

## نگاهی به چهار وادی

نادر سعیدی

چهار وادی از آثار حضرت بهاءالله است که در سال‌های اوّلیّه دوران بغداد نازل شده است. مخاطب این لوح مبارک شیخ عبدالرحمن کرکوک می‌باشد. تاکنون غالب مباحث امری در خصوص آثار عرفانی حضرت بهاءالله به آثاری نظیر هفت وادی و کلمات مکنونه معطوف بوده و به ندرت توجّهی شایان به چهار وادی شده است. این کمبود تحقیق در مورد چهار وادی معلول دلایل گوناگونی است. بی‌تردید یکی از این دلایل دشواری مقولات و مطالب چهار وادی است. علت دیگر را باید در بی‌سابقگی و نامأنوس بودن مقولات چهار وادی جستجو نمود. به عنوان مثال مراحل هفتگانه سلوک که در رساله هفت وادی مورد بحث قرار می‌گیرد به شکلی دیگر در منطق الطّیر عطار نیشابوری به کار رفته است. اما چهار مقوله چهار وادی و ترتیب خاص آن را نمی‌توان در هیچ جا مشاهده کرد. یکی از مسائلی که درک چهار وادی را دشوارتر نموده این است که ساخت چهار وادی همانند ساخت هفت وادی تلقی گردیده و منطق سلسله مراتب سلوکی که در هفت وادی دیده می‌شود به چهار وادی هم اطلاق می‌گردد. اما این امر تا حدی نارسا است. چهار وادی را باید بر اساس مقولات و ساخت نظری خود چهار وادی مورد بررسی قرار داد اگرچه ارتباط دقیقی نیز میان هفت وادی و چهار وادی محقق است. در این مقاله مختصر به چهار وادی مروری نموده و چند جنبه از جوانب نامحدود این اقیانوس عرفان و معنی را تصریح می‌نمائیم.

### ۱- خطای فاحش در بررسی چهار وادی

اوّلین مطلبی را که باید به اختصار مورد تأکید قرار داد روش نادرستی است که توسط برخی نویسندگان در مطالعه چهار وادی به کار رفته است. این خطا در مورد همه آثار اوّلیّه جمال قدم

معمول شده است. بدین ترتیب که بعضی از پژوهندگان و نویسندگان میان آثار اوّلیه حضرت بهاءالله و آثار متأخر ایشان تفاوتی کلی و کیفی قائل شده و حتی به تعارض و تضاد آنها معتقد شده‌اند. از نظر این نویسندگان آثار اوّلیه حضرت بهاءالله صرفاً آثاری صوفیانه و عرفانی است که با احکام و شریعت میانه‌ای ندارد. بدین ترتیب ایشان به انفصال و حتی تعارض آثار اوّلیه و آثار متأخر جمال مبارک اعتقاد دارند. برخی از این نویسندگان تا بدانجا رفته‌اند که بیان می‌کنند که حضرت بهاءالله در دوران بغداد صرفاً یک عارف صوفی بوده و کوچک‌ترین تصویری که ایشان مظهر امر الهی و موعود بیان می‌باشند نداشته‌اند. بالعکس به گفته این نویسندگان، صرفاً در زمان اظهار امر در باغ رضوان است که اوّل بار اندیشه مظهریت به ذهن ایشان تخطّر کرده است. خلاصه این نظریه آن است که چهار وادی و دیگر آثار اوّلیه حضرت بهاءالله با آثار متأخر ایشان تفاوت کلی داشته و مطالب آنها مطالب یک فرد صوفی می‌باشد. بدین جهت است که ایشان درک هفت وادی یا چهار وادی را با درک معانی اصطلاحات متصوفان یکی می‌گیرند. در این مقاله فرصتی برای تدقیق در مورد این خطای فاحش نیست. اما ذکر چند اصل کلی در تشریح مطلب ناگزیر می‌باشد. اوّلین مطلب این است که کسانی که آثار اوّلیه جمال قدم را به مباحث صوفیانه تقلیل می‌دهند اصولاً در بررسی همه آثار مبارکه همین روش تقلیل‌گرایانه را به کار برده‌اند. بدین ترتیب خطای مزبور یکی از شاخه‌های خطای اصلی آنها است. خطای اصلی این است که این نویسندگان آثار حضرت بهاءالله و دیگر هیاکل مقدسه امر بهائی را به حدّ فرهنگ خاور میانه و فرهنگ اسلامی تقلیل داده و تصوّر می‌کنند که معانی اصطلاحات و مفاهیم آیات الهی را می‌توان با درک معانی آن اصطلاحات و مفاهیم در نوشته‌های اسلامی یا فرهنگ خاور میانه درک نمود. به همین جهت است که این مستشرقان تقلیل‌گرا، تحقیق و تتبع در آثار بهائی را با کشف زمینه اسلامی اصطلاحات و کلمات موجود در آثار مبارکه یکی گرفته‌اند. به عنوان مثال برخی از این افراد به قول جناب دکتر داودی «مستشرق‌مآب» مفهوم آزادی و تساوی حقوق بهائی را به مفهوم متداول آزادی و تساوی در میان روشنفکران کشور عثمانی که دنباله‌گیر مکتب روشنگرانی فرانسوی قرن هجدهم بوده‌اند تاویل نموده‌اند. اما این خطا به حدّی نادرست است که قبول اینکه این مطلب توسط افراد مطلع بیان شده باشد دشوار است.

بررسی تقلیل‌گرایانه چهار وادی نوع دیگری از آن خطای کلی است. در هر دو مورد اشکال در این است که این نویسندگان متوجه نشده‌اند که اگرچه در آثار مبارکه اصطلاحات گذشته به کار می‌رود اما معنی این اصطلاحات در اغلب مواقع تحوّل بنیادی یافته و دستخوش انقلابی کیفی می‌گردد. علت این امر واضح است. دیانت بهائی الگو و ساخت بدیعی از جهان‌بینی اجتماعی و فلسفی و روحانی را به ارمغان آورده است. هر مفهوم و واژه را باید صرفاً در ارتباط با این جهان‌بینی بدیع مورد بررسی قرار داد. بدین جهت تقلیل معانی آیات مبارکه به معانی اصطلاحات صوفیانه و غیرصوفیانه گذشته از ریشه غلط است. در این مقاله فرصتی برای تصریح ویژگی‌های جهان‌بینی بدیع بهائی که پیش فرض شناخت اصطلاحات امری است نمی‌باشد اما باید به سه مقوله روحانی، تاریخی و جهانی جهان‌بینی بهائی تأکید نمود. بدین ترتیب وحدت این سه خصلت کلی - جهانی، تاریخی و

روحانی - است که به اصطلاحات آثار مبارکه معنی می‌بخشد. چنین وحدتی در هیچ جهان‌بینی دیگری سابقه نداشته و ندارد.

اما خطای این نویسندگان در بررسی آثار اولیّه جمال قدم تنها گویای غفلت ایشان از پیچیدگی آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله است. در این مقاله به مسأله اظهار امر خفی جمال مبارک و اطلاع هیکل مبارک از بدایت از سر وجود خویش نمی‌پردازیم، اگرچه دلائل بی‌شماری وقوع اظهار امر خفی و وقوف جمال مبارک از مقام مظهریت ایشان در دوران بغداد را اثبات می‌نماید. کافی است که خواننده بیانات مبارک حضرت بهاء‌الله در لوح سلطان و یا سوره هیکل را در باره نزول وحی و حوریّه الهی به یاد آورد یا اینکه استدلال خود حضرت بهاء‌الله را در اثبات حقیقت خویش به بشارات حضرت باب در باره سنه تسع متذکر گردد، یا آنکه به تأکید مکرر حضرت بهاء‌الله در باره تحقق وعده حضرت باب در مورد ایمان جناب دیان به من یظهره الله که به حرف ثالث مؤمن به من یظهره الله ملقب شده است توجه نماید، و یا به اشارات متعدد آثار اولیّه که از مقام منبع ایشان حکایت می‌کند مراجعه نماید و یا بیان حضرت عبدالبهاء را در باره اظهار امر جمال مبارک به ایشان در سنین طفولیت هیکل مبارک و ایمان حضرتشان به پدر جلیل خویش را خاطر نشان گردد و قس علی ذلک.

ولی یک نکته را که باید مختصراً توضیح بدهیم این است که به خلاف تصور این نویسندگان تقلیل‌گرا، آثار اولیّه و آثار متأخر جمال مبارک اگرچه دارای سبک و سیاق متفاوتی می‌باشند اما جهان‌بینی و پیام و اصولشان یکی است. یعنی آنکه اولاً آثار اولیّه - نظیر چهار وادی - ابدأ قابل تقلیل به آثار صوفیانه نمی‌باشد و ثانیاً اینکه این آثار بیانگر پیام کتاب اقدس و دیگر آثار متأخر جمال مبارک است. چنان‌که در متن این مقاله معلوم خواهد شد ساخت چهار وادی با ساخت فلسفی کتاب مستطاب اقدس در واقع یکی است، یعنی اساس آن وحدت عرفان و عمل و عشق است که در ابتدای کتاب اقدس تأکید و تصریح شده است. اما علاوه بر این نکته شاید لازم باشد که به سه مثال از دیگر آثار اولیّه هیکل مبارک برای توضیح این مطلب اشاره شود. مثال اول مربوط به لزوم عمل به اوامر و احکام است که هم در کتاب اقدس و هم در کلمات مکتونه تصریح شده است. در عین حال در هر دو اثر مبارک مبنای عمل به اوامر الهی حبّ به جمال مبارک ذکر می‌گردد. در کتاب اقدس این اصل به شکل «اعملوا حدودی حبّاً لجمالی» ظاهر می‌گردد. اما عین همین امر را می‌توان در کلمات مکتونه نیز یافت بدین ترتیب که هیکل مبارک می‌فرماید: «یا ابن الوجود، اعمل حدودی حبّاً لی ثمّ انه نفسک عما تهوی طلباً لرضائی». مثال دوم به لزوم هماهنگی و اتحاد شریعت و عرفان مربوط می‌گردد. در کتاب مستطاب اقدس که لزوم اطاعت از احکام و شریعت مکرراً تکرار می‌گردد جمال مبارک این امر را مؤکد می‌فرماید که نباید کتاب ایشان را صرفاً مجموعه‌ای از احکام دانست بلکه به فرموده ایشان «بل فتحنا ختم الرّحیق المختوم باصابع القدره و الاقتدار». عین همین امر یعنی وحدت شریعت و عرفان نیز در هفت وادی مؤکد می‌گردد. در توصیف آخرین مرحله از هفت وادی یعنی وادی فنا و بقا جمال مبارک می‌فرماید:

در این وادی سالک مراتب وحدت وجود و شهود را طی نماید و به وحدتی که مقدّس از این دو مقام است واصل گردد. احوال پی به این مقال برد نه بیان و جدال و هرکس در این محفل منزل گزیده و یا از این ریاض نسیمی یافته می‌داند چه عرض می‌شود. و سالک باید در جمیع این اسفار به قدر شعری از شریعت که فی الحقیقه سرّ طریقت و ثمره شجره حقیقت است انحراف نورزد و در همه مراتب به ذیل اطاعت اوامر متشبّه باشد و به جبل اعراض از مناهی متمسک تا از کأس شریعت مرزوق شود و بر اسرار حقیقت واقف گردد.»

آخرین مثال مربوط به اهمّیت اصل اشتغال است. در کتاب مستطاب اقدس نازل شده است:

«قد وجب علی کلّ واحد منکم الاشتغال بامر من الامور من الصّنائع و الاقتراف و امثالها و جعلنا اشتغالکم بها نفس العبادة لله الحقّ. تفکّروا یا قوم فی رحمة الله و الطافه ثم اشکروه فی العشی و الاشراق. لا تضيعوا اوقاتکم بالبطالة و الکسالة و اشتغلوا بما ینتفع به انفسکم و انفس غیرکم. كذلك قضی الامر فی هذا اللّوح الّذی لاحت من افقه شمس الحکمة و التّیّیان. ابغض النّاس عند الله من یقعد و یطلب. تمسکوا بجبل الاسباب متوکّلین علی الله مسبّب الاسباب.»

اما جالب است که در کلمات مکتوبه نیز عین همین اصل مؤکّد می‌گردد آن هم به صورتی بسیار محکم و مبرم:

«ای بندگان من، شما اشجار رضوان منید. باید به اثمار بدیعه منیعه ظاهر شوید تا خود و دیگران از شما منتفع شوند لذا بر کلّ لازم که به صنائع و اکتساب مشغول گردند. این است اسباب غنا یا اولی الالباب و انّ الامور معلّقه باسبابها و فضل الله یغنیکم بها. و اشجار بی ثمار لائق نار بوده و خواهد بود.»

## ۲- استعاره مکانی در چهار وادی

اولین قدم در راه درک چهار وادی توجّه به استعاره‌ای است که منظماً در سرتاسر چهار وادی به کار برده می‌شود. این استعاره استعاره‌ای مکانی است. بدین ترتیب چهار وادی را قبل از هر چیز باید توسط این استعاره مورد بررسی قرار داد. قبل از ذکر این استعاره لازم است به یاد آوریم که چهار وادی به خلاف هفت وادی در مرحله اولی بیان سلسله مراتب سلوک نیست بلکه اساساً توضیح رویکردها و طرق گوناگون در شناسائی و سلوک روحانی است. این مطلب را جمال مبارک در ابتدای چهار وادی مؤکّد می‌فرمایند: «ای سید من، متصاعدان سموات سلوک از چهار طائفه بیش نیستند. مختصری ذکر می‌شود که در آن خدمت معلوم و مبرهن گردد که هر طائفه را چه علامت است و چه مرتبت.» با این حال چهار وادی بیانگر نوعی سلسله مراتب عرفانی نیز می‌باشد و این سلسله مراتب را می‌توان با توجّه به استعاره مکانی چهار وادی مفهوم نمود. استعاره مزبور در ابتدای توصیف هر

وادی بیان می‌گردد و در واقع کلید شناسائی هر یک از چهار وادی می‌باشد. برای تشریح و تصریح این استعاره باید به اصل بیان مبارک در آغاز هر وادی توجه نمائیم. جمال مبارک در توضیح وادی اول چنین می‌فرماید: «اول اگر سالکان از طالبان کعبه مقصودند این رتبه متعلق به نفس است و لکن نفس الله القائمة فیه بالسنن مراد است...» در این بیان مبارک مطالب زیادی پنهان است. اما قصد ما در این لحظه اشاره به استعاره مکانی است. این رویکرد رویکرد نفس است. اصحاب نفس را جمال مبارک با واژه «طالبان کعبه مقصود» توصیف می‌فرمایند، و ایشان را از گروه «سالکان» محسوب می‌نمایند. در اینجا همه این کلمات بیانگر معنای مشخص و متمایز و مهمی است. واژه اول سالکان است که ویژگی کلی افراد متعلق به وادی و رویکرد نفس را معرفی می‌نماید. سالک کسی است که در جستجوی مقصد خویش در حال سفر است. اما این سالک در وادی نفس به شکل طالب کعبه مقصود ظاهر می‌شود. بنا بر این خصوصیت این سالک در وادی نفس این است که طالب کعبه مقصود است. این امر بدین معنی است که این سالک هنوز به کعبه مقصود که محل استقرار محبوب است نرسیده است و بدین جهت دنبال آن می‌گردد. اما نه تنها این سالک در زمره طالبان است بلکه آنچه را که به دنبال آن است کعبه مقصود می‌باشد. کعبه مقصود عبارت از جایگاه وسیع یا قصر بزرگی است که محبوب در آن اقامت می‌کند. چهارمین واژه توصیف غایت سلوک است که در این وادی با واژه مقصود بیان می‌گردد. مقصود عبارت از هدف و مقصد است که طالب در جهت آن حرکت می‌کند. واضح است که در رویکرد نفس، سالک رابطه‌ای خارجی با غایت شناخت و سلوک دارد.

حال باید به توصیف جمال مبارک از وادی دوم توجه نمائیم تا اهمیت این استعاره مکانی را بهتر درک کنیم. حضرت بهاء الله در ابتدای تشریح وادی عقل چنین می‌فرماید: «و اگر سالکان از ساکنان حجره محمودند این مقام راجع به عقل می‌شود که او را بیغمبر می‌نامند و رکن اعظم دانند لیکن عقل کلی ربانی مقصود است...» در این بیان مبارک اصحاب عقل با واژه «ساکنان حجره محمود» توصیف گشته‌اند و این اصحاب هم از گروه سالکان محسوب شده‌اند. اول باید به واژه ساکنان توجه کنیم. بر خلاف اصحاب نفس که از جمله طالبان کعبه مقصود بوده‌اند، اصحاب عقل از ساکنان حجره محمودند. این امر بدین معنی است که این افراد به کعبه مقصود رسیده‌اند و وارد کعبه مقصود شده‌اند و اکنون در حجره محمود سکونت می‌نمایند. اما واژه دیگر حجره محمود است. درست است که اصحاب عقل به کعبه مقصود رسیده‌اند و در آن کعبه سکونت می‌کنند اما ایشان هنوز به محل محبوب راه نیافته‌اند. کعبه جایگاه بزرگی است که دارای حجره‌های متعدّد است. این حجره در اطراف منزل محبوب قرار دارد. اصحاب عقل در یکی از حجره‌های کعبه و قصر محبوب جای دارند و هنوز به حضور محبوب فائز نشده‌اند. واژه مهم دیگر واژه محمود است. غایت سلوک و شناسائی در اینجا به عنوان محمود و نه مقصود ذکر می‌گردد. در وادی نفس غایت شناسائی بالنسبه به سلوک امری خارجی بود و بنا بر این مقصود سفر بود. اما در این وادی عقل این غایت جنبه‌ای نزدیک‌تر یافته است و محمود می‌گردد. محمود یعنی آنچه که مورد ستایش و تمجید قرار می‌گیرد. به عبارت

دیگر غایت شناسائی هم اکنون تا حدی احساس احترام و کشش هم به وجود آورده است و به عنوان محمود مذکور می‌گردد. اما باید توجه نمود که با اینکه در این رویکرد یعنی رویکرد عقلانی متحرّی حقیقت با حقیقت رابطه‌ای نسبتاً نزدیک یافته است اما هنوز اصولاً این ارتباط ارتباطی خارجی است و بدین جهت هنوز به حضور محبوب مشرف نشده است. این است که این افراد یعنی ساکنان حجره محمود به طور کلی باز از جمله «سالکان» محسوب شده‌اند یعنی افرادی که هنوز در حال سلوک و سفرند و به غایت هجرت خویش نرسیده‌اند.

حال می‌توانیم به توصیف حضرت بهاء‌الله از رویکرد سوم یعنی رویکرد عشق توجه نماییم: «و اگر عاشقان از عاکفان بیت مجذوبند این سریر سلطنت را جز طلعت عشق جالس نتواند شد.» در اینجا به مرحله جدیدی از سلوک وارد شده‌ایم. در این مرحله دیگر سخنی از سالکان در کار نیست، بلکه بالعکس واژه عاشقان جایگزین واژه سالکان شده است. در توصیف این عاشقان، جمال مبارک از واژه «عاکفان بیت مجذوب» استفاده می‌فرمایند. باید به بیان مبارک توجه نمود. اولاً این متحرّیان حقیقت با کلمه عاکف توصیف شده‌اند. چنان که دیدیم اصحاب عقل یعنی رویکرد دوم ساکنان حجره محمود بودند. اما اصحاب رویکرد عشق را جمال مبارک با صفت عاکفان معرفی می‌فرمایند. مفهوم عاکف با مفهوم ساکن تفاوت دارد. فرد ساکن در یک خانه صرفاً در آن سکونت دارد ولی به همین علت در بسیاری مواقع آن را ترک می‌کند و به جاهای دیگر می‌رود و بار دیگر به محل خود برمی‌گردد. به عبارت دیگر رابطه ساکن با محل سکونت رابطه‌ای نسبتاً خارجی است. اما عاکف رابطه‌ای نزدیک‌تر و درونی‌تر با محل اعتکاف خود دارد. شخص عاکف محل اعتکاف خود را ترک نمی‌کند و به آن تعلق مخصوص دارد و با حالت دعا و عبادت و تأمل و شیفتگی مشخص می‌گردد. اما واژه مهم دیگر محل اعتکاف است. در بیان مبارک اصحاب عشق، عاکفان بیت مجذوب قلمداد شده‌اند. بدین ترتیب ایشان کسانی هستند که دیگر در یکی از حجره‌های کعبه محبوب اقامت نداشته، بلکه به بیت و جایگاه خود محبوب مشرف شده‌اند و بدین جهت به زیارت محبوب موفق گشته‌اند و لذا منجذب و شیفته محبوب گردیده‌اند. از این جهت است که غایت سلوک و شناسائی نیز هم اکنون به شکل نه مقصود و نه محمود بلکه با عنوان محبوب توصیف می‌گردد. یعنی ستایش و تمجید جای خود را به شیفتگی و دلدادگی و دلباختگی سپرده است. بدین جهت تعجبی ندارد که اصحاب عشق را از جمله عاشقان دانسته و ایشان را از سالکان که اصحاب نفس و عقل بوده‌اند متمایز سازند. واضح است که در مرحله عشق یا در رویکرد عشق رابطه متحرّی حقیقت با حقیقت و غایت سلوک رابطه‌ای نسبتاً درونی شده است.

اما اوج استعاره مکانی را باید در وادی چهارم جستجو نمود. حضرت بهاء‌الله در توصیف رویکرد فؤاد چنین می‌فرمایند: «و اگر عارفان از اصلان طلعت محبوبند این مقام عرش فؤاد است و سررشد. این محل رمز یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید است...» در این بیان مبارک به جای طالبان یا ساکنان یا عاکفان با لغت اصلان رو به رو می‌گردیم. اصحاب فؤاد با واژه «اصلان طلعت محبوب» تعریف گشته‌اند. در اینجا می‌بینیم که متحرّی حقیقت به جای آنکه رابطه‌ای خارجی با حقیقت داشته باشد

ارتباطی کاملاً باطنی و درونی با غایت شناسائی یافته است و بدان واصل شده است. اما علاوه بر آن این وصول نه وصول به کعبه یا حجره یا بیت محبوب بلکه به خود محبوب است. بدین جهت ایشان با عبارت واصلان طلعت محبوب معرفی می‌گردند. یعنی در رتبه عشق هنوز وصول به جمال محبوب و اتحاد با او حاصل نشده بود، بلکه عاشق در بیت محبوب معتکف بود و در اشتیاق وصل با محبوب می‌سوخت. اما هم‌اکنون به وصول به طلعت زیبای محبوب نائل شده است. از این جهت محبوب نیز بالاخره با واژه محبوب مشخص می‌گردد. یعنی به عاشق خویش اجازه وصول داده و محبت عاشق خود را قبول فرموده است. بی‌جهت نیست که اصحاب عرش فؤاد با عنوان سالک و یا عاشق تعریف نگردیده بلکه به صفت عارف موصوف می‌شوند. یعنی به عرفان و شناسائی حقیقت نائل شده‌اند و به غایت سلوک خویش مشرف و موفق گشته‌اند.

می‌بینیم که حتی یک لغت از عبارات چهار وادی زائد و تکراری و تجملی نیست، بلکه یک‌یک کلمات دارای معنی و مراد خاص و متمایزی هستند و این اقتصاد در کلمات با زیبایی عجیب و باورنکردنی استعاره مکانی مبارک متحد شده است.

### ۳- چهار وادی به عنوان نظریه شناسائی

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های گوناگون چهار وادی بحث در مورد نظریه شناخت است. اگرچه در استعاره مکانی که در قسمت قبل مورد بحث قرار گرفت از نوعی سلسله مراتب شناسائی سخن رفته است ولی پیام اصلی چهار وادی در واقع بیان هماهنگی و اعتبار همه رویکردهای به حقیقت و تأکید بر آشتی میان اصحاب طرق گوناگون می‌باشد. توضیح آنکه چهار طائفه سلوک را جمال مبارک به ترتیب طائفه معطوف به نفس، طائفه معطوف به عقل، طائفه معطوف به عشق و بالاخره طائفه معطوف به فؤاد معرفی می‌فرمایند. این سه طائفه در واقع با سه نوع رویکرد شریعت، فلسفه و عرفان مشخص می‌گردند. در تاریخ اسلام سه گروه مزبور به تعبیر متفاوتی از اسلام و قرآن کریم قائل بودند. از نظر اصحاب شریعت، خداوند اساساً به عنوان اراده آزاد و مطلق تعریف می‌گردد و بدین جهت است که عمل خلقت هم اساساً به شکل اراده خدا تعریف می‌گردد. دیانت نیز از نظر ایشان بیانگر مجموعه‌ای از احکام است که به حکم و اراده خدا مقرر شده است که باید توسط آدمیان اطاعت شود. به خلاف این گروه اصحاب عقل و فلاسفه خدا را اساساً به عنوان عقل تعبیر نموده و فعل خلقت را به شکل تعقل حق از ذات خویش تعریف نموده‌اند. در این نظریه هستی و دیانت نیز امری معقول است که باید با شناخت عقلی و فلسفی کشف گردد. عقل وسیله اصلی شناسائی خوب و بد و درک معانی پنهان قرآن کریم است. اصحاب ذوق و شهود که توسط متصوفان ارائه می‌گردند خدا را به عنوان عشق تعریف نموده و هستی را بر اساس رابطه محبت قلمداد می‌کنند. بدین جهت است که هدف از هستی را اتحاد با محبوب دانسته و عشق و کشف و شهود عرفانی را وسیله درک معانی نهفته کلمات الهی و رسیدن به خدا می‌دانند.

تاریخ اسلام همانند تاریخ اکثر ادیان دیگر متأسفانه تاریخ نزاع و مجادله میان متشرعان، متفلسفان

و متصوفان بوده است. مؤمنان و روشنفکران دینی معمولاً به یکی از این سه گروه وابسته شده و به تکفیر و نفی گروه‌های دیگر پرداختند. امر الهی به جای آنکه به توحید و یگانگی و محبت و وداد منجر شود زمینه‌ای برای خصومت و دشمنی و تفرقه شد. در اینجا است که اهمیت تاریخی چهار وادی را می‌توان ملاحظه نمود. اولین مطلبی که در مطالعه چهار وادی به چشم می‌خورد تأکید حضرت بهاء‌الله به اعتبار هر سه روش نفس، عقل و عشق در نیل به حقیقت روحانی است. در واقع هر سه روش در کمال خود، به مقصود و نتیجه واحدی منجر می‌شوند. به عنوان مثال در باره رویکرد نفس حضرت بهاء‌الله توضیح می‌فرمایند که اولاً مرادشان از نفس «نفس الله القائمة فيه بالسَّنن» است و ثانیاً متذکر می‌شوند: «و در این مقام نفس محبوب است نه مردود، و مقبول نه مقهور. اگرچه در اول این رتبه محلّ جدال است ولیکن آخر آن جلوس بر عرش جلال... و این مقام نفس مرضیه است که می‌فرماید "فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی."»

همچنین چنان که قبلاً دیدیم حضرت بهاء‌الله در توصیف اصحاب عقل مؤکد فرمودند که کمال عقل چیزی جز پیغمبر و عقل کلی ربّانی نیست. و پس از آن به توصیف شکوه‌مندی و عظمت رتبه عشق پرداخته و ایشان را شاهد «نفس دوست» معرفی می‌فرمایند.

آشکار است که حضرت بهاء‌الله به جای تنازع و تعارض این سه نوع متفاوت شناسائی روحانی به اثبات و قبول اعتبار همه آنها پرداخته و هر سه آنها را در اوج خود یکی می‌گیرند. اما علاوه بر ذکر اعتبار مساوی رویکردهای گوناگون شناسائی، حضرت بهاء‌الله کمال شناسائی را نه در نفس و نه در عقل و نه در عشق بلکه در عرش فؤاد و سرّ رشاد تلقی می‌فرمایند. این نکته بسیار دقیق و مهم است. چنان که بعداً خواهیم دید مرحله فؤاد در واقع مرحله‌ای است که تمامی قوای وجود آدمی شکوفائی و فعلیت می‌یابد و به رشاد و بلوغ نائل می‌گردد. به عبارت دیگر رویکرد فؤاد وحدت و جمع نفس و عقل و عشق است. یعنی حضرت بهاء‌الله به جای آنکه یکی از این سه روش را درست و دیگر روش‌ها را نادرست معرفی فرمایند اوج شناسائی را از طریق اتحاد و هماهنگی و جمع سه روش مشخص می‌فرمایند. الهیات بهائی الهیات بردباری و شکیبائی و الهیات تعاون و وحدت و اتحاد است.

لازم به تذکر است که این اصل عظیم و اساسی که دریچه بدیعی از بحث المعرفه به جهان گشوده است به شکل دیگری در کتاب مستطاب اقدس هم مؤکد می‌گردد. چنان که می‌دانیم کتاب اقدس با اصل عرفان مظهر امر آغاز می‌گردد. اما چون این عرفان، شناسائی حقیقت روحانی و اصل وجود است در آن صورت چنین عرفانی در بطن خود شامل معرفت عقلی، تمسک و تعهد به احکام و اوامر الهی و عشق و انجذاب به حقیقت روحانی می‌باشد. این است که این عرفان که خود نیز دارای درجات و مراحل نامحدود است مقتضی تعهد و تمسک به احکام و اوامر الهی است. این امر را حضرت بهاء‌الله با بیان اینکه عرفان و عمل از یکدیگر جداناپذیرند مؤکد می‌فرمایند. علت این امر واضح است. عرفان صرفاً عرفان یک شیء تجربی عادی نیست که در نتیجه نه مسؤولیتی، نه تغییر در شناسنده، و نه عشقی به وجود آورد. این عرفان عرفان حق است، عرفان اصل وجود است، عرفان



زیبائی و جمال الهی است و در نتیجه فرد شناسنده را دگرگون می‌سازد و وجود او را مملو از عشق و انجذاب می‌کند و او را نه به آنچه که عملاً هست بلکه به آنچه که باید باشد معطوف و متوجه می‌کند. نتیجه این مطلب این است که عرفان مستلزم عمل به احکام و اوامر الهی می‌گردد. در عین حال جمال مبارک خاطر نشان می‌سازند که این عمل باید حُباً لجمالی باشد. در این صورت عرفان، عمل و عشق تثلیث مقدس کتاب مستطاب اقدس می‌گردد که وحدت این تثلیث اصل فلسفی الهیات بهائی می‌باشد. مشابهت و انطباق این اصل بنیادی کتاب مستطاب اقدس با پیام چهار وادی غیرقابل انکار است. این امر خود دلیل قاطع دیگری است که تا چه حد برداشت تقلیل‌گرایانه از چهار وادی که آن را اثری صوفیانه دانسته و به تعارض میان چهار وادی و کتاب اقدس و دیگر آثار متأخر حضرت بهاء‌الله قائل می‌شود اشتباه و مسموخ است. به عبارت دیگر باید گفت که مطلب اصلی چهار وادی نفی تر تقلیل‌گرایانه مزبور است.

#### ۴- چهار وادی به عنوان اصل مظهریت

چهار وادی حضرت بهاء‌الله دارای جوانب و ابعاد گوناگون است و درک همه آنها برای ما میسر نیست. یکی از این ابعاد در واقع توصیف اصل مظهریت است. بدین ترتیب که چهار وادی در واقع در اوج خود تشریح و ویژگی‌های مظهر امر الهی است چرا که مظهر امر الهی غایت شناسائی و عرفان و سلوک انسانی می‌باشد. این امر در آخر چهار وادی به نحو کاملاً صریح و مشخص مؤکد شده است بدین ترتیب که پس از بحث در مورد نفس و عقل و عشق و فؤاد حضرت بهاء‌الله چنین می‌فرمایند: «آنچه مذکور شد از اشارات بدیعه و دلالات منیعه راجع است به حرف واحد و نقطه واحده. ذلک من سنه الله و لن تجد لسنة الله تبديلاً و لا تحويلاً.»

اما عین این اصل در وادی‌های گوناگون نیز ذکر شده است. چنان که دیدیم حضرت بهاء‌الله از نفس سخن گفتند ولی بلافاصله مؤکد فرمودند که مقصود از نفس اساساً نفس الله القائمة فيه بالسَّنن است. از این بیان مبارک واضح می‌شود که معنای اصلی نفس در اینجا مظهر امر الهی است که نفس الله و روح الله است. مفهوم روح الله به عنوان صفت حضرت مسیح مشهور است. اما مفهوم نفس الله نیز باز به معنای مظهر امر الهی است که قائم مقام حق در عالم خلق است. حضرت بهاء‌الله در یکی دیگر از الواح مبارکه‌شان ضمن تفسیر حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» این امر را تصریح فرموده‌اند:

«ولكن مقصود اولیه از عرفان نفس در این مقام عرفان نفس الله بوده در هر عهد و عصری، زیرا که ذات قدم و بحر حقیقت لم یزل متعالی از عرفان دون خود بوده. لهذا عرفان کل عرفاء راجع به عرفان مظاهر امر او بوده. و ایشانند نفس الله بین عباده و مظهره فی خلقه و آیه بین بریته. من عرفهم فقد عرف الله...»<sup>۱</sup>

به همین ترتیب چنان که قبلاً دیدیم در توصیف عقل نیز حضرت بهاء الله بلافاصله عقل را با عقل کلّی ربّانی و پیغمبر الهی یکی ساختند. در باره رتبه فؤاد نیز حضرت بهاء الله به صراحت از عالم امر سخن می‌فرمایند و این رتبه را در اصل از آن مظاهر امر معرفی می‌فرمایند: «زیرا که این عالم امر است و منزّه از اشارات خلق. رجال این بیت بر بساط نشاط باکمال فرح و انبساط الوهیت می‌نمایند و ربوبیت می‌فرمایند و بر نمارق عدل متمکن شده‌اند و حکم می‌رانند...»

از آنچه که ذکر شد واضح می‌شود که حضرت بهاء الله در چهار وادی دو نکته اساسی را خاطر نشان شده‌اند. اول آنکه غایت عرفان و سلوک چیزی جز مظهر امر الهی نیست و در واقع بدین جهت است که میان شریعت و عقل و کشف وحدت و هماهنگی حاصل می‌شود. دوم آنکه چهار وادی به یک اعتبار توصیفی است از مظهر امر الهی که قهرمان اخلاقی (نفس)، فیلسوف الهی (عقل) و قدیس و عاشق ربّانی (عشق) را در کمال خویش وحدت و تبلور می‌بخشد.

## ۵- چهار وادی به عنوان دیالکتیک آزادی

آخرین مطلبی که در این بحث مختصر بدان اشاره خواهیم کرد مسأله ماهیت رتبه فؤاد یعنی وادی چهارم است. جمال مبارک به تفصیل در مورد رویکرد چهارم بحث می‌فرمایند اما اصل بحث مبارک اثبات این امر است که حقیقت رتبه فؤاد را نمی‌توان به درستی فهمید. عرش فؤاد و سرّ رشاد که اوج شناسائی را میسر می‌سازد به فرموده حضرت بهاء الله چیزی جز رتبه قدر نیست. به این ترتیب درک مقام فؤاد مستلزم درک مسأله قدر است. این مطلب را جمال مبارک بدین ترتیب تصریح می‌فرمایند: «... این مقام عرش فؤاد است و سرّ رشاد. این محلّ رمز یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید است که اگر کلّ من فی السّموات و الارض الی یوم ینفخ فی الصّور شرح این رمز شریف و سرّ لطیف را فرمایند البتّه از عهده حرفی برنمایند و احصاء نتوانند زیرا که این مقام قدر است و سرّ مقدر.»

پس از آن به حدیث حضرت علی اشاره می‌فرمایند که در پاسخ به سؤال مربوط به ماهیت قدر از دشواری این مسأله و عدم امکان درک آن صحبت فرموده‌اند. البتّه باید توجه نمود که جمال مبارک به نحو لطیف و صریحی در این قسمت از چهار وادی از مقام شامخ و عظیم خویش سخن می‌فرمایند چرا که پس از بیان اینکه هیچ کس قادر به ادراک این سرّ نیست و تأکید بر اینکه اگر کسی هم ادراک آن رتبه را نمود البتّه ستر خواهد نمود بیان می‌فرمایند که «قسم به خدا که اگر طالب مشهود می‌گشت مذکور می‌آمد.»

اما با وصف اینکه سرّ فؤاد همان سرّ قدر است و سرّ قدر هم نهفته و پنهان است مع هذا حضرت بهاء الله به تلویح رشحهای از ویژگی‌های این سرّ را در بحث خویش بیان می‌فرمایند. در همین بیان مبارک حضرت بهاء الله اصحاب رتبه فؤاد یا رتبه قدر را با ویژگی یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید تعریف می‌نمایند و بار دیگر در چهار وادی متذکر می‌شوند که «رجال این بیت بر بساط نشاط باکمال فرح و انبساط الوهیت می‌نمایند و ربوبیت می‌فرمایند و بر نمارق عدل متمکن شده‌اند و حکم می‌رانند و هر ذی حقی را به قدر و اندازه عطا می‌فرمایند.» همچنین در وصف این رجال بیان

می‌فرمایند که «در این رتبه سموات علی با ارض ادنی تعارض ندارد و تفاوت نجوید زیرا که مقام الطاف است نه بیان اضداد اگرچه در هر آن در شأن بدیع جلوه نمایند یک شأن بیش نیست.»

از بیانات بالا معلوم می‌شود که حضرت بهاء‌الله معنای بدیعی از مفهوم قدر و تقدیر ارائه می‌فرمایند. برای درک مفهوم قدر تا آنجا که برای ذهن ما میسر است باید به ریشه تاریخی بحث قدر مراجعه کنیم و آن‌گاه به آثار مبارکه نظر اندازیم. مهم‌ترین و مشهورترین بحث در مورد قدر را ابن عربی مطرح کرده است. ابن عربی در فصوص الحکم فصل مخصوصی را به بحث در مورد قدر و سرّ آن اختصاص داده است. خلاصه این بحث این است که از نظر ابن عربی مفهوم قدر هم به معنای نفی آزادی راستین خدا است و هم آنکه نفی آزادی انسان است. در مورد اول مطلب را بدین سان بیان می‌کند که فعل خلاق خدا توسط قدر اشیاء یعنی قابلیات و استعدادات اشیاء یا به عبارت دیگر توسط اعیان ثابتۀ آنها تعیین می‌شود. در مورد انسان هم تأکید می‌کند که هر چه که اتفاق می‌افتد از قبل توسط قدر یعنی اعیان ثابتۀ اشیاء از جمله قدر انسان تعیین شده است و صرفاً قبول منفعل قدر و تسلیم به تقدیر را نتیجه شناسائی راستین می‌داند. به علاوه ابن عربی قدر را در چارچوب بحث در مورد عزیر یعنی عزرای نبی مورد بحث قرار می‌دهد و با اشاره به احادیث اسلامی در مورد عزرا مسأله قدر را تفسیر می‌کند. بر طبق نظر ابن عربی چون عزرا از فشار بر قوم یهود و خرابی معبد و پراکندگی اسرائیل شکایت نمود خداوند به او گفت که به خاطر این سخن (یعنی عدم قبول تقدیر) ممکن است از نبوت محروم شود. ابن عربی این مطلب را تعبیر کرده و می‌گوید که ولایت بر نبوت برتر و افضل است و اگرچه نبوت آنها می‌یابد ولی ولایت نهایی ندارد. نکته دیگری که ابن عربی بر آن تأکید می‌نماید این است که خداوند به انبیاء و رسولان خویش به تناسب قدر و استعداد مردمشان علم عطا کرده است و بدین جهت میان انبیاء در علم و فضل تفاوت و تفکیک می‌گردد.

در اینجا لازم به تذکر است که نظر دیانت بهائی در مورد قدر تقریباً در همه این موارد عکس نظر ابن عربی است. شیخ احمد احسائی در کتاب شرح الفوائد خویش به تفصیل از این نظریه ابن عربی انتقاد کرده و بیان می‌کند که اولاً اراده خلاق حق آزاد مطلق است و ثانیاً همه چیز خصوصاً انسان تا حدی دارای آزادی و اختیار است. این دو اصل هر دو مورد تأیید آثار مبارکه می‌باشد. اما برای درک مفهوم قدر در چهار وادی لازم است بیانات مبارک را به یاد آورده و متوجه شویم که مفهوم قدر با مفهوم یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید مترادف گردیده است. به عبارت دیگر مفهوم حضرت بهاء‌الله از قدر و تقدیر نه ناتوانی و تسلیم به جبر مطلق و انزواء و انزال و فرار و قبول هر چه که هست، بلکه رویکردی فعال و خلاق در زندگی فردی و اجتماعی است. اما برای فهم این مطلب باید به آثار مبارکه دیگر خصوصاً آثار حضرت ربّ اعلی مراجعه نماییم.

می‌دانیم که مفهوم قدر یکی از مراحل هفت‌گانه خلقت است. در آثار حضرت باب مکرراً این مراحل هفت‌گانه مورد بحث قرار گرفته است. این هفت مرحله مشیت، اراده، قدر، قضاء، اذن، اجل و کتاب می‌باشد. چنان که می‌بینیم قدر مرحله سوم است. ممکن است این فکر به وجود آید که مراد حضرت بهاء‌الله از قدر به عنوان سرّ فؤاد در چهار وادی این مفهوم قدر که مرحله سوم خلقت است

نمی‌باشد. اما این تصوّر نادرست است. حضرت اعلی در تفسیر هاء در مورد مراحل خلقت بحث می‌فرمایند و آن‌گاه به بحث در مورد مرحله سَوَم یعنی قدر پرداخته و در ضمن آن بحث با اتکاء به حدیث منسوب به حضرت علی همانند چهار وادی حضرت بهاء‌الله دشواری درک سَر قدر را با تفصیل بیشتر مؤکّد می‌فرمایند. واضح است که مفهوم فَوَاد را باید در مفهوم قدر به عنوان مرحله سَوَم خلقت جستجو نمود.

بحث دقیق در مورد مفهوم قدر خارج از حوصله این مقاله کوتاه است و خود نیازمند مقاله‌ای مستقل است. اما به اختصار به ذکر چند بیان از بیانات حضرت اعلی در مورد قدر در ارتباط با مشیت و اراده می‌پردازیم تا طرح کلی آن آشکار شود. در صحیفه اصول و فروع می‌فرمایند:

«خلق فرموده مشیت را لا من شیء به علّیت خود مشیت بلاکیف و بیان. و بعد از آن خلق فرمود کلّ اشیاء را به علّیت او. و ممکن نیست خلق شیئی که حرف مشیت بر او وارد شود الاّ به هفت مرتبه از امکان که اقلّ این در حقّ ممکن ممکن نیست و آن هفت مرتبه مشیت و اراده و قدر و قضاء و اذن و اجل و کتاب است و اوّل ذکر شیء بلا تعلق ذکر شیئیّت وجود مشیت است و حین تعلق وجود شیئیّت اراده است و حین ذکر معاً قدر است.»<sup>۲</sup>

در مناجاتی می‌فرمایند: «... اِنَّ الشَّيْءَ لَمَّا يَنْسَبُ اليك يَظْهَرُ حَكْمَ المَشِيَّةِ فِي صَقْعِهِ وَاذَا يَنْسَبُ الي نَفْسِهِ يَثْبُتُ حَكْمَ الارَادَةِ فِي مَقَامِهِ وَاذَا تَحَقَّقَ ذِكْرُ الِاثْنِيْنَةِ يَظْهَرُ حَكْمَ الرِّبْطِ بِاسْمِ القَدْرِ.»<sup>۳</sup> و در رساله غناء فرموده‌اند:

«... شکی نیست که در حین وجود، خداوند عالم مجبور نفرموده شیئی را در جهت قبول بل ابداع فرموده ذکر اوّل که مقام صادر مطلق باشد لا من شیء بنفسه لنفسه و علّت قبول اختیار را نفس او قرار داده... دون الله موجود نمی‌شود الاّ به دو جهت، جهت وجودی که دالّ بر ظهور متجلّی است و جهت ماهیتی که دالّ بر جهات عبودیت و قبول این تجلّی است. و این دو جهت که ثابت شد رتبه قدر که مقام ربط بین جهتین است ظاهر می‌گردد.»

درک بیانات مبارکه فوق تا حدّی مستلزم آشنائی با آثار شیخ احمد احسائی خصوصاً شرح الفوائد است ولی در اینجا به جنبه‌ای از این بیانات الهی اشاره می‌گردد. خلاصه بیان مبارک در مورد قدر این است که قدر مقام ربط و وحدت میان مشیت و اراده است. مشیت مقام وجود است و اراده مقام ماهیت. وجود حاصل تجلّی حقّ است و ماهیت جهت خود شیء است. بدین ترتیب قدر و تقدیر چیزی جز اتحاد وجود و ماهیت نیست. یا به زبان دیگر هنگامی که جهت حقّ و جهت نفس یعنی اراده الهی و ماهیت آدمی با یکدیگر هماهنگ و متحد می‌گردد حقیقت قدر و تقدیر محقّق می‌شود. مفهوم این مطلب این است که قدر آدمی مقام ظهور آزادی راستین او است یعنی زمانی که تضادّ میان اراده انسانی و اراده الهی از میان می‌رود و اراده فرد آینه اراده الهی می‌گردد. این امر به معنی قبول منفعل و ایستای آنچه که هست نبوده بلکه بالعکس عبارت از فعلیت یافتن تمامیت قوای وجود

آدمی است. بنا بر این تقدیر هر کس در واقع مقام کمال وجودی آن شخص یعنی مقام قدر است و آزادی و شکوفائی فرد است. قدر در این مفهوم معادل رویکردی است که به تکامل خود و دیگران منجر می‌شود و به ارتفاع مقام انسان می‌انجامد. مرحلهٔ فؤاد یا مرحلهٔ قدر بدین ترتیب مرحلهٔ هماهنگی همهٔ قوای انسانی و شکوفائی جوانب گوناگون وجود او از قبیل اراده و شناسائی و عشق، و تحقق آزادی راستین است. به همین جهت است که مقام قدر مقام قدرت و فعالیت است. البته اوج این مقام در رتبهٔ مظهر امر الهی صادق است ولی در حیطةٔ انسان عادی نیز انعکاسی از همین اصل مصداق دارد.

می‌بینیم که حضرت بهاء‌الله مفهوم قدر و تقدیر را تعریف مجدد می‌فرمایند و آن را اصل آزادی و تکامل می‌فرمایند. قدر به جای دیدگاهی ایستا و پذیرا به دیدگاهی پویا و آفرینگر مبدل می‌گردد. در عین حال مفهوم قدر معنای تاریخی نیز می‌یابد و به شکل استمرار و تکامل ظهورات الهی نیز درمی‌آید. این امر درست بر خلاف سخنان ابن عربی، مبتنی بر اصل وحدت ادیان و مظاهر مقدسه و لزوم استمرار فیوضات الهی می‌باشد. شریعت الهی به این معنی قدر است که بر طبق استعداد مردم نازل می‌گردد. اما این امر نه به معنای تفاوت علم و مقام مظاهر مقدسه، بلکه مبین دیالکتیک تاریخ و تحوّل اجتماعی و روحانی است. در اینجا می‌بینیم که مفهوم قدر که در نظریهٔ ابن عربی به معنای خاتمیت و فرار از تاریخ درآمد در امر بهائی بالعکس به معنای اثبات اصل تاریخ و هشیاری تاریخی ظاهر می‌شود. خلاصه آنکه مفهوم فؤاد در امر بهائی انقلابی بنیادی در مفهوم قدر و تقدیر ایجاد می‌کند. قدر تسلیمی ایستا به جبری خارجی و پایان تاریخ نیست. بالعکس قدر عبارت از اثبات آزادی و لزوم دیدگاهی خلاق و فعال در زندگی بوده و به علاوه بیانگر اصل تاریخ در الهیات و جامعه‌شناسی بهائی است.

### یادداشت‌ها

\* معادل مشروط مفاهیم مذکور در مقاله به انگلیسی چنین است: نفس ؛ soul, self ؛ عقل ؛ reason, intellect ؛ عشق ؛ love ؛ عرش فؤاد و سرّ رشاد ؛ the throne of the heart and the secret of maturation ؛ سرّ قدر ؛ mystery of destiny .

۱- دریای دانش، مؤسسهٔ مطبوعات بهائی هند، دهلی نو، ۱۹۸۵ م، ص ۱۶۲.

۲- امر و خلق، لجنة نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی، لانگنهاین، ج ۱، ۱۹۸۵ م، ص ۹۹.

۳- همان مأخذ، ص ۱۰۰.