

مجموعه مباحث در

سومین

مجموع تحسین

در باره

دین است بهائی و معارف شرق

مؤسسه ملی مطبوعات امری

۱۲۲ هج

امریهائی و فلسفه شرق

جناب علی مراد راودی

چون بحث حکمت در میان است بهتر آنکه از اصطلاحات حکما فایده برگیریم و طرح مطلب را با استعداد از ارسطو و دو اصطلاح مشهور او آغاز کنیم . هر شیئی از اشیا جسمانی و هرامری از امور معنوی را ماده ای و صورتی است . ماسوای ذات واجب که صورت محض است و به یک اعتبار غیر از جواهر مجرد ، هر چه در حیز وجود باشد مستغنی از ماده نیست . در میان 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 سود ها به دست آورده و چه بهره ها برگرفته است ، چه عاصری 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 نشر و علم و صنعت و قانون مستفید میشوند ، اجزائی از تواریخ و قصص و امثال و حکم را چنانکه معمول زمان است می گیرند و می پذیرند و تشخیص این اجزاء و عناصر که از منابع مختلف مایه گرفته و در هر یک از ادیان 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 یا دین اسلام از عیسای یهود و یونان و شام و ایران چه عوایدی داشته است . منتهی هر آنچه از این قبیل گفته شود و هر فوایدی از هر مآخذی به دست آید ماده ایست که صورت دیانت در آن ظاهر میشود و این صورت همان امر الهی است منشأ جزوئی نمی تواند داشت . آنچه باید مواظب بود این که در تشخیص

عناصر مختلفه "مقتبسه" از منابع دنیوی به راه اشتباه نرویم
و عامل اصلی و حقیقی ظهور ادیان را که نشانه بدعت آنهاست
منکر نشویم و صورت الهی دیانت را در راه طبیعی آن منحل
و مستهلك ندانیم ، با این مقدمه عجیب نیست اگر بخواهیم
که درباره امر بهائى و معارف مشرق زمین و مناسبات این دو
بایکدیگر گفتگو کنیم و مثلاً در مبحثی که اینک آغاز کرده ایم
بکوشیم تا نشان دهیم که از افکار متداول در عالم اسلام
و عقاید حکمای ایران چه جزا و عناصری در دیانت بهائى
وارد شده و چگونه مواد مأخوذه از افکار پیشینیان در ظهور صورت
جدیده امر بدیع تأثیر بخشیده است .

موضوع این مقال "دیانت بهائى 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؟
پیدا است که به هر اعتبار خاص میتوان معنی خاص از "مشرق زمین"
اراده کرد . معمولاً "امروز شرق به آسیا و اقیانوسیه میگویند و
از پائو امریکا را غرب مینامند و تکلیف افریقا را بین میان معلوم
نیست ، گویا بتوان گفت که ممالك شمالی اسلامی این قاره را
اگرچه بعضی از آنها را اقصای غربی دنیای قدیم قرار دارد و
حتی نام آن نیز مغرب است ، جز "مشرق زمین" به حساب

میاورند و از همین جابر میآید که هرگاه مقصود ماتشخیص طرز
تفکر و تقسیمات مدنی و فرهنگی و معنوی باشد ملاک جغرافیائی
نمی‌توان برگزید و مناسبات افکار را باید یکدیگر مهتر باید شعر .
امروز وقتی سخن از فلسفه شرق به میان میآید و معنی از آن
اراده میشود . نخست فلسفه چین و هند و ایران باستان ،
دیگر فلسفه رائج در عالم اسلام . - قسم اول با همه قدر
وقرب 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 اقدم 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 ، و در دینت مسیحیت و
اسلام که هر دو در همین محیط جغرافیائی ظاهر شدند
با این فلسفه مناسباتی یافتند ، این مناسبات گاهی به صورت
مخالفت و خصوصت بود و گاهی نشان از مجانست و مرانست
داشت . بدین ترتیب بود که فلسفه اسلامی بر مبانی فلسفه
یونان با توجه به عقاید مسلمان تا سیم 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 تجدد
فکری و ادبی و فلسفی سپرد در حالی که در ممالک اسلامی
تا همین اواخر برخورد از اعتبار بود . به همین دلیل اخیر
یعنی بسبب زوال اعتبار آن در مغرب زمین با ظهور فکر جدید
اروپائی است که این فلسفه را با اینکه اساس یونانی دارد فلسفه
شرق می نامند و ناظر به همین معنی است . بهمان بلیغ -
حضرت عبدالبهاء که در یکی از خطابات مبارکه در ذکر تقابل
در فلسفه شرق و غرب فلسفه یونان را در ممالک فلسفه شرق
آورد ، 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 باید که یگر و با جریان خاص اسلامی که
جنبه دینی محض داشت مناسباتی یافت و کلام اسلامی از این
میان بدآید . این فرهنگ مخصوص سیر خود را در مسیر تاریخ
ادامه داد . از قارایی به این سینا پیوست ، در حالی که اشعری
و زالی را در حاشیه خود جای می بخشید . از این سینا به
خواجه نصیر رسید ، در حالی که ناظر ظهور سهروردی همور

والبتّه به موازات این مسیر ، عرفان و تصوف از سنوشتی وقفه
و تفسیر و حدیث از سوی دیگر ، راه خود را می پیمود و خواه
ناخواه این راهها باید که دیگر در موارد متعدد در تقاطع میافت
ودراین نقاط تقاطع اشخاصی به ظهور می رسیدند که به
جمع این افکار نظر داشتند و از تلفیق عناصر مختلف فکری
خاصی را احداث میکردند که اجرا آن گاهی به اعتدال
باهم می آمیخت و گاهی جزّه خاصی در آن غالب میشد .

بدین ترتیب بود که میرداماد و ملا صدرا و ملا محسن فیض
و امثال آنان پدید آمدند . در همین زمینه والبتّه باغلبه*
عنصر دینی و ارجحیت اخبار و احادیث ، بود که شیخ احمد
احسائی و حاج سید کاظم رشتی تعالیم خود را ظاهر ساختند
و همین ماده بود که استعداد قبول صورت وحی را حاصل
کرد و حامل امانت الهیه شد و این مباهات را به دست آور
د که عناصر لفظی و معنوی آن برای بیان تعلیم جدید و تاسیس
امر جدید اختیار شود و سراز فخر و شرف بر آسمان نماید .

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 و حدیث و سنت را معتبر
می گرفتند و عدول از جنبه خاص و خالص دینی را مجاز

نمی‌شمرند و اختلاط این عنصر را با عناصر دیگر روانی دیدند
 و از همین رو به حکمت و عرفان به نظر تحقیر و تخطئه مینگریستند
 حتی حکما و عرفا را مطعون و ملعون می‌شمرند . 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 نمی‌دانست یا معاد جسمانی را معقول
 نمی‌شمرد یا مصراع نبی را حمل بر عروج معنوی می‌کرد صدها
 شاهد بر خلاف دعوی او از آیات و روایات می‌آوردند و دست
 رد بر سینه او می‌نهادند . بدین ترتیب چنین کسی را چاره
 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
 جدا بگیرد ، یا آنچه را که خود او استنتاج کرده است به اعتبار
 شعارد و کنار گذارد و در برابر فتوی فقها سپر بپندارد و از
 رای فلسفی توبه کند ، یا به تاویل قرآن و حدیث و سنت بپردازد
 و آیات و روایات را از معانی ظاهر به کلمات خارج سازد . حق
 این بود که چنین باشد ، زیرا به واقع قرآن را ظاهر و باطنی
 بود ، آیات غیر محکمات را می‌بایست بر معانی باطنیه حمل کرد
 و رموزی از حقایق روحانیه دانست و تشبیه و تمثیل را در
 آنها معتبر گرفت و راه تاویل را به روی اهل تحقیق گذاشت

والا نه تنها با فلسفه یونان مطابق نمی آید بلکه با هیچ عقلی معقول نمی شود 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 عمومی ظاهریه اکتفائی کردند و در صد و کشف اسرار و حل رموز بودند میخواستند به راز نهان پی ببرند و به بطن قرآن راه یابند .

فقهای امت سعی این جماعت را تصدیق نمی کردند . اینان را اهل بدعت و ضلالت می شمردند و در تفسیر قرآن خروج از قواعد معموله و علی الخصوص عدول از معانی ظاهریه را مجاز نمی دانستند و اهل تاویل را تکفیر می کردند و تعجب نکسید اگر بگوئیم که اینان نیز حق داشتند . زیرا اگرچه قرآن کریم به صریح بیان وجود تشابهات را تصدیق نموده ولیکن حق تاویل آنها را از آحاد امت سلب فرموده بود . این تاویل به قرائت اهل سنت تنها در شان علم خداست و جز او کسی رانی رسد که علم به تاویل را ادعا کند . اما به قرائت 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 حدیثیست در بحث حکمت در آثار متأخرین
 حکمای شیعه که حکمت را به کلام پیوستند می گردید . عبارت
 دیگر تعیین اصول به تقریر اخبار ارتباطی یافت و پیدا است
 که گاهی برای ترجیح یکی از این دو جانب نزاع میکردند و
 معرکه اصولی و اخباری به میان می آوردند . ملّیون بسر آن
 بودند که آنچه اهل فلسفه میگویند و توجیه فلسفه یونان را
 در انصراف از قرآن یا تاویل آیات آن می جویند بی پایست
 و حفظ اعتبار قرآن مستلزم عدول از اصول فلسفه یونان
 است ؛ و به همین سبب اهل فلسفه را تخطئه و تکفیر و تنجیس
 کردند و وقایعی مثل تکفیر ابن سینا و قتل سهروردی و عسزل
 این رشد و تبعید ملا صدرا در تاریخ فکر اسلامی به وجود
 آوردند . به هر دو جانب حق دادیم : از یک سوی جبر
 تعطیل قرآن یا تاویل آن چاره ای نداشتند و از سوی دیگر
 اختیار تاویل را به دست مردم نمی سپردند . حل این
 معضل را مثل همه معضلات دیگر میبایست از ظهور اسماء
 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

از خطا تمیز دهد ، بر یکی مهر قبول و برد دیگری را غبطلان
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
و 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 نیز
و تعدیل شود و بدین ترتیب امریهائی تنهائی یافتی 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 خصوص
الواح و آیات جز معتقدات اهل ایمان ساخته و بعضی دیگر
را به صریح بیان به طاق نسیان اند از این تفصیل بدان
سبب داده شد که هرگاه بعضی از اصول آراء فلسفی را که در
اقوال حکمای اسلام دیده ایم در آثار این ظهور باز یابیم
حمل بر عدم بدعت تعالیم بهائی و فقدان اصالت آنها
نکنیم زیرا که :

اولاً " آنچه در دوره اسلام جز عقاید اهل بدعت به شمار
می آمد و قبول آنها ضرورت نداشت و به همین سبب مورد
اختلاف امت بود در این ظهور بدیع ، بدون احتیاج به

تاویل ، درستون آیات صاحب امر و کلمات مبشر او و پیمائسات
 مبین او وارد شد و قبول آنها جز اصول دین است 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 تا عالم حق را که
 واحد محض و بسیط صرف است بتوان در علو تنزیه خود محفوظ
 داشت و صدور کثیر از واحد را که با وحدت واحد منافات دارد
 با توکل به عالم امر که علت صدور کثرت و واسطه خلقت است
 معقول ساخت . از جمله آنها سلب صفات از حق یا قبول به وحدت
 صفات خدا یا ذات اوست که موجب نجات از شرک خفی میشود .
 از جمله آنها قبول ترتیب 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 معانعت گردد
 از جمله آنها قول به قدم زمانی عالم در عین تصدیق حسد و ثبات
 ذاتی آن است تا ابرار عقلا که تصور عدم محض مسبوق به وجود را
 محال می دانند منع شود و قبول تغییر در ذات خدا و سلب
 خالقیت از او در ایند لازم نیاید . از جمله آنها قبول ایمن
 معنی که شر امر عدم است تا صدور شر از خیر مطلق یا قبول
 دو مبدأ مختلف برای خیر و شر یا نفی عدالت الهیه که جمله

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 مجدد و تکرار تجلی میشود. (۱)

ثانیاً این ظهور بدیع به اخذ و نقل و تکرار و تائید 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 مواد را با مواد دیگر از قبیل اموری که بانهذیبها خلاق و احقاساق حقوق و تدبیر عالم ملك و تطبیق آن با حیات ملکوت ارتباط دارد به هم پیوسته اند و صورت فائده از حق مطلق را در این ماده مستعد و وارد آورده و امر بدیع را در عالم خلق نمایان ساخته اند. بنابراین حکمت شرق را بعین همان نقل نفرموده - بلکه اجزائی از آن را اختیار نموده اند. این اجزاء را جرح

(۱) در ذکر این مطالب به اشاراتی اکتفا شد زیرا که منظور از کمال بود و توضیح مطالب ارتباطی به مقصد ماند داشت.

و تعدیل و تغییر و تبدیل و تصحیح و تکمیل فرموده اند .
 با اجزاء دیگر به هم آمیخته و قالب جدیدی پدید آورده اند .
 و این قالب جدید روح حیات دمیده و پاخور با اصطلاح فلاسفه
 صورت جدیدی به ماده قدیم بخشیده اند .

ثالثاً - حکمت الهی رابه 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
 وجدال را که با این وحدت اصلیه منافات دارد واجب شعردانند
 بدین ترتیب اختیار بعضی از افکار از فلسفه مشرق زمین -
 مقدمه ای برای اخذ نتیجه در اثبات وحدت عالم انسان و محکیم
 رکن رکن و آئین نازنین گردیده و آنچه از این پیش فقط صورت
 بحث الفاظ داشت و قیل و قال اهل مدرسه نام میگرفت
 و میبایست اسیر زوال و اضمحلال شود باید اگردن حیسات
 جدید را این امر بدیع میتواند موجب نجات نوع انسان و عودت
 آن به وحدت اصلیه خویش و تحقق ملکوت خدا در سیطره غیبه
 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 علوم را که به لفظ آغاز میشود به لفظ پایان
می پذیرد نباید تحصیل کرد ، بلکه درمند تحصیل علوم
باید بود که نتایج مفیده درعمل حاصل نماید (۱) . بعضی را
تصور چنان است که این حکم کلی را میتوان درتطبیق
برموارد جزئیة 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 درسلک **سعییا و کیمیا و جزء علوم**
فانیة **مردوده** آورده اند (۲) . اما تمحیم این تصور صحیح
نیست و اصولاً " نمی توان علوم را برحسب ماهیت به علوم
لفظی غیر مفیده و علوم عملیه " مفیده تقسیم کرد . بلکه باید گفت
که هر علم را میتوان به طرز **تقریر و تعلیم** کرد که جزء بحث
الفاظ نباشد تا **اسیر جمود و رکود** گردد و برعکس **میتوان** به روش
تحقیق و تحلیل کرد که فوائد کثیره حاصل کند . در فوائده
ریاضیات شکی نیست ولی چگونه میتوان انکار داشت که گاهی
این علوم را به صورت تقن باعداد درآوردند و به حالی دچار

(۱) بعضی از این آیات در جلد ۳ کتاب امر و خلق صفحه ۲۰۶
نقل شده - (۲) صفحه ۱۴۴

کردند که میتوانست مدارس و اعتقاد باشد به شکل رمل و جفر و سحر و شعبده درآید . مفیدتر از طبیعیات چیست ؟ و حال آنکه این علم شریف در بعضی از ادوار حال پرملاسی یافت که زبان قلم در حین بیان مطالب آن میگریست . صحیح تر از علم هیئت چه علمی است ؟ و حال آنکه این علم دقیق رابه صورت اوهام اهل تنجیم درآوردند که قلم مرکب میثاق به بطلان آن شهادت داد (۱) . حتی فنون وارد نیز خارج از این قاعده نیست . قواعد فن ادب میتواند چنان باشد که شعر و نثر را در ایراد 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 درآورد و انتظام 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 همیشه مباحث فلسفی که ذکر آنها در ضمن تعلیمات قلم اعلی مؤید صحت آنهاست . در قرون وسطی به سوء تقدیر دچار شدند و در ردیف موجبات قیلول و قال

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

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

(۲) خطابات جلد ۱ صفحه ۲۴۳

در بیان عرفان و تصوف و ارتباط آن با دیانت بهائی

این مقاله که بر حسب امر مجمع محترم تحقیق برقم می‌آید، مشتمل برروس مطالب مهمه صوفیه بر سبیل اختصار به ترتیب زیر می‌باشد خواهد بود.

- ۱ - معنی عرفان و تصوف
- ۲ - منشاء تصوف و عرفان
- ۳ - مقصد و مرام عرفاء
- ۴ - اصطلاحات عرفاء و متوفین
- ۵ - چگونگی سیر و سلوک اهل عرفان
- ۶ - معارف و معتقدات عرفاء و متصوفین
- ۷ - نظر بهائیت در این خصوص

مطلب اول در بیان عرفان

عرفان در لغت بمعنی شناختن است همچنین بمعنی علم یعنی دانستن و پاره‌ئی از فضلی قوم برآند که لفظ علم اعلم از عرفان است و باین معنی که علم شامل دانستن کل اشیا اعم از مادی و مجرد میگردد ولی عرفان مختص است بشناختن مجردات یعنی موجودات غیر مادی قائم بذات خصوصاً مبدأ الهی تعالی شانه ولی این قاعده کلی نیست زیرا هر دو کلمه در کثیری از مواضع بمعنای یکدیگر استعمال گردیده اند و اینجام مقصود خصوصاً غور در لفظ عرفان و تصوف نیست چه که مقصود اصلی غیر آن است علی الخصوص که بحث لفظی در این باره پایانی ندارد زیرا در انواع کتب و قوامیس در اصل و ماخذ کلمه صوفی که در اکثر موارد بالغت عرفان مرادف میباشد قلم فرسهایمائی شده و سخن بطول انجامیده آخر هم مبدأ و ماخذ درستی بدست داده نشده است ولی کلمه عرفان مفهوم و معنایش واضح و همان است که ذکر شد.

مطلب دوم در منشأ تصوف و عرفان

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

ورسل از بد و 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 مریدان جسمانی
 و معلمان روحانی بوده اند و بحکم عقل همیشه مربی برتر مربی
 و معلم بر معلم پیشی داشته و در علی الخصوص مربی و -
 معلمی که معارف و کالاتش ذاتی رشد نه اکسابی تا اینکه
 محتاج باخذ علم از معلم بشری گردد و بهمین مناسبت است
 که جمیع امتهای عالم هر کدام بر طبق مندرجات کتاب دینی
 خود معتقدند اول نفسی که در دنیا پیدا شده خواه نامش
 بود ابا شد خواه برهما و خواه کیومرث و خواه آدم ، ابا البشر
 است پیغمبری داشته و همو سبب از دیاد نسل شده و بعد م
 آداب و اخلاق انسانی و راه و رسم زندگانی آموخته . چنان
 نعیم دین معنی میگوید :

هر کجا علم و عقلی از دین است

آنچه گل بینی از گلستان است

و مؤید و مساعد این مطلب بیان مبارک حضرت بهاء الله
 است که میفرمایند :

"آفتاب حقیقی کلمه الهی است که تربیت اهل دیار معاوی

بیان منوط باوست و اوست روح حقیقی و ماء معنوی که حیات

گل شیشی از مدد و عنایت او بوده و خواهد بود و تجلی او در هر مرآت بلون او ظاهر مثلاً در مرآیای قلوب حکما تجلی فرمود حکمت ظاهر شد و همچنین در مرآیای افئده عارفین تجلی فرمود بدایع عرفان و حقایق تبیان ظاهر شد (۱) مطلب سیم - در مقصد و مرام عرفا

مقصد و مرام عرفا وصول بحق است از طریق سلوک و بی بردن بحقایق اشیا است از راه شهود و فرق اینها با حکمای الهی این است که حکیم یعنی فیلسوف از طریق برهان بن بوجود حق و کمالات او میرسد و در معرفت فقط بدلم الیقین میرسد ولی عارف در این مرحله توقف نمیکند بلکه بوسیله تصفیه باطن و تزکیه نفس خود را بمرتبه عین الیقین میرساند.

مطلب چهارم - در اصطلاحات عرفا اصطلاحات عرفا در باره 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 معذالک برخی از مصطلحات آنان که در پیشان متداولتر است ذکر میشود از جمله کلمات سالک و درویش و فقیر و مرید و مراد و دلیل و شیخ و پیر و مرشد و قطب و غوث و ولی و امثال ذالک هر یک مرتبت و سقی زادر تصوف میرساند ایضا

کلمات شریعت و طریقت و حقیقت و اوقات و احوال و مقامات
و سر 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^ل
الله و طعن عبارت از فنای صفات اوست در صفات الله و محقق
عبارت از فنای ذات اوست در ذات الله همچنین الفاظ فیض
اقدس و فیض مقدس تعبیر از شئون ذات الهی است در
رتبه احدیت و واحدیت . ایضا* کلمات عین ثابت و رنـگ
و تعین نام ماهیت اشیا است . و الفاظ دره* بیضا* و جوهره*
صفرا و زمره* خضرا و یاقوته* حمرا* و ذره* هبایه ترتیب نـام
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 سربه و خفویه و اخفویه تعبیر از مراتب نفس ناطقه در
مراحل تقید و تجرد است و همچنین الفاظ ظلمات و شطوحیات

عبارت است از کلماتیکه مفرورانه یا گستاخانه بابیخبرانه
برلسان صوفی جاری گردد . ایضا " لفظ خرقة و دلّی نام -
لباس صوفیان است مثلاً " زمانی که یکفر از بزرگان صوفیه
از دنیا برود میگویند ، فلانی خرقة تـس کرد . و دلّی مرقع
یعنی وصله دار و دلّی طمع یعنی چند رنگ و تاج درویشی
عبارت است از کلاه هشت ترک یاد و ازده ترکی که بر سر
میگذارند و گاهی پارچه یارشمه یی هم دور آن می پیچند
و خانقاه عبارت از عبادتگاه یا محل اجتماع ایشان است .

مطلب پنجم - در چگونگی سیرو سلوک اهل عرفان .
کیفیت سلوک و آداب و رسوم عارف تا وصول بمقام شهود بطور
پراکنده در کتب عرفاء بنظم و نظم مدّون است که معروفترین
آنها مشنوی ملا ی رومی و منطق الدایر عطار نیشابوری است
ولی منظم ترین بیان در این زمینه گفتار ابوعلی سینا رئیس
حکمای اسلام است در نظم نهم از کتاب اشارات تحت عنوان
(فی مقامات العارفين) این مرد عظیم العزله با اینکه از طبقه
فلاسفه و اطباست نه از فرقه عرفاء معیندا چنان بدقت و
جامعیت بادای مطلب پرداخته است که فخرالدین رازی
(با اینکه امام المشککین لقب دارد و بر جمیع مسائل فلسفی
حتی بر قضیه الكل اعظم من الجزء که از اولیات قضایای

منطقی است ایراد گرفته) درباره مقامات العارضین گوید :

« ان هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفیه ترتیباً ماسبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده »

و کمات شیخ الرئيس را خواجه نصیرالدین طوسی که او نیز از نهایت ذکاوت و شدت ممارست از نوادر نوابغ عالم است بکمال دقت و بلاغت شرح کرده است و جاداشت که تمام آن باب مفهوماً و فیرحاً ترجمه و درین مقاله درج گردد و لیس لاجل اجتناب از تطویل اکنون خلاصه و عصاره یی 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 خداپرستان را که عبارت از زهاد و عباد و عرفاء باشند تعریف میکند و از یکدیگر ممتاز میسازد و میگوید هر که از خالص دنیا و طبیعتش روگردان شد زاهد است و هر که باعمال عبادتی از قبیل نماز و روزه و مانندش اهتمام میبرد ، عابد است و آن کس که اندیشه خود را در رسیدن به جبروت بکار می اندازد و دوام تابش نور حق را در باطن خود میخواهد ، عارف است . و گاهی بعضی از این سه با بعضی دیگر ترکیب میگردند . یعنی این احوال گاهی برسبیل انفرادی در اشخاص پیدا میشود و گاهی برسبیل ترکیب و ترکیب پس

دوتائی است یاسه تائی . اگر ترکیب دوتائی باشد سه قسم خواهد شد و اگر سه تائی باشد فقط یک نوع خواهد بود . بعد میگرد زهد نزد غیر عارف نوعی از سوداگری است ، باین معنی که زاهد کالای دنیا را بعتاع آخرت مبادله میکند و لکن نرسد عارف تنزه است از آنچه که او را از حق باز میدارد ، هنگامی که مترجه 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 بعبادت 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 متوهمه و متخیله خود را که محرک شهوت و غضب هستند و جلوه دهند لذات دنیوی میباشند بجانب حق سائق گردد و آن قوی را بر این امورات دهد تا اینکه مزاحم عقل و منازع باطن او در حالت مشاهده نگردند بلکه او را در مترجه بحق مشایعت و همراهی نمایند زیرا که شخص عارف عرفان حق را بر همه چیز ترجیح میدهد و عبادتی که بجا میآورد نه بامید بهشت است و نه از ترس دوزخ بل برای این است که حق جل جلاله را سزاوار عبادت میداند و نیز

در این کار ما بین خود و خدا نسبتی شریف برقرار میسازد و الا
هرگاه بندگی را با برای چیزی غیر حق بجاء آورد هر آینه حقوق
مطلوب و مقصود حقیقی نبوده بلکه واسطه بوده است برای
حصول مآرب و آمالش و این شأن ناهالغان است معهودا
هر که در آرزوی رسیدن بنعم و آلاء بهشتی بعبادت پرداخت
خداوند مهربان محروم نمیشود و او را بمراد و مقصودش میرساند
ولی عارف بصیر بچنین شخصی بنظر ترحم مینگرد چرا که او
طعام لذیذ و شراب گوارا و همسر زیبا لذاتی نشناخته و
بسعادت عرفان الهی و ابتهاج بجمال و کمال حق پی نبرده
و در مثل مانند طفلی است که بسرگرمیهای بازی مایل و خوشدل
است و مقاصد و همعاليه اشخاص بالغ و مجرب غافل .

باری اولین درجه حرکات عرفان عبارت از اراده است
و آن چیزی است که طاری میگردد بر کسی که میخواهد باقلیب
و باطن خویش بموالم قدسی راه یابد و این اراده پس از حصول
اطمینان بوجود حق و کمالات پس نهایت اوست میدهد
و اطمینان از دوطریق است یکی از راه حجت و پرهیزان 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 نهل بکمال حقیقی است و این

موقوف است بحصول استعداد و حصول استعداد مشروط
 است بزوال موانع و موانع یا خارجی است یا داخلی ، لهذا
 ریاضت بسته غرض متوجه است . یکی ازاله موانع خارجی و دیگری
 مطیع ساختن نفس اماره بنفص مطعنه و دیگری تلطیف باطن
 برای تنبیه ، یعنی بیداری و آگاهی . و حصول هر یک از این
 سه چیز بسته بامری یا اموری است بدین معنی که زوال موانع
 خارجی که غرض اول میباشد 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 الحان
 و آهنگ های خوش که روح انسان بآن اقبال نماید و بآن سبب
 از استعمال قوای حیوانیه ز اهل گردد . و ثالث کلامی که
 مشتمل بریند و موعظه و ترغیب برکارهای نیک باشد خصوصاً
 اگر آن کلام از گویند پاکدامن صادر شود و عبارتش رسوا
 و آهنگ ملائم و خیر آیند و موضوعش مربوط به ارشاد باشد
 و تلطیف باطن که غرض ثالث از ریاضت میباشد مربوط به فکر
 لطیف و عشق عقیقی است که منزله از تسلط شهوت باشد .
 باری وقتیکه مرید مقداری از مرحله ارادت و ریاضت را
 بهیچ وجه وجودش برای اوایل درجات اتصال بحق مستعد
 میگردد و گاه بگاه نور خفیف لذت بخش از انوار الهی بر او

میباشد و آن شبیه است به پرتوی از روشنی که بر او میفتد سپس خاموش گردد و این تابشها را عرفا اوقات (جمع وقت) مینامند و هر وقتی از این اوقات در میان دو وجد قرار ارد یکی بر دیگر آمدن آن و دیگری در ریخ بر رفتنش .

سپس هر قدر در ریاضت قدم بیشتر گذشت آن خلصات بیشتر میشود حتی این حالت در غیر موقع ریاضت هم باو دست میدهد و در آن حال بهر چه زی که نظر اندازد از آن متذکر باوری الهی میگردد و چنان است که گویا حق را در همه اشیا می بیند .
سپس لمعان انوار از یاد میاید بدرجه ای که همنشین او بنگرانش بی میرد اما چون ریاضت ادامه یابد دیگر هنگام ستیج آن حالت مضطرب نمیشود زیرا که نفس او آمارگی سرای آن دارد .

سپس ریاضت او را بمقامی میرساند که وقتی بسکوت منقلب میگردد و مخطوف بمألف میانجامد و پرتو اندک به شهاب پرنسور می پیوندد و معارفه دارف با آن انوار استقرار پیدا میکند و مانند صاحبیه می میگردد که استمرار داشته باشد و عارف از بهجت آن انوار کامیاب میشود و چون از آن حال بازگردد با وحی و قدرت و تأسف دست میدهد .

و چون این معارفه بسیار شد کم کم بدرجه ای میرسد

که تفاوت حال حضور و غیبت از بین می‌رود بدین‌جهت است که
 جلسش او را در حال اتصال به حضرت حق نزد خود حاضر
 می‌یابد ، درحالی‌که او فی الحقیقه غایب از اوست .
 سپس در این معارفه گاه بگاهی تدرج می‌یابد بآن حد که
 هروقت 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 می‌بیند هر چند که ملا حظّه اش بمنظور
 عبرت نباشد بهر جهت در این مرحله عارف از عالم باطل بمعالم
 حق منعطف می‌گردد .

پس چون ریاضتش به نیل انجامید قلبش آینه مجلّی می
 میشود که محاذی بشطر حق گشته است این هنگام لذات -
 عالیّه براو فرو میریزد و بنفس خود بسبب اثری که از حق در
 اوست شادمان می‌گردد لذا نظاری بحق و نظاری بخود دارد و
 بین الجانبین متردد است .

سپس از خود غایب می‌گردد و نظارش بجانب قدس است
 و اگر بخود نظر اندازد از جهتی است که ناظر بحق است
 نه از جهتی که مزین بزیّنّت معرفت گشته یعنی ملا حظّه
 بخود ملا حظّه می‌است بالعرض نه بالذات و این جاست

که وصول بحق تحقق یافته است .

بنابراین سلوک سالک در طی نه مرحله بانجام میرسد زیرا
هر حرکتی مبداء و وسط و منتهائی دارد و چون مفارقت از مبداء
و گذر کردن از وسط و رسیدن به منتهائی در فعلاً صورت نمیگیرد
لذا برای هر يك از اینها نیز ابتدائی و میانه‌ای و انتهای ^{ست} است
که ضرب این سه در آن سه ۹ میشود .

سه مرحله اولی که نامش اوقات و اول حال اتصال میباشد
عبارت از پیدایش وقت است و 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 "
و سه مرحله وسط که اولش بدل شدن وقت است به سکینه
(آرامش) - حصول سکینه است اولاً " . و تمکن آن است
به کیفیتی که اثر حصول بلا حصول مشتبه شود ثانیاً " . و استقرار
آن است بنحوی که وقت بخواهد حاصل شود ثالثاً " . و سه 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 می‌باشد چه که همین اندازه

برای پی بردن بمقصود و روش عرفا کفایت میکند هر چند در آن باب از کتاب مطالب عالیه دیگر هم هست که من جمعا اشاره باخلاق عرفاست ولی ناچار باید از جمیع آنها صرف نظر کرد تا در این مقاله محلی برای سایر مسائل گفتنی باقی بماند .
مطلب ششم - در معارف و معتقدات صوفیه .

از معارف و معتقدات عرفا آنچه مایه الاشتراک مابین ایشان و حکماست بسیار است که حاجت بذکر نیست و لیس مسائلی چند مختص بخود دارند که آنچه پیش از همه مشهور و درخور بحث و فحص میباشد عقیده بوحده وجود است که در معتقداتشان اینجابهین گفته خواهد شد . متفق لایحیی در گهر مراد گوید :

" صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت عبارتست از تنزلات بهرتبه وجود معلوم و تطوری بطور معلول و این است فطن شده اند بوحده وجود و باینکه وجود حقیقت واحده است جاری در جمیع موجودات ، و ماهیات و ممکنات نیست مگر امور اعتباریات . و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحد اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنتینیت است و لا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی آنند که بر ریاضیات و مجاهدات

که در میان ایشان معهود است انکشاف این معنی ممکن شود
و ادراک آن بحقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید و رای
طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از جمیع
معتولات و موهومات فضلا من المحسوسات
و جمعی از تشبیه کنندگان طریقه تصوف که در طریقه نظر
نیز خالی از تحقیقی نیستند تصحیح وحدت وجود چنین
نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات افـسـار
بر سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لاتعین و باین اعتبار
وی را ماده عقلیه گویند و در خارج موجود نتواند بود . دوم
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
که لك حقیقت وجود را که منشاء انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی
است نظر بتعینات مہیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی
بشرط عدم مہیت و عدم تعین مطلقا و آن حقیقت واجب الوجود
است نزد حکماء . دوم لا بشرط تعین از تعینات مہیات
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

قریب است اما بوجهی در نهایت بعد استالی آخر قوله ...
 باری صاحب مثنوی در باره اعتقاد صوفیه که روشننگر
 وحدت وجود است میگوید :
 ماعد مهائیم و هستیهای مسا

تو وجود مطلق و فانی نمایی
 و بتعبیر دیگر عالم هستی نزد صوفیه باطنی دارد و ظاهری .
 باطن جهان خداوند یکتاست و ظاهرش مظاهر اوست که
 بصورت اشیا گوناگون جلوه گر شده است و در مقام تشبیه از
 جمله گویند ، حق بمثابه در ریاست و موجودات عالم مانسند
 امواج دریا هستند که امواج هر چند بصورتهای گوناگون دارند
 ولی این صور اموری عرضی میباشند . و چون نزد ایشان
 وجود حق در تمام موجودات سریان دارد مانی در دعوی
 الوهیت پاره می از مشایخ نمی بینند و جمله (سبحان الله)
 ما اعظم شأنه (همچنین گفته (لیس فی جبتی الا الله)
 را که هر دو 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 مطلق حق
 بجز حق کیست تا گوید انا الحق

همه ز رات عالم همچو منصور
 توخواهی مست گیسو خواه مخمور
 درین تسبیح و تهلیلند دایم
 بدین معنی همه باشند قابلم
 اگر خواهی که گردد بر تو آسان
 وان من شیئی رایک سره فرو خوان
 چو کردی خویشتن را پنبه کاری
 توهم حلاج وار ایمن دم بر آری
 برآور پرده پندارت از گوش
 ندای واحد القهار بنیوش
 ندا میآید از حق بر دوامست
 چراگشتی تو موقوف قیامت
 در آدر وادی ایمن که ناگاه
 درختی گوید انتی انالله
 روا باشد انا الحق از درختی
 چرا نبود روا از نهک بختی
 در آن کس را که اندر دل شکی نیست
 یقین داند که هستی جز یکی نیست

انانیت بیود حیق راسسزاوار

که هم غیب است و غایب هم پدیدار

جناب حضرت حق را دوشی نیست

در آن حضرت من و ما و توئی نیست

من و ما و تو و او هست یک چیز

که در وحدت نباشد هیچ تمییز

مطلب هفتم - نظر بهائیت در باره عرفان و تصوف بالا جمال

چون دانستیم که تصوف و عرفان از ادیان الهی

سرچشمه گرفته شایسته است متوجه باشیم که مرتبه عرفان و

آدم عرفای حقیقی بسیار شامخ و بلند است و آثارشان دلالت

دارد که در مکتب دیانت از سایر طبقات در فضیلت مقدم هستند

مثلاً در عالم اسلام فرق مختلف از اهل دانش و ارباب ذوق

از قبیل نقباء و ادبا و شعرا و حکما و غیرهم بظهور رسیدند

و در میان هر فرقه رجالی از ارباب قلم و اصحاب قریحه پیدا

شدند و از خویشاثراری باقی گذاشتند ولی هیچکدام بر قسط

و لطافت و شور و حال آثار عرفا نعی رسید و میتوان گفت آثار

عرفائی زینت بخش معارف روحانی و ادبی دوره اسلام

است که بهمین دلیل مقبولیت عامه یافته و جای خود را در منا

و مجامع و مجالس کل طبقات باز کرده است چنانکه رواج بازار

دیوان خواجه شیرازی و مثنوی مولوی و غزلیات عراقی و اشعار
 جامی و دو بیت‌های باباطاهر همدانی و امثال اینها
 شاهد بر این مطلب است منتفی در میان هر فرقه از فرق اهل
 دانش هم حقایق وجود دارد که از منبع دیانت اخذ شده
 و هم اوهام و باطل‌هایی که از افکار بشری در آن رخنه کرده
 چنانکه حکما "مثلاً" مطالب دارند که بانفس 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 سلوکشان هم درست و نادرست و هم ریخته بدین
 معنی که آنچه درست دارند هر کدام با میزان الله راست
 آید جز است و صحیح و هر کدام راست نیاید و هم است
 و غیر صحیح. همچنین در میان هر دسته و زمره‌ی همچنانکه
 علماء و محققین هستند که بی‌به مقاصد بزرگان خود برده‌اند
 ایضاً عوام و مقلدینی که مقصود اکابر قوم را نفهمیده‌اند
 و طوطی وار کلماتی را می‌کنند که با درام بزرگان سازگار
 نیست در میان صوفیه هم از هر دو صنف موجودند و اکثریت
 فاحش. هم با عوام آنهاست. در هر حال از آنجائیکه همت
 این بقیه بلندتر از سایر طبقات بوده و در همه احوال
 طالب خدا و مشتاق لقا بوده‌اند مورد عنایت گشته است

یعنی در الواح مقدسه با وصفی که بسیاری از مطالبشان را رد فرموده اند معینا به نیکی یاد شده اند و صحیفه‌ای که نهایت فضل و مرحمت را در حق آنها شامل است لوح درویش صد قعلی و صورتش این است :

گل مولی چه بسیار از درویش که در صحراهای شوق پیما
مولی سیاح شدند و در بحر اشتیاق سیاح گشتند و در ایام
عمر خود بند کر محبوب در مدائن و اسواق مشغول بودند و لکن
بلاقا مولی در ایام او فائز نگشتند بعضی ایام روح را در ارك
نمودند و بعضی بغفلت انفس خود بعد از ارك ایام الله
از عرفان و لقای محبوب محجوب ماند و تو ای گل مولی برضوان
قدس الهی فائز شدی و رائج گلهای حکمت صدانی را
استشمام نمودی هجرت به وصل تبدیل شد و فراق به لقای
پیوست و بعدت به قرب و عزت به سرور راجع و جمیع اهل هیاکل
به تو منتهی شد و به تو جمیع بین یدی الله محشور و راجع شدند
این است فضل و اسعه پروردگار تو که همه آسمانها را زمین و فوق
از اعراش و اکراس و حاملین آن را احاطه فرمود و جمیع آنچه
از طایفه موسومه باین اسم که از اوّل لا اوّل بوده اند و الهی
الاخر بوجود بیایند جمیع را با اسم تو در این ورقه مطهره مبارکه
جزا عنایت فرمودیم و این لیل مبارک را لیلۃ القدس نامیدیم

و مقدّر شد که جمیع روایان این لیل مبارک و صباح آنرا
 بکمال سرور و بهجت عیش نمایند و بذکر 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 در یوم ظهور نیر اقوام افخم
 جلت کبریاءه بشطر الله توجه نمایند و بهیچ جهت جز جهت
 او توجه نمایند .

(مائده آسمانی جلد چهارم صفحه ۲۱۸) .

ایضا " در لوح سلمان راجع بملای رومی ضمن تفسیر
 یک بیت از اشعارش میفرمایند :

" باری ای سلمان براحبای الهی القان که در کلمات احدی
 بدیده اعتراض ملا حظّه منمائید بلکه بدیده شفقت و مرحمت
 مشاهده کنید " (مجموعه الواح صفحه ۱۵۳) .

و در برخی از الواح اشعاری هم از عرفا آورده اند ، مثلا " در
 لوح ربّی میفرمایند :

" حکیم سنائی علیه الرّحمه گفته .

پند گیرید ای سیاهپتان گرفته جای پند

پند گیرید ای سیدیتان دمیده بر عذار

و در لوح میرزا سعید خان وزیر خارجه این بیت خواجه را آورده اند

شکر شکن شوند همه طوطیان هـند

زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود

از اشعار عرفای عرب نیز گاهی در الواح مقدسه آمده است

مثل این بیت ابن فارض :

طوبى القاضى فى حكمه عجا

افقى بسفك دى فى الحل والحرم

وبالجملة در بسیاری از مواضع دیگر الواح نیز باین قبیل

شواهد بر می‌خوریم . از همه مهتر اینکه رساله شریفه

هفت وادی بخواهش شیخ محیی الدین قاضی خانقین در

تهیه مراتب سعه سیر و سلوک بروفق مشرب عرفا از قلم اعلی

صادر گردیده است و اگرچه 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 امجازی بلیغ

از کلک حق نازل گشته و در همان رساله است که میفرمایند :

"و همچنین بسیار بیانات از عرفا و حکمای قبل هست که بنسبه

متعرض نشدم و دوست ندارم که از کار قبل بسیار اظهار شود

زیرا که اقوال غیر را از کرمودن دلیل است بر علوم کسی نه بر

موهبت الهی و لکن اینقدر هم که ذکر شد بواسطه عادت ناس

است و تاسی با صاحب و فلا و ه برای این درین رساله این بیانات
نگنجد و عدم اقبال بذکر اقوال ایشان نه از غرور است بهل
به واسطه ظهور حکمت و تجلی موهبت است .

قصیده عز و ورقائیه هم گنجینه‌ای است از مراتب وجود
و شوق و عشق نازل از قلم اعلیٰ بروفق ذوق عرفا . - تفسیر
حدیث (کت کنزا مخفیا) نیز که بخواش علی شوکت پاشا
از خامه مبارک مرکز میثاق صادر گشته بروفق معارف صوفیه
است لهذا میتوان گفت که بهائیت با عرفان نه تنها رابطه
مستقیم دارد بلکه موجد و مروج حتی مبدع آن در این کشور
بدیع نیز هست باین معنی که در معرفت الله و توحید بساطی
جدید گسترده است .

از معارف عرفا و معتقداتشان آنچه بطور کلی (صرف نظر
از جزئیات) با موازین الهی انطباق دارد :
اول اعتقاد بوجود الوهیت است و این امری است واضح زیرا
در بابت تار و پودش عبارت از عقیده به خدا و معاد است
و هر دینی من جمله بهائیت اساسش بر همین دو رکن استوار
میباشد و الواح مقدسه تعالما " مصدّر بنام خدا است و مزین به
ذکر حق جلّ و علا . عرفان نیز همه وقت درم از خدا جوئی میزنند
و میگویند :

ای خدای قادر بی چون و چندی

از تو پیدا شد چنین قصر بلند

(مثنوی)

دویم . اعتراف باینکه ذات الهی لا یدرک ولا یوصف است

الواح الهیه اعلی مراتب تنزیه و تقدیس ذات حق را در بر دارد

عرفا نیز میگویند :

مقدس ذاتش از چند وجه و چون

تعالی شانه عما یقولون

(گلشن راز)

سیم . لزوم اطاعت از شرایع الهی است چنانکه اهل بهیسه

میگویند سعادت در سعادت در سایه دیانت بدست میآید

و عالم همیشه محتاج به نفحات روح القدس است .

عرفا نیز میگویند ، حقیقت را که بمنزله مغز بادام است باید

در شریعت که بمنابیه 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 گردد سراسر مغز بادام

گشش از پوست بخراشی گه خام

ولی چون پخته شد ہی پوست نیکوست

اگر مغزش برآری برکشتی پوست

شریعت پوست مغز آموشد حقیقت

میان این و آن باشد طریقت

چهارم اهمیت و لزوم خودشناسی است . چنانکه جمالشقدم

میفرمایند :

" اصل الخسران لمن مضت ایامه و ما عرف نفسه "

(مجموعه الواح ص ۲۶)

عرفانیز میگویند :

توئی تو نسخه نقش الهی

بهجوی ازخویش هر چیزی که خواهی

(گلشن راز)

بنجم اعتقاد به آخرت است که درعرف امرالله به بقای ارواح

تعبیر شده که اینک حضرت بهاء الله در لوح عبد الوهاب

میفرمایند :

" واما ما سئلت عن الروح و بقاءه بعد صدور ه فاعلم انه يصعد

حين ارتقاؤه الى ان يحضر بين يدي الله في هيكل لا تغيره

الزمن والاعصار ولا حوادث العالم و ما يظهره فيه ويكسونه

باقيا بدوام ملكوت الله و سلطانه و جبروته و اقتداره و منه

تظهر آثار الله وصفاته وعنايه الله والطافه .

(اشراقات صفحه ۲۱۵)

عرفانيز ميگويند :

حجاب چهره جان ميشود غبار تنم

خوشادمي كه از آن چهره برده برفكتم

(حافظ)

ششم لزوم تخلق با اخلاق انساني است كه اصول و فروشي

در هر ديني من جمله در بهائيت بكمال تفصيل در كتاب اقدس

و كلمات مباركه مكنونه والواح مقدسه متعدد بيان شده

مثلا در كتاب عهدي از جمال قدم است كه :

" براستي ميگويم تقوي سردار اعظم است از براي نصرت امر الهي

و جنوديكه لايق اين سردار است اخلاق و اعمال طيبه طاهره

مريضه بوده و هست . "

عرفا ^{هم} باين اصل پاييند هستند و ميگويند :

موانع چون درين عالم چسبهاست

طهارت كردن از وي هم چهاراست

نخسين پاكي از احداث و انجاس

دوم از معصيت و زشرو سواس

سيم پاكي را اخلاق نهيمه است
كه باوي آدمي همچون بهيمه است

چهارم باکی سراسر از غیر
 که اینجا منتهی میگردش —
 (گلشن راز)

اما آنچه از معتقدات و اعمال و اقوال صوفیه که غیر منطقیست
 باموازی این امری است اهم آنها باین قرار میباشد .
 اول درباره اعتقاد و آن عقیده بوحدت وجود نیست
 که خدا را گاهی بدریا و خلق را بامواج و زمانی او را باوحده
 و موجودات را باعداد و گاهی او را بهداد و گائیات را بحروف
 و کلمات تشبیه مینمایند و قیام اشیا را هم قیام ظهوری به حق
 میسارند ، باین معنی که گویند حق بذاته در صور کائنات
 منحل شده مثل حبه که بذاته منحل بصورت ریشه و ساقه
 و شاخه و برگ و میوه میشود 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
 معتقد بآنند که حق است و خلق این نزد اهل بهائیت قبول
 نیست ، چراکه اهل بهائیت تجلی صدوری قائلند نه ظهوری ،
 باین معنی که گویند موجودات از حق صادر گشته است نه
 ظاهر . فرق

صدور و ظهور این است که در تجلی صدوری ذات حق در علو
تقدیم خود باقی است و کائنات از او صادر و از او مستفیضند
چنانکه آفتاب در مرتبه خود باقی و اشعه از او صادر میگردد
و بزمین میرسد و در کائنات جلوه گر میشود ، بر خلاف تجلی ظهوری
که عبارت از تنزل حق است بذاته در کائنات چنانکه صوفیه
تصریح بدان کرده اند .

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 بد رجه فقر نماید
و قدیم بصور حاد تشدید یابد و قدرت مخفی در مراتب عجز محدود
بحد و امکانیه شود و این بدیهی البطلانست . "

ملاحظه مینمائیم که حقیقت انسانیه که اشرف مخلوقات است
تنزل بحقیقت حیوانیه ننماید و ماهیت حیوانیه که واجد قوت
حساسه است بر تبه نبات هبوط نکند و حقیقت نباتیه که آن قوه
نامیه است در حقیقت جمادی سقوط نفرماید ، مختصر اینست
حقایق علویه را در مراتب سقلیه تنزل و هبوطی نه چگونه
میشود که حقیقت کلیه الهیه که مقدس از جمیع اوصاف و نعمتست

با وجود تقدس و تنزیه صرف بصورت و حقایق کونی که مصدر نقائص
است منحل گردد این وهم محض است و تصور محال بلکه آن
جوهر تقدس جامع کمالات ربوبیت والوہیت است و جمیع
کائنات مستفیض از فیض تجلی صدوری و مقتبس از انوار کمال
و جمال ملکوتی او مانند جمیع کائنات ارضیه که اکتساب فیض
نور از شعاع شمس مینماید و شمس را در حقایق مستفیضه موجود
ارضیه تنزل و هبوطی نه (مفاوضات صفحه ۲۱۸)

ایضا " جمال مبارک در لوحی میفرمایند :

" اصل معنی توحید اینست که حق واحد را مبین هرگز و
مجلی بر مریای موجودات شاهد نمائید کل راقم باو مستم
از او دانید اینست معنی توحید و مقصود از آن . بعضی
از متوهمین باوہام خود جمیع اشیا را شریک حق نموده اند
و معذالک خود را اهل توحید شمرده اند لا و نفسه الحق آن
نفوس اهل تقلید و تقلید و تحدید بود و خواهند بود توحسید
آنست که یک را یک دانند و مقدس از اعداد شمرند . (اقتدارات
صفحه ۱۵۸)

این بود وجه مہانت اعتقاد صوفیہ با اهل بہا .

دہم در بارہ اعمال و آن عبارت از ریاضتہای شاقہ فی است
کہ از بعض آن جماعت بمنزل میآید و رسمی است غیر رسمی م

در شریعت که در پیشان بجا آورده میشود از قبیل مراقبه های
 طولانی که عمر را بهدر میدهد و گوشه نشینی و خلوت گزینی
 شخص را عاقل میسازد ولی نزد اهل بهاء ریاضت عبارت از
 عبادتیهائی است که در کتاب الله بآن امر شده همچنین
 مراعات اخلاقیاتی است که در الواح مقدسه بآن توضیحیه
 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 بخلوت قدم گذاشت و چشمش بس لذات اجتماع آشناسا
 شد تا چه اندازه بحفظ خود از وسوسه نفس قدرت خواهد
 داشت بلکه ریاضت حقیقی در آن است که شخص با خلوص
 محصور باشد و از حریم اخلاق و آدمیت پای بیرون نهد
 و سعی کند خود را بمقامی برساند که اگر برکوهی از سیم و زر
 گذر کند در عین ناداری احساس بی نیازی نماید و اگر بر ریات
 حمال بگذرد نظری از روی خیانت بآنها نبیند از دور و رتو اضاع
 بدرجه غی بالغ گردد که صد راجلال با عفو تعال نزدش یکسان
 باشد الی غیر ذلک من الاخلاق الرحمانیه و الفضائل
 انسانیه و حصول این مقامات منوط باطاعت از احکام الله
 و کار بستن عبادت و انس با الواح و آیات است لا غیر.
 حضرت بهاء الله در لوح بشارات میفرمایند :

• بشارت هشتم - اعمال حضرات رهبره و خوریهای مطیبت
حضرت روح علیه السلام الله و بهائیه عند الله مذکور و لکن
الیوم باید از انزوا قضا نمایند و بما ینفعهم و ینتفع به العباد
مشغول گردند ، (مجموعه الواح صفحه ۱۱۹)
و در کتاب اقدس میفرمایند .

• تالله الحق لو یفصل احد ارجل العالم و یحید الله علی
الادغال و الشواجن و الجبال و القنان و الشناخیم و عند
کل حجر و شجر و مد رولا یتذوق عرف رضائی لن یقبل ایسا
هذ اما حکم به مولی الانام ، کم من عبد اعتزل فی جزائر الهند
و منعه عن نفسه ما احله الله له و حمل الرياضات و المشقات و لم
یذکر عند الله منزل الایات (آیه ۸۰) این هم و به
تباين صو فیه است در اعمال ریاضتی بابهایت .

سیم - درباره اقوال و آن تعبیرات و تفسیراتی است لایسم
ولا یفنی زاید بر آنچه لازم است از حضرت عرفا که جز لقلقه زبان
چیزی در بر ندارند و غالبا " باوهامی میانجامد که خالی از
حقیقت است ، حضرت بهاء الله در لوح سلمان نمونه فی از
قبیل رابدست میدهند و بعد از بیان مقداری از اظهارات
صوفیه میفرمایند ،

• هر نفسی که معتقد بر بیانات عرفا بوده و در آن مسلک سالک شده

موسی و فرعون هر دو را مظاهر حق دانسته منتهی آنست
که اول را مظهر اسم هادی و عزیز و امثال آن و ثانی را مظهر
اسم مذل و مذل و امثال آن و لذا احکم جدال ما بین این دو
محقق و بعد از خلع تعینات بشریه هر دو را واحد دانسته اند
چنانچه در اصل جمیع اشیا را واحد میدانند و مجمل آن از
قبل ذکر شد .

این مطالب قوم که بعضی از آن مجلا بیان شد و لکن ای
سلمان غلم رحمان میفرماید : الیوم مثبت و محقق این بیانات
و مبطل آن در یک درجه واقف چه که شمس حقیقت بنفسها
مشرق و از افق سما لا یزال لایح است و هر نفسیکه بدکر این
بیانات مشغول شود البته از عرفان جمال رحمن محروم مانسد
ربیع تحقیق او هام زمان غیبت است و الیوم ربیع مکا شمسفه
ولقاء ای سلمان قسم به جمال قدم که ایست
ایام در هر چنین از سما عرفان رب العالمین معارف جدید
نازل فطری لمن وصل الی هذا المعین و انقطع عما عنده
ای اهل جذب و شوق انصاف دهید و این بیانات که از قول
عرفا مختصر ذکر شد کتب لا تحصی حال ما بین ناس موجود
اگر انسان اراده نماید جمیع را ادراک کند و عمر کفایت ننماید

در لفاظیهای صوفیه پاره‌ئی از اوقات گستاخیهای هم
هست از قبیل :

ماز قرآن مغز را برداشتیم

پوست راهبر سگان بگذاشتیم

در مقام تشنیه همین گفته غرور آمیز در کتاب اقدس نازل
شده است که :

و منهم من يدعى الباطن و باطن الباطن قل يا ايها الكذاب
تالله ما عندك اية من القشور تركناها لكم كما ترك العظام
للغلاب (آیه ۷۹) .

و گویا نظر باین قبیل جسارتها ی پاره‌ئی از صوفیه باشد و
که حضرت مولی‌الوری میفرمایند :

" ای یاران عزیز عبد البهاء باید وقت 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 افسرده و کسل
و لا ابالی و پیریشان و سرگردان نماید و عاقبت ملت الهیه را ذلیل
و حقیر در انظار عمومی کرده فسقه و فجرة محسوب دارد البته
دوستان حقیقی جز تقوای الهی آرزو ندارند (مائده آسمانی
جلد نهم صفحه ۲۰) .

این بود شرح روش و احوال عرفاء و کیفیت ارتباط تصوف

بایهائیت اختصار یعنی به آن اندازه که بتوان در طی
یک ساعت بیان نمود والسلام .

XXXXXXXXXX

طهران - اول شهرالملك سنه ۱۳۰۰ بدیع مطابق

۱۸ بهمن ماه ۱۳۵۲ شمسی