کتاب سطر آياته من یراعة الله رب ما کان و ما یرکون...» (۲۴)

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 می‌دید او را مبعوث می‌نمود. یعنی این قضیه اختصاص به شخص من ندارد زیرا روح قدسی الهی نسبتش به کل علی السویه است. اما وقتی یکی از افراد انسانی را قائم به خدمت و شایسته دریافت روح القدس ببند بر او تجلی می‌نماید. بعد به دنبال این مطالب چنین می‌فرماید: «... قد أخذ المختار من کفی زمام الإختیار و أقامنی کیف شاء و أنطقنی کیف أراد...» (۲۵)

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 می‌فرماید: «... قل یا ملأ البیان لو کان الأمر بیدی ما أظهرت نفسی أتقوالله و لاتعترضوا علی الذی أتی بما عندکم من حجج المرسلین. کنت قاعداً أقامنی ربکم المقدر القدر. و کنت صامتاً أنطقنی بأمره المحکم المتین. و کنت نائماً أیقظنی و أنزل لی ما عجز عن إحصائه کل محص علیم قل اقرؤا ما نزل من القلم الأعلى و ما عندکم ثم أنصفوا و لا تكونوا من المعتدین أشکوبی و حزنی إلی الله. أی رب افرغ علی صبراً و انصرنی علی القوم الظالمین...» (۲۶)

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

باز در جائی دیگر این بیان آمده است که: «هوالباقی العلیم الحکیم تبارک الذی أقامنی علی الأمر إذ کنت قاعداً و أنطقنی بذکره إذ کنت صامتاً و أظهرنی بعد ما کنت





ساتراً نفسی نشهد إنه لهو المقتدر علی ما یشاء و هو المهمین القيوم...» (۲۷)  
می‌فرمایند 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 می‌فرمایند:

#### هو العلیم الخبیر

یا ابن الملک حضرتک رأیتی من قبل كأحد من الناس لو تتوجّه الیوم ترانی بنور  
لم یدر أحد من أظهره و بنار لا تدری نفس من أشعلها و لكنّ المظلوم یدری و یعرف و  
یقول أظهرته ید إرادة الله ربّ العالمین و أوقدتها ید القدرة یسمع من زفیرها تالله قد أتى  
الوعد و مکلم الطور ینطق فی سدرة الظهور و القوم أكثرهم من الغافلین...» (۲۸)

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 نمی‌داند چه کسی آن را ظاهر  
کرده است و در من آتشی شعله‌ور خواهی یافت که کسی نمی‌داند چه کسی آن را  
شعله‌ور کرده است. اما خود این مظلوم می‌داند و منشأ آن را می‌شناسد و می‌گوید که  
دست اراده‌ی خدا این نور را ظاهر کرده و دست قدرت خدا این آتش را برافروخته است.  
و در ادامه کلام به شاهزاده‌ی مزبور یعنی معتمدالدوله فرهاد میرزا می‌فرمایند:

«... یا امیر قد کنت ساتراً امری أظهرنی ربّی و کنت راقداً أیقظتنی نسمة الله فلما  
رفعت رأسی سمعت من کلّ الجهات یا أیها الناطق فی السدرة طوبی لأرض تشرفت  
بقدمک و لنفس فازت بندائک و لوجه توجه إلیک...» (۲۹)

می‌فرمایند، 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 می‌شود 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 تورو آورد.

در ادامه این مطالب چنین آمده است که:

«... قم و قل یا ملأ الأرض لیست أفکاری أفکارکم و لا أمشی فی طرقکم اذکروا ما  
وعدتم به فیما نزل من قبل و فی کتابی المبین إذا قمت و نطقت بما أمرت به لیس هذا  
من عندی بل من لدن مقتدر قدیر...» (۳۰)





لسان عظمت در این مقام به حضرت بهاء الله 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 که بدان در کتب سابق موعود بوده اید. (۳۱) 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، علّت این که این آثار را به تکرار ذکر می کنم آن است که از قلم شخص حضرت بهاء الله 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 اینی قد كنت راقدا في البيت و صامتا عن الذكر هبت على نسمات الله و أحييتي بالحق و أنطقني بثناء نفسه و جعلني هدى و ذكرى للعالمين و كلما 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 و لا 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 الشعارين. فوالله لو كان الأمر بيدي لسترت نفسي عن أبصاركم و ما ألقيت كبدى تحت مخالب ذئاب الأرض و كان الله على ما أقول شهيدا...» (۳۲)

مضامین 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 نگوئید که به علّت 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 بجدك و أقممتني على مقام نفسك و أنطقني بثناءك و أمرتني بخرق الأحجاب...» (۳۳)

می فرمایند ای پروردگار توئی 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 بیدی ما أظهرت نفسی و ما تكلمت بینهم بكلمة كلما أردت أن أستر نفسی من ذناب الأرض أنت أظهرتني بقدرتك و سلطانك و كلما أردت الغيبة أنت أردت ظهوری و كسفی. غلبت أرادتك أرادتی و مشیتك مشیتي إلى أن أقمتني مقام نفسك و أنطقتنی بأعلى النداء بين خلقك...» (۳۴) باز تکرار مضامین آثار منقول در فوق است که میفرمایند اگر امر به دست خود من بود خود را ظاهر نمی‌ساختم. 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 أعلى النداء ناطق نماید.

حضرت بهاء‌الله در اثری به قلم خود خطاب نموده چنین می‌فرماید:

«... یا قلم نح علی نفسی و ما ورد علی من طغاة خلقی و قل إلهی إلهی كنت راقداً

أیقظتنی و أقمتنی و أنطقتنی ثم ترکتنی تحت مخالف البغضاء...» (۳۵)

می‌فرمایند: 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 چنگالهای درنده اهل بغض و کین رها ساختی. البته

بلافاصله برای آن که تصور شکایت از چنگالهای 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...» (۳۶)

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 آنی در اظهار آنچه تو او را

بدان امر فرموده‌ای 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 فرموده‌اند و از احبّاء خواسته‌اند 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 دست‌بوسی و سجده و انحناء را در مقابل افراد حرام فرموده و به صراحت می‌فرماید





که سر انسان فقط در برابر خدائی باید به زمین نهاده شود که او را نمی توان دید. یعنی در نماز و در حین توجّه 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 می شود سجده نماید. اگر کسی در برابر کسی که او را می بیند 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 بهاء الله در توحید و تنزیه و تقدّس ذات غیب الهی موجود است جای تعجب است که بعضی نسبت الوهیت به حضرت بهاء الله می دهند، این واقعاً بی انصافی است. حضرت بهاء الله به صراحت و قطعیت می فرمایند که وقتی به حضور من می رسید 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 می توان دعوی الوهیت نسبت داد؟ اجازه بدهید برای ملاحظه و مطالعه این مطالب عین بیانات حضرت بهاء الله نقل گردد تا قضیه از هر جهت روشن و واضح شود. حضرت بهاء الله می فرمایند:

«... إنّ الذی قصد الغایة القصوی و الحضور تلقاء وجه مالک الوری له أن یتّبع ما أمره القلم الأعلى من لدن عزیز علیم إنّه یمنعکم عن الإنحناء و الإنطراح علی قدمی و أقدام غیری هذا مانزل فی الکتاب من لدن علیم حکیم. قل یا أحبّاء الرّحمن إن أردتم اللقّاء فاحضروا بالروح و الریحان بآداب کانت من سجیة الإنسان. اتّقوا الله و لاتکونوا من الغافلین إنّه یحکم کیف یشاء و یأمر بما یرید العباد إلى هذا النور الأعظم الذی إذ ظهر سجد له الروح الأمين. لا تقبلوا الأیادی و لاتتحنوا حین الوری إنّه یأمرکم بالمعروف و هو الأمر المجیب. لیس لأحد أن یتذلّل عند نفس هذا حکم الله إذ استوی علی العرش بسلطان مبین. قد حرّم علیکم ما ذکرناه خذوا سنن الله و أمره و لاتتبعوا سنن الجاهلین. من حضر لدی الوجه إنّه من الزائرین لدی الله مالک هذا المقام الکریم. من حضر زار إنّه ممنّ فاز بما کان مسطوراً فی کتب الله ربّ العالمین. قد حرّم علیکم التّقییل و السجود و الإنطراح و الإنحناء کذلک صرفنا الآیات و أنزلناها فضلاً من عندنا و أنا الفضال القدیم. إنّ السجود ینبغی لمن لا یرف و لا یری و الذی یری إنّه ممنّ شهد له الکتاب المبین لیس لأحد أن یسجده و الذی سجد له أن یرجع و یتوب إلى الله إنّه لهو التّواب الرّحیم قد ثبت بالبرهان بأنّ السجدة لم تكن إلاّ لحضرة الغیب اعرفوا یا أهل الأرض و لاتکونوا من المعرضین...» (۳۷)



باری، در آیات فوق به صراحت خم شدن، به خاک افتادن، سجده کردن و دست بوسیدن را منع فرموده‌اند و سجده را فقط به درگاه ذاتی شایسته دانسته‌اند که شناخته و دیده نمی‌شود و آن ذات اقدس الهی است.

بعضی از اهل غرض می‌گویند که بهائیان در مقابل عرش حضرت بهاء‌الله سجده می‌کنند 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 بهاء‌الله است در واقع توجه به این قبله می‌کنیم برای آن که وسیله‌ای برای توجه به سوی خدا باشد زیرا خدا جهت ندارد و توجه ناگزیر باید در جهتی باشد و به سوی جهتی اختیار شود که شریف‌ترین و عزیزترین و عالی‌ترین مراحل وجود در عالم امکان باشد و این جهت جهت مظهر امر الهی است.

در آیاتی که از حضرت بهاء‌الله نقل شد به صراحت نشان داده شد که آن حضرت مقامی جز بندگی ذات الهی نخواستند و تأکید فرموده‌اند 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 بهاء‌الله وقتی می‌بینند و می‌شنوند که کسانی ایشان را به انکار ذات غیب الهی متهم می‌کنند این اتهام را غایت ظلم و ستم در حق خود می‌بینند و از دست این نفوس بی‌انصاف به فغان می‌آیند. در اشاره به اقوال این بی‌انصافان حضرت بهاء‌الله در لوحی می‌فرماید: «... منهم من قال إنه كفر بالله بعد الذي يشهد كل جوارحى بأنه لا إله إلا هو والذين بعثهم بالحق وأرسلهم بالهدى أولئك مظاهر أسمائه الحسنی و مطالع صفاته العلیا...» (۳۸)

مضمون مطلب آن که در میان مردم نفوسی هستند که می‌گویند حضرت بهاء‌الله 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 إنَّ الغيب ينطق بهذا اللسان الأبدع البدیع. تشهد الذرات إنه لا إله إلا هو و الذي ينطق إنه مظهر ذاته و مطلع آیاته و مشرق و حیه و مصدر أمره بین العالمین...» (۳۹)



مضمون مطلب این است که بعضی از مشرکین می گویند که حضرت بهاء الله منکر وجود خدای غیب شده است، یعنی خود را خدا می داند. بریده باد زبانت ای مشرک، چرا که غیب به این زبان سخن می گوید و همه ذرات وجود شهادت می دهد که اوست خدا و جز او خدائی نیست و این که سخن می گوید مظهر ذات و مطلع آیات اوست. باز در لوحی دیگر چنین مذکور است: «... منهم من قال إنه أنکر الغیب قل تباً لك يا أيها النمرود إنه أنفق نفسه و روحه و ما عنده لیثبت حکم الغیب و أنتم تنكرونه فی بیوتکم و لاتشعرون. إنه فی سبیل الغیب قد سكن فی أحراب البلاد و أنتم فی القصور و لاتعرفون...» (۴۰)

مفاد مطلب مجدداً چنین است که بعضی می گویند که حضرت بهاء الله منکر غیب شده است. بگو فلاکت بر شما باد که کسانی مثل نمرود هستید. می فرمایند بهاء الله کسی است که هر چه را داشته است انفاق نموده تا حکم غیب را اثبات نماید. شما در منازل خود آرمیده اید و او در راه اثبات غیب در ویران ترین شهر عالم مسکن گرفته است. در آثار حضرت بهاء الله می بینیم که در وصف حال خود، خود را به برگی تشبیه نموده اند که بی اختیار در معرض وزیدن باد قرار گرفته و به حرکت درآمده است، می فرمایند: «... 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 و جود تلقاء القدم قد جاء أمره المبرم و أنطقني بذکره بین العالمین...» (۴۱) و نیز می فرمایند: «... لعمرى إنى ما أظهرت نفسى بل الله أظهرنى كيف أراد...» (۴۲) مطلب واضح است، می فرمایند من خود خود را ظاهر نکردم بلکه خداوند آن طور که اراده فرموده بود مرا ظاهر ساخت.

و در اثر دیگر می فرمایند: «... هل تظنّ بأنى أنطق من تلقاء نفسى أو أكون موجوداً بوجودى لا فورب العالمین بل يحركنى أرياح مشيئة كيف شاء و أراد. و من كان له دراية لیجد من إهتزاز نفسى إهتزاز الله الملك المقتدر الغالب القدير. هل تقدر أن تسكن تلقاء نفسك حين الذى يأخذك حمى الرعد الذى به يرتعش كل الأعضاء؟ لا فوالذى خلقك بالحق، لو أنت من المستشعرين، فكما يحركك و لاتقدر أن تسكن كذلك تحركنى أرياح مشيئة الله. و إنك إن تريد أن تعترض فاعترض عليه. و ما أنا إلا عبد منيب، و لم أجد نفسى سکونا و لا قراراً و لا حركة إلا بعد أمره. و لا ينکر ذلك إلا كل مغلّ معتد أثيم...» (۴۳)



مفاد مطالب آن که تو گمان می‌بری که من از طرف خود حرف می‌زنم و وجودی از خود دارم، قسم به خدا که قضیه این طور نیست، مرا اریاح مشیت خداوندی آن طور که اراده می‌فرماید به حرکت درمی‌آورد. هر کس درایت داشته باشد می‌بیند و درمی‌یابد که وقتی نفس من به اهتزاز درمی‌آید خداست که او را به اهتزاز درمی‌آورد. آیا وقتی تو را لرزه تب فرا می‌گیرد و مرتعش می‌سازد همه اعضای تو می‌تواند ساکن بماند؟ همینطور وقتی نسیم مشیت خدا بر من می‌وزد خود به خود ارکان و جوارح من مرتعش می‌گردد. 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 می‌فرمایند:

«... کَلَّمَا أَصَمَّتْ عَنْ بَدَائِعِ ذِكْرِكَ يَنْطِقُنِي الرَّوْحُ بَيْنَ سَمَائِكَ وَأَرْضِكَ. وَ كَلَّمَا أَسْكَنَ يَهْزُنِي مَا تَهْبُ عَنْ يَمِينِ مَشِيَّتِكَ وَأَرَادَتِكَ وَأَجْدُ نَفْسِي كَالْوَرَقَةِ الَّتِي تَحْرُكُهَا أَرِيَّاحُ قَضَائِكَ وَ تَذْهَبُ بِهَا كَيْفَ تَشَاءُ بِأَمْرِكَ وَ إِذْنِكَ وَ بِمَا ظَهَرَ مِنِّي يُوقِنُ كُلُّ بَصِيرٍ بِأَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ بِيَدِي بَلْ بِيَدِكَ وَ لَمْ يَكُنْ زَمَامَ الْإِخْتِيَارِ فِي قَبْضَتِي بَلْ فِي قَبْضَتِكَ وَ اقْتِدَارِكَ...» (۴۴)

در اینجا در مقام مناجات به درگاه الهی می‌فرمایند ای پروردگار توئی که مرا به حرکت درآورده‌ای و توئی 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 نمونه‌هایی 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 می‌بریم که در آن حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند که به هر سو که رو می‌کنم به یاد خدا می‌افتم، آسمان مرا به یاد علو خدا می‌اندازد، زمین نعمت و قدرت الهی را به یاد می‌آورد، دریا مرا به سلطنت و کبریائی و عظمت خداوندی متذکر می‌سازد و کوهها لوای نصرت پروردگار را عرضه می‌نماید. در وزش نسیم ذکر خدا را می‌شنوم و در جریان آب نعت و اوصاف الهی را استماع می‌نمایم و در صدای برگ درختان اسرار قضای الهی را، که در آنها به ودیعه گذاشته شده است، درمی‌یابم. نصّ بیان حضرت بهاء‌الله که مضامین آن گفته آمد به شرح ذیل است:



«... أى ربّ أرى أنّ ظهورات عنايتك اجتذبتنى و رحيق بيانك أخذنى من كلّ الجهات بحيث لا أرى من شيء إلاّ و قد يعرّفنى و يذكّرنى بآياتك و ظهوراتك و شئونائك، و عزّتك كلّما يتوجّه طرف طرفى إلى سمائك يذكّرنى بعلوّك و ارتفاعك و سموّك و استعلائك. و كلّما ألثفت إلى الأرض إنّها تعرّفنى ظهورات قدرتك و بروزات نعمتك، و كلّما أنظر البحر يكلمنى فى عظمتك و اقتدارك و سلطنتك و كبريائك. و لما أتوجّه إلى الجبال ترينى ألوية نصرك و أعلام عزّك و عزّتك، يا من فى قبضتك زمام العالم و أزمة الأمم. قد أخذتنى حرارة حبّك و سكر رحيق توحيدك على شأن أسمع من هزيز الأرياح ذكرك و ثنائك و من خريبر الماء نعتك و أوصافك و من حفيف الأشجار أسرار قضائك التى أودعتها فى مملكته...» (٤٥)

### يادداشتها

- ١ - ادعيه محبوب ، ص ٧٦ .
- ٢ - ادعيه محبوب ، ص ٨١ - ٨٢ .
- ٣ - آثار قلم اعلى، ج ٢ ، ص ٣٨ .
- ٤ - الواح نازله، ص ١٦ - ١٧ .
- ٥ - لوح شيخ، ص ٣٣ .
- ٦ - مجموعه الواح ، ص ٢١٩ .
- ٧ - ادعيه محبوب ، ص ٢٨٦ .
- ٨ - ادعيه محبوب ، ص ٢٩٢ .
- ٩ - مجموعه آثار، شماره ٣٦، ص ١١٥ .
- ١٠ - آثار قلم اعلى، ج ٤ ، ص ٢٤ .
- ١١ - الواح نازله، ص ٥٩ .
- ١٢ - فقره‌اى كه نقل شده مأخوذ از لوح مبارك ذيل است:

### هو الله الأقدس الأمنع الأعلى

هذا كتاب ينطق بالحقّ بأنّه لا إله إلاّ هو المهيمن القيوم و يدعو النّاس إلى الله و يهديهم إلى شاطىء الإيمن هذه البقعة المباركة التى ينطق كتيبها بأنّه لا إله إلاّ هو العزيز المحبوب. يا قوم اتّقوا الله و لا تعرّضوا على الذّى ظهر بالحقّ بأمر مشهود. قل إنّ الغلام ما أراد لنفسه





من شيء بل أراد بما أراد الله لكم إن انتم تعلمون فاعلموا بأن مشيئته ذات مشية الله إن أنتم تفقهون وإنه لهو الذي قام بعبودية الصرفة لله ربكم إن أنتم تشعرون و ما أحب إلا العبودية لله الحق و يشهد بذلك كل شيء إن أنتم تنكرون. قل إنه لهو الذي دعا الله بكل اللسان و لكن أنتم لا تعلمون كل ذكر ارتفع إلى الله من أي لسان كان قد ظهر من لسانه و إن هذا الحق معلوم و كل وجه توجه إلى محبوب السموات و الأرض ما كان إلا من توجه هذا العبد المسجون. قل إنه قد كان ساجداً لله قبل خلق السموات و الأرض و قبل أن يظهر لآلى العرفان من صدف الصدور. قل إنه خرّ بوجهه على بقعة من بقاع الأرض سجداً لله رب ما كان و ما يكون. قل يا قوم اتقوا الله و لا تكفروا به و لا تعقبوا كل جاهل مردود و كلما غرّدت هذا الورقاء على أفنان سدرة المنتهى بذكر نفسه العلى الأعلى هذا لم يكن إلا بعد أمر من الله ربكم إن أنتم توقنون. إن محبوب البهَاء قد أخبركم من قبل بأن الذي يأتي من بعد باسمه العلى الأبهى إنه ينطق فى كل شيء بأنى أنا الله لا إله إلا أنا المهيمن القيوم و إنى لما كنت ناظراً إلى شطر أمره لذا نزل فى هذا الظهور ما فرغ عنه كل شاهد و مشهود. فو نفس المحبوب لو لم أكن ناظراً بحكمه ما ذكرت نفسى إلا بالعبودية البحتة لأنها هى مقصود قلبى و يشهد بذلك روحى و نفسى و ذاتى إن أنتم تفقهون. إنك أنت يا عبد أن اعبد ربك ثم اسجد له و لا تكن من الذينهم يستنكفون. قل يا قوم خافوا عن الله و لا تتبعوا الذين بآيات الله هم مستهزؤون. عرج بجناحين الإنقطاع إلى هذا الهوآء الذى ارتفعت فيه ذكر الله ربك و رب العالمين. إياك أن يمنعك شيء عن التوجه إلى ربك العزيز المنيع. أن اذكره فى كل الأحيان و إنه يكفيك عن الذينهم كفروا بالله و استهزؤوا بسفرائه و كانوا من القانطين. كذلك نصحناك بالحق فضلاً من لدنا عليك و على الذينهم كسروا الأصنام و كانوا من المنقطعين و الروح عليك و على عباد الله المخلصين.

١٣ - لوح شيخ، ص ٢٩.

١٤ - آثار قلم اعلى، ج ١، ص ٦٦.

١٥ - كتاب بديع، ص ٢٩١.

١٦ - كتاب بديع، ص ٣٢٤.

١٧ - مجموعه الواح، ص ٢٢٨.

١٨ - آثار قلم اعلى، ج ١، ص ٥١.





- ۱۹ - کتاب بدیع، ص ۱۴۲ .
- ۲۰ - ادعیهٔ محبوب، ص ۲۸ .
- ۲۱ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۱، ص ۹۰ .
- ۲۲ - مجموعه الواح، ص ۲۳۴ .
- ۲۳ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۱، ص ۶۷ .
- ۲۴ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۵۷-۵۸ .
- ۲۵ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۵۸ .
- ۲۶ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۶۰-۶۱ .
- ۲۷ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۱۸۱ .
- ۲۸ - اشراقات، ص ۱۴۳-۱۴۴ .
- ۲۹ - اشراقات، ص ۱۴۴ .
- ۳۰ - اشراقات، ص ۱۴۴ .
- ۳۱ - در باب پنجاه و پنجم کتاب اشعیاء آمده است که: «... خداوند می گوید که افکار من افکار شما نیست و طریق های شما طریق های من نی...».
- ۳۲ - کتاب بدیع، ص ۱۲۹ . و نیز حضرت بهاء الله در لوح علی محمد سراج چنین می فرماید:

«... در هر حین که ساکن شده و صمت اختیار نمودم روح القدس از یمنیم ناطق شده و روح الأعظم از قدام و جهم و روح الامین فوق راسم و روح البهاء در صدرم نداء فرموده و حال اگر به سمع لطیف استماع شود از جمیع اعضاء و احشاء و عروق و اظفار نداء الله را استماع نمائید، حتی از شعراتم می شنوید بآنه لا اله الا هو و ان هذا الجمال لبهائه لمن فی السموات و الارضین. ولو كان هذا ذنبی تالله هذا لیس عندی بل من لدن من أرسلنی و بعثنی بالحقّ و جعلنی سراجاً للعالمین...». (مائدة آسمانی، ج ۷، صفحه ۵۷-۵۸)

- ۳۳ - ادعیهٔ محبوب، ص ۱۸ .
- ۳۴ - ادعیهٔ محبوب، ص ۲۸-۲۹ .
- ۳۵ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۷۲ .
- ۳۶ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۷۲-۷۳ .
- ۳۷ - آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۸۱-۸۲ .





- ۳۸ - آثار قلم اعلی، ج ۱، ص ۶۹.
- ۳۹ - آثار قلم اعلی، ج ۱، ص ۱۰۷.
- ۴۰ - آثار قلم اعلی، ج ۵، ص ۳.
- ۴۱ - آثار قلم اعلی، ج ۱، ص ۶۸.
- ۴۲ - لوح شیخ، ص ۹.
- ۴۳ - کتاب بدیع، ص ۱۴۳.
- ۴۴ - مناجاة، ص ۲۰۵.
- ۴۵ - مناجاة، ص ۱۸۲.







## تنزیه ذات الهی

(بخش دوّم)

از مطالعه آثار حضرت بهاءالله 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 میتی در دست غسال و مثل برگی در مقابل حرکت باد قرار دارند و آنچه خدا می‌خواهد به زبان ایشان جاری می‌شود. (۱)

تأکید درباره این مطالب به حدی است که نسبت دادن ادعای الوهیت به حضرت بهاءالله بهتان محض خواهد بود. (۲)

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 بهاءالله چه می‌گوئیم و ایشان را به چه مقامی قبول داریم. یکی از مطالبی که در آثار مبارک بهائی بسیار تأکید شده مسئله تنزیه خدا است، به این معنی که به موجب آثار قلم اعلی و الواح حضرت عبدالبهاء خدا علو محض و سمو صرف است. یعنی آن که هیچ‌گونه نسبتی، ربطی، مشابهتی و مجانستی با خلق ندارد. (۳) 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 قربیت 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 ورای 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 یکتاپرستی 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 مباین وحدت است. کسی که موحد است نمی‌تواند بگوید خدا صفات دارد، زیرا هر صفتی معنایی 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. (۴) 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 یکتای الهی نه صفتی دارد و نه اسمی (۵). البته بعضی مفهوم حدیث را به این اعتبار می‌گیرند که زمانی بود که خدائی بود و خلقی 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. (۶) 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 نسبتی 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 نسبتی 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.

حضرت بهاء‌الله فرموده‌اند که ما به هیچ گونه نسبتی بین خدا و موجودات قائل نیستیم، نه با خدا نسبتی 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 (۷). 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 امکان‌پذیر 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 نقطه اولی 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 باقی می‌ماند(۸).

در مورد عدم امکان معرفت ذات الهی دلایل دیگری هم وجود دارد، از جمله این که هیچ مادونی قادر به شناختن مقام ما فوق خود نیست(۹). 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 درباره حضرت بهاءالله است به همین جهت احتیاجی فعلاً به اثبات این مطلب نیست.

از طرف دیگر خدای 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 بابت پرستی 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 بگوییم در وهم شما گنجد در همان گنجیدن محدود به حدود شده و دیگر نمی‌تواند خدا باشد(۱۰).

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 شناسائی او بر شما بسته است. اما راه‌های دیگر شناسائی باز است و آن عبارت از شناسائی 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 تابلوهای 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 شناسائی در همین حد عبارت از حد شناخت و معرفتی 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 شناسائی 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 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 شناسائی او را برای ما فراهم می‌سازد. وقتی شخص فردوسی در دسترس نباشد بوی او را از شاهنامه





که گلاب آن گل است استنشاق می‌کنیم.

نکته‌ای 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 معرّف کار و ذوق و خلاقیت نقاش باشد. البته آثار دیگر او هم که دورتر از حدّ کمال هنری او است می‌تواند معرّف او باشد منتهی آن آثار ناقص‌تر و دورترند.

حال این تمثیل و شرح و بسط آن را در اینجا رها می‌کنیم و به قضیه حقّ تعالی برمی‌گردیم. سراسر عالم وجود آثار حقّ جلّ جلاله است. سراسر خلقت شعری است که خدا سروده است، صنعی است که خدا پدید آورده است (۱۱). بنابراین اگر ذات او در اختیار ما نیست شعر و صنع و اثر او در اختیار ماست و البته در میان آثار هم همان‌طور که عرض کردم تفاوت مراتب وجود دارد، یعنی اثری و صنعی هست که بیشتر می‌تواند حکایت از حقیقت او کند و اگر تفاوت مراتب اشیاء را بنگریم می‌بینیم که انسان کامل‌ترین و شریف‌ترین صنع خدا است و در بین افراد انسانی هم کسانی که مظهر امر الهی شده‌اند و به مقام وحی مخصّص گشته‌اند شریف‌ترین و عالی‌ترین و کامل‌ترین صنع خدا محسوب می‌گردند و در بین مظاهر امر الهی هم بنا به مفاد قرآن کریم که فرمود «و لقد فضّلنا بعض النبیین علی بعض» (۱۲) آن که افضل بر رسل دیگر است آخرین مظهر امر الهی در هر دور است که به مناسبت کمال عالم خلقت در حدّ کمال بیشتری است. این شرافت و فضیلت نه از لحاظ ذات اوست، زیرا رسل الهی همه در یک مقام و دارای یک حقیقت‌اند، ولی اکملیت به این اعتبار است که مظهر الهی امروز به علّت 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 کامل‌ترین صنع خدا است شناخته گردد. چنان که اشاره شد شما شاهنامه را می‌خوانید و آن را به جای فردوسی می‌شناسید. حتّی کسانی که شعر دوست هستند شاید بیشتر از خود فردوسی شعر او را می‌پسندند و حتّی می‌پرستند. همین‌طور 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 آدم‌اند 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 شبهات را به یاد آوریم که گفته‌اند بهائیان بهاءالله را خدا می‌دانند به این دلیل که در حین نماز به جائی که رمس حضرت بهاءالله در آن به خاک سپرده شده توجه می‌کنند. وارد کردن این قبیل ایرادات





به علت غفلت از مقام و منزلت معرفت الهی است. نفس توجّه ما به محلّ رمس حضرت بهاء‌الله 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 توجّه 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 توجّه به آن به منزله توجّه به سوی خدا محسوب می‌شود، چرا باید چنین امری مخالف توحید جلوه کند؟ مگر توجّه 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 توجّه ما به عنوان قبله در حین عبادت قرار گیرد چرا نتواند اعضائی که در تکوین بدن عنصری مظهر امر الهی به کار رفته - و البته شریف‌تر از اعضای عنصری اشیاء دیگر است - مرکز چنین توجّهی قرار گیرد؟ کجای این امر با توحید منافات دارد؟ چنین توجّهی در واقع و حقیقت شرط توحید و رسم توحید و لازمه توحید است، چرا؟ برای این که از لوازم این امر که خدا را منزّه بدانیم این است که نتوانیم به سوی او جهت اختیار کنیم و او را در مکان مستقر بدانیم. به همین سبب در صدر کتاب مستطاب اقدس حضرت بهاء‌الله می‌فرماید: «إنَّ أوَّلَ ما کتب الله علی العباد عرفان مشرق وحیه و مطلع أمره الذی کان مقام نفسه فی عالم الأمر و الخلق...» (۱۳).

مضمون کلام به فارسی آن که آنچه واجب آمده است بر مردم شناختن مطلع وحی خدا است. در اینجا شناختن مطلع وحی و مشرق امر خدا بر شناختن ذات خدا مقدم شده است، آن مطلع وحی و مشرق امری که به جای نفس خدا در عالم امر و خلق به جای خود خداست. عالم امر و عالم خلق عالم اولائی نیز به نام عالم حق دارد و این عوالم سه‌گانه در اصطلاح عرفا و حکما معروف و معلوم است و احتیاجی به توضیح مفصّل در اینجا نیست (۱۴).

باری، در فقرة اول کتاب مستطاب اقدس می‌فرمایند که در عالم امر و خلق شناختن مطلع وحی خدا جانشین شناختن خدا است، چرا؟ برای آن که خدا در عالم حق منبع لایدرک، منزّه از معرفت است. دست ما به آنجا نمی‌رسد و تنزیه او ایجاب می‌کند که ما نتوانیم او را بشناسیم. بنابراین شناختن مظهر خدا در عالم امر و خلق به جای شناختن خدا پذیرفته می‌شود (۱۵). به این ترتیب خدا در حدی قرار می‌گیرد که منزّه است از مناسبت و مجالست و مجانست و اگر کسی دعوی شناخت او را بکند بت‌پرست است







زیرا چیزی را که در حد فکر، عقل، فهم و وهم او گنجیده است شناخته و به جای خدا مخلوق ذهنی خود را پرستیده است (۱۶). بت هم آن چیزی است که ما می‌سازیم و به جای خدا می‌پرستیم. اما این نوع خداپرستی از بت پرستی بدتر است زیرا بنا به فرموده حضرت عبدالبهاء در بت پرستی لا اقل یک وجود حسی به حیثه معرفت می‌آید اما خدائی که در ذهن ساخته می‌شود فقط وجود وهمی و تصویری دارد. (۱۷) بنابراین چون قضیه چنین است شناختن خدا به معنی شناختن مظهر امر خدا است و همه مظاهر امر از این لحاظ در صقع واحدند، چون حقیقت واحدند، اما نسبت به ما چون در زمان هر یک از آنان کمال نسبی در خلق مشهود است معرفت آخرین مظهر امری که تعلق به دور ما دارد کمال معرفت این دور است (۱۸).

در اینجا توجه شما را به آیاتی که در قرآن وجود دارد جلب می‌کنم: این آیات حکایت از آن می‌کند که ما خدا را دیدار می‌کنیم و یا به دیدار پروردگارمان امیدواریم و روز موعود این دیدار برای ما فرا خواهد رسید. مثلاً در سوره رعد آیه ۲ می‌فرماید: «اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ... يَدْبُرُ الْاَمْرَ يَفْصَلُ الْاَيٰتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تَوْقِنُوْنَ».

مضمون کلام آن که خدا چنان که مشاهده می‌کنید آسمان‌ها را بدون ستون برافراشت و بر عرش جالس شد. 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 عنکبوت آیه ۵ می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللّٰهِ فَاِنَّ اَجَلَ اللّٰهِ لَا تُغْنِيْ عَنْهُمْ كَيْفًا مُّكْتَبًا» 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 عنکبوت (آیه ۲۳) می‌فرماید: «وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِآيٰتِ اللّٰهِ وَ لِقَاةِ اَوْلٰئِكَ يَشٰوِسُوْا مِنْ رَّحْمَتِيْ وَاَوْلٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ». 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 (۱۹). قضیه لقای الهی از یک طرف نص 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 مبادا 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 شریف‌تر و عمیق‌تر 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 حق است طوری دور می‌بینیم که چنین امری را ممکن نمی‌شمریم. اگر لقاءالله را تجلی خدا در ذات خود بینگاریم نیز کسی از عالم خلق نمی‌تواند به این مقام راهی داشته باشد. اما اگر قضیه را به تجلی خدا در ما سوای خدا تعبیر کنیم پیدا است که برترین تجلی در ما سوای 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 (۲۰). در هر حال چه لقاءالله 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 بهاءالله را در این مقام تلاوت می‌کنیم تا مورد تأمل و توجه قرار گیرد. حضرت بهاءالله در کتاب ایقان می‌فرماید:

«... هر نفسی که به این انوار مزیئه ممتعه و شمس مشرقه لائحه در هر ظهور موفق

و فائز شد او به لقاءالله فائز است و در مدینه حیات ابدیه باقیه وارد...» (۲۱)

سپس در همین کتاب ایقان می‌فرماید:



«... قدری تفکر در اصحاب عهد نقطهٔ فرقان نما که چگونه از جمیع جهات بشریه و مشتبهات نفسیه به نفحات قدسیهٔ آن حضرت، پاک و مقدّس و منقطع گشتند و قبل از همهٔ اهل ارض به شرف لقاء که عین لقاء الله بود فائز شدند...» (۲۲) و نیز حضرت بهاء الله در لوحی چنین می‌فرماید:

«... باری بصر سرّ و شهاده را از توجّه ما سوی الله پاک و مقدّس 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 حقّی که سبقت نگرفته او را قولی و از عقب در نیاید او را باطلی...» (۲۳) و نیز حضرت بهاء الله در لوح شیخ محمد تقی اصفهانی (ابن ذئب) چنین می‌فرماید:

«... در جمیع کتب الهی وعدهٔ لقاء صریح بوده و هست و مقصود از این لقاء، لقاء مشرق آیات و مطلع بیّنات و مظهر أسماء حسنی و مصدر صفات علیای حقّ جلّ جلاله است. حق بذاته و بنفسه غیب منبع لایدرک بوده. پس مقصود از لقاء، لقاء نفسی است که قائم مقام اوست مابین عباد...» (۲۴)

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 می‌فرماید:

«... منتهی فیض الهی که برای عباد مقدّر شده لقاء الله و عرفان اوست که کلّ به آن وعده داده شده‌اند. 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 کبری مشرّف نگشتند. و با اینکه چقدر از آیات منزله که صریح به این مطلب عظیم و امر کبیر است مع ذلک انکار نموده‌اند و به هوای خود تفسیر کرده‌اند. چنانچه می‌فرماید: "والذین كفروا بآيات الله و لقاءه أولئک یسوا من رحمتی و أولئک لهم عذاب أليم." و همچنین می‌فرماید: "الذین یظنون أنّهم ملاقوا ربّهم و أنّهم إليه راجعون." و در مقام دیگر: "قال الذین یظنون أنّهم ملاقوا الله کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة." و در مقامی دیگر: "فمن كان یرجوا لقاء ربّه فلیعمل عملاً صالحاً." و در مقامی دیگر: "یدبر الأمر یفصل الآيات لعلکم بلقاء ربکم توقنون." جمیع این آیات مدله بر لقاء را که حکمی محکم تر از آن در کتب سماوی ملحوظ نگشته انکار نموده‌اند و از این رتبهٔ بلند اعلی و مرتبهٔ



ارجمند ابهی خود را محروم ساخته‌اند...» (۲۵)

بعد از این بیانات شرح مفصّلی در این باره می‌فرمایند که حوصلهٔ مجلس امروز ما اقتضا و گنجایش نقل همهٔ آن مطالب را ندارد. اما مقصود از این تأکیدها آن است که ما حضرت بهاء‌الله یا هر کدام از مظاهر امر را در دور خود مظهر امر خدای متعال می‌دانیم و او را در مقام خدا می‌شناسیم و به جای خدا می‌پرستیم و عبادت و اطاعت می‌کنیم و صفات و اسماء الهی را به او نسبت می‌دهیم. 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 می‌کند؟ در اشرف و اکمل خلق او که روح قدسی الهی است و محلّ ظهور آن روح قدسی مظاهر الهیّه می‌باشند. آنجا است که خدا می‌تواند شناخته شود، آنجا است که خدا صفات و اسماء می‌پذیرد و در واقع صفات و اسماء ذات الهی به مظهر امر او راجع می‌شود. با توجه به این مطالب اگر در بعضی از آثار حضرت بهاء‌الله می‌بینیم 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 دربارهٔ تنزیه ذات الهی که در مجلس قبل از آن سخن گفتیم صورت نمی‌گرفت. پس اگر در بعضی از آثار خود حضرت بهاء‌الله بعضی از اسماء و صفات الهی را به خود نسبت می‌دهند این نسبت در مقام بندگی و فنای محض است تا ذات الهی منزّه بماند و تنزیه و توحید ذات الهی را مستلزم آن می‌دانند که از ذات غیب منیع لایدرک سلب صفات و اسماء شود و همهٔ اسماء و صفات به مظهر امر راجع گردد. (۲۶)

در این نکته تأکید کنیم و این مطلب را تکرار نمائیم که اگر در بعضی از آثار حضرت بهاء‌الله صفات و اسماء الهی به حضرت بهاء‌الله 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 علوّ 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 نزدیک‌تر 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؟! (۲۷)

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 نزدیک‌ترین 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 بکلّ شیء علیم» (۲۸). مفهوم آیه مبارکه آن که هم باطن خدا است و هم ظاهر خدا است. خدا در کجا ظاهر است؟ زیرا ظاهر مظهر می‌خواهد. 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

۱ - آثار حضرت بهاء‌الله در تصریح به این مطالب بسیار زیاد است. از جمله در مناجاتی می‌فرماید: «... أنا عبدك و ابن عبدك اعترفت بك في أيامك و أقبلت إلى شاطئ توحيدك معترفاً بفردانيتك و مدعناً بوحدانيتك...». (نسائم الرحمن، ص ۳۰) و در لوح سلطان ایران چنین مذکور است:

«... هذا ورقة حرّكتها أرياح مشيّة ربّك العزيز الحميد. هل لها استقرار عند هبوب أرياح عاصفات لا و مالک الأسماء و الصّفات بل تحرّكها كيف تريد. ليس للعدم وجود تلقاء القدم قد جا امره المبرم و أنطقني بذكره بين العالمين. إنني لم أكن إلا كالميت تلقاء أمره قلبتني يد إرادة ربّك الرحمن الرحيم...». (آثار قلم اعلى، ج ۱، ص ۶۱ - ۶۲).

۲ - برای مطالعه رفع شبهات درباره الوهیتی که اهل عناد به حضرت بهاء‌الله نسبت می‌دهند به اقتداح الفلاح (ج ۲، ص ۱۸۶ - ۲۰۱) و فصل چهارم کتاب مقامات توحید، مراجعه فرمائید.

۳ - برای ملاحظه شرح مطالب درباره تنزیه ذات الهی و مطالعه نصوص مبارکه درباره این مطلب به ذیل «خدا را منزّه میدانیم» در صفحات ۵۳ - ۶۰ کتاب الوهیت و مظهریت



مراجعه فرمائید.

۴- برای ملاحظه مطالعاتی که درباره اسماء و صفات الهی شده است به کتاب اسماء و صفات الهی و بخش «علیم» در آن کتاب (ج ۲، ص ۸۶۱-۸۹۴) مراجعه فرمائید. در معجم مصطلحات الصوفیه (ص ۱۸۷) درباره علم الهی چنین آمده است:

«و علم الله صفة أزليّة، معلّمه سبحانه بنفسه و بخلقه علم واحد غير منقسم و لا متعدّد، ولكنّه 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 الخاصّ. و يسمّى الحقّ عليماً بنسبة العلم إليه مطلقاً، و عالماً بنسبة معلومیة الأشياء إليه، و عالماً بنسبة العلم و معلومیة الأشياء إليه معاً».

۵- در شرح گلشن راز (ص ۲۳۵) 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" جلوه‌گری نموده، غیر حقّ در دار دیاری نماند و نمود بی بود که به حسب ظهور وحدت در صورت کثرت نموده می‌شد، در سطوت تجلّی وحدت ذات به عدمیّت 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 ۶۵۸) چنین مذکور است:

«... کان الله ... حدیث پیامبر (ص) است. نقد النصوص، ص ۶۷، أوراد الأجاب، ص ۴۴، رساله‌های شاه نعمت‌الله ولی، ج ۴، رساله بیان اصطلاحات، ص ۳۰. در کشف‌الخفاء، ج ۲، ص ۱۳۰ بصورت "کان الله و لا شیء معه" و در أسرار المرفوعه، ص ۲۶۳ 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 ۱، ص ۱۴۴، از قول امام باقر (ع) به شکل "کان الله عزّ و جلّ و لا شیء غیره" نقل شده است».

۶- برای مطالعه نصوص مبارکه بهائی که حاوی حدیث «کان الله...» می‌باشد به صفحات ۶۰، ۱۰۹ کتاب امر و خلق (ج ۱) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به قاموس ایقان (ج ۳، ص ۱۲۸۷-۱۲۸۹).

۷- برای مطالعه نصوص مبارکه در این باره به کتاب امر و خلق (ج ۱، ص ۲۶ و ۳۱-۳۲) مراجعه فرمائید.



- ۸- نگاه کنید به امر و خلق (ج ۱، ص ۳۲ - ۴۲).
- ۹- نگاه کنید به امر و خلق (ج ۱، ص ۳۳ - ۳۴).
- ۱۰- حضرت عبدالبهاء در یکی از خطابات مبارکه (مجموعه خطابات، ص ۲۳۲ - ۲۳۳) می‌فرمایند:

«... ملاحظه در ملل عالم فرمائید چگونه غرق در تقلید و اوهامند یکی عبادت وهم می‌کند یکی خدائی در عقل جزئی خود تصور نماید و آن را عبادت میکند و حال آنکه آنچه در عقل گنجد آن تصور است یکی عبادت آفتاب میکند دیگر عبادت شجر و حجر. در ازمینه قدیمه بسیاری عبادت باد میکردند، عبادت دریا میکردند، عبادت گیاه میکردند. اینها جمیعاً تقلید است. جمیعاً مخالف علم و عقل است...».

۱۱ - در این موضع از سخنرانی خود جناب دکتر داودی در حاشیه به ذکر این نکته پرداخته‌اند 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 عالی‌ترین 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.

- ۱۲ - آیه ۵۵ در سوره اسراء (۱۷) قرآن است.
- ۱۳ - کتاب اقدس، فقره اول.
- ۱۴ - برای ملاحظه شرح این عوالم می‌توان به کتبی نظیر فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۲۰۹، ۳۱۴ - ۳۱۵، ۳۱۷ - ۳۱۹) مراجعه نمود.
- ۱۵ - حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرمایند:

بسم الله الأقدس الأبهی

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 أدر كنهه نفس من الموجودات و الذي أظهره بالحق إنه لظهوره بين عباده و القائم مقام نفسه و به ظهر سلطانه ثم أمره و به أشرق شمس مشيئته من أفق إرادته على 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 الدرّات اتقوا الرحمن و لا تكوننّ





من الجاهلین. قل إنَّه ظہر بالحقِّ بسلطانه وإنَّه لمطلع مشیتہ النَّافذة و مظهر إرادته المحیطة و مبدأ آیاته المنیعة و مشرق إلهامه البدیعة. تالله بحركة من إصبغه انجذبت الممكنات. كذلك كان الأمر إن أنتم من العارفين. من توقّف فی أمره إنَّه بعد عن الصّراط و نبذ الإنصاف عن ورائه. لعمرى إنَّه من الظّالمین. قل بسلطانی قد ظہر سلطانه و باستعلائی قد ظہر استعلائه على الممكنات و بقیومیة نفسی ظہرت قیومیة نفسه المهيمنة على العالمین. یا قوم هو البحر الأعظم و السّرّ الأقدم إنَّه لهو الذی سمی فی کلّ عالم من عوالم الله باسم من الأسماء الحسنی و فی لاهوت البقاء باسم ما نطق به اللسان. بذلك یشهد ربّکم الرّحمن ولكنّ أهل الإمكان کلّهم غافلون إلاّ من توجّه إلى مشرق الظهور و قال آمنت بك یا ربّی المهيمن القیوم. طوبی لمن خرق الأحجاب و دخل مقام ربّه العزیز الوهاب و شرب الرّحیق الأطهر من المنظر الأكبر. ألا إنَّه من الذین انقطعوا عمّا سواه و كانوا فی هوآء القرب هم طائرون. طوبی لمن عرف البدع فی هذا البديع الذی به ارتفع صریخ المتوهّمین و ضجیح المشركین الذین إذا ظہر ما هو المستور كفروا بالله المهيمن القیوم. یا عباد الرّحمن دعوا ما عند النّاس عن ورائکم و أقبلوا إلى قبلة الإمكان الذی ینادی فی قطب الجنان إنَّه لا إله إلاّ أنا العزیز المحبوب. إیاکم أن یمنعکم ما عندکم عن هذا الشّطر المحمود. توجّهوا بوجوهکم إلى وجه الله و بیونکم إلى منظره المشرق المنیر. كذلك یأمرکم القلم من لدن مالک القدم. إیاکم أن تدعوا حکم الله و تتبعوا الذّینهم كفروا بالشّاهد و المشهود.

۱۶ - نگاه کنید به لوح حضرت عبدالبهاء در ملکوت و وجود، ص ۹۳ و مائده آسمانی (ج ۹، صفحه ۲۲-۲۳).

۱۷ - نگاه کنید به لوح حضرت عبدالبهاء در مکاتیب (ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۹)

۱۸ - برای مطالعه مطالب مربوط به اثبات وحدت مظاهر مقدّسه به فصل ششم کتاب مقامات توحید مراجعه فرمائید.

۱۹ - برای مطالعه مطالب مربوط به لقاء الهی به دانشنامه قرآن (ج ۲، ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸) مراجعه فرمائید.

۲۰ - برای مطالعه مطالب مربوط به لقاء الهی در آثار بهائی به یادنامه مصباح منیر (ص ۳۹۰ - ۳۹۱) و قاموس ایقان (ج ۳، ص ۱۳۴۳ - ۱۳۵۲) مراجعه فرمائید.

۲۱ - کتاب ایقان، ص ۹۴







- ۲۲ - کتاب ایقان، ص ۱۰۶
- ۲۳ - مجموعه الواح، ص ۳۱۵
- ۲۴ - لوح شیخ، ص ۲۴
- ۲۵ - کتاب ایقان، ص ۹۱-۹۲
- ۲۶ - برای مطالعه شرح این مواضع می توان به فصل چهارم کتاب مقامات توحید مراجعه نمود.
- ۲۷ - گلستان، ص ۹۰. برای مطالعه شرح و تفسیر بیت سعدی به کتاب مآخذ اشعار، (ج ۳، ص ۲۷۲ - ۲۷۹) مراجعه فرمائید.
- ۲۸ - آیه ۳ در سوره حدید (۵۷) در قرآن است. و نیز نگاه کنید به کتاب ایقان (ص ۹۴) و مائده آسمانی (ج ۴، ص ۷۱) و مکاتیب (ج ۲، ص ۳).





## تنزیه ذات الهی

(بخش سوّم)

در این مجلس که آخرین مجلس است جا دارد که به چند نکته‌ای توجّه کنیم که مکمل نطق‌های قبلی خواهد بود. از جمله نکات این است که ما در بعضی از آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله می‌بینیم که گفته شده است «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» من خدا هستم و یا «... لعمرالله ما ظهر شيء إلاّ لِنفسي و ما ماج بحر البيان إلاّ بذكرى...» (۱).

امثال این آیات که حکایت از دعوی الوهیتِ قائل آن می‌کند اگرچه با توجّه به آنچه قبلاً عرض شد کاملاً قابل توجیه است و چنین شبهاتی را رفع می‌نماید 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 می‌داند رفع شود.

در هر دین و مذهبی در حدّ کمال آن تدین و اعتقاد یک نوع بندگی و عبودیت می‌بینیم که نشان از فنا و وجود شخص دارد به این معنی که شخص در مقام بندگی، محویت و خاکساری به جایی می‌رسد که خود را موجود نمی‌داند. در این مقام هر چه هست و نیست وجود معشوق و محبوب را احساس می‌کند. در این مقام او دیگر سخن از زبان خود نمی‌گوید و آنچه می‌گوید از زبان محبوب است، چه اگر سخن از زبان خود بگوید اعتراف کرده است که هنوز هست. در اینجاست که معشوق به او طعنه می‌زند که مگر هنوز هستی؟ زیرا این هستی را منافی شرط عشق و محبت می‌داند. پس در مقامی در مسیر عشق و دلدادگی، انسان محبوب را به جای خود می‌بیند، معشوق را





به جای خویش می گمارد و فنای محض عاشق در معشوق رخ می گشاید و در این مقام است که عاشق و محبّ برای خود موجودیّت و انیّتی 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 فنای محض و استغراق صرف وجودی باقی نمی ماند تا دعائی کند (۲). به قول سعدی:

یکی قطره باران ز ابری چکید      خجل شد چو پهنای دریا بدید  
که جایی که دریاست من کیستم؟      گر او هست حقاً که من نیستم (۳)

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 تحقّق می یابد. این مقام فنای 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

زنند و از رگ مجنون خسته خون به در آید

و به قول ظهیر فاریابی:

بر رگ لیلی بزد فصاد نوک نیست

عشق رانازم که خون از دست مجنون میرود (۴)

در این مقام، یگانگی حبیب و محبوب فرا می رسد. این مقام فنای حبیب در وجود محبوب است که جز محبوب چیزی در میان نمی ماند. چنین مقامی یکی از مقامات عرفان و سلوک است و به عقیده ما اهل بهاء اعلی مرتبه چنین فنا و بقا و وحدت بین عاشق و معشوق در مظاهر امر الهی تجلّی و تحقّق می یابد. مظهر امر الهی است که می تواند به اعلی مرتبه فنا برسد و تا به مقام فنا نرسیده است در محبّت خود احساس قصور می کند وقتی که ناظر به جنبه بشری خویش است، اما وقتی در مقام محبّت صرف و فنای محض قرار گرفت از وجود بشری او دیگر چیزی در میان نیست و در اینجاست که دیگر نمی تواند 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 می زند ولی می گوئیم خدا گفت و کلمه الله چنین است. صدا از گلولی پیغمبر در می آید، الفاظ از زبان پیغمبر جاری می شود، اوست که می گوید؛ اما ما می گوئیم خدا گفت و



نمی‌گوئیم پیغمبر گفت (۵). 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 وانهادده 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 قضیه‌ای 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 شمه‌ای تلاوت نمائیم تا معلوم شود که حقیقت مطلب از چه قرار است. حضرت بهاء‌الله در مقامی می‌فرماید:

«... مقصود از ذکر الوهیت و ربوبیت را عباد ملتفت نشده‌اند، چه اگر بیابند از مقام خود قیام کنند و به کلمه تنبأ إلی الله ناطق گردند...» (۶).

و در مقامی دیگر می‌فرماید: «... ذکر الوهیت و ربوبیت از حقّ جلّ جلاله بوده و هست. این مظلوم لازال به این کلمات عالیات ناطق: إلهی إلهی أشهد بوحدانیتک و فردانیتک و بعظمتک و سلطانتک و بقدرتک و اقتدارک...» (۷).

و در مقامی دیگر می‌فرماید: «... لیس للعدم وجود تلقاء القدم قد جاء أمره المبرم و أنطقنی بذکره بین العالمین...» و سپس در دنباله این بیان چنین می‌فرماید: «إنی لم أکن إلاّ کالمیت تلقاء أمره قلبتی ید إرادة ربک الرّحمن الرّحیم...» (۸). مضمون مطلب به فارسی آن که من مرده‌ای در مقابل امر او هستم، بنابراین وجود ندارم، هر چه کند او کند و هر چه هم می‌گویم او می‌گوید. و نیز حضرت بهاء‌الله در موضعی دیگر چنین می‌فرماید: «... براستی می‌گویم و لوجه الله می‌گویم این عبد و این مظلوم شرم دارد خود را به هستی و وجود نسبت دهد تا چه رسد به مقامات فوق آن...» (۹)

ملاحظه می‌فرمائید که به نص صریح فوق جمال قدم خود را از این که به هستی



نسبت دهد شرم دارد، پس آن که حرف می‌زند کیست؟ خداست. باین نحو ندائی که آن را ندای کبریائی تصور می‌کنند ندای فنا و محویت و نیستی محض است. در رأس بیانی که نقل شد چنین آمده است که «لعمرا لله اوهام عباد را از افق ایقان محروم نموده و ظنون از رحیق مختوم منع کرده به راستی می‌گویم و لوجه‌الله می‌گویم...» تا آنجا که می‌رسد به این بیان: «... آنچه گفته شد من عندالله بوده إنه شاهد و یشهد و هو العلیم الخیر...» (۱۰)

و در موضع دیگری با ذکر اسم و رسم «ابن باقر ارض صاد»، یعنی شیخ محمد تقی اصفهانی نجفی فرزند شیخ محمد باقر نجفی چنین می‌فرمایند:  
«... از قرار مذکور این ایام ابن باقر ارض صاد حسب الأمر حضرت سلطان در مدینه طو وارد و در یکی از مجالس گفته باید سوره توحید را ترجمه نمایند و به هر یک از اهل مملکت بپارند تا کل بدانند حق لم یلد و لم یولد است و بابی‌ها به الوهیت و ربوبیت قائل...» (۱۱)

در موضع دیگری از لوح شیخ خطاب به محمد تقی اصفهانی یا هر کسی که افترای دعوی الوهیت را به جمال قدم بسته یا ببندد به صراحت چنین می‌فرمایند: «... آن جناب یا غیر گفته سوره توحید را ترجمه نمایند تا نزد کل معلوم و مبرهن گردد که حق لم یلد و لم یولد است و بابی‌ها به ربوبیت و الوهیت قائلند. یا شیخ این مقام مقام فنای از نفس و بقاء بالله است و این کلمه اگر ذکر شود مدل بر نیستی بحث بات است. این مقام لا أملك لنفسی نفعاً و لا ضرراً و لا حیاة و لا نشوراً است...» (۱۲)

در کتاب ایقان جمال قدم این مطلب را با تفصیل بیشتر شرح می‌دهند، مثلاً می‌فرمایند:

«... این است که از آن جواهر وجود در مقام استغراق در بحار قدس صمدی و ارتقاء به معارج معانی سلطان حقیقی، اذکار ربوبیه و الوهیه ظاهر شد. اگر درست ملاحظه شود در همین رتبه منتهای نیستی و فنا در خود مشاهده نموده‌اند در مقابل هستی مطلق و بقای صرف، که گویا خود را معدوم صرف دانسته‌اند و ذکر خود را در آن ساحت شرک شمرده‌اند. 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 نسمة‌الله وزیده و روح الله احاطه نموده،





قلم از حرکت ممنوع و لسان از بیان مقطوع گشته. باری، نظر به این مقام، ذکر ربوبیّه 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 داده‌اند از عالم امر الی عالم خلق و از عوالم ربوبیّه الی 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 حقّ است و شبهه‌ای در آن نیست...» (۱۳)

توجّه فرمودید که چگونه به صریح بیان جمال قدم شرح فرمودند که آنچه در این مقام از کلمات و بیانات مظهر امر دالّ بر الوهیت می‌نماید به سبب نیستی و فنای جنبه بشری مظهر امر الهی است. در ذکر این مطلب حضرت بهاء‌الله در لوحی دیگر چنین مطلب را شرح و بسط داده‌اند:

«... موسی که از انبیای اعظم است بعد از ثلاثین یوم که به قول عرفا در عشره اوّل 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 گفته‌اند چون بقیه هستی در او باقی بود لذا خطاب لن ترانی شنید...» (۱۴).

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 می‌گوید همان را خدا دانست. باری، منظور از نقل این نصوص آن بود که وجود اذکاری در آثار حضرت بهاء‌الله که دلالت بر ندای خداوندی می‌کند نباید به این صورت تلقی شود که بهائی‌ها حضرت بهاء‌الله را خدا می‌دانند، بلکه به نصّ صریح شخص جمال قدم این قبیل آیات و بیانات دلالت بر این دارد که در آن مقام حضرت بهاء‌الله را نابود محض و فانی و غیر موجود می‌دانند و بنابراین آنچه صدا و ندا می‌آید از ذات کبریا می‌آید و پیداست که خدا خود ندای خدائی سر داده است.

مطلب دیگری که باید در آخرین مجلس مطالعه این سلسله مطالب به عرض برسد آن است که در بعضی از آثار مبارکه می‌بینیم 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 تولّوا فثمّ وجه الله» (سوره بقره، ۲، آیه ۱۱۵) مضمون آیه آن که روی به هر طرف نمائید به سوی خدا روی آورده‌اید.





و یا این آیه که «کلّ شیء هالک إلا وجهه» (سوره قصص، ۲۸، آیه ۸۸). مضمون مطلب آن که جز روی الهی هر چیزی فانی و از بین رفتنی است. در جایی به خدا داشتن دست نسبت داده شده است، چنان که می‌فرماید: «قال یا إبلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی» (سوره ص، ۳۸، آیه ۷۵). مفهوم مطلب آن که خدا به شیطان فرمود که ای ابلیس تو را چه مانع شد که به موجودی که من با دو دست خود آفریدم سجده نکنی. در قرآن نسبت پهلو داشتن نیز به خدا داده شده است، آنجا که می‌فرماید: «یا حسرتی علی فرطت فی جنب الله» (سوره زمر، ۳۹، آیه ۵۶). مفهوم آیه آن که وای بر من که جانب خدا را رها نمودم و در آیات بعدی سوره زمر (آیه ۶۷) چنین آمده است که: «و ما قد روا الله حقّ قدره و الأرض جمیعاً قبضته یوم القیامة و السموات مطویات بیمینه سبحانه و تعالی عمّا یشرکون». خداوند در این آیه می‌فرماید آنان که غیر خدا را طلبیدند خدا را چنان که شایسته عظمت او است نشناختند. او است که در روز قیامت زمین در سر پنجه او و آسمانها به دست او پیچیده خواهد بود.

در قرآن آمده است که پیغمبر اکرم به قصد آن که بیعت از مردم بگیرد دست راست خود را روی دست راست آنها قرار می‌داد و این نشانه بیعت گرفتن بود. در این باره خطاب الهی چنین نازل شد که «إنّ الذین بیایعونک إنّما بیایعون الله» (سوره فتح، ۴۸، آیه ۱۰). می‌فرماید کسانی که با تو بیعت می‌کنند در واقع با خدا بیعت می‌کنند. و بعد در همین آیه می‌فرماید: «ید الله فوق أیدیهم»، این دست تو نیست که روی دست آنها است بلکه دست خدا است که روی دست آنها قرار گرفته است.

در آیات دیگر قرآن می‌بینیم که پیغمبر اکرم در یکی از غزوات مشتی ریگ یا سنگ به طرف دشمنان می‌اندازد و خداوند می‌فرماید که تو نبودی که این سنگ را انداختی بلکه خدا بود که آن سنگ را انداخت. متن آیه چنین است که «و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی» (سوره انفال، ۸، آیه ۱۷). مفهوم مطلب آن که چون تو سنگی پرتاب نمودی تو نبودی بلکه خدا بود که آن سنگ را پرتاب نمود.

با توجه به این قبیل آیات ملاحظه می‌شود که چگونه مقتضیات هیكل بشری به خدا نسبت داده شده است. این مقام البتّه مقام مجسم کردن و متجسد نمودن خدا نیست، زیرا در توحید و تنزیه خدا در قرآن آن قدر تأکید شده است که کسی نمی‌تواند چنین تهمتی به خدا و قرآن وارد کند و بگوید که قرآن خواسته است که خدا را مجسم کند و یا تجسد بخشد. بنابراین پیداست که طریق فهم منطقی و درست این قبیل آیات آن



است که خدا را متجلی در اشرف خلق او بدانیم و بشناسیم و اشرف خلق خدا هم انسان و اشرف فرد انسانی هم در هر دوری مظهر ظهور در آن دور است. به همین جهت وقتی از خدا سخن می‌گویید چنان سخن می‌گویید که گوئی از انسان سخن می‌گویید. در واقع وجود انسان که شریف‌ترین صنع خدا است به صورت وسیله‌ای برای بیان آنچه مربوط به ذات الهی می‌شود درمی‌آید. البته از این قبیل تعبیرات در آثار امر بهائی هم وجود دارد. زیرا چنین روش و طرز بیانی سنت الهی و سبک بیان مطلب در آثار مقدسه 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 (۱۵). 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» (۱۶). و در بسیاری از کتب اهل عرفان آمده است که «إنی أجد رائحة الرحمن من جانب الیمن». و یا «تفوح روائح الجنة من قبل قرن» (۱۷).

مولوی که در عظمت او و مقامش جای شبهه نیست در مثنوی می‌فرماید:

«پنبه و سواس بیرون کن ز گوش      تا به گوشت آید از گردون خروش  
پاک کن دو چشم را از موی عیب      تا بینی باغ و سروستان غیب  
دفع کن از مغز و از بینی زکام      تا که ریح الله در آید در مشام» (۱۸)

در ابیات فوق «ریح الله» آمده است که همان «بوی یزدان» مندرج در حدیث فوق

است که درباره آن در دفتر چهارم مثنوی (بیت ۱۸۲۶ - ۱۸۳۰) چنین می‌گوید:





گفت بوی بوالعجب آمد به من      همچنانکه مر نبی را از یمن  
 که محمّد گفت بر دست صبا      از یمن می‌آیدم بوی خدا  
 بوی رامین می‌رسد از جان ویس      بوی یزدان می‌رسد هم از اویس  
 از اویس و از قرن بوی عجب      مر نبی را مست کرد و پرطرب  
 چون اویس از خویش فانی گشته بود      آن زمینی آسمانی گشته بود

باری، شعراء و عرفا این تعابیر را در آثار خود فراوان به کار برده‌اند و نمی‌توانسته‌اند به کار نبرند، زیرا نظایر این تعبیرات و استعارات را در قرآن و احادیث رسول‌الله و ائمه اطهار می‌دیده‌اند و از آنها الهام می‌گرفته‌اند. بنابراین بعضی از بی‌انصافان که مشابه این تعابیر را در آثار بهائی وسیله لعن و طعن قرار داده‌اند از سوابق غنی آنها در ادب و شعر و عرفان اسلامی به کلی بی‌خبرند. در معارف مذهبی در بعضی موارد به خدا نسبت‌هایی داده شده است که مبتنی بر اعضاء و جوارح انسانی است و گاهی کارهایی به خدا نسبت داده شده است که آن کارها نیز در شأن انسان است. مثلاً در آیه ۳۳ سوره مائده آمده است که «الذین یحاربون الله»، یعنی کسانی که با خدا به جنگ برمی‌خیزند. واضح است که در اینجا محاربه با رسول خدا مد نظر است و نه با ذات الهی. و در قرآن است که «فیسخرون منهم سخر الله منهم» (سوره توبه، ۹، آیه ۷۹)، مضمون آیه آن که کسانی که سخریه می‌کنند خداوند نیز جزای سخریه آنان را خواهد داد.

و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعین» (سوره زخرف، ۴۳، آیه ۵۵). معنی آیه آن که وقتی فرعون و اعوان او ما را به خشم آوردند ما هم از آنان انتقام کشیدیم و همه آنان را در دریای هلاک غرق نمودیم.

واضح است که «آسفونا»، به معنی «ما را به خشم آوردند»، (۱۹) یک امر انفعالی است و شایسته خلق است اما وقتی چنین امر انفعالی محض به خدا نسبت داده می‌شود پیدا است که در این مواضع خدا را باید به مفهومی تعبیر نمود که در شأن انسان است، چه جز انسان که اشرف صنع خدا است وسیله دیگری برای این تعابیر در دسترس نداریم. در قرآن می‌فرماید: «من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً» و در چند آیه بعد می‌فرماید: «إن المصدّقین و المصدّقات و أقرضوا الله قرضاً حسناً یضاعف لهم و لهم أجر کریم» (سوره حدید، ۵۷، آیات ۱۱ و ۱۸)، مضمون آیه آن که کیست که به خدا قرض نیکو 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 چندین برابر می‌کند و پاداش و کرامتی



نیز به آنان عطا می‌فرماید.

در این آیات واضح است که نه ذات غنی متعال الهی احتیاج به قرض گرفتن دارد و نه بندگان ضعیف 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 مسلمین 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 اهمیّت 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 (۲۰).

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 ۱۳۸ 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 معنویّه استفاده می‌شود که ابداً سبب نزول و سقوط ذات الهی از تنزیه صرف و تقدّس ذاتی او نیست. البتّه واقفین قوم یعنی کسانی که به حقایق امور در معارف مذهبی آشنائی دارند از چنین لحن و زبانی تعجب نمی‌کنند. اما باید برای عامّة 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 الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بیننا و بینکم» (سوره آل عمران، ۲، آیه ۶۴). مضمون مطلب آن که ای اهل کتاب بیائید 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 نظریه‌ای 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 شده‌اند مرتفع نموده باشیم.

در این جلسه می‌خواهم باز اشاره‌ای 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 کرده‌اند که بهائیان در مقابل حضرت بهاء الله سجده می‌کنند. در مجلس اول که طرح این مطالب آغاز شد آیه‌ای از آیات حضرت بهاء الله نقل شد که در آنجا صراحتاً می‌فرمایند که اگر کسی بخواهد در مقابل آن حضرت به خاک بیفتد و سر خم کند باید توبه کند زیرا سجده در برابر آن حضرت جائز نیست. (۲۱)

پس ما در مقابل حضرت بهاء الله سجده نمی‌کنیم، سجده ما در مقابل ذات غیب است، منتهی همان‌طور که به تکرار عرض شد چون ذات غیب جهت و سمت ندارد بنابراین چنین ذاتی را نمی‌توان قبله قرار داد و ناچار باید به شریف‌ترین 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 خانه‌ای از خشت و گل و سنگ جایز باشد و قبله اهل توحید قرار گیرد به طریق اولی توجه به وجودی که از شریف‌ترین 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 وسیله‌ای برای توجه به ذات الهی است. اما چون ذات الهی در مقام تنزیه صرف در دسترس بشر نیست به جلوه گاه او توجه می‌شود.

نکته عجیب آن که مشابه همین ایراد که چرا بهائیان در مقابل حضرت بهاء الله سجده می‌کنند (که البته بهائیان چنین نمی‌کنند)، 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 للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى و استكبر» (سوره بقره، ۲، آیه ۳۴) 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 می‌فرمائید 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 دانسته‌اند و گفته‌اند که چون ابلیس موحد بود و نمی‌توانست 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 می‌خوانیم که می‌گوید:

«... 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 یکبار، گفتند: انظر إلى 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."...» (۲۲)

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 سربلند در آمدم 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 عقبه‌ای قرار می‌دهند. بنابراین اگر به هوش باشیم و انصاف دهیم، می‌بینیم که این قبیل ایرادات و اعتراضات صرفاً برای لطمه زدن به مجموعه‌ای از اعتقادات توحیدی است و ابداً نشانی از انصاف و مروّت و فهم درست در آنها وجود ندارد. نفوسی که به چنین اعتراضات و ایراداتی می‌پردازند حتی کار را به آنجا رسانده‌اند که اگر شاعری از شعرای 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. شعرای همه ملل عالم در اشعار خود اغراق شاعرانه دارند و گاهی اغراق گوئی از لوازم شعر 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 ورسوله...» (۲۳) 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 عین مدیحی  
 در ثنای تو چه رانم که تو خود حدّ ثنایی  
 این نه مدح تو بود نزد خردمند سخندان  
 که عدو بندی و لشکر شکن و قلعه گشایی  
 در پس پرده نهان بودی و قومی به جهالت  
 حرمت ذات تو نشناخته گفتند خدایی  
 تا چه گویند ندانم گر از آن طلعت زیبا  
 پرده برداری و آن گونه که هستی بنمایی  
 سوخت اندر طلبت جان «طراز» و نزند دم  
 تانگوید که تو معشوق چومن بی سروپایی» (۲۴)

البته 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 زرنندی و نعیم سدهی در شأن حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء نیز می‌توان نشان داد که البته از عالم حقیقت و واقعیت دور است. آنچه حقیقت و واقعیت است در آثار خود مظهر امر و مبین آیات اوست که در ضمن صحبت‌های 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 حقایقی 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 غوره‌ها به طرف انگور شدن



سخن می‌راند و می‌فرماید:

صورت انگورها اخوان بود چون فشردی شیرۀ واحد شود  
 غوره و انگور ضدانند لیک چونکه غوره پخته شد شد یار نیک...  
 غوره‌های نیک کایشان قابل‌اند از دم اهل دل آخر یک دل‌اند  
 سوی انگوری همی راند تیز تا دویی برخیزد و کین و ستیز  
 پس در انگوری همی درند پوست تا یکی گردند و وحدت وصف اوست» (۲۵)

حسن ختام عرایض خود را بیانات حضرت ولی امرالله قرار می‌دهم که در رساله‌ای به انگلیسی به نام *Dispensation of Bahá'u'lláh* که به فارسی به نام دور بهائی ترجمه شده است حقّ مطلب را درباره‌ی مقام واقعی حضرت بهاءالله به خوبی ادا فرموده‌اند. حضرت ولی امرالله در رساله‌ی دور بهائی می‌فرماید:

«... ذکر مقام الوهیت بر آن نفس اعظم و اطلاق جمیع اسماء 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 هیكل عنصری که جلوه‌گاه چنین ظهور مهمی است کاملاً از کینونت آن روح الأرواح و جواهر الجواهر متمایز است و آن خدای غیبی که وجود او ثابت و الوهیت مظاهر مقدسه‌اش 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 هیكل بشری مجسم سازد بر وفق تعالیم حضرت بهاءالله فی الحین نسبت خدائی از او منقطع می‌گردد.

این نظریه‌ی عجیب و سخیف یعنی تجسم ذات خداوند در عالم کون نیز مانند عقاید وحدت وجود و تجسم خداوند به صورت انسان مخالف عقیده‌ی اهل بهاء و غیر قابل قبول است و حضرت بهاءالله هر یک از این دو عقیده را در ضمن الواح و آثار خود بالصراحه ردّ و بطلان آنرا بیان می‌فرمایند... از جمله عقاید اساسیه‌ی 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 الهیه‌ایست که با حقیقت غیبیه‌ی ذات الوهیت بکلی متفاوت و متمایز است...» (۲۶)

**یادداشت‌ها**

۱ - حضرت بهاء‌الله در لوح جناب حاجی سید احمد قمصری می‌فرمایند:  
 «یا سید احمد الحمد لله به حق جلّ جلاله در این ظهور ابداع امنع اظهر اخفی فائز شدی... از حق بطلیب ناس را آگاه فرماید و به افق اعلی راه نماید تا از فیوضات کتاب ناطق الهی که به طغرای اینی أنا الله مزین است محروم نماند...»  
 و نیز حضرت بهاء‌الله در لوح استاد محمد حسین خراط می‌فرمایند:  
 «کینونت حمد با رایت اینی أنا الله از افق سماء معانی ظاهر و هویدا گشت طوبی از برای نفوسی 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 ۱۳۰۳ ه.ق به اعزاز جناب آقا محمد حسین ابن پیر روحانی در درخش عزّ صدور یافته چنین می‌فرمایند:

«حمد و ثنا اهل انشاء و ملکوت اسماء اولیای فاطر سماء را لایق و سزاست که شبهات علما و سطوت امرا ایشان را از افق اعلی منع نمود...»

یا حسین اسمع صریر قلمی الأعلی إنه ارتفع عن یمین بقعة النور آء من سدرة المنتهی  
 أمام وجوه الوری أنه لا إله إلا هو الفرد الواحد العلیم الحکیم. قد خلقت الأذان لإصغاء  
 ندائی و العیون لمشاهدة آثاری و آیاتی و الأیادی لأخذ کتابی المبین. لعمر الله ما ظهر  
 شیء إلا لنفسی و ما ماج بحر البیان إلا بذکری و ما أشرقت شمس البرهان إلا بأمری  
 المحکم المتین...»

۲ - در دعائی از حضرت ربّ اعلی است که می‌فرمایند:  
 «...فسبحانک سبحانک کیف استغفرک و إنّ وجودی ذنب لا ذنب مثله فی ملکک  
 و کیف أتوب إليك و إنّ اعلی جوهر ثنائی خطاء لاخطاء شبهه فی ملکوتک. فإلیک  
 المهرب یا جبار السّموات و الأرض و لیدیک المقرّ یا قهار ملکوت الأمر و الخلق...»  
 (مجموعه آثار، شماره ۶۷، ص ۱۰۶)

۳ - بوستان سعدی، باب چهارم در تواضع.

۴ - گلچین جهانبانی، ص ۳۴۰ - ۳۴۱. در مصیبت نامه عطار است که فرمود:

با خدا باشم چو بی خود بینیم      تا که با خود بینیم بد بینیم  
 آن زمان کز خودرهایی باشدم      بیخودی عین خدایی باشدم

و نیز می‌فرماید:





چون برون آیی ز جسم و جان تمام تو نمائی حق بماند و السلام  
(تعبیرات عرفانی، ص ۲۴)

۵ - حضرت بهاء الله در اثری که از لسان میرزا آقا جان خادم الله عزّ صدور یافته و به تاریخ ۱۴ رمضان سنه ۱۲۹۵ ه. ق مورّخ می‌باشد چنین می‌فرماید: «ذکر من لدنا لمن أقبل إلى الله و سمع ندائه الأحملى... شكى نبوده و نیست که غیب منیع لایدرک بذاته تکلم نمی‌فرماید، چه که مقدّس از شئونات 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...».

۶ - لوح شیخ، ص ۳۳.

حضرت بهاء الله در یکی از الواح می‌فرماید:

«الحمد لله الذى رفع سماء البيان و زينها بأنجم دريات ... أن يا على أن استمع ما يقولون المشركون فى هذا الظهور الأعظم الذى به ارتعدت فرائص الأمم إن ربك لهو المبین بالحقّ و أنّه لهو العليم. قالوا إنه ادعى الألوهية و هذا ما لا ينبغى 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 يذكر فيه إلا هو و إنه لهو الناطق فى السّجن الأعظم و المنادى بين الأرض و السّماء ما من نبيّ إلا و بشرّ العباد بهذا اليوم و ما من كتاب إلا و قد طرز بهذا الاسم العظيم.»

۷ - اشراقات، ص ۴۳.

۸ - آثار قلم اعلی، ج ۱، ص ۶۱-۶۲.

۹ - لوح شیخ، ص ۳۳-۳۴.

حضرت بهاء الله در یکی از الواح نازله به اعزاز جناب ابن اصدق چنین می‌فرماید:

«بسم ربنا الأقدس الأعظم العلى الأبهى

انسان بصیر لازال منفعل و خجل، چه که وصف می‌نماید مقصودی را که جمیع ارکان و اعضا به کلمه لایوصف مقرّ و ذکر می‌نماید مقامی را که به کلمه لایذکر معترف. هر خیبری از وصف رایحه تحدید استشمام می‌نماید و از ذکر و ثنا رایحه عرفان. بعد از اصغا و ایقان و اعتراف به آنکه سیّد لولاک ما عرفناک فرموده فی الحقیقه







۱۰ - تنزیه ذات الهی (بخش سوّم) ۲۰۵

مقام ذکر و وصف اگر چه نزد متغمّسین بحر عرفان بی انتهاست و لکن در مقامی حکایت از تحدید و عرفان می نماید و مقربین و مخلصین از این کلمه رایحه غرور استشمام می نمایند، لذا استغفرالله، مرّة اخری استغفرالله، کرّة اخری استغفرالله. آه آه من خجلتی و انفعالی و عدم حیائی لآئی ایقنت بأنّ ذکرى إِيّاه يدلّ على وجودى تلقّاء القدم وإظهار مقامى لدى تجليات أنوار مالک الأمم و مقصود العالم، أيضاً استغفرالله...» (پیک راستان، ص ۱۴۸)

۱۰ - لوح شیخ، ص ۳۳ - ۳۴.

۱۱ - اشراقات، ص ۴۰.

حضرت بهاء الله در لوح جناب افشار که از لسان میرزا آقاخان خادم الله عزّ صدور یافته و به تاریخ ۲۴ رجب سنه ۱۳۰۱ ه ق مورّخ می باشد چنین می فرماید:

«حمد مالک ملک و ملکوت را لایق که از کلمه علیا حقایق وجود را به طراز اقبال و قلوب را به نور معرفت منور و مزین فرمود... به شهادت فرقان یوم یوم الله است و ظهور ظهور الله مع ذلک احدی ادراک ننموده. مطلع جهل و کذب و نزاع و فساد گفته سوره توحید را باید ترجمه نمود، چه که بایها به ربوبیت و الوهیت قائلند. بگو یا قوم انصاف دهید اگر نفحات وحی منقطع هادی عباد که و که بوده اگر قول مخبر صادق را اصغا می نمائید بعد از خاتمیت، ظهورالله است و جمیع کتب بر این شاهد و گواه...».

۱۲ - لوح شیخ، ص ۳۱.

۱۳ - کتاب ایقان، ص ۱۱۹.

۱۴ - مجموعه الواح، ص ۱۴۳.

۱۵ - خداوند در آیه ۶۴ سوره مائده (۵) می فرماید: «و قالت اليهود ید الله مغلوله غلت أیدیههم...».

۱۶ - سفینه البحار، ج ۴، ص ۸۸۳.

۱۷ - مولوی در مثنوی (دفتر سوّم، بیت ۱۶۱) می فرماید:

آن که یابد بوی حق را از یمن چون نیابد بوی باطن راز من؟

در شرح این بیت در شرح جامع (ج ۳، ص ۶۱) چنین آمده است:

«آنکه یابد بوی حق را از یمن چون نیابد بوی باطن راز 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: «إِنِّي لأجد





- نفس الرَّحمان من قبل الیمن. " همانا می‌یابم دم رحمان را از جانب یمن....»  
و نیز نگاه کنید به کتاب احادیث مثنوی، ص ۷۳.
- ۱۸ - مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۴۳ - ۱۹۴۵.
- ۱۹ - فرهنگ لغات قرآن، ج ۱، ص ۵۵.
- ۲۰ - و نیز نگاه کنید به مقامات توحید، ص ۷۵ - ۷۸.
- ۲۱ - عین بیان حضرت بهاءالله در ذیل یادداشت شماره یک در انتهای مقاله «توجه در دعا» نقل گردیده است.
- ۲۲ - شرح شطیحات، ص ۵۱۸ - ۵۱۹.
- ۲۳ - نهج البلاغه، ص ۸.
- ۲۴ - حدیقه الشعراء، ج ۲، ص ۱۱۰۹ - ۱۱۱۰. برای مطالعه شرح مطالب درباره طراز یزدی به مآخذ اشعار، ج ۲، ص ۸۷ - ۸۸ مراجعه فرمائید.
- ۲۵ - مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۷۱۷ و ۳۷۱۸، ۳۷۲۳ - ۳۷۲۵.
- ۲۶ - دور بهائی، ص ۲۸ - ۳۱.





## توجه در دعا

می‌دانیم که دعا و نماز و هر گونه عبادتی رو به خدا است، حتی در وضو قبل از نماز می‌خوانیم: «ای ربّ و جهت وجهی إلیک...»، خدایا روی خود را به سوی تو متوجه کردم. باز می‌دانیم 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 سوی آن مکان روی آورد. ذات مطلق الهی منزّه و مقدّس از امکانه و حدود و جهات است. لذا وقتی توجه به خدا می‌کنیم در واقع توجه به مظهر امر خدا می‌کنیم و در جهتی و رو به مکانی می‌آوریم که آن مکان مناسبتی با مظهر امر الهی و ظهور او داشته و دارد. البته در این باره باید تأکید شدید به عمل آید که هرگز در این مقام مقصد خود مظهر امر و جنبه بشری و ناسوتی او نیست. مظهر امر الهی خود مردم را تحذیر فرموده است که چنین بدانند و چنین بینگارند. حضرت بهاء‌الله در لوحی که در جلد دوم کتاب آثار قلم اعلیٰ طبع و تکثیر شده است احباء را بر حذر میدارند که مبادا در حین مواجهه با آن حضرت در موقع زیارت به خاک بیفتند، سجده کنند یا حتی سر خم نمایند. می‌فرمایند که سر انسان جز در مقابل ذات غیب الهی نباید خم شود و آن در حین نماز است. (۱)

پس مسلّم است که در نماز اصل توجه به سوی خدا است، منتهی چون ذات خدا فارغ از زمان و مکان است بنابراین مکانی و جهتی که اختیار می‌شود با ظهور پیامبر و امر الهی مناسبت دارد: یا خانه اوست، یا خانه‌ای است که او ساخته است، یا مقام و محلّی است که در آنجا مبعوث شده است. به هر صورت مناسبتی با ارتفاع ندا توحید دارد و به همین جهت توجه به آن توجه به سوی خدا محسوب می‌شود.

اما در حین دعا و یا نماز وجه باطن به کجا باید متوجه باشد؟ وجه ظاهر در حین



نماز متوجّه به قبله است و قبله هم مشخص است، مکانی است که مناسبتی با ظهور مظهر امر الهی و ارتفاع ندا توحید دارد. در قرآن فرموده‌اند: «و الله المشرق و المغرب فأینما تولّوا فثمّ وجه الله» (۲). به حکم این آیه قرآن، به هر جا رو آورید روی خدا همان جا است. بنابراین می‌توان فارغ از قبله رو به هر جا نشست و یا ایستاد و دعا نمود. به این ترتیب وضع ظاهر مشخص است. اما آنچه محلّ تأمل و دقّت است محلّ توجّه و وجه باطن است که به کدام جهت باید باشد. به این معنی که در حین دعا و نیایش و نماز نمی‌توانیم فارغ از نفس، روح، فکر و دل خود باشیم و ناگزیر فکر و حواس ما متوجّه به چیزی و یا جایی باید باشد. این چیز و این جا چه می‌تواند باشد تا وجه باطن خود را به سوی آن نمائیم. این قضیه هم بحث و مطالعه لازم دارد و هم تمرین. یعنی نوعی مجاهده و مراقبه می‌خواهد تا انسان با آن خو بگیرد و سپس بتواند وجه باطن خود را به سوی مقام و موضعی که اشرف اشیاء و مقامات نسبت به خدا است متوجّه کند. یعنی شخص دعا کننده برای توجّه وجه باطن خود در حین تلاوت دعا تمرکز و مراقبه داشته باشد و در مدّت دعا حالت مراقبه خود را از دست ندهد. این کار شاید از دشوارترین کارها باشد و به این جهت از جمله اموری است که خدا بر بندگان خود در این مورد سخت نگرفته است، زیرا میزان بلوغ و درجه عرفان اشخاص متفاوت است. انسان ضعیف و عجز دارد، تعلّقاتی دارد که به علّت آنها نمی‌توان از او متوقّع بود که در حین نماز از همه چیز و همه جا و همه کس به کلی بگسلد و جز خدا و یاد خدا و ذکر خدا در دل او هیچ مطلب دیگری خطور ننماید. البتّه 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 (۳). معذک مدّتی که انسان با توجّه به ظرفیت باطن خود برای تلاوت دعا اختیار می‌کند امتدادی دارد و در طی این زمان است که مراقبه و مجاهده لازم می‌آید تا انسان بتواند متوجّه به وجه‌الله باقی بماند.

در این توجّه چندین مرحله می‌تواند 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 مقرر و محلّ عشق الهی است. به بیان دیگر در حین دعا موانع و عوایقی به وجود می‌آید که می‌تواند موانع فکری، خیالی، حسی و یا مؤثّرتر از همه موانع قلبی باشد. البتّه همه اینها از حسّ گرفته تا خیال و فکر را می‌توانیم از قوای روح بدانیم حتّی



اگر آلات حسّی مربوط به بدن و جسم باشد خود آن مربوط به روح است. روح البتّه در اینجا به معنی اعم به کار می‌رود و این مراحل مربوط به مراتب و قوای روح انسانی است. همان‌طور که اشاره شد عوایق و موانع انسان در توجّه به خدا می‌تواند امور حسّی، خیالی، فکری و یا قلبی باشد.

از جمله موانع، موانع حسّی است. چون زنده‌ایم و زندگی عنصری داریم در حین تلاوت دعا حس کار می‌کند، خفته نیستیم تا احساس از کار افتاده باشد، بنابراین چشم می‌بندد، گوش می‌شنود، بویائی بوها را احساس می‌کند و همه این حواس بر توجّه ما در حین تلاوت دعا اثر می‌گذارد. به همین خاطر است که سعی می‌کنند 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، بعضی‌ها لازم نمی‌بینند که چشم را ببندند و شاید لازم نیز نباشد زیرا راه بینی و گوش و لامسه را نمی‌توان بست. بنابراین حواس به جای خود هستند و کار می‌کنند و ناگزیر توجّه ما را به سوی اموری که مورد این احساسات قرار می‌گیرند جلب می‌نمایند. به این ترتیب حسّ عایق تمرکز و توجّه است و البتّه چاره‌ای هم نیست زیرا نمی‌توان همه راه‌ها را بر همه حواسّ به کلی بست. کاری که می‌توان 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 بیندازد. منظور از این مطلب چیست؟ در بسیاری از موارد وقتی کتابی می‌خوانید، مسئله‌ای حلّ می‌کنید و یا در مطلبی تعمّق می‌فرمائید و به فکر فرو رفته‌اید اگر کسی شما را صدا کند صدایش را نمی‌شنوید. 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 محلّی برای استماع صوت ظاهری باقی نمانده است. بارها اتفاق افتاده است که با یک شدّت و از یک فاصله صدائی می‌آید و دو نفر در همان فاصله مساوی آن صدا را با یک شدّت دریافت می‌دارند اما یکی می‌شنود و دیگری نمی‌شنود. بنابراین می‌توان حسّ را با عطف توجّه به باطن ضعیف کرد. یعنی با توجّه به امر باطن و مداومتی که در این کار می‌کنیم می‌توانیم تا حدودی خود را از حسّ آزاد کنیم زیرا آزادی کامل از قید حواس امکان‌پذیر نیست و نباید هم باشد زیرا شرط لازم برای حیات عنصری ماست. این کار البتّه مداومت و تمرین حقیقی و صمیمی می‌خواهد.

مانع دیگر در توجّه، 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 می‌افتند، چشم نمی‌بیند و گوش نمی‌شنود اما صور خیالی کماکان 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 ادویۀ خواب‌آور 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 توجّه معنوی انسان در حین تلاوت دعا محسوب می‌گردد. مقصود آن است که اگر در حین نماز و مناجات دیده از اشیاء ظاهر برنندیم و سایر حواس خود را نیز ضعیف کنیم سدّ صور خیال از سدّ تأثیرات حواس مشکل‌تر است.

البته قضیۀ ایماژ و یا صور خیالی و چگونگی حصول و تأثیرات آن در بین علما و روان‌شناسان محلّ 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 مرتّب 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 مدّت دعا خیالتان متوجّه به صور خیالی بوده است. آنچه در خیال جریان پیدا می‌کند بستگی به قوّت و شدّت صور دارد و می‌تواند راه را برای توجّه انسان سدّ کند. بنابراین خیال و حسّ از آفات توجّه 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 صحّت و مقبولیت آن است که انسان هیچ خیالی به خاطرش خطوط نکند، زیرا مراتب توجّه و عرفان متفاوت است و حتی برای صاحبان اعلی مراتب معرفت هم رهایی از صور خیال شاید امکان‌پذیر 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 توجّه به باطن می‌خواهد و حصولش مشکل‌تر از مبارزه با





موانع و علائق حسّی است.

بعد مرحله فکر است که آن هم می‌تواند عایق توجّه باشد، یعنی علاوه بر حسّ و خیال، فکر انسان نیز ممکن است در حین دعا و مناجات متوجّه 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 (۴). در حین تلاوت نماز گاهی فکر انسان متوجّه اموری دیگر می‌شود، مسئله دیگری را حلّ می‌کند و بحث دیگری را از خاطر می‌گذرانند. این مرحله بالاتر از مرحله خیال و حسّ است.

فکر علی‌الاصول به مناسبت کلی بودنش و به مناسبت ارتباط عمیق‌تری که با گوهر انسانی دارد شریف‌تر از خیال و حسّ است، معذکک 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 توجّه روحانی باشد. در این مرحله شاید خود تفکر را نتوانیم عایق توجّه 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 البتّه 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 مریبان حقیقی عالم انسانی گفته‌اند که چنان باید نماز خواند که حرکات و آدابش 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 توجّه 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 توجّه به چیز دیگری عطف نگردد و به صورت کاری عادی و مکانیکی نیز در نیاید. این امر البتّه 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 تعمقی 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 برهمنائی و بودائی علیرغم تعالیم عالیۀ روحانی که دارند در حین دعا توجه به تماثیل می‌کنند و به همین سبب بعضی نیز آنها را به غلط بت پرست 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. البتّه در این آداب امکان اغراق و افراط همیشه وجود دارد و حتّی 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، حتّی هیاکل و تماثیل مظاهر مقدّسه الهیه نیز نباید بر حسب ظاهر مورد توجه ما باشد. در کتاب مستطاب اقدس در مورد مشرق‌الاذکار آیه مبارکه به صراحت حکایت از این می‌کند که مشرق‌الاذکار را نباید به صور و امثال آراست. بیان مبارک این است که «یا ملأ الإنشاء عمّروا بیوتاً بأکمل ما یمكن فی الإمكان باسم مالک الأديان فی البلدان و زینوها بما ینبغی لها لا بالصّور و الأمثال. ثم اذکروا فیها ربکم الرّحمن بالروح و الرّیحان ألا بذکره تستنیر الصّدور و تقرّ الأبصار.» (۵)

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

احبّای 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 توجّه 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 توجّه او در شریف‌ترین نوع ممکن باشد و آن توجّه و تفکر در ملکات و صفات و فضائل و مواهب مظهر امر الهی است (۶). شریف‌ترین مورد برای تفکر انسان چنین تفکری است و این توجّه باطنی گاهی فقط در یک لمحّه دست می‌دهد و انسان چنان لذت و بهجتی حاصل می‌کند که ذوقش مذاق جان او را شیرین می‌کند و تا مدّت‌ها اثراتش در وجود او باقی می‌ماند. با همین لمحّه‌ها و یاد این لمحّه‌ها است که انسان در حیات باطنی و روحانی خود زندگی می‌کند. این توجّه 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 مدّعی شود که در حین نماز و دعا چنان متمرکز و متوجّه 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 امکان‌پذیر نیست. گاهی البتّه بارقه‌ای می‌زند و مثل برق می‌گذرد و در آن حین انسان حسّ می‌کند که پیوسته و غرق شده است، یعنی نوعی جذبه 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 حسّ، 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 توجّه به شخصی در انسان حاصل شود که شریف‌ترین اشخاص و صور باشد و شریف‌ترین صور پس از مظاهر مقدّسه در نظر اهل بهاء حضرت عبدالبهاء و حضرت شوقی ربانی است. (۷)

تکرار کنیم که در اینجا توجّه 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 سکناش 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 کلمه عبد و عبودیت مناسب دارد توجه به عبدالبهاء می‌کنیم و این توجه در حین فراق اجباری و الزامی از عالم غیب است که تفکر باطنی و توجه خیالی به او معطوف می‌گردد.

مطالب را خلاصه کنیم: اول تمرکز و غرق شدن انسان در ذات الهی است که عملاً امکان‌پذیر نیست و برای مظاهر امر الهی می‌تواند میسر باشد. برای دیگران چنین حالتی فقط می‌تواند به صورت بارقه‌ای باشد، برقی بزند و بگذرد و نشئه‌ای معنوی را در لمحهای فراهم آورد. بعد توجه به مظهر امر الهی و فضائل و کمالات و مواهب اوست. بعد در مقام دیگر توجه به مثل اعلای دیانت بهائی در عالم خیال و به حس باطن ممکن است امکان‌پذیر 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 می‌نماید. واضح است که در این مقام هم انسان نمی‌تواند چندان باقی بماند و خواه و ناخواه این تأمل و تمرکز نیز غالباً سریع درمی‌گذرد و حواس انسان به امور دیگر توجه می‌یابد. اما هر آن که از توجه منحرف می‌شود اگر دوباره سعی کند و برگردد و لحظه‌های انحراف را کمتر و کوتاه‌تر کند رفته رفته می‌تواند 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 می‌آید و به قدر وسع و طاقت و تکلیف انسانی تأمل و توجه صورت می‌گیرد 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 می‌دهد. در چنین حالتی است که انسان در حین نماز و دعا می‌تواند



خود را مستغرق در محبوب ازلی تصور کند و احساس بارقه‌های حبّ و انجذاب او را بیشتر دست دهد بدون آن که تعمّداً و تصنّعاً در پی آن بارقه‌ها باشد. بعضی اصولاً به طور تصنّعی می‌خواهند که چنین حالاتی برای آنان حاصل شود. در اینجا است که به انواع ریاضت‌های عجیب و غریب می‌افتند، ریاضات و اعمال شاقّه‌ای که به کلی با روح دیانت بهائی منافات دارد. احساسات روحانی باید به طور طبیعی و در اثر توجّه 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.

### یادداشت‌ها

۱ - لوح مورد اشاره در صفحات ۷۶ - ۸۲ آثار قلم اعلیٰ (ج ۲) که در طهران از روی نسخهٔ طبع ۱۳۱۴ ه. ق مطبعة ناصری در بمبئی به طبع رسیده درج گردیده و در صفحات ۷۲ - ۹۷ طبع جدید آن کتاب (دانداس: مؤسسهٔ معارف بهائی، ۲۰۰۲ میلادی) نیز مطبوع و منتشر است. در فقره‌ای از این لوح حضرت بهاءالله چنین می‌فرماید:

«... إنه يمنعکم عن الانحناء و الانطراح علی قدمی و أقدام غیری. هذا ما نزل فی الكتاب من لدن علیم حکیم... قد حرّم علیکم التّقییل و السّجود و الانطراح و الانحناء کذلک صرّفنا الآیات و أنزلناها فضلاً من عندنا و أنا الفضّال القدیم. إنّ السّجود ینبغی لمن لا یرعر و لا یری و الذی یری إنّه ممّن شهد له الكتاب المبین. لیس لأحد أن یسجد و الذی سجد له أن یرجع و یتوب إلی الله إنّه لهو التّواب الرّحیم. قد ثبت بالبرهان بأنّ السّجدة لم تکن إلاّ لحضرة الغیب اعرّفوا یا أهل الأرض و لا تكونوا من المعرضین...»

۲ - آیه ۱۱۵ در سورهٔ بقره (۲) است.

۳ - نگاه کنید به فقره ۱۴۹ در کتاب اقدس.

۴ - در شرح مطالب مربوط به «فکر» در فرهنگ اصطلاحات منطقی (ص ۱۶۵) از جمله چنین آمده است:

«فعالیّت و تکاپوی ذهنی که به وسیلهٔ 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 مقدّمه 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 ۱۲). تعریف دیگر فکر که بیشتر تداول یافته و عبارت اُخرای همان تعریف ابن سینا است این است که: «الفکر ترتیب امور معلومه للتأدی الی 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 ۲۳۱ - ۲۳۲) 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 ۳۴۴) چنین آمده است:

«خیال به معنی صورت شخص یا طیف و صورت تمثال در آینه و صورت‌های اشتباهی که در خواب و بیداری به خاطر انسان می‌رسد. و نیز خیال به معنی ظن و توهم است و در اصطلاح به صورت باقی‌مانده 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...».

۵ - کتاب اقدس، فقره ۳۱.

۶ - برای مطالعه آثار حضرت ولی امرالله درباره محلّ توجه در دعا به فقرات عدیده آثار آن حضرت که در صفحات ۴۵۷ - ۴۵۹ کتاب: *Lights of Guidance* به طبع رسیده مراجعه فرمائید.

۷ - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه که در کتاب امر و خلق (ج ۴، ص ۹۷ - ۹۸) به طبع رسیده چنین می‌فرمایند:



«در خصوص محلّ توجّه مرقوم نمودید به نصّ قاطع الهی محلّ توجّه مطاف ملاً اعلی و آستان مقدّس کبریا، روحی و ذاتی لثربته الفداء، است و جز به آن عتبه مقدّسه توجّه جائز نه. ایّاک ایّاک أن تتوجّه إلی غیرها و محلّ توجّه این عبد آن مقام منزّه مقدّس است. إنّهُ لمسجدی الأقصى و سدرتی المنتهی و مقصدی الأعلی».

و در لوحی دیگر که در مائده آسمانی، (ج ۲، ص ۸۲) به طبع رسیده چنین آمده است:

«از توجّه در وقت صلوة سؤال نموده بودید. در کتاب اقدس نصّ صریح است که میفرماید: "إذا أردتم الصلوة ولوا وجوهكم شطری الأقدس" تا آنکه میفرماید: "و عند غروب شمس الحقیقة و التّبیان المقام الذی 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 توجّه جائز نه. هذا هو الحقّ المعلوم. ع

ای حبیب، محلّ توجّه و مطاف ملاً اعلی مرقوم منور است».

و نیز حضرت عبدالبهاء در اثری دیگر که در بدایع الآثار (ج ۲، ص ۱۳۹) به طبع رسیده چنین می فرماید:

«هو الله، واشنگتن، مستر ریمی و مسس پارسنز، من عبدالبهاء هستم. حضرت بهاء الله بی‌مثیل 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 نمایند ع».

و نیز نگاه کنید به مائده آسمانی (ج ۹، ص ۲۲-۲۳).





## نفثات و روح القدس

در اثر عادت‌هایی که در تعلیم و تدریس پیدا کرده‌ایم در هر موردی ولو لزوم قطعی هم نداشته باشد از بحث الفاظ آغاز نمیکنیم: وقتی می‌گوئیم عالم انسانی محتاج استفاده و استفاده 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 می‌شود که از سینه بیرون آید. دمی که می‌دمیم و آهی که می‌کشیم نفثه است. در بین کتابهای فارسی کتبی به نام نفثة‌المصدر نوشته‌اند که از صدر مشتق است و معنی سینه دارد (۱). در هر حال نفثات یعنی دمیدن‌ها و دم‌زدن‌ها و از سینه بیرون دادن‌ها. 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 می‌گوید: «نفخ فیه من روحه» (آیه ۹ سوره سجده، ۳۲) و نیز می‌فرماید: «و نفخت فیه من روحی» (آیه ۲۹ سوره حجر، ۱۵) 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 می‌شود. در واقع جاندار موجودی است که نفس می‌کشد و دم می‌زند. بنابراین روح با دمیدن مناسبت پیدا کرده است. (۲) نفثات به طور کلی به معنی فیوضات و آثاری است که صادر می‌شود، منتهی چون به روح نسبت می‌یابد به همین سبب کلمه نفثات در اصطلاح «نفثات روح القدس» به کار می‌رود. روح القدس از اصطلاحات کتاب مقدس و علی‌الخصوص انجیل است (۳). اصطلاحی است که در معارف مسیحی برای ادای معانی و مفاهیمی به کار رفته که معادل تقریبی آن در





معارف اسلامی روح‌الأمین است (۴). روح‌الأمین را با فرشته یا ملکی به نام جبرئیل هم‌نام و هم‌کار تصور می‌کنند (۵). روح‌القدس در مسیحیت در همین مقام است یعنی همان عاملی است که مظهر امر یا به اصطلاح مسیحی پسر خدا را ممتاز می‌کند.

سابق بر این وحی را به صورت خاصی تعبیر می‌کردند و به منزله ارتباط بین خدا و پیغمبر می‌دانستند. یعنی این طور تصور می‌شد که ملکی یا موجودی مجرد و مفارق از اشخاص عادی وجود دارد که از طرف خدا حامل پیام برای انبیاء است، او پیام را می‌آورد و می‌رساند و برمی‌گردد. البته پیداست که این یک تعبیر است، رمزی است و یا بهتر بگوئیم وسیله‌ای است برای بیان معانی حقیقی که آن معانی درخور فهم عامه نیست و یا سابق بر این نبوده است. به این علت تصور ملک به صورتی مشخص می‌شد که دارای واقعیت عینی و انضمامی با وجود خارجی و وجود جسمانی باشد و حتی به اصطلاح دینی «أولوالأجنحة» باشد (۶). 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 می‌شود مطالعه کرد مبتنی بر این مطلب است که ارواح بر چند قسم‌اند یا در چند مرتبه قرار دارند (۷). به بیان دیگر ارواح مترتب بر مراتبی است که هر رتبه‌ای از آن اختصاص به روحی دارد و آن روح به طبقه خاصی از موجودات می‌تواند 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 می‌کند. 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 می‌شود.

در کتاب مفاوضات وقتی حضرت عبدالبهاء قصد اثبات وجود روح انسانی را می‌فرماید مطلب روح را به ذکر ممیزات انسان و حیوان اختصاص می‌دهند، یعنی برای اثبات روح چیز دیگری گفته نشده جز آن که خواسته‌اند اثبات کنند که انسان از حیوان متمایز است و لذا این ممیزات را ذکر فرموده‌اند. از توضیحات حضرت عبدالبهاء چنین معلوم می‌شود که روح چیزی نیست جز همان مبدأ و علتی که یک نوع یا یک طبقه از موجودات را از سایر انواع و اجناس موجودات متمایز می‌سازد.





از جمله ارواح که در مراتب مختلف و متعدد قرار دارند یکی روح القدس است که گاهی آن را به سکون دال نیز تلفظ می‌کنند. روح القدس (با سکون دال) مصطلح است اما صحیح نیست. البته می‌شود 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 امرالهی هم با برخورداری از روح القدس ممتاز از سایر افراد انسان‌اند. البته منظور این نیست که بگوئیم مظهر الاهی انسان نیست. او انسان است و انسان کامل است. به این تعبیر که تنها انسانی که واقعاً می‌تواند انسان باشد مظهر امر الاهی است.

حضرت بهاء‌الله در یکی از آثار مبارکه می‌فرمایند:

«... 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 سواى ایشان موجودند به ارادة ایشان و متحرّکند به افاضة ایشان...» (۸)

اگر انسان کامل مفهومی داشته باشد آن مظهر امر الاهی است. پس وقتی می‌گوئیم مظهر امر به روح القدس ممتاز از افراد انسان است منظور این نیست که بگوئیم مظهر امر انسان نیست. همان طور که وقتی می‌گوئیم انسان به روح انسانی ممتاز از حیوان است منظور این نیست که بگوئیم انسان حیوان نیست بلکه تصدیق می‌کنیم که انسان حیوان است ولی حیوانی ناطق است، عاقل است که روح انسانی دارد. (۹)

به این ترتیب مظهر امر الاهی 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 می‌کند 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 می‌کند 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 پی‌بردن از مقدمات به نتایج و از معلومات به مجهولات راهبر می‌شود. مظاهر امر الاهی هم همان طور که در خصوصیات نباتی با نبات شریک‌اند، در خصوصیات مربوط به حسّ 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 می‌کند. (۱۰)

اثر اصلی که برای این روح در آثار مبارکه تصریح شده آن است که روح القدس عالم را احیاء می‌کند، تجدد حیات روحانی و معنوی را در عالم ایجاد می‌کند و با ظهور مظاهر مقدسه عالم وجود از نو ابداع و امورش دگرگون می‌شود و از رنگی به رنگ دیگر درمی‌آید. اگر به حسب ظاهر عالم همان عالم باشد که هست در معنی و در حقیقت عالم عوض می‌شود و با ظهور مظاهر امر الهی مفهوم «تبدل الأرض غیر الأرض» (۱۱)، مصداق می‌یابد. 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 می‌شود که آنها را آثار وحی می‌گوئیم. نظیر نفس ناطقه یا روح انسانی که آثار عقل از آن ظاهر می‌شود.

باری، وقتی آثار روح القدس در عالم انسانی پدید می‌آید باعث تبدیل و تغییر این عالم از حالی به حال دیگر و مرتبه‌ای به مرتبه دیگر می‌گردد. وقتی که می‌گوئیم 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 می‌گوئیم 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 می‌شود نمی‌تواند مستغنی بداند (۱۲). این مطلب که چرا روح انسانی نمی‌تواند 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 می‌رود، غذا می‌خورد، می‌خوابد، آرام می‌گیرد، تنفس و تولید مثل می‌کند. 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 بی‌نیاز 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 برخورداری 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 می‌کنیم، بر اثر علم به صنایع می‌رسیم و قدرت به دست می‌آوریم و در اثر قدرت به تسخیر کائنات می‌پردازیم و زمین و زمان و همه عالم مادی را در اختیار می‌گیریم. به همین جهت مقام خود را بسی بالاتر از آنچه هست می‌گذاریم، به خود می‌بالیم، غرّه می‌شویم و جز خود چیزی را لایق نمی‌دانیم که به آن روی آوریم. در این موضع است که می‌گوئیم تا عقل داریم محتاج به وحی نیستیم و عقل ما را از وحی بی‌نیاز می‌کند. ناگفته نماند که این اشخاص شاید به روح انسانی هم قائل نباشند، فقط می‌گویند 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 مرتبه‌ای از وجود را که نام آن مظهر امر الهی است و به روح القدس از سایرین امتیاز دارد قبول نداریم و نمی‌پذیریم. می‌دانیم 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 عبداله‌ها چندین خطابه و چندین لوح در اثبات مزایای عقل و لزوم مطابقت آن با دین دارند (۱۳). بنابراین شخص بهائی نمی‌تواند منکر مناقب و فضائل عقل باشد و نمی‌تواند با داشتن دین خود را از عقل بی‌نیاز بداند. یعنی در واقع هم عقل را باید داشته باشد و هم دین را.

می‌دانیم که در قرون وسطی با داشتن دین انسان را از حکم عقل بی‌نیاز می‌دانستند. به همین سبب دین به عقل حمله می‌کرد و آن را طرد می‌نمود. 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 زمینه مخصوص 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 مسؤولیت و فعّالیت 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 ادعائی به جائی نمی‌رسد به این معنی که گوش قوهٔ سامعه‌ای 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 البتّه 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 توقّع داشته باشند این نفوس به خطا می‌روند و به نقص مبتلا می‌شوند. کار عقل چیزی نیست جز کشف مجهول. بنابراین عقل جنبهٔ انتزاعی و کلی دارد. آنچه از عقل ساخته است همین است و از عقل کار دیگری توقّع 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. خلاصهٔ 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 بهره گیرد. عقل وسیلهٔ 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 تشخیص‌ها پای عقل لنگ است.

فلاسفه و حکمای بزرگ که عقلای 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 حتّی 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 استغناء 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 برند 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. (۱۴) 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 مایوس‌تر 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. (۱۵)

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 گزینه تعیین می‌کند. اما در انسان پای عقل برای تشخیص راه و تشخیص وسیله به میان می‌آید و عقل جای گزینه را می‌گیرد. به همین سبب عقلی که خود ابزار و وسیله است طریقه وصول به هدف را نشان می‌دهد. کاری که در حیوان از گزینه ساخته بود، یعنی تشخیص هدف و غایت، در انسان از عقل انتظار می‌رود و چون انسان از طبیعت حیوانی فراتر رفته و گزینه 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 هدف‌های 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 بخواهید در اختیار شما قرار می‌دهد و از هر وسیله‌ای که بخواهید شما را برخوردار می‌کند. چه بخواهید 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. (۱۶) 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 متعدّد 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 می‌توانیم با علمی که از عقل حاصل می‌کنیم خود را از دین مستغنی بدانیم - تأکید فرموده‌اند که عالم انسانی با همه مزایائی که دارد محتاج استفاضه از نفثات روح القدس است. (۱۷)

نفثات روح القدس به انسان چه می‌دهد؟ نفثات روح القدس غایت آمال و کمال مطلوب می‌دهد، ایده‌آل می‌دهد، که هر چند به تمام و کمال هیچگاه بدان نمی‌رسیم، اما داشتن ایده‌آل مانع از آن می‌شود که در زندگی مادی خود غرق شویم. ایده‌آل و غایتی که نفثات روح القدس به ما می‌دهد ذوق، گذشت، ایثار، توجه به یک مقام عالی، توجه به افق فراتر از خواهشهای نفسانی به وجود می‌آورد و به سبب وجود همین کمالات است که می‌توانیم 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 می‌کند برای آن که کار عقل محاسبه سود و زیان است. (۱۸) حتی اصول اخلاقی هم وقتی به محک عقل سنجیده شود با سود و زیان ارتباط می‌یابد. اینجا است که توجه به روح القدس و استفاضه از آن باعث می‌شود که عقل جای خود را بشناسد و انسان خود را مکنتی 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 برخوردار 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 دامنه‌اش 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 می‌ماند. اگر در هنر توجه به کمال مطلوب و «متعالی» و یا به اصطلاح اروپائی transcendent وجود نداشته باشد آن هنر به صنعت نزدیک می‌شود و امتیاز و مشخصه اصلی خود را از دست می‌دهد. جمالی که در هنر غیر دینی بدان توجه می‌شود با شهوات انسانی هم‌عنان می‌شود. هنر غیر دینی غنی و فاخر در نقاشی، شعر، موسیقی



و تناثر 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 تاییده 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 می گیرد. لطف و کمال هنر در جایی است که انسان را به مبدأ وحی اتصال دهد.

به هر جا رو می آوریم خود را در برابر عدم کفایت می بینیم. 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 ندوزیم 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 می توانیم بخواهیم داشته باشیم. اولی حیوان است و دومی خداست. ما در این میان قرار داریم. موقوف خاص انسانی ما اقتضاء می کند که هم بخواهیم که داشته باشیم و هم همه چیزی را که می خواهیم 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 رتبه ای بالاتر از مرتبه انسانی نباشد خود به خود مرتبه ای پائین تر از مرتبه انسانی خواهد بود. بنابراین جنبه حیوانی به همه فعالیت های ما خواهد داد و همه هنرهای ما جنبه شهوانی 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 آورده ایم منتهی این قدرت را می خواهیم در زمینه امری به کار اندازیم که آن





امر برای ما پشت سر نهاده شده و دیگر هیچگونه توجّهی 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 مهمّه 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، منتهی 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 تجلّی می‌کند و هر ظهوری که ظاهر می‌شود مرتبه بالاتری از این فیوضات را ظاهر می‌سازد. ما اهل بهاء می‌دانیم که آنچه در این ظهور تجلّی 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. توجّه 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

- ۱ - کتبی که با عنوان «نفثة المصدور» نوشته شده متعدّد 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 ۱۳۴۱ هـ ق با طبع سنگی منتشر ساخته است.
- ۲ - در ذیل «دمیدن» در لغت‌نامه دهخدا چنین آمده است:  
«دمیدن (یا در دمیدن) روح (یا روان یا جان) در قالب (یا تن یا کالبد) کسی، نفخ روح در بدن. کنایه است از حیات بخشیدن به کسی یا حیوانی...».
- ۳ - درباره «روح القدس» در قاموس کتاب مقدس (ص ۴۲۴) چنین آمده است:  
«روح القدس: بدانکه تعلیم کتاب مقدس درباره روح القدس از قرار تفصیل است. اولاً، آنکه روح القدس اقنوم سوم از اقانیم ثلثة الهیّه 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...».
- نقل تمام مطالب مربوط به روح القدس از قاموس کتاب مقدس در این مقام مقدور نیست. علاقمندان به مطالعه مفصل این مطلب در معارف مسیحی می‌توانند به آن کتاب مراجعه فرمایند.
- ۴ - درباره «روح الأمين» در ذیل کلمه «روح» در فرهنگ لغات قرآن (ص ۴۹۷) چنین آمده است:  
«... زمانی به معنی فرشته مخصوص وحی و با عنوان امین توصیف شده. مانند: نزل به الرّوح الأمين... شعراء / ۱۹۳»  
این قرآن را روح الأمين بر قلب تو نازل کرد... به معنی قرآن یا وحی آسمانی آمده است...».
- ۵ - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب شکوهی می‌فرمایند:  
«ای بنده بهاء مکاتیب مفصّله آن جناب متتابعاً وارد... روح الأمين و جبریل و روح القدس و شدید القوی عبارت از عنوانات شیء واحد است...». و نیز نگاه کنید به لوح حضرت بهاء‌الله در امر و خلق (ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۰)
- ۶ - در قرآن (آیه ۱، سورة فاطر ۳۵) می‌فرماید: «الحمد لله فاطر السموات و الارض





جاعل الملائكة رسلاً أولى أجنحة...».

۷- نگاه کنید به فصل «کلیّۀ ارواح پنج قسم است» در مفاوضات، ص ۱۰۸ - ۱۱۰.

۸- منتخباتی از آثار، ص ۷۱. و نیز حضرت بهاء‌الله در لوح جناب حاجی سید علی افنان

که به تاریخ ۱۲ جمادی‌الأول سنه ۱۳۰۸ ه.ق مورّخ است چنین می‌فرماید:

«حمد خداوند یکتا را لایق و سزا که عالم ملک و ملکوت را به وجود انسان کامل بیاراست، به عدل امر فرمود تا اصل شجرهٔ ظلم را از زمین برآرد و بما ینبغی له و قدرله راجع فرماید. سبحانه سبحانه ما أعظم سلطانه و أعزّ بیانه حکمت بالغه‌اش در هر شیء ظاهر و هویدا و نیر امرش فوق کلّ شیء باهر و مهیا...».

۹- حضرت عبدالبهاء در لوح جناب مستر ولکوت که به تاریخ ۲۰ تموز ۱۹۱۹ م مورّخ است چنین می‌فرماید:

«ای بندهٔ صادق الهی، نامه‌ات ملاحظه گردید... در عالم وجود یعنی وجودی که مفهوم ذهنی است و حادث است مراتب است: مرتبهٔ اولی جماد است؛ بعد مرتبهٔ نبات است. در مرتبهٔ نبات مرتبهٔ جماد موجود، ولی امتیاز دارد، کمال نباتی دارد و در مرتبهٔ حیوان کمال جمادی و کمال نباتی موجود و کمال دیگر که کمال حیوانی است دارد، سمع و بصر دارد و در مرتبهٔ انسان کمال جمادی موجود و کمال نباتی موجود و کمال حیوانی موجود و از اینها گذشته کمال عقلی موجود که کاشف حقایق اشیاست و مدرک کلیّات. پس انسان در حیّز کائنات اکمل موجودات است و مقصد از انسان فرد کامل است و آن فرد کامل مانند آئینه است و کمالات الهی در آن آئینه ظاهر و مشهود. اما شمس از علو تقدیس تنزل نماید و داخل آئینه نگردد. ولی چون آئینه صافیست و مقابل شمس حقیقت کمالات شمس حقیقت، که عبارت از شعاع و حرارت است، در آن آئینه ظاهر و آشکار گردد و این نفوس مظاهر مقدّسه الهیه هستند و علیک البهَاء الأبهی».

۱۰- حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرماید:

«ای بنت ملکوت نامهٔ شما رسید و از مضامین سرور روحانی و فرح وجدانی رخ نمود... بهائیان را اعتقاد تجسّد کلمه، یعنی قلب ماهیّت، انقلاب لاهوت به ناسوت و قدیم به حادث نبوده و نیست. بلکه عقیده چنان است که حضرت باب و جمال مبارک مظاهر کلیّۀ در عالم انسانی هستند. این واضح و مشهود است که قدیم حادث نگردد و حادث قدیم نشود. انقلاب ماهیّت 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 گنجه‌ای چنین می‌فرماید:

«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 متجلیه 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 ۱۱۸ - ۱۱۹ کتاب پیام آسمانی (ج ۱) مراجعه فرمائید.

۱۱ - فقره‌ای از آیه ۴۸ در سوره ابراهیم (۱۴) است.

۱۲ - برای مطالعه نصوص مبارکه در این باره به «رساله عالم محتاج به نفثات روح القدس است» در کتاب پیام ملکوت (ص ۲۷۸ - ۲۹۲) مراجعه فرمائید.

۱۳ - برای مطالعه نصوص و آثار بهائی در این باره به «رساله لزوم تطابق دین با علم و عقل» در کتاب پیام ملکوت (ص ۷۴ - ۹۶) مراجعه فرمائید.

۱۴ - برای مطالعه نصوص و آثار بهائی در این باره به ذیل «علم و دین، مدنیت جسمانیه و مدنیت روحانیه» در کتاب پیام آسمانی (ج ۲، ص ۲۲۹ - ۲۳۰) مراجعه فرمائید.

۱۵ - برای مطالعه شرح مفصل مطالب مربوط به تمدن (حضارت) و فرهنگ (ثقافت) به صفحات ۳۱۴ - ۳۱۵ و ۲۷۱ - ۲۷۲ 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 کاردانی و هوشیاری است. و انسان با ثقافت یعنی کسی که نسبت به رفع احتیاجات خود می‌داند 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 برده‌اند. همچنین گفته‌اند 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 متّصف‌اند 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 قضاوت‌های 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 ۲۷۱)

«... تمدّن، 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 نتیجه‌این رشد، یا به معنی مجموعه‌زندگی و صور و پدیدارهای آن در یکی از جوامع، به کار برده‌اند. همچنین است لفظ تمدّن، که بعضی از دانشمندان آن را به معنی اکتساب صفات پسندیده، و بعضی دیگر به معنی نتیجه‌این 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 تمدّن 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 تمدّن 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 تمدّن را به معنی مظاهر پیشرفت عقلی و مادی توأم که در مورد جوامع صادق است...» (فرهنگ فلسفی، ص ۳۱۵)

۱۶ - برای مطالعه مطالب مربوط به «ارزش» و نظریاتی که درباره آن ابراز شده است به صفحات ۵۲۴-۵۲۵ کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.

۱۷ - 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...» (مجموعه خطبات، ص ۴۵۴ - ۴۵۵)

و نیز نگاه کنید به پیام ملکوت (ص ۲۷۸ - ۲۹۲).



۱۸ - برای مطالعه مطالب مربوط به عقل انسانی به صفحات ۴۷۲ - ۴۷۵ کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.  
۱۹ - 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 بهاء الله 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 تحرری حقیقت است که جمیع تقالید را باید ترک نمود و تحرری حقیقت کرد. ثالث آن که حقیقت دین باید سبب الفت و محبت و ارتباط و اتحاد بین بشر باشد و الا بی دینی بهتر. رابع این که باید دین مطابق عقل و علم باشد و الا 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....

امه‌البهاء روحیه خانم، حرم حضرت ولی امر الله در گوهر یکتا (ص ۳۳۰ - ۳۳۱)  
چنین مرقوم فرموده‌اند:

... شریعت مقدسه بهائی جوهر تعالیم ربانی و موعود جمیع انبیاء الهی است. دینی است که روح وحدت به جمیع ادیان می‌بخشد. 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 بهاء الله 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 می‌یابند. کراراً 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 واضح‌تر باشد، چون بهائیان کسانی هستند که با استقامت کاملاً آشنائی دارند. روحشان، جانشان، دلشان با مفاهیم استقامت پیوند پذیرفته و این پیوند را نگه داشته‌اند. تاریخ امر بهائی سراسر نشانه استقامت است، حتی می‌توانیم بگوئیم که تاریخ امر بهائی تاریخ استقامت است. بنابراین بحث نمی‌خواهد، علی‌الخصوص وقتی انسان یک امر وجدانی و محسوس به ذوق باطنی را در معرض بحث نظری قرار می‌دهد از لطف و جمالش و به همان نسبت از تأثیر و رونقش می‌کاهد. استقامت کار بحثی و حرف زدن زبانی نیست. چه بسا کسانی که ممکن است بحث‌های عمیق و دقیق درباره مطالب نظری بکنند و داد سخن بدهند، در اخلاق کتابها بنویسند و در حکمت عملی رساله‌ها پردازند، اما وقتی پای عمل و اقدام به میان می‌آید پایشان بلغزد، دلشان بلرزد، رنگشان ببرد و چیزی را که ابداً نداشته‌اند 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 پیش 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 می‌گوئیم «استقامت»، باید در نظر بگیریم که این کلمه می‌تواند 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 راست‌روی و راست‌کرداری و راست‌رفتاری و حتی راست‌گفتاری است.

کلمه «مستقیم» صفت مشبّهه از استقامت به معنی راست است. خط راست یا مستقیم خطی است که کج نمی‌رود. بنابراین صرف پایداری کافی نیست تا بتوانیم به آن





استقامت بگوئیم، بلکه پایداری در راست‌روی نیز باید حاصل باشد تا بتوان اسم آن را استقامت گذاشت و الاً پایدار ماندن در خط منکسر و معوج را استقامت نمی‌توان گفت. برای این که وقتی منکسر شد و شکست و اعوجاج پیدا نمود نشانه‌ی این است که بر یک حال پایدار نیست. به همین جهت لازمه‌ی استقامت به معنی صحیح و اصیل و جمیل آن، پایداری در راست‌روی نیز هست. در اینجا است که معانی و مفاهیم استقامت تفاوتش با معانی لجاج و عناد آشکار می‌شود. بعضی اوقات انسان لج می‌کند، عناد می‌ورزد، اصرار و ابرام می‌کند و اسم آن را استقامت می‌گذارد. البته اصرار و ابرام با لجاج و عناد در یک ردیف نیستند زیرا لجاج و عناد و ستیزه‌جویی و ستیزه‌جویی 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 راست‌روی است، به این معنی که انسان در خط مستقیمی که هست پایدار بماند و وقتی از استقامت مسیر خود مطمئن شد در سلوک در آن مسیر پایدار و مقاوم و پافشار باشد. کسانی که در راست‌روی مقاومت دارند راست‌رو 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 می‌روند و گاهی برمی‌گردند و این سرگشتگی از زبونی و ناتوانی مایه می‌گیرد بدون این که حالت این نفوس با حیرت ممدوح اهل ثبوت اشتباه شود. این اشخاص هیچ‌وقت به هیچ‌جا نمی‌رسند. مسیر این نفوس فقط کج نیست، بلکه کج و معوج است. به اصطلاح یکی از استادان در گذشته و خدا آمرزیده‌ی ما، بعضی هستند که راست می‌روند، بعضی هستند که کج می‌روند، منتهی 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 راست‌روی یا پایداری مقرون به راست‌روی 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 بپذیرند که کاری که می‌کنند نارواست. در واقع روا و ناروا و صواب و خطا برایشان یکسان 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 والعار»<sup>(۱)</sup>. 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 ستیزه‌جوئی و ستیزه‌جوئی به میان می‌آید، به قول نظامی:

بر وفق چنین خلافتکاری تسلیم به از ستیزه‌کاری

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 راست‌روی و راست‌کرداری است و انسانی که راست‌رو، راست‌کردار و راستگو نباشد هیچ فضیلتی ندارد، بلکه همه فضائلش ردائیل است. چنین کسی اصل اساسی فضیلت و اخلاق را فاقد است. استقامت صفت اصلی و فضیلت اساسی انسان محسوب می‌شود و امّ سایر فضائل و مناقب است. انسان غیر مستقیم نمی‌تواند عنوان انسان متخلّق 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 وسیلهٔ 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 (۲). چیره‌شدن 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 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 واقعیتی است، که کسی اگر آنها را انکار کند، جاهل است. البته محیط خارجی بسیار مؤثر است؛ اما در مقابل آن سدّ 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 (۳). 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 آورده‌ایم، یا اموری است که مخالف چیزی است که ما می‌خواهیم و نمی‌خواهیم تسلیم آنها شویم. چیزی که باعث می‌شود تسلیم آن شویم عبارت از این است که بعضی از ما بیش از حدّ پای بند به مال، جاه و سایر علایق دنیوی هستیم. به همه این تمایلات صفت «بیش از حدّ» را اضافه کرده‌ایم، زیرا همه این تمایلات در حدّ خود، که همان حال اعتدال باشد لازم است و نه تنها باید آنها را در حدّ اعتدال نگه داشت، بلکه تقویت آنها نیز لازم است. کسی که بیش از حدّ به مال خود پای بند نباشد نمی‌تواند





استقامت کند، زیرا استقامت لازمه‌اش گذشتن از مال است و دل‌بستگی بیش از حد به مال مانع از استقامت تواند بود. عوامل خارجی که به ما حمله‌ور می‌شوند متوجه مال و دارائی ما هستند، زیرا این نقطه‌ای است که به سهولت می‌توان به آن حمله نمود و شخص را از پا در آورد. به همین جهت ما را در وضعی قرار می‌دهند که لطمه مالی بینیم و در اثر سرایت لطمه مالی به جنبه‌های دیگر زندگی از پا در آئیم، زانوهای ما سست شود، دلهای ما بلرزد و قدمهای ما از صراط مستقیم بلغزد. پس اگر وابستگی به مال بیش از حد نباشد انسان می‌تواند در اموری که بر او عارض می‌شود استقامت کند. مالی که در حال اعتدال برای گذراندن معاش لازم است آن را به صورتی می‌توان 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 می‌خواهند با استقامت زندگی کنند سفارش می‌شود که خود را سبک بار و سبک بال نگه دارند. با بار سنگین پایدار بودن و راست رفتن آسان نیست. بنابراین سبک‌باری 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 لطمه‌هایی که ممکن است متوجه استقامت شود لطمه‌ای است که از طریق جان حاصل می‌شود. علاقه به جان البته امری طبیعی است، بر عکس دل‌بستگی به مال. اما وقتی جان در مقابل سایر ارزشهای انسان قرار می‌گیرد می‌بینیم که انسان را در وضعی قرار می‌دهد که امور دیگری بیش از جان برای او ارزش و اهمیت پیدا می‌کند و در اینجاست که انسان انسان می‌شود.

حیوان فقط جان خود را گرمی می‌شمرد، اما انسان در مقامی قرار می‌گیرد که می‌گوید من موجودی هستم که جان و زندگی من همه چیز من نیست، لذا به جایی می‌رسم که از جان نیز می‌گذرم. این گذشت نیز البته مراحل و مراتبی دارد. از کوچک‌ترین لطمه‌هایی که ممکن است به سلامت انسان بخورد شروع می‌شود و به جایی می‌رسد 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 جایی می‌رساند که از جانش صرف نظر می‌کند 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 می‌شود.

بسیاری از مرگها از ترس ناشی می‌شود. وقتی نترسیم که جانمان را بگیرند از بسیاری از چیزهای دیگر نیز ترس و واهمه‌ای نخواهیم داشت. البته گرفتن جان کار آسانی نیست، اغلب عنوان می‌شود بدون آن که تحقق پیدا نماید. ولی عنوان شدن آن باعث می‌شود که انسان به توهم دچار شود، توهمی که خود بزرگترین بلائی زندگی و آفت و نکبت حیات است. در این نکته البته باید دقت کرد که نباید لاف‌زنی کنیم و بگوئیم که من از جان خود نمی‌ترسم 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 می‌گوید که از جانم می‌گذرم و باکی ندارم در این مدعا صدیق باشد. نفس صدیق بودن گاهی باعث نجات جان می‌شود. یعنی وقتی که احساس شد که ادعا مقرون به حقیقت است حمله‌ها کند می‌شود و راه عوض می‌کند. باز برمی‌گردیم به این مطلب که صداقت تا چه اندازه با استقامت همراه است و راست‌روی تا چه اندازه لازمه پایداری است. برای اهل بهاء، که از جان خود گذشته‌اند، 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 کرده‌ایم چندین هزار نفر شهید داده‌ایم تا عقیده‌ای را که درست می‌دانسته‌ایم و رفتن در راهی که آن را راه راست می‌دانسته‌ایم اثبات نمائیم. در چنین طریقی استقامت نشان داده‌ایم و هنوز هم نشان می‌دهیم و بعد از این هم نشان خواهیم داد. یعنی تغییر وضع تغییری در استقامت ما به وجود نخواهد آورد.

البته وقتی می‌گوئیم اهل بهاء، جمله جامعه بهائی را از لحاظ یک مجموعه واحد و مرتبط در نظر می‌گیریم. ضعفای ناس در بین همه جماعات می‌توانند پیدا شوند و الحمدلله در بین اهل بهاء تعداد ضعیفان قلیل بوده‌اند.

یکی دیگر از موانع و عوائقی که می‌تواند از خارج به استقامت ما لطمه بزند حب جاه و مقام است. یعنی انسان برای رسیدن به مقامی که می‌خواهد و یا برای نگه‌داشتن 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 کنم بندگی  
کسانی می‌خواهند 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 قهرمانی پیدا می‌کند، زیرا ارتباط با موقعی دارد که قدرت و جاه نشان‌دهنده فضیلت محسوب می‌شده است. در آن مواقع حکمرانی و فرماندهی از جمله مزایای بشریت محسوب می‌شده 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 می‌کند که برای حفظ قدرت همه چیز را فدا می‌کرده‌اند. قدرت، نه به معنای قدرت معنوی برای حفظ جنبه معنوی حیات (که البته همیشه ممدوح است)، بلکه به عنوان قدرت ظاهری و به قصد فرمانروائی بر مردم، که آن را تعبیر به جاه می‌کنیم، یکی از آفات استقامت است. انسان راهی را می‌پیماید و آن را راه راست می‌داند و می‌داند که در چنین راهی باید پایدار باشد؛ اما در وضعی خاص ملاحظه می‌کند که ناپایداری او در آن راه راست می‌تواند مقام و جاه او را حفظ کند، لذا سست می‌شود و از صراط مستقیم می‌لغزد. با کمی تأمل می‌توان 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 حد اعتدال گذشت بتواند استقامت ما را به هم زند. در مورد جان، کار، کار مزاح نیست، کار به جد است، زیرا علاقه طبعی و غریزی است. آنجا که انسان جان از کف می‌دهد و زندگی را به زمین می‌نهد 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 (۵). یعنی کسی که در راهی می‌رود و در آن راه به راستی و صداقت می‌رود و آن راه را قبول نموده و در آن پایدار مانده است اگر به جایی 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 بی‌مقدار کرده است. البته چنین استقامتی در این مقام و تا این حد نشانه صدق ادعا است. کسی که جان در راه وطن خود از دست می‌دهد اثبات می‌کند که در ادعای خود نسبت به وطن پرستی بر حق است. اگر کسی ادعای





انسان دوستی کند و جانش را در راه انسانیت نثار نماید با نثار جان اثبات می‌کند که در ادّعی انسان‌دوستی خود بر حقّ است و اگر استقامت به صورت از دست دادن جان در راه اعتقاد دینی باشد آن هم نشان دهنده حَقّانیت ادّعی آن شخص در اعتقاد به آن دیانت است. یعنی شخصی که در اعتقاد خود استقامت می‌ورزد 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. توجّه چنین شخصی به ایده‌آلهائی است که برای او حَقّانیت و ارزش و قدر و قیمت دارد. به همین جهت است که چنین استقامتی نشانه اثبات صحتّ ادّعا می‌تواند باشد.

در کتاب مستطاب ایقان جمال قدم ادله‌ای برای اثبات حَقّانیت حضرت نقطه‌اولی آورده‌اند و از جمله این دلایل استقامت آن جمال ازلی را بر امری که ادّعا کرده‌اند ذکر می‌فرمایند و درباره‌ آن داد سخن می‌دهند (۶). حضرت باب شش سال در مقابل همهٔ بلاها و مصائب استقامت کردند. البته آن حضرت را نصیحت نمودند، دعوت و دلالت بر ترک ادّعا کردند، وعد و وعید دادند. معذکک آن حضرت به همان حالی که بودند استقامت فرمودند، همان طور که بسیاری از انبیاء و اصفیاء و اولیاء چنین کردند.

دست خطّی از ناصرالدین شاه به دست آمده است که به خطّ 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 مهدویّت و شاریعت 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 بوده‌اند (۷). دربارهٔ استقامت حضرت باب من از کسانی که خود را دشمن ما می‌دانند شاهد می‌آورم زیرا قول دشمن برای اثبات صحتّ حرف بیشتر حجتّ است.

مخالف دیگر امر الهی زعیم‌الدوله است. او کسی است که کتابی در ردّ امر بهائی نوشته و کتاب او که موسوم به مفتاح باب‌الابواب می‌باشد از اولین کتبی است که در این باره به رشتهٔ تحریر درآمده است. این کتاب کتابی است خواندنی و در نشان دادن این که مخالفین امر چگونه خواسته‌اند به امر بهائی به زعم خود لطمه بزنند فوائد بسیاری دارد، غافل از آن که با همان طرز تلقّی امر بهائی را کمک کرده‌اند (۸).

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 زعیم‌الدوله 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 خلق 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 رساله‌ای که نوشته است به صراحت حکایت از این مطلب کرده است که حضرت باب به هیچوجه در مقابل توبه‌ای که خواستند به او بدهند حاضر به تسلیم نشد و کماکان خود را مدعی همان مقامی می‌دانست که از ابتدا می‌دانست (۹). باری به همین جهت است که حضرت بهاءالله یکی از دلائل اثبات صحّت ادعای آن حضرت را استقامت آن جمال ازلی بیان می‌فرماید و درباره‌ی همین مطلب است که به دو آیه از آیات قرآن استناد می‌فرماید تا اثبات نمایند که استقامت دالّ بر حقانیت ادعای مظاهر الهیه است. از جمله پیغمبر اکرم فرمود: «شِيبَتِي الْآيَتِي»، یعنی دو آیه به دوش من سنگینی کرد و مرا پیر نمود و از پا انداخت (۱۰). اعوذ بالله، این مطلب البته از نظر ظاهری است که می‌گوئیم و الاّ 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: «فاستقم كما أمرت»، 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» (۱۱). 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 مبادا خیال کنند که همینقدر که گفتند ایمان آوردیم دیگر در معرض افتتان قرار نمی‌گیرند (۱۲). این اول مرحله صحّت 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 برشماریم پیشرفت کرده است.

از جمله این اسباب ظاهری و مهمترین آنها استقامت افراد احباء بر صراط مستقیم بوده است (۱۳). 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 حقیقی‌اش یکی همین رفع تعصبات است، تعصب نژادی، تعصب دینی، تعصب قومی و هر گونه تعصبی که می‌توانید برشمارید. منظور از تعصب غیرت و حمیت که لازمه بشریت است نیست، بلکه تعصب عبارت از جنبه منفی توأم با کج‌روی 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 پای‌بند است نژادهای دیگر را تحقیر نکند (۱۴). تعصب ملی یعنی ناسیونالیسم افراطی را، که از جمله نازیها و فاشیست‌ها داشتند، آن را از بین ببرد (۱۵)، به این صورت که انسان در عین حال که به ملیت خود پای‌بند 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 می‌کنیم همان است که آن را صحیح می‌دانیم 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 لازمه‌اش منفور بودن عقاید دیگران در نظر من نیست. ما برای ترک چنین تعصباتی قیام کرده‌ایم 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 می‌خواهیم با تعصب مبارزه کنیم، نمی‌توانیم 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 نمی‌گیریم و البته برای آن که







آرام نگیریم لازم است که در مسیر خود مستقیم باشیم و استقامت ورزیم، استقامت همیشه داشته‌ایم و بعد از این هم خواهیم داشت.

مواردی که در امتحان افتاده‌ایم و استقامت نشان داده‌ایم 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 وارد شده است. قتل، زجر، حبس، نفی، هتک ناموس، تهمت و افتراء - همه این مشاکل برای ما وجود داشته است. معذلک درباره همه این تضيیقات و مصیبات چنین گفته و فکر کرده‌ایم که این مشاکل موجود است و ما هم در مقابل این مشاکل موجود هستیم. بنابراین از راه استقامتی که نشان می‌دهیم و از حکمت عملی که به کار می‌بریم باید سعی کنیم که در مقابل عوامل مخالف و در بحبوحه مصائب و مشکلاتی که ما را فرا گرفته و می‌گیرد به موجودیت و هستی خود ادامه بدهیم. البته این کار پافشاری، پایداری و استقامت می‌خواهد تا اثبات شود که چهره ما را سعی کرده‌اند بد تصویر کنند و قلم بر کف دوست نبوده است تا حقائق اعتقادی و وجودی ما را تحریر کند. ما استقامت می‌کنیم تا چهره اصلی و حقیقی خود را ظاهر کنیم و منظور و مطلوب ما در پیروی از اصل استقامت همین است. استقامت می‌کنیم تا پرده‌ها 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 می‌پنداشته‌اند (۱۶).

### یادداشت‌ها

۱ - مولوی در مثنوی (دفتر سوم، بیت ۳۹۴) می‌فرماید:

طعمه گرگیم و آن یار نی هیزم ناریم و آن عار نی

در شرح بیت فوق در شرح جامع (ج ۳، ص ۱۱۴) چنین آمده است:

«طعمه گرگیم و آن یار نی هیزم ناریم و آن عار نی

تباهاکاران با لجاجت و سرسختی به مردان حق می‌گویند: ما طعمه گرگ قهر و غضب الهی می‌شویم ولی از او پیروی نمی‌کنیم؛ ما هیزم آتش می‌شویم ولی زیر بار ننگ نمی‌رویم. مصراع دوم اشاره به یکی از ضرب‌المثل‌های عرب است: «النار و لالعار». آتش آری، ننگ هرگز. به این صورت نیز آمده: «النار أولى من العار». آتش، سزاوارتر از ننگ است.»

۲ - در اشعار پوریای ولی است که گفت:





گر بر سر نفس خود امیری مردی      بر کور و کرار نکته‌نگیری مردی  
مردی نبود فتاده را پای‌زدن      گر دست فتاده‌ای بگیری مردی  
(امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۲۷۴)

۳ - حضرت عبدالبهاء درباره کیفیت تحصیل «نفس مطمئنه» در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرمایند:

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

۴ - برای مطالعه منتخباتی از نصوص مبارکه درباره لزوم رعایت اعتدال در جمیع شئون به پیام آسمانی (ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹) مراجعه فرمائید.  
۵ - خداوند در قرآن (آیه ۹۴، سوره بقره، ۲) می‌فرماید: «... فتمنّوا الموت إن كنتم صادقین».

حضرت بهاء الله در استدلال به آیه فوق در لوح سلطان ایران (آثار قلم اعلی، ج ۱، ص ۷۲ - ۷۳) می‌فرمایند:

«...خداوند رحمن در فرقان، که حجّت باقیه است، مابین ملائکوان میفرماید: فتمنّوا الموت إن كنتم صادقین. تمنّای موت را برهان صدق فرموده و بر مرآت ضمیر منیر معلوم است که الیوم کدام حزیند که از جان در سبیل معبود عالمیان گذشته‌اند و اگر کتب استدلالیه این قوم در اثبات ما هم علیه بدماء مسفوکه فی سبیله تعالی مرقوم میشد هر آینه کتب لا یحصی 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 البته خیر صرف است طوبی لمن فی سبیله ما أنزله الرّحمن فی الفرقان بقوله فتمنّوا 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 شئون الارض و لا تخوفه الصفوف...».

۶ - نگاه کنید به کتاب ایقان، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.

۷ - نگاه کنید به ذیل «استقامت آن جمال ازلی بر امر الهی» در کتاب قاموس ایقان، ج ۱، ص ۷۵ - ۱۰۱.

۸ - 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 ماخذ اشعار (ج ۳، ص ۳۵۷ - ۳۶۲) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به چند بحث امری، ص ۳۵ - ۳۶.

۹ - نگاه کنید به ماخذ شماره ۷ در سطور فوق. و نیز نگاه کنید به فصل چهارم کتاب چند بحث امری (ص ۳۳ - ۴۲) تحت عنوان «پایداری و استقامت انبیاء الهی».

۱۰ - نگاه کنید به کتاب ایقان، ص ۱۵۵. و نیز نگاه کنید به قاموس ایقان (ج ۲،

ص ۹۱۲ - ۹۱۶).

حضرت بهاء الله در لوحی می فرمایند:

«هذا يوم فيه يظهر من كل شيء ما ستر فيه إن ربك لهو الكشاف الستار العليم الخبير. أوصيكم يا أحبائي بالاستقامة الكبرى. أن اذكروا إذ قال الرسول إنها شيتني. كذلك يذكركم الناصح الأمين. كم من ذئب يظهر بلباس الإنسان أن اعرفوا ولا تتبعوا كل مكار أئيم. إن الذي استقام على الأمر إنه من أهل البهاء في لوح عظيم. إن الأمر عظيم عظيم و النفس أمانة أمانة نسئل الله بأن يحفظ الكلّ من لهيبها إنه على كل شيء قدير...».

(ماتده آسمانی، ج ۸، ص ۵۴)

۱۱ - آیه ۳۰ در سورة فصلت (۴۱) است. جمال قدم در کتاب ایقان (ص ۲۸) به این آیه استشهاد فرموده اند.

حضرت بهاء الله در لوحی که از لسان میرزا آقاخان خادم الله به تاریخ ۲۴ ذی الحجة سنة ۱۲۹۸ هـ 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 كما أمرت. حال در عظمت این امر تفکر فرمائید. آن حضرت مع عظمت شأن و جلالت قدر و قدرت و قوت بلکه کلّ این اوصاف از اراده او ظاهر مع ذلك مخاطب به کلمه مبارکه فاستقم شدند. در حقیقه اولیه مقصود از این آیه نفوس مقبله بوده و هستند و الا آن حضرت در مقامی 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. *إِنَّ رَبَّنَا الْعَلِيمُ لَهُوَ الْمُقْتَدِرُ الْقَدِيرُ...*

عبارت «فاستقم كما أمرت» در دو آیه قرآن نازل شده است: در آیه ۱۵ سوره شوری (۴۲) و آیه ۱۱۲ سوره هود (۱۱).

۱۲ - متن آیه قرآنی (آیه ۲ در سوره عنکبوت، ۲۹) چنین است که «أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون».

۱۳ - حضرت بهاءالله در یکی از الواح مبارکه که به اعزاز جناب ملا علی اصغر در سر چاه عزّ نزول یافته چنین می‌فرماید:

«یا أحبباء الله یا أسراء الأرض، وارد شد بر شما آنچه که سبب حزن ملأ اعلی گشت...

بر خدمت امر قیام نما به استقامتی که هر مضطربی از آن مطمئن شود و هر متحرکی ساکن گردد. بگو ای اهل بهاء ظلم امرا شما را از مالک اسماء منع ننماید. *لعمری إنّ الظّالم أراد أن یطفیء ولكنّ الله أوقده بالحقّ و أراد أن یخمد ولكن اشعلته ید القدره و أراد أن یضیع امرالله ولكن عمل بما ارتفع به أمره إنّ الظّالم فی وهم و ربّک علی یقین مبین...*

۱۴ - حضرت بهاءالله در لوح احبای قفقاز می‌فرماید: «یا اهل 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...»

۱۵ - برای مطالعه مطالب مشروح درباره ناسیونالیسم و فاشیسم به صفحات ۵۶۸ - ۵۷۶ و ۳۸۹ - ۳۹۴ کتاب فرهنگ واژه‌ها مراجعه فرمائید. مطالب مربوط به نازیها (نازیسم) در فرهنگ سیاسی (ص ۱۶۵ - ۱۶۶) می‌تواند مورد مطالعه قرار گیرد.

۱۶ - حضرت بهاءالله در لوح جناب شیخ محمد قاننی می‌فرماید:

«شهد الله إنّ لا إله إلا هو و الّذی أتى بملکوت الآیات إنّهُ هو السرّ المکنون...

امروز هیچ جامه‌ای 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 می‌نماید مقصود ارتقاء مقام اولیاء بوده و هست. دنیا و آنچه در آن است نزد اهل بهاء معدومی است متحرک و مفقودی است مشهود ولکن در این ظهور اعظم عنایت و فضلش محدود نه. عطا می‌فرماید 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 ۱، ص ۵۶ - ۵۷). نصوص مبارکه درباره استقامت در صفحات ۴۸ - ۴۹ کتاب پیام آسمانی (ج ۱) و در امر و خلق (ج ۳، ص ۴۱۷ - ۴۲۱) نیز به طبع رسیده است.





## مفاهیم آزادی

شاید در زمان ما هیچ کلمه‌ای به اندازه کلمه آزادی همه را شیفته و مجذوب خود نکند، هیچ کلمه‌ای این قدر زیبا و دل‌انگیز نباشد و هیچ کلمه‌ای این قدر ما را محتاج تأمل و تفکر درباره مفاهیم خود ننماید. شاید هیچ کلمه‌ای هم این قدر تعبیر و تفسیر نشده باشد و باز شاید برای هیچ مفهومی مثل مفاهیمی که از این کلمه مستفاد می‌شود 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. (۱)

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 جنبه‌ها را به هم ارتباط می‌دهد و در همه جا خود را نشان می‌دهد و در همه جا سؤال برمی‌انگیزد و برای سؤالاتی که مطرح می‌کند جواب می‌خواهد. برای سؤالات مربوط به حدود و مفاهیم آزادی باید جواب داده شود، برای آن که دستیابی به آزادی قوی‌ترین خواست انسان است و یا شاید برای آن که اغراق نکرده باشیم وصول به آزادی یکی از قوی‌ترین خواستها و آمال انسان است. وقتی صحبت از حقوق اولیه بشر پیش می‌آید بلافاصله حق حیات و حق آزادی مطرح می‌شود و سایر حقوق همه از این دو حق حیات و آزادی متفرع می‌شود، نظیر حق مالکیت. بنابراین می‌بینیم که نمی‌توانیم نسبت به مفاهیم آزادی با چنین اهمیتی بی‌اعتناء بمانیم. (۲)

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 الکتاب دور بهائی یعنی کتاب مستطاب اقدس حضرت بهاء‌الله راجع به آزادی بیانی دارند که در آن هم آزادی حقیقی





را معنی می‌کنند و هم حدود آزادی را و هم آنچه را که آزادی کاذب نام می‌گیرد معلوم می‌دارند. این آزادی کاذب که حریت مطلقه باشد به معنی بی‌بند و باری و هرج و مرج است. یعنی آن که هر کس هر چه را بخواهد بکند را در شأن حیوان می‌دانند. بعد آزادی حقیقی را معنی می‌کنند و می‌فرمایند که آزادی حقیقی در پیروی از امر صاحب امر است. (۳)

بجاست که در این باره تأمل کنیم: وقتی می‌فرمایند آزادی شأن حیوان است باید ببینیم منظور چیست و چرا آزادی شأن حیوان است. حیوان به صورت ماشین و یا ارگانیک 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 آن‌ها زندگی می‌کند و آنچه حیوان می‌کند به اقتضای ترکیب خاص وجودی او است. حیات حیوان به این ترتیب بر حسب اقتضای ضروری و قهری و الزامی و ساختمانی او است که به صورت وجود او به وجود آمده است. واضح تر عرض کنم، آنچه حیوان می‌کند همان است که می‌خواهد بکند و می‌تواند بکند و باید بکند. علت تأکید بر این مطلب آن است که وقتی می‌گوئیم حیوان آنچه می‌کند باید بکند به این دلیل است که «آنچه می‌خواهد بکند و می‌تواند بکند» حیوان، درباره‌ی اعلی مرتبه وجود یعنی خدا نیز به کار می‌رود. خداست که هر چه می‌خواهد می‌کند و می‌تواند 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 می‌خواهد می‌کند و می‌تواند بکند و «باید بکند» در شأن او نیست. پس مشیت الهی در مورد ذات خدا اصل است، ولی در حیوان «باید بکند» و یا «نمی‌تواند که نکند» اصل است.

از این ظریف کاریها می‌گذریم و به این امر توجه می‌کنیم که وقتی حیوان آنچه را که باید بکند می‌کند دیگر محدود کردن و مجبور کردن او مفهومی ندارد زیرا جز آنچه می‌کند نمی‌تواند کار دیگری کند مگر در بعضی از حیوانات که انسان به قصد انتفاع خود از آنها کارهای دیگر می‌طلبد 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 می‌کند که باید بکند و جز آن نه می‌خواهد و نه می‌تواند بخواهد و نه می‌تواند که کار دیگری انجام دهد. در تحت چنین شرائط و خصوصیات



حیوان می‌تواند به حال خود رها شود تا هر چه می‌خواهد بکند زیرا در نهایت درجه آزادی همان می‌کند که می‌خواهد و همان را می‌خواهد که می‌تواند.

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 کبوتری را رها می‌کنید تا هر طور که می‌خواهد 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 همان‌طور خواهد بود که هست و اگر هم رها نکنید باز همان‌طور 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 همان‌طوری 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 آزاد 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 ارگانسیم محدود نیست، انسان می خواهد و چنان که می خواهد عمل می کند. حال اگر بر طبق تعبیر ماتریالیستی ما همین خواستن را نیز به صورتی در آوریم که نقش ضرورت و الزام بر آن زنییم و یا نتوانیم این کار را بکنیم بحثی است که در جای دیگری باید به آن پرداخت. در اینجا به این مبحث نمی پردازیم و همین قدر می گوئیم که اگر انسان را بشود بالمآل در حد مادی تعبیر کرد - که به عقیده ما نمی شود چنین کرد - می بینیم 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 می سازد. انسان غرائز خود را تغییر می دهد، به هر غریزه ای نشانی از شعور و عقل و تدبیر می زند، آن را به اختیار خود می گیرد و در تحت تأثیر عامل خواستن خود هادی غرائز خویش می شود.

در انسان غریزه جنسی از یک طرف رنگ معنوی به خود می گیرد، نشان از زیبایی می پذیرد و به صورت عشق در می آید. از طرف دیگر رنگ خانواده می گیرد و نشان از اخلاق می پذیرد و به صورت ازدواج در می آید. پس ملاحظه می فرمائید که آنچه در عالم حیوان فقط ناشی از شهوت و غریزه جنسی بود چگونه در انسان رنگ عشق و ازدواج می پذیرد و به صورت امری اخلاقی، اجتماعی و معنوی جلوه گر می شود.

حیوان غریزه خانه سازی و لانه سازی دارد. در انسان هم این تمایل موجود است، ولی به صورت علم، صنعت و فن در می آید: مهندسی می شود، رنگ هنر به خود می گیرد، معماری می شود و همه این فنون در هم می آمیزد و در خانه سازی انسان جلوه می کند. 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 می آمیزد و به صورت ساختمان مسکونی در می آید. پس ملاحظه می فرمائید که مثلاً در کار لانه سازی چگونه وقتی از حیوان به انسان می رسیم همه چیز رنگ عوض می کند و در عالم انسان به صورتی در می آید که در عالم حیوان نشانی از آن وجود ندارد.

در اینجا است که اراده و اختیار انسان در تغییر مجرای طبیعت اثبات می شود، انسان نشان می دهد که اکتفاء به این نمی کند که در بند طبیعت اسیر بماند و بنابراین طبیعت نمی تواند او را محدود کند. او کسی است که می تواند چنان کند که طبیعت و غریزه نمی خواهد و این کار را می تواند بکند ولو با عوض کردن مجرای طبیعت باشد. کسان



که قائل به جبر در مورد انسان هستند باز تا این حدّ 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 حدّ 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 محدودکننده 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 الاّ 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 کجا که می‌خواهد برود. وقتی بنا است که انسان آزاد بماند این امور از خواصّ 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 حقّ 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 نگاهدارند، 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 گردنش، بلکه بر تمام وجودش می‌افتد. بنابراین تلاش محدودکننده 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 مفهومی 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 تفتن و تجمل نمی‌رود، عمداً تحریک اشتها 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 تفتن شود، و الا 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 آزادیش را در غذا خوردن به حکم علم طب یا قانون یا به امر الهی





باید محدود کرد و الا 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 حدّ طبیعت خارج نمی‌شود. حیوان وقتی شهوت راند راضی است و مطلب برایش منتفی است. حتی در بعضی از حیوانات حسّ شهوت‌رانی موسم معینی دارد و وقتی آن موسم به سر رسید آن حسّ هم تمام می‌شود. اما انسان در این امر طبیعی اقسام تفتّن‌ها را به کار می‌برد، تنوع می‌خواهد و ناگزیر به جایی می‌رسد که از مسیر طبیعی خود منحرف می‌شود و به جایی می‌رسد که هم لطمه به دیگران می‌زند و هم خود لطمه می‌خورد. به جایی 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 قوی‌تر از دیگران هستند. برای آن که آزادی در «خواستن‌ها» 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 جایی می‌رسانند که می‌بینیم فقط چند تن قوی‌تر و یا حتی یک نفر که قوی‌تر 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 برمی گردیم و این مطلب را تکرار می کنیم 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 می توان 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 می کند و مفهوم آزادی حقیقی در پیروی از امر الهی معنی می یابد (۴). 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 می کند. امر الهی در واقع خود بندی بر گردن می نهد که بند بندگی است ولی آن بند انسان را از همه بندهای دیگر آزاد می کند.

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 می بینیم هیچ کدام به این قصد نیست که انسان را در حد آنچه باید بخواهد و می تواند بخواهد 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. نمی گوئیم همه آزادی ممکن را، زیرا همه آزادی ممکن در مراحل نهائی تاریخ تکامل بشر و به تدریج حاصل می شد 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 سوی تحصیل این آزادی سیر می کند و هر چه بیشتر در این مسیر پیش رود همان قدر بهتر و زیادتر آزادی خود را تحصیل می کند.

خدا مختار است، انسان هم مختار است. جمال مبارک در لوحی وقتی خلقت انسان را بعد از خلقت سایر موجودات شرح می فرمایند به این مطلب می پردازند که خدا به جمیع اسماء و صفات خود در موجودات تجلی می کند و وقتی به انسان می رسد با تجلی اسم مختار انسان را می آفریند (۵). 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 می‌گوئیم مثل خدا و به صورت خدا، توجه به آیه تورات داریم که می‌فرماید: «خلق الله الإنسان علی صورته و مثاله» (۶)

باری، انسان در هر مرحله‌ای 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 می‌کنیم 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 می‌تواند وجدان، فکر و قلب خود را در عوالم اعتقادات طیران دهد و به آنچه فکرش می‌پذیرد و رضا می‌دهد اعتقاد داشته باشد. فرد بهائی در کلیات راهنمایی شده است: خدا را می‌شناسد، اما خدا را چگونه می‌شناسد و چه میدانند، هر راهی را که بتواند و درست بداند و بخواهد برای شناسائی خدا در پیش می‌گیرد. فرد بهائی مظهر امر الهی را می‌شناسد و اطاعت می‌کند، اما مظهر امر را چه می‌داند و در چه مقامی قرار می‌دهد، تشخیص و اختیار با خود او است. کسی حق ندارد معتقدات دیگری را زیر ذره‌بین 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 انفاس متغیر است. در اینجا اشاره به یکی از احادیث اسلامی می‌کنم که فرموده بودند: «الطرق إلى الله علی عدد أنفاس الخلائق» و یا «علی عدد أنفاس الخلائق» (۷)

یعنی هر کسی راهی و یا در هر دم بسوی خدا راهی می‌تواند داشته باشد، جز آن راههایی که دیگران یا خود او در دمه‌های دیگر داشته‌اند. بنابراین در اختیار معتقدات، در دایره یک امر کلی و جامع و شامل انسان آزاد می‌ماند.

در لوح جمال، حضرت بهاءالله در قبال سؤالی که راجع به مقام مظهر امر از ایشان شده است به صریح بیان می‌فرمایند که مظهر امر را بشناسید و بپذیرید با کیفیت مقامی



که برای مظهر امر به ذوق و فکر و وجدان خود قائلید، به هر کیفیتی که بپذیرید 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. (۸) ملاحظه فرمائید که با چنین تصریح و توصیه‌ای آزادی اعتقاد و آزادی اعتبار و حرمت افکار و اعتقادات دیگران چگونه حفظ و رعایت می‌شود. 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 می‌شوند، 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 یک‌سان به طوری که برای عبادت همه خلق واجب الإلتیاع 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 یک‌بار 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 یکبار 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 می‌رسیم به محافل روحانی و تشکیلات وابسته به محافل روحانی، یعنی آنچه که در کتاب مستطاب اقدس به نام بیت‌العدل مذکور شده و شرح و تفسیر آن که در الواح وصایا به قلم مبین آیات آمده است. تشکیلات و مؤسساتی که تحقق و تنفیذ آن در مراحل اجرائی امور به اراده حضرت ولی‌امرالله تحقق یافت. در همه شئون تشکیلات





بهائی نشان از آزادی وجود دارد: مثلاً در نحوه انتخابات بهائی دقت نمائید. می‌فرمایند که انتخابات بهائی آزاد، سرّی و عمومی است (۹). سرّی است برای آن که علنی شدن آن مبدا سلب آزادی نماید. انتخابات بهائی به نحوی آزاد است که هیچ عامل مجبور کننده‌ای 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 (۱۰). در این نوع انتخابات اگر چه 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 این‌ها در بسیاری از انتخابات متداول در دنیا اشخاص ذی‌مدخل با یکدیگر بند و بست می‌کنند، خود را نشان می‌دهند، خودنمایی می‌کنند، قول و قرار می‌گذارند و برای پیروزی در انتخابات دوست و آشنا دست و پا می‌کنند. به همین جهت در بسیاری از قوانین انتخابات اگر چه آزادی انتخاب کننده به طور ظاهری تأمین است، اما در واقع و حقیقت محدود است. در اینجا است که در امر بهائی بیان می‌فرمایند 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 نمی‌توانند بکنند، منظورم از دیگران کسانی هستند که خارج از حوزه ادیان‌اند و نمی‌توانند این قواعد اخلاقی را که ریشه در اعتقادات قلبی و ایمان افراد دارد رعایت کنند. برای آن که وقتی دین می‌گوید 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 گناهگار می‌بیند و اگر حقیقتاً متدین باشد آن کار را نمی‌کند. یعنی جنبه وجدانی، روحانی و دینی در اینجا حکومت می‌کند. 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 توصیه‌ها را بدون احساس گناه می‌توان نادیده گرفت و غالب مردم هم نادیده می‌گیرند.







انسان وقتی کاری را می‌کند و یا نمی‌کند پای گناه و گناه کاری به میان می‌آید. به همین جهت است که می‌بینید آزادی فردی و وجدانی شخص در حین انتخاب تأمین می‌شود و آنچه از این میان به در می‌آید 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 می‌فرمائید که چگونه آزادی برای رأی دادن و انتخاب شدن تأمین می‌شود و هیچ شرطی جز شروط روحانی و اخلاقی و توجه دقیق به امور وجدانی وجود ندارد. هر کسی در هر مقامی می‌تواند انتخاب شود و چون انتخاب سری است و پروپگاند و انتریک هم در کار نیست دلیلی وجود ندارد، که هر کس وسائل بیشتر در اختیار داشته باشد، موفق‌تر باشد. به همین جهت عوامل نفوذ ظاهری نظیر ثروت، علم، مقام و تأثیر عوامل دیگری از این قبیل تا آنجا که امکان دارد مرتفع می‌شود. واضح است که اگر تمسک به این وسائل آزاد و مجاز باشد مسلماً کسی که انتخاب می‌شود کسی است که یا ثروتمند است یا متنفذ و اگر خود او ثروتمند نباشد متکی به ثروت عده‌ای دیگر است. اینجاست که آزادی انتخاب کردن و انتخاب شدن تأمین می‌شود.

در مورد پروپگاند 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 قضاوت 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 اعضا نمی‌رسد در مجمع عام احباء 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 حقایق 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 گناهکارند. این که عرض کردم با «حسن نیت» درباره آن مثلی 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 خیر خواهی می‌داند که فلان شخص غیر بهائی روزی بهائی شود. برای تحقق این نیت شخص بهائی شخص غیر بهائی را دعوت می‌کند، تبلیغ می‌کند و به او محبت می‌ورزد. اما اگر روزی قصد بهائی از نیکی کردن و محبت نمودن فقط تبلیغ باشد چنین نیت و عملی خطا است. حضرت عبدالبهاء در آثار خود چنین می‌فرمایند که محبت فرد بهائی به دیگران باید بلا شرط باشد، نه برای آن که آنان بهائی شوند. شما وقتی به اشخاص محبت می‌کنید، به نیت آن که آنها بیایند و بهائی شوند، دیگر این محبت به خاطر خود محبت نیست، بلکه به منزله دام و دانه‌ای 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 می‌آیند توقعی نیست که آزادی آنان سلب شود و بهائی به حساب آیند، زیرا در سن 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 می‌شوند. ولی حقیقت آن است که اگر از این مفهوم عام بگذریم اطفال بهائی زاده وقتی بهائی محسوب می‌شوند که به سن 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 می‌نمایند، آنان را از قوای مؤثره مفسده محفوظ نگه می‌دارند 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 می‌آید 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 سن شرعی هر فردی می‌تواند تصمیم بگیرد که می‌خواهد 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 شرعی یک نفر بهائی بر او واجب می‌شود و در اینجا است که جمال قدم می‌فرماید: «لا يعترض أحد علی أحد» (۱۱).

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.

### یادداشت‌ها

- ۱ - درباره آزادی جناب دکتر داودی را دو اثر دیگر نیز در دست است که تحت عناوین «آزادی» و «آزادی در امر بهائی» در کتاب انسان در آئین بهائی، (ص ۲۰۱ - ۲۲۲) به طبع رسیده است.
- ۲ - برای مطالعه مطالب مربوط به آزادی به ذیل «حریت» در کتاب فرهنگ فلسفی (ص ۳۰۷ - ۳۱۰) مراجعه فرمائید.
- ۳ - نگاه کنید به فقرات ۱۲۲ - ۱۲۵ در کتاب اقدس. منتخباتی از نصوص مبارکه بهائی



درباره آزادی در کتاب پیام آسمانی (ج ۱، ص ۱۵۸ - ۱۵۹) به طبع رسیده است.  
۴ - 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 ضرّاء واقع و از آنچه وارد شد و اراده نمودند مزدی نطلبیدند، بلکه ممنونیت را هم نخواستند، لوجه‌الله گفتند و لوجه‌الله قیام کردند. بر آن جواهر مقدّسه و مظاهر نوراحدیه 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 عبدالبهاء 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...»

۵ - 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 آمم و خلایق برای معرفت و محبّت 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 ۳۳۹)

۶ - در سفر تکوین تورات (فصل اوّل، آیه ۲۸) می‌فرماید: «فخلق الله الإنسان علی صورته» و در فصل نهم همین سفر، آیه ۶ آمده است که: «لأنّ الله علی صورته عمل الإنسان».



- ۷- برای ملاحظه شرح مطالب در این باره به یادداشت شماره ۱۹ در انتهای مقاله «انکار و اثبات الوهیت» در این کتاب مراجعه فرمائید.
- ۸- برای ملاحظه لوح مورد اشاره به کتاب امر و خلق (ج ۲، ص ۳۱) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به امر و خلق (ج ۳، ص ۲۴۳).
- ۹- برای ملاحظه نصوص مبارکه درباره انتخابات بهائی به باب چهارم کتاب گنجینه حدود و احکام مراجعه فرمائید.
- ۱۰- برای مطالعه آثار حضرت ولی امرالله در این مورد به توقیعات مبارکه (ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳) و فقره شماره ۳۷ در صفحات ۱۰-۱۱ کتاب *Lights of Guidance* مراجعه فرمائید.
- ۱۱- فقرة ۷۳ در کتاب اقدس.





## تحصیل معارف بهائی و وحدت دو ظهور

نمی‌خواهم 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 نمی‌بایست قرار بگیرد، یعنی احبای تحصیل و مطالعه معارف بهائی را سهل انگاشته‌اند. شاید به لحاظی این تساهل و مسامحه عیب نبوده باشد، زیرا شخص مؤمن به صرف انجذاب روحانی که با لقاء کلمات الهی برای او حاصل می‌شود احتیاجی بدان احساس نمی‌کند که استغراق در معارف امری حاصل کند. او به همان انجذاب روحانی اکتفاء کرده، قیام می‌کند، اهتمام می‌نماید، تبلیغ می‌کند و دقیقاً همین کار را نیز می‌بایست بکند تا آثار آن انجذاب روحانی را در حیات خود ظاهر کند. بنابراین او خود را مشغول به این کار نکرده است که در گوشه‌ای بنشیند و سعی کند که در معارف و معلومات امری تدبّر 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 کرده‌ام 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 قرن‌ها این 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 کتابخانه‌های زیادی را به خود اختصاص داده، به طوری که هزاران کتاب و رساله در این موارد می‌توان 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 البتّه هنوز هم دامنه این بحث‌ها و مطالعات تمام نشده و جا برای مباحث و مطالعات بیشتر البتّه وجود دارد.

بنابراین اگر مسلمانان انتظار می‌کشیدند که هر چه بنا بود از اسلام بفهمند بفهمند و بعد قیام کنند، اگر می‌نشستند تا همه قرآن نازل شود و خدا همه حرفش را بزند و بعد خود را مؤمن به اسلام می‌دانستند می‌بایست از همان ابتدا هیچگونه قیامی در سبیل پیشرفت و استقرار امرالله صورت نگیرد، زیرا می‌دانید که قرآن به تدریج نازل شد. اما ملاحظه می‌کنیم که حتّی با نزول آیات اولیّه و در همان سالهای اوّل ظهور اسلام ایمان بسیاری به حدّ کمال رسید، در بسیاری از مؤمنان انجذاب و انقلاب روحانی حاصل گشت و با همان لقاء مطالب و آیات و سوری که نازل شده بود اشخاص ایمان می‌آوردند، قبول می‌کردند، قیام می‌نمودند و اسلام و مقاصد آن را می‌فهمیدند به حدّی که بتوانند مؤثر باشند. وقتی مسلمانان مردم را دعوت می‌کردند و آنان ایمان می‌آوردند یک کلمه لقاء می‌شد و آن «لا إله إلاّ الله» بود. القای این آیه و شهادت مردم به وحدانیت الهیّه برای اسلام و ایمان آنان کافی بود. شهادت دادن به کلمه «لا إله إلاّ الله» نشانه اسلام آوردن و فهم اسلام محسوب می‌شد و از تازه مسلمان همین شهادت و اقرار مقبول بود.

در این دور مبارک نیز قضیه همین طور بود. با نزول اوّلین 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 حلّ و فصل شود، به طوری که در همه معارف امری متبخر شویم و سپس خود را بهائی بنامیم و معتقد شویم که بهائیت را فهمیده‌ایم. پس باید قیام به اعلاء کلمه و تبلیغ امر الهی نمود و منتظر روز تبخر و تعمق در معارف امر الله نبود. اگر احبّاء از اوّل منتظر می‌ماندند و می‌نشستند





و معارف امری را از غربال‌های مباحث و مناقشات مختلفه می‌گذرانند و تعمق و تدبّر می‌کردند تا همه آیات را بفهمند، به طوری که مجهولی برای آنان باقی نماند، و سپس قیام بر خدمت امر می‌کردند هیچوقت این امر به سامان نمی‌رسید.

به همین سبب است که اگر تا حال در تحصیل معارف امری تسامح کرده‌ایم این غفلت و تسامح لازمه توجّه به یک امر لازم و مستحسنی بوده و می‌بایست همین طور بوده باشد برای آن که ما واقعاً نمی‌خواهیم آخوند و مجتهد تربیت کنیم. آخوند اگر کارش بحث و درس باشد - بدون توجّه به این که از این بحث و درس در عمل برای اعلاء کلمه و ایجاد روحانیت و نشر معارف و تربیت خلق چه نتایج حاصل می‌شود - 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 ابهی ناظر بر طرح این قضایا خواهید بود. حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح خود که به اعزاز یکی از احبّای آذربایجان صادر شده چنین می‌فرمایند که چنین مباحثی از آن طلاب مدارس بعد از هزار سال است. (۱)

بنابراین فعلاً توجّه احبّاء به این مباحث جلب نشده و نمی‌بایست هم جلب شود، مباحثی که متعلّق به طلاب مدارس در سالهای بعد است و اگر از بدو امر طرح شود پای‌بندی 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 کلمه‌ای احتیاج به القاء داشته است، نه احتیاج به درس و بحث و مناقشه‌ای که معمول دیگران است.

اما اگر تساهل ما به این علت بوده باشد که جای این درس‌ها و بحث‌ها 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 ننوشته، بحثی نکرده، آیات تلاوت ننموده و این همه عین غفلت است. اگر این کارها را می‌کرد و کتاب می‌خواند و آیات تلاوت می‌نمود و توجّه به مباحث می‌کرد نمی‌توانست بنشیند و اقدام و قیام ننماید، 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 کرده‌ایم، عمل را از فکر و روح تعالیم امر جدا کرده‌ایم. 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. علی‌الخصوص در وضع کنونی عالم با ایدئولوژی‌های جدید و افکار و مرامهای غیر دینی مواجه می‌شویم که سابقه ندارد. بر روی افکار و مرامهای غیر دینی تأکید می‌کنم زیرا تا حال همه ما در تبلیغ و در فهم و تفهیم امر بهائی سعی می‌کردیم 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، ایدئولوژی‌های 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 گرفته‌اند مجهز و آماده باشیم. مردم معمولاً در شرائط جدید دست‌آویزهای جدید پیدا می‌کنند، به آنها دل می‌بندند و مایل نیستند که به آسانی آنها را از دست بدهند. به همین سبب عرضه مطالب ما باید طوری باشد که بتواند جای آن دست‌آویزها را بگیرد. لذا شما باید خود را از لحاظ معارف و مطالعات و معلومات امری کاملاً مجهز کنید.

در محفلی مشابه این محفل حضور احبای الهی عرض شد که ما در وضعی قرار



گرفته‌ایم که بدون آن که بخواهیم حامل امانت کبری شده‌ایم، حامل ثقل عظیم هستیم، چه دوش ما تاب و توان تحمل این بار سنگین را داشته باشد و چه نداشته باشد (۲). 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 کرده‌ایم.

می‌دانید که حضرت بهاء‌الله فرموده‌اند که افتخار و استکبار را باید از لوح قلب بشوئیم (۳). بنابراین از افتخاری که به استکبار منجر می‌شود دوری می‌جوئیم. ولی باید به این امتیاز توجه داشته باشیم، زیرا اگر توجه نداشته باشیم کم‌کم آنچه دیگران دارند به نظر ما امتیاز جلوه خواهد کرد. به بیان دیگر اگر توجه نداشته باشیم که آنچه ما داریم ممتاز است کم‌کم آنچه دیگران دارند به نظر ما ممتاز می‌آید و توجه ما به آن جلب می‌شود. ما قبل از همه چیز باید بدانیم که چه داریم و آنچه داریم تا چه حد لازم و ممتاز است. درک این امتیاز باعث می‌شود که از لحاظ فکری یک سر و گردن همیشه از دیگران، که مدت‌ها است دیگر فکر نمی‌کنند، بالاتر باشیم. بسیاری از مردم فکر نمی‌کنند برای آن که هر چه می‌خواهند منحصر در کسب نان و آب است، یا برای حصول جاه و مال است. حتی تحصیل علم هم که می‌کنند به همین اهداف و قضایا وابسته است. بچه‌های خود را به مدرسه و دانشگاه می‌فرستید، به چه قصدی می‌فرستید؟ قصد تأمین شغل است. یعنی در واقع مدارس و سایللی 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 فرموده‌اید که اشتغال به صنایع و اکتشاف و کسب و کار ضرورت دارد، به حدی که حتی از عبادات محسوب می‌شود. (۴) 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 شده‌اید و بحث‌هایی را گوش می‌دهید و حرف‌هایی 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 مرامی 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 فوق‌العاده‌ای 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 مرامی و اعتقادی 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، لااقل 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 نگه 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 مبارکه می‌گذرد و به شما عرضه می‌شود.

غالب این آیات به زبان فارسی است ولی اکثر مردم چون فارسی نمی‌دانند آنها را عربی می‌دانند و می‌گویند باید آنها را رها ساخت و حال آن که فارسی است، منتهی به آن زبانی که مردم عادت کرده‌اند حرف بزنند فارسی نیست.

شما در زبان انگلیسی یا فرانسوی دقت کنید. آیا در این زبانها می‌توان کلماتی را که اصل لاتین و یا یونانی دارند کنار گذاشت؟ کدام انگلیسی زبان این کار را می‌کند؟ هیچ کس. برای این که در نتیجه زبانی به دست می‌آید که نمی‌تواند هیچ جنبه‌ای 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 نمی‌گوید 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 می‌شنویم که بعضی می‌گویند فلان کلمات عربی است و باید در زبان فارسی کنار گذاشته شود و زبان فارسی از کلمات عربی پیراسته گردد. اما چطور می‌شود کلمه‌ای 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 می‌تواند 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 نمی‌دانند و یا نمی‌خواهند بدانند آن را غریب و عجیب می‌پندارند.

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 می‌برد. شما کسی نیستید، یا نباید باشید، که به اختیار خود بگوئید که هر چه دلم بخواهد می‌نویسم، این کلمه را می‌سازم، جعل می‌کنم و به کار می‌برم. شما این کار را نمی‌کنید زیرا معتقد هستید که چیزی باید بگوئید که گفته شده است و به آنجائی می‌رسید که اگر مطلبی گفته نشده داشته باشید به آثار مبارکه توجه می‌کنید تا ببینید در ازاء آن و برای عرضه آن مطلب چه الفاظی در آثار مبارکه به کار رفته است. این کار البتّه مجاهدت و سعی می‌خواهد. گاهی پیدا کردن یک لغت مناسب و رسا برای شخصی که اهل علم است روزها و هفته‌ها وقت می‌برد.

باری آنچه برای بیان اهمیت کلاسهای معارف امری می‌بایست بگویم در اینجا





تمام می‌کنم و به تأکید این مطلب می‌پردازم که از آن لحاظ که شما به عنوان حاملین لواء معارف امری در ایران کار می‌کنید و مجریان نقشهٔ بیت العدل اعظم الهی هستید شاگردان شما در مدارس باید مشاراً بالبنان باشند و البته هستند، زیرا درسهای 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 کلماتی می‌سازد که فوق‌العاده پر بار و پر معنی است. بگذارید با الفاظ و معانی و مفاهیم جدید بهائی که از ممر الواح و آیات الهیه می‌گذرد و در آثار طلعات مقدسهٔ 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 نقشهٔ منیعه توجه فرموده‌اید که یکی از اهدافش آن است که بیت‌العدل اعظم مجموعه‌ای از آثار حضرت نقطهٔ اولی را انتخاب و برای استفادهٔ احبای غرب ترجمه و نشر خواهند نمود (۵). 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 بپرسید که چقدر تا به حال آثار حضرت نقطهٔ اولی را مطالعه کرده‌اید؟ یکی از ناشرین نفعات‌الله 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 (۶). 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 (۷). پس به احکام منسوخ کسی عمل نمی‌کند. اما آنهایی که تأیید شده و آیات، الواح و ادعیهٔ 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 ادعیهٔ اسلامی را ما منسوخ نمی‌دانیم و در حقیقت ادعیهٔ همهٔ 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 حق داریم. بعد از دو هزار سال حضرت مسیح را در تاریخ قرار داده‌ایم و حق داریم، چرا؟ برای آن که تعلق به گذشته دارد. ولی حضرت نقطه اولی برای ما در تاریخ نیست، بلکه جزء دیانت امروزی بهائی است.

تقویم بهائی امسال که سال ۱۳۱ بدیع است (۸) 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 بهاء الله خواسته‌اند 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. (۹)

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 متبرکّه محرمه بهائی را که محاسبه می‌کنیم، ایام مبعث، شهادت و ولادت حضرت اعلی جزء ایام متبرکّه بهائی محسوب می‌شود.

روز تولد حضرت رسول اکرم با همه تکریمی که برای مقام آن حضرت قائلیم جزء ایام متبرکّه محرمه بهائی نیست. با وجود تمام تقدّسی که شارع امر بهائی، حضرت بهاء الله، نسبت به حضرت سید الشهداء قائل شده‌اند روز عاشورا جزء ایام متبرکّه بهائی محسوب نمی‌شود. در طول تاریخ هزاران رسول، نبی، امام، اصفیاء و اولیاء وجود داشته‌اند که اگر بخواهیم ایام متعلقه به همه آنها را جزء ایام متبرکّه بگیریم باید روزهای چندین سال متوالی را جمع کنیم و به بزرگداشت این ایام مشغول شویم. اما چون این انبیاء و اولیاء جزء تاریخ شده‌اند با همه احترامی که برای آنان قائلیم ایام مربوط به حیات آنان جزء ایام متبرکّه ما محسوب نمی‌شود. ایام متعلق به حیات حضرت نقطه اولی در



تقویم ما جزء ایام محرّمه حساب می‌شود، لذا آن ایام را متبرک می‌دانیم و کار را تعطیل می‌کنیم. در ایام متبرکة بهائی هیچ یومی متعلّق به حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله نیست، همه متعلّق به حضرت نقطه اولی و جمال اقدس ابهی است. بنابراین آنچه به شرع حضرت باب متعلّق است به امر بهائی هم متعلّق 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 حتّی 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 سینه‌ام را مشبک ساختند (۱۰). 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 تأکید شود.

حضرت ولی امرالله در رساله *Dispensation of Bahá'u'lláh* که تحت عنوان دور بهائی به فارسی ترجمه شده است به این مطلب تصریح می‌فرماید که «... قوای دافعه نافذة ساریه از دو ظهور مستقل متعاقب و متتابع بر اثر همم و مجهودات حامیان برگزیده امری که صیئتش به اقصی نقطه عالم رسیده واضحاً مشهوداً در مؤسّسات و مشروعات بهیه بتدریج حلول می‌نماید و مجسّم و مصوّر و مشخص می‌گردد...» (۱۱)

رساله دور بهائی رساله‌ای است که اگر کسی بخواهد رئوس 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 عبدالبهاء و مؤسّسه ولایت بیان شده و این که اهل بهاء باید چه اعتقادی به این طلعات مقدّسه داشته باشند به صراحت، اختصار، دقت و با توجّه به نصوص مبارکه شرح و بسط گردیده است. حضرت ولی امرالله در این رساله به وضوح بیان می‌فرماید که کسی حق ندارد که مقام ولی امرالله را با مقام حضرت عبدالبهاء یکی بداند و کسی حق ندارد که مقام حضرت عبدالبهاء را مقام رسول و شارع و صاحب کتاب بگیرد. با آن که مقام آن حضرت به عنوان مرکز میثاق بی‌مثل و نظیر است و در هیچ ظهوری وجودی با این مقام و موقعیت مثیل و نظیر نداشته است، معذلک کسی حقّ تقریب مقام او را به مقام مظاهر مقدّسه، که صاحب شرع و کتاب بوده‌اند، ندارد. حضرت ولی امرالله تصریح می‌فرماید 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 هیكل 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. (۱۲)

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 فرموده‌اند دو یوم اول و دوم محرم عندالله یک یوم محسوب است. (۱۳) 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 عبدالبهاء 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 قمری محفوظ خواهد ماند روز اول و دوم محرم خواهد بود؛ زیرا این دو یوم یک یوم محسوب است و اگر به شمسی تبدیل شود بین آنها فاصله می‌افتد. (۱۴)

با ارائه این شواهد توجه می‌فرمائید که تا چه قدر در تقریب و توحید دو ظهور حضرت نقطه اولی و حضرت بهاء‌الله از طرف حضرت بهاء‌الله تأکید شده است. عرض کردم از طرف حضرت بهاء‌الله تأکید شده است و نه از طرف حضرت نقطه اولی، 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 خصیصه فدا و محویّت و فنای محض اعلان و اظهار گردیده است. این است که حضرت نقطه اولی در مقابل جمال اقدس ابھی برای خود وجودی قائل نشده‌اند و مقام حضرت بهاء‌الله را با عنوان «من ینظره الله» به حدی بالا برده‌اند که خود را در مقابل آن در واقع و حقیقت کأن لم یکن شیئاً مذکوراً تلقی کرده‌اند. (۱۵)

حال چگونه ممکن است این دو ظهور واحد باشد وقتی از یک طرف یکی خواسته باشد خود را فانی، ناچیز و فدائی محض بگیرد و دیگری آنقدر عظیم باشد که همه امور مشروط و معلق به قبول و رضای او باشد. برای درک این مطلب می‌توان تمثیلی







ذکر کرد و آن این است که اگر بشود از فاصله صحبت کرد، بین حق و خلق فاصله بی‌نهایت است. زیرا حق منبع است و امکان وصول خلق به او به هیچوجه وجود ندارد، حتی امکان قیاس و تصوّر این مطلب ممتنع و محال است. به عبارت دیگر تفاوت مراتب حق و خلق از حدّ ادراک خارج است. معذک همین خدا یا حقّی که این قدر از خلق دور است وقتی خلق خود را به یاد می‌آورد «نحن أقرب إلیه من جبل الورد» می‌گوید. به این ترتیب هر چه از این طرف دوری و فروتنی است از طرف دیگر خود را نزدیک گرفتن است، زیرا او محبوب و معشوق است و ما محبّ و عاشق. از ما باید همه چیز حاکی از فنا، فدا و خاکساری باشد و از او باید نظر محبّت و مرحمت و مکرمت باشد. چه خوب گفت آن شوریده شیرازی، سعدی، که

دوست نزدیک‌تر از من به من است وین عجب بین که من از وی دورم  
این بیت ترجمه همین آیه قرآنی است. (۱۶)

حضرت بهاءالله حضرت نقطه اولی را تا آنجا به خود نزدیک می‌گیرد که عین خود حساب می‌کند و حضرت نقطه اولی آن قدر حضرت بهاءالله را بالاتر از خود می‌گیرد که خود را در مقابل او فانی حساب می‌کند. وحدت حاصله در این فنا است که اگر نبود چنین وحدتی حاصل نمی‌شد. حضرت نقطه اولی فانی می‌شود تا در وجود او چیزی جز حضرت بهاءالله نماند. به این سبب است که هر دو یکی می‌شوند و این همان فنائی است که فقط در شأن مظاهر امر صادق است. بسیاری از عرفا تصوّر می‌نمودند که همه می‌توانند به مقام فنا برسند و «أنا الحق» بگویند. حضرت بهاءالله این شبهه را رفع فرمودند و چنین فنائی را فقط در شأن مظاهر امر امکان‌پذیر دانستند، فنائی که واقعاً از وجود در آن اثری باقی نمی‌ماند و وحدت دو ظهور را امکان‌پذیر می‌سازد.

از طرف دیگر می‌دانیم که حضرت نقطه اولی مبشّر حضرت بهاءالله هستند. درباره مقام مبشّریّت اغراق نباید کرد و مقام آن حضرت را در مبشّریّت صرف محدود نتوان نمود. حضرت ولی امرالله به صراحت فرموده‌اند که احبّاء نباید تصوّر کنند که حضرت نقطه اولی فقط مبشّر حضرت بهاءالله بوده‌اند، زیرا آن حضرت در عین حال مظهر مستقل امر الهی و مؤسس دیانت بایی 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. (۱۷) شما آیات قرآن، انجیل و تورات را که حاکی از تابع دو ظهور است خوانده‌اید. در کتاب فرآند تعدادی از آن بشارات وجود دارد و لذا احتیاجی به تجدید ذکر آن مطالب





در این جا نیست (۱۸). 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. (۱۹) نفخه‌ای که نفخه‌مماست و نفخه‌ای که نفخه حیات است. نفخه‌ای اعلان مرگ تمدن و فرهنگ ادیان را می‌کند و نفخه‌ای اعلان احیاء مجدد یک تمدن روحانی و معنوی را برای عالم انسانی می‌نماید. 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 می‌کنید علاوه بر اعتراف به مقام شاریت حضرت بهاء‌الله، به حقایق و مقام مظهریت حضرت نقطه اولی هم اعتراف می‌کنید. بنابراین معلوم می‌شود که حضرت نقطه اولی را از دیانت بهائی جدا نمی‌گیریم و منسوخ بودن بعضی از احکامش را اگر تأکید می‌کنیم، آن را به منزله جدا گرفتن ذات و حقیقت و رسالت روحانی آن از امر بهائی تلقی نمی‌نمائیم. حضرت عبدالبهاء در الواح مبارکه وصایا، آنجا که رؤس معتقدات بهائی را بیان می‌فرمایند چنین تصریح می‌کنند که حضرت بهاء‌الله مظهر کلیه الهیه و حضرت نقطه اولی مظهر وحدانیت الهیه‌اند. مادون آنان را «کلّ عباد له» توصیف فرموده‌اند (۲۰) و خود را در مقام عبودیت صرفه آن وجودات مقدسه قرار داده‌اند.

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 می‌شود. اول سپیده می‌زند بعد آفتاب طلوع می‌کند. سپیده که می‌زند از تجلی خود آفتاب است، یعنی آنچه بعد از سپیده طلوع می‌کند آفتاب است که جای سپیده را می‌گیرد و سپیده به منزله اولین طلایه ظهور آفتاب و همان حقیقتی است که منتهی و متحول به طلوع آفتاب می‌شود. (۲۱)





## یادداشت‌ها

۱ - لوحی که مورد اشاره قرار گرفته به شرح ذیل است:

ت - جناب عبدالله خان علیه بهاء الله الابهی

هو الابهی

ای سرهنگ بافرهنگ، آهنگ ملکوت ابهی الیوم هنیئاً للتائبین است و بشری للفاضلین و طوبی للراسخین. هر سست‌عنصری به طومار و اوراق شبهاتی، که ملاعب صبیان و بازیچهٔ کودکان است، تشبث نماید و چون گوره‌خران عربده‌ای اندازد. بگو ای بی‌خردان چگونه مسخره و مسخر نوهوسان گردیدید و مشغول به رکیک‌ترین اقوال؟ این مثنای نیر آفاق است و این عهد حقیقت اشراق، شوخی برنمیدارد. کل میدانید محض اطاعت این عهد گرفته شده است. این بهانه‌ها چه و این افسانه‌ها 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 ذره‌ای نیت خالص بود به این عبد مراجعت مینمودند، نه اینکه رسائل سرّاً مرقوم نموده و طبع کرده به اطراف عالم انتشار میدادند. از همین حرکت جمیع مقاصد سرّیه که الآن جهریّه شده معلوم میشود. فطوبی للعارفین و البهاء علیک ع

۲ - دربارهٔ امانت کبری و شرائط حمل آن در آثار مبارکهٔ بهائی نصوص عدیده آمده است. ذیلاً چند فقره از این نصوص مبارکه را نقل می‌نماید:

شیراز

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

هو الله

ای دو بندهٔ آستان الهی، الطاف نامتناهی شامل گشت تا حامل امانت عظمای الهی گردیدید و آن محبت دلبر آفاق است. فیضی در عالم وجود اعظم از حب نیست. این است آیت کبری، این است امانت عظمی. ولی چون شرائط و شواهد آن بسیار عظیم





است، لهذا جمیع کائنات تحمّل 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 تحقّق یابد فتبارک الله أحسن الخالقین ظاهر و آشکار گردد. و علیکما البهآء الأبھی عع

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر چنین می‌فرمایند:

امة الله فاطمه علیها بهاء الله

هو الأبھی

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

عع

و در لوحی دیگر حضرت عبدالبهاء چنین می‌فرمایند:

جناب میرزا علی و جناب میرزا قدرت الله و جناب میرزا سیف الله علیهم بهآء الله

الأبھی

هو الأبھی

ای یاران عبدالبهآء علویت انسان در ادراک معانی کلّیه است و قدرت در تحمّل در امانت کبری و سیف قاطع برهان لامع و دلیل واضح است که از فم کلمة الله صادر. پس تا توانید این علویت مقدسه رحمانیه طلبید و این قدرت کلّیه 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 التّحیه و الثّنآء عع





و در لوح ديگر حضرت عبدالبهاء چنين مذکور است:

طهران

بواسطه جناب آقا ميرزا حسين

جناب آقا ميرزا علي خان عليه بهاء الله الأبهى

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 ملاء عالین. اگر عزّت ابدیه جوئی خدمت به درگاه احدیت کن و در سبیل الهی تحمل هر اذیت و ذلت بنما. آسودگی مجو، آلودگی مخواه، آزادگی طلب، فرزادگی بخواه، همتی کن که حمل امانت کبری نمائی. إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها فحملها الإنسان. این است توانائی این است دانائی این است موهبت آسمانی و عليك التحية الشّاء ع

۳ - حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب ایقان (ص ۱۲۷) در شرح شرائط «شخص مجاهد که اراده نمود قدم طلب و سلوک در سبیل معرفت سلطان قدم گذارد» چنين می فرماید: «... نفس خود را بر احدی ترجیح ندهد و افتخار و استکبار را از لوح قلب بشوید...».

۴ - حضرت بهاء الله در فقره ۳۳ کتاب مستطاب اقدس چنين می فرماید: «یا اهل البهائ قد وجب علی کل واحد منکم الاشتغال بأمر من الأمور من الصّنائع و الاقتراف و أمثالها و جعلنا اشتغالکم بها نفس العبادة لله الحقّ تفکروا یا قوم فی رحمة الله و اللطافه ثم اشکروه فی العشی و الإشراق...».

۵ - کتابی که در تحقّق هدف مزبور تهیه شد به زبان انگلیسی در سنه ۱۳۳۳ بدیع / ۱۹۷۶ م انتشار یافت و معادل مندرجات آن، کتاب منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولی نیز در سنه ۱۳۴۴ بدیع / ۱۹۷۷ م در طهران منتشر گردید. در صدر این کتاب چنين آمده است:

«دستخط منبع مورخ نوروز سنه ۱۳۱۱ بدیع صادر از ساحت رفیع معهد اعلی که حاکی از دعوت اهل بهاء به اجرای سوّمین نقشه جهانی تبلیغی بهائی است بیانی را



حاوی است که ترجمهٔ قسمتی از آن به زبان فارسی چنین است:

”در مرکز جهانی اقدامات در سیل 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 بهاء‌الله 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 عبدالبهاء...”

مجموعهٔ منتخبات آیات حضرت اعلی به موجب این قرار در ارض اقدس تدوین گردید و ترجمهٔ آن به لسان انگلیسی به قلم جناب حبیب طاهر زاده با معاضدت لجنهٔ مخصوص در مرکز جهانی امر بهائی انجام گرفت و در سنهٔ ۱۳۳۳ بدیع مطابق ۱۹۷۶ میلادی انتشار یافت. قبل از انتشار ترجمهٔ این مجموعه اجازه فرمودند که مؤسسهٔ ملی مطبوعات امری اصل آن آثار الهیه را در مهد امرالله تکثیر و توزیع نمایند و بدین ترتیب این مجموعه مبارکه در معرض استفاضهٔ دوستان راستان در اقلیم مقدس ایران نهاده شد.

و من الله التوفیق و علیه التکلان، منشی محفل روحانی ملی بهائیان ایران.»

۶ - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرمایند:

هو الله

ای منادیان میثاق، در خصوص ترجمه و طبع کتاب بیان، احکامی در بیان موجود که به نص کتاب اقدس نسخ‌گرفته و بهائیان را تکلیف نصوص قاطعهٔ 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 مندرجهٔ شدید در کتاب بیان است و حال آن که 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 شدید منسوخ و مفسوخ است و پیش از انتشار کتاب اقدس و ترجمه‌اش و شهرت احکامش نشر کتاب بیان جائز نه. و علیکم التَّحیة و التَّنَاء ع

(هائدهٔ آسمانی، ج ۲، ص ۱۶-۱۷)



۷ - حضرت بهاء الله در لوح اشراقات چنین می فرمایند:

«... حضرت مبشر روح ما سوئه فداه احکامی نازل فرموده اند. و لکن عالم امر معلق بود به قبول. لذا این مظلوم بعضی را اجرا نمود و در کتاب اقدس به عبارات اخری نازل و در بعضی توقف 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 ۷۷ - ۷۸)

و نیز حضرت بهاء الله در لوحی دیگر (آثار قلم اعلی، ج ۱، ص ۱۴۵) چنین می فرمایند:

«... منهم من قال ما کمل ما قدر فی الكتاب قل بظهوری یکمل کل شیء تفکروا یا أولى الابصار. لو لا ذکرى ما نزل البیان و لو لا ظهوری ما کمل خلقه لو یكون باقیاً بدوام الملك و الملكوت كذلك قضی الأمر من لدی الله العزیز المختار. بتصدیقی ثبت کل امر و یکمل کل ما ذکر فی الألواح. قل إننا لو نسخنا ما شرع فی البیان لیس لأحد أن یقول لم أو بم كذلك نزل فی الألواح من لدن فالتق الأصباح. إننا ما نسخنا البیان بل کنا غادية الفضل لما زرع فیہ بالعدل یشهد بذلك کل الأشياء و عن ورائها من هو عالم بالسرّ و الإجهار. بظهوری ارتفع سماء البیان و ثبت ما نزل فیہ إنّ الذین أنکروا أولئک فی غفلة و ضلال...».

۸ - جناب دکتر داودی در حاشیه سخنان خود به این نکته اشاره کرده اند که خوشبختانه مؤسسه مطبوعات بهائی امسال تقویم سال ۱۳۲ بدیع را دو سه ماه قبل از موعد منتشر کرده است.

با این اشاره تاریخ سخنرانی ایشان در زمستان سنه ۱۳۱ بدیع / ۱۹۷۴ م بوده و چون در اواخر سخنرانی خود به روز اول محرّم اشاره می نمایند تاریخ دقیق این سخنرانی روز اول محرّم ۱۳۹۴ ه. ق مطابق ۵ بهمن ۱۳۵۳ ه. ش (۲۵ ژانویه ۱۹۷۴ م) بوده است.

۹ - دو کلمه «ظهور الحق» از نظر محاسبه ابجدی با رقم ۱۲۵۰ برابر است که فاصله بین بعثت حضرت رسول و ظهور حضرت ربّ اعلی است.

۱۰ - حضرت بهاء الله 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 عوالم الهی منحصر به این عالم بود هرگز ظهور قبلم خود



را به دست اعدا نمی گذاشت و جان فدا نمی نمود...» (مجموعه‌الواح، ص ۱۵۶)  
 و در لوح نصیر چنین مذکور است:  
 «... ای نصیر، در ظهور اولم به کلمه ثانی از اسمم بر کلّ ممکنات تجلی فرمودم،  
 به شأنی که احدی را مجال اعراض و اعتراض نبوده و جمیع عباد را به رضوان قدس  
 بی‌زوالم 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 إلاّ الله تا آنکه بالاخره جسد منیر  
 مرا در هوا آویختند و به رصاص غلّ و بغضاء مجروح ساختند تا آنکه به روحم به رفیق  
 اعلی راجع شد و به قمیص ابهی ناظر و احدی تفکر نمود که به چه جهت این ضرّ 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 ۱۷۲ - ۱۷۳)  
 و نیز حضرت بهاء‌الله در لوحی دیگر چنین می فرماید:

#### بسم الله العلیّ الاعلیّ

هذا كتاب نقطة الأولى إلى الذی آمن و هدی و صعد فی عرفان ربّه إلى ملکوت الأقدس  
 الأبهی و إنّه یریک عن جهة العرش مقرّ الذی علیه استوی و ینطقک بالحقّ فضلاً من  
 لدنه ليقربک إلى سدره المنتهی و ترتقی إلى مقرّ القصوی مقام الذی فیہ تستضیء أنوار  
 وجه ربّک العلیّ الاعلیّ. قل یا قوم قد أتى الغلام بآیات الکبری و یدعوکم إلى الله ربّ  
 الآخرة و الأولى. إنّه ظهر باسم علی فی مرّة الأولى 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 الصّراط و کان ممنّ أعرض و بغی. طوبی لک یا عبد بما فزت بعرفان الله و جرى  
 اسمک من قلم الاعلیّ أن اکف بالله ثمّ استغن به عن الذی استکبر و شقی و آثر الدّنيا  
 علی الآخرة بما اتّبع النّفس و الهوی. و البهآء علیک و علی من یكون متذکراً بذكر الله  
 و کان ممنّ یتذکر 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 ۲، ص ۱۵۱ - ۱۵۲).





- ۱۱ - حضرت شوقى ربّانى، دور بهائى، ص ۳.
- ۱۲ - براى مطالعه لوح حضرت عبدالبهاء در شرح فصّ نگين اسم اعظم به مانده آسمانى (ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۳) مراجعه فرمائيد.
- ۱۳ - حضرت بهاءالله در رساله سؤال و جواب (كتاب اقدس، ص ۴۲) چنين مى فرمايند:

«مولود اقدس ابهى اول فجر يوم دوّم محرّم است و يوم اول مولود مبشّر است و اين دو يك يوم محسوب شده عندالله.»

۱۴ - حضرت عبدالبهاء، جلّ ثنائه، در لوح همدان، جناب آقا شيخ محسن ميفرمايند قوله تعالى:

«اما تواريخ اين ظهور اعظم بعضى شمسى است و بعضى قمرى: عيد رضوان و عيد نوروز و ليلة صعود شمسى است. ولى عيدين مباركين به صريح كتاب توأم است و اين جز به حساب قمرى محقق نگردد و در ايام مبارك بعثت حضرت اعلى روح له الفداء و شهادت حضرت نقطه اولى به حساب قمرى گرفته مى شد، ولى صريح كتاب اقدس نه.» (گنجينه حدود و احكام، ص ۴۲۶)

۱۵ - براى مطالعه نصوص حضرت ربّ اعلى در اين باره نگاه كنيد به رساله دور بهائى (ص ۸-۹)

۱۶ - سعدى در باب دوّم كتاب گلستان چنين مى گويد:

«در جامع بعلبك [وقتى] كلمه اى چند به طريق وعظ مى گفتم با قومى افسرده دل مرده [و] راه از صورت به معنى نبرده. ديدم كه نفسم در نمى گيرد و آتشم در هيضم تر اثر نمى كند. دريغ آمدم تربيت ستوران و آينه دارى در محلت كوران، وليكن در معنى باز بود و سلسله سخن دراز، در معنى [اين] آيت: و نحن اقرب اليه من جبل الوريد سخن به جايى رسانيده بودم كه [مى گفتم]:

دوست نزديك تر از من به من است      و بنت مشكل كه من از وى دورم!  
چه كنم؟ با كه توان گفت كه او      در کنار من و من مهجورم؟!...»  
و نيز جمال قدم چنين مى فرمايند:

«... مقصود شاعر از اين بيت كه "دوست نزديك تر از من به من است، و بن عجب تر كه من از وى دورم" ترجمه آيه مباركه بوده كه ميفرمايد: "و نحن اقرب اليه من جبل الوريد" و فى الحقيقه به لسان پارسي خوب ذكر نموده و در اين حين از خم رحمت



ربّ العالمین شارب، چه که از لسان قدم ذکرش جاری شد، چون حق فرموده که من به انسان نزدیک‌ترم از رگ گردن او به او. لذا می‌گویید 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 ۱، ص ۵۵ - ۵۶)

آیه «و نحن أقرب...» آیه شماره ۱۶ در سوره ق (۵۰) در قرآن است.  
۱۷ - برای ملاحظه شرح مقام حضرت ربّ اعلی از نظر اهل بهاء به رساله دور بهائی مراجعه فرمائید.

۱۸ - نگاه کنید به مقاله اولی در صدر کتاب فرائد جناب ابوالفضائل گلپایگانی.

۱۹ - نگاه کنید به آیات ۶۸ - ۶۹ سوره زمر (۳۹) در قرآن مجید.

۲۰ - حضرت عبدالبهاء در الواح وصایا چنین می‌فرماید:

«... اساس عقاید اهل بهاء، روحی لهم الفداء، حضرت ربّ اعلی مظهر وحدانیت و فردانیت الهیّه و مبشّر جمال قدم؛ حضرت جمال ابهی، روحی لأجائه الثابتین فداء مظهر کلیّة الهیّه و مطلع حقیقت مقدّسه ربّانیّه و مادون کلّ عباد له و کلّ بأمره یعملون...»  
(ایام تسعه، ص ۴۷۶ - ۴۷۷)

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوح جناب صدر الصدور همدانی چنین می‌فرماید:  
«یا من انجذب بنفحات القدس... ای مقبل إلى الله و منقطع إلى الله، مقام مظاهر قبل نبوت کبری بود و مقام حضرت اعلی الوهیّت شهودی و مقام جمال اقدس اقدم احدیت ذات هویت وجودی و رتبه این عبد عبودیت محضه صرفه بحتّه حقیقی و هیچ تفسیر و تأویل ندارد. ما أنا إلا عبد صادق فی عتبه السامیه و رقیق ثابت فی فناء حضرته الباهیه و بهذا افتخر فی ملکوت الوجود و هذا دینی و مذهبی و مشربی و مذاقی و اعتقادی...».

(مجموعه مکاتیب حضرت عبدالبهاء، شماره ۵۹، ص ۱۲۱ - ۱۲۲)

و نیز نگاه کنید به منتخباتی از مکاتیب، ج ۴، ص ۹۷ - ۹۹.

۲۱ - حضرت عبدالبهاء در لوح جناب ابن ابهر چنین می‌فرماید:

«ای منادی پیمان، مکاتیب واصل و از مضامین روح و ریحان دست داد... رؤیای مفصل ملاحظه گشت ولی از کثرت مشاغل مجبور بر تعبیر مختصریم. اما این اختصار بهتر از هزار تفصیل است. ظهور حضرت نقطه اولی، مبشّر جمال ابهی، روحی له الفداء،



در عالم رؤیا دلیل بر جلوة انوار و انتشار آثار است: آن عمارت جلیله بنیان الهی است، یعنی دین الله و شریعت الله است و آن جمعیت هیاکل نورانی و مطالع موهبت رحمانی و دخول به محضر ربّانی دلالت بر آن نماید که محرم اسراری و همدم مرکز انوار و وضع دو بستر در زیر پای مبارک دلیل بر موقّقیّت کلّیه است در امر الله که راحت مظهر رحمانیه است و جلوس در قرب حقّ دلیل بر تقرّب درگاه احدیت است و بیان مبارک در اثبات حقیقت هاء بین الاثنین اینها هاء هویت است که بین الباء و الالف واقع و دلیل بر این که ظهور اوّل در ضمن ظهور ثانی است و الظهور الثانی عبارة عن تمام الکلمه و او عرش هاء است و آن عرش عظیم بین دو موعد واقع. وعد اوّل و وعد ثانی و إذ واعدنا موسی ثلاثین لیلة و أتممناه بعشر واو که عرش هاء بین موعد اوّل و موعد ثانی واقع بین القیامتین و بین النّفختین، النّفخة الأولى و النّفخة الأخری و سرعت بیان دلیل بر سرعت نفوذ امر رحمان است. فاکهه طیبه فیض مخصوص است. هذا تعبیر رؤیاک...».





## فلسفه تاریخ

شنیدن یک بحث علمی و فلسفی با حالت روزه‌داری شاید مناسب نباشد ولی کلام سعدی است که می‌گوید:

اندرون از طعام خالی دار      تا در او نور معرفت بینی  
تهی از حکمتی بعثت آن      که پری از طعام تا بینی (۱)

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 کرده‌اید خود را مجاز بدانم. می‌دانید که بحث‌های 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 می‌پردازیم و از طرح مقدمات در می‌گذریم.

تاریخ مجموعه‌ای از حوادث جزئی است. وقتی می‌گوئیم حوادث جزئی، جزئی در مقابل کلی است، نه جزئی به معنی ناچیز، بی‌ارتباط و بی‌اهمیت. جزئی به معنی امر مخصوصی که در زمان و مکان معین اتفاق می‌افتد و دیگر تکرار نمی‌شود. برای شخص یا شیء مخصوص واقعه خاصی در یک زمان، مکان و شرایط خاص اتفاق می‌افتد و دیگر تکرار نمی‌شود.

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 نمی‌شود 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 نمی‌توانید 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 می‌گویند خداوند احد، نه واحد، تا با واحدهای دیگر متفاوت باشد. واحدهای دیگر هر کدام برای خود واحدند 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 می‌شود تا این لفظ نیز از سایر الفاظ متمایز باشد. (۲)

یادم هست که یکی از آخوندها بر مقدمه رساله مبارکه دلائل سبعة حضرت نقطه اولی ایراد گرفته بود که «بسم الله الأفرء الأفرء» به چه معنی است؟ برای آن که فرد یعنی یکی و یکی قابل تفضیل نیست. (۳) 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 تلمذ می‌نمودیم (این قضیه مربوط به سی و دو سال پیش است) می‌فرمودند 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. (۴)

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 شباهت‌هایی 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 شرائط ممکن نیست تکرار بشود. همه وقایع تاریخی همین طورند، غیر قابل تکرارند و تاریخ از این حوادث بحث می‌کند و به همین سبب



است که تاریخ قانون کلی ندارد. به این معنی که نمی‌توان ضوابط و قوانینی به دست داد و گفت که همه جنگها بر طبق همین قواعد و قوانین اتفاق می‌افتد، 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 نموده‌اند، همان‌طور که مثلاً در فیزیک قانون برای سقوط اجسام وضع می‌کنند. در فیزیک می‌گویند که همه اجسام بر طبق همین قوانین سقوط می‌کنند و لو این که هر شیء سقوطش با شیء دیگر فرق داشته باشد، ولی به طور کلی تابع قانون سقوط است. بعضی می‌گویند که با وقایع تاریخی هم می‌شود این کار را کرد. یعنی برای آنها هم قوانینی پیدا نمود و گفت که همه وقایع تاریخی بر طبق این قانون واقع می‌شوند. مثلاً انقراض سلسله‌ها بر طبق یک قانون واقع می‌شود. 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 می‌شود. 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 می‌کند و بر طبق همان طرز تفکر قانون خاصی برای تاریخ نشان می‌دهد. 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 می‌توان به آن قیاس کرد و یا با آن سنجید. بنابراین این قضایا جنبه فلسفی دارد نه علمی، یعنی قوانینی که برای تاریخ مقرر می‌شود و اتفاق می‌افتد تابع رأی خاص و مذهب و مکتب خاصی است، تابع اصولی است که آن را شخصی برای طرز تفکر خود اختیار می‌کند و هر کسی بر طبق اصولی معین این کار را می‌کند 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. (۵)

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 همان‌طور که با معصیت هبوط کرده همان‌طور با توسل به مسیح و با ایمان به او می‌تواند موجبات غفران و طهارت خود را از معصیت اولیّه 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 مقدّس باشد، ملکوت تو بیاید، اراده تو چنان که در آسمان است بر زمین نیز کرده شود» (۶). 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 الزّمان. وقتی آخر الزّمان فرا رسد خود به خود آخر تاریخ هم فرا رسیده است. یهودی‌ها، زرتشتی‌ها، مسیحی‌ها و مسلمان‌ها به آخر الزّمان قائلند و آخر الزّمان 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 جهنّم الی الابد باقی می‌مانند، به طوری که دیگر گذشت زمان برای آنان معنی پیدا نمی‌کند. آخر الزّمان 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 مورّخین و محققین اروپائی 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. اوّل 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. (۷) همین قدر 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 متوجّه قضیه شویم از اشیاء مصنوع دست انسان مثال می‌زنیم. آن صندلی که شما بر روی آن نشستید، شما بر روی چرم یا آهن نشستید بلکه بر روی





فکر و تعقل نشسته‌اید، چرا؟ برای آن که آهن ممکن بود به صورت آن بخاری یا این میکروفون باشد که نمی‌توان به روی آن نشست. یا به صورت آن قطعه تیر آهنی باشد که بیرون این اطاق در حیاط افتاده است و نمی‌توان روی آن نشست.

بنابراین اگر آهن با نشستن شما متناسب شده دلیل بر آن است که فکری و عقلی خود را در آن ظاهر کرده است تا شما بتوانید به سهولت و راحتی بر روی آن بنشینید. پس هر شیء عقلی 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 عقلی یا روحی خود را ظاهر می‌کند. البته توجه به این مطلب حاصل است که هگل پانتئیست (pantheist) و قائل به وحدت وجود است (۸). برای هگل خدا وجود دارد منتهی در طبیعت و به صورت طبیعت و داخل در طبیعت. خدا یک عقل یا روح است که خود را به صورت اشیاء ظاهر می‌کند و در مراحل مختلف خود را بیشتر و کامل‌تر و دقیق‌تر ظاهر می‌سازد. وقتی جماد به حیات نباتی می‌رسد می‌بینیم که جنبه روحانی در او ظریف‌تر و دقیق‌تر است. یعنی روح را در نبات آشکارتر می‌بینیم تا در جماد. و وقتی از نبات به حیوان می‌رسیم باز روح بیشتر به خود می‌آید، یا به اصطلاح بیشتر به خود واقف می‌شود و بیشتر آثار روحانیت در آن ظاهر می‌گردد. بعد می‌رسیم به انسان. در انسان روح به خود می‌آید، یعنی به صورت عقل ظاهر می‌شود و معلوم می‌شود که عقل است. در حالی که در اشیاء دیگر، این عقل خفته و نهفته بود، در انسان آشکار و بیدار می‌شود. انسان به خود شعور پیدا می‌کند و آن وقت است که مراحل مختلف سیر تمدن عالم انسانی شروع می‌شود و روح خود را بیشتر ظاهر می‌کند، در نتیجه تمدن‌های کاملتر و قوی‌تر به وجود می‌آید و علوم و صنایع و فلسفه‌ها و هنرهای دقیق‌تر ظاهر می‌شود و روز به روز کاملتر می‌گردد. روح ساری و جاری در اشیاء خود را هر چه بیشتر بتواند ظاهر می‌کند تا به جایی می‌رسد که عالی‌ترین جلوه مطلق روح ظاهر می‌شود و به اینجا می‌رسد که تکبر «ژرمنی» او را فرا می‌گیرد و می‌گوید که این عالی‌ترین 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، منتهی ملاحظه می‌فرمائید که در این فلسفه تاریخ می‌خواهد خود را نشان بدهد و در مراحل متعدّد و متفاوت ظهور خود را کاملتر بکند تا برسد به جایی که به عالی‌ترین جلوه خود ظاهر شود.

البته ما بهائیان هم حرفی 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 می‌گوید همه چیز برای انسان بر طبق قانون عقلی واقع می‌شود و هرگز تخلف از آن ممکن نیست. تاریخ تابع قانون عقلی است و حوادث، همه در تاریخ به حکم عقل واقع می‌شود و ممکن نیست خلاف آن واقع شود. اگر جنگ بین‌المللی اول در سال ۱۹۱۴ م با ترور شدن ولیعهد اتریش در سرستان شروع شد بایست چنین شروع می‌شد و جز به این صورت نمی‌توانست واقع بشود. زمان اقتضاء می‌کرد که همان طور واقع شود که شد. وقتی آتش روشن می‌کنید و آب روی آن می‌گذارید حرارت که به صد درجه رسید آب می‌جوشد و اگر غیر از این بود نمی‌جوشید. وقتی این مقدمات فراهم شد آن نتایج حاصل می‌شود. 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 همان‌طور که تاریخ اقتضاء می‌کند و علل و عوامل گوناگون باعث می‌شود باید رفتار کند. در چنین شرایطی او را اختیاری نیست که بگوید من کردم، من گفتم، من پیش راندم. انسان این «مَنْ مَن هَا» را نباید بگوید زیرا عامل مؤثر همان روح سیال جاری در عالم است که باعث این امور می‌شود. اگر فلان شخص نبود تا عامل اجرای فلان واقعه شود کس دیگری به انجام آن اقدام می‌نمود.

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 می‌تواند به صورت اختیار ظاهر شود.

تصور بفرمائید که مجبور بوده‌اید که روی آب راه نروید و بعداً اختیار یافته‌اید 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 دقیق‌تر و عمیق‌تر شود مجبوریت انسان بیشتر به اختیار نزدیک می‌شود. به این ترتیب سیر طبیعت و تاریخ در این زمینه است که انسان را به مختار بودن، یعنی به عالم بودن نزدیک کند. پس می‌توانیم بگوئیم که فلسفه تاریخ در این خلاصه می‌شود 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 می‌رسد این اسارت باز هم کمتر می‌شود و روز به روز هم کمتر می‌شود. هر چه عقل و علم بیشتر در او جلوه کند آزادی انسان بیشتر می‌شود. بنابراین همان طور که اشاره شد تاریخ انسان عبارت است از سیری که انسان می‌خواهد 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، منتهی با این تفاوت که ماتریالیست، یا مادی می‌شود. این فلسفه سیر ضروری را قبول دارد ولی آن را فقط در مورد ماده می‌پذیرد و نمی‌گوید که روح است که به صورت ماده در می‌آید، بلکه می‌گوید ماده است که کم کم به صورت روح ظاهر می‌شود. 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 می‌گذرد: از مرحله فئودالیته به مرحله بورژوازی و سپس به مرحله بهره‌کارگری می‌رسد و در آن مرحله هم آنقدر پیش می‌رود تا روزی انسان بتواند جامعه بی طبقات به وجود آورد. چنین روزی عبارت از آخر الزمان مارکسیسم است. کمونیست‌ها خیلی بر ادیان طعنه می‌زنند که «دگم» (dogma) یعنی عقاید جزمی دارند، ولی خود آنها هم به نوعی دگم قائل می‌شوند، وقتی به آخر الزمان معتقد می‌گردند. آخر الزمان آنان روزی است که جامعه بی طبقات و بی دولت تشکیل می‌شود. در آن روز موعود همه طبقات از بین خواهند رفت، اختلاف منافع و معارضة گروه‌های مختلف باقی نخواهند ماند و لذا دولتی لازم نمی‌آید تا به امور ملت پردازد و جامعه‌ای مرفه، بی طبقات و بی دولت به وجود خواهد آمد. (۹)

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 ندیده‌ایم و نخوانده‌ایم 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 می‌آید، 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 دوره‌ای 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 می‌فرمایند که طرح و بحث از این قبیل مباحث به طلاب مدارس بعد از هزار سال تعلق دارد. (۱۰) 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 بحث‌ها 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 فرانرسد 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 خانواده‌ها واحدهای قبیله‌ای به وجود می‌آید. جمع شدن واحدهای قبیله‌ای 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 (۱۱) 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 بوده‌اند. جز این مطلب فعلاً درباره قضیه فلسفه تاریخ از لحاظ امر بهائی مطلبی 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 نظریه‌ای اختیاری در بین نیست، زیرا وقتی اختیار فقط به این معنی بود باز قضیه، قضیه اضطرار 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. (۱۲) توضیح مختصر مطلب آن که انسان به حکم علل و عوامل وجودی همیشه اموری را که به آن مجبور است همان‌طور عمل می‌کند که مقتضای وجود او است. اما در مواردی انسان مختار است و بدون عوامل رفتاری و به اراده خود دست به کارهایی می‌زند که مقتضی 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 می‌شود 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 می‌رسد که دیگر تاریخ معنی ندارد، به این معنی که زمان به آخر می‌رسد 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 تصوّر می‌کنند و حضرت بهاء‌الله در کتاب مستطاب ایقان آن را به «قیامت موهوم» وصف فرموده‌اند (۱۳). چنین روزی اگر پیش آید دیگر تاریخ به اتمام می‌رسد، زیرا زمان و عالم مادی تمام می‌شود و بعد از آن اگر حیاتی هم وجود داشته باشد، یعنی آن حیاتی که تجدید می‌شود، 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 ایده‌ال مردم است. یعنی انسان به جایی برسد که بتواند تکان نخورد. بهشتی که معمولاً تصوّر می‌شود آن است که آدمی در زیر درختی و در کنار جوئی می‌خوابد و همه چیز برای او فراهم می‌شود، حتی وقتی میوه‌ای دلش خواست شاخه درخت آنقدر به او نزدیک می‌شود که می‌تواند به سهولت میوه را بچیند و بخورد. بنابراین بهشت ایده‌ال و تصوّری که عامّه از آن دارند به صورت جایی است که انسان هر چه ممکن است در آن کمتر تلاش می‌کند و هر چه طلب می‌کند بی‌حکمت و کوشش در اختیار اوست. در چنین جایی زمان تمام است، زیرا عالم ثابت است، نه عالم حرکت تا زمانی در آن معنی یابد و چون زمان وجود ندارد تاریخی هم در آن متصوّر نیست و این آخر الزمان است.

ما قضیه را این طور تلقی نمی‌کنیم. ما قائل به ادوار کونیّه هستیم؛ به این معنی که امور از جایی شروع می‌شود و به جایی تمام می‌شود و هر چیزی دوره‌ای دارد. مثلاً طبیعت دوره‌ای دارد و همه چیز در سیر طبیعی خود دوری دارد. در عالم نبات دانه‌ای را می‌کارید، رشد می‌کند، ساقه و شاخه و برگ و گل می‌آورد و بالاخره میوه می‌دهد. از آن میوه باز تخم بیرون می‌آید و این جریان ادامه می‌یابد 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 می‌شود. به این ترتیب اگر آغاز و پایانی هست آغاز و پایان برای ادوار است. دوری شروع می‌شود، اوج می‌گیرد و به اتمام می‌رسد. 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. (۱۴)



امیدوارم از این که با یک بحث نظری شما را زیاد خسته کردم از بنده ناراضی نباشید زیرا احساس نارضائی که از دل شما روزه‌داران 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

- ۱ - ابیات از باب دوم کتاب گلستان سعدی است.
- ۲ - برای مطالعه مطالب مربوط به فرق بین واحد و احد به نور البراهین، (ج ۱، ص ۴۷۶ - ۴۷۷) اثر سید نعمت الله جزائری مراجعه فرمائید.
- ۳ - نگاه کنید به مقدمه دلائل سبعة عربی و فارسی (طهران: بدون نام ناشر، بی تاریخ).
- ۴ - برای ملاحظه شرح احوال جناب میرزا منیر نبیل زاده به کتاب تذکره شعرای قرن اول بهائی (ج ۲، ص ۳۹۵ - ۴۱۰) مراجعه فرمائید.
- ۵ - برای ملاحظه شرح احوال برگسون و نظریات او به کتاب سیر حکمت در اروپا (ج ۳، ص ۱۶۲ - ۱۸۶) مراجعه فرمائید.
- ۶ - انجیل متی، باب ششم، آیه ۹.
- ۷ - برای ملاحظه شرح مطالب درباره هگل و فلسفه او به کتاب سیر حکمت در اروپا (ج ۳، ص ۲۰ - ۴۴) مراجعه فرمائید. خلاصه نظریه هگل درباره فلسفه تاریخ آنطور که در دایرة المعارف فارسی (ج ۲، ص ۳۲۷۶) آمده به شرح ذیل است:  
«... هگل در فلسفه تاریخ نیز صاحب نظر است. در نظر او، همه‌ی تاریخ انسانی سیری است به سوی کمال معنوی و روحی. در سیر تاریخ انسان غایتی و مقصدی هست که وظیفه‌ی 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 دوره‌ی 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 مرحله‌ی 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، عده‌ای آزاد بودند، و در مرحله‌ی آخری، که مرحله‌ی دول جدید اروپائی است، عده‌ی آزادان بیشتر است. جنگ در نظر هگل ضروری و اجتناب‌ناپذیر است،





زیرا دولت‌ها هر کدام به منزله‌ی افراد آزادی هستند که منافعشان با هم در تضاد و تصادم است، و برای رفع این تضاد ناچار جنگ در می‌گیرد، و بدین ترتیب تاریخ جهان پیدا میشود.

فلسفه‌ی هگل بدین ترتیب جامع متقابلات و در برگیرنده‌ی متضادات است، و به همین جهت است که پس از وی، در میان پیروان او، هم فلاسفه‌ی معنوی و هم متفکران مادی، و به اصطلاح، هم هگلیهای راست و هم هگلیهای چپ دیده میشوند. نفوذ او در فلاسفه‌ی آلمان و فرانسه و ایتالیا قابل ملاحظه است. در اواخر قرن ۱۹ م در انگلستان نیز عده‌ای از حکمای پیرو هگل دیده میشوند...».

و نیز برای ملاحظه‌ی فلسفه‌ی هگل به فصول ۹ - ۱۱ در کتاب تاریخ فلسفه (ج ۷) مراجعه فرمائید.

فلسفه‌ی هگل درباره‌ی فلسفه تاریخ در فصل دهم مفصلاً شرح داده شده است.

۸ - پانتئیسم (pantheism) عبارت از نظریه‌ی ترکیب خدا از نیروها و پدیده‌های طبیعی است که از آن به همه‌خدائی و یا وحدت وجود نیز تعبیر می‌شود. برای مطالعه‌ی مطالب مفصّل در این زمینه به فرهنگ فلسفی (ص ۶۶۴) و کتاب وحدت وجود اثر فضل الله ضیاء نور مراجعه فرمائید.

۹ - برای مطالعه‌ی فلسفه‌ی تاریخ از نظر مارکس و شرح افکار و آثار او به کتاب ریازانف موسوم به مدخلی بر زندگی و آثار کارل مارکس و فردریک انگلس (از انتشارات رهایی کار، ۱۳۵۷ ه.ش، ۲۰۶ ص) و فصل نهم کتاب در آمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی (مشهد: مرندیز و نی‌نگار، ۱۳۷۹ ه.ش)، اثر دکتر حسین ابوالحسن تنهایی مراجعه فرمائید.

درباره‌ی نظر مارکس در خصوص فلسفه‌ی تاریخ در کتاب فرهنگ سیاسی (ص ۱۵۱ - ۱۵۲) چنین آمده است:

«... اساس فلسفه‌ی مارکس ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی است. تفسیر مادی تاریخ (ماتریالیسم تاریخی) بر این مبنا استوار است که تکامل تاریخی بشر نتیجه‌ی تکامل وسایل تولید است و وسایل تأمین نیازمندیهای مادی انسان و روابط اجتماعی که بر اساس آن ایجاد می‌شود «زیربنای» ساختمان جامعه است و سایر نهادهای اجتماعی (مذهب، اخلاق، دولت و سیاست، تعلیم و تربیت، اصول عقاید، خانواده و غیره) بر اساس این زیربنا شکل می‌گیرند و «رو بنای» اجتماعی را تشکیل می‌دهند و هر جامعه







بر حسب ساختمان اقتصادی و نحوه رفیع احتیاجات مادی خود (شکار، کشاورزی، صنعت و تجارت) نوع خاصی از نهادهای رو بنایی را داراست که با تغییر زیربنا (مثلاً تحوّل از مرحله کشاورزی به صنعت) تغییر می‌یابد. با تکامل تکنیک سیستم اقتصادی تغییر می‌کند، ثروت مجدداً توزیع می‌شود و طبقات تازه‌ای ظاهر می‌شوند که با وسایل تولید جدید سر و کار دارند و جامعه وارد مرحله‌ی تاریخی تازه‌ای می‌شود. در هر جامعه دو طبقه‌ی اصلی وجود دارد که یکی مالک وسایل تولید و استثمار کننده و دیگری عرضه‌کننده‌ی نیروی کار و استثمار شونده است. تضاد منافع این طبقات موجب پیدایش یک نزاع دائمی آشکار یا پنهان در جامعه است که «جنگ طبقه‌ای» خوانده می‌شود. جنگ طبقه‌ای نیروی محرکه‌ی 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 طبقه‌ای نطفه‌ی انهدام خود را در خویش دارد...».

و نیز درباره‌ی عاقبت سیر تحولات تاریخی در نظریه فلسفه تاریخ مارکسیزم چنین

می‌نویسد:

«... پرولتاریا [طبقه کارگران مزدبگیر] پس از انتقال مالکیت وسایل تولید از افراد به دولت و حذف همه‌ی طبقات استثمار کننده خود نیز به عنوان طبقه از میان خواهد رفت و در این مرحله دولت نیز، که در جامعه‌ی طبقه‌ای آلت عمل طبقه‌ی حاکم برای سرکوب کردن طبقات محروم است، تدریجاً ناپدید خواهد شد و به دنبال آن میان رفتن جامعه‌ی طبقه‌ای همه‌ی پدیده‌های طبقه‌ای از میان خواهند رفت و مبارزه‌ی انسان با انسان به مبارزه‌ی انسان با طبیعت بدل خواهد شد.»

۱۰ - عین بیان حضرت عبدالبهاء 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.

۱۱ - حضرت ولی امرالله در اواخر رساله قد ظهر یوم المیعاد (ص ۱۸۷ - ۱۸۸) به این مطلب تصریح می‌فرماید که:

«... اختلاف و انشقاق ابناء بشر جای خود را به صلح و آشتی عمومی و وحدت کامل





عناصر مختلفی متشکله جامعه انسانی واگذار خواهد کرد. این در حقیقت اوج شایسته سیر کمالی 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 می‌شود... همچنان که تکامل ترکیبی نوع بشر به آهستگی و به تدریج صورت گرفته و ایجاد کرده که متوالیا وحدت خانواده و قبیله و شهر و ملت تشکیل گردد، به همین قسم نور ظهور الهی که در مراحل مختلفی تکامل دینتی ساطع و در ادیان متتابعه ماضیه جلوه گر گشته به تدریج ترقی و تعالی حاصل نموده است...».

۱۲ - حضرت ربّ اعلی در پنج شأن، (طهران: بدون نام ناشر، بی تاریخ، ص ۲۰۵) چنین می‌فرماید: «... و اختیار فرموده از بین کلّ اشیاء سلسله انسان را، ناطق فرموده او را به حمد و ثناء خود و مختار فرموده او را از ابنای جنس حیوان، کلّ حیوانات به حمد و مجد خود و حبّ و معرفت ذات مقدّس خود...».

و نیز حضرت بهاء الله می‌فرماید: «... بعد از خلق کلّ ممکنات و ایجاد موجودات به تجلی اسم یا مختار انسان را از بین امم و خلایق برای معرفت و محبت خود که علت غائی و سبب خلقت کائنات بوده اختیار نمود...» (مجموعه الواح، ص ۳۳۹)

۱۳ - کتاب ایقان، ص ۵۰.

۱۴ - برای مطالعه نظریات و آرائی که در زمینه تاریخ، فلسفه تاریخ و ادوار تاریخی ارائه شده است به مقاله «تاریخ» در فرهنگ فلسفی (ص ۲۰۳ - ۲۰۴) مراجعه فرمائید.





## پاسخ به سؤالات

### سؤال اول: مبدأ وجود

حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات می فرمایند:

«... شبهه‌ای نیست که در ابتدا مبدأ واحد بوده است... در اصل ماده واحد است.

آن ماده واحد در هر عنصری به صورتی درآمده است...» (۱)

ممکن است درباره بیان فوق توضیحاتی بدهید؟

این که فرموده‌اند مبدأ وجود در اصل ماده واحد است، این مبدأ، مبدأ به معنی زمانی آن نیست؛ زیرا مبدأ زمانی وجود ندارد. موجودات از اول لااؤل وجود داشته و به صورت لایتناهی وجود خواهند داشت. بنابراین مطلب در اینجا راجع به تقدّم ترکیبی است. یعنی ترتیب به وجود آمدن موجودات این است که ماده بسیطی به صورت مختلفه منحل می‌شود و اشیاء مختلفه را به وجود می‌آورد و سپس به اصل بسیط خود بر می‌گردد و آن اصل بسیط مبدأ وجود برای موجودات دیگر می‌گردد. به عنوان مثال عرض می‌کنم که مبدأ وجود انسان نطفه است که شیء بسیط بی‌شکلی است و از آن بافت‌ها، اعضاء و انساج مختلف به وجود می‌آید و انسانی قدم به عرصه وجود می‌گذارد. بعد از همین انسان دوباره ماده اولیه یعنی نطفه به وجود می‌آید و باعث به وجود آمدن فرد دیگری از همین نوع می‌شود. این سیر لایتناهی است و آغاز نسبی است و نه مطلق، چون زمان آغاز ندارد. منظور آن است که وقتی از بدایت صحبت می‌شود جنبه نسبی دارد. هر آغازی آغاز نسبی است برای پدید آمدن یک وجود نسبی که دوباره می‌تواند مبدأ وجود نسبی دیگری باشد. به این ترتیب در زمان نه آغازی وجود دارد و نه پایانی. اما انسان نظر به ماده خود معلوم است که در زمان معینی به





وجود آمده است. حضرت عبدالبهاء تصدیق فرموده‌اند که انسان در کره زمین زمانی بوده است که وجود نداشته و بعداً به وجود آمده است. این همان مطلبی است که زمین شناسان نیز می‌گویند، یعنی بنا به اقتضای شرایطی معین موجودی زنده به وجود می‌آید و در زمانی معین نیز انسان به وجود آمده است. در عرضه این مطلب البته دو نظریه ابراز شده است: طبق نظریه ترانسفورمیست‌ها (transformist) موجودات زنده به یکدیگر تحوّل پیدا کرده‌اند و صور مختلفه یافته‌اند و انواع گوناگون پیدا نموده‌اند تا روزی که انسان در اثر این تحولات به وجود آمده است. (۲) نظریه فاشیست‌ها (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 اوّل 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 می‌خواسته 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 نمی‌آید، بلکه به اراده الهی خلق می‌شود و برای تعلق یافتن به جسم مخصوصی به وجود می‌آید.

اما انسان کامل یعنی مظهر امر الهی که روح او عبارت از روح القدس و امر الهی است همیشه در عالم بوده است. یعنی اوّل فیض صادره از حق است، اوّلین کلمه است. کلمه اوّلیه نمی‌توانسته است که وقتی بوده باشد که وجود نداشته باشد. بنابراین همیشه بوده است. به محض آن که خدا بوده، کلمه یعنی مشیّت، 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 می‌فرمایند که انسان اوّل نبود و بعد به وجود آمد. و در جایی دیگر می‌فرمایند 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 می‌فرمایند که منظور از انسان انسان کامل، یعنی مظهر امر الهی است، روح القدس است که همیشه بوده است. (۳)

### یادداشت‌ها

- ۱ - مفاوضات، ص ۱۳۷
- ۲ - برای شرح مطالب نگاه کنید به ذیل «تبدیل و تبدل» در فرهنگ فلسفی، ص ۲۰۷.
- ۳ - نگاه کنید به مفاوضات، ص ۱۳۵.

### سؤال دوم: لقب سر (Sir)

به چه علت دولت انگلستان به حضرت عبدالبهاء لقب سر داده است؟ زیرا این لقب به کسی داده می‌شود که معمولاً به دولت انگلیس خدمت کرده باشد.

می‌دانید که کلمه سر (Sir) در زبان انگلیسی به معنی «آقا» است و این لقب وقتی به حضرت عبدالبهاء داده شد که بعد از جنگ اول جهانی قشون انگلیس وارد فلسطین شد و آن مملکت تحت الحمايه دولت انگلستان قرار گرفت. حضرت عبدالبهاء البته سالها قبل از وقوع این وقایع در دوره انقلاب حزب ترک جوان یعنی در دوره حکومت عثمانی از سجن و تبعید آزاد شده بودند. در سالهای ۱۹۱۰ - ۱۹۱۳ م نیز به اسفار اروپا و آمریکا رفته بودند و چون برگشتند وقایع جنگ بین‌المللی و آمدن انگلیسیها به سرزمین فلسطین اتفاق افتاد. مقصود آن است که آزادی حضرت عبدالبهاء از سجن ربطی به آمدن انگلیسیها به سرزمین فلسطین ندارد. نکته دیگر آن که حضرت عبدالبهاء مثل اعلای تعالیم بهائی بوده‌اند، نمونه و مثال اعمال، اخلاق و صفات و خصوصیات بهائی بوده‌اند و شخص بهائی به حکم معتقدات مذهبی‌اش در ظل هر حکومتی که باشد تابع آن است و در امور سیاسی آن حکومت مداخله نمی‌نماید. حضرت عبدالبهاء در دوره عثمانی‌ها تابع حکومت ترک عثمانی بودند و بعد از آن که فلسطین تحت الحمايه انگلیس شد به حکم امر بهائی از مقررات حکومت جدید تبعیت می‌نمودند. بنابراین از نظر موقعیت سیاسی روز وضع حضرت عبدالبهاء کاملاً مشخص بود و مثل هر فرد مؤمن





بهائی دیگری امور سیاسی و دولتی و حکومتی ربطی به ایشان نداشت و مداخله‌ای در آن نداشتند.

واقعیت مطلب آن بود که در زمان جنگ بین‌المللی اول حضرت عبدالبهاء نسبت به اسرای جنگی از ملل مختلف و نسبت به نفوسی که در اثر جنگ صدمه خورده بودند، اعم از ترک و عرب و عجم و غیر ذلک به دلسوزی و حمایت پرداختند و به سرپرستی و پرستاری آنان قیام فرمودند و خود آن حضرت و احبای مجاورین حتی القوه به این جمع جنگ زده مساعدت نمودند.

دولت آن وقت در منطقه، که دولت انگلستان بود، به مناسبت این اعمال خیریه و بشردوستانه لقب سر را به حضرت عبدالبهاء اعطاء نمود. واضح است که ردّ این احسان هم ترک ادب محسوب می‌شد و هم این مفهوم می‌توانست از آن استنباط شود که کار خیری صورت نگرفته است، که صورت گرفته بود، و هم ردّ این لقب می‌توانست این معنی را داشته باشد که من دولت انگلستان را قبول ندارم و احترامی برای عملش قائل نیستم، که این خود یک عمل سیاسی می‌توانست تلقی شود.

با توجه به آنچه گفته شد اعطای لقب سر به حضرت عبدالبهاء نتیجه اعمال خیرخواهانه و بشردوستانه حضرت عبدالبهاء به اهالی فلسطین در زمان جنگ بود و با اعطای این لقب، که البته حضرت عبدالبهاء هیچگاه از آن استفاده نمودند، اعمال خیریه حضرت عبدالبهاء و بهائیان منطقه مورد شناسائی و قدردانی اولیای امور در آن زمان قرار گرفت. (۱)

### یادداشت‌ها

۱ - اعطای لقب «سر» به حضرت عبدالبهاء در طی مراسمی در ۲۷ اپریل ۱۹۲۰ م در حیفا انجام شد. در این مراسم کلنل ادوارد الکساندر استانتون (Colonel Edward Alexander Stanton)، که حاکم نظامی حیفا بود، از طرف مقامات دولت انگلستان سمت نمایندگی داشت و در آن زمان فلسطین هنوز در تحت اداره نظامی انگلستان بود.

در باره جزئیات وقایع این مراسم می‌توان به کتاب انگلیسی جناب بالیوزی موسوم به *Abdu'l-Bahá: The Centre of the Covenant of Bahá'u'lláh* (Oxford: George Ronald, 1971, pp. 418-419 & 443-444 & 478) مراجعه نمود.





عکس و تفصیل این مراسم در نجم باختر (ج ۱۱، شماره ۱۶، ص ۲۶۶) و (ج ۱۳، شماره ۱۱، ص ۲۹۰-۲۹۸) نیز به طبع رسیده است.

فصول ۲۴ و ۲۵ کتاب جناب موژان مؤمن موسوم به *The Bábí and Bahá'í Religions, 1844-1944 Oxford: George Ronald, 1981* نیز حاوی مطالب مربوط به اعطای لقب «سر» به حضرت عبدالبهاء می باشد.

در کتب فارسی نظیر آئین بهائی یک نهضت سیاسی نیست (ص ۴۷) و اقداح الفلاح (ج ۲، ص ۲۳۲) و کواکب الدرّیه (ج ۲، ص ۲۹۶) نیز مطالب مربوط به مراسم مزبور شرح و بسط یافته است. و نیز نگاه کنید به مطالعه معارف بهائی (ج ۱۵) نوشته دکتر ماشاءالله مشرف زاده تحت عنوان «دیانت بهائی منشأ الهی دارد» (طبع طهران، ۱۳۳ بدیع).

حضرت ولی امرالله در کتاب قرن بدیع (ص ۶۲۴-۶۲۵) درباره اعطای لقب مزبور (Knighthood) چنین می فرماید:

«پس از اختتام جنگ و اطفاء نایره حرب و قتال اولیاء حکومت انگلستان از خدمات گرانبهائی که حضرت عبدالبهاء در آن ایام مظلّم نسبت به ساکنین ارض اقدس و تخفیف مصائب و آلام مردم آن سرزمین مبذول فرموده بودند در مقام تقدیر برآمدند و مراتب احترام و تکریم خویش را با تقدیم لقب «نایت هود» (Knighthood) و اهداء نشان مخصوص از طرف دولت مذکور حضور مبارک ابراز داشتند و این امر با تشریف و تجلیل و فیر در محل اقامت حاکم انگلیز در حیفا برگزار گردید و در آن احتفال پراحتشام جمعی از رجال و اعظام قوم از ملل و شعوب مختلفه حضور به هم رسانده و در انجام مراسم شرکت نمودند.»

### سؤال سوّم: تصمیمات منشی محفل و نفس محفل

درباره چه مسائلی منشی محفل تصمیم می گیرد و چه مسائلی برای اتخاذ تصمیم در نفس محفل مطرح می شود؟

برای احباء منشی محفل خود محفل است. به این معنی که وقتی نامه ای به امضای منشی محفل نوشته می شود در حکم نظریات محفل است و فرقی نمی کند 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 نیز اشتباهی در آنها باشد. در این موارد احباء 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 سمبل و نماینده و سخنگوی محفل است. هیچکدام از اعضای دیگر محفل حق دستور دادن به اعضاء جامعه ندارند. مثلاً هیچکدام از اعضاء 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 می‌فرمایند. 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 ننموده 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 پیشنهاداتی، که از طرف جمع صورت گرفته و یا مطلبی که به جمع بستگی دارد و قضیه‌ای 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. (۱)

### یادداشت‌ها

۱ - 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:

1- *Local Spiritual Assembly Handbook* (Australia: Bahá'í Publications, 1996), 3.4, pp. 72.73

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 مظالم

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 بی‌نظمی‌ها و بی‌عدالتی‌ها این مطالب به ذهنشان خطور می‌کند و به زبانشان جاری می‌شود؛ منتهی برای آن که کافر نعمت و ناسپاس نباشند می‌گویند خدایا شکر، ولی من چه کرده‌ام که مستحق 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 سب و دشنام زمانه تحذیر کرده‌اند و به کلام رسول خدا استشهاد جسته‌اند که «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ» یعنی به زمانه و روزگار فحش ندهید، زیرا این نشانه نوعی اعتراض در قبول عدالت مطلقه در عالم وجود است. (۱)

علت وقوع این شبهه آن است که به نقصی 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 نقصی همراه است که اگر آن نقص با خلق همراه نباشد نباید خلقی خلق شود، زیرا کمال فقط در شأن حق است. اگر خدا نمی‌بایست خلق را با نقص همراه کند نمی‌بایست از اول خلقی 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 نماییم 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 خود حق بوده باشد؛ زیرا ما فقط خدا را به صورت کمال مطلق می‌ستائیم و کمال صرفاً فقط در شأن عالم حق می‌دانیم. پس اگر خدا خلقی 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 نقصی





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 نقصی است که لازمهٔ خلق است؛ یعنی نمی‌تواند خلقی باشد و نقصی با آن همراه نباشد، چه اگر نقصی با خلق همراه نباشد «خلقیّت» معنی نمی‌یابد بلکه همه چیز عبارت از حق خواهد بود (۲).

باری، خلق با نقص همراه است و وقتی قبول کردیم که خلق باید با نقص همراه باشد همهٔ بدیها، زشتیها، ستمها، بی‌نظمی‌ها و همهٔ آنچه در زبان فلسفی به آن «شر» می‌گوئیم ناشی از این امر می‌شود که نقصی در عالم هست و این نقص لازمهٔ خلقت است و نمی‌تواند که چنین نقصی با خلق نبوده باشد. به همین جهت است که می‌گویند شر امر عدمی است. (۳)

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 مقدمهٔ 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 همّت کند، خسته شود و حتّی 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 پرم 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 کل 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 بلندیهایی 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 تابلویی 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 ملّتی که در این جنگ شرکت نموده و آن سرباز هم یکی از اجزاء این ملّت بوده چنین جنگی مصیبت محسوب نمی‌گردد، زیرا این جنگ بالمآل آزادی و امنیت و رفاه ملّتی را به دنبال آورده است. بنابراین در آنچه پیش می‌آید درست است که نسبت به بعضی افراد و اجزاء ممکن است آن پیش آمد ظلم، نقص و تباهی جلوه کند اما با توجّه به کلّ مجموعه وجود چنین حالاتی می‌باید وجود داشته باشد.

در عالم طبیعت بنابراین شرّی وجود ندارد مگر به صورت نقصی که لازمه خلقت است و امری است عدمی. اما بشر این قانون طبیعی را قیاس به وضع خاصّ خود می‌کند و می‌گوید ظلم و ستم بر من روا رفته است. البتّه سیل‌ها و زلزله‌ها 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 توجّه به وضعیت افرادی که با آنها مقابل می‌شوند و در جریان این پیش آمده‌ها قرار می‌گیرند این حوادث ظلم جلوه می‌کند. این قضاوت ناشی از آن است که بشر نظر خود را از کلّ مجموعه خلقت برگردانیده و به وضع خاص خود توجّه کرده است. در اینجا اگر گفته شود که فلان حادثه در حق فلان شخص ظلم بوده است - ولو آن که با توجّه به کلّ 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 یا و رضایت به رضای خدا را نیز تعلیم می‌دهد و همه این اعتقادات را لازم می‌آورد. در واقع دین مجموعه‌ای است با همه اجزاء خود و کسی که می‌گوید به خدا اعتقاد دارم و خدا را عادل و عالم و قادر می‌داند 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 می‌بایستی واقع شود قرار می‌گیرد و ظلمی به او وارد می‌یابد چون اعتقاد به حیات اخروی و بقای روح نیز دارد، دنیا را منحصر به این حیات محدود مادّی و واقعه خاصّی، که نسبت به حیات لایتناهی در حکم هیچ محسوب می‌شود، نمی‌داند. لذا تصوّر این که در حق او ظلم شده منتفی می‌شود.





در اینجا علاوه بر مظالم طبیعی صحبت از مظالم بشری هم می‌شود که انسان این قبیل مظالم را نیز به واقع شدن در معرض اراده الهی نسبت می‌دهد. برای جواب گفتن به این امر ما ناگزیر از بحث راجع به الوهیت به معنی اخص خود خارج می‌شویم و وارد مسئله جبر و اختیار می‌گردیم.

### یادداشت‌ها

۱ - حدیث مورد اشاره در عوالی اللثالی (ج ۱، ص ۵۶) چنین آمده است: «لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر». در شرح این حدیث در زیرنویس صفحه ۵۶ چنین مذکور است:

«... فمعنى لا تسبوا الدهر: لا تنسبوا هذه الأفعال و الحوادث إليه، لأنها واقعة فيه، لا منه، لأن الله تعالى هو الذى فعل ذلك بسبب الدهر، فإذا سببتم السبب وصل السبب إلى المسبب، لأنه فاعل السبب لأن الدهر و المصائب التى فيه، كلها منه، قدرها فيه. فسب الناس الدهر، لكون تلك المصائب فيه، ظنا منهم إنها منه، و ليس منه، فقال عليه السلام "لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر": أى هو الفاعل فيه و المجرى لهذه الأفعال فيه فاجراه مجراه. مثل قول شخص: فعل الوزير كذا، فيقول الآخر: لا تسبوا الوزير، فإن الوزير هو السلطان، و يكون المعنى إن فعل الوزير إنما هو بأمر السلطان (معه)»

۲ - نگاه کنید به مفاوضات، ص ۳-۵.

۳ - نگاه کنید به مفاوضات، ص ۱۹۸-۱۹۹ و مقاله «شر» در فرهنگ فلسفی، ص ۴۰۸-۴۰۹. مسأله شر در کتاب شناسائی و هستی (ص ۴۱۱-۴۲۳) 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 ۲۵۱-۲۷۳).

### سؤال پنجم: معنی جبر و معنی اختیار

جبر به چه معنی و اختیار به چه معنی است؟

وقتی صحبت از جبر و اختیار می‌شود دو قسم این مسئله مطرح می‌گردد: یکی به صورت جبر علمی و دیگری به صورت جبر الهی. منظور از جبر علمی که اکثر فلاسفه



راسیونالیست، ایده‌آلیست و متریا لیست مطرح کرده‌اند قضایای وجود با قاعدهٔ علیت ارتباط می‌یابد، به این معنی که گفته می‌شود هر معلولی عللی دارد، یعنی علل و عوامل هستند که معلول‌ها را ایجاد می‌کنند. بنابراین امکان ندارد معلولی تحقق یابد بدون آن که علتی ایجاد کنندهٔ آن باشد. به عنوان مثال اگر من سوء هاضمه داشته باشم این سوء هاضمه یا ناشی از عللی 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 می‌بایست اتفاق بیفتد که اتفاق افتاده است. بنابراین اختیار بشر در این امور نقشی ندارد. در فلسفهٔ ماتریالیستی بشر چیزی نیست جز یک مجموعهٔ ارگانیکی که از مغز، اعصاب، عضلات، استخوان‌بندی و اجزاء شیمیائی مختلف ترکیب و تشکیل شده و تحت تأثیر عوامل طبیعی نمی‌تواند جز آن باشد که هست. پس اختیار در اینجا موردی ندارد. طرح این قضیه به این صورت البته مبتنی بر درک متریا لیستی و مارکسیستی این قضیه است. در ایده‌الیسم هم در بعضی از موارد این قضیه به همین صورت مطرح می‌شود که می‌گوید هر جزئی در این عالم تابع قواعد عقلی ضروری است که ناشی از ماهیت خود ایده‌ها است (۱) و چون در عالم همه چیز یک جنبهٔ عقلی و ضروری دارد، بنابراین هیچکس نمی‌تواند به عنوان فرد خود را مختار بداند بر این که چنان کند که علل عقلی ضروری حاکم بر عالم ایجاد نمی‌کند. این عبارت از نوعی جبر است که در اصطلاح فرنگی به آن دیتر مینیسیم (Determinism) (۲) می‌گویند، یعنی ایجاد 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 می‌دهند و به آن جبر تاریخ می‌گویند. یعنی تاریخ هم تابع علل ضروری حاکم بر آن است.

صورت دیگر این قضیه عبارت از جبر الهی است، مسئلهٔ تقدیر و مسئلهٔ سرنوشت است. به این اعتبار که قضایای عالم دیتر مینیسیم نیست، بلکه به اصطلاح فرنگی فتالیسم (Fatalism) (۳) 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 می‌شود 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 نقشه‌ای که کشیده و بر طبق عناصر و اجزائی که اختیار کرده آن را ساخته است. بنابراین اگر امروز رخنه‌ای در این ساختمان وجود دارد بر اثر آن عناصر و اجزائی است که بر طبق این نقشه فراهم آمده است و نمی‌توان گفت که تقصیر از این دیوار است که رخنه‌ای 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 خلقی که می‌کند چه پیش خواهد آمد. پس بنابراین چگونه می‌تواند چیزی پیش بیاید که او نخواست 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 (۴) 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 بخواهد 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. (۵)

## یادداشت‌ها

۱ - برای مطالعه مطالب مربوط به ایده (idée = idea) و ایده‌الیسم (idealism) به صفحات ۵۷۴ - ۵۷۶ کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.





- ۲ - مطالب مربوط به «حتمیت - Determinism» در صفحات ۲۹۹ - ۳۰۰ کتاب فرهنگ فلسفی می‌تواند مورد مطالعه علاقمندان قرار گیرد.
- ۳ - برای مطالعه مطالب مربوط به «جبریت - Fatalism» به صفحات ۲۷۵ - ۲۷۶ کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.
- ۴ - برای مطالعه مطالب مربوط به علم کلام (Dialectical Theology) به صفحات ۵۳۳ - ۵۳۴ 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, 1976)
- ۵ - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح که به تاریخ ۱۸ تموز سنه ۱۹۱۹ میلادی مورخ است چنین می‌فرماید:

اورگون پرتلند

امه‌الله هلن ویتنی علیها بهاء الله الأبھی

هوالله

ای بنت ملکوت، نامهات 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 رابطه‌ای 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 حیث 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 قضیة 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 معتبری 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 می‌دانست 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 می‌دانست 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:

می خوردن من حق ز ازل می دانست      گر می نخورم علم خدا جهل بود (۱)  
 او از ازل می دانست که من بناست می بخورم، پس چگونه می توانم می نخورم،  
 چه علم الهی نمی تواند جهل باشد و اگر من می نخورم لازم می آید که او جاهل به می  
 خوردن من باشد. به این نحو آنچه من می کنم مسبوق به علم ازلی الهی است و نمی توانم  
 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 می شود به قدرت اوست. اگر در این میان در حیطه  
 قدرت مطلقه او موجودی به نام بشر پیدا شود که کاری بتواند بکند که او نمی خواهد  
 پس قدرت خدا قدرت مطلقه تامه نتواند بود و این امر لازم می آورد که برای خدا رقیبی  
 به نام انسان پیدا شود که در قدرت با او سهیم شود. یعنی انسان کاری می کند که خدا  
 نمی خواهد و یا می تواند کاری بکند که خدا آن را نمی خواهد. 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 می کنم که خدا می خواهد 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 می دانند.  
 اختیار هم تلقین شده ادیان است، زیرا ادیان انسان را مسئول اعمال خود می دانند و قائلند  
 که در مقابل کارهای بد و نیک انسان کیفر بد و کیفر نیک می بیند. یعنی خدا انسان را  
 به علت کاری که کرده است به دوزخ می برد و عذاب می دهد و یا به علت کار نیکی  
 که کرده پاداش نیک می دهد. 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 می باشند.

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 می شود و اگر اختیار است جبر چه محلی دارد؟  
 ادیان در این مورد با توجه و با استفاده از قدرت و علم خدا همان طور 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 «پیش‌بینی» 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 پیش‌بینی می‌شود، سپس اراده‌ای به انجام آن تعلق می‌گیرد و اگر پیش‌بینی تحقق نیابد، یا آن پیش‌بینی 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 پیش‌بینی 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. (۲) 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 خمسه‌ای (۳) را می‌بیند، در همان حین رفتار حنّا و قیفا را با حضرت مسیح نیز می‌بیند (۴) و برای ذات الهی پیش و پس وقایع مطرح نیست تا بگوئیم علم او سبقت داشته و چون سبقت داشته کار لاحق نمی‌تواند منافعی علم سابق او باشد. مقصود آن که همه گرفتاری‌ها 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 حیطه 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. (۵)

### یادداشت‌ها

۱ - بیت مزبور بنا بر مندرجات مجالس النفاثس (ص ۳۳۸) 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 خیام. 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 غایت جهل بود  
 و اگر بیت دوم این چنین بودی بهتر بودی:

علم ازلی چو علت عصیان است      عاصی را جا چو جای بوجهل بود»  
 ۲ - حضرت عبدالبهاء در لوحی که در مائده آسمانی (ج ۲، ص ۴۰-۴۱) به طبع رسیده چنین می‌فرمایند:





«... شرارت شمر و درندگی و خونخوارگی یزید از تهور خود ایشان. قضا را نباید مَّتْهَم 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...».

۳- آقا جان خمسه‌ای سر تیپ فوج نظامی بود که به شهادت حضرت ربّ اعلی در تبریز اقدام نمود.

۴- حنّا و قیافا نام دو تن از رؤسای کهنه یهود است که فرمان به قتل حضرت مسیح دادند.

۵- 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. (۱)

جبر در مفهوم دوم به عنوان ضرورت و ترتیب معلول بر علت یا به عنوان موجبیّت مطرح می‌شود که جبر علمی و یا به اصطلاح فرنگی دیترمنیسم (Determinism) به آن اطلاق می‌شود. (۲) 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 کلمه‌ای 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، به میان 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 دیترمینسم مستلزم آن است که اگر کسی معتقد به وجود خدا باشد، یعنی اسپیریچوالیست (spiritualist) باشد و کسی که دیترمینست 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 مشرب‌های 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 فلاسفه‌ای که قائل به متریالیسم دیالکتیک هستند، که از جمله اصولش اعتقاد به جبر علمی است. (۴) زیرا از جمله مبادی متریالیسم دیالکتیک نفی اختیار در انسان است. در بین معتقدین به جبر فیلسوف پانتئیست (pantheist) (۵) 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 سلسله‌ای است که به حکم روابط ضروریّه 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 می گویند.

معتقدین به جبر یا دیترمینیسیم می گویند 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 دیترمینیسیم را در زبان فارسی اصل موجبت نیز می گوئیم. (۶)

حوادث موجب است، یعنی هر حادثه‌ای به حکم حادثه دیگر ایجاب شده و آن حادثه هم به حکم حادثه و یا حوادث دیگر ایجاب شده است. حادثه ایجاب کننده را «علت» و حادثه ایجاب شده را «معلول» می گویند و رابطه علت و معلول را رابطه‌ای عام و ضروری و غیر قابل تخلف می دانند. چنین تفکری حاکم بر کل عالم است، چه عالم جمادی، نباتی، حیوانی یا انسانی باشد، قضیه فرق نمی کند. مقصود آن است که در همه این عوامل و مراحل و به هر صورت اصل موجبت حاکم است. (۷)

بعضی از حوادث مابعد که به آنها معلول می گوئیم به نوبت خود می تواند 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 می دهد و جایی برای مفاهیم آنها باقی نمی ماند:

یکی از این کلمات «امکان» است. (۸) امکان به این معنی که بعضی اوقات می گوئیم 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 می گوئیم ممکن است این کار واقع بشود در واقع اصل منظور این است که تا آنجا که علم، احاطه و بصیرت من اجازه می داده 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 می کند 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 بصیرت 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 می گوئیم: «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 بر وضع کنونی علم و احاطه و اطلاع من است ممکن است اتفاق





بیفتند. 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 زیادتیر 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. (۹) 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 پیش‌بینی آنچه در سلسله دیگر رخ می‌داده 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 ضمناً با کسی که به من مدیون و مقروض است تصادف کنم و او قرض خود را نیز به من پردازد. 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 عللی ایجاب کرده، پس علت داشته و ایجاب شده بوده است. آمدن شخص مقروض هم به بازار برای خود عللی 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 حوادثی 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 می توانستم پیش بینی کنم که او در این موقع به بازار خواهد آمد، زیرا لازم می آمد که آن هم مقصود ذاتی من قرار گیرد.

پس به این طریق معنی تصادف عوض می شود و از آن به نوع دیگری تعبیر می گردد یعنی تصادف نیز به اصل جبر علمی و یا اصل موجبات تأویل می شود.

کلمه دیگری که از معنی خود ساقط می شود کلمه «اختیار» است. یعنی کسی که قائل به جبر و ضرورت وقوع حوادث و قائل به ترتب معلول بر علت است نمی تواند قائل به اختیار باشد، زیرا انسان را هم یکی از حلقه های سلسله موجودات می داند و احوال او را نیز یکی از اجزاء ماشین عالم می شناسد. بنابراین آنچه که در انسان می گذرد 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 عللی که در زندگی انسان مؤثر است و وقوع افعال و احوال او را ایجاب می کند - تا به طرزی معین و کیفیتی مشخص آن افعال واقع شود - اشاره ای 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 می برد. بنابراین با اورگانسمی ساخته و پرداخته و آماده به وجود می آید 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 نمی تواند 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 نمی تواند جز آن کار دیگری بکند. ارتباط این عناصر با یکدیگر حالت روحی و عصبی و ساختمان ارثی خاص به شخص می دهد و انسان به حکم وراثت ملزم و مجبور است که به طرز معینی باشد و تا آنجا که این طرز معین اقتضاء می کند 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 مترالیست 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 است 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 قاره‌ی افریقا 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 ده‌ها 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 غیره 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 می‌تواند دارای تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم باشد. معنی تربیت در اینجا تربیتی است که به قصد و هدف تربیت انجام می‌شود، نه تربیتی که به طور طبیعی و بدون قصد در میان باشد. طفلی که به دنیا می‌آید و بزرگ می‌شود قهراً در معرض یک سلسله از عوامل تربیتی مستقیم و غیر مستقیم قرار می‌گیرد. این عوامل که در چه نوع خانواده‌ای رشد می‌یابد - آیا محیط خانوادگی او مملو از نزاع و جدال است یا آسایش و آرامش - شرائط مختلف و متعدد 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 می‌گیرد و تأثیرات خوب و بد آن را می‌پذیرد. 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 می‌آید تأثیر می‌گذارد. واضح است که تربیت خاص پدر و مادر و مربیان در کودکان و آموزگاران در دبستان و دبیران و استادان هر کدام تأثیرات خود را دارد و کتابها، جراید، فیلمها، رادیوها، برنامه‌های تلویزیونی و غیره هر کدام از عوامل مؤثری در تربیت طفل محسوب می‌شوند. پس ملاحظه می‌فرمائید که طفل از قبل از تولد 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 می‌کند و کرده است و خواهد کرد، بی‌گمان صحیح نیست که صحبت از «اختیار» کنیم، چه قدرت و تأثیر این عوامل جایی برای مختار بودن باقی نمی‌گذارد.

با این توضیح معلوم می‌شود که چگونه و به چه ترتیب معتقدین به جبر انسان را مجبور به جبر علمی می‌دانند. چرا به چنین جبری جبر علمی گفته می‌شود؟ 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 علت و معلولی. فیزیک علم است و مجموعه‌ای از قوانین علت و معلولی را تعیین و مطالعه می‌کند. بیولوژی و روان‌شناسی نیز علم است زیرا مجموعه روابط علت و معلولی را در امور زیستی و حوادث روانی، روان‌زیستی و روان‌فیزیکی مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد. پس ملاحظه می‌فرمائید که چرا به چنین جبری جبر علمی می‌گویند، برای آن که همه وجود با دخالت علل ایجاب شده و با شناختن علل است که می‌توان به این قوانین پی برد. پس علم که عبارت از شناخت و تعیین روابط و ضوابط علت و معلولی است چنین ضرورتی را بر ما تحمیل می‌کند.

اما در این میان محلی که برای اختیار وجود دارد در کجاست؟ قبل از شرح این مطلب بهتر است شبهه‌ای را رفع کنیم و آن این که با توضیح قضیه جبر علمی ممکن است این تصور حاصل شود که چنین جبری را حتماً باید حکمای مترالیست معتقد باشند زیرا این بحث در علل و عوامل است که مطالعه آن در عالم طبیعت صورت می‌گیرد و از شئون ماده است و جنبه متافیزیک ندارد. این تصور البته تا حدودی صحیح است. اما از هر لحاظ این طور نیست. بعضی از فلاسفه ایده‌آلیست و فلاسفه پانته‌ایست







مقصود آن، که هر چه به آن صورت باید باشد، هست و به صورتی که نیست، در واقع هم نمی‌باید 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 بی‌جان 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 چپ‌گرای او یعنی شاگردان مکتب مترالیسم 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 بود. 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. منتهی 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 لوله‌کشی 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، کورشها 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 شریان‌های 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. قولی 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 دریچه‌ای 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 ناتمام ضبط شده است.]

### یادداشت‌ها

- ۱- نگاه کنید به فرهنگ فلسفی، ص ۲۷۵-۲۷۶ و مطالب مندرج در ذیل سؤال پنجم در صفحات گذشته.
- ۲- نگاه کنید به فرهنگ فلسفی، ص ۲۹۹-۳۰۰.
- ۳- برای مطالعه مطالب مربوط به «مذهب روحانی» (Spiritualism) به فرهنگ فلسفی، ص ۳۷۸-۳۷۹ مراجعه فرمائید.
- ۴- نگاه کنید به فرهنگ فلسفی، ص ۵۶۳-۵۶۴.
- ۵- نگاه کنید به فرهنگ فلسفی، ص ۶۶۴.
- ۶- اصطلاح Determinism را فرهنگ فلسفی (ص ۲۹۹-۳۰۰) به زبان عربی تحت عنوان «حتمیت» و به زبان فارسی با اصطلاح «جبر علمی» مذکور داشته است. این اصطلاح در شناسائی و هستی (ص ۴۰) به «اصل موجبیت» ترجمه شده است.
- ۷- نگاه کنید به مقاله «علت» و «سبب» در صفحات ۴۷۷-۴۷۸ و ۳۸۷-۳۸۸ کتاب







فرهنگ فلسفی.

۸ - برای مطالعه مطالب مربوط به «امکان» به صفحات ۱۷۹ - ۱۸۰ کتاب فرهنگ اصطلاحات منطقی و نیز به صفحه ۱۶۱ - ۱۶۲ کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید.

۹ - برای مطالعه مطالب درباره «تصادف» به ذیل «مصادف» در فرهنگ فلسفی (ص ۵۹۵ - ۵۹۶) مراجعه فرمائید.

۱۰ - نگاه کنید به مقاله «معقولیت» در فرهنگ فلسفی، ص ۶۰۱.

۱۱ - 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 می‌باید      آن چیز که آن چنان نمی‌باید نیست  
(امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۹۲۶)

### سؤال هشتم: اختیار در مسائل اخلاقی

انسان 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 کجا حکم به اختیار صادر شده و از کجا 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 ناگزیر 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 ایجاد می‌کند. وقتی که این طور باشد آن امر ایجاد 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 نمی‌توانید 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 دلایل وجودش برای شما اثبات شود. ترس یک امر درونی و مجرب به تجربه وجدانی است و وجود آن در خود ما احساس می‌شود. به همین سبب هیچ کس دلیلی طلب نمی‌کند تا وجود ترس را که تمام وجودش به وجود آن شهادت می‌دهد به حکم آن دلیل قبول کند. یعنی ترس حالتی است که ما در بعضی از موارد احساس می‌کنیم 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 جایی بیابیم.

همینطور حالت خشم را هر کسی در خود احساس می‌کند و خوب می‌فهمد که منظور چیست و وجود آن را در خود می‌پذیرد بدون این که احتیاج برای آوردن دلیل خارجی برای وجود خشم باشد. 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 می‌کنیم مگر این که دلیل خارجی برای رد احساسی که ما در خود می‌کنیم اقامه شود که آن مطلب دیگری است.

به بیان دیگر برای اثبات احوال درونی دلایل خارجی لازم نمی‌آید، بلکه دلیل خارجی وقتی لازم می‌آید که بخواهیم حکم کنیم که آنچه احساس می‌کرده‌ایم صحیح





نبوده است. پس وجود خشم و ترس دلیل خارجی لازم ندارد، بلکه نفی آنها است که دلیل می‌خواهد، 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 می‌کنیم همچو حالتی دارد، یا خیر؟ به این معنی که آیا ما در خود، آشکار و عیان و به حس باطن و شعور ذاتی احساس می‌کنیم 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 می‌کند، حاضر و محسوس می‌بیند.

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 می‌کنیم. شما در بعضی از افعال خود وقتی آن را شروع می‌کنید تردید دارید که آن کار را انجام دهم یا خیر، ممکن است این تردید باعث طول کشیدن جریان تصمیم‌گیری 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 می‌فهمد و همین وجود صریح تردید در انسان نشان از اختیار دارد. (۱)

اگر ما ملزم و مجبور به انجام فعل خود بودیم با این تردید آشنا نبودیم، یعنی تردید ما معنی نداشت. همین که می‌گوئیم «بکنم یا نکنم» نشان از این دارد که منم که باید تصمیم بگیرم و اگر واقعاً اختیار را در خود احساس نمی‌کردم تردید من معنی نداشت. دلیل واضح این قضیه آن است که شما هرگز تردید نمی‌کنید در این که باید غذا بخورید یا نخورید. آنجا که سدّ جوع به حکم طبیعت لازم می‌آید تردید مفهومی را از دست می‌دهد. واضح‌تر از آن، آن که شما هرگز تردید به خود راه نمی‌دهید که باید نفس بکشید یا نفس نکشید. پس بنا بر این در مورد کاری که خود را ملزم احساس می‌کنیم تردید نداریم. به این ترتیب اگر درباره بعضی از افعال خود در زندگی تردید به ما دست می‌دهد این تردید به وضوح دال بر آن است که در مورد آن افعال خود را مختار حس می‌کنیم. ولی اگر بتوانیم تردید را از خود دور کنیم و در هیچ موردی تردید به ما دست ندهد آن وقت می‌توانیم قبول کنیم که با تردید بیگانه‌ایم و همه کارهای خود را الزامی و جبری بدانیم.

نشانه دیگر اختیار ندامت بعد از عمل است (۲). 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 می‌شوید که چرا مرتکب شدم؟ کاش این کار را نمی‌کردم 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 می‌شود این دلیل بر آن است که در آن عمل خود را مختار می‌دانسته‌ایم. یعنی وقتی حق داریم بگوئیم که احساس اختیار نمی‌کنیم 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 می‌شود 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 نمی‌ماند. 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 می‌آید مفهوم مخالف آن است که احتیاج به ارائه دلیل دارد.

باری، خلاصه مطلب را تکرار کنیم که ما در خود اختیار را حس می‌کنیم، و نیازی به اثبات آن نداریم. اما اگر کسانی پیدا شوند و بگویند که من خود را مختار نمی‌بینم 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 می‌کند و یا عوامل قهری و طبیعی خارجی است که مرا وادار به انجام فلان کار می‌کند، چنین کسانی باید برای اثبات مدعای خود دلیل بیاورند. چون همان طور که اشاره شد ارائه دلیل برای اثبات امری است که خلاف محسوس و مشهود باشد.

## یادداشت‌ها

- ۱- قول مولوی در مثنوی (دفتر پنجم، بیت ۳۰۲۴) چنین است که فرمود:  
این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم  
و در بیت دیگر (دفتر ششم، بیت ۴۰۸) می‌فرماید:  
در تردّد مانده‌ایم اندر دو کار این تردّد کی بود بی‌اختیار
- ۲- در مثنوی مولوی (دفتر پنجم، بیت ۳۰۲۵) است که فرمود:  
و آن پشیمانی که خوردی ز آن بدی ز اختیار خویش گشتی مهتدی





### سؤال نهم: ضابطه خوب و بد

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 می آورد. در عین حال خود قضیه ضوابط خوب و بد می تواند بحث مستقلی باشد. اما ما در این مقام قضیه را از نظر ارتباطی که با اختیار دارد مطرح می کنیم.

خوب و بد قضیه ای 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 می تواند داشته باشد - البته این ثبوت متناسب با ثبوتی است که اصولاً در عالم امکان، عالم مادی یعنی عالم کون و فساد، می تواند 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 می شدیم، بد بود. در آن ایام می باید با کلاه و بدون کفش وارد مجلس شد. امروز این رسوم بر خلاف رسوم قدیم است. پس پیدا است 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 با اقربا را ممدوح نمی دانسته اند.

یا در مکانی و زمانی تماس دست زن و مردی، که محرم یکدیگر نبوده اند، گناه 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 رقصند 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 می‌رسد و یا در آینده خواهد رسید که نه تنها هیچکس را نمی‌توان خرید و فروخت و مالک شد، بلکه اموال و حقوق او را نیز نتوان تصاحب نمود و استعمار 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 تحوّل است. با وصف این آنچه تغییر می‌کند حدود اخلاق و احکام مربوط به آن است و الاّ مفهوم ذاتی اخلاق یعنی ماهیّت اخلاقی تقریباً ثابت است، به این اعتبار که هیچ قومی و ملّتی نیست که ادب، انسانیت و محبّت به کلیّ برایش معنی نداشته باشد. اما حدود و نحوهّ جلوه و مفاهیم این امور تغییر می‌کند. 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 می‌شود و از کجا شروع می‌شود - این مفاهیم و حدود متفاوت است.

پس از یک طرف می‌توان به ثبوت ماهیّات اخلاقی حکم کرد و از طرف دیگر به تغییرپذیری حدود اخلاق و معانی نیک و بد اشاره نمود. (۱) 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 می‌گوید کسی از قبیله خود را حق ندارم بکشم، دیگری می‌گوید من حق دارم کسی که دین مرا ندارد بکشم، فلانی خارج از دین من است، مشرک است یا مرتدّ است. پس نه تنها واجب القتل است، بلکه کشتن او برای من ثواب هم دارد. کسی کشتن افراد دیگری از نژاد دیگر را مجاز می‌داند تا آنان عرصه را تنگ نکنند و من که نژاد برترم باقی بمانم. یکی هم می‌گوید 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 ملّت و نژاد او نباشد. ولی هنوز در جنگها 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 تمجید شود.





همان طور که اشاره شد همه این مباحث متحوّل است، ممکن است جامعه فردا در مسیر رشد فرهنگی و روحانی خود کشتن افراد حتنّی 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 ضابطه‌ای 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 فرموده‌اند که آزادی به آن معنی، که هر کس هر چه می‌خواهد بکند، در شأن انسان نیست. (۲)

به این ترتیب ضابطه اصلی برای تشخیص خوب و بد نفس مضبوط بودن به ضوابط است. منتهی ضوابط متغیّر است و همه ادیان به تناسب تغییرات و شرایط وجودی عصر خود انسان را مضبوط به ضابطه کرده‌اند و اخلاق در همین مفهوم ضوابط معنی پیدا کرده است. غیر از این اخلاق که اخلاق مذهبی است، مسالک و طریقه‌های مختلف نیز حدود و مقرراتی را تعیین می‌کنند. ولی از نظر اهل ادیان ضوابط اخلاقی به اراده الهی و در تشریح شرایع تعیین می‌شود. (۳) پس خوبی و بدی حکم مظهر امر و کلام نازله در کتاب الله است. تشخیص مظهر امر و حکم او به بدی و خوبی فلان رفتار، فلان شیء یا تقدّس بخشیدن و صواب دانستن فلان جا و فلان عمل کلّ عبارت از ملاک بخشیدن و تعیین نیک و بد است. (۴) 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. (۵)

مظهر امر در صدور احکام و قضاوت خود و تعیین احکام بد و خوب معصوم به عصمت کبری است، یعنی ضابطه‌ای 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 گناه مفهوم ندارد؛ اما در مورد دیگران در مطابقت یا عدم مطابقت اعمال آنان با شریعت‌الله گناه مفهوم پیدا می‌کند و مکافات و مجازات و ثواب و عقاب رخ می‌گشاید.



**یادداشت‌ها**

- ۱ - علاقمندان به مطالعه مفصل این مواضع می‌توانند به مقاله «اخلاق» در فرهنگ فلسفی (ص ۱۲۰ - ۱۲۲) مراجعه فرمایند.
- ۲ - نگاه کنید به کتاب اقدس، فقره ۱۲۳ و مقاله «مفاهیم آزادی» در این کتاب.
- ۳ - نگاه کنید به مقاله «قیح» در فرهنگ فلسفی، ص ۵۱۲ - ۵۱۳.
- ۴ - حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند:

«... 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 جل 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 خمر 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 نموده‌اند و از ادراک عصمت کبری قسمتی نبرده‌اند...» (یاران پارسی، ص ۳۵)

- و نیز نگاه کنید به لوح اشراقات در مجموعه‌ای از الواح (ص ۶۱ - ۶۲).
- ۵ - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه (هائده آسمانی، ج ۲، ص ۴۲) می‌فرمایند:

«... عدم ذکر در الواح الهی نفس جواز است [زیرا] منهی از نصوص استنباط می‌شود».





**سؤال دهم: یهدی من یشاء**

در آیات قرآنی و در آثار بهائی این معنی آمده است که خدا «یهدی من یشاء و یضلّ من یشاء» است. (۱) با این تصریحات آیا تصوّر نمی‌فرمائید که کسی که به مظهر ظهور ایمان نیاورد مقصّر 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 نیاوردن، 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 یضلّ 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 البته 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 تطبیق دهم. 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. (۲) 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. (۳) در عین حال وصول به ایمان مظاهر مقدسه 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. (۴)

[نوار صوتی موجود در نزد حقیر به همین جا تمام می‌شود. محتملاً مطلب ناتمام ضبط شده است.]

### یادداشت‌ها

- ۱ - خداوند در قرآن (آیه ۸، سوره فاطر، ۳۵) 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.
- ۲ - حضرت بهاء‌الله در یکی از الواح مبارکه (مجموعه الواح، ص ۳۴۰) می‌فرماید: «... تابش درخشش آفتاب جهانتاب در مرایا و مجالی که از زنگ و غبار شئون بشری تیره و مظلم گشته مخفی و مهجور است. حال این شمع و سراج را افروزنده‌ای باید و این مرایا و مجالی را صیقل دهنده‌ای شاید و واضح است که تاناری مشتعل ظاهر نشود هرگز سراج نیفروزد و تا آینه از زنگ و غبار ممتاز نگردد صورت و مثال و تجلی و اشراق شمس بی‌امس در او منطبق نشود...».





و حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح می‌فرمایند:  
 «ای بنت ملکوت، نامه‌ات رسید و مضمون مفهوم گردید... جمع کائنات صفحات  
 آئینه‌اند که شمس حقیقت پر تو فیض افکنده. جمع این صفحات مرا یا 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 پر تو شمس حقیقت  
 و تجلی شمس ظاهر و باهر و لامع و مرایائی دیگر پر غبار و پر کدر. لهذا از استفاضه  
 محروم و مهجور مانده...».

۳ - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرمایند:

مراغه

به واسطه حضرت طیب

جناب میرزا حسینخان علیه بهاء الله الأبهی

ای سَمی حضرت مقصود، همواره مجاهده نمودی تا به مقام مشاهده رسیدی و مکاشفه  
 سر حقیقت فرمودی، الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم 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 بر آورد 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 لالی 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 برفروزی و پرده اوهام بسوزی و در دبستان الهی آیین هدایت خلق بیاموزی و الله  
 یؤید من یشاء علی ما یشاء إِنْ رَبِّیْ لَذُو فَضْلٍ عَظِیمٍ وَ عَلَیْكَ التَّحِیةُ وَ التَّنَآءُ. ۱۲ محرم  
 ۱۳۲۲

و نیز حضرت ولی امر الله می‌فرمایند (ترجمه از انگلیسی):

«در واقع برای شناسائی امر الهی کوشش‌های فردی اولین شرط اصلی بشمار





می‌رود. 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 ۲۶-۲۷)  
۴ - حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح مبارکه چنین می‌فرمایند:

باد کوبه

جناب آقا مشهدی بابا علیه بهاء الله الأبھی

ای مفتون حقیقت، شکر کن خدا را که نسیم عنایت وزید و نور هدایت درخشید و سراچه دل و جان منور گردید. در عالم وجود هر موهبتی را به جهد و کوشش و طلب و خواهش حصول ممکن؛ ولی هدایت بخشش الهی است و عطای ربّانی، و الله یهدی من یشاء إلى سواء الصراط. پس در هر دم شکرانه نما که به الطاف خداوند یگانه موفق شدی و علیک البهاء الأبھی.

و نیز حضرت عبدالبهاء در لوحی دیگر چنین می‌فرمایند:

ای بنده پروردگار، حضرت ربّ مختار جمیع من علی الأرض را به مطلع انوار دعوت نمود و لکن نفوس مقدّس را به هدایت کبری موقّ و از بین طائفه بشر منتخب فرمود، زیرا هدایت از آثار و لوازم فضل است، نه عدل و از خصائص و موهبت خداوند جزیل النعم، یختص برحمته من یشاء و یهدی من یشاء و ذلک من فضل الله و یؤتیه من یشاء و الله ذو فضل عظیم. پس شکر نما که مظهر چنین فضل لایحصى گردیدی و مخاطب به خطاب عبدالبهاء و علیک التّحیة و الثّناء ع



## مادیون

معانی بعضی از الفاظ روشن است و معانی بعضی مبهم. الفاظی هم وجود دارد که انسان تصوّر می‌کند معنی آنها روشن است و حال آن که وقتی کمی تأمل می‌کند و معانی آنها را از نظر می‌گذراند و با معانی الفاظ دیگر مقایسه می‌کند، ملاحظه می‌نماید که شاید معانی آن الفاظ مبهم‌تر از آن باشد که قبلاً تصوّر می‌شد. منظور این است که در بعضی از موارد انسان خیال می‌کند که وقتی کلمه‌ای به زبان می‌آورد منظور خود را می‌فهمد و می‌فهماند و حال آن که وقتی عمیق‌تر تأمل می‌کند، ملاحظه می‌نماید که این طور نیست. هر لفظی در ذهن هر کسی معنی خاصی دارد. در مطالب فلسفی مشکل فهم و تعریف الفاظ بسیار دقیق‌تر است. از این نظر در تاریخ تفکر فلسفی کسانی کوشش کرده‌اند 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 نکتهٔ مقدماتی به این مطلب توجه می‌کنیم که لفظ «ماده» (۱) 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 همهٔ ما این لفظ را به یک معنی در نظر می‌گیریم. اگر چنین است معنی و مفهوم آن چیست و آیا در همهٔ 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 حیطهٔ گسترش ماده متناسب با معنایی است که ما برای ماده در نظر می‌گیریم.

لفظ عربی «ماده» از کلمهٔ «مد» است، یعنی گستردن، گسترش یافته، گسترش یابنده، چیزی که گسترده می‌شود. از همین کلمه «مد» کلمهٔ «امتداد» مشتق می‌شود، یعنی گسترده شدن. پس معنی خود لفظ چیزی است که گسترده می‌شود و در مکان بُعد 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 (۲). خوب آماده است که صورت خاکستر را بپذیرد. بنابراین خوب 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 کلمهٔ hyle و morphism ترکیب شده است. (۳)

این اصطلاح که از آن می‌توان به هیولا و صورت تعبیر نمود اصطلاحی است که در فلسفهٔ یونان و فلسفهٔ قرون وسطی اعم از فلسفهٔ مسیحی و یا اسلامی متداول بوده و حتی تا قرون اخیر در اروپا و ایران لفظ ماده را به این مفهوم به کار می‌برده‌اند.

می‌توان 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 می‌گرفتند زیرا در هر جسمی ماده‌ای و صورتی می‌دیدند، یعنی جسم را جوهری می‌دانستند که در آن ماده‌ای صورتی را پذیرفته است. (۴)

با یکی گرفتن ماده و جسم آنچه دربارهٔ ماده می‌گفتند بر جسم هم تطبیق دادند و





گفتند مادّه بقا دارد، پس جسم هم باقی است و یا آن که مادّه شیء ممتد در مکان و محسوس به حواس است پس جسم هم همین خواصّ را دارد. در اینجا باز ابهامات و اشکالات دیگری پدید آمد که می‌بایست روشن شود. مثلاً تعریف جسم چیست و یا مادّه به معنی و مفهوم جدیدش را چگونه باید تعریف نمود؟

وقتی گفته می‌شود که مادّه شیء ممتد در مکان و محسوس به حواس است معلوم نیست که خود «شیء» چیست که در مکان امتداد می‌یابد، چون لفظ شیء لفظ مبهم و عامی است و تحصّل ندارد. از طرف دیگر باز معلوم نیست که مقصد از «ممتد در مکان» چیست. آیا مکان را به تبع مادّه باید فهمید و حرکت را بر مادّه عارض باید دانست؟ چگونه می‌شود 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 می‌شود 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 داشته‌اند (۵)، آن وقت تعریف جسم با مکان، جسمانیّت آن را سلب می‌کند و جسم فرع یک امر غیر جسمانی می‌شود. در این حالت هم این اشکال خواهد بود که جسم به صورت شیء که به حسّ در می‌آید تعریف می‌شود. پس اصل حسّ است که همان ادراک شخص ادراک کننده است. لازمه این تعریف آن است که اوّل ادراک حسّی موجود باشد تا بعد بتوان گفت مادّه چیست. در این تعریف مادّه عبارت از شیء دانسته شده است که به حسّ احساس می‌شود. بنابراین در این تعریف ماهیتی اصیل برای مادّه، که حمل بر ادراک ادراک کننده نباشد، قائل نشده‌ایم.

بعضی گفته‌اند مادّه همان جسم شیء است که بعد دارد. البته در اینجا مادّه به معنی بُعد نیست، چه اگر چنین باشد جسم ریاضی می‌شود که مادّه ندارد و احتیاج به مادّه هم ندارد. پس در اینجا مادّه به معنی بُعد نیست، بلکه به معنی شیء است که بُعد می‌پذیرد، بُعد دارد و ممتد در مکان است. حال مطلب آن است که شیء که در مکان امتداد می‌یابد و بُعد می‌پذیرد چیست؟

یکی از ابهاماتی که در تعریف مادّه به آن بر می‌خوریم لفظ «جوهر» و معانی متشابهی است که این لفظ دارد (۶). غالباً وقتی مادّه 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 بُعد 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 بُعد و دارای فکر. اما ماده جوهری است بدون فکر و دارای بُعد. بنابراین ورود لفظ «جوهر» در این تعاریف مفهوم ماده را مبهم‌تر می‌کند، زیرا جوهر یک معنی و مفهوم متافیزیکی (metaphysical) (۷) است و حال آن که ما می‌خواهیم ماده را در بطن فیزیک (physics) (۸) قرار دهیم و آن را از متافیزیک جدا کنیم. این جداسازی البته به مقتضای بحثی است که درباره مادّیون می‌کنیم و الا 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 درباره 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 (۹). این اشخاص با عطف ماده به حس خواسته‌اند مفهوم ماده را بدیهی کنند و احتیاج به جرّ و بحث درباره معانی ماده را از بین ببرند. اما





در اینجا نقض غرض پیش می‌آید یعنی هر چه مادّه را محسوس تر بدانیم و با استمداد از حسّ بخواهیم مفهوم آن را روشن کنیم، به همان اندازه مفاهیم مادّه را فقیرتر کرده‌ایم و رو به زوال برده‌ایم؛ زیرا حسّ ادراک بشری، حیوانی و مبتنی بر مدرکات شخص ادراک کننده است، یعنی حسّ از جمله ادراکات است و وقتی تأکید زیاد در عطف مادّه به حسّ شود از مادّه صلب اصالت می‌شود و اصالت به حسّ انتقال می‌یابد. وقتی گفته می‌شود مادّه چیزی است که محسوس به حسّ است، برای مادّه هویت خارجی جدا از حسّ از بین می‌رود و مادّه فرع بر ادراک می‌شود، یعنی بر نوعی از ایده‌آلیسم (۱۰) صحّه گذاشته شده است.

به عنوان مقدمه مطلب توضیح بیشتری لازم است: وقتی می‌گوئیم مادّه عبارت از شیء است که به حسّ 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 بینائی مفهوم پیدا نمی‌کرد، زیرا بینائی 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 مادّه مورد نظر ما است. ولی این مطلب را مطرح نمودیم تا نشان دهیم که وقتی مادّه را تابع حسّ بدانیم اصالت مادّه را از بین برده‌ایم و کسانی که خواسته‌اند این کار را بکنند بینائی برای ایده‌آلیسم به وجود آورده‌اند که از آن به ایده‌آلیسم سبژکتیو (subjective idealism) تعبیر می‌شود.

باری، وقتی می‌گوئیم مادّه چیزی است که می‌بینیم، آنچه می‌بینیم رنگی است که یک شیء از خود دفع می‌کند، یا وقتی می‌گوئیم مادّه چیزی است که به حسّ در می‌آید، مثلاً شنیده و یا بوئیده می‌شود مادّه 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 مادّه لمس می‌شود در واقع چیزی که ملموس می‌شود حرارت و یا خواصّ دیگری است که به لامسه ادراک می‌گردد. واضح است که ما رنگ، بو، صوت و حرارت را صرف مادّه نمی‌دانیم ولو آن که بگوئیم مادّه چیزی است که به حسّ ادراک



می‌شود، بلکه مجموعه‌ای 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)، (۱۱) یعنی رنگ، بو و صوت همان است که به حواس ادراک می‌شود پس اجتماع آنها هم باید در مدرکۀ 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 مقدمۀ ایده‌آلیسم 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) (۱۲) 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 اعراض 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 تعریفات 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 در 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. (۱۳) 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 خارجی با حالات و خواصی که بر ما تحمیل می‌کند احساس می‌شود و نمی‌توان منکر آن و حتی منکر وجود خارجی آن شد. بنابراین در و دیوار وجود دارد، خارجیّت 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 خصوصیتی 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 (۱۴). منظور ما نفی متریالیسم نیست، بلکه بیان این امر است که وقتی در تعریف ماده خصوصیتی 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 فنومنهای است که به ادراک ما در می‌آید و بحث در آنچه ذات ماده را تشکیل می‌دهد و محمل فنومنها واقع می‌شود به صورت بحثی متافیزیکی باقی می‌ماند. به عبارت دیگر علمی که از فنومنها بحث می‌کند فیزیک است و علمی که در ورای فنومنها 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 ورای 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 «مادّیون» هم اثر خواهد گذاشت. انسان مادّی و مترالیست کی است و چه می‌گوید؟ مترالیست یا شخص مادّی به کسی می‌گوئیم که ماده را اصل می‌گیرد و آن را اصل همه چیز می‌داند. این تعریف اگر چه در بادی امر ممکن است واضح و روشن باشد، اما به طور محدود و دقیق شخص مادّی را تعریف نمی‌کند و مفاهیم «ماده را اصل می‌گیرد» را مشخص و مفهوم نمی‌سازد. به این دلیل از لفظ مادّیون معانی مختلف ممکن است اراده شود و در طی زمان مفاهیم و نحوه کاربرد آن دستخوش تحولات مختلف شده است.

یکی از مادّیون بزرگ معاصر شخصی به نام لافبور (Lefebvre) است که از





متفکرین متریالیسم اروپا و صاحب آثار متعدد است (۱۵). در یکی از مقالات این متفکر که در مجموعه‌ای از مقالات فلسفی در ایتالیا به طبع رسیده چنین اظهار نظر شده است که امروزه ما از لفظ ماده همان معنی را اراده می‌کنیم که گذشتگان از لفظ وجود اراده می‌کردند. یعنی وقتی می‌گوئیم ماده اصل است منظور آن است که وجود اصل است و جز این معنی دیگری را در نظر نمی‌گیریم. بنابراین وقتی می‌گوئیم همه چیز ماده است، این گفته را به این معنی در نظر می‌گیریم که همه چیز وجود دارد و چیزی غیر مادی وجود ندارد، به بیان دیگر چیزی غیر موجود وجود ندارد. (۱۶)

در این مفهوم لفظ ماده آنقدر وسیع شده است که تعارضی در آن وجود ندارد. ولی وقتی وجود به معنی ماده در نظر گرفته می‌شود برای ماده باید معنی مشخص و محصلی 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 کرده‌اند و نمی‌توانسته‌اند این توجه را نکنند، چون یک لفظ پر معنی و یک تاریخ درباره تحولات معانی آن در مقابل داشته‌اند. به همین سبب لفظ متریالیسم و متریالیست نیز نظیر لفظ ماده (matter) نمی‌تواند به یک مفهوم خاص و به یک معنی دقیق و محدود اراده شود.

در بحثی که از ماده و مادیون می‌کنیم منظور رد و اثبات متریالیسم نیست، بلکه مقصد مطالعه و بحث از اشکالاتی است که در موضوع متریالیسم پیش می‌آید. همینطور مقصد آن است که مجاهداتی که برای رفع این اشکالات شده است شرح شود و نحوه تفکر روشنی، تا آنجا که تفکر فلسفی می‌تواند روشن باشد، ارائه گردد.

### قدمت متریالیسم

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 نتوانیم 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 ابتدائی 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

متریالیسم را در تاریخ فکر بشری اگر از لحاظ زمانی در نظر بگیریم می‌توانیم آن را به سه دوره تقسیم کنیم. در این تقسیم‌بندی 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 فرانسوی‌ها دموکریت و به قول اعراب ذی‌مقراطیس) و اپی‌کوروس (Epicurus) (به قول فرانسوی‌ها اپیکور و به قول اعراب ابی‌کورس و یا ابی‌غور) 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 دیالکتیکی (dialectical materialism) گفته شده است. (۱۷)

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 دوّم متریالیسم باید منتظر رنسانس (renaissance) (۱۸) 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 می‌بینیم که متریالیسم معاصر ظاهر می‌شود.

بنابراین سه نوع متریالیسم از نظر زمانی می‌توان 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 می‌کند و حرکت با آن همیشه همراه است، تعبیر می‌شود. مکانیسم گاهی به صورت مکانیسم فیزیک درمی‌آید یعنی مکانیسم طبیعی که اصل مقاومت و حرکت را در بر می‌گیرد. گاهی مکانیسم ژئومتریکی (geometrical mechanism) یا مکانیسم هندسی را می‌بینیم که اصل بُعد یعنی خاصیت هندسی و ریاضی جسم و حرکت را می‌گیرد. در واقع جرم و حرکت نشان‌دهنده متریالیسم مکانیکی است و بُعد و حرکت نشان‌دهنده متریالیسم ژئومتریکی است. اوّلی مکانیسم فیزیکی و دوّمی مکانیسم هندسی است.

یکی از کسانی که در نظریه مکانیکی اصرار کرده است دکارت است. (۱۹) او جماد و نبات و حیوان را از آن لحاظ که جسم‌اند و بُعد دارند یعنی در مکان ممتد هستند و حرکت می‌کنند 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 می‌بیند که عبارت از جسم ممتد در مکان و متحرک به حرکت است. او حیات نباتی و حیات حیوانی را به همین امر تعبیر می‌کند و بنابراین عالم در نظر او جسم است، به این اعتبار که بُعد دارد و ممتد در مکان است و حرکت می‌کند. دکارت اصطلاحی دارد که می‌گوید 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 می‌کند. به این جهت که در این طرز فکر اصل حرکت گرفته می‌شود به آن مکانیسم می‌گویند، یعنی فکر مکانیکی به فکری می‌گویند که در آن حرکت اصل گرفته می‌شود، 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 می‌شود، اما همین قدر که حرکت اصل شمرده شود و جسم با حرکت مشخص شود فکر مکانیکی به وجود می‌آید.

در فکر مکانیکی وقتی گفته می‌شود جسم جوهر متحرک است و یا جسم جوهری است که دارای بعد و حرکت است چیزی را از جسم سلب می‌کنند و یا به آن توجه نمی‌کنند و آن نیرو است، یعنی قوه پویائی و آن عبارت از انرژی و یا دینامیسم (dynamism) است (۲۰). این در واقع به حرکت در نمی‌آید به این معنی که هر شیء که حرکت می‌کند 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 مترالیسم در ابتدا مترالیسم مکانیکی است و آن متناسب با علم قرن هفدهم است. بعد رفته رفته مترالیسم دینامیکی می‌شود که متناسب با علم اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم است. به این معنی که به تدریج فکر متوجه به این نکته می‌شود که به جسم به عنوان جوهری که ممتد در مکان است و طبق اصل مکانیک حرکت می‌کند نمی‌توانیم صرفاً اکتفاء کنیم. اصل مشهور مکانیک اصل اینرسی (inertia) است، که در ایران به آن اصل جبر گفته شده است (۲۱). 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 مترالیسم تشکیل میداد ولی به تدریج در فکر مکانیکی مترالیسمی نیز توجه به انرژی و تأثیر آن حاصل شد و باعث گردید که فکر مترالیسمی متحول شود و به نوع دیگری از مترالیسم، که به آن مترالیسم دینامیکی می‌گویند، تغییر یابد.

در مترالیسم مکانیکی اصل این است که ماده به عنوان جوهر بی‌حیات و بی‌شعور و بی‌حرکت تصور می‌شود، 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. مترالیستهای مکانیکی







از فکر دکارت، که خود متریالیست نبود، ولی مکانیکی فکر می‌کرد، متأثر شدند. اشخاص بسیاری را می‌توان 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 می‌خورد.

در اواخر قرن هجدهم و در قرن نوزدهم انسان به طرز تفکر دینامیک در متریالیسم می‌رسد. در این طرز تفکر علاوه بر حرکت که خاصیت اصلی ماده محسوب می‌شد قوه، انرژی و یا فورس (force) (۲۲) هم به حساب گرفته می‌شود و به همین جهت فکر دینامیکی می‌شود و چون انرژی هم در این فکر نقش می‌یابد بنابراین برای ماده بی‌جان و غیرپویا و غیرمحرک نوعی معنویت در نظر گرفته می‌شود. یعنی نوعی خروج از جمود و سکون با حرکتی که از سکون مایه می‌گیرد 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 تصوّر 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 تصوّر 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 تصوّر 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 متریالیسم نیز باید متریالیسم دینامیسم شود.

### متریالیسم و ترقیبات علمی

یکی از خصوصیات متریالیسم این است که همیشه سعی کرده است تا با علم زمان خود همدم و همقدم باشد. متریالیسم 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 دربارهٔ متریالیسم، که به صورت نوعی دگماتیسم درمی‌آید، خارج کند (۲۴). در اثر این گونه تجدید نظرها معلوم می‌شود، که متریالیسم ناگزیر می‌شود به جایی برسد، که دوباره تعریف شود و به معانی و مفاهیم قبلی آن اکتفا نگردد. ما اگر از مطالعهٔ 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 دربارهٔ سیر تفکر فایدهٔ بسیار بزرگی در بر خواهد داشت.

### بقای ماده

گفته شد که متریالیسم 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 کار متریالیسم آمده، یکی نظریهٔ بقای ماده است. به این معنی که ماده همیشه می‌ماند و همیشه بوده است. هیچوقت ماده‌ای که معدوم است موجود نمی‌شود و ماده‌ای که موجود است معدوم نمی‌گردد. بنابراین جز تغییرات، هیچ چیز در ماده به وجود نمی‌آید. متریالیسم فلسفی از این نظریهٔ علمی نتیجه می‌گیرد، که حال که ماده همیشه بوده و همیشه خواهد بود، دیگر نمی‌تواند 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 نظریهٔ علمی نمی‌تواند 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 نظریهٔ بقای ماده می‌گیرد، که چون ماده همیشه بوده، پس هیچوقت معدوم نبوده و بنابراین لازم نمی‌آید، که به کسی یا به اراده‌ای یا به قدرتی قائل باشیم، که آن را از عدم به وجود بیاورد. این نظریه البته از لحاظ فلسفی





ضرورتاً نمی‌تواند به این معنی باشد، زیرا وقتی ما قائل به منشأ خلق باشیم، منشأ خلق را به این صورت قبول داریم، که این منشأ خلق، خلقتش 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 مادّه 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 مادّه باشد.

به هر صورت یکی از نظریات علمی که مورد توجه مترالیست‌ها در این دوره قرار گرفته و تأکید بسیار درباره آن کرده‌اند نظریه حرکت است، یعنی اصل اینرسی مکانیکی (mechanical inertia). همان‌طور 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 گرفته‌اند بدون آن که برای حرکت شیء قائل به قوه محرکه‌ای غیر از خود شیء مادّی باشند. به این ترتیب اگر در نبات حرکاتی دیده می‌شود 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 مادّی برای حرکات نباتی بدانند. در حیوان هم حرکاتی می‌بینیم که تمام آنها به مکانیسم وجود حیوانی تعبیر می‌شود 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 مترالیسم نیز اثر بخشیده است (۲۵). 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 مادّه به خود می‌گیرد و از همین حرکات است که عالم پدید می‌آید.

یکی دیگر از تحقیقات علمی که در مترالیسم و رواج آن در قرون جدید اثر زیادی گذاشته است تحقیقات مربوط به علوم زیست‌شناسی یا بیولوژی است. بسیاری از مادّیون طبیب هستند. یکی از جراحان که از نظر فلسفی افکار مادّی 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 توجّه 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 نمی‌آید.

از جمله متفرّعات بیولوژی که در تحکیم نظریه مادیون تأثیر نموده است فیزیولوژی اعصاب است. به این معنی که وقتی انسان به حکم علم متوجّه می‌شود که در سلسله حیوانات هر جا سلسله اعصاب پدید می‌آید و کامل تر 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 حاصلِ فعالیتِ 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 پسیکوفیزیکی (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) (۲۶) 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 مادّه‌ای از میان می‌رود، چرا خود امری مادّی نباشد؟ فیزیولوژی نشان می‌دهد که حیات می‌تواند امری مادّی باشد و فکر و هوش و شعور، یعنی آنچه به آن روان می‌گوئیم، پدیده‌ای مادّی تلقّی 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 دالّ 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 مادّی کمک کرده است نظریات لامارک (Lamarck) و داروین (C.R. Darwin) مبنی بر تکامل تدریجی موجودات زنده است. (۲۷) 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 تلقّی شود. بعد البتّه 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 متریا لیسیم کمک کرد. البتّه کسانی که این علوم را پایه‌ریزی و تحکیم نمودند قصد استنتاج نتایج مادّی 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 تحوّل‌اتی 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 متغیّر است پس موجود



هم تغییر می‌کند و مجموعه‌ای 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 تحوّل 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 تحوّل نوعی دیگر نباشد. به این معنی که در جایی در اثر یک فعل و انفعال جهشی حاصل شده و حیاتی به وجود آمده است و بعد از آن تغییر و تحوّل پیدا کرده و به تدریج تکامل یافته است. چنین طرز تفکّری 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 تصوّر 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 علّت 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 تلاشند 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 انطباق 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 انطباق 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 مترالیسم خارج سازد و اسپیریچوالیست (spiritualist) کند. (۲۸)

ناگفته نماند که قبل از داروین شخصی به نام مالتوس (Malthus) توجه به این مطلب نموده بود که در اجتماعات بشری ازدیاد مواد غذایی متناسب با ازدیاد نفوس بشری نیست. یعنی جمعیت نفوس بشری با تصاعد هندسی بالا می‌رود ولی ازدیاد ارزاق و وسائل زندگی به نسبت کمتری است. مقصود آن که ازدیاد نفوس به مراتب بیشتر از ازدیاد تدریجی مواد غذایی است و ناگزیر باید تنازعی برای از میان رفتن تعدادی از افراد انسانی وجود داشته باشد تا آنان که مناسب‌ترند باقی بمانند.

از این قبیل نظریات البته بهره‌برداری‌های سیاسی نیز شد و بعضی از عقاید سیاسی افراطی نظیر عقاید فاشیستی که مبتنی بر برتری نژادی و بقای نوع قوی‌تر و بهتر بود به وجود آمد. (۲۹) مقصود آن که مترالیسم از این نوع تفکرات برای سلب اعتقاد از یک حقیقت معنوی و روحانی در انسان مایه می‌گیرد تا انسان را به موجودی نظیر سایر موجودات و یک وجود مکانیکی و مادّی تقلیل دهد.

### علم و استفاده از علم

در ادامه بحث راجع به مترالیسم مطلب را از اینجا شروع می‌کنیم که اصولاً علم چیزی است و استفاده از علم چیز دیگری است. استفاده‌ای که از علم به عمل می‌آید گاهی در زمینه صنعت است که ترقی تکنولوژی را سبب می‌شود. 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 بعضی موارد استفاده از علم برای اثبات عقاید است، چه این عقاید مذهبی باشد، چه سیاسی و چه فلسفی. اهل علم کار می‌کنند، تجربه می‌کنند و روابط بین فنونها و قوانین وقوع حوادث را در طبیعت کشف می‌نمایند. از مجموعه این قوانین علمی پدید



می‌آورند که آماده است تا تجربیات و مشاهدات خود را تکمیل تر کند و در آن تجدید نظر نماید. زیرا برای عالم اهمیتی ندارد که قاعده‌ای را که به حکم تجارب سابق وضع شده است در اثر تجارب بعدی تغییر دهد و یا حتی آن را نسخ نماید. سیر تدریجی و ترقی نسبی لازمه علم است و علم بدون چنین روحیه‌ای معنی خود را از دست می‌دهد. اما کسان دیگری هستند که خود ممکن است اهل علم نباشند، در راه علمی رنج نبرند، کاوش علمی نکنند، اما آراء و عقایدی را در زمینه مثلاً مذهب یا سیاست ابراز دارند. این نفوس مترصدند تا ببینند علم چه می‌کند و وقتی کشفی شد و قاعده و قانونی علمی وضع گردید، آن وقت آنها آن را ضبط و تصرف می‌کنند و اگر متناسب با عقاید آنها باشد، برای به کرسی نشاندن آراء مذهبی و سیاسی خود از فلان قاعده علمی بهره‌برداری می‌نمایند و آن را دلیل بر صحت آراء خود می‌دانند. می‌توان گفت که کار را عالم کرده اما بهره‌برداری 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 اینجاست که آراء و عقاید این نفوس حالت دگماتیسم (dogmatism) پیدا می‌کند (۳۰). 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 قاعده 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 مشکلاتی 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 تمسّک جسته، باب مناقشات مفتوح می‌شود و تعصّبات اعتقادی بر اساس نظریاتی که هنوز صحّت 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 مجوّزی 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. متدبّن 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 امنیّت معنوی و روحانی خود را برای بشر به ارمغان بیاورد، قوّت 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 عقیده‌ای 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 خاصّ اعتقادات دینی نیست، در سیاست و فلسفه نیز می‌خواهند اعتقادات را بر قواعد علمی استوار کنند و این عمل البتّه 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 ردّ 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 استخوان‌بندی نظریه تحوّل تدریجی می‌دانند. زیرا اگر این اصل نباشد تحوّل 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 تطوّر انواع در طی زمان باقی نمی‌ماند. بنابراین باید قائل بدان شد که صفات اکتسابی به وراثت انتقال می‌یابد. علم برای تعیین صحّت 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 محملی برای صحّت 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 کسبی از نسلی به نسل دیگر به اثبات نرسید. تثبیت این مطلب برای علم اشکالی ندارد، زیرا تجربه و مشاهده علمی با تعصّب همراه نیست. اما کسانی خواسته‌اند از این نظریه بهره‌برداری کنند برای اثبات اعتقادی مبنی بر آن که نوع انسان بر اثر تحوّل 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 مادّی کردن انسان از این نظریه علمی بهره‌برداری کرده‌اند و به آسانی از آن دست بر نمی‌دارند، اگر چه علم آن را می‌تواند در ظلّ تجربیات خود رها نماید و مردود شمارد.

صاحب‌نظران البته در این قضیه توافق کامل ندارند: بعضی می‌گویند صفات اکتسابی به وراثت منتقل می‌شود و اگر علم در این قضیه تردید می‌کند خطا از علم است، زیرا با توجه به مشاهدات و تجربیات وسیعتر و دقیقتر می‌توان نشان داد که صفات اکتسابی به وراثت قابل انتقال است.

در مقابل این صاحب‌نظران کسان دیگری هم پیدا شدند که با استفاده سیاسی،





فلسفی و اعتقادی که می‌توانستند و یا می‌خواستند 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 ارجحیت‌های نژادی بهره‌برداری 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 می‌دهد آن تغییر نتواند قابل انتقال به صورت وراثت باشد، بنابراین هر نژادی قادر خواهد بود که خصوصیات و برتری‌های خود را حفظ کند. به این ترتیب از اصل توارث ژنتیک (genetics) برای تئوریهای 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 ارجحیت آن نژاد نخواهد داشت.

به این ترتیب هر صاحب نظری جنبه‌ای از این قضیه را گرفت تا به نفع خود از آن بهره‌برداری کند و علم به صحنه رقابت و نزاع و جدال عقاید مبدل گردید.

در زمینه نظریات داروین هم همین اختلافات پیش آمد. اصلی که داروین به میان کشید اصل تنازع بقا بود. همان‌طور، 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 قوی‌تر است و چون قوی‌تر باقی می‌ماند پس اصالت با اوست.

### تعارض تئوریا

البته اشکالی ندارد که فلسفه‌ها، سیاست‌ها و تئوریهای 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 نظریه‌ای می‌تواند بگوید که نظریه من این است و من این رأی را اختیار کرده‌ام و آن را صحیح می‌دانم و آن را بر آراء دیگر ترجیح می‌دهم، اما حق ندارد بگوید که تحقیقات و تتبعات علمی، مرا به عرضه این نظریه وادار کرده و اختیار این نظریه را تأکید نموده است، زیرا علم کسی را وادار به اختیار هیچ نظریه‌ای نمی‌کند، بلکه بر اثر مشاهدات و تجارب و استقراء خود نشان می‌دهد که فلان



مطلب صحیح است و آماده است که در اثر مشاهدات دیگر و تجربیات وسیعتر مطلب دیگری را صحیح بداند و در دریافت‌ها و نظریات خود تجدید نظر کند.

نظریات لامارک و داروین در بین ارباب فلسفه‌های سیاسی و مذهبی به جایی رسید که نظریه تطوّر یا موتاسیون (mutation) پیش آمد (۳۱) و داروینیست‌های 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 می‌گذاریم و می‌گوئیم تحوّل که واقع می‌شود تحوّل دفعی و ناگهانی است. یعنی جهش واقع می‌شود، بدون آن که تحوّل تدریجی مقدمه آن باشد و مستلزم اعتقاد به انتقال صفات اکتسابی به وراثت گردد. عصاره این نظریه آن که تغییری آنی و جهنده و ناگهانی در بعضی از ارگانها علی‌الخصوص در سلولهای حامل ژن به وجود می‌آید و نوع تازه‌ای از موجودات را به وجود می‌آورد. درباره این نظریه البته بحث بسیار است. آیا نظریه جهش صحیح است؟ اگر صحیح است تا چه حدی صحیح است؟ و آیا علم می‌تواند 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 می‌نماید، اما برای ارباب عقاید این کار دشوار است و به همین جهت نمی‌گذارند علم حرف خود را بزند و اگر حرف جدیدی نیز بزند ارباب عقاید قواعدی از علم را می‌گیرند و بر آن تأکید می‌کنند که حامی عقاید آنان باشد. بنابراین کشفیات و مشاهدات جدید علمی اگر برای مقاصد آنان مفید باشد، پذیرفته می‌شود.

حال باید ببینیم که استفاده مترالیسم از نظریات لامارک، داروین و اصل تطوّر (موتاسیون) که انسان را حیوان تکامل یافته در نظر می‌گیرد 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 می‌کند. زیرا علم به جایی می‌رسد که خلاف آن را اثبات می‌کند. اما مترالیسم اصرار بر آن دارد که یافته‌های اولیه علم مقبول است. به حکم مترالیسم انسان حیوان تکامل یافته است و نظریه تکامل نشان می‌دهد، 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 می‌گیرد که در حیوان جز



زندگی مادّی مکانیکی (متریالیسم مکانیکی) چیز دیگری وجود ندارد. پس انسان هم چنین است. البته با کمی دقت منطقی می‌توان نشان داد، که چنین نتیجه‌ای از آن نظریه لازم نمی‌آید. 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 نبود. منظور این است که متریالیسم می‌گوید در انسان جز جسم چیز دیگری نیست. اسپیریچوالیسم (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 اسپیریچوالیسم هر دو یکسان است، نه این را اثبات می‌کند و نه آن را. یعنی اگر بر طبق گفته متریالیست‌ها در انسان چیزی جز جسم نباشد پس می‌توانیم بگوئیم انسان همان حیوانی است که قبلاً بوده است و اگر بر طبق نظریه اسپیریچوالیست‌ها 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 واقعه‌ای جز بدین سان اتفاق بیفتد یا ممکن بوده است آن واقعه اتفاق نیفتد، بلکه وقتی رابطه‌ای کشف شد به حکم آن رابطه همیشه به همان نحو باید اتفاق بیفتد و اصل علیّت به صورت قانون درمی‌آید. اصل علیّت 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 (۳۲). 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 همهٔ 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 ضروریهٔ منبعث از حقائق 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 رابطهٔ علت و معلول است. یعنی نمی‌توانیم بگوئیم که آنچه علم نشان می‌دهد و کشف می‌کند صرفاً همین روابط ضروری است که مجموعهٔ آنها را عبارت از طبیعت می‌توانیم بگوئیم، یعنی روابط فنومنها 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 همهٔ موجودات تعمیم دهیم، تعمیم قبلی حاکم بر سراسر زمان که اسم آن را جبر علمی گذاشته‌اند. حکومت جبر علمی شامل بر همهٔ 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 قضیهٔ 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 در آورده‌ام و در حد آزمایشگاهی که نموده‌ام چنین نتیجه‌ای به دست آورده‌ام. اما فیلسوف، سیاستمدار و نظریه‌پرداز متدین از یک نتیجهٔ 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 همهٔ موارد این نتیجه مصداق دارد. این تعمیمی است اختیاری برای استفاده از یک قضیهٔ 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 البتّه 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 توجّه 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 خاصّ به دست آورده‌ام و مبتنی بر روابط ضروری بین اشیاء است، صحیح است. اما فیلسوف آن قواعد را توسّع 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 توجّه گردید؛ زیرا ملاحظه کردند که بسیاری از امور انسانی در تحت قواعد ضروریّه علمی قابل توجیه نیست. حتّی در میکروفیزیک به این مطلب رسیدند که حرکات الکترونها قابل پیش‌بینی 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 عده‌ای آن را نپذیرفتند و آن را علم ایده‌الیست و علم ارتجاعی نامیدند، زیرا مقاصدی را، که در نظر داشتند، تأمین نمی‌نمود. در این میان عده‌ای محملی 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 بهره‌ای از علم می‌گرفتند.

حاصل بحث این که فیلسوف مترالیست آنچه می‌گوید اگر به نام مترالیسم باشد مجاز است، زیرا نظریه‌ای اختیار نموده و فکری را ترجیح داده است. همه فلسفه‌ها نیز چنین اختیار شده‌اند و به وجود آمده‌اند و لذا کسی را نمی‌رسد که بآسی بر مترالیست‌ها





وارد آورد. آنان را نیز البته نمی‌رسد که دیگران را تخطئه نمایند. برخورد آزاد این نظریات و عقاید با یکدیگر مطلب و وسیله‌ای است که انسان را در تحرّی حقیقت کمک خواهد کرد. اما آنچه روا نیست علمی کردن، علمی دانستن و علمی شمردن یک نظریه فلسفی مثل متریا لیسیم با استفاده از تجارب و قواعد ضروریّه منتج از مساعی علمی است. این کار صحیح نیست. هیچ نظریه سیاسی و فلسفی نمی‌تواند علمی بودن را در انحصار خود بداند، زیرا نسبت علم به همه فلسفه‌ها و نظریه‌ها یکسان است. البته گاهی این نسبت با وقوع در شرایط مختلف زمانی و مکانی فرق می‌کند و جهت خاصی پیدا می‌نماید. علم در زمانی ممکن است نظریه‌ای را تأیید کند و علمی زمانی دیگر حامی نظریه‌ای دیگر شود، زیرا علم وسیله و کوششی برای به دست آوردن انواع مناسبات و روابط در بین فنومن‌های طبیعی، روانی و اجتماعی است.

### روح و نفس

یکی از مواردی که علم خود را بدان وارد نمی‌کند قضیه نفس است که قدما به آن نفس ناطقه یا روح می‌گفته‌اند. (۳۳) علی‌الاصول علم جز با فنومن‌ها با چیز دیگری کار ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. علم همین که از حیطه فنومن‌ها قدم فراتر گذاشت از علمیت خارج می‌شود. اما گاهی بر اثر مطالعه فنومن‌ها بعضی از علما به جایی می‌رسند که نظر فلسفی می‌دهند. در اینجا باید اعتراف کنند که از حدّ علم گذشته‌اند و به فلسفه روی آورده‌اند. بنابراین پیدا است، که حتی اگر بر مبنای مطالعات علمی فکر فلسفی در آنها پیدا شود، دیگر حیطه علم را پشت سر گذاشته و از آن خارج شده‌اند. در اینجا مطالعات علمی ما را به حیطه دیگری، که حیطه فلسفه باشد، سوق داده است. پس تا در حیطه فنومن‌ها هستیم و آنها را مطالعه و روابط ضروریّه آنها را تعیین می‌کنیم در حیطه علم هستیم. اما همین که از چنین حیطه‌ای خارج شویم به عالم فلسفه وارد می‌شویم، 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 فنومنها مطالعه می‌شود می‌تواند زمینه، زمینه علمی تلقی گردد با توجه به این که درجه دقت و قطعیت این علوم یعنی علوم انسانی نسبت به علوم خاصّ متفاوت است. وقتی قضیه مثلاً ترس یا خشم و یا حزن







و نگرانی را در عالم انسانی مطالعه می‌کنید و روابط آنها را با فنونهای زیستی نظیر ضربان قلب و گردش خون و تنفس و امثال اینها مربوط می‌سازید و یا آنها را در ارتباط با عوارض طبیعی و یا اجتماعی مطالعه می‌کنید، می‌توانید مطالعات خود را مطالعات علمی بدانید و نتایج آنها را به صورت مجموعه‌ای از روابط و قوانین ضروریّه در بیاورید که کار علم است. اما اگر کسانی بخواهند، آنچه را که در انسان می‌گذرد منحصر به همین فنونها بدانند، خود را دچار مشکلات می‌کنند، 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 فنونهای روانی بخواهند بگویند، که آنچه هست و نیست مادّه است، خود را دچار محظوراتی می‌کنند که سخت و متعدّد است. اگر کسانی هم پیدا شوند و بگویند، که هر چه هست روح است و حتی طبیعت و مادّه هم قابل تعبیر به روح است، این نفوس هم باز دچار مشاکل و مخاطرات می‌شوند.

### تأویل روح به ماده

حال بینیم کسانی که می‌خواهند با انکار روح همه آنچه را که در انسان می‌گذرد به مادّه تأویل کنند و به مادّه برگردانند با چه اشکالاتی مواجه می‌شوند. تعدادی از احوال روانی انسان البتّه محمل بدنی و جسمانی دارد و می‌تواند به صورت واکنشی نسبت به آنچه در خارج می‌گذرد تلقی شود. تحریکاتی بر جسم وارد می‌شود و این تحریکات که در محیط خارجی انسان در جریان است بر او اثر می‌گذارد و منتج به عکس العمل انسان می‌شود. این عکس العملها و انعکاسات می‌تواند به صورت حرکات و اعمالی خاصّ از انسان ظاهر شود و این تظاهرات البتّه می‌تواند قابل تشبیه به اثر یک شیء در شیء دیگر باشد که در عالم اجسام متداول است. بنابراین در بسیاری از عکس‌العملهای انسانی می‌توانیم قائل به واکنش ارگانیزم خود در مقابل تحریکات خارجی بشویم. مطالعه چگونگی این واکنشها و جهات مختلف آن، که می‌تواند مورد محاسبه و سنجش دقیق قرار گیرد و ثبت و ضبط شود، از قبیل همان مطالعات و تجربیاتی است که درباره مادّه و روابط مادّی صورت می‌گیرد. حرکات مغز و عکس‌العملهای آن را می‌توان ضبط کرد و مشاهده نمود، حرکات قلب، تنفس همه قابل ضبط و مشاهده و کنترل است. وقتی به خشم می‌آئیم واکنشهای بدن و اعضای مختلف آن را می‌توان به





دقت ضبط نمود و تناسب و روابط بین عوامل و نتایج آن را حتی به صورت فرمول‌های دقیق عرضه داشت. این مطالعات دقیق، مطلوب و علمی است. اما گرفتاری از وقتی شروع می‌شود که بخواهیم آنچه را در ما می‌گذرد 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 می‌گویند، در همه حرکات و احوال انسان حالتی مضاعف ایجاد می‌کند. (۳۴) یکی خود فعل است و دیگری علمی است که نسبت به آن فعل در انسان وجود دارد. حیوان فقط می‌ترسد. اما انسان می‌ترسد 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 می‌توانند مواقع دماغی و عصبی داشته باشند و هر کدام از آنها را می‌توان به حرکات و فعل و انفعالاتی که در مغز و سلسله اعصاب بوجود می‌آید مرتبط نمود. اما برای آن حالت همراه، یعنی شعور نسبت به این حالات، نمی‌توان 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 می‌بخشد و جنبه خاص انسانی به آنها می‌دهد.

توجه به این مطلب این قدر اهمیت داشته است که مترالیست‌های مکانیک وقتی فنومن‌های 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. (۳۵) 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 می‌شوند.

مثالی بزینم: کبریت می‌کشید و فسفری که روی چوبی مالیده شده با سنباده‌ای اصطکاک پیدا می‌کند و اشتعال حاصل می‌شود. 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 سایه‌ای است که شعله کبریت روی دیوار می‌اندازد. 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 نمی‌شود و اگر سایه‌ای از شعله کبریت روی دیوار نیفتد نیز اشکالی ایجاد نمی‌کند. واضح است که اگر سایه در سلسله دیگری از علّت‌ها و معلول‌ها 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 بزنیم، 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 می‌دهد 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 نمی‌شود.

با توجه به این مثالها غیر از فنومن‌های اصلی، اپی فنومن یا شبه فنومن یا فنومن‌های فرعی و تبعی نیز وجود دارند که در حاشیه فنومن‌های اصلی علّت و معلولی قرار می‌گیرند و تأثیری در جریان اصلی ندارند. این اپی فنومن‌ها وجود می‌یابند، بدون آن که تأثیر ببخشند.

متریالیست‌های مکانیک می‌گفتند که شعور ما نسبت به حالات روانی از این قبیل است. باز مثالی بزنیم: در مقابل حیوانی درنده واقع می‌شویم. 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 جنبه‌ای فرعی که خارج از سلسله علل و معلولات است و چون چنین است در جریان اصلی مؤثر نیست و می‌شود به حساب نیاید و ندیده گرفته شود.

باری، این تحلیل مختصری از این مطلب بود که چگونه متریالیست‌ها کوشیده‌اند تا به هر ترتیبی که میسر است جنبه مادّی احوال روانی انسان را تأکید کنند و سایر عوامل و مؤثرات را که قابل توجه مادّی نیست نادیده و یا فرعی بگیرند. تحلیل و توجه مذکور البته خیلی قوی نیست و بسیاری از متریالیست‌ها خود ناگزیر از آن عدول کرده‌اند، زیرا اپی فنومن همان‌طور که شرح آن گذشت در جریان اصلی علّت و معلول مؤثر نیست و می‌تواند ندیده گرفته شود. اما شعور به عنوان یک عامل اصلی در جریان احوال روانی وارد می‌شود و اثر می‌گذارد و نمی‌تواند فرعی و تبعی تلقی گردد. یعنی شعور به ترس،





کیفیت ترس و نوع ترس و معلولات ترس را مستقیماً تحت تأثیر خود در می‌آورد و آن را کنترل می‌کند، تغییر می‌دهد و دگرگون می‌سازد. نظر به این شعور و آگاهی است که ترس انسانی با ترس حیوانی به کلی تفاوت می‌پذیرد. شعور نسبت به خشم و نگرانی نیز همین تأثیرات را ایجاد می‌کند. به این ترتیب شعور و آگاهی انسان به حالات درونی و روانی خود نمی‌تواند اپی‌فنومن محسوب گردد زیرا عامل مهم و اصلی و اساسی در جریان علل و معلومات است.

پس چون شعور انسانی را نمی‌توان اپی‌فنومن 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 ارگانیسم 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 درباره‌ی امور از طریق مشاهده‌ی درونی است. هر قدر بخواهند این قضیه را بقبولانند، که انسان مختار نیست، او خود حس می‌کند که مختار است. (۳۶) اختیار به دو صورت از انسان صادر می‌شود: یکی به صورت تردید قبل از عمل و یکی به صورت ندامت بعد از عمل. (۳۷)

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 نکنی.

به این ترتیب احوال ما با اختیار همراه است. اگر احوال ما قابل تأویل به جنبه‌ی 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 های آن از ضرورت روابط علت و معلول تبعیت می کنند. اگر در جسم و ماده فنومن هایی باشند، که تبعیت از قاعده علت و معلولی نمایند، دیگر قابل مطالعه علمی نتوانند بود. آنچه علم در جسم و ماده نشان می دهد وقایعی است که می تواند 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 می کنم فعل و حال و حرکت من قانون بردار و حتی قابل پیش بینی نیست و لذا قائل به ضرورت درباره آن نمی توان شد. به همین سبب است که مادیون مطلقاً اختیار را در مورد انسان قبول نمی کنند و او را ماده ای می دانند که به نحوی خاص فعل خاصی را انجام می دهد. در این نظریه البته تحکم و جزمیتی موجود است که بر اصحاب نظر پوشیده نمی ماند.

باری، انسان به علت تردیدی که در شروع عمل دارد و به مناسبت ندامتی که بعد از ختم بعضی از اعمال خود احساس می کند باید خود را در بعضی از اعمال و احوال مختار بداند و قبول کند که در او چیزی می گذرد و دارای عنصری است که از سنخ ماده نیست و لذا نمی تواند تابع ضرورت های مادی باشد. به این ترتیب آنجا که پای اختیار به میان می آید ناگزیر پای یک امر غیر مادی به میان می آید. انکار اختیار در انسان از ضروریات عقایدی است که می خواستند انسان را منحصر به جسم و ماده بدانند. بنابراین اگر ما معتقد به صحت نظریه مادیون باشیم، باید اختیار را انکار کنیم و چون نمی توان 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 تمایل ها وجود دارد. اما در انسان عشق به حالت خاصی در می آید، که لازمه آن به صورت گذشت، فدا کردن و فنا شدن در راه معشوق جلوه می کند. (۳۸) عشق در انسان، نه به صورت به چنگ آوردن و تصرف کردن، بلکه به صورت از دست رفتن و فدا شدن در می آید 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 متافیزیکی کشانید، تا یک نظریه مترالیستی. 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 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 همان‌طور که اشاره شد توأم با نثار و ایثار و گذشت و سوز و گدازی است، که قابل انکار نیست. عشق مادی و غریزه مادری در حیوان البته جنبه جسمانی و مکانیکی دارد. تا وقتی که بچه از لحاظ مکانیک حیاتی تحت نفوذ غریزه مادی واقع است، مورد حمایت مادر قرار می‌گیرد. اما بعد از آن، که دوره آن غریزه 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 ممیزات 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.





### قضیه کشف

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. (۳۹) جنبه مادّی 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 در آورد. آنچه برای حیوان، که یک دستگاه مکانیکی است، حاصل می‌شود، نتیجه معلوماتی است، که رابطه مستقیم با معلومات مشخص دارد. اما وقتی به معلوماتی توجه شود، که هیچگونه رابطه ظاهری برای حصول نتیجه ظاهری به صورت مکانیکی نداشته باشد، چنین جریانی عبارت از درک و کشفی است، که صرفاً جنبه مادّی نمی‌تواند داشته باشد. این همان قاعده‌ای 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 تجرّد نفس انسان می‌کند، یعنی دالّ بر آن است، که نفس انسان غیر از جنبه مادّی 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 مغز ظاهر شود. این تعبیری است که قداما از این قضیه 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 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 مطلبی مجهول معلوم گردد. اما چنین معلومی نمی‌تواند تعمیم یابد، به صورت راه حلّ کلی در آید، 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 مادّی باشد و یا جنبه مادّی انسان منشأ این جریان‌ها واقع گردد. علمی، که مرکب از استدلال‌های گوناگون است و استدلال‌هایی که از معلوم کلی به درک مجهول کلی می‌رسد و در آن کشف و شعور دخیل است، موجب تغییر حیات عقلی 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. (۴۰) 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 غایت‌گرایی (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. (۴۱)

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 می‌دانند. اما حقیقت آن است، که وجود غایات در انسان، که خاص انسان است، انسان مکانیکی صرف را کنار می‌گذارد. مترالیسم مکانیکی، که می‌گفت انسان ماشین‌وار عمل می‌کند و مجموعه واکنش‌هایی در مقابل محرکات خارجی است، وقتی با قضیه







غایات در وجود انسانی مواجه می‌شود، از توجه آن در می‌ماند؛ زیرا می‌بیند، که ماشین با توجه به غایت کار نمی‌کند و اگر در ماشین توجه به غایت نیز تصوّر شود، آن غایت را ماشین ساز یعنی انسان در او به وجود آورده و به ودیعه گذاشته است. مقصود آن که تصوّر غایت و سعی در وصول به آن خاصّ انسان است و لذا باید قبول نمود که انسان صرفاً زندگی مادّی و ماشینی ندارد.

آنچه در این مباحث مطرح گشت برای روشن ساختن نتایج و محصولات حاصله از متریا لیسم مکانیکی بود. البتّه از آنچه منحصرأ مربوط به مکانیسم می‌شد شاید دامنهٔ سخن فراتر رفت. ولی اشکالی ندارد، زیرا در بحث شفاهی رفتن به این قبیل حواشی خواه و ناخواه پیش می‌آید و همین حواشی است که تقریر شفاهی را از تحریر کتبی متمایز می‌سازد.

به هر صورت سعی در این بود که نشان داده شود که وقتی تعبیر مکانیکی متریا لیسم را به کار می‌بریم، در نتیجه همه موجودات را تأویل به ماشین و مجموعه‌ای از حرکات می‌کنیم که بر طبق روابط علّت و معلولی در هم اثر می‌گذارند و این روش و طرز تفکر با اشکالاتی مواجه می‌شود، که متفکرین متریا لیست مکانیک نیز به محظورات آن توجه نموده‌اند و لذا ناگزیر مکانیسم را ترک کرده‌اند و به این مطلب روی آورده‌اند که می‌توان متریا لیست بود، بدون آن که انسان طرز تفکر مکانیکی داشته باشد. وصول به این نتیجه خود تحوّل مهم بود که در متریا لیسم حاصل آمد و به تدریج آن را به طرف افکاری که می‌توانست جنبهٔ مادّی صرف نداشته باشد سوق داد.

### دینامیسم در متریا لیسم

نتیجهٔ این تحولات آن که در اوایل قرن نوزدهم نوع دیگری از متریا لیسم پدید آمد و در آن توجه به دینامیسم در متریا لیسم مطرح گردید، به این ترتیب، که متریا لیسم دینامیکی جای متریا لیسم مکانیکی را گرفت. این نوع دوّم متریا لیسم در سلسلهٔ افکار متریا لیسم جدید است. در ابتدای این مباحث گفته شد که متریا لیسم قدیم در یونان بود و متریا لیسم جدید بعد از رنسانس در اروپا به وجود آمد که شامل سه مرحله بود: یکی متریا لیسم مکانیکی، دیگری متریا لیسم دینامیکی و سوّمی متریا لیسم معاصر است که از آن به متریا لیسم دیالکتیکی (dialectical materialism) تعبیر می‌شود. (۴۳)

حال به شرح دو متریا لیسم دینامیکی و دیالکتیکی خواهیم پرداخت. ولی تفصیل





این مطالب کمتر از آن خواهد بود که دربارهٔ مترالیسم 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 جنبهٔ 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 متعدّد 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 موفق‌تر باشد و سایر حرکات بر اثر عدم انطباق از بین می‌رود. به این قرار محرکات و علل خارجی و لزوم انطباق با محیط و تغییراتی، که در نتیجه، در فعالیت یک موجود لازم می‌آید، نحوهٔ حیات معینی را برای هر موجودی به وجود می‌آورد، که با شرایط او و شرایط محیط سازگار است و به همین جهت تصوّر می‌شود که قصد و غایت معینی در ساخته شدن و به راه افتادن امور موجودات تعقیب شده است و حال آن که محرکات 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 محرکات 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 مرتّب و منظم می‌سازد.

به این ترتیب و با توجه به مطالبی که گذشت در توجیه حیات انسانی با معیارهای مترالیسم مکانیکی با نقض 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 مادّه علاوه بر خود مادّه به چیزی به نام نیرو یا انرژی نیز قائل شوند. (۴۴) اگر به سابقه فلسفی این امر در قرن هفدهم برگردیم ملاحظه می‌کنیم که تعبیر مکانیکی مادّه یعنی برگرداندن آن به امتداد و حرکت ممتد در مکان از دکارت بود و در مقابل آن توجه به لزوم انرژی در مادّه که صرف نظر از آن همه چیز را در مادّه 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 می‌گردد. 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 مادّه تصور می‌کردند او به نام مونا (monade) در فلسفه تصور نمود. (۴۵) تفاوت مونا با اتم در این بود که موناها اتم‌های صاحب نیرو یا اتم‌های 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 مادّه را هم یک اساس روحانی دانست. چون لایبنیتس فیلسوف ایده‌الیست و اسپریچوآلیست است، این تصریحات از کسی نظیر او بر فلسفه آسان و هموار صورت گرفت. اما این فکر پیش از فلسفه وقتی وارد علم می‌شود 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 مادّه نمی‌تواند نادیده بگیرد. منظور آن که نمی‌توان مادّه را صرفاً تعبیر به حرکاتی 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 می‌شود تا جسم را صرفاً مجموعه‌ای از حرکات ممتد در مکان بدانیم، حرکاتی که بدون توجه به نیروی محرک و خود به خود صورت پذیر می‌شود یا فقط تابع همان قانون اینرسی (inertia) است. این قانون همان طور، که شرح آن قبلاً داده شد، چنین می‌گوید، 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. (۴۶) یعنی صرف برخورد با محرک خارجی نیست، که حرکت یا سکون را در ماده پدید می‌آورد، بلکه در خود ماده نیروئی هست که محرک آن ماده می‌شود.

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 متریالیست‌های قرن نوزدهم علاوه بر ماده توجه به انرژی را نیز وارد مباحث و مطالعات خود نمودند و نتوانستند آن را نادیده انگارند، یعنی دیگر نمی‌گفتند که همه چیز ماده است، بلکه می‌گفتند همه چیز ماده و انرژی است، همه چیز ماده و قوه و یا نیرو (force) است.

یکی از بزرگترین متریالیست‌های 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 تقرّر ماده است. حتی کار به آنجا کشید که یکی از شیمی‌دانان 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 زد. به تعبیر فلسفی لاینیتس علم به آن سمت حرکت می‌کرد که انرژی را در ماده یک امر روحانی محض بداند و با وسیع‌تر کردن معانی انرژی به ماده روحانیت ببخشد. 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 متریالیسم 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 ماده‌ای هم که انرژی به آن برمی‌گردد مجهول‌الکنه گردد. توجه به این مطلب در فیزیک سبب شد که فیزیک‌دانان گفتند ماده را نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم بشناسیم و چیزی، که به آن ماده می‌گوئیم، کنه





آن مجهول است و نمی‌دانیم که چیست.

یکی از اجلّه علمای فرانسه در قرن بیستم به نام آنری پوان کاره (Henri Poincaré) چنین می‌گوید که امروز اعتراف می‌کنیم که چیزی به نام مادّه وجود ندارد. به این ترتیب وقتی انرژی برای خود در علم جائی باز نمود و مادّه را تحت الشعاع قرار داد، خود انرژی، کنه حقیقتش مجهول ماند و مفاهیم مادّه 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 مادّه وجود دارد. البته منظور از این مطلب اخذ نتیجه ایده‌آلیستی، که انکار عالم خارجی باشد، نیست، بلکه منظور آن است، که چیزی به نام مادّه، 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 مادّه 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 خاصّ واقعیت به اقتضای نیت، فعل، اراده و تصمیم ما در عمل ظاهر می‌شود و تغییر می‌پذیرد و این واقعیت متغیر است، که به آن مادّه گفته می‌شود. برگسون (Henri Bergson) البته تعبیر خاصی از این قضیه نموده، مادّه 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 مادّه 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 مادّه را



جوهری بدانیم که منشأ خواصی 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 بیشتر 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 ایده‌الیسم کانت، که به فیخته (Fichte) (۴۷) و شلینگ (Schelling) (۴۸) و از شلینگ به هگل (Hegel) (۴۹) 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 ببخشد. 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 نقطه‌مقابل و ضدّ خود را نیز اقتضاء کند. هیچ چیز نمی‌تواند خودش باشد مگر آن که ضدّ خود را نیز برقرار کند. از اجتماع این دو سنتزی (synthesis) پدید می‌آید، که مشخص‌کننده مرحله خاصی است. خود سنتز 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 (۵۰). 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. (۵۱) 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 تصوّر می‌کنیم، چیزی جز خود انسان نیست. انسان وقتی به خود بیاید و بفهمد که آنچه به نام خدا می‌پرستید - و درست هم بود که پرستند - 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 تحوّل 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 تز متریالیستی فویرباخ (که خلاصه‌کننده متریالیسم‌های سابق بود)، و تز ایده‌آلیستی هگل حاصل شد در آراء کارل مارکس (Karl Marx) و همکار او فریدریک انگلز (Fredrick Engels) ظاهر شد و متریالیسم دیالکتیکی پدید آمد. (۵۲) متریالیسم دیالکتیکی، متریالیسم را از فویرباخ و سایر متریالیست‌ها گرفت و دیالکتیک آن از ایده‌آلیست‌هائی نظیر هگل حاصل شد که از شلینگ و فیخته و کانت رسیده بود. به این ترتیب تز ایده‌آلیستی دیالکتیک با تز متریالیستی فویرباخ و هگل اقتران حاصل نمودند و از این اقتران آراء کارل مارکس به ظهور رسید. او مولود معنوی دو تز فوق و در حقیقت سنتزی از آنها بود. مارکس و انگلز کوشیدند تا نواقص تز متریالیستی را نشان دهند و اثبات نمایند که برای تبیین آنچه در جهان هست آن تز کافی نیست. دخیل ساختن انرژی در ماده



نشان داد که اگر ماده را اصل و مرکز (centric) بگیریم و بخواهیم 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 گفته او، که سیر عالم سیر دیالکتیکی است، توجه صحیحی است. اما این مطلب، که روش دیالکتیک بیان‌کننده چگونگی حرکات ایده باشد، صحیح نیست. پس در واقع دیالکتیک را از ایده‌آلیسم 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 منتهی شدن متریالیسم دینامیکی به متریالیسم دیالکتیکی می‌بینیم که خیلی از خصوصیات قبلی متریالیسم را باید کنار گذاشت و کم‌کم 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. فوگت (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. (۵۳)

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 ماده ملموس و محسوس باشد و بتوان گفت که از مغز ترشح شده است، وجود ندارد. ناچار با تحوّل تدریجی متریالیسم دینامیکی، علما به آنجا می‌رسند که می‌گویند همان طور که حرکت از لوکوموتیو ناشی می‌شود فکر هم از مغز سر می‌زند. این تعبیر لطیف‌تر و معنوی‌تر 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 اصلاً صحیح نیست، زیرا فکر کردن با تمام جسم انسانی و حتی حرکات دست و پا و قلب در ارتباط است.

علم توجّه 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 کونتور قطع و وصل می‌کند و این حرکات مربوط به سراسر بدن است. با توجّه به این نکات مترالیست‌ها به این مطلب توجّه کردند، که فرمولهای سابق آنان درست نیست و حتی در مارکسیسم نظریه‌ای فنومیسیم، 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 توجّه 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 مترالیستی 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 (۵۴). تطبیق این نظریه بر ماده اساس ماده را بر هم میزند. یعنی تصوّر این که ماده به صورت یک جوهر دارای خواصی باشد و آن خواص از آن صادر شود و معذکک لایتغیر بماند مفهوم و معنی پیدا نمی‌کند، زیرا بر طبق این قانون ماده دائماً در معرض تغییر و تحوّل است و نمی‌توان قائل به ذات ثابتی برای آن شد. پس



قانون اول مترالیسم 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 ارگانیسم 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 تضاد 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 ضد آن است رویارویی با ضد را ایجاد می‌کند. مثالی بزنیم: دو حریف شطرنج‌باز 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 شطرنج‌باز است. ولی فکر او غیر از تمرکز در مهره خود باید متوجه امتداد حرکت مهره‌های حریف نیز باشد. از این دو حرکت متقابل حرکت سومی نیز پدید می‌آید، که حرکت بعدی حریف اول خواهد بود. این حرکت سنتزی از حرکت اول او و حرکت حریف است که دوباره آنتی‌تری را به وجود می‌آورد، که با سنتزی که حال به صورت تز در آمده، در هم می‌آمیزد و به این ترتیب بازی شطرنج تکامل می‌یابد تا به نقطه نهائی خود برسد.

با توجه به این تمثیل وقتی می‌گوئیم همه چیز در حرکت و تکامل و ارتقاء است این توصیف از خصوصیات مترالیسم 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 بزینم: 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 ننموده. 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 تحوّل 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 کمیّتی ناگهان به جایی می‌رسد که موجود زنده به وجود می‌آید، حیات و حرکت پدید می‌آید. به این ترتیب به وجود آمدن حیات از ماده بی‌جان نباید امر عجیبی تلقی گردد و منجر به این شود که بگوئیم در ماده بی‌جان حیات نبود، بلکه باید گفت که همان تغییرات کمیّتی که جماد می‌کرد در یک مرحله تبدیل به یک تغییر کیفی شد و خواصّی 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 خواصّ تازه شده در نوع انسان است، که با یک تغییر و تحوّل از میمون انترومورف (anthromorph) انسان ظاهر شده و در او شعور و عقل به منصّه ظهور رسیده است. به این ترتیب حرکات جهشی بدنبال حرکات تدریجی و تغییرات کیفی بدنباله سلسله‌ای از تغییرات کمیّتی 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 تضادّی که در هر مرحله پیدا می‌شود یک مرحله تکامل به مرحله‌ای دیگر تحوّل می‌یابد و مرحله جدید به علت تضادّی که در آن به وجود می‌آید به مرحله دیگر ارتقاء می‌یابد و باین نحو است که مراحل مختلف تکامل بشری پیموده 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 مادّی 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 مادّی و حیات اقتصادی او در نظر گرفته می‌شود، و روینای 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 و وسائل تولیدی است که تعیین کننده مراحل حیات اجتماعی





انسان است. در این جا سه مرحله عمده متوالی در مترالیسم دیالکتیکی از نقطه نظر خاصّ مترالیسم تاریخی مطرح می‌شود:

مرحله اوّل فئودالیت (féodalité = feudalism) است، که به علت تضادّی که کم‌کم در آن پیدا می‌شود، بعد از یک سلسله تغییرات کمی و تدریجی یک حرکت ناگهانی (که در مترالیسم تاریخی به آن انقلاب می‌گویند) (۵۵) در آن به وجود می‌آید و مرحله فئودالیت جای خود را به مرحله بورژوازی (bourgeoisie) می‌دهد. مرحله دوّم 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 سوّم مترالیسم تاریخی محسوب می‌گردد. (۵۶)

در مرحله اوّل مالک و سائل و حاکم بر روابط تولیدی فئودال‌ها هستند. در مرحله دوّم مالک و سائل تولید بورژوازی‌ها هستند و در مرحله سوّم مالک و سائل تولیدی خود مولد است، که کارگران باشند. این مرحله آخرین مرحله سیر مترالیسم تاریخی است، که در آن به اصطلاح متداول جامعه بی‌طبقه به وجود می‌آید، یعنی جامعه‌ای که افراد آن کارگرند و آنانند که هم مالک و سائل تولیداند و هم تولیدکننده ثروت. به طور خلاصه در این مرحله مالک، مولد، موزّع و مصرف‌کننده 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 بی‌طبقه می‌رسد و دیگر دولتی نیز در آن وجود ندارد، زیرا وقتی طبقات نباشد تضادّی نیز بین طبقات نخواهد بود و دولت، که در طی مترالیسم تاریخی همیشه دستگاه حامی طبقه حاکمه و طبقه استثمارکننده بود، دیگر مفهوم نخواهد داشت و جامعه ایده‌آل به این نحو به منصه ظهور خواهد رسید، جامعه‌ای که کمال آن در نبودن طبقات و نبودن دولت است.

توجهات مترالیسم تاریخی مبتنی بر دیالکتیک هگل است. با این تفاوت که در نظریات هگل، مترالیسم منطبق بر آراء ایده‌الیسم بود و در اینجا منطبق بر مترالیسم است. به این معنی، که ایده‌الیسم 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 مترالیسم 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 مارکیست‌ها هرمی، 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. (۵۷)

این تمثیل خود حاکی از تصدیق صحت مترالیسم 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، منتهی 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. مادّیون 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 جایی 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 تکیه‌گاه فکری او می‌شود. در نظر روحیون خداست که انسان را خلق می‌کند، اما به حکم مترالیسم 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 مترالیسم آن است، که مراحل بالاتر وجود را با مراحل پست‌تر آن تبیین کند، در حالی که معتقدین به غایت‌گرایی (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 پائین‌تر با مراحل بالاتر معین و مشخص می‌شود. با توجه به این مطلب در تفکر مادّی، 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 غایةالغایات قرار گیرد. به بیان دیگر آنچه تز اصلی روحیون یا اسپریچوآلیست‌ها است، یعنی اصل اصالت غایت در تفکر مادّی از بین می‌رود و انکار می‌شود. کسی نمی‌تواند مترالیست باشد و در وجود به غایت معتقد باشد. وقتی غایت انکار شود، اشکالی که برای مترالیسم پدید می‌آید، آن است که تکامل و ارتقاء را بی‌معنی و عبث می‌کند. تکامل و ارتقاء با انکار غایت بی‌معنی می‌شود، زیرا اگر ما به این مطلب اکتفا کنیم، که همه چیز تغییر می‌کند، اشکالی پیش نمی‌آید. اما اگر بخواهیم بگوئیم، که تغییر و تحوّل در جهتی صورت می‌گیرد، که رو به کمال است، ناگزیر باید برای کمال مفهوم و ارزشی قائل باشیم و با توجّه به ارزش و معنی خاصّی، که به کمال می‌دهیم، به تکامل معتقد شویم.

به بیان دیگر باید کمال را به صورت غایت و هدف بپذیریم 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 اوّل دیالکتیک را می‌توان نگه داشت و گفت که همه چیز در تغییر است. اما بر طبق سایر قوانین دیالکتیک نمی‌توانیم بگوئیم که این تغییر از نوع تکامل و ارتقاء است. اما گفتنی است که مترالیسم دیالکتیک این حرف را می‌زند، یعنی فقط قانع به این نیست، که بگوید همه چیز تغییر می‌کند، بلکه می‌گوید همه چیز رو به تکامل است، زیرا اگر قائل باشد، که فقط همه چیز تغییر می‌کند، 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 می‌شود. به این ترتیب به تکامل و ارتقاء معتقد است و از طرف دیگر با انکار اصالت غایت تکامل مفهوم خود را از دست می‌دهد. (۵۸)

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 می‌شود که می‌گویند سیر طبیعت سیر مارپیچ گونه است، سیر مستقیم و دورانی نیست، که وقتی می‌رود، به جای خود بر گردد. سیر طبیعت سیر مارپیچی یا به صورت زیکزاک است، به این معنی که می‌رود و برمی‌گردد؛ اما هیچوقت به نقطه اوّل نمی‌رسد و حلقه مسدود نمی‌شود، بلکه در نقطه‌ای دیگر و بالاتر و جلوتر از نقطه اوّل قرار می‌گیرد.

پس اشکالی که در مترالیسم دیالکتیکی پدید می‌آید و آن را شاید به آسانی نتوان





حلّ کرد از یک طرف قائل بودن به تکامل به عنوان لازمهٔ متریالیسم دیالکتیکی است و از طرف دیگر قائل بودن به تکامل مستلزم قائل بودن به غایت است که با اصل متریالیسم منافات دارد. به همین جهت غایت باید فراموش شود و با فراموش شدن غایت توجیه کیفیت تکامل غیر ممکن می‌شود. بعضی از متریالیست‌ها در چنین موقعیتی گفته‌اند، که تکامل در این مقام عبارت از همان پدید آمدن چیزهای تازه به دنبال تغییرات کمی تدریجی است، که از خود مادهٔ تراویده است. یعنی مادهٔ سیر تکاملی می‌یابد و در هر مرحله جهش ناگهانی چیز تازه‌ای از خود بروز داده، رفته رفته غنی تر می‌شود 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 مادهٔ نهان بوده، یا باید بگوئیم بدون نهان بودن در مادهٔ ناگهان پدید آمده است. اگر ناگهان پدید آید و استعداد پدید آمدن هم در مادهٔ پنهان نبوده باشد، در اینجا لازم می‌آید، که به وجود ارادهٔ عامل دیگری جز مادهٔ، که بر مادهٔ حاکم است و پدید آورنده آن است، معتقد شویم و این اعتراف به وجود خداست که متریالیسم هیچوقت چنین اعترافی نمی‌کند. پس شقّ اول منتفی می‌شود. شقّ دیگر آن است، که بگوئیم، آنچه پدید می‌آید به هیچ وجه و به هیچ سبب لازم نیست، که قبلاً پیش‌بینی شده باشد و لازم نیست که قبلاً در خود مادهٔ پنهان باشد. یعنی امری است که بدون هیچ جهتی واقع می‌شود. این رأی اقرار به آن است که امری بی‌معنی صورت پذیر شده است. به این ترتیب نه تنها طبیعت بی‌معنی می‌شود بلکه ظهور انسان و زندگی انسان هم بی‌معنی می‌شود. این مقصدی است که عده‌ای از متریالیست‌ها و آگزیستانسیالیست‌ها و ابزروئیست‌ها به آن راغب شده‌اند یعنی می‌گویند دنیا و انسان و زندگی او معنی ندارد. (۵۹)

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، بی‌معنی است، ناگزیر به سیر دیالکتیکی در طبیعت قائل می‌شوند که اشکال عمدهٔ دیگری ایجاد می‌کند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، در سیر دیالکتیکی در مقابل تر، آنتی تر بوجود می‌آید و منجر به سنتزی می‌شود که خود دوباره به نوبهٔ خود به مثابهٔ تری جدید آنتی تری 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







مادّه بی‌جان و در طبیعت پنهان بوده باشد. چنان که در مثال بخار و آب که ذکر آن قبلاً به عمل آمد بخار در آب پنهان بود و در صد درجه حرارت ظاهر شد، نه آن که چیز تازه‌ای به اراده‌ی عامل مدبّر طبیعت ناگهان بروز کرده باشد. بنابر طرز تفکر متریالیستی از آب خاصیت بخار به در آمد، پس چنین خاصیتی در آب موجود بود، اما پنهان 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 پنهان 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 مادّی کنیم، ماده را روحانی کرده‌ایم یعنی ناگزیر برگشته‌ایم و اقرار کرده‌ایم که ماده ذی روح است، زیرا فکر می‌کند ولو آن که فکر کردن آن آشکار نباشد، بالقوه باشد و در مرحله‌ای 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 هیلوزوئیسم یونانی (hylozoism) معتقد به جاننداری 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 هیلوزوئیسم به صورت متریالیسم 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 جاندار بدانیم، ولو آثار جاننداری در آن ظاهر نباشد و بعد ظاهر شود. تقریر مطلب به این صورت متریالیسم را به صورت نوعی از پانتئیسم (pantheism) عرضه می‌دارد. پانتئیسم نوعی خداشناسی است، که خدا را حال (حلول‌کننده) 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. (۶۰)

پس به این ترتیب متریالیسم 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 مراحلی دارد: از جمله مراحلش مرحله‌ای است، که فکر 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 مترالیسم 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 مترالیسم می‌توانست این طور نشود، مشروط بر آن که دیالکتیک را قبول نکند. یعنی آنچه مترالیسم را به اینجا می‌کشاند، آن است که دیالکتیک را می‌پذیرد، دیالکتیکی که متناسب با ایده‌الیسم است و تعلقی به مترالیسم ندارد. آنچه مترالیسم را به آنجا می‌کشاند، که مضمحل بودن فکر و شعور و روح را در عالم طبیعت بپذیرد، قبول سیر دیالکتیکی است، نه قبول سیر مترالیسم. به عبارت دیگر، چون مترالیسم با دیالکتیک همراه شد، ناگزیر این نتیجه را داد و بصورتی درآمد، که گفتند مترالیسم ایده‌آلیسمی است که از ماهیت حقیقی خود خواسته است که خارج شود. اما این ماهیت حقیقی کماکان در نهانش باقی مانده است. این ماهیت حقیقی، که در مترالیسم دیالکتیکی به لفظ آلیاناسیون (alienation) به وسیله خود مترالیستهای 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. (۶۱) در بسیاری از فلسفه‌ها مفهوم آلیاناسیون متناسب با آن فلسفه ظاهر شده است. در مترالیسم دیالکتیکی آلیاناسیون را به این صورت بیان کرده‌اند، که انسان وقتی اسیر سرمایه‌ای شد، که خود پدید آورده بود، در واقع آئینه شد، زیرا او می‌بایست مسلط بر کار و فکر خود و صاحب اختیار و پولی 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 پولی 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 آئینه شدن را بر مترالیسم گرفته‌اند، چه که در واقع آلیاناسیون انسان را نتیجه می‌دهد. مترالیسم دیالکتیکی، آلیاناسیون، یعنی به غربت افتادن و از خود بریدن را احساس می‌کند، زیرا اصل ایده‌آلیسم در فکر دیالکتیکی موجود بوده و مترالیست‌ها خواسته‌اند که آن اصل را در فکر مترالیسم 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، مترالیست‌های 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 «مترالیسم 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 مترالیسم دیالکتیکی می‌شود.

به عبارت دیگر مترالیسم نمی‌تواند دیالکتیکی باشد، زیرا در مترالیسم 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 عقلی ایده‌آلیستی است و مترالیسم عقیده به اصالت ماده است. اگر مترالیسم را با دیالکتیک جمع کنیم، ناگزیریم که ماده را متفکر بدانیم ولو تفکر در آن مضمّر باشد. ماده عاقل و متفکر ما را به پانته‌ایسم می‌کشاند و یا به ایده‌الیسم برمی‌گرداند و در هر دو صورت مترالیسم از بین می‌رود.

چون بحث از تناقض در مفهوم مترالیسم دیالکتیکی شد، تناقض دیگری که در لفظ مترالیسم وجود دارد نیز قابل توجه است و آن این است که در لفظ مترالیسم 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 مترالیست و اعتقاد او مترالیسم 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 نمود. عدم تأیید علم با مترالیسم، 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 می‌کرد، 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 در می‌آید، 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 ایده آلیسم 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. (۶۲)

بنابراین اصالت ماده به معنی اصالت وجود است و از همین لحاظ است که در مقابل ایده آلیسم قرار می‌گیرد. ایده آلیست‌ها و رئالیست‌ها البته در مقابل هم قرار داشته‌اند. رئالیست‌ها می‌گفتند اصل وجود خارجی متحقق شیء است و فکر انسان تابع آن است و ایده آلیست‌ها می‌گفتند اصل فکر است و وجود خارجی متحقق شیء تابع آن است. (۶۳) متریالیسم تأیید رئالیسم در مقابل ایده‌الیسم است، منتهی 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 ایده‌الیسم 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 آلیسم 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 آلیسم در این است که در متریالیسم ماده مقدم بر فکر است و در ایده آلیسم 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 مضمهر بدانند، 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 فکر یا دو نظریه در مقابل همدیگر داریم: یکی ایده آلیسم است و یکی رئالیسم. در رئالیسم وجود مقدم بر فکر است و در ایده آلیسم فکر مقدم بر وجود است. در این تقریر لازم نمی آید که حتماً ماده جای وجود قرار گیرد تا نتوانند تقدم آن را بر فکر اثبات نمایند و ناگزیر قبول کنند که فکر بر آن مقدم و در آن مضمهر است و به این ترتیب به جای آن که حامی رئالیسم باشند رئالیسم را در مقابل ایده آلیسم 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 آلیسم و رئالیسم تقابلشان در این است که در ایده آلیسم فکر مقدم بر ماده است و در رئالیسم ماده مقدم بر فکر است. بلکه در ایده آلیسم 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 جای وجود، رئالیسم متزلزل می شود و در واقع ایده آلیسم حاکم بر رئالیسم می گردد، البته به این صورت که ایده آلیسم 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، نمی‌توانست با دیالکتیک هگل سازش پیدا نماید و به صورت متریالیسم دیالکتیکی پدید آید.

این صحبت در این جا به پایان می‌رسد. امیدوارم دربارهٔ 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 زائیدهٔ 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 حل می‌کند و فکر را هدایت می‌نماید، در همان حین به اشکالاتی نیز دچار می‌شود و کوشش برای رفع آن اشکالات محرک فکر و ادامه‌دهندهٔ فکر در مسیر پایان‌ناپذیر آن است. مسیری به سوی کشف حقیقت که اگر مطلق نباشد، حدی از آن، که برای انسان در عالم ناسوت قابل وصول و دریافت است، حقیقت مطلق تواند بود.

تودییی که در این مجلس می‌کنم مژده‌ای برای شنوندگان خواهد بود، چه این تودیع به تمام معنی کلمه است و دیگر تصدیعی برای ایشان در این مورد نخواهم داشت.

### یادداشت‌ها

- ۱ - برای ملاحظهٔ مطالب مربوط به لفظ «ماده» به فرهنگ فلسفی (ص ۵۶۲ - ۵۶۳) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۴۳۳ - ۴۳۴) مراجعه فرمائید.
- ۲ - نگاه کنید به مقالهٔ «صورت» در فرهنگ فلسفی (ص ۴۲۸ - ۴۳۰) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۲۹۲ - ۲۹۴)
- ۳ - نگاه کنید به مقالهٔ «هیلومورفیت» در فرهنگ فلسفی (ص ۶۸۰).
- ۴ - نگاه کنید به مقالهٔ «جسم» در فرهنگ فلسفی (ص ۲۸۲) و فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۱۷۸ - ۱۸۱).
- ۵ - نگاه کنید به مقالهٔ «مکان» در فرهنگ فلسفی (ص ۶۰۸).
- ۶ - نگاه کنید به مقالهٔ «جوهر» در فرهنگ فلسفی (ص ۲۹۱ - ۲۹۲) و فرهنگ





- اصطلاحات فلسفی (ص ۱۸۵ - ۱۸۶).
- ۷ - نگاه کنید به مقاله «ما بعد الطبیعه» در فرهنگ فلسفی (ص ۵۵۹ - ۵۶۱).
- ۸ - نگاه کنید به مقاله «علم الکیان» در فرهنگ فلسفی (ص ۵۴۰).
- ۹ - نگاه کنید به مقاله «حسّ» در فرهنگ فلسفی (ص ۳۱۰ - ۳۱۲).
- ۱۰ - برای مطالعه مطالب مربوط به ایده‌الیسم به فرهنگ فلسفی (ص ۵۷۵ - ۵۷۶) و فرهنگ واژه‌ها (ص ۵۵ - ۶۲) مراجعه فرمائید.
- ۱۱ - نگاه کنید به فرهنگ فلسفی (ص ۴۴۸). فنومن را می‌توان «ظاهر» و «پدیدار» ترجمه نمود.
- ۱۲ - برای مطالعه مطالب مربوط به متریالیسم به فرهنگ فلسفی (ص ۵۶۳ - ۵۶۴) و فرهنگ واژه‌ها (ص ۴۸۰ - ۴۸۹) مراجعه فرمائید.
- ۱۳ - برای مطالعه مطالب مربوط به خیال و رؤیا می‌توان به صفحات ۳۴۴ - ۳۴۵ در فرهنگ فلسفی و ۲۴۹ - ۲۵۰ در فرهنگ اصطلاحات فلسفی مراجعه نمود.
- ۱۴ - احوال و آثار و افکار بار کلی در فصول ۱۱ - ۱۳ کتاب تاریخ فلسفه (ج ۵) مفصل شرح داده شده است. و نیز نگاه کنید به آراء بار کلی در فصل هشتم کتاب شناسائی و هستی.
- ۱۵ - آنری لافبور (Henri Lefebvre) از فلاسفه و جامعه‌شناسان بزرگ فرانسوی است که در ۱۹۰۱ میلادی متولد شد و در سال ۱۹۹۱ از این عالم در گذشت. او از پیروان مارکس محسوب می‌گردد و صاحب آثار عدیده است.
- ۱۶ - درباره وجود نگاه کنید به فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۵۱۰ - ۵۲۰) و فرهنگ فلسفی (ص ۶۵۹ - ۶۶۰).
- ۱۷ - برای مطالعه مقاله فشرده‌ای در زمینه متریالیسم دیالکتیکی می‌توان به دایرةالمعارف فارسی (ج ۲، بخش ۲، ص ۲۵۶۹ - ۲۵۷۰) مراجعه نمود.
- ۱۸ - رنسانس یا تجدید حیات عنوانی برای تحولات و تجدّد 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.
- ۱۹ - برای مطالعه آراء دکارت می‌توان به کتاب فلسفه دکارت اثر منوچهر صانعی درّه‌بیدی مراجعه نمود.





- ۲۰- نگاه کنید به مقاله «دینامیکا» در فرهنگ فلسفی (ص ۳۵۵-۳۵۶).
- ۲۱- نگاه کنید به مقاله «جمود» در فرهنگ فلسفی (ص ۲۸۷).
- ۲۲- نگاه کنید به فرهنگ فلسفی (ص ۵۱۹) برای مطالعه مطالب مربوط به قوه و توان. و نیز نگاه کنید به ذیل «طاقت» در صفحه ۴۴۰.
- ۲۳- افکار زنون الیائی در فصل هفتم کتاب تاریخ فلسفه (ج ۱) مورد مطالعه قرار گرفته است.
- ۲۴- شرحی درباره مفهوم دگماتیسم در ذیل عنوان «عقیده» در صفحه ۴۷۵ کتاب فرهنگ فلسفی مندرج است.
- ۲۵- آراء و افکار نیوتن در فصل هشتم کتاب تاریخ فلسفه (ج ۵) مفصلاً شرح و بسط یافته است.
- ۲۶- غدد آندوکرین عبارت از غدد بسته داخلی موجود در بدن است که ترشحات آنها را هورمون می‌نامند.
- ۲۷- اصول نظریات لامارک در دایرةالمعارف فارسی (ج ۲، بخش ۱، ص ۲۴۶۸ - ۲۴۶۹) مندرج گشته و کتاب مشهور داروین تحت عنوان منشأ انواع به وسیله دکتر نورالدین فرهیخته به فارسی ترجمه و به سال ۱۳۵۷ ه.ش به وسیله انتشارات شبگیر در طهران انتشار یافته است.
- ۲۸- نگاه کنید به فرهنگ فلسفی (ص ۳۷۸-۳۷۹).
- ۲۹- درباره فاشیسم می‌توان به فرهنگ واژه‌ها (ص ۳۸۹-۳۹۴) مراجعه نمود.
- ۳۰- نگاه کنید به ذیل یادداشت شماره ۲۴ در فوق و نیز به صفحه ۶۵۷-۶۵۸ در کتاب فرهنگ فلسفی.
- ۳۱- برای مطالعه مطالب درباره نظریه تطوّر (mutation) به صفحه ۲۸۸۳ دایرةالمعارف فارسی (ج ۲، بخش ۲) مراجعه فرمائید. دکتر داودی در شناسائی و هستی (ص ۳۱۸) کلمه «جهش» را برای mutation به کار برده است.
- ۳۲- برای مطالعه مطالب مربوط به علت و معلول به ذیل «علت» در فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۳۴۳-۳۵۲) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به ذیل «علت و معلول» در صفحات ۶۶-۶۸ کتاب کلیات فلسفه اسلامی.
- ۳۳- برای مطالعه مطالب مربوط به نفس و روح که در این قسمت از مقاله مادیون مورد شرح و بسط قرار گرفته می‌توان به صفحات ۶۳۷-۶۳۸ و ۶۴۲ در کتاب فرهنگ فلسفی







- و صفحات ۵۰۲ - ۵۰۳ کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی مراجعه نمود. مندرجات فصل دهم کتاب شناسائی و هستی نیز حاوی توضیح و تشریح این مطالب است.
- ۳۴ - نگاه کنید به مقاله «شعور» در فرهنگ فلسفی (ص ۴۱۲).
- ۳۵ - برای مطالعه مطالب مربوط به «اپی فنومن» به صفحه ۴۴۹ و ۲۷۰ کتاب فرهنگ فلسفی مراجعه فرمائید. دکتر داودی در شناسائی و هستی (ص ۳۱۶ و ۲۹۷) اصطلاحات «پدیدار فرعی و تبعی» و «پدیدار نما» را برای اپی فنومن به کار برده است.
- ۳۶ - برای مطالعه مطالب مربوط به اختیار به فصل چهارم کتاب شناسائی و هستی مراجعه فرمائید.
- ۳۷ - برای مطالعه شرح مفصل 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.
- ۳۸ - برای مطالعه مطالب مربوط به عشق به فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۳۳۱ - ۳۳۵) مراجعه فرمائید. فصل هفتم کتاب شناسائی و هستی نیز اختصاص به مطالعه این مطلب یافته است.
- ۳۹ - نگاه کنید به ذیل «کشف» در صفحه ۴۱۱ - ۴۱۳ کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی.
- ۴۰ - بیان مورد اشاره از حضرت عبداله‌اء است که می‌فرماید: «... انسان به قانون طبیعت ذی روح خاکی است ولی به قوه معنویّه این قوانین محکمه طبیعت را می‌شکند و شمشیر از دست طبیعت گرفته و بر فرق طبیعت می‌زند...» (مجموعه خطابات، ص ۶۲۶).
- و نیز نگاه کنید به صفحات ۲۰۲ و ۳۸۱.
- ۴۱ - برای مطالعه مطالب مربوط به «غایت» به فرهنگ اصطلاحات فلسفی (ص ۳۶۹ - ۳۷۲) و فرهنگ فلسفی (ص ۴۸۶ - ۴۸۸) مراجعه فرمائید.
- ۴۲ - نگاه کنید به یادداشت شماره ۲۰ در سطور فوق.
- ۴۳ - فصل دهم کتاب شناسائی و هستی نیز اختصاص به شرح مطالب مربوط به مترالیسم دیالکتیکی یافته است.
- ۴۴ - نگاه کنید به مآخذ مذکور در ذیل یادداشت شماره ۲۲ در سطور فوق.
- ۴۵ - برای مطالعه مطالب مربوط به «موناد» به فرهنگ فلسفی (ص ۶۲۵) مراجعه فرمائید. شرح احوال و افکار لایبنتیس به تفصیل در کتاب سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۴۸ -





۷۲) آمده است.

۴۶- نگاه کنید به یادداشت شماره ۲۱ در سطور فوق.

۴۷- آراء و افکار فیخته (یا فیشته Fichte) در فصلهای ۲-۴ کتاب تاریخ فلسفه (ج ۷) به تفصیل آمده است.

۴۸- آراء و افکار شلینگ در فصلهای ۵-۷ کتاب تاریخ فلسفه (ج ۷) مندرج است.

۴۹- برای مطالعه شرح احوال و آثار و افکار هگل به فصلهای ۹-۱۱ کتاب تاریخ فلسفه (ج ۷) مراجعه فرمائید. و نیز نگاه کنید به صفحات ۲۱۴-۲۲۵ در کتاب پنجاه متفکر کلیدی

۵۰- برای مطالعه شرح این مطالب به فصل نهم تاریخ فلسفه (ج ۷) مراجعه فرمائید. در این مأخذ (ص ۱۸۰) برای «تز» کلمه «نهاد» و برای «آنتی‌تز» کلمه «برابرنهاد» و برای «سنتر» کلمه «هم‌نهاد» به کار رفته است. درباره اصطلاحات فوق در کتاب فرهنگ فلسفی (ص ۳۵۰) چنین آمده است:

«... در فلسفه هگل، برنهاد عبارت است از طرف اول در یک مجموعه مرکب از سه طرف یا سه قضیه. اطراف سه‌گانه عبارت است از: برنهاد (these)، برابر نهاد (antithese) و هم‌نهاد (Synthese)». و درباره اصطلاحات مزبور دکتر داودی در شناسائی و هستی (ص ۲۹۷) چنین مرقوم داشته است:

«... اختیار ضابطه‌ای برای دیالکتیک، یا جدال عقلی مفاهیم متناقض، امتیازی است که به هگل راجع می‌شود. و خلاصه آن تکرر منظم و متوالی مفاهیم سه‌گانه‌ایست که آنها را وضع (تز)، وضع مقابل (آنتی‌تز) و وضع مجامع (سنتر) می‌نامند...».

۵۱- شمه‌ای از آراء فویرباخ در فصل پانزدهم کتاب تاریخ فلسفه (ج ۷) مورد شرح و بسط قرار گرفته است.

۵۲- برای مطالعه آراء و افکار کارل مارکس و فریدریک انگلز و مطالب مربوط به مترالیسم دیالکتیکی به منابع ذیل مراجعه فرمائید:

فرهنگ واژه‌ها، ص ۴۸۰-۴۹۸. یادداشت شماره ۹ در انتهای مقاله «فلسفه تاریخ» و نیز نگاه کنید به شناسائی و هستی (ص ۲۹۴-۳۱۰) و پنجاه متفکر کلیدی (ص ۳۲۶-۳۳۸).

۵۳- نگاه کنید به فصل ۱۸ کتاب تاریخ فلسفه (ج ۷) که در آن این مطالب شرح و بسط یافته است.





- ۵۴ - برای مطالعه آراء هراکلیتوس به دایرةالمعارف فارسی (ج ۲، بخش ۲، ص ۳۲۵۷ - ۳۲۵۸) مراجعه فرمائید.
- ۵۵ - نگاه کنید به مقالات مربوط به «تطور» و «انقلاب» در فرهنگ فلسفی (ص ۲۳۴ - ۲۳۵) و فرهنگ سیاسی (ص ۳۷ - ۳۹).
- ۵۶ - نگاه کنید به مقاله «مارکسیزم» در صفحه ۱۵۰ - ۱۵۲ کتاب فرهنگ سیاسی.
- ۵۷ - نگاه کنید به شناسائی و هستی (ص ۲۹۶ - ۳۰۱).
- ۵۸ - شرح مفصل این مطالب در شناسائی و هستی (ص ۳۱۰ - ۳۲۰) آمده است.
- ۵۹ - برای مطالعه مطالب مربوط به این مکاتب به فصل پنجم کتاب شناسائی و هستی و صفحات ۲۵ - ۳۷ در کتاب فرهنگ واژه‌ها و نیز به ذیل «ملاحظه» (observation) در فرهنگ فلسفی (ص ۶۰۹ - ۶۱۰) مراجعه فرمائید.
- ۶۰ - پانته‌ایسم (pantheism) را «وحدت وجود» و «همه‌خدائی» ترجمه کرده‌اند. نگاه کنید به فرهنگ فلسفی (ص ۶۶۴). دکتر داودی در توضیح اصطلاح «وحدت وجود» در پاورقی صفحه ۱۳۱ کتاب شناسائی و هستی می‌نویسد: «یا به اصطلاح متداول در زبان فارسی کنونی: «همه خدا انگاری» در مقابل لفظ فرانسوی panthéisme».
- و در صفحه ۲۹۱ کتاب شناسائی و هستی چنین مرقوم داشته است: «اصحاب مذهب وحدت وجود (پانته‌ایسم) می‌گویند که این جوهر واحد خداست و جهان در خدا مستهلک یا با او مشتبه است».
- برای مطالعه مفصل مطالب درباره وحدت وجود نگاه کنید به کتاب وحدت وجود اثر فضل‌الله ضیاء نور.
- ۶۱ - 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 ۴۳۸) مراجعه فرمائید. دکتر داودی در شناسائی و هستی (ص ۱۱۳) لفظ «از خود بیگانگی» را برای این اصطلاح به کار برده است.
- ۶۲ - نگاه کنید به یادداشت شماره ۱۵ در سطور فوق.
- ۶۳ - نگاه کنید به یادداشت شماره ۱۰ در سطور فوق و مقاله «رئالیسم» (واقع‌گرایی) در صفحه ۲۸۹ - ۲۹۴ کتاب فرهنگ واژه‌ها.







## ضمائم

### ۱

## متن وصیت‌نامه دکتر علی مراد داودی

### وصیت‌نامه

این عبد مستمند، علی مراد داودی، فرزند اسدالله مرحوم و بلقیس مرحومه، اهل خلخال، دارای شناسنامه شماره ۲ صادره از خلخال، متولد سنه ۱۳۰۱ هجری شمسی<sup>۱</sup>، مسجل در سنندج، اینک در عین سلامت مزاج و اعتدال شعور در تاریخ روز یکشنبه ۱۲ شهرالکلمات ۱۳۴ [بدیع] مطابق ۲ مردادماه ۲۵۳۶ [شاهنشاهی / ۲۴ جولای ۱۹۷۷ م]، در حینی که در دفتر محفل مقدس روحانی ملی بهائیان ایران مشغول تحریر مطالب و ادای وظائف محوله بود، غفله توجّه یافت که تاکنون از تحریر وصیت‌نامه خود غفلت ورزیده است. به همین سبب در همین مقام به قصد تلافی این قصور با توجّه به فضل موفور ربّ غفور این چند کلمه را به عنوان وصیت درج این ورقه می‌نماید و به ساحت مقدس محفل مقدس روحانی بهائیان طهران شیدالله ارکانه تقدیم می‌دارد.

غرض از تحریر این کلمات در مقام اول اعتراف به حقانیت دیانت بهائی و تصریح به تمسک خود به اصول و فروع این امر اعظم و مقام قدس جمال قدم و مبشر عظیم و مرکز میثاق قویم و ولی امر محبوب و معهد اقدس اقدم، بیت العدل اعظم، شیدالله

---

(۱) براساس این تصریح تاریخ تولد دکتر داودی، که در شرح حال ایشان ۱۳۰۰ هـ ش ذکر شده (انسان در آئین بهائی، ص ۲۸)، باید به ۱۳۰۱ هـ ش / ۱۹۲۲ م تبدیل گردد.





ارکانه، است، که امید از فضل قدیم ربّ و دود در ظهور جدید او در این دور بدیع می‌رود، که مورد قبول در گاه عظمت قرار گیرد.

در مقام دوّم تصریح به این معنی است، که آنچه از جیفه دنیا، اعمّ از منقول و غیر منقول، که در این چند روزه عمر در حوزه تملک و تصرف داشته و الحمد لله از این حیث سبکبار بوده است، پس از مرگ وی بر حسب این وصیت اولاً به دقت محاسبه شود و حقوق الله از آن افزاز گردد و تحویل امین محترم صندوق شود و مابقی، هر چه باشد، ربع آن سهم قرینه این عبد ذلیل، سرکار خانم ملکه آفاق ایرانپور ادیبی (داودی) باشد و مابقی به تساوی در بین پنج فرزندم: زهره و لادن و سیامک و مرجان و فریبرز تقسیم گردد. امید می‌رود، که اولاً همگی در ظلّ ظلیل امر جمال قدم مستقیم و مستدیم باشند، ثانیاً با تخلق به اخلاق حسنه و ابراز شعور کافی در جمیع امور مستغنی از این ارث پدر، که در واقع در حکم صفر است و پدرشان از حقارت آن شرمنده و سرافکنده است و در امرار معاش به اهتمام شخص خود موفق و مؤید باشند.

[شاهنشاهی / ۱۲ آگوست ۱۹۷۷ م] ۲۵۳۶/ ۵/ ۲۱

علی‌مراد داودی







صعق  
 پسران بزرگ در حساب و صورت ادباً برت و سبقت و حقوق آن که از آن از گرد در بزرگی  
 که حسود و کینه دایمی بر حساب رنج آن نام فرزند این عبدی که کار خانم کله آفاق  
 ابراهیم یاری (داود) بسته و باقی برت در درجه پنج فرزند نزهه دلان و  
 یک یک درجه نوزدهم برتیم کرد این مردم در کار نقل کلل ارمالیم مستقیم دست  
 بسته نزنه بخش با اهل آن حسنه دارار سحرمان از جمع امر مستغنی از این است  
 م در رنج اهل هنر است و پسران از تعداد آن گمانه در آنکه است  
 در این مقام با تمام فقره سرفه و کینه

۵۰۴/۵/۲۱  
 خانم داود  
 ۱۰۴ داود







## ۲

## پرتو روی جانان

دِلا پرتو روی جانان نگر  
فرا خواندت سوی خود آن نگار  
ندا می‌کند هر شجر زین بهار  
به شکرانه لطف پروردگار  
شده جلوۀ نوبهاران عیان  
به گل‌های داودی و نسترن  
هزاران گل و لاله آتشین  
به دامن دشت و در و کوهسار  
به روی دل‌آرای دلدار ما  
بسوده سر از فخر بر کهکشان  
شنو نغمه و بانگ و آوای او  
ز لعل لب و نغز گفتار او  
ز اشراق ربّ چون تجلی نمود  
چه زرین بیاد آیدت بانگ او

گشاده در باغ رضوان نگر  
به رخسار آن ماه تابان نگر  
بر آن مظهر جود و احسان نگر  
گشا چشم و خورشید رخشان نگر  
بر آن غرّش رعد و طوفان نگر  
به جانبازی آن شهیدان نگر  
دمیده به صحن گلستان نگر  
بسی گوهر و درّ و مرجان نگر  
نشانهای آن شاه امکان نگر  
به ملک صفا بخش ایران نگر  
جهان روشن از نور یزدان نگر  
دلت زنده از شوق ایمان نگر  
در او جذبۀ روی رحمان نگر  
به جوشیدن چشمه‌ساران نگر

سرآینده: زرین تاج ثابت (علی‌اف خضرائی)

دسامبر ۲۰۰۰ میلادی





۳

انتظار

هو  
منتظر تا کی نشینم تا که باز آئی مگر؟  
انتظار از حدّ برون شد خسته از مائی مگر؟  
چون گذشته در میان ما و پنهانی زما  
دست ما از دامت کوتاه عنقائی مگر؟  
با کلام دلنشینت هستیم معنی گرفت  
بی تو بودن لفظ بی معنی است معنائی مگر؟  
کس به خلوتگاه اسرار نهانت ره نیافت  
عارف خلوت‌نشین عرش اعلائی مگر؟  
جز تن خاکی تو را پیوند با دنیا نداد  
روح بودی و تو را دیدیم رؤیائی مگر؟  
هیبت برهان تو بشکست اصنام ظنون  
فاش می‌گویم خلیل دور ابهائی مگر؟  
فیلسوفی چون تو کمتر دید چشم روزگار  
تالی سقراط و جفت ابن سینائی مگر؟  
جوهر عشق و محبت سازج عقل و دها  
اوستاد حکمت و از عشق شیدائی مگر؟  
جای تو آثار تو بر تو دلالت می‌کند  
چون خدا و روح از آثار پیدائی مگر؟





از «شناسائی هستی» توشه‌ها اندوختیم  
در سکوت مرگ ای جهل آوائی مگر؟  
«عقل اندر حکمت مشاء» حیران گشته بود  
هم ز تو آموخت رازش پیر مشائی مگر؟  
«حکمت یونان» ز کلک دلربایت جان گرفت  
مردگان را جان دهی روح مسیحائی مگر؟  
با بیانت «نفس» و «روح فلسفه» آسوده شد  
سر پنهانش نبیند جز تو بینائی مگر؟  
حسرت فیض حضورت دارم و دیدار تو  
سالکی گم کرده راهم پیر دانائی مگر؟  
لؤلؤ عرفان نجوید کس به پایابی حقیر  
خوش بود جویندگی در چون تو دریائی مگر؟  
لحن داودی است حقاً آن صدای پرطنین  
هیبتی دارد چو تندر رعد اعدائی مگر؟  
لیک یاران را چو باران رحمت پر حاصلی  
جوی آب زندگی بهر احبائی مگر؟  
مادر گیتی نژادست و نژاید چون تو را  
نازنینا بهر او فرزند یکتائی مگر؟  
گر «علی» باشد «مراد» عارفان پیش از این  
شد تو را عبدالبهاء محبوب و مولائی مگر؟  
ای گل صدبرگ گلزار بهاء «داودیا»  
بلبل طبعم تو را خواند که باز آئی مگر؟<sup>۱</sup>

سراینده: مهرزاد پاینده

۱) کلماتی که در گیومه قرار گرفته اشاره به عنوان بعضی از مقالات و رسائل جناب دکتر داودی و نام و نشان ایشان است.







# بخش تصاویر







دستخط حضرت و رقه مبارکه علیا خطاب به آقا عزیرالله صدرالعلماء نجل سید اويس صدرالعلماء:

خلخال

جناب آقا عزیرالله صدرالعلماء نجل من سعد إلى الرفیق الأعلى حضرت آقا اويس صدرالعلماء

علیه بهاءالله الأبھی

بنده مقرب آستان جمال ابھی، خیر عروج بنده مقرب در گاه کبریا، والد محترم، به سمع این ستمدیدگان رسید و بر احزان و آلام عموم عائله مبارکه افزود. از فضل الهی امیدواریم، که صبر جمیل به بازماندگان آن شخص جلیل در این خطب جسیم عنایت فرماید. در هر حال باید سر تسلیم و رضا بر آنچه که قلم قضا امضاء نموده، نهاد و یقین است، که آن طیر وفا به آشیان بقا پرواز نمود و در ملکوت علین با اهل راز و نیاز دمساز گشت. و بر ضمائیر منیره مطمئنه واضح و مبرهن است، که پس از مصیبت عظمی و رزیه کبری، صعود مبارک حضرت عبدالبهاء، ارواحنا لرمسه الأطهر فداء، نفوس رحمانیه را خلع قمیص جسمانی موهبت آسمانی است و انتقال به عالم الهی بخشش یزدانی. لهذا محزون و مغموم مباشید. الحمد لله آن حضرت نعم الأثر و نعم الخلف آن وجود نورانی هستید و البتّه به کمال قوی بر منهج و مسلک ممتاز آن بزرگوار سلوک و رفتار خواهید فرمود تا نفوس غافله را به شریعه الهیه دلالت فرمائید و تشنگان را به سرچشمه عذب عرفان وارد کنید. مطمئن به فضل و عنایت جمال مبارک و مهربانی و وفای حضرت عبدالبهاء باشید. از قبل این فانیه و حضرت حرم مبارک و ورقات سدره رحمانیه عموم بازماندگان را تسلیت دهید و تحیت ملکوتیه رحمانیه ابلاغ فرمائید. و علیکم البهاء و الثناء.

۱۲ ربیع الأول ۱۳۴۱



تصویر عبدالله خان مسعود الممالک مشهور به سردار مسعود (عموی دکتر داودی) و سید اويس صدرالعلماء که سبب ایمان عائله داودی به امر بهائی شده است.





خانم بلقیس دارائی (داودی) مادر دکتر علی‌مراد داودی



جناب اسدالله داودی پدر دکتر علی‌مراد داودی









تصاویری از دکتر علی مراد داودی در ادوار مختلف حیات





دکتر داودی و قرینه محترمه خانم ملکه آفاق (ملیحه) ایران پور (داودی)



تصویر چند نفر از اعضای لجنة ملی نشر آثار امری (در حدود سال ۱۹۶۰ م) در دفتر محفل  
مقدس روحانی ملی بهائیان ایران  
از راست به چپ: عباس قلی شاهقلی (منشی محفل)، امان الله موقن، دکتر علی مراد داودی، دکتر  
محمد افنان، شهود خاضع و انوشیروان خاضع (فرزند جناب شهود خاضع)







تصویری از اعضای لجنة ملی نشر آثار امری

ایستاده از راست به چپ: امان‌الله موقن، بدیع‌الله فرید، عنایت‌الله صادقیان، شهود خاضع، عباس‌قلی شاهقلی (منشی محفل روحانی ملی بهائیان ایران)، پرویز مهندسی، جهانگیر هدایتی، علی مراد داودی نشسته از راست به چپ: دکتر محمدافغان، حسن علائی، غلامرضا روحانی، بهیه افلاطونی، عبدالحسین کمالی



از راست به چپ: دکتر علی مراد داودی، دکتر حسین نجی، هاشم فرنوش





جناب د کتر علی مراد داودی (نشسته در وسط)، جناب د کتر حسین نجی (ایستاده در پشت سر جناب د کتر داودی) و جناب هاشم فروش (ایستاده در سمت چپ) در جمع تعدادی از جوانان بهائی طهران





جناب دکتر علی مراد داودی در جمع تعدادی از جوانان بهائی طهران. جناب  
هاشم فروش در سمت چپ ایستاده‌اند.





## کتاب‌شناسی

- آثار: حضرت بهاء‌الله، آثار قلم اعلیٰ (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۲۰-۱۳۴ ب)، ۷ ج.
- احادیث مثنوی: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی (طهران: امیرکبیر، ۱۳۴۷ هـ.ش).
- احکام قرآن: محمد خزائلی، احکام قرآن (طهران: جاویدان، ۱۳۶۱ هـ.ش).
- اخبار العالم البهائی: اخبار العالم البهائی - نشرة اعلامیة باللغة العربية (لندن: جامعة بین‌المللی بهائی، ۱۹۷۸ م).
- ادعیه محبوب: حضرت بهاء‌الله، ادعیه حضرت محبوب (قاهره: زکی الکردي، ۱۳۳۹ هـ.ق).
- اشراقات: حضرت بهاء‌الله، اشراقات (بی‌ناشر، بی‌تاریخ)، ۲۹۵ صفحه.
- اقداح الفلاح: عبدالحمید اشراق خاوری، اقداح الفلاح (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۳۲ ب)، ج ۲.
- الواح نازله: حضرت بهاء‌الله، الواح نازله خطاب به رؤسای ارض (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۲۴ ب).
- الوهیت و مظهریت: علی مراد داودی، الوهیت و مظهریت (دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۱ م).
- امر و خلق: اسدالله فاضل مازندرانی، امر و خلق (لانگنهاین: لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۴۱-۱۴۲ ب)، چهار جلد در دو مجلد.
- ایام تسعه: عبدالحمید اشراق خاوری، ایام تسعه (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۲۱ ب).
- بدایع الآثار: محمود زرقانی، بدایع الآثار (لانگنهاین: لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۹۸۲ م)، ج ۲.
- بهاء‌الله شمس حقیقت: حسن موقر بالیوزی، بهاء‌الله شمس حقیقت (آکسفورد: جورج رونالد، ۱۹۸۹ م)، ترجمه مینو درخشان (ثابت راسخ).
- بهائیه خانم: دایره مطالعه نصوص و الواح، بهائیه خانم - حضرت ورقه علیا (لانگنهاین: لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۹۸۵ م).
- پنجاه متفکر کلیدی: مارنی هیوز - وارینگتن، پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ (طهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶ هـ.ش)، ترجمه محمدرضا بدیعی.
- پنج شأن: حضرت نقطه اولی، پنج شأن (تکثیر از روی نسخه خطی، بی تاریخ)، ۴۴۷ صفحه.







- + ۱۲ صفحه.
- پیام آسمانی: پیام آسمانی (فرانسه: پیام بهائی، ۱۹۸۸ م).
  - پیام ملکوت: عبدالحمید اشراق خاوری، پیام ملکوت (نیودلهی: مؤسسه مطبوعات بهائی، ۱۹۸۶ م).
  - پیک راستان: وحید رأفتی، پیک راستان (دارمشتات: عصر جدید، ۲۰۰۵ م).
  - تاریخ امری همدان: عبدالحمید اشراق خاوری، تاریخ امری همدان (هوفهایم: لجنة ملی نشر آثار امری، ۲۰۰۴ م).
  - تاریخ رجال ایران: مهدی بامداد، تاریخ رجال ایران (طهران: زوار، ۱۳۴۷-۱۳۵۱ ه.ش)، ج ۶.
  - تاریخ سمندر: شیخ کاظم سمندر، تاریخ سمندر (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۳۱ ب).
  - تاریخ فلسفه: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (طهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - سروش، ۱۳۶۷-۱۳۷۰ ه.ش)، ج ۵ و ۷.
  - تذکره شعراء: نعمت‌الله ذکائی بیضائی، تذکره شعرای قرن اول بهائی (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۲۳ ب)، ج ۲.
  - تعبیرات عرفانی: عبدالکریم جربزه دار، تعبیرات عرفانی از زبان عطار نیشابوری (طهران: اساطیر، ۱۳۷۴ ه.ش).
  - تلخیص و تدوین: تلخیص و تدوین حدود و احکام کتاب مستطاب اقدس (ویلمت: لجنة امور احبای ایرانی - آمریکائی، ۱۹۸۵ م).
  - تویعات مبارکه: حضرت ولی امرالله، تویعات مبارکه (لانگنهاین: لجنة ملی نشر آثار امری، ۱۹۹۲ م).
  - چند بحث امری: علی‌اکبر فروتن، چند بحث امری (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۲۴ ب).
  - حدیقه الشعراء: احمد دیوان بیگی شیرازی، حدیقه الشعراء (طهران: زرین، ۱۳۶۴-۱۳۶۶ ه.ش)، ج ۳.
  - حواریون حضرت بهاء‌الله: هوشنگ گهرریز، حواریون حضرت بهاء‌الله (دهلی نو: مرآت، ۲۰۰۱ م).
  - خاطرات المیری: محمد طاهر المیری، خاطرات المیری (لانگنهاین: لجنة ملی نشر آثار امری، ۱۹۹۲ م).
  - خوشه‌ها: خوشه‌هایی از خمین ادب و هنر (دارمشتات: عصر جدید، ۲۰۰۰ م)، ج ۱۱.
  - درآمدی بر مکاتب: حسین ابوالحسن تنهائی، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی (مشهد: نی‌نگار و مرندیز، ۱۳۷۹ ه.ش).
  - دانشنامه قرآن: بهاء‌الدین خرّمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی (طهران: دوستان - ناهید، ۱۳۷۷ ه.ش)، ج ۲.







- دانش و بینش: دانش و بینش (انگلستان: انجمن ادب و هنر، ۲۰۰۳ م)، ج ۴.
- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (طهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ هـ ش)، ج ۱۵.
- دائرةالمعارف تشیع: دائرةالمعارف تشیع (طهران: سازمان دائرةالمعارف تشیع، ۱۳۶۶ هـ ش - ۱۳۸۶ هـ ش)، ج ۱۲.
- دائرةالمعارف فارسی: دائرةالمعارف فارسی (طهران: فرانکلین، شرکت سهامی کتابهای جیبی و امیرکبیر، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ هـ ش)، ج ۱ و ج ۲ (در دو بخش).
- دلائل سبعة: حضرت ربّ اعلی، دلائل سبعة عربی و فارسی (طهران: بدون نام ناشر و تاریخ)، قطع جیبی، ۷۲ صفحه.
- دور بهائی: حضرت ولی امرالله، دور بهائی (لانگنهاین: لجنة ملی نشر آثار امری، ۱۹۸۸ م).
- دیوان حافظ: حافظ شیرازی، دیوان حافظ (طهران: زوّار، ۱۳۶۲ هـ ش)، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی.
- رحیق مختوم: عبدالحمید اشراق خاوری، رحیق مختوم (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۳۰ ب)، ج ۱.
- روض الجنان: ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۱-۱۳۷۵ هـ ش)، ج ۲۰.
- سفینه عرفان: سفینه عرفان (ویلنت: مجمع عرفان، ۲۰۰۸ م)، ج ۱۱.
- سیر حکمت در اروپا: محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا (طهران: صفی‌علی شاه، ۱۳۱۷ هـ ش)، سه جلد در یک مجلد.
- شرح جامع: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی (طهران: اطلاعات، ۱۳۷۷-۱۳۸۱ هـ ش)، ج ۷.
- شرح شطحیات: روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات (طهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در طهران، ۱۹۹۵ م).
- شرح عرفانی: عبدالرحمان ختمی لاهوری، شرح عرفانی غزلهای حافظ (طهران: قطره، ۱۳۷۶ هـ ش)، ج ۴.
- شرح گلشن راز: شمس‌الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز (طهران: زوّار، ۱۳۷۱ هـ ش).
- شناسائی و هستی: مینار، شناسائی و هستی (طهران: دهخدا، ۱۳۵۱ هـ ش)، ترجمه علی مراد داودی.
- ظهور عدل الهی: حضرت ولی امرالله، ظهور عدل الهی (ویلنت: لجنة امور احبای ایرانی-آمریکائی، ۱۹۸۵ م).
- عوالی اللثالی: محمد ابن علی الاحسانی (ابن ابی جمهور)، عوالی اللثالی العزیزیه (قم: مطبعة سید الشهداء، ۱۹۸۳-۱۹۸۵ م)، ج ۴.





- فرهنگ اصطلاحات فلسفی: سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاحظہ (طهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ هـ.ش).
- فرهنگ اصطلاحات منطقی: محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی (طهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ هـ.ش).
- فرهنگ سیاسی: داریوش آشوری، فرهنگ سیاسی (طهران: مروارید، ۱۳۶۴ هـ.ش).
- فرهنگ فلسفی: جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی (طهران: حکمت، ۱۳۸۱ هـ.ش)، ترجمہ منوچہر صانعی درہ بیدی.
- فرهنگ لغات قرآن: محمد قریب، تبیین اللغات لتبیین الآیات یا فرهنگ لغات قرآن (طهران: بنیاد، ۱۳۶۶ هـ.ش).
- فرهنگ واژه‌ها: عبدالرسول بیات، فرهنگ واژه‌ها (قم: مؤسسہ اندیشہ و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱ هـ.ش).
- فلسفہ دکارت: منوچہر صانعی درہ بیدی، فلسفہ دکارت (طهران: الہدی، ۱۳۷۶ هـ.ش).
- قاموس ایقان: عبدالحمید اشراق خاوری، قاموس ایقان (طهران: مؤسسہ ملی مطبوعات، ۱۲۷-۱۲۸ ب)، ج ۴.
- قاموس توفیق صد و پنج: عبدالحمید اشراق خاوری، قاموس توفیق منبع مبارک سنہ ۱۰۵ بدیع (اسرار ربانی) (طهران: مؤسسہ ملی مطبوعات، ۱۱۸ ب)، ج ۲.
- قاموس کتاب مقدس: ہاکس، قاموس کتاب مقدس (طهران: اساطیر، ۱۳۷۷ هـ.ش).
- قد ظہر یوم المیعاد: حضرت ولی امراللہ، قد ظہر یوم المیعاد (طهران: لجنہ ملی نشر آثار، ۱۰۴ ب).
- کتاب اقدس: حضرت بہاء اللہ، کتاب اقدس (حیفا: مرکز جہانی بہائی، ۱۹۹۵ م).
- کتاب بدیع: حضرت بہاء اللہ، کتاب بدیع (طهران: از روی خط زین المقربین مورخ ربیع الأول ۱۲۸۶ هـ.ق).
- کتاب قرن بدیع: حضرت ولی امراللہ، کتاب قرن بدیع (دانداس: مؤسسہ معارف بہائی، ۱۹۹۲ م).
- کلمات مکنونہ: فیض کاشانی، کلمات مکنونہ (طهران: فراہانی، ۱۳۴۲ هـ.ش).
- کلیات فلسفہ اسلامی: غلامحسین آہنی، کلیات فلسفہ اسلامی (طهران: علمی، ۱۳۶۲ ہـ.ش).
- کواکب الدریہ: عبدالحسین آوارہ، الکواکب الدریہ (قاہرہ: سعادت، ۱۹۲۳-۱۹۲۴ م) ۲ ج:
- گلچین جہانبانی: محمدحسین جہانبانی، گلچین جہانبانی (طهران: چاپخانہ مجلس، ۱۳۲۱ ہـ.ش).
- گنجینہ حدود و احکام: عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینہ حدود و احکام (طهران: مؤسسہ ملی مطبوعات، ۱۲۸ ب).





- گوهر یکتا: امة البهاء روحیه خانم، گوهر یکتا (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات]، بی‌تاریخ).
- لوح شیخ: حضرت بهاء‌الله، لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی مجتهد اصفهانی معروف به نجفی (قاهره: سعادت، ۱۹۲۰ م).
- لثالی الحکمة: حضرت بهاء‌الله، لثالی الحکمة (ریودوژانیرو: دارالنشر البهائیه، ۱۹۸۶-۱۹۹۱)، ج ۳.
- مجموعه مکاتیب: حضرت عبدالبهاء، مجموعه مکاتیب حضرت عبدالبهاء (طهران: لجنة ملی نشر آثار، ۱۳۳ ب)، شماره ۵۹.
- مجموعه مناجاتها: حضرت عبدالبهاء، مجموعه مناجاتها (هوفهایم: لجنة ملی نشر آثار، ۲۰۰۱ م).
- محاضرات: عبدالحمید اشراق خاوری، محاضرات (لانگنهاين: لجنة ملی نشر آثار، ۱۹۸۷ م).
- مصابیح هدايت: عزیزالله سلیمانی اردکانی، مصابیح هدايت (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۲۱ ب)، ج ۲.
- معجم مصطلحات: عبدالمنعم حفنی، معجم مصطلحات الصوفیه (بیروت: دار المسیره، ۱۹۸۰ م).
- مفتاح الجنات: محسن الأمين، مفتاح الجنات (بیروت: دار القاموس الحديث، ۱۹۶۹ م)، ج ۳.
- مفهوم حیات روحانی: ویلیام هاجر، مفهوم حیات روحانی (دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۰ م) ترجمه مینو ثابت.
- مقالات و رسائل: علی مراد داودی، مقالات و رسائل (دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۳ م).
- مقامات توحید: کمال‌الدین بخت‌آور، مقامات توحید (هوفهایم: لجنة ملی نشر آثار، ۲۰۰۴ م).
- ملکوت وجود: علی مراد داودی، ملکوت وجود (دارمشتات: عصر جدید، ۱۹۹۸ م).
- مناجاة: حضرت بهاء‌الله، مناجاة (ریودوژانیرو: دارالنشر البهائیه، ۱۹۸۱ م).
- منتخبات آیات: حضرت نقطه اولی، منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولی (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۳۴ ب).
- منتخباتی از آثار: حضرت بهاء‌الله، منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله (هوفهایم: لجنة ملی نشر آثار، ۱۹۸۴ م)، تجدید طبع به سال ۲۰۰۶ م.
- منتخباتی از مکاتیب: حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء (هوفهایم: لجنة ملی نشر آثار، ۲۰۰۰ م)، ج ۴.
- مواهب علیّه: کمال‌الدین حسین کاشفی، مواهب علیّه یا تفسیر حسینی (طهران: اقبال، ۱۳۲۹ م).





- هـ ش)، ۴ ج.
- مؤسسه‌ی ایادی امرالله: عبدالعلی علایی، مؤسسه‌ی ایادی امرالله (طهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات، ۱۳۰ ب).
- نسائم الرّحمن: طلعات مقدّسه بهائی، نسائم الرّحمن (محل نشر نامعلوم: محفل روحانی مرکزی شمال غرب افریقا، ۱۹۹۳ م).
- نور البراهین: سید نعمت‌الله جزایری، نور البراهین (قم: مؤسسه‌ی التّشیر الإسلامی، ۱۴۱۷ هـ ق)، ۲ ج.
- نهج البلاغه: حضرت علی بن ابی‌طالب، نهج البلاغه (طهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ هـ ش)، مترجم: سید جعفر شهیدی.
- نیریز مشکبیز: محمدعلی فیضی، نیریز مشکبیز (طهران: مؤسسه‌ی ملی مطبوعات، ۱۲۹ ب).
- وحدت وجود: فضل‌الله ضیاء نور، وحدت وجود (طهران: زوّار، ۱۳۶۹ هـ ش).
- یادنامه‌ی مصباح منیر: وحید رأفتی، یادنامه‌ی مصباح منیر (هوفهایم: لجنه‌ی ملی نشر آثار، ۲۰۰۶ م).
- یاران پارسی: حضرت بهاء‌الله، حضرت عبدالبهاء، یاران پارسی (هوفهایم: لجنه‌ی ملی نشر آثار، ۱۹۸۷ م).





## فهرست اعلام و اهمّ مواضع

- ابوالفضل گلبایگانی ۶۱، ۷۰، ۲۸۶  
 ابوالقاسم فیضی ۵۳  
 ابوحنیفه ۹۱  
 ابی غور، ابیقورس، اپیکور ۳۵۴  
 ابی فنومن، ابی فنومیسیم ۳۷۴، ۳۷۵  
 اتحاد و الفت ۶۱، ۶۸، ۷۱، ۲۳۳  
 احد و واحد ۲۹۹  
 احکام بیان ۴۰، ۲۷۳، ۲۸۲  
 احکام قرآن، کتاب ۷۳  
 احمد سهراب ۱۲۵  
 احمد یزدانی ۵۲  
 احمد یزدی ۴۸  
 اخبار العالم البهائی، نشریه ۳۴  
 اخبار امری، نشریه ۵۲  
 اختلاف و اقسام آن ۱۱۲  
 اختیار ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۴۱، ۶۸، ۷۷، ۸۵، ۹۴، ۱۶۱،  
 ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۴،  
 ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۸،  
 ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳،  
 ۲۶۴، ۲۷۲، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸،  
 ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹،  
 ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹،  
 ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۴۷،  
 ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۹۸، ۴۰۰،  
 ۴۰۵، ۴۰۶  
 اختیار در انسان ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۷۶  
 اختیار در مسائل اخلاقی ۶، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۳۳،  
 ۳۳۷، ۴۰۵  
 اخلاق و اعمال ۶۰، ۶۳، ۷۰  
 ادب ۵۶، ۶۰، ۱۳۶، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۷۲، ۳۰۶، ۳۳۷
- آ
- آئین بهائی یک نهضت سیاسی نیست، کتاب  
 ۳۰۷  
 آثار قلم اعلی، کتاب ۸۸، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۱،  
 ۱۵۲، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۴۶، ۲۸۳  
 آخرالزمان ۱۴۵، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷  
 آدم، حضرت ۱۰۵، ۱۱۷، ۲۰۰، ۲۹۱، ۲۹۷  
 آذر یداللهی ۱۰  
 آرش تیپ ۷۶  
 آزادی ۵، ۱۰، ۶۲، ۶۶، ۱۴۶، ۲۰۹، ۲۵۰، ۲۵۱،  
 ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹،  
 ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۹۴، ۲۹۵،  
 ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۷۱  
 آقاخان خادم الله ۲۰۵، ۲۴۷  
 آقاخان ختمه ای ۳۲۱، ۳۲۳  
 آلمان ۳۰۰، ۳۳۲، ۳۸۶، ۳۸۷  
 آلیاناسیون ۳۹۸  
 آنارشیسیم ۶۴، ۷۲
- ا
- ابراهیم، حضرت ۱۷۹  
 ابزرویسیت ها ۳۹۶  
 ابلیس ۱۹۵، ۲۰۰  
 ابن ابهر ۲۸۶  
 ابن دخیل ۷۱، ۱۳۰  
 ابن سینا ۲۱۶  
 ابوالحسن امین اردکانی ۶۹، ۱۲۹





اصل عدم تناقض ۱۰۱، ۱۴۰، ۱۴۱	ادرنہ ۳۸، ۴۰، ۴۷، ۱۱۸
اصل علیّت ۱۱۰، ۱۴۰، ۳۶۹	ادعہ محبوب، کتاب ۷۰، ۱۶۹، ۱۷۱
اصلاح عالم ۵۵، ۵۹، ۶۷	ادوار کونہ ۲۹۸
اصول موضوعہ ۱۴۰، ۱۵۰	ادوارد میرزاخانیان ۱۰
اعتدال ۱۳۷، ۱۴۷، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۵۴	ادیب طاهرزادہ ۵۳
اعمال و اخلاق ۶۰، ۷۱، ۱۴۷	ارسطو ۳۴۵، ۳۸۳، ۳۹۷
اغراق شاعرانہ ۲۰۰	ارض طاء ۵۵، ۷۰، ۷۲
افتخار و استکبار ۲۷۰، ۲۸۱	اروپا ۷۵، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۹۶
افلاطون ۷۵، ۱۴۵	۲۹۹، ۳۰۵، ۳۲۸، ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵
افنان ۴۹، ۹۵، ۱۳۰، ۲۳۰	۳۸۱، ۳۸۳، ۴۰۳
افنان، سید ۱۷۰	از سیاہ چال طهران تا وحدت عالم انسان، کتاب ۹
اقداح الفلاح، کتاب ۱۸۵، ۳۰۷	ازدواج ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۵۳، ۳۳۷
آگزیستانسیالیست، آگزیستانسیالیسم ۳۹۶	اسپیریچوالیست، اسپیریچوالیسم ۳۲۴
آگوست فورل ۷	اسپینوزا ۳۲۴
الف و محبت ۶۱، ۶۸، ۱۱۲، ۲۳۳	استقامت ۵، ۱۰، ۳۷، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۱۲۶
الواح نازلہ، کتاب ۱۶۹	۱۳۰، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰
الواح نقشہ تبیلغی ۸۶	۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۴، ۳۱۴
الواح وصایا ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۳، ۲۵۹، ۲۸۶	اسدالله داودی ۱۵
الوہیت و ربوبیت ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴	اسدالله داودی ۴۲۰
الوہیت و مظہریت، کتاب ۷، ۱۸۵	اسدالله ساعد السلطان ۱۵
الیست، الیسم ۳۹۵	اسدالله، سید ۱۵
امانت کبری ۲۷۰، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱	اسلامبول ۱۳۲، ۱۵۶
امثال و حکم، کتاب ۲۴۶	اسم اعظم ۵۶، ۷۴، ۹۲، ۹۴، ۱۱۴، ۱۲۶، ۲۷۶
امر و خلق، کتاب ۷۰، ۸۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۸	۲۸۵
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۱۶، ۲۴۹، ۲۶۵	اسم و رسم ۲۶، ۶۰، ۶۲، ۷۵، ۸۷، ۱۴۳، ۱۴۶
امکان، ممکن ۱۸۸، ۲۱۲، ۳۱۶، ۳۲۵، ۳۳۷	۱۵۳، ۱۹۳
انتخابات بھائی ۸۶، ۲۶۰	اسماء و صفات الہی ۲۴، ۷۴، ۹۹، ۱۶۶، ۱۸۴
انجیل ۷۹، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۹۲، ۲۹۹	۲۵۷، ۲۶۴
۳۰۴	اسماء و صفات الہی ۱۸۶
انسان در آئین بھائی، کتاب ۷، ۹، ۲۶۳	اسماء و صفات الہی، کتاب ۱۸۶
انسان کامل ۱۰۵، ۱۷۸، ۱۹۸، ۲۲۰، ۲۳۰، ۳۰۴	اسماعیلی ۸۱
انقلاب عالم ۱۴۸	اسماعیلیہ ۶۴، ۷۳
انکار و اثبات الوہیت ۱۳۳	اشتغال بہ صنایع و اقرار ۲۷۰
انگلز ۳۸۷، ۴۰۶	اشراقات، کتاب ۴۹، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۱۴۸، ۱۷۱
انگلستان، انگلیس ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۶	۲۰۴، ۲۰۵، ۳۴۰
انواع مترالیسم ۳۲۴، ۳۵۴	اشعیاء ۱۷۱
اوستوالد ۳۸۴	اشکان منفرد ۱۰
اولیاء اللہ ۶۹، ۸۶	اصالت علم ۳۷۰
اومانیسیم ۱۳۵، ۱۴۶	اصالت وجود ۴۰۰، ۴۰۱
اویس ۱۹۷	



فهرست اعلام و اهمّ مواضع ۴۳۵

اهل بهاء ۵، ۲۱، ۲۵، ۳۹، ۴۰، ۴۷، ۵۹، ۶۷، ۷۰، ۷۶، ۸۷، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۶، ۲۹۶

اهل سنت ۷۹

ایادی امرالله ۵۴، ۶۹، ۹۵، ۱۲۳، ۱۳۱

ایام تسعه، کتاب ۹۵، ۹۶، ۲۸۶

ایام محرّمه بهائی ۲۷۵، ۲۷۶

ایتالیا ۱۴۶، ۳۰۰، ۴۰۳

پ

پانتیست، پانتیسم ۲۹۳، ۳۹۷

پروتستان ۱۲۴

پرولتاریا ۳۰۱، ۳۹۳

پروین ایدلخانی ۱۰

پنج شأن، کتاب ۳۰۲

پوان کاره ۳۸۵

پوریای ولی ۲۴۵

پیام آسمانی، کتاب ۱۰۸، ۲۳۱، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۸۴

پیام بهائی، مجله ۹، ۴۹، ۵۲، ۱۳۲

پیام ملکوت، کتاب ۱۴۸، ۲۳۱، ۲۳۲

پیروزی یک عقیده، کتاب ۱۰

ت

تاریخ امری همدان، کتاب ۵۲

تاریخ رجال ایران، کتاب ۷۰

تاریخ سمندر، کتاب ۶۹

تاریخ فلسفه، کتاب ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۰، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۶

تأویل ۵۸، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۲۸۶، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۵۲، ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۷

تبدیل و تبدل ۳۰۵

تبریز ۱۳۱، ۲۴۲، ۳۰۱، ۳۲۳

تبلیغ امر الهی ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۷۱، ۳۴۱

تسین ۶۹، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷

۸۹، ۹۵، ۹۸، ۱۴۱، ۱۷۵، ۳۸۲، ۳۸۷، ۳۹۴

تجلّی و فیض الهی ۴۹، ۹۴، ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۰

ب

بابیت قائم ۱۲۶

بارکلی ۳۵۱، ۴۰۳

باطن، باطنیه ۷۳

باغ رضوان ۴۷، ۱۱۸، ۴۱۳

بالیوزی ۳۰۶

بحارالانوار، کتاب ۱۹۶

بخاری، کتاب ۹۲

بخشش و عطا ۶۲

بدایع الآثار، کتاب ۲۱۷

برگسون ۲۹۰، ۲۹۹، ۳۸۵

برهمائی ۲۱۲

بشرویه ۵۱

بطحاء ۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۲۴۸

بغداد ۴۷، ۱۱۸

بلقیس داودی ۴۲۰

بندگی و عبودیت ۷۷

بودائی ۲۱۲

بورژوازی ۲۹۵

بوستان، کتاب ۲۰۳





	۳۴۳، ۲۶۴، ۲۵۷، ۱۶۱، ۱۲۸، ۱۲۴
ث	تحرّی حقیقت ۳۷۲، ۲۳۳
ثقلین ۴۵	تحصیل معارف بهائی ۳۰۱، ۲۶۶، ۴۹، ۵
	تدریج در تربیت ۱۱۶، ۵
	تذکرات دیانتی، مجله ۱۳۱
	تذکره شعرای قرن اول بهائی، کتاب ۲۹۹
ج	ترانسفورمیست ۳۰۴
جبر تاریخی ۳۳۱	تربیت و تعلیم ۳۲۸، ۱۲۹، ۱۲۵، ۱۱۶، ۱۱۲، ۶۸
جبر علمی ۳۱۵، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷	۳۲۹
۳۷۰، ۳۳۲، ۳۲۹	تردید و ندامت ۳۷۶، ۳۳۶
جبر و اختیار ۶، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۴۱	ترس ۶۳، ۶۵، ۲۴۰، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۷۲، ۳۷۴
جبر و تقدیر ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۴۱	۳۷۶، ۳۷۵
جبرئیل ۲۱۹	تز، آنتی تز، سنتز ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۵
جعفر صادق، امام ۷۳	۴۰۶، ۴۰۲، ۳۹۶
جلال الدوله ۵۶، ۷۰	تسلیم و رضا ۵۱، ۲۴۶
جوهر ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۸۹، ۳۹۹	تشریح و تبیین ۸۴، ۶۹
۴۰۷	تصادف ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۳
جهد و کوشش ۳۴۳	تعبیرات عرفانی، کتاب ۲۰۴
	تعصّب، تعصبات ۲۳۳، ۲۴۴، ۳۶۶
	تعلیم و تربیت ۶۸، ۳۰۰
	تفسیر ۸۴، ۹۰، ۱۱۱، ۱۸۳، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۵۰
چ	۲۵۹، ۲۶۶، ۲۸۶، ۳۰۰
چند بحث امری، کتاب ۱۳۲، ۲۴۷	تفسیر احسن القصص ۱۲۷
	تقدیر ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۴۱
	تقدیر و جبر ۳۲۳
	تقدیر و ضرورت ۳۲۳
ح	تقوی ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۷۰
حافظ ۱۱، ۱۳۸، ۱۴۸	تقوم بهائی ۱۲۰، ۲۷۴
حبّ وطن ۶۷	تلاوت آیات ۲۶۹
حبّ، عشق ۱۱، ۳۸، ۴۱، ۱۲۶، ۲۱۵، ۲۷۶، ۲۷۹	تلخیص و تدوین حدود و احکام، کتاب ۱۲۹
حبیب طاهر زاده ۲۸۲	تمدّن و فرهنگ ۲۲۲، ۲۷۲، ۲۷۸
حجاز ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۱۲۴	تنزیه خدا ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۹۵
حدباء ۲۷	تنزیه ذات الهی ۵، ۱۵۴، ۱۷۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۰
حدوث و قدم ۱۰۹	توجه به قبله ۱۶۵، ۲۰۸
حدیقه الشعراء ۲۰۶	توجه در دعا ۵، ۱۰، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۶
حرام و حلال ۳۴۰	توجه و انواع آن ۲۰۷، ۲۰۸
حرمت تقبیل ایادی ۱۶۵، ۲۱۵	تورات ۷۹، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۷۷، ۳۳۸، ۳۶۱
حسینا کتاب الله ۹۱، ۹۲، ۹۳	توقعات مبارکه، کتاب ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۳۰، ۲۶۵
حسن ادیب ایادی ۷۲	
حسن صباح ۶۴	









روح و مادہ ۳۷۳، ۳۹۶  
روح و نفس ۳۷۲  
روح، ارواح ۲۰۸، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۹، ۳۵۵، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۹۴، ۳۹۸

روحیون

و نیز ن ک به اسپیریچوالیست ۳۹۴

روزبہان بقلی ۲۰۰

روزہ ۸۱

روشن مودت ۱۰

روض الجنان، کتاب ۴۸، ۸۸، ۱۱۱

ریازائف ۳۰۰

ریح اللہ ۱۹۶، ۱۹۸

**ش**

شاپور راسخ ۷۴

شاپور قربان پور ۱۰

شادی صفاجو ۱۰

شاه نعمت اللہ ولی ۱۵۳

شاهنامہ، کتاب ۱۷۷

شدید القوی ۲۲۹

شر ۲۷، ۲۲۳، ۲۲۴، ۳۱۲، ۳۱۵

شرح جامع، کتاب ۲۰۵، ۲۴۵

شرح شطیحات، کتاب ۲۰۰، ۲۰۶

شرح عرفانی، کتاب ۱۴۹

شرح گلشن راز، کتاب ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۸۶

شعور ۱۱۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۶

۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۸۸

۳۸۹، ۳۹۴، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۵

شعور و عقل ۳۹۷

شفاعت ۲۵، ۲۶، ۶۱، ۶۲، ۷۰، ۷۱، ۷۲

شلینگ ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۰۶

شمر ۳۲۱، ۳۲۳

شناسائی و ہستی، کتاب ۳۱۵، ۳۲۳، ۳۳۲، ۴۰۳

۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷

شوقی افندی ۸۶، ۹۵

شہادت، شہید ۴۵، ۵۵، ۶۱، ۷۰، ۲۴۳، ۲۷۴

۲۷۶، ۲۸۵، ۳۲۳

شہادت، مفہیم آن ۵۲

شہدای یزد ۵۵

شہرام فیروزیان ۱۰

شیطان ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۹۵، ۲۰۰

شیعہ، شیعیان ۶۱، ۷۱، ۷۹، ۲۹۶

**ز**

زراعت ۶۸

زرین تاج ثابت ۸، ۴۱۳

زعیم الدولہ ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷

زکات ۸۱

زمزم ۲۳

زون الیائی ۳۵۷، ۴۰۴

**س**

سالک و سلوک ۳۴۲

سجن بعید ۳۸، ۴۱

سر اللہ ۸۵، ۱۲۵

سربستان ۲۹۴

سردار مسعود ۱۶

سرکیس مایجیان ۱۰

سعد الدین حموی ۹

سعدی ۱۱، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۷۷، ۲۸۵، ۲۸۸

۲۹۹

سفینة البحار، کتاب ۱۹۶، ۲۰۵

سفینہ ۱۱۰

سفینہ عرفان، نشریہ ۷۴، ۸۹

سلطان محمد عثمانی ۱۲۴

سمبولیسم ۷۹





## ع

عالم امر ۴۹، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۸۰، ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۸۳  
 عبادات ۲۷۰، ۲۵۹، ۲۱۱  
 عبادة الثقليين ۵۲  
 عبدالله مسعود اللمالک ۱۵  
 عبوديت ۱۱، ۷۷، ۸۶، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۸۶، ۲۷۹، ۲۱۴  
 عدل و فضل ۳۴۴  
 عزيز نسفى ۱۴۹  
 عشق ۱۲۰، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۲۶، ۲۵۳، ۲۹۶، ۳۷۷، ۳۷۸  
 عشق آباد ۶۱، ۷۱، ۷۲  
 عصر تکوين ۸۶  
 عصمت الهیه ۹۱، ۹۲  
 عصمت کبرى ۳۳۹، ۳۴۰  
 عطار ۲۰۳  
 عقل ۴۲، ۴۵، ۸۸، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۳، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۹۴، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹  
 عقل اول ۱۰۹  
 عقل و شعور ۳۷۹، ۳۸۶، ۳۹۱  
 عقل و علم ۱۳۶، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸  
 عِلّت و معلول ۱۰۹، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۹۲، ۴۰۴  
 علم ۵۶، ۷۹، ۱۲۷، ۱۴۸، ۱۷۴، ۱۸۶، ۲۳۱، ۳۱۹، ۳۶۳  
 علم الهی ۳۲۰، ۳۲۲  
 علم و دين ۱۳۸  
 علم و عقل ۱۳۶  
 علما ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۴۲، ۲۶۶، ۳۱۱، ۳۵۴، ۳۶۵، ۳۷۲، ۳۸۸، ۳۸۴  
 على ابن ابی طالب ۱۵۰  
 على افنان، سيد ۷۴  
 على اکبر شهميرزادى ۵۴، ۶۹  
 على مراد داودى ۱۰، ۳۱۰، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۲۲

## ص

صادر اول ۱۰۵، ۱۱۱  
 صبر ۴۴  
 صبغة الله ۱۹۸  
 صدر الصدور ۲۸۶  
 صدق مبین ۴۵، ۴۶  
 صفا ۲۳، ۳۴۳، ۴۱۳  
 صلوات ۹۰، ۲۵۹  
 صلوات صغير ۲۵۹  
 صلوات كبير ۱۵۴، ۲۵۹  
 صلوات وسطی ۱۵۵، ۲۵۹  
 صلح اکبر ۶۷  
 صيام ۹۰

## ض

ضابطه خوب و بد ۶، ۳۳۷، ۳۳۹  
 ضیافات نوزده روزه ۲۶۲

## ط

طراز يزدی ۲۰۱، ۲۰۶  
 طور ۲۰۰  
 طهران ۵۵، ۱۱۸

## ظ

ظلم و بی عدالتی ۳۱۱، ۳۱۲  
 ظهور الحق، کتاب ۱۲۰، ۲۸۳  
 ظهور عدل الهی، کتاب ۸۸  
 ظهير فاریابی ۱۹۱





- عندلیب، مجله ۹  
عوالم سه گانه ۱۸۰  
عوالی اللثالی، کتاب ۳۱۵  
عهد و میثاق ۵۲، ۷۷، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۹۴  
عیسی، حضرت ۱۱۷، ۱۸۲، ۲۹۷
- ۴۰۷، ۴۰۶، ۴۰۴  
فص نگین اسم اعظم ۲۷۶، ۲۸۵  
فضل و عدل ۳۴۴  
فکر ۲۰۸، ۲۱۱، ۳۵۴  
فلسطین ۱۲۸، ۳۰۵، ۳۰۶  
فلسفه تاریخ ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷  
۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲، ۴۰۶  
فلسفه دکارت، کتاب ۳۵۵  
فنا و بقاء ۱۹۱  
فنون، فنومیسیم ۱۰۱، ۱۱۰، ۳۵۰، ۳۷۲، ۳۷۳  
۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۵، ۴۰۳، ۴۰۵  
فوگت ۳۸۸  
فویریاخ ۳۴۷، ۳۸۷، ۴۰۶  
فیخته ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۰۶  
فیض و تجلی ۳۴۲

## غ

- غایت گرایی ۳۹۴  
غریزه ۶۷، ۲۲۴، ۲۵۳، ۲۵۴، ۳۷۸، ۳۷۹

## ف

- فتودالیتہ ۲۹۵، ۳۹۳  
فارسی و عربی ۸۳، ۲۷۱، ۲۷۲  
فاشیست، فاشیسم ۲۴۴، ۳۰۴  
فتالیسم ۳۱۶، ۳۲۳  
فرائد، کتاب ۷۹، ۲۷۷، ۲۸۶  
فردوسی ۱۷۷، ۱۷۸  
فرزین دهقان ۱۰  
فروعون ۱۹۷  
فرقان ۱۲۷، ۲۰۵، ۲۴۶  
فروید ۳۷۸  
فرهاد میرزا، معتمدالدوله ۱۶۲  
فرهنگ اصطلاحات فلسفی، کتاب ۸۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۸۷، ۲۱۶، ۴۰۲  
۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵  
فرهنگ اصطلاحات منطقی، کتاب ۱۱۱، ۱۵۰، ۲۱۵، ۳۳۳  
فرهنگ سیاسی، کتاب ۲۴۸، ۳۰۰، ۴۰۷  
فرهنگ فلسفی، کتاب ۸۸، ۸۹، ۱۱۰، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۳، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۱۷  
۳۱۸، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴  
۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷  
فرهنگ لغات قرآن، کتاب ۲۰۶، ۲۲۹  
فرهنگ معارف اسلامی، کتاب ۱۰۸، ۱۰۹  
فرهنگ و تمدن ۵۶، ۲۲۴  
فرهنگ واژه ها، کتاب ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۴۸، ۴۰۳

## ق

- قاجاریه ۵۵، ۵۶  
قاموس ایقان، کتاب ۸۹، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۴۷  
قاموس کتاب مقدس، کتاب ۷۳، ۲۲۹  
قبله ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۸  
قتل نفس ۱۴۷، ۳۳۸  
قد ظہر یوم المیعاد، کتاب ۳۰۱  
قدرت و علم الهی ۳۱۹، ۳۲۰  
قدیم و حادث ۱۰۹، ۲۳۰  
قرآن ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۷۷  
قسطنطنیه ۱۲۴، ۱۳۲  
قصاص ۶۵، ۶۶، ۷۲، ۷۳، ۷۴  
قضا و قدر ۳۱۸  
قفقاز ۲۴۸  
قیافا ۳۲۱، ۳۲۳  
قیامت ۴۷، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۲۱، ۲۷۸، ۲۹۲، ۲۹۷

## ک

- کاتولیک ۲۹۱  
کانت ۱۴۷، ۱۶۵، ۳۱۲، ۳۸۶، ۳۸۷





فهرست اعلام و اهمّ مواضع ۴۴۱

کتاب اقدس ۴۰، ۴۹، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۶، ۶۹، ۷۰،	لا ینیتس ۳۸۳
۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۱۱۹،	لقای الهی، لقاء الله ۱۸۱، ۱۸۲
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۸۷، ۲۰۸، ۲۱۵،	لقب سر (Sir) ۶، ۳۰۵، ۳۰۶
۲۱۶، ۲۱۷، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۳،	لوئی دو بروی ۳۸۵
۲۸۵، ۳۳۹، ۳۴۰	لوح احمد ۵، ۳۷، ۳۸، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۳،
کتاب ایقان ۴۲، ۵۲، ۵۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹،	۷۰، ۶۱
۱۹۳، ۲۰۵، ۲۴۷، ۳۰۲	لوح ارض باء ۸۸
کتاب بخاری ۹۲	لوح ارض طاء ۵۵، ۷۰
کتاب بدیع ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲	لوح اشراقات ۴۹، ۲۸۳، ۳۴۰
کتاب بیان ۳۹، ۴۰، ۴۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۷۳، ۲۸۲	لوح اقدس ۶۹
کتاب عهدی ۷۰، ۸۲، ۹۲	لوح بشارات ۷۳
کتاب قرن بدیع ۶۹، ۳۰۷	لوح تجلیات ۶۹
کتاب مقدّس ۲۱۸	لوح حکمت ۱۴۸
کشف ۹۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۸۶، ۱۹۶،	لوح دنیا ۴۲، ۵۴، ۷۴، ۱۰۷، ۱۴۷
۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۷۱، ۲۹۹، ۳۶۳، ۳۶۴،	لوح سلطان ایران ۱۸۵، ۲۴۶
۳۶۹، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۰۲، ۴۰۵	لوح شیخ ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۳،
کلمات فردوسی ۶۹، ۱۴۷	۲۰۴، ۲۰۵
کنل استانتون ۳۰۶	لوح مقصود ۶۹
کلیات فلسفه اسلامی، کتاب ۴۰۴	لوح نصیر ۴۹، ۲۸۴
کواکب الدرّیه، کتاب ۷۰، ۳۰۷	لیلی و مجنون ۱۹۱

م

مؤسسه ایادی امرالله، کتاب ۶۹

مآخذ اشعار، کتاب ۷۰، ۱۵۲، ۱۸۹، ۲۰۶، ۲۴۷

مائده آسمانی، کتاب ۱۲۵، ۱۴۸، ۲۱۷، ۲۸۲،

۲۸۵، ۳۲۲

مادّه ۳۴۶

مادّه و روح ۳۹۴

مادّه و صورت ۳۴۶، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰

مادّیون ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۲، ۳۷۷،

۳۹۴، ۴۰۴

مارکس ۳۰۰، ۳۸۷، ۳۸۹، ۴۰۳، ۴۰۶

مارکسیسم ۲۹۵، ۳۸۹، ۳۹۸

ماشاءالله مشرف زاده ۳۰۷

مالتوس ۳۶۳

ماهیت مسیحیت، کتاب ۳۸۷

مبداء وجود ۳۰۳

مبین ۷۸

گ

گالیه ۳۸۳

گلچین جهانبانی، کتاب ۲۰۳

گلستان، کتاب ۱۱۲، ۱۸۹، ۲۸۵، ۲۹۹، ۴۱۳

گناه ۲۳، ۱۴۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۹۱، ۳۳۷، ۳۳۹

گنجینه حدود و احکام، کتاب ۲۶۵، ۲۸۵

گندم پاک کن ۸۴

گوهر یکتا، کتاب ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۳۳

ل

لثالی الحکمة، کتاب ۷۰

لافبور ۳۵۲، ۴۰۰، ۴۰۳

لامارک ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۸، ۴۰۴

لامتری ۳۵۷

لاهیجان ۹۰



۱۹۳	مبین آیات الله ۷۷، ۱۰۲
مراتب سعه و مشیت ۱۱۰	مترالیسم ۳۲۴، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵
مسجد اقصی ۲۳	۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۸
مسعود الممالک ۱۵	۳۷۱، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷
مسیح، حضرت ۷۷، ۱۳۷، ۲۲۹، ۲۷۴، ۲۹۱، ۳۲۱	۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۶
۳۲۳	۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶
مشرق الاذکار ۲۱۲	۳۹۲ مترالیسم تاریخی
مشعر ۲۳، ۲۹	متعم کتاب اقدس ۵۴
مصایح هدایت، کتاب ۷۰	مثل اعلیٰ ۵، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۲۱۳
مصر ۷۸	مثنوی، کتاب ۱۵۰، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۶
مصیبت نامه، کتاب ۲۰۳	۲۴۵، ۳۳۶
مطالعه معارف بهائی ۲۶۶، ۳۰۷	مجموعه آثار حضرت اعلیٰ، کتاب ۱۵۲
معتزله ۹۱	مجموعه آثار قلم اعلیٰ، کتاب ۱۱۰
معتمدالدوله، فرهاد میرزا ۱۶۲	مجموعه آثار، کتاب ۱۶۹، ۲۰۳
معجم مصطلحات الصوفیه، کتاب ۱۸۶	مجموعه الواح، کتاب ۴۹، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱
معرفت الله ۱۵۱، ۱۵۲	۱۸۹، ۲۰۵، ۲۶۴، ۲۸۴، ۳۰۲، ۳۴۲
معرفت الهی ۳۴۲	مجموعه ای از الواح، کتاب ۳۴، ۴۹، ۶۹، ۷۳
مفاوضات، کتاب ۸۹، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۸	۸۹، ۹۰، ۱۱۱، ۱۴۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۴۰
۱۵۲، ۲۱۹، ۲۳۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۱۵	مجموعه خطابات، کتاب ۱۸۷، ۲۳۲، ۴۰۵
مفاهیم آزادی ۵، ۲۵۰، ۳۴۰	مجموعه مکاتیب، کتاب ۲۸۶
مفتاح باب الابواب، کتاب ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷	مجموعه مناجاتها، کتاب ۱۱۱
مقالات و رسائل، کتاب ۷، ۹، ۷۴	محاربه با خدا ۱۹۷
مقام ۲۳، ۲۹	محاضرات، کتاب ۴۸
مقامات توحید، کتاب ۱۱۰، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹	محبّت ۴۹، ۵۵، ۵۷، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۲۷۷، ۲۷۹
۲۰۶	۳۰۲
مقعد صدق ۴۸	محبّت و اتحاد ۶۶
مقعدالقدس ۴۸	محفل روحانی ۷۶، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۱
مکاتیب عبدالبهاء، کتاب ۸۶، ۱۵۲، ۲۸۲	۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۲، ۳۰۸
مکاشفه ۳۴۳	محکّمات و مشابّهات ۷۹
مکه ۲۲، ۲۵، ۱۷۹	محمد ابراهیم مبلغ ۱۴۸
ملاً صدرا ۱۰۸، ۱۵۰	محمد افنان ۴۹
ملکوت وجود، کتاب ۷، ۱۴۸، ۱۸۸	محمد باقر نجفی ۱۹۳
من اراده الله ۸۲، ۸۶	محمد باقر هائی ۷۰
من ینظره الله ۴۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۷۶	محمد تقی افنان ۱۳۰
مناجات ۲۱، ۹۶، ۱۰۲، ۲۱۰	محمد تقی نجفی ۱۹۳
مناجاة، کتاب ۱۷۲	محمد حسین خراط ۲۰۳
منتخبات آیات، کتاب ۵۱، ۱۲۶، ۲۸۱، ۲۸۲	محمد علی ناقض اکبر ۱۲۵
منتخباتی از آثار، کتاب ۷۰، ۱۲۸، ۱۴۸، ۲۳۰	محمد قائمی، شیخ ۲۴۸
منتخباتی از مکاتیب، کتاب ۹۴، ۲۸۶	محمد مصطفی، حضرت ۵، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴
منشاء انواع، کتاب ۴۰۴	مدینه ۲۲، ۲۵، ۵۶، ۶۱، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۱۰۳، ۱۸۲



## فهرست اعلام و اهمّ مواضع ۴۴۳

نعمت الله جزائری ۲۹۹	منشی محفل، و ضائف ۳۰۷
نعیم سدهی ۲۰۱	منظر اکبر ۳۸، ۳۹، ۴۸، ۷۱
نفتات ۲۱۸	منیر دیوان ۱۷
نفتات روح القدس ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۸	منیژه ایزدی نیا ۱۰
نفتة المصدور ۲۱۸، ۲۲۹	موازین ادراک ۱۴۸
نفحات الله ۱۹۸	موالید ثلاثه ۲۳۱
نفس اماره ۶۲، ۶۸	موتاسیون ۳۶۸
نفس مطمئنه ۲۳۸، ۲۴۶	موثران مؤمن ۳۰۷
نفس و روح ۳۷۲، ۴۰۴	موسی کاظم، امام ۷۳
نماز ۸۱، ۱۵۵، ۱۶۵، ۱۷۹، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۵۹	موسی، حضرت ۷۸، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۸۷، ۲۰۴
نماز و دعا ۲۱۱، ۲۱۴	مولشوت ۳۵۷
نماز و مناجات ۲۱۲	مولوی ۱۵۰، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۴۵، ۳۳۶
نوح ۱۱۷	موناد ۳۸۳
نور ۱۳۹، ۱۵۰	مهدی طیب ۵۲
نور البراهین، کتاب ۲۹۹	مهرزاد پاینده ۴۱۵
نهج البلاغه، کتاب ۲۰۶	مهرنوش مجیدی ۱۰
نهیلم ۶۴، ۷۲	میانج ۱۶
نیریز ۹۳	میتولوژی ۷۹
نیوتن ۳۵۹، ۳۸۳، ۴۰۴	

## ن

واحد و احد ۲۹۹	نادر شاه ۲۸۹
وجه الله ۱۸۸	نار ۴۲، ۴۹، ۵۱
وحدت ۱۸۸	نار و عار ۲۳۷
وحدت اساس ادیان ۳۹، ۲۷۳	نار و عار ۲۴۵
وحدت انبیاء ۲۱، ۲۵، ۳۹	نازیسم ۲۴۸
وحدت در کثرت ۵، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۱	ناسیونالیسم ۲۴۴، ۲۴۸
وحدت دو ظهور ۵، ۴۹، ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷	ناصرالدین شاه ۵۵، ۱۶۱، ۲۴۲
وحدت زبان ۶۸	نبیل زاده ۲۸۹، ۲۹۹
وحدت عالم انسانی ۹۴، ۲۲۸، ۲۳۳	نبیل زرنندی ۲۰۱
وحدت وجود ۹۸، ۲۰۲، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۲۴، ۴۰۷	نجم باختر، مجله ۳۰۷
وحدت وجود، کتاب ۱۰۹، ۳۰۰	ندامت ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۷۶
وحی ۲۴، ۷۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۵	نزاع و جدال ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۱۱۲، ۳۲۸، ۳۶۷
۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹	نسائم الرحمن، کتاب ۱۸۵
وراثت و محیط ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۶۱، ۳۶۲	نصرت امر الهی ۲۳، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۰
ورقة الفردوس ۵۱	نظم اداری بهائی ۸۷، ۱۲۲، ۳۰۹
	نظم بدیع الهی ۸۵، ۸۷

## و





رهایبی: مجموعه‌ای از آثار دکتر علی‌مراد داودی

۴۴۴

یمن ۱۹۷، ۲۰۵	وصیت نامه داودی ۸
یوسف، حضرت ۷۸، ۳۴۳	ولایت ۷۶، ۱۲۷، ۱۹۴
یونان ۱۷۹، ۲۹۹، ۳۲۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۴، ۳۵۸	ولایت امرالله ۱۲۲
۳۸۱	ولی امر ۸۶، ۸۷، ۹۵، ۱۲۱، ۱۲۵، ۲۷۵
یهدی من یشاء ۶، ۱۷، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴	ولید میثاق ۸۵، ۹۴
	ویدا سروشی ۱۰
	ویس و رامین ۱۹۷
	ویلیام اوکام ۳۹۷
	ویلیام میلر ۱۳۲

ه

هآء هویت ۲۸۷
هرقلیطوس، هراکلیتوس ۳۵۴، ۳۸۹
هرمز فرودی ۱۰
هگل ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۱، ۳۵۷، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹
۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۶
هما مودت ۱۰
هند ۷۹
هندوان ۲۳۸
هوشنگ رأفت ۱۳۲
هوفدینگ ۳۴۷
هوگو دووریس ۳۶۸
هومر ۱۷۷
هیلوزوئیس ۳۹۷
هیولا ۳۴۶
هیومنینزم ۱۳۵

ی

یادگار، مجله ۹
یادنامه مصباح منیر، کتاب ۱۸۸
یاران پارسی، کتاب ۳۴۰
یثرب ۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۱۲۴
یحیی ازل ۱۲۵
یحیی وحید دارابی ۱۲۰
یزید ۳۲۳







Bahá'í-Verlag

**Raháyí**

(Deliverance: A Collection of the Works of Ali Murad Davudi)

Compiled and edited by Vahid Rafati ©

Hofheim - Germany

167 B.E. - 2010 A.D.

ISBN: 978-3-87037-999-5

Order no.: 431-991





**Ali Murad Davudi**

# **RAHÁYÍ**

**Deliverance**

**A Collection of the Works of  
Ali Murad Davudi**



**Compiled and edited by  
Vahid Rafati**

**Bahá'í -Verlag**

