

دکتر علی مراد داودی
الوهیّت و مظهریّت

جلد دوم
فلسفه و عرفان
تهیه و تنظیم: وحید رأفتی

چاپ دوم
۱۵۳ بدیع _ ۱۹۹۶ میلادی

ISBN 1-896193-15-3

مؤسسه معارف بهائی، دانداس، کانادا
الوهیّت و مظهریّت

جلد دوم فلسفه و عرفان
از آثار دکتر علی مراد داودی
تهیه و تنظیم: دکتر وحید رأفتی

چاپ دوم در ۱۰۰۰ نسخه
از انتشارات مؤسسه معارف بهائی

۱۵۳ بدیع ۱۹۹۶ میلادی

چاپ انتاریو، کانادا

شماره بین المللی کتاب ۳ _ ۱۵ _ ۱۹۶۱۹۳ _ ۱

فهرست مندرجات

صورت علائم اختصاری ۴

الف مقدمه ۵

ب آثار دکتر داودی::

۱ در باره الوهیت _ مبحث اثبات الوهیت ۲۳

۲ بحث در باره بعضی از دلایل اثبات وجود خدا

۴۵

* راجع به وجود شرّ ۵۱

* راجع به مشیّت اولیّه ۵۲

* راجع به سوفسطائیان و رواقیان ۵۳

۳ الوهیت و توحید. قسمت اول: الوهیت ۶۰

* خدا را منزّه میدانیم ۶۰

* صفات و اسماء را از خدا سلب میکنیم ۶۷

* خدا به ادراک در نمی آید ۷۶

* دلایل قصور ادراک ۸۶

* خداپرستی و بت پرستی ۹۰

* مظاهر الهیه نیز معترف به قصورند ۹۱

* ما عرفناک حقّ معرفتک ۹۷

* من عرف نفسه فقد عرف ربّه ۹۸

* قرب و بعد ۱۰۰

* در تجلّی و مراتب آن ۱۰۳

* صدور خلق از خدا ۱۰۵

* فرق تجلّی با ظهور و حلول ۱۰۶

* ظهور اسماء و صفات ۱۰۸

* تجلّی عامّ ۱۱۳

* معرفت خدا و رؤیت او در خلق ۱۱۶

* تفاوت مراتب تجلّی ۱۲۰

* انسان اشرف کائنات است ۱۲۳

* انسان مظهر اسماء و صفات است ۱۲۶

* رفع توهم ۱۳۰ ۴

الوهیت و توحید. قسمت دوم: مظهریت

- * مظاهر الهیّه _ مقام شارع امر
- * مظهر اسماء و صفات
- * آخرین حدّ معرفت
- * لقاء الله
- * تجدید تأکید در تنزیه غیب منیع
- * موقف اهل سلوک و حقیقت عرفان
- * شجره طور
- * توحید و تحدید _ ظهور کلی الهی
- * مقام توحید
- * لم یلد و لم یولد
- * وحدت ادیان
- * مقام تحدید
- * حضرت بهاء الله مظهر امر الهی
- * حضرت بهاء الله مظهر اسماء و صفات
- * مظهریّت و عبودیّت
- * خدا می آید
- * آمدن خدا بمعنی آمدن مظهر امر او
- ۵ _ عالم انسانی محتاج استفاضه از نفثات روح القدس است
- ۶ _ توافق علم و دین
- ۷ _ دین باید سبب الفت و محبّت باشد
- ۸ _ خلاقیّت کلمه الله
- ۹ _ خلق جدید
- ۱۰ _ بحث در باره مقام حضرت بهاء الله
- ۱۱ _ مقام حضرت بهاء الله
- ج _ فهرست اعلام و اهمّ مواضع
- د _ مشخصات کتب و مأخذ
- صورت علائم اختصاری
- ب بدیع _ تاریخ بدیع
- ج جلد _ مجلد
- ش شماره

صفحه	ص
طهران	ط
ميلادی	م
مأخذ فوق	م ف
مؤسسه ملی مطبوعات امری	م م م
نگاه کنید	ن ک
هجری شمسی	ه ش
هجری قمری	ه ق

مقدمه

وقتی که در سال ۱۹۸۲ میلادی آثار جناب دکتر داودی تهیه و تنظیم و برای طبع آماده می‌گردید، نیت آن بود که تمام آثار آن مرد بزرگوار به صورت یک مجلد عرضه گردد و بر اساس چنان نیتی مقدمه کتاب و نکات و مطالب مندرج در آخر مقالات تهیه و تنظیم گشت. اما پس از اتمام کار و تسلیم مجموعه آثار برای انتشار، از اولیاء مؤسسه "کلمات پرس" که طبع مجموعه را به عهده گرفته بودند. پیشنهادی واصل شد که نظر به کثرت و تنوع مقالات و حجم مطالب بهتر آن است که مجموعه آثار دکتر داودی در سه مجلد انتشار یابد و به دنباله اتخاذ این تصمیم مقالات موجود در آن مجموعه به سه جلد تقسیم گردید و در تابستان سال ۱۹۸۷ میلادی جلد اول آثار دکتر داودی که حاوی مقالات مربوط به فلسفه و عرفان بود. در ۳۶۵ صفحه تحت عنوان "انسان در آئین بهائی" به عزیزان خواننده تقدیم گردید.

اینک با کمال خوشوقتی جلد دوم آثار فلسفی و عرفانی آن نفس بزرگوار را تحت عنوان "الوهیت و مظهریت" تقدیم دوستان گرامی می‌نماید و جلد سوم آثار ایشان نیز که حاوی مقالات مختلفه در مواضع متنوعه می‌باشد، در آینده نزدیک طبع و انتشار خواهد یافت.*

در فاصله نگارش شرح احوال جناب دکتر داودی که در جلد اول * این کتاب توسط مؤسسه معارف بهائی چاپ و منتشر شده است.

مذکور گشته (صفحه ۲۸ _ ۳۵) تا این ایام که مارچ سال ۱۹۸۹ می‌باشد. خاطرات و اشعاری در باره آن نفس نفیس منتشر گردیده که صورت آنها شایسته درج در این مقام است تا منابع مآخذ شرح احوال دکتر

داودی را که در صفحات ۵۰ _ ۵۱ کتاب فوق ارائه گشته تکمیل نماید:

۱ _ ماشاءالله مشرف زاده. "خاطراتی از استاد دکتر علیمراد داودی اعلی الله مقامه" "پیام بدیع" سال دوم، شماره ۱۶ (اپریل ۱۹۸۴) ص ۱۶ _ ۱۹.

۲ _ عنایت الله وثوق. "خاطره‌ای از استاد دکتر علیمراد داودی" "پیام بدیع" سال دوم، شماره ۱۸ (جون ۱۹۸۴) ص ۱۴ _ ۱۵.

۳ _ سیروس روشنی، "در تجلیل از جناب دکتر علیمراد داودی" "پیام بدیع" سال سوم، شماره ۲۶ (فوریه ۱۰۸۵) ص ۱۹.

۴ _ بهاءالدین محمد عبّدی، "فیلسوف شهید" "پیام بهائی" شماره ۷۴ _ ۷۵ (ژانویه و فوریه ۱۹۸۶). ص ۲۱.

اضافه بر این چند اثر باید به دو مقاله دیگر نیز که یکی به زبان انگلیسی و دیگری به زبان فارسی در شرح احوال دکتر داودی در نشریه "امریکن بهائی" *The American Bahá'í* دسامبر ۱۹۸۶، ص ۲۲ و اکتبر ۱۹۸۷، ص ۲۳ منتشر شده، اشاره نمود.

در جلد اول آثار جناب دکتر داودی صورتی از آثار ایشان در صفحات ۱۳ _ ۲۰ نشر گردید و حال معلوم شده است که اضافه بر آن آثار جناب دکتر داودی سخنرانی مبسوطی در باره لوح حضرت عبدالبهاء خطاب به دکتر فورال ایراد نموده و سه مقاله تحت عنوان "خود را بشناس" "اضطراب متافیزیک در دوره معاصر" و "بحث انتقادی در باره بطلان تسلسل" را در شماره اول، دوم، و سوم بخش فلسفه که به ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه طهران در سالهای ۱۳۵۴، و ۱۳۵۶ طبع گردیده، منتشر نموده‌اند. در این مقام شایسته است شرحی را که جناب دکتر شاپور راسخ بنا به خواهش این عبد مرقوم و همراه

نامه مندرج در ذیل ارسال داشته‌اند، درج نماید. در این شرح که حاوی گفت و شنود ایشان با جناب دکتر یحیی مهدوی، استاد عالیقدر دانشگاه طهران می‌باشد، نظریات و خاطرات جناب دکتر مهدوی در باره فعالیت‌های علمی و فرهنگی دکتر داودی مذکور گردیده‌است:

جناب دکتر وحید رافتی روحیفداه
امروز ۱۹_۹_۱۹۸۴ جناب دکتر یحیی مهدوی،
استاد دانشگاه طهران را در لوزان ملاقات کردم.
سوالاتی چند در باره دکتر علیمراد داودی عزیزمان
طرح نمودم. پاسخ‌های ایشان را در صفحات ضمیمه
ملاحظه می‌فرمائید.

با ارادت، شاپور راسخ
متن گفت و شنود آقای دکتر شاپور راسخ با آقای دکتر
یحیی مهدوی:

"آقای دکتر یحیی مهدوی، استاد فلسفه دانشگاه طهران
از دوران تحصیل و تلمذ علیمراد داودی چنین یاد
کردند:

هم من و هم استادان دیگر چون آقای دکتر غلامحسین
صدیقی، ایشان را بعنوان دانشجوی جدی و ساعی و
خوب می‌شناختیم. جناب علیمراد داودی پس از احراز
درجه لیسانس در رشته فلسفه به کار دبیری در
دبیرستان‌ها پرداختند. بعداً دکترای خود را در همین
رشته از دانشگاه طهران احراز کردند. رساله دکترای
ایشان ترجمه‌ای بوده‌است همراه با مقدمه و تعلیقات از
کتاب "نفس" ارسطو و چنان که دکتر مهدوی ذکر
می‌کردند، این کتاب در دانشگاه طهران به طبع
رسیده‌است (۱).

اثر مهمّ دکتر داودی پس از آنکه از وزارت آموزش و
پرورش به دانشگاه منتقل شدند و به دانشیاری آقای
دکتر مهدوی به کار تدریس در این مؤسسه عالی علمی

پرداختند، ترجمه دو مجلد اوّل از کتاب تاریخ مفصل فلسفه امیل بریه بود که به فلسفه عهد باستان مربوط می‌شد و به راستی از عهده کار این ترجمه بس دشوار، به قول دکتر مهدوی، به خوبی بیرون آمده‌اند.

دروس اصلی دکتر داودی در دوره لیسانس دانشگاه طهران عبارت بود از تاریخ فلسفه قرون وسطی و متافیزیک. ضمناً در سال اوّل مشترک میان رشته‌های مختلف دانشکده ادبیّات، مقدمات فلسفه را نیز تدریس می‌کردند. علاوه بر این دکتر داودی در غیاب آقای دکتر مهدوی که گاه به اروپا می‌رفتند، دروس ایشان را عهده‌دار می‌شدند و چنان که دکتر مهدوی می‌گفتند، در کار تدریس جدّی، دقیق و منصف بودند.

ظاهراً به مناسبت همین تدریس دوره مقدماتی فلسفه بود که دکتر داودی با توانائی خاصی که در ترجمه متون و آثار فلسفی از فرانسه به فارسی حاصل کرده بودند، کتاب مینارد را تحت عنوان "شناسائی و هستی" ترجمه کردند. این کتاب توسط نشریات دهخدا به طبع رسیده، در حالی که سایر آثار ایشان از انتشارات دانشگاه طهران بوده است. نشر این آثار و فضائل شخص آقای دکتر علیمراد داودی سبب شد که ایشان به مرتبه استادی دانشگاه ارتقاء یافتند. در پاسخ این سؤال که خصوصیات اخلاقی دکتر داودی چه بوده، آقای دکتر مهدوی این چند نکته را متذکر شده‌اند: مسؤولیت شناسی و جدّیت در وظیفه، آرامش و فروتنی. دکتر مهدوی می‌گفتند تنها در موقعی که چاپخانه دانشگاه و اداره نشریات در نشر آثار دکتر داودی محتملاً به غرض تعلّل می‌نمود، ایشان را برآشفته دیدم.

روابط دکتر داودی با همکاران خود خوب بود و همکاران از مفقودی ایشان اظهار تأسّف می‌کنند. به گفته آقای دکتر مهدوی، آقای دکتر داودی اخیراً از عهده ترجمه کتاب مهمّی در فلسفه قرون وسطی برآمده

و نسخه آن را به دانشگاه تسلیم کرده بودند. نویسنده این کتاب اتین ژیلسون Etienne Gilson است (۲). ترجمه این کتاب ظاهراً بنا به سفارش آقای داریوش شایگان در قسمت فرهنگی بنیاد شهبانو فرح بوده و آقای دکتر مهدوی این ترجمه را در طهران به تازگی دیده و به مسئول گروه فلسفه توصیه کرده بودند که خوب است در دانشگاه به چاپ رسد ولو نام مترجم در آن تصریح نشود (۳).

در مورد مفقودی آقای دکتر داودی، آقای دکتر مهدوی می‌گفتند عقیده همکارانشان بر این بوده که این کار به دست یکی از گروه‌های غیر دولتی صورت گرفته است. ایشان تصوّر نمی‌کردند که دانشجویان در این کار مداخلتی داشته باشند، زیرا دکتر داودی در محیط درس خود سخن از معتقدات دینی خود نمی‌گفتند."

این بود متن گفت و شنود جناب دکتر شاپور راسخ با جناب دکتر یحیی مهدوی که چون حاوی نکات ارزنده‌ای در باره خدمات فرهنگی جناب دکتر داودی بود، عیناً به درج آن پرداخت. اضافه بر شرح فوق، جناب دکتر شاپور راسخ قطعه‌ای نیز در محامد جناب دکتر داودی سروده اند که ذیلاً به درج آن مبادرت می‌ورزد:

حمامه صلح در دام زاغان
به غیر حقّ که شناسد مقام داودی
که ثبت دفتر غیب است نام داودی
به بارگاه علایسته صفا ملائک قدس
بگرد مسند پراحترام داودی
گرش حیات چورویای صبح کوتاه بود
فروغ عشق برافروخت شام داودی
وجودخویش فدا کردبهر خدمت خلق
نبود غیر محبت مرام داودی
دمی ز جهدنیا سود و مشکلات طریق

نکاست ذره‌ای از اهتمام داودی
دبیر محفل مّلی به سالها و نهاد
اساس محکم نظم و قوام داودی
بسا رقیمه‌گز آن خامه نقش‌کاغذ شد
چو عطر گل اثر مستدام داودی
هزار نکته ناگفته در سخن پرورد
که بود توسن الفاظ رام داودی
نمی‌رسید بیانگر به حدّ شیوائی
نبود درخور ذوق و به کام داودی
میان جمله احباب شخص شاخص بود
جمیع، مذعن شأن و مقام داودی
لطیف چهره و شیرین بیان و خوش محضر
خجسته صحبت پر اغتنام داودی
ز باغ معرفت الحقّ گلی نماند و نبود
کز و نبرد بسی خطّ مشام داودی
بعلم و فضل چو گنجینه نفائس بود
به اهل فهم قعود و قیام داودی
ولی دریغ که دست فلک چو بر سقراط
بریخت زهر عداوت به جام داودی
زمانه سخت بر آشفت و تیره اندیشان
برون شدند پی انعدام داودی
شنیده‌ام که به باغی نظار همی‌کردند
وقار و حشمت مشی و خرام داودی
هزار توطئه‌چیدند و دام گستر دند
بر آن حمامه صلح و سلام داودی
به چاه تیره نهفتندش و از آن غافل
که باز سر زده ماه تمام داودی
چراغ عشق به طوفان نمیشود خاموش
ببین به عالم دلها دوام داودی
بزیر گنبدگردون هنوز مّواج است
طنین دلکش لحن و کلام داودی

چه غنچه‌های معارف که باز می‌شکفتد
به صحن خاک ز فیض مدام داودی
چراغ حکمت او باز پرتو افروز ست
خوشا تجلی خورشید فام داودی
بلی از آن که خیر شد خبر نیامد باز
زهی سعادت و طوبی ختام داودی
ارادتمند دیرینش، شاپور راسخ

۱۹۸۷ _ ۲ _ ۹

جناب‌امان‌الله موقن خاطرات خود را چنین شرح می‌دهند:
پر از غوغا ولی خاموش و سراپا گرمی و شور عشق
اما بی جوش و خروش

برای بیانی به اختصار و گذرا از چهره‌ای ارجمند و فیلسوفی دانشمند چون دکتر علیراد داودی که در سالهای اخیر و تا قبل از انقلاب منشی محفل ملی ایران بود، به سختی می‌توان با کلمات و جملات معمولی گوشه‌ای از قدر و منزلت او را بیان داشت، زیرا او چنان مسلط بر بیان، و کلام در دستش چون موم نرم و ناتوان بود و هر معنایی را اراده می‌نمود، به عبارتی ادا می‌کرد که از آن بهتر و رساتر ممکن نبود. سخنش حشو و زوائد نداشت و در کمال صلابت و ایجاز و متانت بیان می‌شد.

وقتی در توضیح و تشریح مطلبی قلم را به دست می‌گرفت، امواجی خروشان از کلمات و ترکیبات منسجم بر روی کاغذ می‌ریخت و هر صاحب انصاف و مروّتی بی‌اختیار تحت تأثیر آنهمه احساسات صادقانه و ترکیبات مملوّ از عشق و صمیمانه قرار می‌گرفت و گواهی می‌داد که حقّ مطلب ادا شده و از هر حیث در مرتبه کمال است.

چهره‌ای آرام و نافذ داشت و حکمت را غالباً مراعات می‌کرد. همچون قطره شب‌نمی که از غایت پاکی و زلالی خورشید را در خود منعکس می‌سازد، وجودش درخشندگی و صفا داشت و عطر گل‌های بهاری را به خاطر می‌آورد که در حالت عادی کمتر کسی متوجّه روح‌افزا بودنش می‌شود و اگر کسی بخواهد لطف آن را وصف کند، جز آنکه بگوید معطرّ است، عبارتی ندارد. در عین آنکه در نهایت متانت و وقار بود، طبعش از مزاح و طیبت خالی نبود و گاهگاهی با شهد ظرافت، ملال خاطر و سنگینی بار کار را از میان می‌برد. با وجود کارهای متراکم و فشرده‌ای که در

دفتر محفل ملی داشت، به کارهای جاری دیگر از قبیل تدریس فلسفه در دانشکده ادبیات و شرکت در جلسات تبلیغی و ادای نطق در کنفرانس‌ها و جلسات مختلف و همچنین تدریس معارف امری و معلمی در مؤسسه عالی معارف بهائی و ضبط مطالب عرفانی و فلسفی بر روی نوار و سایر تنبّعات و تحقیقات ادبی خود ادامه می‌داد. اعجاب انگیز آنکه وقتی برای ضبط معارف عمیق و مطالب فلسفی در محلّ ضبط حاضر می‌شد، نکات و دقائق عرفانی و حکمتی را بدون نوشته یادداشت با بیانی بلیغ بر زبان می‌آورد و هرچه از معانی به خاطرش می‌گذشت، به بهترین وجه به عبارت می‌کشید و هیچگاه ملاحظه نشد که مطلبی را اصلاح و کلامی را تغییر دهد.

حدود ۱۲ سال یا بیشتر بود که با جناب دکتر داودی آشنا شده بودم. این آشنائی حدود سال ۱۳۴۵ شمسی با عضویت در لجنه ملی نشر آثار امری شروع شد. در آن هنگام مرحوم شاهقلی منشی محفل ملی ایران بود و هفته‌ای یک شب لجنه مزبور با حضور ایشان تشکیل می‌گردید. شرکت در لجنه نشر آثار و خدمات مهمه‌ای که در آن اوقات انجام می‌شد، برای کلیه اعضا بسیار لذت‌بخش و شوق‌انگیز بود، به طوری که سالهای متوالی و مرتب جلسات لجنه از اولین ساعات عصر تا قریب نیمه شب ادامه می‌یافت و کارها در جریان بود و در پایان جلسه هم اعضا با نارضایتی و بی‌میلی جلسه را ترک می‌کردند.

محلّ سکونت جناب دکتر داودی طهران پارس بود و چون مسیر ما تا حدّی مشترک بود، همراهی و مصاحبت ایشان پس از ترک جلسه افتخاری برای این عبد بود که گفتگوها را دنبال و دقایقی بیشتر به کسب فیض پردازم. در آن سالها به خدمت در محفل روحانی طهران پارس مشغول بودند و بعد به عضویت محفل

ملی انتخاب و بعد از صعود جناب روحی ارباب علیه رضوان الله (در اردیبهشت سال ۱۳۵۴) بعنوان منشی محفل ملی ایران مفتخر شدند. در همان زمان این عبد نیز در دفتر محفل ملی ایران به خدمتگزاری مشغول و مجدداً توفیق رفیق شد تا از مصاحبت آن استاد بهره‌مند گردم.

هر هفته سه یا چهار روز از ساعت ده صبح به دفتر محفل ملی می‌آمدند و رسیدگی به کارها و تحریر نامه‌ها و مقالات را شروع می‌کردند و بعضی روزها ظهر هم در دفتر می‌ماندند و با غذائی مختصر به کار ادامه می‌دادند. برای اطمینان از جریان منظم کارها یادداشت‌هایی تهیه کرده بودند و کلیه نامه‌ها و دوسیه‌های مهمی که در خلاصه مذاکرات محفل مطرح بود، با ذکر تاریخ و اقدامی که لازم دارد، در آن نقل و هفته‌ای یکی دو بار این بنده را احضار و اقدامات انجام شده در هر مورد را تعقیب می‌نمودند و دقت و وسواس عجیبی داشتند که مبدا نامه‌ای بدون اقدام و معطل بماند. در مدت کوتاهی که در دفتر محفل ملی با ایشان همکاری داشتم، خاطرات فراموش‌نشده‌ای از نکته‌سنجی‌ها و دقیقه‌یابی‌های ایشان دارم که همواره ذهنم را مشغول می‌دارد:

به یاد دارم یکی از روزها که شهر طهران آشفته و مضطرب بود و از هر طرف صدای تیراندازی بلند و تظاهرات همه‌جا را فراگرفته بود، دکتر داودی به دفتر آمد و به کارهای جاری پرداخت. در فرصتی کوتاه از ایشان سؤال کردم: با چنین هیاهو و جنجال و فضای پر وحشت و هراس چطور می‌توانید کار کنید و مطلبی انشاء نمائید؟ جواب دادند: فلانی، من معمولاً به کار پناه می‌برم، امروز هم یکی از همان روزهاست.

روزی دیگر زنگ اطاق را به صدا در آوردند تا یکی از مستخدمین برای اجرای اوامرشان مراجعه کند و

چون از مستخدمین کسی حاضر نبود و مجدداً زنگ را به صدا آوردند، این بار شخصاً به اطاق ایشان مراجعه کردم و وقتی سؤال کردند شما چرا آمدید، این شعر را خواندم:

به شرط آنکه منت بنده وار در خدمت
کمر ببندم و تو شاهوار بنشین
ایشان فوراً جواب دادند: چو تو ایستاده باشی ادب آنکه
من بیفتم.

و این چنین بود فضای روحانی و پرجذبه‌ای که به برکت فضائل اخلاقی و ملکات انسانی آن وجود گرمی ایجاد شده بود و کارها را به عشق و علاقه قلبی کشانده بود و بدیهی است که اولین قدم را خود برداشته و تا سرحدّ عشق پاک و خالص، حیات ظاهری را وقف خدمت کرده بود. این عشق به همان بندگی و خدمت به آستان جمال اقدس ابهی و بندگان مخلص و باوفای او بود، سرپای وجود دکتر داودی عزیز را فرا گرفته بود و آرام و بی‌تظاهر در این سبیل قدم بر می‌داشت. در یکی از مقالاتی که عنوانش را "اصل مرام و فصل کلام" انتخاب نموده بود، کلام را با این شعر پایان داده‌است:

عشق می‌ورزم و امید که این فنّ شریف
چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود
شرح خدمات و تفصیل منشآت حکیمانه و نوارهای
فلسفی که آن بزرگوار از خود به یادگار گذاشته‌است،
از عهده این حقیر خارج است و این چند سطر مختصر
احساسی نارسا و خاطراتی بس کوتاه از دوران
مصاحبت با آن ادیب فرزانه بود. امان‌الله موقن

۱۳۶۳/۵/۲۲ مطابق ۱۹۸۴/۸/۱۴

با نقل این خاطرات مقدمه جلد دوم آثار جناب دکتر داودی را به پایان می‌برد و چون در باره نحوه تهیه و

تنظیم و تحریر مطالب و کیفیت ارائه مأخذ و مدارک شرحی مبسوط در مقدمه جلد اول مرقوم گشته. از تکرار آن مطالب در این مقام خودداری نموده، دوستان گرامی را به مطالعه مقدمه مندرج در جلد اول (صفحه ۷ - ۱۱) دعوت می‌نماید. در عین حال تذکر چند مطلب را برای مزید اطلاع خوانندگان عزیز ضروری می‌داند:

۱_ در متن تحاریر و تقاریر موجود در این مجموعه هر جا توضیح مطلبی لازم گشته و یا ارائه مأخذ و مدرکی ضروری تشخیص داده شده، شماره‌ای در داخل این علامت () گذاشته شده و مطالب و مأخذ اضافی که از نویسنده این سطور است. تحت آن شماره به آخر هر مقاله اضافه شده‌است.

۲_ در پایان این مجموعه صورتی از مشخصات کامل کتب و آثاری که مورد نقل و استفاده قرار گرفته، تحت عنوان "مشخصات کتب و مأخذ" ارائه گشته تا در یافتن اصل مأخذ مورد استفاده قرار گیرد. بدیهی است که چون اطلاعات کامل کتاب‌شناسی مربوط به هر مأخذ (شامل اسم نویسنده، اسم اثر، محل نشر، اسم ناشر، تاریخ نشر و تعداد صفحات) در این صورت ذکر گشته، دیگر در متن کتاب همه این اطلاعات در هر مورد داده نشده و غالباً به ارائه اسم اثر و شماره صفحه مورد نظر اکتفاء گردیده‌است.

۳_ به اضافه فهرست کلی مندرجات که در ابتدای کتاب به طبع رسیده، فهرست مفصل دیگری نیز که حاوی اسامی علم و اهمّ مواضع مندرجه در کتاب می‌باشد، به ترتیب حروف الفباء به آخر مجموعه اضافه گشته تا به یافتن سریع‌تر نکات و اسامی مورد نظر کمک نموده باشد.

۴_ روش ارجاع به آیات قرآنی آن بوده که اول شماره آیه داده شده، سپس اسم سوره مذکور گشته و بعد شماره

سوره مربوطه برای سهولت مراجعه مندرج گردیده است.

۵_ در این کتاب از علائم اختصاری چندی استفاده شده که صورت آنها قبل از آغاز متن کتاب به طبع رسیده است.

این عبد صمیمانه امیدوار است که مجلد دوم آثار جناب دکتر علیمراد داودی مورد توجه اهل بصیرت قرار گیرد و دوستان گرامی را سبب آشنائی بیشتر با معارف بهائی گردد.

وحید رافتی حیفاء، جون ۱۹۸۹

یادداشتها

۱ _ برای ملاحظه مشخصات کامل این اثر و سایر آثار جناب دکتر داودی، نگاه کنید به "انسان در آئین بهائی" ص ۱۳ _ ۲۰.

۲ _ اتین ژیلسون ÉTIENNE GILSON: مؤرخ و فیلسوف فرانسوی است که به سال ۱۸۸۴ متولد و در سال ۱۹۷۸ درگذشت. از جمله آثار او کتاب La Philosophie du Moyen Age است که در سال ۱۹۲۲ تحریر نموده و کتاب دیگر او که آقای دکتر مهدوی بدان اشارت کرده‌اند، L' Esprit de la Philosophie Medievale نام دارد که به سال ۱۹۳۲ نگاشته شده‌است.

۳ _ این کتاب با ذکر نام مترجم تحت عنوان "روح فلسفه قرون وسطی" در طهران بوسیله مطالعات و تحقیقات فرهنگی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی در سال ۱۳۶۶ ه ش در ۶۹۶ صفحه به طبع رسیده‌است. در معرفی و نقدی که از این کتاب در مجله "کیهان فرهنگی" (سال ۴ ، شماره ۸، آبان ۱۳۶۶، ص ۴۳) به طبع رسیده، چنین آمده‌است: "... ترجمه بسیار استادانه و کم‌نظیر کتاب که با نثری دقیق و فصیح به پارسی درآمده‌است، به خوبی مبین آن است که مترجم به کار خود محیط بوده و در برابر گذاری اصطلاحات و نگارش جملات نهایت زیبایی و دقت و سلیقه را به کار برده‌است..."

فلسفه و عرفان
الوہیت و مظهریت

در باره الوهیت مبحث اثبات الوهیت

جوانان عزیز، همانطوری که مستحضر هستید یکی از مسائل غامض و پیچیده‌ای که جامعه بشریت امروز با آن مواجه است و همواره و در همه‌جا و در همه ادیان الهی بخصوص در دیانت بهائی هم مطرح بوده، مسأله وجود خدا، یا اثبات الوهیت می‌باشد. شاید تعدادی از ما این مسأله را به نحوی برای خود حلّ کرده‌ایم، ولی ممکن است هنوز برای بسیاری از سوالات و تصوّرات ذهنی خود پاسخ مثبتی نیافته باشیم. لهذا برای رفع این تصوّرات ذهنی و جواب به این سوالات از جناب دکتر داودی استدعا کرده‌ایم تا راجع به وجود خدا مطالبی ایراد فرمایند:

متشکرم که در ضمن بیانتان مطلبی را اشاره کردید که وظیفه بنده را سهل‌تر کرده و آن این است که فرمودید هرکسی از ما به نحوی این مسأله را برای خود حلّ کرده، چون اصل مطلب در مورد خدا همین است که برای هرکسی به نحوی مطلب حلّ بشود، چون مطلبی نیست که بشود راه حلّ واحدی برای همه اذهان و افکار بشری در مورد آن پیدا کرد. هرکسی راه خود را به سوی خدا دارد، و از همان راه به سوی او می‌رود که قابل تکرار نیست. آن راه ارتباط با شخصیت، با روح، و با قلب هرکسی دارد. اما مطلب اینجاست که هرکسی ناگزیر است آن را به نحوی برای خود حلّ بکند و در همین‌جا خدا اثبات می‌شود، یعنی از همین‌جا خدا اثبات می‌شود که هیچکس نمی‌تواند خود را مستغنی از طرح این مسأله و حل این مسأله بداند. واضح‌تر عرض بکنم، کسانی که خدا را انکار می‌کنند در واقع چیزی را به نام خدا انکار می‌کنند که خدا آن نیست والاّ هیچکس خدا را انکار نمی‌کند. یعنی

نمی‌تواند انکار بکند. دلیل این مطلب این است که همین که شخصی می‌گوید خدا را برای من اثبات کنید. با همین مطلب نشان می‌دهد که همه‌چیز را محتاج اثبات می‌داند و از آن جمله وجود خداست، یعنی فکر ایجاب می‌کند که مطالب اثبات بشوند. دقت در این مطلب بکنیم.

اثبات شدن یعنی چه؟ یعنی ربط یافتن افکار و مطالب به همدیگر. پس همین که ما می‌گوئیم فلان مطلب را اثبات کنید. ضمناً این اصل را تصدیق می‌کنیم که همه مطالب به یکدیگر ارتباط دارد. این مطالب و افکار با یک رشته‌ای به همدیگر مربوط است و همین ربط نشان می‌دهد که وحدتی در این افکار وجود دارد، یا انسان محتاج این است که افکار را در ضمن وحدتی بپذیرد و بشناسد، و الاً اثبات و دلیل نمی‌خواست. خود همین دلیل خواستن حاکی از این است که ما قبول می‌کنیم که همه‌چیز به یکدیگر مربوط است، همه‌چیز مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که در ضمن این مجموعه باید قرار بگیرد تا مقبول باشد.

قرار گرفتن در ضمن مجموعه یعنی چه؟ یعنی همه‌چیز تشکیل وحدتی می‌دهد. پس این اصل را ما می‌پذیریم که وحدتی در این کثرت حاکم است و ما می‌خواهیم که حاکم باشد. به همین دلیل برای همه‌چیز دلیل و اثبات می‌خواهیم. وقتی این مطلب را ما تصدیق کردیم که وحدتی بر همه چیز و بر همه‌جا حاکم است، افکار من تشکیل مجموعه واحدی می‌دهد، و چون افکار خودم را به اشیاء مربوط می‌کنم و برای افکار خودم اعتبار وجودی در خارج قائل می‌شوم، بنابراین وقتی افکار من به همدیگر ارتباط پیدا کرد، تشکیل وحدتی داده ناگزیر اشیاء و موجودات هم با هم تشکیل وحدتی می‌دهند و آن وحدت بر آن کثرت حاکم است. قبول این اصل به معنی قبول خداست، یعنی خدا چیزی جز

وحدتی که حاکم بر کثرت اشیاء است، چیز دیگری نیست. پس همین که ما اثبات می‌خواهیم، تصدیق می‌کنیم که همه‌چیز به همدیگر ارتباط دارد، یعنی همه‌چیز تشکیل مجموعه واحدی می‌دهد و وحدتی به کثرت حاکم است. این خود اقرار ضمنی به وجود خداست، یا اقرار ضمنی به وجود وحدتی است که حاکم بر کثرت است. اگر وجود این مجموعه واحد و حکومت این وحدت را بر کثرت انکار بکنیم و کنار بگذاریم، نتیجه‌ای که خواهد داد این است که برای هیچ‌چیز دلیل نباید بخواهیم. پس آن موقع اصل سؤال منتفی می‌شود که خدا را برای من اثبات کنید. یعنی فکر منتفی می‌شود، وقتی فکر منتفی شد انسان منتفی است، انسان که منتفی است، این سؤال و جواب‌ها دیگر معنی ندارد. به همین جهت است که خیلی به جرأت می‌شود عرض کرد که خدا را نمی‌شود انکار کرد. خود انکار خدا، چون مستلزم یک تقریر منطقی است و در ضمن آن تقریر منطقی افکار به همدیگر ارتباط پیدا می‌کند، خود مستلزم قبول وحدتی در کثرت است، و چون ما افکارمان را از اشیاء جدا نمی‌کنیم بلکه حقیقت وجودی برایش قائل می‌شویم، پس در همان حین که فکرمان را در ضمن مجموعه واحدی مرتب می‌کنیم، اشیاء و موجودات عالم را هم به همین صورت در می‌آوریم. به همین جهت است که گفته می‌شود اصولاً انکار خدا به منزله اثبات آن است، اثبات خواستن برای وجود خدا به منزله تصدیق وجود خداست و چون اینطور است، فقط کافی است ما اشخاص را با این حقیقت آشنا کنیم، یعنی فکر را، نفس را با این حقیقت آشنا کنیم که خود نمی‌تواند منکر خدا باشد. و اصل مطلب همین است که چیزی را که به نام خدا در نظر می‌گرفتند و ردّ می‌کردند، آن کنار نهاده بشود، برای اینکه آن مطلب وهمی بیش نیست. حضرت عبدالبهاء در مورد این قبیل

خداها که تصوّر می‌شود فرموده‌اند مقامش از بت پست‌تر است، برای اینکه فقط وجود وهمی دارد و وجود جمادی هم ندارد (۱). اگر اعتقاد به خدا بعنوان موجودی که قبل از اشیاء این جهان وجود داشته و اشیاء را از عدم به وجود آورده و حالا هم بعنوان یک صاحب اختیار مطلق‌العنان این اشیاء را در تحت سیطره قاهرانه خود دارد، تلقی بشود خطاست. یعنی از همان ابتداء که می‌گوئیم از عدم به وجود آورد، خطا می‌کنیم. بنابراین اگر خدا به این صورت غلط تصوّر نشود، می‌بینیم که به صورت وحدت حاکم بر کثرت قابل انکار نیست تا وجودش اثبات بخواند. منتظرم مطلب دیگری اگر دارید بیان بفرمائید.

سؤال _ جناب دکتر داودی، آیا مسأله الوهیت، الوهیت مظاهر ظهور، در همه ادیان مطرح بوده و یا مختصّ دیانت بهائی است؟ و اگر در همه ادیان این مسأله مطرح بوده، خواهش می‌کنم به آن ادیان اشاره کنید.

جواب _ در اینجا موضوعی را به شما عرض بکنم که در دیانت بهائی ما بهیچوجه به الوهیت مظهر امر قائل نیستیم، یعنی خود این شبهه را اوّل باید مرتفع بکنیم. برای اینکه نصّ بیان حضرت ولیّ امرالله است که به صراحت در کتابی که به فارسی بعنوان "دور بهائی" ترجمه شده می‌فرمایند، هر بهائی که حضرت بهاءالله را خدا بداند منحرف است (۲). خیلی صریح بیان مبین در مورد آیاتی که ممکن است کسی آن را به نحوی تأویل بکند، همیشه دفع شبهه می‌کند، و اصولاً این مطلب برای ما به این صورت بهیچوجه مطرح نیست که حضرت بهاءالله را خدا بدانیم. بنابراین وقتی اینطور است، در ادیان گذشته هم چون همه یک سلسله حقایق است نظیرش را نمی‌توانیم پیدا بکنیم. مطلبی که در مورد مظاهر امر وجود دارد این است که همانطور که در آیه اوّل "کتاب مستطاب اقدس" وارد شده، در عالم

امر و خلق، نه در عالم حقّ، مطلع وحی برای ما در مقام خداست. اولین آیه "کتاب مستطاب اقدس" شارح اصول عقاید ماست. می‌فرمایند که اوّل آن چیزی که نوشته شده است و قبولش بر مردم واجب آمده است، این است که مطلع وحی را که مقام نفس خداست در عالم امر و خلق، بشناسند (۳). این عالم امر و خلق را باید در نظر بگیریم نه عالم حقّ را. و در مورد تنزیه خدا هم شاید آیاتی که در امر مبارک نازل شده بتواند یک کتاب مستقلّ را پر بکند که حقّ منزّه است از خلق و نه تنها حقّ خلق نیست، حتّی اگر آن خلق مظهر امر باشد، بلکه تصوّر آن را هم نمی‌شود کرد. ادراک و معرفتش میسر نیست، منزّه از همه افکار، همه عقاید و همه صفات و اسماء است. این آیات بسیار زیاد است که می‌توانید مراجعه بفرمائید و به این آیات و الواح هم مراجعه بدهید (۴).

بنابراین مطلب این است که خدا منزّه است از هرگونه اسمی، صفتی، ربطی، نسبتی، جهتی، اشاره‌ای و دلالتی منتهی همین تنزیه که خدا را فراتر از حدّ ادراک خلق قرار می‌دهد. ایجاب می‌کند که مطلع وحی برای ما در مقام نفس خدا باشد، که وقتی ما روی به سوی خدا می‌آوریم، چون خدا سوئی ندارد تا روی به آن سوی آورده بشود، بنابراین روی به سوی مظهر امر آورده می‌شود. وقتی ما چیزی از خدا می‌خواهیم، از مظهر امر بخواهیم، وقتی ما دستی به دامن خدا دراز می‌کنیم، چون خدا دامن ندارد تا دست ما به دامن او برسد، بنابراین دست ما به دامن مظهر امر می‌رسد. شما دقّت بفرمائید در نماز اسلامی، نماز اسلامی رو به سوی خدا خوانده می‌شود، یعنی شخص مسلمان نمازگزار، نماز که می‌خواند، نماز را به سوی خدا می‌خواند، رو به سوی خدا می‌آورد، ولی به ظاهر ببینید رو به سوی کجا می‌آورد. رو به سوی خانه‌ای

می‌آورد که در شهری ساخته شده‌است که ندای توحید
رامظهر امر چه در زمان ابراهیم و چه در زمان
حضرت محمد در آنجا بلند کرده‌است. بنابراین ملاحظه
می‌فرمائید که خود نمازخواندن، خود قبله‌ای که
نمازگزار متوجه آن است برای اینکه رو به سوی خدا
بیاورد، رو به سوی مکانی است که با مظهر امر
مناسبت دارد. پس در همین‌جا می‌شود توجه کرد که
اصولاً مطلع وحی برترین و شریفترین و عالی‌ترین
مرتبه وجود در این عالم است که می‌تواند نشان از حق
داشته باشد، می‌تواند نشان از خدا داشته باشد و ما نشان
آن بی‌نشان را در او می‌یابیم و به سوی او روی
می‌آوریم.

وقتی می‌گوئیم "ای خدا" حتی سرمان را هم به آسمان
بالا می‌کنیم. این یک نوع شرک است، چرا؟ برای
اینکه خدا را در آسمان قرار دادیم و رو به سوی او
کردیم. اما در واقع چرا رو به سوی آسمان می‌آوریم؟
برای اینکه آسمان رفعتی و عظمتی دارد و ما آن را
نشان از رفعت و عظمت خدا و اینکه بالای سرماست و
مشرف بر ماست و محیط بر ماست مثل آسمان تصور
می‌کنیم، نه به این عنوان که آسمان را خدا بدانیم، خدا
را در آسمان بدانیم. به همین ترتیب هم وقتی بهائی رو
به سوی مظهر امر می‌آورد. بعنوان اینکه رو به سوی
خدا آورده، برای اینکه مظهر امر شریف‌تر از آسمان
است. عالی‌تر از آسمان است، برتر از آسمان است. در
یک مرتبه‌ای قرار دارد که وجود او برترین مرتبه
موجودات می‌تواند تلقی بشود. به همین سبب رو به
سوی او می‌آورد و می‌گوید رو به سوی خدا آورده‌ام.

خدا صفات ندارد، یعنی مثلاً نمی‌تواند رازق باشد،
چرا؟ برای اینکه رزق دادن مستلزم برقرار شدن نسبتی
بین آن رازق است و آن مرزوق، و این نسبت نمی‌تواند
برقرار باشد بین خدائی که منزّه از نسبت و جهت

است. پس می‌گوئیم آنکه رازق است یا واسطه اعطاء رزق است مظهر امر است. وقتی می‌گوئیم مظهر امر واسطه خلق است، یعنی چه؟ یعنی خود خلقت، خود آفرینش یک نسبتی است که برقرار می‌شود بین خلق و مخلوق. وقتی خود خدا منزّه از این نسبت بود، بنابراین واسطه خلقت لازم است که آن واسطه خلقت می‌تواند خالق باشد، و به همین جهت چه کلمه مسیحائی باشد، چه روح محمدی باشد، چه نقطه اولی باشد، چه قلم اعلی باشد که واسطه خلقت است، و به این مضمون همه مظاهر امر در واقع در همچو مقامی قائم بودند و همچو دعوی داشتند. چرا؟ خود وحی را تصوّر بفرمائید که هر نبوتی محتاج وحی است. خود وحی به چه معنی است؟ وقتی بشری خودش حرف می‌زند و می‌گوید این حرف را خدا زد، این چه معنی می‌دهد؟ بشری حرف می‌زند و می‌گوید این حرف را که از زبان من بیرون آمد و به گوش تو رسید، این را خدا گفت، یعنی چه؟ یعنی من خدا هستم. اصلاً خود وحی جز این معنی دیگری ندارد. همیشه هم که در همه آیات کتاب خدا کلمه "قل" نیست که خدا گفت تو بگو. بلکه مستقیماً حرف می‌زند: "الم ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتّقین" این را کی گفته؟ حضرت محمد، از زبان او بیرون آمده و به گوش ما رسیده، ولی ما می‌گوئیم کی گفت؟ خدا گفت. پس خود وحی، یعنی کسی خودش سخن بگوید و بگوید خدا گفت، مستلزم این است که خدا نسبت به ما در آن حال اوست. و آن مطلبی که ما به آن قائلیم جز این چیزی نیست و این مطلبی است که قبول آن مستلزم ایمان به وحی است و نمی‌تواند کسی به نام خدا سخن بگوید جز اینکه در همان حال خودش را مقام نفس خدا در عالم امر و خلق بداند و ما هم حرفمان فقط همین است.

البته این مطلب مراتب دارد، به این معنی که چون مظاهر امر در حین ظهورشان مرتبه کمالی پیدا می‌کنند که در آن مرتبه کمال به نسبت وقوع ظهورشان در مدارج مختلف کمال بشری، نه با توجه به خودشان که البته حقیقت واحده هستند، فائق بر همدیگر می‌شوند. بنابراین مراتب و صفات و اسماء هم در این ظهورات متفاوت است، یعنی جلوه متفاوت دارد نه اینکه خود حقیقت متفاوت باشد. از زمان پیغمبری نسبت به زمان پیغمبر دیگر جلوه این کمالات تفاوت بیشتر پیدا می‌کند. مثلاً ممکن است فرض بفرمائید که جلوه این کمال را ما در نزد محمدبن عبدالله نسبت به زمان شیث یا ادریس یا جرجیس بیشتر ببینیم، و همینطور هم هست، بیشتر می‌بینیم، چون توجه به انسانی است که در مرتبه بیشتری از کمال وجود قرار گرفته‌است. پس جلوه شدیدتر دارد.

سؤال _ جناب دکتر در یکی از الواح مخصوص تولد حضرت بهاءالله می‌فرماید: "فيا حبذا من هذا الفجر الذي فيه استوى جمال القدم على العرش اسمه الاعظم العظيم و فيه ولد من لم يلد و لم يولد" (۵). از این عبارت آیا منظور همان مقام حضرت بهاءالله در عالم امر و خلق است یا اینکه مفهوم دیگری هم دارد؟

جواب _ بله، عیناً همین منظور است. ببینید، بلافاصله به دنبال این آیه شریفه آیه دیگری هم هست که می‌فرماید:

"طوبى لمن انغمس فى بحر المعانى من هذا البيان" یعنی خوشا به حال کسی که در دریای این بیان فرو برود و معانیش را دریابد و به حقیقت امر پی ببرد که در این گفتار ما چه خواسته‌ایم بگوئیم. این مطلب را بلافاصله دنبال همین آیه می‌فرمایند تا معلوم بشود که عبارت معنائی دارد سوای آنچه ممکن است متبادر به ذهن بشود. حال آن معنی که متبادر به ذهن می‌شود چیست؟

آن این است که چون "لم یلد و لم یولد" در شأن خدا آمده (۶). بنابراین این ممکن است موهم ادّعی الوهیت بشود و حال آنکه همانطور که خدمتتان در قسمت اول عرایضم عرض کردم، مظهر امر، مظهر همه صفات الهی است، چون خود خدا منزّه از صفات و اسماء است، پس "لم یلد و لم یولد" هم مظهر امر می‌تواند باشد. چون مظهر همه صفات الهی است، همانطور که مظهر امر می‌تواند قادر باشد، می‌تواند عالم باشد، می‌تواند رازق باشد، حتّی می‌تواند خالق باشد، می‌تواند سمیع باشد و بصیر باشد چون خدا خودش صفت ندارد پس صفت در شأن اوست.

این را هم خدمتتان عرض بکنم که فقط مظهر امر نیست که چنین است. انسان هم همین‌طور است. انسان هم مظهر اسماء و صفات الهی است. انسان هم قادر است و عالم است و سمیع است و بصیر است و ناطق است، متکلم است. حی است و رازق است. منتهی البتّه به نسبتی که در شأن اوست. مظهر امر چون انسان کامل است که اکمل مراتب وجود را دارد، این صفات را هم در اکمل مراتب دارد. پس مظهر امر هم مثل سایر صفات الوهیت "لم یلد و لم یولد" در شأنش صحیح است.

"لم یلد" یعنی چه؟ یعنی نمی‌زاید. "لم یولد" یعنی چه؟ یعنی زاده نمی‌شود. مظهر امر زاده نمی‌شود، متولّد نمی‌شود. آن کسی که در شب دوم محرّم سال ۱۲۳۳ هجری قمری متولّد شد. آن مظهر امر نبود، او میرزا حسینعلی نوری پسر میرزا بزرگ نوری بود. توجّه می‌فرمائید، مظهر امر "لم یولد" است، متولّد نمی‌شود. یعنی حقیقتی است که همیشه بوده و هست و خواهد بود. حقیقت واحد است. منتهی این حقیقت واحد که در عالم بعنوان مظهر امر همیشه بوده و هست و خواهد بود، هیچوقت متولّد نمی‌شود و نمی‌میرد، و این یکی

از اصول عقاید ماست که حقیقت همه مظاهر امر یک حقیقت بیشتر نیست. یعنی فرض کنید مثل آفتابی است که آنجا می‌تابد، منتهی آینه‌ای پیدا می‌شود که این نور را جلوه می‌دهد. اگر آن آینه نباشد، باز آفتاب در شأن خود وجود دارد. مظهر امر الهی یعنی اول صادر از حق، مشیت اولیه همیشه وجود دارد و هست و خواهد بود. او متولد نمی‌شود، منتهی در آن حین که در عالم همچو فردی از انسان متولد می‌شود، این مظهر امر در او جلوه می‌کند. بنابراین خود مظهر امر، از آن لحاظ که مظهر امر است، "لم یولد" است، هیچوقت متولد نشده، یعنی حتی قدیم است، قدیم زمانی است، یعنی تا خدا بوده او هم از او صادر شده و هست.

این حقیقت، این اشاره به این اصطلاح، اصل اصیل فلسفه معتقدات بهائی است که مظهر امر حقیقت واحده است و همیشه بوده، همیشه هست و همیشه هم خواهد بود. هیچوقت هم متولد نمی‌شود، فقط همانطور که می‌فرماید این فجری است که متولد شد کسی که متولد نمی‌شود: "هذا یوم فیه ولد من لم یلد و لم یولد". یعنی در این روز کسی به جهان آمد که آن حقیقت لم یولد را در خودش منعکس کرد. پس به این ترتیب توجه می‌فرمائید که این بهیچوجه ادعای الوهیت، خدای ناکرده، نیست که ما بر طبق نص صریح حضرت ولیّ امرالله ممنوعیم از اینکه چنین تعبیری از بعضی از آیات الهی بکنیم. همینطور "لم یلد" یعنی متولد نمی‌کند. نمی‌زاید. این اشاره به عصمت کبرای مظهر امرالله است که شریکی در آن نیست، یعنی هیچوقت از مظهر امر، مظهر امر نمی‌زاید.

حضرت بهاء الله پسر داشت، حضرت عبدالبهاء. ولی حضرت عبدالبهاء بعنوان این که حضرت بهاءالله مطلع وحی بودند، پسر ایشان نبود، بعنوان یک فرد انسان پسر ایشان بود، بعد هم بعنوان کسی که عصمت

موهوبی به او تعلق گرفت جانشین شد، والا بعنوان مطلع وحی و مظهر امر، جمال مبارک مثل همه مظاهر گذشته کسی را متولد نساخت. "لم یلد و لم یولد" بود. امیدوارم مطلب روشن شده باشد.

سؤال _ استاد یک مطلب دیگری هم که هست آن است که قسمتی از مناجاتی از حضرت بهاءالله چنین می‌فرمایند:

"امروز روزی است که اگر یک بار نفسی از روی صدق ربّ ارنی گوید، از ملکوت بیان انظر ترانی استماع نماید" (۷)

خواهش می‌کنم این مسأله را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهید.

جواب _ متشکرم از اینکه با سؤال خودتان باعث شدید یک مطلب دیگر هم از مطالبی که مربوط به این مسأله است روشن بشود، و آن این است که می‌دانید در "قرآن" آیات زیادی وارد شده که حکایت از این می‌کند که باید منتظر لقاء خدا بود، و حتی این امر شرط ایمان است و کسی که خودش را مأیوس بخواهد، مأیوس باشد از لقاءالله نسبت کفر به او داده شده و عدم اعتقاد به امر لقاء یأس از رحمت خدا تلقی شده است(۸).

خدا، یا آمدن خدا از علائم یوم قیامت است: "جاء ربّک و الملک صفاً صفاً و یوم یأتی ربّک" (۹). ما اهل بهاء قائل به این هستیم که خدا منزّه از این عالم است، نه می‌آید، نه می‌زاید، نه دیده می‌شود، نه حتی نسبتی به این عالم پیدا می‌کند. پیوسته در مقام تنزیه خود می‌ماند. در "کتاب مستطاب ایقان" به صراحت و به تفصیل این مطلب را روشن فرموده‌اند که لقاء خدا یعنی لقاء مظهر امر خدا (۱۰).

پس هر جا که گفته می‌شود من می‌خواهم خدا را ببینم، قصد رؤیت مظهر امر است، از آن لحاظ که مظهر تجلی کمالات و صفات و اسماء الهی است. حتی

می‌توانیم بگوئیم مظهر ذات الهی است. برای اینکه ذات، از آن لحاظ که غیب است، ظاهر نمی‌شود و از آن لحاظ که ظاهر می‌شود ناگزیر در چیزی باید ظاهر بشود. حالا ممکن است کسی بگوید که چرا اصلاً به خدا ظاهر بگوئیم. ولی ناگزیریم، لافلّ به حکم ایمان دینی ظاهر بگوئیم. ناگزیریم بگوئیم: "هو الاوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن" آیه "قرآن" است که خدا اوّل است و آخر است و ظاهر است و باطن است (۱۱). پس علاوه بر باطن، ظاهر هم هست. بنابراین وقتی ظاهر می‌شود، ناگزیر در جایی و در چیزی و در کسی باید ظاهر بشود، و این ظهور هم صرف بعنوان ظهور او در مظهر امر در عالم امر و خلق است لا غیر.

بنا بر این وقتی گفته می‌شود خدایا خودت را به من نشان بده، یعنی ما رؤیت مظهر امر را باید انتظار ببریم. اگر قصد ما این باشد که خود خدا را ببینیم، جواب ما "لن ترانی" است، یعنی هیچوقت مرا نخواهی دید. اما اگر بخواهیم چنانچه در حدّ خودمان است، او را ببینیم، این دیدن را به معنی دیدار مظهر امر تلقی می‌کنیم. پس در واقع در زمان ظهور جمال مبارک، کسی که می‌خواست خدا را ببیند، برای اینکه مظهر امر در عالم ظاهر بود می‌توانست به او بگوید که "انظر ترانی" نگاه کن مرا خواهی دید. اگر مرا نمی‌بینی برای این است که نگاه نمی‌کنی، اگر نگاه کنی مرا خواهی دید. این جواب را صدبار خواهی شنید که تو نگاه کن تا ببینی.

در اینجا ممکن است این سؤال به نظر برسد که اگر مظهر امر یک حقیقت بیشتر نیست، و همه مظاهر امر حقیقت واحده‌اند و این حکم در باره همه صادق است، پس چطور در زمان موسی "لن ترانی" گفته شده یعنی خواهی دید مرا، و حال آنکه موسی خواسته بود که ببیند و به او "لن ترانی" گفته شده بود و حالا "انظر

ترانی" است؟ آنجا مظهر امر خواسته بود که خدا را ببیند، یعنی در واقع رؤیت خود خدا انتظار می‌رفت و جواب "لن ترانی" بود. اما اینجا مظهر امر می‌گوید به کسی که می‌خواهد ببیند، نگاه کند تا ببیند، یعنی در واقع اینجا دیده شدن مظهر امر است از طرف مردم که به منزله رؤیت خدا می‌تواند باشد، و در آنجا منظور دیده شدن خود خدا از طرف مظهر امر بود که این کار امکان نداشت. همانطور که در زمان حضرت محمد هم امکان نداشت برای اینکه فرمود: "ما عرفناک حق معرفتک" (۱۲). ما تو را چنانکه باید نشناختیم. چون به هر صورت مراتب محفوظ است، مظهر امر نسبت به خدا در مرتبه فروتنی است، بنابراین امکان ادراک مرتبه بالاتر، کما هو حقّه، در شأن او هم نیست.

سؤال _ ببخشید جناب دکتر، امکان تحقق "ربّ ارنی" فقط در زمان خود حضرت بهاءالله بود یا مقصود در این دور است؟

جواب _ زمان حضرت بهاءالله فقط آن ۷۶ سال ایّام حیات عنصریشان نیست. بنابراین ما در زمان حضرت بهاءالله می‌توانیم نظر کنیم و خدا را ببینیم، منتهی وقتی که هیكل عنصری او در حال حیات بود، جلوه او را در هیكلی که از پوست و گوشت و استخوان و خون ترکیب شده بود می‌بینیم، و حالا در هیكلی که از کاغذ و مرکب و سایر وسائل صحافی بر حسب ظاهر تشکیل شده. مثلاً در "کتاب اقدس" می‌توانیم ببینیم، یا در هیكل امر الهی که در عالم، در بیت‌العدل اعظم و محافل روحانی و تشکیلات جلوه می‌کند، ببینیم. می‌توانیم در آتیه در عالم انسانی از آن لحاظ که آئینه ملکوت ابهی می‌شود و وحدت حقیقی را جلوه می‌دهد، ببینیم. این دیدن صرف به معنی نگاه کردن به چشم یک بشر نیست تا محدود به زمان حیات ظاهری مظهر امر الهی باشد.

سؤال _ جناب دکتر، در ابتدای مطالب گفته شد که هر شخصی برداشتی از خدا دارد، یعنی افراد مختلف ایده‌های مختلفی از خدا دارند. این مسأله با آن مسأله‌ای که خدای واحدی وجود دارد چه رابطه‌ای می‌تواند پیدا کند؟

جواب _ بله هرکسی برای خود خدائی دارد و امکان ندارد که بشود این خداها را به همدیگر تطبیق کرد. یعنی اگر می‌توانستیم از تصویری که از خدا در ذهن شما و دیگران هست عکس‌برداری کنیم، هیچکدام از این عکسها با هم منطبق نمی‌شد طبیعی است که اینطور است، چرا؟ علتش واضح است. تصوّر بفرمائید، دایره یک نقطه مرکز دارد، از آن نقطه مرکز چند شعاع خارج می‌شود، اما نقطه‌ای که در محیط به آن وصل می‌شود متفاوت است و در نتیجه راهی هم که از آن نقطه محیط تا نقطه مرکز می‌آید با هم فرق می‌کند. شعاعها متعدّد است ولی همه به مرکز واحدی می‌رسد و تا به آن مرکز واحد نرسیده، امکان ندارد با هم وحدت داشته باشند. یعنی این شعاعها رفته رفته به هم نزدیک می‌شوند ولی هیچوقت به هم نمی‌رسند، مگر اینکه در آن نقطه واحد به هم برسند.

راههای همه ما به سوی خدا، مثل آن شعاعهایی که متوجّه به شمس حقیقت می‌شود، متفاوت است و هیچوقت هم به هم نمی‌رسد مگر در آنجا که به اصطلاح نقطه مرکز است. یعنی در خود خدا می‌تواند این ذات واحد باشد. خارج از آن هرچه باشد تفاوت پیدا خواهد کرد. خدا یکی است. اما افراد نوع بشر متعدّدند و این شناختن دو طرف دارد: شناسنده و شناخته شده. به اعتبار شناخته شده یکی است، به اعتبار شناسنده مختلف است. بنابراین تا شناسنده وجود دارد، این شناختها متفاوت خواهد بود و این هیچ منافاتی ندارد با اینکه همه این شناختها متوجّه به یک مرکز باشد، و

نباید سعی کرد که معتقدات اشخاص را در مورد خدا با هم متحدالشکل کنیم. این سعی اشتباه است. ادیان گذشته این اشتباه را کرده‌اند، یعنی باصطلاح، ان ادیان سعی کرده‌اند معتقدات را کنترل کنند، بطوری که مبادا انحرافی در آنچه اعتقاد صحیح تلقی می‌شود، پیش بیاید، و قصدشان هم این بوده‌است که وحدت عقاید را حفظ کنند. اما همین روش بیشتر باعث شده‌است که عقاید متشکلت بشود، برای اینکه فکر را نمی‌شود به قید "چه می‌گویند" به زنجیر کشید. فکر سیال است، جاری است. وقتی بخواهید فکر را کنترل کنید که حتماً یکسان بشود، ناگزیر فرقه‌ها تشکیل می‌شود. عده‌ای با هم جمع می‌شوند و در مورد مطلبی توافق پیدا می‌کنند و چون نمی‌تواند فکری که در آن توافق کرده‌اند، فکر همه نوع بشر باشد (چون اذواق و سلیقه‌ها و عقاید مختلف است) عده‌ای دیگر در جای دیگر و عده‌ای دیگر در جای دیگر فرق مختلف بوجود خواهند آورد. به این ترتیب سلولهای فکری در جامعه پیدا می‌شود و هشتصد فرقه در مسیحیت پیدا می‌شود که هرکدامشان در مورد خدا و در مورد عیسی و مقام این دو و نسبت این دو با همدیگر اعتقاد خاصی پیدا می‌کنند، و یا در اسلام و یا در سایر ادیان.

به این ترتیب برای اینکه نحوه اعتقاد به خدا را متحدالشکل بکنیم نباید کوشش کنیم، چون امکان ندارد. اگر ما بتوانیم یک روزی همه افکار را متحدالشکل کنیم، همه شخصیت‌های معنوی نوع بشر را یکسان کنیم، یعنی در واقع یک فرد بشر به وجود بیاوریم، آنوقت می‌توانیم بگوئیم که نحوه اعتقاد به خدا هم می‌تواند یکسان باشد. به همین جهت ضبطی که عقاید پیدا می‌کند فقط در مورد کلیات است: در مورد کلیات یعنی خدا را بشناسیم و واحد بدانیم و این دو با هم یکی بیشتر نیست، برای اینکه اعتقاد به وجود خدا یعنی

اعتقاد به وحدت، به وحدت اصلیه حقیقیّه در عالم وجود. بنابراین شناختن خدا با یگانه داشتن خدا یکی بیشتر نیست و مظهر امر را به عنوان جانشین او در عالم امر و خلق مطیع باشیم. غیر از این هرکسی هرگونه اعتقادی در مورد نحوه قبول این محبوب دل و جان خودش می‌خواهد داشته باشد، به اختیار خودش است، به تشخیص ذوق و فکرش است. حتی در موردی جمال مبارک نسبت به مقام خودشان و ربّی که به خدا پیدا می‌کند به یکی از احبّاء به صراحت می‌فرمایند (لوح مشروحی است به نام لوح جمال در مورد اینکه من چه نسبتی با خدا دارم" (۱۳). هرگونه اعتقادی می‌خواهی داشته باشی، داشته باش، می‌خواهی من را بنده‌ای بدانی که به من از طرف خدا وحی می‌شود، قبول است، می‌خواهی به عنوان وجودی که خدا را تجلّی می‌دهد قبول داشته باشی. قبول است، منتهی اگر در این مورد اختلاف بیاندازی، در مقام مباحثه بر بیائی، یعنی سعی کنی اثبات کنی که همان طور که تو اعتقاد داری، همین صحیح است و دیگران هم باید این طور اعتقاد داشته باشند، و این را به صورت یک مطلب مورد مباحثه و مجادله در بیاوری که ایجاد اختلاف کند، آنوقت هر دو عقیده تو مردود است.

این بیان مبارک نشان از این دارد که اصولاً هر شخصی می‌تواند به وجود واحد الهی ایمان و اعتقاد داشته باشد، و ایمان و اعتقادش در حدّ خود و به همین صورت صحیح می‌تواند باشد. البتّه نحوه این اعتقاد در اشخاص تفاوت پیدا خواهد کرد و باید تفاوت پیدا بکند، برای اینکه هرکسی در نقطه‌ای از این محیط عالم قرار دارد که با موقف شخص دیگر که در نقطه دیگری در محیط است فرق دارد ولی از هر نقطه محیط راهی به سوی مرکز این دایره وجود دارد.

سؤال _ جناب دکتر، در اوّل بیاناتتان فرمودید که وجود خدا احتیاج به اثبات ندارد و علّش را هم فرمودید، و فرمودید که فقط باید برای بعضیها رفع شبهه کرد، من خواستم بدانم چطور رفع شبهه می‌توان کرد؟

جواب _ این بستگی به نوع شبهه دارد. حضرت عبدالبهاء در مطلبی که در اوائل "مفاوضات" مبارکه در باره اثبات الوهیت مندرج است، وقتی اثبات می‌فرمایند و دلیل می‌آورند. در آخر می‌فرمایند: "اینها ادله نظری است برای نفوس ضعیفه" (۱۴) والاّ کسی که احساس وجود روح و خدا را داشته باشد، احتیاج به این ادله ندارد. منتهی نفوس ضعیفه شبهاتی دارند که باید دید نوع آن شبهه چیست. هر شبهه‌ای را چطور می‌شود رفع کرد؟ بستگی به نوع شبهه‌ای دارد که خواهند آورد. وقتی شبهه را عنوان کردند. ملاحظه می‌فرمائید که بیشتر این شبهات ناشی از تصوّر غلطی است که از خدا دارند که اگر آن تصوّر تصحیح بشود آن شبهه مرتفع خواهد شد.

یادداشتها

- ۱ _ ن ک به کتاب "امر و خلق" ، ج ۱ ، ص ۲۸ _ ۳۰.
- ۲ _ ن ک به کتاب "دور بهائی" ، ص ۲۷ _ ۳۱.
- ۳ _ اشاره است به این آیه از "کتاب مستطاب اقدس" که می‌فرماید "انّ اوّل ما کتب الله علی العباد عرفان مشرق وحیه و مطلع امره الّذی کان مقام نفسه فی عالم الامر و الخلق"
- ۴ _ برای ملاحظه نصوص مبارکه در این خصوص ن ک به مقاله "الوهیّت و توحید" در همین کتاب، ص ۲۹ _ ۳۴.
- ۵ _ ن ک به کتاب "ایّام تسعه" ص ۵۰ _ ۵۱.
- ۶ _ اشاره است به آیه ۳ سوره اخلاص (۱۱۲).
- ۷ _ ن ک به کتاب "ادعیه محبوب" ص ۳۶۵ _ ۳۶۸.
- ۸ _ ن ک به "لقاءالله" در مقاله "الوهیّت و توحید" در همین کتاب، ص ۹۹ _ ۱۰۵.
- ۹ _ آیه ۲۲ سوره فجر (۸۹).
- ۱۰ _ ن ک به کتاب "ایقان" ، ص ۱۰۷ _ ۱۱۴.
- ۱۱ _ اشاره است به آیه ۳ در سوره حدید (۵۷).
- ۱۲ _ کلام حضرت رسول است که در کتب معتبره اسلامی از جمله در کتاب "اربعین" شیخ بهائی نقل گشته است. ن ک به کتاب "امر و خلق" ، ج ۱ ، ص ۳۵.
- ۱۳ _ ن ک به کتاب "اقتدارات" ، ص ۲۱۸ _ ۲۲۰.
- ۱۴ _ ن ک به "مفاوضات" ، ص ۴ _ ۵.

بحث در باره بعضی از دلایل

اثبات وجود خدا

دلیلی در اثبات وجود خدا اقامه می‌کنند که مفاد آن اینست: "چون هر موجودی صانعی دارد، و آن صانع هم صانعی دارد، و آن صانع هم صانعی دارد، بنابراین ناگزیر صانعی هم بوده که آن آخرین صانع را ایجاد کرده‌است." به عبارت ساده‌تر هرچیزی را کسی ساخته، بنابراین عالم را هم باید کسی ساخته باشد و همان را می‌گوئیم که خداست".

به این دلیل ایراد می‌گیرند که اگر هر موجودی را کسی ساخته باشد، پس خود خدا را چه کسی ساخته‌است؟ یعنی چون صانع هم وجود دارد و هر موجودی باید موجودی داشته باشد، پس خود صانع هم باید موجودی داشته باشد. البته هواداران این دلیل می‌گویند در اینجا باید توقف کنیم اما چرا باید در اینجا توقف کنیم؟ چرا باید اینجا بمانیم و بگوئیم که این صانع را کسی ایجاد نکرده‌است؟ در جواب می‌گویند برای اینکه تسلسل باطل است. و مطالب فلسفی پیش می‌آید که بحث در آنها در این مجلس موردی ندارد.

خلاصه مطلب این است که این دلیل را اینطور نباید آورد که هر موجودی صانعی دارد تا بگویند خود خدا هم موجود است، پس باید صانعی داشته باشد. بلکه نحوه استدلال صحیح این است که بگویند هر ممکن الوجودی باید صانعی داشته باشد.

"ممکن الوجود" یعنی آن چیزی که ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد. وجود داشتن و وجود نداشتن نسبت به آن علی السویه است، بودن و نبودنش یکسان است. چنین چیزی است که صانعی دارد. چرا صانع دارد؟ برای اینکه بودنش و نبودنش یکسان است و لذا باید جهتی باشد که بودنش را بر نبودنش ترجیح دهد. مثلاً فرض بفرمائید بودن و

نبودن این آب در اینجا یکسان است. می‌تواند باشد. می‌تواند نباشد. همانطور که قبلاً نبود و حالا هست. پس بودن و نبودنش یکسان است. وقتی بود و نبودش یکسان است باید، جهتی بودن را بر نبودن ترجیح بدهد و آن جهت این است که مثلاً بنده ممکن است اینجا تشنه بشوم.

عالم ممکن الوجود است. چرا ممکن الوجود است؟ چرا بود و نبودش یکسان است؟ برای اینکه هرآنچه هست ممکن بود نباشد. همانطور که یک وقتی نبود. وقتی بود که آب در دنیا نبود. یک وقتی خاک نبود، یک وقتی کره زمین نبود، یک وقتی منظومه شمسی نبود، پس بود و نبود همه اینها یکسان است. بنابراین جهتی باید باشد که اقتضاء کند که اینها همه باشد، جهتی باید بودنش را لازم بیاورد.

اینکه می‌گویند صانع لازم دارد بدین معنی است. یعنی آن چیزی که ممکن الوجود است و به عبارت دیگر بود و نبودش یکسان است، حالا که هست، بودنش باید جهتی داشته باشد و این را در مورد چیزی که بود و نبودش یکسان نیست نمی‌گوئیم. مثلاً در مورد کلّ عالم من حیث المجموع چون نمی‌توان گفت که بود و نبودش در زمان یکسان است، بلکه می‌بایست همیشه باشد و نمی‌توانست نباشد، لذا نمی‌گوئیم صانعی در برهه‌ای از زمان داشته، بلکه همراه با صانع موجود بوده‌است و از لحاظ زمان آغازی ندارد.

در مورد خدا هم، بذاته المطلق، نمی‌توان گفت که بود و نبودش یکسان است، چون باید باشد و نمی‌تواند که نباشد، و به ذات خود آغاز ندارد. بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم حالا که هرچیزی صانعی دارد، پس خدا هم باید صانعی داشته باشد، برای اینکه نمی‌گوئیم هر موجودی صانعی دارد بلکه می‌گوئیم هر ممکن‌الوجودی، یعنی آنچه بود و نبودش یکسان است، صانعی دارد که

بودنش را اقتضاء می‌کند. پس این به خدا بر نمی‌گردد، برای اینکه خود خدا بود و نبودش یکسان نیست، بلکه بودنش اصل است، برای اینکه بتواند جهت وجود سایر چیزهائی باشد که بود و نبودشان یکسان است. اگر اینطور بگوئیم، یعنی بر آن باشیم که چیزی که بود و نبودش یکسان است، حالا که هست، پس جهتی باید باشد که بودن آن را اقتضاء کند، آنوقت دیگر لازم نمی‌آید که آنچه جهت برای بودن عالم است، خود آن هم جهتی لازم داشته باشد، و تسلسل از میان می‌رود. زیرا که اگر برای این جهت قصوی هم جهتی قائل باشیم، آنوقت هیچ‌چیز در دنیا بودنش جهت پیدا نمی‌کند و همه‌چیز بی‌جهت وجود دارد، و همین است که عقل آن را قبول نمی‌کند، چون اگر وجود عالم بی‌جهت باشد، دیگر عقل چیست؟ فکر در کجاست؟ انسان در این میان برای پیدا کردن جهت وجود اشیاء چه رنج بیهوده می‌برد؟

این دلیل در جواب چه کسی آورده می‌شود؟ در جواب کسی که می‌گوید به چه جهت می‌گوئید که خدا وجود دارد، یعنی تصدیق می‌کند که هر چیزی باید جهت داشته باشد. وقتی می‌گوید به چه جهت خدا وجود دارد، قبلاً قبول دارد که هر چیزی باید جهت داشته باشد. پس اگر چنین کسی کار را به تسلسل بکشاند و بگوید که خود خدا هم جهت حضورش چیست و این در جائی تمام نشود، لازم می‌آید که هیچ‌چیز جهت نداشته باشد، و حال آنکه خود او قبول می‌کرد که هر چیزی جهت دارد و به همین سبب بود که می‌پرسید جهت وجود خدا چیست.

این دلیل مثل همه دلائل اثبات خدا جدلی است. حضرت عبدالبهاء در کتاب "مفاوضات" پس از اینکه دلائل برای اثبات وجود خدا آوردند. فرمودند این دلائل برای نفوس ضعیفه است والا کسی که عرفان او قوی باشد،

وجود خدا و وجود روح را احساس می‌کند. دلیل لازم ندارد (۱). دلیل برای نفوس ضعیفه است. نفوس ضعیفه هم اهل جدل هستند، بنابراین خودشان را با حرف خودشان ساکت می‌کنیم. همین که می‌گوید به چه جهت خدا وجود دارد، تصدیق می‌کند که هر چیزی باید جهتی داشته باشد و اگر بگوئیم این چیز چون بود و نبودش یکسان است، پس وجودش جهت لازم داشت، بر می‌گردد و می‌گوید پس خود خدا هم وجودش جهت لازم دارد، می‌گوئیم آن جهت هم جهت دیگری را اقتضاء می‌کند، و آن جهت هم جهت دیگری را اقتضاء می‌کند، و آن جهت هم جهت دیگری را اقتضاء می‌کند، و این جهت‌ها هیچوقت تمام نمی‌شود، پس هیچوقت هیچ چیز جهت ندارد. از حرف خودش که قبول می‌کرد هر چیزی جهتی دارد و به همین جهت از ما می‌خواست که جهت وجود خدا را هم بگوئیم، نتیجه می‌گیریم که اگر بخواهیم در جایی توقف نکنیم، و این استدلال ادامه پیدا کند. خود او می‌رسد به جایی که قبول کند که هیچ چیزی نباید جهت داشته باشد، و وقتی هیچ چیز نباید جهت داشته باشد، سؤال او هم بی‌مورد است که می‌گوید خدا به چه جهت وجود دارد. ملاحظه می‌فرمائید که دلیلی است برای ساکت کردن طرفی که برای قبول کردن وجود خدا دلیل می‌خواهد، و اینها هستند نفوس ضعیفه.

دلیل دیگری در اثبات وجود خدا اقامه می‌کنند، به این ترتیب که می‌گویند نفس محدود دلیل بر وجود غیر محدود است، زیرا محدود البته به غیر محدود شناخته می‌شود، چنانکه نفس عجز دلیلی بر وجود قدرت است، چیست که دلیلی بر وجود غیر محدود است؟ نفس وجود محدود. شما قائل هستید به اینکه خودتان وجود دارید، این شیء یا آن شیء وجود دارد، و ضمناً قائل هستید

که خود شما و این شیء یا آن شیء محدود است. این که می‌گوئید محدود است یعنی چه؟ یعنی شیء نامحدودی وجود دارد که شما این شیء را به قیاس با آن شیء محدود می‌نامید، و الا محدودیت معنی نداشت. حتی خود انسان می‌گوئید محدود است، قدرتش محدود است، علمش محدود است، عمرش محدود است، حیاتش محدود است و هرچه مربوط به اوست محدود است. به چه دلیل می‌گوئید محدود است؟ به این دلیل که شما حکم می‌کنید به وجود نامحدودی که در قیاس با آن وجود، این شیء را محدود می‌نامید. اگر به وجود نامحدود قائل نبودید، محدود بودن هم برایتان معنی نداشت. یعنی خود وجود محدود دلیل بر وجود غیر محدود است.

طور دیگر می‌گوئیم: ضدین همیشه دلیل بر وجود یکدیگر است. وقتی شما می‌گوئید فلان کس ضعیف است یا فلان نیرو ضعیف است، همین دلیل بر این است که به قدرتی قائل هستید که در قیاس با آن به این یکی ضعیف می‌گوئید. همین قدر که شما می‌گوئید که فلان کس یا فلان چیز زشت است، دلیل بر این است که به وجود جمال قائلید و در قیاس با آن به این می‌گوئید زشت است. همین قدر که می‌گوئید که این شخص عاجز است، دلیل بر این است که به قوتی قائلید که در قیاس با آن می‌گوئید این یکی عاجز است. همین قدر که می‌گوئید فلان کس جاهل است، دلیل بر این است که به علمی قائل هستید که در قیاس با آن به این شخص جاهل می‌گوئید، هیچ چیز را شما به صفت علم نمی‌ستائید مگر بطور محدود. علم را در هر جا سراغ می‌کنید محدود است. از کمال در هر جا نشان می‌یابید محدود است. جمال را در هر جا به نظر می‌آورید محدود است، و همین دلیل بر این است که شما معنی نامحدودی برای علم و عقل و جمال و هرچه فضیلت و

کمال است قبول می‌کنید که در قیاس با آن، اینها را محدود می‌دانید. اگر بنا بود در بین این کائنات وجودی را پیدا می‌کردید که همان وجود خدا را می‌توانستید وجود نامحدود بدانید، مطلب حلّ می‌شد، اما چون در بین کائنات مادی شما این را پیدا نمی‌کنید، و از طرف دیگر به وجودش قائل هستید، بنابراین لازم است که این شیء غیر محدود که وجودش لازمه وجود اشیاء محدود عالم امکان است، خود آن به عالم امکان متعلق نباشد.

سوالات متفرقه

راجع به وجود شرّ

س _ در جایی می‌فرمایند شرّ وجود ندارد (۲) و در جایی فرموده‌اند هرچه خیر است از من است و هرچه شرّ است، از خودتان است (۳). پس چگونه شرّ وجود ندارد؟ و آن شرّی که از خود ماست، آن چیست؟

ج _ آنجا که فرموده‌اند شرّ وجود ندارد، یا شرّ امر عدمی است، به این معنی است که شرّ را به نقص تعبیر فرموده‌اند. شرّ نقص است و نقص هم امر عدمی است، نقص یعنی چیزی که وجود ندارد. هر شرّی که هست نتیجه نقص است، نقص هم یعنی عدم امری که کمال محسوب می‌شود. مثلاً میکروفون ممکن است خوب کار نکند، می‌گوئیم نقص دارد، یعنی چیزی که باید در آن باشد نیست. یا به دانشجویی تکلیف می‌دهیم، می‌نویسد و می‌آورد. نمی‌گوئیم غلط است، می‌گوئیم ناقص است، یعنی چیزی که باید داشته باشد، ندارد. پس نقص به معنی نداشتن است، به معنی نبودن است، بنابراین شرّ وقتی به معنی نقص بود، به معنی نبودن است، به معنی نبودن چیزی است که باید باشد. پس شرّ امر عدمی است، یعنی نتیجه نقصی است که لازمه خلقت است، نقصی که با خلق همراه است. چون خالق در حدّ کمال است، نقصی در او نمی‌تواند باشد. نقص

در خلق است، و چون شرّ هم به معنی نقص است، بنابراین آنچه شرّ است، ناشی از ماست که ناقصیم، و هرچه خیر است، ناشی از خداست که در حدّ کمال است، و به همین دلیل که شرّ به معنی نقص است و نقص هم به معنی نبودن است، شرّ امر عدمی است، یعنی چیزی است که وجود ندارد.

راجع به مشیّت اولیه

س _ مشیّت اولیه را چگونه تعبیر می‌کنیم؟

ج _ اهل حقیقت وجود خدا را در سه مرتبه بیان نموده‌اند: عالم حقّ، عالم امر، عالم خلق. مشیّت اولیه در عالم امر است. واسطه بین حقّ و خلق است. جمیع کائنات آثار مشیّت اولیه‌اند نه مظاهر هویت غیبیه الهیه. مثالش را از عقل انسان می‌زنیم تا تعبیر مطلب آسان باشد. عقل انسان واسطه ظهور مصنوعات انسان از ذات انسان است. یعنی مثلاً شما که این شیء را می‌سازید، عقل شما واسطه این صنع است. خود این شیء که اینک شما آن را ساخته‌اید، یا بهتر بگوئیم صورتی که در این ماده ظاهر نموده‌اید، اول در کجا بود؟ البته در عقل شما بود، منتهی دیده نمی‌شد. دیگران آن را در نمی‌یافتند. بعداً چون در عالم خارج به ظهور رسید، دیگران دیدند و دریافتند. یعنی باطن این شیء که اینک در عالم محسوس ظاهر است، ابتداء در عقل صانع بود.

حال از این مثال به عین مطلب باز گردیم. مظهر امر مشیّت اولیه است، عقل اول است. یعنی مخلوقاتی که باید در عالم شهادت ظاهر شود، قبلاً در باطن مظهر امر مکنون است، و به واسطه همین حقیقت باطنیه معنویه که از آغاز بی‌آغاز تا پایان بی‌پایان وجود دارد، به عالم خلق می‌رسد.

راجع به سوفسطائیان و رواقیان

س _ سوفسطائیه که در "مفوضات" مبارکه اسمشان آمده است، به چه کسانی می‌گویند؟ (۴)

ج _ سوفسطائی گفته می‌شود به کسانی که می‌گفتند انسان ملاک همه چیز است، یعنی اشیاء در خارج حقیقت واقعی ندارند، بلکه حقیقتشان همان است که انسان برای آنها قائل می‌شود پس همه چیز تابع تشخیص انسان است. هیچ شیء اعتبار فی‌نفسه ندارد. مثلاً اگر من می‌گویم عدالت وجود دارد، در واقع وجود ندارد. عدالت تابع چیست؟ عدالت تابع تشخیص انسان است. ملاک عدالت تشخیص ماست، هرطور تشخیص بدهیم همانطور معنی پیدا می‌کند. این در مورد اخلاقیات است، در مورد موجودات هم همینطور می‌گفتند، تصوّر نفرمائید که واقعاً چیزی بزرگ و چیزی کوچک است. بسته به اینکه از من و یا از شیء دیگری که در نظر من است بزرگتر باشد، می‌گوئیم بزرگ است، کوچکتر باشد، می‌گوئیم کوچک است.

اشیاء را از ابتداء با یکدیگر و سرانجام با خودم مقایسه می‌کنم و حکم می‌کنم که اینها چیست و چگونه است. پس اصل آن چیزی که وجود دارد منم (یعنی انسان است) و تشخیص من است که به همه چیز موجودیت و حقانیت می‌دهد. بنابراین همه اشیاء طائف حول انسان و تشخیص انسان است. خود موجودات در واقع از هیچ لحاظ حقایق نیستند. از آن لحاظ که من چگونه در حقّشان حکم می‌کنم، حقیقت پیدا می‌کنند. پس این حقیقت اعتباری است. به این اعتبار که من چگونه آنها را می‌یابم. گلی بوی خوش دارد، شما زکام می‌گیرید، بوی خوش آن را حسّ نمی‌کنید. پس معلوم می‌شود که حال شما که تغییر کرد، بوی گل تغییر می‌کند. از کجا معلوم که در سلامتی شما هم وضع عادی بدن در نحوه بوی آن گل تأثیر نکند. یعنی واقعاً بوی خوش آن گل سرخ تابع عمل شما نباشد. همانطور که تغییر شما هم

بوی آن را ناخوش می‌سازد. پس به این ترتیب اشیاء حقایق نیست. اعتبارات است. و این اعتبار را ما می‌کنیم از آن لحاظ که با خودمان و احساسات خودمان می‌سنجیم.

البته اینها طبقه‌ای خاص بودند که در زمان سقراط ظاهر شدند و بیشتر قصدشان از اعتبار انداختن اخلاقیات بود. پس می‌گفتند اخلاقیات اعتبار ندارد. چرا؟ برای اینکه همه چیز نسبی است. حالا هم همینطور است. اغلب این اشخاص در هر دوره‌ای هستند و وقتی به ایشان مثلاً می‌گوئیم چرا عقیف نیستی. می‌گوید معنی عفت فرق می‌کند، من عقیفم، منتهی معنی عفت حالا که من زندگی می‌کنم با آن زمان که تو زندگی می‌کردی فرق کرده‌است، چون عفت نسبی است.

یا بگوئیم چرا ظلم می‌کنی. می‌گوید ظلم چیست؟ ظلم نسبی است. ممکن است چیزی در نظر یکی ظلم باشد و در نظر دیگری نباشد. وقتی که ارباب بودن را موجه بدانند، رفتار ارباب عادلانه است، اما وقتی اربابی از بین رفت، همان رفتار به نظر ظالمانه می‌آید. پس بنابراین اخلاقیات نسبی است، اعتبار قطعی ندارد. در واقع اخلاق را با این نوع قضاوت از اعتبار می‌انداختند. سقراط در همین راه شهید شد. او مبارزه را شروع کرد. بعد افلاطون ادامه داد. این دو تن خواستند نشان دهند که همه چیز ارتباط با حقایق مطلقه دارد و نسبت به آن حقایق سنجیده می‌شود و معنی پیدا می‌کند. آنها در هر دوره‌ای بوده‌اند. حضرت عبدالیهاء در تعریفشان می‌فرمایند جماعت سوفسطائیه برآنند که موجودات عبارت از اوهماند و این کلام با توجه به همین مطلب است. یعنی حاکی از این است که به قول ایشان حقایق در اشیاء نیست بلکه موجودات تابع وهم انسان است. بسته به اینکه انسان چه اعتباری برای

موجودات قائل بشود. بعد می‌فرمایند که این معنی درست است ولی مخلوقات نسبت به حقّ او همانند نه در حدّ و شأن خودشان. شما به آینه نگاه می‌کنید. عکستان در آن می‌افتد، آیا عکس شما وجودش وهمی است یا واقعی؟ در حدّ خودش واقعی است. همانطور که در آینه دیگری وجود ندارد. اما نسبت به شما که سنجیده می‌شود وجودش چون تابع وجود شماست، وهم است. نسبت به شما که وجود واقعی و خارجی دارید، وجود عکس شما غیر حقیقی است، اما در حدّ خودش موجود است. مخلوقات هم درست است که وجودشان وهمی و اعتباری است و حقیقت مطلقه در آنها نیست، ولی این حکم را در قیاس آنها به عالم حقّ می‌کنیم. در حدّ خودشان مثل همان سایه و مثل همان عکس وجود دارند. از همین جا اشتباه سوفسطائیان که موجب نتایج مهمّ‌ای در اخلاق و سیاست و دیانت شده‌است، معلوم می‌شود که در کجا بوده‌است.

سفسطه مصدری است که در زبان عربی با تعریب کلمه "سوفیسطوس" یونانی جعل کرده و به معنی مغالطه در منطق به کار برده‌اند.

س _ رواقیون که در بعضی از کتب امری بدانها اشاره شده‌است، چه کسانی بوده‌اند؟

ج _ رواقیون کسانی بودند که در دوره بعد از سقراط در قرن سوم قبل از میلاد در یونان می‌زیستند و از آن پس فلسفه آنان قرن‌ها در یونان و روم ادامه یافت و به صورت یکی از آراء مهمّ در آمد. درست به عکس سوفسطائیان و شگاکان در معنقداتشان عقاید جزمی داشتند، یعنی نسبت به رأیشان جازم و متعصّب بودند. به وحدت وجود اعتقاد داشتند. قائل به وجود خدا در طبیعت بودند، منتهی وحدت وجود مادّی، نه وحدت وجود الهی. یعنی خدا را یک نوع آتش، یک نوع حرارت، یک نوع قوّه گرم کننده موجودات در عالم

وجود تصوّر می‌کردند. ولی به وجودش قائل بودند. قائل به حلول خدا در طبیعت و وحدت خدا با اصل اشیاء بودند. منتهی چنین خدائی در نظر آنان جنبه مادّی داشت. در اخلاقیات بسیار مطلق فکر می‌کردند. حتّی انتحار را تجویز می‌نمودند. چرا تجویز می‌کردند؟ می‌گفتند کسی که کار خلاف کرده، شرفش زائل شده‌است. دیگران می‌گویند به زندگی ادامه می‌دهد تا اعاده حیثیت کند. اما این در صورتی است که حیثیت و شرافت را نسبی بدانیم. اگر مطلق بگیریم چون با یک عمل زائل شود. دیگر زائل شده‌است و بازگشتنی نیست. پس همچو کسی مردنی است، باید برود، حقّ دارد که خود را بکشد. برای اینکه حیثیتی که با عمل خلاف ما زائل شد دیگر برگشتنی نیست. چون اخلاقیات را نسبی نمی‌دانستند و امور اخلاقی را اعتباری نمی‌گرفتند، ناگزیر بر آن بودند که چون شرف یک بار زائل شود، دیگر نمی‌توانیم بگوئیم می‌مانم تا بهتر زندگی کنم و به نسبت بهتر شوم و اعاده حیثیت کنم.

در نظر رواقیون بالنسبه خوب بودن معنی ندارد. مطلقاً باید خوب بود. یک بار خلاف کردن امکان خوب بودن مطلق را از ما گرفته‌است و بنابراین بی‌سبب زنده‌ایم و این قبیل مطالب ...

ملاحظه می‌فرمائید که جزمی و قشری فکر می‌کردند و امور اخلاقی را تنها به حکم عقل می‌سنجیدند، عواطف و احساسات را هرگز در اخلاق دخیل نمی‌دانستند. یک نفر رواقی پدر خودش را وقتی که تشحیص می‌داد که صحیح عمل نمی‌کند. می‌کشت و پا بر سر مهر پدر و فرزندی می‌گذاشت، چون عاطفه نمی‌بایست جلوی حکم عقل را بگیرد و اخلاق می‌بایست به حکم عقل تعیین شود نه به حکم عواطف و احساسات. و البته در باره این عقاید تفصیل زیاد می‌توان داد.

یادداشتها

- ۱ _ "کتاب مفاوضات" ص ۴ _ ۵.
- ۲ _ م ف ، ص ۱۹۸ _ ۱۹۹.
- ۳ _ م ف، ص ۱۶۱ _ ۱۶۴ و ۱۸۷ _ ۱۸۹.
- ۴ _ م ف، ص ۲۰۵.

الوهیّت و توحید
قسمت اوّل الوهیّت
خدا را منزّه میدانیم.

خدائی که اهل بهاء بدو قائلند و بر حسب اعتقاد آنان پیروان ادیان دیگر نیز، اگر متمسک به حقائق ادیان خود باشند، باید به چنین "خدائی بگردند، و اگر کسانی جز این گویند و خدا را جز بدین صورت بستانند از صراط مستقیم انحراف جسته و به راه خطا رفته‌اند. خدائی است که لم یزل و لایزال در علوّ خود باقی است و به عالمی که مخلوق او، و به همین سبب غیر از خود اوست، نازل و هابط نمی‌شود و چون نزول و هبوط در شأن او نباشد، رجوع و صعود نیز دور از او و نه در خور اوست. در شیئی که جز خود اوست حلول نمی‌کند، نمی‌توان در میان او و خلق او نسبتی برقرار داشت، نمی‌توان او را به خلق خود با رابطه‌ای اتصال بخشید، نمی‌توان از دوری یا نزدیکی او به آفریدگان خویش، جز به نحو مجازی، سخن به میان آورد. نمی‌توان از خلق او به سوی او جهتی اختیار کرد و در این جهت بدو روی آورد و یا اشارت و دلالتی را به حضرت او راهبر شمرد. مقرّ او را باید مقدّس از زمان و مکان دانست و شاید به همین سبب آنجا که مراد ما او باشد لفظ مقرّ، یا هرگونه تعبیر دیگری را نیز نباید به کار برد. ولیکن چه باید کرد که آدمی را از سخن گفتن چاره نیست، و از همین رو، برای مراعات حال خلق، در کلام اولیای حقّ الفاضلی از قبیل "مقرّ قدس" یا "مقعد صدق" و نظایر آنها در شأن خدا آورده‌اند. کینونت خدا همواره ناپیداست و در خود او پنهان است. او را به چیزی مانند کردن یا چیزی را از سنخ او دانستن روا نیست.

اینها همه از آنروست که ناگزیر او را باید واجب و بسیط و واحد و مطلق و مجرد بدانیم، والاّ در بین او و

اشیاء دیگر که همگی ممکن و مرگب و کثیر و اضافی و مادی است تفاوتی نمی‌ماند تا محتاج قبول او یا معتقد به وجود او باشیم. پس خدا را باید از هرگونه اجزائی که در او به هم پیوسته و با هم آمیخته باشند بری دانست تا بتوان وی را بسیط نامید. هرگونه تعدد و تکثری را باید در باره او ناروا شمرد تا بتوان وی را واحد شناخت. هرگونه نسبتی را با هر چیزی باید از او سلب کرد تا بتوان وی را مطلق خواند. اگر نه چنین کنیم، خدا را از خدائی ساقط می‌کنیم و آنچه را که به نام خدا می‌شناسیم با غیر او مشتبه و مختلط می‌سازیم.

خدا را به چنین صورتی پذیرفتن و او را مبراً از صعود و نزول و هبوط و حلول و قرب و بعد و نسبت و جهت و اشاره و زمان و مکان دانستن، مبدأ عقاید اهل بهاست، و در اصطلاح آنان به "علو ارتفاع" و "سمو امتناع" و "ملیک رفعت" و "مکمن قدس" و "مقر استقلال" و "مقعد جلال" و امثال آنها تعبیر شده است. و سراسر آثار جمال ابهی سرشار از بیان این مطلب به اقسام عناوین و انواع تعابیر است و چندان در آثار مبارکه این امر بدیع تکرار شده و در باره آن تأکید رفته است که باید گفت که توجه به این حقیقت به منزله اصل اصیل اعتقاد به امر بهائی است و هیچ تکلیفی برای اهل بهاء مهمتر از فهم این نکته دقیقه نیست و پذیرفتن آن به دل و جان و از صمیم وجدان شرط اول اجابت دعوت حضرت بهاء الله است.

اینک چند آیه از آثار قلم اعلی را در این باره مذکور می‌داریم تا نمونه‌ای از صدها آیات دیگر باشد. و آرزومندیم که خوانندگان اهتمام کنند و همه این آیات را در متون صور و الواح و با حفظ ارتباط آنها به سوابق و لواحق کلام، بخوانند، تا معانی دقیقه را تا آنجا که در حدود طاقت بشر باشد به تمام و کمال دریابند.

قوله تعالی:

"غیب هوئیّه و ذات احدیّه مقدّس از ظهور و بروز و صعود و نزول و دخول و خروج بوده." (کتاب ایقان، ص ۷۳) (۱) و قوله تعالی:

"میان او و ممکنات نسبت و ربط و فصل و وصل و یا قرب و بعد و جهت و اشاره بهیچوجه ممکن نه، زیرا که جمیع من فی السّموات و الارض به کلمه امر او موجود شدند و به اراده او که نفس مشیّت است از عدم و نیستی بحت بات به عرصه شهود و هستی قدم گذاشتند" (کتاب ایقان، ص ۷۳ - ۷۴) و قوله تعالی:

"لم یکن بینہ و بین خلقه لا من نسبة و لا من ربط و لا من جهة و اشاره و دلالة" (لوح سلمان، ص ۱۴۴ مجموعه الواح مصر) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: در میان او و خلق او نه نسبتی است. نه جهتی، نه اشاره‌ای. نه دلالتی. و قوله تعالی:

"حقّ فرداً واحداً در مقرّ خود که مقدّس از زمان و مکان و ذکر و بیان و اشاره و وصف و تعریف و علوّ و دنوّ بوده مستقرّ. و لایعلم ذلك الا هو و من عنده علم الكتاب. لا اله الا هو العزيز الوهاب" (کتاب مبین، ص ۷۶، از یکی از الواح مبارکه که قلم اعلی آن را در لوح سلطان ایران تجدید ذکر نموده است). و قوله تعالی:

"متوحداً منفرداً بر مقرّ خود که مقدّس از مکان و زمان و ذکر و اشاره و دلالة و وصف و علوّ و دنوّ بوده مستقرّ، و لا يعلم ذلك الا كلّ ذی فطن بصیر" (مائده آسمانی، ج ۷، ص ۸). و قوله تعالی:

"لم یزل به علوّ تقدیس و تنزیه در مکمن ذات مقدّس خود بوده و لایزال به سموّ تمنیع و ترفیع در مخزن

کینونت خود خواهد بود" (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۰).

و قوله تعالی:

"مبادا در این بیانات رائقه حلول و یا تنزلات عوالم حقّ در مراتب خلق رود و بر آن جناب شبهه شود، زیرا که حقّ بذاته مقدّس است از صعود و نزول، و از دخول و خروج". (هفت وادی، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۱۴).

و قوله تعالی:

"فاعلم بانّ الله تبارک و تعالی لن یظهر بکینونته و لا بذاتیته. لم یزل کان مکنوناً فی قدم ذاته و مخزوناً فی سرمدیة کینونته". (جواهر الاسرار، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۴۰) مفاد آیات کریمه به زبان فارسی چنین است: بدان که خدای تبارک و تعالی هرگز به کینونت و ذاتیت خود ظهور نخواهد یافت و از آغازی که برای آن آغازی نیست در قدم ذات خود و سرمدیت کینونت خود پوشیده و پنهان بوده است.

و قوله تعالی:

"حقّ جلّ و عزّ را به احدی نسبت و ربط و مشابَهت و مشاکلت نه" (از لوح سراج منقول در مائده آسمانی، ج ۲، ص ۷)

و قوله تعالی:

"منزّه است ذات مقدّس او از هر جوهر مجردی" (از صفحه ۶۳۴ مجموعه خطّی منقول از نسخه ماشین شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیّت، تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات، ص ۲۷) (۲).

و قوله تعالی:

"لم تزل یا الهی کنت فی علوّ القدرة و القوّة و الجلال، و لا تزال تکوننّ فی سموّ الرّفعة و العزّة و الاجلال" (از صفحه ۲۰۶ مجموعه خطّی شماره ۱۸ منقول از صفحه ۹۲ نسخه ماشینی مجموعه مستخرجات آیات

راجع به الوهیت. تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات). مفاد آیات بینات به فارسی چنین است: ای خدای من، از آغاز بی آغاز در علو قدرت و قوت و جلال بوده‌ای و تا پایان بی‌پایان در سمو رفعت و عزت و جلال خواهی بود.

و قوله تعالی:

"لم یزل حقّ جلّ ذکره مقدّس از ظهور و بروز بوده و خواهد بود، غیب لایعرف و مستور لایدرك و باطن لا یظهر و کنز لایبرز و سرّ لایشهد" (صفحه ۲۱۶۹ ۶۰۶ از سواد عکسی مجموعه موجوده در محفظه آثار، نقل از صفحه ۹۴ نسخه ماشین شده مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات). مفاد قسمت اخیر بیان مبارک به فارسی چنین است: پنهانی است که شناخته نمی‌شود، پوشیده‌ای است که به ادراک نمی‌گنجد. باطنی است که به ظهور نمی‌رسد. گنجی است که پیدا نمی‌آید، رازی است که آشکار نمی‌گردد.

و قوله تعالی:

"تعالی تعالی من ان ینحلّ بشیء او یحدّ بحدّ او یقترن بما فی الابداع. لم یزل کان مقدّساً عن دونه و منزّهاً عمّا سویه" (لوح بسیط الحقیقه، مجموعه اقتدارات، ص ۲۰۸). مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: فراتر از آن است که در چیزی انحلال یابد یا به حدّی محدود گردد، یا بدانچه در سراسر آفرینش است نزدیکی جوید. از آغازی که آن را آغازی نیست، از دون خود مقدّس و از ماسوای خود منزّه بوده‌است.

اگر چه در این تألیف بنا را بر آن گذاشته‌ایم که اغلب شواهد را در اکثر موارد از آثار جمال ابھی نقل کنیم و در تبیین آنها از آثار حضرت عبدالبهاء مستفید شویم لکن بی‌مناسبت نیست که در این مقام تنها به ذکر یک

نمونه از آیات حضرت باب اعظم در تأیید این مقصود
مبادرت ورزیم.
قوله تعالی:

"ساذج کلام و جوهر مرام آنکه شبهه‌ای نبوده و نیست
که خداوند لم یزل به استقلال و استجلال ذات مقدّس
خود بوده و لایزال به
استرفاع استمناع‌کننده مقدّس خود خواهد بود" (دلایل سبعة از
آثار مبارکه ربّ اعلی، منقول در رساله ایّام تسعه ص
۴۱_ ۴۲).

و هرکه خواهد نظایر این آیات بینات را تقریباً در جمیع
کتب و رسائل و توقیعات ربّ اعلی تواند یافت.
از اقوال مبارکه حضرت عبدالبهاء در تبیین و تشریح
آیات نازله از قلم اعلی به ذکر دو نمونه در این باب
اکتفاء می‌شود.
از جمله:

"حقیقت ربوبیّت را تنزّل در مقامات و مراتب عین
نقص و منافی کمال و ممتنع و محال. همواره در علوّ
تقدیس و تنزیه بوده و هست" (مفاوضات عبدالبهاء فقره
"کز" ص ۸۶. چاپ لندن)
و از جمله:

"حقیقت الوهیّت در نهایت تنزیه و تقدیس است. از
برای حقیقت الوهیّت نزول و صعودی نیست. تنزّل حقّ
در عالم خلق مستحیل است. چرا که ... مناسبتی در بین
غناى مطلق و فقر بحت و قدیم و حادث و قدرت محض
و عجز صرف نیست" (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص
۹۰_ ۹۱).

و این استدلال که مبین آیات الهیه فرموده مستفاد از
خود آیات بوده‌است. و در توضیح مطلبی آمده که به
اجمال در آثار مظهر ظهور در موارد بسیار بدان
التفات رفته‌است. مفاد این استدلال اینست که خدا قدیم و
عالم حادث است. خدا خالق و عالم مخلوق است. خدا

قدرت محض و عالم عجز صرف است. یعنی در بین خدا و جهان غایت مابینت وجود دارد. پس یکی از این دو یعنی آنکه در حیز حدوث و فقر و عجز واقع است، و ناچار همه نقائص را که ناشی از مخلوق بودن اوست داراست، چگونه می‌تواند به دیگری راه جوید، یا با او پیوستگی یابد، یا بدو نزدیک شود؟ در نتیجه باید گفت که اگر در آثار انبیاء و حکماء و عرفاء از نزدیک شدن به خدا و راه جستن بدو و روی آوردن به سوی او سخن رفته است باید به معانی حقیقی آنها توجه داشت و چگونگی این قرب و بعد را دریافت. در همین تألیف به جای خود از این معنی بر طبق تعالیم قلم اعلی سخن به میان خواهد آمد.

صفات و اسماء را از خدا سلب میکنیم.

ما بر آنیم که صفاتی به خدا نمی‌توان نسبت داد، او را به اسمائی نمی‌توان نامید. نعوتی را در شأن او نمی‌توان دانست و با ذکر این صفات و اسماء و نعوت خدا را نمی‌توان ستود.

قوله تعالی:

"اشهد انک کنت مقدساً عن الصفات و منزهاً عن الاسماء لا اله الا انت العلی الاعلی" (صلوة کبیر، ادعیه محبوب، ص ۷۶) مفاد بیان مبارک به فارسی چنین است: شهادت می‌دهم به اینکه تو از صفات مقدسی و از اسماء منزهی و جز تو خدائی نیست.

و قوله تعالی:

"ثبت بالبرهان انه لا یوصف بالاوصاف" (مجموعه اقتدارات، ص ۶۲ _ ۶۳) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: به برهان ثابت شد که خدا را به اوصافی نمی‌توان وصف کرد.

و قوله تعالی:

"لا یوصف به وصف در نیاید" (از لوح امین، صفحات ۱۳۳ _ ۱۳۴ مجموعه شماره ۴ لجنه استنساخ آیات،

نقل از ص ۷۷ نسخه ماشین شده آیات مستخرجه در
باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات)
و قوله تعالی:

"أَيْنَ مَقَامِ الْأَسْمَاءِ وَالْمَحْضَرِ الَّذِي خَجَلِ التَّسْبِيحِ مِنْ أَنْ
يُنْسَبَ إِلَى سَاحَتِهِ وَيُسْتَحْيَى التَّنْزِيهِ أَنْ يَقَعَ فِي مَقَامِ
إِشَارَتِهِ. تَعَالَى تَعَالَى عَمَّا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ وَ وَصَفَهُ
الْوَاصِفُونَ" (صفحات ۲۳۴ - ۲۳۵ کتاب شماره یک
لجنه استنساخ آیات به نقل از ص ۶۹ نسخه ماشین شده
مجموعه آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنه استخراج
آیات). مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: اسماء
کجا می‌تواند به محضری فرا رسد که تسبیح شرم دارد
از اینکه به ساحت او منسوب گردد و تنزیه حیا می‌کند
از اینکه در مقام اشارت به سوی او واقع شود. فراتر
از آن است که بتوان به ذکر او یا به وصف او
پرداخت.

مرکز میثاق در تبیین همین آیات فرموده است:
"حَقِيقَةُ الذَّاتِ الْقَدِيمَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ مَقْدَسَةٌ عَنِ كُلِّ
نَعْتٍ وَ ثَنَاءٍ وَ مَنْزَهَةٍ عَنِ كُلِّ مَدْحٍ وَ بَيَانٍ وَ وَصْفٍ وَ
تَبْيَانٍ" (از یکی از الواح حضرت عبدالبهاء که قسمتی
از آن اختصاص به تنزیه ذات حق دارد. این جمله را
در ضمن تمام آن شرح وافی در صفحات ۱۳۳ - ۱۳۶
مکاتیب عبدالبهاء، جلد اول می‌توان یافت).

و در جای دیگر:

"فَلَيْسَ لَهُ عِنْوَانٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَ لَا نَعْتٌ عِنْدَ أَهْلِ
الْإِشْرَاقِ" خلاصه بیان مبارک به فارسی چنین است:
اهل اشراق بر آنند که مطلقاً هیچگونه عنوانی و صفتی
برای خدا وجود ندارد.

و در جای دیگر:

"حَقٌّ مَنْقُوعٌ وَجَدَانِيٌّ اسْتِ كَمَا بِيْهِ تَعْبِيرٌ نِيَابِدٌ، چَه كَمَا
مَقْدَسٌ از جميع اوصاف و نعوت است، نه نامی نه
نشانی". (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۴۰ - ۱۴۱)

چرا نمی‌توان صفاتی به خدا نسبت داد؟ زیرا که هر صفتی حاکی از معنی مختصّ و محدود و معینی است و اّتصاف خدا به هریک از این صفات مستلزم اینست که حقیقت او محدود به حدود همان معنی مخصوص باشد و از این راه تناهی در ذات او لازم آید. و چون این صفات متعدّد است و خدا به هریک از آنها از لحاظی و جنبه‌ای اّتصاف می‌جوید. از اینجا لازم می‌آید که خدا منقسم به لحاظها و نسبت‌ها و جنبه‌های مختلف باشد. و بدین ترتیب کثرت بدو راه یابد، و دیگر نتوان او را به احدیّت شناخت، یا اجزاء برای او پدید آید و احتیاج او به اجزاء مانع از این شود که او را بتوان غنیّ مطلق دانست. حضرت عبدالبهاء در لزوم سلب انقسام از خدا چنین می‌فرماید:

"آن حقیقت ربانیّه تقسیم قبول ننماید. زیرا تقسیم و تعدّد از خصائص خلق است که ممکن الوجود است. نه از عوارض طارئه بر واجب‌الوجود". (مفاوضات عبدالبهاء فقره "کز" ص ۸۶)

اندکی توجّه معلوم می‌دارد که صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم و او را به مناسبت این صفات به اسمائی می‌نامیم همگی به یک معنی است، و آن معنی اینست که او را صفاتی نیست. یا به تعبیر دیگر صفات او عین ذات اوست، اگر جز این گفته شود، به اصطلاح حکماء که در آثار حضرت عبدالبهاء تأیید شده‌است، تعدّد قدمات لازم می‌آید. یعنی ناچار همه صفاتی را که جز ذات خدا پنداشته و بوی منسوب داشته‌ایم باید مانند ذات خدا قدیم بانگاریم و به همین سبب گرفتار شرک شویم. بر طبق تبیین حضرت عبدالبهاء:

"اسماء و صفات ذات الهیّه عین ذات است و ذات منزّه از ادراکات. و اگر عین ذات نبود تعدّد قدمات لازم آید و مابه الامتیاز بین ذات و صفات نیز متحقّق و قدیم لازم آید. لهذا تسلسل قدمات نامتناهی گردد و این واضح

البطالان است". (مفاوضات عبدالبهاء فقره "لز" ص ۱۱۲).

برای اینکه به تفصیل بیشتری در این باب بتوان دست یافت باید به سائر آثار آن حضرت رجوع کرد. (از جمله به تفسیر حدیث "کنت کنزاً مخفياً..." مکاتیب عبدالبهاء ج ۲، ص ۶، به بعد).

پس برای حفظ توحید باید قائل به وحدت صفات خدا باشیم و صفات او را عین ذات بگیریم. و این بدان معنی خواهد بود که هرچیزی را که غیر ذات خدا باشد از او سلب کنیم. حتی اگر صفات ثبوتیه نیز برای خدا مذکور داریم باید به معنی سلب صفاتی از ذات او باشد. و این همان صفاتی است که در خلق خدا می‌بینیم و آنها را دلیل بر نقص عالم خلق نسبت به عالم حقّ می‌شماریم. مثلاً اگر خدای را دانا یا توانا بنامیم بدین معنی باشد که از ذات او باید صفاتی مانند ناتوانی و نادانی را سلب کرد. نه اینکه دانائی و توانائی را به معنی ایجابی مانند اموری که می‌توان به خود گرفت و در خود داشت به وی منسوب ساخت. و از این راه یگانگی را از او دور گردانید.

قوله تعالی:

"لم یزل از صفات خلق غنی بوده و خواهد بود". (هفت وادی، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۱۳).

و بر طبق تبیین حضرت عبدالبهاء:

"ما از برای حقیقت الوهیت اسماء و صفاتی بیان کنیم و به بصر و سمع و قدرت و حیات و علم ستایش نمائیم. اثبات این اسماء و صفات نه به جهت اثبات کمالات حقّ است، بلکه به جهت نفی نقائص است. چون در عالم امکان نظر کنیم مشاهده نمائیم که جهل نقص است و علم کمال. لهذا گوئیم که ذات مقدّس الهیه علیم است. و عجز نقص است و قدرت کمال. گوئیم که ذات مقدّس الهیه قادر است. نه این است که علم و بصر و سمع و

قدرت و حیات او را کما هی ادراک توانیم. زیرا آن فوق ادراک ماست". (مفاوضات عبدالبهاء، فقره "لز" ص ۱۱۲).

وانگهی، چون اسماء و صفات را باید مخلوق خدا و ناشی از امر او بدانیم. نمی‌توانیم مناسب شأن او بشماریم. بدین بیان، که چون ذات خدا است که خالق است و خالق یکی بیشتر نیست، اگر اسماء و صفات خدا غیر از ذات او باشد، ناچار مخلوق اوست و آنچه مخلوق است چگونه می‌تواند در شأن خالق باشد. یا بر وی حمل شود. یا با او همراه گردد؟ پس جز اینکه صفات را از آفریدگار دور سازیم و در حدّ خلق نگاه داریم چاره‌ای نیست.

قوله تعالی:

"كُلَّ الاسماءِ یبعث بقوله و كَلَّ الصِّفَاتِ یظهر بامره ان انتم تعلمون". (صفحات ۹۸ _ ۹۹ به نقل از مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت. تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات) مفادّ آیه کریمه به زبان فارسی چنین است: همه اسماء به قول او مبعوث می‌شود و همه صفات به امر او ظاهر می‌گردد، اگر شما بدانید.

و قوله تعالی:

"حمد محبوبی را لایق و سزااست که لم یزل مقدّس از وصف ممکنات بوده و لایزال متعالی از نعت موجودات خواهد بود. چه نعت و وصف جمیع من فی الارضین و السّموات به امر او مخلوق و منجعلنده و ما خلق بامره کیف یلیق لجنابه و یرتقی الی حضرته؟ دون او لایق او نه و ماسوای او قابل او نه ...". (ص ۱۹ مجموعه خطّی استانبول به نقل از مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات).

و قوله تعالی:

"الم ادر يا الهی بائ ذکر اذکرک و بائ وصف اصفک و بائ ثناء اثنیک. لو اصفک بالاسماء اری ان ملکوتها خلق بحركة اصبعک و ترتعد فرائصه من خشیتک و لو اثنیک بالصفات اشاهد انها خلقک و فی قبضتک و لا ینبغی لمظاهرها ان تقوم تلقاء باب مدین ظهورک، و کیف المقام الذی فیہ استویت علی عرش عظمتک و عزتک یا مالک الاسماء و فاطر السماء. کلّ ما تزین بقمیص الالفاظ انه خلق فی مملکتک و ذوّت بارادتک و لا ینبغی لحضرتک و لایلیق لجنابک". (آثار قلم اعلی. ج ۲ ص ۱۲۲) خلاصه مفاد آیات کریمه منقوله از این مناجات به فارسی این است: خدایا، نمی‌دانم ترا به چه ذکری یاد کنم یا به کدام صفت بستایم یا چگونه ثنا گویم. اگر ترا به اسماء یاد کنم، می‌بینم که جمله آنها آفریده تو و خائف از هیبت تست. و اگر به صفات بستایم، می‌بینم که جمیع آنها ساخته تو و در قبضه قدرت تست. مظاهر صفات را یارای آن نیست که به‌باب مدینه ظهورت نزدیک شوند تاچهرسد به‌اینکه به‌عرش عظمت که مقرّ استوای تست راه جویند. سوگند به عزّت تو یاد می‌کنم که هر چیزی که بتوان جامه لفظ بدان پوشانید آفریده تست و از همین رو شایسته درگاه تو نیست.

کسانیکه با معارف بهائی آشنا باشند می‌دانند که بر طبق معتقدات اهل بهاء جهان هستی از حیث زمان بی‌آغاز و بی‌پایان است. "تا خدا بوده‌است بوده عباد" (۳) بنابراین نمی‌توان گفت که زمانی خدا بوده و خلقی نداشته‌است. اگر گفته شود که خدا اشیاء را از عدم به وجود آورده‌است، منظور از آن عدم مطلق نیست، بلکه عدم اضافی است. البتّه ما در این مقام بر آن نیستیم که این مطلب را عنوان کنیم و در اثبات صحّت آن اقامه دلیل و برهان نمائیم، زیرا که این بحث را از موضوع خود خارج می‌دانیم. (برای ورود در این بحث به عنوان

نمونه رجوع شود به مفاوضات عبدالبهاء فقره "لز" ص (۱۳۶).

اما آنچه از این مطلب مناسبت با این مقام دارد این است که در کلمات اولیای اسلام آمده است که: "کان الله و لم یکن معه من شیء" (۴) و مفاد این قول شریف به فارسی این است که روزگاری خدا بوده و خلقی نداشته است. قلم اعلی بر اهل عرفان منت گذاشته و در تفسیر این کلام فرموده است که سلب اشیاء را از ساحت خدا به قید زمان نمی توان محدود ساخت. یعنی در تفسیر آن باید گفت که خدا بوده و هست و خواهد بود بی آنکه چیزی با او باشد. هیچ شیئی و امری و صفتی و اسمی با ذات او مقارن نیست. و او بوده و هست و خواهد بود بی آنکه با اوصاف و شئون و اسمائی که غیر از ذات او و زائد بر ذات اوست همراه باشد، یا به عبارت دیگر، مفاد این کلام حاکی از لزوم سلب اوصاف و نعوت و اسماء و هر چیزی که بتوان نام شیء بر آن اطلاق کرد، از خدای تعالی است. قوله تعالی:

"نشهد ان لا اله الا هو. لم یزل کان و لم یکن معه من شیء و لایزال یكون بمثل ما قد کان" (از لوح سلطان ایران، کتاب مبین، ص ۷۰) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: شهادت می دهیم بر اینکه خدائی جزا و نیست. از آغاز بی آغاز بوده است و بی آنکه چیزی با او باشد و تا پایان بی پایان، چنانکه بوده است، خواهد بود.

و قوله تعالی:

"بدان که لم یزل خلق بوده و لایزال خواهد بود. لا لاؤله بدایة و لا لاخره نهایة. اسم الخالق بنفسه یطلب المخلوق و كذلك اسم الرب یقتضی المربوب. و اینکه در کلمات قبل ذکر شده که کان الها و لا مألوه و رباً و لا مربوب. و امثال ذلک معنی آن در جمیع احیان

محقق و این همان کلمه‌ای است که می‌فرماید: کان‌الله و لم یکن معه من شیء و یکون بمثل ما قد کان. و هر ذی بصری شهادت می‌دهد که الان ربّ موجود و مربوب مفقود. یعنی آن ساحت مقدّس است از ماسوی و آنچه در رتبه ممکن ذکر می‌شود محدود است به حدودات امکانیه و حقّ مقدّس از آن. لم یزل بوده و نبوده با او احدی. نه اسم نه رسم نه وصف. و لایزال خواهد بود مقدّس از کلّ ما سویه". (مجموعه اقتدارات، ص ۷۲ _ ۷۳) مفاد آیات عربی به فارسی چنین تواند بود: آغاز خلق را آغازی نیست و پایان آن را پایانی نه. اسم خالق خود خواستار مخلوق است و اسم ربّ اقتضاء می‌کند که او را مربوبی باشد.

مبیین آیات در توضیح این حقیقت مقالی آورده و در بدو آن مقال ذکر مثال را در آنچه مربوط به خدای متعال باشد ناروا شمرده‌است. ولیکن برای اینکه این معنی دقیق را به اذهان افراد بشر که در قید عالم امکانند نزدیک سازد خود را به تشبیه و تمثیل مجبور دیده و معذور خوانده و آنگاه بیانی فرموده‌است که مفاد آن این است:

"جمیع خطوط و سطوح و اشکال در نقطه پنهان شده‌است بی‌آنکه نقطه را تعینی باشد یا اعداد را لایتنهای در احد فرو پیچیده‌است بی‌آنکه در خود آن تعددی بتوان یافت. به همین ترتیب همه صفات و اسماء در خدای تعالی، بی‌آنکه جدا از یکدیگر یا جدا از ذات او باشد و وحدت او را از میان ببرد، پنهان است و چون عالم خلق از او صادر شود این اسماء و صفات پیدا می‌آید و به کائنات تعلّق می‌گیرد تا آیاتی از صنع خدا باشد و دلالت بر وجود او نماید". (تفسیر حدیث "كنت كنزاً مخفياً... " مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۶ _ ۷). توضیح آنکه "احد" را به فارسی یک می‌گویند ولی چون "واحد" را نیز با همین لفظ می‌رسانند، و

"واحد" با "احد" در اصطلاح حکماء تفاوت دارد. از ترجمه لفظ احد به یک خودداری شد. خدایه ادراکدر نمی‌آید.

قصور انسان از وصول به ذات خدا.

از دیده‌ها پنهانست، خرد را به وی راهی نیست، او را چنانکه خود اوست نمی‌توان شناخت. یادی از او به دل نمی‌توان راه داد، نامی از او به زبان نمی‌توان آورد، پس اگر اولیای او ما را به دیدار او وعده داده‌اند یا به تدبّر در او فراخوانده‌اند، یا شناختن او را اساس ایمان شمرده‌اند، یا ذکر او را آرام دل و جان نامیده‌اند و نام او را ورد زبان ساخته‌اند، باید دید این سخنان را به چه معنی آورده و از تأکید در باره آنها چه قصدی داشته‌اند.

شرح این مطلب به جای خود خواهد آمد. آنچه باید گفت همین است که نه‌تنها عامّه مردم بلکه خواص اولیای حقّ از معرفت او قاصرند و هرچه در این راه بی‌پایان بیشتر گام بر می‌دارند بر حیرت می‌افزایند. از این رو معرفت حقّ را برتر از قدرت خلق می‌بینند و بر کسانی که خود را به شناخت خدا توانا می‌بینند طعنه می‌زنند و همین ادّعا را دلیل بر ناتوانی و بی‌مایگی آنان می‌گیرند و یا لا اقلّ از جسارتشان به تعجّب در می‌آیند. و چون عرفان او را میسر نشمارند ذکر و وصف او را نیز روا نمی‌دارند. در ادراک او فرو می‌مانند و ثنای او را ترک ثنا می‌خوانند.

جمله ادراکات بر خرهای لنگ

حقّ سوار باد پران چون خدنگ

خود ثنا گفتن ز من ترک ثناست

کان دلیل هستی و هستی خطاست

در آثار قلم اعلی در این باره تأکیدی بسزا رفته‌است تا آنجا که اگر بگوئیم هیچ کتابی یا سوره‌ای یا لوحی خالی از ذکر این معنی یا بعضی از لوازم و نتایج آن

نیست، نباید حمل بر اغراق شود. جمال ابهی نهتنها خود با تقریر این معنی و اصرار در باره آن بر لوح و قلم منت گذاشته، بلکه از آثار گذشتگان نیز بارها در تأیید این حقیقت شاهد آورده و صدق این قول را بر طبق آراء و عقاید سایر ملل و نحل و اقوام و ادیان اثبات فرموده است، چنانکه نقل روایاتی از این قبیل در این آیات مبارکه قلیل نیست:

"لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر" و "لا یحیطون بشیء من علمه" "یحذركم الله نفسه" "ما عرفناک حق معرفتک" "السبیل مسدود و الطلب مردود".

اما آیاتی از آثار قلم اعلی که در آنها به تصریح یا به تلویح خدا را لایدرک و لایعرف و لایذکر و لایوصف نامیده اند به حدی است که استشهاد به جمله آنها میسر نیست و ناگزیر در اینجا به ذکر چند نمونه اکتفاء می شود تا معلوم گردد که آنچه گفته شد مطابق آثار مبارکه و مستفاد از آیات الهیه است. قوله تعالی:

"متعالی است از وصف هر واصفی و ادراک هر مدرکی. لم یزل در ذات خود غیب بوده و هست و لایزال به کینونت خود مستور از ابصار و انظار خواهد بود. لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر". (کتاب ایقان، ص ۷۳) مفاد آیه منقوله از "قرآن مجید" در ختام کلام به فارسی این است: دیدگان او را در نمی یابند و او دیدگان را در می یابد و قوله تعالی:

"فسبحان الله من ان یعرف بعرفان احدٍ او ان یرجع الیه امثال نفس". (لوح سلمان، مجموعه چاپ مصر، ص ۱۴۴) مفاد آیه مبارکه به فارسی این است: خدا بزرگتر از آن است که به عرفان احدی شناخته شود یا امثالی که کسی می آورد به سوی او باز گردد. و قوله تعالی:

"احدی به سموات ذکرش کما هو ینبغی ارتقاء نجسته و نفسی به معارج و صفش علی ما هو علیه عروج ننموده ... چه مقدار مرتفع است شئونات قدرت بالغه او که جمیع آنچه خلق شده از اوّل لا اوّل الی آخر لا آخر از عرفان ادنی آیه آن عاجز و قاصر خواهد بود. هیاکل اسماء لب تشنه دروادی طلب سرگردان و مظاهر صفات در طور تقدیس "ربّ ارنی" برلسان. (مجموعه چاپ مصر، ص ۳۰۷).

و قوله تعالی:

"اگر جمیع صاحبان عقول و افئده اراده معرفت پست‌ترین خلق او را، علی ما هو علیه نمایند، جمیع خود را قاصر و عاجز مشاهده نمایند. تا چه رسد به معرفت آن آفتاب عزّ حقیقت و آن ذات غیب لایدرک ... متعارجان سماء قرب عرفانش جز به سرمنزل حیرت نرسیده‌اند و قاصدان حرم قرب و وصالش جز به وادی عجز و حسرت قدم نگذارده‌اند ... اگر بگویم به بصر درائی، بصر خود را نبیند چگونه ترا بینید؟ و اگر بگویم به قلب ادراک شوی، قلب عارف به مقامات تجلی در خود نشده، چگونه ترا عارف شود ... اگرچه لم یزل ابواب فضل و وصل و لقایت بر وجه ممکنات مفتوح و تجلیات انوار جمال بی مثالیت بر عرش ظهور، از مشهود و مفقود مستوی، مع ظهور این فضل اعظم و عنایت اتمّ اقوم شهادت مندهم که ساحت جلال قدست از عرفان غیر مقدّس بوده و بساط جلال انست از ادراک ماسوی منزّه خواهد بود ... چه قدر از هیاکل عزّ احدیه که در بیدای هجر و فراق جان باختهاند و چه مقدار از ارواح قدس صمدیه که در صحرای شهود مبهوت گشته. بسا عشاق با کمال طلب و اشتیاق از شعله ملتهبه نار فراق محترق شده و چه بسیار از احرار که به رجای وصال جان داده‌اند. نه ناله و حنین عاشقین به ساحت قدست رسد و نه صیحه و ندبه

قاصدین و مشتاقین به مقام قربت درآید". (مجموعه چاپ مصر، ص ۳۰۷) و قوله تعالی:

"چه قدر غنی و مستغنی بوده ذات منزّهش از عرفان ممکنات و چه مقدار عالی و متعالی خواهد بود از ذکر سگان ارضین و سموات". (مجموعه چاپ مصر، ص ۳۰۹ و ۳۱۱). و قوله تعالی:

"قل لن يعرف فضل الله علی ما هو علیه و کیف نفسه المهیمن القیوم". (سوره هیکل، کتاب مبین، ص ۱۸) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: بگو فضل خدا را چنانکه هست نمیتوان شناخت تا چه رسد به نفس مهیم و قیوم او. و قوله تعالی:

"من ادعی عرفان ذاته هو من اجهل الناس یکذبه کلّ الذرات و یشهد بهذا لسانی الصادق الامین". (سوره هیکل، کتاب مبین، ص ۲۶) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: هرکه ادّعی عرفان ذات او را نماید از جاهلترین مردمان است. همه ذرات عالم او را تکذیب می‌کنند و لسان صادق امین من گواه این معنی است. و قوله تعالی:

"تعالی الرّحمن من ان یرتقی الی ادراک کنه افئدة اهل العرفان او یصعد الی معرفة ذاته ادراک من فی الاکوان. هو المقدّس عن عرفان دونه و المنزّه عن ادراک ما سواه. انّه کان فی ازل الازال عن العالمین غنیاً". (لوح سلطان، کتاب مبین، ص ۷۰) مفاد بیان مبارک به فارسی چنین است: خدا برتر از آن است که افئده اهل عرفان به ادراک کنه او ارتقاء جوید یا ادراک جهانیان به معرفت ذات او فرا رسد. از عرفان غیر خود مقدّس است. از ادراک ماسوای خود منزّه است و

از آغاز بی‌آغاز از هر آنچه در جهان است بی‌نیاز است.

و قوله تعالی:

"نشناخته او را احدی و به کنه او راه نیافته نفسی. کلّ عرفاء در وادی معرفتش سرگردان و کلّ 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 اثباته. این است که عاشقان روی جانان گفته‌اند: یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسه مخلوقاته. عدم صرف کجا تواند در میدان قدم اسب دواند و سایه فانی کجا به خورشید باقی رسد؟". (هفت وادی، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۱۵).

و قوله تعالی:

"قد اقرّ العارفون بالعجز عن الورد علی میادین قدس عرفانه و اعترف المخلصون بالتّقصیر عن الارتقاء الی سماء ذکره و ثنائه. و أنّه لهوالمهیمن علی کلّ شیء و أنّه لهوالعزیز الکریم". (لوح حجّ شیراز، رحیق مختوم، ج ۲، ص ۸۲۹ _ ۸۳۰) مفاد آیاد کریمه به فارسی چنین است: عارفان اقرار کرده‌اند که از ورود به میادین قدس عرفان او ناتوانند و مخلصان معترف شده‌اند که از فرا رفتن به آسمان ذکر و ثنای او در مانده‌اند. اوست مهیمن بر هر چیز و اوست عزیز و کریم.

و قوله تعالی:

"ثمّ اعلم بانّ مادونه لن یبلغ الیه و ما سواه معدوم لدیه و أنّه لهوالمقتدر العزیز المحبوب ... و لن یقترن بعرفان خلقه ان انتم تعرفون". (از مجموعه الواح نسخه خطّی صفحات ۹۸ _ ۹۹ به نقل در مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات). مفاد آیات کریمه به فارسی: پس بدان که مادون او به وی نخواهد رسید و ماسوای او در نزد او معدوم است و

اوست مقتدر و عزیز و محبوب ... و هرگز با عرفان
خلق خود مقرون نخواهد شد.
و قوله تعالی:

"قرار نفرمودی برای احدی طریقی برای معرفت خود
جز عجز بحت و مقرر نداشتی برای نفسی مفری جز
نیستی بات. الهی قصرت الالسن عن بلوغ ثنائک و
عجزت العقول عن ادراک کنه جمالک". (صفحات
۲۷۹ _ ۲۸۰ کتاب خطی شماره ۱۳ به نقل در صفحه
۳۵ نسخه ماشینی مجموعه مستخرجات آیات در باره
الوهیّت، تدوین لجنه استخراج آیات)
و قوله تعالی:

"ما للمفقود ان یذکر من اظهر الوجود بکلمة من عنده
... لا یذکر بالانکار. لم یزل کان مقدساً عن ادراک خلقه
و منزهاً عن عرفان عباده". (لوح اشراقات، مجموعه
اشراقات، ص ۶۲ _ ۶۳)
و قوله تعالی:

"قد تحیر کلّ ذی علم فی عرفانک و کلّ ذی حکمة فی
ادراک آیات عظمتک علی شأن اعترف الکلّ بالقصور
عن العرفان و بالعجز عن الصعود الی سماء فیها تجلّت
شمس من شمس مظاهر علمک و مشارق حکمتک ما
لاحد و ذکر هذالمقام الاعلی و المقرّ الاسنی الذی جعلته
فوق عرفان خلقک و شهادات عبادک. لم یزل کان
مستوراً عن الادراک و العلوم و مختوماً بختام اسمک
القیوم". (آثار قلم اعلی، ج ۲، ص ۱۲۶) مفاد آیات
کریمه به فارسی چنین است: هر عالمی در شناسائی تو
و هر حکیمی در ادراک آیات بزرگواری تو حیران
است، تا آنجا که همه کس به قصور از عرفان اعتراف
دارد و خود را از صعود به آسمانی که در آن یکی از
شمس مظاهر علم و حکمت در تجلی است، ناتوان
می بیند. کس را چه می رسد که به ذکر این مقام اعلی
که فوق معرفت خلق و شهادت مردم است پردازد؟ این

مقام را پیوسته از علم و ادراک پنهان داشته و مهر اسم
قیوم خود را به آن زده‌ای.
و قوله تعالی:

"سبحانک من ان تصعد الی سماء قریبک اذکار المقرّبین
او ان تصل الی فناء بابک طیور افئدة المخلصین".
(صلوة کبیر، ادعیه محبوب، ص ۷۶) مفاد آیه کریمه
به فارسی چنین است: برتر از آنی که اذکار مقرّبین به
آسمان قرب تو فرا رود یا مرغان دل‌های مخلصین به
آستان درت فرا رسد.
و قوله تعالی:

"سبحانک عن ذکرى و ذکر دونى و وصفى و وصف
من فى السموات و الارضین". (صلوة وسطی، ادعیه
محبوب، ص ۸۲) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است:
برتر از آنی که من یا کسی جز من یاد تو کند و هر که
در آسمان‌ها و زمین‌هاست، ترا بستاید.
و قوله تعالی:

"حمد حامدین و ثناء مثنّین محدود است به حدود بشر،
و از منظر اکبر تا مقام بشر راهی بی‌پایان. شئونات
عبد کجا و مقامی که مقدّس از تقدیس و تنزیه است
کجا؟ ... از قبل گفته‌اند: السبیل مسدود و الطریق
مردود". (بیان دیگری از یکی از احادیث اسلامی که
اصل آن نیز به کرات در الواح و آیات مورد استشهاد
است و آن این است: "السبیل مسدود و الطّلب مردود"
(۶).

و قوله تعالی:

"فی الحقیقة حقّ جلّ جلاله و عمّ نواله را ثنا و ذکر
گفتن لایق نبوده و نیست. چه که راه آن خلوت مسدود
است و طریق آن سرّ و سرّ سرّ ممنوع. انجمن شهود
کجا و خلوتخانه غیب کجا؟ کو طریق و کو راه؟ از قلم
ذکر قدم نمودن مثل ذکر نمله است حضرت مقصود را،
و از لسان محبوب امکان را ثنا گفتن به مثابه دلالت

ذره است خورشید را، یا قطره است بحر را ... هم تو دانی که غیب از وصف اهل شهود مقدس و منزّه و مبرّاست. و چون نزد صاحبان بصر و اهل منظر اکبر این فقره واضح و مبرهن شد، چاره جز تولّای به اولیای او نبوده و نیست". (از لوح آقا میرزا آقا افنان، صفحه ۳۸۵ سواد عکسی متعلّق به محفظه آثار به نقل لجنه استخراج آیات در صفحه ۹۲ نسخه ماشینی مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت).
و قوله تعالی:

"حمد موجودات به او نرسد و شکر ممکنات به ساحت اقدسش راه نیابد. بیچون به چند و چون معروف نگردد. عرفان از وصفش عاجز و اهل دانش و بینش به تقصیر معترف ...". (صفحه ۱۸۷ کتاب خطّی شماره ۸ به نقل لجنه استخراج آیات در صفحه ۹۲ نسخه ماشینی شده مجموعه مستخرجات در باره الوهیت).

دلایل قصور ادراک

اگرچه این مطلب، یعنی ناتوانی انسان از شناخت یزدان، در نزد اهل عرفان احتیاج به دلیل و برهان ندارد، حضرت عبدالبهاء در ایضاح آن قائل به تفصیل شده و اقامه دلایل فرموده و قرائن و شواهد آورده‌اند که جمله آنها را به خوش‌ترین بیان در خطابات و مکاتیب و مفاوضات آن حضرت می‌توان یافت. و در این مقام رؤس مطالب این آثار فهرست‌وار ذکر می‌شود و در تأیید بعضی از آنها به فقراتی از آثار قلم‌اعلی نیز استشهاد می‌رود:

۱ _ ادراک مستلزم این است که شخصی که ادراک می‌کند بر شیئی که ادراک می‌شود احاطه یابد، به عبارت دیگر، چیزی که ادراک آن منظور ماست در ظرف ذهن ما بگنجد. تا چنین احاطه‌ای بر شیء حاصل نشود، ادراک ما از آن شیء مقدور نیست یا

ناقص و نسبی است، یعنی متناسب با طرز ادراک ناقص ما و ظرفیت ذهن محدود ماست.

و چون چنین باشد باید معترف بود که خدا را ادراک نمی‌توان نمود، زیرا که ادراک خدا مستلزم احاطه بر اوست، و احاطه بر خدا ممکن نیست، مگر اینکه تصویری از معنی محدود و ناقصی متناسب با فکر خود حاصل کنیم و نام چنین تصویری را ادراک خدا گذاریم. ناگفته پیداست که معنی محدود و ناقص و نسبی را نمی‌توان منطبق بر ذات خدا و صفات او که عین ذات اوست دانست.

۲ _ خدا را خالق خود می‌دانیم، و خود را مخلوق او می‌شماریم. هر خالق‌ی به مخلوق خود علم دارد، و چنین علمی علم فعلی است، یعنی علمی است که موجب احداث معلوم می‌شود، و وجود شیء معلوم فرع چنین علمی است. اما مخلوق خالق خود را نمی‌تواند شناخت، زیرا که مخلوق بودن او بدین معنی است که از خالق خود صادر شده و با همین صدور در میان آن دو جدائی افتاده است، و از همین رو راه یافتن مخلوق به خالق ممکن نیست. مگر اینکه مخلوق را امکان ارتقاء به خالق و اتحاد با او حاصل آید، مخلوق به خالق باز گردد، در ذات او فنا شود و جدائی از میان آن دو بر خیزد. و این امر چنانکه در جای خود گفته خواهد شد، به اعتقاد اهل بهاء جز برای مظاهر امر الهی، آنهم در مقام توحید، میسر نیست. هیچ نقشی نقاش خود را نمی‌تواند شناخت و هیچ صنعتی به صانع خود راه نمی‌تواند یافت.

قوله تعالی:

"نشناخته است او را هیچ شیء حقّ شناختن او، و وصف ننموده او را احدی حقّ وصف او. زیرا که کلّ آنچه مشهود گشته نیست مگر به حرفی از کلمه امر او که فرا گرفته هویت امکان را ... پس آنچه مخلوق

گشته به نغمه‌ای از نغمات او چگونه متصاعد شود به سوی سموات ازلیت او". (نقل از یکی از مجموعه‌های خطی صفحات ۶۳۳ _ ۶۳۴ منقول در مجموعه آیات مستخرجه در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات، ص ۲۶).

۳ _ هر شیء که در رتبه مادون باشد از ادراک رتبه مافوق قاصر است، زیرا که رتبه مافوق چون خصائص رتبه مافوق را در خویشتن دارد با این رتبه بیگانه نیست. ولیکن رتبه مادون فاقد خصوصیت رتبه مافوق است. این رتبه را چنانکه در خور اوست نمی‌توان شناخت. فی المثل حیوان علاوه بر خصائصی که متعلق به حیات حیوانی است حیات نباتی نیز دارد، و احوال و آثاری را که از چنین حیاتی ظاهر می‌شود از قبیل تغذی و تنفس و امثال آنها در وجود خود می‌تواند یافت. ولیکن نبات، مادام که در رتبه حیوانی است، به قوه ناطقه راه نمی‌تواند یافت و آثار آن را که وصول از مقدمات به نتایج و کشف مجهولات از معلومات است نمی‌تواند شناخت. البته چون در عالم خلق چنین باشد و رتبه پائین‌تر را ادراک رتبه بالاتر حاصل نشود، در بین خلق و حقّ به طریق اولی چنین خواهد بود، و ادراک انسان که امر اضافی امکانی است، به خدای واجب مطلق نخواهد رسید.

۴ _ ذات هیچ شیء را نمی‌توان شناخت، و به همین سبب تعریف هیچ‌کدام از اشیاء به حدّ تامّ امکان‌پذیر نیست. از اشیاء فقط صفاتی را که از آنها پدید می‌آید و به علم ما عرضه می‌شود و بر قوای مدرکه ما اثر می‌گذارد، ادراک می‌کنیم. ذوات آنها همیشه از ما جدا می‌ماند و جزء مجهولات به شمار می‌رود. مگر اینکه ادراک شیء از جانب ما به صورتی در آید که ذات او به ذات ما منقلب گردد، مغایرت از میان آن دو برخیزد و اتحاد عالم و معلوم حاصل شود.

حال که به ذات هیچ مخلوقی نمی‌توان راه یافت ذات خدا به طریق اولی خارج از حدود علم ما خواهد بود، با این تفاوت که در میان اشیاء دیگر علم به صفات، با وجود جهل به ذات، امکان دارد. اما چون صفات خدا عین ذات اوست، جهل به ذات او موجب جهل به صفات نیز می‌شود. یعنی چون به ذات او نتوان راه یافت. صفات او را نیز نمی‌توان شناخت.

۵ _ خدا غیب مطلق است و انسان در عالم شهود قرار دارد. خدا برای اینکه شناخته شود باید از ممکن غیب بدر آید و در عالم شهادت جلوه کند، و اگر چنین امری امکان نپذیرد شناخت خدا نیز ممکن نمی‌آید. زیرا که تا پنهان از دیده‌ها و اندیشه‌هاست، نادیده و ناشناخته است، و چون شناخته شود دیگر نام خدای پنهان بر او نمی‌توان نهاد.
قوله تعالی:

"اسم غیب صادق مادامی که مشهود نیست. در این صورت ظاهر نه تا معروف گردد. و بعد از شهود اسم غیب موجود نه تا معلوم شود. لذا غیب لایعرف بوده و خواهد بود. طوبی از برای نفسی که در این کلمه تامّه محکمه الهیّه تفکر نماید و به گوهر مقصود که در آن کنز مودوع است فائز شود. و اگر نفسی ادّعی عرفان غیب، من حیث هو غیب نماید. کاذب بوده و خواهد بود. آن جمال قدم اعظم از آن است که به دون خود معروف گردد، و عالی‌تر از آن است که به دون ذات مقدّس خود موصوف شود." (صفحه ۶۰۶ _ ۲۱۶۹ فتوکی محفظه آثار منقول در صفحه ۹۴ نسخه ماشین شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیّت).

خداپرستی و بت‌پرستی

چون خدا را نتوان شناخت، یعنی او را نتوان به حدود ادراک قاصر خود محدود ساخت، آنچه به نام خدا در دل جای دهیم و عرفان او را ادّعا کنیم، معنی محدودی

است که نشان از خلق دارد. خدائی است که انسان به قوت و هم خود ساخته و در کارگاه ضمیر خویش پرداخته است. بجای اینکه خالق او باشد مخلوق اوست. پرستیدن او بدین معنی است که مصنوع خود را معبود خود شماریم. و چون در این مقام جای گیریم چگونه بر بت پرستان طعنه زنیم! مگر اینان چه می کنند؟ چیزی را می پرستند که به صنعت خود می سازند. با این تفاوت که آنچه بت پرستان می تراشند و نام معبود بر آن می گذارند، لااقل وجود محسوس دارد و آنچه خداپرستان می سازند و خدای خود می خوانند موهوم محض است!

(جمیع آنچه در اثبات قصور انسان از شناخت یزدان گفته شد، مأخوذ از آثار حضرت عبدالبهاء در تبیین آیات نازله از قلم اعلی است. (رجوع شود به مفاوضات عبدالبهاء، فقره "لز" ص ۱۱۰ _ ۱۱۱ و خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۴ _ ۶ و ص ۶۵۷ و ص ۲۶ _ ۲۷ و ص ۹۰ _ ۹۱ و خطابات عبدالبهاء، ج ۲ ص ۴۹ _ ۵۰ و ص ۱۲۹ _ ۱۳۱ و ص ۲۸۰ _ ۲۸۲ و مکاتیب عبدالبهاء ج ۱، ص ۱۳۳ _ ۱۳۶ و مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۲۲۹ _ ۲۳۰ و ص ۳۸۰ _ ۳۸۴ و ص ۴۸۱ _ ۴۸۲).
قوله تعالی:

"آنچه را مخلوق در منتهی مراتب عرفان خود ادراک نماید، این ادراک در مخلوق وهمی است که بانفسهم لانفسهم احداث شده. فتعالی من ان يعرف القدم بالحدوث".

(صفحه ۶۰۶ _ ۲۱۶۹ سوادعکسی متعلق به محفوظه آثار، ص ۹۴ نسخه تایپ شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات).

مظاهر الهیه نیز معترف به قصورند

نه تنها کسانی که در سلک عامّه محسوبند بلکه خواصّ نوع انسان و حتّی آنان که در عالی‌ترین مدارج عرفانند، یعنی ردای ولایت و نبوّت و رسالت و مظهریّت در بر دارند نیز از معرفت ذات خدا ناتوانند. و این به همان سبب است که اختلاف مرتبه در وجود مانع از این می‌شود که رتبه مادون به دریافت رتبه مافوق فرا رسد. و مظاهر الهیّه مادام که در مقام تحدید قائم باشند و از جنبه بشریّت ملحوظ شوند، با همه علوّ شأن و جلالت قدر خود، جدا از خدا و مغایر با او و مادون او و مخلوق اویند.

اما در مقام توحید و آنجا که پای اتّصال به مبدأ و اتّحاد با او و فنای از خود و بقای به خدا در میان آید از شناختن سخن به میان نمی‌آید، زیرا آنکه باید بشناسد بدانچه باید شناخته شود پیوسته و وجود شخص خویش را از دست داده‌است. پس هرگاه از شناخت خدامز نندیان به ستایش او گشایند یاسپاس او را گویند

همین امر را دلیل بر آن می‌گیرند که هنوز از خدا دور مانده و برای خود در برابر او قائل به هستی شده‌اند و به مقام نیستی محض که برترین پایه مهرورزی و آخرین شرط بندگی است فرا نرسیده‌اند و از اینرو خود را در مقام ناسپاسی و حقّ ناشناسی می‌بینند. تا آنجا که به سبب زکری که از خدا کرده و ثنائی که از او گفته‌اند بر خویشان ملامت روا می‌دارند، و چنانکه گوئی عصیانی عظیم از آنان سر زده‌است استغفار می‌کنند: "حسنات الابرار سیئات المقرّبین" یا اینکه به اقتضای شؤن بشری خود را از یاد کردن خدا و نام بردن از او ناگزیر می‌بینند و عذر گناه می‌خواهند، و یا اینکه حمد و ذکر و شکر خدا را به امر خدا و اذن او و ناشی از فضل کامل و لطف شامل او می‌دانند. قوله تعالی:

"فسبحانک سبحانک من ان اکون ذاکرک او مثنیک ولو کان الکَلّ یتقرّبون الیک بتوحیدک. فأنی اتقرّب بک باعتبارافی بشرکی عندک بأنّ التّوحیدک لایمکن لغيرک لانّ ذکر الغير اعلى دليل بالامتناع و وجود الاثنینیة اقوی شهید علی الانقطاع. فسبحانک سبحانک و ان کان الکَلّ یتقرّبون بک بثنائهم لیک فأنی اتقرّب بک بتقدیسک عن وصف ما دونک و تنزیهک عن نعت ما سویک اذ وجود الوصف دالّ بالقطع عن الموصوف".

(مجموعه مناجات، منتخب از آثار حضرت ربّ اعلى، ص ۳) خلاصه مفاد آیات به فارسی چنین است: خدای را برتر از آنی که به ذکر و ثنای تو پردازم. اگر همه می‌کوشند تا از راه توحیدت به تو تقرّب جویند. من خود را از راه اعتراف به شرک خود به تو نزدیک می‌سازم و بر آنم که توحید تو برای غیر تو ممکن نیست، زیرا همین که ذکر تو را گویم بزرگترین دلیل است بر اینکه از تو باز مانده‌ام و در میان تو و من جدائی افتاده‌است و همین دوگانگی قوی‌ترین شاهد است بر اینکه از تو بریده‌ام. خدایا اگر همه با ثنائی که از تو می‌گویند قصد قربت ترا می‌کنند، من قربت خود را در این می‌دانم که ترا از ستایش مادون خود منزّه شمارم، زیرا که وصف ترا گفتن دلالت بر این دارد که از تو که موصوف منی گسسته و دور افتاده‌ام ...

و قوله تعالى:

"یا الهی انت تری موقفی فی وسط الجبل هذا و تشهد علی صبری بأنّنی ما اردت الاّ حبّک و حبّ من یحبّک. فکیف انّنی طلعة حضرتک بعد ما لا اری وجوداً لِنفسی فی تلقاء مدین عزّک و لکن لَمّا اری حزنی فی وحدتی و غربتی اناجیک بهذا لعلّ بذلک تطلع علی ضجیجی اماناؤک و یدعوک فی حقّی و انت تجیبهم رحمةً و فضلاً. فاشهد ان لا اله الاّ انت ... من دون ان یلحظ او یعلم ذلک احد من عبادک لانّک کما انت علیه لن

یعرفک غیرک". (مجموعه مناجات از ربّ اعلی، ص ۵) خلاصه مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: خدایا جایگاه مرا در میان این کوهساران می‌بینی و گواهی می‌دهی بر اینکه چگونه شکیبیا و بردبارم و جز مهر تو و مهر دوستداران تو در دل ندارم. چگونه حضرتت را ثنا گویم با اینکه در برابر مقام عزّتت خویشتن را از هستی بهره‌ور نمی‌بینم، ولیکن چون در این همه تنهائی و بی‌کسی خود را اندوهگین می‌یابم، زبان به مناجات می‌گشایم، شاید از این راه بندگان برگزیده ترا به ناله و فغان خود آگاه سازم، مگر اینان در حقّ من دعا کنند و تو این دعا را به فضل و رحمت خویش اجابت فرمائی. پس شهادت می‌دهم که خدائی جز تو نیست... بی‌آنکه کسی به چشم دل در این سخن بتواند نگریست و معنی آن را بتواند دریافت. زیرا ترا چنانکه توئی جز تو هیچکس نشناخت.

و قوله تعالی:

"لم تزل لن يعرفک سواک و لن یوحّدک غیرک اذ حکم العرفان بعد الاقتران و ذکر التّوحید بعد الافتراق و ان ذلک ممتنع فی رتبة الايقان لانک لم تزل کنت و لا وصف لک فی الامکان و لا تزال انک کائن بمثل ما کنت و لا لک نعت فی الاعیان". (مجموعه مناجات از ربّ اعلی، ص ۸۹).

و قوله تعالی:

"یا الهی لو تعدّبتنی بکلّ عذابک سرمد الابد بدوام ذاتک جزاء ذکری بین یدیک لکننت مستحقّاً بذلک...". (مجموعه مناجات از ربّ اعلی، ص ۹۵) خلاصه مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: خدایا اگر مرا سرمداً و ابداً چندان که ذات تو دوام دارد به جزای اینکه جسارت به‌ذکر تو ورزیده‌ام، معذب سازی، مستحقّ این عذابم.

بعد از نقل این آیات از آثار ربّ اعلی و استدعا از خوانندگان ارجمند که عین این آثار را به تمام و کمال بخوانند و صدها دلیل دیگر در صحت این مقال در خود این اقوال بیابند، شواهدی از آثار قلم اعلی می‌آوریم تا معلوم شود که آنچه گفته‌ایم مطابق با نصوص آیات جمال ابهی و رؤوس معتقدات اهل بهاست و نشانی از تأویل غیرمجاز در آنها نیست. قوله تعالی:

"جميع انبياء و اوصياء و علماء و عرفاء و حکماء بر عدم بلوغ معرفت آن جوهر الجواهر و بر عجز از عرفان و وصول آن حقیقة الحقائق مقرّ و مذعنند." (کتاب ایقان، ص ۷۴) و قوله تعالی:

"صد هزار موسی در طور طلب به ندای لن‌ترانی منصعق و صد هزار روح‌القدس در سماء قرب از اصغاء کلمه لن تعرفنی مضطرب". (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۰۹ - ۳۱۱). و قوله تعالی:

"صدق لقاء برای نفسی در این مقام صادق نیاید لاجل آنکه این رتبه در غیب ذات محقق است و احدی به آن فائز نشود. السبیل مسدود و الطّلب مردود. افئده مقرّبین به این مقام طیران ننماید تا چه رسد به عقول محدودین و محتجبین". (کتاب ایقان، ص ۱۱۸) و قوله تعالی:

"مع ایقانی بآنه لا یذکر بذکر دونه و اقراری بآنه لا یوصف بوصف ماسواه، انکره اتّباعاً بما انزله فی کتابه المبین. فی الحقیقة عالم قلب را نشاطی جز ذکر او نه و همّ و غم افئده و قلوب را جز یادش فرح و فرجی نیست. ذکرش مطلع انبساط و ثنائش مشرق نیر نشاط". (از لوح امین، ص ۱۷۹ مجموعه شماره ۴ لجنه استنساخ آیات، نقل از ص ۷۷ نسخه تایپ شده مجموعه

مستخرجات آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات) خلاصه مفاد اوایل آیات به زبان فارسی چنین است: با اینکه یقین دارم که خدا را به ذکر غیر خود مذکور نمی‌توان داشت، و با اینکه اقرار می‌کنم که ماسوای او به وصف او نمی‌تواند پرداخت، ولیکن با اینهمه از ذکر او دم می‌زنم تا از آنچه در کتاب او آمده‌است پیروی کنم.

و قوله تعالی:

"السن و ابصار و علم و ادراک و آثار و اثمار که از کلمه او هستی یافته قابل بساط او نبوده و نخواهد بود. ولکن چون ذکر و ثناء از مصدر امر مالک اسماء عنایت شده لذا به حبل ذکر متمسکیم و به ذیل ثناء متشبث". (صفحه ۱۸۷ از کتاب خطی شماره ۸، نقل از صفحه ۹۲ مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات)

و قوله تعالی:

"حمد مقصودی را لایق و سزااست که لم یزل و لایزال مقدس از حمد بوده و ساذج ثناء مالک اسماء راست که مخلصین و مقربین و موحدین کلّ شهادت داده که او مقدس از ثنای دوشش بوده و هست. و چون بحر عنایت به موج آمد و عرف فضل متضوع گشت. محض جود و کرم به حمد ذات مقدس اذن فرمود و به ثنای کینونت اقدسش اجازت داد. لذا السن از اشراقات انوار شمس اذن قوت یافت و جسارت بر ذکر نمود، والا محو مطلق کجا قادر که در میدان اثبات جلوه نماید و فنای صرف کجا تواند در عرصه بقاء قدم گذارد؟ عنایتش دست گرفت و کرمش اجازت بخشید" (صفحه ۸۶۱

۱ - ۳۱۰۶، نسخه عکسی محفظه آثار، نقل از ص ۹۵ مجموعه آیات در باره الوهیت).

ما عرفناک حقّ معرفتک

در اثبات این معنی، اعتراف انبیاء و اولیاء به قصور از ادراک ذات خدا در مواردی بسیار از الواح و آثار به کلامی از احمد مختار استشهد شده است و از جمله آنها به نقل بیانی از مرکز میثاق که در خطبه یکی از الواح آمده است اکتفاء می‌کنیم:

"... وَالتَّحِيَّةُ وَالثَّنَاءُ عَلَى جِوَاهِرِ الرَّحْمَانِي وَالمُظَاهِرِ الصَّمْدَانِي وَالهَيْكَلِ النُّورَانِي الَّذِي قَدَّرَ وَهَدَى وَاظْهَرَ وَاعْطَى وَجَمَعَ وَنَادَى وَقَالَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ فَإِنَّهُ النُّورُ الْوَحِيدُ الَّذِي اضْأَاءَ الْفَضَاءَ الْوَسِيعَ بِشِعَاعِ الْيَقِينِ فِي بَيَانِ كُنْهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَاقْرَأَ بِالْعِزِّ وَالتَّقْصِيرِ وَاعْتَرَفَ بِالْمَنْعِ وَالتَّحْذِيرِ فَأَنَّ الْعِرْفَانَ حَدَّهُ الْعِزُّ عَنِ الْعِرْفَانِ وَ الْآءُ مِنَ اسْتِدَادِ الطَّغْيَانِ يَدَّعَى اُولُوالنَّسْيَانِ مَعْرِفَةَ كُنْهِ الرَّحْمَنِ وَ الْحَالِ كُلِّ مَا مَيِّزُوهُ بِالاَوْهَامِ فِي اِدْقِ الْمَعَانِي الْبَيَانِ تَصَوُّرِ ذَهْنِي اَوْ تَخَطَّرَ قَلْبِي لايْكَادُ يَرُوى الظُّمَانُ اَوْ يَشْفَى الْعِيَانُ ... " (تمامت این خطبه و توالی آن را در جلد اول مکاتیب عبدالبهاء در ص ۱۳۳ _ ۱۳۶ بخوانید).

ملاحظه می‌رود که مبین آیات پس از تجلیل بلیغ از مقام رسول اکرم و نقل قول از آن سید عالم که فرموده‌اند "ما عرفناك حق معرفتك" آخرین حد عرفان را اقرار به عجز از عرفان می‌دانند و اشارتی کوتاه به یکی از اقوال امیر مؤمنان را در طی کلام معجز نظام می‌گنجانند، و آن حدیث شریف این است: "كلما مييزتموه باوهامكم في ادق معانيكم فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم". (معنی این حدیث شریف این است: هر آنچه به اوهام خود در دقیق ترین معانی خود تمیز داده‌اید، آفریده‌ای مانند خود شماست و به سوی خودتان باز می‌گردد) (۸) و این اقوال همگی حکایت از این دارد که آنچه در امر بهائی در عدم امکان معرفت خدا و لزوم احتراز از این ادعا آمده است از جمله حقائق کلیه دینیه است که همه کسانی که وجود خدا را تصدیق

می‌کنند ملزم به قبول آنند. من عرف نفسه فقد عرف ربه

از جمله مطالب عالی‌های که در آثار قلم‌اعلی آمده‌است و ذکر آن با موضوع کلام در همین مقام مناسبت دارد، بیانی است که در شرح یکی از روایات مأثوره آمده‌است: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" یعنی هر که نفس خود را شناخت خدای خود را می‌شناسد، و گوئی با این سخن دری بسوی خدا گشوده و راهی به شناخت او باز نموده‌اند، اما اگر درست توجه کنیم معلوم می‌شود که تشبیه معرفت خدا به معرفت نفس در این کلام شریف مؤید مطالبی است که تا کنون در باره خداشناسی به استتهاد از آیات گفته شد.

نفس انسان جوهر واحدی است که آثار آن در اعضای مختلف و بصورت قوای متعدّد و حرکات متنوّع ظاهر می‌شود. مثلاً دیدن و شنیدن و سخن‌گفتن و خواستن و جنبیدن و امثال این کیفیات آثاری است که نفس در آنها جلوه می‌کند و اگر از این ظهورات صرف‌نظر شود شناختن نفس امکان نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، تا نفس توجه به جانبی نکند و تعلق به امری نگیرد و بصورت حالت خاصی در نیاید و در قالب رفتاری ظاهر نشود، هرگز نمی‌توان به وجود آن پی برد. و آنچه تأمل در نفس نامیده‌اند عنایتی است که انسان را به یکی از حالات نفسانی خود حاصل می‌شود. مثلاً تأملی است که در باره ترس خود یا خشم خود یا شهوت خود یا اندوه خود یا تصمیم خود می‌کنیم. و الا جوهر نفس بصورتی که فارغ از همه این ظهورات باشد غیرقابل ادراک است.

یک لحظه چشم می‌بندیم و در خود فرو می‌رویم. در آنجا چه می‌بینیم؟ یا تصویری از شیئی است که دیده و به یاد سپرده‌ایم، یا غمی است که از واقعه‌ای حاصل کرده‌ایم، یا مهربی است که به دوستی می‌ورزیم، یا

کینه‌ای است که از دشمنی در دل داریم، یا شوقی است که برای وصول به منظوری احساس می‌کنیم، یا تصمیمی است که برای حرکت به مقصدی می‌گیریم ... و اگر یکی از این احوال یا نظایرشان نباشد در واقع هیچ نیست. یا بهتر بگوئیم با تأمل در باطن خود چیزی که بتوان نام آنرا ذات نفس انسان گذاشت نمی‌توان شناخت. پس اگر گوئیم هرکه نفس خود را بشناسد خدای خود را شناخته‌است، منظور ما این است که شناختن ذات خدا مثل شناختن ذات نفس امکان ناپذیر است. همان‌گونه که نفس خود را به صورتی که در یکی از شوون ما جلوه می‌کند و قوه فاعله آن به وساطت یکی از ارکان وجود ما صادر می‌شود ادراک می‌کنیم، معرفت خدا نیز از راه معرفت به یکی از مظاهر او حاصل می‌آید. وگرنه هر راهی را بسوی خدا بسته و هر رشته‌ای را میان او و ما گسسته‌اند. "السبیل مسدود و الطلب مردود" و بر سینه هر نامحرمی که مدّعی روی آوردن به حریم ذات و فرارسیدن به تماشگاه راز باشد دست ردّ نهاده‌اند. (رجوع شود به آیاتی که در شرح حدیث "من عرف نفسه فقد عرف ربّه" از قلم اعلی نازل شده‌است.) (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۵۳)

قرب و بعد

خدا چون خالق اشیاء و مصدر و مبدأ و منشأ آنهاست و جمیع موجودات به سبب بهره‌ای که از تجلّی الهی به هریک از آنها رسیده است هستی یافته‌اند، لهذا محیط بر اشیاء و عالم بدانها و شامل آنهاست. پس خدا به هرچیزی نزدیک است وحتّی نزدیکتر از آن چیز به خود اوست. منتهی خلق او گاه از این تجلّی در غفلت می‌ماند و گاه بدان آگاه می‌شود، یعنی از جانب حقّ همه نزدیکی است، امّا خلق ممکن است به حقّ نزدیک یا از او دور باشد.

دوست نزدیکتر از من به من است

وین عجب بین که من از وی دورم (۱۰)

و البتّه این نزدیکی و دوری را نسبت به تجلّی خدا در جهان و فیضی که از ظهور او به خلق می‌رسد باید منظور داشت و الاّ در بین ذات واجب و عالم امکان فصل و وصل و قرب و بعد بهیچوجه ممکن نیست. قوله تعالی:

"حقّ بنفسه قرب و بعد ندارد. مقدّس است از این مقامات، و نسبت او به کلّ علی حدّسواء بوده. این قرب و بعد از مظاهر ظاهر ... قلب که محلّ ظهور ربّانی و مقرّ تجلّی رحمانی است بسا می‌شود که از مجلّی غافل است. در حین غفلت از حقّ بعید است و اسم بعید بر او صادق، و در حین تذکّر به حقّ نزدیک است و اسم قریب بر او جاری. و دیگر ملاحظه نما که بسا می‌شود که انسان از خود غافل است و لکن احاطه علمیّه حقّ لازال محیط، و اشراق تجلّی مجلّی ظاهر و مشهود. لذا البتّه او اقرب بوده و خواهد بود، چه که او عالم و ناظر و محیط، و انسان غافل و از اسرار ما خلق فیله محجوب. و هر ذی بصری بعین الیقین مشاهده می‌نماید که قرب و بعد بنسبتها الی المظاهر ذکر شده و می‌شود، و آن سلطان قدم مقدّس از قرب و بعد و اذکار و اسماء و صفات بوده و خواهد بود. باری قرب به حقّ در این مقام توجّه به او بوده و بعد غفلت از او". (صفحه ۱۴۹ - ۱۵۱ کتاب خطّی شماره ۱۲، منقول در صفحه ۵۱ - ۵۲ نسخه تایپ شده مجموعه مستخرجات آیات در باره الوهیّت، تدوین لجنه استخراج آیات)

در طیّ این مقال سعی شد تا به استناد آیات الهیه نازلّه در آثار حضرت بهاءالله ذات خدا تنزیه شود و هرگونه انتسابی در بین عالم حقّ و عالم خلق سلب گردد. اینک باید گفت که همین کوشش که در تنزیه و تقدیس خدا

می‌کنیم و در طی آن به اضطرار بعضی از اسماء و صفات را مثل واحد و بسیط و مطلق و مجرد به وی منسوب می‌داریم، خود به اقتضای شؤون بشری و با توجه به فهم ناقص و ادراک محدود ماست و الا در باره ذات خدا از آن حیث که خود اوست هیچ نباید گفت و در ساحت قدس او دم نباید زد. زیرا هر آنچه در الفاظ بگنجد و این قالب محدود را به خود بپذیرد در شأن او نیست، اگرچه این الفاظ حاکی از تنزیه یا توحید یا تجرید یا اطلاق او باشد. قوله تعالی:

"لو لا الواجب عن قبول حکمک و المقروض من اتباع امرک لنزّهتک عن توحیدی ایّاک و ذکرى نفسک لانّ ما لی و مبلغی حتّی اکون ذاکرک لانّ ذکرى الذی رفع منّی هو کان بقدرى لا بقدرک و هو ذنب الذی ذوّت من ذنب وجودی و خطیئة الّتی حققت من خطیئة کینونتی". (ص ۱۸۹، کتاب خطّی شماره ۵، به نقل مجموعه تاپی شده از منتخبات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، ص ۳۴) مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: اگر نه آن می‌بود که قبول حکم تو و پیروی از امر تو واجب است، ترا حتّی از توحید خود نیز منزّه می‌داشتم و هیچگونه ذکرى از تو نمی‌کردم. مرا چه حدّ آن است که زبان به ذکر تو گشایم، زیرا ذکرى که از زبان من برآید سزاوار شأن تو نیست، بلکه در حدود قدر من است، گناهی است که از گناه هستی من سر زده و خطائی است که از خطای وجود من مایه گرفته‌است. (چنانکه قبلاً گفته شد، مقرّبین درگاه خدا نفس هستی خود را در قبال ذات باری تعالی گناه می‌دانند.)

و قوله تعالی:

"اگر چه بر حسب ظاهر تنزیه الهی از شبه و مثل و نظیر منتهی مقام عرفان انام است چنانچه بین ناس هم این مقام اعلی و ارفع است، ولکن این امتیاز هم نظر به

قبول حقّ است و به اراده او محقق شده ... والاّ آن بحر قدم از جمیع این کلمات محدثه مقدّس و ساحت اقدس از جمیع این بیانات منزّه. نظر باید به اصل امر الهی باشد نه به علوّ و دنوّ مراتب عرفان لفظیّه که بین بریّه محقق شده" (مجموعه اقتدارات، ص ۸۹ _ ۹۰).

و حقّ این است که الفاظی که حاکی از چنین اوصافی است، مثل سایر اسماء و صفات، به مظهر تجلّی او و مطلع امر او باز می‌گردد، زیرا غایت آنچه از خدا می‌توان دریافت عرفانی است که در حدود طاقت انسان به تجلّی خدا در عالم و تعلّق فیض او به مطلع امر خود در بین بنی‌آدم حاصل می‌آید.

در تجلّی و مراتب آن

تا آنجا که مطابق با اقتضای مقام بود در تنزیه خدا به زبان اهل بهاء سخن گفته شد، و در تأیید آن به آیات نازله از قلم اعلی استشهاد رفت.

و گمان نمی‌رود که با توجّه بدین آثار و تفکر در معانی آنها کسی را شبهه‌ای در باره این مطلب باشد که اهل بهاء ذات خدا را متعالی می‌دانند، وجود او را منزّه از عالم و آدم می‌شمارند. حقیقت او را غیرقابل ادراک و ساحت او را غیر قابل وصول می‌شناسند و هیچگونه مشابهت و مناسبت را در بین خلق و حقّ نمی‌پذیرند. این جمله را با استناد به صریح کلام الهی در کتب مقدّسه خود و مدلول ظواهر آنها تصدیق می‌کنند، نه آنکه تأویلات اشخاص موجب استنباط این معانی از آن الفاظ باشد تا امکان ردّ و انکار یا تشکیل و تردید برای بعضی در مقابل بعضی دیگر حاصل آید، زیرا که به حکم کتاب خود از تأویل آیات و تحریف آنها از معانی ظاهریّه الفاظ ممنوعند.

قوله تعالی:

"انّ الذی یؤوّل ما نزل من سماء الوحی و یخرجه عن الظاهر انه ممّن حرفت کلمة الله العلیا و کان من

الاخسرین فی کتاب مبین". (کتاب اقدس، طبع اول هند، ص ۱۰۷ - ۱۰۸ و لوح آقا نجفی معروف به ابن‌الدُّب، ص ۹۵، به نقل از همان کتاب مستطاب) خلاصه مفاد آیه کریمه به زبان فارسی چنین است: اگر کسی آنچه را که از آسمان وحی نازل شده است تأویل کند و از ظاهر خود بدر آورد، در زمره کسانی است که کلمه الهیه را تحریف نماید و در کتاب مبین از زیانکاران به شمار است.

صدور خلق از خدا

اینک جای آن است که گفته شود که خدا از ازل تا ابد خالق بوده و خواهد بود، بی‌آنکه آفریدگاری او را مبدائی یا منتهائی در زمان باشد (مفوضات عبدالبهاء، فقره "مز"، ص ۱۳۶). همه‌چیز مخلوق اوست و به اراده او وجود می‌یابد. خالقیت او بدین معنی است که همه کائنات از او صدور یافته و در این سیر نزولی هرکدام در حدی واقف شده‌است. از اینرو وجود هر چیزی فیضی است که از مبدأ رسیده‌است، و اگر این فیض منقطع شود وجود او به عدم باز می‌گردد. پس هر چیزی که هست، به همین سبب که هستی در اوست، نشانی از خدا دارد. به عبارت دیگر هستی یافتن یعنی بهره از خدا گرفتن. تأکید باید کرد که خدا به صورت اشیاء ظهور نمی‌کند و یا خود به قالب آنها در نمی‌آید. این قول که طائفه مجسمه (کسانی که خدا را جسم و دارای اعضای جسمانی می‌دانند) یا بعضی از اصحاب وحدت وجود (منظور نوعی از وحدت وجود است که فرنگیان بدان Pantheisme می‌گویند، والا وحدت وجود با حفظ تنزیه و قول به ترتب و تشکیک ناصواب نیست) بدان قائلند با عقاید اهل بهاء منافات تام دارد (تفصیل این مطلب را می‌توان در دو مطلب متوالی "نج" و "ند" از "کتاب مفوضات" تلاوت کرد). صریح کلام الهی در آیات نازله از قلم اعلی حاکمی است که

اهل بهاء عالم وجود را صادر از خدا می‌شمارند نه اینکه خدا را ظاهر در این عالم بیان‌کنند. وجود هر شیء فیضی است که از وجود مطلق صادر شده و این فیض به سبب حدّی که به اراده الهیه در هر مرتبه‌ای از مراتب سیر نزولی به خود گرفته‌است به صورت یکی از انواع اشیاء در آمده و این اختلاف حدود و تفاوت مراتب موجب کثرت اشیاء شده‌است. صدور این فیض هرگز موجب تجزّی مفیض مطلق و انحلال آن در اشیاء و حلول آن در اینها نمی‌شود. چنین صدوری است که اهل عرفان از دیرباز "تجلی" نامیده‌اند و همین عنوان در آثار قلم‌اعلی نیز اختیار شده‌است و بدین سبب حقّ آن دارد که به زبان حال بر دیگر کلمات بی‌بالد و از چنین افتخاری سربر آسمان بساید.

فرق تجلی با ظهور و حلول

خدا با اینکه مقدّس از اشیاء است در جمیع آنها تجلی می‌کند. برای اینکه فرق تجلی با ظهور و حلول روشن شود می‌توان صدور فیض وجود را از مبدأ آن به تابش روشنائی خورشید بر اشیاء تمثیل کرد. خورشید همه‌چیز را روشن می‌دارد و بهره‌ای که از این روشنائی به زمین می‌رسد، و یا خود جلوه‌ای که نور شمس در اشیاء می‌کند، به اختلاف حدود و تفاوت مراتب است: در سنگ و خاک کمتر و در آینه تابناک بیشتر. اما صدور این نور از خورشید و تعلّق آن به آینه بدین معنی نیست که خورشید به ذات خود در آینه فرود آید و عین وجود او از علوّ مقام خود تنزل جوید و در قالب آینه حلول نماید.

مثال دیگری می‌توان آورد: نجاری تخت می‌سازد، بهره‌ای از فکر او یا علم او یا ذوق او یا بهتر بگوئیم از نفس او می‌تراود، به صورتی مخصوص که مثلاً متناسب با مادّه چوب باشد به این مادّه تعلّق می‌گیرد، بر اثر تعلّق این فیض که از نفس نجار صادر شده‌است

چوبی به صورت تخت در می‌آید. پس هستی تخت نشان از هستی نجار دارد و یا خود بهره‌ای است که از نفس نجار به چوب رسیده‌است. اما در این میان هرگز نمی‌توان گفت که نفس نجار یا فکر او یا علم او نقصان گرفته و بصورت این تخت و اشیاء دیگری که ساخته اوست انحلال پذیرفته و یا ترک مقام خویش را در وجود نجار گفته و در این مصنوعات حلول یافته‌است. البته این تمثیلات تنها برای روشن داشتن منظور و نزدیک ساختن آن به اذهان به کار می‌رود، نه اینکه کاشف از حقیقت امر باشد، و در باره آنها نباید بیش از آنچه معمولاً از تمثیل استفاده می‌شود تأکید کرد. و به هر صورت اصل منظور این است که جهان از خداست، نه اینکه جهان خدا باشد یا خدا در جهان آید.

قوله تعالی:

"حقّ مقدّس است از کلّ. در کلّ آیات او ظاهر. آیات از اوست نه او. در دفتر دنیا کلّ مذکور و مشهود. نقش عالم کتابی است اعظم. هر صاحب بصری ادراک می‌نماید آنچه را که سبب وصول به صراط مستقیم و نبأ عظیم است. در تجلیات آفتاب مشاهده نمائید: انوارش عالم را احاطه نموده، ولیکن تجلیات از او و ظهور اوست به نفس او نه نفس او. آنچه در ارض مشاهده می‌شود حاکی از قدرت و علم و فضل اوست و او مقدّس از کلّ". (کلمات فردوسیّه، مجموعه اشراقات، ص ۱۱۶).

و قوله تعالی:

"حکماء گفته‌اند: بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیء من الاشیاء (۱۱) و فی مقام آخر: انّ انوار بسیط الحقیقة تری فی کلّ الاشیاء و این به بصر باصر و نظر ناظر منوط است. ابصار حدیده در کلّ اشیاء آیات احدیّه را مشاهده مینمایند، چه که جمیع اشیاء مظاهر

اسماء الهیّه بوده و هستند و حقّ لم یزل و لایزال مقدّس از صعود و نزول و حدود و اقتران و ارتباط بوده و خواهد بود و اشیاء در امکانه حدود موجود و مشهود". (لوح بسیط الحقیقه، مجموعه اقتدارات، ص ۱۰۶).

و قوله تعالی:

"در این مقام کلّ شیء تجلیات آیات بسیط الحقیقه مشهود و هویدا. مقصود حکیم این نبوده که حقّ منحلّ به وجودات نامتناهیّه شده. تعالی تعالی من ان ینحلّ بشیء او یحدّ بحدّ او یقترن بما فی الابداع. لم یزل کان مقدّساً عن دونه و منزّهاً عمّا سویه. نشهد أنّه کان واحداً فی ذاته و واحداً فی صفاته و کلّ فی قبضة قدرته المهیمنه علی العالمین". (لوح بسیط الحقیقه، مجموعه اقتدارات، ص ۱۰۸).

ظهور اسماء و صفات

بدین ترتیب ذات خدا که منزّه از خلق است، و چنانکه گفتیم صفات او نیز در ذات او مضمّر و یا خود عین ذات اوست، بی آنکه از علوّ تنزیه فرود آید یا تجزّی و انحلال و انقسام پذیرد، مبدأ فیض می‌گردد. این فیض در سیر نزولی خود در مراتب مختلف قائم می‌شود و در حدود متفاوت تقرّر می‌پذیرد، و از همین جا عالم کثرت تحقق می‌جوید و اشیاء کثیر در عالم شهود که جمله آنها فیض وجود را از مبدأ واحد در عالم غیب گرفته‌اند، پدید می‌آید (در بیان مراتب صدور، علی الخصوص راجع به صادر اوّل سخن بسیار می‌توان گفت. برای مراعات اجمال و برای احتراز از ورود در مباحث فلسفی و مناقشات حکماء که فعلاً خارج از موضوع ماست، به همین اشارات اکتفاء شد). در همین عالم کثرت است که، به سبب اختلاف مراتب تجلی و تفاوت در حدود وجود، اسماء و صفات تحقق می‌جوید (فرق اسم و صفت را با یکدیگر در کتب حکمت می‌توان یافت و علی العجاله احتیاجی به این تفصیلات

نیست). بر هر درجه‌ای از فیض وجود که از واحد مطلق صدور یافته، و از اینرو تعین خاص پذیرفته‌است، اسمی و صفتی اطلاق می‌شود و جمیع اشیاء مظهر اسماء و صفات الهیه می‌گردد. از همین جاست که باید گفت که اسماء و صفات فقط در عالم خلق معنی دارد، و در عالم حقّ که غیب مطلق است از اسم و رسم و نعت و صفت نشانی در میان نیست. این نکته نیز گفتنی است که هر صفتی از صفات و هر اسمی از اسماء چون در حدّ خود حاکی از فیض وجودی است که از خدا صادر شده‌است از لحاظ دلالت بر این فیض واحد با سایر اسماء و صفات به یک معنی است، یا به عبارت دیگر، جمله آنها حاکی از حقیقت واحده است (و این همان است که در آثار مبارکه به توحید شهودی تعبیر شده است). با هریک از این نامها می‌توان همه حقائق دیگر را نامید. و از همه این نامها می‌توان خدای متعال را، که در ذات خود بی‌نام و نشان است، اراده کرد: "ایاً ما تدعو فله الاسماء الحسنی" (۱۲).

قوله تعالی:

"ای سائل، اسماء و صفات الهی را موهوم بدان. بدان که جمیع اشیاء که مابین ارض و سماء خلق شده مظاهر اسماء و مطالع صفات حقّ تعالی شأنه بوده و خواهد بود. غایت این است که انسان نسبت به دون خود اعظم رتبه و اکبر مقاماً خلق شد و اگر در سماء ما تری فی خلق الرّحمن من تفاوت ارتقاء نمائی در خلق رحمانی و مطالع صنع سبحانی تفاوت و فتور نبینی". (مائده آسمانی، ج ۲، ص ۱۴۵)

و قوله تعالی:

"یک مقام از مقامات توصیف حقّ آن است که چون در کلّ شیء آثار تجلیات خود مشاهده می‌فرماید، لذا به ادنی آیه ظاهره در ارض کلّ اسماء و صفات راجع

شده و خواهد شد، چه که مقصود از اسماء حسنی که به او خطاب می‌شود راجع است به آن تجلی ربانی که من غیر جهت در او تجلی فرموده". (کتاب بدیع، ص ۲۹۴).

از آثار حضرت عبدالبهاء در تبیین این آیات و نظائر آنها به نقل چند قسمت اکتفاء می‌شود. از جمله می‌فرماید:

"الحدوث عاجز عن ادراك القديم، كما قال عليه السلام: ما عرفناك حق معرفتك و لكن من حيث الوجود و الشؤون يحتاج الفيض من حضرة الوجود، و على ذلك ان الغيب المنيع المنقطع الوجداني تجلی على حقائق الاشياء من حيث الاسماء و الصفات و ما من شيء الا و له نصيب من ذلك الفيض الالهي و التجلی الرحمانی، و ان من شيء الا يسبح بحمده". (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۶).

و در مقام دیگر:

"حقیقت الوهیت مقدّس از این است (یعنی از اینکه به تصوّر انسان در آید) لکن چون کائنات محتاج به فیض وجودند، لابدّ باید از حضرت الوهیت فیضی صادر شود که سبب وجود موجودات گردد. لذا حقیقت الوهیت به فیوضات اسماء و صفات اشراق بر کائنات نموده و آن فیض الهی شامل جمیع ممکنات است، مثل اینکه شعاع آفتاب فائض بر جمیع اشیاء ارض است، جمیع اشیاء به فیض آفتاب نمودار می‌شود. جمیع کائنات ارضیه به حرکت آفتاب تربیت می‌شوند". (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۸ _ ۵۹)

و در مقام دیگر:

"حقیقت الوهیت، شمس حقیقت، تجلی بر آفاق نموده و به جمیع اشیاء پرتوی انداخته. هر شیء را از این فیض بهره‌ای". (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۲۷).

و در مقامی دیگر:

"لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير ولكن اذا نظرت الى حقائق الاشياء و سطوع انوار اسمائه و صفاته في حيز الوجود بشهود لا ينكره الا كل جهول و عنود، حيث ترى ان الكون منشور ناطق باسراره المكنونة المصونة في اللوح المحفوظ و ما من ذرة من الذرات او كائنة من الكائنات الا ناطقة بذكره و حاكية باسمائه و صفاته منبئة عن عز كبريائه مدلة الى وحدانية و رحمانية و لا ينكر هذا كل من له سمع او بصر او عقل سليم، و اذا نظرت الى الكائنات باسرها حتى الذرات ترى ان اشعة الشمس الحقيقية ساطعة عليها ظاهرة فيها تحكى عن انوارها و اسرارها و سطوع شعاعها". (مكاتيب عبدالبهاء، ج ٢، ص ٨٩ - ٩٠) خلاصه مفاد بيان مبارك به فارسي چنين است: اگر چه به حکم آیه "قرآن" خدای تعالی را به دیدگان نمی‌توان دید، و اوست که دیدگان را می‌بیند، ولیکن چون به حقایق اشياء بنگری تابش انوار اسماء و صفات را در جهان هستی آشکارا باز یابی، و این بینش را جز مردم نادان ستیزه‌جوی انکار نمی‌تواند کرد تا آنجا که می‌بینی که جهان منشوری است که از راز ناپیدای او در لوح محفوظ سخن می‌گوید. ذره‌ای از ذرات هستی نیست جز اینکه به ذکر او ناطق باشد، از اسماء و صفات او حکایت کند، از عزت کبریای او خبر دهد و بر یگانگی و مهربانی او دلالت نماید. این امر را کسی که بینا و شنواست و از عقل سلیم بهره‌ای دارد، انکار نمی‌تواند کرد. چون در جمیع کائنات نظر کنی، حتی کوچکترین ذرات عالم را باز بینی، اشعه خورشید حقیقت در آنها ساطع و ظاهر است و از انوار و اسرار این خورشید حکایتها دارد.

تجلی عام

همه کائنات به همین سبب که موجودند، یعنی بهره‌ای از وجود دارند، و این فیض از مبدأ وجود بدانها

رسیده است، مظهر تجلی خدا محسوبند. و از این لحاظ فرقی در بین کائنات جز بعنوان تفاوت در حدود وجود، یا اختلاف در مراتب تجلی، نمی توان نهاد. اگر بعضی از اشیاء را عزیز و جلیل می دانیم، و بعضی دیگر را حقیر و ذلیل می شماریم، یا برخی از امور را خیر می نامیم، و پاره‌ای دیگر را شرّ می خوانیم، هیچ کدام از این عناوین، نباید مانع از این باشد که همه آنها را مستفیض از فیض الهی یا خود مطلع تجلی عامّ بشناسیم، چون اقتضای توحید این است که برای هیچ شیء قائل به مبدائی جز ذات خدا نباشیم، و به همین سبب، هیچ امری را که بهره‌ای از هستی دارد، ناچیز و ناروا و بی قدر و بی بها نشماریم، و قبح و شرّ و ظلمت را امری عدمی بنگاریم و صدق این کلام شریف را به جان و دل پذیرا شویم که: "لیس فی الامکان احسن مّا کان". (۱۳) (حقّ مطلب را به ایجازی که موجب اعجاز است در مطلب "عد" صفحه ۱۹۸ از مفاوضات عبدالبهاء می توان یافت).

قوله تعالی:

"آنچه در آسمانها و زمین است محالّ بروز صفات و اسمای الهی هستند. چنانچه در هر ذره آثار تجلی آن شمس حقیقی ظاهر و هویدا است که گویا بدون ظهور آن تجلی در عالم ملکی هیچ شیء به خلعت هستی مفتخر نیاید و به وجود مشرّف نشود. چه آفتابهای معارف که در ذره مستور شده و چه بحرهای حکمت که در قطره پنهان گشته". (کتاب ایقان، ص ۷۵).

و قوله تعالی:

"همه اشیاء محلّ و مظهر تجلی آن سلطان حقیقی هستند و آثار اشراق شمس مجلی در مرایای موجودات موجود و لائح است، بلکه اگر انسان را بصر معنوی الهی مفتوح شود ملاحظه می نماید که هیچ شیء بی ظهور تجلی پادشاه حقیقی موجود نه، چنانچه همه ممکنات و

مخلوقات را ملاحظه می‌نمائید که حاکیند از ظهور و بروز آن نور معنوی". (کتاب ایقان، ۱۱۸)
و قوله تعالی:

"چه قدر محیط است بدایع فضل بی‌منتهايش که جمیع آفرینش را احاطه نموده بر مقامی که ذره‌ای در ملک مشهود نه مگر آنکه حاکی است از ظهورات عزّ احدیّت او و ناطق است به ثنای نفس او و مدلّ است بر انوار شمس وحدت او". (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۰۸ _ ۳۰۹)
و قوله تعالی:

"کلّ اشیاء مکمن اسماء الهیّه ومخزن اسرار صنعیه بوده و هستند و در هر کوری از هر شیء ظاهر می‌فرماید آنچه را اراده فرماید و اخذ می‌نماید آنچه را بخواهد". (مائده آسمانی، ج ۲، ص ۳۴)
و قوله تعالی:

"در مقامی کلّ اشیاء آیات‌الله بوده و خواهد بود لو انتم فی آیات‌الله فی نفس الخلق تنظرون و کم من آیه فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون و آیات الهی در کلّ شیء مشهود و موجود". (کتاب بدیع، ص ۷۲).
و قوله تعالی:

"در هر شیء از اشیاء که منسوب الی‌الله است چه از اعلی علوّ و چه از ادنی دنوّ، و این علوّ و دنوّ نظر به خلق ذکر می‌شود، بر جمیع کلّ اسماء و کلّ اوصاف اطلاق شده و می‌شود مادامی که در ظلّ حقّ مستقرّ و الاّ حکم وجود بر آنها نمی‌شود تا چه رسد به مراتب عالیّه". (کتاب بدیع، ص ۷۸)

معرفت خدا و رؤیت او در خلق

در همین مورد، از همین لحاظ، به همین نام، از همین طریق و به همین دلیل است که خدا را می‌توان شناخت، اگر چه شناخت خدا، چنانکه خود اوست، در عالم غیب امکان نمی‌پذیرد ولیکن شناخت او از آن حیث که اشیاء از او صدور یافته و او با همین صدور در اشیاء تجلی کرده‌است میسر می‌گردد. اگرچه خدا را از آن حیث که ذات است نه اسمائی نه صفاتی است ولیکن هر شیء به همان سبب که وجود دارد، و وجود از لحاظ خاصی و به معنی محدودی و به صورت معینی است، حاکی از یکی از صفات خدا و یا خود یکی از اسماء حسنی است. خدا غیب منیع لایدرک است، و چنانکه گفته شد غیب را نمی‌توان شناخت، چه اگر شناخته شود دیگر نام غیب بر او نمی‌توان نهاد (کتاب بدیع، ص ۲۴) ولی خلق در عالم شهود است، پس می‌توان به معرفت خلق نائل شد.

اما خلق چیست؟ چیزی است که وجود دارد. این وجود از کجاست؟ فیضی است که از خداست. پس شناختن شیئی که وجود دارد به منزله راه بردن به فیضی است که از خدا صدور یافته یا خود به مثابه شناختن غیب درهیکل ظهور است. و در همین جاست که باید نشان از خدا جست و نام او را یافت، نه در خود او که بی نام و نشان است. از همین راه است که می‌توان نسبتی در بین علم خود و وجود خدا برقرار داشت و نام آن را معرفه‌الله گذاشت، والا ذات حق بدین سبب که مطلق است از هرگونه نسبتی مبراست و از همین رو ادعای معرفت او خطاست. سخن کوتاه کنیم، خدا را جز در آنچه مخلوق او و مشهود ماست، یعنی از خلوت‌خانه غیب صادر شده و در جلوه‌گاه شهود رخ گشوده‌است، نمی‌توان شناخت. و حدیث قدسی شریف نیز حاکی از این معنی است که خدا اگر نمی‌خواست خلق را

بیافریند گنج ناپیدا می‌بود: "کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف".

از همین روست که خدا را در همه جا می‌توان یافت، در هر چیزی می‌توان دید، از هر راهی بدو می‌توان رسید. به همین معنی است که می‌توان گفت که هر شیء به زبان دل به حمد خدا گویاست و این سخن شیوا را در ذکر پروردگار یکتا از سراسر جهان به زبان جان می‌توان شنید.

قوله تعالی:

"جميع اشیاء حاکی از اسماء و صفات الهیّه هستند. هر کدام به قدر استعداد خود مدلّ و مشعرند بر معرفت الهیّه به قسمی که احاطه کرده‌است ظهورات صفاتیّه و اسمائیّه غیب و شهود را. این است که می‌فرماید: *أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو مظهر لک؟ عمیت عین لا تراک!* و باز سلطان بقاء می‌فرماید: *ما رأیت شیئاً الاّ و قد رأیت الله فیه او قبله او بعده ...* و در روایت کمیل: *نوراً اشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره*". (کتاب ایقان، ص ۷۶ - ۷۷).

و قوله تعالی:

"ابواب رضوان الهی را مشاهده می‌فرمائید که در همه اشیاء مفتوح گشته برای ورود طالبین درمداين معرفت و حکمت و دخول واصلین در حدائق علم و قدرت. و در هر حدیقه‌ای عروس معانی ملاحظه آید که در غرفه‌های کلمات در نهایت تزیین و تلطیف جالسند و اکثر آیات فرقانی بر این مطلب روحانی مدلّ و مشعر است: و ان من شیء الاّ یسبح بحمده شاهدیست ناطق و کلّ شیء احصینام کتاباً گواهی است صادق". (کتاب ایقان، ص ۱۰۹).

و قوله تعالی:

"از علوّ جود بحت و سموّ کرم صرف در کلّ شیء ممّا
 یشهد و یری آیه عرفان خود را ودیعه گذارده تا هیچ
 شیء از عرفان حضرتش علی مقداره و مراتبه محروم
 نماند، و آن آیه مرآت جمال اوست در آفرینش و هر قدر
 سعی و مجاهده در تلطیف این مرآت ارفع امنع شود
 ظهورات اسماء و صفات و شؤونات علم و آیات در آن
 مرآت منطبع و مرتسم گردد، علی مقام یشهد کلّ شیء
 فی مقامه و یرف کلّ شیء حدّه و مقداره و یسمع عن
 کلّ شیء علی انه لا اله الا هو". (لوح توحید بدیع،
 مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۴۶ _ ۳۴۷) و قوله
 تعالی:

"اگر به مدارج توکل و انقطاع به معارج عزّ امتناع
 عروج نمائی و بصر معنوی بگشائی این بیان را
 (مقصود مبارک از این بیان حدیث شریف من عرف
 نفسه فقد عرف ربه است) از تقیید نفس آزاد و مجرد
 بینی و من عرف شیئاً فقد عرف ربه به گوش هوش از
 سروش حمامه قدس ربّانی بشنوی، چه که در جمیع
 اشیاء آیه تجلّی عزّ صمدانیّه و بوارق ظهور شمس
 فردانیّه موجود و مشهود است، و این مخصوص به
 نفسی نبوده و نخواهد بود، و هذا حقّ لا ریب فیہ ان
 انتم تعرفون". (لوح توحید بدیع، مجموعه الواح چاپ
 مصر، ص ۳۵۳)

و قوله تعالی:

"لیشهد الكلّ فی نفسه فی مقام تجلّی ربه بانّه لا اله الا
 هو و لیصل الكلّ بذلک الی ذرّوة الحقائق حتّی لا یشاهد
 احد شیئاً الا و قد یری الله فیہ" (هفت وادی، آثار قلم اعلی،
 ج ۳، ص ۹۲ _ ۹۳)

و قوله تعالی:

"لأنّه لا یشهد شیئاً و الا قد یری الله فیہ و یشهد نوره فی
 ما احاطت انوار الظهور علی طور الممكنات" (جواهر
 الاسرار، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۶۹) خلاصه مفاد

آیه کریمه به زبان فارسی چنین است: زیرا که سالک چیزی نمی‌بیند مگر اینکه خدا را در آن بنگرد و نور خدا را در هر آنچه از ظهور خدا بر ظهور عالم امکان احاطه یافته‌است، مشهود او شود.

و قوله تعالی:

"كُلُّ اَشْيَاءِ ذَكَرَ اللّٰهُ فِي الْعَالَمِيْنَ بُوْدَه وَّ خَوَاهِد بُوْدَه، چَه كه كُلِّ اَشْيَاءِ بَكِيْنُوْتَتْهَا اِسْمُ اللّٰهِ بُوْدَه وَّ اِسْمِ اوْ تَعَالٰى شَأْنَه ذَكَرَ اوْ بُوْدَه بِيْنَ عِبَاد وَّ لَمْ يَزَلْ چِنِيْنَ بُوْدَه وَّ لَازِيْزَالِ چِنِيْنَ خَوَاهِد بُوْدَه". (مأئده آسمانی، ج ۷، ص ۶۲)

و قوله تعالی:

"كُلِّ اَشْيَاءِ از آنچه منسوب به حَقِّد به نداء اَنِّيْ اَنَا اللّٰهُ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنَا نَاطِقٌ، و این بسی واضح است که این کلمه و این رتبه از نفس آن شیء نبوده بلکه نظر به آن است که در ظلِّ حق ساکن گشته و از حق محسوب شده، و بعد از قطع آن نسبت همان شیء از اهل سجین عندالله مذکور". (کتاب بدیع، ص ۷۵).

و اینک بیانی از حضرت عبدالبهاء در تبیین آیات کریمه آثار قلم اعلیٰ که در ضمن آن تصریح بدین معنی فرموده‌اند که حدِّ ادراک انسان نسبت به عالم حق تأمل او در عالم خلق است، بالاخص در مخلوقات که اشرف درجه فیض الهی در وجود آنها متجلی است:

"فیوضات حقیقت رحمانیت شامل جمیع کائنات است و انسان باید در فیوضات الهیه که منجمله روح است تفکر و تعمق نماید نه در حقیقت الوهیت. این انتهای ادراکات عالم انسانی است چنانچه از پیش گذشت. این اوصاف و کمالاتی که از برای حقیقت الوهیت می‌شمریم این را از وجود و شهود کائنات اقتباس کرده‌ایم نه این که به حقیقت و کمالات الهیه پی برده‌ایم. این که می‌گوئیم حقیقت الوهیت مُدرک و مختار است نه‌این است که اراده و اختیار الوهیت را کشف نموده‌ایم، بلکه این را از فیوضات الوهیت که در حقایق

اشیاء جلوه نموده است اقتباس نموده‌ایم". (مکاتیب
عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۸۹).
تفاوت مراتب تجلی

در طی کلام اشاره شد که اشیاء در مراتب مختلف از
وجود واقعد. حدود فیض الهی که در آنها متجلی است
غیر از یکدیگر است. از همین‌جا درجات قرب و
بعدشان نسبت به مبدأ فیض با هم تفاوت دارد. (برای
توجه به معنی حقیقی قرب و بعد و قبول این معنی با
وجود تنزیه خدا از مکان و زمان و نسبت و جهت،
رجوع شود به صفحه ۱۰۰ در همین کتاب)

به همین سبب هرکدام از آنها از لحاظ برخورداری از
کمال نسبی در رتبه مخصوصی است، و یا خود نسبت
به کمال مطلق که عالم حق است نزدیکتر یا دورتر
است. پس حکایت هر شیء از وجود خدا به تفاوت
مراتب است. یعنی اشیائی که درجه بالاتری از کمال را
حائزند، و به عبارت دیگر، جلوه وجود یا فیض الهی
در آنان شدیدتر است، بیشتر ما را به وجود خدا
رهنمون می‌شوند. از آنها به خدا آسانتر می‌توان رسید
و به یک معنی خدا را در آنها بهتر می‌توان یافت.
چنانکه بر وجه مثال، خورشید در سنگ و آب و آئینه
می‌تابد ولی جلوه آن در هرکدام از آنها به تفاوت مراتب
است. به همین سبب اگر خورشید را نتوان دید، از
شعاعی که در آئینه می‌افکند بهتر از تابشی که بر
سنگ خارا می‌کند به شناخت او می‌توان رسید. یا بر
طبق تبیین حضرت عبدالبهاء:

"حقیقت الوهیت افاضه وجود بر جمیع کائنات فرموده.
مواهب او در عالم انسانی ظاهر، انوار او در عالم
وجود مانند انوار آفتاب منتشر، چون آفتاب را ملاحظه
می‌کنید انوار و حرارتش بر جمیع اشیاء تابیده.
همین‌طور انوار شمس حقیقت بر کلّ تابیده. نورش یکی
است، حرارتش یکی است، فیضش یکی است و بر

جميع كائنات تابیده. ولكن مراتب كائنات متعدّد است، استعدادشان متفاوت است. هریك به قدر استعداد خویش از آفتاب استفاضه دارد، حیوان پرتوی از آفتاب دارد، و به حرارت آفتاب تربیت شده، آفتاب یکی است، فیضش یکی است" (خطابات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۳۱)

و همچنین:

"... فانظر الى الاشجار و الى الاثمار و الى الازهار حتى الاحجار. اما ترى انوار الشمس ساطعة عليها و ظاهرة فيها و منبئة عنها؟ ولكن اذا اعطفت النظر و حولت البصر الى مرآة صافية نورانية و مجالی لطيفة ربانية، ترى ان الشمس ظاهرة فيها بشعاعها و حرارتها و قرصها و ضوئها ولكن الاشياء انما لها نصيب من نورها و تدلّ عليها". (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۸۹) خلاصه مفاد بیان مبارک را به فارسی شاید چنین بتوان آورد: در درختان و میوه ها و گلها و سنگها بنگر، آیا نمی بینی که روشنائی خورشید بر این اشیاء می تابد، در آنها ظاهر می آید و ما را از هستی خورشید آگاه می سازد؟ ولیکن اگر نظر را از آنها بر گردانی و در آئینه روشن بنگری، می بینی که نه تنها پرتو خورشید و گرمی و روشنائی او، بلکه قرص او نیز در اینجا ظاهر می شود و حال آنکه به هر کدام از دیگر چیزها بهره ای از خورشید می رسید و همین بهره بود که بر هستی او دلالت می کرد.

انسان اشرف کائنات است

در این سلسله مراتب آنچه مرتبه بیشتری از کمال را حائز است وجود انسانی است. در این امر شگئی نمی توان داشت، زیرا که انسان جامع جمیع مراتب وجود است، جنبه ای از وجود او مثل همه جمادات جسمانیّت دارد، یعنی ممتد در مکان و مستمرّ در زمان است، وزن و جرم و شکل و بعد و مقاومت و رنگ و

بو و طعم و حرارت و حرکت و خواص دیگری از این قبیل دارد. جنبه دیگر از وجود او مثل نباتات مظهر آثار حیات است، تغذی و تنفس و نمو و تولید مثل و ولادت و ممات دارد. جنبه دیگر از وجود او مثل حیوانات منشأ ادراک حسّی و هوش عملی و حرکت ارادی است (به معنی مخصوص و محدود که با اضطرار طبیعی همراه است نه با اختیار عقلی، و البته ورود در این تفصیلات خارج از موضوع ماست).

علاوه بر همه این احوال و اوصاف دارای جنبه خاص، انسانی است که اشیاء دیگر فاقد آنند: ادراک کلیات می‌کند و به کشف مجهول از معلوم می‌رسد، طبیعت را مسخر خود می‌سازد، فکر و شعور و عقل دارد، دارای قوه ناطقه است، یعنی قادر به تعبیر مفاهیم عقلی بصورت کلمات و جمل و ترکیب و تحلیل آنهاست. برخوردار از وجدان اخلاقی است، احساس اختیار می‌کند. از همین رو خویشتن را مسؤول اعمال و افعال و اقوال خود می‌شمارد. به گذشت زمان شعور دارد، گذشته را در حال زنده می‌سازد و حال را به آینده پیوند می‌دهد. اعتقاد و ایمان دارد. خود را به تجدید و تغییر و تکمیل و تهذیب خود توانا می‌بیند، نتایج مساعی او در تبدیل و یا تکمیل حیات خویش از راه تربیت به اخلاف منتقل می‌شود. ذوق او منشأ حبّ جمال و مولد صنایع ظریفه است. عقل او مبدأ حبّ حقیقت و مسبب علوم و فنون است. وجدان او مصدر حبّ خیر و محرک اعمال حسنه است. ایمان او متوجّه به کمال متعال در ماوراء طبیعت است. و برای اینکه جمله این مزایا و سجایا را به تعبیر واحدی بیان کنیم می‌گوئیم که نفس ناطقه یا روح انسانی دارد. البته ممکن است کسانی، مثل مادّیین و طبیعیین، با تعبیر اخیر که مستلزم قبول امتیاز فطری انسان است موافق نباشند، و مثلاً بگویند این صفات جملگی ادامه احوال جمادی و

نباتی و حیوانی است و یا خود نتیجه‌ایست که تا کنون از سیر تکامل ضروری مادی حاصل شده‌است، ولیکن ما را در این مورد بحثی با آنان نیست، زیرا که اولاً روی سخن ما با اهل ایمان و متدینین به ادیان برای توضیح معنی توحید در نظر اهل بهاء و تشریح معتقدات آنان در باره جمال اقدس ابهی است. ثانیاً به هر صورت مادیون نیز منکر این حقیقت نمی‌توانند بود که در موقعی که ما قرار داریم انسان اکمل موجودات و اشرف کائنات است ولو این کمال را نتیجه حاصله از سیر تطوری تدریجی حیات حیوانی بینگارند. و اینک شواهدی از آثار قلم اعلی در اثبات اینکه انسان عالیترین درجات کمال را دارد و فیض وجودی که بدو رسیده در اشد مراتب آن است:

قوله تعالی:

"بعد از خلق ممکنات و ایجاد موجودات به تجلی اسم یا مختار انسان را از بین امم و خلائق برای معرفت و محبت خود که علت غائی و سبب خلقت کائنات بود اختیار نمود، چنانچه در حدیث قدسی مشهود و مذکور است. و به خلعت مکرمت لقد خلقنا الانسان فی احسن التقویم و به رداء موهبت فتنبارک الله احسن الخالقین مفتخر و سرافراز نمود". (لوح جواهر توحید، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۳۹).

و قوله تعالی:

"و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است اشد دلالة و اعظم حکایة است از سائر معلومات". (کتاب ایقان، ص ۷۷)

و مطابق تبیین حضرت عبدالبهاء:

"هر شیء را از این فیض بهره‌ای اما حقیقت انسانی که جامع کمالات جمادی و نباتی و حیوانی است و فضلاً عن ذلک حائز کمالات انسانی است، اشرف مخلوقات است. لهذا محیط بر جمیع ممکنات است ... علی

الخصوص فرد کامل آن". (خطابات عبدالبهاء ج ۱،
ص ۲۷ _ ۲۸)
و همچنین:

"و اما انسان فهو جامع للكمال الامكانى و هو الجسم
الجمادى و اللطف النباتى و الحس الحيوانى و فضلاً عن
ذلك حائز لكمال الفيض الالهى. فلا شكّ انه اشرف
الكائنات و له قوّة محيطيّة بحقائق الممكنات كاشفة
لاسرارها و آخذة بنواصي خواصّها و الاسرار المكنونة
فى مكامنها و تخرجها من حيز الغيب الى حيز
الشهود و تعرضها للعقول و الافهام". (خطابات عبدالبهاء، ج
۱، ص ۶)

و همچنین :

"شبهه نیست که انسان نصیبش از فیض الهی بیشتر
است، زیرا ممتاز از جمیع کائنات است، جماد وجود
جمادى دارد، لکن کمال نباتى ندارد. و نبات وجود
نباتى دارد، لکن داراى قواى حسّاسه نیست، کمال
حيوانى ندارد. حيوان قوّه حسّاسه دارد، لکن قوّه عاقله
ندارد، ولى انسان جامع جمیع کمالات است، جامع قوّه
جماد و قوّه نبات و قوّه حيوان و فضلاً على ذلك قوّه
عاقله دارد. لهذا انسان ممتاز از جمیع کائنات است،
چون ممتاز است، از فیض شمس حقیقت بهره و
نصیبش بیشتر است". (خطابات عبدالبهاء ج ۱، ص
۵۹) انسان مظهر اسماء و صفات است.

به همین سبب که انسان اشرف کائنات است و بر سایر
خلایق امتیاز دارد، نصیب او از فیض وجود، یا تجلّی
خدا در عالم خلق، بیش از سایر اشیاء است. اگر جمیع
خلق، چنانکه گفته شد، هرکدام از لحاظی و به وجهی
مظهر تجلّی اسماء و صفات و کمالات حقّ در حدود
مختلف و مراتب متفاوت باشد، انسان به همان سبب که
حائز مراتب جمله موجودات است، جامع کلّ اسماء و
صفات و مظهر جمیع کمالات تواند بود.

قوله تعالى:

"کینونت و حقیقت هر شیء را به اسمی از اسماء تجلی 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". (لوح جواهر توحید، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۳۹)

و قوله تعالى:

"خاصّه انسان که از بین موجودات به این خلق تخصیص یافته و به این شرافت ممتاز گشته، چنانچه جمیع صفات و اسمای الهی از مظاهر انسانی به نحو اکمل و اشرف ظاهر وهویداست و کلّ این اسماء و صفات راجع به اوست. این است که فرموده الانسان سرّی و انا سرّه و آیات متواتره که مدلّ و مشعر بر این مطلب رقیق لطیف است در جمیع کتب سماویه و صحف الهیه مسطور و مذکور است. چنانکه می‌فرماید: سنرّیهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم و در مقام دیگر می‌فرماید: و فی انفسکم ا فلا تبصرون؟ و در مقام دیگر می‌فرماید: و لا تکونو کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم. چنانچه سلطان بقاء روح من فی سرادق العماء فداء می‌فرماید: من عرف نفسه فقد عرف ربّه". (کتاب ایقان، ص ۷۶)

و مطابق تبیین حضرت عبدالبهاء :

"جمیع کائنات آیات باهرات حقّ هستند، مانند این کائنات ارضیه که شعاع آفتاب بر کلّ تابنده ولی بر دشت و کوهسار و اشجار و اثمار همین پرتوی افتاده که نمودار گشته و پرورش یافته و به نتیجه وجود خویش رسیده، امّا انسان کامل به منزله مرآت صافیه است، آفتاب حقیقت به جمیع صفات و کمالات در آن ظاهر و آشکار گردیده". (مفاوضات عبدالبهاء فقره "کز" ص ۸۲)

و همچنین:

"خداوند در تورات می‌فرماید: انسان را به صورت خود خلق نمودیم و در انجیل جلیل می‌فرماید: الاب فی الابن و الابن فی الاب و حضرت محمد می‌فرماید که خدا فرموده انسان سرّ من است و من سرّ انسان. حضرت بهاءالله می‌فرماید: فؤادک منزلی طهّره لنزولی و قلبک منظری قدّسه لظهوری این کلمات جمیعاً دلالت بر این دارد که انسان به صورت ومثال الهی است." (خطابات عبدالبهاء، ج "، ص ۵۶ _ ۵۷).

این بدین معنی است که با وجود تصدیق علوّ شأن خدا و تقدیس او از اداراک ماسوی و تنزیه او از هبوط و حلول و نزول در اشیاء قلب آدمی را مظهر تجلّی خدا نامیده و عرشی برای استوای او خوانده و مقرّی برای استقرار او شمرده‌اند. از انسان خواسته‌اند که این مقرّ مقدّس را تطهیر و تلطیف و تنظیف کند و از خس و خاشاک نفس و هوی بپیراید تا پرتوی از نور خدا بر آن بتابد و این آئینه پاک جلوه‌گاه شاهد ازل باشد. در اینجا است که می‌توان گفت که آدمی خدا را در خویشتن می‌بیند و با نگاهی به نفس خود جمال حقّ را در آن باز می‌یابد.

قوله تعالی:

"یا ابن البشر، هیکل الوجود عرشی نظّفه عن کلّ شیء لاستوائی به و استقراری علیه." (کلمات مکنونه، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۲۹) مفاد کلام معجز نظام را به زبان فارسی شاید چنین بتوان آورد: ای پسر بشر، هیکل هستی عرش من است، آن را از همه‌چیز بپیرای تا بر آن مستوی شوم و در آن قرار گیرم.

و قوله تعالی:

"یا ابن الوجود، فؤادک منزلی قدّسه لنزولی و روحک منظری طهّرها لظهوری." (کلمات مکنونه، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۲۹) خلاصه مفاد آیه کریمه به

فارسی چنین تواند بود: ای پسر هستی، دل تو جایگاه من است، پاکش دار تا بدان در آیم، و روان تو نظرگاه من است، پاکیزه‌اش کن تا در آن ظهور کنم.

و قوله تعالی:

"ادخل یدک فی جیبی لارفع رأسی عن حبیبک مشرقاً مضيئاً". (کلمات مکنونه، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۲۹) و خلاصه مفاد بیان مبارک به فارسی چنین است: دست خود را در گریبان من کن تا سر از گریبان تو، تابان و درخشان، به در آورم.

و قوله تعالی:

"حقّ تعالی شأنه و تعالی علوه لم یزل و لایزال مقدّس از صعود و نزول بوده ولکن هر محلی که مقدّس از غبار نفس و خاشاک هوی شد، به انوار تجلّیش فائز خواهد گشت. باید به کمال سعی و اجتهاد در تحصیل این مقام اعلی کوشش نمود". (صفحه ۱۴۵ از کتاب خطّی شماره ۶ به نقل از صفحه ۵۹ نسخه تایپ شده مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات)

و قوله تعالی:

"الحمد لله الذی ... جعل قلوب اولیائه عرشاً لاستواء جمال احدیّته و مرأتاً لتحمی جلال سلطنته". (صفحه ۲۵۵ از کتاب خطّی شماره ۱۴ به نقل از صفحه ۶۱ نسخه تایپ شده مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات)

و به تبیین حضرت عبدالبهاء:

"انّما العرفان من حیث آثار الاسماء و الصّفات التی کانت آیات باهرات للذّات و مشاهد شؤون الحقّ فی حقائق الکائنات فانّ الحقیقة الانسانیّة من حیث هی هی آیه معروفة ناطقة ببناء بارئها و مبین لاسرار موجودها و شارحة لمتون البالغة المودوعة فیها. فتعالی الذی خلقها و ابدعها و انشأها و فی انفسکم افلا تبصرون؟ ... فهذا

العرفان هو معرفة آيات الملكوت المودوعة في حقيقة
الانفس و الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
... ان مطلع الهدى علياً عليه السلام لما بلغ نظر الى
الآثار و الآيات الاسرار المودوعة في حقيقة الكائنات و
ارجع البصر و ما رأى من فتور قال: لو كشف الغطاء
ما ازددت يقيناً". (مكاتيب عبدالبهاء، ج ١، ص ١٣٥ -
١٣٦).

رفع توهم

در اوایل این رساله از تنزیه خدا در نظر اهل بهاء به
تفصیل سخن گفته شد و از آن پس نیز در هر فرصتی
که دست داد اجماً بدین مطلب که از اهمّ مطالب در
اعتقاد به توحید است اشارت رفت. و از جمله در
ابتدای همین مطلب سعی شد تا معلوم گردد که صدور
اشیاء از خدا و تجلّی او در آنها با تجسم و تشبّه و حلول
و نزول تفاوت بسیار دارد.

معذک در این مقام نیز مناسب می نماید که به آیاتی
چند از قلم اعلی استشهاد شود تا یک بار دیگر
خوانندگان ما یقین کنند که اراده حقّ منبع در این دور
بدیع در جمیع احوال و در طیّ اکثر اقوال بر آن
بوده است که اعتقاد به تنزیه و تقدیس را تأکید فرماید و
از اینکه مبدا کسی را شبه‌ای بر دل گذرد و خدای
ناکرده اهل بهاء را قائل به حلول خدا در انسان و نزول
غیب مطلق در عالم امکان بنگارد، بر حذر دارد.
قوله تعالی:

"از این که کلّ اشیاء آیات الهی بوده توهم نرود که نعوذ
بالله خلق از سعید و شقی و مشرک و موحد در یک
مقامند و یا آنکه حقّ جلّ و عزّ را با خلق نسبت و ربط
بوده، چنانچه بعضی جهّال بعد از ارتقاء به سموات
او هام خود توحید را آن دانسته‌اند که کلّ آیات حقّند من
غیر فرق. و از این رتبه هم بعضی تجاوز نموده‌اند و
آیات را شریک و شبیه نموده‌اند. سبحان الله انه واحد فی

ذاته و واحد فی صفاته، ما سواه معدوم عند تجلی اسم من اسمائه و ذکر من انکاره و کیف نفسه؟ فو اسمی الرَّحمن که قلم اعلی از ذکر این کلمات مضطرب و متزلزل است. از برای قطره فانیه نزد تموجات بحر اعظم باقی چه شأن مشاهده می‌شود؟ حدوث و عدم را تلقاء قدم چه ذکری بوده؟ استغفرالله العظیم از این چنین عقاید و انکار. بگو ای قوم، موهوم را با قیوم چه مناسبت و خلق را با حقّ چه مشابهت که به اثر قلم او خلق شده‌اند و این اثر هم از کلّ مقدّس و منزّه و مبرّا." (صفحه ۱۵۵ - ۱۵۶ از کتاب خطّی شماره ۱۲، نقل از صفحه ۵۲ نسخه تایپ شده مجموعه آیات در باره الوهیّت، تدوین لجنه تجزیه و استخراج آیات)

از این آیات، علاوه بر تنزیه ذات، حقیقت دیگری را نیز مستفاد توان داشت، و آن اینکه نه تنها موجودات از لحاظ تجلی الهی و ظهور اسماء و صفات خدا در آنها در مراتب مختلف قرار دارند، و عالیترین مرتبه از این مراتب تعلق به نوع انسان دارد، افراد نوع انسان نیز در مدارج متفاوت واقعند، و نباید هرکسی را تنها به سبب اینکه از نوع بشر به شمار می‌رود، حاکی از جمیع صفات خدا دانست و مظهر کلّ اسماء الهیه و آئینه تمام نمای غیب متعال انگاشت، و یا همه اشخاص را قابل ارتقاء به چنین مقامی پنداشت. و به همین سبب بود که قلم اعلی در طیّ آیاتی که هم اکنون نقل شد، چنین فرمود: "از اینکه کلّ اشیاء آیات الهی بوده توهم نرود که نعوذ بالله خلق از سعید و شقی و مشرک و موحد در یک مقامند ... چنانچه بعضی از جهّال بعد از ارتقاء به سموات اوهام خود، توحید را آن دانسته‌اند که کلّ آیات حقّند من غیر فرق" بلکه انسان کامل می‌تواند قلب خود را عرش رحمن بخواند و فرد اشرف باید تا خدا را در خویشتن باز یابد. و چون اشرف افراد انسان در نظر اهل ادیان مظاهر الهیه‌اند، فقط اینان را مظهر

فیض وجود به اعلی مراتب کمال از مبدأ متعال و
مرایای حاکیه از جمال لایزال می‌توان دانست، و در
عالم امر وخلق که دست از دامن غیب مطلق کوتاه
است، خدا را در چنین کسانی می‌توان باز یافت، تا
مبادا هر خام طمعی را هوس آن باشد که تفاوت مراتب
را نادیده گیرد و تنها به دستاویز این که جانور گویاست
نغمه اناالحقّ ساز کند و بدین گونه خود را از مقام
انسان که به نصّ قرآن کریم در "احسن تقویم" است، به
اسفل سافلین فرود افکند. "اَنَا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ اَحْسَنِ
تَقْوِیْمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اِلَى اسْفَلِ السَّافِلِیْنَ". (۱۴)

یادداشتها

۱_ کتاب مستطاب ایقانی که در این مقاله مورد استناد قرار گرفته است، در قاهره به سال ۱۳۵۲ ه ق به وسیله فرج الله زکی در ۱۹۹ صفحه به طبع رسیده است.

۲_ مجموعه‌ای که مورد استفاده دکتر داودی قرار گرفته و نصوص عدیده‌ای از آن در این مقاله نقل فرموده، به وسیله لجنه ملی تجزیه و استخراج آیات تهیه و تنظیم شده است.

این لجنه که افرادی نظیر جلال دینی، محمد علی ملک خسروی، نصرالله رستگار و علی توانگر عضویت آن را دارا بوده‌اند، وظیفه داشت که مجموعه‌های خطی و چاپی الواح و آثار مبارکه را مطالعه نموده و نصوص مندرجه در آنها را بر حسب موضوع تجزیه و طبقه‌بندی نماید. به این منظور مجلدات عدیده از آثار حضرت بهاءالله، حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی‌امرالله مطالعه و مطالب آنها به حدود ۱۳۰ موضوع تجزیه و طبقه‌بندی گردید.

لازم به تذکر است که در این مشروع زحمات و خدمات مستمره و خستگی‌ناپذیر جناب احمد یزدانی بعنوان رکن رکین این لجنه از اهمیتی خاص برخوردار است، زیرا عملاً این اقدامات زیر نظر مستقیم و در منزل ایشان انجام می‌گرفت و این خود در تسهیل وصول به اهداف لجنه سهمی عظیم داشت.

مجموعه "الوهیت" از مجموعه مستخرجات این لجنه که مورد استفاده دکتر داودی قرار گرفته، حاوی ۱۰۳ صفحه است و در آن آثار جمال قدم در خصوص الوهیت از تمام منابع چاپی و خطی که در اختیار لجنه بوده، جمع آوری گردیده است. دکتر داودی در مقاله خود هر جا از این مجموعه نقل مطلب نموده، هم به شماره صفحه مجموعه الوهیت اشاره فرموده و هم مأخذی را که در نفس مجموعه ذکر گشته، درج

نموده‌است. برای ملاحظه نمونه مستخرجات آثار مبارکه و نحوه کار جناب احمد یزدانی ن ک به "آهنگ بدیع" سال ۲۵ (بهمن _ اسفند ۱۳۴۹ ه ش) شماره ۱۱ _ ۱۲، ص ۲۸۲ _ ۲۸۳. در خصوص اهداف و اقدامات لجنه ملّی تجزیه و استخراج آیات، ملاحظه دستخطهای بیت‌العدل اعظم مشروحه در ذیل مفید خواهد بود:

الف _ دستخط مؤرخ ۲۴ ژانویه ۱۹۶۵ مندرج در کتاب "دستخطهای بیت‌العدل اعظم" ج ۱، ص ۱۳۳.
ب _ دستخط مؤرخ ۱۰ اکتبر ۱۹۶۸ مندرج در م ف، ج ۲، ص ۶۷.

ج _ دستخط مؤرخ ۲۰ اپریل ۱۹۷۰ مندرج در م ف، ص ۱۳۴.

۳ _ مصرع از نعیم سدهی است. تمام بیت چنین است:
تا خدا بوده‌است، بوده عباد تا عباد است لازم است
ارشاد

("احسن التّویم"، ص ۳۱)

۴ _ ن ک به کتاب "قاموس ایقان" ج ۳، ص ۱۲۸۷.

۵ _ ابیات از مولوی است.

۶ _ بیان از حضرت علی، امیرالمؤمنین است. ن ک به "قاموس ایقان" ج ۲، ص ۸۶۵.

۷ _ کلام حضرت رسول که کسانی نظیر شیخ بهائی در کتاب "اربعین" آن را نقل نموده‌اند. ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۳۵.

۸ _ کلام امام جعفر صادق است که سید کاظم رشتی آن را در کتاب "شرح قصیده" (ص ۲۶۰) نقل نموده‌است.

۹ _ ن ک به "قاموس ایقان"، ج ۴، ص ۱۵۳۸.

۱۰ _ بیت از سعدی است.

۱۱ _ عبارت از ارسطاطالیس است. ن ک به کتاب "عرشیّه" اثر ملاصدرا و ترجمه فارسی آن به قلم

غلامحسین آهنی، ص ۳۱ و ۲۲۱. برای مطالعه شرح و بسط قضیه بسیط‌الحقیقة ن ک به کتاب "فلسفه عالی یا حکمت صدر المتألهین" ج ۱، فصل دهم، و ج ۲، فصل هفتم، و نیز کتاب "مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام" فصل هفتم

۱۲ _ آیه ۱۱۰، سوره اسراء (۱۷).

۱۳ _ حضرت بهاء‌الله در لوحی که با عبارت "یا مهدی، انشاءالله به عنایت دارای امم و مالک عالم" شروع می‌شود، می‌فرمایند: "... از کلمات ادريس بعضی از حکماء اقتباس نموده‌اند و ذکر کرده‌اند "لیس فی الامکان ابداع ممّا کان ..."

۱۴ _ آیه ۴، سوره تین (۹۵).

الوھیت و توحید
قسمت دوم : مظهریت

مظاهر الهیّه

مقام شارع امر

چنانکه نوع انسان در مراتب متفاوت موجودات دارای برترین مرتبه است، کسانی هم که به شرف رسالت و شارعیت مشرف باشند در مقامی افضل از عامّه نوع انسان واقعند.

در باره این فضیلت نباید گمان نسبیّت برد، یعنی چون بعضی از مردم "به نسبت" برتر از بعض دیگرند، نباید چنین پنداشت که شارعین ادیان افرادی از نوع بشرند که دارای استعداد بیشترند و تفوق ذاتی بر دیگر افراد انسان یا تفاوت جوهری با آنان ندارند. نباید بر آن بود که کسانی از نوع انسان بتوانند از طریق تربیت یا ریاضت یا سلوک در مراحل معرفت یا سعی در تقویت کمالات صوری و معنوی به مقام شارعیت فرا رسند و محلّ نزول وحی الهی شوند، بلکه این مقام رتبه خاصی از وجود است و ارتقاء از مقام مادون به چنین رتبه‌ای میسر نیست.

همانگونه که نبات به روح نباتی ممتاز از جماد است و حیوان به روح حیوانی ممتاز از نبات است و انسان به روح انسانی ممتاز از حیوان است، شارعان ادیان نیز به روح قدسی ممتاز از سایر افراد نوع انسانند. روح قدسی باید به موهبت الهیّه به شخصی از نوع انسان تعلق گیرد و بر روح انسانی مزید شود و آنرا در خود فانی و مستهلک سازد تا چنین کسی را بتوان بنیانگذار دین دانست. این مقام عالی‌ترین مراتب وجود در عالم خلق است، نزدیک‌ترین مقامات به ساحت قدس الهی است. نخستین امری است که از مبدأ صادر می‌شود و خود مبدأ امور دیگر است. بقوله تعالی:

"به اقتضای استوای سلطان عدل بر عرش رحمت و مکرمت خود خلق فرموده نقطه وجود و طلعت معبود را به صرف ابداع و مجرد اختراع ... و بعد نفس

اشیاء را به او خلق فرمود". (ص ۲۶ مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات، به نقل از صفحه ۶۳۳ - ۶۳۴ مجموعه خطی) و آخرین حدی است که خلق بدان ارتقاء می‌جوید. بقوله تعالی:

"ثم دنی فتدنی فکان قاب قوسین او ادنی فالوحی الی عبده ما اوحی". (سوره نجم، آیات ۸ و ۹ و ۱۰) چون در چنین مقامی واقعند، حکایت آنان از حقیقت وجود در غایت بلاغت است و تجلی حق در وجود آنان در نهایت قوت. بلکه باید گفت که فیض وجود با عبور از این رتبه به مراتب دیگر می‌رسد و نور حق با انعکاس در این مرایا بر سایر اشیاء می‌تابد. این رتبه غایت مراتب وجود است و سایر مراتب برای حصول این غایت تحقق می‌پذیرد. موجوداتی که فروتر از اینان باشند، یعنی هرچه در عالم امکان تصور وجود آن می‌رود، از ادراک حقیقت اینان چنانکه درخورشان باشد ناتوانند. قوله تعالی:

"اکمل انسان و افضل و الطف او مظاهر شمس حقیقتند، بلکه ماسوای ایشان موجودند به اراده ایشان و متحرکند به افاضه ایشان لولاک لما خلقت الافلاک بلکه کلّ در ساحت قدس ایشان معدوم صرف و مفقود بحتند، بلکه منزّه است ذکر ایشان از ذکر غیر و مقدّس است و صف ایشان از وصف ماسوی". (کتاب ایقان، ص ۷۸)

و به تبیین حضرت عبدالبهاء :

"علی الخصوص فرد کامل عالم انسانی که سایر افراد نسبت به او در ادنی درجه ادراکند. آن نور حقیقت در آن فرد کامل در نهایت تألؤ و لمعان، بلکه شمس حقیقت به صورت و مثال و حرارت و ضیاء در آن جلوه کرده". (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۹)

و همچنین :

"الحقیقة الانسانیة ممتازة عن سائر الكائنات و كاشفة لحقائق الاشياء لاسیما الفرد الكامل و الفيض الشامل و النور الباهر، كلّ نبی كريم و رسول عظیم، فهو عبارة عن مرآة صافية لطيفة منطبعة فيها الصّور العالیة تنبئی عن شمس الحقیقة المتجلّية علیها بالفيض الابدی و لا یرى فیها الا الضیاء الساطع من شمس الحقیقة و تفيض به علی سائر الامم، و انك لتهدی الى صراط مستقیم". (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۷) مفاد بیان مبارک را چنین می توان آورد : حقیقت انسان ممتاز از سایر کائنات و کاشف حقایق موجودات است، علی الخصوص فرد کامل و فیض شامل و نور باهر یعنی هر نبی كريم و رسول عظیم، او آئینه تابناکی است که صور عالیه در آن منطبع می شود و از شمس حقیقت که به فیض ابدی در آن جلوه کرده است خبر می دهد و جز پرتوی که از این خورشید تابیده است، چیزی در آن پیدا نیست، همین پرتو تابان از شمس حقیقت است که فیض این خورشید را به دیگر کسان می رساند. چنانکه فرموده : "توئی که به راه راست هدایت می کنی". (و این قول اخیر آیه ۵۲ از سوره شوری است).

مظهر اسماء و صفات

چون اسماء و صفات درخور ذات حق نباشد (رجوع شود به صفحه ۶۹_۷۷ همین کتاب)، و تنها به خلق او تعلّق گیرد و به تفاوت مراتب وجود در مراتب مختلف از شدت و قوت ظاهر شود، پیداست که عالی ترین جلوه ممکنه آنها در کامل ترین مدارج، یعنی در وجود کسانی است که شارع دیانت و هادی امت باشند. تسمیه ذات الهی به اسمی مخصوص مخالف تنزیه اوست. (رجوع شود به صفحه ۷۱_۷۳ همین کتاب) پس اسمائی که خدا بدانها موسوم می شود در مقام اول راجع به شارع امر است.

ذکر صفات در شأن خدا منافی توحید است. پس صفاتی که خدا را بدانها موصوف می‌سازیم به تمام معنی متعلق به اصفیای اوست. جمیع اسماء حسنی و صفات علیا در این نفوس است، خواه بعضی از آنها به اقتضای مقام پیدا آید و بعض دیگر بر حسب حال پنهان ماند. علم و قدرت و رحمت و جود و فضل خدا همان است که در اینان است. ذات خدا از آن حیث که حق مطلق است فارغ از قید زمان است و او را نه اولی و نه آخری است. ذات خدا از آن حیث که غیب لایری است، باطن محض است و نمی‌توان به زبان خود وی، چنانکه در "قرآن" آمده‌است، در شأن او گفت که هم اول و هم آخر و هم باطن و هم ظاهر است. ("هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن" (سوره حدید، آیه ۳) و اگر به زبانی که صدق مبین است چنین گفته باشند، ظهور خدا را در خلق او اراده کرده اند و چون خلق او به تفاوت مراتب است، اعلی مرتبه این ظهور در اعلی درجه خلق اوست. پس جرأت کنیم و به حکم قرآن بگوئیم که خدای ناپیدا در او پیداست و نور وجود که رنگ بیرنگی دارد، بلا تشبیه، در این منشور بلور تابیده و به رنگهای گوناگون پدید آمده‌است. و اگر نتوانیم یا نخواهیم این سخن را به زبان آوریم، باید خدا را در مقام غیب مکنون باز داریم و هرگونه اسم و رسم و وصف و ذکری را به تلویح یا به تصریح از او سلب کنیم. و حال آنکه ارباب ادیان چنین نکرده و نعوت بسیار در طی ادعیه و عبارات و اذکار در شأن خدا آورده و حتی این اوصاف و اذکار را وارد زبان کرده‌اند.

قوله تعالی :

"فَلَمَّا ارَاد اِظْهَار جَمَالِه فِی جِبْرُوتِ الْاَسْمَاءِ وَ اِبْرَازِ جَلَالِه فِی مَلَكُوتِ الصِّفَاتِ، اِظْهَرَ الْاَنْبِيَاءُ مِنَ الْغَيْبِ اِلَى الشَّهُودِ لِيَمْتَازَ اسْمُهَ الظَّاهِرِ مِنْ اسْمِهَ الْبَاطِنِ وَ يَظْهَرُ

اسمه الاوّل عن اسمه الآخر ليكمل القول بأنّه هو الاوّل و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شيء محيط و جعل مظاهر تلك الاسماء الكبرى و هذه الكلمات العليا فى مظاهر نفسه و مرايا كينونته اذ ثبت بانّ كلّ الاسماء و الصّفات ترجع الى هذه الانوار المقدّسة المتعالية و تجد كلّ الاسماء فى اسمائهم و فى ذلك المقام لو تدعوهم بكلّ الاسماء لحقّ بمثل وجودهم". (جواهر الاسرار، آثار قلم اعلى، ج ٢، ص ٤٠ _ ٤١) خلاصه مفاد آيات مبارکه به فارسى چنين مى شود: پس همين که خواست جمال خود را در عالم صفات پديد آورد، انبياء را از عالم غيب بهدر آورد و در جهان پيدا نمايان کرد تا اسم ظاهرش از اسم باطن امتياز يابد و اسم اوّلش از اسم آخر جدا شود، و اين سخن به کمال معنى خود صادق آيد: "انّه هو الاوّل و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شيء محيط" مطالع اين اسماء و کلمات را مظاهر نفس و مراياى وجود خویشان کرد و بدین سان به ثبوت رسيد که جميع اسماء و صفات به اين انوار مقدّسه متعالیه بر مى گردد. همه نامها را در نامهای اينان مى يابى و در اين مقام است که اگر اينان را به همه نامها بنامى، مانند وجود خود اينان حقّ است. و قوله تعالى:

"اين هياکل قدسيّه مراياى اوّلّيّه از ليّه هستند که حکايت نموده اند از غيب الغيوب و از كلّ اسماء و صفات او از علم و قدرت و سلطنت و عظمت و رحمت و حکمت و عزّت و جود و کرم، و جميع اين صفات از ظهور اين جواهر احديّه ظاهر و هويداست". (کتاب ايقان، ص ٧٨)

و قوله تعالى:

"و يرجع كلّ ذلك الاسماء و الصّفات الى انبيائه و رسله و صفوته، لانّهم مرايا الصّفات و مطالع الاسماء و الاّ انّه تعالى غيب فى ذاته و صفاته و يظهر كلّ ذلك

فی انبیائه من الاسماء الحسنی و الصفات العلیا، لئلاّ یحرم نفس من عرفان الصفات فی جبروت الاسماء". (لوح مدینه توحید، مائده آسمانی، ج ۴، ص ۳۲۱) خلاصه مفاد آیات چنین است: همه این اسماء و صفات راجع به پیمبران و فرستادگان و برگزیدگان اوست. زیرا که اینانند آئینه‌هایی که صفات و اسماء خدا در آنها ظاهر و طالع می‌شود و الاّ او در ذات خود پنهان است و هر آنچه از اسماء حسنی و صفات علیاست در انبیای او پدید می‌آید تا کسی از شناختن صفات خدا در عالم اسماء محروم نماند.

و قوله تعالی:

"... محلّ ظهور و بروز جمیع این صفات عالیه و اسمای غیر متناهیه انبیاء و اولیای او هستند، خواه بعضی از این صفات در آن هیاکل نوریّه، بر حسب ظاهر، ظاهر شود و خواه نشود". (کتاب ایقان ص ۱۱۰ - ۱۱۱)

و قوله تعالی:

"... حقّ مقدّس از اسم و رسم کلّ اسماء منتهی به کلمه العلیا و کلّ صفات راجع به مشیّة الاولى، هر نفسی که به او فائز شد به کلّ اسماء فائز بوده و خواهد بود. طوبی لمن فاز و ویل لمن اعرض". (ص ۵۹، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات، به نقل از کتاب خطّی شماره ۷، ص ۱۳۴)

و قوله تعالی:

"... ایشانند محالّ و مظاهر جمیع صفات ازلیّه و اسماء الهیّه و ایشانند مرایائی که تمام حکایت می‌نمایند و جمیع آنچه به ایشان راجع است فی الحقیقه به حضرت ظاهر مستور راجع ... از علمشان علم‌الله و از وجهشان وجه‌الله و از اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت این جواهر مجردّه ثابت می‌شود از برای آن شمس حقیقت بانه هو‌الاول و الآخر و الظاهر و الباطن. و همچنین

سایر اسماء عالییه و صفات متعالیه". (کتاب ایقان، ص ۱۱۰-۱۱۱)
و قوله تعالی :

"جميع اسماء حسنی و صفات علیا به مشرق امر الهی راجع. چه که اوست ظهور الله مابین خلق، من عرفه فقد عرف الله و من اعرض عنه ائه اعرض عن الله المهیمین القیوم". (ص ۵۹ از مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات، به نقل از صفحه ۱۶۶ - ۱۶۷ کتاب خطی شماره ۶)
و قوله تعالی :

"و الذین بعثهم بالحقّ و ارسلهم بالهدی اولئک مظاهر اسمائه الحسن و مطالع صفاته العلیا و مهابط و حیه فی ملکوت الانشاء و بهم تمت حجة الله علی ما سواه و نصبت رایة التّوحید و ظهرت آية التّجريد و بهم اتّخذ کلّ ذی نفس الی ذی العرش سبیلاً" (لوح سلطان، کتاب مبین، ص ۶۹) مفاد آیات مبارکه چنین است : کسانی که خدا آنان را به حقّ برانگیخت و برای هدایت فرو فرستاده اینان مظاهر اسماء حسنی و مطالع صفات علیا و مهابط وحی خدا در این جهانند. حجّت خدا بر ماسوای او به اینان تمام شد. رایت توحید و آیت تجرید را اینان ظاهر ساختند و هرکسی به وساطت این بزرگان به سوی خدا راهی جست.
و قوله تعالی :

"و در مقامی کلّ ما ذکر او یذکر یرجع الی ذکر الاوّل، چه که حقّ جلّ و عزّ غیب منیع لایدرک است و در این مقام کان و یكون مقدّساً عن الاذکار و الاسماء و منزهاً عمّا یدرکه اهل الانشاء السبیل مسدود و الطّلب مردود و لذا آنچه اذکار بدیعه و اوصاف منیعه که از لسان ظاهر و از قلم جاری است، به کلمه علیا و قلم اعلی و ذروه اولی و وطن حقیقی و مطلع ظهور رحمانی راجع می‌شود. اوست مصدر توحید و مظهر نور تفرید و

تجريد. در اين مقام كلّ الاسماء الحسنی و الصفات العلیا ترجع اليه و لا تجاوز عنه كما ذكر انّ الغیب هو مقدّس عن الازكار كلّها. و مقرّ نور توحيد اگرچه در ظاهر موسوم به اسم و محدود به حدود مشاهده می‌شود و لكن در باطن بسیط مقدّس از حدود بوده و اين بسیط اضافی و نسبی است نه بسیط من كلّ الجهات. در اين مقام معنی (منظور معنی بسیط الحقيقة كلّ الاشياء است) چنین می‌شود: یعنی کلمه اوّلیه و مطلع نور احدیه مربّی كلّ اشیاست و دارای کمالات لاتحصی". (لوح بسیط الحقيقة، مجموعه اقتدارات، ص ۱۰۸ _ ۱۰۹) مفاد معنی آیات اخیره چنین است: همه اسماء حسنی و صفات علیا به او بر می‌گردد و از او تجاوز نمی‌کند. زیرا چنانکه گفتیم غیب مقدّس از همه اذکار است. و قوله تعالی :

"... لاّتهم مظاهر اسم الله و مطالع صفاته و مواقع قدرته و مجامع سلطنته ... و كذلك فانظر آثار قدرة الله في آفاق ارواحهم و انفس هياكلهم ليطمئن قلبك و تكون من الذينهم كانوا في آفاق القرب لسائرین". (جواهر الاسرار، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۳۰) خلاصه مفاد آیات مبارکه به زبان فارسی چنین می‌شود: زیرا که اینان مظاهر اسم خدا و مطالع صفات اویند. قدرت خدا در اینان به وقوع می‌رسد و سلطنت او در اینان فراهم می‌آید ... بدین سان آثار قدرت خدا را در جان و تن اینان بنگر تا قلبت اطمینان یابد و از کسانی شوی که به سوی خدا فرا می‌روند تا به وی نزدیک شوند.

حضرت عبدالبهاء در تبیین این آیات مبارکه فرموده‌اند: "آن جوهر الجواهر و حقیقة الحقائق و سرّ الاسرار را تجلیات و اشراقات و ظهور و جلوه‌ای در عالم وجود است و مطالع آن اشراق و مجالی آن تجلی و مظاهر آن ظهور مطالع مقدّسه و حقایق کلیه و کینونات رحمانیه‌اند که آنان مرایای حقیقی ذات مقدّس الهیه‌اند و جمیع

کمالات و فیوضات و تجلیات از حق در حقیقت مظاهر مقدّسه ظاهر و باهر است. مانند آفتاب که در مرآت صافیه لطیفه به جمیع کمالات و فیوضات ساطع گردد." (مفاوضات عبدالبهاء فقره "لز" ص ۱۱۱ _ ۱۱۲) و از جمله:

"نفوس کامله بشریّه مثل آئینه که شمس به تمام قوّت در او اشراق نموده و کمالات آفتاب در آن ظاهر و آشکار می‌شود، حرارت و ضیاء آفتاب در آن هویداست، بتمامه حکایت از آفتاب می‌کند. و این مرایا مظاهر مقدّسه هستند که از حقیقت الوهیت حکایت می‌کنند ... صورت و مثال شمس حقیقت در مرآت حقیقی مظاهر مقدّسه ظاهر و آشکار. این است که حضرت مسیح می‌فرماید: الاب فی الابن ...". (خطابات عبدالبهاء ج ۲، ص ۱۳۱)

و از جمله :

"مظاهر مقدّسه الهیه مظهر جلوه کمالات و آثار آن حقیقت قدیمه مقدّسه‌اند و این فیض ابدی و جلوه لاهوتی حیات ابدیه عالم انسانی است. مثلاً شمس حقیقت در افقی است عالی که هیچ‌کس وصول نتواند و جمیع عقول و افکار قاصر است و او مقدّس و منزّه از ادراک کلّ. ولیکن مظاهر مقدّسه الهیه به منزله مرایای صافیه نورانیّه‌اند که استفاضه از شمس حقیقت می‌کنند و افاضه بر سایر خلق می‌نماید و شمس به کمال و جلالش در این آئینه نورانی ظاهر و باهر." (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳ ص ۲۷۹)

و از جمله :

"هرچه اوصاف و نعوت و اسماء و صفات ذکر نمایم. کلّ راجع به این مظاهر الهیه است. اما به حقیقت ذات الوهیت کس پی نبرده تا اشاره‌ای نماید یا بیانی کند و یا محامد و نعوتی ذکر نماید. پس حقیقت انسانیه آنچه داند و یابد و ادراک کند از اسماء و صفات و کمالات راجع

به این مظاهر مقدّسه است و راهی به جائی ندارد. السَّبِيل مسدود و الطَّلَب مردود (حدیث مشهور اسلامی: راه به سوی خدا مسدود است و طلب او مردود) ... پس جمیع این اوصاف و اسماء و محامد و نعوت راجع به مظهر ظهور است و آنچه ماعدای او تصوّر نمائیم و تفکّر کنیم اوهام محض است، زیرا راهی به غیب منبع نداریم. این است که گفته شده: کَلَّمَا مَيَّرْتُمُوهُ بِاَوْهَامِكُمْ فِي ادْقِّ مَعَانِيكُمْ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ وَ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ". (مفاوضات عبدالبهاء، فقره "لز" ص ۱۱۲) مفاد حدیث به فارسی چنین است: هرآنچه با اوهام خود تمیز دهید. اگرچه به دقیقترین معانی باشد، مخلوقی مانند خود شماست و به شما باز می‌گردد. و از جمله:

"السَّبِيل مسدود و الطَّلَب مردود ... فاضطررنا علی الرجوع الی مطلع نوره و مرکز ظهوره و مشرق آیاته و مصدر کلماته و مهما تذکر من المحامد و النعوت و الاسماء الحسنی و الصّفات العلیا کلّها ترجع الی هذا المنعوت و لیس لنا الا التوجّه فی جمیع الشؤن الی ذلك المركز المعهود و المظهر الموعود و المطلع المشهود. و الا نعبد حقیقةً موهومةً مقصورةً فی الاذهان مخلوقةً مردودةً لضرباً من الاوهام دون الوجدان فی عالم الانسان و هذا اعظم من عبادة الاوثان، فالاصنام لها وجود فی عالم الکیان و اما الحقیقة الالوهیة المتصورة فی العقول و الاذهان لیست الا وهم و بهتان. لان حقیقة الکلیة الالهیة المقدّسة عن کلّ نعت و اوصاف. لا تدخل فی حیز العقول و الافکار حتی يتصورها الانسان وهذا امر بديهی البطلان مشهود فی عالم العیان و لا یحتاج الی البیان ... اذ مهما شئت و افترکت من العنوان العالی و الاوصاف المتعالی کلّها راجعة الی مظهر الظهور و مطلع النور المتجلی علی الطور. قل : ادعوا الله او ادعوا الرّحمن فایاً ما تدعو فله الاسماء الحسنی". (مکاتیب

عبدالبهاء، ج ۱. ص ۱۸۸ _ ۱۸۹) خلاصه مفاد بیان مبارک به فارسی چنین می‌شود: راه به سوی خدا بسته است و هر که خود او را بخواهد دست رد بر سینه‌اش می‌گذارند ... پس ناگزیر باید به سوی کسی بازگشت که مطلع نور او و مرکز ظهور او و مشرق آیات او و مصدر کلمات اوست. هر ستایشی به زبان آید و همه اسماء حسنی و صفات علیا به همین شخص موصوف راجع است و ما را در جمیع احوال جز توجه به همان مرکز معهود و مظهر موعود و مطلع مشهود چاره نیست. و اگر نه‌چنین کنیم حقیقت موهومه‌ای را می‌پرستیم که محدود به اذهان و مخلوق افراد نوع انسان است و آنچه بدین‌سان در انسان پدید می‌آید از نوع او هام به شمار می‌رود نه از قبیل اموری که انسان را به آن وجدان حاصل می‌شود، و این گناهی بزرگتر از بت‌پرستی است، زیرا که بت وجودی در عالم واقع دارد، اما حقیقت الوهیت اگر بدان صورت در آید که در عقول و اذهان جای گیرد جز وهم و بهتان نیست، چه این حقیقت کلیه از هر نعتی و وصفی مقدس است و در جایگاه عقول و افکار نمی‌گنجد تا آن را تصور توان کرد. چنین امری بدیهی است و برهان دیگر نمی‌خواهد ... پس هر عنوان عالی و وصف متعالی که خواهی و بیندیشی همگی به مظهر ظهور او و مطلع نور که بر طور جلوه کرده‌است باز می‌گردد. بگو او را خدا بنامید یا به وصف رحمن بستائید یا به هر نام دیگری بخوانید، همه اسماء حسنی از اوست.

آخرین حدّ معرفت

گفته شد خدا در مقام تنزیه محض است. متعالی از اسماء و صفات و نعوت است، قابل ادراک ما نیست، عرفان ما قاصر از وصول به ذات الهی است. باز گفته شد خدا وجود مطلق است، موجودات دیگر از خدا صادر می‌شود، از این مبدأ مایه می‌گیرد هر کدام به

تفاوت مراتب در حدّ خود حکایت از او می‌کند، پس خدا را در خلق او توان شناخت.

اگر جز این راه از راه دیگر به سوی خدا روی آوریم به چیزی جز خدا فرا می‌رسیم، یعنی اگر عرفان غیب مطلق را چنانکه در عالم حقّ است اراده کنیم، دچار شرک می‌شویم زیرا آنچه را که در ظرف محدود ادراک ما می‌گنجد و به همین سبب متعیّن و متناهی است، به جای ذات خدا که عدم تعیّن صرف و عدم تناهی محض است، می‌گیریم و می‌پذیریم.

باز گفته شد اعلی مراتب وجود مظاهر امر اوست. نزدیکتر از اینان به خدا کسی را نمی‌توان یافت. اسماء و صفات چون در شأن خدا نیست و ناگزیر به خلق او تعلق دارد، در اینان صادق است که نخست آفریده یزدان و حدّ کمال وجود در عالم امکانند. اما اگر در شأن ذات خدا آورده و غیر از ذات او شمرده شود، چنانکه در مقام خود بسط مقال داده شد. با توحید منافات دارد. ذات اگر پنهان ماند، و "هوالباطن" را در شأن خود نازل کند، نادیدنی و درنیافتنی و ناشناختنی است. اما اگر چهره گشاید، و "هوالظاهر" به زبان اهل قرآن آید، ناگزیر خود را به حدّ اکمل امکان در وجود اینان فرا می‌نماید که هم از جان پاک برخوردار و هم در جهان خاک پدیدارند.

پس اکنون دیگر می‌توانیم گفت که خدا را در عالم حقّ و در مقام غیب مطلق نمی‌توان شناخت. اما در عالم امر و خلق آنچه به جای خدا و به نام خدا می‌توان شناخت، کسی است که شارع دین و صاحب امر است و از همین‌جاست که در اصطلاح اهل بهاء مظاهر الهیّه بر این نفوس مبارکه اطلاق می‌کنند و معرفت آنان را آخرین حدّ عرفان می‌دانند تا ادّعای معرفت حقّ مطلق که نشان از جسارت دارد و تالی شرک است، از میان رود و تنزیه خدا همچنان محفوظ ماند.

قوله تعالى :

"چون ابواب عرفان و وصول به آن ذات قدم مسدود و ممنوع شد، محض جود و فضل در هر عهد و عصر آفتاب عنایت خود را از مشرق جود و کرم بر همه اشیاء مستشرق فرموده و آن جمال عزّ احدیّه را از مابین بریّه خود منتخب نمود و به خلعت تخصیص مخصوص فرموده، لاجل رسالت تا هدایت فرماید تمام موجودات را به سلسال کوثر بی‌زوال و تسنیم قدس بی‌مثال تا جمیع ذرات اشیاء از کدورت غفلت و هوی پاک و مقدّس شده به جبروت عزّ لقا که مقام قدس بقاست درآیند". (لوح حمد مقدّس از عرفان ممکنات، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۱ _ ۳۱۲)

و قوله تعالى :

" چون ابواب عرفان ذات ازل بر وجه ممکنات مسدود شد، لهذا به اقتضای رحمت واسعه سبقت رحمته کلّ شیء و وسعت رحمتی کلّ شیء جواهر قدس نورانی را از عوالم روح روحانی به هیاکل عزّ انسانی در میان خلق ظاهر فرمود تا حکایت نمایند از آن ذات ازلیّه و سازج قدمیّه. و این مرایای قدسیّه و مطالع هوّیه بتمامهم از آن شمس وجود و جوهر مقصود حکایت می‌نمایند". (کتاب ایقان، ص ۷۵)

و قوله تعالى :

"چون مابین خلق و حقّ و حادث و قدیم و واجب و ممکن بهیچوجه رابطه و مناسبت و موافقت و مشابهت نبوده و نیست، لهذا در هر عهد و عصر کینونت سازجی را در عالم ملک و ملکوت ظاهر فرماید ... و این کینونات مجرّده و حقایق منیره وسایط فیض کلیّه‌اند و به هدایت کبری و ربوبیت عظمی مبعوث شوند که تا قلوب مشتاقین و حقایق صافین را به الهامات غیبیّه و نسائم قدسیّه از کدورات عوالم ملکّیه سازج و منیر گردانند و افنده مقرّبین را از زنگار حدود پاک و منزّه

فرمایند تا ودیعه الهیه که در حقائق مستور و مخفی گشته از حجاب ستر و پرده خفا چون اشراق آفتاب نورانی از فجر الهی سر بر آرد و علم ظهور بر اتلال قلوب و افنده برافرازد. و از این کلمات و اشارات معلوم و ثابت شده که لابد در عالم ملک و ملکوت باید کینونت و حقیقتی ظاهر گردد که واسطه فیض کلیه و مظهر اسم الوهیت و ربوبیت باشد تا جمیع ناس در ظل تربیت آن آفتاب حقیقت تربیت گردند تا به این مقام و رتبه که در حقایق ایشان مستودع است مشرف و فائز شوند. این است که در جمیع اعهاد و ازمان انبیاء و اولیاء با قوت ربّانی و قدرت صمدانی در میان ناس ظاهر گشته ...". (لوح جواهر توحید، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۴۰ _ ۳۴۲)

و قوله تعالی :

"ذات قدم و بحر حقیقت لم یزل متعالی از عرفان دون خود بوده، لهذا عرفان کلّ عرفاء راجع به عرفان مظاهر امر او بوده و ایشانند نفس الله بین عباد و مظهره فی خلقه و آیه بین بریته. من عرفهم فقد عرف الله و من اقرّ بهم فقد اقرّ بالله و من اعترف فی حقهم فقد اعترف بآیات الله المهیمن القیوم". (لوح توحید بدیع، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۵۳ _ ۳۵۴)

و قوله تعالی :

"الذکر و الثناء و الصلّاة و البهاء علی انبیائه و اصفیائه الذین بهم فتحت ابواب العرفان علی من فی الامکان ...". (ص ۹۵، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات، به نقل از ص ۷۴۳، مجموعه عکسی محفظه آثار امری) خلاصه مفاد بیان مبارک به فارسی چنین می شود: ذکر و ثنا و صلوة و بهاء بر پیمبران و برگزیدگان او باد که با آنان در به روی جهانیان باز شد تا خدا را بشناسند.

و به تبیین حضرت عبدالبهاء: "حقیقت الوهیت به تصوّر در نمی‌آید، لهذا رحمت کلیه الهیه مظاهر مقدّسه را مبعوث فرماید و تجلیات نامتناهی بر آن مظاهر الهیه اشراق می‌نماید و آنها را واسطه فیض می‌نماید. این مظاهر مقدّسه که انبیاء هستند مانند مرآتند و حقیقت الوهیت مانند آفتاب که در اشدّ اشراق بر آنها می‌تابد". (خطابات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۵۰)

لقاءالله

با توجّه به همین نکته است که معنی لقاءالله که موعود "قرآن" و سایر کتب سماوی است روشن می‌شود. آیات نازل در "قرآن" که حاکی از لقای خداست بسیار است. بارها در این کتاب شریف آمده است که: خدا را دیدار می‌کنید، به دیدار پروردگار امیدوار باشید، موعد این دیدار فرا می‌رسد، به این دیدار یقین کنید، انکار لقاء خدا یأس از رحمت اوست، کسانی که به چنین یأسی دچار شوند به عذاب الیم گرفتار می‌آیند.

قوله تعالی:

"الله الذی رفع السّموات بغير عمد
ترونها ثمّ استوی علی العرش... يدبر الامر یفصلّ الآيات
لعلکم بلقاء ربکم توقنون". (سوره رعد آیه ۲).

و قوله تعالی:

"من کان یرجو لقاءالله فان اجل الله لات و هو السّميع
العلیم". (سوره عنکبوت، آیه ۵).

و قوله تعالی:

"والذین کفروا بآیاتالله و لقائه اولئک یئسوا من رحمتی
و اولئک لهم عذاب الیم". (سوره عنکبوت، آیه ۲۳)

اما ذات خدا نادیدنی است. نه تنها خدا را نمی‌توان دید بلکه چنانکه گفتیم به ذات وی در مقام حقّ مطلق نمی‌توان راه یافت. او را چنانکه اوست نمی‌توان شناخت. این است که برای حفظ توحید و تنزیه و تقدیس، مقصود از لقای خدا را لقای مظهر امر او در

هر زمان باید دانست. نه خدا را بدین جهان می‌توان فرود آورد تا انسان به دیدار او نائل آید و نه انسان را در هر جهانی به مقامی می‌توان فرا برد که نادیدنی را ببیند یا ناشناختنی را بشناسد. پس این دیدار را معنی دیگری است و آن معنی جز این نیست که خدا را در خلق او، و البته در اعلی مرتبه خلق او و مظهر امر اوست، بتوان دید، و این دیدار را که دیده آدمی در ظاهر و باطن بدان سوی آن راهی ندارد. دیدار پروردگار دانست.

راستی چه می‌توان گفت؟ از یک سوی به لقای خدا موعودیم، از سوی دیگر خود را از مقام او که مقام حق است چنان دور می‌بینیم که چنین امری را ممکن نمی‌شماریم. اگر لقاءالله را تجلی خدا در ذات او بنگاریم، کسی را از عالم خلق بدین مقام راهی نیست. اما اگر به تجلی خدا در ماسوای او تعبیر کنیم، پیدااست که برترین مرتبه این تجلی در مظاهر امر اوست.

اهل بهاء می‌گویند که لقای خدا در عالم حق میسر نیست، چه اگر به چنین قولی قائل باشند یا خدای متعال را از علو تنزیه فرو آورده یا انسان را به ساحت جلال او فرا برده‌اند، و این هر دو منافی توحید است. اما اگر این لقاء در عالم خلق باشد، ناگزیر در اعلی مراتب خلق که مقام عصمت و طهارت و عزت است در پی آن باید رفت، یعنی لقای او لقای مظهر امر اوست. این امر به هر صورت صادق است، خواه لقاءالله را به دیدار ظاهر و به دیده ظاهر بین بگیریم، خواه این مقام را به معنی وصول و ادراک و عرفان بشماریم.

بنا بر آنچه گفتیم لقای او لقای مظهر امر او در عالم خلق است، نه دیدار ذات ناپیدای او در عالم حق.

قوله تعالی :

"هر نفسی که به این انوار مضمیئه ممتنعه و شמוש مشرقه لائحه در هر ظهور موفق و فائز شد. او به

لقاء الله فائز است و در مدینه حیات ابدیه باقیه وارد".
(کتاب ایقان، ص ۱۱۱)
و قوله تعالی :

"تفکر در اصحاب عهد نقطه فرقان نما که چگونه از
جمع جهات بشریّه و مشتبهات نفسیّه به نفحات قدسیّه
آن حضرت پاک و مقدّس گشتند و قبل از همه ارض به
شرف لقاء که عین لقاء الله بود فائز ... و حال همان
ثبوت و رسوخ و انقطاع را بعینه ملاحظه فرما در
اصحاب نقطه بیان راجع شده". (کتاب ایقان، ص
۱۲۴)

"بصر سرّ و شهادت را از توجّه بما 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". (لوح حمد مقدّس از عرفان
ممکنات، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۵)
و قوله تعالی :

"در جمیع کتب الهی وعده لقاء صریح بوده و هست و
مقصود از این لقاء لقاء مشرق آیات و مطلع بیّنات و
مظهر اسماء حسنی و مصدر صفات علیای حقّ جلّ
جلاله است. حقّ بذاته و بنفسه غیب منیع لایدرک بوده.
پس مقصود از لقاء لقاء نفسی است که قائم مقام اوست
مابین عباد و از برای او هم شبهه و مثلی نبوده و نیست.
چه اگر از برای او شبهه و مثلی مشاهده شود کیف یثبت
تقدیس ذاته و تنزیه کینونته عن الاشیاء و الامثال. باری
در مقامات لقاء و تجلّی در کتاب ایقان نازل شده آنچه
که منصفین را کفایت نماید". (لوح خطاب به شیخ محمّد
تقی اصفهانی، معروف به آقانجفی، ص ۸۷)
و قوله تعالی :

"چون ابواب عنایت مفتوح می گردید و غمام مکرمات
مرتفع و شمس غیب از افق قدرت ظاهر می شد، جمیع

تکذیب می نمودند و از لقای او که عین لقاءالله است
احتراز می جستند". (کتاب ایقان، ص ۳)
و قوله تعالی :

"منتهی فیض الهی که برای عباد مقدر شده لقاءالله 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 هیچیک از این عباد به آن
مرزوق نشدند و به این شرافت کبری مشرف نگشتند و
با اینکه چقدر از آیات منزله که صریح به این مطلب
عظیم و امر کبیر است، معذک انکار نموده‌اند و به
هوای نفس خود تفسیر کرده‌اند، چنانچه می فرماید:
والذین کفروا بآیاتالله و لقائه اولئک یئسوا من رحمتی
و اولئک لهم عذاب الیم جمیع این آیات مدله بر لقاء را
که حکمی محکمتر از آن در کتب سماوی ملحوظ
نگشته انکار نموده‌اند و از این رتبه بلند اعلی و مرتبه
ارجمند ابهی خود را محروم ساخته‌اند. و بعضی ذکر
نموده‌اند که مقصود از لقاء تجلی الله است در یوم قیامت
و حال آنکه اگر گویند تجلی عام مقصود است، این امر
در همه اشیاء موجود است چنانچه از قبل ثابت شد ...
و اگر گویند مقصود تجلی خاص است. آن هم اگر در
عین ذات است در حضرت علم ازلاً چنانچه جمعی از
صوفیه این مقام را تعبیر به فیض اقدس نموده‌اند. بر
فرض تصدیق این رتبه، صدق لقاء برای نفسی در این
مقام صادق نیاید، لاجل آنکه این رتبه در غیب ذات
محقق است و احدی به آن فائز نشود. السبیل مسدود و
الطلب مردود افنده مقرّبین به این مقام طیران ننماید تا
چه رسد به عقول محدودین و محتجبین. و اگر گویند
تجلی ثانی است که معبر به فیض مقدّس شده، و این
مسلماً در عالم خلق است، یعنی در عالم ظهور اولیه و
بروز بدعیّه و این مقام مختصّ به انبیاء و اولیای اوست
چه که اعظم و اکبر از ایشان در عوالم وجود موجود

نگشته چنانچه جمیع بر این مطلب مقرّ و مذعنند". (کتاب ایقان، ص ۱۰۷ _ ۱۱۰) مفاد آیه شریفه منقوله (آیه ۲۳، سوره عنکبوت) این است: کسانی که به آیات خدا و لقای او کافر شوند. از رحمت او مأیوسند و آنان را عذابی دردناک در پی است.

تبیین مرکز میثاق را از این آیات بیّنات در یکی از الواح عربی باید خواند (۱) و آنگاه با رجوع به تاریخ ملل و نحل به این نکته پی برد که بحث در باره رؤیت خدا را که اینهمه اوراق در کتب اوایل و اواخر به بحث در باره آن اختصاص یافته است و در این معرکه هراس‌انگیز محنت‌خیز خونها ریخته و تازیانه‌ها زده و زندانها انباشته‌اند، چگونه می‌توان به بیانی ساده و آسان در آورد که هر عقلی دریابد و هر دلی بپذیرد. رؤیت خدا در روز واپسین موعود همه ادیان است، رؤیت ذات ممکن نیست و آنچه امکان دارد و صادق می‌آید و محقق می‌شود، ادراک تجلی خدا در اشرف خلق او در یوم موعود است. و اگر چنین نگوئیم یا تنزیه خدا را از میان برده و اعتقاد را به شرک آلوده‌ایم، یا با انکار لقای خدا یأس از رحمت او یافته و راه کفران سپرده‌ایم. تصوّر نشود که تنها لقای یکی از مظاهر امر را لقای خدا می‌انگاریم، بلکه جمله آنان را مظهر تجلی خدا می‌شماریم و در مقام توحید، به حکم کتاب خدا، فرقی در میان رسل نمی‌گذاریم، دیدار همه آنان را دیدار خدا می‌خوانیم و با لقای آنان خود را به لقای خدا فائز می‌دانیم.

قوله تعالی:

"... جمیع این صفات از ظهور این جواهر احدیه ظاهر و هویداست و این صفات مختصّ به بعضی دون بعضی نبوده و نیست، بلکه جمیع انبیای مقرّبین و اصفیای مقدّسین به این صفات موصوف و به این اسماء موسومند". (کتاب ایقان، ص ۷۷ _ ۷۸)

و قوله تعالی :

"ناظر به ایام قبل شوید که چقدر مردم از اعلی و ادانی که همیشه منتظر ظهورات احدیه در هیاکل قدسیّه بوده‌اند. به قسمی که در جمیع اوقات و اوان مترصد و منتظر بودند و دعاها و تضرّع‌ها می‌نمودند که شاید نسیم رحمت الهیه بوزیدن آید و جمال موعود از سرادق غیب به عرصه ظهور قدم گذارد و چون ابواب عنایت مفتوح می‌گردید و غمام مکرمات مرتفع و شمس غیب از افق قدرت ظاهر می‌شد. جمیع تکذیب می‌نمودند و از لقای او که عین لقاءالله است احتراز می‌جستند..." (کتاب ایقان، ص ۳)

و هم به سبب غفلت از همین معنی بود که ختم نبوت را دلیل بر ختم ظهورات الهیه و نهایت تشریح ادیان دانستند. یعنی اگر لقاءالله را به معنی صحیح آن که لقای شارع شرع جدید و مظهر امر بدیع باشد می‌گرفتند، چگونه میسر می‌شد که با وجود تصریح به لقاء موعود در "قرآن" مجید و نزول آیات متواتره در این مورد و نهی از انکار لقاء و تعبیر آن به یأس از رحمت خدا، منکر ظهور دیگری بعد از رسول اکرم باشند ولو نام نبی بر خویشان نگذارد و یا خود را به وصف رسالت موصوف نسازد.

قوله تعالی :

"در کتاب مبین ربّ العالمین بعد از ذکر ختمیت، فی قوله تعالی : ولکن رسول الله و خاتم النبیین جمیع ناس را به لقای خود وعده فرموده چنانچه آیات مدله بر لقای آن ملیک بقاء در کتاب مذکور است و بعضی از قبل ذکر شده. و خدای واحد شاهد مقال است که هیچ امری اعظم از لقاء و اصرح از آن در فرقان ذکر نیافته. فهنیئاً لمن فاز به فی یوم اعرض عنه اکثر الناس کما انتم تشهدون. معذک به حکم اول از امر ثانی معرض گشته‌اند با اینکه حکم لقاء در یوم قیام منصوص است

در کتاب. و قیامت هم به دلایل واضحه ثابت و محقق شد که مقصود قیام مظهر اوست بر امر او. و همچنین از لقاء لقای جمال اوست در هیکل ظهور او. اذ انّه لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار". (کتاب ایقان، ص ۱۳۱ - ۱۳۲)

تجدید تأکید در تنزیه غیب منیع

توجه باید داشت که جمال قدم پس از اینکه در این آیات بیّنات فرمود که لقای موعود در قرآن مانع از این است که به ختم تشریح شرایع قائل شویم، زیرا لقای خدا جز لقای مظاهر امر او که تشریح شرایع می‌کنند معنی دیگری ندارد، در ختام کلام به سیاق سایر آیات به لحن اکید بیان داشت که مقصود از اینکه لقای خدا را لقای صاحب امر و شارع دین می‌دانیم این است که ذات حق را در مقام تقدیس و تنزیه نگاه داریم، چون ذات او در مقامی است که "لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار" و چون قصد صاحب امر این باشد که همواره در حفظ تنزیه ذات خدا اصرار فرماید، چه نیکوتر از آنکه ما نیز از تکرار این معنی ابا نکنیم و در ختام این مطلب چند کلمه دیگر از سخنان مشک افشان او را بیاوریم تا رفع شبهه حلول زیب این دفتر مختصر در همه فصول و ابواب آن باشد.

قوله تعالی :

"قل : ان الله کان مقدساً عن المجيء و النزول و هو الفرد الصمد الذي احاط علمه کلّ من فی السموات و الارض و لن یأتی بذاته و لن یعرف بانیته و لن یدرک بصفاته و الذی یأتی هو مظهر نفسه کما اتی بالحقّ باسم علی و جمعتم علیه بمخالیب البغضاء و افتیتم علیه یا معشر العلماء و ما استحببتم عن الذی خلقکم و سوّاکم".

(سورة الصّبر، منقول از رساله ایام تسعه، ص ۲۷۳ - ۲۷۴) مفاد آیه شریفه را به زبان فارسی می‌توان چنین بیان کرد: بگو خدا برتر از آن است که فرود آید. او

فرد است، صمد است، علم او هر آنچه را که در آسمان و زمین جای دارد، فرا گرفته است. به ذات خود هرگز نخواهد آمد. به وجود خود شناخته نخواهد شد و به صفات خود ادراک نخواهد کردید. آنکه می‌آید مظهر نفس اوست، چنانکه به نام علی (علیّ اعلیٰ یا نقطه اولی) آمد و بر حقّ بود. شما جماعت علماء چنگال کینه تیز کردید، بر وی گرد آمدید و از آنکه شما را بیافرید و بیاراست حیا ننمودید.

و در تبیین همین گونه آیات است که حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

"اگر گفته شود که مرایا مظاهر آفتابند و مطالع نیر اشراق، مقصود این نیست که آفتاب از علوّ تقدیس تنزل نموده و در این آئینه مجسم گشته و یا آنکه آن حقیقت نامحدود در این مکان مشهود محدود گردیده، استغفرالله عن ذلک، این اعتقاد طائفه مجسمه است." (خطابات عبدالبهاء ج ۱، ص ۵۹ _ ۶۰)

و نیز می‌فرماید:

"حقیقت مسیحیّه یک آئینه صاف شفاف بوده که در نهایت لطافت و پاکی بود. لهذا شمس حقیقت ذات الوهیت در آن آئینه تجلی فرمود و نورانیت و حرارتش در آن نمودار گشت. اما شمس از علوّ تقدیس و سماء تنزیه تنزل نمود و در آئینه منزل و مأوی نکرد، بلکه بر علوّ و سموّ خود باقی و برقرار است ولی در آئینه به جمال و کمال جلوه نمود و آشکار گشت." (مفاوضات عبدالبهاء، فقره "کز" ص ۸۶ _ ۸۷)

و نیز می‌فرماید:

"مقصد این نیست که آفتاب حقیقت از علوّ تقدیس خود نزول کرده و داخل در این آئینه شده زیرا دخول و خروج از خصائص اجسام است و حقیقت الوهیت مقدّس از این اوصاف. بلکه مقصود این است که انوار شمس حقیقت در مظاهر الهیّه در نهایت جلوه و ظهور

است. این است حقیقت بیان الوهیت". (خطابات
عبدالبهاء ج ۱، ص ۵۹ _ ۶۰)
و نیز می‌فرماید:

"حقیقت انسانیّه محیط بر جمیع کائنات است و اشرف
موجودات، علی الخصوص فرد کامل آن. فرد کامل به
منزله آئینه است، در نهایت لطافت و صفا و مقابل
شمس حقیقت، لهذا نور ربوبیت کمالات الهیه در این
مرآت صافیه به اشدّ ظهور واضح و آشکار. حال اگر
بگوئیم در این آئینه آفتاب است، مقصد آن نیست که
آفتاب از علوّ تقدیس خویش نزول نموده و در این آئینه
حلول کرده زیرا این محال است. قلب ماهیت ممکن نه
قدیم حادث نگردد و حادث قدیم نشود، بلکه آن حیّ
قدیم تجلّی در این آئینه نموده و حرارت و انوارش
تابیده و در نهایت جلوه و ظهور است". (خطابات
عبدالبهاء ج ۱، ص ۲۸ _ ۲۹)

و نیز می‌فرماید:
"این مظاهر مقدّسه که انبیاء هستند مانند مرآتند و
حقیقت الوهیت مانند آفتاب که در اشدّ اشراق بر آنها
می‌تابد و مرایا استفاضه از آن شمس حقیقت می‌نمایند،
لکن آفتاب از علوّ خود نزول ننموده و در مرایا دخول
نکرده. نهایت مرایا در نهایت صفا و قابلیت و استعداد
است. مرایا از عالم ارض است و حقیقت الوهیت از
روی تقدیس است. هرچند حرارت آفتاب می‌تابد، و
مرایا از آن استفاضه می‌نمایند و کلّ از او حاکی، لکن
شمس از علوّ تقدیس خود نزول ننماید و حلول نکند"
(خطابات عبدالبهاء ج ۲، ص ۵۰ _ ۵۱)

و نیز می‌فرماید:
"... حضرت مسیح می‌فرماید "الاب فی الابن" ...
مقصد این نیست که آفتاب از آسمان تنزل کرده ...
حقیقت الوهیت را صعود و نزولی نیست، دخول و
خروجی نیست، مقدّس از زمان و مکان است همیشه

در مرکز تقدیس است، زیرا تغییر و تبدیل از برای حقیقت الوهیت نیست. تغییر و تبدیل و انتقال از حالی به حالی از خصائص حقیقت حادثه است". (خطابات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۲)

و نیز می‌فرماید:

"... فیض الوهیت محیط است، انوار الوهیت ساطع و صفات الوهیت ظاهر و باهر. حقائق مقدسه انبیای رحمانیه بمنزله آئینه در نهایت لطافت و صفا در مقابل شمس حقیقتند. لهذا شمس حقیقت به انوار و حرارتش در آن آئینه ظاهر و باهر، و کمالاتش جلوه نماید ... مقصد ما آن نیست که آفتاب از اعلی درجه تقدیس تنزل کرده و آمده و در این آئینه منزل نموده، زیرا این مستحیل است، آفتاب را منزلی نیست، همیشه در مرکز تنزیه بوده است ... پس معلوم شد که حقیقت الوهیت مقدس از نزول و صعود است و لکن فیض ابدی آفتاب در این آئینه صافی لطیف ظاهر و عیان است، و آئینه می‌گوید که آفتاب در من است ... این است که حضرت مسیح می‌فرماید که پدر در پسر است ... این است معنی توحید". (خطابات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۲۸۲ - ۲۸۳)

و نیز می‌فرماید:

"اگر آفتاب موجود در آئینه بگوید من شمس، صادق است. و اگر بگوید نیستم صادق است. اگر شمس با تمام جمال و جلال و کمالش در این آئینه صافیه ظاهر و باهر شود، تنزل از عالم بالا و سمو مقام خود ننموده و در این آئینه حلول ننموده بلکه لم یزل همیشه در علو تقدیس و تنزیه خود بوده و خواهد بود و جمیع کائنات ارضیه باید مستفیض از آفتاب باشند، زیرا وجودش منوط و مشروط به حرارت و ضیاء آفتاب ... اگر از آفتاب محروم ماند محو و نابود گردد. این معیت الهیه

است که در کتب مقدسه مذکور است: انسان باید با خدا باشد" (مکاتیب عبدالبهاء ج ۳، ص ۳۷۹ - ۳۸۰) و نظائر این بیانات را در موارد بسیار از خطابات و مکاتیب و رسائل و مفاوضات آن حضرت می‌توان یافت. (از جمله خطابه عربیه مندرجه در خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۷ - ۸ "و اذا قلنا ان شمس الحقیقة اشرقت بانوارها ...") و مفاوضات عبدالبهاء فقره "لز" ص ۱۱۳)

موقف اهل سلوک و حقیقت عرفان

چون سخن بدین مقام رسید عطف نظر به اهل عرفان باید کرد، تقریباً در بین همه اقوام و امم کسانی بوده‌اند که خود را اصحاب طریقت نامیده‌اند، به سیر و سلوک در راه شناخت خدا آغاز کرده‌اند و بر آن بوده‌اند که سرانجام از این راه به حقّ ملحق می‌شوند. وصال محبوب لایزال را که نهایت آمال است تحصیل می‌کنند، خدا را می‌بینند، به وی می‌پیوندند و او را در بر می‌گیرند تا آنجا که جدائی از میانه خلق و حقّ بر می‌افتد، خلق به حقّ می‌رسد و وحدت مطلق پدید می‌آید.

البته پیمودن این راه رسومی دارد، آداب و اعمال می‌خواهد. باید در پی راهنمای منزل‌شناسی به راه افتاده از وادی‌ها گذشت، عقبات را پشت سر گذاشت. تا آنجا که امکان دارد چشم از عالم امکان و لذائذ بی اعتبار و شئون ناپایدار آن فرو بست. به ریاضت اخلاقی و معنوی که حتی در مسلک بعضی از اصحاب طریقت و در نزد بعضی از اقوام و ملل با تحمّل مشقات بدنی و قبول حرمان از بسیاری از لذائذ جسمانی هم توأم می‌شود، تن در داد. امتحاناتی در این سفر دشوار پیش می‌آید و غرائبی در هر منزل رخ می‌گشاید. سالک صادق با چهره گشاده و گردن افراخته در این راه همچنان پیش می‌رود و بر همه دشواری‌ها

پیروز می‌شود. چشم از جهان و جهانیان فرو می‌بندد، دل به دلدار می‌دهد. هرآنچه او را از دوست دور سازد و از یار به غفلت اندازد، پشت سر می‌نهد و با این سیر عملی معنوی که همراه با تأمل و انجذاب و اشتیاق است، بی‌آنکه حاجت به استدلال افتد و کاری از عقل بلفضول بی‌مایه کارافزای برآید، آدمی از قید تعلّق به عالم خاک رهائی می‌جوید و در فضای جانفزای عالم معنی پر می‌گشاید و تا بدانجا فرا می‌رود که به کشف وجود مطلق نائل آید و دیده به دیدار دوست روشن دارد.

در این مقام وجود محدود او، بدان سبب که از این جهان گسسته و قیود آن را شکسته‌است، زائل می‌شود. شخص او از میان می‌رود و تنها دوست اوست که با وی و در وی و به جای وی پایدار می‌ماند. پس اگر خدا را از راه عقل جزئی نظری نمی‌توان شناخت، با سلوک عرفانی در طریق عشق معنوی می‌توان بدو راه جست، به کشف سرّ پنهان دست یافت و به فنای وجود محدود خویشتن که لقای خدای ذوالمنن جز آن نیست، نائل آمد.

حقائق عرفان با همه جلال و جمال و کمال آن در امر بهائی جلوه کرده و در بسیاری از آثار جمال قدم آیاتی در غایت بلاغت نازل شده که اشاراتی در نهایت حلاوت به سلوک عرفانی دارد. گذشته از این اشارات بعضی از الواح مبارکه اختصاص به شرح مقامات معنوی عرفاء و ذکر احوال روحانی اهل طریقت یافته‌است. با منع ریاضت و مشقّت و ترغیب به سعی و همت و وضع قواعد نظم اداری که مستلزم توجه به شؤون مادی این جهان و اجتناب از تحقیر و تخفیف آن است، سلوک در طریق عرفان را نیز تصدیق و تأیید کرده‌اند. اصول و فروع طریقت را بر شمرده‌اند. حقائق معانی این مقامات عالیّه را روشن ساخته‌اند.

رسوم و آداب و شروط کسانی را که در این راه قدم می‌نهند و به این کار دشوار تن در می‌دهند. باز گفته‌اند. در کتاب "ایقان" بنگرید تا ببینید قلم اعلیٰ با چه شوری به جنبش در می‌آید و شخص مجاهد را که اراده سلوک دارد برادر خود می‌نامد (۲) و از او می‌خواهد تا گوش دل بگشاید و آنچه بر وی لازم است از زبان دلدار بشنود، و لوازم این سفر را یکایک فرو می‌خواند.

در "جواهرالاسرار" به لغت عرب و در "هفت وادی" و "چهاروادی" به زبان ایران مراحل را که اهل عرفان باید از آنها بگذرند فرا می‌نماید (۳). دست سالک را می‌گیرد و از هر وادی به وادی دیگر می‌برد. اسم منزل را می‌گوید و رسم راه را می‌آموزد. "طالب" را "عاشق" می‌کند، عاشق را به وادی "معرفت" می‌کشاند. از وادی معرفت به مقام "توحید" فرا می‌برد، در پایان وادی توحید او را از هرچه جز دوست باشد "مستغنی" می‌سازد و آنگاه به "حیرت" فرو می‌اندازد تا سرانجام به منزل "فنا" مطلق رساند.

چون بر خود لازم گرفته‌است که جز به لسان قوم سخن نگوید کلام را بر حسب ظاهر از حدود کلماتی که متداول در بین اهل سلوک است فراتر نمی‌برد. مطالب را به زبان خود آنان ادا می‌کند و فی‌المثل هر وادی را به همان نامی که پیش از او اهل عرفان نامیده‌اند می‌خواند (مثلاً در "منطق‌الطیر" شیخ عطار) تا اینان را سخن آشنا به گوش رسد و آنچه را می‌شنوند تا آنجا که می‌توانند دریابند و با الفاظ کتاب خدا بیگانه نباشند. اما دقت وافی لازم است که سالک مجاهد دریابد که اگر قصد قبول تعلیمات قلم اعلیٰ نماید، حق خروج از حد خویشتن ندارد و نمی‌تواند بر خلاف آنچه تاکنون پنداشته‌اند مدعی وصول به حق مطلق باشد و شهود

جمال ازل را در عالم غیب انتظار برد. طریقی که در آن رهسپار است سبیل عرفان مظهر امر الهی در عالم ظاهر است، و هفت وادی سلوک جز مراحل سیر او به مقام قبول شارع امر جدید و تصدیق کتاب او نیست. آنچه او می تواند شناخت همین است و نه تنها او بلکه هیچ عارف کامل دیگر جواز خروج از عالم خلق ندارد. شهود حق مطلق و لقای خدای ناپیدا دست نمی دهد و آدمی را فنای تام از وجود محدودی که مقتضای مخلوق است، حاصل نمی شود و ارتقاء از عالم شهادت به عالم غیب و وصال جمال متعال ممکن نمی آید. به زبان ساده بگوئیم انسان نه تنها خدا نمی شود، بلکه خدا را چنانکه خود اوست نه می بیند و نه می شناسد.

همه مراحل سلوک عرفانی، چنانکه گفته شد، منازلی است که شخص عارف سالک باید بپیماید تا مظهر امر او را در عالم خلق در هر زمان به دیده دل و جان ببیند. در این طریقت مجاهدت کند، از صراط بگذرد و به جنّت لقاء نائل شود. این راه او را به شهر خدا می رساند و شهر خدا جز کتاب او در هر زمان که محلّ تجلّی حقیقت امر اوست، نمی تواند بود. بنابراین اهل عرفان نیز مانند اصحاب ادیان حدّ بلوغشان معرفت مظاهر الهیه است تا تنزیه ذات غیب و بقای او در علوّ امتناع خود، به اصطلاح اهل بهاء همچنان محفوظ ماند و عرفان بهائی، با وجود مشابهت در حقایق و مشارکت در الفاظ از دعاوی اهل تصوّف متمایز باشد.

قوله تعالی :

"بعد از تحقق این مقامات برای سالک فارغ و طالب صادق ... بشیر معنوی به اشارات روحانی از مدینه الهی چون صبح صادق طالع شود... و عنایات و تأییدات روح القدس صمدانی حیات تازه جدید مبذول

دارد ... اگر سالک سبیل هدی و طالب معارج تقی به این مقام بلند اعلی واصل گردد، رائقه حق را از فرسنگهای بعیده استنشاق نماید... و از اثر آن رائقه به مصر ایقان حضرت مٔان وارد شود و بدایع حکمت حضرت سبحانی را در آن شهر روحانی مشاهده کند و جمیع علوم مکنونه را از اطوار ورقه شجره آن مدینه استماع نماید ... و این مدینه در رأس هزار سنه او ازید او اقلّ تجدید شود و تزیین یابد ... و آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد موسی "تورات" و در زمن عیسی "انجیل" و در عهد محمد رسول الله "فرقان" و در این عصر "بیان" و در عهد من یبعثه الله کتاب او که رجوع کلّ کتب به آن است". (کتاب ایقان، ص ۱۵۱ - ۱۵۴)

و قوله تعالی :

"ای سلمان آنچه عرفاء ذکر نموده‌اند جمیع در رتبه خلق بوده و خواهد بود، چه که نفوس عالیه و افئده مجرد هر قدر در سماء علم و عرفان طیران نمایند. از رتبه ممکن و ما خلق فی انفسهم بانفسهم تجاوز نتواند نمود". (لوح سلمان، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۱۴۳ - ۱۴۴)

و قوله تعالی :

"ای سلمان سبیل کلّ به ذات قدم مسدود بوده و طریق کلّ مقطوع خواهد بود. و محض فضل و عنایت شمس مشرقه از افق احدیه را در بین ناس ظاهر فرموده و عرفان این انفس مقدّسه را عرفان خود قرار فرموده. من عرفهم فقد عرف الله و من سمع کلماتهم فقد سمع کلمات الله و من اقربهم فقد اقرّ بالله و من اعرض عنهم فقد اعرض عن الله". (لوح سلمان، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۱۴۴ - ۱۴۵)

و قوله تعالی :

"عرفان موجودات و وصف ممکنات از اوّل لا اوّل الی آخر لا آخر راجع به این مقام بوده و احدی را از این مقام بلند اعلی که مقام عرفان و لقای آن شمس احدیّت و آفتاب حقیقت است تجاوز و ارتقاء ممکن نه، چه که وصول به غیب لایدرک بالبدیهه محال و ممتنع بوده. پس تموجات آن بحر باطن در ظاهر این ظهور سبحانی مشهود و اشراقات آن شمس غیب از افق این طلوع قدس صمدانی من غیر اشاره طالع و ملحوظ". (لوح حمد مقدّس، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۲)

"جمیع مقامات لانهایه عرفان و منتهی ثمره وجود انسان وصول و بلوغ به این رتبه بلند اعلی و مقام ارجمند ابهی بوده ... این است تمام رستگاری و اصل آن و حقیقت فوز و مبدأ و منتهای آن". (لوح حمد مقدّس، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۳)

و قوله تعالی :

"انّ اعلی عرفان العارفين و بلوغ البالغين يرجع الی خلقه الّذی خلق بقوله کن فیکون و کلّ ما سویه مخلوق بامر و منجعل بارادته و ساجد لطلعته و خالص لحضرتة و کلّ عنده فی لوح محفوظ". (ص ۹۸ - ۹۹، مجموعه آیات در باره الوهیّت، تدوین لجنه استخراج آیات) مفاد قسمتی از بیان مبارک این است :

عالی ترین درجه عرفان عرفاء و بلوغ بالغین به خلق او راجع است و هرچه جز اوست مخلوق کلمه اوست... الخ.

و قوله تعالی:

"و ان ما يعرفه العارفون فی اعلی مقاماتهم و ان ما یبلغه البالغون فی اقصی مراتبهم هو عرفان آیه تجلیه ... ارسل الرّسل نفسه ... و هذا مبلغ العارفين فی منتهی معارجهم ان انتم من العالمین و ما قدرالله فوق ذلك لاحد نصیب و لا لنفس سبیل الیه و هذا ما کتب علی نفسه الحقّ ان انتم من العارفين". (لوح مدینه توحید،

مائده آسمانی، ج ۴، ص ۳۱۴ _ ۳۱۵) و مفاد قسمتی از بیان مبارک به زبان فارسی چنین است: آنچه عارفان در عالی ترین مقامات خود بدان فرا می‌رسند عرفان آیه تجلی اوست. پیمبران را از سوی خود فرستاد و کتاب بر ایشان فرود آورد و شناخت ایشان را شناخت خود شمرد. این همان مقامی است که عارفان در نهایت مدارج سلوک می‌توانند بدان بالغ شوند، اما کسی را بهره‌ای از این برتر یا بسوی او راه دیگر نیست.

و قوله تعالی :

"چون آن بحر قدم مستور دوست داشت که شناخته شود خلق فرمود خلق سموات و ارض را به کلمه مبارکه اولیّه که از مشرق مشیت مالک احدیّه اشراق فرمود ... آن کلمه نفس ظهور بوده و خواهد بود و او بذاته مقدّس است از ظهور و بروز و صعود و نزول و ذکر و بیان و عرفان و شهود و عیان ...". (ص ۵۸، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات)

و قوله تعالی:

"شگی نبوده و نیست که ذات قدم با وصف غیبیت مقدّس از ظهور و بروز بوده و احدی به آن فائز نشود مگر در ایام ظهور مظهر الهی و منبع علوم ربّانی. هر نفسی به او فائز شد به لقاءالله فائز شده و الیوم شمس حقیقت در قطب زوال مشرق است و کوثر وصال جاری و ساری. اکثری از آن محروم و لب‌تشنه و در تیه ضلالت متحیر و سرگردان مشاهده می‌شوند". (ص ۵۹، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات)

"اینقدر بدانید که غیب مکنون ظاهر نشده و نمی‌شود مگر به مظهر ظهور، چه اگر مظاهر ظهور الهیه و مشارق وحی ربّانیّه از کنز مخزون اخبار نمی‌دادند

احدی مطلع نبود". (ص ۵۹، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات) و قوله تعالی:

"شگی نبوده و نیست که مالک قدم اهل عالم را لاجل معرفت خود خلق فرموده و حدیث کنت کنزاً مخفياً شاهد این مقال است و هر عارف بصیری شهادت می دهد به اینکه ذات قدم لم یزل و لا یزال مقدس از ظهور و بروز و عرفان ممکنات و منزّه از صور و هیاکل و ادراک کائنات بوده و خواهد بود و احدی به عرفان او فائز نشود الاّ به مطلع آیات و مظهر بیّنات او". (ص ۵۹، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات) و قوله تعالی:

"و چون ابواب عرفان و ادراک مسدود و منتهی رتبه عرفان عباد مردود، محض فضل و جود، سلطان وجود مظاهر احدیه و مطالع عزّ صمدیه را از افق اننی انا الظاهر فوق کلّ شیء ظاهر فرمود تا جمیع ناس به عرفان آن شمس مشرقه از افق حقیقت به عرفان الله فائز شوند". (ص ۹۴، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنه استخراج آیات) و قوله تعالی:

"حمد مقصود عالم و معبود امم را لایق و سزااست که به کلمه علیا ارض و سماء را خلق فرمود و از عدم به وجود آورد لاجل عرفان ذات مقدّسش، و این عرفان حاصل نشود الاّ به مشارق وحی و مطالع الهام و مصادر امر و مهابط علمش ... طوبی از برای نفسی که به حیل عرفانش تمسک نمود و از ماسوایش منقطع گشت". (مجموعه اشراقات، ص ۲۹۲ _ ۲۹۴)

و باکی نیست اگر یکی از بیانات مبارکه در رساله سیر و سلوک که به "هفت وادی" معروف است و قبلاً در این اوراق بدان استشهاد شد، در این مقام تکرار گردد. قوله تعالی:

"مباد در این بیانات رائحه حلول یا تنزّلات عوالم حقّ در عالم خلق رود و بر آن جناب شبیه شود زیرا که بذاته مقدّس است از صعود و نزول و از دخول و خروج ... نشناخته او را احدی و به کنه او راه نیافته نفسی ... منزّه است از ادراک هر مدرکی و متعالی است از عرفان هر عارفی ... بلی این ذکرها که در مراتب عرفان می‌شود، معرفت تجلیات آن شمس حقیقت است که در مرایا تجلی می‌فرماید". (هفت وادی، آثار قلم‌اعلی، ج ۳، ص ۱۱۴ _ ۱۱۵)
شجره طور

و عجب از بعضی از عرفاء و حکماست که تجلی حقّ را در خاک و سنگ و کوه و دشت و بیابان و زمین و آسمان می‌پذیرند، اما چون فرد اشرف نوع انسان که در حدّ اکمل وجود در عالم خلق است، خود را جلوه‌گاه جمال جانان می‌خواند، به شگفت اندر می‌شوند و از قبول صدق کلام او تن در می‌زنند. موسی بن عمران به نصّ صریح "قرآن" تجلی الهی را در نار سدره سینا دید و ندای خدا را از لابلاي شاخساری به گوش جان شنید. بقوله تعالی:

"فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنس من جانب الطّور ناراً قال لاهله امكثوا اني آنست ناراً لعلی آتيكم منها بخبر او جذوة من النّار لعلكم تصطلون. فلما اتيتها نودي من شاطي الواد الايمن في بقعة المباركة من الشّجرة ان يا موسى اني انا الله ربّ العالمين". (سوره قصص، آیه ۲۸ _ ۳۰)

قلم اعلی در اشاره به این واقعه می‌فرماید:

"در تجلی و ندای سدره از برای ابن عمران تفکّر نمایند. سبحان الله ... آنچه از شجر پذیرفتند از سدره وجود نمی‌پذیرند". (تجلیات، مجموعه اشراقات، ص ۲۰۲ _ ۲۰۵) و در مقام دیگر می‌فرماید:

"از قرار مذکور این ایام ابن باقر (شیخ محمد تقی نجفی اصفهانی) ارض صاد (شهر اصفهان) حسب الامر حضرت سلطان در مدینه طا (شهر طهران) وارد و در یکی از مجالس گفته باید سوره توحید را ترجمه نمائید و بر هر یک از اهل مملکت بسپارید تا کل بدانند حق لم یلد و لم یولد است و بابی‌ها به الوهیت و ربوبیت قائل. سبحان الله! آیا چه شده که ابن عمران در طور عرفان بعد از اصغای انئی انالله از سدره مبارکه ذکری ننمود و دفتر توحید را ترجمه نفرمود؟ باری اگر نفسی با او ملاقات نماید از قول مظلوم بگوید: اتق الله، ندای ناصح امین را به سمع فطرت بشنو، چون کلیم آنچه را اصغاء نمود قبول فرمود، تو هم از سدره مبارکه انسان قبول نما. لعمر الله کلمه مبارکه انئی انا الانسان نزد مظلوم اعظم است از جمیع آنچه ادراک نموده‌اند." (مجموعه اشراقات، ص ۴۰)

و در مقام دیگر می‌فرماید:

"یا شیخ، علمای عصر در تجلیات سدره بیان لابن عمران در طور عرفان چه می‌گویند؟ آن حضرت کلمه را از سدره اصغاء نمود و قبول فرمود ولیکن اکثری از ادراک این مقام محروم. چه که بما عندهم مشغول و از ما عندالله غافل." (لوح شیخ محمد تقی اصفهانی، ص ۳۲)

البته توقف در این مطالب از علمای قشری و فقهای ظاهربین شاید عجب نباشد ولیکن از حکمائی که ذوق اشراق دارند و از عرفان دم می‌زنند و زمین و زمان را مظهر تجلی الهی می‌شمارند. توقف در این مقامات انتظار نمی‌رود و ردّ ادّعای مظهر اسماء و صفات موجب استغراب می‌شود. حاج ملاحادی سبزواری غزلی سروده و در ضمن آن چنین فرموده‌است:

موسئی نیست که آواز اناالحق شنود

ورنه این زمزمه در هرشجری نیست که نیست

قلم اعلی چندین بار در بعضی از آثار به این قول اشاره کرده و از جمله چنین فرموده است، قوله تعالی :

"در حکیم سبزواری مشاهده کن. در ابیات خود شعری ذکر نموده که از آن چنین مستفاد می شود که موسائی موجود نه و الا زمزمه انی انالله در هر شجری موجود. در مقام بیان به این کلمه تکلم نموده و مقصود آن که عارف بالله به مقامی صعود می نماید که چشمش به مشاهده انوار تجلی منور و گوشش به اصغاء نداء او از کلّ شیء فائز. این مقامات را حکیم مذکور حرفی ندارند، چنانچه اظهار نموده اند. این مقام قول، ولكن مقام عمل مشاهده می شود ندای سدره الهیه را که بر اعلی البقعه مابین بریه تصریحاً من غیر تأویل مرتفع است و به اعلی النداء کلّ را ندا می فرماید، ابدأ اصغاء ننموده، چه اگر اصغاء شده بود به ذکرش قیام می نمود. حال باید بگوئیم که آن کلمه عاریه بوده و از لسانش جاری شده و یا از خوف ننگ و حبّ نام از این مقام و تصدیق آن محروم مانده. او عرف و ستر، او عرف و انکر". (مجموعه اقتدارات، ص ۱۱۱ _ ۱۱۲) آیه عربی که در ختام کلام آمده است، بدین معنی است: یاشناخت وپنهان داشت. یا از آن پس که شناخت. انکار کرد.

و در مقام دیگر چنین فرموده است، قوله تعالی :

"... حکیم سبزواری گفته اذن واعیه یافت نمی شود و الا زمزمه سدره طور در هر شجر موجود. در لوح یکی از حکماء که از بسیط الحقیقة سؤال نموده، به حکیم مذکور مشهور خطاب نمودیم (۴) اگر این کلمه فی الحقیقة از تو بوده، چرا ندای سدره انسان را که از اعلی مقام عالم مرتفع است نشنیدی؟ اگر شنیدی و حفظ جان و خوف تو را از جواب منع نمود، چنین شخصی قابل ذکر نبوده و نیست و اگر نشنیدی از سمع محروم بوده ای. باری در قول فخر

عالمندودر عمل ننگ‌امم". (مجموعه اشراقات، ص ۱۱۶ _ ۱۱۷).

توحید و تحدید _ ظهور کلی الهی

قبلاً گفته شد (رجوع شود به صفحه ۱۰۳) که همه شارعان ادیان، یعنی آنان که وجودشان محلّ نزول وحی الهی است و واسطه حقّ و خلقند، مطلع اسماء و صفات الهیّه‌اند، تا آنجا که می‌توان گفت خدای تعالی که به حکم کلام خود در "قرآن" مجید "هو الظاهر" را در شأن خود آورده‌است، در آنان ظاهر می‌آید. منتهی این ظهور به معنی تجلی است و مراد از آن حلول و نزول و هبوط خدا در عالم امکان نیست. از همین رو و در همین جاست که عرفان انبیاء عرفان خداست و دیدار هر کدام از آنان لقاءالله است.

اگر مراد جز این باشد و قصد شناختن حقّ از آن حیث که غیب

مطلق است به میان آید، یا باید خدا را در حوزه ادراک قاصر و علم محدود خود جای بخشید یا خود را به عالم حقّ فرا برد و معنی خداشناسی را با دعوی خدائی به هم آمیخت و این هر دو مخالف توحید است.

اینک گوئیم که مظاهر الهیّه را دو مقام است: مقام توحید و مقام

تحدید.

مقام توحید در مقام توحید یعنی از آن حیث که مشیّت اولیه‌اند و کلمه‌الله و عقل اوّل و نخست آفریده خدا محسوبند. یا خود از آن جهت که به عالم حقّ منسوبند. حکم یک ذات و یک نفس و یک حقیقت دارند. می‌توان همگی را به یک نام نامید، به یک صفت ستود و در یک مقام دانست، زیرا که اینان مظهر امر حقّند و امر حقّ واحد صادر نمی‌شود. (چون قصد ورود در مباحث فلسفی نیست بسط مقال را در اینجا جائز نمی‌داند) اگر جز این بگوئیم، یعنی مظاهر الهیّه را از آن حیث که صادر اوّل

از حقّ مطلقند کثیر بدانیم، کثرت را به ذات حقّ سرایت می‌دهیم و بار دیگر دچار شرک می‌شویم. ذکر مثال آنجا که از جمال بی‌مثال سخن به میان آید روا نیست، ولیکن در توضیح مقال، نخست استغفار می‌کنیم، و آنگاه از بعضی از امثله دم می‌زنیم. ذات نور یکی بیشتر نیست، اگر چه در چندین چراغ که هریک را شدتی در حدّ خویش است، ظاهر شود. حقیقت شخص یکی بیشتر نیست، ولو خود را در چندین آئینه که هرکدام او را از جهتی و به صورتی فرا نمایند ببیند. ماهیت حرارت یکی بیشتر نیست، هر چند در هر آتشدانی به نسبت ظرفیت آنها به درجات متعدّد پدیدآید. مظاهر الهیه نیز حقیقت واحده‌اند و لودر هر زمانی، در هر شخصی، به هر نسبتی و به هر شدتی ظاهر شوند. تشخّص مظاهر امر به روح انسانی و مقام بشری آنان است، نه به کلمه الهیه و امر الهی و روح قدسی که بدانان تعلّق می‌گیرد. به همین سبب از اوّلی که آن را اوّل نیست تا آخری که آخر ندارد نفوسی که به‌نام شارع دین خدا و مهبط وحی او ظاهر آیند، نفس واحده‌اند.

کلمه‌الله اختلاف نمی‌پذیرد، مشیت اوّلیه کثرت نمی‌یابد، امر حقّ تعدّد ندارد. از آدم تا خاتم، و به اصطلاح "انجیل" از الف تا یاء یکی بوده و هست و خواهد بود: "لا نفرّق بین احد من رسله" (سوره بقره، آیه ۲۸۵). در چنین مقامی لقای یکی از آنان در یک زمان، لقای جمیع آنان در همه ازمنه است، یعنی لقای امر واحدی است که صادر از حقّ واحد است و عرفان یکی از ادیان در حکم عرفان حقایق جمله آنها از ابتداء تا انتهاء یا خود جایگزین عرفان خداست. قوله تعالی:

"این مظاهر حقّ را دو مقام مقرر است: یکی مقام صرف تجرید و جوهر تفرید. و در این مقام اگر کلّ را به یک اسم و رسم موصوف نمائی، باسی نیست چنانچه

می‌فرماید: لا نفرق بین احد من رسله زیرا که جمیع مردم را به توحید الهی دعوت می‌فرمایند و به کوثر فیض و فضل نامتناهی بشارت می‌دهند ... این طلعات مواقع حکم و مطالع امروند و امر مقدّس از حجابات کثرت و عوارضات تعدّد است. این است که می‌فرماید: و ما امرنا الاّ واحده (سوره قمر، آیه ۵۴) و چون امر واحد شد، البتّه مظاهر امر هم واحدند ... باری ... اگر به نظر لطیف ملاحظه فرمائی همه را در یک رضوان ساکن بینی و در یک هوا طائر و بر یک بساط جالس و بر یک کلام ناطق و بر یک امر آمر. این است اتحاد آن جواهر وجود و شمس غیر محدود و معدود". (کتاب ایقان، ص ۱۱۸ _ ۱۲۰) و قوله تعالی:

"حاملان امانت احدیه که در عوالم ملکیه به حکم جدید و امر بدیع ظاهر می‌شوند، چون این اطیّار عرش باقی از سماء مشیّت الهی نازل می‌گردند و جمیع بر این امر مبرم ربّانی قیام می‌فرمایند، لهذا حکم یک نفس و یک ذات را دارند، چه جمیع از کأس محبّت الهی شاربند و از اثمار شجره توحید مرزوق". (کتاب ایقان، ص ۱۱۸) و قوله تعالی:

"مظاهر احدیه از جهتی متحد و از جهتی به ظهورات مختلفه ظاهر. از آن جهت که کلّ از مشرق امر مشرق و من عندالله تکلم نموده و کلّ به تبلیغ ناس مأمور گشته‌اند، کلّ واحد بوده. این است که می‌فرماید: لا نفرق بین احد منهم... و اگر به دیده بصیرت ملاحظه نمائی، فوالله الذی لا اله الاّ هو، که کلّ را به حقیقت واحده و ظهور واحد و حرکت واحد و فعل واحد و شریعت واحده و اسم واحد و رسم واحد مشاهده نمائی ... آیاندیده‌ای که می‌فرمایند اگر صد هزار مرتبه شمس طالع شود یک شمس بوده و خواهد بود و می‌فرماید

همین قسم در مظاهر احدیه ملاحظه نمائید. بدان که در تجلی دو نظر ملحوظ ... به نظری مکرر و به نظری غیر مکرر. و این دو نظر منسوب به تجلیات ظاهریه ملکیه است و نفس تجلی در مقرّ خود مقدّس از این دو نظر بوه و خواهد بود. ولکن ادراک این مقام قدری مشکل". (کتاب بدیع، ص ۱۵۲ _ ۱۵۴)

علاوه بر این آیات و صدها نظایری که دارد، و جملگی حاکی از وحدت مظاهر الهیه به بیان کلی است، در بعضی از آیات بعضی از مظاهر الهیه را به اسم و رسم مذکور داشته و به وحدت آنان با یکدیگر و با نفس خود تصریح فرموده‌اند.
قوله تعالی:

"تالله هذا لهو الذی قد ظهر مرّة باسم روح، ثمّ باسم الحبيب، ثمّ باسم علی، ثمّ بهذا الاسم المبارک المتعالی المهیمن العلیّ المحبوب". (لوح نصیر، ص ۱۹۶
مجموعه مصر) مفاد آیات مبارکه به زبان فارسی چنین می شود: سوگند به خدا که این همان کسی است که گاهی به نام عیسی روح الله، گاهی به نام محمد رسول الله، گاهی به نام نقطه اولی و گاهی به این اسم مبارک (جمال ابهی) ظاهر شده است.
و قوله تعالی:

"بگو ای قوم، قدری بشعور آئید و جمال علیّ اعلی را مرّة اخری در هواء بغضاء معلق مسازید و روح را بر صلیب غلّ مزنید و یوسف الهی را بجبّ حسد مبتلا مکنید و رأس مطهر مبین را بسیف کین مقطوع مسازید و دیار به دیار مگردانید". (لوح نصیر، ص ۱۷۶
مجموعه لواح مصر)
و قوله تعالی:

"چه می گوئید (خطاب به اهل بیان) در نقطه اولی روح ما سویه فداه که می فرمایند نقطه بیان بعینه همان نقطه فرقان است از قبل. و همچنین در جمیع بیان که می

فرمایند من ظهر عین من یظهر و من یظهر عین من
ظهر. و همچنین می‌فرمایند انّی آیاه و انا هو ایّای ...".
(کتاب بدیع، ص ۱۵۲) مفاد کلمات عربی اواخر بیان
مبارک این است: کسی که ظاهر شد عین همان کسی
است که ظاهر خواهد شد و کسی که ظاهر خواهد شد
عین همان کسی است که ظاهر شد ... من اویم و او من
است.

و قوله تعالی:

"یا قوم (خطاب به اهل بیان) انّی نفسہ و هو نفسی ..."
(کتاب بدیع، ص ۲۰۶) مفاد آیه مبارکه به زبان فارسی
چنین می‌شود: ای مردم، او (نقطه اولی) خود من است
و من خود اویم. و در تبیین همین آیات است که
مولی‌الوری، عبدالبهاء می‌فرماید:

"در مظاهر ظهور سه مقام است: اوّل حقیقت جسمانیّه
... ثانی حقیقت شاخصه، یعنی نفس ناطقه ... ثالث
ظهور ربّانی ... مقام ثالث نفس فیض الهی است، جلوه
جمال قدیم است و اشراق انوار حیّ قدیر." (مفاوضات،
فقره لط، ص ۱۱۶ - ۱۱۷).

و نیز می‌فرمایند:

"مقام ثالث ظهور کَلّی الهی و جلوه ربّانی کلمة‌الله است
و فیض ابدی است و روح‌القدس است، آن نه اوّل دارد
و نه آخر، چه که اوّلیت و آخریت بالنسبه به عالم
امکان است نه بالنسبه به عالم حقّ. امّا عندالحقّ اوّل
عین آخر است و آخر عین اوّل است ... حقیقت نبوت
کلمة‌الله و مظهریت کامله است. بدایتی نداشته و
نهایتی ندارد ولی اشراقش متفاوت". (مفاوضات، فقره لح،
ص ۱۱۵).

لم یلد و لم یولد

شرح این معنی، با استناد به آثار جمال قدم و بیانات
مبیّن آیات روشن می‌دارد که اهل بهاء چون مظاهر
الهیّه را حقیقت واحده می‌دانند، ظهور آنان را بی‌آغاز

و بی انجام می‌شمارند. جلوه واحدی، از اوّل لا اوّل، از عالم حقّ صادر شده‌است که در هر زمانی به یکی از نفوس مبارکه انسانیّه تعلق می‌گیرد تا واسطه حقّ و خلق باشد، بی‌آنکه خود به قید زمان مقید شود، بی‌آنکه کثرت پذیرد، بی‌آنکه ولادت یابد، بی‌آنکه مرگ را بدو راهی باشد. آنکه می‌زاید نفس انسانی مظهر امر است و آنکه هم می‌زاید و هم می‌میرد وجود جسمانی اوست. اما کلمه الهیّه ظاهره در او پیوسته بوده و هست و خواهد بود. بنابراین اگر در لوحی که به مناسبت میلاد حضرت بهاءالله از قلم اعلی نازل شده‌است می‌خوانیم: "فیه ولد من لم یلد و لم یولد" (ایام تسعه، ص ۵۰ - ۵۱) چنانکه فوراً در تتمه آیه مذکوره بدان مأموریم، می‌کوشیم تا در بحر معنی حقیقی این بیان فرو رویم و گوهر علم و حکمت را فرا چنگ آوریم. قوله تعالی:

"طوبی لمن یتغمّس فی بحر المعانی من هذا البیان و یصل الی لئالی العلم و الحکمة الّتی کنزت فی کلماتالله الملک المتعالی المقتدر القدير".

زیرا بر ما روشن است که مظاهر الهیّه در مقام توحید ذات واحد و نفس واحد و حقیقت واحده‌اند. بدین سبب چون از این لحاظ بدانان بنگریم، نمی‌توان گفت که زاده می‌شوند یا نفس دیگری را که جز خودشان باشد، می‌زایند. بلکه آن حقیقت واحده کماکان در مقام وحدت مانده‌است و می‌ماند و خواهد ماند. و آنچه می‌تواند والد و مولود باشد جنبه جسمانی انسانی مظاهر الهیّه است. پس حقیقتی که از آغاز وجود داشت و ولادت در شأن او نیست، در این دور بدیع، در شب دوم محرّم سال هزار و دویست و سی و سه هجری قمری، به شخص ممتازی از نوع انسان که هم در این شب به جهان آمد تعلق گرفت، و از این شخص، از این لحاظ که مظهر آن حقیقت واحده است، شخص دیگری که در

مقام او باشد و مانند او مشیت اولیه و کلمه‌الله نامیده شود و شریک او در عصمت کبری به شمار آید، تولد نمی‌یابد. به عبارت دیگر، صاحب عصمت کبری و شارع دین خدا را چنانکه مظهر جمیع صفات الهیه می‌دانیم، لم یلد و لم یولد نیز می‌خوانیم و این بدان معنی است که آنان را از حیث صدورشان از حق مطلق اشخاص متعدّد نمی‌شماریم تا هرکدام را مسمی به اسم معین در مکان مخصوص و متولد در زمان مشخص بیان‌گاریم:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد دل برد و نهان شد

هر دم به لباس دگر آن یار برآمدگه پیر و جوان شد
بالله که همو بود که می‌آمد و میرفت هر بار که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد دارای جهان شد
چه این تمکن و تعین از لحاظ تعلق به عالم خلق یا خود
در مقام تحدید است، و در مقام توحید بقوله تعالی:
"ظهور الله که مراد از مشیت اولیه باشد در هر ظهوری
بهاء الله بوده و هست." (کتاب بیان فارسی، باب ۱۵،
واحد ۳، منقول در صفحه ۱۴۸ رساله ایام تسعه)

وحدت ادیان

توضیح نتایجی که از این حقیقت اصلیه اولیه بر می‌آید خارج از موضوع این مقال است. کافی است همین قدر گفته شود که از قبول وحدت کلمه الهیه، یا به عبارت دیگر از وحدت حقائق مظاهر امر الهی، وحدت اصول ادیان که از جمله مبادی روحانی امر بهائی است، استنتاج می‌شود. ادیان در اساس و از لحاظ اصول یکی بیشتر نیست: "حقّ یکی، دین یکی، کتاب یکی" به همین سبب آیات بسیاری در "قرآن" مجید آمده است که بر طبق مدلول آنها همه ادیان، با اینکه هریک را بر حسب ظاهر رسولی دیگر و کتابی دیگر و قبله ای دیگر است، و از لحاظ زمان و مکان و از حیث فروع

احکام و ظواهر شرایع با هم مغایرت دارد، به نام اسلام نامیده می شود.

از قول نوح آورده‌اند: "و امرت ان اکون من المسلمین". (سوره یونس، آیه ۷۲) "من مأمورم که مسلمان باشم" به زبان ابراهیم فرموده‌اند: "و وصی بها ابراهیم و یعقوب یا بنی انّ الله اصطفی لکم الدّین فلا تموتون الا و انتم مسلمون". (سوره بقره، آیه ۱۳۲) "پسران من نباید بمیرند مگر اینکه مسلمان باشند" از جانب موسی به مردم زمان او خطاب کرده‌اند: "و قال موسی ان کنتم آمنتم بالله فعلیه توکلوا ان کنتم مسلمین". (سوره یونس، آیه ۸۳)

"اگر به خدا ایمان آورده‌اید و مسلمان شده‌اید، بر او توکل کنید". مناجات ملکه سبا را به درگاه خدا چنین آورده‌اند:

"اسلمت مع سلیمان لله ربّ العالمین". (سوره نمل، آیه ۴۴)

"با سلیمان، برای خدائی که پروردگار جهانیان است، اسلام آوردم" بیانی را از حواریین عیسی نقل کرده‌اند که اینان: "قالوا آما بالله و اشهد بانّا مسلمون". (سوره مائده، آیه ۱۱۱) "گفتند: خدایا ما به تو ایمان آوردیم و اینک گواه باش که ما مسلمانیم".

پیداست که اگر بتوان ادیان نوح و ابراهیم و موسی و عیسی، همه را اسلام نامید، تفاوت کتاب و قبله، زمان و مکان موجب اختلاف ادیان نمی شود. بنابراین همه ادیان اگر چه به حکم عقائد خود کتاب مخصوصی را کتاب خدا بخوانند و شخص معینی را صاحب شریعت بدانند و رو به قبله دیگری نماز بخوانند و حدود متفاوتی را در معاملات و سیاست جاری سازند، همگی در مقام توحید دین واحدند و به همین معنی است که در قرآن مجید فرموده‌اند که: "انّ الدّین عندالله الاسلام". (سوره آل عمران، آیه ۱۹) "دین در نزد خدا

اسلام است". یا : "و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه". (سوره آل عمران، آیه ۸۴) "هر که جز اسلام دینی را طلب کند از او پذیرفته نخواهد شد". (در این قسمت می توان از جلد اول کتاب تبیان و برهان، تألیف حاج احمد حمدی آل محمد، ص ۲۸ - ۳۸ و حواشی مترجم بر این صفحات استفاده کرد.)

مقام تحدید

اما در مقام تحدید، یعنی از آن حیث که این حقیقت غیبیه معنویّه در عالم شهادت و مادّیت تجلّی می کند، قید زمان به خود می پذیرد، حدّ مکان به خود می گیرد، و در هر زمانی و مکانی در هیکل جسمانی شخص مخصوصی که به منزله عرش اوست، جایگزین می شود، یا خود از آن جهت که به عالم خلق انتساب می یابد، کثرت می پذیرد. در هر دوری نامی به خود می گیرد، به وصفی موصوف می شود، به حدّی محدود می گردد، به زمانی تعلّق می یابد، و به اقتضای آن زمان، به امری بدیع مأمور می شود، شرعی جدید تشریح می کند و کلمه تازه ای به زبان می آورد که چون به حقیقت بنگریم همان امر قدیم و دین ثابت و کلمه واحده است که در عالم خلق ناگزیر می بایست متناسب با مقام و به اقتضای زمان به صورت دیگر ادا شود و به طرز غیر مکرّر پدید آید.

عالم حقّ عالم کمال و ثبات و وحدت است و کلمه الهیه از لحاظ تعلّق به این عالم، چنانکه شرح دادیم، کامل و ثابت و واحد است. اما عالم خلق، عالم نقص و حرکت و اختلاف است. بنابراین در عالم خلق است که تغییر و تکامل لازم می آید و این تکامل با تشریح ادیان میسر می شود و هر دینی را در حدّ خود نسبت به دین سابق کامل تر می توان خواند زیرا که نوع انسان در زمان ظهور آن دین نسبت به زمان سابق برتر شده و فراتر آمده است. امثله ای را که پیش از این گفتیم، بازگوئیم،

اگر چه حقیقت نور یکی بیشتر نیست، در هر چراغی به درجه‌ای از شدت که متناسب با مقرّ آن چراغ است، به ظهور می‌رسد، یعنی درجات شدت ظهور نور با وجود وحدت حقیقت آن، اختلاف می‌پذیرد. اگرچه حقیقت آتش یکی بیشتر نیست، هر آتشدانی را چنان می‌سازند که متناسب با مکانی که در آن تعبیه می‌شود و به درجه‌ای از قوّت که متناسب با این مکان و احتیاج و اقتضای آن باشد این حرارت را ظاهر سازد. بلا تشبیه، اگرچه حقیقت کلمه الهیه یکی بیشتر نیست، در هر زمانی به درجه‌ای از کمال که متناسب با کمال نسبی نوع انسان در همان زمان است، پدید می‌آید. شرعی که کامل تر از شرع ماضی است تشریح می‌شود. امری که برتر از امر سابق است، اظهار می‌گردد و بدین سان است که بعضی از مظاهر الهیه بر بعض دیگر تفضیل می‌یابند و آیه مبارکه "تلك الرّسل فضلنا بعضهم على بعض" (۵) مفهوم می‌شود. در واقع این رجحان از لحاظ ظهور آن حقیقت در عالم امکان و به سبب کمال نسبی این عالم در این زمان است نه اینکه نفس کلمة الله را تفاوت مراتب باشد یا روح قدسی الهی تعدّد پذیرد و آیه مبارکه: "لا نفرّق بين احد من رسله" (۶) نقض شود. قوله تعالی:

"و مقام دیگر مقام تفصیل و عالم خلق و رتبه حدودات بشریه است. در این مقام هر کدام را هیکلی معین و امری مقرّر و ظهوری مقدرّ و حدودی مخصوص است. چنانکه هر کدام به اسمی موسوم و به وصفی موصوف و به امری بدیع و شرعی جدید مأمورند. چنانچه می‌فرماید: تلك الرّسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من کلم الله و رفع بعضهم درجات و آتينا عيسى بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس. (سوره بقره، آیه ۲۵۳) نظر به اختلاف این مراتب و مقامات است که بیانات و کلمات مختلفه از آن ینابیع علوم

سبحانی ظاهر می‌شود و الا فی الحقیقة نزد عارفین معضلات مسائل الهیّه جمیع در حکم یک کلمه مذکور است. چون اکثر ناس اطلاق بر مقامات مذکوره نیافته‌اند، این است که در کلمات مختلفه آن هیاکل متحدّه مضطرب و متزلزل می‌شوند. باری معلوم بوده و خواهد بود که جمیع این اختلافات کلمات از اختلافات مقامات است...". (کتاب ایقان، ص ۱۳۷)

و قوله تعالی:

"سحاب فضل در جمیع اوقات مرتفع و او را انقطاع پدید نه، ولکن هر سحابی مظهر فیض کلیه نبوده و نخواهد بود. در شمس و صعود و نزول او ملاحظه نما. اگرچه او در ذات خود مقدّس از صعود و نزول است، ولکن به تغییر منازل و بروج به مقادیر مختلفه ظاهر و مجلی، مثل آنکه در برج اسد به کمال ظهور و حرارت ظاهر است و در دون آن غیر مشهود". (از مجموعه آیات در باره الوهیّت، تدوین لجنه استخراج آیات، نقل از صفحه ۱۰۵ و صفحه ۱۰۶ مجموعه خطّی).

و حاکی از این معنی است بیانی که حضرت عبدالبهاء در تبیین آثار نازله از قلم اعلی در مواقع متعدّد آورده و از جمله در کتاب "مفروضات" در جواب سؤال یکی از بانوان امریکائی الاصل چنین فرموده‌اند:

"صفات کمالیّه و جلوه فیوضات الهیّه و انوار وحی در جمیع مظاهر مقدّسه ظاهر و باهر، ولی کلمة الله الکبری حضرت مسیح و اسم اعظم جمال مبارک را ظهور و بروزی مافوق تصوّر، زیرا دارنده جمیع کمالات مظاهر اولیه بودند و مافوق آن به کمالاتی متحقّق که مظاهر سائره حکم تبعیّت داشتند. مثلاً جمیع انبیای بنی اسرائیل مظاهر وحی بودند و حضرت مسیح نیز مهبط وحی، ولکن وحی کلمة الله کجا و الهام اشعیا و ارمیا و ایلیا کجا؟ ... نور آفتاب کجا و نور ستاره و

چراغ کجا؟ روح انسانی را در رتبه جنینی جلوه و ظهوری و همچنین در رتبه طفولیت و رتبه بلوغ و رتبه کمال در نهایت ظهور و جلوه و اشراق. و همچنین حبه در بدایت انبات ورقه است و جلوه‌گاه روح نبات، و در رتبه ثمره نیز مظهر آن روح، یعنی قوه نامیه در منتهای کمال ظاهر، ولی مقام ورقه کجا و مقام ثمره کجا؟ زیرا از ثمره صدهزار ورقه ظاهر گردد ولو اینکه کلّ به روح واحد نباتی نشو و نما کنند. دقت نما که فضائل و کمالات حضرت مسیح و اشراقات و تجلیات جمال مبارک کجا و فضائل انبیای بنی اسرائیل مثل حزقیل و اشموئیل کجا؟ کلّ مظاهر وحی بودند ولی فرق بی‌منتهی در میان، والسلام". (مفاوضات، فقره لز، ص ۱۱۳ - ۱۱۴).

اگر محمد بن عبدالله سرور همه فرستادگان خداست (به اصطلاح متداول در بین اهل اسلام "سید المرسلین") و یا اگر در مقامی است که همه آسمانها را خدا برای او آفریده است (لولاک لما خلقت الافلاک) و خلاصه اگر در مقامی است که مظاهر الهیه سابقه در مقامی فروتر از او واقعند، این تفاوت رتبه ناشی از شدت جلوه روح قدسی و قوت ظهور کلمه الهیه از نفس اوست. و این قوت و شدت و یا خود این علو مرتبت به سبب وقوع او، و دوره اعتبار امر او، در زمانی است که نوع انسان در حدّ بالاتری از کمال نسبت به ادوار سابقه بوده است و بدین سبب نور شدیدتری برای روشن ساختن جمع خود و تعلیم عالی تری برای رشد بنیه مادی و حفظ وجود معنوی خود می‌خواست است. یعنی این تفاوت مرتبه نسبت به عالم خلق و به سبب ظهور مشیّت اولیه در این عالم است.

حضرت بهاءالله مظهر امر الهی

پس همان طور که همه موجودات نمایشگر اسماء و صفاتند و لکن نوع انسان را از این لحاظ امتیازی بیشتر

است و همان طور که همه افراد انسان مطلع کمالات الهیّه‌اند، ولکن مظاهر الهیّه را از این حیث اختصاصی دیگر است. همه مظاهر الهیّه را نیز مرایای حقیقت واحده الهیّه و مظاهر اسماء و صفات و ذات خدا می خوانیم (از آن حیث که این ذات باید ظاهر آید تا شناخته شود و الا در مکن غیب خود پنهان و از این حیث خارج از حدود ادراک و عرفان است) و عرفان خدا را جز با عرفان اینان میسر نمی‌دانیم و لقای خدا را جز در لقای اینان نمی‌بینیم، ولیکن در عالم تحدید و نظر به تفاوت شوون و احوال و اختلاف زمان و مکان بعضی را از این لحاظ بر بعض دیگر، به حکم "قرآن" رجحان می‌نهیم. و چون به حقانیت حضرت بهاءالله قائلیم و آن حضرت را آخرین حلقه سلسله ظهورات الهیّه تاکنون می‌دانیم، در این زمان و تا انتهای کوری که در ظلّ اوست و ایام اعتبار مبادی اساسیّه این امر است، به اختصاص مطلع اسماء حسنی و صفات علیا و مظهر ذات خدا می‌خوانیم. (کور و دور و عصر و عهد از اصطلاحات امر بهائی در تقسیم زمان از لحاظ ظهور مظاهر الهیّه است).

قبلاً آیاتی از آثار قلم اعلی نقل شد که بر حسب آنها عرفان همه مظاهر الهیّه عرفان خداست و همه این برگزیدگان لقاءالله به معنی اعمّ کلمه محسوبند و این در مقام توحید بود. اینک می‌گوئیم که در قیامت اسلام که به سبب تأخر زمانی و تکامل نسبی این دین مبین در ادیان سلف، قیامت همه ادیان به شمار می‌رود، ظهور اسماء و صفات الهیّه به اشدّ مراتب و اکمل درجات آن می‌رسد و موعود قرآن لقاءالله به معنی اخصّ کلمه می‌شود، و البتّه این در مقام تحدید است. (شرح معنی حقیقی قیامت خارج از موضوع این رساله است. رجوع شود به کتاب ایقان).

حضرت بهاءالله مظهر اسماء و صفات

نخست در باره تنزیه ذات خدا و علو محض او در عالم حق و سلب اسماء و صفات از ذات غیب و لزوم تجلی کلمه الهیه در عالم خلق سخن گفته شد. از آن پس با تأکید بلیغ با استناد به آیات جمال قدم بیان گردید که چون خدا را نمی‌توان شناخت. عرفان مظاهر الهیه جایگزین عرفان اوست، چون خدا را نمی‌توان دید، دیدار برگزیدگان خدا دیدار خود اوست، و سرانجام سخن بدانجا رسید که این معنی در حق اکمل این ظهورات بیشتر صادق می‌آید و این کمال از لحاظ زمان و به سبب ظهور این حقیقت واحده در اعلی مرتبه کمال خلق در کور معین است. بنابراین اگر در آثار امر بهائی در بسیاری از موارد دیده شود که قلم اعلی حضرت بهاءالله را به صفات الهیه ستوده و اسماءالله را در شأن او آورده است، دیگر نباید محلی برای تعجب باشد، بلکه باید گفت که "اگر جز این بودی عجب نمودی" زیرا می‌بایست در این صورت یا هرگز در باره خدا دم نزنیم و هیچگونه سخن به زبان نیاوریم، حتی نیایش به درگاه خدا را نیز که مستلزم تسمیه او به اسماء حسنی و وصف او به صفات علیاست، موقوف سازیم، یا همه اسماء و صفات را به ذات حق منسوب داریم و برای اینکه بتوانیم این صفات را دریابیم و به معانی این اسماء پی ببریم آنها را غیر از ذات خدا بیانگاریم و خدا را مرگب از ذات و صفات بشماریم و از این طریق دچار شرک شویم، یا بر آن باشیم که صفات عین ذات است و چنین ذات بسیط واحدی در عالم غیب مطلق که راه ما به سوی آن بسته و پای ما در پیمودن این راه شکسته است، پنهان از دیدگان و دور از حد عرفان جای دارد بی‌آنکه در عالم امکان تجلی کند و بدین ترتیب خداشناسی را موقوف سازیم، یا برای استخلاص از این همه محالات عالم حق را در علو تنزیه خود محفوظ داریم و اسماء و

صفات را حاصل از تجلی پرتو حسن او در ازل بشماریم و نمایش فروغ جمال قدم در این عالم بدانیم و عرفان کامل‌ترین مراتب تجلی را در عالم شهود عرفان خدا بخوانیم و در زیارتنامه مظهر امر الهی چنین به زبان آوریم: "اشهد بان من عرفک فقد عرف الله و من فاز بلقائک فقد فاز بقاء الله". (ادعیه محبوب، ص ۹۴) خلاصه مفاد بیان مبارک این است: شهادت می‌دهم که هر که تو را شناخت خدا را شناخته‌است و هر که به دیدار تو فائز شد به دیدار خدا راه یافته‌است.

بدین ترتیب اسماء خدا را که فقط در عالم امر و خلق تحقق می‌پذیرد به وی نسبت دهیم، صفات خدا را جز در شأن او ندانیم. لقاء الله را که اگر به معنی لقای غیب گرفته شود منافی توحید است و اگر در صدد انکار آن بر آیند به کفر محض می‌انجامد، لقای او بخوانیم، تا خلوتخانه غیب از شائبه ادعای رؤیت برکنار ماند و مقام وحدت مطلقه در ادراک ناقص و معرفت محدوده ما جای نگیرد، و بدین سان از علو تنزیه او نکاهد و حقیقت توحید که اساس ادیان است خلل نپذیرد.

و اینک شمّه‌ای از آثار قلم اعلی که محض حفظ تنزیه خدا از هر گونه اسم و ذکر و نعت و صفت در ضمن آنها این اسماء حسنی و صفات علیا بر حضرت بهاء الله اطلاق شده‌است:

"هذا الاسم الذی جعله الله مظهر امره و مطلع اسمائه الحسنی لمن فی ملکوت الانشاء" (از لوح برهان منقول در ص ۷۲ لوح خطاب به آقا نجفی) مفاد بیان مبارک به زبان فارسی چنین می‌شود: این همان است که خدا او را مظهر امر خود خواسته و مطلع اسماء حسنی در عالم خلق فرموده‌است. و:

"لک الحمد یا محبوب بما اظهرت جمالک و کتبت لاصفیائک الورد فی مقرّ ظهور اسمک الاعظم الذی ناح به الامم الا من انقطع عما سویک، مقبلاً الی مطلع

ذاتک و مظهر صفاتک...". (دعای عید نوروز، ص ۱۴۰ ادعیه محبوب) خلاصه آیات به زبان فارسی چنین میشود: سپاس تو را ای محبوب که جمال خود را ظاهر ساختی و برگزیدگان را به مقرّ اسم اعظمت راه دادی، اسمی که با ظهور آن همه مردم به فریاد و فغان آمدند جز آنان که از ماسوای تو گسستند و به مطلع ذات و مظهر صفات تو روی آوردند. و :

"... تالله قد ظهر محبوب العالمین و مقصود العارفين ومعبود من فی السّموات والارضین ومسجود الاوّلین و الآخرین...". (سوره هیکل، ص ۳۵ کتاب مبین) خلاصه مفاد آیات را به زبان فارسی شاید بتوان چنین نقل کرد: سوگند به خدا که آن که محبوب جهانیان و مقصود عارفان و معبود زمین و آسمان و مسجود پیشینیان و پسینیان بود، پدید آمد. و :

"... اتی الرّحمن فی ظلّ البرهان و اشرقّت شمس الوجه من غیر سحاب و حجاب...". (کتاب مبین، ص ۱۰۳) مفاد قول به زبان فارسی چنین می‌شود: رحمن در سایه برهان آمد و خورشید وجه او بی‌پرده آشکار شد. و :

"... قل یا قوم هذا ربّکم الرّحمن قد اتی بالحجّة و البرهان ان اقبلوا الیه و لا تتّبّعوا کلّ معرض اثم...". (لوح احباب، ص ۱۰۷، کتاب مبین) خلاصه مفاد قول به زبان فارسی: بگو ای قوم این پروردگار مهربان شماست که با حجّت و برهان آمده‌است. به وی روی آورید و هر معرض گناهکاری را پیروی نکنید. و :

"... قل هذا یوم فیهِ تجلّی الرّحمن علی الامکان، طوبی لاهل النظر...". (لوح احباب، ص ۱۰۹، کتاب مبین) خلاصه مضمون آیات: بگو امروز روزی است که رحمن بر امکان تجلّی کرد، خوشا بر آنان که اهل نظر باشند. و :

"... قد جعلناك مطلع كل اسم من اسماء الحسنی و مظهر كل صفة من صفاتنا العلیا و منبع كل ذكر من اذكارنا لمن فی الارض و السماء. ثم بعثناك علی صورتی بین السموات و الارض و جعلناك آية عزی لمن فی جبروت الامر و الخلق لیهتدین بك عبادی و یكونن من المهتدين". (سوره هیکل، ص ۲۷، كتاب مبين) خلاصه مفاد بیان مبارك: تو را مطلع همه اسماء حسنی و مظهر همه صفات عالیای خود ساختیم و منبع هر ذکری از اذکار خود برای اهل زمین و آسمان فرمودیم و به صورت خود در جهان پدید آوردیم و نشانه عزت خود در عالم امر و خلق نمودیم تا بندگان من با تو هدایت یابند. و :

"... قد طوی بساط الاوهام و اتی الرحمن بامر عظیم". (لوح خطاب به عبدالوهاب، ص ۱۶۰، مجموعه الواح چاپ مصر) خلاصه معنی آیه مبارکه: بساط اوهام برچیده شد و رحمن به امر عظیم خود فرا رسید. و :

"... قد اتی الوهاب راکباً علی السحاب طوبی لمن تقرّب الیه و ویل للمبعدين...". (لوح ملک روس، ص ۵۸، كتاب مبين) خلاصه مفاد آیات مبارکه: وهاب سوار بر ابر آمد. خوشا برای کسی که به وی نزدیک شود و وای بر آنان که دور میمانند. و :

"... قد اتی الوهاب فی ظلل السحاب...". (لوح احباب، ص ۹۷، كتاب مبين) خلاصه معنی به فارسی: وهاب در سایه ابر آمد. و :

"... قد اتی المختار بسلطان العظمة و الاقتدار...". (لوح احباب، ص ۹۸، كتاب مبين) خلاصه معنی آیه مبارکه: مختار به سلطان عظمت و اقتدار آمد. و :

"... قد اتی القیوم ان انظروا یا اولی الابصار...". (لوح احباب، ص ۹۸، كتاب مبين) خلاصه معنی: قیوم آمد. ای بینایان بنگرید.

مظهریت و عبودیت

هرچند آنچه با استناد به کلمات مبارکه حضرت بهاءالله که از اکثر آثار آن حضرت استخراج و بدانها استشهاد شد مانع از این می‌شود که در این آیات شبهه حلول خدا در این جهان و تجسد او در جسد عنصری و قالب جسمانی یکی از افراد انسان وارد آید، با همه این شمه‌ای از این آیات را که در لوحی یا سوره‌ای یا خطابی نازل شده و مشعر به تجلی اسماء و صفات خدا و ظهور ذات او در وجود جمال قدم است، دوباره نقل می‌کنیم و آیه دیگری را از همان لوح یا همان سوره یا همان خطاب که برای تأکید در توحید و رفع شبهه حلول نازل شده است نیز می‌آوریم تا چنین گمانی یکسره زائل شود و یکبار دیگر در حفظ تنزیه خدا اصرار رود. از جمله در لوحی می‌فرماید:

"قل تالله قد انشقت الاحجاب و اتی الوهّاب راکباً علی السّحاب". (ص ۴۲۵، کتاب مبین) مفاد قول به زبان فارسی: بگو سوگند به خدا که پرده‌ها دریده شد و وهّاب سوار بر ابر آمد.

در همان صفحه از همان لوح چنین می‌آورد:

"قل انّ البلاء زینة البهاء فی سبیل الله مالک الاسماء ان اعرفوا یا اولی الانظار ... کلّما ازداد البلاء زاد البهاء فی حبّ الله فالق الاصباح ... لعمری یفرح قلب البهاء بما ورد علیه من البلاء فی حبّ الله فاطر الارض و السّماء". (ص ۴۲۵، کتاب مبین) خلاصه معنی: ای صاحب نظران، بدانید که بلا زینت بهاء در راه خداست. هرچند بلا زیادت شود بهاء بر محبت خود به خدا می‌افزاید. سوگند باد که قلب بهاء بدانچه از بلا در راه خدا به وی می‌رسد شادمان می‌شود.

و در لوحی که می‌فرماید:

"قل تالله قد اتی منزل الآیات برایات الحجّة و البیان. اتّقوا الله یا ملأ البیان و لا تكونوا من الذین انتظروا ایامی فلما اظهرت نفسی کفروا بها. یشهد بذلك من

عنده امّ البيان". (ص ٤٨، ج ٢، آثار قلم اعلى) مفاد آیات مبارکه چنین است: بگو سوگند به خدای باد که فرستنده آیات با رایات حجّت و بیان آمد. ای اهل بیان، از خدا بترسید و از کسانی نباشید که منتظر ایّام من بودند و همین که نفس خود را ظاهر داشتیم به آن کافر شدند. کسی که مبدأ بیان نزد اوست شاهد این امر است.

هم در آن لوح خطاب به همان قوم چنین می‌آورد:
"یا ملأ البیان، تالله کنت راقداً، ایقظنی ارادةالله منزل
الآیات و کنت صامتاً انطقنی بما لایعادلہ ما عند العباد و
کنت قاعداً اقامنی بقدره منه و هو المقتدر المختار". (از
همان لوح مبارک ص ٦٨، ج ٢، آثار قلم اعلى) خلاصه
مضمون آیات: ای اهل بیان، خفته بودم، اراده خدائی
که آیات را می‌فرستد بیدارم کرد. خاموش بودم، مرا به
سخن گفتن واداشت و گفتاری به زبانم آورد که هرچه
در نزد مردم است برابری با آن نمی‌تواند کرد. نشسته
بودم، به قدرتی از خویشتن بیدارم ساخت. و اوست که
صاحب اقتدار و اختیار است.

و در لوحی که می‌فرماید:

"انک انت یا عبد تقربت الی السدره المنتهی و سمعت
منها نغمات ربک العلی الاعلی و فزت بلقائه و زرت
جماله و حضرت محضر الله المقتدر المهیمن العلیم
الحکیم". (ص ٢٥٨، کتاب مبین) خلاصه بیان مبارک:
ای بنده من، به سوی سدره منتهی نزدیک آمدی، نغمه
پروردگار علی اعلى را از آن شنیدی، به لقای اوفائز
شدی، جمال اورا زیارت کردی و در محضر خدا حضور
یافتی.

در صفحه بعد همان لوح خطاب به همان بنده مقرب که
هدیه‌ای به حضور او تقدیم داشته بود چنین آورده است:
" ... ولكنّ الغلام ما اتّخذ لنفسه من بیت لیزینه بطراز
الدنیا و ما اراد لنفسه من حیوة لیستنصر عمّا خلق فی
الارض و السّماء. انّه کان ناظراً فی کلّ الاحیان الی

شطر ربّه الرَّحْمَن و ما اراد الا ان يرتقى اليه و يسكن في المقام الَّذِي انقطع عنه الذّكر و البيان ...". (ص ۲۵۹ کتاب مبین) خلاصه بیان مبارک این است: این غلام برای خود خانه‌ای نگرفته‌است تا آن را به زینت دنیا بیاراید، حتّی حیاتی هم نخواست‌است تا از آنچه در زمین و آسمان آفریده‌اند یاری بخواهد، بلکه همواره به پروردگار مهربان خود نظر دوخته و جز این که به درگاه وی روی آورد و در جائی که ذکر و بیان بدان فرا نمی‌رسد، آرام گیرد، اراده نکرده‌است.

و در لوحی که می‌فرماید:

"فوا حسرة للذین کفروا بالله بعد الَّذی اتی بالحقّ بسُلطان مبین". (ص ۲۹۹، کتاب مبین) و خلاصه آیه به زبان فارسی چنین است: چه حسرتی است برای کسانی که به خدا کافر شدند از آن پس که به راستی با سلطان مبین آمد. (اگر چه در معنی جزء اخیر این آیه چنین نیز می‌توان گفت که حقّ را با سلطان مبین آورد).

به اندک فاصله‌ای در همان لوح چنین می‌آورد:

"قل ما منع البهء عمّا ورد علیه من البلاء یدعو من فی الاکوان فی کلّ الاحیان الی الله ربّهم الرَّحْمَن. کذلک امر من لدن مقتدر قدیر". (ص ۳۰۰، کتاب مبین) و خلاصه مفاد آیه به زبان فارسی: بگو بهاء از بلائی که بر او وارد آورده‌اند فرو نمانده‌است. همه جهانیان را در هر زمان به سوی خدائی که پروردگار ایشان است فرا می‌خواند و از نزد مقتدر قدیر به چنین امری مأمور است.

و در لوحی می‌فرماید:

"قد اتی الرَّحْمَن فی ظلل البیان و الملک الله المقتدر القهّار". (ص ۳۱۳، کتاب مبین) مضمون بیان به فارسی: رحمن در زیر سایه‌بان بیان آمد و ملک از خدای مقتدر قهّار است.

و در همان صفحه از همان لوح چنین می‌آورد:

"لا يَمْنَعُنَا الْبَلَاءُ عَنْ ذِكْرِ مَالِكِ الْأَسْمَاءِ. ادْعُوا النَّاسَ
بِمَا أَمَرْتُمْ وَ لَا يَمْنَعُنِي أَعْرَاضُ مَنْ عَلَى الْأَرْضِ وَ لَا
سَطْوَةُ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ". (ص ۳۱۳، کتاب مبین)
مضمون مفاد آیه مبارکه چنین است: هیچ بلائی ما را
از ذکر خدائی که مالک اسماء است باز نمی‌دارد.
بدانچه او مرا مأمور کرده‌است مردم را دعوت می‌کنم
و اعراض مردمان و قدرت سرکشان و ستمگران مرا
از این کار باز نمی‌دارد.
و در لوحی که می‌فرماید:

"قُلْ يَا قَوْمِ ادْعُوا الْمَوْهُومَ، قَدْ أَتَى الْقِيَوْمَ عَلَى ظِلِّ
الْبِرْهَانِ، إِنَّهُ لِرَبِّكُمْ الرَّحْمَنُ الَّذِي عَلَّقَ بِهِ الْبَيَانَ". (ص
۳۴۸، کتاب مبین) خلاصه مفاد بیان مبارک: بگو ای
قوم، موهوم را وا گذارید. قیوم آمد و برهان آورد. او
پروردگار مهربان شماسست و هموست که کتاب بیان به
قول او موکول بود.

در صدر همین لوح و در ابتدای همان صفحه کتاب
چنین می‌آورد:

"قَدْ حَضَرَ كِتَابِكِ تَلْقَاءَ الْوَجْهِ فِي السَّجْنِ وَ كَانَ مَزِينًا
صَدْرَهُ بِالْكَلِمَةِ الَّتِي أَحْبَبْنَاهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الْمَهِيمِ الْقِيَوْمِ
وَ أَرْدِنَاهَا لِنَفْسِي وَ لِمَنْ مَعِيَ وَ رَبِّكَ الرَّحْمَنُ هُوَ الْعَلِيمُ
عَلَى مَا أَقُولُ وَ هِيَ هَذِهِ: يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مِنَ الْمُسْتَشْهِدِينَ
فِي سَبِيلِكَ...". (ص ۳۴۸، کتاب مبین) مفاد قول
شریف به زبان فارسی خطاب به شخصی که در نامه
خود آرزوی شهادت کرده‌است: نامه تو در زندان در
برابر ماست. با کلمه‌ای آغاز می‌شود که حاکی از
امری است که ما خود در راه خدا همان را پذیرفته‌ایم و
برای نفس خود و هرکسی که با من باشد خواسته‌ایم. و
خدای مهربان تو بر آنچه که من می‌گویم گواه است و
آن اینکه کاش از کسانی بودم که در راه تو به شهادت
می‌رسند. و در لوحی که می‌فرماید:

"قد تصادف هذا الذكر يوماً فيه ولد مبشّرى الذى نطق
بذكرى و سلطانى و اخبر الناس من سماء مشييتى و بحر
ارادتى و شمس ظهورى و عززناه بيوم آخر الذى فيه
ظهر الغيب المكنون و السرّ المخزون و الرّمز
المصون". (آثار قلم اعلى، ج ٢، ص ١٧٦) مفاد قول به
زبان فارسى: اين گفتار من به روزى برخورداره كه
مبشّرَم در آن روز رخ گشوده است و او كسى بود كه به
ياد من و به ياد سلطنت من ناطق بود و از آسمان مشييت
من و دريائى اراده من و خورشيد ظهور من براى مردم
خبر آورد و ما چنين روزى را به روز ديگرى عزّت
بخشيديم كه در آن غيب پنهان و سرّ ناپيدا و رمز نهفته
پديد آمد.

و در پايان همان لوح خطاب به حقّ مطلق چنين
مناجات مى نمايد:

"سبحانك يا الهى بارك على احبائك ثم انزل عليهم من
سما عطاءك ما يجعلهم منقطعين عن دونك...". (آثار
قلم اعلى، ج ٢، ص ١٧٦) و مضمون مناجات را شايد
بتوان چنين آورد: اى خداى بزرگ من، اين عيد را بر
دوستان خود مبارك دار و بر ايشان از آسمان بخشش
خود چيزى بفرست كه آنان را از هرچه غير تو باشد
بگسلد.

و در لوحى كه مى فرمايد:

"سبحانك الذى اظهر نفسه كيف شاء و اراد فى حين ما
ادرسته افئدة اولى الحجى" (ص ١٤٣، مجموعه
اقتدارات) مفاد آيه مبارك به فارسى: پاك است آن
كسى كه نفس خود را چنانكه خواست پديد آورد و در
روزگارى كه او چنين كرد دلهاى خردمندان از دريافت
او ناتوان ماندند.

اندى بعد خطاب به كسى كه مخاطب لوح است چنين
مى آورد: "طوبى لك بما حضر كتابك فى السجن
الاعظم اذا يدعوا المظلوم ربّه فى السرّ و الاجهار ...

کذلک تموج بحر عطاء ربّک اذ کان مطلع امره بین ایادی الفساق" (ص ۱۴۶ و ۱۴۷، مجموعه اقتدارات) مضمون بیان به فارسی: خوشا به حال تو که نامهات در زندان به حضور رسید در حالی که این مظلوم پروردگار خود را در نهان و آشکار می‌خواند ... دریای عطای پروردگار تو چنین موج می‌زند در آن هنگام که مطلع امر او در دست بدکاران گرفتار است. و شاید لطف کلام او را در جایی بهتر نتوان یافت که به یکی از بندگان خود تعلیم مناجات می‌کند. از این بنده می‌خواهد که نیایش کند، به درگاه خدا روی آورد، خدا را شاهد بگیرد که به مطلع امر او ایمان آورده است. خدا را به حقّ کسی بخواند که با ظهور او غیب مکنون و کنز مخزون ظاهر آمده است و بدین سان به بنده خویش می‌آموزده که غیب مکنون نیز از آن حیث که ظهور می‌کند و تا آن حدّ که شناخته می‌شود، جز آن خدائی است که در مقرّ قدس و مقعد صدق پنهان می‌ماند و علوّ جلال او را باید مصون از نزول و حلول دانست.

قوله تعالی:

"قل سبحانک اللهم یا الهی و مقصودی و رجائی و محبوبی، تری انّ نفات وحیک جذبتی ... و نداء امرک ایقظتني فی ایامک ... اسألک ... باسمک الذی اذ ظهر، ظهر غیب المکنون و الكنز المخزون ان تجعلنی فی کلّ الاحوال ذاکراً بذکرک...". (ص ۱۵۲ - ۱۵۳، مجموعه اقتدارات) خلاصه مضمون آیات مبارکه به فارسی چنین می‌شود: بگو ای خدای من، ای مقصود من، ای امید من، ای دوست من، می‌بینی که بوی خوش وحی که از سوی تو وزید مرا مجذوب ساخت ... ندای امرت مرا در ایام تو بیدار کرد ... از تو می‌خواهم، به حقّ اسمی که با ظهور آن غیب پنهان

و گنج نهفته پدید آمد، که مرا در همه احوال به ذکر خود ذاکر نمائی.

و نظیر این قول را به یکی از تاجداران جهان تعلیم می کند تا زبان نیایش بگشاید و از خدا بخواهد که به حقّ اسم اعظمی که مظهر نفس تو در آسمان و زمین است، پرده‌هایی را که در میان من و مظهر آیات تو وجود دارد از میان برداری و مرا به شناختن او موقّق سازی و بدین سان یکبار دیگر به لطف بیان این حقیقت را می‌آموزد که مظهر نفس خدا و مطلع آیات او و مشرق جمال او را در عالم امر و خلق باید جز از خود او چنانکه در عالم حقّ است، بدانند.

قوله تعالی:

"ای ربّ اسألك باسمك الذی جعلته سلطان الاسماء و مظهر نفسک لمن فی الارض و السماء بان تحرق الاحجاب الّتی حالت بینی و بین عرفان مطلع آیاتک و مشرق وحیک، انک انت المقتدر الکریم". (لوح ملکه، ص ۵۶، کتاب مبین).

خدا می‌آید

ناگفته نماند که در بعضی از آیات "قرآن" علاوه بر وعده‌ای که به لقای خدا داده‌اند، از "آمدن خدا" نیز سخن گفته‌اند. در ظهور امر بدیع این آیات را نیز مانند آیات دالّه بر لقای خدا به ظهور مظهر امر او تعبیر فرموده‌اند تا مبدا تصوّر هبوط و نزول و حلول که دور از شأن حقّ است به قلوب کسانی خطور کند و آنان را به ورطه شرک فرو افکند.

از جمله این آیات آیه ای است که قلم اعلی در بعضی از موارد آن را به عین الفاظ نقل فرموده‌است.

قوله تعالی:

"و همچنین ائمه هدی و انوار لاتطفی هل ینظرون الا ان یأتیهم الله فی ظلل من الغمام (سوره بقره، آیه ۲۱۰) را که مسلماً از امورات محدثه در قیامت می دانند، به

حضرت قائم و ظهور او تفسیر نموده‌اند". (کتاب ایقان، ص ۱۱۲)

و در موارد دیگر، با توجّه به همین آیه و آیات دیگری از این قبیل مفاد این قول را نقل به معنی فرموده و "یوم یأتی الله فی ظلل من الغمام" آورده‌است. (شرح قصیده عزّ و ورقائیه، آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۱۹۲)

در اینجا ناگزیر از روش اصلی خود در تدوین این رساله منحرف می‌شویم و به جای ادامه بیان به طرز سابق، یعنی شرح عقاید اهل بهاء با استناد به آثار قلم اعلی و تبیین حضرت عبدالبهاء، به بحث مجملی در باره معنی حقیقی یکی از آیات "قرآن" می‌پردازیم. شاید روا باشد که قبل از طرح این مطلب از خوانندگان معذرت بخواهیم، و این اعتذار بیشتر بدان سبب است که معنی آیه از غایت وضوح احتیاج به توضیح ندارد و توضیح و اضحات محتاج تقدیم معذرت است.

خدای تعالی می‌فرماید: "آیا جز این انتظار دارند که خدا برای ایشان در سایه ابر بیاید؟" بعضی در این اواخر می‌گویند که سؤالی که در آیه است، استفهام انکاری است. البته چنین است، ولی چگونه می‌توان غافل بود که با کلمه "الّا" معنی این سؤال انکاری تغییر می‌کند. یعنی همین که بگویند: "آیا جز این انتظار دارند؟" معنی قول چنین می‌شود که: "جز این انتظار ندارند" بدین ترتیب در این آیه مبارکه ذکر انتظاری را می‌کنند که اهل کتاب با تأکید و اصرار برای آمدن خدا در سایه ابرها دارند.

اما اگر گفته شود که اعتقاد اهل کتاب را بدان سبب می‌آورند که تکذیب و ترذیل و تقبیح نمایند، هیچگونه قرینه‌ای در خود آیه و سوابق و لواحق آن وجود ندارد تا این معنی را ثابت کند یا محتمل سازد، بلکه قراین و حتّی دلائلی برای اثبات خلاف این ادّعا وجود دارد. از جمله دلائل اینک:

اولاً یهود و نصاری بر طبق آیات تورات و نصوص انجیل واقعاً انتظار آمدن ربّ الجنود و پدر آسمانی را دارند. ثانیاً اکثر مفسّرین "قرآن" از عامه و خاصّه، جملگی را سعی بر آن بوده است که "آمدن خدا" را در این آیه به صورتی تأویل کنند که با اعتقاد صحیح موافق باشد و با تنزیه و تقدیس حقّ مطلق، که فرود آمدن بدین جهان در شأن او نیست، مخالفت نیابد.

از تفاسیری که در این مجلس در دسترس نگارنده است تفسیر کبیر فخر رازی، از کبار علمای اسلام است که در ذیل این آیه مبارکه چندین وجه مختلف برای تفسیر آن را ارائه کرده است: یا آن را باید به همین صورت بخوانند و بپذیرند، بی آنکه حقّ بحث در باره معنی آن یا تأویل آن را به خویشتن بدهند و این به اعتقاد وی مذهب "سلف صالح" است، یا آمدن خدا را به معنی آمدن آیات او، یا آمدن عذاب او بگیرند، یا قصدشان این باشد که رسیدن روز قیامت را برای تصویر عظمت و ابّهت و جلالت آن به آمدن خدا تعبیر نمایند (۷).

تفسیر دیگر که اینک در مقابل نظر است، کتاب "الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التّأویل" للامام جارالله تاج الاسلام محمود بن عمر الزّمخشری، معروف به "کشاف" یا "تفسیر زمخشری" است. او در ذیل این آیه می‌گوید که مقصود از آمدن خدا، آمدن "امر" او یا "بأس" اوست و در تأیید قول خود استناد به دو آیه دیگر "قرآن" می‌کند که در ضمن آنها آمده است: "او یأتی امر ربّک" (سوره نحل، آیه ۳۳) و "جائهم بأسنا" (سوره انعام، آیه ۴۳ و سوره اعراف، آیه ۵) همچنین او و دیگران می‌گویند که ممکن است ظاهر آیه را به صورت "ان یأتیهم الله ببأسه اوبنقمته" بگیریم و کلمات "بأس" یا "نقمت" یا "امر" یا "آیات" و امثال آنها را محذوف بینگاریم (۸).

تفسیر دیگر کتاب "مدارک التّنزیل و حقائق التّأویل" لابی البرکات عبدالله بن احمد بن محمود النّسفی است که در ذیل همین آیه می‌نویسد که مقصود از آمدن خدا، آمدن امر او یا بآس اوست و باز به همان دو آیه استشهاد می‌کند و همان احتمال را نیز می‌دهد که کلماتی محذوف باشد و آیه را بتوان چنین معنی کرد که باید امری با خدا بیاید یا خدا آن امر را بیاورد (۹).

تفسیر دیگر کتاب "لباب التّأویل فی معانی التّنزیل" لعلاء الدّین علی بن محمّد بن ابراهیم البغدادی الصّوفی الخازن، معروف به "تفسیرخازن" است که می‌گوید که مذهب اسلاف امت این است که این آیات را به ظاهر آنها بگیرند و به هیچ گونه تأویل، چنانکه هست، بپذیرند و ضمناً اعتقاد به تنزیه خدا از آمدن به این جهان را نیز محفوظ دارند و در صدد بحث برای توفیق این دو معنی با یکدیگر بر نیایند. ولیکن اگر بخواهند معنی آن را دریابند، آمدن خدا را باید به معنی آمدن آیات او یا امر او یا عذاب او بشمارند (۱۰).

اما از تفاسیر خاصّه، در کتاب "مواهب علیّه" یا "تفسیر حسینی" تألیف ملاحسین واعظ کاشفی در ذیل این آیه آمدن خدا را به معنی آمدن عذاب او گرفته‌اند (۱۱). و در تفسیر "صافی" تألیف ملاحسن فیض کاشانی، از بزرگان علمای شیعه، در ذیل همین آیه آورده‌اند که منظور از آمدن خدا، آمدن امر خدا و بآس اوست و احادیثی در این باره نقل می‌کند که بر حسب آنها آمدن خدا یا امر او در هفت قبه از نور که معلوم نیست که او در کدام یک از آنهاست، خواهد بود، و بالاخره آمدن خدا یا امر او را همان ظهور قائم آل محمّد می‌شمارد (۱۲).

با توجّه به این مطالب که یافتن نظائر آنها در تفاسیر دیگر نیز بر خوانندگان ما آسان خواهد بود، معلوم می‌شود که "انتظار آمدن خدا" به معنی اعتقادی که آن

را در این آیه انکار یا تقبیح کرده باشند، نیست. نگارنده فقط در یک مورد یعنی در تفسیر ابوالفتح رازی به این مطلب برخورد که مفسر خواسته است بگوید که تفاسیر دیگران جملگی بی‌مورد بوده و منظور از آیه را چنین دانسته است که انتظاری که برای آمدن خدا در سایه ابرها دارند، بی‌وجه و بی‌مورد است و به منزله انتظاری است که وقوع آن امکان ندارد. و حال آنکه هیچ گونه مدرکی برای چنین استنباطی نداشته و تفسیر به رأی کرده است.

ناگفته نماند که فخر رازی بعد از ذکر وجوه سابقه وجهی را اختیار کرده و گفته است که می‌توان گفت که آیه مبارکه فقط دلالت بر این معنی دارد که گروهی از مردم آمدن خدا را انتظار می‌برند بی‌آنکه قرینه‌ای در این آیه بتوان یافت که این مردم در این انتظار بر حق بوده یا به راه باطل رفته‌اند، اما نگفته است که به صرف ادعا می‌توان یکی از این دو وجه را اختیار کرد و همان را صحیح شمرد و به جدّ تمام گفت که مقصود از این آیه این است که انتظار روزی برای آمدن خدا، انتظار باطلی است.

ثالثاً تنها در این آیه نیست که از آمدن خدا در روز جزا سخن رفته است، بلکه آیات دیگری نیز در "قرآن" مجید وارد شده و از این معنی حکایت کرده است. از جمله آنها این آیه مبارکه است، قوله تعالی: "هل ينظرون الا ان تأتيهم الملكة او ياتي ربك او ياتي بعض آيات ربك. يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفعا نفساً ايمانها". (سوره انعام، آیه ۱۵۸) مفاد آیه شریفه این است: آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان برای ایشان بیایند یا خدای تو یا برخی از آیات خدای تو بیاید؟ در چنین روزی که آیات خدا می‌آید از ایمان کسی سودی به وی نمی‌رسد.

و چنانکه ملاحظه می‌شود این آیه نیز بر حسب الفاظ عیناً به همان طریق استفهامی ترتیب یافته و با انتظار آمدن فرشتگان یا آمدن خدا یا بعضی از آیات او تصریح شده و بلافاصله چنین آمده‌است که در چنین روزی ایمان هیچ‌کس سودی به وی نمی‌رساند. قبلاً اشاره شد که بعضی از مفسران در تفسیر آیه سابقه به همین آیه استناد کرده و احتمال داده‌اند که مقصود از آمدن خدا ظهور آیات او یا نزول ملائکه یا اموری از این قبیل باشد. و چون طرز ادای مطلب در این آیه بسیار محکم است و صراحت بیشتر دارد، ابوالفتوح رازی نیز وادار شده‌است که در تفسیر "آمدن خدا" قول سابق خود را تعدیل کند و انتظار آمدن خدا به معنی آمدن آیات او یا امر او یا عذاب او را نیز احتمال دهد و به عین الفاظ چنین گوید که: "در این دو قول گفتند یکی آنکه مرا استبعاد است، یعنی مگر انتظار محال می‌کنند که آنچه ممکن نیست با ایشان کرده شود. قولی دگر آن است که او یأتی امر ربّک و حکمه و عذابه ... و قولی دگر آن است که او یأتی ربّک ببعض آیاته او بعظیم آیاته ...". (۱۳)

و از جمله این آیه مبارکه است: "جاء ربّک و الملک صفاً صفاً" (سوره فجر، آیه ۲۲) معنی آیه شریفه که اخبار از روز قیامت می‌کند این است: خدای تو با صفوف ملائکه آمد. و این آیه به صراحت و با جمله خبریه حاکی از آمدن خداست و ناگزیر همه مفسرین به اتفاق گفته‌اند که آمدن خدا و صفوف و ملائکه به معنی آمدن امر خدا و آیات خدا و امثال آنهاست.

آمدن خدا بمعنی آمدن مظهر امر او با توجه به آنچه از پیش گفته شد، آمدن خدا در روز واپسین که به مدلول آیات "قرآن" اثبات می‌شود، بر طبق معتقدات اهل بهاء نمی‌تواند به هبوط ذات الهی از عالم حقّ به عالم خلق تعبیر شود و ناگزیر با کسانی که

حفظ توحید را مستلزم این می دانند که آمدن خدا را به آمدن امر او و آیات او تفسیر کنند. همزمانند و مسلم است که امر خدا جز با مظهر امر او، و آیات خدا جز با مطلع وحی او نمی تواند "بیاید".

آنچه از آیات این ظهور بدیع قبلاً در این خصوص آورده شد برای اثبات این معنی کافی است. اما چون تنزیه خدا در نظر اهل بهاء مطلب اصلی این رساله است، بهتر آنکه هر فرصتی را برای تأکید در باره این مطلب مغتنم شماریم و در این مورد به آیه دیگری از قلم اعلی که تصریح به این معنی دارد، استناد کنیم. قوله تعالی:

"حَقَّ جَلَّ جَلَالُهُ از برای ظهور جواهر معانی از معدن انسانی آمده. الیوم دین الله و مذهب الله آنکه مذاهب مختلفه و سبل متعدده را سبب و علّت بغضاء ننمایند. این اصول و قوانین و راههای محکم متین از مطلع واحد ظاهر و از مشرق واحد مشرق (مقام توحید) و این اختلافات نظر به مصالح وقت و زمان و قرون و اعصار بوده (مقام تحدید). ای اهل بهاء کمر همّت را محکم نمائید که شاید جدال و نزاع مذهبی از بین اهل عالم مرتفع شود و محو گردد. حباً لله و لعباده بر این امر عظیم خطیر قیام نمائید. ضغینه و بغضای مذهبی ناری است عالمسوز و اطفاء آن بسیار صعب. مگر ید قدرت الهیه ناس را از این بلاء عقیم نجات بخشد". (ص ۱۳۳ - ۱۳۴، مجموعه اشراقات)

در نقل آیات برخلاف آنچه معمول ماست قائل به تفصیل شدیم تا اندکی از مقصد صاحب این امر آگاه شویم و شمه‌ای از تعالیم او را در باره وحدت ادیان و لزوم ترک نزاع دینی و اجتناب از بغض مذهبی و صرف نظر از اختلاف در فروع و تمسک به اساس واحد امر الهی به یاد آوریم. و آنگاه دوباره بدانچه مربوط به بحث کنونی ماست باز گردیم.

در ابتدای این آیات فرموده‌اند: "حقّ جلّ جلاله از برای ظهور جواهر معانی از معدن انسانی آمده" اگرچه بر اهل بهاء مطلب به قدری آشکار است که حاجت به توضیح ندارد ولیکن چون ممکن است دیگران را چنین گمان رود که آمدن حقّ جلّ جلاله مستلزم حلول و نزول ذات حقّ است و این معنی با تنزیه و توحید منافات دارد، قلم اعلی همین آیه را در لوح دیگری بعینها نقل فرموده و مراد از آن را بشخصه تعیین نموده‌است تا چنین گمانی را باطل نماید و هرگونه شبهه‌ای را در این باره زائل فرماید و خود او معنمعی حقیقی تمام آیاتی را که در بعضی از موارد در آثار قلم اعلی آمده، و در طی آنها به نحوی از انحاء به آمدن خدا در یوم لقاء اشاره شده‌است، روشن سازد.

قوله تعالی:

"حقّ جلّ جلاله از برای ظهور جواهر معانی از معدن انسانی آمده. یعنی مشارق امر و مخازن لئالی علم او، چه که آنه غیب مکنون مستور عن الانظار. انظر ما انزله الرّحمن فی الفرقان: لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللّطیف الخبیر" (لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به آقا نجفی، ص ۱۰). مفاد کلمات عربی اواخر آیات چنین می‌شود، خدای تعالی پنهان و ناپیدا و پوشیده از دیدگان است. آنچه را که خدا در "قرآن" فرمود به یاد آورید: او را به دیدگان ادراک نمی‌توان کرد و او دیدگان را ادراک می‌کند و اوست لطیف و خبیر.

یادداشتها

- ۱ _ ن ک به "مکاتیب عبدالبهاء"، ج ۱، ص ۱۰۳ _
۱۰۷.
- ۲ _ کتاب "ایقان"، ص ۱۴۸ _ ۱۵۳.
- ۳ _ این سه اثر در "آثار قلم اعلیٰ" جلد سوم به طبع رسیده است.
- ۴ _ لوح بسیط الحقیقة در کتاب "اقتدارات"، ص ۱۰۵ _
۱۱۶ به طبع رسیده است.
- ۵ _ آیه ۲۵۳، سوره بقره.
- ۶ _ آیه ۲۸۵، سوره بقره.
- ۷ _ فخرالدین محمدالرازی "مفاتیح الغیب" مشهور به تفسیر کبیر (اسلامبول: مطبعه علی یک، ۱۲۹۴ هـ ق در ۸ ج)، ج ۲، ص ۲۹۰ _ ۲۹۲.
- ۸ _ الزمخشری الخوارزمی، "الکشاف"، ج ۱، ص ۳۵۳.
- ۹ _ ابی البرکات عبدالله بن احمد بن محمود النّسفی، "مدارک التنزیل و حقائق التّأویل"، ج ۱ (دو جلد در یک مجلد)، ص ۷۹.
- ۱۰ _ علاءالدین علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی الصّوّفی المعروف بالخازن، "تفسیر الخازن المسمّی لباب التّأویل فی معانی التّنزیل"، ج ۱، ص ۱۶۶ _ ۱۶۷.
- ۱۱ _ کمال الدّین حسین کاشفی، "مواهب علیّه یا تفسیر حسینی"، ج ۱، ص ۷۳.
- ۱۲ _ محسن فیض کاشانی، "تفسیر الصّافی"، ج ۱، ص ۲۲۲ _ ۲۲۳.
- ۱۳ _ ابوالفتوح رازی، "تفسیر ابوالفتوح رازی" (ط: علمی، ۱۳۶۱ هـ ق)، ج ۴، چاپ دوم، ص ۳۱۸ _ ۳۱۹.

عالم انسانی محتاج استفاضه از
نفثات روح القدس است

انسان به روح انسانی ممتاز از موجودات دیگر است. روح انسانی مبدأ عقل است و ما عقل را به قوه کاشفه تعریف می‌کنیم. پس انسان را می‌توان موجودی ممتاز دانست که قوه کاشفه دارد. منظور از قوه کاشفه این است که انسان قادر به کشف مجهولات با استناد به معلومات است. یا به عبارت دیگر، انسان می‌تواند آنچه را که بر وی معلوم نیست با اتکاء به معلومات خود استنباط کند، دامنه این استنباط را رفته رفته وسیع‌تر سازد و بر اثر آن حیات مادی و معنوی خویش را مدام دگرگون نماید و در سیر تکامل و تعالی راهبری کند. در حالی که جانوران دیگر همچنان پای بسته وضع طبیعی خویشند و پیوسته بر یک حال ساکن و راکد می‌مانند، او هر دم خویشتن را به وضعی بدیع در می‌آورد و در مراحل متوالی از تجدد و ابتکار پیش می‌برد. سیر او در این طریق منجر به توقف نمی‌شود و قدرت او به طیّ این مسیر انتها نمی‌پذیرد. در راهی که پایانی برای آن نیست. با نیروئی که زوال بر نمی‌دارد، پیش می‌رود. بدین ترتیب گوئی حقّ آن دارد که از این قدرت بی‌مثال و لایزال بر خویشتن ببالد و خود را اشرف کائنات بداند.

چون قدرت عقل خود را می‌آزماید و از این آزمایش پیروزمند و سرافراز بیرون می‌آید، به تدریج به عقل خود مغرور می‌شود و از این که صاحب چنین قدرتی است، احساس فخر و شرف می‌کند، و با وجود آن خود را از هرچیز دیگر بی‌نیاز می‌پندارد. عقل را مشکل‌گشائی توانا می‌بیند و توانائی آن را محدود به هیچ حدّی نمی‌داند. و انصاف باید داد که در شرافت عقل شگّی نمی‌توان داشت و درفضیلت علم که از آثار عقل است، بحثی نمی‌توان کرد.

اما اگر درست بیندیشد، در می‌یابد که عقل او اینهمه آثار را تنها به نیروی خود به دست نیاورده‌است، از این همه مجهولات تنها به دست خود پرده برداشته و در راهی چنین دور و دراز تنها به پای خود پیش نرفته‌است، بلکه ابتدا نیروئی تواناتر از عقل او خود را نمایان ساخته و پرده‌ها را به یک سو زده‌است. دست او را گرفته و از این درها به درون آورده و رو به آن منزل‌ها به راه انداخته‌است. آنگاه او به نیروی خرد در این راه‌ها به جنبش پرداخته و برای رسیدن بدان منزل‌ها به کوشش برخاسته‌است.

در واقع عقل انسان مایه پیشرفت او در راهی است که به وی نموده‌اند و نظر او قادر به ادراک افقی است که در پیشاپیش او گشوده‌اند. از اینرو همواره انتظار آن دارد که چون مرحله‌ای را به پایان رساند، بار دیگر آن دست راهنمای رازگشا را باز یابد تا دوباره پرده‌ها را به یک سو زند و راه دیگری در برابر او نمایان سازد. هرگاه او را نبیند، یا ببیند و نشناسد، یا غرور و لجاج وی اجازت آن ندهد که سر به فرمان او سپارد و گوش به سخن او فرا دارد. سرگشته و گمراه می‌شود. عقل او به جای اینکه مایه رستگاری باشد، آوارگی می‌آورد و به جای اینکه سودی ببخشد، به زیان و خسران گرفتارش می‌سازد.

این راهنمای رازگشا که در هر دوره‌ای نقاب از رخ می‌اندازد و چهره تابناک خود را به پسران آدم نمایان می‌سازد. کیست؟ و نیروئی که از او سر می‌زند و به عقل انسان می‌پیوندد تا مایه توانائی آن باشد، چیست؟ وجودی است که در وی طبیعت آدمیت با حقیقت الهیت به هم پیوسته‌است. معبری است که نور فائض از مبدأ متعال برای اتصال به عقل انسان در آن به سریان آمده‌است. واسطه‌ایست که از یک سو به جهان بی‌پایان غیب راه جسته و از سوی دیگر با عالم شهود تجانس

یافته‌است. اگر انسان حیوانی باشد که روح انسانی به وی تعلق گرفته‌است، او انسانی است که روح قدسی از او تشعشع یافته‌است. اگر انسان را به قوه کشف مجهولات تفوق بر سایر موجودات باشد، او با قدرت به تجدید حیات عالم بر سایر افراد بنی آدم امتیاز مسلم دارد. عقل را بی‌راهنمایی او کاری بر نیاید و انسان را بی‌نیازی از وی دست ندهد. ناظر به همین معنی است بیانی که مولی الوری در تبیین تعالیم جمال ابهی فرموده‌است، و آن اینکه: "عالم انسانی محتاج نفتات روح القدس است".

انسان با روح قدسی به قوت ایمان ارتباط می‌جوید، قوت ایمان با توجه و تمسک محفوظ می‌ماند و آنچه این توجه دائم را تعبیر می‌کند، مناسکی است که نام "عبادات" بر آنها نهاده‌اند.

عبادت حاکی از احساس احتیاج انسان به نفتات روح قدسی است و مداومت در آن مانع از قطع ارتباط وی با مبدأ فیض الهی است. ایمان به مظهر فیض الهی امری نیست که چون یک بار حاصل آید، مدام به قوت خود باقی باشد، بلکه هر آن باید با تجدید توجه مایه گیرد و با تحکیم تمسک قوام پذیرد. آبی زلال که از سرچشمه ای بیرون آید و درجویاری به راه افتد، در معرض آن است که در بستر خود به گل و لای آلوده شود و صفای آن به کدورت تبدل جوید. ولکن مادام که اتصال آن به سرچشمه خود محفوظ باشد. پیوسته امید می‌رود که این آلودگی‌ها زدوده شود و صفای اصلی و جلای حقیقی آن باز آید. این اتصال را به هر کوششی که لازم آید محفوظ باید داشت و این رشته آب باریک را بر سرچشمه زاینده آن همواره مربوط باید ساخت تا بیم آن نرود که رفته رفته آلودگی بر آن چیده شود و چنان با خاک و خاشاک بیامیزد که سرانجام دیگر نتوان نام آب بر آن نهاد.

حال انسان نیز بدین منوال است. اگر رشته ارتباط خویش را با مبدأ والایتر که مظهر فیض پروردگار است، بگسلد و قدرت عقل را با قوت ایمان متبرک نسازد، بتدریج آثار انسانیت در وی رو به زوال می‌رود و عقل خود وسیله‌ای برای فساد و ضلال او در راه ناپیدا کران زندگی این جهان می‌شود. اما اگر ایمان خود را که یک بار حاصل شده‌است، با عبادت خدای متعال و تمسک به الطاف ربّ ذی‌الجلال و توجه به درگاه غنی لایزال تقویت نکند، ایمان او با اینکه شاید در بدایت حال از قوتی بسیار برخوردار بوده‌است. در سرایشیب می‌افتد تا آنجا که چون به خود باز آید، از گمراهی و سرگشتگی خویشتن به تعجب و تحیر دچار می‌آید. در چنین موقعی است که غرور نابجای خود را زشت می‌شمارد و از این همه کبر و ناز که به عقل قاصر خود داشت، سرافکنده و شرمسار می‌شود. باید دعا کرد که آنان که عقل جزئی خود را کافی می‌شمارند و با وجود آن از هر عامل مددبخش دیگری استغناء می‌جویند و ایمان را خاصّ ضعفای ناس می‌پندارند و عبادت را در شأن خود نمی‌دانند، اندکی زودتر به خود باز آیند و احتیاج خویش را به استفاضه از روح قدسی و ارتباط با مظهر فیض الهی به چشم دل باز بینند، و به زبان حال باز گویند:

طیّ این مرحله بی‌همراهی خضر مکن
ظلمات است، بترس از خطر گمراهی

توافق علم و دین

علم مجموعه معارفی است که انسان به روابط کلی در بین ظواهر اشیاء حاصل می کند. علم ناشی از به کار بردن عقل در هدایت تجارب و تنظیم و تلفیق و توحید آنها با اتکاء به اصول بدیهی فطری ضروری است. ماده علم تجارب متعدّد و متفرّق و مختلف انسان از ظواهر حسّی و عوارض وجدانی است. صورت علم روابط کلیه‌ایست که در قالب آنها این امور متعدّد و متفرّق اتّحاد و ارتباط می‌یابد. وسیله برقرار ساختن این روابط قوه عقلیه انسان است. مبنای اعتبار این روابط اتکاء آنها بر اصول بدیهی ضروری است که انسان فطراً خود را ملزم به تصدیق آنها می‌داند، مانند اصل علیت و اصل عدم تناقض و نظائر آنها. نتیجه حاصله از علم قدرت انسان بر تسخیر قوای طبیعی است. مظاهر این قدرت فنون علمی و صنایع مادی است.

دین مجموعه عقایدی است که توسّل بدانها به حیات انسان معنی می دهد. غایت قصوی و کمال مطلوب او را در عالم معین می‌کند. به قلب او اعتماد می‌بخشد. وی را از بقای خودی مطمئن می‌سازد. محلّ و موقع او را در عالم معلوم می‌نماید. رابطه او را با مبدائی که از آن برخاسته و مقصدی که بدان روی آورده‌است، محفوظ می دارد. با حفظ این دو رابطه که چندان دور از هم نیست، بلکه به یکدیگر تأویل‌پذیر است، او را موفق می‌سازد که دل قوی دارد، قدم محکم بیفشرد، سرتاپا امید باشد، پریشانی و نگرانی را به یک سوی نهد، از وجود پایداری و روشنائی و یگانگی در ورای دگرگونی‌ها و تاریکی‌ها و جدائی‌ها مطمئن باشد و این اعتماد و اعتقاد و اطمینان موجب انبساط و انجذاب و ابتهاج در وی شود.

دین و علم وجه مشترکشان این است که هر دو کاشف مجهولات است، هر دو موجب قدرت است، هر دو ممیّز

انسان و علامت انسانیت است، و بنا بر آنچه مولای توانای اهل بهاء فرموده است، هردو ندای نجاج و فلاح است (۱). وجه تغایرشان این است که علم از عقل و دین از وحی مایه می‌گیرد. منظور از علم پی بردن به ظواهر امور تجربی است و منظور از دین معنی دادن به حیات انسانی. علم وسیله وصول به غایت را حاصل می‌کند بدون اینکه غایت را معلوم دارد. از این رو علم را می‌توان هم وسیله موفقیت در قتل و رقت و جنگ و جنایت دانست و هم در حفظ حیات و سلامت و عمران و امنیت به خدمت گرفت. دین غیایاتی را که باید مطلوب انسان باشد و علوم و فنون و صنایع وسایلی برای تحصیل آنها به شمار آید معین می‌سازد. زمینه علم واقعیت است، یعنی از طریق علم جهانی را که در آن به سر می‌بریم، از آن حیث که چنان است، خواه نیک و خواه بد، خواه زشت و خواه زیبا، می‌توان شناخت. زمینه دین حقیقت است، یعنی از راه دین جهان را چنان که باید باشد تا مطابق با مطلوب و مأمول ما جلوه کند، باز می‌جوئیم.

پیدا است که این دو را جانشین یکدیگر نمی‌توان ساخت و با یکی از آن دو نمی‌توان خود را از دیگری بی‌نیاز دانست. نه دین برای انسان کافی است و نه علم می‌تواند جای دین را بگیرد. در واقع این دو امر با یکدیگر مغایرت دارد بی‌آنکه مخالفت داشته باشد. چه هر مغایرتی به معنی مخالف نیست. همین قدر که دو چیز عین یکدیگر نبود و مفهوم متفاوتی داشت و در دو مورد مختلف به کار آمد، آن دو را مغایر می‌دانیم. اما برای اینکه دو چیز را مخالف یکدیگر بتوان دانست یا به اصطلاح اهل منطق، تقابلی از نوع تضاد و تناقض در بین آنها بتوان یافت، باید یکی از آنها دیگری را طرد کند، از وجود یکی عدم دیگری لازم آید، یکی از آن دو جای دیگری را بگیرد، امکان سازش در میان

آنها نباشد. باید یکی از آن دو را انتخاب کرد و از دیگری دست برداشت. از اینجا بر انسان لازم می‌آید که با اهتمام تمام معلوم سازد که کدام یک از آن دو را باید نگاه دارد و کدام یک را به کنار گذارد.

در قرون وسطی دین و علم را مخالف یکدیگر می‌دانستند. به اقتضای آن زمان دین را اختیار می‌کردند و بدان اعتبار می‌دادند. اختیار دین به منزله اعراض از علم بود. وحی می‌بایست جانشین عقل و یا فرمانروای آن باشد. اگر اجازه حضور به عقل می‌داد، آن را محدود و مقید می‌ساخت و مطیع و منقاد خود می‌خواست. مدام در پی آن بود که نگذارد که علم از حدّ خود تجاوز کند. نتایجی را که از علم به دست می‌آمد، در حوزه نظارت خود نگاه می‌داشت و هر مطلب علمی را به دست ضابط وحی می‌سپرد تا اعتبار آن را معین سازد. بدین ترتیب تفتیش آراء علمی و سنجش اعتبار آنها از لحاظ دینی رواج کامل داشت. چه بسا تحقیقات علمی که در نطفه خود خفه شد و چه بسا اهل تحقیق و اصحاب نظر که طعمه آتش جانسوز گشتند.

در قرون جدید نیز دین و علم را مخالف یکدیگر می‌دانند، منتهی به اقتضای زمان علم را اختیار می‌کنند و بدان اعتماد می‌جویند. روی آوردن به علم را مستلزم روی برتافتن از دین می‌شمارند. عقل را جانشین وحی و فرمانروای ایمان می‌دانند. اگر قائل به حقّ حیات برای ایمان باشند. در حدودی است که خود را ملزم به مراعات علم بدانند. پیوسته در پی آنند که دین را محصور و محدود و محبوس دارند و در حیطة نظارت عقل نگاه دارند. آنان که اهل دین باشند در بعضی ممالک به هلاکت می‌رسند و در بعضی دیگر در معرض استحقار و استهزاء قرار می‌گیرند.

اهل بهاء بر طبق آثار قلم اعلی دین و علم را موافق یکدیگر می‌شمارند. خلاف و نزاع و جدالی در میان

آنها نمی‌بینند. دست شستن از علم را برای راه یافتن به دین لازم نمی‌شمارند. ترک ایمان را وسیله حفظ عقل نمی‌دانند. با این همه هرگز در پی آن نمی‌روند که این دو را عین یکدیگر بدانند. اینان نمی‌گویند که علم می‌تواند به حکم عقل به حقایق راه یابد که دین از راه وحی بدانها پی می‌برد. و همچنین بر آن نیستند که دین می‌تواند به حکم وحی مقاصدی را بر آورده سازد که علم از راه عقل بدانها واصل می‌شود. علم را در زمینه خود می‌پذیرند و مختار و متبوع و معتبر می‌شمارند. دین را در مقام خود جای می‌دهند و مطاع و مقبول و محترم می‌شناسند. به یکی از آن دو اجازت نمی‌دهند که به دیگری تجاوز کند یا برای خود قائل به حق نظارت یا ریاست بر دیگری باشد.

خود اهل ایمانند. اما از یک طرف لازم نمی‌بینند که با عقل به مخالفت برخیزند و با اهل علم بستیزند، و از طرف دیگر صحیح نمی‌دانند که مثل بعضی از تنگ نظران هرکدام از عقاید دینی یا فرائض ایمانی را فوراً به علم و عقل عرضه کنند تا صحت و سقم آن را معلوم دارد، یا مثل برخی از کوتاه‌فکران هرکدام از آراء علمی را فوراً با یکی از عقاید دینی منطبق سازند و علانی از آراء جدیده علماء را در عقاید قدیمه خود باز یابند و مانند خردسالان بر خود بیابند که آنچه اهل علم به تازگی بدان دست یافته‌اند، ما عین آن را از دیرباز در دین خود داشته‌ایم. زیرا که علم اگرچه کاشف حقایق است، اما سیر او در این طریق به صورت حرکت نسبی تدریجی ارتقائی است. چه بسا که آنچه امروز اهل علم آن را حقیقت می‌دانند. علم دیروز خطا می‌شمرده و امکان دارد که علم فردا دوباره به بطلان آن رأی دهد یا به نقص آن حکم کند. بنابراین روا نیست که حقایق ادیان را با حقایق علوم به هم بیامیزند تا اگر اعتبار احکام علم از میان رود یا نقص

آنها مکشوف شود، اعتماد ما به معتقدات خود زوال یابد.

البته در آثار مبارکه این امر اعظم از مطابقت علم و دین نیز سخن به میان آمده است. اما در خود این آثار تأکید شده است که منظور از این تطابق این است که ایمان دینی با عقل کلی هردو به یک معنی است. ولیکن چه بسا که اهل بهاء با بعضی از مطالب که علوم بشری در سیر نسبی تدریجی خود بدانها می‌رسد و فقط در همان اوضاع و احوال اعتبار دارد، و در واقع مقتضای عقل جزئی است و حاکی از اهتمام ناقص عقل قاصر انسان در مورد محدودی است، به حکم معتقدات خود موافق نباشند. اما در همین حال نیز با چنین علمی مخالفت نمی‌کنند و نظارت بر آن را لازم نمی‌شمارند و علم را به دستاویز این مطالب محکوم و مطرود نمی‌سازند، بلکه آن را به سیر طبیعی خود وامی‌گذارند تا با ادامه روشی که دارد، حقیقت را چنانکه هست، باز یابد و مطمئنند که در انجام کار، علم و دین هردو به یک سرمنزل می‌رسند و عقل و ایمان در حضور حقیقت واحده مطلقه دست در آغوش یکدیگر می‌شوند.

۱ - اشاره است به لوح حضرت عبدالبهاء با این مطلع:

"ای اهل ملکوت ابھی، دو ندای فلاح و نجات از اوج سعادت عالم انسانی بلند است. خفتگان بیدار کند، کوران بینا نماید، غافلان هوشیار فرماید، کران شنوا نماید، گنگان گویا کند، مردگان زنده نماید..."
(کتاب "مکاتیب عبدالبهاء" ج ۱، ص ۳۰۷)

دین باید سبب الفت و محبت باشد
می‌دانید که روح امر بهائی همین تعالیم روحانی است،
همین مبادی اساسی است. اینکه عرض کردم روح امر
بهائی مبادی روحانی است، برای این بود که سایر
مطالب در همه‌جا هست اما این تعالیم همه در یک جا و
به این صورت فقط در اینجا است که وجود دارد و آنچه
به امر بهائی اختصاص دارد همین تعالیم است. محور
عقاید بهائی همین تعالیم است. منظورم این بود که شما
در دیانت بهائی چون از شناختن خدا شروع می‌کنید، به
اینجا می‌رسید که انسان را بشناسید. چون به توحید خدا
قائل می‌شوید این نتیجه را می‌گیرید که انسان را نوع
واحدی بدانید.

بر همان اساس وقتی که به روح و بقای آن در دنیای
دیگر قائل می‌شوید، در واقع برای این است که
روحانیت را در زندگی انسان اساس و مبنا بدانید و از
همان جا نتیجه بگیرید که چون انسان جسم محض
نیست، بنابراین نمی‌تواند همه هم او مصروف حلّ
مشکلات مادی باشد، بلکه روحانیت مبنای حیات
اوست، اساس حیات اوست. در واقع هرآنچه از
معتقدات در دیانت بهائی وجود دارد، در ادیان دیگر هم
وجود دارد، چون جزء مبادی همه ادیان است، و مبادی
تغییرناپذیر است. منتهی اختصاصی که در این دور پیدا
می‌شود این است که این معتقدات با این تعالیم پیوند می
گیرد، این تعالیم از آنها نتیجه می‌شود.

کدام دین است که به خدا قائل نباشد و خدا را یگانه
نداند. اما کدام دین است که انسان را یگانه دانسته یا به
این مطلب تصریح کرده باشد و در مراتب توحید از
یگانگی ذات حق شروع بکند و به یگانگی انسان برسد
و تأسیس وحدت نوع بشر را وجهه همّت خودش بداند
و این کار را در زمانی انجام دهد که هنوز به فکر
کسی خطور نمی‌کرد که بایستی این کار بشود. حتی

مطلب بر فلاسفه کره ارض و سیاسیون بسیار بزرگ آنقدر مجهول بود که آن را توهم می‌دانستند، تصوّرش را نمی‌کردند. در همان حین که در اروپا و آمریکا حضرت عبدالبهاء سعی می‌فرمودند در کلیساهای، در اونیورسیتیه‌ها، در محافل علماء مطلب را ایضاح کنند و به عقلاء و حکماء بفهمانند که نوع انسانی یکی بیشتر نیست و نباید باشد، در همان حین در شهر کاشان مدرسه بهائی به اسم مدرسه "وحدت بشر" بود (۱). مدرسه وحدت بشر در شهر کاشانی که فرض بفرمائید آن وقت بیش از پانصد نفر باسواد نداشت.

حالا ملاحظه می‌فرمائید که این تعالیم از کی و چگونه شروع شده و تا چه اندازه در بین افهام و عقول افراد متوسط جامعه بهائی با فهم و عقل حکمای سایر ملل جدائی انداخته و فاصله ایجاد کرده و این جامعه را جلوتر و بالاتر برده‌است. در سیسان ما زنان دهاتی روی قالیچه‌های کوچک تعالیم حضرت بهاء‌الله را می‌بافند: "وحدت عالم انسانی، ترک تعصبات ... زن دهاتی که تازه از کوه برگشته فرض بفرمائید به طویله رفته و در اصطبل دستش به تیاله آلوده است دستش را می‌شست و شروع می‌کرد روی قالیچه بنویسد "وحدت عالم انسانی" یا "ترک تعصبات" یا "اساس ادیان الهی یکی است" یا "وحدت زبان و خط" ...

شما به خلاقیت کلمه الهیه توجه بفرمائید که چه تعالیمی را از کجا و چگونه و به دست چه کسانی اجراء می‌کند تا معلوم دارد که وسائل ظاهری در این میان بهیچوجه دخیل و مؤثر نیست. از جمله یکی همین تعلیمی است که فرموده‌اند بنده در باره آن مطلبی عرض کنم و آن اینکه "دین باید سبب الفت و محبت باشد".

آنقدر تأکید در باره این تعلیم مبارک شده که بیان مشهور حضرت عبدالبهاء که همه به گوش جان شنیده‌ایم زینت‌بخش خطابه‌ای واقع شده‌است که این تعلیم

در ضمن آن القاء شده که اگر دین سبب اختلاف بشود، بی‌دینی بهتر است (۲). در کدام دین تابحال همچو کلامی تعلیم شده که اگر دین سبب اختلاف شود بی‌دینی بهتر است؟ آنها که می‌خواهند در دیانت بهائی نسبت به ادیان دیگر مزایائی بیابند، نشان بدهند که در کجا چنین تعلیمی وجود دارد که اگر دین سبب اختلاف بشود، بی‌دینی بهتر است.

آنقدر مطلب بکر و بدیع و بی‌سابقه است که نظیرش را چون در ادیان دیگر نمی‌توانند پیدا کنند، می‌گویند که این تعلیم صحیح نیست و البته تا وقتی چنین می‌گویند که مطلبی نظیر آن بیابند. چون می‌دانید شأن مردم غیر بهائی در مشرق‌زمین، که اخیراً به اروپا سرایت کرده و بیشتر از این هم خواهد کرد و البته هرچه شعشعه تجلی شمس حقیقت بیشتر باشد این قبیل مخالفتها بیشتر خواهد شد و نشانه عظمت امر است، این بود که هروقت تعلیمی از دیانت بهائی می‌شنیدند اول سعی می‌کردند ردّ بکنند و بگویند درست نیست، خطاست، بی‌معنی است. مدتها مجاهده می‌کردند تا بطلان آن تعلیم را اثبات کنند. بعد که می‌دیدند موفق نشدند و خود تعلیم با خلاقیتی که نشان می‌دهد حقانیت خودش را اثبات می‌نماید سعی می‌کردند نشان بدهند که این را ما هم داشتیم، باعقاید ما عجین بود و حتی جزء بدیهیات محسوب می‌شد.

مثلاً تساوی حقوق زن و مرد را اوائل به جدّ انکار می‌کردند. بعداً به لطائف حیل و انواع و اقسام تدابیر خواستند نشان بدهند که تساوی حقوق زن و مرد قبلاً پیش بینی شده است. یا مثلاً با وحدت عالم انسانی در اوائل جداً مخالفت می‌کردند و وقتی اسم صلح به میان می‌آمد، سعی می‌کردند نشان بدهند که دین باید دین جنگ باشد، چون جنگ ناموس خلقت است، دین صلح دین زنانه است، دین صلح دین عجز است، دین صلح

دین ناتوانی است و از این حرفها زیاد زدند. بعد که دیدند به جایی نرسید، آنوقت سعی کردند نشان بدهند که اگر صلحی هم باشد، قبلاً پیش‌بینی شده و دین خود ایشان هم دین صلح بوده است.

حتی اصطلاحات را هم اول از ما به عاریه گرفتند و بعد غصب کردند. اول قرض نمودند و بعد گفتند اصلاً مال ما بوده است. یا مثلاً مسأله برده‌فروشی که در کتاب اقدس جواز آن منع شد (۳) چون هنوز در موقعی بود که برده عملاً هم وجود داشت، سعی می‌کردند نشان بدهند که باید وجود داشته باشد. بعداً گفتند دین ما از ابتداء فطره با برده‌فروشی مخالف بود و برده‌فروشی و برده‌داری نمی‌توانسته است با حکم دین ما معتبر باشد با اینکه برده‌داری جزء احکام ادیان سابقه است، بحث در باره آن جزء ابواب فقه است و قس علی هذا.

برگردیم به اصل مطلب و این تعلیم مبارک که دین باید سبب الفت و محبت باشد. اگر باعث اختلاف شود بی‌دینی بهتر است. هنوز بنده ندیده‌ام در جایی نشان داده باشند که چنین تعلیمی هم در ادیان سابقه وجود داشته است، اما بالاخره سعی می‌کنند که پیدا بکنند و نشان بدهند. منتهی شما بدانید و توجه فرمائید که این تعلیم که از حضرت بهاء‌الله است، برای ما فرق نمی‌کند که به مظاهر سابقه هم نسبت داده شود چون حقیقت همه مظاهر امر الهیه را یکی می‌دانیم. مثلاً عرض کردم وحدت اساس ادیان اثباتش جزء اصول شعائر ماست. بنابراین همه ادیان را دین حضرت بهاء‌الله می‌دانیم. پس اگر هر دینی اثبات مزیت برای خودش بکند برای کلمه واحده الهیه اثبات مزیت کرده است، هیچ فرقی به حال ما نمی‌کند. اگر موفق بشوند که اثبات بکنند که همه تعالیم همیشه وجود داشته و معتبر بوده حرف ما اثبات شده که می‌گوئیم اساس ادیان الهی واحد است.

بعد از این مقدمه ببینیم واقعاً این مطلب درست است که باید دین سبب الفت و محبت باشد و اگر نباشد بی‌دینی بهتر است یا خیر؟ تا بعد برسیم و ببینیم که در دیانت بهائی چه وضع خاصی برای این امر پیش‌بینی شده است.

خدمتتان عرض کردم که حضرت بهاء‌الله فرموده‌اند و متگی بر احادیث سابقه هم هست که غرض از خلقت کائنات محبت است (۴). پس وقتی که غایت خالق از خلق محبت باشد، چطور ممکن است غایت او از ارسال رسل و تشریح شرایع غیر از آن باشد؟ چیزی که هدف خلقت است، چطور ممکن است هدف دیانت نباشد، چون خلق هم از خالق است و امر هم از اوست. هدف خلق و امر ممکن نیست با هم منافات داشته باشد. اگر خلقت برای عشق است، برای حب است، دیانت هم علی القاعده باید برای محبت باشد و الاً تناقض پیش می‌آید، خلقت برای چیز دیگر، دیانت برای چیز دیگری.

البته می‌دانید که پای محبت که به میان آمد، پای این تصوّر به میان می‌آید که بیگانگی را به هر بهانه‌ای که باشد باید از میان برداشت و هرگونه اختلافی به ظاهر وجود داشته باشد، آن اختلاف را باید وسیله‌ای برای التیام و ائتلاف دانست. هرگونه بیگانگی وجود داشته‌باشد، آن بیگانگی باید راهی برای رسیدن به یگانگی باشد. این معنی را حضرت عبدالبهاء در تمثیل به طبیعت و در تمثیل به حیات جسمانی حیوان و انسان نشان داده‌اند (۵).

در حیات نباتی ریشه غیر از ساقه است، غیر از گل است، غیر از میوه است. همه اینها غیر از هم است، هرکدام ساختمان دیگری دارد، بوی دیگری دارد، کار دیگری دارد، مقرّ دیگری دارد، محلّ دیگری دارد. هرچه نگاه می‌کنیم در بینشان بیگانگی است، اما آنچه

مسلم است این که اینها از هم جدا شده‌اند برای اینکه هرکدامشان کاری انجام بدهند که دیگران انجام نمی‌دهند، و همه این کارها وقتی با هم مجتمع شد این حیات واحد مؤتلف بتواند معنی پیدا بکند. همه این کارهای دیگر برای حفظ حیات به صورت واحد خود ضرورت داشته‌است.

عالم حقّ وحدت محض است، چون هیچگونه بیگانگی و جدائی و کثرت در آن وجود ندارد، اما عالم خلق نمی‌تواند وحدت محض باشد، خواه ناخواه کثرت در آن راه پیدا می‌کند، یعنی مثلاً چند جزء و چند گونه و چند رنگ می‌شود. اقسام کثرت خواه ناخواه در آن راه می‌یابد. اما اگر این کثرت بخواهد کثرت بماند، خود بخود از عالم حقّ دور می‌افتد و مغایر حقّ می‌شود. پس در همین کثرت باید محلی برای وحدت باشد. همین را وحدت در کثرت می‌گوئیم. در خود کثرت باید وحدتی باشد تا این وحدت نشانه این باشد که این خلق ناشی از حقّ است. عالم ناشی از خداست. این وحدت در کثرت در همه اجزای عالم ظاهر می‌شود.

شما دقت بفرمائید در مراحل پائین‌تر وجود، یعنی در مرحله جمادات و اشیاء بی‌جان، همه‌جا کثرت و اختلاف و تفاوت می‌بینید. اما وحدتی هم وجود دارد و آن وحدت همان است که باعث تعین موجودات شده، باعث حرکت زمین در مسیر منظم خودش شده، باعث گردش فصول به صورت مرتب خودش شده، و قس علی هذا. یعنی ارتباطی که بین اجزاء مختلف موجودات ایجاد شده، در کنار اختلاف، آثار ارتباطی را نشان داده‌است و همین روابط بین اشیاء است که علم کشف می‌کند و به صورت قوانین در می‌آورد و نشان می‌دهد که این روابط وجود دارد و همه‌چیز با رشته‌های استوار به همدیگر پیوسته است. این وحدت در جمادات هم که بی‌جانند و زنده نیستند، وجود دارد،

منتهی ضعیف است، در مرحله پائین‌تری است و در مرحله موجودات زنده در نباتات و حیوانات این وحدت بیشتر می‌شود. چرا؟ برای اینکه آثار حیات ظاهر است و حیات محتاج درجه شدیدتری از وحدت است.

چون به انسان می‌رسیم، این وحدت شدت بیشتری می‌پذیرد، برای اینکه فکر و عقل به میان می‌آید و فکر و عقل چیزی جز کشف وحدت در کثرت نیست. وقتی شما فکر می‌کنید، در واقع می‌خواهید چند چیز را به همدیگر مربوط کنید، غیر از این کار دیگری نمی‌کنید. فکر کردن ربط دادن است، به هم پیوستن چند چیز است که قبلاً جدا از همدیگر بود، رابطه‌اش معلوم نبود. بنابراین انسان وقتی فکر می‌کند (و انسان بودن انسان هم به همین فکر کردن است) در واقع می‌خواهد روابط را پیدا کند، یعنی در بین جدائی‌ها یگانگی‌ها را بیابد، رشته‌هایی را که پیوند می‌دهد بفهمد. این در مراتب عادی انسانیت است. هرچه انسانیت مرتبه عالی‌تری پیدا کند، ربط دادن و وحدت بخشیدن و جدائی را از میان بردن بیشتر خواهد شد، شدیدتر خواهد شد، قوی‌تر خواهد شد، یا لا اقل باید بیشتر بشود، باید شدیدتر بشود، باید قوی‌تر بشود.

تنها به حکم عقل نیست، این دفعه دیگر به حکم دل است، به حکم حال است، به حکم وجدان است، به قصد رسیدن به منظور دیگری نیست، بلکه انسان می‌خواهد خود محبت را، خود ارتباط را، خود وحدت را، خود الفت را، غرض خودش بداند، وسیله برای چیز دیگر نمی‌شناسد، فقط به خود محبت توجه می‌کند. بطوری که واقعاً اگر محبت نباشد، زندگی را بی‌معنی می‌شمارد، از حیات سیر می‌شود. انسان تشنه محبت است، نمی‌تواند بدون محبت زندگی کند. حتی کسی که انسانیت در وجودش خیلی ضعیف است و نسبت به آنچه باید انسانیت محسوب بشود، بی‌اعتناست، وقتی

تفحص بکنید می‌بینید در گوشه دلش یک جای خالی وجود دارد که همان جای محبت است. منتهی خودش نمی‌خواهد یا نمی‌تواند بفهمد و همه ناراحتی‌هایش هم از همین است. اغلب این جانی‌ها، گناهکارها، خطاکارها به این مناسبت که نتوانسته‌اند محبت داشته باشند، یا الفت به دست بیاورند، به این روز افتاده‌اند. این تلاشهای مخالف محبت هم در واقع نشانه‌است از گم کردن محبت و ناامیدی که از این راه بر انسان چیره می‌شود. چون آنجا که محبت نیست، عرض کردم که انسان دیگر حیات را موجود نمی‌داند.

البته محبت مراتب دارد. عالی‌ترین مرتبه‌اش عشق است. این رتبه خیلی کم پیدا می‌شود، خیلی مشکل به دست می‌آید، اما هرچه انسان به آن مرحله نزدیک‌تر بشود، همانقدر مغتنم است و باید در همان مرحله و در همان مقام محبت را نگه دارد. بنابراین نه‌تنها دین باید سبب الفت باشد، بلکه اگر الفت و محبت نباشد، اصولاً انسانیت وجود ندارد. نه‌تنها انسانیت وجود ندارد، بلکه موجودیتی در کار نیست. گاهی بعضی از آنچه که بدان الفت می‌گیریم یا محبت پیدا می‌کنیم، خیلی بیشتر از حدّ خودش اهمیت می‌یابد، خیلی بیشتر از حدّ خودش رشد می‌کند، خیلی بیشتر از حدّ خودش قوی می‌شود.

بنابراین جای چیزهای دیگر را هم می‌گیرد. یکی مثلاً محبتش به زن بیش از حدّ است، به جایی می‌رسد که دیگر جایی برای هیچ‌چیز دیگر نمی‌ماند و فقط همان را می‌خواهد. یکی محبتش به پول است، پول را دوست دارد اما بیش از حدّ می‌خواهد. فقط در پی پول می‌دود. یکی محبتش فقط به مقام است، به جاه است، یا حتی به ریاست، فقط همان را می‌خواهد. یکی محبتش فقط به بچه خودش است، همه کائنات را برای او می‌خواهد، برای خاطر او پا روی همه‌چیز می‌گذارد. یکی محبتش فقط به کتاب است، فقط می‌خواهد کتاب بخواند، کتاب

داشته باشد و جز آن هیچ چیز در نهانخانه دلش نیست. همه اینها غلط است، همه اینها بی‌معنی است. یکی از دوستان جوان بهائی که بسیار اهل مطالعه است و اهل تفکر است و بنده خیلی به او ارادت دارم و البته در این مجلس حضور ندارد، به عضویت یکی از لجنه‌ها دعوت شده بود. می‌گفت عضویت این لجنه برای من ایجاب فعالیت می‌کند و این فعالیت مرا از مطالعه باز می‌دارد و البته این را فضیلتی می‌دانست چون علم واقعاً فضیلت است. بنده به ایشان عرض کردم مگر می‌خواهید ملاً بشوید، اگر می‌خواهید چنین باشید، مطلب دیگری است، اما اگر نمی‌خواهید ملاً بشوید، تنها کتاب خواندن از شما انسان نمی‌سازد. باید این علم در جایی به کار بیاید و اگر فعالیت مناسب روحانی و امری در مقابل آن نباشد که آنچه می‌آموزید در این راه به کار برید، راه دیگری جز آنچه خود شما هم آرزو دارید پیدا می‌کند، شما را به مقصد دیگری می‌برد.

به همین جهت است که هیچ محبتی نباید آنقدر رشد بکند که جای محبت‌های دیگر را بگیرد و الا سلب انسانیت از آدم می‌کند. گفتم که اعتدال اساس اخلاق است، معنیش همین است. البته خود این محبت‌ها که به حال معتدل تقویت می‌شود از جمیع جهات رفته رفته انسان را به مقامی می‌رساند که در آن مقام علو شأنی در خودش احساس می‌کند و مراتب پائین‌تر کنار می‌رود و درجات بالاتر جای آنها را می‌گیرد.

صحبت از بالاتر و پائین‌تر می‌کنم نه از مراتب هم عرض همدیگر. ما هرچه به مرحله بالاتر می‌رویم، مرحله پائین‌تر البته مورد غفلت واقع می‌شود و باید هم بشود برای اینکه اعتنائی به شأنش نمی‌کنیم. اما در همان مرحله‌ای که هستیم، هرچه برای بودن در آن مرحله لازم است، باید به آن توجه کنیم. بشریت هم

اینطور است، دنیا هم اینطور است. وقتی که در یک قسمت رشد بیش از حدّ بکند بدون آنکه چیزهای دیگر را هماهنگ با آن بیاورد و به آن پایه برساند، خودش را دچار زحمت می‌سازد، حتّی مریض می‌شود و اختلال می‌پذیرد.

می‌دانید در دنیای امروز صنعت، صنعت ناشی از علم، رشد بسیاری کرده تا آنجا که رشد سایر جنبه‌های فرهنگ بشری متناسب با آن نیست. به همین جهت گرفتاری ایجاد کرده، مصیبت ایجاد کرده، بحران ایجاد کرده. صنعت به حدّی پیش رفته که پیشرفت اخلاق با آن قابل مقایسه نیست، پیشرفت تشکیلات با آن مقایسه نیست، پیشرفت طرز تفکر با آن قابل مقایسه نیست، پیشرفت روحانیت با آن قابل مقایسه نیست و قس علی هذا. بنابراین خود بخود ایجاد اختلاف و انحراف کرده.

بنده خیلی کم به خودم جرأت می‌دهم مطلب طبّی عرض کنم ولی این دیگر مطلب واضحی است، شاید اطّباء هم خرده بر بنده نگیرند. در بدن انسان بعضی از اوقات یک عضو رشد بیش از حدّ پیدا می‌کند. یکی از انساج بیشتر از حدّ معمول بزرگ می‌شود. همین ایجاد مرض می‌کند و اگر بتوان گفت هرآنچه برای همه اعضای دیگر لازم است، جذب می‌کند و به نام مرض نامیده می‌شود، اختلال و اضطراب به حیات می‌دهد.

در امور معنوی و وجدانی شما این قاعده صادق است و بسیار هم صدقش بیشتر از امور مادّی و جسمانی است. وقتی ما نسبت به یک امر در حیات خصوصی خودمان بیش از حدّ لزوم علاقه نشان دادیم، محبّت نشان دادیم و جای همه‌چیز را در دل ما گرفت، آنوقت کم کم به حدّی می‌رسد که حتّی معنی خودش را هم از دست می‌دهد، یعنی خودش هم نمی‌تواند پایدار بماند و

ناچار از بین می‌رود. به همین سبب است که این محبت کم کم تبدیل به عداوت می‌شود.

عرض کردم مادری به بچه خودش آنقدر علاقه دارد که می‌خواهد همه نباشند و فقط او باشد. چشم و چراغش همین بچه است. زندگیش غیر از او نیست، امیدش همان است، آرزویش اوست و به این امر افتخار هم می‌کند و حال آنکه هیچ افتخار ندارد. چرا؟ برای اینکه مهر فرزند به حدّ اعتدال لازم است و بیش از حدّ طبیعی، یعنی بطور غیر عادی صحیح نیست. پس در هیچ‌یک از این دو حال افتخار ندارد. اما این مادر به قدری این محبت را بالا می‌برد که کار به جایی می‌رسد که نسبت به همه چیز و همه کس عداوت دارد، خصومت دارد، کینه دارد. بچه‌ای در بیرون کنار کسی دیگر می‌بیند، فوراً بر می‌گردد و فکرش را متوجه بچه خودش می‌کند. اگر بفهمد که او از این خوشکل‌تر است، با او کینه پیدا می‌کند. بچه دیگری در محلی استعداد نشان می‌دهد، مثلاً خوب حرف می‌زند، این مادر نمی‌تواند ببیند، سرخ می‌شود، کبود می‌شود، ناراحت می‌شود، برایش دست می‌زنی خون می‌خورد، چون جای همه بچه‌ها، بچه خودش را می‌خواهد.

بنابراین محبت او به بچه خود تبدیل می‌شود به عداوتی نسبت به همه بچه‌های دیگر. تازه این بهترین مورد از این موارد است. برای اینکه باز پای یک انسان در میان است. فکر کنید این امر را انسان مثلاً نسبت به یک فلز زرد رنگ پیدا بکند، فقط همان را بخواهد و همان را دوست دارد، از شکل پول حظّ برد، با شنیدن صدای پول روح او پرواز کند. از لمعان سکه خوشش بیاید و یا از صدای مخصوص اسکناس در موقع شمردن آن لذت برده، از رقمهای درشتی که پشت سر هم صفرهایش در سمت راست بیشتر می‌شود، جان بگیرد.

البته پول تا آنجائی که برای آسایش زندگی لازم است، بسیار خوب است و اگر کسی از آن خوشش نیاید غلط است. اما آنجائی که پول خودش بندی به پای آسایش بگذارد، آن دیگر از اختلال و اضطراب بالاتر است و بهتر آنکه بگوئیم جنون است. بنابراین محبتی که در حدّ طبیعی خود صحیح و حتّی لازم بود، چون این بیش از حد شود و جای همه محبتّهای دیگر را بگیرد، ایجاد خصومت و عداوت نسبت به هرچیز دیگر می‌کند. نظام حیات را بهم می‌زند. از همین‌جا دشمنی‌ها و ستیزه‌ها و جنگ‌ها و جدال‌ها بر می‌خیزد که آن سرش ناپیدا است. می‌گویند سه‌چیز که معمولاً همه جنگها و مصیبت‌ها بخاطر اوست، مقام است و پول است و زن است، و اگر صحیح‌تر بخواهم ادا کنم و هر دو جنس را در نظر بگیریم باید بگوئیم پول است و مقام است و شهوت است. گرفتاری آنجاست که بیکی از این سه‌چیز بیشتر از دو چیز دیگر و تازه بهر سه‌چیز بیشتر از همه چیزها دل ببندیم. پس حتّی محبت هم که هدف وجود است، هدف خلقت است. هدف حیات است باید با توجّه به همه اطراف و جوانب باشد و این بدان ترتیب حاصل می‌شود که به چیزی که باید ایده‌آل انسان باشد بکمال مطلوب انسانی بشمار رود، تعلق یابد و هرچیزی به هر نسبتی که سهمی در رساندن ما به آن کمال مطلوب دارد مورد محبت باشد. هدف را باید انسانیت دانست و سایر چیزها را بعنوان وسیله‌ای دوست داشت.

یکی از فلاسفه اروپا بنام کانت (۶) توجّه باین مطلب کرده و گفته‌است که یکی از سه قانون اخلاق این است که انسانیت را بصورت هدف تلقی کنیم و سایر چیزها را بصورت وسیله‌ای که برای وصول به آن هدف ضرورت دارد دوست بداریم. اگر انسانیت را وسیله قرار دهیم آنوقت است که انسانیت خود بخود از بین رفته‌است. مثلاً اگر خدمت می‌کنیم، برای این باشد که

استفاده کنیم نه برای آنکه خدمت کنیم و اگر سلام کنیم، نه به قصد این باشد که انس و الفت پدید آوریم، بلکه مقصد این باشد که سابقه‌ای بوجود آوریم و قس علی هذا. و شاید بتوان گفت که خلاف این امر در واقع آینه تمام‌نمای زندگی شخصی و عمومی مردم زمان ماست. می‌دانید که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند حتی خدمت به اشخاص و محبت به اشخاص به قصد بهائی کردن آنها نباید باشد. صریح بیان مبارک است، اگر به کسی خدمت می‌کنیم، محبت می‌کنیم، دوستش داریم، برای اینکه به امر نزدیک شود فوراً عمل ما ساقط می‌شود. تمثیل مبارک این است که در این صورت دام گسترده‌اید و دانه در آن پاشیده‌اید برای اینکه کسی را گرفتار سازید نه بقصد اینکه باو محبت کنید. همچو محبتی تأثیر نمی‌کند، اثر مخالف هم دارد. پس حتی بخاطر بهائی کردن اشخاص هم بآنها محبت کردن، محبت نیست. خود محبت باید هدف باشد، خود محبت باید قصد و غرض و غایت باشد. چون شما انسان هستید باید باو محبت کنید. چون او انسان است باید از شما محبت ببیند، همین والسلام.

وقتی کمال مطلوب ما این باشد، آنوقت هرچیز تا آن حدی که مرا باین کمال مطلوب نزدیک می‌کند و می‌تواند وسیله‌ای برای حصول بآن باشد، اهمیت دارد و باید بهمان نسبت دوست داشته بشود.

پول را باید تا آن حدی دوست داشت که ما را بکمال انسانی نزدیک بکند و وسیله‌ای برای وصول بآن باشد. مقام را باید تا حدی دوست داشت که بتوان از آن در راه انسانیت یاری گرفت. عشق زناشویی تا آنجا می‌تواند خوب باشد که بتواند ما را به همین هدف نزدیک کند. دوست داشتن بچه‌های خودمان یا بچه‌های دیگران تا حدی می‌تواند صحیح باشد که ما را انسان‌تر کند، و قس علی هذا.

بهمین ترتیب همه چیز در جای خودش معتدل و هماهنگ پیش می‌رود و محفوظ می‌ماند. اگر این اعتدال بهم بخورد اساس حیات دچار اختلال و اضطراب می‌شود. این معنی را معمولاً در عشق جسمانی، عشق ظاهری، عشق زن و مرد به‌همدیگر، می‌شود دید. خیلی از آنچه عشق گفته می‌شود، شهوت است. مخصوصاً عشق‌های سنین هفده، هجده، نوزده و بیست که می‌گویند از دل بیرون راندن آسان نیست، عین اشتباه است مگر اینکه سطح فهم انسان آنقدر بالا رفته باشد که خودش را بتواند از لحاظ فکری و روحی در حد بالاتری قرار بدهد و حق داشته‌باشد این کار را بکند، یعنی رشد عقلی او از رشد سنی او بالاتر باشد. این مطلب دیگری است، استثنائی است. آنهم در هر دو طرف پیش‌آمدنش بسیار دشوار است. بنابراین لااقل از یک طرف می‌بینید که عشق اشتباه بوده، یا بهتر بگوئیم، چیز دیگری با عشق اشتباه شده‌است و اغلب بعد از وصال تمام است. هرچه تندتر باشد زودتر تمام می‌شود. هرچه شدیدتر باشد سریعتر از میان می‌رود. فورانی می‌کند و می‌نشیند. آنوقت است که زندگی توأم با افسردگی و یخ‌زدگی و خاموشی مرگبار می‌شود.

گاهی عادت در این عشق اثر می‌گذارد و آن را ضعیف می‌کند. گاهی فراق آن را از بین می‌برد و گاهی کثرت مؤانست کم‌کم این عشق را برای انسان بصورت یک امر مبتذل در می‌آورد، تازگی آن را از دست می‌گیرد و بهمین سبب زائلش می‌کند. همه این عوامل کافی است که آن را از بین ببرد، چون از اول عشق نبوده و با عشق اشتباه شده‌است. فقط در صورتی عشق است و لطیفترین اقسام عشق است که با توجه به ایده‌آل مشترک حاصل بشود، یعنی دوطرف یک چیز را بخواهند. وقتی دست هم را می‌گیرند، می‌دانند که هر دو رو به یکجا می‌روند. و حال اینکه معمولاً عشق‌هایی

که به ازدواج منتهی می‌شود عشق‌هایی است که دست هم را می‌گیرند برای اینکه هرکدام دیگری را بطرف دیگری بکشاند، یعنی هریک زورش چربید، بطرف خودش ببرد، و در این کشاکش آنچه از بین می‌رود عشق است. وقتی عشق محفوظ می‌ماند که دو دستی که بهم داده می‌شود، رو بیک جهت باشد، در یک مسیر به راه بیفتد، یعنی هدف مشترک و غایت واحد در مد نظر باشد. به همین جهت است که می‌گویند عشق حقیقی، عشق بخداست و سایر عشق‌ها هم وقتی از این عشق مایه گرفت، و به همان نسبتی که مایه گرفت، می‌تواند عشق باشد، برای اینکه وحدت اصلیه همان است که در خداست.

عرض کردم عشق وحدت است، توجّه مبدأ مشترک است. وحدت اصلی و حقیقی در ذات الهی است و هرچیزی بهمان نسبت که بخدا نزدیک است نشان از وحدت دارد. در واقع هر عشقی که نشانی از توجّه بخدا یا توجّه بسوی مظهر امر او دارد، عشق است و یا در جائی که بحسب ظاهر تفکر دینی وجود نداشته باشد توجّه به ایده‌آل انسانی عشق است. می‌گوئیم بحسب ظاهر برای اینکه هر جا که صحبت از انسانیت است، در واقع تفکر دینی وجود دارد، منتهی اسمش را اشتباهاً چیز دیگری گذاشته‌اند. در چنین جاهاست که عشق پایدار است و مقصد اساسی دین هم همین است که این وحدت هدف را، این کمال مطلوب واحد را و این غایت مشترک را، ایجاد کند و جز این از دین خواسته نمی‌شود و بهمین سبب است که اگر از دین این نتیجه حاصل نشود، یعنی دین طوری نباشد که سبب الفت و محبت باشد، وظیفه خود را انجام نداده و در واقع از معنی خود منحرف شده، چون معنیش همین بوده است همه ادیان هم این کار را کرده‌اند، یعنی همین وحدت را پدید آورده‌اند. البتّه حدود و مراتب

داشته‌است، هرکدام در حدّی توانسته‌اند این کار را انجام بدهند. بیش از آن حد میسر نبوده‌است. دینی وحدت خانوادگی ایجاد کرده. دینی وحدت قبیله ایجاد کرده. دینی وحدت شهر ایجاد کرده. دینی وحدت ملت ایجاد کرده و اینک دینی هم می‌خواهد وحدت انسانیت ایجاد کند.

گفتم اگر دین ایجاد وحدت نکند در واقع وظیفه‌اش را انجام نداده، پس دین نیست و آنچه از دین ساخته و خواسته بود از آن حاصل نیست. اما چرا بی‌دینی بهتر است؟ چرا بی‌دینی بهتر از دینی است که ایجاد اختلاف کند؟ ببینید، اختلافی که بنام دین ایجاد می‌شود خیلی شدیدتر و مهلک‌تر و موحش‌تر است.

وحشت‌انگیزترین جنایت‌ها بنام دین انجام گرفته و انجام می‌گیرد، دینی که از مسیر خودش خارج شده باشد. ببینید، بنده وقتی که با کسی عداوت پیدا می‌کنم، تا آنجا که بتوانم صدمه به او می‌زنم، حال این عداوت بخاطر پول باشد، سعی می‌کنم به پولم که رسیدم دیگر سر جای خود بنشینم. یا اگر از راه دیگری جز از راه دشمنی بتوانم بآن پول برسم، دشمنی نمی‌کنم. و در همان حین که دشمنی می‌کنم، برای اینکه پول بدست بیاورم، پیش خودم ناراحت هستم، گاهی خودم را ملامت می‌کنم، حس می‌کنم که بد می‌کنم ولی می‌گویم که آلوده شده‌ام و هرچه دست و پا بزنم بیشتر آلوده می‌شوم. یا بخاطر مقام یا بخاطر ریاست یا بخاطر زن یا بخاطر هرچیز دیگر نمی‌توانم این آرایش را از بین ببرم.

اما وقتی بخاطر دین با کسی عداوت می‌کنم، می‌گویم، در راه خدا با او بد می‌کنم، در راه خدا از او بدم می‌آید، او را دشمن می‌دانم برای اینکه صواب دارد. عداوت بنام دیانت است بهمین سبب نه‌تنها خودم را ملامت نمی‌کنم بلکه خودم را سرافراز می‌دانم، سرش

را می‌برم اما بنام دین می‌برم و همین است که خوشم می‌آید و شدیدترین کینه‌های حیوانی را نشان می‌دهم و خودم را از اینهمه سببیت و خشونت و عداوت راضی می‌دانم برای اینکه بحقیقت خدمت می‌کنم، در حال عبادت هستم و برای من اجر دارد و خدا از من خوشش می‌آید.

بهمین سبب است که عداوت بنام دیانت مهلکتر است. خصومتی که بنام حقیقت انجام می‌گیرد، موحش‌تر است. کسی بدش نمی‌آید که خانه کسی را غارت کند و از این راه پولدار بشود، اما چون انسان است، نفس خود را ملامت می‌کند. اما وای از آن روزی که بنام خدا بخواهد غارت بکند و مال دیگری را حلال خودش بداند. اگر تصوّرش را نمی‌توانید بکنید. تاریخ شهدای یزد (۷) را بخوانید و ببینید چکار کرده‌اند. بنام دین بنام حقیقت، بنام خدا، بنام کلمه لا اله الا الله تا کجاها رفته‌اند. واقعاً در این قیافه یک حیوان مخوف بنام دین ظاهر می‌شود، دینی که مسخ شده و صورت آن برگشته و بشکل دیگری رجعت کرده‌است. شکنجه می‌دهد برای اینکه شاهد شکنجه‌اش باشد و لذت ببرد. زجر می‌دهد برای اینکه زجرگشش بکند و لبخند رضایت بر لب بیاورد. خدمت به حقیقت می‌کند، عبادت خدا را بجای می‌آورد صواب می‌جوید، آخرت می‌خواهد. این است که واقعاً اگر دین سبب اختلاف می‌خواهد بشود، چون این نتایج را دارد بی‌دین بودن بهتر است، چون اقلأً دیگر در عداوت‌هایی که بمیان می‌آید، خدای دروغین از آن پشت کشتارهای ما را توجیه نمی‌کند.

خانم‌ها و آقایان، اعضای محافل روحانی، اعضای لجنات امریه، این مطلب را بعنوان اصل در نظر بگیرید. هیچ لطمه‌ای بامر جمال مبارک بزرگتر از آن وارد نمی‌آید که در جایی نشانه اختلاف دیده شود. نصّ صریح مولای ماست (۸). حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند

اگر دین سبب اختلاف بشود بی‌دینی بهتر است، یعنی اگر بنام بهائی بودن اختلاف بوجود آوریم، بهائی نباشیم بهتر است. نه تنها بهائی نباشیم، دیندار نباشیم، و خدا را نشناسیم بهتر است. چون بعضی‌ها این اختلاف را بخاطر امر جمال مبارک می‌اندازند. خودتان شاهد امثال این امور بوده‌اید. اختلاف می‌افکنند و این اختلاف را خدمتگزاری امر جمال مبارک می‌نامند. نمی‌گوئیم از حقوق خود و حقوق امر بهائی دفاع نکنید، نمی‌گوئیم بگذارید همه مسائل پایمال بشود و از میان برود. اما اگر مصلحتی را تشخیص می‌دهید و می‌بینید که بقیمت ایجاد اختلاف تمام می‌شود، از آن صرف‌نظر فرمائید. بگذارید این مصلحت فوت بشود و مصلحت بزرگتر که حفظ وحدت باشد محفوظ بماند. بنده عرض نمی‌کنم، مولایتان می‌گوید. بی‌دینی را بر اختلاف ترجیح می‌دهد.

کدام مصلحت امر است که شما آن را ببهای اختلاف قبول می‌کنید، در جایی که مولای شما می‌گوید بی‌دین باشید ولی اختلاف نیاندازید. مثلاً بمناسبت اهمال فلان کسی که باید به فلان ملک امری توجه بکند، آن ملک دارد از بین می‌رود. دامن همت بکمر می‌زنید، شروع مخالفت با آن شخص می‌کنید. البته برای حفظ مصالح امر و املاک امر و اموال امر باید کار کرد اما اگر باین قیمت تمام شود که ایجاد اختلافی بکند، اختلاف بانشقاق بکشد، وحدت کلمه را بهم بزند و در بین احبّاء خصومت پدید آورد، اصرار را کنار بگذارید، بوقت دیگر موکول فرمائید، در فرصت دیگری که چنین نتیجه ندهد مجاهده را از سر بگیرید. شما چه چیز را می‌خواهید ببهای وحدتی که از میان می‌رود نگه دارید.

البته چون اهل افراط و تفریط هستیم، گاهی از مطالب نتیجه معکوس می‌گیریم یعنی واقعاً وقتی از لزوم الفت

و وحدت حرف می‌زنند، می‌گوئیم همه‌چیز را کنار بگذاریم، در مورد هیچ امری همت نکنیم، هرگز در هیچ موردی مخالف نظر کسی نظر ندهیم. نه، اینطور نیست، شما را بخدا عرض مرا باین صورت در نیاورید.

اهتمام بکنید، با هم بحث بکنید، مخالف یکدیگر نظر بدهید، اما وقتی دیدید که کار باختلاف می‌کشد، جدائی می‌افتد، الفت از بین می‌رود، آنوقت رأی خود را فدا کنید. کار را نه بافراط برسانید و نه به تفریط بکشانید. وقتی مطمئن شدید که بجمیع جهات تشبّث کرده‌اید، برای اینکه طرف مقابل خود را نجات بدهید از جمیع وسائل استفاده کرده‌اید، برای اینکه شخصی یا لجنه‌ای یا جمعیتی کار خلاف نکند یا کار خلاف او بامر جمال مبارک لطمه نزند و هرآنچه را برای نجات او یا ایشان لازم بوده‌است انجام داده‌اید و تأثیر نکرده و در اصراری هم که کرده‌اید و می‌کنید نشانه‌ای از غرض نبوده و جنبه شخصی نداشته و فقط بخاطر امر بوده‌است، کار شما انجام گرفته و حرجی بر شما نیست. دیگر باید در راه توافق پیش روید. دست بدست هم بحکم تصمیم جمع که خود شما نیز از این پس علی‌رغم تشخیص سابقتان همین نظر را قبول می‌کنید پیش بروید و پیش ببرید و در همین راه است که اراده حق دستگیر شما است. موفق باشید.

یادداشت‌ها

(۱) خواجه ربیع کاشانی مؤسس مدرسه "وحدت بشر" در کاشان بود. این مدرسه در سنه ۱۳۴۰ هـ ق بدستور وزارت معارف تعطیل گردید. لوحی مفصل بتاریخ ۲۴ صفر سنه ۱۳۴۰ از حضرت عبدالبهاء در دست است که در آن می‌فرمایند "معارف مدرسه مبارکه "وحدت بشر" را بست. سبحان‌الله مدنیّت بر لسان می‌رانند و ریشه مدنیّت را براندازند." (محاضرات، ج ۱، ص ۵۲۷ - ۵۲۶) خواجه ربیع کاشانی در سنه ۱۲۹۳ هـ ق متولّد شد و در ۱۳ رمضان ۱۳۳۶ هـ ق صعود فرمود.

(۲) مفهوم بیان مبارک در چندین خطابه تکرار شده است. بعنوان مثال ن ک ب "خطابات مبارک"، (ط : ۹۹ پ)، ص ۱۵۵، ۲۲۴، ۲۳۶، ۲۴۸.

(۳) در کتاب مستطاب اقدس می‌فرمایند: "قد حُرِّمَ عَلَيْكُمْ بَيْعَ الْعَمَاءِ وَالْغُلَّامَانِ. لَيْسَ لِعَبْدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ عَبْدًا، نَهِيًّا عَظِيمًا فِي لَوْحِ اللَّهِ. كَذَلِكَ كَانَ الْأَمْرُ مِنْ قَلَمِ الْعَدْلِ بِالْفَضْلِ مُسْتَوْرًا".

(۴) اشاره است به لوح جمال قدم باین مطلع: "عَلَّتْ أفرینش ممکنات حبّ بوده چنانچه در حدیث مشهور مذکور که می‌فرماید: کنت کنزاً مخفياً فاحببتُ أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف... " (ادعیه حضرت محبوب، ص ۴۰۹)

(۵) بعنوان مثال ن ک ب کتاب "خطابات حضرت عبدالبهاء"، ج ۱، ص ۳۵ - ۴۳).

(۶) امانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) بزرگترین فیلسوف آلمان در قرن هجده و واضع فلسفه انتقادی Critical Philosophy است.

(۷) تاریخ شهدای یزد، اثر حاجی‌محمد طاهر مالمیری است که در قاهره بسال ۱۲۴۲ هـ ق در ۶۲۳ صفحه بطبع رسیده است.

(۸) حضرت بهاءالله می‌فرمایند: "... امروز نظر کلّ باید باموری باشد که سبب انتشار امرالله باشد. حقّ شاهد و گواه است که ضرّی از برای این امر الیوم اعظم از فساد و نزاع و جدال و کدورت و برودت مابین احباب نبوده و نیست." (کتاب اقتدارات، صفحه ۲۲۲)

خلاقیت کلمه‌الله

یکی از کلماتی که می‌توان گفت تاریخ دارد و حتی تاریخ مفصلی دارد. همین لفظ "کلمه" است. بعضی از کلمات تاریخ دارد زیرا حاوی حقیقتی است که در طی زمان فراز و نشیب پیدا می‌کند و حتی تغییر صورت می‌دهد، به اقسام معانی در می‌آید، اطلاقات متعدّد از آن پیدا می‌شود و تحوّل این اطلاقات به همدیگر سیر معینی پیدا می‌کند که همه اینها قابل مطالعه است.

مثل اغلب افکار تاریخ "کلمه" را می‌توانیم از یونان شروع کنیم. در زبان یونانی لفظی بود به نام "لوگوس" Logos لوگوس لفظی است که هم به معنی عقل می‌آید و هم به معنی تکلم می‌آید. یعنی هم به معنی سخن گفتن و هم به معنی فکر کردن به حکم عقل هردو، می‌آید یا می‌آید. البته بهتر آن است که بگوئیم یک معنی داشت برای اینکه به وجه مشترک تکلم و تعقل دلالت می‌کرد، چون تکلم و تعقل یک وجه مشترک دارند: هر سخنی که ما می‌گوئیم نشانه تعقلی است که کرده‌ایم، و بر عکس هر تعقلی که می‌کنیم در واقع سخنی است که می‌گوئیم. منتهی آن سخن ناپیدا است، آن سخن بر حسب ظاهر ناشنیده می‌ماند، جریان آن سخن گوئی در درون ما می‌گذرد. چگونه و به چه سان؟ بدین ترتیب که وقتی شما فکر می‌کنید یک جریان واحد معنوی را به اجزاء متعدّد تقسیم و تقطیع می‌کنید و این اجزاء را بعداً با رشته‌های منطقی به همدیگر مرتبط می‌سازید و مجموعه‌ای مرکب از اجزاء مرتبط به همدیگر حاصل می‌کنید و ترتیب دادن همین مجموعه مرکب از اجزاء مرتبط به همدیگر را می‌گویند "فکر کردن".

اگر بخواهیم اجزاء فکری را بگیریم، فکری وجود ندارد، یعنی اگر این اجزاء مجموعه‌ای ترتیب ندهند. فکری وجود ندارد و اگر این مجموعه اجزاء تابع یک ترتیب منطقی نباشد، باز هم فکری وجود ندارد. اما

وقتی مجموعه‌ای از اجزاء ترتیب دادیم (که هر جزئی یک فکری و یک معنی خاصی است) آن مجموعه فکر مرکبی را حاصل می‌کند که معنی واحد مرکبی دارد، یعنی معنی واحدی دارد که مرکب از معانی متعدّد است. وقتی این کار را کردیم، در واقع سخن گفته‌ایم. چون سخن گفتن همین است که شما الفاظی را جدا از هم در نظر بگیرید، بعد هرکدام از این الفاظ مناسب را با همدیگر ترکیب کنید، جمله‌ای تشکیل دهید و بزبان بیاورید.

پس در واقع تعقل و تکلم هر دو یک چیز است، منتهی تکلم روئی به بیرون دارد و تعقل روئی بدرون، مثل سگه‌ای که دو رو دارد. یک رویش که بسوی درون است نامش تعقل است و یک رویش که بسوی بیرون است نامش تکلم است. بنابراین می‌توانیم بگوئیم "لوگوس" تکلم است از آن لحاظ نشانه تفکر است، یا تفکر است از آن لحاظ که تکلم نشانه آنست، و اینکه در زبان یونانی لفظ واحدی را اختیار کرده‌اند، ناظر به همین ارتباط تکلم و تعقل با همدیگر بوده‌است.

بعد عرب وقتی این کلمه یونانی را ترجمه کرد، عنوان "نطق" بآن اطلاق نمود. نطق گفته شد که باین معنی که انسان سخن بگوید، منتهی سخنی که نشان از فکر دارد. بطوریکه سخن گفتن طوطی را که صرف الفاظ و اصوات خارج می‌کند و یا اصوات را حکایت و تقلید می‌کند، نمی‌توانیم نطق بگوئیم، برای اینکه نشان از تفکر ندارد. همینطور آنچه که تعبیر لفظی چه در درون و چه در برون پیدا نکند، فکر نیست، زیرا پریشان است، مجموعه نظم مرکب از اجزاء متعدّد و مرتب بیکدیگر نیست، ولی اگر اینطور باشد البته فکر و نطق است.

پس کلمه نطق باین ترتیب کلمه جامعی است که حکایت از این می‌کند که ما در همان حین که حرف می‌زنیم،

در همان حین فکر می‌کنیم و فکری هم که می‌کنیم خود یک نوع حرفی است که می‌زنیم. بعد همین "لوگوس" را به لاتین "ورب" Verb گفتند و "ورب" را به عربی "کلمه" ترجمه کردند.

در مسیحیت کلمه "ورب" جنبه مذهبی پیدا کرد. البته آن جنبه مذهبی هم ارتباط داشت با همان جنبه فلسفی یونانی، باین معنی که با تعبیر حکمائی مثل فیلون یهودی (۱) و امثال او و بعد با افلاطونیان کار فکر بآنجا رسید که حکماء توانستند یک نوع تعبیر و تفسیر فلسفی از تورات بکنند، یا بهتر است بگوئیم، فلسفه افلاطون را طوری بیان کنند که با عقاید یهودی سازگار بشود، و از همین‌جا بهره بردند و گفتند که "لوگوس" یا "ورب" یا بهتر است بگوئیم نطق و کلمه همان واسطه‌ای است که بین حقّ، و خلق وجود دارد. بچه تعبیر؟ باین تعبیر:

حقّ نهان است، ناپیدا است، غیب است، باطن است. اما خلق پیدا است، در عالم شهادت است، آشکار است، ظاهر است. پس رابطه بین حقّ و خلق در مقامی باید باشد که هم بتواند ناپیدا باشد و هم پیدا، هم بتواند غیب باشد و هم شهادت، هم بتواند باطن باشد و هم ظاهر. چون اگر مطلقاً ناپیدا باشد البته دیگر رابطه با خلق نمی‌تواند داشته باشد و اگر ظاهر باشد دیگر نمی‌تواند باطن باشد. پس باین ترتیب ناگزیر برای اینکه ما بتوانیم او را رابط بین حقّ و خلق بدانیم باید بتوانیم در شأن او بگوئیم "هو الظاهر والباطن" هم ظاهر است هم باطن، هم پیدا است هم ناپیدا، یعنی روئی بیرون و روئی به بیرون دارد و بهمین جهت است که ما باو کلمه می‌گوئیم. مثل کلمه که گفتیم دو رو دارد: روئی بسوی درون و روئی بسوی بیرون.

شما در همان حال که سخن می‌گوئید، سخن شما معبر فکر شما است و روئی بیرون دارد چون فکر در

درون است، و از طرف دیگر معبر فکر شما برای دیگران است، بنابراین روئی به بیرون دارد. اگر بنا بود ما سخن نگوئیم، اگر هم فکر می‌کردیم، این فکرکردن ما بصورت سخن‌گفتن پنهان باقی می‌ماند و بخارج از ما نمی‌رسید. اما اگر سخن می‌گفتیم بدون اینکه فکر بکنیم، این سخن گفتن نبود، یعنی باز فکر ما را بخارج نمی‌برد و نمی‌رساند. بهمین جهت است که ما می‌گوئیم آنچه واسطه حق و خلق است دو مقام دارد: در یک رتبه که رتبه توحید باشد مرتبط و متصل بعالم بالا، عالم ناپیدا و عالم باطن است و در یک رتبه که رتبه تحدید باشد یعنی حدود زمانی و مکانی پیدا بکند، روئی بعالم پیدا دارد، و بهمین جهت است که می‌توان از او به "کلمه" تعبیر کرد. یعنی در واقع کلمه همانجا است که ظاهر و باطن بهم می‌رسد.

همین معنی فلسفی یونانی بدست فیلون یهودی و فلاسفه تالی او در نحله اسکندریه با افکار مذهبی تطبیق شد. این فکر در مسیحیت هم بر عقاید مسیحی تطبیق شده بود بطوری‌که آیه‌ای در انجیل یوحنا، که بعضی هم تاریخ تحریر آن را زمان مؤخری می‌دانند، آمده بود. باین معنی که در ابتداء کلمه بود، کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود (۲).

ملاحظه می‌فرمائید که می‌فرمایند که کلمه خدا بود، کلمه نزد خدا بود، و در ابتداء کلمه بود. حال چگونه این مطلب را بفهمیم البته اصل مطلب را کما هو حقه نمی‌توانیم بفهمیم، اما یک نوع تعبیر انسانی می‌کنیم برای اینکه درخور فهم ما و در گنجایش فکر ما باشد: باز بر می‌گردیم به همان تمثیل انسانی که در ابتدای صحبت عرض کردم: اول آن چیزی که در انسان است فکر است. فکر بیک اعتبار خود انسان است برای اینکه انسان بودن انسان بفکر اوست. از طرف دیگر اولین چیزی که از انسان صادر می‌شود، فکر است،

برای اینکه انسان هرچیزی بخواهد بسازد یا ایجاد کند، اعم از مادی یا معنوی، بواسطه فکر آن را پدید می‌آورد. اوّل تعقل می‌کند، تفکر می‌کند (فعالاً تفکر و تعقل را در این بحث به یک معنی بکار می‌بریم) و بوسیله تفکر و تعقل سایر آثارش را ایجاد می‌کند. یعنی هرکاری از ما سر بزند، اوّل فکری راجع به آن کار کرده‌ایم. بعد آن فکر بصورت این کار مجسم می‌شود. پس اوّل چیزی که از ما صادر می‌شود فکر است. فکر در نزد ماست و اوّلین چیزی است که از ما سر بر می‌زند، و به یک اعتبار هم خود ماست، برای اینکه انسان در واقع بمعنی فکر کردن است. البته تا این فکر در درون است فکر است، عقل است. وقتی که بخواهد بیرون بیاید، کلمه و یا نطق می‌شود. همین را وقتی تطبیق کنیم بر عالم خلق و امر و حقّ، توجه می‌کنیم که می‌توانیم بگوئیم اوّل آنچه بر عالم حقّ پدید آمد حقّ بود: "اوّل ما خَلَقَ اللهُ العَقلَ." (۳). اوّل آنچه از خدا، از حقّ پدید آمد عقل بود و بواسطه عقل سایر موجودات ایجاد شد. یعنی عقل واسطه ایجاد سایر موجودات بود. و به یک اعتبار همین امر که نزد خدا بود، نزد حقّ بود، خود حقّ بود. برای اینکه حقیقت حقّ بود. اما وقتی از حقّ صادر می‌شود، بصورت خلق در می‌آید (یا بصورت اوّلین مرحله خلق در می‌آید). و در همین‌جاست که عنوان کلمه بآن اطلاق می‌شود. عیناً همانطوری که عرض کردم، وقتی شما فکر می‌کنید، این فکر بصورت تکلم در می‌آید و پدید می‌آید. شما تا فکر می‌کنید کسی راه به تفکر شما ندارد. باید این تفکر از شما ظاهر بشود (بصورت علامات محسوس، مسموع، مبصر) تا بتواند بگوید که شما در چه فکرید یا فکر شما چیست. البته کامل‌ترین و منظم‌ترین این علائم همان تکلم است، یعنی اصواتی است که تنظیم می‌شود و بصورت تکلم در می‌آید و

حکایت از تفکر ما می‌کند. بهمین معنی است که گفته‌اند در ابتداء کلمه بود و کلمه نزد خدا بود.

پس ملاحظه می‌فرمائید که واسطه حق و خلق، یعنی مظهر امر، بچه عنوان و بچه معنی کلمه باو اطلاق شده. مظهر امر واسطه امر و حق است. باصطلاح سایر ادیان پیغمبر واسطه خدا و مردم است. وقتی می‌گوئیم پیغمبر واسطه خدا و مردم است، این پیغمبر بصورت همان کلمه‌ای در می‌آید که واسطه ابلاغ فکر و عقل بخارج از صاحب فکر و عقل می‌شود، و چون کلمه واسطه ابلاغ فکر بخارج از صاحب فکر است، بهمین جهت پیامبر هم بخودش کلمه اطلاق کرده، برای اینکه واسطه رسیدن حق باطن است بخلق ظاهر، و در اوست که باطن و ظاهر جمع می‌شود. و چون بعقیده ما همه صفات الهی در مظاهر امر ظاهر می‌شود، پس در اوست که می‌توان گفت: "هوالباطن و هو الظاهر"، "هو الظاهر و الباطن" و "الأول و الآخر".

پس باین ترتیب کلمه الهی، خود مظهر امر یعنی خود ناطق است که به یک اعتبار نطق هم هست و در کتب الهی هم کلمه به‌مظاهر امر اطلاق شده، علی‌الخصوص بحضرت مسیح که بر حسب ظاهر در محل تلاقی فکر فلسفه یونانی با فکر مذهبی یهود قرار داشت و بهمین جهت اصطلاحات حاکی از اتحاد این دو فکر فلسفی و مذهبی در عقاید مسیحی و در کتب مسیحی ظاهر شد، و در همین جا بود که به مسیح کلمه اطلاق شد و در قرآن هم همین معنی تصریح شد باین لفظ: "بکلمة منه اسمه المسيح،" (٤) کلمه‌ای از خدا که اسم او مسیح است. کلمة الله، یعنی شخص مسیح، عنوان کلمه باو اطلاق شد.

البته می‌دانیم که این کلماتی که به‌مظاهر امر اطلاق می‌شود، قابل اطلاق به همه آنها است، برای اینکه دلالت بر حقیقتشان می‌کند و حقیقت ثابت است. یعنی

حقیقت مظاهر امر ثابت و واحد است. پس ملاحظه فرمودید که وقتی گفته می شود کلمة الله یعنی خود مظهر امر الهی، کلمه خدا. خدا باطن است، پنهان است، معقول محض است، اما مظهر امر او ظاهر است، پیدا است و محسوس است. همانطور که فکر از جنبه معنوی خود خارج می شود و بصورت اصوات تعبیر می شود، یعنی محسوس می شود، همانطور خدای پنهان و باطن هم خود را بصورت مظهر امر ظاهر می کند تا بچشم بیاید و مرعی محسوس بشود.

باین ترتیب کلمه الهی روئی بظاهر پیدا می کند که ارتباط با خلق باشد، و در همان حال روئی بباطن دارد که ارتباط با حق باشد، و خود او مظهر امر است، امری که بین خلق و حق وجود دارد. بنابراین همه حقایق مظهر امر الهی به همین مناسبت کلمة الله است، و چون کلمه خداست، مثل خود خدا خلاق است.

خلاقیت کلمه یکی از اصطلاحات پرمعنی دینی و عرفانی و امری است که پیوسته باید بآن توجه داشت. کلمة الله خلاق است، یعنی مظهر امر الهی صفت خلاقیت حق را در خود ظاهر می کند، و بهمین سبب است که خلق می کند و نشان از حق دارد. و از همین جا است که از سایر کلمات ممتاز می شود. البته از یک طرف خود وجود مظهر امر الهی کلمة الله است و از طرفی دیگر از این وجود انسانی بر حسب ظاهر هم کلمات صادر می شود و به این ترتیب کلام او هم کلام خدا می شود، همانطور که خود او هم به یک اعتبار کلام خداست. خود او کلام تکوین الهی است که در ضمن کلام تدوینی هم دارد که کتاب او باشد. یعنی حقیقت وجود او از حقیقت کلام او جدا نیست. هر دو یکی است که به دو صورت مختلف تعبیر می شود. یکی مرئی است دیگری مسموع، یکی دیدنی است

دیگری شنیدنی. و آنچه مسلم است اینکه این کلمه خلاق است و با ایجادی که می‌کند عالم را دیگرگون می‌کند. چرا خلق می‌کند؟ برای اینکه نشان از حق دارد که خالق است و به کلمه او خلق می‌کند. و در همین جاست که می‌بینیم وقتی مظهر امر الهی ظاهر می‌شود، از یک طرف جهان در عالم آفاق دیگرگون می‌شود و از طرف دیگر انسان در عالم انفس. کلمه، هم تأثیر مستقیم می‌بخشد برای تبدیل انفس و هم برای تبدیل آفاق. و اعجاز کلام الهی هم در همین خلاقیت است.

بارها شنیده‌ایم که گفته‌اند کلام خدا، کتاب خدا، معجزه است. البتّه وقتی که گفته شود معجزه است، یعنی عاجز می‌کند همه مردم را از اینکه بتوانند نظیر او را اثبات کنند. فکر کرده‌اید که کلام خدا از چه لحاظ اعجاز است؟ بعضی گفته‌اند که از لحاظ فصاحت است، که البتّه درست است. کلام الهی فصیح است، ولی این معنی کافی نیست، برای اینکه حجّیت عامّه ندارد. و از طرف دیگر قابل تأویل است. معنی مشخص و مصرّحی نیست که از نظر همه‌کس بتوان فصاحت را به یک معنی دقیق آورد و گفت که این کلام است که کلام فصیح به آن گفته می‌شود.

بعضی گفته‌اند به مناسبت شمول آن است بر اخبار و حوادث آتیه، پیشگوئی‌ها و نبوّت‌ها و امثال آنها، که همه‌کس نمی‌تواند بکند. البتّه باز درست است ولی کافی نیست. چون نبوّت بعد از تحقّق نبوّت می‌تواند دلّیلت پیدا کند، و حال آنکه کلام الهی در همان ابتدای اداء، ابتدای نزول باید بتواند اعجاز باشد و امثال تعبیرات متعدّدی که کرده‌اند، که هرکدام از اینها جنبه‌ای از حقیقت را نشان می‌دهد بدون اینکه بتواند تمام حقیقت باشد. ولی به همه اینها البتّه باید توجه کرد. از جمله گفته شده‌است به مناسبت اشتمال کلام الهی است به قوانین، احکام، شرایع، آداب، اخلاق و به آنچه

جامع همه موجبات رفاه و نجاح عالم بشر می‌تواند باشد. البتّه باز درست است ولی کافی نیست، برای اینکه کلام الهی حتّی وقتی به صورت یک آیه، به صورت یک سوره در ابتدای امر عرضه می‌شود، باز هم اعجاز است و حال آنکه قوانین و احکام باید منتظر بود تا در همه این کتاب که در همه دوره رسالت تدوین می‌شود، گنجانده شود. و چه بسا خود آن کلامی که در ابتدای امر ادا می‌شود اصلاً مشتمل بر قانونی و یا حکمی نیست. بنابراین این هم جنبه‌ای است که صحیح است ولی کافی نیست.

به یک جنبه دیگر هم باید توجّه داشت تا بتوان این جنبه‌ها را تکمیل کرد، و آن جنبه‌ای است که حضرت نقطه اولی در کتاب "بیان" در باره آن تأکید می‌فرمایند، و آن این است که کلمه الهی خلاق است (۵). یعنی چون کلمه، کلمه مظهر امر است، مظهر امری که واسطه حقّ و خلق است، مثل خود حقّ که خالق است، کلمه او هم نشان از آفریدگاری او دارد که خلاقیت باشد. و در همین جا ما تعبیری می‌بینیم به نام "خلاقیت کلمه" یعنی خود کلمه وقتی ادا می‌شود خلاق است، تبدیل روحیه می‌دهد، خلق بدیع می‌کند، اثری می‌گذارد و این اثر جان را می‌کاود و به دل می‌رسد، دل را شیفته می‌کند، می‌گیرد، نگه می‌دارد و منقلب می‌کند، یعنی در واقع در همین‌جاست که قلب معنی حقیقی خود را پیدا می‌کند: خود قلب، قلب می‌شود، مقلوب می‌شود، دیگرگون می‌شود، و نمی‌شود این را انکار کرد.

البتّه شاید یک تعبیر معنی فصاحت و بلاغت همین باشد که در کلام الهی به حدّ خود می‌رسد، یعنی نفوذ و تأثیرش به حدّی می‌رسد که اختیار جان را از دست شنونده می‌گیرد و او را به دم مرگ می‌فرستد. اختیار حیاتش را به دست می‌گیرد و به همین جهت نفوذ می‌کند، نفوذی که مال خود کلمه است و از هیچ‌چیز

دیگر بر نمی‌خیزد، برای اینکه آن کلمه همراه با هیچ نیروی خارجی دیگری نیست که بتوانیم تأثیرش را منتسب به آن نیرو کنیم. بنابراین اگر خلق می‌کند خود کلمه است که خلق می‌کند، زیرا خود این کلمه در واقع خدای مجسم است. همانطوری که لفظ فکر مجسم است، کلمه الهی هم خدائی است که به صورت این کلمه مجسم و مسموع شده، به صورت اصوات در آمده، و محسوس می‌شود.

در یکی از کتب ابوالفضائل، جناب آمیرزا ابوالفضل گلپایگانی، به نام کتاب "فصل الخطاب" بنده مطلبی دیدم که خلاصه‌اش را به عرضتان می‌رسانم. کتاب "فصل الخطاب" می‌داند کتاب بسیار بزرگی است، شاید بزرگترین کتاب ابوالفضائل باشد و تا کنون چاپ نشده. یک نسخه خطی به خط خود مؤلف اخیراً سواد عکسش در دست ما هست که ناقص است. یعنی مطالب را بیان می‌کند تا می‌رسد به جائی که قسمت تاریخی را می‌خواهد شروع بکند و اشاره می‌کند که بعد از این قسمت تاریخی، کتاب شروع خواهد شد، اما مطلب را ناتمام می‌گذارد، یعنی نسخه خطی ناتمام می‌ماند که بعد از آن صفحه تمام شده، ولی همه نسخه تاکنون به دست ما نرسیده (۶).

در همین قسمتی که به دست ما رسیده است، که خود همان هم مطلب مفصلی است، در ضمن بیان مطالب متعدّد، مرحوم آمیرزا ابوالفضل به یک مطلب اشاره می‌کند و آن مطلب این است که می‌گوید بعضی از کوتاه فکran خیال می‌کنند نفوذ دیانت اسلام که توانست در عرض مدّت کمتر از چهل سال امپراطوری اسلامی را در شرق و غرب عالم تشکیل بدهد، به این مناسبت بوده است که قیام به سیف، قیام به شمشیر کرده، یعنی در واقع مردم را به زور و از ترس شمشیر مسلمان کرده است. یعنی مردم در واقع تسلیم زور شده‌اند، و

برای اینکه کشته نشوند و در امان بمانند مسلمان شدند و "لا اله الا الله" گفتند، و شواهدی از تاریخ و از غزوات می‌آورند برای اینکه اثبات کنند که اسلام به زور خود را حاکم کرده، و مردم به زور مسلمان شده‌اند، و مثلاً در مقام مقایسه با مسیحیت می‌گویند که آنجا چون شمشیری برای تنفیذ مسیحیت به کار نرفته، پس نفوذ فقط نفوذ معنوی و روحانی محض بوده‌است.

جناب ابوالفضائل می‌گویند این فکر، فکر درستی نیست، برای اینکه باید دید این زور را به آن شمشیر چه کسی داد. یعنی بر فرض اینکه بگوئیم شمشیر بود که به زور خود مردم را مسلمان کرد، باید دید این شمشیر آن زور را از کجا به دست آورد. بعد مثال می‌زنند که وقتی مغول به ایران آمدند، با بت‌پرستیشان (البته اختلاف نظر هست که مغول چه دینی داشتند. بعضی آنها را بودائی می‌دانند که در چین و حوالیش شایع بود، بعضیها هم عقاید اولیه بشری را در آنجا صادق می‌بینند، کاری به این بحث تاریخی نداریم، همین‌قدر می‌دانیم که موحد، به معنی کنونی کلمه نبودند، بت‌پرست بودند) و به زور شمشیر ایران و سایر ممالک اسلامی را به دست آوردند، همین قصد را داشتند که ترویج عقاید مغولی کنند، و سعی بسیار زیادی هم کردند که در خیلی از جاها بت‌کده ایجاد کنند. حتی بعضی از این سلاطین، مثل ارغون خان (۷) بسیاری از مسلمین را وادار به ترک شعائر اسلامی می‌کردند، برای اینکه اینها را به طرف عقاید مغولی بکشانند. و می‌دانیم که در حدود دویست سال در ایران سلطنت کردند و همه ممالک ایران و حوالی آن را به اختیار گرفتند و حتی قتل عام کردند. ولی ملاحظه می‌فرمائید که نه‌تنها موفق نشدند که ایران را به دین مغولی در بیاورند، بلکه حتی خودشان بعداً مسلمان شدند. یعنی بعد از سلطان احمد تگودار (۸) و بعد از

سلطان محمود غازان خان (۹) و سلطان محمد اولجایتو (۱۰) دیگر خود مغول در ایران اسلام آوردند.

پس ملاحظه می‌فرمائید که باز زور بود، باز شمشیر بود ولی به‌جای اینکه مردم را از اسلام برگرداند به جایی رساند که وادار به این کرد که اسلام بیاورند. پس در واقع پیشرفت اسلام نتیجه زور شمشیر نیست، بلکه این زور و شمشیر است که نتیجه کلمه اسلام است. خود حَقَانِیَّت کلمه است که برای او خَلَاقِیَّت می‌آورد، یعنی خود کلمه "لا اله الا الله" بود که نافذ بود و شمشیرها را به نفع خود به خدمت می‌گرفت، و اعجاز کلمه هم در همین نفوذ و تأثیر و خَلَاقِیَّت است که دارد. البتّه هیچ لزومی ندارد تا همه کلمه یکجا به صورت یک کتاب در بیاید و همه قوانین و احکامش را تشریح و تدوین کند تا مردم ببینند که چه قوانین متین و دقیق و عالی دارد و به مناسبت علوّ و متانت و دقّت احکامش آن دیانت را بپذیرند، چون در همان ابتداء با یک کلمه، با یک سوره این کلمه ابلاغ می‌شود و تأثیر می‌کند.

در دیانت بهائی دقّت بفرمائید: خود نفوذ کلمه الهی بودن هیچگونه قوای نظامی، سیاسی، دولتی، حکومتی، اقتصادی که بشود آن را علامت قدرت دانست ظاهر می‌شود و در ضمن همان تقلیب قلبی که می‌کند و هیچ احتیاجی هم نیست به اینکه همه یکجا عرضه شود تا تأثیر کند. بعضی خیال می‌کنند که یک نفر شخص بهائی می‌نشیند ماهها، سالها با یک نفر بحث می‌کند، همه حدود و اطراف و جوانب دیانت بهائی را به دلایل عقلی و نقلی و فلسفی و کلامی و منطقی روشن می‌کند تا یکی بهائی بشود، و اگر نتوانست روشن کند بهائی نمی‌شود.

البتّه کسانی هستند که از این طریق وارد می‌شوند، اما همیشه اینطور عمل نمی‌کنند. صرف ابلاغ کلمه الهی با یک آیه، با یک تعلیم، با یک لوح برای تقلیب قلوب

اشخاص کفایت می‌کند، همانطور که در ابتدای امر، این تأثیر صرف با ابلاغ خود امر و با ابلاغ کلماتی که در اوائل ظاهر شده بود، پدید می‌آمد و هنوز هم پدید می‌آید. در اطراف و اکناف عالم تبلیغ دسته‌جمعی به صورتی در آمده‌است که هر روز هزاران نفر به امرالله اقبال می‌کنند. اینها هرگز برای بهائی شدن احتیاج به مباحثات فلسفی و کلامی، عقلی و نقلی ندارند، بلکه گاهی فقط یک لوح و یا یک کلمه می‌شنوند و بهائی می‌شوند.

در زمان ظهور اسلام که کلمه اصلیّه، کلمه توحید بود، کلمه "لا اله الا الله" خود برای تقلیب قلوب کافی بود. امروز هم خود کلمه وحدت عالم انسانی و توجه به معنی و مفاد آن، علی‌الخصوص وقتی که در ضمن یکی از الواح الهی ادا می‌شود و حقّ مطلب در آن ادا می‌گردد، کافی است برای تقلیب قلوب و تأثیر در نفوس و برگرداندن جهت فکر و تسریع جهت ارتقاء. چرا؟ برای اینکه نافذ است، مؤثر است و خلاق است. یعنی خود کلمه فقط لفظی نیست که معنائی داشته باشد، بلکه لفظی است که معنائی دارد که آن معنا در آن لفظ ایجاد می‌کند. چون همانطوری که صاحب این کلمه خودش کلمةالله بود، یعنی واسطه خلق بود، صادر از حقّ برای ابلاغ شدن به خلق بود، خود این کلمه هم مثل صاحبش همینطور است. یعنی کلامی است که از حقّ صادر شده و به وسیله مظهر امر به خلق رسیده‌است بنابراین مثل مصدر خود خلاق است. البته این معنی را می‌توانیم تعبیر به اعجاز بکنیم، و مظهر امر هم به آن تحدّی می‌کند، چون واقعاً نشانه حقانیت است.

ممکن است شما در اینجا بعنوان بحث، بفرمائید که فقط کلمه مظهر امر الهی نیست که خلاق است. خیلی از کلمات است از شعراء، فلاسفه، حکماء، ادباء، و از

صاحبان افکار حتّی از پیشوایان غیردینی که آنها هم خلاق و نافذ است. هیچ اشکال ندارد که اینطور باشد، منتهی تأثیر هرکدام از آنها جنبه ای و جهتی دارد. یک کلمه ممکن است از جهت ادبی مؤثر باشد، خلاق باشد و به همین جهت کلمه ادبی بر حقّی باشد، کلمه ادبی حاکی از جلال و جمال و کمال باشد. یک کلمه ممکن است از لحاظ سیاسی تأثیر بکند. یک کلام ممکن است از لحاظ اجتماعی تأثیر بکند. یک کلام ممکن است از لحاظ فلسفی تأثیر کند. و در همه اینها وقتی تأثیر می‌کند که نشان از خلاقیت داشته باشد، خلاقیت محدود بشری، و اگر کلمه‌ای از کسی صادر بشود که صاحب آن کلمه یعنی مصدر آن کلمه مدّعی مقام دینی باشد، مدّعی مقام قیادت روحانی باشد، آن موقع البتّه وقتی اثر می‌گذارد که در همان ادّعا بر حقّ باشد، والاّ خلق نمی‌کند و تأثیر نمی‌بخشد. به صورت مسیلمه کذاب (۱۱) در مقابل محمّد رسول‌الله در می‌آید، به صورت سایر مدّعیان مهدویت در مقابل حضرت نقطه اولی در می‌آید، به صورت بسیاری از دعاوی برای تشریح شرایع در شرق و غرب عالم در مقابل حضرت بهاء‌الله در می‌آید.

ای که گوئی نشانه حقّ چیست می‌کند حقّ هرآنچه می‌گوید

یعنی صرف گفتن نیست بلکه عمل کردن است، اثر گذاشتن است و به همین جهت هم هست که حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء به صریح بیان در بسیاری از موارد از احبّاء می‌خواهند که خودشان را در عمل و از لحاظ حقیقت امر، بهائی کنند. نه تنها بهائی نشان بدهند بلکه بهائی بنمایند. خود همین نمودن هم کلمه‌ای است که هم به معنی نشان دادن است و هم به معنی انجام دادن. فقط نشان ندهند بلکه انجام بدهند. چرا؟ برای اینکه در وجود آنها حقیقت کلمه الهی تحقّق پیدا

کند، یعنی وجود خودشان نشان از این باشد که وقتی بگویند بهاءالله چه کسی است، بتوان گفت بهاءالله کسی است که چنین کسی را ایجاد می‌تواند بکند. البتّه با تصنّع نمی‌شود، با تظاهر نمی‌شود، خود همین را هم تأثیر حقیقی کلمه الهی است که می‌تواند انجام بدهد و کافی است که ما فقط خود را در مقابل این تأثیر رها کنیم، خود را برای قبول آماده کنیم، آئینه دل‌مان را طوری پاک کنیم که مستعدّ قبول تجلّی شعاع شمس حقیقت باشد. و در همین جاست که باز به یاد کلمه مبارک حضرت بهاءالله می‌افتیم که فرمود:

"آفتاب حقیقی کلمه الهی است که تربیت اهل دیار معانی و بیان منوط به اوست" (۱۲).

یادداشتها

۱ _ فیلون فیلسوف نامدار یهودی در سنه ۲۰ قبل از میلاد در اسکندریه متولد شد و در سنه ۵۴ میلادی درگذشت. اشتهار فیلون مرهون روش فلسفی او در شرح و تفسیر مطالب دینی است که در آباء کلیسای مشرق زمین و نیز در فلاسفه مسلمان مؤثر واقع شده است.

۲ _ ن ک به آیه اول از فصل اول انجیل یوحنا.

۳ _ این حدیث نبوی را در کتب عدیده نقل و شرح کرده‌اند از جمله ن ک به کتاب "معارج القدس" اثر امام محمدغزالی، ص ۱۸.

۴ _ آیه ۴۵ سوره آل عمران.

۵ _ ن ک به کتاب "بیان فارسی"، واحد سوم، باب دوم.

۶ _ جناب عزیزالله سلیمانی در کتاب "مصاییح هدایت" (ج ۲، ص ۳۵۳) نوشته‌اند که حضرت ابوالفضائل کتاب "فصل الخطاب" را در جواب یکی از افاضل آذربایجان در سمرقند به فارسی مرقوم داشته و حجم آن از کتاب دیگر ایشان یعنی "فرائد" بیشتر است و جمیع مطالب "فرائد" را به اضافه مطالب دیگر در بر دارد. این کتاب در سال ۱۹۹۵ بطور کامل توسط مؤسسه معارف بهائی در کانادا به طبع رسیده است.

۷ _ ارغون خان مغول در ۶۵۳ ه ق ۱۲۵۵ م متولد شد و در سال ۶۹۰ ه ق ۱۲۹۱ م درگذشت. نام پدرش اباقا بود و چهارمین پادشاه از سلسله ایلخانان مغول محسوب می‌گردد که از سنه ۶۸۳ ه ق ۱۲۸۴ م تا ۶۹۰ ه ق ۱۲۹۱ م حکومت کرد.

۸ _ سلطان احمد تگودار از سال ۶۸۱ ه ق ۱۲۸۲ م تا ۶۸۳ ه ق ۱۲۸۴ م سلطنت کرد و پس از جلوس بر اریکه سلطنت اسلام آورد. پس از قتل سلطان احمد در سال ۶۸۳ ارغون خان به جانشینی او رسید.

۹ _ سلطان محمود غازان در سال ۶۹۴ ه ق ۱۲۹۴ م به سلطنت رسید و با جلوس او به تخت سلطنت اسلام دیانت رسمی ایلخانان گردید و بر مغولان رعایت آداب اسلامی واجب گشت. در دوره غازان خان بسیاری از کلیساها و معابد یهود و آتشکده‌های زردشتیان ویران شد و حتی بت‌های بودائی‌ان در شهر تبریز در هم شکسته و مورد تحقیر قرار گرفت. غازان خان که خود کیش بودائی داشت در سال ۶۹۴ به اسلام گرائید و از این تاریخ به نام محمود خوانده شد. پس از ایمان غازان خان به اسلام قریب صد هزار نفر از مغولان ایمان آوردند. غازان خان در سنه ۷۰۳ ه ق ۱۳۰۳ م پس از نه سال سلطنت در نزدیکی قزوین به سن ۳۳ سالگی وفات یافت.

۱۰ _ سلطان محمد اولجایتو معروف به سلطان محمد خدابنده است که هشتمین پادشاه سلسله ایلخانان بود و از سال ۷۰۳ ه ق ۱۳۰۳ م تا ۷۱۶ ه ق ۱۳۱۶ م سلطنت نمود. سلطان محمد خدابنده پسر ارغون خان و برادر و جانشین غازان خان بود.

۱۱ _ مسیلمه از طائفه بنی حنیفه در یمامه بود و ادعای نبوت کرد و به وسیله لشکر اسلام به قیادت عکرمه شکست خورد.

۱۲ _ کتاب "دریای دانش" ص ۱۰۳.

خلق جدید

وجود، از آن لحاظ که در کسوت طبیعت به ظهور می‌رسد، در قالب زمان فرو می‌افتد، قرین حرکت می‌شود، ثبات مطلق را از دست می‌دهد و تغییر و تجدد از شؤون ضروری آن می‌گردد. انواع حدود را به خود می‌گیرد و پیوسته از حدی به حدی فرا می‌رود.

گاهی تجدد آن به تدریج و با قطع مراحل متوالی و با حفظ اتصال و ارتباط در بین شؤون جدید و قدیم واقع می‌شود، و گاهی به طور دفعی و بر خلاف انتظار به صورت جدید رخ می‌گشاید و به ظاهر چنان می‌نماید که دو مرحله سابق و لاحق یک سره و یک باره از هم انفصال یافته‌است، اگرچه در واقع چنین نباشد.

گاهی به صورت تغییر کمی است، یعنی با حفظ ذات شیء و ثبوت ماهیت آن، تنها در مقدار شیء زیادت و نقصان پدید می‌آید. گاهی به صورت تغییر کیفی است، یعنی یکی از کیفیات شیء دیگرگون می‌شود و درجه ضعیف‌تر یا شدیدتری از همان کیفیت در همان شیء که ذات آن بر جای مانده‌است، به ظهور می‌رسد.

گاهی به صورت تجدد مکانی یا وضعی است، یعنی با اینکه شیء همان است که بود، به مکان جدیدی انتقال می‌پذیرد و یا وضع جدیدی اتخاذ می‌کند، اگرچه جوهر شیء در همه این احوال و اطوار ثبات و قرار دارد. اما در خود جوهر نیز از طریق دیگری تجدد راه می‌جوید، خواه این تجدد به قول بعضی از حکماء دفعه حاصل شود و صورتی در ماده‌ای جای خود را به صورت دیگری بدهد، و این همان است که "کون و فساد" نام می‌گیرد و یا بقول بعضی دیگر بتدریج صورت گیرد و از اقسام حرکت بشمار آید.

آنچه مسلم است اینکه همه اقسام تجدد که بدین ترتیب در طبیعت حاصل می‌شود، خارج از این نیست که استعداد حصول وضع جدید در وضع قدیم مستتر بوده

و وضع جدید جز تحقق استعداد قدیم و ظهور در عالم واقع نیست، یا باصطلاح فلسفی، هر امر لاحق فعلیتی است که قوه سابق یافته‌است، بی‌آنکه شیء که از هر جهت تازه باشد و هیچ پیوندی با شیء سابق نخورد و ریشه‌ای در آن ندواند، پدید آید. بعبارت دیگر، آنجا که پای طبیعت در میان باشد، با اینکه تغییر و تجدد از لوازم ذاتیه است، تعاقب صور و اتصال آنها بیکدیگر نیز لازم ذاتی است و امکان تخلف از آن نیست. و از همین جا باید نتیجه گرفت که خلق جدید در عالم اجسام، حتی در حیات نباتی و حیوانی حاصل نمی‌گردد.

اما غافل نباید بود که حیات انسان منحصر بصورت طبیعی و جنبه خارجی از آن نیست. ما بر آنیم، و عقیده حقه را نیز همین می‌دانیم که روح انسانی جوهر مجردی است که تعلق ببدن می‌گیرد بی‌آنکه در آن حلول پذیرد. شوون و احوال خود را از ممر بدن ظاهر می‌سازد بی‌آنکه در آن مستهلک شود. باراده خدا تشخص یافته و ببدن عنایت جسته‌است. فارغ از این است که بقانون طبیعت در همه احوال به ضرورت گردن نهد. مجبور به تبعیت از نظام طبیعت، تا آنجا که بذات او ارتباط دارد نیست. بلکه با اختیاری که از آن برخوردار است و با شعوری که بدو موهبت شده‌است، در برابر طبیعت فرا می‌ایستد، برآز آن راه می‌جوید، زمام آن را بدست می‌گیرد و چنانکه خود می‌خواهد برآه‌اندازد.

مادیون و کسان دیگری که مثل اینان بشمول جبر علمی در عالم وجود قائلند و دامنه آنرا بحیات انسان نیز می‌کشانند، هرچه می‌خواهند بگویند. ما اهل بهاء اعتقادمان بر این است که روح از عالم طبیعت نیست، بلکه بر طبیعت فائق است، از طبیعت ممتاز است، در برابر طبیعت مختار است، چنین می‌گوئیم و از آنجا که این مطلب موضوع بحث باشد از عهده تقریر این معنی

با استناد به آثار مولی‌الوری بنحو مستوفی برمی‌آئیم. اینک باید به اصل مطلب باز گردیم. انسانیت ما بروح ما است و روح ما فیضی از عالم بالا و یا خود پرتوی از خداست. همان اراده فائقه‌ای که تعلق باضطرار عالم طبیعت و تبعیت آن از نظام قهری گرفته‌است، روح ما را بخود منسوب داشته و نشانی از بی‌نشان در او بجای گذاشته‌است. بنابراین چه بسا که همین مشیت نافذ خواهد بدون توسل به اسباب و علل او را منقلب سازد. و ناگفته پیداست که در این مورد منظور ما اسباب ظاهری و علل ثانویه است، یعنی اموری که واسطه در بین اراده خدا و ماسوای او می‌شود، و الا آنچه او می‌خواهد، علت حقیقی و سبب اصلی است و تا بمیان نیاید، هرگز در هیچ موردی چیزی بظهور نمی‌رسد و امری وقوع نمی‌پذیرد، مگر اموری که صدور آنها از جانب او به شخص انسان مفوض شده‌باشد.

بدین ترتیب است که در مورد انسان و آنچه تعلق به روح انسانی دارد، "خلق جدید" امکان می‌پذیرد، و منظور از خلق جدید اینکه انسان یکبارہ چنان منقلب شود که اقتضای آن در طبیعت سابقه او نبوده و اسباب طبیعی آن را ایجاب نکرده‌است. روح او بصورتی جلوه کند که قبلاً حتی استعداد آن را نداشته‌است تا بتوان گفت که قوه‌ای در او به فعلیت مرور نموده‌است. ارتباطی در بین دو وضع سابق و لاحق نبوده تا بتوان گفت که ذات ثابت او از یکی از حدود وجود به حد دیگر حرکت کرده‌است.

اگر بهرکدام از این اقسام تغییری در انسان ایجاد شود، نمی‌توان گفت که خلق جدیدی واقع شده‌است، زیرا که خلق جدید بدین معنی است که شیء از عدم بوجود آید و در عالم طبیعت چنین امری ممکن نیست، چه هر شیء طبیعی باید از تحلیل و ترکیب اجزائی که سابقاً

وجود داشته‌است، ظاهر شود و بهمین سبب است که خلقت عالم طبیعت را بدایتی نمی‌توان تصوّر کرد، بلکه باید گفت که از آغاز بی‌آغاز خاص خدا این بوده‌است که عالم شهود دارای صورت معین و پیرو نظام مقرر باشد و روابط علت و معلول در آن بنحوی حکومت کند که هرگونه تغییری اقتضای ضروری اوضاع و احوال بشمار آید. پس خلق جدید، یعنی صدور امر جدید از مبدأ غیب و تعلق آن به عالم شهود و تجلی آن بصورت شخص جدید در قالب قدیم، تنها در عالم ارواح که فارغ از قیود طبیعت و رابطه علّیت است، امکان می‌پذیرد.

روح قدسی نظری از روی عنایت بنفس ناطقه می‌اندازد، او را بخلعت جدیده مشرف می‌سازد، حیات ایمانی را در اعلی مرتبه خود به حیات انسانی ملحق می‌کند و چنین بدین منظور بظهور می‌رسد که آیات جدیدی که سیر طبیعی اشیاء از وصول بدانها قاصر است، در عالم شهود جلوه نماید. انقلابی در روح پدید آید که کاری کند که از آن پیش نمی‌توانست، و از آن پس نیز اگر به طبیعت خود گذاشته می‌شد، از او بر نمی‌آمد.

در واقع با خلق جدید اراده خدا، یا بهتر آنکه بگوئیم، اراده مظهر امر او که در عالم امر و خلق در مقام نفس اوست، از ماورای طبیعت بشر ظاهر می‌شود و از ممر این طبیعت خود را جلوه‌گر می‌سازد. اقتضای طبیعی وجود آدمی را مهمل می‌گذارد و از نور ضعیف آنرا در مقابل تجلی شدید خود زائل می‌کند، و یا چنانکه مردم می‌گویند، دست خدا از آستین بنده بیرون می‌آید تا توانائی خود را در جائی که اسباب و وسائل از کار باز می‌ماند و سیر طبیعی علوم راه بجائی نمی‌برد، نمایان سازد. گرچه صرف حصول استعداد در شخص انسان شرط تعلق روح جدید نیست، بلکه باید عنایت مظهر امر الهی تعلق گیرد و پرتو روح قدسی بتابد تا چنین

شود، ولیکن از آن‌پس برای حفظ این موهبت در ممرّ زمان اثبات استعداد شرط است، والاّ فیضی که رسیده است منقطع می‌شود، بمبدأ خود باز می‌گردد و آدمی را بخود می‌گذارد تا بدانسان که از این پیش بوده است، تابع طبیعت باشد و اسیر مقتضیات آن بماند.

چه بسا که گاهی کسانی مهبط چنین فیضی واقع شده‌اند و امری عظیم باقتضای اراده‌الله از آنان سر زده است و آنگاه دوباره به عالمی که در آن بوده‌اند فرو افتاده‌اند و در عین اقتضاء جان داده‌اند و با حال پرملال خود اثبات کرده‌اند که آنچه در اینان نمایان شده و آنهمه جلال و جمال را پدید آورده بود، بخود اینان و روح ناتوانشان تعلق نداشت. دلیل ناتوانی این کسان همین بس که تجلی این تحمل شدید را نداشته و یا قبول آن را که مستلزم ترک مقتضیات وجود بشری است نخواسته‌اند.

پس نباید هرگونه تغییری را در اخلاق و اطوار و شئون و آثار بخلق جدید تعبیر کرد، بلکه باید بکمال احتیاط این اسم عظیم را بمواردی که قلم اعلیٰ بدان تصریح کرده است، محصور ساخت و به بعضی از نفوس که نصّ صریح باطلاق این نعمت کریم در شأن آنان شهادت داده است، اختصاص داد. همچنین نباید در صدد تبیین خلق جدید با توسّل بعلل طبیعی و قوانین علمی برآمد زیرا که اگر از این راه بتوان امری را تبیین کرد، ناچار بدین صورت خواهد بود که موجبات و مقدّماتی برای ظهور آن در امور سابقه بجوئیم و بدین ترتیب خلق جدید را فقط به تغییر اعراض اشیاء و مرور امور از قوه به فعل تأویل نمائیم و از جمله امور عادی طبیعی که اعتنائی بدانها نیست، بنگاریم.

در ختام کلام موردی را که در آن بتصریح قلم اعلیٰ خلق جدید واقع شده است، بعنوان شاهد مقال می‌آوریم،

و خلاصه‌ای از مفاد بیان مبارک مظهر امر الهی و محل تجلی روح قدسی را در این باره بزبان فارسی بر می‌گردانیم تا جمال و جلال این کلام معجز نظام نقصی را که در بیان قاصر وجود دارد بیوشاند و این گفتار بی‌مقدار را با حلاوت خود مطبوع و منظور انظار گرداند. (لوح مبارک بامضای خادم، مندرج در صفحه ۳۹۷ کتاب "لئالی درخشان").

این بیان بلیغ در شأن بدیع شهید، حامل لوح سلطان است که به عنایت جمال ابهی خلق جدید شد و باعلی مراتب وجود انسانی فائز گردید، و اصل آن را در کتاب "لئالی درخشان" (ص ۴۱۲) می‌توان یافت. و اینک ترجمه مفاد آن:

"چون اراده به خلق بدیع کردیم، او را به تنهایی به حضور خواندیم و سخنی بر زبان راندیم که ارکان او را فرا روی ما باضطراب انداخت، تا آنجا که بیم آن می‌رفت که منصعق شود. بقدرت خود محفوظش داشتیم، آنگاه خلق او را آغاز کردیم و بانجام رسانیدیم و روح اقتدار را در او چنان دمیدیم که اگر فرمان می‌دادیم، آسمان و زمین را مسخر می‌ساخت ... چون خلق او بانجام رسید ... در برابر ما لب بخنده گشود و بمقر فدا روی آورد، با چنان قدرتی که اهل ملاً اعلی و سگان مدائن اسماء را منقلب ساخت. در این دم ندا از شطر کبریا برخواست: "تبارک الابهی الذی خَلَقَ ما شاء اِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْوَهَّابُ." چون ملکوت امر را در برابر دیدگان وی نمایان ساختیم و از مشرق وحی بر او تجلی نمودیم، از انوار اشراق منور شد و چنان بابتهاج آمد که به شهپر انقطاع برای نصرت امر مالک ابداع به پرواز آغاز کرد. چشم نصرت بوی روشن شد و هیکل امر بدو زینت یافت. وه چه بلند است این مقام که الواح آن را حمل نکند و اقلام از ذکر آن عاجز آید ... " الی آخر قوله تعالی شأنه.

يادداشتها

١ _ عين بيان جمال قدم به عربى چنين است:
" ... انا لَمَّا اردنا خلق البديع، احضرناه وحدة و تكلمنا
بكلمة اذا اضطربت اركانه امام الوجه بحيث كاد ان
ينصعق. عصمناه بسلطان من لدنا، ثم شرعنا فى خلقه
الى ان خلقناه و نفخنا فيه روح القدرة و الاقتدار بحيث
لو امرناه يسخر من فى السموات و الارض. ان ربك
لهو المقدر المختار. فلما تم خلقه من كلمة ربك و خلقه
من نسمة الوحي، ابتسم تلقاء الوجه و توجه الى مقر
الفداء بقدرة و سلطان و اقبل بقوة انقلب بها الملائكة
و سگان مدائن الاسماء. اذا ارتفع النداء من شطر
الكبرياء: تبارك الابهى الذى خلق ما شاء انه هو العزيز
الوهاب. يا ليت كنت حاضراً لدى العرش اذ تكلم معه
لسان القدرة بما تطير بها الارواح. فلما اريناه ملكوت
الامر و تجلينا عليه من مشرق الوحي، انار من انوار
ذاك الاشراق. قد اخذه الابتهاج بحيث طار بقوادم
الانقطاع لنصرة ربك مالك الابداع. به قرّت عيون
النصر و زيّن هيكل الامر. تعالى هذا المقام الذى ما
حملت ذكره اللوح و عجزت عنه الاقلام ..."
(كتاب "لئالى درخشان"، تأليف جناب محمد على
فيضى، ص ٤١٢ _ ٤١٣)

بحث در باره مقام حضرت بهاءالله
دیدن روی ترا دیده جان بین باید
وین کجا مرتبه چشم جهان بین منست
بحث در باره مقام حضرت بهاءالله، آن هم در حضور
علماء فی البهاء آن هم از طرف شخصی مثل بنده!
ملاحظه می‌فرمائید که سکوت اولی است. اطاعت امر
شده است ولی مطلبی است که بحث بر نمی‌دارد.
به همین جهت وقتی که فرمودند که چیزی در این باب
بنویسم، جرئت نکردم. فقط به تنظیم خلاصه‌ای از
مستخرجات آیات جمال مبارک و برخی از مطالبی که
حضرت عبدالبهاء در تبیین این آیات ذکر فرموده‌اند،
قناعت نمودم. در مقابل اغیار می‌شود چیزی در این
باب نوشت، بعنوان جواب، بعنوان بحث، بعنوان
دعوت، بعنوان تبلیغ، ولی برای احباب، در جمع احبّاء
ذکر مقام جمال قدم باید با توجه به آیات و آثار
جمال قدم باشد لا غیر. علی الخصوص بحثی که در این
مورد پیش می‌آید بحث خطرناکی است. جرئت کردم و
عرض کردم بحث خطرناکی است چون اگر ادامه یابد
کم کم ممکن است خدای نکرده دوره‌ای مثل دوره
اسکولاستیک پیش بیاورد. بحث در باره مظهر امر و
سایر مباحث از این قبیل، در امر بهائی یا هنوز وقتش
نرسیده یا اینکه هیچوقت نباید وقتش برسد.
عرض می‌کنم بحث نباید کرد. منظورم این نیست که
آیات را نباید مطالعه کرد یا در فهم معانی آنها بطور
صحیح نباید سعی داشت، بلکه مقصودم بحثی است که
به حکم عقل و ادراک قاصر انسانی می‌شود. دو عیب
ممکن است بر این مباحث مترتب شود. این دو عیب را
بنده قبلاً به عرض می‌رسانم و ذکر هر دو عیب را هم
مستند به تعالیم قلم اعلی می‌کنم تا از خودم چیزی نگفته
باشم. یکی مطلبی است که در لوح حکماء می‌فرمایند.
لوح حکمت یا لوح حکماء را همه خانمها و آقایان

می‌شناسند (۱). بحث اصلی بیان مبارک در این لوح لحن فلسفی دارد. اما در همین لوح قلم اعلی وقتی به بحث راجع به طبیعت و خلقت و امثال ذلک می‌رسد، اشاره‌ای در غایت لطافت دارد، که شاید توجه به این اشاره بیشتر از ذکر مطالب و جواب مسائل باید مورد توجه اهل بهاء قرار گیرد و آن این است که می‌فرماید: "انّ البیانات و الاشارات فی ذکر هذه المقامات تخمد حرارة الوجود و لک ان تنطق الیوم بما تشتعل به الافئدة و تطیر به اجساد المقبلین" (۲).

جواب مسائل را می‌فرمایند، بحث فلسفی هم می‌کنند ولی ضمناً می‌گویند: بیانات و اشارات در ذکر این مقامات حرارت وجود را خاموش می‌کند، یعنی خمود می‌آورد، سکون می‌آورد، پر و بال را می‌شکند، "لک ان تنطق الیوم بما تشتعل به الافئدة و تطیر به اجساد المقبلین" بر تو باد که امروز حرفی بزنی که قلوب با آن حرف شعله برزند، اجساد به پرواز در آید، نه اینکه آتش محبت با پرداختن به آن مباحث، که ممکن است منجر به مباحث لفظی بشود، رو به خاموشی رود. یعنی در واقع آنچه امروز باید ذکر نمود مطالبی است که افئده و قلوب و ارواح را به طیران و اشتعال در آورد. مبدا بحثهایی که قبلاً در هر دیانتی پیش آمده و روح حیات را از آن دیانت سلب کرده‌است، هنوز دیانت بهائی در عالم استقرار کامل نیافته، به جمع اهل بهاء راه پیدا بکند.

عیب دیگر این مباحث مخصوصاً ادامه آنها به صورت جدل یا به تطویل و تفصیلی بیش از آنچه در الواح داده شده، و مخصوصاً تفریع مطالب، یعنی فرعی را از اصل در آوردن و از آن فرع به فرع دیگر رسیدن و همینطور نتایج مسلسل گرفتن و پیش رفتن و مثلاً کتاب "الاسفار الاربعة" (۳) نوشتن است که ممکن است این کار به اختلاف بیانجامد، برای اینکه مقام خدا و مظهر

امر او مقامی نیست که بشود در باره آن وحدت نظر پیدا کرد. "الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ عَلَى عِدَّةِ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ" قبلاً گفته شده است و هنوز هم معتبر است که هرکس راهی به سوی خداوند دارد، هرکس جمال مبارک را به یک ترتیب، به یک نحو، به یکسان می‌تواند بشناسند و بپذیرد، و به همان نحو هم از او پذیرفته می‌شود. همین قدر که به حَقَّانِیَّت و صداقت او قائل باشد و به احکام و اوامرش عامل شود کافی است یعنی مقام حضرت بهاءالله اگر درست بخواهیم بگوئیم و در یک کلمه بگوئیم، همان مقامی است که هرکس در دل خودش دوست دارد او را به آن مقام بستاید و بپرستد.

سابقاً بارها به نام اینکه بیائید تا وحدت در عقاید ایجاد بکنیم، مباحثه پیش آوردند. همین مباحثه را به دسته‌بندی کشیدند. تاریخ کلیسا پر است از این قبیل اختلافات که به مناسبت بحث در باره اب و ابن و امّ و روح القدس، یا به عبارت دیگر در باره مقام خدا، مقام عیسی، مقام مریم و مقام روح القدس پیش آورده‌اند. و ملاحظه می‌فرمائید که چه جنجالی برپا کرده‌اند. تاریخ اسلام هم از این قبیل صحنه‌ها خالی نیست و از جمله آنها مناقشاتی است که بر سر رؤیت خدا (که آیا خدا را می‌شود دید یا خیر و آیاتی که دالّ بر رؤیت است چه معنی دارد) پیش کشیده‌اند. تواریخ ملل و نحل را بخوانید تا ببینید چه بر سر مردم آورده‌اند.

امام حنبل (۴) یکی از ائمه اربعه اهل سنّت و جماعت را تازیانه زدند به این مناسبت که اقرار داشت که خدا را می‌شود رؤیت کرد. و در آن موقع غلبه با معتزله بود که منکر این امر بودند و از این قبیل موارد بسیار زیاد است. به همین جهت جمال اقدس ابھی به اثر قلم اعلی "در لوح جمال" فرمودند که می‌توانید او را به هر مقامی که می‌شود تصوّر آن را کرد بشناسید و به هر مقامی که بشناسید از شما پذیرفته است. امّا اگر بر سر

این مقام بین دو نفر مباحثه‌ای پیش بیاید، طرفین مباحثه هر دو مردودند ((۵)). برای اینکه مبدا این مباحثه به همان اختلافی بیانجامد که نباید در امر بهائی پیدا بشود. به همین سبب است که در این بحث هرگز از حدود آیات خارج نمی‌شویم. نه تنها ما خارج نمی‌شویم بلکه حضرت عبدالبهاء، مولی الوری هم خارج نشده‌اند.

بنده در اثر وظیفه‌ای که داشتم در این اواخر خیلی در این موارد مطالعه کردم. در هیچ کتابی، در هیچ اثری، در هیچ لوحی، در هیچ خطابه‌ای از حضرت عبدالبهاء مطلبی در باره مقام حضرت بهاء‌الله نیافتم که آن مطلب را حضرت بهاء‌الله در آیات خودشان قبلاً نازل فرموده باشند. حضرت عبدالبهاء فقط تبیین فرمودند، تشریح نمودند و توضیح دادند. یعنی مبین آیات هم خودش را به همان حدود محدود کرده‌است که در آثار قلم اعلی نازل شده‌است.

علت این امر این است که مقام او را جز خودش کسی نمی‌تواند تعیین نماید. تفاوت مراتب موجودات در دیانت بهائی تصدیق شده‌است (۶). به این معنی که مرتبه مادون مرتبه مافوق را نمی‌تواند بشناسد و این نه تنها به حکم قلم اعلی در بین مخلوقات صادق است، یعنی نه تنها حیوان انسان را نمی‌تواند بشناسد و نبات حیوان را نمی‌تواند بشناسد و انسان مظهر امر الهی را نمی‌تواند بشناسد، بلکه به همان عنوان و به همان دلیل مظهر امر الهی هم ذات غیب منیع لایدرک را، چنانکه خود اوست، نمی‌تواند بشناسد. همه اینها شواهد دارد. از حدیث "ما عرفناک حق معرفتک (۷)" که از حضرت محمد روایت شده است گرفته تا آیات بسیار زیادی که حضرت بهاء‌الله و حضرت نقطه اولی در قصور خودشان از معرفت ذات غیب منیع لایدرک نازل فرمودند (۸). به همین جهت تفاوت مراتب محرز است.

چون تفاوت مراتب ادراک محرز است، بنابراین نوع انسان به مقام مظهر امر الهی نمی تواند پی ببرد. عرض کردم در بین عرایض که حتی مظاهر امر الهی هم از معرفت ذات غیب منیع لا یدرک و ادراک او، علی ما هو علیه، یعنی همانطور که در عالم حق است، خودشان را قاصر ملاحظه فرموده اند. یعنی خودشان فرمودند که قاصرند. و شاید در هیچ دیانتی اینقدر در باره تنزیه ذات غیب الهی تاکید نشده باشد.

آیات دالّه بر تنزیه خدا و تقدیس او در غیب هویت خودش به اندازه ای زیاد است و به اندازه ای پر معنی است و به اندازه ای مفصل است که شاید کتابها می شود از مجموعه های چنین آیات تألیف کرد (۹). ذات خدا منزّه است، منزّه از همه چیز است. اقتضای توحید در دیانت بهائی اینست که شما ذات غیب را تنزیه از صفات بکنید: هیچگونه صفتی به خدا نمی شود نسبت داد. تنزیه از اسماء بکنید: هیچگونه اسمی بر روی خدا نمیشود گذاشت. تنزیه از ادراک بکنید: هرگز از هیچ راهی خدا را نمی شود ادراک کرد. و همه اینها را با دلائل اثبات فرموده اند: اگر شما به خدا اسمی اطلاق بکنید، خدا را به معنی همان اسم محدود کرده اید، و چون خواه ناخواه این اسم لفظی است و هر لفظی معنی محدود دارد، به این ترتیب محدودیت در ذات الهی ایجاد کرده اید.

اولاً درباره خدا سخن نباید گفت، بهیچوجه سخن نباید گفت. حتی توجّه به ذات غیب معنی ندارد، برای اینکه توجّه خود بخود جهت لازم دارد، یعنی شما برای توجّه باید جهت اختیار بکنید. وقتی از خودتان به سوی خدا جهت اختیار کردید، خود بخود نسبتی و رابطه ای بین خود و خدا در همان جهت قائل شده اید و این خلاف تنزیه و خلاف تقدیس و خلاف توحید است.

حضرت بهاءالله در سراسر آیات خودشان همیشه این مطلب را تاکید نموده اند. به همین جهت به صریح کلام در حضور جمیع دوستان باید عرض بکنم که هرگز حضرت بهاءالله در هیچ مقامی و در هیچ مکانی و در هیچ لوحی و در هیچ اثری ادعای الوهیت نفرموده اند. این را فقط در مقابل اغیار بعنوان بحث نمی گوئیم، بلکه در جمیع احباب می گوئیم و شاهد می آوریم که اینطور است.

حضرت بهاءالله ذات الوهیت را همیشه منزّه و مقدّس دانسته اند. عرفان غیب را همیشه ممتنع و محال شمرده اند. خدائی را که در مقام غیب است، در عالم باطن است، در سرّ هویت است، و به همین سبب ذات او را نمی توان شناخت، در کجا باید جست؟ چون دینداری به معنی خداشناسی است. در همین جاست که فرموده اند راهی به شناختن خدا جز در خلق او نیست (۱۰) برای اینکه خدا در خلق تجلّی کرده است. در باره کلمه "تجلّی" تأکید بکنیم. نفرموده اند خدا در خلق ظاهر شده است. بین ظهور و صدور فرق گذاشته اند و تأکید بسیار زیادی در این باره کرده اند (۱۱). باید گفت خلق از خداست، نباید گفت خلق خداست. بنابراین همه جا صحبت از تجلّی است و تجلّی را حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء با مثال معروف خورشید و آئینه روشن داشته اند، و هیچ مثالی بیش از آن حقیقت این امر را واضح نمی کند (۱۲).

خورشید در همان حال که در آینه جلوه می کند. خودش متعالی می ماند. شخصی که خودش را در آئینه می بیند. خودش جدا از آن تصویر می ماند. بنابراین اگر انسان به صورت و مثال خداست، نه به آن معنی است که خدا در اوست. نه تنها انسان به صورت و مثال خداست، بلکه به صریح کتاب الهی همه خلق آیات خداست. خدا در همه خلق جلوه کرده است، بطوری که حضرت

بهاء‌الله در یک جا می‌فرماید هیچ شیء را نمی‌بینی مگر آنکه جلوه مجلی را در آن مشاهده کنی (۱۳). خدا در عین تنزیه در خلق خودش تجلی کرده‌است و همین تجلی را می‌شود دریافت. همین تجلی را می‌شود شناخت.

البته موجودات تفاوت مراتب دارند و به همین جهت جلوه وجود هم در آنها به تناسب مراتب است. شدت وجود و قوت وجود در آنها مساوی نیست. اصولاً وجودی که هر شیء دارد در واقع فیضی است که از تجلی الهی گرفته است و هر قدر رتبه موجودی کاملتر و علو او بیشتر باشد، به همان اندازه جلوه الهی در او بالاتر و بیشتر است. به همین سبب است که می‌فرماید انسان اشرف مخلوقات است (۱۴). یعنی همان کلمه‌ای را که در این اواخر "سیانتیسم" Scientisme اروپا در صحت آن تردید کرده بود. تأیید فرموده‌اند.

انسان اشرف مخلوقات است، اکمل مخلوقات است، غایت خلقت است، خلاصه خلق است. به همین جهت آنچه بطور اعم در همه موجودات وجود دارد، در او جمع است، کلمات مکنونه را همگی خوانده‌اید و به خاطر دارید که در آنجا چه مقامی برای انسان و تجلی خدا در انسان قائل شده‌اند (۱۵). بنابراین خدا را در خلق او یا در جلوه او در خلق می‌توان شناخت، یا چون انسان اکمل مخلوقات است، اشرف خلق اوست، بنابراین خدا را در انسان می‌شود شناخت.

در اینجا در یکی از آیات اشاره فرموده‌اند به آن حدیث معروف "من عرف نفسه فقد عرف ربه" (۱۶) که معنی آن این است که کسی که نفس خودش را بشناسد. خدای خودش را می‌شناسد. و بیان بلیغی فرموده‌اند در معنی این حدیث که البته سابقه فلسفی هم در آثار یونانیان دارد. چون سابقاً این مطلب را طور دیگری تلقی می‌کردند، حضرت بهاء‌الله در لوحی که در

مجموعه چاپ مصر مندرج شده است، مطلب را توضیح فرموده اند (۱۷).

می فرمایند هر که نفس خودش را شناخت، خدای خودش را شناخت. ولی حدود این معرفت را بیان می فرمایند. این بیان را به این صورت می توان در آورد که ما نفس خودمان را هم تا حدود معینی می توانیم بشناسیم. آنچه شما از نفس خودتان می شناسید. توجّه نفس است به امری از امور. تعلق نفس است به حالتی از حالات، یعنی شما در خودتان چیزی به نام روح یا نفس ادراک نمی فرمائید. الان توجّه به خودتان بکنید: هیچ چیز به نام نفس آنجا دیده نمی شود. آنچه شما در درون خود ادراک می کنید فکری است که در باره چیزی به عمل می آورید. خشمی است که به شما دست می دهد. ترسی است که پیدا می کنید، تصمیمی است که می گیرید. یعنی آن چیزی است که نفس در جهتی از جهات به آن توجّه می کند و تعلق می گیرد. و الاّ ذات نفس کما کان بر خود انسان هم مجهول می ماند. به همین سبب "من عرف نفسه فقد عرف ربّه" به این معنی می شود: همانطور که نفس خودمان را می شناسیم و به نام شناختن نفس فقط با آثار و احوال نفس و تجلیات و ظهورات آن آشنائی پیدا می کنیم، در مورد خدا هم فقط با جلوه های امر اوست که آشنا می شویم. و در لوح دیگری می فرمایند که در حدیث "من عرف نفسه" کلمه "نفس" به نفس مظهر امر الهی در اعلی مرتبه خودش بر می گردد (۱۸) یعنی هر که نفس مظهر امر را شناخت خدا را می شناسد و شما بارها در آیات دیده اید که جمال مبارک خودشان را نفس الله نامیده اند (۱۹). البته تفسیر به رأی نباید کرد ولی خودشان گاهی بعضی از آثار را تأویل و تعبیر فرموده اند. از جمله در یک مورد در تعریف نفس گفته اند که نفس توجّه روح است به جهتی از جهات، و به همین سبب مظهر امر الهی وقتی می گوید که من

نفس خدا هستم، مقصود او این است که جلوه‌ای از ذات خداست که در جهتی از جهات توجه کرده و به ظهور رسیده است، یعنی تجلی اوست لا غیر (۲۰).

وقتی انسان جلوه‌گاه خدا باشد، انسان کامل، اکمل نوع انسان، فرد اشرف انسان که مظهر امر الهی است، به طریق اولی چنین خواهد بود. یعنی وقتی که خدا را در خلق او بشناسیم، در اکمل خلق او بشناسیم، در اشرف خلق او بشناسیم، و اشرف خلق او را مظاهر امر او بدانیم. ناچار باید بگوئیم که ادراک خدا منحصر به ادراک مظاهر او می‌گردد، شناختن خدا منحصر به شناختن مظاهر امر او می‌شود.

صفات و اسماء در خود ذات معنی ندارد و به مناسبت همین تجلی در وجود و به اختلاف مراتب در موجودات مختلفه معنی پیدا می‌کند. به همین جهت است که صفات و اسماء خدا هم در انسان معنی دارد، در انسان ظاهر می‌شود، چنانکه فرموده‌اند که هیچ کمالی در خدا نیست مگر آنکه جلوه‌ای از آن در انسان پیدا نشود. و البته در انسان کامل این تجلی نیز کامل است. بنابراین اسماء و صفات خدا تعلق به مظهر امر دارد. هر اسمی و هر صفتی در باره خدا ذکر می‌کنید راجع به مظهر امر است.

اگر ما مظهر امر را به اسماء و صفات الهیه می‌شناسیم، از اینجا گمان نبرید که ما مخالف توحیدیم، بلکه از همین راه تأکید توحید می‌کنیم، تکمیل توحید می‌کنیم، یعنی با سلب اسماء و صفات از ذات خدا و تخصیص آنها به مظهر امر الهی خدا را در تنزیه خود نگاه می‌داریم، خدا را در علو مقام خود مستوی می‌دانیم. به همین جهت است که همه اسماء و صفات الهیه را به مظهر امر الهی نسبت می‌دهیم وقتی که همه اسماء باید به مظهر امر الهی نسبت داده شود دیگر استثنائی نمی‌ماند. و اگر گاهی کلمه "رب" یا حتی "کلمة الله" هم

بر مظهر امر اطلاق گردد باسی نیست، زیرا که هریک از اینها لفظ مخصوصی است و معنی مخصوص دارد و محدود به حدود همان معنی است، و به همان مناسبت اطلاقش بر حق مطلق جایز نیست و فقط به مظهر امر الهی که خلق اشرف و فرد اکمل در عالم انسان است تعلق می‌گیرد، برای اینکه در شأن ذات خدا نیست که اسمی از او برده شود.

اشاره به اقوال گذشتگان نمی‌کنیم ولی گاهی اجازه بفرمائید از این کار سر باز نزنیم: یکی از فلاسفه یونان که در دوره "هلنیستیک" می‌زیسته (۲۱) و از فلاسفه اسکندرانی بوده و پلوتینوس (به قول اعراب افلوپین و به قول فرانسویان پلوتن) نام داشته‌است (۲۲). می‌گوید تنها کلمه‌ای که شایسته است که خدا را به آن بنامیم کلمه "او" است. چرا؟ برای اینکه "او" ضمیر است و ضمیر کلمه‌ای است که جای اسم را می‌گیرد. یعنی با گفتن کلمه "او" ما خواسته‌ایم اسم خدا را به زبان نیاوریم، اسمی به او نسبت ندهیم، برای اینکه مخالف تنزیه است. مخالف احدیت خداست. و همین سنت برقرار مانده و در عربی به لفظ "هو" تعبیر شده و همین کلمه "هو" از جمله اسماء متداول در اطلاق بر خدا شده‌است تا هرگونه اسماء و صفاتی از خدا سلب بشود و چیزی در شأن او نگویند که مخالف توحید او باشد (و این شاید مأخذ دیگری جز قول فلوطین نیز داشته باشد).

این امر اختصاص به یکی از مظاهر الهی ندارد. توضیح بیشتر در همچو محلی لازم نیست، مقام توحید و مقام تحدید را احبّاء می‌دانند و با این دو لفظ آشنا هستند. در کتاب مستطاب "ایقان" و سایر الواح خوانده‌اند و می‌دانند که همه مظاهر امر در مقام توحید یک حقیقت بیشتر نیستند (۲۳). بنابراین همه آنها مظاهر اسماء و صفات الهیه‌اند، همه آنها مظهر ذاتند.

تعبیر "مظهر ذات" گاهی به نظر کسانی که آشنا به اصطلاحات نباشند عجیب می‌آید. بنده اخیراً یکی از کتابهای ملامحسن فیض را که در شرح یکی از آثار ملامصدرا نوشته‌است، می‌خواندم. مقدمه‌ای دارد، خطبه‌ای دارد، بعد از حمد خدا چون به درود بر پیغمبر می‌رسد، می‌گوید: "مطلع الصفات و الظاهر فيه الذات" منظورم این است که بگویم که این اصطلاح سابقه دارد. مظهر ذات یعنی ذات ظاهر، ذات از آن لحاظ که تجلی می‌کند. بارها در زیارت آثار جمال ابهی ما را به این آیه "قرآن" توجّه داده‌اند: "هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن" این آیه صراحت دارد که خدا هم باطن است و هم ظاهر است. بنابراین چنانکه باطن خداست، ظاهر هم خداست و اگر جز این باشد در باره او "هو الظاهر" معنی ندارد.

پس ذات باطن او ناچار ظهوری دارد و آن ظهور نمی‌تواند جز در مظهر امر او باشد. همه مظاهر امر چنین مقامی دارند. به همین جهت است که بارها تصریح فرموده‌اند که همه آنها مظاهر اسماء‌اند، همه آنها مظاهر صفاتند، ادراک همه آنها ادراک خداست، لقاء همه آنها، بدون هیچگونه تفاوتی، لقاءالله است. در این مقام توحید اشاره به آن آیه "قرآن" فرموده‌اند که: "لا نفرّق بین احد من رسله".

در اوایل کتاب مستطاب "ایقان" است که می‌فرمایند مردم روزها، سالها، قرن‌ها انتظار جلوه الهی یا خود انتظار مظهر امر را می‌بردند و به محض ظهور محروم می‌شدند و از لقاء او که عین لقاءالله است (در باره همه مظاهر ظهور از گذشته تا حال فرموده‌اند). که از لقاء او که عین لقاءالله است محروم می‌ماندند تا تصوّر نرود که این مطلب فقط در باره یکی از مظاهر او صادق است (۲۵). در مقام توحید همه مظاهر امر اینطورند.

ما یک حقیقت اصلیّه در دیانت بهائی داریم که قبول آن جزء اصول عقاید ماست. حضرت نقطه اولی این حقیقت را اظهار فرموده‌اند، حضرت بهاءالله تأیید فرموده‌اند، حضرت عبدالبهاء تبیین فرموده‌اند و آن وحدت حقیقت مظاهر امر الهی است، وحدت روح قدسی است، وحدت مشیّت اولیه است، مشیّت اولیه که اوّل صادر از خداست و واسطه صدور همه مخلوقات دیگر است (۲۶). یکی بیشتر نیست. به صریح آثار قلم اعلی این مشیّت اولیه همیشه بوده و هست و خواهد بود و لم یلد و لم یولد است (۲۷).

در این اواخر در یکی از این جزوه‌ها که معمولاً ما اعتنائی به آنها نمی‌کنیم. دیدم که استناد به یکی از آثار حضرت بهاءالله کرده‌اند (۲۸). حضرت بهاءالله در یکی از الواح نازله به مناسبت یوم تولّد خودشان فرموده‌اند: "فیه ولد من لم یلد و لم یولد" یعنی امروز روزی است که "لم یلد و لم یولد" در آن متولّد شد. و بلافاصله چنین آورده‌اند: "طوبی لمن تغمّس فی بحر المعانی من هذاالبیان" (۲۹). خوشا بحال کسی که در بحر معانی این بیان فرورود و گوهرهای معانی را از این دریا بیرون آورد. یعنی تعمّق در معنی آن بکند. حقّ لم یلد و لم یولد است. مظهر امر الهی هم لم یلد و لم یولد است. شما تصوّر نفرمائید که حقیقت بهاءالله در شب دوم محرّم سال ۱۲۳۳ هجری قمری متولّد شد. آنکه در آن شب تولّد یافت میرزا حسینعلی، پسر میرزا بزرگ نوری بود. حقیقت بهاءالله لم یولد است. قبل از آن روز وجود داشته برای اینکه محمّد مصطفی هم بهاءالله بوده‌است. قبل از آن نیز وجود داشته برای اینکه عیسی مسیح هم بهاءالله بوده، قبل از آن نیز وجود داشته برای آنکه نوح نجی هم بهاءالله بوده‌است.

بیان حضرت نقطه اولی است که فرموده‌اند: "ظهورالله که مراد از مشیّت اولیه باشد، در هر ظهوری بهاءالله

بوده و هست" (۲۰) حتی اگر ظاهر نشود. در آیام فترت که مظهر امر الهی در عالم شهادت ظاهر نیست، به حقیقت خودش وجود دارد و حتی تأثیر وجود او شدیدتر است. بیان حضرت عبدالبهاء را در تبیین آیات کتاب مستطاب "ایقان" به یاد بیاورید (۳۱). آفتابی که ابر رویش را پوشانده باشد، نورش و حرارتش خفیفتر است. وقتی که ابر کنار می‌رود، شدیدتر می‌تابد. وقتی مظهر امر الهی بدن ظاهری عنصری را ترک می‌کند، حرارتش، نورش، ضیاءاش شدیدتر می‌شود، یعنی باز حقیقت واحده در جای خود باقی و برقرار است.

لم یلد است، برای اینکه خارج از زمان است، اوّل صادر از خداست و اوّلیت او هم از لحاظ زمان نیست. به صریح کلام حضرت عبدالبهاء در تبیین آثار قلم اعلی، انسان کامل قدیم زمانی است و همواره بوده و هست و خواهد بود (۳۲). از لحاظ اوّل و آخر جهان آفرینش است، بنابراین نزدیکترین خلق به خالق و واسطه صدور سایر مخلوقات است. به همین جهت است که در همچون مقامی تولّد معنی ندارد. به حسب ظاهر ما می‌گوئیم که حضرت بهاءالله متولّد شد، ولیکن حقیقت امر این است که در لیله دوم محرّم در هیکل جسمانی عنصری یکی از افراد نوع انسان تجلّی کرد و الاّ تولّد یافتن برای او که قبل از آن زمان بوده‌است و بعد از آن هم خواهد بود، معنی ندارد. و این حقیقتی است که به تأیید همه آیات و الواح رسیده‌است.

پس تصوّر فرود که بهائیان خدا را هابط و نازل می‌کنند و در عاالم جسدی فرو می‌آورند و او را به نام حضرت بهاءالله می‌نامند و در شأن او می‌گویند لم یلد است. اما لم یلد بدین معنی است که شخصی او تولّد نمی‌یابد، نه تنها خودش زاده نمی‌شود، بلکه کسی را هم نمی‌زاید. و این اشاره به مقام عصمت کبری است. در عصمت کبری شریکی برای مظهر امر وجود ندارد.

از حضرت بهاء الله دیگری تولّد نمی‌یابد. به همین سبب است که اگر برای مظهر امر در هر دوری در مقام عصمت کبری شریکی قائل شویم، باز به راهی مخالف توحید رفته‌ایم. و یکی از معانی توحید در این دور مبارک همین است که مظهر امر را فرداً و حیدراً بدانیم و هیچ مقامی را به مقام او نزدیک نکنیم. همانطور که لم یولد است، لم یلد هم هست، یعنی حقیقت دیگری که از او زاده شود، وجود ندارد و او در مقام خود محفوظ می‌ماند. و این در شأن همه مظاهر الهیه صادق است و اینکه همه مظاهر الهیه می‌گوئیم، باز نسبت به این جهان و ظهور آن حقیقت واحده در زمان و مکان می‌گوئیم، و الا تعدّد در حقیقت مظهر امر راه ندارد، کثرت با مشیّت اولیه متناسب نیست. به مناسبت ظهور او در مکانها و زمانهای مختلف است که کثرت حاصل می‌شود، تعدّد پدید می‌آید و عالم تحدید جلوه می‌کند.

در مقام تحدید البتّه اختلاف مراتب کمال به وجود می‌آید. به همین جهت است که در هر کوری یکی از ظهورات الهیه، ظهور اکمل در آن کور است به مناسبت ظهور مشیّت اولیه در مکان و زمان، از لحاظ عالم تحدید و با توجّه به قید زمانی و مکانی که به خود می‌گیرد تا به خلق نزدیک شود، تفاوت مراتب کمال در بین مظاهر امر پدید می‌آید و "تلك الرّسل فضلنا بعضهم علی بعض" (۳۳) مصداق می‌یابد. در اینجا است که ظهور کلی الهی، یعنی ظهوری که در یک کور (تأکید می‌کنم که در یک کور، برای اینکه اکوار مختلف و متوالی و متعدّد است) کاملتر از ظهورات دیگر است، اصطلاح می‌شود. و این کاملتر را ما فقط با توجّه به حدود زمانی و مکانی این جهان می‌گوئیم نه با توجّه به حقیقت واحده اصلیه آنها. در همین ظهور است که ما خدا را بیشتر و بهتر و صریحتر می‌شناسیم (البتّه همه این عبارات به نسبت شؤونات خودمان گفته

می‌شود و الا در باره خود او این الفاظ معنی ندارد). و به همین سبب است که ظهور کلی الهی لقاءالله به معنی اخصّ کلمه نام می‌گیرد، همانطور که بطور اعمّ همه مظاهر امر لقاءالله بوده‌اند.

می‌دانیم که لقاءالله موعود "قرآن" است. آیات کثیره عدیده‌ای در "قرآن" داریم که حاکی از وعده لقاء خداست. حتّی در جائی فرموده‌اند که کسی که کافر به لقاء خدا باشد، منکر چنین لقائی شود. به منزله کسی است که از رحمت خدا مأیوس گردد و همچو کسی عذاب الیم در انتظار اوست (۳۴). ملاحظه فرمائید که منکر لقاء خدا را به عذاب الیم تهدید می‌کند. حضرت بهاءالله در کتاب مستطاب "ایقان" در آنجا که بحث راجع به خاتمیت می‌فرمایند، بیان می‌کنند که علّت اینکه اهل اسلام به کلمه خاتمیت از شناختن حضرت اعلی محتجب شدند این بود که با توجه به کلمه "خاتم‌التبیین" آیات مدّله بر لقاء را فراموش کردند (۳۵).

در "قرآن" آیاتی بود که خدا را دیدار می‌کنید. خدا را می‌بینید، به ملاقات خدا نائل می‌شوید. لقاء و ملاقات دو مصدر است از یک باب (عذر می‌خواهم که توضیح واضحات در محضر علماء می‌دهم). جمال مبارک در کتاب "ایقان" می‌فرمایند این لقاء در کجاست. اگر در خود ذات باشد که همچو امری شرک محض است. چگونه می‌شود که خلق بتواند ذات خدا را دیدار بکند؟ این حرف معنی ندارد. لقاء ذات در عالم حقّ، آنجا که مقام تجلّی اخصّ الهیه در ذات خود اوست، معنی ندارد. پس ناچار این لقاء در عالم خلق است، یعنی لقاء خلق اوست که به جای لقای حقّ گرفته می‌شود. برای حفظ توحید چاره‌ای جز این اعتقاد نیست. و اگر لقاء در عالم خلق است، ناچار آنکه اشرف خلق است، آنکه اکمل خلق است، آنکه در مرتبه کمال وجود است،

برای اینکه لقاءالله محسوب شود، لیاقتش، شرافتش، فضیلتش بیشتر است. بنابراین لقاء خدا به معنی دیدار مظهر امر خداست (۳۶) و جز این هیچ معنی دیگر نمی شود برای این امر تصوّر کرد. یعنی اگر جز به این صورت قائل شویم. خلاف توحید عمل کرده‌ایم، یا خدا را به این جهان پائین آورده‌ایم، یا خودمان را به الوهیت فرا برده‌ایم.

کسانی این کار کرده‌اند، یعنی خود را اینقدر بالا برده‌اند که به مقام خداها رسانیده و ادّعا کرده‌اند که به دیدار خدا نائل می‌شوند و حتّی با خدا به وحدت می‌رسند.

حضرت بهاءالله این اشخاص را که ادّعی وصال خدا می‌کنند، یا خود را واصل به ذات غیب منیع لایدرک می‌دانند. تشنّیع و ترذیل فرموده‌اند (۳۷). در آیات عرفانی جمال قدم جلّ اسمہ الاعظم توجّه بفرمائید تا ببینید که بیان مراتب عرفان را با چه حلاوت و لطافتی می‌فرمایند. جناب دکتر راسخ به "هفت وادی" و "چهار وادی" اشاره فرمودند (۳۸). حتّی فقراتی از کتاب مستطاب "ایقان" و سراسر "جواهرالاسرار" (۳۹) نیز از همین قبیل و در همین زمینه است. در این آثار مبارکه بیان مراتب سیر و سلوک را می‌فرمایند، سیر و سلوک خلق برای وصول به حقّ، همه مراحل را بیان می‌کنند، حتّی از اصطلاحات قوم هم خارج نمی‌شوند: "ما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه" (۴۰) که یعنی حقیقتش همین است که به زبان مردم با خودشان حرف بزنید بطوری که مردم این زبان را بفهمند. خارج از حدود ادراک عامّه مردم سخن نگوئید و آنجا که روی سخن به جمع مخصوصی است، اصطلاحات همان جمع را که متداول در بین خودشان است، به کار ببرید. "هفت وادی" همان هفت وادی است که به همان اسم و رسم در "منطق الطّیر" شیخ عطار آمده است. پس ملاحظه فرموده‌اید که مطابق اصطلاحات قوم سخن

گفته‌اند. ولی همیشه در همه این موارد تصریح فرموده‌اند و حتی تحذیر کرده‌اند که مبدا انسان تصوّر کند که در انتهای این مراتب، سیر و سلوک به لقاء ذات الهی نائل می‌شود. مبدا توهم کند که وقتی که به مقام فنا رسید. خدا در او ظهور می‌کند یا او خدا می‌شود (چنانکه بعضی از عرفاء اینطور تلقی می‌کنند).

در کتاب "ایقان" در ضمن بیانی که با کلمه "ای برادر من" شروع می‌شود، شرایط این سلوک را ذکر می‌فرمایند و سرانجام می‌گویند که نهایت این سیر و سفر این است که انسان به شهر خدا درآید. شهر خدا یا مدینه‌الله کتاب اوست که در هر هزار سنه، او ازید، ظاهر می‌شود. یعنی مرحله‌ای که همه مراتب سلوک به انجام می‌رسد و انسان به جایی می‌رسد که فانی می‌شود و به شهر خدا در می‌آید. همان مقامی است که مظهر امر را در می‌یابد (۴۱).

رسیدن به خدا یعنی شناختن صاحب کتاب و شارع امر، در "هفت وادی" صراحةً فرموده‌اند که مبدا از ذکر این مقامات راحه طول به مشامتان برسد یا تنزل عالم حق را در عالم خلق تصوّر فرمائید (۴۲). به همین جهت است که ما جمال مبارک را لقاءالله می‌دانیم. چرا لقاءالله می‌دانیم؟ برای اینکه لقاء خود خدا و وصول به ذات خدا را کفر می‌دانیم، شرک می‌خوانیم، منافی توحید می‌شماریم. بنابراین در عالم امر و خلق، نه در عالم حق، جمال مبارک را در مقام نفس خدا می‌دانیم و حاکی از همین عقیده است آیه اول کتاب مستطاب "اقدس" آنجا که می‌فرمایند اولین امری که بر مردم نوشته شد عرفان مطلع امر و مظهر ذات خداست که در مقام نفس خدا در عالم امر و خلق است (۴۳). اعتقاد بهائی در باره حضرت بهاءالله چنین است.

حضرت بهاءالله در بعضی از آثار مبارکه شکوه فرموده‌اند، حتی اگر به زبان خودمان بگوئیم، در این آثار ناله سر داده‌اند. این ناله و شکوه از دست کسانی است که به مناسبت قصور عرفان خود، حضرت بهاءالله را منکر غیب دانسته‌اند. در یک جا در لوحی که بنده در خدمت دوستان بارها تلاوت کرده‌ام، در این مورد حضرت بهاءالله کلمه‌ای به زبان می‌آورند که آن کلمه در زبان عربی بسیار پرمعنی است. این کلمه شهرت تاریخی دارد و در یکی از خطبه‌هایی که به حضرت زینب کبری منسوب است به کار رفته‌است.

می‌دانید که در موقع حرکت قافله اسراء به شام، زینب کبری در حین ورود به کوفه خطبه‌ای ادا کرده‌است. این خطبه با همین کلمه شروع می‌شود. دختر علی می‌گوید: "صه یا اهل الکوفة!" اجازه فرمائید که این کلمه را معنی کنیم (باز از این توضیح در محضر علماء عذر می‌خواهم. البتّه شما همین که اجازه داده‌اید که حرف بزنم معذرت‌م را پذیرفته‌اید). "صه یا اهل الکوفة" یعنی ای مردم کوفه زبانتان را ببرید، خاموش شوید، دم درکشید، خفه بشوید. حضرت بهاءالله همین کلمه را که حاکی از نهایت غیظ است می‌فرمایند: "من المشرکین من قال انه انکر الغیب، قل صه لسانک یا ایّها المشرک بالله!" یعنی چنین مشرکی باید زبانش را برد و خاموش شود. واقعاً بیان شوقی که جمال قدم در مناجات‌هایی به زبان شخصی خود خطاب به ذات غیب الهی می‌فرمایند، در هیچ موردی نظیر آن را نمی‌توان یافت.

مناجات بر دو قسم است: بعضی مناجات‌هایی است که در ضمن الواح نازل شده‌است. به احبّاء تعلیم کرده‌اند که با آن کلمات با محبوب دل و جان خود راز و نیاز کند و به این بنده اجازه دهید که جرأت بکند و بگوید که این قبیل مناجات‌ها یعنی آنچه احبّاء می‌خوانند، خطاب به

خود حضرت بهاء الله است و باید هم اینطور باشد. برای اینکه به خدا خطاب کردن، خدا را در رابطه و نسبت و جهت قرار دادن است و چنین امری مخالف توحید می‌شود. اما در آن مناجات‌ها و دعاهائی که حضرت بهاء الله خودشان خطاب به ذات غیب الهی نموده‌اند، دقت بسیار باید کرد تا مراتب اشتیاق و انجذاب را تماشا کنید (۴۵).

از حضرت نقطه اولی مجموعه مناجاتی را مؤسسه ملی مطبوعات منتشر نموده‌است (۴۶). این مناجات‌ها را بخوانید، یک مضمون مشترک در آنها تکرار می‌شود، و آن مضمون این است که حضرت نقطه اولی می‌فرمایند من همینکه ذکر تو را می‌کنم، نام تو را بر زبان می‌آورم، همین امر را دلیل بر شرک می‌دانم، زیرا حاکی از این است که من هنوز هستم، یعنی در مقابل تو ادّعی وجود دارم (۴۷).

به جائی که دریاست من کیستم؟
گر او هست حقّاً که من نیستم

اگر تو باشی من دیگر نباید باشم و وقتی نباشم دیگر نباید کلمه‌ای به زبان آورم. پس همینقدر که دعا می‌کنم، خود دلیل بر شرک من است. "حسنات الابرار سیئات المقرّبین" در اینجا صدق می‌کند. دعائی که برای دیگران جزء حسنات است، برای نقطه اولی از جمله سیئات به شمار می‌رود و یا خود دلیل بر شرک است:

خود ثناگفتن زمن ترک‌ثناست

کاین دلیل هستی و هستی خطاست

از این قبیل مطالب در بیانات حضرت بهاء الله هم خیلی زیاد داریم. آثاری که در آنجا هرگونه دعائی را، ذکری را، فکری را، اشاره‌ای را، چون دلیل بر وجود می‌دانند، زائد می‌شمارند، اما به زبان خلق تکلم می‌کنند، خودشان را ناگزیر می‌بینند از اینکه الفاضی به قصد دعا به زبان آورند و پوزش می‌خواهند.

آیات بسیار وجود دارد و شواهدی از آنها هم اکنون در این اوراق حاضر است که در ضمن آن آیات در یک جا خودشان را به صفت الوهیت ستوده‌اند. برای اینکه اسماء و صفات خدا در شأن مظهر امر اوست، و در همان آیه تنزیه خدا را هم اثبات فرموده‌اند تا نشان بدهند که مظهر امر غیر از ذات غیب است (۴۸).

اینک باید ببینیم آنجا که دعاوی الوهیت در آیات به چشم می‌خورد، چگونه باید در باره‌اش فکر کنیم، البته ما حق نداریم تفسیر به رأی بکنیم، ببینیم خودشان چه فرموده‌اند. چند آیه از چند سوره بنده استخراج کرده‌ام که در ضمن آنها فرموده‌اند باید معانی این قبیل آیات و انکار را دریافت. چگونه دریابیم؟ چون ما نمی‌توانیم دریابیم، خودشان بیان فرموده‌اند و این بیان را در همه‌جا فرموده‌اند. در کتاب مستطاب "ایقان"، در لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی ... و مفاد بیان مبارک این است که این مقام، مقام فناست. بنا به مضمون یکی از این الواح، ابن باقر ارض صاد، یعنی شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به شیخ نجفی به طهران آمده و در مجامع گفته بود که سوره توحید، یعنی "قل هو الله احد، الله الصمد، لم یلد و لم یولد" را ترجمه کنید تا مردم بدانند که حق لم یلد و لم یولد است و بابیها حضرت بهاءالله را خدا می‌دانند. اشاره به این بیان شیخ می‌کنند و در لوحی دیگر که به نام او معروف است می‌فرمایند: "یا شیخ، این مقام فنای از نفس و بقای بالله است ... این مقام لا املک لنفسی نفعاً و لا ضرراً و لا حیاةً و لا نشوراً است" (۴۹).

ملاحظه می‌فرمائید که مظهر امر می‌فرماید که در چنین مقامی من دیگر نیستم. آنچه به زبانم می‌آید، کاری که از من سر می‌زند، وجودی که از من دیده می‌شود، جملگی از محبوب من است. مقام فنا برای اهل سلوک منزل آشنائی است، منتهی تفاوتی که وجود

دارد این است که اهل سلوک وصول به مقام فنا را برای همه افراد نوع انسان میسر میدانند، اما در دیانت بهائی، چون حفظ مراتب وجود لازمه معتقدات است، مقام فنا در مقام توحید تعلق به مظاهر الهیه دارد و مقام تحدید اختصاص به مظهر کلی الهی دارد.

در چند مورد حضرت بهاء الله می‌فرمایند موسی "لن ترانی" شنید (۵۰). با این آیات آشنا هستید. چون موسی گفت: "ربّارنی" یعنی خدایا خودت را به من نشان بده خدا گفت: "لن ترانی" یعنی مرا نخواهی دید. ولی می‌فرمایند در این دوره به جای کلمه "لن ترانی" کلمه "انظر ترانی" شنیده می‌شود. آنجا اگر گفتند مرا نخواهی دید، امروز گفته می‌شود نگاه کن تا مرا ببینی (۵۱). این به چه معنی است؟ ما حق نداریم تفسیر کنیم. لذا خودشان تفسیر فرموده‌اند و آن اینکه موسی سی روز تأمل کرد، سه عشره تأمل کرد. در عشره اول افعال خودش را در افعال خدا فانی کرد. در عشره دوم صفات خودش را در صفات خدا فانی کرد. در عشره سوم ذات خودش را در ذات خدا فانی کرد ولی چون آثار وجود در او باقی بود، به همین سبب ندای "لن ترانی" شنید (۵۲).

دقت کنید، می‌فرمایند ذات خودش را هم فانی کرد ولی آثار وجود در او باقی بود. وجود با ذات فرق دارد. حکیم اهل بهاء جناب سلیمانی در این جلسه تشریف دارند (۵۳) بنده دیگر نمی‌توانم در محضر ایشان فرق میان ذات و وجود را عرض کنم. ذات ماهیت متحقق در خارج است و وجود در مقابل ماهیت است. بنابراین ذات با وجود فرق دارد. موسی ذات خودش را هم فانی کرد اما چون هنوز آثار وجود در او باقی بود به همین سبب "لن ترانی" شنید. پس من که می‌گویم "انظر ترانی" آثار وجود را در خود محو کرده‌ام. جمال مبارک می‌فرمایند آثار وجود در ایشان محو شده، یعنی

مقام جمال مبارک با همه علو و سمو آن، مقامی نیست که حکایت از رعونت نماید، نشان فرعونی در آن باشد، بلکه مقام نفسی است که خود را فانی کرده است، مقام محویت دارد، مقام زوال هستی محدود بشری در مقابل اراده خدا و در مقابل ذات الهی است، و به همین مقام است که ما او را می‌شناسیم، چون حضرت بهاءالله در هیکل بشری بودند و خصوصیات وجود انسانی اقتضاء می‌کند که آنچه مربوط به انسان است به او نسبت داده شود.

بنا بر این در مقام تشبیه، در مقام ذکر، در مقام بیان چاره‌ای نیست جز اینکه الفاظ به زبان بیاید و در این الفاظ گاهی شوون بشری به ایشان نسبت داده شود و البته چون به ایشان نسبت داده شد، در واقع به خدا نسبت داده شده است. یا بهتر آنکه بگوئیم آنچه در این قبیل آیات به خدا نسبت داده شود، به ایشان نسبت داده شده است. زیرا غیب منزّه از نسبت است. این امر در کتب آسمانی سابقه دارد. دست خدا، روی خدا، چشم خدا، همگی در آیات "قرآن" آمده است. "یدالله فوق ایدیهم" و "کلّ من علیها فان و یقی وجه ربّک ذوالجلال و الاکرام" (۵۴) و امثال ذلک.

البته در عالم معنی خدا اسماء و صفاتی ندارد ولی به حسب ظاهر و در مقام الفاظ ناگزیریم از اینکه اسماء و صفات به خدا نسبت بدهیم. منتهی در مقام عرفان و عالم معنی می‌بینیم و می‌دانیم که این اسماء و صفات تعلق به خلق دارد، و یا به اشرف خلق که مظهر امر اوست راجع است. به همین سبب می‌توانیم از "دست خدا" سخن گوئیم، منتهی از دست خدا قدرت خدا را اراده کنیم، زیرا که توانائی انسان با دست او به کار می‌افتد و البته دست انسان کامل یا مظهر امر خداست که نشان از قدرت خدا دارد. و به همین ترتیب "وجه‌الله" یا "روی خدا" بدان سبب و از آن لحاظ مفهوم

پیدا می‌کند که انسان در جهتی به خدا روی می‌آورد، و چون خدا منزّه از جهت است، در این توجّه روی انسان به سوی مظهر امر او بر می‌گردد.

همه اینها را گفته‌اند و موحدین هم به معنی آنها توجّه کرده‌اند. حتّی آیه‌ای در "قرآن" هست که از "رنگ خدا" سخن به میان آمده‌است. شاید این یکی را بعضیها نشنیده باشند و تصوّر نکنند که "رنگ خدا" نیز در "قرآن" وارد شده‌است: "صبغة الله و من احسن من الله صبغة" یعنی رنگ خدا، و کیست که خوش‌رنگ‌تر از خدا باشد؟ (۵۵). حالا ببینید مفسّرین چه غوغائی کرده‌اند. چند تا تفسیر بخوانید، مزه دارد (عذر تعبیر می‌خواهم).

بعضیها گفته‌اند که رنگ خدا که در اینجا گفته شده، منظور این است که اهل کتاب در موقع تعمید با آب رنگین اطفال را غسل می‌دهند، و این رنگ گویا زرد باشد، و رنگی که در دیانت اسلام، پسر مسلم باید بدان آغشته شود تا جزء مسلمین به حساب آید، رنگ سرخ است. یک همچو حرفهائی هم زده‌اند و بعضی دیگر گفته‌اند منظور رنگ‌آمیزی خداست. یعنی که کیست که بهتر از خدا در عالم طبیعت به این صورت رنگ‌آمیزی کند.

این مطلب را برای این عرض کردم که باز در یکی از این جزوه‌ها که ما اعتناء نمی‌کنیم. چند آیه از آیات جمال مبارک نقل شده‌است که در ضمن آنها فرموده‌اند: "به شأن عرف‌الله" و این بوی خدا را که به مشام اهل بهاء می‌آید به استهزاء تلقّی کرده‌اند. غافل از اینکه رنگ از بو جسمانی‌تش بیشتر است. آنجا رنگ خدا گفته و اینجا بوی خدا فرموده‌اند. و همین بوی خدا هم در اسلام سابقه دارد، اگر در "قرآن" نباشد در احادیث هست، "انّی اجد رائحة الرّحمن من قبل الیمن" حدیث معروفی است (۵۶). پیغمبر فرموده‌است من بوی خدا

را از جانب یمن می‌شنوم. همه اینها به مناسبت این است که کمالات خدا در انسان ظاهر می‌شود و تعبیری که در انسان می‌کنند به مافوق او انتشار می‌یابد. به بیان حضرت عبدالبهاء معقولات را جز در قمیص محسوسات نمی‌توان تعبیر کرد (۵۷). به همین سبب است که ما الفاظی که دلالت بر اجسام می‌کند. برای دلالت بر معانی می‌آوریم. منتهی در همه این الفاظ به معانی استعاری آنها توجه داریم و آن معانی هم فقط در مظهر امر الهی ظاهر می‌شود.

خدا در جایی ساکن نیست، خدا خانه‌ای ندارد، خدا سوار شتر نمی‌شود، ولی در "قرآن" به صراحت خانه خدا آورده و از ناقه‌الله یا شتر خدا نام برده‌اند (۵۸). شتر صالح پیغمبر را شتر خدا گفته‌اند، ولی اگر ما موی حضرت بهاء‌الله را موی خدا بدانیم به ما ایراد می‌گیرند و حال آنکه خودشان دست حضرت امیر را دست خدا می‌دانند.

در هر امری و در هر دینی قبله‌ای وجود دارد که عبادت را به سمت همان قبله می‌کنند. البته باید در ضمن عبادت روی به خدا آورد، ولی می‌خواهیم ببینیم خدا مگر جهت دارد؟ و اگر جهت ندارد روی به خدا آوردن به چه معنی است؟ شما وقتی در جهتی می‌ایستید و می‌گوئید رو به خدا ایستاده‌ام برای اینکه نماز بخوانم، آیا این به این معنی نیست که خدا را در آن جهت قرار داده‌اید؟ و این شرک نیست؟ کفر نیست؟ خلاف تنزیه نیست؟ خلاف توحید نیست؟ بنابراین همینقدر که قبله اختیار می‌شود و شما عبادت را رو به آن قبله می‌کنید، دلیل بر این است که آن جهتی که اختیار شده‌است، مناسبتی با مظهر امر خدا دارد. بنابراین رو به خدا آوردن یعنی روی به جایی آوردن که با ظهور امر الهی و ابلاغ کلمه‌الله مناسبتی دارد. و امر الهی هم با مظهر امر الهی ظاهر می‌شود. قبله اختیار

می‌کنیم و عبادت می‌کنیم، یعنی رو به خدا می‌آوریم در حالی که رو به مقرّ مجسم محسوسی آورده ایم. بنابراین اگر مجاز باشد که رو به یک خانه خشت و گل و سنگ بایستیم و بگوئیم رو به خدا آورده‌ایم، چه اشکال دارد روی به هیکل مظهر امر الهی بایستیم و بگوئیم که رو به خدا آورده‌ایم؟ آیا واقعاً عناصری که در ترکیب مزاج انسان، که اشرف مخلوقات است و اکمل نوع انسان که مظهر امر الهی است، به کار رفته‌است، پست‌تر از خشت و گل و سنگی است که در بنای خانه‌ای به کار رفته‌است؟ اگر چنین نیست، چرا روی آوردن به این خانه در حین نماز موافق توحید باشد، و اختیار آن هیکل بعنوان قبله منافی توحید جلوه کند؟

پس توجّه فرمودید که در هیچ امری به اندازه دیانت بهائی در باره توحید تأکید نشده‌است. و اگر حضرت بهاءالله را ما به مقاماتی می‌شناسیم که مستلزم نسبت دادن اسماء و صفات الهی به آن حضرت است، بدین مناسبت است که تنزیه و تقدیس ذات الهی را محفوظ نگاه بداریم. توجّهمان را به مظهر امر می‌کنیم برای اینکه با توجّه خودمان به خدا، ذات اقدس او را محدود در ادراک ناقص خودمان نکنیم و از این راه به بت‌پرستی، بت موهوم که حتّی به فرمایش حضرت عبدالبهاء وجود جسمانی هم ندارد بلکه فقط در وهم ماست، متّصف نشویم (۵۹).

در خاتمه مطلب کوتاهی را با اجازه‌تان عرض می‌کنم و تقاضا دارم از ناظم محترم اگر وقت من هم تمام شده باشد، این مطلب را مجاز باشم به عرض برسانم، در "قرآن" می‌فرماید: "هل ينظرون الا ان يأتیهم الله فی ظلل من الغمام؟" (۶۰) این آیه در کتاب "ایقان" به این صورت نقل شده (۶۱) و در بعضی از آیات دیگر از جمله در شرحی که حضرت بهاءالله بر بعضی از آیات "قصیده عزّ و رقائیه" نوشته‌اند، در آنجا این آیه را چنین

آورده‌اند: "یوم یأتی ربّک" (۶۲). یعنی کلام سابق خدا در کلام لاحقّ او نقل به معنی شده‌است. بر این نقل ایراد گرفته‌اند که آیه اصلاً به این معنی نیست بلکه استفهامی که در آیه است، استفهام انکاری است، یعنی خدا نمی‌آید. و حال آنکه از کلمه "الّا" غافل مانده‌اند. دوباره آن را تکرار می‌کنم: "هل یُنظرون الاّ ان یأتیهم الله؟" معنی آن به فارسی چنین است: "آیا جز این انتظار دارند که خدا بیاید؟" بنده تقریباً به ده تا تفسیر مراجعه کرده‌ام. در همه‌جا آیه را به همین معنی گرفته‌اند که حاکی از آمدن خداست. منتهی تفسیر کرده‌اند: گفته‌اند منظور از آمدن خدا، یعنی آمدن امر خدا، بعث خدا، حتّی عذاب خدا. برای آنکه خدا را از آمدن که از شوؤن جسمانی است، تنزیه کند. و پیداست که امر خدا هم به توسّط مظهر امر خدا ظاهر می‌شود. جز در یک مورد و آن تفسیر ابوالفتوح است که بعد از بیان چندین نحوه تفسیر می‌رسد به جایی که می‌گوید ممکن است در اینجا اینطور هم تصوّر کرد و یا ما اینطور تصوّر می‌کنیم که این اشخاص نمی‌بایست همچو اعتقادی داشته باشند و این انتظار درست نبود که منتظر آمدن خدا بودند (۶۳). همین مفسّر نیز چون در موارد دیگر به آیات دیگری برخورده‌است که صراحت دارد و بدون استفهام و به صورت جمله خبریه از آمدن خدا حکایت می‌کند، ناچار با مفسّرین دیگر اتفاق کلمه پیدا می‌کند و آمدن خدا را به آمدن امر خدا یا به بعضی از شوؤن متعلّق به خدا تعبیر می‌نماید و از جمله آن آیات این است که "و جاء ربّک و الملک صفّاً صفّاً" (۶۴).

برای توجّه به مقام حضرت بهاءالله بطور ملخّص و موجز و تحصیل اعتقاد صحیح در این مورد اگر ما فرصت مطالعه مفصّل در آیات و کلمات را نداریم، در دو مرجع مختصر و مجمل فقط در دو صفحه می‌شود

این مطلب را زیارت کرد. یکی خطبه فاتحه لوح قرن
احبای ایران یعنی لوح "نوروز ۱۰۱" است. این خطبه
مبارکه را حضرت ولیّ امرالله اوّل با حمد خدا شروع
می‌کنند. بعد از حمد خدا درود به حضرت بهاء الله
می‌فرستند، بعد از درود به حضرت بهاءالله درود به
مظاهر امر الهی در ادوار گذشته می‌فرستند، و بعد
درود به حضرت عبدالبهاء می‌فرستند، بعد درود بر
سایر اولیاء و اصفیاء می‌فرستند و بعد درود به افنان
سدره مبارکه و ایادی امر و عموم احبّاء می‌فرستند. و
ملاحظه می‌فرمائید که در همان ابتدای کلام، قبل از
درود فرستادن به حضرت بهاءالله زبان به حمد و
ستایش ذات غیب منیع لایدرک گشوده‌اند. امّا نصّ
دیگر، یعنی کلام صریحتر دیگر کلامی است که
حضرت ولیّ امرالله در رساله‌ای از آن حضرت یعنی
در مجموعه‌ای از الواح آن حضرت که به نام "دور
بهاءالله" به فارسی ترجمه شده‌است، آورده‌اند. در آنجا
بیانی در باره حضرت بهاءالله فرموده‌اند که
فصل الخطاب است و شما با زیارت آن در واقع از
مطالعه مفصّل مستغنی می‌شوید. بعد از اینکه عظمت
این ظهور را بیان می‌فرمایند و صفات و اسماء الهیّه
را در شأن حضرت بهاء الله ذکر می‌نمایند، اهل بهاء را
تحدیر می‌کنند از اینکه به عقیده‌ای از نوع
"انکارناسیون" مسیحی دچار شوند. یعنی خدا را در
جسد انسانی ظاهر شده و گوشت به خود گرفته پندارند
و از زمره اهل توحید خارج بشوند. و تحدیر مبارک
این است: "مبادا نفوسی که بر اثر مطالعه آیات فوق
(یعنی آیاتی که دلالت بر عظمت ظهور دارد) در
کیفیت ظهور حضرت بهاءالله تفکّر و تعمّق می‌نمایند،
به خطا رفته و مقصود شارع را بر خلاف حقیقت تعبیر
کنند. ذکر مقام الوهیت بر آن نفس اعظم و اطلاق جمیع
اسماء و صفات الهیّه بر آن ذات مکرمّ نباید بهیچوجه به

خطا تفسیر شود ... فی الحقیقه خدائی که ذات خویش را در هیکل بشری مجسم سازد بر وفق تعالیم حضرت بهاءالله فی الحین نسبت خدائی از او منقطع می‌گردد. این نظریه عجیب و سخیف، یعنی تجسم ذات خداوند در عالم کون نیز مانند عقاید وحدت وجود و تجسم خداوند به صورت انسان، مخالف عقیده اهل بهاء و غیرقابل قبول است (۶۵). و بعد از نقل شواهدی از آیات یکی از عقاید اساسیه اهل بهاء را بیان می‌فرمایند. تأکید می‌کنند که این عقیده اساسیه همواره باید مورد توجه باشد و هرگز احدی از آن انحراف نجوید. این خطاب را به اهل بهاء می‌نمایند. از احبای جمال مبارک می‌خواهند که در باره آن حضرت از اعتقاد صحیح منحرف نشوند. در مقابل اغیار نمی‌فرمایند تا مغرضی بگوید که شما مصلحتاً این حرف را می‌زنید. قوله الاحلی: "از جمله عقاید اساسیه اهل بهاء که باید همواره مورد توجه بوده و بهیچوجه انحراف از آن حاصل نگردد، آن است که حضرت بهاء الله با آنکه اشدّ ظهوراً ظاهر گشته، یکی از مظاهر الهیه است که با حقیقت غیبیه ذات الوهیت بکلی متفاوت و متمایز است" (۶۶).

یادداشتها

- ۱ _ ن ک به "مجموعه الواح مبارکه"، ص ۳۷ _ ۵۳.
- ۲ _ م ف ، ص ۴۳.
- ۳ _ "اسفار اربعه" نام اثر مشهور و معتبر ملاً صدرا (فوت ۱۰۵۰ ه ق) است که آن را به شرح و بسط حکمت الهی اختصاص داده و در مقدمه آن مذکور داشته که کتاب را بر اساس سفر ازخلق بهحق، ازحق درحق، ازحق به خلق و به خلق در خلق به چهار سفر تقسیم نموده و نام "اسفار اربعه" بر آن نهاده است.
- ۴ _ اشاره به ابو عبدالله احمد ابن محمد ابن حنبل صاحب کتاب "مسند" است. معتصم عباسی او را برای آنکه معتقد به مخلوق بودن "قرآن" نبود به زندان انداخت و شکنجه کرد. حنبلیّه از فرق اربعه اهل سنت، از پیروان او هستند.
- (۵) _ ن ک به کتاب "اقتدارات"، ص ۲۱۸ _ ۲۲۰.
- (۶) _ ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۱۲۷ _ ۱۳۰ و ص ۱۴۸ _ ۱۴۹.
- (۷) _ این حدیث را شیخ بهائی در کتاب "اربعین" نقل کرده است. ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۳۵.
- (۸) _ ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۳۰ _ ۳۲.
- (۹) _ ن ک به رساله "الوهیّت و توحید" مندرج در همین کتاب و نیز کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۳۰ _ ۴۲.
- (۱۰) _ ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۲۶ _ ۳۰.
- (۱۱) _ "مفاوضات"، ص ۱۵۴ _ ۱۵۶.
- (۱۲) _ م ف.
- (۱۳) _ ن ک به "مجموعه الواح مبارکه"، ص ۳۵۳.
- (۱۴) _ "امر و خلق"، ج ۱، ص ۲۳۱.

- (۱۵) _ "مجموعه الواح مبارکه"، ص ۱۸ _ ۲۲.
- (۱۶) _ ن ک به کتاب "قاموس ایقان"، ج ۴، ص ۱۵۳۸.
- (۱۷) _ "مجموعه الواح مبارکه"، ص ۳۴۶ _ ۳۶۲.
- (۱۸) _ م ف، ص ۳۵۳ _ ۳۵۴.
- (۱۹) _ م ف .
- (۲۰) _ م ف، ص ۹۹.
- (۲۱) _ مراد از دوره هلنیستیک، دوره برقراری تمدن یونانی است. برای ملاحظه تأثیر تمدن یونانی در شرق و برخورد آن با جهان اسلام ن ک به کتاب "تاریخ فلسفه در جهان اسلامی"، ص ۳۴۷ و کتاب "انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی"، فصول دوم تا چهارم.
- (۲۲) _ برای ملاحظه شرح حال و آثار و افکار افلوپین ن ک به "تاریخ فلسفه در جهان اسلامی"، ص ۸۳.
- (۲۳) _ ن ک به کتاب "ایقان"، ص ۱۷ و ۱۱۸ و ۱۳۶ _ ۱۴۰.
- (۲۴) _ آیه ۳، سوره حدید (۵۷).
- (۲۵) _ کتاب "ایقان"، ص ۳.
- (۲۶) _ ن ک به رساله "اثبات مظاهر مقدسه الهیه" در کتاب "پیام ملکوت"، ص ۳۴۶ _ ۳۴۹.
- (۲۷) _ ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۱۰۴ _ ۱۰۶ و ۱۰۸.
- (۲۸) _ ن ک به کتاب "بهایان"، ص ۴۲۰.
- (۲۹) _ "ایام تسعه"، ص ۵۰ _ ۵۱.
- (۳۰) _ کتاب "بیان فارسی"، باب ۱۵، واحد اول.
- (۳۱) _ ن ک به "مکاتیب عبدالبهاء"، ج ۱، ص ۱۰۳ _ ۱۰۷.
- (۳۲) _ ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۱۱۲ _ ۱۱۷.
- (۳۳) _ آیه ۲۵۳، سوره بقره (۲).

(۳۴) _ اشاره است به آیات ۳۱ سوره انعام (۶) و ۲۳ سوره عنکبوت (۲۹) و ۱۶ سوره روم (۳۰). برای ملاحظه آیات دیگر قرآنی و نیز مطالعه آثار بهائی در این خصوص ن ک به "یوم اللّقاء" در کتاب "رحیق مختوم"، ج ۲، ص ۶۹۴ به بعد.

(۳۵) _ کتاب "ایقان"، ص ۱۳۱ _ ۱۳۲.

(۳۶) _ م ف، ص ۱۰۷ _ ۱۱۴.

(۳۷) _ ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۱۷۲ _ ۱۷۶.

(۳۸) _ ظاهراً اشاره دکتر داودی به نطق افتتاحیّه نماینده محفل مقدّس روحانی مّلی بهائیان ایران، جناب دکتر شاپور راسخ است که در بیانات خود در دومین مجمع تحقیق آثار جمال قدم را به پانزده دسته تقسیم نموده و در ضمن اشاره به "الواح عرفانی" جمال قدم در تحت عنوان دسته سوم بطور نمونه از هفت وادی و چهاروادی نام برده‌اند. ن ک به "مجموعه مباحث در دومین مجمع تحقیق"، ص ۶.

(۳۹) _ "جواهر الاسرار" را در "آثار قلم اعلی" (ج ۳، ص ۴ _ ۸۸) مطالعه نمائید.

(۴۰) _ آیه ۴، سوره ابراهیم (۱۴).

(۴۱) _ کتاب "ایقان"، ص ۱۴۸ _ ۱۵۳.

(۴۲) _ "آثار قلم اعلی"، ج ۳، ص ۱۱۴ _ ۱۱۶.

(۴۳) _ کتاب مستطاب "اقدس"، ص ۲.

(۴۴) _ "آثار قلم اعلی"، ج ۱، ص ۱۰۷.

(۴۵) _ به عنوان نمونه ن ک به "آثار قلم اعلی"، ج ۲، ص ۱۱۸ _ ۱۳۰.

(۴۶) _ این مجموعه در سنه ۱۲۶ بدیع در ۱۹۷ صفحه منتشر شده‌است.

(۴۷) _ به عنوان نمونه ن ک به "مجموعه مناجات حضرت نقطه اولی"، ص ۹ _ ۱۱.

(۴۸) _ برای مطالعه این نصوص ن ک به "مظهریت و عبودیت" در مقاله "الوهیت و توحید"، در همین کتاب، ص ۱۳۴ _ ۱۴۰.

(۴۹) _ "لوح شیخ"، ص ۳۱.

(۵۰) _ برای مثال ن ک به "مجموعه الواح مبارکه"، ص ۳۰۹.

(۵۱) _ "ادعیه محبوب"، ص ۳۶۷.

(۵۲) _ "مجموعه الواح مبارکه"، ص ۱۴۳.

(۵۳) _ اشاره است به جناب عزیزالله سلیمانی اردکانی مؤلف کتبی نظیر "رشحات حکمت" و "مصایح هدایت".

(۵۴) _ آیات ۱۰ سوره فتح (۴۸) و ۲۷ سوره رحمن

(۵۵) _ حدیث شریف نبوی است. ن ک به کتاب "مفردات" اثر راغب اصفهانی، ص ۵۲۳.

(۵۷) _ "مفروضات"، ص ۶۴ _ ۶۶.

(۵۸) _ اشاره دکتر داودی به آیاتی است نظیر: "و عهدنا الی ابراهیم و اسماعیل ان طهرا بیتی للطائفین و العاکفین و الرکع و السجود" (آیه ۱۲۴، سوره بقره) و یا "ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ...

(آیه ۳۶، سوره ابراهیم) و یا "هذه ناقة الله لكم ... " (آیه ۷۳، سوره اعراف).

(۵۹) _ ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۲۸ _ ۳۰.

(۶۰) _ آیه ۲۱۰، سوره بقره (۲).

(۶۱) _ کتاب "ایقان"، ص ۵۸ و ۱۱۲.

(۶۲) _ در توضیح مصرع "بنفحتها ظلّ الغمام تمرّت" می‌فرمایند: "اشاره بما قال تبارک و تعالی یوم یأتی الله فی ظلل من الغمام" ("آثار قلم اعلی"، ج ۳ ص ۱۹۶).

(۶۳) _ ن ک به شرح و بسط این مسأله در صفحه ۱۴۴ این کتاب.

- (٦٤) _ آیه ٢٢، سورہ فجر (٨٩).
- (٦٥) _ "دور بھائی"، ص ٢٧ _ ٢٨.
- (٦٦) _ م ف، ص ٣٠.

مقام حضرت بهاءالله

اول باید استغفار کنیم (شما هم با بنده) برای اینکه به خودمان جسارت داده‌ایم که راجع به مقام حضرت بهاءالله حرف بزنیم یا حرف بشنویم. چون اصولاً همان قدر که خود ادراکمان را به جایی فرا بردیم که خودمان را مجاز به تصوّر مقام حضرت بهاءالله دانستیم، این خودش گناه است، ذنب لایغفر است. بنابراین باید توجه کنیم که آنچه می‌گوئیم از چه لحاظ است، به چه زبان است، به چه دلیل است، به چه جهت است. والا ما کجا و این جسارت کجا؟ حدّ ما کجا و عرفان مقام حضرت بهاءالله کجا؟

مثلی هست که می‌گویند "ما لا یدرک کله لا یترک کله" چیزی که همه اش را نشود درک کرد، همه‌اش را لازم نیست ترک کرد. می‌توانیم به نسبت استعداد خودمان را درک کنیم، منتهی به شرطی که حدود ادعایمان را از این بالاتر نبریم. ادعا اگر از این بالاتر رفت، یعنی نخواستیم بگوئیم من تا این حد درک می‌کنم، بلکه خود او چنین است، آن وقت است که گناه می‌کنیم، و عجیب اینست که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند که این درباره همه اشیاء صادق است، یعنی ذات هیچ شیئی را علی ما هو علیه و کما ینبغی نمی‌شود درک کرد (۱).

شیئی را وقتی که درک می‌کنید اول آن را در حدود فهم خودتان جا می‌دهید و بعداً درکش می‌کنید بنابراین به ذات هیچ چیز نمی‌شود پی برد تا چه رسد به ذات خدا، یا ذات اولین صادر از خدا، ذات مشیّت اولیه‌خدا که حضرت بهاءالله باشند. همین قدر که ما خودمان را در حدّ خودمان قرار می‌دهیم، عذر ما پذیرفته است.

باز می‌دانید که از جمله رؤوس معتقدات ما که در آثار حضرت عبدالبهاء هم تأکید بلیغ در این مورد شده است.

اینکه هیچ رتبه‌ای از وجود رتبه مافوق خودش را نمی‌تواند ادراک بکند(۲). نبات به ادراک رتبه حیوان نمی‌رسد، حیوان به ادراک رتبه انسان نمی‌رسد و به همین ترتیب انسان به رتبه ادراک مظهر امر الهی نمی‌رسد.

مظهر امر الهی هم به ادراک ذات خدا نمی‌رسد. من نمی‌گویم، خودش می‌گوید "ما عرفناک حقّ معرفتک" حضرت رسول فرموده. تو را آن طور که حقّ شناختن توست نشناخته‌ایم (۳). پس به این ترتیب ادراک رتبه مافوق از رتبه مادون ساخته نیست. بنابراین ادراک مقام حضرت بهاءالله چنانکه درخور حضرت بهاءالله است از ما ساخته نیست و اگر آنچه از ما ساخته نیست از خودمان بخواهیم، خلاف کرده‌ایم، خطا کرده‌ایم، گناه کرده‌ایم.

قبل از همه چیز توجه به این امر بکنیم که بر طبق رؤوس معتقدات بهائی خداشناختنی نیست، فراتر از حدّ خلق است، حقّ را نمی‌توان شناخت. آیات بسیار زیاد در این مورد داریم، تبیینات بسیار زیاد از حضرت عبدالبهاء در دست است و جمله آنها حاکی است که خدا لایعرف است (۴). قابل اینکه از طرف ما شناخته بشود نیست.

اینکه می‌گوئیم خدا قابل نیست اهانت به خدا تلقی نکنید، بلکه قابل دانستن خدا اهانت است. قابل به معنی قبول کننده است، یعنی که شیئی که اثری را قبول بکند، و این نقص است. خدا فاعل محض است، قابلیت در او نیست و چیزی از ماسوای خودش قبول نمی‌کند. خود قبول کردن نقص است. به این معنی است که من ندارم و از جای دیگر اثری را می‌پذیرم. فاعل و قابل در مقابل همدیگر است. شما کاغذ را پاره می‌کنید. شما فاعل این فعل هستید و کاغذ قابل این فعل است. این توضیح را بدین سبب دادم که چون عرض کردم خدا

قابل آن نیست که شناخته بشود، تصوّر نفرمائید که شأن خدا را پائین آوردم، بلکه حقّ مطلب را ادا کردم. خدا قابلیت هیچ چیز را ندارد. این ما هستیم که قابل یک چیز یا چند چیز می‌توانیم باشیم. چون خود قابلیت نقص است.

قابل بودن یک شیئی بدین معنی است که می‌تواند چیزی را که ندارد بپذیرد. می‌گویند فلانی قابل است، یعنی قابل این است که چیزی بشود، و حال آنکه خدا هرچه هست، هست، دیگر امکان اینکه چیزی بشود برایش نیست. یعنی وجود بالقوه ندارد. قابلیت به معنی وجود بالقوه است.

اگر در خدا از استعداد صحبت بکنیم، یعنی او را مستعدّ این بدانیم که چیزی بشود، گناه کرده‌ایم. پس به این ترتیب حقّ داریم که بگوئیم که خدا قابل آن نیست که شناخته بشود، یعنی شناختن ما را قبول نمی‌کند. نه‌تنها قابل آن نیست که شناخته بشود، قابل قبول هیچ اثر و اسم و صفت و خصوصیت نیست، بسیط محض است، وحدت محض است. صفات به او تعلق نمی‌گیرد، اسماء در شأن او نیست. خدا صفت ندارد، خدا اسم ندارد، زیرا هر صفت یک معنای مشخص و محدودی دارد و آنچه محدود باشد، در شأن ذات غیر محدود نیست.

می‌گوئید انسان داناست، تواناست، بیناست، شنواست، یعنی صفات متعدّد دارد. و برای اینکه بتواند صفات متعدّد داشته باشد باید اجزاء داشته باشد تا از لحاظ هر جزئی به صفتی متّصف شود. یعنی کثرت در او راه پیدا بکند و این کثرت منافات دارد با خدائی که ذات او وحدت محض است و چنین ذاتی نمی‌تواند کثرت پیدا بکند.

یک نفر را می‌گوئید که نجّار است، باهوش است، پدر پنج بچه است، در فلان خیابان منزل دارد، راستگو هم

هست. شما چندین صفت ذکر کردید. این شخص از لحاظهای متعددی این صفات را دارد، نجار بودن او، پدر بودن او، باهوش بودن او، راستگو بودن او، هرکدام از لحاظ دیگری است. بنابراین معلوم می‌شود در این شخص اجزاء متعدّد و شؤونات مختلف وجود دارد، وحدت محض نیست، با چیزهای متعدّد نسبتهای متعدّد دارد. چون با بچه‌های خودش نسبت برقرار کند، می‌تواند پدر چند بچه باشد. چون با شهر و خیابان و منزل و همسایگان نسبت برقرار می‌کند می‌تواند ساکن فلان خانه باشد. از لحاظ دیگری می‌تواند باهوش باشد، از لحاظ دیگری می‌تواند راستگو باشد. از آن لحاظ که با تیر و تخته و چوب سر و کار دارد، می‌تواند نجار باشد. پس معلوم می‌شود که شما در او اجزای متعدّد تشخیص می‌دهید. از هر لحاظی به طرفی او را می‌برید. به طرفی ربط و به شیئی نسبت می‌دهید و این وحدت محض نمی‌تواند باشد بلکه کثرت در اوست و خدا که واحد محض و بسیط مطلق است نمی‌تواند صفات داشته باشد.

خود صفت به خدا نسبت دادن یعنی خدا را تجزیه کردن، چند جزء در او تشخیص دادن، و از لحاظ هر جزء یک رابطه در بین او و اشیاء دیگر برقرار کردن، و اینها همه در نظر ما شرک است. اگر شرک جلی نباشد شرک خفی است (۵). این را معمولاً می‌گویند شرک از راه تفرقه نه از راه جمع. شرک از راه جمع یعنی به وجود چند خدا قائل شدن، چنانکه بت‌پرستان می‌کردند. شرک از راه تفرقه یعنی در یک خدا چند صفت و یا چند جزء تشخیص دادن، او را جدا از ذات خود دانا و توانا و بینا و شنوا و صادق و قائل و متکلم دانستن، چنانکه بسیاری از خدایپرستان می‌کنند. توحید مستلزم این است که شما خدا را یکی بیشتر ندانید. خدائی که وحدت محض باشد، صفات زائد بر

ذات ندارد و چون صفات نداشته باشد، اسماء ندارد. نمی‌توان هیچ نسبتی و هیچ رابطه‌ای در بین او و هیچ چیزی برقرار ساخت. برای اینکه هر رابطه‌ای و هر نسبتی او را به یک درجه به عالم خلق هبوط می‌دهد. پس تنزیه خدا مستلزم این است که خدا را فراتر از حدّ خلق بگیریم، هرگونه نسبتی را در بین او و خلق قطع کنیم و او را در مقام تنزیه و علوّ تقدیس خودش به اصطلاح بهائی مستوی شناسیم.

حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند غیب منیع منقطع وجدانی است. یعنی رابطه بین ما و او گسسته است (۶). منقطع وجدانی است نه منقطع وجودی. وجود یعنی بودن، وجدان یعنی یافتن. خدا از لحاظ وجود منقطع نیست برای اینکه ما از او هستیم، ما را ایجاد کرده‌است. ما به او پیوسته‌ایم. اما از لحاظ وجدان ما از او گسسته‌ایم، یعنی نمی‌توانیم او را بیابیم، نمی‌توانیم او را بشناسیم، نمی‌توانیم به او راه ببریم "السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ" (۷).

کلام حضرت امیر را به دفعات در آثار مبارکه نقل فرموده‌اند برای اینکه مضمونش را تأیید کنند "السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ" راه بسته است و هرکه هم که بخواهد به او برسد این خواستن او ردّ می‌شود، طلبش به جایی نمی‌رسد. غیب محض از هرگونه ادراکی، از هرگونه وجدانی، از هرگونه رابطه‌ای، از هرگونه نسبتی، از هرگونه تعلّقی منزّه است. خدا در مقام تقدیس است. حالا یا دامن او کوتاه است یا دست ما. به هر صورت این دست به آن دامن نمی‌رسد. بنابراین در این میان وجود واسطه لازم است، واسطه فیض، واسطه وحی، واسطه وجود، واسطه خلقت، همه به هر زبانی که بگوئید، فرقی ندارد.

آنچه به نام خدا و به جای خدا می‌شناسیم، به نام خدا و به جای خدا می‌جوئیم، به درگاه او دعا می‌کنیم و به

سوی او روی می‌آوریم، مظهر امر است. آنچه از صفات و اسماء برای خدا قائل می‌شویم، در شأن مظهر امر است و حضرت بهاءالله همین مظهر امر است. بنابراین حضرت بهاءالله کسی است که در عالم امر و در عالم خلق به جای خداست. این نص صریح اولین آیه کتاب مستطاب "اقدس" است. مطلع وحی در عالم امر و عالم خلق مقام نفس خداست (۸). حضرت بهاءالله مقامش این است.

اولین بار که کتاب "اقدس" را افتتاح می‌فرمائید این آیه را می‌بینید. در عالم امر و در عالم خلق عرفان کسی را بر شما واجب داشته‌اند و در این هردو عالم او را در مقام نفس خدا داشته‌اند. در این کلمه "فی عالم الامر و الخلق" دقت بفرمائید. می‌فرمایند در عالم امر و در عالم خلق مقام نفس خداست. یکی از سه عالم را ذکر نکرده‌اند. آن کدام عالم است؟ عالم حق است، مقام تنزیه است، مقام تقدیس است، مقام غیب لایدرک است، ذاتی است که نه اسم دارد و نه رسم دارد و نه صفت دارد.

همان است که در شأن او تنها می‌توان گفت که هیچ نمی‌توان گفت. همان است که هست ولیکن نمی‌توان گفت که چیست. این مطلب قدیم‌تر از همه موارد در تورات بیان شده است. یهوه می‌فرماید که من هستم آنچه هستم (۹). نمی‌گوید چیستم، می‌گوید: "هستم آنچه هستم" این سخن به زبان فردوسی چنین آمده است: "ندانم چه ای آنچه هستی توئی".

قول فردوسی را بدان سبب صحیح می‌دانیم که این شاعر در این بیت نگفت "آنچه هست اوست" وگرنه با وحدت وجود اشتباه می‌شد. بلکه گفت هستی آنچه هستی بدون اینکه من بدانم که تو چیستی. این مقام حق است که امکان وصول به او نیست. او را ادراک نمی‌توان کرد. مظهر امر در عالم امر و در عالم خلق مقام نفس اوست. عالم امر چه عالمی است؟ به طور ساده عرض

می‌کنم. عالم امر واسطه بین حق و خلق است، به این معنی که همان عالمی است که از یک طرف راه به وحدت مطلق عالم حق دارد و از طرفی راه به کثرت محض عالم خلق دارد.

یک مثال به خدمتتان برای تجسم مطلب عرض می‌کنم، گرچه تجسمش هم صحیح نیست ولی چاره‌ناپذیر است، و بعد می‌گذرم. ببینید، شخص شما چیزی می‌سازید. مثلاً یک قالی می‌بافید. یک تصویر نقاشی می‌کنید. یک انشاء می‌نویسید. یک شعر می‌گوئید. یک جعبه می‌سازید. شما صانع هستید، آنچه ساخته‌اید شیئی است خارج از شما که مصنوع شماست. اما در این میان قبل از اینکه این شیئی را بسازید تصوّرش را در عقل خودتان می‌کنید. همین تصوّر عقلی یا وجود علمی آن شیئی است که واسطه بین شما و وجود خارجی شیئی مصنوع شماست. شما از آن لحاظ که صانع هستید اولین خواست شما به چه صورتی جلوه می‌کند؟ به صورت فکرتان، به صورت عقلتان، عقلی که توجّه به ساختن شیئی کرده و بعد آن شیء در عالم خارج به ظهور رسیده‌است. بنابراین بین ذات شما و صنع شما در عالم خارج مرحله واسطه‌ای وجود دارد که عقل شماست، اراده شماست، مشیّت شماست.

قبل از اینکه صنع شما هنوز به صورت شیئی خارجی ظاهر شده‌باشد، ذات شما بالنسبه وحدت محض است، اما فکری که در مورد صنع خود می‌کنید آن وحدت محض نیست. چرا؟ برای اینکه اجزای آن شیء را تصوّر کرده‌اید. گرچه هنوز ظاهر نساخته‌اید. بنابراین کثرت در آن راه پیدا کرده، منتها نه کثرت حسّی و خارجی بلکه کثرت علمی و عقلی. و در همین مرحله است که هم وحدت و هم کثرت وجود دارد. مشیّت شما، عقل شما، فکر شما، آنچه از شما ظاهر شده اول بار فکرتان و عقلتان و مشیّتان است. در مرحله بعدی و به

طور ثانوی است که شیء مخلوق و مصنوع در وجود خارجی خود از شما صادر می‌شود. پس توجّه فرمودید که چگونه مقامی که در بین صانع و مصنوع، در بین حقّ و خلق واسطه می‌شود، در عین حفظ وحدت، قبول کثرت می‌کند، صاحب اجزاء و اسماء می‌شود. بنابراین در همان حال که نشان از عالم حقّ دارد، به عالم خلق ارتباط می‌جوید و این همان عالم امر است. در عالم امر و در عالم خلق، یعنی عالمی که بعد از آن ظاهر می‌شود، آنچه جای خدا و مقام نفس خداست حضرت بهاءالله است و در عالم حقّ چنین نیست برای اینکه توهم شرک در باره اهل بهاء نرود.

اهل بهاء بیش از همه ملل و اقوام دنیا اهل توحیدند، برای اینکه بیش از همه ملل و اقوام دنیا در تنزیه ذات خدا، حتّی از عرفان و ادراک ما، اصرار کرده‌اند.

اینکه عرض کردم که در عالم حقّ این طور نیست از خودم نمی‌گویم، در آثار حضرت بهاءالله به کرات آمده‌است و این آثار جمع شده‌است. در آثار حضرت عبدالبهاء در موارد متعدّده تشریح شده و در همان مجموعه "دور بهائی" که از آثار حضرت ولیّ امرالله است، و عرض کردم که خلاصه معتقدات اهل بهاست، تصریح شده‌است (۱۰). در این کتاب می‌فرمایند با وجود همه عظمت مقامی که به حضرت بهاءالله نسبت می‌دهیم، کسی که بین حضرت بهاءالله و خدا تفاوتی قائل نشود اعتقادش صحیح نیست. می‌فرمایند هیچ‌کدام از این صفات جلال و جمال که در شأن حضرت بهاءالله می‌آوریم نباید باعث این بشود که این توهم را پیدا بکنیم که حضرت بهاءالله خداست. حضرت ولیّ امرالله به صریح بیان چنین می‌فرمایند، برای اینکه مثل خار برود به چشم کسانی که سعی می‌کنند اهل بهاء را اهل شرک جلوه دهند، و از خودشان هم

نفرموده‌اند. مثل همه کلماتشان همواره در همه آثارشان با استناد به نصوص آیات جمال مبارک و الواح حضرت عبدالبهاست.

پس به این ترتیب می‌گوئیم مقام حضرت بهاءالله همان مقامی است که در صدر کتاب مستطاب "اقدس" تعیین فرموده‌اند مقامی که عرفان آن اولین واجب بر اهل بهاست، و آن مقام خود خداست در عالم امر و در عالم خلق، نه در عالم حق، و این مقام را حضرت عبدالبهاء مشیّت اولیه تعبیر می‌فرمایند (۱۱). و البتّه باز در آیات مبارکه حضرت بهاءالله است منتهی حضرت عبدالبهاء عنوان فرموده‌اند که این همان است که در اصطلاح اهل بهاء به مشیّت اولیه تعبیر می‌شود، و در اصطلاح حکمای اسلام عقل اول نام می‌گیرد. در اصطلاح متکلمین اسلام همین عقل اول یا مشیّت اولیه را نور محمّدی می‌گویند (۱۲).

عقل اول اصطلاحات دیگری هم دارد که در حکمت شنیده‌اید، در عرفان شنیده‌اید، در اشعار عربی و فارسی شنیده‌اید. به هر صورت نور محمّدی به اصطلاح مسلمین، عقل اول به اصطلاح حکمای اسلام، کلمه‌الله به اصطلاح مسیحیان که "قرآن" تأیید نموده و فرموده‌است: "کلمه منه اسمہ المسیح (۱۳)". "نقطه اولی به اصطلاح دور بیان، چرا نقطه اولی؟ برای اینکه اولین نقطه است (این نقطه حرکت می‌کند، خطّ از او ظاهر می‌شود. از این خطّ اشکال مختلفه به ظهور می‌رسد. همه اینها در ابتداء از یک نقطه است. نقطه‌ای است در عالم امر که امتداد و انتشار و انبساط می‌پذیرد و عالم خلق از او ظاهر می‌شود). مشیّت اولیه به تعبیر اهل بهاء.

این کلمه‌الله که عرض کردم اصطلاح "انجیل" است که در "قرآن" تأیید شده و اصطلاح لاتین این کلمه Verb است. کلمه‌ای که شما به زبان می‌آورید. صورت

خارجی فکر شماسست. فکری که شما می کنید با سخنی که می گوئید بیان می شود و بنده از راه همین کلمات است که به فکر شما پی می برم. والا امکان ندارد من بتوانم به فکری که در درون شماست راه پیدا کنم. امکان وصول به آن فکر برای من وجود ندارد، برای اینکه محدود و مسدود و محصور به شماست.

فکر شخص به صورت کلام خودش را مجسم می کند تا شخص دیگر به آن فکر راه پیدا کند. اگر این فکر به صورت کلام که امر حسّی و صوتی است و جزء محسوسات است مجسم نشود، امکان ندارد شناخته شود. کلمه، رمزی از همین معنی است. یعنی ذات خدا بعنوان غیب لایدرک منزّه و مقدّس و متعالی است و قابل شناختن و دانستن و راه بردن نیست. خود را به صورت مسیح مجسم می کند تا منی که به خود خدا راه ندارم بتوانم کلمه او را بشناسم و این کلمه تعبیر خارجی وظاهری او است. بنا بر این خود خدامسیح نیست، مسیح تعبیر حسّی و ناسوتی خداست، برای اینکه عالم خلق که به خود خدا راه ندارد، خدا را از راه او ادراک نماید.

پس به این ترتیب ملاحظه می فرمائید که مقام حضرت بهاءالله چیست. همان مقامی است که در عالم امر و خلق مقام خود خداست. ببینید. مطلب انتشار داده شد و از حضرت بهاءالله به حضرت نقطه اولی و حضرت محمّد و حضرت مسیح رسید. چرا؟ برای اینکه به یکی دیگر از اصول معتقدات اهل بهاء توجه فرمائید که آن وحدت در حقیقت مظاهر مقدّسه در مقام توحید است. در مقام توحید مظاهر مقدّسه الهیّه حقیقت واحده دارند و این همان مطالبی است که در کتاب "ایقان" به صریح بیان حضرت بهاءالله شرح داده اند (۱۴).

در مقام توحید بدون هیچ امتیازی همه مظاهر الهیّه یکی هستند. یعنی یک حقیقت اصلیّه است. مثل شمسی

که در چندین آینه تجلی کرده و در همان حال در مقام خود مانده است. بنابراین کلمه الهی یا مشیت اولیه یا عقل اول یا به هر اصطلاحی که بگوئید، یکی بیشتر نیست. چون اگر بتواند متعدّد باشد باز منافی آن اصل است که از واحد نمی‌تواند کثیر صادر شود. پس آنچه هم از واحد صادر بشود باید واحد باشد، یعنی یکی بیشتر نیست و یکی بیشتر نمی‌تواند باشد. این حقیقت واحده در مقام تحدید، در حدود زمانی و مکانی، به طور متعدّد ظاهر شده است، در مکان و در زمان متفاوت است و اصل آن یکی بیشتر نیست.

حقیقت خدا حقیقت همه مظاهر الهیه است. می‌دانید که این مطلب را کلید حلّ مسائل بسیار زیادی دانسته‌اند. حضرت بهاءالله مسأله خاتمیت را در کتاب "ایقان" به همین ترتیب جواب داده‌اند (۱۵). جواب حلی آن همین است. جواب نقضی هرچه می‌خواهید بگوئید.

می‌فرمایند مظاهر امر چون حقیقت واحده هستند، همگی مظاهر اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت و بدئیت و ختمیت الهیه هستند. به این معنی تعبیر صریح و واضح این می‌شود که حضرت محمد آخرین پیغمبر است، آخرین نبی است، آخرین رسول است، برای اینکه هر که بعد از او بیاید، باز اوست، بعد از او کسی نمی‌آید، چون کسی غیر از او نیست تا بیاید، چون یک حقیقت بیش نیست. بهاءالله جز او نیست، نقطه اولی جز او نیست، همانطور که قبل از او هم هر که بود خود او بود.

البته این را با تناسخ اشتباه نکنید. مولانا می‌گوید: "این نیست تناسخ سخن از وحدت محض است". تناسخ نیست که بگوئیم یک روح از قالب یکی به قالب دیگری می‌رود. برای اینکه اصلاً تعدّد ندارد و هرگز هم در قالب کسی وارد نمی‌شود، فقط تعلق از خارج پیدا می‌کند بدون اینکه دچار حلول شود. آفتابی است که

شعاع آن در آینه‌ها می‌تابد و خود او در آسمان جلال می‌ماند.

پس به این ترتیب توجّه کردیم که حقائق مظاهر امر الهی حقیقت واحده است، وحدت محض است و یکی از معانی توحید در دیانت بهائی همین است، یعنی توحید مظاهر امر با یکدیگر، همه را یکی دانستن، همه را در یک مقام شمردن، همه مظاهر امر را به یک حقیقت نسبت دادن. این حقیقت لم یلد و لم یولد است، همانطور که حضرت بهاءالله در شأن خودشان فرمودند هرگز متولّد نشدم و چیزی هم از من تولّد نیافت (۱۶). بنابراین حقیقت او همیشه بوده و هست و خواهد بود، و حضرت بهاءالله دارای چنین مقامی است. منتهی ممکن است بفهمانید اگر اینطور است پس مقام خاصّ خود او چیست.

در اینجا پای عالم تحدید به میان می‌آید. تحدید یعنی حدود زمانی و مکانی به شیئی دادن، یعنی شیئی را محدود به زمان و مکان کردن. البتّه کسانی که با این تعبیر آشنا هستند، احتیاج به توضیح ندارند. ببینید، نور حقیقت واحده است، امّا این مانع از آن نیست که در هر کدام از سراجها به شدّت دیگر و به کیفیت دیگر ظاهر بشود. با آنکه حقیقت نور یکی بیشتر نیست و از کارخانه‌ای که نور را تولید می‌کند یک چیز بیشتر صادر نمی‌شود، در هر چراغی به درجه‌ای و به رنگی پدید می‌آید.

پس اختلاف الوان و اختلاف درجات شدّت نور همه از همین حدود زمانی و مکانی است که آن نور را می‌گیرد و می‌پذیرد. هر چراغی نور را به رنگ دیگر و با جلوه دیگر می‌گیرد و می‌پذیرد برای آنکه آن را به نحو خاصی که مناسب با منظور خاصی در محلّ معینی باشد، منعکس بکند. البتّه این عیب نیست بلکه حسن است. ببینید، شما اگر در اتاق کوچکی لامپ

بزرگی که فی‌المثل در میدان شهیاد روشن است، بخواهید روشن کنید، این حسن است یا عیب؟ جز اینکه نور شدید آن چشم را بزند، جز اینکه نشود در پرتو آن کار کرد، نشود به کمک آن چیزی را دید، کاری انجام نمی‌دهد. پس لامپ آن میدان اگر به این اتاق بیاید عیب است اما اگر لامپ صد واتی همین اتاق را در میدان شهیاد بزنید، باز عیب است.

پس بنابراین درجات شدت نور به حسب ظاهر در حدود زمانی و مکانی به اختلاف ظاهر می‌شود و باید هم مختلف باشد. این اختلاف نقصی برای نور نیست و عیبی هم برای چراغ نیست. چون چراغ باید نوری را ظاهر بکند که به کار می‌آید. اگر حضرت نوح با کمالات حضرت بهاء‌الله ظاهر می‌شد، عیناً مثل این بود که لامپ میدان شهیاد را بیاورید و در اتاق کوچک منزل خودتان روشن بکنید. جز اینکه چشم عقل خیره‌می‌شد، در حدود فهم ناقص و محدود مردم آن زمان هیچ‌کس هیچ‌چیز نمی‌فهمید، هیچ‌کس هیچ‌چیز نمی‌دید، هیچ‌کس هیچ‌چیز در نمی‌یافت، حاصلی نداشت. بنابراین در مقام خلق ناچار باید حدود زمانی و مکانی مراعات شود و این هیچ دلیلی بر این نیست که بین حقیقت نوح و حقیقت بهاء‌الله از آن لحاظ که مشیّت اولیه هستند و نور واحد صادر از مبدأ غیبند، فرقی وجود داشته‌باشد. یک حقیقت بیشتر نیست، منتهی در هر عصری جلوه‌اش در همان حدودی است که باید باشد.

پس به این ترتیب ملاحظه می‌فرمائید که حقیقت حضرت بهاء‌الله همان حقیقت واحده است، همان مشیّت اولیه صادره از خداست، از لحاظ عالم توحید جای خدا در مقام امر و خلق است. از لحاظ عالم تحدید شدیدترین و کامل‌ترین جلوه ممکنه آن حقیقت واحده است در کوری که به وی اختصاص دارد.

به تفاوت مراتب استعداد مردم در طیّ زمان، شدّت ظهور حقیقت واحده الهیّه متفاوت است و آخرین درجه از شدّت ظهور که امکانش در این کور وجود داشته خود همان است که به نام حضرت بهاءالله ظاهر شده است. این مقام حضرت بهاءالله است تا آنجا که ما می توانیم بفهمیم. حقیقت واحده همه انبیاست منتهی در شدیدترین مراتب خود نسبت به کوری که ظهور کلیّ الهی همان کور است، ظاهر شده است. او خدا نیست برای اینکه خودش فرمود، برای اینکه پسرش فرمود، برای اینکه نتیجه اش فرمود.

غیر از ذات حقّ است، در عالم امر و خلق مقام نفس خداست، در مقام تحدید شدیدترین جلوه ظهور کمالات الهی است و این شدیدترین جلوه هم نسبت به عالم خلق است نه نسبت به عالم حقّ، زیرا که در این عالم تفاوت مراتب وجود ندارد. شما را به او سپردم تا محفوظ و مؤیّد باشید.

یادداشتها

- ۱ _ ن ک به کتاب "مفاوضات"، ص ۱۶۶ _ ۱۶۸.
- ۲ _ ن ک به کتاب "مکاتیب عبدالبهاء"، ج ۳، ص ۳۸۰ _ ۱۸۲ و ۴۸۱ _ ۴۸۳ و نیز کتاب "مفاوضات"، ص ۱۱۰ _ ۱۱۴.
- ۳ _ کلام حضرت رسول است که کسانی نظیر شیخ بهائی در کتاب "اربعین" نقل نموده‌اند. ن ک به کتاب "امر و خلق"، ج ۱، ص ۳۵.
- ۴ _ برای ملاحظه نصوص مبارکه در این خصوص ن ک به مقاله "الوهیت و توحید" در همین کتاب.
- ۵ _ در کتاب "فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی" ص ۲۸۶ چنین آمده است: "شُرک بر دو قسم است: شرک جلی و شرک خفی. شرک جلی عبادت اصنام است و شرک خفی ملاحظه خلق به چشم اعظام. آن یکی از بهشت و درجات محروم گرداند و این یکی از روح مناجات".
- ۶ _ ن ک به تفسیر کنت کنز در "مکاتیب عبدالبهاء"، ج ۲، ص ۶ _ ۱۲ و نیز الواح دیگر در صفحات ۸۹ _ ۹۰ و ۱۴۱ همین کتاب. همچنین ن ک به "مکاتیب عبدالبهاء"، ج ۳، ص ۳۵۵ کتاب "مفاوضات"، ص ۱۱۰ _ ۱۱۴.
- ۷ _ ن ک به کتاب "قاموس ایقان"، ج ۲، ص ۸۶۵.
- ۸ _ نصّ این آیه چنین است: "انّ اوّل ما کتب الله علی العباد عرفان مشرق وحیه و مطلع امره الذی کان مقام نفسه فی عالم الامر و الخلق".
- ۹ _ سفر خروج، فصل سوم، آیه ۱۴.
- ۱۰ _ ن ک به کتاب "دور بهائی"، ص ۲۷ _ ۳۱.
- ۱۱ _ ن ک به کتاب "مکاتیب عبدالبهاء"، ج ۲، ص ۱۴۱ و "مفاوضات"، ص ۱۵۵.
- ۱۲ _ در کتاب "فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی" ص ۲۳۷ چنین آمده است: "عقل اوّل

در اصطلاح صوفیه مرتبت وحدت است و بعضی گویند عبارت از نور محمدی است و بعضی گویند جبریل است و اصل و حقیقت انسان را نیز عقل گویند. آنچه را اهل نظر عقل اوّل گویند، اهل الله روح نامند و از این جهت است که روح القدس بر آن اطلاق شده است. نسبت عقل اوّل به عالم کبیر عیناً نسبت روح انسانی است نسبت به بدن و قوای او و نفس کلّیه در عالم کبیر است".

۱۳ _ آیه ۴۵ سوره آل عمران (۳).

۱۴ _ ن ک به کتاب "ایقان"، ص ۱۷ _ ۱۹ و ۱۳۶ _ ۱۳۸.

۱۵ _ ن ک به کتاب "ایقان"، ص ۳۶ _ ۴۳.

۱۶ _ اشاره است به بیان جمال قدم در لوح لیله تولّد خود که می فرمایند: "... فیاحبّذا من هذاالفجر الّذی فیهِ استوی جمال القدم علی عرش اسمه الاعظم العظیم و فیهِ ولد من لم یلد و لم یولد. فطوبی لمن یتغمّس فی بحرالمعانی من هذالبیان و یصل الی لئالی العلم و الحکمة الّتی کنزت فی کلمات الله الملك المتعالی المقتدر القدير". (ایام تسعه، ص ۵۰ _ ۵۱).

فهرست اعلام و اهمّ مواضيع

الف

- اباڤا ۲۷۵
- ابراهيم ۳۲۳، ۱۸۷، ۲۹
- ابراهيم، سوره ۳۲۳، ۳۲۲
- ابوالفتوح رازي ۳۱۶، ۲۱۲
- ابوالفضائل ۲۷۵، ۲۶۹، ۲۶۸
- آثار قلم اعلى، كتاب ۷۷، ۷۲، ۷۰، ۶۳، ۶۱
- اثبات الوهيّت ۴۲، ۲۳، ۱
- احباب، لوح ۱۹۸ تا ۲۰۰
- احسن التّقويم يا گلزار نعيم، ديوان نعيم سدهي ۱۳۲
- احمد (محمّد رسول الله) ۹۵ (و نيز ن ك به محمّد رسول الله)
- احمد تگودار ۲۷۶، ۲۷۰
- احمد يزداني ۱۳۱
- ادريس ۱۳۳، ۳۱
- ادعيه محبوب، كتاب ۳۲۳، ۱۹۷، ۱۹۶، ۸۳، ۷۶
- ارباب، روي ۱۴
- اربعين، كتاب ۳۴۰، ۳۱۹، ۱۳۲، ۴۳
- ارسطاطاليس ۱۳۳
- ارسطو ۷
- ارض صاد، (اصفهان) ۱۷۶
- ارغون خان ۲۷۵، ۲۶۹
- ارميا ۱۹۲
- اروپا ۲۹۳، ۲۴۶، ۲۳۴، ۲۳۳
- اسراء، سوره ۱۳۳
- اسفار اربعه، كتاب ۳۱۹
- اسكندريّه ۲۷۵، ۲۶۱
- اسلام ۲۸، ۴۰، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۴
- ۲۷۶، ۲۱۰
- اسماء و صفات الهی ۶۹، ۶۶

،۱۷۴ ،۱۴۶ ،۱۰۶ ،۸۲	اشراقات، كتاب
	۱۷۸ ،۱۷۶
۸۲	اشراقات، لوح
۱۹۲	اشعيا
۱۹۳	اشموئيل
۳۲۳ ،۲۱۱	اعراف، سوره
۲۵۹ ،۵۴	افلاطون
۲۵۹	افلاطونيان
۳۲۰ ،۲۹۷	افلوطين
،۱۹۷ ،۱۷۶ ،۱۵۷ ،۱۰۲	آقا نجفی، لوح
	۲۱۷ (ن ک به محمّد
	تقى اصفهانی)
،۱۰۱ ،۷۴ ،۶۷ ،۶۴ ،۴۳	اقتدارات، كتاب
	،۲۱۷ ،۲۰۶ ،۱۰۶
	۲۵۶
،۲۷۵ ،۲۵۵ ،۱۰۲ ،۳۸ ،۲۷	اقدس، كتاب
	،۳۲۲ ،۳۰۶
	۳۶۱ ،۳۳۰
۳۴۱ ،۲۷۵ ،۱۸۸	آل عمران، سوره
۲۱	الوهيّت و مظهريّت
،۳۰۶ ،۲۹۳ ،۲۸۱ ،۱۳۲ ،۴۳	امر و خلق، كتاب
	،۳۲۱ تا ۳۱۹
	۳۲۳
۲۳۳	امريكا
۵	امريكن بهائى، مجله
۳۲۹ ،۳۱۴ ،۱۳۲ ،۹۶	امير، حضرت اميرالمؤمنين
	۹۴ ،۶۷
۳۳۴ ،۲۱۰ ،۱۸۱	امين، لوح
	انجيل
۲۷۵ ،۲۶۱	انجيل يوحنا
۱۲۲ ،۱۲۰	انسان

انسان در آئین بهائی، کتاب ۹	
انعام، سوره	۲۱۱، ۲۱۳، ۳۲۱
آهنگ بدیع، مجله ۱۳۲	
ایام تسعه، کتاب	۴۳، ۶۵، ۱۳۲، ۱۶۲، ۳۲۱، ۳۴۱
ایران	۲۶۹
ایقان، کتاب	۳۵، ۴۳، ۶۱، ۷۷، ۹۳، ۹۴، ۱۱۲، ۱۱۵
	۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۹
۱۴۲ تا	
	۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۶ تا ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۱۸، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۳ تا ۳۰۵، ۳۰۹
	۳۳۵
ایلخانان	۲۷۵
ایلیا	۱۹۲
ب	
باب، حضرت	۶۵ (ونیز ن ک به نقطه اولی)
بابی _ بابیها	۳۰۹
بدیع	۲۸۳
برهان، لوح	۱۹۷
بریه، امیل	۷
بزرگ نوری، میرزا	۳۳، ۳۰۰
بسیط الحقیقه، لوح	۶۴، ۱۰۶، ۱۴۵، ۱۷۸
بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء	۱۰۶
بقره، سوره	۱۸۱، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۸، ۳۲۱، ۳۲۳
بنی اسرائیل	۱۹۲
بنی حنیفه	۳۷۶
بنیاد شهبانو فرح	۸

۲۷۶، ۲۶۹	بودائی
۲۷۸	بودائیان
۲، ۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۶۱،	بهاء الله
۱۲۵، ۱۸۵، ۱۸۷،	
۱۹۳ تا ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۶،	
۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۲ تا ۲۹۴،	
۲۹۹ تا ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۱،	
۳۱۵، ۳۱۸، ۳۳۵ تا ۳۳۹	
۴۳، ۳۱۹، ۳۴۰	بھائی، شیخ
۱۸۴، ۳۲۱	بھائیان، کتاب
۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۱	بیان، اهل
۱۷۰، ۱۸۷، ۲۶۸، ۲۷۵، ۳۳۴،	بیان، کتاب
	۳۶۲
۳۸	بیت العدل اعظم
	پ
۱۰۳	پننٹیسیم
۲۹۷	پلوتن
۲۹۷	پلوتینوس
۵	پیام بدیع، مجلہ
۵	پیام بھائی، مجلہ
۳۲۱	پیام ملکوت، کتاب
	ت
۲۵۶، ۲۵۱	تاریخ شہدای یزد، کتاب
۲۷۶	تبریز
۱۸۹	تبیان و برهان، کتاب
۱۰۲	تجلّی، تفاوت مراتب
۱۱۰، ۱۵۸	تجلّی عام و خاص
۱۷۶	تجلّیات، لوح
۲۱۰، ۲۱۲، ۳۶۴	تفسیر ابو الفتوح رازی
۲۱۲	تفسیر حسینی
۲۱۱	تفسیر خازن

۲۱۰	تفسیر زمخشری
۲۱۲	تفسیر صافی
۲۱۸، ۲۱۲	تفسیر کبیر امام فخر رازی
۳۳۶	تناسخ
۱۶۱، ۱۲۹، ۱۲۶	تنزیه ذات غیب
۲۲۴	توافق علم و دین
۳۰۹	توحید، سوره
۱۵۳، ۱۱۷، ۱۱۶	توحید بدیع، لوح
۱۰۸	توحید شهودی
۱۷۸	توحید و تحدید
۲۵۹، ۲۱۰، ۱۷۰، ۱۲۵	تورات، کتاب
	۳۳۰

۱۳۳ تین، سوره

ج

۳۱	جرجیس
۱۳۱	جلال دینی
۲۸۹، ۴۱	جمال، لوح
۲۲۲، ۱۸۳، ۹۳، ۷۷، ۶۵، ۶۱	جمال ابھی
	۲۹۸، ۲۸۳
۲۸۹، ۱۲۲، ۱۵	جمال اقدس ابھی
۱۹۵، ۱۸۵، ۱۶۷، ۱۶۱، ۳۱	جمال قدم
۳۲۱، ۳۰۷، ۳۰۴، ۲۸۶	۲۸۵، ۲۵۵
۲۵۴، ۴۰، ۲۵۲، ۳۶، ۳۴	جمال مبارک
	۲۹۵، ۲۸۸، ۲۸۶
۳۱۸، ۳۱۳، ۳۱۱، ۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۳	
۱۴۵، ۱۴۱، ۱۱۷، ۶۳	جواهر الاسرار، کتاب
	۳۲۲، ۳۰۴، ۱۶۸
۱۵۲، ۱۲۴، ۱۲۳	جواهر توحید، لوح

چ

۳۰۴، ۱۶۸ چهاروادی، کتاب

ح

حبیب، محمّد رسول الله	۱۸۳	(و نیز ن ک به محمّد رسول الله)
حجّ شیراز، لوح	۸۱	
حزقیل	۱۹۳	
حدید، سوره	۳۲۰، ۱۴۰	
حسین واعظ کاشفی	۲۱۲	
حسینعلی، میرزا (بهاءالله)	۲۴، ۳۰۰	(و نیز ن ک به بهاءالله)
حکمت، حکماء، لوح	۲۸۷	
حمد مقدّس، لوح	۱۵۱، ۱۵۶، ۱۷۱	
حمدی آل محمّد، احمد	۱۸۹	
حنبل، امام احمد ابن محمّد	۲۸۹، ۳۱۹	
حنبلیه	۳۱۹	
حیفا	۱۷	
خ		
خازن، علی بن محمّد	۲۱۱	
خروج، سفر	۳۴۱	
خطابات عبدالبهاء، کتاب	۶۶، ۸۴، ۸۹، ۹۰	
	۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶	
	۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۶۲ تا ۱۶۶	
خلاقیت کلمه الله	۲۵۷	
خلق جدید	۲۷۷	
خیر و شرّ	۵۰	
د		
داودی، علی مراد	۱، ۴	و صفحات متعدّد در مقدمه
دریای دانش، کتاب	۲۷۶	
دستخطهای بیت العدل اعظم، کتاب	۱۳۲	
دلایل اثبات وجود خدا	۴۴	
دور بهائی	۲۷، ۲۸۵، ۲۹۴، ۳۳۲، ۳۴۱	
دهخدا، مؤسسه انتشاراتی	۸	

	دین	۲۲۴
۲۳۲	دین باید سبب الفت و محبت باشد	
	دین و علم	۲۲۵
	ر	
	رازی، ابوالفتوح	۳۱۶
	ربیع کاشانی، خواجه	۲۵۵
۳۲۱، ۳۹۴، ۱۱، ۹، ۶	راسخ، دکتر شاپور	
	رافتی، وحید	۱۷، ۶
۹۱ تا ۹۳ (و نیز ن ک به	ربّ اعلیٰ، حضرت	
	نقطه اولیٰ)	
	رحمن، سوره	۳۲۳
	رحیق مختوم، کتاب	۳۲۱، ۸۱
(ن ک به محمد رسول الله)	رسول الله، محمد	
	رشحات حکمت، کتاب	۳۲۲
	رعد، سوره	۱۵۴
	رواقیان، رواقیون	۵۶، ۵۵، ۵۲
۱۸۳ (و نیز ن ک به مسیح)	روح، حضرت مسیح	
	روح القدس	۱۸۳، ۲۲۰
	روح انسانی	۲۷۸، ۱۹۲، ۱۸۰
	روح قدسی	۲۸۱، ۱۹۰، ۱۸۰
	روشنی، سیروس	۵
	روم، سوره	۳۲۱
۱۱۴ (و نیز ن ک به لقاء الله)	رؤیت خدا	
	ز	
	زردشتیان	۲۷۶
	زمخشری، جار الله	۲۱۸، ۲۱۱، ۲۱۰
	زینب کبری	۳۰۶
	ژ	
	ژیلسون، اتین	۱۸، ۸
	س	
	سبا، ملکه	۱۸۸

۶۳	سراج، لوح
۱۳۳	سعدی
۵۴، ۵۳، ۱۰	سقراط
۶۲، ۷۴، ۸۰، ۱۴۴	سلطان ایران، لوح
	۲۸۳
۱۷۱، ۷۷، ۶۲	سلمان، لوح
۱۸۶	سلیمان
۳۶۳، ۳۱۰	سلیمانی، عزیزالله
۲۷۵	سمرقند
۵۵، ۵۴، ۵۲	سوفسطائیان
۲۳۳	سیسان
	ش
	شام
۳۰۶	شاهقلی، عباسقلی
۱۳	شایگان، داریوش
۸	شجره طور
۱۷۵	شرح قصیده عزّ ورقائیه
۲۰۹	شناسائی و هستی، کتاب
۸	شوری، سوره
۱۴۰	شیث
۳۱	شیخ، لوح
۳۰۹ (ونیز ن ک به آقانجفی و	محمد تقی اصفهانی)
	ص
۳۱۳	صالح
۱۶۲	صبر، سوره
۳۱۹	صدرای شیرازی، ملاً
۱۰۳	صدور و تجلی
۷	صدیقی، دکتر غلامحسین
۶۶	صفات و اسماء الهی
۸۳، ۶۷	صلوة کبیر
۸۳	صلوة وسطی

	ط
۱۰۳	طایفه مجسمه
۱۷۸، ۱۷۵، ۱۴۸	طور
۱۹، ۱۸، ۱۴، ۸	طهران
۱۴، ۱۳	طهران پارس
	ع
۲۶، ۳۴، ۴۲، ۴۷، ۵۴، ۶۵، ۶۸	عبدالبهاء
	۹، ۷۰
۷۱، ۷۳، ۷۵، ۸۴، ۸۹، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۸ تا	
۱۱۱، ۱۱۸ تا ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۷،	
۱۴۸، ۱۵۳، ۱۶۲ تا ۱۶۶، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۰۹،	
۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۵،	
۲۷۳، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۹، ۳۰۰،	
۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۹،	
۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۶۲	
۱۹۸	عبدالوهاب، لوح
۵	عبدی، بهاءالدین محمد
۱۳۳	عرشیّه، کتاب
۲۴۷، ۲۴۰، ۲۳۷	عشق
۳۰۱	عصمت کبری
۳۰۵، ۱۶۹	عطار
۲۲۵ تا ۲۳۰	عقل
۲۸۶، ۱۷۹	عقل اوّل
۲۷۶	عکرمه
۲۲۵	علم و دین
۱۸۲، ۱۶۲	علیّ اعلی
۱۳۱	علی توانگر
۱۵۸، ۱۵۴	عنکبوت، سوره
۱۹۷	عید نوروز، دعا
۱۸۳، ۱۷۰، ۴۰	عیسی
	عیسی (و نیز ۲۸۹، ۳۰۰)

ن ک به مسیح)

ف

۳۲۳	فتح، سوره
۳۲۳، ۲۱۴	فجر، سوره
۲۱۳، ۲۱۰	فخر رازی
۲۷۵	فرائد، کتاب
۳۳۰	فردوسی
۱۵۶، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۸۳	فرقان، کتاب

۲۱۷) ونیز ن ک به

قرآن)

فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، کتاب
۳۶۴، ۳۴۱، ۳۴۰

فصل الخطاب، کتاب ۲۶۸، ۲۷۵
فلسفه عالی یا حکمت صدر المتألهین، کتاب ۱۳۳
فورال، لوح ۵

فیض اقدس _ فیض مقدّس ۱۵۸
فیض کاشانی، ملامحسن ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۹۸
فیلون ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۷۵

ق

۲۱۲	قائم آل محمد
۳۲۰، ۳۱۶، ۱۳۲	قاموس ایقان، کتاب
۲۸۰، ۱۷، ۳۵، ۷۷، ۱۱۰، ۱۴۰	قرآن، کتاب
۱۵۰، ۱۴۱	
۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۸۸	
۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۳	

۲۱۴، ۲۱۷

۲۶۳، ۲۸۲، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۱۱ تا ۳۱۳، ۳۳۴

۳۶۴ (و نیز نگاه کنید به فرقان)

قرب و بعد ۹۸

قزوین ۲۷۶

قصص، سوره ۱۷۶

قصيده عزّ ورقائيه ٣١٥، ٢٠٩
قمر، سوره ١٨١

ك

كاشان ٢٥٥، ٢٣٣
كاظم، سيّد رشتي ١٣٣
كان الله و لم يكن معه من شيء ٧٣
كانت، امانوئل ٢٥٥، ٢٤٦
كتاب بديع ١٠٨، ١١٣، ١١٤، ١١٨، ١٨٢،
١٨٤
كتاب مبين ٧٤، ٧٨، ٨٠، ١٤٤، ١٨٣، ١٨٥،
١٩٤ تا ١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٨
كشاف، تفسير ٢١٠
كلمات پرس، مؤسسّه ٤
كلمات فردوسيّه ١٠٦
كلمات مكنونه، كتاب ١٢٦، ١٢٧
كلمة الله ١٧٩، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٦،
٣٣٤
كميل، روايت ١١٥
كنت كنزاً مخفياً ... ١١٥
كوفه ٣٠٦

ل

لئالي درخشان، كتاب ٢٨٣، ٢٨٥
لاتين ٣٣٤
لباب التأويل في معاني التنزيل، كتاب ٢١١، ٢١٨
لقاء الله ٣٥، ١٥٤، ١٥٥، ١٧٩،
١٩٤، ١٩٦، ٢٩٨
٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٦
لوح قرن ٣١٧
لوزان ٦
م

- مأئده، سوره ۱۸۸
 مأئده آسمانی، کتاب ۶۲، ۶۳، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۷۲
- ما عرفناک حقّ معرفتک ۳۷، ۹۵
 مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام، کتاب ۱۳۳
 مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه طهران ۶
 مجموعه الواح مبارکه (طبع مصر)، کتاب ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۹۴، ۹۸
- ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۱
 ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۸۳، ۱۹۹، ۲۹۴
 مجموعه مناجات (حضرت نقطه اولی)، کتاب ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۳۰۷، ۳۲۲
- محاضرات، کتاب ۲۵۵
 محبّت ۲۳۲، ۲۳۴
 محسن فیض، ملاً ۲۱۲، ۲۹۸
 محمّد الجایتو ۲۷۰
 محمّد رسول الله ۲۹، ۳۱، ۷، ۱۲۵، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۸۳، ۲۷۳
 ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۳۵، ۳۳۶
 محمّد خدابنده ۲۷۰، ۲۷۶
 محمّد غزالی ۲۷۵
 محمّد تقی اصفهانی، شیخ (ابن ذئب) ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۱۷، (و نیز ن ک به آقا نجفی)
 محمّد علی فیضی ۲۸۵
 محمّد علی ملک خسروی ۱۳۱
 محمود، غزان خان ۲۷۰، ۲۷۶
 مدارک التنزیل و حقائق التّأویل، کتاب ۲۱۱، ۲۱۸
 مدینه توحید، لوح ۱۴۲، ۱۷۲
 مریم ۲۸۹
 مسلمین ۱۸۸، ۲۸۷

۳۱۹	مسند امام حنبل، کتاب
۱۹۲، ۱۹۳، ۲۶۳، ۲۸۸، ۳۳۴	مسیح
	نیز ن ک
	(به عیسی)
۳۳۴	مسیحیان
۳۰، ۴۰، ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۶۹	مسیحیت
۲۷۳	مسیلمه کذاب
۵	مشرفزاده، ماشاءالله
۵۱، ۵۲، ۱۷۹، ۱۹۳، ۲۹۹، ۳۳۴	مشیت اولیه
۳۲۲، ۲۷۵	مصابیح هدایت، کتاب
۴۰، ۱۵۴، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۳	مظهر امر
۲۰۰	مظهریت و عبودیت
۱۱۴	معرفت خدا
۲۷۵	معارج القدس، کتاب
۳۱۹	معنصم عباسی
۲۶۹	مغول
۲۱۸	مفاتیح الغیب، تفسیر
۴۲، ۴۳، ۴۷، ۵۲، ۵۸	مفاوضات، کتاب
	۶۵، ۶۹، ۷۱، ۷۳
	۸۴، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۶۲
۳۲۳	مفردات، کتاب
۳۵۷، ۲۹۷	مقام توحید و تحدید
۳۲۴، ۳۱۶، ۲۸۶	مقام حضرت بهاءالله
۸۹، ۸۴، ۷۵، ۷۰، ۶۸	مکاتیب عبدالبهاء، کتاب
	۹۶، ۱۱۰، ۱۱۸
	۱۲۰، ۱۲۸، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۵، ۲۱۸، ۲۳۱
	۳۲۱، ۳۴۰، ۳۶۲
۲۹۸، ۱۳۳	ملاصدرا
۱۹۹	ملک روس، لوح
۲۰۸	ملکه، لوح
۶۹، ۴۶، ۴۶	ممکن الوجود

- منطق الطّير، كتاب ۱۶۹، ۳۰۵،
 من عرف نفسه فقد عرف ربّه ۹۷، ۱۱۶
 مواهب علیّه، كتاب ۲۱۲
 موسی ۳۷، ۹۴، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۸،
 ۳۱۰
 موقن، امان الله ۱۲، ۱۶
 مولانا، محمّد مولوی ۳۵۸
 مولی الوری (و نیز ن ک به
 عبدالبهاء) ۲۷۹
 مهدوی، یحیی ۶، ۷، ۸، ۱۸
 مهدی ۱۳۳
 میدان شهید ۳۳۸
 میرزا آقا افنان، لوح ۸۴
 میرزا بزرگ ۳۰۰
 مینارد ۸
 ن
 نجم، سوره ۱۳۸
 نحل، سوره ۲۱۱
 نسفی، عبدالله ابن احمد ۲۱۱، ۲۱۸
 نصرالله رستگار ۱۳۱
 نصاری ۲۱۰
 نصیر، لوح ۱۸۳
 نقطه اولی، حضرت ۳۰، ۱۶۲، ۱۸۳، ۲۶۷،
 ۲۷۳، ۲۹۹، ۳۰۰
 ۳۰۷، ۳۲۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۶۲ (و نیز ن ک
 به باب)
 نمل، سوره ۱۸۸
 نوح، حضرت ۳۳۸، ۳۰۰، ۱۸۸
 نور محمّدی ۳۴۱
 و
 وثوق، عنایت الله ۵

۲۱۶	وحدت ادیان
۲۵۵، ۲۳۳	وحدت بشر، مدرسه
۳۱۸، ۱۰۳	وحدت وجود
۲۹، ۲۸، ۲۷	وحی
۳۱۷، ۱۳۱، ۳۴، ۲۷	ولیّ امرالله، حضرت

۵

۱۷۷	هادی سبزواری، حاج ملا
۱۶۸، ۱۱۷، ۸۰، ۷۰، ۶۳	هفت وادی، کتاب
	۱۶۹، ۱۷۵
	۳۰۴، ۳۰۵، ۳۲۱
۳۲۰	هلنیستیک
۱۹۹، ۱۹۸، ۷۹	هیکل، سوره
	ی
۱۳۱	یزدانی، احمد
۱۸۷	یعقوب
۲۷۶	یمامه
۳۱۷	یمن
۲۹۷، ۲۵۷، ۵۵	یونان
۳۲۰، ۲۹۴، ۲۵۸	یونانیان
۱۸۸	یونس، سوره
۲۶۳، ۲۱۰	یهود
۲۷۵، ۲۶۱، ۲۵۹	یهودی
۳۳۰	یهوه

مشخصات کتب و مآخذ

۱_ آثار بهائی

الف_ آثار حضرت بهاءالله

* آثار قلم اعلی (ط: ممم، ۱۲۱ ب)، ج ۳، ۲۷۲ ص.
* ادعیه حضرت محبوب (قاهره: فرج الله زکی الکردی،
۱۳۳۹ ه ق). ۴۸۰ ص.

* اشراقات (بی ناشر، بی تاریخ)، ۲۹۵ ص.

* اقتدارات (بی ناشر، بی تاریخ)، ۳۲۹ ص.

* جواهر الاسرار، ن ک به آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۴

۸۸

* دریای دانش (دهلی نو: مؤسسه مطبوعات بهائی هند،
بی تاریخ)، ۱۸۱ ص، تجدید طبع در طهران: مؤسسه
ملی مطبوعات امری، ۱۳۳ ب. ۱۷۸ ص.

* کتاب بدیع (ط: مطبعه آزردهگان، از روی نسخه خطّ
جناب زین المقرّبین بتاريخ ربیع الاول ۱۲۸۶)، ۴۱۲
ص.

* کتاب مبین، آثار قلم اعلی (ط: ممم، ۱۲۰ ب)،
۲۴+۴۳۲ ص.

* کتاب اقدس (هند) بی تاریخ، قطع ۸ X ۱۱ سانتیمتر،
۱۸۷ ص.

* کتاب ایقان (قاهره: فرج الله زکی الکردی، ۱۳۵۲ ه
ق)، ۱۹۹ ص.

* کلمات مکنونه، ن ک به مجموعه الواح مبارکه، ص
۱۷_ ۳۲ و ۳۷۳_ ۳۹۸.

* لوح مبارک خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی
معروف به نجفی (لوح ابن ذئب) (معروف به "لوح
شیخ" و نیز "لوح آقانجفی") (قاهره: سعادت، ۱۹۲۰
م)، تجدید طبع در طهران: ممم، ۱۱۹ ب، ۱۳۵ ص و
تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان) لجنه نشر آثار امری،
۱۳۸ ب، ۱۱۷ ص.

* مجموعه الواح مبارکه (قاهره: سعادت، ۱۹۲۰ م)،
۴۱۲ ص. (دکتر داودی از این مجموعه غالباً به عنوان
مجموعه چاپ مصر یاد نموده است).

* هفت وادی، ن ک به آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۹۲ _
۱۳۷.

ب _ آثار حضرت نقطه اولی

* بیان فارسی (بی ناشر، بی تاریخ)، ۳۲۸ + ۱۶ ص.

* مجموعه مناجات (ط: م م، ۱۲۶ ب)، ۱۹۷ ص.

ج _ آثار حضرت عبدالبهاء

* خطابات حضرت عبدالبهاء فی اروپا و امریکا

(قاهره: فرج الله زکی الکردی، ۱۹۲۱ م)، ج ۱، ۲۸۸
ص.

* مفاوضات عبدالبهاء (لیدن: بریل، ۱۹۰۸ م). ۲۳۱

ص.

* مکاتیب عبدالبهاء (قاهره: کردستان العلمیه، ۱۹۱۰

م)، ج ۱، ۴۸۸ ص. ج ۲ _ ۱۳۳۰ ه ق)، ۳۳۶ ص. ج
۳ (۱۹۲۱ م). ۵۷۶ ص.

د _ آثار حضرت ولی امر الله

* دور بهائی (ط: لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۱۱ ب)،

۹۳ ص. تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان)، ۱۹۸۸ م،
۱۱۷ ص.

ه _ دستخطهای بیت العدل اعظم

* دستخطهای بیت العدل اعظم (ط: م م م، ۱۳۰ ب). ج
۱، ۵۵۲ ص.

و _ آثار نویسندگان بهائی

* اشراق خاوری، عبدالحمید، ایام تسعه (ط: م م م،
۱۲۱ ب)، ۵۸۰ ص.

* اشراق خاوری، عبدالحمید، پیام ملکوت (ط: م م م،
۱۳۰ ب)، ۴۹۵ ص.

* اشراق خاوری عبدالحمید رحیق مختوم (ط: م م م،
۱۳۱ ب)، ج ۲. ۷۰۷ + ۶۶ ص.

* عبدالحمید اشراق خاوری، قاموس ایقان (ط: م م م، ۱۲۷ _ ۱۲۸ ب)، ۴ ج، ۱۸۹۶ + ۱۲۶ + ۸۱ ص.

* عبدالحمید اشراق خاوری، مائده آسمانی (ط: م م م، ۱۲۸ _ ۱۲۹ ب). ۹ ج. ج ۱ (۸۲ ص)، ج ۲ (۱۱۰ ص)، ج ۳ (۸۰ ص)، ج ۴ (۳۷۲ ص)، ج ۵ (۲۹۴ ص)، ج ۶ (۸۶ ص)، ج ۷ (۲۵۵ ص)، ج ۸ (۱۹۳ ص)، ج ۹ (۱۶۷ ص).

* عبدالحمید اشراق خاوری، محاضرات (ط: م م م، ۱۲۰ ب)، ج ۱، ۵۸۵ + ۱۲ تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان)، ۱۹۸۷ م. ج ۱ و ۲ در یک مجلد، ۱۱۲۸ + ۷۷ ص.

* حمدی آل محمد، احمد، التبیان و البرهان (ط: م م م، ۱۲۳ ب)، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، ج ۱، ۳۴۶ ص.

* سلیمانی، عزیزالله، مصابیح هدایت (ط: م م م، ۱۲۱ ب) ج ۲ ۵۷۲ ص.

* فاضل مازندرانی، اسدالله، امر و خلق (ط: م م م، ۱۲۲ ب) ج ۱.

۸ + ۳۳۵ ص. تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان)، ۱۴۱ _ ۱۴۲ ب، چهار جلد در دو مجلد.

* فیضی، محمدعلی، لئالی درخشان (ط: م م م، ۱۲۳ ب)، ۵۰۶ ص.

* نعیم سدهی، محمد، احسن التَّقْویم یا گلزار نعیم (دهلی نو: مؤسسه مطبوعات بهائی، ۱۱۷ ب)، ۳۱۹ ص.

* مجموعه مباحث در دومین مجمع تحقیق (ط: م م م، ۱۳۲ ب) (ج ۲)، از صفحه ۲۱۲ الی ۳۷۱.

۲ _ آثار غیر بهائی

* اولیری، دلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی (ب: جاویدان، ۲۵۳۵ شاهنشاهی)، ترجمه احمد آرام، ۳۳۶ ص.

* رازی، ابوالفتوح، تفسیر ابوالفتوح رازی (ط : علمی ۱۳۳۴ هـ ق) چاپ دوم، ۵۲۳ ص.

* الرّآغب الاصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن (المکتبة المرتضویّه، ۱۹۷۲) تحقیق ندیم مرعشلی، ۷۲۸ ص.

* رشتی، سیّدکاظم، شرح القصیده (تبریز: سنگی، ۱۲۷۲ هـ ق) ۳۳۳ ص.

* الزّمخشری، ابی القاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التّنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التّأویل (بیروت : دارالمعرفه ۱۹۶۷) ج ۱، ۶۵۹ ص.

* سجّادی، سیّد جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی (ط : طهوری، ۱۳۵۰ هـ ش)، ۵۵۹ ص.

* الخازن، علاءالدین علیّ بن محمّد بن ابراهیم البغدادی، تفسیر الخازن المسمّی لباب التّأویل فی معانی التّنزیل (قاہرہ: المکتبة التّجاریة الکبری، ۱۹۶۱)، ج ۱، ۵۲۸ ص.

* الغزالی، ابی حامد محمّد بن محمّد، معارج القدس فی مدارج معرفة النّفس (بیروت: دارالآفاق الجدیة، ۱۹۷۸)، الطبعة الثّالثة، ۲۰۴ ص.

* الفاخوری، حنا و الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (ط: زمان، ۲۵۳۵ شاهنشاهی). ترجمه عبدالمحمّد آیتی، ۸۱۴ ص.

* فخرالدین محمّد رازی، مفاتیح الغیب مشهور به تفسیر کبیر (اسلامبول: علی بک، ۱۲۹۴)، ج ۲، ۷۴۳ ص.

* کمالالدین حسین کاشفی، مواهب علیہ یا تفسیر حسینی (ط : اقبال، ۱۳۱۷ هـ ش)، تصحیح و مقدّمه و حاشیہ نگاری سیّد محمّد رضا جلالی نائینی، ۴ ج.

* محسن فیض کاشانی، تفسیر الصّافی (مشهد: دارالمرتضی، بی تاریخ). ج ۱، ۴۸۶ ص.

* مصلح، جواد، فلسفه عالی یا حکمت صدر المتألهین
(ط : دانشگاه طهران، ۱۲۵۳). ج ۱ و ۲ در یک
مجلد، ۳۷۶ ص.

* مصلح، جواد، مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام.
* ملاًصدر، عرشیه (اصفهان: شهریار. ۱۳۴۱ ه ش)،
تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، ۲۸۸ ص.
* نجفی، سیّد محمد باقر، بهائیان (ط: طهوری، ۱۳۵۷ ه ش)،
۷۷۸ ص.

* التّسفی، ابی البرکات عبدالله بن احمد، مدارک التنزیل
و حقائق التّأویل (قاهره : سعادت، بی تاریخ). دو جلد در
یک مجلد، ج ۱ ، ۲۳۲ ، ص، ج ۲ ، ۳۴۶ ص.

ULÚHÍYYAT VA MAZHARÍYYAT

Volume II, Falsafih va □Irfán
by Dr. A. M. Dávúdí
Compiled by Vahíd Ra'fatí
published by Institute for Bahá'í Studies in Persian
Second edition in 1000 copies
Printed in Ontario, Canada
153 B.E., 1996 A.D.
ISBN 1-896193-15-3

LÚHÍYYAT va MAZHARÍYYAT
by
Dr. A. M. DÁVÚDÍ
Volume II
FALSAFIH va □IRFÁN
Compiled by
Vahíd Ra□fatí
Second Edition
Copyright © 1996 - 153 B.E.
ISBN 1-896193-15-3
Institute for Bahá'í Studies in Persian
P.O. Box 65600, Dundas, Ontario, L9H 6Y6, Canada
Telephone (905) 628 3040 Fax (905) 628 3276