

مجموعه مباحث در سومین

می تحقیق

درباره

دیانت بهائی و معارف شرق

موسسه ملی مطبوعات امری

۱۳۳ بدیع

-۱-

امر بهائی و فلسفه شرق

جناب علی مراد داودی

چون بحث حکمت درمیان است بهتر آنکه از اصطلاحات حکما فایده بگیریم و طرح مطلب را با استمداد از ارسطو و دو اصطلاح مشهور او آغاز کنیم. هر شیئی از اشیاء جسمانی و هرا مری از امور معنوی را ماده ای و صورتی است. ماسوای ذات واجب که صورت محض است و به يك اعتبار غیر از جواهر مجرده ، هر چه در حیا وجود باشد مستغنی از ماده نیست . ادیان و شرایع و مذاهب ، لا اقل از آن حیث که در عالم امکان به ظهور میرسند، از این قاعده کلیه مستثنی نمیتوانند بود. هر دینی مثل هر موجود دیگری ماده ای و صورتی دارد صورت دین امری است که از حق صادر میشود و ماده آن استعدادی است که در عالم خلق برای قبول این صورت پدید می آید. صورت دین ناشی از وحی الهی است و ماده آن واقع در تمدن نوع انسان در هر عصر و زمان است .

پس اگر سخن در این باره به میان آید که هر دینی از فرهنگ زمان چه سودها به دست آورده و چه بهره ها برگرفته است چه ناصری از علم و ادب و حکمت و صنعت و اخلاق و حقوق

اقوام مختلف در آنها وارد شده و چه عواملی در تکوین شعائر و شرائع و مراسم و مناسک آنها اثر گذاشته است نباید چنین بحثی را مخالف اعتقاد صحیح دانست و نباید کسانی را بدین سبب که جرات بخود داده و قدم در این راه نهاده اند تکفیر و تخطئه کرد. آنچه مسلم است اصحاب ادیان در ادوار ظهور خود ناگزیر به زبان مردم همان ادوار سخن میگویند . در زمینه آداب و عادات و اخلاق عصر خود گام برمیدارند. از شعر و نثر و علم و صنعت و قانون مستفید .. میشوند ، اجزایی از تواریخ و قصص و امثال و حکم را چنانکه معمول زمان است میگیرند و می پذیرند و تشخیص این اجزاء و عناصر که از منابع مختلف مایه گرفته و در هریک از ادیبان و شرائع وارد شده است چندان دشوار نیست. مثلاً آسان میتوان نشان داد که دیانت مسیح از حکمت یونان و تمدن روم و فرهنگ یهود چه فوایدی گرفته یادین اسلام از عرب و یهود و یونان و شام و ایران چه عوایدی داشته است

منتهی هر آنچه از این قبیل گفته شود و هر فوایدی از هر مأخذی به دست آید ماده ایست که صورت دیانت در آن ظاهر میشود و این صورت که همان امرالهی است منشانی جزوحی

نمی تواند داشت. آنچه باید مواظب بود این که در تشخیص

-۳-

عناصر مختلفه مقتبسه از منابع دنیوی به راه اشتباه نرویم و عامل اصلی و حقیقی ظهور ادیان را که نشانه بدعیت آنهاست منکر نشویم و صورت الهی دیانت را در ماه طبیعی آن منحل و مستهلك ندانیم، با این مقدمه عجیب نیست اگر بخواهید .

که درباره امر بهائی و معارف مشرق زمین و مناسبات این دو با یکدیگر گفتگو کنیم و مثلاً در مبحثی که اینک آغاز کرده ایم بکوشیم تانسان دهیم که از افکار متداول در عالم اسلام و عقاید حکمای ایران چه جزاء و عناصری در دیانت بهائی وارد شده و چگونه مواد ما خونه از افکار پیشینیان در ظهور صورت جدید امر بدیع تا دیر بخشیده است.

موضوع این مقال "دیانت بهائی و فلسفه شرق است و نخست باید به بینیم که منظور از فلسفه شرق چیست و برای یافتن جواب این سؤال باید معلوم داشت که شرق کجاست؟ پیداست که به هر اعتبار خاص میتوان معنی خاص از مشرق زمین اراده کرد. معمولاً امروز شرق به آسیا و اقیانوسیه میگویند و اروپا و آمریکا را غرب مینامند و تکلیف افریقا در این میان معلوم نیست، گویا بتوان گفت که ممالک شمالی اسلامی این قاره را اگر چه بعضی از آنها را قصای غربی دنیای قدیم قرارداد و حتی نام آن نیز مغرب است، جزء مشرق زمین به حساب

-۴-

میاورند و از همین جابر میآید که هرگاه مقصود ما تشخیص طرز تفکر و تقسیمات مدنی و فرهنگی و معنوی باشد ملاک جغرافیائی نمیتوان برگزید و مناسبات افکار را با یکدیگر مهمتر باید شمرد.

امروز وقتی سخن از فلسفه شرق به میان میآید دو معنی از آن اراده میشود نخست فلسفه چین و هند و ایران باستان دیگر فلسفه رائج در عالم اسلام. - قسم اول با همه قدر و قرب و مقامی که دارد از موضوع بحث ما خارج است زیرا ارتباط این فلسفه با تفکر فلسفی ایران و محیط فرهنگی آن در قیاس با قسم دوم بسیار قلیل است. قسم دوم، یعنی فلسفه اسلامی، فلسفه ایست که با صرف نظر کردن از سوابق آن در قدم ایام در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان آغاز شد بعد از فتوحات اسکندر در سواحل شمال و جنوبی و شرقی مدیترانه انتشار یافت از همین طریق در ممالک امپراطور روم به صورت فکر غالب و شایع درآمد، دو دیانت مسیحیت و اسلام که هر دو در همین محیط جغرافیائی ظاهر شدند با این فلسفه مناسباتی یافتند، این مناسبات گاهی به صورت مخالفت و خصومت بود و گاهی نشان از مجانست و موانست داشت. بدین ترتیب بود که فلسفه اسلامی بر مبانی فلسفه یونان با توجه به عقاید مسلمین تاسیس شد و از طریق شمال

افریقا و اندلس در قرون وسطی به اروپا رسید و رواج آن در این خطه ادامه یافت تا در دوره رنسانس، یعنی حدود پانصد سال پیش از این که به راه زوال رفت و جای خود را به تجدید فکری و ادبی و فلسفی سپرد در حالی که در ممالک اسلامی تا همین اواخر برخوردار از اعتبار بود. به همین دلیل اخیر یعنی بسبب زوال اعتبار آن در مغرب زمین با ظهور فکر جدید اروپایی است که این فلسفه را با اینکه اساس یونانی دارد فلسفه شرق می نامند و ناظر به همین معنی است. بیان بلیغ حضرت عبدالبهاء که در یکی از خطابات مبارکه در ذکر تقابل د و فلسفه شرق و غرب فلسفه یونان را در سلك فلسفه شرق آورده اند.

این فلسفه در ممالک اسلامی به دو صورت مشائی و اشراقی ظاهر شد، و قسم ثالث این دو طرز تفکر حکمت معنوی یا عرفان بود. این افکار با یکدیگر و با جریان خاص اسلامی که جنبه دینی محض داشت مناسباتی یافت و کلام اسلامی از ایس میان بدآمد. این فرهنگ مخصوص سیر خود را در مسیر تاریخ ادامه داد. از فارابی به ابن سینا پیوست، در حالی که اشعار و زالی را در حاشیه خود جای می بخشید. از ابن سینا به خواجه نصیر رسید، در حالی که ناظر ظهور سهروردی هم بود

-۶-

والبته به موازات این مسیر، عرفان و تصوف از سوش وقفه و تفسیر و حدیث از سوی دیگر، راه خود را می پیمود و خواه ناخواه این راهها با یکدیگر در موارد متعدد تقاطع میافت و در این نقاط تقاطع اشخاصی به ظهور می رسیدند که به جمیع این افکار نظر داشتند و از تلفیق عناصر مختلف فکر خاصی را احداث میکردند که اجرا آن گاهی به اعتدال با هم می آمیخت و گاهی جزء خاصی در آن غالب میشد.

بدین ترتیب بود که میرد آماد و ملا صدرا و ملا محسن فیض

و امثال آنان پدید آمدند. در همین زمینه والبته با غلبه  
عنصر دینی و ارجحیت اخبارواحا دیت ، بود که شیخ احمد  
احسائی و حاج سید کاظم رشتی تعالیم خود را ظاهر ساختند.  
و همین داده بود که استعداد قبول صورت وحی را حاصل  
کرد و حامل امانت الهیه شد و این مباهات را به دست آورد  
که عناصر لفظی و معنوی آن برای بیان تعلیم جدید و تاسیس  
امرید یغ اختیار شود و سر از فخر و شرف بر آسمان ماید .

ناگفته نماند که فکری که بدین صورت عرضه شد از لحاظ ملیون هرگز مورد قبول قرار نگرفت، ملیون در اصطلاح قدماء به کسانی می گفتند که  
صرف قرآن وحدیث و سنت را معتبر می گرفتند و عدول از جنبه خاص و خالص دینی را مجاز  
-Y-

نمی شمردند و اختلاط این عنصر را با عناصر دیگر روانی دیدند و از همین روجه حکمت و عرفان به نظر تحقیر و تخطئه مینگریستند حتی حکما  
و عرفا را مطعون و ملعون می شمردند . سبب آن بود که افکار حکما با ظواهر قرآن و حدیث و سنت مطابقت نداشت. آنجا که حکیم به قدم  
زمانی عالم رای میداد یا علم خدا را به جزئیات متعلق نمی دانست با معاد جسمانی را معقول نمی شمرد یا معراج نبی را حمل بر عروج محتوی می  
کرد صدها شاهد برخلاف دعوی او از آیات و روایات می آوردند و دست رد بر سینه او می نهادند. بدین ترتیب چنین کسی را جاره نبود جز اینکه  
یارای خود را به حکم عقل بگوید و اعتقاد دینی را به حکم وحی بپذیرد ، یعنی حساب تعقل و تعبد را از هم جا ابگیرد ، یا آنچه را که خود او  
استنتاج کرده است بی اعتبار شمارد و کنار گذارد و در برابر فتوای فقها سیر بیندازد و از رای فلسفی توبه کند ، پایه تاویل قرآن وحدیث و سنت  
ببرد و آیات و روایات را از معانی ظاهر به کلمات خارج سازد . حق این بود که چنین باشد، زیرا به واقع قرآن را ظاهری باطنی بود، آیات غیر  
محکمات را می بایست بر معانی باطنیه حمل کرد رموزی از حقایق روحانیه دانست و تشبیه و تمثیل را در آنها معتبر گرفت و راه تاویل را به روی  
اهل تحقیق گشود

والا نه تنها با فلسفه یونان مطابق نمی آمد بلکه با هیچ عقلی معقول نمیشد و به حکم هیچ فکری مقبول نمی افتاد . خلاصه کلام اینکه صورت  
ظاهر قرآن مطابق فهم عموم مردم بود و خواص اهل حکمت و اصحاب طریقت به این معانی عمومیه ظاهریه اکتفا نمی کردند و درصدد کشف  
اسرار و حل رموز بودند میخواستند به راز نهان می برند و به بطن قرآن راه یابند .  
فقههای است سعی این جماعت را تصدیق نمی کردند .

اینان را اهل بدعت وضلالت می شمردند و در تفسیر قرآن خروج از قواعد معموله و علی الخصوص عدول از معانی ظاهریه را مجاز ی دانستند و  
اهل تاویل را تکفیر میکردند و تعجب نکند اگر بگوئیم که اینان نیز حق داشتند. زیرا اگرچه قرآن کریم به صریح بیان وجود متشابهات را  
تصدیق نموده ولیکن حق تاویل آنها را از احاد است سلب فرموده بود . این تاویل به قرأت اهل سنت تنها در علم خداست و جز او کسی  
را نمی رسد که علم به تاویل را ادعا کند. اما به قرأت اهل تشیع خدای تعالی علم به تاویل را به راسخین در علم تفویض کرده است و اینان فقط  
ائمه اطهارند. به همین سبب خود بخود تاویل آیات در نظر عامه امکان نمی یافت و در نظر خاصه موکول به نقل روایات معتبر از ائمه اثنی عشر  
می شد و بحث

تفسیر از طریق بحث حد یشتد ار بحث حکمت در آثار متأخرین حکمای شیعه که حکمت را به کلام پیوستند می گردید . بعبارت دیگر تعیین اصول به تقریر اخبار ارتباط می یافت و پیداست و که گاهی برای ترجیح یکی از این دو جانب نزاع میکردند معرکه اصولی و اخباری به میان می آوردند . ملیون بر آن بودند که آنچه اهل فلسفه میگویند و توجیه فلسفه یونان را در انصراف از قرآن یا تا ویل آیات آن می جویند بی پاست و حفظ اعتبار قرآن مستلزم عدول از اصول فلسفه یونان است ، و به همین سبب اهل فلسفه را تخطئه و تکفیر و تجیس کردند و وقایعی مثل تکفیر ابن سینا و قتل سهروردی منزل ابن رشد و تبعید ملا صدرا در تاریخ فکر اسلامی به وجود آوردند . به هرد و جانب حق دادیم : ازیک سوی جز تعطیل قرآن یا تا ویل آن چاره ای نداشتند و از سوی دیگر اختیارتا و پل را به دست مردم نمی سپردند . حل این معضل را مثل همه معضلات دیگر میبایست از ظهور امام غایب یا مهدی منتظر خواستار شوند ، یعنی به حکم آیات و بر طبق روایات در انتظار لقاء الله و ظهور قائم موعود باشند .

او بود که چون چهره میگشود به حکم اینکه ولی خدا و راسخ در علم بود حق تاویل به خود میداد ، میتوانست صواب را  
-۱۰-

از خطا تمیز دهد ، بریکی مهر قبول و بردیگری داغ بطلان نهد . صحت بعضی از آنچه را اهل علم و حکمت به حکم عقل و معرفت دریافته اند به حکم وحی قبول کند و حدود صدق مقالات اهل عرفان را به اقتضای ایمان معلوم دارد .  
بدین ترتیب بعضی از اقوال اهل فلسفه اختیار شود و انطباق آنها با اعتقاد صحیح به بیان صریح اعلام گردد .  
بعضی دیگر تصحیح و تعدیل پذیرد ، بعضی دیگر تزییف و تذرذیل شود و بدین ترتیب امر بهائی تنها دیانتی باشد . که از عهد ظهور فلسفه یونان تا این زمان موقف اهل فلسفه را روشن داشته و بعضی از عقاید آنان را با تصریح در نصوص الواح و آیات جزء معتقدات اهل ایمان ساخته و بعضی دیگر را به صریح بیان به طاق نسیان اندازد این تفصیل بدان سبب داده شد که هرگاه بعضی او اصول آراء فلسفی را که در اقوال حکمای اسلام دیده ایم در آثار این ظهور باز یا بیم حمل برعدم بدعت تعالیم بهائی و فقدان اصالت آنها نکنیم زیرا که :  
اولا آنچه در دوره اسلام جز عقاید اهل بدعت به شمار می آمد و قبول آنها ضرورت نداشت و به همین سبب مورد اختلاف است بود در این ظهور بدیع بدون احتیاج به

-۱۱-

تاویل ، درستون آیات صاحب امر و کلمات مبشر او و بیانات ..

مبین او وارد شد و قبول آنها جزء اصول دیانت قرار گرفت . از جمله آنها تشخیص عوالم حق و امر و خلق ، یا بهتر بگوئیم قبول عالم امر به منزله واسطه حق و خلق است تاه الم حق را که واحد محض و بسیط مرف است بتوان در علو تنزیه خود محفوظ داشت و صدور کثیر از واحد را که با وحدت واحد منافات دارد با توسل به عالم امر که علت صدور کثرت و واسطه خلقت است معقول ساخت . از جمله آنها سلب صفات از حق یا قول بوحده صفات خدا با ذات اوست که موجب نجات از شرک خفی میشود .

از جمله آنها قبول ترتب وجود ، یعنی اختلاف مراتب وجود در سیر نزولی آن ، یا به اصطلاح اهل حکمت قول به تشکیک وجود است تا از او هام کسانی که فرق حق و خلق را از میان برداشته و خدا را حال در این عالم پنداشته اند مانعت گردد از جمله آنها قول به قدم زمانی عالم درعین تصدیق حدوث ذاتی آن است تا ایراد عقلا که تصور عدم محضر مسبوق بروجود را محال می دانند دفع شود و قبول تغییر در ذات خدا و طلب

خالقیت از او درابند لازم نیاید . از جمله آنها قبول این معنی که در امر عدمی است تا صدور شراز خیر مطلق یا قبول دو مبدا مختلف برای خیر و شر یا نفی عدالت الهیه که جامله

اینها از قبل عقاید باطله است، ضرورت نپذیرد. از جمله آنها قبول این امر که روح حیوانی زوال پذیر است و حیوانات را حشر و نشر و معاد نیست و بقای روح اختصاص به انسان دارد. از جمله آنها انکار معاد جسمانی و بعث اجساد و رجعت اموات است که قبول آن مستلزم قول به اعاده معدوم و تکرار تجلی میشود. (۱)

ثانیا این ظهور بدیع به اخذ و نقل و تکرار و تأیید آنها بدون تمعن و تصرف اکتفا نکرده بلکه نفخ روح حیات در قالب بی جان فلسفه یونان در کشور ایران فرموده و موجب تجدید رونق آراء قدما شده اند. اقوال حکما را به منزله یکی از مواد لازمه برای بنای جدید امر بدیع اختیار نموده و این ماده را با مواد دیگر از قبیل اموری که با تهذیب اخلاق و احقاق

حقوق و تدبیر عالم ملک و تطبیق آن با حیات ملکوت ارتباط دارد به هم پیوسته اند و صورت فائضه از حق مطلق را در این ماده مستعده وارد آورده و امر بدیع را در عالم خلق نمایان ساخته اند. بنابراین حکمت شرق را بعینها نقل نفرموده بلکه اجزائی از آن را اختیار نموده اند. این اجزاء راجح

(۱) در ذکر این مطالب به اشاراتی اکتفا شد زیرا که منظور کر مثال بود و توضیح مطالب ارتباطی به مقصد ماند اشت.

و تعدیل و تغییر و تبدیل و تصحیح و تکمیل فرموده اند با اجزاء دیگر به هم آمیخته و قالب جدیدی پدید آورده اند.

در این قالب جدید روح حیات دمیده و یا خود با صطلاح فلاسفه

صورت جدیدی به ماده قدیم بخشیده اند.

ثالثا - حکمت الهی را به حیات انسانی ارتباط داده اند.

از بیان بلیغی که به حکم حکمت در اثبات وحدت الهیه آمده است وحدت عالم را استنتاج کرده اند و از وحدت عالم وحدت بنی آدم را لازم آورده و سلب همه موجبات نفاق و شقاق و نزاع و جدال را که با این وحدت اصلیه منافات دارد واجب شمرده اند بدین ترتیب اختیار بعضی از افکار از فلسفه مشرق زمین

مقدمه ای برای اخذ نتیجه در اثبات وحدت عالم انسان و تحکیم رکن رکن و آئین نازنین گردیده و آنچه از این پیش فقط صورت بحث الفاظ داشت و قیل و قال اهل مدرسه نام می گرفت و میبایست اسیر زوال و اضمحلال شود با پیدا کردن حیات جدید در این امر بدیع میتواند موجب نجات نوع انسان و عودت آن به وحدت اصلیه خویش و تحقق ملکوت خداد ربسیط غبرا گردد.

سخن از بحث الفاظ به میان آمد. بهتر آن است که اشتباهی را مرتفع سازیم. جمال قدم در بسیاری از موارد -

فرموده اند که علومی را که به لفظ آغاز میشود و به لفظ پایان می پذیرد نباید تحصیل کرد، بلکه در بند تحصیل علومی باید بود که نتایج مفیده در عمل حاصل نماید (۱). بعضی را تصور چنان است که این حکم کلی را میتوان در تطبیق بر موارد جزئی شامل فلسفه نیز دانست و مباحث حکمت الهی را از قبیل همین بحث بی حاصل و قیل و قال لا طائل شمرده.

علی الخصوص که در بعضی از آثار مبارکه فلسفه را به صراحت باطل شمرده اند و از این قبیل است آیه ای از کتاب مستطاب ایقان که درضمن آن فلسفه را در سالک سیماء کیمیا و جزء علوم فانیه مردوده آورده اند (۲). اما تصمیم این تصور صحیح نیست و اصولا "نمیتوان علوم را بر حسب ما هیت به علوم لفظیه خیر مفیده و علوم علیه مفیده تقسیم کرد. بلکه باید گفت که هر علمی را میتوان به طرزی تقریر و تعلیم کرد که

جزء بحث الفاظ نباشد تا اسیر جمود و رکود گردد و برعکس میتوان به روشی تحقیق و تحلیل کرد که فوائد کثیره حاصل کند. در فوائد ریاضیات شکی نیست ولی چگونه میتوان انکار داشت که گاهی این علوم را به صورت تقنین با اعداد در آوردند و به حالی دچار (۱) بعضی از این آیات در جلد ۳ کتاب امر و خلق صفحه ۲۰۶ نقل شده - (۲) صفحه ۱۴۴ -۱۰-

کردند که میتوانست مدارسو اعتقاد باشد به شکل رمل و جفر و سحر و شعبده درآید. مفید تر از طبیعیات چیست ؟ و حال آنکه این علم شریفد ربعضی از ادوار حال پر ملالی یافت که زبان قلم در حین بیان مطالب آن میگریست . صحیح تر از علم هیئت چه علمی است ؟ و حال آنکه این علم دقیق را به صورت اوهام اهل تنجیم درآوردند که قلم مرکز میثاق به بطلان آن شهادت داد (۱) . حتی فنون وادب نیز خارج از این قاعده نیست. قواعد فن ادب میتواند چنان باشد که شعر و نثر را درد ایره الفاظ مسدود سازد و میتواند به نحوی ظاهر آید که علو فکر و دقت معنی را پدید آورد . پس هر علمی را میتوان به صورتی که بحث الفاظ باشد و باز بصورتی که فوائد حقیقی و معنوی حاصل کند در آورد و انتخاب روش صحیح است که میتواند علم را از حدود بحث الفاظ خارج سازد و به حقایق معانی راهبر شود. البته فلسفه نیز خارج از این حکم کلی نیست ، چنانکه همین باحث فلسفی که ذکر آنها درضمن تعلیمات قلم اعلی موید صحت آنهاست . در قرون وسطی به سو " تقدیر د جار شد و در ردیف موجبات قیل وقال

( 1 ) - مفاوضات صفحه ۱۸۵ سطر ۱۲ اله

-۱۶-

ونزاع وجدال درآمد دلیل بر صحت این قول همین بسی که قلم عز جمال قدم که در کتاب ایقان چنان طعنه جانانه ای بر فلسفه می زند. در لوح حکما حکمت را مهدوح میشمارد و در شأن حکمای کبار به تمجید و تکریم جاری میشود (۱) و مرکز میثاق او سلطنت افلاطون و ارسطو را بر خلاف حکومت قیصر واسکندر لا یزال میشمارد حکمت الهی را اعظم فضائل عالم انسانی می نامد (۲).

(۱) صفحه ۴۴ تا صفحه ۵۲ مجموعه الواح طبع مصر

(۲) خطابات جلد 1 صفحه ۲۴۳

- ۱۷ -

در بیان عرفان و تصوف و ارتباط آن با دیانت بهائی

این مقاله که بر حسب امر مجمع محترم تحقیق برقم میآید ، مشتمل بر روس مطالب مهمه صوفیه برسبیل اختصار بترتیب زیل خواهد بود .

۱ - معنی عرفان و تصوف

۲ - منشا تصوف و عرفان

- مقصد و مرام عرفاء

- اصطلاحات عرفا و متوفین

ه - چگونگی سیر وسلوک اهل عرفان

- معارف و معتقدات عرفاء و متصوفین

- نظر بهائیت در این خصوص

-۱۸

## مطلب اول در بیان عرفان

عرفان در لغت بمعنی شناختن است همچنین بمعنی علم یعنی دانستن و پاره‌یی از فضلالی قوم برآنند که لفظ علم اعلم از عرفان است و باین معنی که علم شامل دانستن کل اشیاء اهم از مادی و مجرد میگردد ولی عرفان مختص است بشناختن مجردات یعنی موجودات غیر مادی قائم بذات خصوصاً مبدء العبادی تعالی شانه ، ولی این قاعده کلی نیست زیرا هر دو کلمه در کثیری از مواضع بمعنای یکدیگر استعمال گردیده اند و اینجا مقصود خوض و غور در لفظ عرفان و تصوف نیست چه که مقصود اصلی غیر آن است علی‌الخصوص که بحث لفظی در این باره پایانی ندارد ران را نواع کتب و قوامیس دراصل و ماخذ کلمه صوفی که دراکثر موارد با لغت عرفان مرادف میباشد قلم فرسهایهایی شده و سخن بطول انجامید و آخر هم مبدا و ماخذ درستی بدست داده نشده است ولی کلمه عرفان مفهوم و معنایش واضح همان است که ذکر شد .

## مطلب دوم درمنشاء تصوف و عرفان

پیدایش تصوف و عرفان بحسب زمان معلوم نیست زیرا که در نان مانند سایر کمالات حقیقتی مکتبی است از دین . لهذا رسم تصوف که عبارت از خرای عرفان میباشد در میان تمام ادیان بود. و هست و مسلم است که موسسین شرایع یعنی انبیاء

-۱۹-

ورسل از بدو پیدایش انسان موجود بوده و بار تربیت بشر را بردوش گرفته و من جمیع الوجود حتی من حیث الزمان سبقت بر سایر افراد نوع انسان داشته اند چه که آنان مربیان جسم و معلمان روحانی بوده اند و بحکم عقل همیشه مربی بر مربی و معلم بر مت علم پیشی داشته و دارد علی‌الخصوص مربی و

معلمی که معارف و کمالاتش ذاتی شد نه اکتسابی تا اینکه محتاج باخذ علم از معلم بشری گردد و بهمین مناسبت است که جمیع اضهای عالم هر کدام بر طبق مندرجات کتاب دینی خود معتقدند اول نفسی که درد نیا پیداشده خواه نامش بود اباشد. خواه برهما و خواه کیومرث و خواه آدم ، ابوالبشر سمت پیغمبری داشته و همو سبب ازدیاد نسل شده و بهر دم آداب و اخلاق انسانی و راه و رسم زندگانی آموخته . چنان نعیم درین معنی میگوید :

هر کجا علم و عقلی از دین است

آنچه گل بینی از گلستان است

و مرید و مصداق این مطلب بیان مبارک حضرت بهاء الله است که میفرمایند :

آتاب حقیقی کلمه الهی است که تربیت اهل دیار معاونی بیان منوط باوست و اوست روح حقیقی و ما معنوی که حیات

۲۰۰ -

کل شیعی از مدد و عنایت او بوده و خواهد بود و تجلی او درآ. هر مرآتی بلون او ظاهر مثلاً در مرایای قلوب حکما تجلی فرمود حکمت ظاهر شد و همچنین در مرایای افتده عارفین تجلی فرمود بدایع عرفان و حقایق تبیان ظاهر شد (۱)

مطلب سیم -

در مقصد و مرام عرفاء

مقصد و مرام عرفا وصول بحق است از طریق سلوک وی بردن بحقایق اشیاء است از راه شهود و فرق اینها با حکم ای الهی این است که حکیم یعنی فیلسوف از طریق برهان من بوجود حق و کمالات او میبرد و در معرفت فقط بعلم الیقین میرسد لی عارف در این مرحله توقف نمیکند بلکه بوسیله تصفیه

باطن و ترکیه نفس خود را بهمرته عین الیقین میرساند .

اصطلاحات عرفا درباره علوم و معارف و احوال و اخلاق و سیر و سلوک خودشان بقدری زیاد است که در یک رساله. مستقل و مفصل هم نمیگنجد تا چه رسد بیک مقاله مختصر معذالك برخی از مصطلحات آنان که در بینشان متداولتر است ذکر میشود از جمله کلمات سالک و د رویش و فقیر و مرید و مراد و دلیل و شیخ و پیر و مرشد و قطب و غوث و ولی و امثال ذالك هر يك مرتبت و سمتی را در تصوف میرساند ایضا

(1) - صفحه ۲۳ جلد چهارم مائده آسمانی

- ۲۱ -

کلمات شریعت و طریقت و حقیقت و اوقات و احوال و مقامات و سکر و صحو و غیبت و امثال آن درجات حالات و مراتب تحولات روحی آنان را در طی سلوک روشن میسازد. همچنین اصطلاحات هفت وادی یا هفت شهر نام منازل معنوی - سالک است که باید آنها را با قدم روح طی کند تا بسر منزل حقیقی وارد گردد و آن منازل عبارتند از ، طلب و عشق و معرفت و توحید و استغنا و حیرت و فنا .

ایضا اصطلاحات محو و طمس و محق مشعر بر مراتب فناست باین معنی که محو عبارت از فنای افعال سالک است در افعا الله و طعن عبارت از فنای صفات اوست در صفات الله و مشق عبارت از فنای ذات اوست و رذات الله همچنین الفاظ فیض اقدس و فیض مقدس تعبیر از شئون ذات الهی است در رتبه احدیت و واحدیت . ایضا کلمات عیین ثابت و رنگ و تعین نام ماهیت اشیاست. و الفاظ دره بیضاء و جوهره صفرا و زمرده خضرا و یا قوته حمراء و ذره هبا بترتیب نام صادر اول و نفس کل و عالم مثال و جهان طبایع و هیولای - اولی است و نیز لطایف سبع نفسیه و قلبیه و عقلیه و روحیه و سریه و خفویه و اخفویه تعبیر از مراتب نفس ناطقه در مراحل تقید و تجرد است و همچنین الفاظ ظلمات و شطحیات - ۲۲ -

عبارت است از کلماتی که مغرورانه یا گستاخانه یا بیخبرانه برلسان صوفی جاری گردد. ایضا لفظ خرقه و دلق نام - لباس صوفیان است مثلاً زمانی که یک نفر از بزرگان صوفیه از دنیا برود میگویند ، فلانی خرقه تهی کرد . و دلق مرقع یعنی وصله دارو دلق طمع یعنی چند رنگ و تاج درویشی عبارت است از کلاه هشت ترک یاد و ازده ترکی که بر سر میگذارند و گاهی پارچه یا رشمه می هم دور آن می پیچند و خانقاه عبارت از عبادتگاه یا محل اجتماع ایشان است . مطلب پنجم - در چگونگی سیر و سلوک اهل عرفان .

کیفیت سلوک و آداب و رسوم عارف تا وصول بمقام شهود بطور پراکنده در کتب عرفاء بنظم و نثر مدون است که معروفترین آنها مثنوی ملائی رومی و منطق الدایر عطار نیشابوری است ولی منظم ترین بیان در این زمینه ؟ فتار ابو علی سینا رئیس حکمای اسلام است در نمط نهم از کتاب اشارات تحت عنوان ( فی مقامات العارفين ) این مرد عظیم المنزله با اینکه از طبقه فلاسفه و اطباست نه از فرقه عرفاء مع هذا چنان بدقت جامعیت بادای مطلب پرداخته است که فخرالدین و رازی با اینکه امام المشککین لقب دارد و بر جمیع مسائل فلسفی حتی بر قضیه الكل اعظم من الجزء که از اولیات قضایای

- ۲۳ -

منطقی است ایراد گرفته ( درباره مقامات العارفين گوید :

ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً " ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده "

و تنوعات شيخ الرئيس را خواجه نصیر الدین طوسی که او نیز از نایت ذکاوت و شدت مهارست از نوادر نوابغ عالم است بکه ال دقت و بلاغت شرح کرده است و جاداشت که تمام آن باب مثنوا و شرحا ترجمه و درین مقاله درج گردد ولی لاجل اجتناب از تطویل اکنون خلاصه و عصاره شی از مضامین بعض فقرات آن از متن و شرح بفارسی بیان میشود



شیخ بعد از ذکر مقامات عارفان و بهجت و سعادتشان در همین دنیا سه طبقه از خدا پرستان را که عبارت از زهاد و عباد و عرفا باشند تعریف میکند و از یکدیگر ممتاز میسازد

و میگوید هر که از ضاع دنیا و طیباتش روگردان شد زاهد است و هر که با اعمال عبادتی از قبیل نماز و روزه و مانندش اهتمام میورزد، عابد است و آن کس که اندیشه خود را در قدرت جبروت بکار می اندازد و دوام تابش نور حق را در باطن خود میخواید، عارف است. و گاهی بعضی از این سه با بعض

دیگر ترکیب میگردند. یعنی این احوال گاهی برسبیل انفرادی در اشخاص پیدا میشود و گاهی برسبیل ترکیب و ترکیب یا

- ۲۴ -

دوتایی است یا سه تایی. اگر ترکیب دوتایی باشد سه قسم خواهد شد و اگر سه تایی باشد فقط یک نوع خواهد بود. بعد میگوید زهد نزد غیر عارف نوعی از سوداگری است، باین معنی که زاهد کالای دنیا را بمتاع آخرت مبادله میکند ولیکن نزد عارف تنزه است از آنچه که او را از حق بازمیدارد، هنگامی که توجه بحق است و نیز تکبر است بر هر چیزی که غیر حق است. هنگامی که التفاتش از جانب خدا بعباسوی باشد. عبادت هم نزد غیر عارف نوعی معامله است که میخواهد در قبال اعمال عبادتی خویش پاداش آخرتی دریافت دارد و بعبارت دیگر عابد بمنزله اجیری است که برای اجر آخرت که عبارت از ثواب باشد عبادت را بجا میآورد ولی عبادت نزد عارف نوعی ریاضت بشمار میآید بقصد اینکه قوای خودمه و متخیله خود را که محرك شهوت و غضب هستند و جلوه دهنده لذات دنیوی میباشند بجانب حق سائق گردد و آن قوی را بر این امر عادت دهد تا اینکه مزاحم عقل و منازع باطن او در حالت مشاهده نگردند بلکه او را در توجه بحق مشایعت و همراهی نمایند زیرا که شخص عارف عرفان حق را بر همه چیز ترجیح میدهد و عبادتی که بجا میآورد نه با مید بهشت است و نه از ترس دوزخ بل برای این است که حق جل جلاله را سزاوار عبادت میداند و نیز

- ۲۵ -

در این کارما بین خود و خدا انسبته شریف برقرار میسازد و الا.

هرگاه بندگی را یا برای چیزی غیر حق بجا آورد هر آینه حق .. مطلوب و مقصود حقیقی نبوده بلکه واسطه بوده است برای حصول مآرب و آمالش و این شأن نابالغان است معها هر که در آرزوی رسیدن بنعم و آلا بهشتی بعبارت پرداخت. خداوند مهربان محرومش نمیفرماید و اور ایراد و مقصودش میرسان ولی عارف بصیر بچنین شخصی بنظر ترحم مینگرد چراکه او و طعام لذیذ و شراب گوارا و همسر زیبا لذاتی نشناخته بسعادت عرفان الهی و ابتهاج بجمال و کمال حق بی نبرده و در مثل مانند طفلی است که بسرگرمیهای بازی مایل و خوشه ل است و از مقاصد و مهمم عالیه اشخاص بالغ و مجرب غافل.

باری اولین درجه حرکات عرفان عبارت از اراده است و آن چیزی است که طاری میگردد بر کسیکه میخواهد با قلب و باطن خویش بعوالم قدسی راه یابد و این اراده پس از حصول اطمینان بوجود حق و کمالات بی نهایت او دست میدهد و اطمینان از دو طریق است یکی از راه حجت و برهان و دیگری ...

از راه سکون قلب، در نتیجه ایمان و بالجمله عارفی که در این رتبه واقف میباشد نامش مرید است آنگاه احتیاج بر ریاضت ... دارد و غرض اصلی از ریاضت نیل بکمال حقیقی است و این

- ۲۶ -

موقوف است بحصول استعداد و حصول استعداد مشروط است بزوال موانع و موانع یا خارجی است یا داخلی لهذا ریاضت بسه غرض متوجه است. یکی ازاله موانع خارجی و دیگر مطیع ساختن نفس اماره بنفس مطمئنه و دیگر تلطیف باطن برای تنبیه، یعنی بیداری و آگاهی. و حصول

هریک از این سه چیز بسته با مری یا اموری است بدین معنی که زوال موانع خارجی که غرض اول می باشد منوط بزهده حقیقی است . و زوال موانع داخلی که غرض دوم است بچند چیز بستگی دارد .

اول عبادتی که به پشتیبانی فکر صورت پذیرد. ثانی الحسان و آهنگهای خوش که روح انسان بآن اقبال نماید و بآن سبب از استعمال قوای حیوانیه ذاهل گردد. وثالث کلامی که مشتمل برپند و موعظه و ترغیب برکارهای نیک باشد خصوصا " اگر آن کلام از گویند و پاکدامن صاد رشود و عبارتش رسا و آهنگ ملایم و خوش آیند و موضوعش مربوط با رشاد باشد و تلطیف باطن که غرض ثالث از ریاضت می باشد مربوط بفکر لطیف و عشق عقیقی است که منزله از تسلط شهوت باشد .

باری وقتیکه مرید مقداری از مرحله ارادت و ریاضت را پیمود وجودش برای اوایل درجات اتصال بحق مستعد میگردد دوگاه بگاه نور خفیف لذت بخش از انوار الهی بر او

- ۲۷ -

میتابد و آن شبیه است به پرنوی از روشنی که بر او بیفتد سپس خاموش گردد و این تابشها را عرفاء اوقات ( جمع وقت ) مینامند و هر وقتی از این اوقات درمیان دو وجد قرارداد یکی برد پر آمدن آن و دیگری دریغ بر رفتنش .

سپس هر قدر در ریاضت قدم پیشتر گذاشت آن خلصات بیشتر میشود حتی این حالت در غیر موقع ریاضت هم با و دست مردد هد و در آن حال بهر چیزی که نظر اندازد از آن متذکر باری الهی میگردد و چنان است که گویا حق را در همه اشیاء می بیند .

سین لمعان انوار ازدیاد میابد بدرجائی که همنشین او بنگرانش بی میبرد اما چون ریاضت ادامه یابد دیگر هنگام سنوح آن حالت مضطرب نمیشود زیرا که نفس او آمادگی سرای آن دارد .

سپس ریاضت او را بهقامی میرساند که وقتش به کینه منقلب میگردد.

و مخطوف با گراف میانجامد و پوتو اندک بشهاب پرنور می پیوند در معارفه عارف با آن انوار استقرا و پیدا می کند و مانند. مصاحبه ای میگردد و که استمرارداشته باشد و عارف از بهجت آن ادرار کامیاب میشود و چون از آن حال با زگرد و با و حیرت و تاسف دست میدهد و

و چون این معارفه بسیار شد کم کم بدرجه فی میرسد

- ۲۸ -

که تفاوت حال حضور و غیبت از بین میروند بدرجه کی که جلیسش او را در حال اتصال بحضرت حق نزد خود حاضر مییابد، در حالیکه او فی الحقیقه غایب از اوست .

سپس در این معارفه گاه بگاهی تدرج مییابد بآن حد که هر وقت بخواهد او را حاصل شود .

سپس در این رتبه تقدم حاصل مینماید بآن درجه که معارفه بر مشیت یعنی خواستن متوقف نمیگردد بلکه ملاحظه در هر چه کند خدا را مبینند هر چند که ملا حظه اش بمنظور عبرت نباشد بهر جهت در این مرحله عارف از عالم باطل بعالم حق منعطف میگردد .

پس چون ریاضتش به نیل انجامید قلبش آینه مجلائی میشود که محاذی بشرط حق گشته است این هنگام لذات

عالیه برا و فرو میریزد و بنفس خود بسبب اثری که از حق در اوست شادمان میگردد لذا نظری بحق و نظری بخود دارد و بین الجانبین متردد است.

سپس از خود غایب میگردد و نظرش بجانب قدس است و اگر بخود نظر اندازد از جهتی است که ناظر بحق است نه از جهتی که مزین بزینت معرفت گشته یعنی ملا حظه بخود ملا حظه ئی است بالعرض نه بالذات و این جاست

- ۲۹ -

که وصول بحق تحقق یافته است.

بنابراین سلوک سالک در طی نه مرحله با نجام میرسد زیرا هر حرکتی مبداء و ووسط و منتهایی دارد و چون مفارقت از مبداء \* و گذر کردن از وسط و رسیدن بمنتهی دفعتاً صورت نمیگیرد لذا برای هریک از اینها نیز ابتدائی و میانه شی و انتهائی که ضرب این سه در آن سه ۹ میشود .

سه مرحله اولی که نامش اوقات واول حال اتصال میباشد عبارت از پیدایش وقت است اولاً . و تمکن آن است بحیثیتی که در حال غیر ارتیاض هم دست بدهد ثانیاً . و استقرار آن است بعدی که هنگام وقوعش اضطراب زایل گردد . ثالثاً

وسه مرحله وسط که اولش بدل شدن وقت است به سکینه آرامش ( - حصول سکینه است اولاً . و تمکن آن است ار به کیفیتی که اثر حصول بلا حصول مشتهه شود ثانیاً . واستقرار آن است بنحوی که وقت بخواهد حاصل شود ثالثاً . وسه مرحله آخر که نامش اتصال میباشد - حصول

اتصال است بدون خواستن اولاً . و استقرار آن است بدون ریاضت ثانیاً . و ثبوت آن است بدون ملا حظہ خود ثالثاً

اینجا مطالبی که از باب نهم کتاب شرح اشارات ملخصاً آورده شده خاتمه می باید چه که همین اندازه

برای پی بردن بمقصود و روش عرفا ، کفایت میکند هر چند در آن باب از کتاب مطالب عالیہ دیگر هم هست که من جمله اشاره با خلاق عرفاست ولی ناچار باید از جمیع آنها صرفنظر کرد تا در این مقاله محلی برای سایر مسائل گفتنی باقر بهاند .

مطلب ششم - در معارف و معتقدات صوفیه .

از معارف و معتقدات عرفا آنچه ما به الاشتراك ما بین ایشان و حکماست بسیار است که حاجت بذکر نیست ولی مسائلی چند مختص بخود دارند که آنچه بیش از همه مشهور و در خور بحث و فحص میباشد عقیدو بوحدت وجود است که در معتقداتشان اینجا بهمین اکتفا خواهد شد. موفق لاهیجی در گوهر مراد گوید :

صوفیه برآنند که صدور مسلول از علت عبارتست از تنز علت بهرتبه وجود معلوم و تطور وی بطور معلول و این اتقطن شده اند بوحدت وجود و باینکه وجود حقیقت واحده است جاری در جمیع موجود است و ما هیات و مکانات نیست مگر امور اعتباریات . و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هرد و فرع اثبیت است ولا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی آنند که بریاضیات و مجاهدات

- ۲۱ -

که درمیان ایشان معهود است انکشاف این معنی ممکن شود وادراك آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از جمیع معقولات و موهومات فضلاً من المحسوسات

و جمعی از تمشیت کنندگان طریقه تصوف که در طریقه نظر نیز خالی از تحقیقی نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتمنیات افراد برسه گونه اعتبار کرده اندیکی بشرط لا تعین و باین اعتبار وی را ماده عقلیه گویند و در خارج موجود نتواند بود . دویم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد . سیم لا بشرط تعین و عدم تعین و باین اعتبار وی را کلی طبیعی گویند که نزد محققین جزء شخص است و موجود بعین وجود شخص . كذلك حقیقت وجود را که منشاء انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی است نظر بتعنیات مہیات برسه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم مہیت و عدم تعین مطلقاً و آن حقیقت واجب الوجود است نزد حکماء . دویم لا بشرط تعین از تعینات ماهیات و عدم آن و آن حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه . سیم بشرط تعین از تعینات و مہیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات ..... و این توجیه اگرچه بوجهی

- ۳۲ -

قریب است اما بوجهی در نهایت بعد استالی آخر قوله .

باری صاحب مثنوی درباره اعتقاد صوفیه که روشنگر

وحدت وجود است میگوید :

ماعد مهائیم و هستیهای ما

تو وجود مطلق و فانی نما

و بتعبیر دیگر عالم هستی نزد صور فیه باطنی دارد و ظاهری . باطن جهان خداوند یکتاست و ظاهرش مظاهر اوست که بصورت اشیاء گوناگون جلوه گر شده است و در مقام تشبیه از جمله گویند ، حق بمثابه د ریاست و موجودات عالم مانند امواج دریا هستند که امواج هر چند بصورتهای گوناگون دارند ولی این صور اموری عرضی میباشند. وجون نزد ایشان وجود حق در تمام موجودات سریان دارد مانعی در دعوی الوهیت پاره شی از مشایخ نمی بینند و جمله ( سبحانی ما اعظم شانس ) همچنین گفته ( لیس فی جبتی الا الله ) را که هرد و از دعاوی بایزید بسطامی است مستبعد نمی شمارند. همچنین انا الحق گفتن منصور حلاج را صاحب گلشن راز اینگونه موجه میسازد .

انا الحق کشف اسرار است مطلتنق

بجز حق کیست تا گوید انا الحق

- ۲۳ -

درین تسبیح و تهلیلند دائم تو خواهی مست گиро خواه مخصور

اگر خواهی که گردد بر تو آسان

چو کردی خویشتن را پنبه کساری

برآور پرده پندارت از گوش ندای واحد القهار بنیوس

عمه ذرات عالم همچو منصور

بدین معنی همه باشند قائم

وان من شیئی را یکره فرو خوان

توهم حلاج وار این دم بر آری

ندا میآید از حق بر دوامت چرا گشتی تو موقوف قیامت

در آدر وادی ایمن که ناگاه

روا باشد انا الحق از درختی

دیر آن کس را که اندر دل شکی نیست

درختی گویدت انی انا الله

چرا نبود روا از نیکبختی

یقین داند که هستی جز یکی نیست

- ۳۴ -

انانیت بود حق را سزاوار

که هم غیب است و غایب هم پدیدار

جناب حضرت حق راد ولی نیست در آن حضرت من و ما و توئی نیست

من و ما و تو و او هست يك چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز

مطلب هفتم - نظر بهائیت درباره عرفان و تصوف بالا جمال چون دانستیم که تصرف و عرفان از ادیان الهی

و سرچشمه گرفته شایسته است متوجه باشیم که مرتبه عرفان تام عرفای حقیقی بسیار شامخ و بلند است و آنها نشان دلالت دارد که در مکتب دیانت از سایر طبقات در فضیلت مقدم هستند مثلاً در عالم اسلام فرق مختلفی از اهل دانش و ارباب ذوق از قبیل نقّها واد با وشعراء و حکماء و غیرهم بظهور رسیدند و درمیان هر فرقه رجالی از ارباب قلم و اصحاب قریحه پیدا شدند و از خویش آثاری باقی گذاشتند ولی هیچ کدام برفست و لطافت و شور و حال آثار عرفا نمیرسد و میتوان گفت آثار عرفانی زینت بخش معارف روحانی و ادبی دوره اسلامی است که بهمین دلیل مقبولیت عامه یافته و یافته و جای خود را درمنا و مجامع و مجالس گل طبقات باز کرده است چنانکه رواج بازار

- ۳۵ -

دیوان خواجه شیرازی و مثنوی مولوی و غزلیات عراقی و اشعار جامی و دو بیتیهایی بابا طاهر همدانی و امثال اینها شاهد بر این مطلب است منتهی در میان هر فرقه از فرق اهل رانش هم حقایقی وجود دارد که از منبع دیانت اخذ شده و هم اوهام و ا باطیلی که از افکار بشری در آن رخنه کرد .

چنانکه حکماء مثلاً مطالبی دارند که با نفس الامر توافق دارد و نیز مسائلی که با حقیقت منطبق نیست . در معارف و معتقدات صوفیه نیز حق و باطل بیکدیگر آمیخته است در طریقه سلو کشان هم درست و نادرست در هم ریخته بدین معنی که آنچه در دست دارند هر کدام با میزان الله راست آید هر است و صحیح و هر کدام راست نیاید و هم است و غیر صحیح . همچنین در میان هر دسته و زمشری همچنانکه علماء و محققین هستند که بی به مقاصد بزرگان خود برده اند ایضاً عوام و مقلدینی که مقصود اکابر قوم را نفهمیده اند و طوطی وار کلماتی از امیکند که با درام بزرگان نشان سازگار نیست درمیان صوفیه هم از هر دو صنف موجودند و اکثریت فاحش هم با عوام آنهاست . در هر حال از آنجائیکه همت این و یقه بلند تر از سایر طبقات بوده و در همه احوال طالب خدا و مشتاق لقا بوده اند مورد عنایت گشته است .

- ۳۶ -

یعنی در الواح مقدسه با وصفیکه بسیاری از مطالبشان را رد فرموده اند معهدا به نیکی یاد شده اند و صحیفه شی که نهیت فضل و مرحمت را در حق آنها شامل است لوح درویش صدقلی و صورتش این است :

را گل مولی چه بسیار از دراویش که در صحراهای شوق بیاد مولی سیاح شدند و در بحور اشتیاق سیاح گشتند و در ایام عمر خود بذكر محبوب در مدائن و اسواق مشغول بودند و لکن بقاء مولی در ایام او فائز نگشتند بعضی ایام روح را ادراك نمودند و بعضی بغفلت انفس خود بعد از ادراك ایام الله از عرفان و لقای محبوب محجوب ماند و تو ای گل مولی برضوان قدس الهی فائز شدی و رائحه گلهای حکمت صمدانی استشمام نمودی هجرت بوصل تبدیل شد و فراق به لقا پیوست و بعدت بقرب و حزن بسرور راجع و جمیع اهل هیاکل بتو منتهی شد و تو جمیع بین یدی الله محشور و راجع شدند این است فضل واسعه پروردگار تو که همه آسمانها و زمین و فوق از اعراش و اکراس و حاملین آن را احاطه فرمود و جمیع آنچه از طایفه موسومه باین اسم که از اول لا اول بوده اند والی الاخر بوجود بیابند جمیع را باسم تو در این ورقه مطهره مبارکه جزا عنایت فرمودیم و این ایل مبارک را لیلہ القدس نامیدیم

- ۳۷ -

و مقدر شده که جمیع د روایش این لیل مبارک و صباح آنرا بکمال سرور و بهجت عیش نمایند و بذكر محبوب خود مشغول شوند و بر جمیع احبای الهی لازم که در این عید شریف اعانت نمایند این طایفه را علی قدر وسعهم و طاقتهم و باین فضل اعظم خود را مستعد نمایند که دریوم ظهور نیر اقوم افخم جلت کبریائے بشر الله توجه نمایند و بهیچ جهتی جز جهت او توجه نمایند .

مأئده آسمانی جلد چهارم صفحه ۲۱۸).

ایضا در لوح سلمان راجع بهلای رومی ضمن تفسیر یک بیت از اشعارش میفرمایند و  
باری ای سلمان برا حبای الهی القاکن که در کلمات احمدی بدید، اعتراض ملا حظه نهائید بلکه بدیده شفقت و مرحمت  
مشاهده کنید (مجموعه الواح صفحه ۱۵۳).

و در برخی از الواح اشعاری هم از عرفا آورده اند، مثلاً در لوح رئیس میفرمایند:

حکیم سنائی علیه الرحمه گفته

پند گیرید ای سیاهیتان گرفته جای پند

پند گیرید ای سپیدیتان دمیده بر عذار

و در لوح میرزا سعید خان وزیر خارجه این بیت خواجه را آورد ماند

- ۳۸ -

شکر شکن شوند همه طوطیان هند

زین قند پارسی که به بنگاله میرود از اشعار عرفای عرب نیز گاهی در الواح مقدسه آمده است مثل این بیت ابن فارض:

طوعاً لقاض اتی فی حکمه عجا

افتی بسفک دمی فی الحل والحریم و بالجمله در بسیاری از مواضع دیگر الواح نیز باین قبیل شواهد بر میخواریم. از همه مهمتر اینکه رساله شریفه  
هفت وادی بخواش شیخ محی الدین قاضی خانقین در تهیه مراتب سبحه سیر و سلوک بروفق مشرب عرفا از قلم اعلی صادر گردیده است و  
اگر چه در خلال آن بسیاری از حقایق بکر و بدع گنجانده شده مع هذا این لوح مبارک ترجمان بیانات اهل عرفان و تلخیصی است از کتاب منطق  
الطیر عطار که بعباراتی رشیق و تعبیراتی لطیف و ایجازی بلیغ از کلام حق نازل گشته و در همان رساله است که میفرمایند:

و همچنین بسیار بیانات از عرفا و حکمای قبل هست که بنده متعرض نشدم و دوست ندارم که از کار قبل بسیار اظهار شود زیرا که اقوال غیران  
کرنمودن دلیل است بر علوم کسبی نه بر موهبت الهی ولیکن اینقدر هم که ذکر شد بواسطه عادت ناس

- ۲۱ -

است و تاسی با صحاب و علا و به بر این درین رساله این بیانات نگنجد و عدم اقبال بذکر اقوال ایشان نه از غرور است بل بواسطه ظهور حکمت و  
تجلی موهبت است."

راحة شیها

قصیده عز ورفائیه هم گنجینه ی است از مراتب وجد و شوق و عشق نازل از قلم اعلی بر وفق ذوق عرفاء - تفسیر حدیث (کنت کنزاً مخفياً) نیز  
که بخواش علی شوکت پاشا از خامه مبارک مرکز میثاق صاد رگشته بر وفق معارف صوفیه است لهذا میتوان گفت که بهائیت با عرفان نه تنها  
رابطه مستقیم دارد بلکه موید و مروج حتی مبدع آن در این کور بدیع نیز هست باین معنی که در معرفت الله و توحید بساطی جدید گسترده  
است.

از معارف عرفا و معتقداتشان آنچه بطور کلی (صرفنظر از جزئیات) با موازین الهی انطباق دارد:

اول اعتقاد بوجود الوهیت است و این امری است واضح زیرا دیانت تا رو پودش عبارت از عقیده بعبد و معاد است و هر دینی من جمله بهائیت  
اساسش بر همین دور کن استوار میباشد و الواح مقدسه تماماً مصدر بنام خدا است و مزین به ذکر حق جل و علا. عرفان نیز همه وقت دم از  
خدا جوئی میزنند و میگویند:

ای خدای قادر بی چون و چند

از تو پیدا شد چنین قصر بلند

(مثنوی)

دویم، اعتراف باینکه ذات الهی لا یدرك ولا یوصف است الواح الهیه اعلی مراتب تنزیه و تقدیس ذات حق را در بردارد  
عرفا نیز میگویند:

مقدس ذاتش از چند و چه و چون

تعالی شانه عما یقولون

(گلشن راز)

سیم. لزوم اطاعت از شرایع الهی است. چنان که اهل بهاء میگویند سعادت در سایه دیانت بدست میاید و عالم همیشه محتاج به  
نفثات روح القدس است.

عرفانیز میگویند، حقیقت را که بمنزله مغز بادام است باید در شریعت که بهمثابه پوست بادام میباشد پرورش داد چه اگر پوست فاسد شود مغز  
هم تباه میگردد یعنی اگر شریعت نباشد حقیقت هم بدست نمیآید و این است عین گفته صاحب گلشن  
راز در این خصوص:

تبه گرد و سراسر مغز بادام

گرش از پوست بخراشی که خام

- ۴۱ -

ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست

اگر مغزش برآری برکتی پوست

شریعت پوست مغز آمد حقیقت

میان این و آن باشد طریقت

چهارم اهمیت و لزوم خود شناسی است. چنانکه جما لقدم

میفرمایند:

اصل الخسران لمن مضت ایامه و ما عرف نفسه

(مجموعه الواح ص ۳۶)

عرفانیز میگویند:

توئی تو نسخه نقش الهی

بجوی از خویش هر چیزی که خواهی

(گلشن راز)

پنجم اعتقاد به آخرت است که در عرف امرالله به بقای ارواح تعبیر شده که اینک حضرت بهاء الله د راوح عبد الوهاب  
میفره ایند:

واما ما سئلت عن الروح وبقائه بعد صعود ، فاعلم انه يصعد حين ارتقائه الى أن يحضر بين يدي الله في هيكل لا تغيره القون والاعصار ولا حوادث العالم و ما يظهره فيه ويكون باقيا بدوام ملكوت الله و سلطانه و جبروته و اقتداره و منه تظهر آثار الله وصفاته وعنايه الله والطاقه .

﴿ اشراقات صفحه ۲۱۵ ﴾

عرفانيز ميگويند :

حجاب چهره جان ميشود غبار تنم خوشاد مي که از آن چهره پرده برفکنم  
( حافظ )

ششم لزوم تخلق با خلاق انساني است که اصول و فروعش در هر ديني من جمله در بهائيت بکمال تفصيل در کتاب اقدس و کلمات مبارکه مکنونه و الواح مقدسه متعدده بيان شده مثلا در کتاب عهدي از جمال قدم است که :

براستي ميگويم تقوي سردار اعظم است از براي نصرت امرالهي و جنود يکه لايق اين سردار است اخلاق و اعمال طيبه طاهره مرضيه بوده و هست

عرفا با اين اصل پايبندهستند و ميگويند :

موانع چون درين عالم چهار است طهارت کردن از وی هم چهار است  
نخسين پاکی از احداث و انجاس دوم از معصيت وزشر وسواس  
سيم پاکی ز اخلاق ذميه است. که باوی آدمي همچون بهيما است  
۴۳۰

چهارم پاکی سراسر است از غير

که اينجا منتهی ميگرددش سير

( گلشن راز )

اما آنچه از معتقدات و اعمال و اقوال صوفيه که غير منطبق با موازين امري است اهم آنها باين قرار ميباشد . رايا  
اول درباره اعتقاد و آن عقیده بوحث وجود انيست که خدارا گاهی بدريا و خلق را با مواج و زماني او را بوا حشد و موجودات را باعداد و گاهی او را بهداد و کائنات را بحروف و کلمات تشبيه مينمايند و قيام اشياء را هم قيام ظهوری به حق ميشدارند، باين معنی که گویند حق بذاته در صور کاشتات منحل شده مثل حبه که بذاته منحل بصورت ریشه و ساقه و شاخه و برگ و میوه ميشود و نیز اینکه گویند در عالم هستی وحدتی است و کثرتی وحدت عبارت از وجود حق است و کثرت عبارت از صور حوادث که حق بذاته در آنها ظهور کرده ، لهذا معتاد بآنند که حق است و خلق اين نزد اهل بها قبول نيست ، چرا که اهل بها بتجلي صدوری قائلند نه ظهوری ، باين معنی که گویند موجودات از حق صادرگشته است نه ا.هية ظاهر . فرق

- ۴۴ -

صدور و ظهور اين است که در تجلی صدوری ذات حق در علو تقدیس خود باقي است و کائنات از او صادر و از او مستفیضند چنانکه آفتاب در مرتبه خود باقي و اشعه از او صادر میگردد و بزمن میرسد و در کائنات جلوه گر میشود ، بر خلاف تجلی ظهور که عبارت از تنزل حق است بذاته در کائنات چنانکه صوفیه تصریح بدان کرده اند . ی



حضرت مولی الوری در مفاوضات و سایر الواح بیاناتی باین مضمون دارند که ، صوفیه حق و خلق قائلند ولی انبیاء گویند که عالم حق است و عالم امر و عالم خلق که سه میشود و در مقام رد قول صوفیه میفرمایند :

قول صوفیها اقتضا کند که غنای مطلق تنزل بدرجه فقر نماید و قدیم بصور حاد تعتقید یا بد و قدرت محض در مرآت عجز محدود بحدود امکانیه شود و این بدیهی البطلانست ..

ملاحظه مینمائیم که حقیقت انسانیه که اشرف مخلوقاتست تنزل بحقیقت حیوانیه ننماید و ماهیت حیوانیه که واجد قوت حساسه است برتبه نبات هبوط نکند و حقیقت نباتیه که آن توه نامیه است در حقیقت جهادیه سقوط نفرماید ، مختصر اینست حقایق علویه راد و مراتب سفلیه تنزل و هبوطی نه چگونه میشود که حقیقت کلیه الهیه که مقدس از جمیع اوصاف و نموتسه

۴۵

با وجود تقدیس و تنزیه صرف بصور و حقایق کونیه که مصدر نقائص است منحل گرد و این و هم محض است و تصور محال بلکه آن جوهر تقدیس جامع کمالات ربوبیت والوهیت است و جمیع کائنات مستفیض از فیض تجلی صدور و مقتبس از انوار کمال و جمال ملکوتی او مانند جمیع کائنات ارضیه که اکتساب نینی نور از شعاع شمس مینماید و شمس را در حقایق مستفیضه موجود ارضیه تنزل و هیوای نه مفاوضات ( صفحه ۲۱۸ )

ایضا جمال مبارک در لوحی میفرمایند :

و اصل معنی توحید اینست که حق وحده را مهیمین برگل مجلی بر مزایای موجودات مشاهد نمائید کل را قائم با وستم . از او دانید اینست معنی توحید و مقصود از آن . بعضی از متوهمین باوهام خود جمیع اشیا را شریک حق نموده اند و معد الک خود را اهل توحید شمرده اند لا و نفسه الحق آن نفوس اهل تقلید و تقلید و تحدید بوده و خواهند بود توحید آنست که یک رایك دانند و مقدس از اعداد شمرند . ( اقتدارات صفحه ۱۰۸ ) .

این بود وجه ماینت اعتقاد صوفیه با اهل بها .

دریم درباره اعمال و آن عبارت از ریاضتهای شافه شی است که از بعض آن جماعت بعمل میآید و رسومی است غیر مرسوم

- ۴۶ -

در شریعت که در بینشان بجا آورده میشود از قبیل مراقبه های طولانی که عمر را هدر میدهد و گوشه نشینی و خلوت گزینی که شخص را عاطل میسازد ولی نزد اهل بها ریاضت عبارت از عباد رتبهائی است که در کتاب الله بآن امر شد و همچنین مراعات اخلاقیاتی است که در الواح مقدسه بآن توصیه گردیده است زیرا که ریاضت در خلوت و پاکی در انفراد و تنهایی برهان صفا و تقوی نمیشود چه معلوم نیست که خلوت گزیده هرگاه بجلوت قدم گذاشت و چشمش بلذات اجتماع آشنا شد تا چه اندازه بحفظ خود از وسوسه نفس قدرت خواهد داشت بلکه ریاضت حقیقی در آن است که شخص با خلق محشور باشد و از حریم اخلاق و آدمیت پای بیرون نهد و سعی کند خود را به قامی برساند که اگر برکوهی از سیم و زیر گذر کند در عین ناداری احساس بی نیازی نماید و اگر بر بات حجال بگذرد نظری از روی خیانت بآنها نبیند از دو در تواضع بدرجه فی بالغ گردد که صدر جلال با صف نحال نزدش یکسان باشد الی غیر ذلک من الاخلاق الرحمانیه والفضائل انسانیه و حصول این مقامات منوط با طاعت از احکام الله و کار بستن عبادات و انس با الواح و آیات است لا غیر .

حضرت بهاء الله در لوح بشارات میفرمایند :

- ۴۷ -

بشار هشتم - اعمال حضرات رهبه و خوربه‌ای ملیت نات حضرت روح علیه السلام الله و بهائیه عند الله مذکور و لا عند الله مذکور و لكن اليوم باید از انزوا قضا فضا نمایند و بما ینفعهم و یتنفع به العباد مشغول گردند . ( مجموعه الواح: صفحه ۱۱۹ )  
و در کتاب اقدس میفرمایند.

تالله الحق لو یغسل احد ارجل العالم و یعبد الله علی: الادغال والشواجن والجبال والقنان و الشناخیب و عند کل حجر و شجر و مد رولا یتضوع عرف رضائی لن یقبل ابدا هذا ما حکم به مولی الانام . کم من عبد اعتزل فی جزائر الہسند و منع عن نفسه ما احله الله له و حمل الرياضات و المشقات ولم یذكر عند الله منزل الايات ) آیه ۸۲۸۰ ( این ہم وہ تباین صوفیہ است در اعمال ریاضتی با بهائیت .  
سیم - درباره اقوال و آن تعبیرات و تفسیراتی است لایسمن و لایغنی زاید بر آنچه لازم است از حضرت عرفا کہ جز لقلقه زمان چیزی در بر ندارند و غالبا با وھامی میانجامد کہ خالی از ین حقیقت است و حضرت بهاء الله در لوح سلمان نمونہ کی از آن قبیل را بدست میدهند و بعد از بیان مقداری از اظهارات صوفیہ میفرمایند .

هر نفسیکہ معتقد بر بیانات عرفا بودہ و در آن مسلک سالک شدہ

- ۴۸۰

موسی و فرعون هر دو را مظاهر حق دانسته منتهی آنست کہ اول را مظهر اسم ہادی و عزیز و امثال آن و ثانی را مظهر اسم مضل و مذل و امثال آن ولذا احکم جدال ما بین این دو محقق و بعد از خلع تعینات بشریہ ہرد و را واحد دانستہ اند چنانچہ در اصل جمیع اشیاء را واحد میدانند و مجمل آن از قبل ذکر شد .

این مطالب قوم کہ بعضی از آن مجملا بیان شد و لکن ای سلمان قلم رحمان میفرماید : الیوم مثبت و محقق این بیانات و مبطل آن دریک درجہ واقف چہ کہ شمس حقیقت بنفسھا مشرق و از افق سماء لایزال لایح است و هر نفسیکہ بذکر این بیانات مشغول شود البتہ از عرفان جمال رحمن محروم ماند ربیع تحقیق اوھام زمان غیبت است و الیوم ربیع مکاشفہ و لقاء .. ای سلمان قسم بجمال قدم کہ ایستن ایام در هر حین از سماء عرفان رب العالمین معارف جدید نازل فطوبی لمن وصل الی هذا المعین و انقطع عما عنده . ای اھل جذب و شوق انصاف دهید در این بیانات کہ از قول عرفا مختصر ذکر شدہ کتب لا تحصی حال ما بین ناس موجود اگر انسان ارادہ نماید جمیع را ادراک کند و د و عمر کفایت ننھاید ( مجموعه الواح صفحه ۱۴۱ )

- ۴۹۰

در لفاظیہای صوفیہ پارہ ئی از اوقات گستاخیہائی ہم

ہست از قبیل :

ماز قرآن مغز را برداشتیم

پوست را بہرستان بگذاشتیم

و در مقام تشنیع ہمین گفتہ غرور آمیز در کتاب اقدس نازل

شدہ است کہ :

و منهم من یدعی الباطن و باطن الباطن قل یا ایھا الکذاب تالله ما عندک ایه من القشور ترکناها لکم کما ترک العظام للکلاب ) آیه ۷۹ ( .

و گویا نظر باین قبیل جسارتہای پارہ شی از صوفیہ باشد

کہ حضرت مولی الوری میفرمایند :

ای یاران عزیز عبد البهاء باید دقت در نصوص الهیه کرد و احکام شریعت الله مجری داشت و از تاویل عرفاء و تشویش حکماء احتراز و اجتناب کرد زیرا نفوس را منجمد و افسرد، و کسل و لا ابالی و پریشان و سرگردان نماید و عاقبت ملت الهیه راز نیل و حقیر در انظار عمومی کرده فسقه و فجره محسوب دارد البته دوستان حقیقی جز تقوای الهی آرزو ندارند (مأئده آسمانی جلد نهم صفحه ۲۰) .

این بود شرح روش و احوال عرفا و کیفیت ارتباط تصوف

با بهائیت اختصار یعنی به آن اندازه که بتوان در طی يك ساعت بیان نمود والسلام .

طهران - اول شهر الملك سنه ۱۳۰ بدیع مطابق

۱۸ بهمن ماه ۱۳۵۲ شمسی