

عبدالبهاء در «انجمن عالم»

ایرج قانونی^(۱)

«این آوارگان شب و روز می‌کوشند تا عزت ابدیه‌ای از برای ایران و ایرانیان تأسیس نمایند تا ملت نجیبه فرس در انظار اهمیتی یابد و جلوه‌ای کند. مقصود از سفر اروپا این مراد بود.»

«پاریس در هر مسئله‌ای شورانگیز است.» (مکاتیب ۳، ص ۳۴۱) این سخن و تأمل عبدالبهاء است در باب پاریس، درباره آنچه پاریس را پاریس کرده است. این سخنی است که همه مشتاقان روی آورده به پاریس به آن اذعان داشتند. اما شورانگیزی، آن هم در هر مسئله‌ای و از هر جنبه‌ای، همه دیدنی نیست. این در عین حال اشاره‌ای است به روح پاریس، به پاریس بعد از تماشای پاریس و بر اثر تأمل دریافتی، یا پاریس نامرئی، چنانکه بعضی از ستاینندگان این «شهر جهانی» به وجودش قائل بوده‌اند. شهری به غنا و سرشاری پاریس در ۱۹۱۱ دروازه ورود عبدالبهاء به اروپا واقع می‌شود، در اواخر دوره قاجاریه و در منتهای ذلت ایرانیان در انظار عالمیان. و این ذلت را با آن عزت تضادی است حل‌ناشدنی. چه، امر شورانگیز را درازدستی است، برای

۱. ایرج قانونی مترجم، پژوهشگر فلسفه و نویسنده کتاب‌های کلمه و چیزها و نوشته‌ای برای خودم است. او آثاری از ژاک دریدا، مارتین هایدگر، لودویگ ویتگنشتاین و برتراند راسل را به فارسی برگردانده است.

رسیدن و لمس کردن و سیراب شدن از هر آنچه بهره‌اش از وجود بیش است و نه آنکه ناچیز است. آن را نظر به هستی و مایه‌وری است، نه پوچی و نیستی. از این حیث چنین شهری بر ضد کسانی است که از قافلهٔ مدنیت بازمانده‌اند و آنها را حرفی و پیامی و حکمتی نیست. شهر شورانگیز، تو را و تهی‌دستی تو را پس می‌زند، آن را پاس نمی‌دارد، و یا آنکه می‌بلعد. باید بدهی و تو را چیز قابل عطایی باشد تا حرمت داشته باشی. ورود به اروپا از این دروازه خطر خیز است؛ چون امکان آن دارد که به حساب نیایی و دود شوی و به هوا روی. شهر شورانگیز و مردمانش را تکبری است و استغنائی چه بسا تهی، اما در نتیجه بی‌اعتنایی‌ای که امکان تعامل با آن را دشوار می‌کند؛ چنانکه هر ایرانی هر اندازه بلندپایه در سیاست و فرهنگ که به پاریس وارد شد ناپدید شد و اثری و ثمری از او دیده نشد. شورها او را در خود فروبرد و از آن خود کرد. از قضا به دلیل همین شورانگیزی به ویژه پاریس، لندن و برلین محل رحل اقامت افکنندگان بزرگان و دانشمندان ایرانی بود. در این دوره بزرگ‌ترین آنها چون علامه محمد قزوینی به مدت طولانی و نیز سید حسن تقی‌زاده و محمدعلی فروغی به مدت کمتر (مدت توقف این آخری در پاریس بیست ماه بود) سکنی گزیده بودند؛ اما این دوره‌ای است که ایرانیان پیامی فرهنگی برای غربیان نداشتند. عقب افتاده بودند. حتی خود را باخته بودند. آنها پس از شکست در جنگ‌های ایران و روس در دوران سلطهٔ استعمارگران در ربع آخر قرن ۱۹ و امضای قرارداد ۱۹۰۷ و تن‌دادن به مناطق نفوذ روس و انگلیس در شمال و جنوب کشور جزو کشورهای مغلوب بودند. شکست‌خوردگان و پایمال‌شدگان را چه پیامی برای جهانیان می‌توانست باشد! تقی‌زاده از سرتاپا غربی شدن را دستور کار می‌دانست. بزرگ‌ترین اینها علامه قزوینی بود که به شاگردی به اروپا آمده بود که زبان انگلیسی و فرانسه و آلمانی بیاموزد و در کتابخانه‌های بزرگ لندن و پاریس و برلن مجاور شود، اما این همه برای اینکه در باب گذشتهٔ ایران و متون کهن تحقیق کند و نهایتاً در طول سال‌ها کتاب تاریخ جهانگشای جوینی را در سه جلد مقابله و تصحیح کند؛^(۲) تاریخی در باب حوادث دوران مغول در ایران. او در مدرن‌ترین شهر جهان، در عالمی از دست رفته و قرن‌ها سپری شده زندگی می‌کرد. بدون اینکه بتواند این دو را به هم برساند و با ترجمه و ایضاح گذشته آن را چراغ راه آینده کند. سوبهٔ نکاپوی فرهنگی او، به رغم آنکه بیش از سی سال در اروپا اقامت داشت، جهان مدرن و امر نو نبود. او را با نوآوری نسبتی نبود و نمی‌توانست باشد. ایدهٔ علم به نزد او همچنان ایدهٔ ذهن-انبار بود، و عالم همانا کتابخانه‌ای متحرک. مکتوبات او و توصیفاتش که از علمای فرنگ که به ملاقاتشان فائز شده به خوبی نشانگر همین امر است. می‌توان به مقالات او و شرح احوالی که خود از خود به دست

داده رجوع کرد. علامه در پاریس، همان پارسی که هانری برگسون در آن سکونت داشت و درست در همان سال‌ها بت بگزیده‌ اهل فرهنگ و مروج فکر و ایده و اندیشه‌های باریک بسیار بود و چه تأثیرها که بر فیلسوفان و متفکران بزرگ بعد از خود نهاد، زندگی می‌کرد و عجب‌ا که وی را با او و این همه کاری نبود. این حداکثر کار این فضلا بود؛ رفته بودند زبان یاد بگیرند، چیز بخوانند، گشت‌وگذاری کنند و در مهد تمدن راحت باشند.

محمدعلی فروغی ایرانی فاضل دیگری بود که به اروپا آمد. وی ۸ سال بعد از سفر عبدالبهاء در رأس هیئت سیاسی ایران به منظور شرکت در کنفرانس صلح و رسای به پاریس آمد. او وضعیت خود و هیئت همراهش را در آنجا در نامه‌ای تاریخی نوشته است. (مقالات فروغی، ج ۱) او گره کار را در آخر نامه‌اش در وجود افکارعمومی می‌داند، چیزی که در ایران وجود خارجی ندارد: «ایران اول باید وجود پیدا کند تا بر وجودش اثر مترتب شود. وجود داشتن ایران وجود افکار عامه است. وجود افکار عامه بسته به این است که جماعتی ولو قلیل باشند، از روی بی‌غرضی در خیر مملکت کار بکنند و متفق باشند.» از این شخص فاضل هم به شهادت خودش اثر و ثمری ظاهر نشد و درحالی که ۸ سال پیش ایرانیان و فرانسویان بهایی و غیر بهایی به گرمی از عبدالبهاء استقبال کردند، او و هیئت همراهش که مواجیشان از تهران نمی‌رسید در کافه‌های پاریس نسیه‌خوری می‌کردند و شرنگ تلخ به کام می‌ریختند و ایام به بطالت می‌گذراندند. مقاله «تابستان ۱۹۱۹، چند ایرانی علّاف در پاریس»^(۳) به خوبی بر این وضعیت به گواهی همان نامه انگشت نهاده است. پیداست که به این ترتیب ما در بین ایرانیان معاصر عبدالبهاء هرگز به کسی بر نمی‌خوریم که در این شهر به حساب آمده باشد و اساساً چیزی برای عرضه کردن به اروپاییان داشته باشد.

این فضلا خود حداکثر اگر مثل فروغی به سبب مأموریت سیاسی نیامده بودند، برای فراگیری زبان و تکمیل دانش خود آمده بودند. از همین رو اگر مقاصد سیاسی را با فرهنگی عوض می‌کردند باز فرقی نمی‌کرد. زیرا گیرنده بودند، نه دهنده. به گواهی رضا داوری، استاد فلسفه، فروغی به رغم آنکه از جمله نخستین مترجمان فلسفه بود، به هیچ‌روی در عداد متفکران محسوب نبود.^(۴) و مگر می‌شد در تفکر مقامی نداشت و از خلاقیت هنری در عرصه‌های مدرن بی‌بهره بود و بر افکار پارسی‌ها اثر گذاشت و به حساب آمد! چنین چیزی محال بود.

3. http://www.bbc.com/persian/world/2014/07/140702_144_ww1_iran_treaty_versailles

۴. «داوری اردکانی گفت: به عقیده من اگر فروغی کتاب سیر حکمت در اروپا را ننوخته بود، شهرت و اعتبار کنونی را نداشت. این کتاب علاوه بر همه مزایایی که دارد در آن نه بارقه‌های تفکر می‌توان یافت و نه دعوتی به تفکر در آن هست. اصلاً تاریخ

اما حساب عبدالبهاء دیگر بود. او از موضعی کاملاً متفاوت و حتی در تقابل با برگزیدگان فرهنگ و ادب ایرانی، آن هم با بهترین نمایندگان آن دوران، وارد غرب شد. او برخلاف هموطنان خود پیام و معنا داشت. اندیشهٔ سعادت عموم انسان‌ها در سر داشت. به عبارت دیگر، عبدالبهاء به پاریس آمده بود که شور انگیزد و هستی و جان و دل‌ها را به نکاپو وادارد. کاری که هیچ ایرانی‌ای پیش از او، به رغم خواست خود و با همهٔ توانایی‌هایی که داشته است، نتوانسته بود انجامش دهد. اما این شور شوری از همان سنخ نبود که پاریس خود مبتلا به آن بود و احیاناً هموطنان دیگرش هم بر همان سیاق و سویه خواستار برانگیختن آن بودند، اگر که بودند. چه، آن منتهای کامرانی و فرزاندگی آنها می‌توانست باشد. آن شور و شورانگیزی پاریس باید از شور، از تمام شور و شور راستین وجه ممیز آدمی چیزی کم داشته باشد که عبدالبهاء را به آنجا کشانده باشد، که بتواند بدهد و نه آنکه بگیرد، تا برخلاف هم‌وطنان برجستهٔ خود در محیط اثر بگذارد، در آن دستی برد و دگرگونش کند. چه، این شورها و شورانگیزی پاریس او را به آنجا نکشانده بود. او برخلاف آنها، آن هم در سنین سال‌خوردگی برای گردش و تماشا ترک آسودگی نکرده بود. او به‌هیچ‌روی به هوای تفرج به پاریس نیامده بود. شور دیگری او را به آنجا برده بود، که او آن را اصل و مادر شورها می‌دانست. این شور به ویژه در پیام‌های پاریسی‌اش، پیام‌هایی در قالب و فرم مدرن و سرشار از تجددی که پاریس مظهر آن بود، تجلی می‌کرد. آموزه‌ها و تعلیماتی که بیشتر دوازده‌گانه خوانده شده و در اصل بیش از آن است و خود می‌تواند به تنهایی کانون شورانگیزی مستقلی را به نمایش بگذارد. پیام‌هایی که هاضمهٔ خرد اروپایی آن را برمی‌تافت. از همین رو حضور او در مجالس بزرگ دانش در کلیساها، کنیسه‌ها، مساجد و دانشگاه‌ها با دستی پُر و چشمگیر بود. حتی هانری برگسون را در سفر دوم خود به پاریس در ۲۳ ژانویه ۱۹۱۳ به محضرش کشاند تا در باب الوهیت دلایل او را بشنود. این وقتی بود که برگسون را اعتقادی به آن نبود. خبر این ملاقات در روزنامه‌ها منعکس شد و به نصرت‌الدوله پسر فرمانفرما هم رسید که در آن زمان در پاریس درس حقوق می‌خواند. او نیز تقاضای ملاقات هم‌زمان کرد اما دیر رسید.^(۵) در حضور بزرگان علم و ادب و دانش به نطق و خطابه پرداخت که برای آن باید به مقالات بسیاری که در این زمینه نوشته شده مراجعه کرد و حتی اشاره به آنها نیز نمی‌تواند مقصود ما در این نوشتهٔ کوتاه باشد.

تجددمآبی ما تاریخ تفکر نیست. تاریخ فراگرفتن و آموختن معلومات آماده است. ما در دورهٔ جدید به علم آموختنی و آموزشی بیشتر توجه کرده‌ایم. ما علم و فضل اروپایی را آموخته‌ایم.»

<http://www.mehrnews.com/news/3980569>

5. Abdu'l-Baha in France by Jan Jasion, p.302

عبدالبهاء برخلاف دیگر ایرانیان از در «تعارض» ناشی از شکست‌های پیاپی در جنگ‌های ایران و روس و قرارداد خفت‌بار ۱۹۰۷ با دو دولت بزرگ روس و انگلیس در نمی‌آمد. از شکست و زبونی، زبانی ساخته می‌شود که زبانِ عجز و انتقام و از خودباختگیِ ناشی از احساس حقارت است. عبدالبهاء نخست زبانی ویژه و جهانی اختیار کرد. کوشش او در هرچه عمومی‌تر کردن پیام خود بود. از همین رو، او نه پارسی‌ها و اروپاییان، که «اهل عالم» را مخاطب خود می‌کرد. پیداست برای آنکه به «اهل عالم» و «کل» خطاب کنیم باید ابتدا «جزیی» و اروپاییان را در کلام و خطاب خود مستتر و نهایتاً مستحیل کنیم. اروپا و امریکا در عمومیت خطاب «اهل عالم» او گنجیده و مستحیل می‌شدند. پیام جنبه بسیار عمومی پیدا می‌کرد. در اینجا اساساً صحنه عوض می‌شود، حتی ورق برمی‌گردد، هرگونه تعارض ناشی از شکست‌های سیاسی و نظامی تاریخی ایران ناپدید می‌شود. سخنور بر موضع رفیعی تکیه می‌کند. پیام‌ها و آموزه‌هایی که او مطرح می‌کند اختصاص به انسان اروپایی و جز آن ندارد. بلکه در باب انسان امروزی است. در باب مطلق انسان و بالطبع نه تنها انسان پیروز.

مفاهیمی که او در خطابات خود استفاده می‌کرد فراتر از منافع زودگذر و آنی منازعات سیاسی حاکم در آن زمان و تقسیم‌بندی‌های رایج انسان شرقی و غربی و مرزبندی‌های جدایی‌سازی چون این بود. گفتار او گفتار طرد و نفی نبود. او معمولاً از مفاهیمی سود می‌جوید که تعلق به دین و مذهب خاصی ندارد، مفاهیمی عام است. یکی از آنها مفهوم زندگی و «مدنیت» است، این مفهوم را در یک تقابل وارد می‌کند. به این ترتیب که مدنیت جسمانی را در مقابل مدنیت روحانی قرار می‌دهد، بدون اینکه از موضعی عرفانی مدنیت نخست را طرد کند. اما انسان غربی این دومی را به فراموشی سپرده بود. او حتی دومی (مدنیت روحانی) را قیاس از اولی می‌گیرد و می‌گوید: «همچنانکه در مدنیت جسمانی سعی و کوشش داریم و در فوائد مادیات می‌کوشیم و در اسباب راحت و آسایش ناسوتی سعی می‌کنیم باید حیات روحانی را بیشتر اهمیت بدیم... تا مانند حیات جسمانی حیات روحانی نیز تکمیل شود.» (خطابات ۱، ص ۹۴) این همان سعادت است که مسیح برای اهل عالم خواسته و حال به وسیله بهاء‌الله اساس استوار نوی برای تحقق آن گذاشته شده است. این سعادت است که پارسی‌ها با همه شورانگیزی خود، و نیز اهل عالم، از آن بهره‌ای ندارند. پاریس نهایتاً پایتخت مدرنیته و تجدد بود و این خود در ذیل مقوله مدنیت جسمانی، و نه در تقابل با آن، می‌گنجید و بالطبع مشمول نقدی می‌شد که به آن وارد بود. مدرنیته جایی در مقوله مدنیت روحانی نداشت، به این معنا که کسی قائل به مدرنیته روحانی نبود و اروپاییان از بند

دین رسته خود به خود مدعی هیچ نوآوری و تجدیدی در ساحت مدنیت روحانی نبودند. بلکه بیشتر درصدد تدارک اسبابی بودند که آن مدنیت را به عنوان مظهر عقب ماندگی برای همیشه بالکل پشت سر بگذارند. با آنکه یک قرن پیش از آن فیلسوف مسیحی، هگل، کتاب مهم خود، پدیدارشناسی روح، را بر محور کلمه روح و گایست (Geist) آلمانی با وسعت معانی‌ای که به آن بخشیده بود نگاشت بر اثر نفوذ کمونیسم و پوزیتیویسم در قرن ۱۹ در نخستین دهه‌های قرن بیستم دیگر حتی استعمال کلمه روح نیز محل تردید بود. فیلسوف بزرگ زمانه، هایدگر در مهم‌ترین اثرش، هستی و زمان، در ۱۹۲۷ هشدار می‌دهد که باید از بعضی از الفاظ برحذر بود و یکی از این کلمات «روح» است. حتی در جایی اشاره می‌کند که تراکل نیز همین را توصیه می‌کند. پس روح زمانه اجتناب از این لفظ و معنای آن بود. هرچند ژاک دریدا به خوبی نشان می‌دهد که او این فرمان اجتناب خود را نادیده گرفته، گاه و بیگاه از این لفظ در آثارش استفاده کرده است. به هر روی، عبدالبهاء در چنین زمانه‌ای از مدنیت روحانی و نه صرفاً معنوی سخن می‌گفت و این چیزی جز نبرد با زمانه و روح آن نبود. او به رغم این مخالف‌خوانی به توفیقی دست یافت که دیگر ایرانیان همسو با مدنیت جسمانی پاریس به آن دست نیافتند.

باری، همه شورانگیزی پاریس ناشی از مواجهه با امر نو در ساحت مدنیت جسمانی به مثابه تمام مدنیت بود، نه بیشتر. از نظر عبدالبهاء آشکارا چیزی کم بود که به قدرت و جلوه تمام مظاهر تمدن جدید این کاستی پوشانده می‌شد. او از کاستی، از آن رو که کاستی است، به صراحت سخن نمی‌گوید. بلکه به یک تقسیم‌بندی بسیار ساده قدیمی که مورد قبول عقل سلیم اروپاییان نیز بود رو آورد. تقسیم زندگی به دو وجه جسمانی و روحانی. درحقیقت، این عبدالبهاء است که در چنین حال و هوایی از ایده «تجدد روحانی» سخن می‌گوید، آن هم در قالب گشایش یک «عالم». او از آنچه بود و دیده نمی‌شد و محل اعتنای هنرمندان و نویسندگان و دانشمندان در خلاقیت‌های خود در آن عصر نبود سخن می‌گوید؛ از باز شدن «ابواب ملکوت» و درهای شهر و عالمی جدید در همین عالم می‌گوید، امکانات و گشودگی‌هایی که به چشم ظاهری دیده نمی‌شود و باید به چشم عقل و چشم درون، دید، و از همانجا دید که ناتمامی مدنیت جسمانی را می‌توان دید. چه، نقص و ناتمامی اماره و قرینه تمامیت است. این ایده تمامیت و کمال است که پیشاپیش بر نقص سیطره دارد و همواره با توجه به آن چیزی ناقص است. «ابواب ملکوت» و امکانات جدیدی در ساحت تازه گشوده‌ای باز شده است و اروپاییان مسیحی کاملاً با این الفاظ و شباهتش با تعبیرات مسیح آشنا بودند. درعین حال از آنجا که اعتقاد آنها بر آن است که ملکوت در آسمان است تعبیر باز شدن ابواب ملکوت در

همین جهان مثل برداشته شدن سقف آسمان ما و ادامه پیدا کردن زمین در آسمان در پیش چشم آنها مجسم می‌شود. «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم». این وسعت یافتن عمودی جهان، اعتلا و ارتقای آن، این گشودگی جهان به طرزی بی‌سابقه به روی فاعل انسانی - به جای نوید رفتن او را به سرزمین‌های موعود دادن که در آن بیش از هر چیز به او نوید داده می‌شود تا بدن خود را به مکان‌های نادیده مطلوب برساند - دعوت به فراز رفتن بینش او و دیدن گستره جهانی است خودپدیدار شده، جهانی که در آن از اصل تراحم انسان‌ها در مکان محدود خبری نیست، به رغم آنکه باز ناگزیر از آنند که در همان مکان محدود زندگی کنند، اما بدون اینکه این همان «محدود» پیشین باشد، بلکه این از نو زیستی در آنجا خواهد بود. آن فراخوانی است برای حل مشکلات اینجا و اکنون، با وسعت نظری برآمده از مشاهده باز شدن «ابواب ملکوت»، و بالطبع این درست در نقطه مقابل بسته شدن درهای جهان حقیقت مطابق اعتقاد صاحبان عقاید قدیمه و تصورات متصلب زمانه ما در قرن ۲۱ است. عقیده‌ای که در قالب تحمیل خود به اقلیت‌ها و بی‌زوران و نتیجتاً فراهم کردن اسباب تدین مصنوعی و کاذب، به جای تدین حقیقی آنان جلوه‌گر می‌شود، آن هم با راضی شدن به دیدن انصراف صوری جزئی آنها در انجام مراسم دینی‌شان به مصلحت روزگار. هیچ منطقی دیگری این مسخ شدن جوهره ادیان را توضیح نمی‌دهد که نهادهایی که در بدو تأسیس برای نفی هر آنچه پوشالی و کاذب است بنیاد گذاشته شده در زمانه انحطاط به این حد اقل و به خود نعل وارونه زدن راضی می‌شوند. تو گویی چنانکه ایرج میرزا به مناسبت دیگری گفت: «درهای بهشت بسته می‌شد/ مردم همه می‌جهنمیدند»، به راستی امکانات رستگاری انسان در حال فروکش کردن است. از آنجا که درهای بهشت، برخلاف نویدی که عبدالبهاء می‌دهد، نه باز شده، که در حال بسته شدن است پس به هر ترفندی باید شما ای کافرکیشان و دگران‌دیشان به تغییر مرام خود تن دهید یا دست کم وانمود کنید که چنین کرده‌اید! چون ما ضامن بهشت و دوزخ شمایم! قبول مسئولیتی سنگین و بی‌جا.

نوید باز شدن «ابواب ملکوت» را در مدنیت جسمانی به انسان مدرن دادن او را به توهم خواندن نبوده و نیست. جلب توجه او به نقطه‌ای است که بشر کنونی به حسب پیشه و مهارتش نمی‌تواند با آن بیگانه باشد. زیرا او پدیدآورنده است و همان طور که هایدگر اشاره کرده است، از آن رو که پدیدآوردن یعنی، «چیزی را که حتی نیست در هستی مستقر کردن» (نیچه، ج ۱، ص ۱۰۶) پس ذات هنر چنین انسانی و مباهاتش ارتباط یافتن او با آنچه دیده نمی‌شود یا «حتی نیست»، است و گرنه کارش آفریدن نمی‌بود. عبدالبهاء به این مهارت بشر

کنونی ناظر است که او را به سمت بالا، به هست نیست، فرامی خواند تا امکانات جدید را ببیند و راه جدید را تخطر کند.

عبدالبهاء در بیان طرح خود در اروپا مطلقاً از مَقَسَم و دوگانه‌ای چون عقب‌مانده و مترقی استفاده نمی‌کند. بدیهی است که اروپاییان ترقی کرده‌اند اما این ترقی اسم دارد، محدوده دارد و منحصر به مدنیت جسمانی و تمام شئون آن است. عبدالبهاء نام‌گذاری می‌کند تا ارزش‌گذاری کند. نقدِ بنیادیِ او نقدِ شیوه، و نگاه به زندگی است. در همین خطابه، به مسیح در مقام بنیان‌گذار و مؤسس مدنیت روحانی در گذشته دور اشاره می‌کند و اضافه می‌کند که حال بهاء‌الله همچون او چنین اساسی نهاده است. پیداست انظار مخاطبان با نام بهاء‌الله بلافاصله متوجه ایران می‌شد. زیرا او این مکتب را در ایران تأسیس کرد. اروپاییان در مدنیت روحانی عقب بودند و از نظر او اما عقب‌ماندگی آنها در امری اساسی‌تر بود: «جامم از آن می‌که می‌باید تهی است». نفس این تقسیم‌بندی نقد یکسویگی و ناتمامی مدرنیته است. علم کردن مدنیت روحانی در مقابل مدنیت جسمانی ضمناً افاده این معناست که ناتمام ماندن طرح و پروژه مدرنیته ذاتی آن است و منبعث از محدودیت زمینه و حوزه عمل آن است، پس آن ناتمام خواهد ماند و گزیری از افزودن ساحت روحانی به ساحت جسمانی نیست. نمی‌توان در جایی که بالذات ناتمام و ناقص است به کمال و سعادت انسانی دست یافت. فردی پرورش یافته در چنین مکتبی از ایران آمده بود که برخلاف دیگر ایرانیان که شگفت‌زده و مبهوت به ترقیات غربیان می‌نگریستند، در عین اقرار به آن از عقب‌ماندگی اساسی آنها می‌گفت. پیام در همین جا شکل می‌گرفت. در درست و دقیق دیدن همه چیز و به درستی به سراغ نقائص رفتن. «پیام» اختصاص به کسی دارد که چشم‌اندازی خاص خود دارد.

در زبان عبدالبهاء پیام حتی از حد مخاطبان فراتر می‌رود. از حدود قارات عالم و مکان فراتر می‌رود، به زمان دست‌درازی می‌کند. پیام عبدالبهاء تنها برای مخاطبان حاضر و اهالی کنونی ارض نبود، بلکه پیامی برای همه فصول بود حتی گاه پیامی از دیرباز و با اشاره به همه ادیان اما با تفسیری نو از آنها. مثلاً (در خطابات ۱، ص ۱۵۸) در نطق خود در پاریس در ۱۳ نوامبر ۱۹۱۱ می‌گوید: «اساس بهاء‌الله ترک تعصب وطنی و تعصب مذهبی و تعصب جنسی و تعصب سیاسی است؛ زیرا عالم بشر به مرض تعصب مبتلا شده و این مرض مزمن است که سبب هلاک است.» او این تعلیم و آموزه بهاء‌الله را از لوازم تعالیم کلیه ادیان الهی اعلام می‌کند و می‌گوید «اگر اهل ادیان تابع خدا هستند و مطیع تعالیم الهی، تعالیم الهی امر

می‌فرماید ابدأً نباید تعصب داشت.» شنوندگان اروپایی قطعاً تعجب می‌کنند تا به حال چنین آموزه‌ای را از زبان هیچ کشیش و روحانی‌ای نشنیده‌اند، چگونه ممکن است این تعلیم همه‌ادیان باشد! اما عبدالبهاء استدلال می‌کند که این از لوازم پیام‌های آسمانی است: «زیرا تعالیم الهی صریح است که باید نوع بشر با یکدیگر به محبت معامله کنند.» یک مسیحی این اصل را می‌پذیرد، اما مسلمین چه؟ پس در ادامه به سمت بنیان اصل محبت می‌رود که در اسلام و به ویژه عرفان اسلامی بر آن انگشت نهاده‌اند: «و انسان هر قصوری است در خود ببند نه در دیگری و هرگز خود را ترجیح به دیگری ندهد.» چون دستور به ترک خودپرستی داده شده بالتبع بر اصل محبت حتی در اسلام تأکید شده است. از این گذشته در اینجا او اصل عقلی‌ای را هم در کار می‌آورد: «زیرا حسن عاقبت مجهول است و نمی‌دانند. چه بسیار انسان در بدایت حال نفس زکی بوده بعد منصرف از آن شده، نظیر یهودا اسخریوطی در بدایت بسیار خوب و در نهایت بسیار بد شد... مثل پولس حواری که در بدایت دشمن مسیح و در نهایت اعظم بنده مسیح. پس عاقبت حال انسان مجهول است در این صورت چگونه می‌تواند خود را ترجیح بر دیگری دهد لهذا... نگوید من مؤمنم و فلان کافر. نگوید من مقرب درگاه کبریا هستم و آن مردود.» و تازه نه همین، که اگر برتری‌ای هست از نادانی و در نادانی است پس باید آن را رفع کند. مگر جز این است که ادیان همه برای همین ظهور کرده‌اند، برای آگاهی دادن به انسان. باید توجه داشت که در اینجا آنچه نادانی خوانده می‌شود و عمداً موارد نادانی تفصیل داده نمی‌شود تا به این وسیله بر آن تأکید نشده باشد، و به طور ضمنی تقویت نشده باشد، اما با نظر به زمینه بحث پیداست همانا واقعیت‌های موجودی است که بعضی از تعصبات قومی، نژادی و مانند آن را موجه کرده است و اساس داوری‌های منفی را گذاشته است. اینکه فلان قوم بد اخلاق است و فرهنگ منحنی دارد، مردمانش فهم و شعور اجتماعی پایینی دارند، نمی‌شود با آنها درآمیخت و مانند آن. همه اینها یعنی این قوم و ملت نادانند و او درست در همین جا وظیفه‌ای را گوشزد می‌کند که در هر دین و آئینی بر آن انگشت نهاده‌اند: «و ثانیاً اینکه، باید بکوشد تا نادان را دانا کند. اطفال نادان را به بلوغ برساند و نفوس بدخلق را خوش‌خو کند، نه اینکه به او عداوتی داشته باشد بلکه باید به کمال محبت او را هدایت کند.» پیداست در این تفصیل ندادن اغماضی در کار است. چه، فرایند تعلیم و تربیت فرایندی طولانی است پس اغماض باید پیشاپیش بدود. چون اغماض یعنی مجال دادن.

سپس در نقد تعصب جنسی و وطنی و امتیازات ملی (متعلق به ملتی خاص) هرگونه مرزی را مخالف ایجاد الهی اعلام می‌کند: «جمیع بشریم جمیع از سلاله آدم هستیم. با وجود

این وحدت بشر [توجه باید داشت که این نخستین بار است که کسی در باب وحدت بشر مفهوم‌پردازی می‌کند، لوازم و توابعش را تا این حد بسط می‌دهد و انتزاع می‌کند و به شئون گوناگون مربوط می‌کند] چگونه اختلاف کنیم که این آلمانی است، این انگلیسی است، این فرانسه است، این ترک است این روم، این ایرانی. این مجرد وهم است. [اما هم‌اکنون در ایام ترور جهانی می‌بینیم که همین توهم اساس تبعیضات است و تبعیضات نیز پایه ترور و وحشت] آیا به جهت وهمی جائز است که نزاع و جدال کرد؟! و سرانجام بعد از اینکه هیچ امتیازی از این دست مثل امتیازات نژادی را معتبر نمی‌داند به چیزی اشاره می‌کند که اساس همه ادیان است و از همان به تنهایی اصل ترک تعصبات به درمی‌آید: «لهذا امتیاز بین بشر از جهت اخلاق و فضائل و محبت و عرفان است نه از جهت شرقی و غربی» بودن. به این ترتیب عبدالبهاء با اشاره به تک‌تک این اصول مورد قبول همه ادیان این تعلیم را از لوازم دیانت حقیقی اعلان می‌کند، به‌رغم آنکه این تعلیم اختصاصاً به وسیله بهاء‌الله اعلان شده است، با تمهید عبدالبهاء و این نحو استدلال او برای همگان لازم‌الاتباع است. پیام ضمنی این راهبرد این است که نمی‌گوییم بهایی شوید، به هر دین و آئین و بی‌دینی‌ای که هستید این تعلیم را پاس بردارید. اگر خود را مطابق مشرب خود آزاد می‌خواهید دست‌کم آزاد باشید.

بدیهی است کسی تا به حال این تعلیم را متعلق به هیچ یک از ادیان نمی‌دانست. هیچ کشیش و آخوند و خاخامی آن را از تعالیم الهی اعلان نکرده بود. اما هیچ‌کدام از آنها نیز نمی‌تواند با این استدلال و استنتاج نهایی مخالف باشد. عبدالبهاء به این شیوه عمومی کردن، با در خود گنجاندن و به خود راه دادن، درست در تقابل با شیوه رفتار جهانیان و به ویژه ایرانیان هم‌وطن خود، چتر مفهومی نجات‌بخش را بر سر اهل ارض می‌گستراند و از قاره‌ها می‌گذرد و ادیان را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

درخشش استدلال عبدالبهاء در سادگی و انکارناپذیری مواد و مطالب بدیهی آن است. شنونده را چاره‌ای جز تصدیق گزاره از پی گزاره نیست؛ تا برسد به اینکه این تعلیم مقتضای طرح «اخلاق و کسب فضائل و محبت» در همه ادیان است. به همین راحتی! هیچ مفهوم و مضمون پیچیده‌ای در کار نیست و این برای فرزندان پارسی بیش از هر چیز می‌توانست یادآور رساله گفتار در روش، اثر دکارت فیلسوف فرانسوی باشد که بدهات، سادگی و وضوح را اساس روش می‌دانست و از جمله می‌گفت «دریافتم که از چه چیزها باید آغاز کنم، یعنی از آنچه آسان و ساده‌تر و به فهم نزدیک‌تر است» (گفتار در روش، دکارت، ترجمه محمدعلی

فروغی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، ج ۱، ص ۲۳۰) و نیز تأکید داشت که نباید مطالب و دستورهای نیکو و صحیح را «با مطالب پر ضرر یا حشو و زائد آمیخته» کرد چنانکه «جدا کردن مفید آنها از مضر به همان دشواری» باشد «که کسی بخواهد از یک پارچه سنگ مرمر ناهموار پیکر الهه مینرو بسازد». یا این قاعده دکارت در آن کتاب «دوم آنکه هر یک از مشکلاتی را که به مطالعه می‌آورم تا می‌توانم و تا اندازه‌ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم به اجزا نمایم». عبدالبهاء گفتار در روش را نخوانده بود و تحصیلاتش اصولاً محدود به یک یا دو سال دروس مکتب‌خانه‌ای در ایران بود، اما به این روش که از قضا پارسی‌ها را با آن آشنایی بود عمل می‌کرد. پس سخن را از حقایق بدیهی آغاز می‌کرد. مثلاً «محبت نور است در هر خانه بتابد». یا در خطابه ص ۲۹ (همان) «ای جمع محترم آتش را لزوم ذاتی سوختن است و قوه برقیه را لزوم ذاتی افروختن. . .» تا بگوید تغییر، لزوم ذاتی عالم امکان است و از مظاهر این تغییر بروز انحطاط و انهدام اساس ادیان در اخلاق و نورانیت آنها پس از اعتلای آنهاست. او موضوع بحث را به اجزا تقسیم می‌کرد. از جمله تقسیم‌بندی‌های مهم او تقسیم‌بندی‌ای است که در تعالیم اجتماعی بهائی کرد، با آنکه در آن زمان روش اهل دانش در شرق اعمال این روش‌ها نبود؛ و بالطبع خود او در این زمینه آموزشی ندیده بود. او تقسیم می‌کرد بدون اینکه پس و پیشی اجزا برایش اهمیتی داشته باشد و چه بسا هر بار آنها را جابجا می‌کرد. با آنکه همواره از ۱۲ تعلیم سخن می‌گفت گاه موردی دیگر را بر آنها می‌افزود و تعلیم دیگری را حذف می‌کرد. تقسیم‌بندی‌های او بسته نبود. نتیجه همان دلخواه فیلسوف بزرگ فرانسوی «وضوح و روشنی»، و حتی افزون بر آن «بلندی» و کوشش برای باز کردن بند از دست و پای ذهن‌ها بود. این گونه او از آنچه واضح است و نیز معنایی بلند را شامل است پرتوی بر قلوب و افکار می‌افکند. ایده‌پراکنی او بر حسب مستمعان اروپایی‌اش و در قالب‌هایی بود که آنها را به آن انس بود. کلمات آنجا که روشن‌اند و بلند و رهایی‌بخش آتش‌افروزند و بالطبع شورانگیز، آنها نخست خود را می‌سوزانند و ناپدید می‌شوند و آنگاه در دیگران می‌گیرند. این ویژگی‌ها از دل خود، نوری بر ماده کلمه یعنی لفظ آن می‌افکنند و درگیری مستمع را با آن هرچه کمتر می‌کنند. کسی که پای سخنرانی او می‌نشست درگیری با ظاهر الفاظ نداشت، راست به سمت معنا هدایت می‌شد، احساس سبکی و شور می‌کرد. احساس نمی‌کرد که باید با این حقایق بدیهی مخالفت کند، باری بر دوش روح خود نمی‌دید. پیش می‌آمد.

اما لازمه این کار، کار تقسیم‌بندی، تشخیص دادن «امر اجتماعی» در آثار بهائی و خلط نکردن آن با الهیات و اصول اعتقادی و فلسفی و درعین حال اشراف بر این اصول و توانایی

استنباط آنها از اینهاست. این درست‌ترین و روشمندترین و دقیق‌ترین بیان مقصد بهاء‌الله برای جامعه کنونی در غرب بود. شنوندگان در «امر اجتماعی» محل توجه در بحث‌های او بیش از هر چیز خود را و دغدغه‌های اینجا و اکنون خود را می‌دیدند و بیشتر به سخنور و مراد او نزدیک می‌شدند. می‌دیدند که او سخن از امروز می‌گوید و امروز را نگران است. به وضوح می‌توان دید که این قاعده دکاری که درحقیقت قاعده عقل سلیم است خودبه‌خود در خطابات او مرعی است که کوشش باید این باشد که «افکار خویش را به ترتیب جاری سازم و از ساده‌ترین چیزها که علم به آنها آسان‌تر باشد آغاز کرده کم‌کم به معرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتیب فرض کنم.» (همان، ص ۲۳۰)

عبدالبهاء چه بسا که به حقیقتی بدیهی و معارضه‌ناپذیر اما فراموش شده در سنت غربی متوسل می‌شد. مثلاً این استدلال که چگونه است که وقتی کسی یک نفر را می‌کشد قاتل است اما اگر قومی و ملتی را به کشتن دهد سردار و فاتح است. فرهیختگان اروپایی از منطبق فراموش شده این سخن که درحقیقت قرن‌ها پیش کاتو خطیب و سیاستمدار رومی برای نخستین بار آن را بر زبان رانده بود در حیرت می‌شدند. عبدالبهاء بر این سنت ادبی و قوف داشت و از آن سود می‌جست. نطق‌های او کوتاه و ساده بود. در آن از مباحث پیچیده برای فضل‌فروشی، چنانکه معمول مجلس علماست، خبری نبود. عبارات کوتاه و آسان بود تا مترجمان نیز از عهده انتقال آن برآیند، و شنوندگان از وجود واسطه‌ای به اسم مترجم و تقطیع جریان صافی بیان حقایق و معارف بر اثر دخالت این عامل انسانی کمتر رنج برند و رشته مطالب را به سبب وقفه‌ای که در کار می‌افتاد از دست ندهند.

سنت دیگر غربی که عبدالبهاء به آن توجه داشت نه به رومی‌ها، که به مسیح می‌رسید. شیوه متعالی و آموزشی سخن گفتن مسیح در غالب تمثیل که با ساده‌ترین حقایق شروع می‌شد. برای نمونه کافی است به وعظ جبل مسیح رجوع کنید. زبان مثل، زبان کنایه و اشارت است. در ۸ نوامبر ۱۹۱۱ در پاریس درباره آب سخن می‌گوید، درباره آب و محبت، محبت و ذات دین، ذات دین و مهم‌ترین رویدادهای ادیان گوناگون، درست در تقابل با آتش برخاسته از تفسیرهای کین‌توزانه بنیادگرایی انتحاری در عالم ما، در زمانه وحشت و ترور. گفتار او اغلب از ساده‌ترین فاکت‌ها و امور واقع شروع می‌شود، به طور مثال، از آب در بنیاد همه چیز:

«انسان، حیوان، نبات حتی جماد جمیع حیاتشان به آب است. حتی حیات جماد به آب

شفاف منجمد ثابت شده است و این از اکتشافات اخیر است. . . پس سبب حیات آب است که از این است که [در انجیل] می‌فرماید باید از آب و روح تعمید یافت.» (خطابات، ج ۱، ص ۱۲۵) و ما می‌دانیم که در قرآن صریحاً آمده است که «مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٌّ» و این همان عبارت بالاست: «سبب حیات آب است»، حاضرینی که مسلمانند یا سابقه اسلامی دارند مثل بهائیان شرقی حاضر در مجلس، و ما که هم‌اکنون حاضریم، از آن رو که سخن پیشاپیش رو به سوی ما آیندگان داشته است، از همان آغاز توجه مخاطبان حاضر، و توجه ما مخاطبان آینده، به این رشته پیوند بین دو دین جلب می‌شود. قرآن در انجیل به زبان می‌آید. و زبان آب و رحمت به جای آتش سخن می‌گوید، حتی آتش به آب تأویل می‌شود و برمی‌گردد. در اشاره به رسم غسل تعمید در مسیحیت سخن ادامه پیدا می‌کند: «می‌فرماید باید از آب و روح تعمید شد، یعنی از آن چیزی که سبب حیات ابدی است و آن ماء عین آتش است یعنی محبت‌الله، زیرا محبت‌الله چون پرده‌ها می‌سوزاند آتش گفته می‌شود چون سبب حیات است آب گفته می‌شود.» و سپس همین خط اخیر با تمثیل آب پی گرفته می‌شود، و در آن هیچ ذکری از گناه نمی‌شود. برخلاف آنچه در مسیحیت آمده که غسل تعمید با آب برای شستن گناهان است و هر مسیحی در بدو تولد نیز سنگین بار از گناه اولیه است، گناهی که خود نکرده است، والدینش آدم و حوا در بهشت کرده‌اند. گناه دیگران و نه گناه خود ما. این تفسیر خطا در مسیحیت آب را در غسل تعمید به گناه و جرم برمی‌گرداند و در حقیقت آب، لطیف‌ترین استعاره‌ها و عناصر طبیعت، را ضایع می‌گذارد. بی‌سببی نیست که نیچه در این همه کین‌توزی می‌بیند و به ویژه در کتاب تبارشناسی اخلاق خود این رگه کین‌توزی را در موارد بسیار بی‌رحمانه پی می‌گیرد. کشیش فردریک کاپلستون نویسنده تاریخ فلسفه پاسخ‌هایی اغلب سست و بیهوده به او می‌دهد، اما دم خروس این کین‌توزی همه جا پیدا است. حتی مسیح برای پاک شدن گناهان مسیحیان به صلیب کشیده شد. یکی به جرم دیگری کشته می‌شود، و ه که چه کین‌توزی‌ای! و این در سنت مسیحی و سابقه مفهوم‌ها و ایده‌های آن راسخ شده است. برای ما عجیب است که وقتی یک آدم‌کش انتحاری مردم بی‌گناهی را در اروپا به گناه جنگجویان غربی در جای دیگری، در خاورمیانه می‌کشد انگشت اتهام فقط به سوی اسلام نشانه می‌رود، حال آنکه تفسیر کشیشان برای طبیعی جلوه دادن کشته شدن یکی به جرم گناه دیگران پایه‌اش نخست در مسیحیت گذاشته شد. البته با این تفاوت که در آنجا کشته شدن است و نه کشتن، اما وقتی قبول کردید که می‌شود یکی به گناه دیگری کشته و شهید شود خود به خود سوبه دیگرش را طبیعی کرده‌اید: پس می‌شود یکی را به گناه دیگری کشت! این تالی فاسد آن عقیده است. این بنیاد ماوراء‌فیزیکی موجه‌کننده غیر قابل قبول آن بزرگ‌ترین شهادت در عالم مسیحیت است. اصل شخصی بودن جرم، یا به تعبیر

حافظ «که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت» اصل حقوقی‌ای مسلم در اسلام است. حال اگر بنیادگرایان اسلامی به اتکای چند حکم از کتاب و تفسیر کاملاً غلط از آنها در مورد کافران دست به کشتار کور می‌زنند، در مسیحیت اصل شخصی بودن جرم در الهیات این دین یعنی در مرتبه‌ای به مراتب بنیادی‌تر سست شده است. زیرا احکام تازه خود مبتنی بر الهیات است و فی‌نفسه تأصل ندارد و اصل الهیات است. فقها و حقوق‌دانان دینی می‌توانند اجرای احکام را، به ویژه در اسلام، بنا به مصلحتی متوقف کنند، آن را به دلایلی جاری نسازند، اما مفهوم‌ها در الهیات یکسره و بی‌وقفه جریان دارند. باری، اینکه دیگری را به گناه تو نخواهند گرفت، نخست در مسیحیت زیرپا گذاشته می‌شود و حال در جهان ما در اسلام بنیادگرای افراطی. از ابتدای تعلیمات دینی در ذهن مؤمن مسیحی جا می‌افتد که چنین جابجایی‌ای بین مجازات گناه و جرم یکی با دیگری غیرعقلانی نیست. جرم و گناه و کین‌توزی‌ای که نیچه چه بسیار که در ریشه‌های مسیحیت، یعنی دین صلح، می‌دید همه در این خطابه‌ی عبدالبهاء باژگونه می‌شود و در همان حال ذات همه‌ی دین‌ها رخ می‌گشاید. آب و روح در تعمیم به اتکای هم، روح حیات ابدی می‌بخشند و توأمان معنی می‌شوند. اینجا دیگر قرار نیست آب لکه‌ی گناه را بشوید. چرا باید این کار را بکند؟ چرا باید به همه پیشاپیش به چشم خطاکار نگریست؟ نه، در اینجا، در بیان عبدالبهاء، آب به محبت تأویل می‌شود در تفسیر او، در حقیقت در نطقِ آب، آب محبت‌الله، این معنای از دست رفته زنده می‌شود. اما پیش از آن بیان می‌شود که «آن ماء عین آتش است یعنی محبت‌الله، زیرا محبت‌الله چون پرده‌ها می‌سوزاند آتش گفته می‌شود» محبت شورانگیز است و شورانگیزی پاریسی‌ها را خوشایند است. شورانگیزی است که پرده‌های فاصله را می‌سوزاند و نزدیک می‌کند و چون نزدیک می‌کند نیرومند می‌کند. این شور اگر نمی‌بود ابراهیم و یوسف و موسی و عیسی و محمد و باب و بهاء‌الله، چنانکه در ادامه‌ی خطابه می‌آید در برابر ظلمات قوم خود نمی‌ایستادند؛ نیرویی نمی‌داشتند که بایستند. نیرویی که نزدیکی به آنها داده بود. ایستادگی آنها از شورانگیزی محبت‌الله، بی‌شائبه‌ترین و ژرف‌ترین تعلق خاطر انسانی بود که بی‌درنگ آنان را به انجام رسالت خود در قبال مردمان برمی‌انگیخت. یعنی به سبب محبت به خدا محبت به انسان آغاز می‌شد، محبتی که استثناء برنمی‌داشت، شامل حال دشمنان خود و حقیقت نیز می‌شد، محبتی به معنی کلمه عام و شامل. محبتی که خلق می‌کرد، اما نه یک تابلوی نقاشی یا قطعه‌ای شعر یا معانی انتزاعی در کتابی ادبی یا فلسفی بلکه بالاتر از آن، محبتی که بزرگی انسان را می‌آفرید و آن را به او می‌بخشید. و کجا می‌توان منکر آن شد که نخست بزرگی انسان است و سپس آفرینشگری و محصولات او. شوری که پاریس کم داشت از این قسم بود. اما بلافاصله استعاره‌ی آتش در این خطابه به نفع آب پا پس می‌کشد

و از این پس چون پیش از آن، این آب است که در خطابه روان است. «محبت‌الله . . . چون سبب حیات است آب گفته می‌شود.» بنا بر آن است که همه تشنهٔ آب‌اند اما این تشنگی آنجا که تشنگی محبت‌الله است چنان نیست که به غریزه فهمیده شود، بی‌فراست و هوشیاری، که اگر این بود عبدالبهاء در پاریس کاری نداشت. این تشنگی تشنگی جسم نیست تشنگی جان است. و چون این تشنگی به غریزه دریافته نمی‌شود آموزگار می‌خواهد، آموزگاری که نزدیک باشد و به نزدیک جان و جان جهان نیرومندی یافته باشد و انسان را بشناسد و به هزارتوی شخصیت او راه داشته باشد. و عبدالبهاء را این نیرومندی بود و قدرت شورانگیزی، والاترین و پایدارترین نوع شورانگیزی. رسالت او در پاریس و سپس تمام اروپا و امریکا یا «انجمن عالم» رسالت آموزگاری بود. پس خطابه چنین ادامه پیدا می‌کند:

«باری محبت‌الله حقیقت فضائل عالم انسانی است به آن طینت بشر پاک می‌شود. به محبت‌الله از نقائص عالم انسانی نجات می‌یابد.» در اینجا بحثِ نقص درمیان است که ذاتی موجود انسانی است و نه گناه و کردهٔ ناصواب. او ادامه می‌دهد: «به محبت‌الله ترقی در عالم فضائل می‌کند محبت‌الله سبب نورانیت عالم می‌شود. محبت‌الله از برای جمیع بشر سبب وحدت می‌شود.» آشکارا در اینجا از کاربرد لفظ دین خودداری می‌شود. از هیچ کس هم خواسته نمی‌شود که بهائی شود. همه با هر نام و نشان و تعلقی به جوهره و ذات دین یعنی محبت‌الله، دین یگانه، دعوت می‌شوند. اگر دین و دین‌داری عبارت از آن نباشد آن را ارجی نیست.

در ادامه رشتهٔ پیوندی می‌یابد از آب که خرم و تازه می‌کند تا با آن همهٔ ادیان را از درون به هم پیوند دهد: «محبت‌الله حقیقت جمیع ادیان است. . . حضرت ابراهیم به محبت‌الله بت‌ها را شکست. . . به محبت‌الله یوسف عزیز مصر شد» و نیز تمام حرکات و اقدامات مهم بقیهٔ انبیا نیز از این خاستگاه بوده است، از جمله: «به محبت‌الله حضرت مسیح حیات جاودانی بخشید. به محبت‌الله حضرت محمد قوم عرب را از اسفل درکات جهل به اعلیٰ درجات علم رسانید. . .» همهٔ دین‌ها یک دین‌اند، دین محبت. اما جهان هر یک جهان متفاوتی بوده است. کل خطابه یک چرخه است. در زیرساخت، در این پائین هستی تمام موجودات از آب است و در آن بالا عالی‌ترین موجود، در عالی‌ترین نوع حیات خود، حیات روحانی، به آب، به آب محبت زنده است. چرخه از آب عنصری شروع می‌شود و به آب معنوی که سبب حیات جان‌هاست خاتمه می‌یابد. در تمام سخنرانی این آب است که روان است بی‌آنکه در آن انگشت

اتهام به سوی انسان نشانه رفته باشد. هیچ سرزنشی در کار نیست. تأسی به آب و روانی آن، ساده‌ترین چیزها و کارها خواسته می‌شود.

و سخن آخر آنکه اگر بخواهیم عبدالبهاء را مثال و نمونه یک ایرانی فرهیخته بگیریم به این معنا که وقتی انسان اروپایی، یک پارسی، در پای بحث و سخنرانی او نشسته می‌توانست بقیه ایرانیان را نیز کمابیش از همین نمونه بداند و قیاس از او گیرد، باید بگوییم که این قیاس حقیقت نداشت و حتی مع الفارق بود. او نماینده ایرانِ زمانِ خود نبود، به رغم آنکه فرزند ایران بود و بالطبع نماینده ایران، اما نماینده ایرانِ آینده و نه ایرانِ تهِی شده و منحط. به عبارت دیگر، او به هیچ روی نتیجه و ثمره ایرانِ روزگار خود نبود. بین او و آن ایرانِ مَعاکی ژرف بود. ما در این مجال تنگ فقط امکان تحلیل دو خطابه او را یافتیم تا با ایده‌ها و افکار و آن شیوه‌های بیانی آشنا شویم که در نزد دیگر ایرانیان سابقه نداشت. انحطاط، ایده‌آل‌ساز نیست، آن را توان ایده‌پردازی شایسته هم نیست، مگر ایده‌پردازی‌ای انتزاعی که هیچ پاییی در عالم واقع ندارد. اما ایده‌آلی به اسم عبدالبهاء واقعی بود و ایده‌پردازی‌اش انتزاعی نبود، گویا آنکه هیچ سابقه‌ای از آن در نزد ایرانیان فاضل نبود و خود بر این حقیقت انگشت نهاده است: «این تعالیم پیش از ظهور بهاء‌الله کلمه‌ای از آن در ایران مسموع نشده بود. این را تحقیق بفرمایید تا بر شما ظاهر شود.» در ابتدای سده بیستم، پارسی‌ها و سپس اهل غرب در اروپا و آمریکا با انسانِ ایرانیِ ایده‌آل و چهره‌ای یکسره متفاوت روبرو شدند که افکار و ایده‌های بدیع خود را به درخشان‌ترین شیوه هم‌خوان با انسان مدرن به تصویر می‌کشید. او همانا انسانی بود که توان حضور در «انجمن عالم» را داشت. از این حیث او را مثل و مانندی نبود.