

نگاهی از منظر بهائی به رابطه رشد و تحول ارگانیک ادیان با تمدن

بهر روز ثابت

تحول دیانت در ارتباط با تمدن به دو صورت ظاهر می‌شود: صورت خصوصی و صورت عمومی. صورت خصوصی عبارت است از مراحل رشد و تحول یک دیانت در محدوده فرهنگی و اجتماعی خاص خودش. صورت عمومی عبارت است از آن قوه خلاقه و پویایی که به صورت بالقوه در بطن نوآوری و تجدد دینی نهفته است و به هنگام ظهور، شکوفائی کرده با سایر تمدن‌ها روابط متقابل برقرار نموده و در نتیجه تمدن جهانی را بارورتر ساخته است. با آوردن مثالی می‌توان مطلب را محسوس‌تر ساخت. در جریان رشد و تکامل یک فرد، مراحل و مقاطع مختلف و ظاهراً جدا از یکدیگر قابل تشخیص است (مرحله کودکی، مرحله پرورش زبان و سخنگوئی، مرحله شکل گیری ذهن و گذر از محسوسات به مجردات، مرحله جوانی و امثال اینها). اما در وجود هر فرد می‌توان صحبت از جریان و یا نیروئی دیگر کرد که تمام این مراحل را به یکدیگر پیوند می‌زند و زمینه و جهت مشترکی را برای رشد و تکامل مهیا می‌سازد. به همین ترتیب هر چند رشد و توسعه یک تمدن و فرهنگ در مقطعی از تاریخ به اتمام می‌رسد اما جریانی کلی‌تر، آن را در پهنه فراگیر تمدن انسانی و جهانی قرار می‌دهد. آن تمدن هر چند در یک محدوده جغرافیائی و یا مقطع زمانی به خاموشی گرائیده اما جلوه‌ها و ثمرات آن در تمدن‌های دیگر نفوذ کرده و آنها را از حیات جدید برخوردار ساخته است. پس مفهوم خصوصی رشد ارگانیک دین به تطورات درونی یک دیانت محدود می‌شود و در مفهوم عمومی آن به تکامل دیانت و تمدن در قالب عمومی و جهانی آن تعبیر می‌گردد. به زبانی دیگر رشد و تحول ارگانیک ادیان در مراحل اول جنبه درونی و داخلی دارد.

دیانت، اول به صورت بسته در درون خود رشد می‌کند و چون تعداد مؤمنین آن افزایش می‌یابد و مؤسساتش مستحکم می‌شود از هاله درونی بیرون می‌آید، با محیط خارجیش ارتباط برقرار می‌کند و سپس دامن این ارتباطات گسترش می‌یابد تا آنجا که دیانت جدید محیط پیرامونش را از خود متأثر می‌سازد. به مرور، دامنه این تأثیر گذاری به حدی می‌رسد که دیانت

جدید مقدمات ایجاد یک فرهنگ و تمدن جدید را پایه می‌ریزد. یعنی رشد ارگانیک دیانت در مراحل عالی تر به تحوّل فرهنگ و ظهور تمدن می‌انجامد.

ممکن است گفته شود که رابطه دیانت و تمدن از نظر بررسی‌های تاریخی چندان مورد قبول عامّ تاریخ‌شناسان قرار نگرفته است. در اینجا باید توضیح دهیم که رابطه دیانت و تمدن یک مفهوم صرف تاریخی نیست. در اینگونه مباحث، تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، اخلاق و دیانت به کمک هم می‌شتابند تا بتوان در مورد تأثیرات دیانت بر تمدن حکمی کلی داد. به علاوه تاریخ‌شناسان معتبری نیز بوده‌اند که با روش علمی مطالعه تاریخ به نتیجه‌گیری‌های کلی دست یافته‌اند و روابط متقابل دیانت و تمدن را تأکید کرده‌اند. آرنولد توینبی Arnold J. Toynbee از جمله این اندیشمندان است. باید اذعان کرد که اگر تعبیری محدود و ایستا از دیانت داشته باشیم در مطالعه رابطه دیانت و تمدن با مشکلاتی روبرو خواهیم بود. مثلاً تمدن چینی از سه فرهنگ بودائی و کنفوسیوس و دائوئیسم بهره گرفته است. اما مطابق تعابیر سنتی، بخصوص تعابیری که ریشه در ادیان غربی یهود و اسلام و مسیحیت دارند، اصطلاح دیانت را به سختی می‌توان بر بودائیسیم و یا کنفوسیوس پیاده کرد، چه کنفوسیوس بیشتر یک مرام اجتماعی و اخلاقی است و بودائیسیم در شکل امروزی یک فلسفه رهایی انسان و یا یک روش مقابله با رنج اجتناب‌ناپذیر هستی تعبیر گشته است. در نتیجه تفاوت‌های قابل ملاحظه فرهنگی میان ادیان شرقی و غربی موجود است. و یا در تحقیقات اتروپولوژی آثاری کشف شده که شاهد وجود تمدن‌هایی است که حال از میان رفته‌اند و پیدا کردن یک دیانت خاصّ به عنوان مبدأ آنها مطابق یافته‌های کنونی امکان‌پذیر نیست. همچنین در فرهنگ‌هایی مثل فرهنگ غربی و اروپائی جلوه‌های پرقدرتی از نمودهای عقلی و فلسفی را می‌توان دید که ظاهراً با مفهوم سنتی دیانت که صرفاً بر ایمان استوار است در تضادّ می‌باشد. لذا در مواردی که ذکر شد این سؤال پیش می‌آید که با وجود تضادهائی که در تعریف دین و نقش آن در جامعه وجود دارد، چگونه می‌توان دین را ملازم و موجد تمدن دانست؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان از مفهوم عمومی دیانت که در بالا مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت استفاده کرد. یعنی شاید نتوان در ماورای هر تمدنی شواهد عینی حضور و تأثیر دیانت خاصّی را مشخص کرد، اما می‌توان در هسته مرکزی هر تمدن، عنصر معنویت و اخلاق را ملاحظه کرد. روابط خلاقه دین و تمدن شامل جلوه‌های سازمان یافته دیانت و اشکال خاصّ آن که در طول تاریخ ظاهر شده‌اند، می‌شود ولی به آنها محدود نمی‌گردد.

جنبه جهانی و فراتاریخی دین را باید در اهداف کلی و عمومی آن جستجو کرد. این اهداف عبارت بوده‌اند از جستجوی هدف و غایت و معنا در حیات مادی، شناخت کامل‌تر از واقعیت هستی، و کمال انسان و ارتقاء او به مقاماتی بالاتر از جنبه‌های مادی و مکانیکی. در این قالب کلی می‌توان میان مسیحیت و اسلام و بودائی ارتباط برقرار کرد و مفهوم عمومی دیانت را مافوق جنبه‌های خصوصی آن قرار داد. بر همین اساس می‌توان جنبه‌های عقلی و علمی تمدن را بخشی از تکامل معنوی و اخلاقی انسان محسوب داشت، چرا که اگر دیانت را در مفهوم عمومی آن در نظر گیریم تضاد علم و ایمان به نحوی محسوس رنگ می‌بازد. علم زمانی به نفی ایمان می‌پردازد که ایمان را محدود به دیانتی خاص کنیم که در مقطعی از زمان منجمد گشته و یا در خصوصیات منطقه‌ای محدود شده و یا با خرافات قومی خاص آمیخته گشته است. اما اگر دیانت را در مفهوم عمومی آن در نظر گیریم طبیعتاً آن را عنصری متحول و پیش‌رو و ارگانیکی خواهیم دانست که با عقل و علم سرناسازگاری ندارد، بلکه عقل و علم را نیز به کار می‌گیرد تا مفهوم وسیع‌تری از واقعیت هستی را متجلی سازد. مگر نه اینکه تاریخ نشان می‌دهد، اساس دیدگاه‌های فلسفی به نحوی وسیع با مسیحیت و اسلام و سایر ادیان درهم آمیخت و آنها را در ریشه‌های مدنیت‌شان پرتوان‌تر ساخت.

پس اشاره به رشد ارگانیکی دین، اشاره به رشد آن عنصر زنده روحانی است که ابعاد معنوی تمدن را شامل می‌شود و آن را از سلسله حرکات مکانیکی خوردن و خوابیدن و زاد و ولد کردن مجزاً می‌سازد، هنر می‌آفریند، ادبیات خلق می‌کند، قانون وضع می‌کند تا مقتضیات حیوانی را کنترل کند. اخلاق را ترویج می‌کند تا خودخواهی نفسانی را به تعاون جمعی سوق دهد. این جنبه دیانت پشتوانه تمدن‌ها بوده و این جنبه‌ای است که حتی فلاسفه مادی نیز نتوانسته‌اند واقعیت و حتی اولویت آن را منکر شوند. جنبه معنوی تمدن را می‌توان قوه محرکه تاریخ دانست که پیوسته حیات اجتماعی انسان را از حرکت و معنا برخوردار ساخته است. بدون آن حیات در معنای انسانی و اجتماعی آن از حرکت باز می‌ماند و به عالم توحش سقوط می‌کند.

حضرت شوقی ربّانی با چنین زمینه‌ای دیانت و تمدن را در رابطه متقابلشان از حرکتی ارگانیکی برخوردار می‌دادند و در چنین زمینه‌ای است که جنبه معنوی تمدن را با جریان وحی و ظهورات کمالیه همگام می‌شمارند.

بلوغ عالم

یکی از موضوعاتی که به فرآیند تحوّل ارگانیک مربوط می‌شود، مفهوم و اصطلاح بلوغ عالم است که به کرات در آثار بهائی به کار رفته و شاه کلید درک معانی روحانی و فلسفی دیدگاه بهائی در مورد جهان و آینده انسان به شمار می‌رود. بر مبنای این دیدگاه نوع بشر همچون یک فرد دوران کودکی را پشت سر گذاشته به مرحله بلوغ و پختگی وارد شده است. از این رو بحران عصر حاضر را بایستی نتیجه تنش‌ها و التهاب دوره انتقال دانست که در آن شیوه‌های کهن بدوی هنوز در صحنه‌اند، در حالیکه آثار تجدّد و بلوغ نیز در حال ظهورند. ترقی و کمال نوع بشر به مثابه تحولات ارگانیک رشد از مراحل مادی آغاز، و کمال مادی زمینه را برای رشد و تحوّل کمال فرهنگی مهیا ساخته است. تحولات مادی و فرهنگی در بستر تاریخ به شکوفائی تمدن‌ها منجر گشته است. در این میانه ظهورات الهی زمینه تربیتی را برای فرآیند تحوّل ارگانیک انسان به وجود آورده‌اند. آثار بهائی ظهور ادیان را مشابه تولدی جدید می‌داند که از میان سکران موت تمدن بر می‌خیزد و نظم نوینی جنبش جنینی خود را آغاز می‌کند. آثار بهائی بر آنند که مقصد از ظهور حضرت بهاءالله ایجاد تحوّل روحانی، اخلاقی، و اجتماعی در نظام جامعه انسانی است تا مدنیتی که لایق و شایسته مرتبه بلوغ است به منصفه ظهور آید. حضرت شوقی ربّانی می‌فرمایند:

«امر حضرت بهاءالله که مقصد اقصایش اتحاد صوری و معنوی اقوام و ملل عالم است، آغاز دوران بلوغ نوع بشر محسوب می‌گردد... اگر بیانات حضرت بهاءالله را به درستی ادراک کنیم چنین دریابیم که همان تغییرات نهانی و توصیف ناپذیر و جامع‌التأثیری که با دوره بلوغ جسمانی یک فرد همراه و مثلاً برای رسیدن میوه درخت لازم است، برای تکامل نظام جامعه انسانی نیز ضرورت می‌یابد. دیر یا زود باید مرحله مشابهی در بلوغ حیات اجتماعی نوع انسان پدیدار شود و موجب ظهور و بروز آثاری اعجاب‌انگیزتر در روابط جهانی گردد و عالم انسانی را به قوایی مجهز سازد که بتواند به مرور دهور آنچه را برای فوز و وصول به سرنوشت عالی و متعالی اوست تدارک بیند. اگر به درستی عظمت دعوی رسالت حضرت بهاءالله را دریابیم یقین خواهیم کرد که پدید آمدن چنین مرحله بلوغی در نظام حاکمه بشری با ظهور آئین بهائی پیوستگی خواهد داشت... در این بحرانی‌ترین دوره تاریخ تمدن بشری، ادواری را به خاطر می‌آورد که در آن "ادیان می‌میرند و زنده می‌شوند." آنچه ما امروز می‌بینیم مرحله رشد و مرحله بلوغ عالم است که در تعالیم و پیش‌گویی‌های حضرت بهاءالله بدان اشاره شده است. التهابات این عصر تحوّل همانند طغیان‌ها و

جنون دوره بلوغ و سفاهت و وهم و غرور و سرکشی و بی‌انضباطی دوره نوجوانی است. دوران کودکی عالم انسانی سپری گشته و هرگز باز نخواهد گشت و عصر عظیمی خواهد دمید که سرآمد جمیع اعصار و مقارن با دوران رشد و کمال نوع انسان است.»^۱

اصطلاح بلوغ عالم ریشه عمیق در متون بهائی و آثار حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء دارد. بلوغ عالم اشاره‌ای است به مقطع و مرحله‌ای کمالی که به صورتی فراگیر تحولات مربوط به هر سه جنبه تمدن یعنی جنبه‌های مادی، اجتماعی و آرمانی را در بر می‌گیرد. از جنبه مادی و علمی، بلوغ عالم مقارن اکتشافات و اختراعات علمی و فنی توجیه گشته که الزاماً بایستی چهره عالم را دچار تحول سازد، زمینه مادی را برای اتحاد و ارتباط انسان‌ها و جوامع فراهم آورد و افق‌های نوینی را در درک واقعیت هستی بگشاید. در این زمینه حضرت بهاء الله به طور اخص اشاره به کشف روشی می‌فرماید که تبدیل عناصر را امکان‌پذیر خواهد ساخت. این فکر سابقه در علوم کهن دارد. علمای شیمی در پی آن بودند که با کشف اکسیر اعظم تبدیل عناصر را تحقق بخشند. این جستجوها البته ثمری نبخشید. مبنای علمی‌شان ضعیف بود و با اوهام آغشته. تصور بر آن بود که کشف اکسیر اعظم نه تنها ماده بلکه روح و جهان را نیز دگرگون خواهد ساخت. قابل ذکر است که این تلاش‌ها هر چند به سراب تبدیل شد، ولی در حاشیه و ضمن آن محققین قرون وسطی موفق شدند که به اکتشافات علمی هم فائق شوند.

حضرت بهاء الله اکسیر اعظم را به صورت سمبلیک در تعریف مقام انسان و قوای مکنونه او به کار می‌برند که می‌تواند در اثر تعلیم و تربیت به منصفه ظهور آید. ایشان جنبه خرافی را از این افکار زدوده، تأکید می‌کنند که تحقیق و اکتشاف در علم شیمی ربطی به تحول روحانی و اخلاقی ندارد. اکسیر اعظم قالبی تمثیلی است و اشاره‌ای است به تأثیر مظهر ظهور و کلام الهی که قادر است مس وجود را به زرناب کمال اخلاقی و روحانی تبدیل سازد. در حوزه و چارچوب علم نیز پیش‌بینی می‌فرمایند که مفهوم تبدیل عناصر مطابق مقتضیات علم جدید مورد نظر قرار خواهد گرفت. مطالعه دقیق این موضوع نیازمند تخصص علمی است. اما با نظری اجمالی و غیرتخصصی به تحولات علمی که از اواخر قرن نوزده آغاز و در قرن بیستم به شدت ترقی نمود، می‌توان میان پیش‌بینی حضرت بهاء الله و جریانات علمی معاصر رابطه‌ای را ملاحظه کرد. این موضوع احتمالاً به یک اکتشاف علمی خاص منحصر نمی‌گردد، بلکه تمامیت تحولاتی را در بر

می‌گیرد که در علوم پایه یعنی فیزیک و شیمی رخ داده و منجر به ایجاد یک تفکر علمی جدید و نتایج فنی ناشی از آن گشته و دیدگاه بشر را از واقعیت مادی دچار انقلاب ساخته است. از دیدگاه بهائی نباید عقیده‌ای را بر علم تحمیل کرد. در اینجا با تأیید این مطلب و تأکید بر لزومیت حفظ احتیاط در مرتبط ساختن باورهای دینی به مباحث علمی، به یک جریان علمی معاصر اشاره مختصری می‌شود. ارنست راترفورد Ernest Rutherford فیزیکدان انگلیسی که در نیوزلند در ۱۸۷۱ متولد شد و در ۱۹۳۷ درگذشت، از پایه گذاران اصلی فیزیک جدید بود و تحقیقاتش زمینه را برای تحولات بعدی در شناخت ذرات هسته‌ای باز کرد. او در ۱۹۰۸ برنده جایزه نوبل در شیمی شد. راترفورد نشان داد که اتم از ذرات کوچک‌تری ترکیب یافته و الکترون‌ها در پیرامون هسته اتمی در گردشند، مدل اتمی او بعدها مبنای تئوری فیزیک کوانتوم قرار گرفت. توجه اصلی راترفورد به مواد رادیو اکتیو بود. او به این اکتشاف نائل آمد که قسمت اعظم گرمای زمین ناشی از انرژی انبوهی است که در مواد رادیو اکتیو و جریان تجزیه و تحلیل و یا به اصطلاح فنا و انحطاط این مواد موجود است. راترفورد مشاهده کرد که در این جریان طبیعی و یا جوهری عناصر رادیو اکتیو تجزیه در عناصر دیگر می‌شوند. عدم یک عنصر به وجود عنصر دیگر منتهی می‌شود.

نظرات راترفورد در اول با مقاومت و نفی روبرو شد، چرا که تصور علمی بر آن بود که عناصر مادی دارای ترکیباتی غیر قابل انهدام و نامتغیر هستند. اما عقایدش به مرور مورد قبول دانشمندان قرار گرفت. تئوری تبدیل عناصر او حال به صورت عملی و تجربی زمینه فنی بهره‌داری از قوه اتمی را فراهم ساخته است. مزید بصیرت است وقتی که به این بیان حضرت بهاءالله نیز توجه می‌کنیم که می‌فرمایند:

«ظهور این کنز مستور بین هؤلاء علامت بلوغ دنیا است و بعد از بلوغ خطر عظیم و بلای عظیم عالم و اهل آن را از عقب، مگر آنکه کل در رضوان الهی وارد شوند.»^۲
و در مقامی دیگر می‌فرمایند:

«اسباب عجیبه و غریبه در ارض موجود، ولکن از افئده و عقول مستور و آن اسبابی است که قادر است بر تبدیل هواء ارض کله‌ها و سمیت آن سبب هلاکت.»^۳

یافته‌های راترفورد که بعدها با اکتشافات بزرگانی چون مادام کوری Marie Curie و دیگران کامل تر شد، عصر اتم را در علوم جدید پایه‌گذاری کرد. به هر حال همانطور که اشاره شد، این

مبحث نیازمند مطالعات جدی‌تر است و امید است، این مقدمه کوتاه تا حدی ممد جلب توجه و کنجکاوی گشته باشد.

از جنبه اجتماعی، حضرت بهاء‌الله بلوغ عالم را مترادف جریاناتی می‌دانند که به وحدت عالم انسانی و تشکیل اتحادیه جهانی و صلح عمومی منجر خواهد شد. در این زمینه وحدت زبان و خط، از جمله علامات این تحول ذکر شده است. بالاخره از نظر آرمانی، بلوغ عالم مقارن تحوّل بی‌سابقه در نظام ارزش‌های روحانی و اخلاقی است. مرحله‌ای که در آن عقل و خرد بر رفتار و سلوک بشر حاکم می‌شود، جذّابیت قدرت سیاسی تقلیل می‌یابد به نوعی که ماهیت و عملکرد حکومت را عوض می‌کند و نفی جاه‌طلبی محرک و انگیزه اصلی عملی انسان می‌شود. حضرت بهاء‌الله در بیانی که قابل تأمل بسیار است می‌فرمایند:

«از جمله علامت بلوغ دنیا آن است که نفسی تحمّل امر سلطنت ننماید. سلطنت بماند واحدی اقبال نکند که وحده تحمّل آن نماید. آن از ایام ظهور عقل است مابین بریه.»^۴

مفهوم بلوغ به عنوان یک مشخصه کمالی در حرکت جوهری اشیاء و کائنات و نیز اشاره به بلوغ بشر در آثار حضرت عبدالبهاء نیز به کرات مورد استفاده قرار گرفته است.

در بیانی حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند:

«جمع کائنات مرتبه یا مرحله بلوغی مخصوص دارند. بلوغ شجر در وقتی است که ثمر ظاهر شود... حیوان نیز مرحله رشد و کمالی دارد و در عالم بشر، بلوغ در وقتی است که عقل و درایت انسان به اعظم درجه رشد و قوت رسد... بر همین منوال حیات اجتماعی عالم انسان نیز مراحل و مراتبی دارد. در وقتی در مرحله طفولیت بود و در وقت دیگر در عنوان شباب... اما حال به مرحله بلوغ موعود رسیده، آثارش از جمیع جهات نمودار است... آنچه در مراحل بدوی و محدود گذشته بشر نیازمندی‌های نوع انسان را برطرف می‌ساخت، از عهده حوائج دوره تجدد و بلوغ برنیاید، زیرا انسان دیگر از آن مراحل بدوی محدود گذشته است و باید امروز به فضائل و قوای جدید فائز گردد و قوانینی جدید و استعدادی جدید یابد. انسان در این زمان به مواهب و فیوضات جدیدی مخصّص گشته است و دیگر آن مواهب و فیوضاتی که در ایام صباوت داشت، هر چند در وقت خود کافی و وافی بود، امروز از تکافوی حوائج مرحله بلوغش عاجز است.»^۵

در بیانی دیگر حضرت عبدالبهاء مفهوم بلوغ را زمینه‌ای قرار می‌دهند تا نشو و ترقی انسان را در عالم وجود توضیح دهند. می‌فرمایند:

«ابتدای تکون انسان در کره ارض مانند تکون انسان در رحم مادر است. نطفه در رحم مادر به تدریج رشد و نشو نماید تا تولد شود و بعد از ولادت نشو و نما نماید تا به درجه رشد و بلوغ رسد. هر چند در طفولیت آثار عقل و روح از انسان ظاهر است ولیکن در رتبه کمال نیست، ناقص است. چون به بلوغ رسد، عقل و روح به نهایت کمال ظاهر و باهر گردد و همچنین در تکون انسان در رحم عالم در بدایت مانند نطفه بود، بعد به تدریج ترقی در مراتب کرد و نشو و نما نموده تا به رتبه بلوغ رسیده... این قانون کلی الهی و نظم طبیعی است و قانون الهی یکی است. ترقیات وجودی یکی است، چه از کائنات صغیره و چه از کائنات کبیره، جمیع در تحت یک قانون و نظامند.»^۶

به نظر می‌رسد که حضرت شوقی ربّانی تعبیرات ارگانیک از مفهوم بلوغ عالم و کمال انسان و ظهور مدنیت اخلاقی را به عنوان یک چارچوب نظری برای دیدگاه بهائی توجیه کرده‌اند. می‌توانیم نتیجه بگیریم که از دیدگاه حضرت شوقی ربّانی تکامل ارگانیک جریان است که تمام جریانات حیات را در بر می‌گیرد و به سمت مقصد و هدف مشخصی در حرکت است. در این مدل تجلی حضور خداوند اراده او - چه در طبیعت و چه در عالم انسان - در تحت یک نظام واحد عمومی ظاهر می‌شود. و نیز جریان وحی و بعثت انبیاء با فرآیند کمال انسانی همراه بوده و تمام رسولان و حاملان وحی، بشر را به سمت مراحل بلوغ و کمال سوق داده‌اند. در این حال هر دیانتی مکمل دیانت قبل است، همانطور که هر مرحله تکامل ارگانیک مکمل مراحل پائین‌تر است. در نظام ارگانیک انتهای یک فرآیند در کلیت فرآیندی وسیع تر قرار می‌گیرد و آن نیز مثل موج در جریانی پدیده‌تر جاری می‌گردد و این سیر همچنان ادامه می‌یابد، چرا که پویایی بی‌وقفه شرط لازم حیات است. در این حال مفهوم بلوغ عالم نیز به صورت یک پروسه تعبیر می‌شود و نه یک مقطع مکانیکی. حضرت بهاء الله اشاره فرموده‌اند که نشانه بلوغ عالم ظهور عقل و متانت در رفتار بشر است. اما رسیدن به این هدف به معنای خاتمه ترقیات او نیست، به معنای بسته شدن دفتر تاریخ نیست، بلکه به آن معنا است که دفتر نوینی در تاریخ باز می‌شود و شناخت و عمل انسان به نحوی کیفی دگرگون می‌گردد.

فلسفه تاریخ

آگاهی به رویدادها و وقایع گذشته همواره بخش مهمی از دانش انسان و تلاش او به جهت شناخت خود و موقعیتش در جهان بوده است. انسان به صورت طبیعی مایل است بداند، در گذشته چه اتفاق افتاده و چه وقایعی دست به دست هم داده تا امروز پدیدار گشته و نیز تا چه حد گذشته در پی ریزی ساختار آینده مؤثر می‌باشد. انسان نتیجه و دستاورد گذشته خود است. همانطور که یک فرد بدون گذشته‌اش، بدون تجربیاتش و بدون حاصل جمع آگاهی‌هایش که در حافظه ضبط شده‌اند، قادر نیست از انسجام و استقلال شخصیت برخوردار باشد، نوع انسان نیز بدون گذشته و تاریخش قادر نخواهد بود که جوهر انسانیتش را حفظ کند و فرهنگ و تمدن را پایه ریزد. پس تاریخ تنها یک سلسله وقایع پراکنده نیست که در گذشته‌ای دور و بی‌ارتباط با حال امروز ما رخ داده باشند. ما نیازمند درک عمیق‌تری از تاریخ هستیم. در معنای وسیعش، تاریخ عبارت است از آگاهی به گذشته به جهت یافتن نمودهای کلی که روابط ضروری انسان و محیطش را سازمان داده‌اند و تعمیم آن آگاهی‌ها به آینده. چنین درک تاریخی لازمه شناخت انسان از خود و آینده‌اش می‌باشد.

مورخان و فلاسفه همواره به درک علل رویدادهای تاریخی توجه داشته‌اند. تقریباً تا قرن نوزدهم مطالعه تاریخ همراه و ملازم شناختی از فلسفه تاریخ بود. فلسفه تاریخ بر این نظر است که تاریخ جریان بی‌هدف نیست که در آن رویدادها و وقایع به صورتی پراکنده رخ می‌دهند و سپس در فراموش‌خانه تاریخ به نیستی و عدم می‌پیوندند. فلسفه تاریخ بر آن است که میان اتفاقات و رویدادهای گذشته رابطه‌ای منطقی برقرار کند و جستجو کند که آیا جهت و مقصدی کلی و عمومی تاریخ را به جلو می‌راند؟ برخی از فلاسفه، هدف و غایتی اخلاقی را بر حرکت تاریخ حاکم دانسته‌اند. در این راستا ادیان نیز به صورت طبیعی به فلسفه تاریخ معطوف بوده‌اند، چرا که ادیان هدف و غایت و نظم را بر جهان حاکم می‌دانند و لذا رویدادها و اتفاقات به صورت پراکنده و بی‌معنا رخ نمی‌دهند، بلکه از منطقی برخوردارند و مقصدی معین را به پیش می‌برند. در ادیان ابراهیمی خداوند و اراده الهی ستون فقرات تاریخ را تشکیل می‌دهد. خدا صاحب جهان و سرنوشت انسان در دست اوست. اوست که دفتر تاریخ را رقم می‌زند و نقش انسان را در آن مشخص می‌سازد.

تعبیر مذهبی گاه دیدگاهی انحصارگرا را بر فلسفه تاریخ تحمیل کرده‌اند. تاریخ را تأثیری دانسته‌اند که در آن فقط یک ایدئولوژی خاص مذهبی بازیگر اصلی بوده و گذشته و حال و آینده بشر را رقم زده است. قائل شدن به دیدگاهی انحصارگرا، رویدادهای مربوط به سایر ملل و مذاهب را در حاشیه تاریخ قرار می‌دهد و رویدادهای مربوط به خود را اصل سازمان دهنده تاریخ محسوب می‌دارد. مثلاً در مسیحیت یک طرز تفکر که پذیرش عام هم پیدا کرده، ابتدای تاریخ را با سقوط آدم و بیرون راندنش از بهشت مقارن می‌داند. در این سناریو فرزندان آدم یعنی نوع انسان که حامل گناه اولیه‌اند و رفتارشان معطوف به شر، در سیر قهقرائی تاریخ محکوم به نیستی و انهدامند. اما ظهور حضرت مسیح و فدا شدنش در بالای صلیب و قیام او بعد از مرگ، نقطه عطفی در تاریخ پدید می‌آورد و امکان رهایی از گناه اولیه را برای انسان فراهم می‌سازد. تاریخ با رجعت ظاهری حضرت مسیح و نابودی غیر مؤمنین و دادن پاداش مادی و اخروی به مؤمنین به انتها می‌رسد. علمای شیعه نیز سناریوی تقریباً مشابهی را در مورد امام زمان و شکل‌گیری تاریخ و آینده عالم عرضه کرده‌اند. در این حال اصولاً صحبت از بررسی علمی و عینی تاریخ امر بیهوده‌ای است، چرا که تعمیم تجربه - یعنی آنچه که تاریخ را زنده می‌کند - در میان نیست. نقش انسان در تاریخ به یک سلسله انعکاسات شرطی در مقابل پیش‌فرض‌های متافیزیک تقلیل یافته است. تاریخ به اصطلاح "متافیزیک زده" شده است.

این طرز تفکر در قرون جدید، بخصوص در قرن بیستم، مورد تردید و سؤال قرار گرفت. انقلاب علمی و تجربی که تسلط الهیات و فلسفه را از علوم برداشت، تاریخ را نیز به عنوان علمی مستقل با اصول و روش مخصوص به خود به رسمیت شناخت. یکی از نتایج علمی‌گرایی در تاریخ، کنار گذاشتن و یا بی‌توجهی به مفهوم فلسفه تاریخ بود. گفتند که فلسفه تاریخ در حقیقت یک بحث فلسفی است، یک کلی‌بافی ایدئولوژیک است. فلاسفه و علمای دین می‌توانند در آن غور و تفحص کنند، اما نباید فلسفه‌ای را بر تاریخ تحمیل کرد. تاریخ از فرمول از پیش تعیین شده‌ای پیروی نمی‌کند و اگر هم جهت و هدفی در تاریخ یافت شود، آن را بایستی از نفس رویدادها و کنارگذاشتن‌شان در کنارهم و تحلیل عینی آنها بیرون کشید.

یکی دیگر از دلایل سوءظن و بدبینی علمای معاصرتاریخ نسبت به قائل شدن فلسفه‌ای برای تاریخ، آن است که در قرن بیستم ایدئولوژی‌های فراگیر مثل مارکسیسم با تحمیل نوعی جبریت فلسفی بر تاریخ راه را بر تفکر و تحقیق باز و آزاد مسدود کردند و علم تاریخ را دچار جزمیت و

قشری‌گرایی ساختند. تحقیقات متأثر از ماتریالیسم دیالکتیک سعی می‌کرد که تمام رویدادها و اتفاقات را به هر نحوی مطابق الگوی مبارزه طبقاتی تعبیر و تفسیر کند. فلسفه تاریخ می‌تواند نتایج منفی اجتماعی داشته باشد، چرا که قائل شدن به فلسفه‌ای که جهت تاریخ را مشخص می‌کند همواره با نوعی ایمان و آرمان همراه است، تاریخ را بالقوه حامل رسالت و پیامی می‌داند و احساسات و عواطف را به جوش می‌آورد. در نتیجه امکان اینکه منطق جای خود را به احساسات دهد بسیار است. غلبه احساسات و تعصبات می‌تواند تاریخ را تحریف کند و اسناد و مدارک موهوم تولید نماید تا ثابت کند که فلسفه‌ای خاص از تاریخ اعتبار عینی و علمی دارد. نمونه‌های وخیم تحمیل تعصبات را بر فلسفه تاریخ در قرن بیستم بسیار دیده‌ایم. دیده‌ایم که تحت عنوان فلسفه کمونیسم و یا ناسیونال سوسیالیسم، سردمداران آن رژیم‌ها خود را حامل رسالتی تاریخی دانسته و به آن بهانه بشر را فدای مرام و مکتب تنگ نظرانه خود نموده‌اند.

حضرت شوقی ربّانی قائل به دیدگاهی ارگانیکی در فلسفه تاریخ هستند. تاریخ امتداد کمال یافته گذشته طبیعی انسان است. هدف تاریخ آن نیست که از علوم طبیعی پیروی کند، ولی همانطور که علوم طبیعی ما را قادر می‌سازد تا بر طبیعت چیره شویم، به همان ترتیب فلسفه تاریخ ما را قادر می‌سازد تا تحوّل اجتماعی را به صورت کلیتی منسجم و نه پراکنده و اتفاقی مطالعه کنیم و به نتایج تعمیم یافته‌تری دست یابیم. حضرت شوقی ربّانی معتقدند که تاریخ مطابق معیارهای کمالی دچار تجدّد می‌گردد. بر مبنای این فرض ایشان معتقدند که تاریخ حرکتی است عینی اما متأثر از قوای معنوی ظهورات کمالیه ادیان. لذا می‌توان گفت، فلسفه تاریخ از دیدگاه ایشان ترکیبی است از دو دیدگاه علمی و روحانی. یعنی تاریخ، علم مطالعه عینی واقعیات گذشته است با اتکاء به یک فلسفه معنوی و از طریق ارزش‌گذاری اهداف و آرمان‌های مشترک انسانی که گذشته را به سمت آینده معطوف ساخته است. این دیدگاه میان سیستم‌ها و مؤسسات دینی از یکطرف و قوه روحانی و تمدن‌ساز و وحی از طرف دیگر تفاوت می‌گذارد. در برهه‌هایی از تاریخ این دو با یکدیگر تطابق پیدا کرده و در برهه‌هایی از یکدیگر جدا گشته‌اند. هرگاه آن قوه خلاقه، زنده، پویا و حیاتی که از روح دیانت سرچشمه می‌گیرد، از جسم و هیكل مؤسسات دینی جدا می‌شود، آن مؤسسات به بستر موت می‌افتند، خلاقیت و زنده بودن خود را از دست می‌دهند و پس‌روی را ترویج می‌کنند. تاریخ از دیدگاه بهائی تنها نبش قبر گذشتگان و یا بررسی اسناد و مدارک خاک

خورده و بایگانی شده نیست. مطالعه تاریخ مطالعه محرکاتی است که حیات و پویایی را در تداوم واقعیات اجتماعی امکان‌پذیر ساخته و به آن غایتی معطوف به کمال بخشیده است.

فلسفه تاریخ از دیدگاه حضرت شوقی ربّانی نمی‌تواند به جزمیت و قشریت تبدیل شود، چرا که هدفش استقرار یک ساختار خاصّ ایدئولوژیک نیست. فلسفه تاریخ از دیدگاه ایشان حاصل جمع ارزش‌های روحانی و اخلاقی مشترک تمام نوع انسان است که گذشته تاریخ او را به آینده‌ای بهتر سوق داده است. در این چارچوب، فلسفه تاریخ بر آن نیست که طبقه خاصی را برگزیده تاریخ سوار کند و یا نژاد خاصی را حامل تمدن بداند و یا دیانتی را به زور بر نوع انسان تحمیل کند، به فرهنگ و ملت خاصی تعلق ندارد. فلسفه تاریخ گذشته و آینده تمام نوع انسان را، تمام تمدن‌ها و فرهنگ‌ها را مدّ نظر دارد و از کوته‌نظری که می‌تواند به دیکتاتوری عقیدتی تبدیل شود به دور است. مطالعه راستین تاریخ نیازمند نظرگاهی جهانشمول است که در عین حال مطالعه عینی و علمی واقعیات را به رسمیت بشناسد. به قول ادوارد کار Edward H. Carr مورخ انگلیسی:

«مورخ گذشته تنها با حرکت به سوی تفاهم آینده می‌تواند به عینیت نزدیک شود.»

او در کتابش تاریخ چیست که به فارسی نیز ترجمه شده می‌نویسد که عینیت در تاریخ نیازمند آن است که:

«معیاری وابسته به آینده را تکیه‌گاه خود سازد که همپای حرکت تاریخ بسط و توسعه یابد.

تاریخ تنها زمانی مفهوم و عینیت پیدا می‌کند که رابطه‌ای منطقی بین گذشته و آینده برپا سازد.»^۷

دیدگاه حضرت شوقی ربّانی از فلسفه تاریخ بر دو پایه استوار است: اول آنکه انسان موجودی روحانی است و به سمت کمال اخلاقی معطوف. دوم آنکه حیات اجتماعی به سمت وحدت نوع بشر و اتحاد جهانی در حرکت است. نظام‌ها و مؤسّسات بشری فرع این دو حرکت تاریخی می‌باشند. ملاحظه می‌شود که این دیدگاه، فلسفه‌ای را بر تاریخ تحمیل نمی‌کند، بلکه از بطن تاریخ قوای محرکه حیات فردی و اجتماعی را بیرون می‌کشد و آن را به عنوان فلسفه تاریخ عرضه می‌کند. هر دو جنبه فلسفه تاریخ با واقعیات و مشاهدات عینی تطابق دارد. تحقیق نظام نوین اخلاقی و جهانی متحد به نحوی محسوس در تحولات تاریخی قابل مشاهده است. این تحولات در دو قرن گذشته از سرعت بیشتری برخوردار گشته و واقعیت ملموس‌تری یافته است. برخی بدبینانه سعی کرده‌اند که تحقیق هرگونه ترقی اجتماعی و اخلاقی را در تاریخ منکر شوند اما آیا می‌توانیم منکر این واقعیت شویم که الغاء بردگی یک حرکت انقلابی و بی‌سابقه در تحوّل اخلاقی و نظام

ارزش‌های انسانی بوده است؟ آیا می‌توانیم منکر این واقعیت شویم که آزادی زنان نشانه عینی و غیر قابل انکار تکامل اخلاقی و اجتماعی در دو قرن اخیر بوده است؟ آیا اعلامیه حقوق بشر انعکاسی از یک وجدان جهانی نیست که سرانجام حقوق و آزادی انسان‌ها را بی‌توجه به رنگ و نژاد و جنسیت و مذهب و عقیده به رسمیت شناخته است؟ در همین راستا تحولات علمی و اجتماعی دو قرن اخیر چنان روابط انسانی را عمیق‌تر ساخته و ارتباطات سیاسی، اقتصادی، تجاری و فرهنگی را گسترش داده که جهانی شدن مؤسسات و روابط متقابل بشری به عنوان تنها استراتژی برای آینده و ساختن دنیائی صالح آمیز در سطح بین‌المللی پذیرش عام یافته است.

بر اساس محاسبات علمی و آماری در تئوری "Game" هرگاه طرفین یک رابطه به تعاون و همکاری معطوف باشند هر دو برنده می‌شوند و چون به رقابت و برخورد روآورند هر دو در نتیجه‌گیری نهائی بازنده می‌گردند. برخی از محققین و نظریه‌پردازان مثل رابرت رایت (Robert Wright) با تعمیم این نظریه به تاریخ نتیجه گرفته‌اند که در سیر تکامل طبیعی و اجتماعی بشر یک جهت‌گیری ملموس به سمت تحقق درجات بالاتری از همکاری قابل ملاحظه است و کمال این جریان در پیوستگی روزافزون جوامع و مقدمات یک نظم جهانی متجلی گشته است.

حضرت شوقی ربّانی تاریخ را متوجه به غایت می‌دانند. مختصات این غایت یکی کمال اخلاقی است و دیگری وحدت نوع بشر. این دو اصل آنقدر وسیع و عمومی و فراگیر هستند که محدودیتی را بر تاریخ تحمیل نمی‌کنند. این غایت کارگاه جهان‌شمولی را فراهم می‌آورد که مطالعه تحولات تاریخی هر فرهنگ و تمدنی را شامل می‌شود. از طرف دیگر حضرت شوقی ربّانی با تأکید بر مفاهیم ارگانیک و تکاملی دستیابی به این غایت را جریانی نسبی دانسته که به مرور در بستر تاریخ و در سطح تمدن جهانی قوای بالقوه‌اش را ظاهر ساخته است. تحقق این غایت با مقتضیات و موقعیت‌های زمانی و مکانی هماهنگی داشته است. به زبان دیگری یک جریان و پروسه درنگ‌ناپذیر بوده که اگر درجا و مقطعی مسدود و منجمد گشته، در جائی دیگر روح خلاق و حیاتی‌اش را ظاهر ساخته است. از اینرو چنین مفهومی از فلسفه تاریخ به معنای خاتمه تحقیقات تاریخی نیست. نمی‌توان گفت، چون فلسفه تاریخ را در دست داریم تمام معماها و پیچیدگی‌های تاریخ حل شده است و یا عصر مطالعه واقعیات جزئی به سرآمده، چرا که کلید کلی حرکت تاریخ را در دست داریم. ابعاد نظری آن چنان وسیع است و چنان با واقعیت هستی و محرکات ذاتی و

نهادی و جوهری حیات فردی و اجتماعی در تطابق، که مطالعه تاریخ را به جای راکد ساختن دچار پویایی و شور زندگی می‌سازد.

فلسفه تاریخ از دیدگاه حضرت شوقی ربّانی بر محور یک رابطه استوار است: رابطه میان جریان پویا و خلاق وحی که توسط مظاهر قدسی در حیات و آفرینش جاری شده و جریان ارگانیسم تکامل اجتماعی. هر چه این رابطه را بهتر درک کنیم، درک بهتری از فلسفه تاریخ خواهیم داشت. این رابطه شبیه رابطه روح و جسم در انسان است. در مورد رابطه روح و جسم هم، مثل فلسفه تاریخ، دو دیدگاه متضاد در کنار هم رشد کرده است. یکی آنکه انسان موجودی است صرفاً مادی و رشد او مطابق قوانین فیزیکی و تکامل طبیعی صورت می‌گیرد و دیگری دیدگاه سنتی روحانی از انسان است. یکی از عواقب دیدگاه مادی آن است که چون انسان را صرفاً مطابق مقتضیات مادی تلقی کنیم، چاره‌ای نداریم که ذهنیت و نفس سوپرنکتیو (subjective) و جنبه آرمانی و ماهیت اخلاقی او را نیز بعدی مادی بدهیم. به همین ترتیب اگر تاریخ را نیز فاقد جنبه آرمانی و اخلاقی بدانیم، تمامیت گذشته و تجربه تاریخی انسان را به یک سلسله حرکات پراکنده برای دفع نیازمندی‌های مادی تقلیل خواهیم داد. از طرف دیگر مطابق دیدگاه دوم یعنی دیدگاه سنتی روحانی، روح و جسم دو مقوله فرض شده‌اند که رابطه‌ای نامتغیر و ثنویتی مکانیکی میانشان برقرار است. وظیفه روح، انذار و نصیحت است و وظیفه جسم، طغیان و عصیان ابدی. نقش تجربه و عقل و اراده بسیار محدود است، چرا که سرنوشت انسان و نجات و رستگاری او مقید به فرمول آمرانه و از پیش تعیین شده‌ای است. به همین ترتیب اگر نقش خداوند را در تاریخ مقید به فرمول آمرانه یک تئولوژی سازیم و نقش سیر ارگانیسم تکامل طبیعی و اجتماعی را نادیده انگاریم، تاریخ را به چند فوران معجزه‌وار وقایع معین (غیبت ظاهری، پرواز به آسمان، فرود آمدن بر فراز ابرها، استقرار یکشبه عدالت الهی) خلاصه خواهیم کرد. علمای ادیان فرمول آمرانه خود را از تاریخ دارند و وقایع داخلی دیانت خودشان را در مرکز تاریخ قرار می‌دهند، لذا ادیان و ملل دیگر نقش‌شان در تاریخ فرعی و حاشیه‌ای می‌شود.

دیدگاه بهائی پیشنهاد می‌کند که راه سومی نیز هست تا تأثیرات روحانی را در انسان تأیید کند و همچنین آن را با محیط و تجربه مادی و اجتماعی در رابطه قرار دهد و با مقتضیات رشد و تکامل همراه باشد. به همان سیاق رابطه روح و جسم، جریان روحانی منبعث از وحی و ظهورات کلیه نیز در واقعیات تاریخی و اجتماعی جاری شده است. این رابطه، رابطه‌ای است سیال و

متحرک، به قوم و ملت خاصی محدود نیست، مقید به قید زمان نیست. همانطور که روح در انسان از طریق عقل و تجربه آثارش را ظاهر می‌سازد، روح القدس و یا روح الامین نیز تحت یک ناموس و قوانین کلی در ارتباط متقابل با تاریخ است. این تاریخ، تاریخ معجزات، یعنی آنچه ناموس طبیعت و عقل را در هم بشکند، نخواهد بود. آنچه از نظر تاریخی، یعنی تاریخ علمی، قابل اعتبار است نشانه‌ها و آثار تمدنی است که وحی در عقل و تجربه القاء کرده است.

نفوذ تاریخی ادیان و انبیاء را از روی دو اثر می‌توان شناخت: یکی آثار تدوینی که در متون کتب مقدسه از خود به جا گذاشته‌اند و دیگری آثار تکوینی، یعنی تمدنی که خلق کرده‌اند. در این حال تأثیرات انبیاء و ادیان را به قوم و ملت و دین خاصی نمی‌توان محدود کرد. خداوند و تجلی کمالات او در مظاهر مقدسه‌اش تمامیت تمدن بشری را در بر می‌گیرد.

برای توضیح دقیق‌تر مفاهیم فلسفه تاریخ لازم است بررسی کوتاهی در مورد مفهوم خدا در روند اندیشه فلسفی و علمی صورت گیرد. انسان از زمانی که خود را شناخت، از آن لحظه‌ای که جرعه تفکر در ذهن او درخشید و از آن هنگام که سؤال و انگیزه شناخت و آگاهی در او ظاهر شد در پی آن بود که پی به ماهیت هستی برد و نقش و هدف خود را در این جهان بیکران دریابد. تحقیقات فرهنگ شناسی و مردم شناسی به خوبی نشان می‌دهد که این انگیزه و این تلاش که به صورت تلفیقی از خلاقیت و تشویش ذهنی ظاهر شده حتی در میان ابتدائی‌ترین فرم‌های حیات اجتماعی قابل ملاحظه است. اعتقاد به خالق و یا نیروئی مافوق جسم و ماده محور این تلاش بوده است. از اعتقاد به جادو و همزادگرایی تا اعتقاد به وجود خدایان و بالاخره تا پیدایش مفهوم یگانگی خدا، انگیزه مشترک خداشناسی در تمام فرم‌های مختلف تجربه دینی قابل مشاهده است.

مفهوم خداشناسی در پیرامون چند موضوع اساسی در گردش بوده است:

- اول، نیاز به خالق. دنیائی با چنین عظمت و نظم چگونه به وجود آمده است؟ اگر هر پدیده‌ای در عالم مطابق قوانین علت و معلول خالق و سازنده‌ای دارد چگونه می‌توان جهان و کهکشان را با همه بزرگی و ترتیب آن پدیده‌ای اتفاقی و تصادفی محسوب داشت؟

- دوم، نیاز به سرچشمه و مرجعی برای عمل اخلاقی. یعنی بدون توجه به قوه‌ای برتر که منزله از قیود مادی و اجتماعی باشد سیستم اخلاقی از محرک و انگیزه مطلوب برخوردار نخواهد بود.
 - سوم، توجه به غایت و یافتن معنا در زندگی. انسان به صورت ذاتی معطوف به غایت است و می‌خواهد در ماورای ارضای نیازهای مادی به اهداف و ارزش‌هایی ناظر و عامل باشد که رضایت و شادمانی حقیقی را به او ارزانی می‌دارد.
 - چهارم، توجه به بقا و ابدیت حیات. انسان در حیات مادی فنا و نیستی را تجربه می‌کند. جسم او به تحلیل می‌رود. شور و قدرت جوانی به سکون و ضعف پیری منتهی می‌شود و بالاخره بایستی واقعیت اجتناب‌ناپذیر مرگ را قبول کند. در عین حال جنبه دیگری در انسان به ابدیت و جاودانگی معطوف است. می‌خواهد از یک پدیده ناچیز زودگذر در نظام عالم فراتر رود، بر مرگ غلبه کند و با پیوستن به هستی بیکران از خود بیگانگی را به یگانگی و هماهنگی مبدل سازد.
 - پنجم، در تضاد خیر و شر انسان به صورت طبیعی در پی آن است که ماهیت و یا دلیل این تضاد را چه در خود و چه در حیات اجتماعی بشناسد. این شناخت مستلزم توجه به منبعی است که مظهر خیر است و مصدر کمال. یعنی چون به عجز و بیماری و جهل نظر می‌کند، عقل حکم می‌کند که لابد قدرت و صحت و علمی هم در عالم هست، چرا که اگر مثلاً علمی نبود جهل امکان تحقق نداشت.
 - بالاخره ششم، امید به نجات و رستگاری و رهائی از رنج، انگیزه‌ای بوده است که مثل مغناطیس انسان را از اعماق غربت و تنهایی بیرون کشیده به آینده متوجه ساخته و اراده‌اش را به سمت تغییر و احیای عالم مایل ساخته است.
- در طول تاریخ و فرهنگ، مجموعه این تفکرات و سؤالات انسان را متوجه به خدا و نظام الهی و مبدأ مطلق و ابدی ساخته است. با ظهور فلسفه، تفکر و تفحص در این سؤالات جنبه‌ای سیستماتیک پیدا کرد. فلاسفه و حکمای شرق و غرب بر آن شدند که پاسخی جامع و مطابق عقل و تجربه برای این سؤالات بجویند. برای قرن‌ها مفاهیم الهی و خداشناسی مرکز و نقطه اتکاء تفکرات فلسفی بود. در قرون جدید با انقلاب علمی و تحقیقات تجربی مفهوم سنتی خدا و فلسفه الهی مورد چالش قرار گرفت. آغاز این تحول با یک سلسله تحولات علمی از جمله مشاهدات،

تجربیات، و نظرات گالیه آغاز شد. گالیه نظام تفتیش عقاید قرون وسطائی را نفی کرد و با تأکید بر مشاهده و تجربه، چهره جدیدی را از نظام هستی عرضه کرد. پس از آن به مرور مفاهیم سنتی خدا در تفکرات فلسفی / علمی کمتر شد تا جایی که متفکرین قرن نوزده، مرگ خدا را اعلام داشتند و باورهای مذهبی را نوعی از اوهام فرض کردند که انسان از روی جهالت و نادانی و یا ترس ساخته و پرداخته تا اضطراب هستی را به آرامش درون تبدیل سازد. گفتند که تعبیرات مذهبی جای خود را به تعبیرات علمی داده است چرا که در مشاهده و تجربه عالم هیچ نشانه و اثری از خدا و یا روح نمی توان یافت. علم به مرور مجهولات را به معلومات تبدیل ساخته، عقل را به جای ایمان نشانده، و میدان تعبیرات مذهبی را تنگ تر و تنگ تر ساخته و می رود تا جایی که در آینده از خدا و تجربه مذهبی نام و نشانی باقی نماند.

این تفکرات تا اوایل قرن بیستم با هیمنه و هیبت فراوان جریان روشنفکری و تفکرات روشن گرایانه را هدایت کرد. در قرن بیستم دو جریان کلی مبانی تفکر مادی را به زیر سؤال برد:

- جریان اول، بحران نظام ارزش ها و سقوط انظمه سیاسی و ایدئولوژی های مادی که خود را جانشین نظام های مذهبی سابق ساخته بودند. مدینه فاضله مبتنی بر نفی خدا و اصالت ماده تبدیل به سراب شد. علم بسیاری از مجهولات را به معلومات مبدل ساخت، ولی قادر نگشت که آن بینش فراگیر را که راهنمای عمل انسان باشد فراهم آورد. دو جنگ جهانی بشریت را به فلاکت کشاند. دامنه خشونت و بحران فکری و روانی افزایش پیدا کرد. این بحران ها بسیاری را به تأمل واداشت که شاید بشر نیازمند مفاهیم جدیدی از روحانیت و اخلاق است و انتقاد از قشری گرائی مذهبی الزاماً نباید به معنای نفی خدا تعبیر شود.

- جریان دوم عبارت بود از تحولات علمی که در فیزیک و کیهان شناسی رخ داد و مبانی تفکرات مادی و مکانیکی را از واقعیت هستی قویاً متزلزل ساخت. علمای فیزیک سؤالاتی را مطرح کردند که ۲۰۰۰ سال پیش علمای فلسفه را به خود مشغول داشته بود. بسیاری از دانشمندان فیزیک بر این عقیده اند که مبانی نظری فیزیک جدید مثل مفهومی سیال از علم به فلسفه و از فلسفه به علم شناور است. آلبرت اینشتین (Albert Einstein) که او را براستی بایستی پدر علم جدید دانست، به جای نفی خدا، بر آن بود که فکر خدا را در آفرینش قوانین و ترتیبات کائنات بخواند. در مجموع، تعداد قابل توجهی از

دانشمندان معاصر بر این باور بوده‌اند که تحولات علمی جدید، فرضیهٔ مادی بودن جهان را به نحوی جدی به زیر سؤال برده است. یافته‌های جدید علمی خدا را ثابت نکرده اما امکان آفرینش ارادی عالم را دوباره به عنوان یک موضوع قابل تأمل در متن نظریات علمی مطرح کرده است.

می‌توان گفت که مفهوم خدا و نقش خدا در آفرینش در روند اندیشهٔ فلسفی و علمی دچار تحولات بنیانی گشته، از فراز و نشیب برخوردار بوده اما هیچگاه صحنه را ترک نکرده است. سؤالاتی را که مطرح کردیم و گفتیم انسان را در گذشته به سمت خداشناسی معطوف کرده، هنوز هم در قرن بیست و یکم با همان شدت وحدت سابق مطرح هستند. حتی وقتی انسان خدا را منکر شد و مفاهیم روحانی را به دور انداخت، نتوانست از قید آن سؤالات رها شود و لذا سعی کرد پاسخ آنها را در جانشین‌های مادی بجوید.

مفهوم خدا در تاریخ اجتماعی مثل مفهوم خدا در اندیشهٔ علمی/فلسفی دچار تحول شده اما از میان نرفته، بلکه کامل‌تر شده است. در تلاش انسان به جهت شناخت خود و محیطش، دین، علم و فلسفه با سؤالات مشابهی روبرو هستند. همان سؤالات اساسی در مباحث مربوط به فلسفهٔ تاریخ نیز ظاهر شده‌اند و لذا فلسفهٔ تاریخ الزامی ندارد که خدا را نفی کند تا مفهوم علمی پیدا کند. منتهی دین در صورتی می‌تواند به فلسفهٔ تاریخ مدد رساند که از همان جامعیت و عمومیت روش علمی برخوردار باشد. علم، شناخت را به فرهنگ و قوم خاصی محدود نکرد و برای تحول علمی خاتمی قائل نشد. در اواخر قرن نوزدهم برخی معتقد بودند که هر آنچه علم می‌توانسته کشف کند کشف شد، و دیگر بایستی دفتر ثبت اختراعات را مهر و موم کرد. درست چند سال بعد تئوری نسبیت و فیزیک کوانتوم (Quantum Theory) عرضه شدند که باب جدیدی را بر علم گشودند. اگر دین از سیر اندیشهٔ علمی درس بگیرد، آنوقت فلسفهٔ تاریخ می‌تواند مثل روش علمی از مدل‌های آمرانه پرهیز جوید ضمن اینکه به تعبیر کمال یافته‌ای از خدا و معنویت قائل باشد. حرکت تاریخ و تغییرات اجتماعی بر اساس اصول و ترتیبی صورت می‌گیرد که شناخت آن اصول و ضوابط ما را به درک بهتری از گذشته و تحولات آینده هدایت می‌کند، اما این اصول و ضوابط بر مبانی تنگ‌نظرانه و تعصبات تاریخی و ایدئولوژی‌های آمرانه و تسلط‌گرایانه استوار نیست، بلکه بر روابط ضروری‌ای استوار است که تمام نوع بشر را به یکدیگر پیوند می‌زند.

دیدگاه حضرت شوقی ربّانی در حرکت تاریخ و تحولات اجتماعی قائل به جنبه‌ای کمالی و ارتقائی است. یعنی تاریخ متوقف نمی‌شود و از حرکت باز نمی‌ماند. دچار افول و رکود می‌شود، اما افول و رکود زمینه را برای ترقیات بعدی هموار می‌سازد. این حرکت کمالی و ارتقائی دارای دو وجه است: وجه درونی و وجه بیرونی. وجه درونی به اصطلاح روح تاریخ را تشکیل می‌دهد، یعنی همان قوائی که تاریخ را به عنوان واقعیت ارگانیکی زنده نگاه می‌دارد و به سمت کمال روحانی و اخلاقی اجتماعی سوق می‌دهد. کمال اخلاقی اشاره به ارزش‌هایی است که روابط میان انسان‌ها را از ضوابط عالی‌تر عدالت و انصاف و برابری برخوردار ساخته و سازمان‌های اجتماعی را همگام با پیشرفت‌های فنی و مادی به جلو رانده است. وقتی می‌گوئیم تاریخ و مسیر تکامل اجتماعی از ماهیتی اخلاقی برخوردار است اخلاق را از خارج بر تاریخ تحمیل نمی‌کنیم، بلکه تاریخ را در نفس خود پدیده‌ای معطوف به اخلاق محسوب می‌داریم، یعنی هر پدیده تاریخی قبل از هر چیز حامل و نمایشگر ارزش و اختیاری است که معیار شناخت و قضاوت تاریخی قرار می‌گیرد. وجه بیرونی حرکت کمالی تاریخ اشاره به تغییرات و تحولات اجتماعی است که از تشکیل خانواده و قبیله آغاز شده و حال به سمت اتحاد جهانی و وحدت نوع بشر در حرکت می‌باشد. این دو وجه یعنی وجه درونی و وجه بیرونی با هم در ارتباط بوده‌اند. هر چه دامنه ارتباطات و اتحاد بشری گسترش پیدا کرده، ارزش‌های حاکم بر روابط انسانی نیز دچار تحوّل گشته‌اند. تغییر در نظام ارزش‌ها نیز به نوبه خود روابط حاکم بر انسان‌ها و جوامع انسانی را دچار تحوّل ساخته و سپس با تغییر آن روابط جلوه‌های تازه‌ای از فرهنگ و تمدن متولّد شده است.

هم جنبه درونی و هم جنبه بیرونی، فلسفه تاریخ و یا روح اخلاقی تاریخ و تحولات اجتماعی منبعث از آن، از قوانین تکامل ارگانیکی برخوردارند و به سمت مدارج کمالی در حرکت. در طی این جریان، مراحل مختلفه وحدت اجتماعی تحقق پیدا کرده و حال با جهانی شدن روابط انسان‌ها، وحدت ملل و تشکیل اتّحادیّه جهانی مرحله بعدی رشد و تکامل ارگانیکی محسوب می‌شود و به فرموده حضرت ولیّ امرالله مقدّمه ضروری وصول به مرحله بلوغ در جامعه انسانی است.

حرکت کمالی و دو جنبه اخلاقی و اجتماعی آن اصل علیّت را در تاریخ جاری می‌سازد، یعنی اگر برای تاریخ جبریتی قائل هستیم، این جبریت مربوط می‌شود به همین حرکت کمالی. مطابق این دیدگاه وقتی می‌گوئیم، واقعیتی جنبه تاریخی دارد تلویحاً اشاره می‌کنیم که آن واقعیت

جنبه کمالی و ارتقائی دارد و یک واقعیت تکاملی و ارگانیک است. و نیز مطابق این دیدگاه غایت تاریخ که عبارت باشد از تلاش برای رسیدن به کمال، حالت مطلق دارد، ولی مسیر آن جریان نسبی را طی می‌کند و لذا جلوه‌های مختلف فرهنگی و ساختار روابط و مؤسسات اجتماعی همه مراحل و درجاتی از کمال را جلوه گر می‌سازند. نتیجه دیگری که از این منظر تاریخی می‌توان گرفت آن است که مطالعه تاریخ در بستر تحول اجتماع و تمدن صورت می‌گیرد لذا با علوم اجتماعی بخصوص جامعه‌شناسی و پژوهش‌های نظری در باب تغییرات و تحولات تمدن پیوند ناگسستنی دارد.

کم نیستند محققانی که در قرون اخیر تاریخ را در زمینه فراز و نشیب تمدن و فرهنگ بررسی کرده‌اند. از جمله این محققین می‌توان از آرنولد توینبی تاریخدان مشهور قرن بیستم نام برد که معتقد بود، هر تمدنی دارای چهار مرحله بوده است: تولد، رشد، سکون و تحلیل. توینبی معتقد به جریان دور و تجدید در حیات تمدن است. مراحل تولد و رشد با تجدید حیات فکری و فرهنگی و ترقیات اجتماعی مشخص می‌شود و مرحله سکون و تحلیل با جمودت و خمودت فرهنگی و رکود اجتماعی. او مرحله تحلیل را با بحران اخلاق و ستیزه نیروهای اجتماعی مترادف می‌داند. توینبی معتقد است که تاریخ نشان می‌دهد، چهار نوع مصلح اجتماعی به جهت احیای تمدن ظاهر شده‌اند:

- مصلح اول تأکید بر گذشته می‌کند و در پی آن است که به ضرب شمشیر جامعه را به سمت تمدن پرشکوهی که در قدیم داشته سوق دهد.
- مصلح دوم معطوف به آینده است و سعی می‌کند که جامعه را از گذشته‌اش نجات بخشد و به جهت آینده‌ای مطلوب هدایت کند اما تصویرش از آینده، گنگ و نارسا است.
- مصلح سوم مثل رهبر مورد نظر افلاطون تلاش می‌کند که خصوصیات رهبری سیاسی را با خرد فلسفی در هم آمیزد. اما او نیز قادر نیست که راهی به رستگاری تمدن بگشاید، چرا که اخلاق با اعمال زور که لازمه اداره جامعه است همواره در تضاد خواهد بود.
- مصلح چهارم انسانی است همچون مسیح که قوه الهی در وجودش انعکاس یافته است و تأثیر کلامش از طریق ارتباط قلبی و معنوی صورت می‌گیرد و نه تحکم و زور.

توینبی معتقد است که تاریخ نشان می‌دهد، تنها این افراد قادر بوده‌اند که موجب احیاء تمدن گردند. هر چند که برخی توینبی را به خاطر تأکید شدیدش بر نقش مسیحیت مورد انتقاد قرار داده‌اند و حتی نوشته‌اند که توینبی تاریخ را در حیات کلیسا دفن کرده است اما اگر منصفانه آثارش را بررسی کنیم در می‌یابیم که بررسی تاریخی او چندین تمدن را شامل می‌شود و تنها به مسیحیت خلاصه نمی‌گردد. توینبی همچنین نگران سرنوشت تمدن غرب بود و احیای روحانی آن را لازم می‌دید. جالب توجه آن است که دیانت بهائی در سال‌های مجهولیت و گمنامی‌اش توجه او را جلب کرد و این جنبش معنوی را دارای استعداد نهانی برای احیای تمدن یافت.

متفکر دیگری که در باب تاریخ مدنیت و تولد و زوال فرهنگ نظریات مشابهی مطرح ساخت، سوروکین (Pitirim Alexandrovich Sorokin) جامعه‌شناس روسی / آمریکائی بود. سوروکین با دقت و وسواس تاریخ تمدن غرب و همچنین جنبه‌هایی از تمدن‌های شرقی را مورد مطالعه قرار داد تا ریشه‌های تغییر و تحول تاریخ را شناسائی کند. سوروکین معتقد بود، ارزش‌هایی که به زندگی معنا و واقعیت می‌بخشند از ادیان جهان و سنت‌های روحانی فرهنگ ریشه می‌گیرند و همین ارزش‌ها قوه محرکه و سازمان دهنده رفتار اجتماعی بوده‌اند. چون این ارزش‌ها از هم بگسلند، مرکز ثقل تمدن و فرهنگ دچار عدم تعادل می‌شود و آثار بحران و کجی رفتار تمام شئون و مؤسسات اجتماعی را در بر می‌گیرد. بر اساس نظریات سوروکین مراحل سه‌گانه‌ای در طول تاریخ تمدن، قابل شناسائی و مطالعه علمی می‌باشد:

- مرحله اول زمانی است که ارزش‌های مادی و جنبه‌های عینی اولویت می‌یابند.
- مرحله دوم مربوط به دورانی است که ارزش‌های روحانی و جنبه‌های ذهنی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند.
- در مرحله سوم که مرحله ایده‌آل مطلوب سوروکین است، تمدن جامعی ظهور می‌کند که تعادل مناسبی را از ارزش‌های مادی و روحانی در بردارد و از افراط و تفریط هر دو برکنار است.

سوروکین معتقد بود که تمدن غرب در حال گذر به چنین تمدنی است که سرانجام به آشتی ایمان و خرد و مذهب و علم خواهد انجامید. سوروکین مستقیماً به نقش فرهنگ‌ساز پیامبران در احیای ارزش‌های روحانی و اخلاقی اشاره می‌کند. او بر این باور بود که در هر شکل تمدن نیروهای بالقوه‌ای نهفته است که چون به انتها رسد، به طور طبیعی تمدن را به زوال می‌کشاند.

دیدگاه سوروکین بحران ارزش‌ها را دلیل اصلی بحران تمدن کنونی می‌داند و معتقد است که تضاد نظام‌های سرمایه‌داری و کمونیستی و یا سایر اشکال ستیره‌جوئی سیاسی، جلوه‌هایی از این جریان کلی‌تر هستند که در تمام مؤسسات اجتماعی رسوخ کرده و تمامیت فرهنگ را قویاً مادی‌گرا ساخته و ارزش‌های حقیقی‌اش را به صرصر انعدام سپرده است. حضرت شوقی ربّانی نیز اشاره می‌فرماید که هر چند هر دو نظام سرمایه‌داری و کمونیستی اهداف مختلفی را دنبال می‌کنند، اما هر دو ناشرین فلسفه مادی هستند و بی‌توجه به ارزش‌های حقیقی و کمالی انسان. مادّیت را سرطانی می‌دانند که حیات اجتماعی جوامع را واژگون کرده و لجام گسیختگی اخلاقی ایجاد کرده و عالم را به موت روحانی مبتلا ساخته است. سوروکین در بعضی نوشته‌هایش چون به تشریح بحران تمدن مادی می‌پردازد مشاهداتش که ریشه در مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی دارد به نحوی قابل توجه حالت اندازانه و تأسّف‌بار یک مربّی اخلاق را به خود می‌گیرد که نگران انحطاط فرهنگی محیط خود است. در یکی از نوشته‌هایش رسوخ ارزش‌های مادی را در تمام مبانی فرهنگ چنین توصیف می‌کند:

«در تمدن معاصر، جهان و انسان و حتی شناخت و آگاهی برمدار ارزش‌های مادی قرارگرفته‌اند. علوم اجتماعی و روانشناسی که به تقلید علوم طبیعی پرداخته‌اند تا انسان را برطبق قوانین فیزیک و شیمی تعریف و تشریح کنند از پا نخواهند نشست تا آنجا که تمام حقایق و ارزش‌ها را به اصطلاح به سطح اتم‌ها تقلیل دهند. دیر یا زود نسبی‌گرایی جای خود را به شکاکیت و بدبینی و زوال‌گرایی خواهد داد. خطوط جداکننده درست و غلط به مرور از میان می‌رود و جامعه خود را در بحران شدید اخلاقی و فکری و فرهنگی خواهد یافت. انسان‌ها ترجیح می‌دهند که فقط با پدیده‌های مادی و عینی مشغول باشند. تئوری‌های علمی به طرز پیش می‌روند که سطحی‌تر و سست‌تر می‌شوند. علم و فلسفه فقط به ارضای اهداف عملی دل‌خوش خواهند داشت. روانشناسی به جای علم مطالعه روح به فیزیولوژی سیستم اعصاب و انعکاسات طبیعی محدود می‌گردد. دیانت به جای جلوه‌های معنوی تبدیل به یک فرقه سیاسی می‌شود. هنر که از ارزش‌های روحانی و اخلاقی جدا شده تا آنجا که می‌تواند سعی دارد که به لذات حسّی اکتفا کند. در چنین حالتی ارزش‌های مادی قوّت و اعتبار بیشتری می‌یابند و ثروت‌جوئی و رفاه مادی و همه آنچه که نیازهای طبیعی انسان را بهتر برآورده کند از اولویّت برخوردار می‌شود.»^۸

سوروکین به خاطر توجهش به مفاهیم روحانی و اخلاقی مورد انتقاد پوزیتیویست‌ها (Positivists) قرار گرفت و مدتی مورد بی‌مهری اصحاب علم قرار داشت ولی در سال‌های اخیر با فروپاشی نظام‌های سیاسی و بی‌رنگ شدن ایدئولوژی‌های مادی دوباره مورد توجه قرار گرفته است. سوروکین و توینبی و بسیاری دیگر در زمره متفکرینی هستند که در قرن اخیر از حوزه علوم اجتماعی و تاریخ، دست‌آشتی به سمت دین دراز کردند.

حضرت شوقی ربّانی نیز از منظر دیانت به تعبیر فلسفه تاریخ و سیستم‌های اجتماعی پرداختند. شگفت‌انگیز آنکه در نقطه تقاطع این دو منظر، یعنی مطالعه علمی تاریخ و قائل شدن به مقصدی روحانی و اخلاقی برای فلسفه تاریخ، می‌توان ظهور روشی نوین را در مطالعه روابط ضروریّه دیانت و تمدن مشاهده کرد. توینبی و سوروکین به شناخت و معرفت ترکیبی و جامع که معیارهای علم و دین و فلسفه را در هم می‌آمیزد معتقد بودند. توینبی شخصاً دیدگاه سوروکین را مورد ستایش قرار داد و میان او و خود مشابهت فکری فراوان دید. توینبی و سوروکین از جمله متفکرینی هستند که مدار اصلی تفکراتشان بر آن است که تجدید تمدن به صورت دوران‌هایی را تاریخ تکرار می‌شود. در آثار حضرت شوقی ربّانی نیز شواهدی می‌توان یافت که به دوران‌های مشابهی در تولد و زوال تمدن و ارتباط آن با حیات و موت دیانت اشاره می‌کند. دیدگاه حضرت شوقی ربّانی در عین حال تجدید دوران تمدن را تابع حرکتی تکاملی نیز می‌بیند که سیر تحول تاریخ را به مثابه نشو و ارتقای حیاتی و ارگانیک از مرحله‌ای به مراحل بالاتر سوق داده است. یعنی نظریّه بازگشت و تسلسل دوری و حلقه‌ای تمدن را می‌پذیرد ولی به نحوی بارز ادوار تمدن را مقاطع یک جریان بزرگ‌تر زنده‌کمالی می‌داند. بر این اساس تمدن‌های غربی و شرقی هر دو ادوار خود را داشته‌اند و در کانون فرهنگی خود رشد کرده‌اند اما جریان تقدّم و پیشرفت و هماهنگی با نظام عالم و اراده الهی این تمدن‌ها را در دایره مشترکی قرار می‌دهد. اشاره ما به متفکرینی مثل سوروکین و توینبی به آن معنا نیست که ایشان دیدگاهی بهائی داشتند و یا صحت دیدگاه بهائی را ثابت نمودند. دیدگاه بهائی به خاطر ادعا و رسالت خاصش استقلال فکری خود را دارد، روی پای خود می‌ایستد اما در عین حال می‌تواند با قالب فکری تحولات عصر جدید مکالمه و گفتگو داشته باشد. هدف آن است که نشان دهیم متفکری معاصر مثل سوروکین نیز که به رأی اکثریت همکارانش بیشترین تألیفات و قلم‌زنی را در حیطه جامعه‌شناسی از خود باقی گذاشته و میزان فکت‌هایی (Facts) که جمع‌آوری کرده و برای رسیدن به نتایجش تجزیه و تحلیل نموده، بالغ به

هزاران است در بحبوحه حضور تعبیرات مادی در علوم اجتماعی، نقش و آینده دین را با تعالی تمدن و دینامسیم فرهنگی همراه می‌داند.

نقش رنج و بحران در تجدد و نوآوری تمدن

سؤال این است که آیا تحولات پدیده اجتماعی در طول تاریخ، توانسته‌اند بدون تجربه رنج و بحران تحقق پیدا کنند؟ آیا مردم قادر بوده‌اند تغییر و تحول فکر و عادت و سنت را به راحتی بپذیرند؟ آیا قبول یک روش نوین در حیات اجتماعی می‌تواند صرفاً از طریق روش‌های آموزشی صورت گیرد؟ این سؤالات همواره ذهن فلاسفه و متفکران و متخصصان علوم اجتماعی را به خود مشغول داشته است. برای درک این مطلب می‌توان رابطه‌ای میان تجربه فردی و تجربه جمعی برقرار ساخت. لذا در اینجا با مطالعه مختصر مکانیسم رشد و تحول فردی در ارتباط با محیط اجتماعی سعی می‌کنیم مشخص سازیم چه روش‌هایی بحران‌های ناشی از تحول اجتماعی را به حداقل می‌رساند.

یک فرد انسانی از ابتدای تولد از مراحل مختلف رشد می‌گذرد تا به سنین بلوغ و پختگی برسد. در مراحل ابتدایی رشد، تأکید بر جنبه‌های فیزیکی است و به دنبال آن جلوه‌های باروری فکر ظاهر می‌شود. در تمام این مراحل یک مکانیسم مشخص قابل مشاهده است. این مکانیسم دارای سه بُعد است: بُعد درونی، بُعد محیطی، و بُعد تعادلی.

- **بُعد درونی** اشاره به آن قوایی است که به صورت بالقوه در ارگانیسم موجود است و مطابق نظم و ترتیب رشد ارگانیسم ظاهر می‌شود. در اثر همین قوه است که یک نطفه سلولی ساده تبدیل به یک ارگانیسم پیچیده می‌شود. اندام‌ها ظاهر می‌شوند. مغز و سلسله اعصاب رشد می‌کند و رابطه اجزاء بدن را با یکدیگر و تمامیت ارگانیسم را با محیط پیرامونش تنظیم می‌کند.
- **بُعد محیطی**، بُعد دیگر جریان رشد و تکامل است که شامل تمامیت واقعیت خارجی ارگانیسم می‌شود. یعنی تمامیت محیط طبیعی و انسانی که از بدو تولد تا لحظه مرگ فرد با آن در ارتباط متقابل است. پدر و مادر، خواهر و برادر، معلمین، دوستان و همکاران، خانه و مدرسه، محیط طبیعی و جغرافیائی، مسجد و کلیسا و کنیسه، و بالاخره محیط فرهنگی اجزاء این محیط خارجی هستند. بُعد درونی و بُعد محیطی دارای ارتباطات

متقابلند و این ارتباط در تحوّل و تغییر مداوم است. شخصیت فرد در اثر همین رابطه متقابل پایه‌ریزی می‌شود.

• **بعد تعادلی** اشاره به مکانیسمی است که از تنش خلاّقه میان عوامل درونی فرد و محیط پیرامونش زائیده می‌شود و سپس آن تنش را بنا به قوانین حرکت کمالی وجود به مرحله بالاتری از هماهنگی و قوام شخصیت مبدّل می‌سازد. بقا و استمرار حیات منوط به ایجاد تعادل مطلوب درونی و محیطی در جریان رشد و تکامل است.

اما وفق فرد با خصوصیات محیط همیشه به آسانی صورت نمی‌گیرد. توافق با خصوصیات دائم‌التغییر محیط نیازمند جرح و تعدیل فکر و شناخت و عمل است. جریان وفق با محیط از بدو تولّد آغاز می‌شود. وقتی کودکی غذایش عوض می‌شود و مثلاً از شیرخوارگی به غذاهای جامد رو می‌آورد و یا وقتی که زبان باز می‌کند و لغات و مفاهیم تازه را فرا می‌گیرد و نیز هنگامی که رفتار او نیازمند انضباط می‌گردد، محیط، شرایطی را بر او تحمیل می‌کند که کودک چاره‌ای جز سازگاری با آنها ندارد. این سازگاری و وفق با شرایط تازه محیطی، به آسانی صورت نمی‌گیرد. در افراد مختلف متفاوت است. بعضی‌ها قوّه انطباق بهتری دارند و بعضی شخصیت‌های حسّاس‌تر و رنجورتر به نحوی دشوارتر با شرایط جدید خومی‌گیرند. به زبانی، نوعی تجربه رنج و درد در جریان انطباق و همسازی با شرایط جدید محیط، غیر قابل اجتناب است. میزان و درجه‌ای از مقاومت در مقابل شرایط جدید محیطی، طبیعی و حتّی می‌توان گفت الزامی است. وقتی کودکی با مفهوم و پدیده‌ای جدید رو به رو می‌شود که قبلاً تجربه نکرده، طبیعی است که نوعی از سؤال و یا تردید و یا مقاومت در مقابل این مفهوم و پدیده جدید در او به وجود آید، چه که نفس سؤال و یا تردید و یا مقاومت، واکنشی را بر می‌انگیزد که در کودک آمادگی قبول و وفق با شرایط جدید را فراهم می‌آورد. پس می‌توانیم بگوئیم تجربه دردآلود تا حدّی جزء غیر قابل اجتناب رشد و تکامل محسوب می‌شود و امری طبیعی و عادی است. اما حال سناریوی دیگری را تصوّر کنید. در این سناریو کودک یا نوجوان میزان مقاومتش در مقابل شرایط و مقتضیات محیط از حدّ معمول و طبیعی فراتر می‌رود، یعنی هیچ‌روش و انضباطی را نمی‌پذیرد، مخالفتش با والدین از حدّ گله و شکایت بیشتر می‌شود و به اعتراض و طغیان می‌انجامد. در این حال دشواری انطباق با شرایط جدید از میانگین طبیعی‌اش خارج شده به افراط و تفریط منجرگشته و میزان درد و رنجی که فرد برای خود و اطرافیانش می‌آفریند بسیار بیشتر از حدّ معمول است. یعنی جریان طبیعی انطباق با

محیط، دچار انحراف شده و سختی‌های طبیعی ناشی از تحوّل ارگانیک جای خود را به مقاومتی مخرب و درد ورنجی جانکاه داده است.

جریان انطباق با محیط و عواقب آن همیشه یکطرفه نیست. فقط فرد نیست که بایستی خود را با شرایط محیط همراه و همساز کند. موقعیتهائی بوده و خواهد بود که ساختار و ارزش‌های محیط نیازمند تغییر است و مقاومت فرد در قبول ارزش‌های واپس‌گرایی محیط نشانه ترقی خواهی و کمال اخلاقی است. مثلاً فرض کنید، کودکی در خانواده‌ای با تعصبات نژادی و یا مذهبی تربیت شده است. به او گفته شده با مردمی از نژادهای دیگر دشمنی ورزد و یا از پیروان سایر مذاهب دوری جوید، با کثرت آراء و تنوع افکار مخالفت کند و دگراندیشان را عامل فساد و تباهی محسوب دارد. حال این کودک چون به جوانی و بلوغ رسد و در جریان رشد فکری و اخلاقی خود به بطلان این تعصبات پی برد، پرده‌های ضخیم تعصب فرهنگی را از مقابل چشمانش بزاید و پنجره‌های ارتباط را با سایر انسان‌ها بگشاید، طبیعتاً مخالفت محیط خود را برخواهد انگیخت. ساختار ارتجاعی محیط غالب سعی خواهد کرد که ارزش‌هایش را بر او تحمیل کند و با جبر و زور و یا تطمیع و تحمیل، او را به تبعیت و اطاعت وادار سازد. در این حالت نیز تجربه دگراندیشی و تجربه ارتقاء به مراحل عالی‌تر اخلاقی و کمالی فارغ از رنج و عذاب نخواهد بود. می‌توان نتیجه گرفت:

«در رابطه دیالکتیک فرد و محیط خارجی اش، تعادل مطلوب زمانی حاصل می‌شود که فرد و محیط هر دو مطابق مقتضیات تکاملی تحوّل یابند و ملاک شناخت برای فرد و محیط او یکسان و مطابق واقعیت دینامیک هستی باشد.»

مثلاً در نهاد خانواده، بحران ورنج زمانی به حدّ اقل می‌رسد که اول، کودک تن به انضباط دهد. دوم، خانواده تمام تلاشش را به کار برد تا مطلوب‌ترین محیط را برای آموزش و پرورش استعدادات کودک فراهم آورد. و سوم، کودک و خانواده در رابطه متقابلشان ارزش‌های مشترکی را دنبال کنند و این ارزش‌ها مترقی و مطابق مقتضیات تحوّل اجتماعی باشد. شرط سوم، رابطه فرد و جمع را در بستر وسیع‌تر ارزش‌های قرار می‌دهد که روح فرهنگی جامعه را تشکیل می‌دهد. اگر روح فرهنگی نباض و پیش‌رو باشد زمینه تعلیم و تربیت را هم برای فرد و هم برای جمع فراهم می‌آورد و اگر روح فرهنگی با خرافات قرون و اعصار آمیخته شده باشد و جنبه حیاتی‌اش را از

دست داده باشد، روابط فرد و جمع را مختل و تحوّل اجتماعی را به صورت یک تجربه دردناک درمی آورد.

وقتی به گذشته و تاریخ انسان نظر می افکنیم مشاهده می کنیم، در اغلب مواقع تحوّل اجتماعی با درد و رنج توأم بوده است. گفتیم که حدّ مطلوبی از دشواری لازمه نظم طبیعی و از شرایط تغییر و تحوّل است، مثل بحران دوره بلوغ که نتیجه مرحله ای انتقالی در جریان رشد و تکامل است. یعنی فرد دوران کودکی را پشت سر گذاشته ولی هنوز به پختگی دوران بزرگسالی دست نیافته است. یکی از خصوصیات مرحله انتقالی عدم ثبات، ناآرامی، خلعان فکری و غلبه احساسات متضادّ است. عبور موفقیت آمیز از این مرحله، شرط سازندگی شخصیت می باشد. اسم این ناآرامی را می توان تنش خلاّق گذاشت. یعنی تنشی که به صورت طبیعی ظاهر می شود و ناشی از مقتضیات تغییر و تکاپوی دائم در نظام هستی است. در این راستا هر تمدّن و فرهنگی هرگاه استعدادات بالقوه اش به انتها می رسد، نیروهائی را در خود بارور می سازد که از طرفی نفی نظم قدیم و از طرف دیگر سازنده نظم جدید هستند و در حدّ فاصل این دو نظم، مرحله ای انتقالی قرار می گیرد که تنش و ناآرامی و بحرانی طبیعی مثل درد زه از مختصات آن به حساب می آید. حضرت شوقی ربّانی در این مورد در بیانی می فرمایند:

«ما در آستانه عصری هستیم که اضطرابات و تشنّجاتش هم نماینده سكرات موت نظمی کهنه و فرسوده است و هم حاکی از درد تولّد نظمی بدیع و جهان آرائی... اینک ما می توانیم جنبش آن جنین را در رحم این عصر دردزا احساس کنیم، عصری که منتظر است در میقات مقررّ حمل خود را بر زمین نهد و بهترین ثمره خویش را به دنیا آورد.»^۹

انسان از کمال مطلق برخوردار نیست، امّا به سمت کسب کمالات معطوف است و در اثر تجربه از مرحله ای به مرحله بالاتر کمال ارتقاء می جوید. لذا در هر مرحله انتقالی، حدّ مناسبی از تجربه ناآرامی و بحران، شرط تحوّل و تکامل است.

دیدگاه حضرت شوقی ربّانی چون بر نظریه حرکت تاریخ به سمت کمال روحانی استوار است دردهای مراحل گسستگی و پیوستگی و یا مرگ و تولّد نظم جهانی را غیر قابل اجتناب و حتّی ضروری می داند، چرا که انسان را آماده پذیرش مقتضیات جدید می کند. ایشان در بیانی می فرمایند:

«چون به جهان خویش بنگریم ناچار شواهد روزافزونی را مشاهده می‌کنیم که در تمام قارات کره زمین و در جمیع شوون حیات انسانی، چه دینی، چه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حالت استحاله‌ای که سبب دگرگونی کلی است پدید آمده است. این التهاب و هیجان باعث تطهیر و تبدیل نوع بشر می‌شود و راه را برای زمانه‌ای هموار می‌سازد که در آن جامعیت و وحدت عالم انسان شناخته و اتحادش تأسیس خواهد شد.»^{۱۰}

پس می‌بینیم که مطابق این دیدگاه تشنج و تنش ناشی از تغییر و تحول در نفس خود یک وسیله و اسباب تحقق وحدت عالم و تأسیس یک نظم نوین جهانی است. یعنی تنش میان گسستگی نظم قدیم و پیوستگی نظم جدید، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که اراده و اختیار انسان و به دنبال آن همت و مجاهدت او را به کار می‌اندازد. می‌توان گفت این تنش زمینه‌ای آموزشی و تربیتی را فراهم می‌آورد که فرد و جامعه را به شناخت جدیدی می‌کشاند و به رفتاری نوین دعوت می‌کند.

بسیاری این سؤال را دارند که چگونه می‌توان جهان را صرفاً با روش‌های آموزشی و تربیتی تغییر داد؟ حضرت شوقی ربّانی آموزش و پرورش را واکنشی در جهت تنظیم و ترتیب دادن تغییرات و تحولاتی می‌دانند که از رشد ارگانیک حاصل می‌شود، مثل کودکی که به مرحله تکلم می‌رسد و آن مرحله نیازهای آموزشی او را دیکته می‌کند و یا جوانی که به مرحله بلوغ قدم می‌گذارد و چالش‌ها و تنش‌های آن مرحله نیازهای آموزشی و تربیتی جدیدی را برای او فراهم می‌آورد. در این حال تعلیم و تربیت مؤثر می‌افتد، چرا که جنبه‌ای مجرد و انتزاعی نخواهد داشت و با نیازها و معیارهای رشد و تکامل ارگانیک هماهنگی دارد، با تغییرات درنگ‌ناپذیر محیط در ارتباط است و مفاهیم و ارزش‌هایی نیست که بر زمین شوره زار ریخته شود، بارانی است که زمین تشنه وجود آماده جذب آن است. شوقی ربّانی به ما می‌آموزد که پیامبران آسمانی مثل مرئیانی هستند که به ما آموزش می‌دهند چگونه حیات خود را با واقعیات نظام هستی و حیات اجتماعی تطبیق دهیم و با عمل خود حرکت و کیفیت تحول جهان را تسریع بخشیم.

نقش پیامبران نقشی دو جانبه است: از یکطرف روح فرهنگی جدیدی در عالم می‌دمند و از طرف دیگر فرد انسانی را به سمت اکتساب ارزش‌های آن فرهنگ هدایت و راهنمایی می‌کنند. در نتیجه ملاک شناخت برای فرد و محیط او یکسان و مطابق واقعیات دینامیک هستی خواهد بود. اراده آزاد انسان همانطور که می‌تواند در مسیر اراده الهی قرار گیرد و با جریان تحول همگام گردد،

می‌تواند از اجابت مقتضیات زمانه نیز اعراض کند و همچنان به عقائد و سنن منسوخه و تعصبات مخرب پای‌بند بماند. در این حالت است که پیامبران با اندازات خود بشر را از عواقب اعمال خود مطلع ساخته‌اند و با قاطع‌ترین بیان سعی کرده‌اند که او را به خود آورند، قبل از آنکه فرصت از دست رود و هرج و مرج افزون‌تر شود. اگر انسان مطابق قانون طبیعی تحوّل، روش و سلوک کند تنش ناشی از تغییر، وسیله و زمینه پیشرفت او می‌شود. ولی اگر انسان از متابعت پیام الهی که نحوه تطابق اعمالش را با قوانین نظام هستی به او می‌آموزد سرباز زند، تشنجات طبیعی، واکنش نشان می‌دهند و به بلایا و مصیباتی سهمگین تبدیل می‌شوند تا نفس افسارگسیخته را وادار به قبول قوانین کلیه و مشیت الهیه و ناموس اعظم نماید. امکان انتخاب هر دو راه برای بشر موجود است. حضرت شوقی ربّانی در بیانی این سؤال و این اختیار را چنین مطرح می‌فرماید:

«آیا این بشر هنوز باید که بلای دیگری را متحمل شود تا مصفا گردد و چون ملکوت مقدر الهی در این جهان برپا شود آماده ورود بدان باشد؟ آیا بنا است که افتتاح چنان عصر ملکوتی و وسیع و بی‌همتا و درخشان در تاریخ بشر بعد از زمانی طالع شود که عالم به عذابی الیم مبتلا شده باشد که به مراتب شدیدتر از عذابی است که سبب سقوط تمدن روم در قرن اول مسیحی شد؟ آیا پیش از آنکه حضرت بهاءالله در دل و جان مردمان خیمه افرازد، پیش از آنکه عظمتش به تصدیق اهل علم رسد، پیش از آنکه قصر مشید نظم جهانی‌اش ارتفاع یابد، مقدر چنین است که زلزله به ارکان جهان افتد و بنیاد بشر را زیر و زبر سازد؟»^{۱۱}

تضادّ که به معنای برخورد و تنش دائمی میان جلوه‌های مختلف خلقت می‌باشد، امری نیست که از خارج بر محیط وارد شود، بلکه تضادّ در نفس طبیعت و روابط اجتماعی نهفته است. در آثار شوقی ربّانی شواهدی موجود است که تضادّ را به عنوان عامل محرکه ترقی و پیشرفت محسوب می‌دارد. تضادّ دائمی مابین ترکیب و تحلیل اشیاء در طبیعت، تنش و برخورد میان تمایلات جسم و انگیزه‌های روحانی و اخلاقی در انسان، تضادّ میان فکر و شرایط مادی و نیز تضادّ میان نظم قدیم و نظم جدید در سیر تکامل اجتماعی مورد تأکید ایشان قرار گرفته است. به نظر می‌رسد حضرت شوقی ربّانی بر این عقیده است که این نیروهای متضادّ به جهت نابودی خلقت به وجود نیامده‌اند بلکه هدفشان ایجاد مراحل کمال یافته‌تر و تعادل مطلوب‌تر در تمدن و فرهنگ بشری است، یعنی تضادّ و هماهنگی دو عامل کمال و پیشرفت هستند.

دیدگاه حضرت شوقی ربائی انسان را موجودی می‌داند که به سمت کمال اخلاقی در حرکت است. کمال اخلاقی را باید با تلاش و ممارست به دست آورد، چیزی نیست که به صورت آماده شده در اختیار انسان باشد. لذا حرکت کمالی اخلاق از گذشته به سوی آینده و از حالت جنینی به سمت درجات متعالی بلوغ معطوف است. تکامل انسان و رشد اخلاقی او ثمره جریان طولانی و دشوار می‌باشد که با تنش و بحران توأم بوده است، تنش و بحرانی که ظهور استعدادات جدیدتر و فضائل اخلاقی کامل‌تری را موجب گشته است. از طرف دیگر اگر انسان از تطابق اعمالش با قوانین نظام هستی سرباز زند، این تشنجات که نتیجه طبیعی رشد و تکامل ارگانیکی هستند، واکنش نشان می‌دهند و به بلایا و مصیباتی سهمگین تبدیل می‌شوند. یکی از اهداف تربیتی پیامبران، بیداری انسان و آگاهی او به متابعت از قوانین کلیه و مشیت الهیه است. این مطلب کم و بیش در همه فرهنگ‌ها پذیرفته شده که انسان از رنج و بلیات درس می‌گیرد و رنج‌ها و بلیات انسان را از خواب غفلت بیدار می‌کند و او را با واقعیات زندگی رو به رو می‌سازد. گفته‌اند که تنها از طریق رنج‌هاست که می‌توان از غرور و خودپسندی دست شست و از دلبستگی به شؤون مادی رها شد و به ارزش‌های معنوی دل بست. مثلاً انسان تا با ضعف و بیماری رو به رو نشود قادر نیست زودگذر بودن و فانی بودن عالم را عمیقاً درک کند. رنج‌های زندگی از جنبه‌ای انسان را از نظر عاطفی و احساسی چنان می‌آزارند که مثل ضربه‌ای او را به خود می‌آورند و بیدارش می‌کنند. از جنبه دیگر رنج‌ها نقشی آموزشی و تربیتی در تکامل فکر و عمل انسان دارند. از آنها به عنوان امتحانات زندگی یاد شده است. انسان از بدو خلقت و از هنگامی که اولین جلوه‌های آگاهی در او درخشید، به نقش رنج در حیات جسمانی پی برد. رنج مرگ و نیستی، رنج بیماری، رنج از دست دادن جوانی، رنج از دست دادن یاران و نزدیکان، رنج تنهایی. فلاسفه و شعراء انهدام حیات و از هم پاشیدن روابط و پیوندها را شاهد بوده‌اند و زندگی را مملو از تراژدی دانسته‌اند. تراژدی تنها به نمایشنامه‌های شکسپیر و یا تئاترهای یونان منحصر نمی‌شود. در زندگی معمولی هر فرد نیز امکان به وجود آمدن تراژدی، در یک تصمیم‌گیری غلط، در یک عمل خلاف وجدان و یا در یک پشیمانی خانمان سوز حضور همیشگی دارد.

در انجیل آمده است که چون آدم در عدن از فرمان خدا سرپیچید و از درخت معرفت نیک و بد خورد، مورد غضب خداوند قرار گرفت و از بهشت بیرون رانده شد و خداوند به او گفت که تمام ایام عمرت را با رنج بسر خواهی برد. به عرق پیشانیت نان خواهی خورد تا حینی که به خاک

راجع گردی که از آن گرفته شدی. در فلسفه و دیانت بودائی، حیات عبارت است از رنج. رنج‌ها از نیازها و تمنیات و خواهش‌ها بر می‌خیزند و هدف حیات و تلاش انسان بایستی آن باشد که راه راست را بشناسد تا بتواند بر خواهش‌هایش غلبه کند. در آثار بهائی نیز به بی‌اعتباری عالم و تجلیات رنج و نیستی در آن به طرزی مفصل اشاره شده است. حضرت بهاء‌الله در بیانی می‌فرماید:

«دنیا نمایشی است بی‌حقیقت، و نیستی است به صورت هستی آراسته. دل به او مبندید و از پروردگار خود مگسلید و مباحثید از غفلت کنندگان.»^{۱۲}

و در لوحی دیگر می‌فرماید:

«اینکه مشاهده می‌نمائی که بعضی از ناس به عزت دنیا مسرورند و به علو آن مغرور، این از غفلت آن نفوس است... چه که کلّ عالمند به اینکه جمیع این امورات غیر معتبر و غیر ثابت است و چون رسول موت وارد شود جمیع متغیر.»^{۱۳}

و حضرت عبداله‌ها می‌فرماید:

«این خاکدان فانی چنین است. مخزن آلام و محن است. غفلت است که انسان را نگه می‌دارد، و الا هیچ نفسی در این عالم راحت نیست.»^{۱۴}

و حضرت شوقی ربّانی در توقیعی یکی از بهائیان را امر به تسلیم و رضا در مقابل اراده الهی می‌نماید تا افکار بر محور اعتدال دوران کند و قلب انسان اطمینان و سکون یابد. در ادامه می‌فرماید:

«مظاهر الهیه (یعنی پیامبران) امر به توکل و اعتماد به اراده غالبه فرمودند و عقلای امم حکم به گفتار و رفتار معتدلانه نمودند و صیانت و سرور عالم انسان را منوط به رعایت احکام متقنه گفتند، چه اگر به غیر متابعت قوانین خداوندان دانش و داد عمل شود غلبه افکار غیر معتدلانه مزید اضطراب و اضطراب گردد و دل و جان را از سکون و قرار بازدارد و از نشاط و انبساط روحی مانع شود. این است که در عالم خلقت کمال مطلق یافت نشود و هیچ مخلوقی از ملال خالی نباشد. هیچ تنی از اندوه و کلال فارغ نه... یکی مبتلای مشاغل سیاسی است، یکی دچار زحمات تجاری و یا زراعی، بعضی غریق مصائب قوی و وطنی و جمعی اسیر انقلابات مذهبی و هر یک را گمان چنان که اگر در آن طریق مخصوص سیرو سلوک نمی‌نمود، به آن گونه بلایا مبتلا نمی‌شد.»^{۱۵}

حضرت شوقی ربّانی با صراحت یکی از دلایل بحران فعلی تمدّن عصر حاضر را در سرپیچی از پیام حضرت بهاءالله و بی‌اعتنائی سران و زمامداران سیاسی و مذهبی به رسالت آن حضرت می‌دانند. یعنی چون بشر از مبدأ و منشأ تجدید حیات روحانی اش غافل مانده، بالنتیجه به رنج و گرفتاری عظیم مبتلا گشته است. ایشان این مقاومت و سرپیچی را که در همه ادیان تکرار شده به جریان فراز و نشیب تمدّن و فرهنگ در طول تاریخ مرتبط می‌سازند و نفس همین بحران را موجب ظهور قوایی می‌دانند که موجب بیداری عالم خواهد شد و به رشد تمدّنی جدید منجر خواهد گردید. در کتاب *قد ظهر یوم المیعاد* از یکطرف تشنّج و بحران را نشانه طبیعی حرکت کمالی وجود دانسته و از طرف دیگر شدّت بلایا را نشانه بی‌اعتنائی به پیام الهی دانسته‌اند: حضرت شوقی ربّانی با صراحت یکی از دلایل بحران فعلی تمدّن عصر حاضر را در سرپیچی از پیام حضرت بهاءالله و بی‌اعتنائی سران و زمامداران سیاسی و مذهبی به رسالت آن حضرت می‌دانند. یعنی چون بشر از مبدأ و منشأ تجدید حیات روحانی اش غافل مانده، بالنتیجه به رنج و گرفتاری عظیم مبتلا گشته است. ایشان این مقاومت و سرپیچی را که در همه ادیان تکرار شده به جریان فراز و نشیب تمدّن و فرهنگ در طول تاریخ مرتبط می‌سازند و نفس همین بحران را موجب ظهور قوایی می‌دانند که موجب بیداری عالم خواهد شد و به رشد تمدّنی جدید منجر خواهد گردید. در کتاب *قد ظهر یوم المیعاد* از یکطرف تشنّج و بحران را نشانه طبیعی حرکت کمالی وجود دانسته و از طرف دیگر شدّت بلایا را نشانه بی‌اعتنائی به پیام الهی دانسته‌اند:

«که اکنون در قرنی زندگی می‌کنیم که در آن آثار دو پدیده بزرگ دیده می‌شود. پدیده اول، علائم نابودی نظم کنونی جهان را نشان می‌دهد که فرسوده و غافل از خدا شده و با وجود ظهور حضرت بهاءالله نخواستہ موقعیت خود را با آن دیانت آسمانی وفق دهد. پدیده دوم، پیدایش نظم نوینی را اعلام می‌دارد که جایگزین نظم کهنه قرار گرفته و راهگشای صلح عالم خواهد بود...»

باید توجه داشت که بحران‌های اجتماعی جنبه تطهیری دارند و نه انتقام الهی. در تمام ادیان تأکید شده که پیامبر و مظهر ظهور با قبول رنج و بلایا خواسته که انسان را به آرامش و صلح برساند. حضرت بهاءالله در بیانی می‌فرمایند:

«مقصود از کتاب‌های آسمانی و آیات الهی آنکه مردمان به راستی و دانائی تربیت شوند که سبب راحت خود و بندگان شود.»^{۱۶}

و در بیانی دیگر می‌فرمایند:

«حبس را قبول فرمودیم تا گردن‌های عباد از سلاسل نفس و هوی فارغ شود و ذلت اختیار نمودیم تا عزت احباء از مشرق اراده اشراق نماید. همچو مدان که حق عاجز است. قسم به اسم اعظم که اگر اراده فرماید ارواح جمیع امم را به کلمه‌ای اخذ نماید. مع ذلک از ظلم ظالمین چشم پوشیده و حمل بلایای لاتحصى فرموده تا کل را به مدینه باقیه ابدیه کشاند.»^{۱۷}

تمام پیامبران با وجود اذیت‌های بی‌شمار و قتل و زندان ذره‌ای از تصمیم خود عدول ننمودند. بلکه رنج‌ها، اشراق و شعله پیامشان را افزون‌تر ساخت. استقامت در مقابل بلایا یکی از دلائل حقانیت مظاهر الهیه ذکر شده است. در قرآن می‌فرمایند: «فاسْتَقِمْ کَمَا أَمَرْتُ» (یعنی استقامت کن چنانچه امر شده‌ای). و این استقامت فارغ از ترس و بیم و طمع مال و منصب بوده است. حضرت بهاءالله در لوحی بلایائی را که در راه امرشان تحمل کرده‌اند، ابرهائی می‌دانند که کشتزار وجود را خرم و سبز می‌کند و نیز فتیله‌ای برای چراغ امری که زمین و آسمان را روشن کرده است. و در لوحی دیگر خداوند ایشان را خطاب قرار می‌دهد که ما ذلت و خواری را پیراهن عزت تو و بلا را زینت هیکل تو کردیم، ای فجر جهانیان. پس منظور از بلایا تصوّر سنتی از انتقام و قصاص نیست، بلکه بیداری و انتباه و آگاهی از نیروهای محرکه وجود است که عمل انسان را با مقتضیات تحوّل تمدن همگام سازد.

حضرت بهاءالله در بیانی می‌فرمایند:

«بگو ای نادانان، گرفتاری ناگهان شما را از پی، کوشش نمائید تا بگذرد و به شما آسیب

نرساند.»^{۱۸}

و نیز می‌فرمایند:

«عالم منقلب و احدی سبب آن را ندانسته.»^{۱۹}

آنها که به ریشه‌یابی رنج‌ها و بحران‌های عصر حاضر پرداخته‌اند، ریشه بحران را یا به مسائل اقتصادی و سیاسی محدود کرده و یا اگر هم به مسائل معنوی توجه داشته‌اند چاره بحران را در رجعت به گذشته و در بازگشت به اسطوره‌های کهن دانسته‌اند. تحلیل شوقی ربّانی به ما می‌آموزد که پیام حضرت بهاءالله را مقارن تحوّل کلی در رشد و تکامل ارگانیک جامعه انسانی بدانیم و تحوّل جامعه انسانی را - چه از نظر نظام ارزش‌ها و چه از نظر نهادهای سیاسی و اقتصادی - به صورت همپا و مکمل یکدیگر مورد مطالعه قرار دهیم و نیز سنن و فرهنگ‌های پیشین و تجربه جمع‌آوری شده قرون و اعصار را در قالبی جدید مطابق مقتضیات یک نظام جهانی تعبیر کنیم و

حیات تازه بخشیم. حضرت شوقی ربّانی به صراحت می‌فرمایند که چنین کاری سترگ، آشتی تمدّن ساز سنت و تجدّد، صرفاً با رفرم و روش‌های متعارف امکان‌پذیر نیست. نیروئی معنوی لازم است که این دو جریان تمدّن را در یک نظام جهانی به یکدیگر امتزاج دهد. تنها با قبول این تجدید حیات معنوی است که می‌توان نظام جهانی را از بروز فاجعه در امان نگاه داشت. در غیر اینصورت بحران به یک منطقه خاصّ محدود نخواهد ماند و تجزیه و از هم پاشی تمامیت سیستم جهانی پهنه جغرافیای ارض و کلیه ملل عالم را فرا خواهد گرفت.

حضرت شوقی ربّانی در بیانی که خلاصه و مضمون آن را ذکر می‌کنیم به این بحران بی‌سابقه و فراگیر تمدّن اشاره می‌کنند و با بیانی سمبلیک و شناختی پیامبرگونه و نیز موافق با تبیینات تکامل اجتماعی نشان می‌دهند که چگونه دو نیروی متقابل تمدّن، یکی الفت بخش و دیگر مخرب همراه با انقلابات و تشنّجات به صورتی پیچیده در حال شکل‌بندی نظامی جدید در عالمنده.

«طوفانی بی‌سابقه در قهاریتش، غیر قابل پیش‌بینی در مسیرش، فاجعه‌بار در نتایج کوتاه مدّتش و غیر قابل تصوّر در شکوهمندی عواقب دراز مدّتش، در حال حاضر پهنه گیتی را در برگرفته. قوای محرکه‌اش هر دم بی‌تأمل میدان و جنبش وسیع‌تری پیدا می‌کند. قوای تهدیبی به صورتی ناآشکار هر روز افزایش بیشتری می‌یابد. بشریت، اسیر در پنجه پرقدرتش، نه از مبدأ آن مطلع و نه از تأثیرات و عواقبش آگاه. گیج و در عذاب، صرصر عظیم الهی را مشاهده کند که به دورترین مناطق زمین نفوذ کرده، بنیانش را برانداخته، تعادلش را برهم زده، مللش را از هم گسیخته، آرامش خانه‌هایش را برهم زده، شهرهایش را غیر سکون ساخته، شاهانش را به تبعید کشانده، مؤسّساتش را ریشه کن کرده، فروغش را به خاموشی کشانده و روح ساکنینش را جریحه‌دار کرده است.»^{۲۰}

یادداشت‌ها

۱- حضرت ولیّ امرالله، ندا به اهل عالم، مؤسّسه معارف بهائی، دانداس، کانادا، ۱۹۹۳، ص ۸۳.

- ۲- اشراق خاوری، عبدالحمید، مائده آسمانی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، طهران، ۱۲۸ بدیع، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۴۱.
- ۳- فاضل مازندرانی، اسدالله، امروخلق، لانگنهاین، آلمان، ۱۹۸۶، ج ۴، ص ۴۶۱.
- ۴- حضرت بهاءالله، مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاءالله، مطبعه سعادت، قاهره، مصر، ۱۹۲۰، ص ۱۲۵-۱۲۶.
- ۵- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، مؤسسه معارف بهائی، دانداس، کانادا، ۱۹۹۵، ص ۹۸.
- ۶- حضرت عبدالبهاء، مفاوضات عبدالبهاء، بریل، هلند، ۱۹۰۸، ص ۱۵۱.
- ۷- کار، ادوارد هالیت، تاریخ چیست؟، ترجمه حسن کامشاد، ص ۱۸۰-۱۹۰.
- ۸- سوروکین، پیتیریم، بحران عصر ما، ص ۵۲-۱۱۶.
- ۹- حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، ص ۱۰۴.
- ۱۰- همان، ص ۱۰۵-۱۰۶.
- ۱۱- همان، ص ۱۶۳.
- ۱۲- حضرت بهاءالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، نشر اول، لانگنهاین، آلمان، ۱۴۱ بدیع، ۱۹۸۵، شماره ۱۵۳، ص ۲۱۲.
- ۱۳- حضرت بهاءالله، مجموعه الواح مبارکه، ص ۱۲۵.
- ۱۴- حضرت عبدالبهاء، منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، Wilmette, Illinois، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۹۵.
- ۱۵- هرچه کند او کند، لانگنهاین آلمان، ص ۱۲۸-۱۲۹.
- ۱۶- آیات الهی، لانگنهاین آلمان، ج ۱، ص ۸۰.
- ۱۷- همان، ص ۲۸۸-۲۸۹.
- ۱۸- حضرت بهاءالله، منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، شماره ۸۵، ص ۱۱۱-۱۱۲.
- ۱۹- آیات الهی، ج ۱، ص ۱۸۶.
- ۲۰- حضرت ولی امرالله، قد ظهر يوم الميعاد (ترجمه)، چاپ ایران، ص ۱.