



الوہیت و مظہریت

دکتر علیمراد داودی

جلد دوم

فلسفہ و عرفان

تہیہ و تنظیم: دکتر وحید رافتی

چاپ دوم

۱۵۳ بدیع - ۱۹۹۶ میلادی

شماره بین المللی کتاب ۱۵۳-۱۸۹۶۱۹۳

مؤسسہ معارف بہائی

P.O. Box 65600 Dundas, Ontario, L9H 6Y6, Canada

الوہیت و مظهریت
جلد دوم فلسفہ و عرفان
از آثار دکتر علی مراد داودی
تہیہ و تنظیم: دکتر وحید رافتی
چاپ دوم در ۱۰۰۰ نسخه
از انتشارات مؤسسہ معارف بہانی
۱۵۳ بدیع ۱۹۹۶ میلادی
چاپ انتاریو، کانادا

شماره بین المللی کتاب ۱۵۳-۱۹۶۱۹۳-۱

فهرست مندرجات

۴	صورت علائم اختصاری
۵	الف _ مقدمه
	ب _ آثار دکتر داودی:
۲۳	۱ _ در باره الوهیت _ مبحث اثبات الوهیت
۴۵	۲ _ بحث در باره بعضی از دلایل اثبات وجود خدا
۵۱	* راجع به وجود شرّ
۵۲	* راجع به مشیت اولیه
۵۳	* راجع به سوفسطائیان و رواقیان
	۳ _ الوهیت و توحید. قسمت اول: الوهیت
۶۰	* خدا را منزّه میدانیم
۶۷	* صفات و اسماء را از خدا سلب میکنیم
۷۶	* خدا به ادراک در نمی آید
۸۶	* دلایل قصور ادراک
۹۰	* خداپرستی و بت پرستی
۹۱	* مظاهر الهیه نیز معترف به قصورند
۹۷	* ما عرفناک حقّ معرفتک
۹۸	* من عرف نفسه فقد عرف ربّه
۱۰۰	* قرب و بُعد

- ۱۰۳ * در تجلی و مراتب آن
- ۱۰۵ * صدور خلق از خدا
- ۱۰۶ * فرق تجلی با ظهور و حلول
- ۱۰۸ * ظهور اسماء و صفات
- ۱۱۳ * تجلی عام
- ۱۱۶ * معرفت خدا و رؤیت او در خلق
- ۱۲۰ * تفاوت مراتب تجلی
- ۱۲۳ * انسان اشرف کائنات است
- ۱۲۶ * انسان مظهر اسماء و صفات است
- ۱۳۰ * رفع توہم
- ۱۳۷ ۴ _ الوہیت و توحید. قسمت دوم: مظهریت
- ۱۳۹ * مظاهر الہیہ _ مقام شارع امر
- ۱۴۲ * مظهر اسماء و صفات
- ۱۵۲ * آخرین حد معرفت
- ۱۵۶ * لقاء اللہ
- ۱۶۳ * تجدید تأکید در تنزیہ غیب منیع
- ۱۶۸ * موقف اہل سلوک و حقیقت عرفان
- ۱۷۸ * شجرہ طور
- ۱۸۱ * توحید و تحدید _ ظهور کلی الہی
- ۱۸۲ * مقام توحید
- ۱۸۷ * لم یلد و لم یولد

- ۱۸۹ * وحدت ادیان
- ۱۹۱ * مقام تحدید
- ۱۹۶ * حضرت بہاء اللہ مظهر امر الہی
- ۱۹۷ * حضرت بہاء اللہ مظهر اسماء و صفات
- ۲۰۲ * مظهریت و عبودیت
- ۲۱۰ * خدا می آید
- ۲۱۷ * آمدن خدا بمعنی آمدن مظهر امر او
- ۵ _ عالم انسانی محتاج استفاضہ از نفشات
- ۲۲۱ روح القدس است
- ۲۲۶ ۶ _ توافق علم و دین
- ۲۳۳ ۷ _ دین باید سبب الفت و محبت باشد
- ۲۵۹ ۸ _ خلاقیت کلمۃ اللہ
- ۲۷۹ ۹ _ خلق جدید
- ۲۸۸ ۱۰ _ بحث در بارۃ مقام حضرت بہاء اللہ
- ۳۲۸ ۱۱ _ مقام حضرت بہاء اللہ
- ۳۴۷ ج _ فہرست اعلام و اہم مواضع
- ۳۶۷ د _ مشخصات کتب و مآخذ

صورت علائم اختصاری

ب	بذیع - تاریخ بذیع
ج	جلد - مجلد
ش	شماره
ص	صفحه
ط	طهران
م	میلادی
م ف	مأخذ فوق
م م م	مؤسسه ملی مطبوعات امری
ن ک	نگاه کنید
ه ش	هجری شمسی
ه ق	هجری قمری

مقدمه

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

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

در فاصله نگارش شرح احوال جناب دکتر داودی که در جلد اول

* این کتاب توسط مؤسسه معارف بهائی چاپ و منتشر شده است.

مذکور گشته (صفحه ۲۸ - ۳۵) تا این ایام که مارچ سال ۱۹۸۹ می‌باشد. خاطرات و اشعاری در باره آن نفس نفیس منتشر گردیده که صورت آنها شایسته درج در این مقام است تا منابع مآخذ شرح احوال دکتر داودی را که در صفحات ۵۰ - ۵۱ کتاب فوق ارائه گشته تکمیل نماید:

۱ - ماشاء الله مشرف زاده. «خاطراتی از استاد دکتر علیمراد داودی اعلی الله مقامه» «پیام بدیع» سال دوم، شماره ۱۶ (اپریل ۱۹۸۴) ص ۱۶ - ۱۹.

۲ - عنایت الله وشوق. «خاطره‌ای از استاد دکتر علیمراد داودی» «پیام بدیع» سال دوم، شماره ۱۸ (جون ۱۹۸۴) ص ۱۴ - ۱۵.

۳ - سیروس روشنی، «در تجلیل از جناب دکتر علیمراد داودی» «پیام بدیع» سال سوم، شماره ۲۶ (فوریه ۱۹۸۵) ص ۱۹.

۴ - بهاء الدین محمد عبدی، «فیلسوف شهید» «پیام بهائی» شماره ۷۴ - ۷۵ (ژانویه و فوریه ۱۹۸۶). ص ۲۱.

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

در جلد اول آثار جناب دکتر داودی صورتی از آثار ایشان در صفحات ۱۳ - ۲۰ نشر گردید و حال معلوم شده است که اضافه بر آن آثار، جناب دکتر داودی سخنرانی مبسوطی در باره لوح

حضرت عبدالبهاء خطاب به دکتر فورال ایراد نموده و سه مقاله تحت عنوان «خود را بشناس» «اضطراب متافیزیک در دوره معاصر» و «بحث انتقادی در باره بطلان تسلسل» را در شماره اول، دوم، و سوم بخش فلسفه که به ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه طهران در سالهای ۱۳۵۴، و ۱۳۵۶ طبع گردیده، منتشر نموده اند.

در این مقام شایسته است شرحی را که جناب دکتر شاپور راسخ بنا به خواهش این عبد مرقوم و همراه نامه مندرج در ذیل ارسال داشته اند، درج نماید. در این شرح که حاوی گفت و شنود ایشان با جناب دکتر یحیی مهدوی، استاد عالیقدر دانشگاه طهران می باشد، نظریات و خاطرات جناب دکتر مهدوی در باره فعالیت های علمی و فرهنگی دکتر داودی مذکور گردیده است:

جناب دکتر وحید رافتی روحیفده

امروز ۱۹ - ۹ - ۱۹۸۴ جناب دکتر یحیی مهدوی، استاد دانشگاه طهران را در لوزان ملاقات کردم. سؤالاتی چند در باره دکتر علیمراد داودی عزیزمان طرح نمودم. پاسخ های ایشان را در صفحات ضمیمه ملاحظه می فرمائید.

با ارادت، شاپور راسخ

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

«آقای دکتر یحیی مهدوی، استاد فلسفه دانشگاه طهران از دوران

تحصیل و تلمذ علیراد داودی چنین یاد کردند:

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

اثر مهم دکتر داودی پس از آنکه از وزارت آموزش و پرورش به دانشگاه منتقل شدند و به دانشیاری آقای دکتر مهدوی به کار تدریس در این مؤسسه عالی علمی پرداختند، ترجمه دو مجلد اول از کتاب تاریخ مفصل فلسفه امیل بریه بود که به فلسفه عهد باستان مربوط می شد و به راستی از عهده کار این ترجمه بس دشوار، به قول دکتر مهدوی، به خوبی بیرون آمده اند.

دروس اصلی دکتر داودی در دوره لیسانس دانشگاه طهران عبارت بود از تاریخ فلسفه قرون وسطی و متافیزیک. ضمناً در سال اول مشترک میان رشته‌های مختلف دانشکده ادبیات، مقدمات فلسفه را نیز تدریس می کردند. علاوه بر این دکتر داودی در غیاب آقای دکتر مهدوی که گاه به اروپا می رفتند، دروس ایشان را عهده دار می شدند و چنان که دکتر مهدوی می گفتند، در کار تدریس جدی،

دقیق و منصف بودند.

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

روابط دکتر داودی با همکاران خود خوب بود و همکاران از مفقودی ایشان اظهار تأسف می‌کنند. به گفتهٔ آقای دکتر مهدوی، آقای دکتر داودی اخیراً از عهدهٔ ترجمهٔ کتاب مهمی در فلسفهٔ قرون وسطی برآمده و نسخهٔ آن را به دانشگاه تسلیم کرده بودند. نویسندهٔ این کتاب اتین ژیلسون Etienne Gilson است (۲). ترجمهٔ این کتاب ظاهراً بنا به سفارش آقای داریوش شایگان در قسمت فرهنگی بنیاد شهبانو فرح بوده و آقای دکتر مهدوی این ترجمه را

در طهران به تازگی دیده و به مسؤول گروه فلسفه توصیه کرده بودند که خوب است در دانشگاه به چاپ رسد ولو نام مترجم در آن تصریح نشود (۳).

در مورد مفقودی آقای دکتر داودی، آقای دکتر مهدوی می گفتند عقیده همکارانشان بر این بوده که این کار به دست یکی از گروه های غیر دولتی صورت گرفته است. ایشان تصور نمی کردند که دانشجویان در این کار مداخلیتی داشته باشند، زیرا دکتر داودی در محیط درس خود سخن از معتقدات دینی خود نمی گفتند».

این بود متن گفت و شنود جناب دکتر شاپور راسخ با جناب دکتر یحیی مهدوی که چون حاوی نکات ارزنده ای در باره خدمات فرهنگی جناب دکتر داودی بود، عیناً به درج آن پرداخت. اضافه بر شرح فوق، جناب دکتر شاپور راسخ قطعه ای نیز در محامد جناب دکتر داودی سروده اند که ذیلأ به درج آن مبادرت می ورزد:

حمامه صلح در دام زاغان

به غیر حق که شناسد مقام داودی

که ثبت دفتر غیب است نام داودی

به بارگاه علاسته صف ملانک قدس

بگرد مسند پراحترام داودی

گرش حیات چو رویای صبح کوتاه بود

فروغ عشق برافروخت شام داودی

وجود خویش فدا کرد بهر خدمت خلق
 نبود غیر محبت مرام داودی
 دمی زجهد نیاسود و مشکلات طریق
 نکاست ذره‌ای از اهتمام داودی
 دبیر محفل ملی به سالها و نهاد
 اساس محکم نظم و قوام داودی
 بسا رقیمه کز آن خامه نقش کاغذ شد
 چو عطر گل اثر مستدام داودی
 هزار نکته ناگفته در سخن پرورد
 که بود توسن الفاظ رام داودی
 نمی‌رسید بیانگر به حد شیوانی
 نبود درخور ذوق و به کام داودی
 میان جمله احباب شخص شاخص بود
 جمیع، مدعن شأن و مقام داودی
 لطیف چهره و شیرین بیان و خوش محضر
 خجسته صحبت پر اغتنام داودی
 ز باغ معرفت الحق گلی نماند و نبود
 کزو نبرد بسی خط مشام داودی
 بعلم و فضل چو گنجینه نفاس بود
 به اهل فهم قعود و قیام داودی
 ولی دریغ که دست فلک چو بر سقراط
 بریخت زهر عداوت به جام داودی

زمانه سخت برآشفست و تیره اندیشان
 برون شدند پی انعدام داودی
 شنیده ام که به باغی نظاره می کردند
 وقار و حشمت مشی و خرام داودی
 هزار توطنه چیدند و دام گسترده
 بر آن حمامه صلح و سلام داودی
 به چاه تیره نهفتندش و از آن غافل
 که باز سر زده ماه تمام داودی
 چراغ عشق به طوفان نمیشود خاموش
 ببین به عالم دلها دوام داودی
 بزیر گنبد گردون هنوز موج است
 طنین دلکش لحن و کلام داودی
 چه غنچه های معارف که باز می شکفت
 به صحن خاک ز فیض مدام داودی
 چراغ حکمت او باز پرتو افروزست
 خوشا تجلی خورشید فام داودی
 بلی از آن که خبر شد خبر نیامد باز
 زهی سعادت و طوبی ختام داودی

ارادتمند دیرینش، شاپور راسخ

۹ - ۲ - ۱۹۸۷

جناب امان الله موقن خاطرات خود را چنین شرح می دهند:

پر از غوغا ولی خاموش و سراپا گرمی و شور عشق
اما بی جوش و خروش

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

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

چهره‌ای آرام و نافذ داشت و حکمت را غالباً مراعات می‌کرد. همچون قطره شبنمی که از غایت پاکی و زلالی خورشید را در خود منعکس می‌سازد، وجودش درخشندگی و صفا داشت و عطر گل‌های بهاری را به خاطر می‌آورد که در حالت عادی کمتر کسی

متوجه روح افزا بودنش می شود و اگر کسی بخواهد لطف آن را وصف کند، جز آنکه بگوید معطر است، عبارتی ندارد. در عین آنکه در نهایت متانت و وقار بود، طبعش از مزاح و طیبت خالی نبود و گاهگاهی با شهد ظرافت، ملال خاطر و سنگینی بار کار را از میان می برد. با وجود کارهای متراکم و فشرده ای که در دفتر محفل ملی داشت، به کارهای جاری دیگر از قبیل تدریس فلسفه در دانشکده ادبیات و شرکت در جلسات تبلیغی و ادای نطق در کنفرانس ها و جلسات مختلف و همچنین تدریس معارف امری و معلمی در مؤسسه عالی معارف بهائی و ضبط مطالب عرفانی و فلسفی بر روی نوار و سایر تتبعات و تحقیقات ادبی خود ادامه می داد. اعجاب انگیز آنکه وقتی برای ضبط معارف عمیق و مطالب فلسفی در محل ضبط حاضر می شد، نکات و دقائق عرفانی و حکمتی را بدون نوشته و یادداشت با بیانی بلیغ بر زبان می آورد و هرچه از معانی به خاطرش می گذشت، به بهترین وجه به عبارت می کشید و هیچگاه ملاحظه نشد که مطلبی را اصلاح و کلامی را تغییر دهد.

حدود ۱۲ سال یا بیشتر بود که با جناب دکتر داودی آشنا شده بودم. این آشنائی حدود سال ۱۳۴۵ شمسی با عضویت در لجنة ملی نشر آثار امری شروع شد. در آن هنگام مرحوم شاهقلی منشی محفل ملی ایران بود و هفته ای یک شب لجنة مزبور با حضور ایشان تشکیل می گردید. شرکت در لجنة نشر آثار و

خدمات مهمه‌ای که در آن اوقات انجام می‌شد، برای کلیه اعضا بسیار لذت‌بخش و شوق‌انگیز بود، به طوری که سالهای متوالی و مرتب جلسات لجنه از اولین ساعات عصر تا قریب نیمه شب ادامه می‌یافت و کارها در جریان بود و در پایان جلسه هم اعضا با نارضایتی و بی‌میلی جلسه را ترک می‌کردند.

محل سکونت جناب دکتر داودی طهران پارس بود و چون مسیر ما تا حدی مشترک بود، همراهی و مصاحبت ایشان پس از ترک جلسه افتخاری برای این عبد بود که گفتگوها را دنبال و دقایقی بیشتر به کسب فیض پردازم. در آن سالها به خدمت در محفل روحانی طهران پارس مشغول بودند و بعد به عضویت محفل ملی انتخاب و بعد از صعود جناب روحی ارباب علیه رضوان الله (در اردیبهشت سال ۱۳۵۴) بعنوان منشی محفل ملی ایران مفتخر شدند. در همان زمان این عبد نیز در دفتر محفل ملی ایران به خدمتگزاری مشغول و مجدداً توفیق رفیق شد تا از مصاحبت آن استاد بهره‌مند گردم.

هر هفته سه یا چهار روز از ساعت ده صبح به دفتر محفل ملی می‌آمدند و رسیدگی به کارها و تحریر نامه‌ها و مقالات را شروع می‌کردند و بعضی روزها ظهر هم در دفتر می‌ماندند و با غذائی مختصر به کار ادامه می‌دادند. برای اطمینان از جریان منظم کارها یادداشت‌هایی تهیه کرده بودند و کلیه نامه‌ها و دوسیه‌های مهمی که در خلاصه مذاکرات محفل مطرح بود، با ذکر تاریخ و

اقدامی که لازم دارد، در آن نقل و هفته‌ای یکی دو بار این بنده را احضار و اقدامات انجام شده در هر مورد را تعقیب می‌نمودند و دقت و وسواس عجیبی داشتند که مبادا نامه‌ای بدون اقدام و معطل بماند. در مدت کوتاهی که در دفتر محفل ملی با ایشان همکاری داشتم، خاطرات فراموش‌نشدنی از نکته‌سنجی‌ها و دقیقه‌یابی‌های ایشان دارم که همواره ذهنم را مشغول می‌دارد:

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

روزی دیگر زنگ اطاق را به صدا در آوردند تا یکی از مستخدمین برای اجرای اوامرشان مراجعه کند و چون از مستخدمین کسی حاضر نبود و مجدداً زنگ را به صدا آوردند، این بار شخصاً به اطاق ایشان مراجعه کردم و وقتی سؤال کردند شما چرا آمدید، این شعر را خواندم:

به شرط آنکه منت بنده وار در خدمت

کمر ببندم و تو شاهوار بنشینسی

ایشان فوراً جواب دادند: چو تو ایستاده باشی ادب آنکه من بیفتم.

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

عشق می‌ورزم و امید که این فنّ شریف

چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود

شرح خدمات و تفصیل منشآت حکیمانه و نوارهای فلسفی که آن بزرگوار از خود به یادگار گذاشته است، از عهده این حقیر خارج است و این چند سطر مختصر احساسی نارسا و خاطراتی بس کوتاه از دوران مصاحبت با آن ادیب فرزانه بود. امان‌الله موقن

۱۳۶۳/۵/۲۲ مطابق ۱۹۸۴/۸/۱۴

با نقل این خاطرات مقدمه جلد دوم آثار جناب دکتر داودی را به پایان می‌برد و چون در باره نحوه تهیه و تنظیم و تحریر مطالب و کیفیت ارائه مآخذ و مدارک شرحی مبسوط در مقدمه جلد اول

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

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

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

۳ - به اضافه فهرست کلی مندرجات که در ابتدای کتاب به طبع رسیده، فهرست مفصل دیگری نیز که حاوی اسامی علم و اهم مواضع مندرجه در کتاب می‌باشد، به ترتیب حروف الفباء به آخر

مجموعه اضافه گشته تا به یافتن سریع تر نکات و اسامی مورد نظر کمک نموده باشد.

۴ - روش ارجاع به آیات قرآنی آن بوده که اول شماره آیه داده شده، سپس اسم سوره مذکور گشته و بعد شماره سوره مربوطه برای سهولت مراجعه مندرج گردیده است.

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

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

وحید رافتی حیفاء، جون ۱۹۸۹

یادداشتها

- ۱ - برای ملاحظه مشخصات کامل این اثر و سایر آثار جناب دکتر داودی، نگاه کنید به «انسان در آئین بهائی» ص ۱۳ - ۲۰.
- ۲ - اتین ژیلسون ÉTIENNE GILSON: مورخ و فیلسوف فرانسوی است که به سال ۱۸۸۴ متولد و در سال ۱۹۷۸ درگذشت. از جمله آثار او کتاب *La Philosophie du Moyen Age* است که در سال ۱۹۲۲ تحریر نموده و کتاب دیگر او که آقای دکتر مهدوی بدان اشارت کرده‌اند، *L' Esprit de la Philosophie Medievale* نام دارد که به سال ۱۹۳۲ نگاشته شده‌است.
- ۳ - این کتاب با ذکر نام مترجم تحت عنوان «روح فلسفه قرون وسطی» در طهران بوسیله مطالعات و تحقیقات فرهنگی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی در سال ۱۳۶۶ هـ ش در ۶۹۶ صفحه به طبع رسیده‌است. در معرفی و نقدی که از این کتاب در مجله «کیهان فرهنگی» (سال ۴، شماره ۸، آبان ۱۳۶۶، ص ۴۳) به طبع رسیده، چنین آمده‌است: «... ترجمه بسیار استادانه و کم نظیر کتاب که با نثری دقیق و فصیح به پارسی درآمده‌است، به خوبی مبین آن است که مترجم به کار خود محیط بوده و در برابر گذاری اصطلاحات و نگارش جملات نهایت زیبایی و دقت و سلیقه را به کار برده‌است...».

فلسفه و عرفان

الوہیّت و مظہریّت

در باره الوهیت

مبحث اثبات الوهیت

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

متشکرم که در ضمن بیانتان مطلبی را اشاره کردید که وظیفه بنده را سهل‌تر کرده و آن این است که فرمودید هرکسی از ما به نحوی این مسأله را برای خود حل کرده، چون اصل مطلب در مورد خدا همین است که برای هرکسی به نحوی مطلب حل بشود، چون مطلبی نیست که بشود راه حل واحدی برای همه اذهان و افکار بشری در مورد آن پیدا کرد. هرکسی راه خود را به سوی خدا دارد، و از همان راه به سوی او می‌رود که قابل تکرار نیست.

آن راه ارتباط با شخصیت، با روح، و با قلب هرکسی دارد. اما مطلب اینجاست که هرکسی ناگزیر است آن را به نحوی برای خود حلّ بکند و در همین جا خدا اثبات می‌شود، یعنی از همین جا خدا اثبات می‌شود که هیچکس نمی‌تواند خود را مستغنی از طرح این مسأله و حل این مسأله بداند. واضح‌تر عرض بکنم، کسانی که خدا را انکار می‌کنند در واقع چیزی را به نام خدا انکار می‌کنند که خدا آن نیست والاّ هیچکس خدا را انکار نمی‌کند. یعنی نمی‌تواند انکار بکند. دلیل این مطلب این است که همین که شخصی می‌گوید خدا را برای من اثبات کنید. با همین مطلب نشان می‌دهد که همه چیز را محتاج اثبات می‌داند و از آن جمله وجود خداست، یعنی فکر ایجاب می‌کند که مطالب اثبات بشوند. دقت در این مطلب بکنیم.

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

می دهد که در ضمن این مجموعه باید قرار بگیرد تا مقبول باشد. قرار گرفتن در ضمن مجموعه یعنی چه؟ یعنی همه چیز تشکیل وحدتی می دهد. پس این اصل را ما می پذیریم که وحدتی در این کثرت حاکم است و ما می خواهیم که حاکم باشد. به همین دلیل برای همه چیز دلیل و اثبات می خواهیم. وقتی این مطلب را ما تصدیق کردیم که وحدتی بر همه چیز و بر همه جا حاکم است، افکار من تشکیل مجموعه واحدی می دهد، و چون افکار خود را به اشیاء مربوط می کنم و برای افکار خود اعتبار وجودی در خارج قائل می شوم، بنابراین وقتی افکار من به همدیگر ارتباط پیدا کرد، تشکیل وحدتی داده ناگزیر اشیاء و موجودات هم با هم تشکیل وحدتی می دهند و آن وحدت بر آن کثرت حاکم است. قبول این اصل به معنی قبول خداست، یعنی خدا چیزی جز وحدتی که حاکم بر کثرت اشیاء است، چیز دیگری نیست. پس همین که ما اثبات می خواهیم، تصدیق می کنیم که همه چیز به همدیگر ارتباط دارد، یعنی همه چیز تشکیل مجموعه واحدی می دهد و وحدتی به کثرت حاکم است. این خود اقرار ضمنی به وجود خداست، یا اقرار ضمنی به وجود وحدتی است که حاکم بر کثرت است. اگر وجود این مجموعه واحد و حکومت این وحدت را بر کثرت انکار بکنیم و کنار بگذاریم، نتیجه ای که خواهد داد این است که برای هیچ چیز دلیل نباید بخواهیم. پس آن موقع اصل سؤال منتفی می شود که خدا را برای من اثبات کنید. یعنی فکر منتفی

می‌شود، وقتی فکر منتفی شد انسان منتفی است، انسان که منتفی است، این سؤال و جواب‌ها دیگر معنی ندارد. به همین جهت است که خیلی به جرأت می‌شود عرض کرد که خدا را نمی‌شود انکار کرد. خود انکار خدا، چون مستلزم یک تقریر منطقی است و در ضمن آن تقریر منطقی افکار به همدیگر ارتباط پیدا می‌کند، خود مستلزم قبول وحدتی در کثرت است، و چون ما افکارمان را از اشیاء جدا نمی‌کنیم بلکه حقیقت وجودی برایش قائل می‌شویم، پس در همان حین که فکرمان را در ضمن مجموعه واحدی مرتب می‌کنیم، اشیاء و موجودات عالم را هم به همین صورت در می‌آوریم. به همین جهت است که گفته می‌شود اصولاً انکار خدا به منزله اثبات آن است، اثبات خواستن برای وجود خدا به منزله تصدیق وجود خداست و چون اینطور است، فقط کافی است ما اشخاص را با این حقیقت آشنا کنیم، یعنی فکر را، نفس را با این حقیقت آشنا کنیم که خود نمی‌تواند منکر خدا باشد. و اصل مطلب همین است که چیزی را که به نام خدا در نظر می‌گرفتند و ردّ می‌کردند، آن کنار نهاده بشود، برای اینکه آن مطلب وهمی بیش نیست. حضرت عبدالبهاء در مورد این قبیل خداها که تصوّر می‌شود فرموده‌اند مقامش از بت پست‌تر است، برای اینکه فقط وجود وهمی دارد و وجود جمادی هم ندارد (۱). اگر اعتقاد به خدا بعنوان موجودی که قبل از اشیاء این جهان وجود داشته و اشیاء را از عدم به وجود آورده و حالا هم

بعنوان یک صاحب اختیار مطلق العنان این اشیاء را در تحت سیطره قاهرانه خود دارد، تلقی بشود خطاست. یعنی از همان ابتداء که می گوئیم از عدم به وجود آورد، خطا می کنیم. بنابراین اگر خدا به این صورت غلط تصوّر نشود، می بینیم که به صورت وحدت حاکم بر کثرت قابل انکار نیست تا وجودش اثبات بخواند. منتظرم مطلب دیگری اگر دارید بیان بفرمائید.

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

جواب - در اینجا موضوعی را به شما عرض بکنم که در دیانت بهائی ما بهیچوجه به الوهیت مظهر امر قائل نیستیم، یعنی خود این شبهه را اوّل باید مرتفع بکنیم. برای اینکه نصّ بیان حضرت ولیّ امرالله است که به صراحت در کتابی که به فارسی بعنوان «دور بهائی» ترجمه شده می فرمایند، هر بهائی که حضرت بهاءالله را خدا بداند منحرف است (۲). خیلی صریح بیان مبین در مورد آیاتی که ممکن است کسی آن را به نحوی تأویل بکند، همیشه دفع شبهه می کند، و اصولاً این مطلب برای ما به این صورت بهیچوجه مطرح نیست که حضرت بهاءالله را خدا بدانیم. بنابراین وقتی اینطور است، در ادیان گذشته هم چون همه یک سلسله حقایق است نظیرش را نمی توانیم پیدا بکنیم. مطلبی که در

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

بنابراین مطلب این است که خدا منزّه است از هرگونه اسمی، صفتی، ربطی، نسبیتی، جهت‌ی، اشاره‌ای و دلالتی منتهی همین تنزیه که خدا را فراتر از حدّ ادراک خلق قرار می‌دهد. ایجاب می‌کند که مطلع وحی برای ما در مقام نفس خدا باشد، که وقتی ما روی به سوی خدا می‌آوریم، چون خدا سونی ندارد تا روی به آن سوی آورده بشود، بنابراین روی به سوی مظهر امر آورده می‌شود. وقتی ما چیزی از خدا می‌خواهیم، از مظهر امر

بخواهیم، وقتی ما دستی به دامن خدا دراز می‌کنیم، چون خدا دامن ندارد تا دست ما به دامن او برسد، بنابراین دست ما به دامن مظهر امر می‌رسد.

شما دَقّت بفرمائید در نماز اسلامی، نماز اسلامی رو به سوی خدا خوانده می‌شود، یعنی شخص مسلمان نمازگزار، نماز که می‌خواند، نماز را به سوی خدا می‌خواند، رو به سوی خدا می‌آورد، ولی به ظاهر ببینید رو به سوی کجا می‌آورد. رو به سوی خانه‌ای می‌آورد که در شهری ساخته شده است که ندای توحید رامظهر امر چه در زمان ابراهیم و چه در زمان حضرت محمّد در آنجا بلند کرده است. بنابراین ملاحظه می‌فرمائید که خود نمازخواندن، خود قبله‌ای که نمازگزار متوجّه آن است برای اینکه رو به سوی خدا بیاورد، رو به سوی مکانی است که با مظهر امر مناسبت دارد. پس در همین جا می‌شود توجّه کرد که اصولاً مطلع وحی برترین و شریفترین و عالی‌ترین مرتبه وجود در این عالم است که می‌تواند نشان از حقّ داشته باشد، می‌تواند نشان از خدا داشته باشد و ما نشان آن بی‌نشان را در او می‌یابیم و به سوی او روی می‌آوریم.

وقتی می‌گوئیم «ای خدا» حتّی سرمان را هم به آسمان بالا می‌کنیم. این یک نوع شرک است، چرا؟ برای اینکه خدا را در آسمان قرار دادیم و رو به سوی او کردیم. اما در واقع چرا رو به سوی آسمان می‌آوریم؟ برای اینکه آسمان رفعتی و عظمتی دارد و ما آن را نشان از رفعت و عظمت خدا و اینکه بالای سرماست و

مشرف بر ماست و محیط بر ماست مثل آسمان تصوّر می‌کنیم، نه به این عنوان که آسمان را خدا بدانیم، خدا را در آسمان بدانیم. به همین ترتیب هم وقتی بهائی رو به سوی مظهر امر می‌آورد. بعنوان اینکه رو به سوی خدا آورده، برای اینکه مظهر امر شریف‌تر از آسمان است. عالی‌تر از آسمان است، برتر از آسمان است. در یک مرتبه‌ای قرار دارد که وجود او برترین مرتبه موجودات می‌تواند تلقی بشود. به همین سبب رو به سوی او می‌آورد و می‌گوید رو به سوی خدا آورده‌ام.

خدا صفات ندارد، یعنی مثلاً نمی‌تواند رازق باشد، چرا؟ برای اینکه رزق دادن مستلزم برقرار شدن نسبتی بین آن رازق است و آن مرزوق، و این نسبت نمی‌تواند برقرار باشد بین خدائی که منزّه از نسبت و جهت است. پس می‌گوئیم آنکه رازق است یا واسطه اعطاء رزق است مظهر امر است. وقتی می‌گوئیم مظهر امر واسطه خلق است، یعنی چه؟ یعنی خود خلقت، خود آفرینش یک نسبتی است که برقرار می‌شود بین خلق و مخلوق. وقتی خود خدا منزّه از این نسبت بود، بنابراین واسطه خلقت لازم است که آن واسطه خلقت می‌تواند خالق باشد، و به همین جهت چه کلمه مسیحائی باشد، چه روح محمدی باشد، چه نقطه اولی باشد، چه قلم اعلی باشد که واسطه خلقت است، و به این مضمون همه مظاهر امر در واقع در همچو مقامی قائم بودند و همچو دعوی داشتند. چرا؟ خود وحی را تصوّر بفرمائید که هر نبوتی محتاج

وحی است. خود وحی به چه معنی است؟ وقتی بشری خودش حرف می‌زند و می‌گوید این حرف را خدا زد، این چه معنی می‌دهد؟ بشری حرف می‌زند و می‌گوید این حرف را که از زبان من بیرون آمد و به گوش تو رسید، این را خدا گفت، یعنی چه؟ یعنی من خدا هستم. اصلاً خود وحی جز این معنی دیگری ندارد. همیشه هم که در همه آیات کتاب خدا کلمه «قل» نیست که خدا گفت تو بگو. بلکه مسألهٔ «بما حرف می‌زند: «الم ذلک الکتاب لا ریب فیہ هدی للمتقین» این را کی گفته؟ حضرت محمد، از زبان او بیرون آمده و به گوش ما رسیده، ولی ما می‌گوئیم کی گفت؟ خدا گفت. پس خود وحی، یعنی کسی خودش سخن بگوید و بگوید خدا گفت، مستلزم این است که خدا نسبت به ما در آن حال اوست. و آن مطلبی که ما به آن قائلیم جز این چیزی نیست و این مطلبی است که قبول آن مستلزم ایمان به وحی است و نمی‌تواند کسی به نام خدا سخن بگوید جز اینکه در همان حال خودش را مقام نفس خدا در عالم امر و خلق بداند و ما هم حرفمان فقط همین است.

البته این مطلب مراتب دارد، به این معنی که چون مظاهر امر در حین ظهورشان مرتبهٔ کمالی پیدا می‌کنند که در آن مرتبهٔ کمال به نسبت وقوع ظهورشان در مدارج مختلف کمال بشری، نه با توجه به خودشان که البته حقیقت واحده هستند، فائق بر همدیگر می‌شوند. بنابراین مراتب و صفات و اسماء هم در این ظهورات متفاوت است، یعنی جلوهٔ متفاوت دارد نه اینکه خود حقیقت

متفاوت باشد. از زمان پیغمبری نسبت به زمان پیغمبر دیگر جلوه این کمالات تفاوت بیشتر پیدا می‌کند. مثلاً ممکن است فرض بفرمائید که جلوه این کمال را ما در نزد محمد بن عبدالله نسبت به زمان شیث یا ادریس یا جرجیس بیشتر ببینیم، و همینطور هم هست، بیشتر می‌بینیم، چون توجه به انسانی است که در مرتبه بیشتری از کمال وجود قرار گرفته است. پس جلوه شدیدتر دارد.

سؤال - جناب دکتر در یکی از الواح مخصوص تولد حضرت بهاء الله می‌فرماید: «فيا حبذا من هذا الفجر الذی فيه استوی جمال القدم علی العرش اسمه الاعظم العظیم و فيه ولد من لم یلد و لم یولد» (۵). از این عبارت آیا منظور همان مقام حضرت بهاء الله در عالم امر و خلق است یا اینکه مفهوم دیگری هم دارد؟

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

«طوبی لمن انغمس فی بحر المعانی من هذا البیان» یعنی خوشا به حال کسی که در دریای این بیان فرو برود و معانیش را دریابد و به حقیقت امر پی ببرد که در این گفتار ما چه خواسته‌ایم بگوئیم. این مطلب را بلافاصله دنبال همین آیه می‌فرمایند تا معلوم بشود که عبارت معنایی دارد سوای آنچه ممکن است متبادر به ذهن بشود. حال آن معنی که متبادر به ذهن می‌شود چیست؟ آن این است که چون «لم یلد و لم یولد» در شان خدا آمده (۶). بنابراین این ممکن است موهم ادعای الوهیت بشود و حال آنکه همانطور

که خدمتتان در قسمت اول عرایض عرض کردم، مظهر امر، مظهر همه صفات الهی است، چون خود خدا منزّه از صفات و اسماء است، پس «لم یلد و لم یولد» هم مظهر امر می‌تواند باشد. چون مظهر همه صفات الهی است، همانطور که مظهر امر می‌تواند قادر باشد، می‌تواند عالم باشد، می‌تواند رازق باشد، حتی می‌تواند خالق باشد، می‌تواند سمیع باشد و بصیر باشد چون خدا خودش صفت ندارد پس صفت در شأن اوست.

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

«لم یلد» یعنی چه؟ یعنی نمی‌زاید. «لم یولد» یعنی چه؟ یعنی زاده نمی‌شود. مظهر امر زاده نمی‌شود، متولّد نمی‌شود. آن کسی که در شب دوم محرم سال ۱۲۳۳ هجری قمری متولّد شد. آن مظهر امر نبود، او میرزا حسینعلی نوری پسر میرزا بزرگ نوری بود. توجّه می‌فرمائید، مظهر امر «لم یولد» است، متولّد نمی‌شود. یعنی حقیقتی است که همیشه بوده و هست و خواهد

بود. حقیقت واحده است. منتهی این حقیقت واحده که در عالم بعنوان مظهر امر همیشه بوده و هست و خواهد بود، هیچوقت متولد نمی شود و نمی میرد، و این یکی از اصول عقاید ماست که حقیقت همه مظاهر امر یک حقیقت بیشتر نیست. یعنی فرض کنید مثل آفتابی است که آنجا می تابد، منتهی آینه ای پیدا می شود که این نور را جلوه می دهد. اگر آن آینه نباشد، باز آفتاب در شأن خود وجود دارد. مظهر امر الهی یعنی اول صادر از حق، مشیت اولیه همیشه وجود دارد و هست و خواهد بود. او متولد نمی شود، منتهی در آن حین که در عالم همچو فردی از انسان متولد می شود، این مظهر امر در او جلوه می کند. بنابراین خود مظهر امر، از آن لحاظ که مظهر امر است، «لم یولد» است، هیچوقت متولد نشده، یعنی حتی قدیم است، قدیم زمانی است، یعنی تا خدا بوده او هم از او صادر شده و هست.

این حقیقت، این اشاره به این اصطلاح، اصل اصیل فلسفه معتقدات بهائی است که مظهر امر حقیقت واحده است و همیشه بوده، همیشه هست و همیشه هم خواهد بود. هیچوقت هم متولد نمی شود، فقط همانطور که می فرماید این فجری است که متولد شد کسی که متولد نمی شود: «هذا يوم فيه ولد من لم يلد و لم یولد». یعنی در این روز کسی به جهان آمد که آن حقیقت لم یولد را در خودش منعکس کرد. پس به این ترتیب توجه می فرمائید که این بهیچوجه ادعای الوهیت، خدای ناکرده، نیست که ما بر

طبق نصّ صریح حضرت ولیّ امرالله ممنوعیم از اینکه چنین تعبیری از بعضی از آیات الهی بکنیم. همینطور «لم یلد» یعنی متولّد نمی‌کند. نمی‌زاید. این اشاره به عصمت کبرای مظهر امرالله است که شریکی در آن نیست، یعنی هیچوقت از مظهر امر، مظهر امر نمی‌زاید.

حضرت بهاء الله پسر داشت، حضرت عبدالبهاء.. ولی حضرت عبدالبهاء بعنوان این که حضرت بهاء الله مطلع وحی بودند، پسر ایشان نبود، بعنوان یک فرد انسان پسر ایشان بود، بعد هم بعنوان کسی که عصمت موهوبی به او تعلّق گرفت جانشین شد، و الا بعنوان مطلع وحی و مظهر امر، جمال مبارک مثل همه مظاهر گذشته کسی را متولّد نساخت. «لم یلد و لم یولد» بود. امیدوارم مطلب روشن شده باشد.

سؤال - استاد یک مطلب دیگری هم که هست آن است که قسمتی از مناجاتی از حضرت بهاء الله چنین می‌فرمایند:

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

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

جواب - متشکرم از اینکه با سؤال خودتان باعث شدید یک مطلب دیگر هم از مطالبی که مربوط به این مسأله است روشن بشود، و آن این است که می‌دانید در «قرآن» آیات زیادی وارد شده که حکایت از این می‌کند که باید منتظر لقاء خدا بود، و

و حتّی این امر شرط ایمان است و کسی که خودش را مایوس بخواهد، مایوس باشد از لقاء الله نسبت کفر به او داده شده و عدم اعتقاد به امر لقاء یأس از رحمت خدا تلقی شده است (۸).

خدا، یا آمدن خدا از علائم یوم قیامت است: «جاء ربّک و الملک صفا صفا» (۹) و «یوم یأتی ربّک». ما اهل بهاء قائل به این هستیم که خدا منزّه از این عالم است، نه می آید، نه می زاید، نه دیده می شود، نه حتّی نسبتی به این عالم پیدا می کند. پیوسته در مقام تنزیه خود می ماند. در «کتاب مستطاب ایقان» به صراحت و به تفصیل این مطلب را روشن فرموده اند که لقاء خدا یعنی لقاء مظهر امر خدا (۱۰).

پس هر جا که گفته می شود من می خواهم خدا را ببینم، قصد رؤیت مظهر امر است، از آن لحاظ که مظهر تجلّی کمالات و صفات و اسماء الهی است. حتّی می توانیم بگوئیم مظهر ذات الهی است. برای اینکه ذات، از آن لحاظ که غیب است، ظاهر نمی شود و از آن لحاظ که ظاهر می شود ناگزیر در چیزی باید ظاهر بشود. حالا ممکن است کسی بگوید که چرا اصلاً به خدا ظاهر بگوئیم. ولی ناگزیریم، لا اقلّ به حکم ایمان دینی ظاهر بگوئیم. ناگزیریم بگوئیم: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» آیه «قرآن» است که خدا اوّل است و آخر است و ظاهر است و باطن است (۱۱). پس علاوه بر باطن، ظاهر هم هست. بنابراین وقتی ظاهر می شود، ناگزیر در جایی و در چیزی و در کسی باید

ظاهر بشود، و این ظهور هم صرف بعنوان ظهور او در مظهر امر در عالم امر و خلق است لا غیر.

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

در اینجا ممکن است این سؤال به نظر برسد که اگر مظهر امر یک حقیقت بیشتر نیست، و همه مظاهر امر حقیقت واحده اند و این حکم در باره همه صادق است، پس چطور در زمان موسی «لن ترانی» گفته شده یعنی نخواهی دید مرا، و حال آنکه موسی خواسته بود که ببیند و به او «لن ترانی» گفته شده بود و حالا «انظر ترانی» است؟ آنجا مظهر امر خواسته بود که خدا را ببیند، یعنی در واقع رؤیت خود خدا انتظار می رفت و جواب «لن ترانی» بود. اما اینجا مظهر امر می گوید به کسی که می خواهد ببیند،

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

سؤال - ببخشید جناب دکتر، امکان تحقق «ربّ ارنی» فقط در زمان خود حضرت بهاء الله بود یا مقصود در این دور است؟

جواب - زمان حضرت بهاء الله فقط آن ۷۶ سال ایام حیات عنصریشان نیست. بنابراین ما در زمان حضرت بهاء الله می‌توانیم نظر کنیم و خدا را ببینیم، منتهی وقتی که هیکل عنصری او در حال حیات بود، جلوه او را در هیکلی که از پوست و گوشت و استخوان و خون ترکیب شده بود می‌بینیم، و حالا در هیکلی که از کاغذ و مرکب و سایر وسائل صحافی بر حسب ظاهر تشکیل شده. مثلاً در «کتاب اقدس» می‌توانیم ببینیم، یا در هیکل امر الهی که در عالم، در بیت العدل اعظم و محافل روحانی و تشکیلات جلوه می‌کند، ببینیم. می‌توانیم در آتیه در عالم انسانی از آن لحاظ که آئینه ملکوت ابهی می‌شود و وحدت حقیقی را جلوه می‌دهد، ببینیم. این دیدن صرف به معنی نگاه کردن به چشم یک

بشر نیست تا محدود به زمان حیات ظاهری مظهر امر الهی باشد.
سؤال — جناب دکتر، در ابتدای مطالب گفته شد که هر شخصی برداشتی از خدا دارد، یعنی افراد مختلف ایده‌های مختلفی از خدا دارند. این مسأله با آن مسأله‌ای که خدای واحدی وجود دارد چه رابطه‌ای می‌تواند پیدا کند؟

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

راههای همه ما به سوی خدا، مثل آن شعاعهائی که متوجه به شمس حقیقت می‌شود، متفاوت است و هیچوقت هم به هم نمی‌رسد مگر در آنجا که به اصطلاح نقطه مرکز است. یعنی در

خود خدا می‌تواند این ذات واحد باشد. خارج از آن هرچه باشد تفاوت پیدا خواهد کرد. خدا یکی است. اما افراد نوع بشر متعدّدند و این شناختن دو طرف دارد: شناسنده و شناخته شده. به اعتبار شناخته شده یکی است، به اعتبار شناسنده مختلف است. بنابراین تا شناسنده وجود دارد، این شناخت‌ها متفاوت خواهد بود و این هیچ منافاتی ندارد با اینکه همه این شناخت‌ها متوجّه به یک مرکز باشد، و نباید سعی کرد که معتقدات اشخاص را در مورد خدا با هم متحدالشکل کنیم. این سعی اشتباه است. ادیان گذشته این اشتباه را کرده‌اند، یعنی باصطلاح، ان ادیان سعی کرده‌اند معتقدات را کنترل کنند، بطوری که مبدا انحرافی در آنچه اعتقاد صحیح تلقی می‌شود، پیش بیاید، و قصدشان هم این بوده‌است که وحدت عقاید را حفظ کنند. اما همین روش بیشتر باعث شده‌است که عقاید متشکّلت بشود، برای اینکه فکر را نمی‌شود به قید «چه می‌گویند» به زنجیر کشید. فکر سیال است، جاری است. وقتی بخواهید فکر را کنترل کنید که حتما یکسان بشود، ناگزیر فرقه‌ها تشکیل می‌شود. عده‌ای با هم جمع می‌شوند و در مورد مطلبی توافق پیدا می‌کنند و چون نمی‌تواند فکری که در آن توافق کرده‌اند، فکر همه نوع بشر باشد (چون اذواق و سلیقه‌ها و عقاید مختلف است) عده‌ای دیگر در جای دیگر و عده‌ای دیگر در جای دیگر فرق مختلف بوجود خواهند آورد. به این ترتیب سلولهای فکری در جامعه پیدا می‌شود و

هشتصد فرقه در مسیحیت پیدا می‌شود که هرکدامشان در مورد خدا و در مورد عیسی و مقام این دو و نسبت این دو با همدیگر اعتقاد خاصی پیدا می‌کنند، و یا در اسلام و یا در سایر ادیان. به این ترتیب برای اینکه نحوه اعتقاد به خدا را متحدالشکل بکنیم نباید کوشش کنیم، چون امکان ندارد. اگر ما بتوانیم یک روزی همه افکار را متحدالشکل کنیم، همه شخصیت‌های معنوی نوع بشر را یکسان کنیم، یعنی در واقع یک فرد بشر به وجود بیاوریم، آنوقت می‌توانیم بگوئیم که نحوه اعتقاد به خدا هم می‌تواند یکسان باشد. به همین جهت ضبطی که عقاید پیدا می‌کند فقط در مورد کلیات است: در مورد کلیات یعنی خدا را بشناسیم و واحد بدانیم و این دو با هم یکی بیشتر نیست، برای اینکه اعتقاد به وجود خدا یعنی اعتقاد به وحدت، به وحدت اصلیه حقیقیه در عالم وجود. بنابراین شناختن خدا با یگانه داشتن خدا یکی بیشتر نیست و مظهر امر را به عنوان جانشین او در عالم امر و خلق مطیع باشیم. غیر از این هرکسی هرگونه اعتقادی در مورد نحوه قبول این محبوب دل و جان خودش می‌خواهد داشته باشد، به اختیار خودش است، به تشخیص ذوق و فکرش است. حتی در موردی جمال مبارک نسبت به مقام خودشان و ربطی که به خدا پیدا می‌کند به یکی از احباء به صراحت می‌فرمایند (لوح مشروحی است به نام لوح جمال در مورد اینکه من چه نسبتی با خدا دارم » (۱۳). هرگونه اعتقادی می‌خواهی داشته باشی، داشته

باش، می خواهی من را بنده ای بدانی که به من از طرف خدا وحی می شود، قبول است، می خواهی به عنوان وجودی که خدا را تجلی می دهد قبول داشته باشی. قبول است، منتهی اگر در این مورد اختلاف بیاندازی، در مقام مباحثه بر بیانی، یعنی سعی کنی اثبات کنی که همان طور که تو اعتقاد داری، همین صحیح است و دیگران هم باید این طور اعتقاد داشته باشند، و این را به صورت یک مطلب مورد مباحثه و مجادله دریابوری که ایجاد اختلاف کند، آنوقت هر دو عقیده مردود است.

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

سؤال - جناب دکتر، در اول بیاناتتان فرمودید که وجود خدا احتیاج به اثبات ندارد و عللش را هم فرمودید، و فرمودید که فقط باید برای بعضیها رفع شبهه کرد، من خواستم بدانم چطور رفع شبهه می توان کرد؟

جواب - این بستگی به نوع شبهه دارد. حضرت عبدالبهاء در

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

یادداشتها

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

بحث در باره بعضی از دلائل اثبات وجود خدا

دلیلی در اثبات وجود خدا اقامہ می کنند کہ مفاد آن اینست: «چون ہر موجودی صانعی دارد، و آن صانع ہم صانعی دارد، و آن صانع ہم صانعی دارد، بنابراین ناگزیر صانعی ہم بودہ کہ آن آخرین صانع را ایجاد کردہ است.» (بہ عبارت سادہ تر ہر چیزی را کسی ساختہ، بنابراین عالم را ہم باید کسی ساختہ باشد و همان را می گوئیم کہ خداست.)

بہ این دلیل ایراد می گیرند کہ اگر ہر موجودی را کسی ساختہ باشد، پس خود خدا را چہ کسی ساختہ است؟ یعنی چون صانع ہم وجود دارد و ہر موجودی باید موجدی داشتہ باشد، پس خود صانع ہم باید موجدی داشتہ باشد. البتہ ہواداران این دلیل می گویند در اینجا باید توقف کنیم اما چرا باید در اینجا توقف کنیم؟ چرا باید اینجا بمانیم و بگوئیم کہ این صانع را کسی ایجاد نکرده است؟ در جواب می گویند برای اینکہ تسلسل باطل است. و مطالب فلسفی پیش می آید کہ بحث در آنها در این مجلس موردی ندارد.

خلاصہ مطلب این است کہ این دلیل را اینطور نباید آورد کہ ہر

موجودی صانعی دارد تا بگویند خود خدا هم موجود است، پس باید صانعی داشته باشد. بلکه نحوه استدلال صحیح این است که بگویند هر ممکن الوجودی باید صانعی داشته باشد.

«ممکن الوجود» یعنی آن چیزی که ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد. وجود داشتن و وجود نداشتن نسبت به آن علی السویه است، بودن و نبودنش یکسان است. چنین چیزی است که صانعی دارد. چرا صانع دارد؟ برای اینکه بودنش و نبودنش یکسان است و لذا باید جہتی باشد کہ بودنش را بر نبودنش ترجیح دهد. مثلاً فرض بفرمائید بودن و نبودن این آب در اینجا یکسان است. می تواند باشد. می تواند نباشد. همانطور کہ قبلاً نبود و حالا هست. پس بودن و نبودنش یکسان است. وقتی بود و نبودش یکسان است باید، جہتی بودن را بر نبودن ترجیح بدهد و آن جہت این است کہ مثلاً بنده ممکن است اینجا تشنه بشوم.

عالم ممکن الوجود است. چرا ممکن الوجود است؟ چرا بود و نبودش یکسان است؟ برای اینکه هرآنچه هست ممکن بود نباشد. همانطور کہ یک وقتی نبود. وقتی بود کہ آب در دنیا نبود. یک وقتی خاک نبود، یک وقتی کرۂ زمین نبود، یک وقتی منظومۂ شمس نبود، پس بود و نبود همه اینها یکسان است. بنابراین جہتی باید باشد کہ اقتضاء کند کہ اینها همه باشد، جہتی باید بودنش را لازم بیاورد.

اینکہ می گویند صانع لازم دارد بدین معنی است. یعنی آن چیزی

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

در مورد خدا هم، بذاته المطلق، نمی‌توان گفت که بود و نبودش یکسان است، چون باید باشد و نمی‌تواند که نباشد، و به ذات خود آغاز ندارد. بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم حالا که هرچیزی صانعی دارد، پس خدا هم باید صانعی داشته باشد، برای اینکه نمی‌گوئیم هر موجودی صانعی دارد بلکه می‌گوئیم هر ممکن الوجودی، یعنی آنچه بود و نبودش یکسان است، صانعی دارد که بودنش را اقتضاء می‌کند. پس این به خدا بر نمی‌گردد، برای اینکه خود خدا بود و نبودش یکسان نیست، بلکه بودنش اصل است، برای اینکه بتواند جهت وجود سایر چیزهائی باشد که بود و نبودشان یکسان است. اگر اینطور بگوئیم، یعنی بر آن باشیم که چیزی که بود و نبودش یکسان است، حالا که هست، پس جهتی باید باشد که بودن آن را اقتضاء کند، آنوقت دیگر لازم نمی‌آید که آنچه جهت برای بودن عالم است، خود آن هم جهتی لازم داشته باشد، و تسلسل از میان

می رود. زیرا که اگر برای این جهت قصوی هم جهتی قائل باشیم، آنوقت هیچ چیز در دنیا بودنش جهت پیدا نمی کند و همه چیز بی جهت وجود دارد، و همین است که عقل آن را قبول نمی کند، چون اگر وجود عالم بی جهت باشد، دیگر عقل چیست؟ فکر در کجاست؟ انسان در این میان برای پیدا کردن جهت وجود اشیا، چه رنج بیهوده می برد؟

این دلیل در جواب چه کسی آورده می شود؟ در جواب کسی که می گوید به چه جهت می گویند که خدا وجود دارد، یعنی تصدیق می کند که هر چیزی باید جهت داشته باشد. وقتی می گوید به چه جهت خدا وجود دارد، قبلاً قبول دارد که هر چیزی باید جهت داشته باشد. پس اگر چنین کسی کار را به تسلسل بکشاند و بگوید که خود خدا هم جهت حضورش چیست و این در جانی تمام نشود، لازم می آید که هیچ چیز جهت نداشته باشد، و حال آنکه خود او قبول می کرد که هر چیزی جهت دارد و به همین سبب بود که می پرسید جهت وجود خدا چیست.

این دلیل مثل همه دلائل اثبات خدا جدلی است. حضرت عبدالبهاء در کتاب «مفاوضات» پس از اینکه دلائل برای اثبات وجود خدا آوردند. فرمودند این دلائل برای نفوس ضعیفه است و الا کسی که عرفان او قوی باشد، وجود خدا و وجود روح را احساس می کند. دلیل لازم ندارد (۱). دلیل برای نفوس ضعیفه است. نفوس ضعیفه هم اهل جدل هستند، بنابراین خودشان را با حرف خودشان ساکت

می‌کنیم. همین که می‌گوید به چه جهت خدا وجود دارد، تصدیق می‌کند که هر چیزی باید جهتی داشته باشد و اگر بگوییم این چیز چون بود و نبودش یکسان است، پس وجودش جهت لازم داشت، بر می‌گردد و می‌گوید پس خود خدا هم وجودش جهت لازم دارد، می‌گوییم آن جهت هم جهت دیگری را اقتضاء می‌کند، و آن جهت هم جهت دیگری را اقتضاء می‌کند، و چون این جهت‌ها هیچوقت تمام نمی‌شود، پس هیچوقت هیچ چیز جهت ندارد.

از حرف خودش که قبول می‌کرد هر چیزی جهتی دارد و به همین جهت از ما می‌خواست که جهت وجود خدا را هم بگوییم، نتیجه می‌گیریم که اگر بخواهیم در جایی توقف نکنیم، و این استدلال ادامه پیدا کند، خود او می‌رسد به جایی که قبول کند که هیچ چیزی نباید جهت داشته باشد، و وقتی هیچ چیز نباید جهت داشته باشد، سؤال او هم بی‌مورد است که می‌گوید خدا به چه جهت وجود دارد. ملاحظه می‌فرمائید که دلیلی است برای ساکت کردن طرفی که برای قبول کردن وجود خدا دلیل می‌خواهد، و اینها هستند نفوس ضعیفه.

دلیل دیگری در اثبات وجود خدا اقامه می‌کنند، به این ترتیب که می‌گویند نفس محدود دلیل بر وجود غیر محدود است، زیرا محدود البته به غیر محدود شناخته می‌شود، چنانکه نفس عاجز دلیلی بر وجود قدرت است، چیست که دلیلی بر وجود غیر محدود

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

طور دیگر می‌گوئیم: ضدّین همیشه دلیل بر وجود یکدیگر است. وقتی شما می‌گوئید فلان کس ضعیف است یا فلان نیرو ضعیف است، همین دلیل بر این است که به قدرتی قائل هستید که در قیاس با آن به این یکی ضعیف می‌گوئید. همین قدر که شما می‌گوئید که فلان کس یا فلان چیز زشت است، دلیل بر این است که به وجود جمال قائلید و در قیاس با آن به این می‌گوئید زشت است. همین قدر که می‌گوئید که این شخص عاجز است، دلیل بر این است که به قوتی قائلید که در قیاس با آن می‌گوئید این

یکی عاجز است. همین قدر کہ می‌گویند فلان کس جاہل است، دلیل بر این است کہ بہ علمی قائل هستید کہ در قیاس با آن بہ این شخص جاہل می‌گویند، هیچ چیز را شما بہ صفت علم نمی‌ستانید مگر بطور محدود. علم را در ہر جا سراغ می‌کنید محدود است. از کمال در ہر جا نشان می‌یابید محدود است. جمال را در ہر جا بہ نظر می‌آورید محدود است، و همین دلیل بر این است کہ شما معنی نامحدودی برای علم و عقل و جمال و ہرچہ فضیلت و کمال است قبول می‌کنید کہ در قیاس با آن، اینہا را محدود می‌دانید. اگر بنا بود در بین این کائنات وجودی را پیدا می‌کردید، کہ همان وجود را شما می‌توانستید وجود نامحدود بدانید، مطلب حل می‌شد، اما چون در بین کائنات مادی شما این را پیدا نمی‌کنید، و از طرف دیگر بہ وجودش قائل هستید، بنابراین لازم است کہ این شیء، غیر محدود کہ وجودش لازماً وجود اشیاء محدود عالم امکان است، خود آن بہ عالم امکان متعلق نباشد.

سوالات متفرقہ

راجع بہ وجود شرّ

س - در جائی می‌فرمایند شرّ وجود ندارد (۲) و در جائی فرمودہ‌اند ہرچہ خیر است از من است و ہرچہ شرّ است، از خودتان است (۳). پس چگونه شرّ وجود ندارد؟ و آن شرّی کہ از خود ماست، آن چیست؟

ج - آنجا که فرموده اند شرّ وجود ندارد، یا شرّ امر عدمی است، به این معنی است که شرّ را به نقص تعبیر فرموده اند. شرّ نقص است و نقص هم امر عدمی است، نقص یعنی چیزی که وجود ندارد. هر شری که هست نتیجه نقص است، نقص هم یعنی عدم امری که کمال محسوب می شد. مثلاً میکروفون ممکن است خوب کار نکند، می گوئیم نقص دارد، یعنی چیزی که باید در آن باشد نیست. یا به دانشجوئی تکلیف می دهیم، می نویسد و می آورد. نمی گوئیم غلط است، می گوئیم ناقص است، یعنی چیزی که باید داشته باشد، ندارد. پس نقص به معنی نداشتن است، به معنی نبودن است، بنابراین شرّ وقتی به معنی نقص بود، به معنی نبودن است، به معنی نبودن چیزی است که باید باشد. پس شرّ امر عدمی است، یعنی نتیجه نقصی است که لازمه خلقت است، نقصی که با خلق همراه است. چون خالق در حدّ کمال است، نقصی در او نمی تواند باشد. نقص در خلق است، و چون شرّ هم به معنی نقص است، بنابراین آنچه شرّ است، ناشی از ماست که ناقصیم، و هرچه خیر است، ناشی از خداست که در حدّ کمال است، و به همین دلیل که شرّ به معنی نقص است و نقص هم به معنی نبودن است، شرّ امر عدمی است، یعنی چیزی است که وجود ندارد.

راجع به مشیّت اولیہ

س - مشیّت اولیہ را چگونه تعبیر می کنیم؟

ج - اهل حقیقت وجود خدا را در سه مرتبه بیان نموده اند: عالم

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

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

راجع به سوفسطائیان و رواقیان

س — سوفسطائیه که در «مفاوضات» مبارکه اسمشان آمده است، به چه کسانی می‌گویند؟ (۴)

ج — سوفسطائی گفته می‌شود به کسانی که می‌گفتند انسان ملاک همه چیز است، یعنی اشیاء در خارج حقیقت واقعی ندارند،

بلکہ حقیقتشان همان است کہ انسان برای آنها قائل می شود پس همه چیز تابع تشخیص انسان است. هیچ شیء اعتبار فی نفسہ ندارد. مثلاً اگر من می گویم عدالت وجود دارد، در واقع وجود ندارد. عدالت تابع چیست؟ عدالت تابع تشخیص انسان است. ملاک عدالت تشخیص ماست، هرطور تشخیص بدهیم همانطور معنی پیدا می کند. این در مورد اخلاقیات است، در مورد موجودات ہم همینطور می گفتند، تصوّر نفرمائید کہ واقعاً چیزی بزرگ و چیزی کوچک است. بسته بہ اینکه از من و یا از شیء دیگری کہ در نظر من است بزرگتر باشد، می گوئیم بزرگ است، کوچکتر باشد، می گوئیم کوچک است.

اشیاء را از ابتداء با یکدیگر و سرانجام با خودم مقایسہ می کنم و حکم می کنم کہ اینها چیست و چگونه است. پس اصل آن چیزی کہ وجود دارد منم (یعنی انسان است) و تشخیص من است کہ بہ همه چیز موجودیت و حقانیت می دهد. بنابراین همه اشیاء طائف حول انسان و تشخیص انسان است. خود موجودات در واقع از هیچ لحاظ حقایق نیستند. از آن لحاظ کہ من چگونه در حقشان حکم می کنم، حقیقت پیدا می کنند. پس این حقیقت اعتباری است. بہ این اعتبار کہ من چگونه آنها را می یابم. گلی بوی خوش دارد، شما زکام می گیرید، بوی خوش آن را حس نمی کنید. پس معلوم می شود کہ حال شما کہ تغییر کرد، بوی گل تغییر می کند. از کجا معلوم کہ در سلامتی شما ہم وضع عادی بدن در نحوۃ بوی

آن گل تأثیر نکند. یعنی واقعاً بوی خوش آن گل سرخ تابع عمل شامۀ شما نباشد. همانطور که تغییر شامۀ شما بوی آن را ناخوش می‌سازد. پس به این ترتیب اشیاء حقایق نیست. اعتبارات است. و این اعتبار را ما می‌کنیم از آن لحاظ که با خودمان و احساسات خودمان می‌سنجیم.

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

یا بگوئیم چرا ظلم می‌کنی. می‌گوید ظلم چیست؟ ظلم نسبی است. ممکن است چیزی در نظر یکی ظلم باشد و در نظر دیگری نباشد. وقتی که ارباب بودن را موجه بدانند، رفتار ارباب عادلانه است، اما وقتی اربابی از بین رفت، همان رفتار به نظر ظالمانه می‌آید. پس بنابراین اخلاقیات نسبی است، اعتبار قطعی ندارد. در واقع اخلاق را با این نوع قضاوت از اعتبار می‌انداختند. سقراط در همین راه شهید شد. او مبارزه را شروع کرد. بعد افلاطون ادامه داد. این دو تن خواستند نشان دهند که همه چیز ارتباط با

حقایق مطلقه دارد و نسبت به آن حقایق سنجیده می شود و معنی پیدا می کند. آنها در هر دوره ای بوده اند. حضرت عبدالبهاء در تعریفشان می فرمایند جماعت سوفسطائیه برآنند که موجودات عبارت از اوهامند و این کلام با توجّه به همین مطلب است. یعنی حاکی از این است که به قول ایشان حقایق در اشیاء نیست بلکه موجودات تابع وهم انسان است. بسته به اینکه انسان چه اعتباری برای موجودات قائل بشود. بعد می فرمایند که این معنی درست است ولی مخلوقات نسبت به حقّ اوهامند نه در حدّ و شأن خودشان. شما به آینه نگاه می کنید. عکستان در آن می افتد، آیا عکس شما وجودش وهمی است یا واقعی؟ در حدّ خودش واقعی است. همانطور که در آینه دیگری وجود ندارد. اما نسبت به شما که سنجیده می شود وجودش چون تابع وجود شماست، وهم است. نسبت به شما که وجود واقعی و خارجی دارید، وجود عکس شما غیر حقیقی است، اما در حدّ خودش موجود است. مخلوقات هم درست است که وجودشان وهمی و اعتباری است و حقیقت مطلقه در آنها نیست، ولی این حکم را در قیاس آنها به عالم حقّ می کنیم. در حدّ خودشان مثل همان سایه و مثل همان عکس وجود دارند. از همین جا اشتباه سوفسطائیان که موجب نتایج مهمّه ای در اخلاق و سیاست و دیانت شده است، معلوم می شود که در کجا بوده است.

سفسطه مصدری است که در زبان عربی با تعریب کلمه

«سوفیسطوس» یونانی جعل کرده و به معنی مغالطہ در منطق بہ کار بردہ اند.

س - رواقیون کہ در بعضی از کتب امری بدانہا اشارہ شدہ است، چہ کسانی بودہ اند؟

ج - رواقیون کسانی بودند کہ در دورۂ بعد از سقراط در قرن سوم قبل از میلاد در یونان می‌زیستند و از آن پس فلسفۂ آنان قرنہا در یونان و روم ادامہ یافت و بہ صورت یکی از آراء مہمہ در آمد. درست بہ عکس سوفسطانیہا و شکاکان در معتقداتشان عقاید جزمی داشتند، یعنی نسبت بہ رأیشان جازم و متعصب بودند. بہ وحدت وجود اعتقاد داشتند. قائل بہ وجود خدا در طبیعت بودند، منتهی وحدت وجود مادی، نہ وحدت وجود الہی. یعنی خدا را یک نوع آتش، یک نوع حرارت، یک نوع قوۂ گرم کنندۂ موجودات در عالم وجود تصور می‌کردند. ولی بہ وجودش قائل بودند. قائل بہ حلول خدا در طبیعت و وحدت خدا با اصل اشیاء بودند. منتهی چنین خدائی در نظر آنان جنبۂ مادی داشت. در اخلاقیات بسیار مطلق فکر می‌کردند. حتی انتحار را تجویز می‌نمودند. چرا تجویز می‌کردند؟ می‌گفتند کسی کہ کار خلاف کردہ، شرفش زائل شدہ است. دیگران می‌گویند بہ زندگی ادامہ می‌دہد تا اعادۂ حیثیت کند. اما این در صورتی است کہ حیثیت و شرافت را نسبی بدانیم. اگر مطلق بگیریم چون با یک عمل زائل شود. دیگر زائل شدہ است و بازگشتنی نیست. پس همچو کسی

مردنی است، باید برود، حق دارد که خود را بکشد. برای اینکه حیثیتی که با عمل خلاف ما زائل شد دیگر برگشتنی نیست. چون اخلاقیات را نسبی نمی دانستند و امور اخلاقی را اعتباری نمی گرفتند، ناگزیر بر آن بودند که چون شرف یک بار زائل شود، دیگر نمی توانیم بگوئیم می مانم تا بهتر زندگی کنم و به نسبت بهتر شوم و اعاده حیثیت کنم.

در نظر رواقیون بالنسبه خوب بودن معنی ندارد. مطلقا باید خوب بود. یک بار خلاف کردن امکان خوب بودن مطلق را از ما گرفته است و بنابراین بی سبب زنده ایم و این قبیل مطالب ...

ملاحظه می فرمائید که جزمی و قشری فکر می کردند و امور اخلاقی را تنها به حکم عقل می سنجیدند، عواطف و احساسات را هرگز در اخلاق دخیل نمی دانستند. یک نفر رواقی پدر خودش را وقتی که تشحیص می داد که صحیح عمل نمی کند. می کشت و پا بر سر مهر پدر و فرزندی می گذاشت، چون عاطفه نمی بایست جلوی حکم عقل را بگیرد و اخلاق می بایست به حکم عقل تعیین شود نه به حکم عواطف و احساسات. و البته در باره این عقاید تفصیل زیاد می توان داد.

یادداشتها

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

الوهیت و توحید

قسمت اول الوهیت

خدا را منزّه میدانیم.

خدائی که اهل بهاء بدو قائلند و بر حسب اعتقاد آنان پیروان ادیان دیگر نیز، اگر متمسک به حقائق ادیان خود باشند، باید به چنین خدائی بگروند، و اگر کسانی جز این گویند و خدا را جز بدین صورت بستانند از صراط مستقیم انحراف جسته و به راه خطا رفته‌اند. خدائی است که لم یزل و لایزال در علو خود باقی است و به عالمی که مخلوق او، و به همین سبب غیر از خود اوست، نازل و هابط نمی‌شود و چون نزول و هبوط در شأن او نباشد، رجوع و صعود نیز دور از او و نه در خور اوست. در شئی که جز خود اوست حلول نمی‌کند، نمی‌توان در میان او و خلق او نسبتی برقرار داشت، نمی‌توان او را به خلق خود با رابطه‌ای اتصال بخشید، نمی‌توان از دوری یا نزدیکی او به آفریدگان خویش، جز به نحو مجازی، سخن به میان آورد. نمی‌توان از خلق او به سوی او جهتی اختیار کرد و در این جهت بدو روی آورد و یا اشارت و دلالتی را به حضرت او راهبر شمرد. مقرر او را باید مقدس از زمان و مکان دانست و شاید به همین سبب آنجا که مراد ما او

باشد لفظ مقرّ، یا هرگونه تعبیر دیگری را نیز نباید به کار برد. ولیکن چه باید کرد که آدمی را از سخن گفتن چاره نیست، و از همین رو، برای مراعات حال خلق، در کلام اولیای حقّ الفاضی از قبیل «مقرّ قدس» یا «مقعد صدق» و نظایر آنها در شأن خدا آورده اند. کینونت خدا همواره ناپیداست و در خود او پنهان است. او را به چیزی مانند کردن یا چیزی را از سنخ او دانستن روا نیست. اینها همه از آنروست که ناگزیر او را باید واجب و بسیط و واحد و مطلق و مجرد بدانیم، و الاّ در بین او و اشیاء دیگر که همگی ممکن و مرکّب و کثیر و اضافی و مادی است تفاوتی نمی ماند تا محتاج قبول او یا معتقد به وجود او باشیم. پس خدا را باید از هرگونه اجزائی که در او به هم پیوسته و با هم آمیخته باشند بری دانست تا بتوان وی را بسیط نامید. هرگونه تعدّد و تکثّر را باید در باره او ناروا شمرد تا بتوان وی را واحد شناخت. هرگونه نسبتی را با هر چیزی باید از او سلب کرد تا بتوان وی را مطلق خواند. اگر نه چنین کنیم، خدا را از خدائی ساقط می کنیم و آنچه را که به نام خدا می شناسیم با غیر او مشتبه و مختلط می سازیم. خدا را به چنین صورتی پذیرفتن و او را مبرّا از صعود و نزول و هبوط و حلول و قرب و بعد و نسبت و جهت و اشاره و زمان و مکان دانستن، مبدأ عقاید اهل بهاست، و در اصطلاح آنان به «علوّ ارتفاع» و «سموّ امتناع» و «ملیک رفعت» و «مکمن قدس» و «مقرّ استقلال» و «مقعد جلال» و امثال آنها تعبیر

شده است. و سراسر آثار جمال ابهی سرشار از بیان این مطلب به اقسام عناوین و انواع تعابیر است و چندان در آثار مبارکه این امر بدیع تکرار شده و در باره آن تأکید رفته است که باید گفت که توجه به این حقیقت به منزله اصل اصیل اعتقاد به امر بهائی است و هیچ تکلیفی برای اهل بهاء مهمتر از فهم این نکته دقیقه نیست و پذیرفتن آن به دل و جان و از صمیم وجدان شرط اول اجابت دعوت حضرت بهاء الله است.

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

قوله تعالی:

«غیب هویت و ذات احدیه مقدس از ظهور و بروز و صعود و نزول و دخول و خروج بوده.» (کتاب ایقان، ص ۷۳) (۱)

و قوله تعالی:

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

و قوله تعالى:

«لم يكن بينه وبين خلقه لا من نسبةٍ و لا من ربط و لا من جهة و اشارة و دلالة» (لوح سلمان. ص ۱۴۴ مجموعة الواح مصر) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: در میان او و خلق او نه نسبتی است. نه جهتی، نه اشاره‌ای. نه دلالتی.

و قوله تعالى:

«حقّ فردا واحدا در مقرّ خود که مقدّس از زمان و مکان و ذکر و بیان و اشاره و وصف و تعریف و علوّ و دنوّ بوده مستقرّ. و لایعلم ذلک الاّ هو و من عنده علم الكتاب. لا اله الاّ هو العزيز الوهاب» (کتاب مبین، ص ۷۶، از یکی از الواح مبارکه که قلم اعلی آن را در لوح سلطان ایران تجدید ذکر نموده است).

و قوله تعالى:

«متوحداً منفرداً بر مقرّ خود که مقدّس از مکان و زمان و ذکر و اشاره و دلالة و وصف و علوّ و دنوّ بوده مستقرّ، و لا يعلم ذلک الاّ کلّ ذی فطن بصیر» (مانند آسمانی، ج ۷، ص ۸).

و قوله تعالى:

«لم یزل به علوّ تقدیس و تنزیه در مکن ذات مقدّس خود بوده و لایزال به سموّ تمنیع و ترفیع در مخزن کینونت خود خواهد بود» (مجموعة الواح چاپ مصر، ص ۳۱۰).

و قوله تعالى:

«مبادا در این بیانات راحه حلول و یا تنزلات عوالم حقّ در

مراتب خلق رود و بر آن جناب شبهه شود، زیرا کہ حق بذاتہ مقدّس است از صعود و نزول، و از دخول و خروج». (ہفت وادی، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۱۴).

و قوله تعالیٰ:

«فاعلم بانّ الله تبارک و تعالیٰ لن یظهر بکینونته و لا بذاتیته. لم یزل کان مکنونا فی قدم ذاته و مخزونا فی سرمدیة کینونته». (جواهر الاسرار، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۴۰) مفاد آیات کریمہ بہ زبان فارسی چنین است: بدان کہ خدای تبارک و تعالیٰ ہرگز بہ کینونت و ذاتیت خود ظہور نخواہد یافت و از آغازی کہ برای آن آغازی نیست در قدم ذات خود و سرمدیت کینونت خود پوشیدہ و پنهان بودہ است.

و قوله تعالیٰ:

«حقّ جلّ و عزّ را بہ احدی نسبت و ربط و مشابہت و مشاکلت نہ» (از لوح سراج منقول در مائدہ آسمانی، ج ۲، ص ۷) و قوله تعالیٰ:

«منزہ است ذات مقدّس او از ہر جوہر مجردی» (از صفحہ ۶۳۴ مجموعہ خطّی منقول از نسخہ ماشین شدہ مجموعہ مستخرجات آیات راجع بہ الوہیت، تدوین لجنہ تجزیہ و استخراج آیات، ص ۲۷) (۲).

و قوله تعالیٰ:

«لم تنزل یا الہی کنت فی علوّ القدرة و القوۃ و الجلال، و لا تنال تكوننّ فی سموّ الرّفعة و العزّة و الاجلال» (از صفحہ ۲۰۶ مجموعہ خطّی شمارہ ۱۸ منقول از صفحہ ۹۲ نسخہ ماشینی مجموعہ مستخرجات

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

و قوله تعالی:

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

و قوله تعالی:

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

ماسوای خود منزّه بوده است.

اگر چه در این تألیف بنا را بر آن گذاشته ایم که اغلب شواهد را در اکثر موارد از آثار جمال ابهی نقل کنیم و در تبیین آنها از آثار حضرت عبدالبهاء مستفید شویم لکن بی مناسبت نیست که در این مقام تنها به ذکر یک نمونه از آیات حضرت باب اعظم در تأیید این مقصود مبادرت ورزیم.

قوله تعالی:

«ساذج کلام و جوهر مرام آنکه شبهه ای نبوده و نیست که خداوند لم یزل به استقلال و استجلال ذات مقدّس خود بوده و لایزال به استرفاع استمناع کنه مقدّس خود خواهد بود» (دلایل سبعة. از آثار مبارکه ربّ اعلی، منقول در رساله ایام تسعه ص ۴۱-۴۲).

و هرکه خواهد نظایر این آیات بیّنات را تقریباً در جمیع کتب و رسائل و توقیعات ربّ اعلی تواند یافت.

از اقوال مبارکه حضرت عبدالبهاء در تبیین و تشریح آیات نازله از قلم اعلی به ذکر دو نمونه در این باب اکتفاء می شود.

از جمله:

«حقیقت ربوبیت را تنزّل در مقامات و مراتب عین نقص و منافی کمال و ممتنع و محال. همواره در علو تقدیس و تنزیه بوده و هست» (مفاوضات عبدالبهاء فقره «کز» ص ۸۶. چاپ لندن)

و از جمله:

«حقیقت الوهیت در نهایت تنزیه و تقدیس است. از برای حقیقت

الوهیت نزول و صعودی نیست. تنزل حق در عالم خلق مستحیل است. چرا که ... مناسبتی در بین غنای مطلق و فقر بحت و قدیم و حادث و قدرت محض و عجز صرف نیست» (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۹۰ - ۹۱).

و این استدلال که مبین آیات الهیه فرموده مستفاد از خود آیات بوده است. و در توضیح مطلبی آمده که به اجمال در آثار مظهر ظهور در موارد بسیار بدان التفات رفته است. مفاد این استدلال اینست که خدا قدیم و عالم حادث است. خدا خالق و عالم مخلوق است. خدا قدرت محض و عالم عجز صرف است. یعنی در بین خدا و جهان غایت مابینت وجود دارد. پس یکی از این دو یعنی آنکه در حیز حدوث و فقر و عجز واقع است، و ناچار همه نقائص را که ناشی از مخلوق بودن اوست داراست، چگونه می تواند به دیگری راه جوید، یا با او پیوستگی یابد، یا بدو نزدیک شود؟ در نتیجه باید گفت که اگر در آثار انبیاء و حکماء و عرفاء از نزدیک شدن به خدا و راه جستن بدو و روی آوردن به سوی او سخن رفته است باید به معانی حقیقی آنها توجه داشت و چگونگی این قرب و بعد را دریافت. در همین تألیف به جای خود از این معنی بر طبق تعالیم قلم اعلی سخن به میان خواهد آمد.

صفات و اسماء را از خدا سلب میکنیم.

ما بر آنیم که صفاتی به خدا نمی توان نسبت داد، او را به

اسمائی نمی توان نامید. نعوتی را در شأن او نمی توان دانست و با ذکر این صفات و اسماء و نعوت خدا را نمی توان ستود.
 قوله تعالی:

«اشهد انک کنت مقدّساً عن الصّفات و منزّها عن الاسماء لا اله الا انت العلیّ الاعلیّ» (صلوة کبیر، ادعیہ محبوب، ص ۷۶) مفاد بیان مبارک به فارسی چنین است: شهادت می دهم به اینکه تو از صفات مقدّسی و از اسماء منزّهی و جز تو خدائی نیست.
 و قوله تعالی:

«ثبت بالبرهان أنّه لایوصف بالاولیّات» (مجموعه اقتدارات، ص ۶۲ - ۶۳) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: به برهان ثابت شد که خدا را به اوصافی نمی توان وصف کرد.
 و قوله تعالی:

«لا یوصف به وصف در نیاید» (از لوح امین، صفحات ۱۳۳ - ۱۳۴) مجموعه شماره ۴ لجنة استنساخ آیات، نقل از ص ۷۷ نسخه ماشین شده آیات مستخرجه در باره الوہیت، تدوین لجنة استخراج آیات)
 و قوله تعالی:

«أَیْنَ مَقَامُ الاسماء و المحضّر الذی خجل التّسبیح من ان ینسب الی ساحتہ و یتحیی التّنزیہ ان یقع فی مقام اشارتہ. تعالی تعالی عمّا ذکره الذّاکرون و وصفه الواصفون» (صفحات ۲۳۴ - ۲۳۵) کتاب شماره یک لجنة استنساخ آیات به نقل از ص ۶۹ نسخه ماشین شده مجموعه آیات راجع به الوہیت، تدوین لجنة استخراج آیات). مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: اسماء کجا می تواند به محضری

فرا رسد کہ تسبیح شرم دارد از اینکه به ساحت او منسوب گردد و تنزیہ حیا می‌کند از اینکه در مقام اشارت به سوی او واقع شود. فراتر از آن است کہ بتوان بہ ذکر او یا بہ وصف او پرداخت. مرکز میثاق در تبیین همین آیات فرمودہ است:

«حقیقة الذات القديمة من حیث هی ہی مقدسة عن کل نعت و ثناء و منزہة عن کل مدح و بیان و وصف و تبیان» (از یکی از الواح حضرت عبدالبہاء کہ قسمتی از آن اختصاص بہ تنزیہ ذات حق دارد. این جملہ را در ضمن تمام آن شرح وافی در صفحات ۱۳۳ - ۱۳۶ مکاتیب عبدالبہاء، جلد اول می‌توان یافت).

و در جای دیگر:

«فلیس لہ عنوان علی الاطلاق و لا نعت عند اهل الاشراق» خلاصہ بیان مبارک بہ فارسی چنین است: اہل اشراق بر آنند کہ مطلقا هیچگونہ عنوانی و صفتی برای خدا وجود ندارد.

و در جای دیگر:

«حقّ منقطع وجدانی است کہ بہ هیچ تعبیر نیاید، چہ کہ مقدس از جمیع اوصاف و نعوت است، نہ نامی نہ نشانی». (مکاتیب عبدالبہاء، ج ۲، ص ۱۴۰ - ۱۴۱)

چرا نمی‌توان صفاتی بہ خدا نسبت داد؟ زیرا کہ ہر صفتی حاکی از معنی مختصّ و محدود و معینی است و اتّصاف خدا بہ ہریک از این صفات مستلزم اینست کہ حقیقت او محدود بہ حدود همان معنی مخصوص باشد و از این راہ تناہی در ذات او لازم آید. و چون این صفات متعدّد است و خدا بہ ہریک از آنها از

لحاظی و جنبه‌ای اتّصاف می‌جوید. از اینجا لازم می‌آید که خدا منقسم به لحاظها و نسبت‌ها و جنبه‌های مختلف باشد. و بدین ترتیب کثرت بدو راه یابد، و دیگر نتوان او را به احدیت شناخت، یا اجزاء برای او پدید آید و احتیاج او به اجزاء مانع از این شود که او را بتوان غنی مطلق دانست. حضرت عبدالبهاء در لزوم سلب انقسام از خدا چنین می‌فرماید:

«آن حقیقت ربانیه تقسیم قبول ننماید. زیرا تقسیم و تعدّد از خصائص خلق است که ممکن الوجود است. نه از عوارض طارنه بر واجب الوجود». (مفاوضات عبدالبهاء، فقره «کز» ص ۸۶)

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

«اسماء و صفات ذات الهیه عین ذات است و ذات منزّه از ادراکات. و اگر عین ذات نبود تعدّد قدماء لازم آید و مابه‌الامتیاز بین ذات و صفات نیز متحقّق و قدیم لازم آید. لهذا تسلسل قدماء نامتناهی گردد و این واضح البطلان است».

(مفاوضات عبدالبهاء فقره «لز» ص ۱۱۲).

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

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

قوله تعالی:

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

و بر طبق تبیین حضرت عبدالبهاء:

«ما از برای حقیقت الوهیت اسماء و صفاتی بیان کنیم و به بصر و سمع و قدرت و حیات و علم ستایش نمائیم. اثبات این اسماء و صفات نه به جهت اثبات کمالات حق است، بلکه به جهت نفی

نقائص است. چون در عالم امکان نظر کنیم مشاهده نمائیم که
 چهل نقص است و علم کمال. لهذا گوئیم که ذات مقدس الہیہ
 علیم است. و عجز نقص است و قدرت کمال. گوئیم کہ ذات
 مقدس الہیہ قادر است. نہ این است کہ علم و بصر و سمع و
 قدرت و حیات او را کما ہی ادراک توانیم. زیرا آن فوق ادراک
 ماست». (مفاوضات عبداللہاء، فقرۃ «لز» ص ۱۱۲).

وانگہی، چون اسماء و صفات را باید مخلوق خدا و ناشی از امر
 او بدانیم. نمی توانیم مناسب شأن او بشماریم. بدین بیان، کہ چون
 ذات خدا است کہ خالق است و خالق یکی بیشتر نیست، اگر
 اسماء و صفات خدا غیر از ذات او باشد، ناچار مخلوق اوست و
 آنچه مخلوق است چگونه می تواند در شأن خالق باشد. یا بر وی
 حمل شود. یا با او ہمراہ گردد؟ پس جز اینکه صفات را از
 آفریدگار دور سازیم و در حدّ خلق نگاہ داریم چارہ ای نیست.
 قوله تعالی:

«کَلَّ الْأَسْمَاءُ یَبْعَثُ بِقَوْلِهِ وَ کَلَّ الصِّفَاتُ یَظْهَرُ بِأَمْرِهِ إِنْ أَنْتُمْ
 تَعْلَمُونَ». (صفحات ۹۸ - ۹۹ بہ نقل از مجموعۃ مستخرجات آیات در
 بارۃ الوہیت. تدوین لجنۃ تجزیہ و استخراج آیات) مفادۃ آیت کریمہ بہ
 زبان فارسی چنین است: ہمہ اسماء بہ قول او مبعوث می شود و
 ہمہ صفات بہ امر او ظاہر می گردد، اگر شما بدانید.
 و قوله تعالی:

«حَمْدٌ مَحْبُوبٍ رَا لَایِقٌ وَ سَزَاسْتُ کَہ لَمْ یَزَلْ مَقْدَسٌ اَزْ وَصَفْ

ممکنات بوده و لایزال متعالی از نعت موجودات خواهد بود. چه نعت و وصف جمیع من فی الارضین و السموات به امر او مخلوق و منجعلنه و ما خلق بامرہ کیف یلیق لجناہ و یرتقی الیٰ حضرتہ؟ دون او لایق او نہ و ماسوای او قابل او نہ ...» (ص ۱۹ مجموعه خطی استانبول به نقل از مجموعه مستخرجات آیات در بارہ الوہیت، تدوین لجنة تجزیہ و استخراج آیات).

و قوله تعالی:

«لم ادر یا الہی بای ذکر اذکرک و بای وصف اصفک و بای ثناء اثنیک. لو اصفک بالاسماء اری انّ ملکوتها خلق بحرکة اصبعک و ترتعد فرائضه من خشیتک و لو اثنیک بالصفات اشاهد أنّها خلقتک و فی قبضتک و لا ینبغی لمظاهرها ان تقوم تلقاء باب مدین ظهورک، و کیف المقام الذی فیہ استویت علی عرش عظمتک و عزّتک یا مالک الاسماء و فاطر السماء. کلّ ما تزین بقمیص الالفاظ أنّه خلق فی مملکتک و ذوت بارادتک و لا ینبغی لحضرتک و لایلیق لجناہک». (آثار قلم اعلیٰ. ج ۲ ص ۱۲۲) خلاصہ مفاد آیات کریمہ منقولہ از این مناجات بہ فارسی این است:

خدایا، نمی دانم ترا بہ چه ذکر ی یاد کنم یا بہ کدام صفت بستایم یا چگونه ثنا گویم. اگر ترا بہ اسماء یاد کنم، می بینم کہ جملہ آنها آفریدہ تو و خائف از ہیبت تست. و اگر بہ صفات بستایم، می بینم کہ جمیع آنها ساختہ تو و در قبضہ قدرت تست. مظاهر صفات را یارای آن نیست کہ بہ باب مدینہ ظهورت نزدیک شوند تا چہ رسد بہ اینکه بہ عرش عظمت کہ مقرّ استوای تست راہ جویند.

سوگند به عزّت تو یاد می‌کنم که هر چیزی که بتوان جامه لفظ بدان پوشانید آفریده تست و از همین رو شایسته درگاه تو نیست. کسانی که با معارف بهائی آشنا باشند می‌دانند که بر طبق معتقدات اهل بهاء جهان هستی از حیث زمان بی‌آغاز و بی‌پایان است. «تا خدا بوده است بوده عباد» (۳) بنابراین نمی‌توان گفت که زمانی خدا بوده و خلقی نداشته است. اگر گفته شود که خدا اشیاء را از عدم به وجود آورده است، منظور از آن عدم مطلق نیست، بلکه عدم اضافی است. البته ما در این مقام بر آن نیستیم که این مطلب را عنوان کنیم و در اثبات صحت آن اقامه دلیل و برهان نمائیم، زیرا که این بحث را از موضوع خود خارج می‌دانیم. (برای ورود در این بحث به عنوان نمونه رجوع شود به مفاوضات عبدالبهاء فقره «لز» ص ۱۳۶).

اما آنچه از این مطلب مناسبت با این مقام دارد این است که در کلمات اولیای اسلام آمده است که: «کان الله و لم یکن معه من شیء» (۴) و مفاد این قول شریف به فارسی این است که روزگاری خدا بوده و خلقی نداشته است. قلم اعلی بر اهل عرفان منت گذاشته و در تفسیر این کلام فرموده است که سلب اشیاء را از ساحت خدا به قید زمان نمی‌توان محدود ساخت. یعنی در تفسیر آن باید گفت که خدا بوده و هست و خواهد بود بی‌آنکه چیزی با او باشد. هیچ شینی و امری و صفتی و اسمی با ذات او مقارن نیست. و او بوده و هست و خواهد بود بی‌آنکه با اوصاف و شؤون

و اسمائی که غیر از ذات او و زائد بر ذات اوست همراه باشد، یا به عبارت دیگر، مفاد این کلام حاکی از لزوم سلب اوصاف و نعوت و اسماء و هر چیزی که بتوان نام شیء بر آن اطلاق کرد، از خدای تعالی است.

قوله تعالی:

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

«بدان که لم یزل خلق بوده و لایزال خواهد بود. لا لاوْله بدایة و لا لاخره نهایة. اسم الخالق بنفسه یطلب المخلوق و كذلك اسم الرب یقتضی المربوب. و اینکه در کلمات قبل ذکر شده که کان الها و لا مألوه و ربا و لا مربوب. و امثال ذلک معنی آن در جمیع احوال محقق و این همان کلمه‌ای است که می‌فرماید: کان الله و لم یکن معه من شیء و یکون بمثل ما قد کان. و هر ذی بصری شهادت می‌دهد که الان ربّ موجود و مربوب مفقود. یعنی آن ساحت مقدّس است از ماسوی و آنچه در رتبه ممکن ذکر می‌شود محدود است به حدودات امکانیه و حقّ مقدّس از آن. لم یزل بوده و نبوده با او احدی. نه اسم نه رسم نه وصف. و لایزال خواهد بود

مقدس از کلّ ما سویه». (مجموعه اقتدارات، ص ۷۲ - ۷۳) مفاد آیات عربی به فارسی چنین تواند بود: آغاز خلق را آغازی نیست و پایان آن را پایانی نه. اسم خالق خود خواستار مخلوق است و اسم ربّ اقتضا می کند که او را مربوبی باشد.

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

«جميع خطوط و سطوح و اشكال در نقطه پنهان شده است بی آنکه نقطه را تعیینی باشد یا اعداد را لایتناهی در احد فرو پیچیده است بی آنکه در خود آن تعددی بتوان یافت. به همین ترتیب همه صفات و اسماء در خدای تعالی، بی آنکه جدا از یکدیگر یا جدا از ذات او باشد و وحدت او را از میان ببرد، پنهان است و چون عالم خلق از او صادر شود این اسماء و صفات پیدا می آید و به کائنات تعلق می گیرد تا آیاتی از صنع خدا باشد و دلالت بر وجود او نماید». (تفسیر حدیث «كنت کنزاً مخفياً...») «مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲، ص ۶ - ۷). توضیح آنکه «احد» را به فارسی یک می گویند ولی چون «واحد» را نیز با همین لفظ می رسانند، و «واحد» با «احد» در اصطلاح حکماء تفاوت دارد. از ترجمه

لفظ احد به یک خودداری شد.

خدا به ادراک در نمی آید.

قصور انسان از وصول به ذات خدا.

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

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

جمله ادراکات بر خرهای لنگ

حقّ سوار باد پران چون خدنگ

خود شنا گفتن ز من ترک شناست

کان دلیل هستی و هستی خطاست

در آثار قلم اعلی در این باره تأکیدی بسزا رفته است تا آنجا که اگر بگوئیم هیچ کتابی یا سوره‌ای یا لوحی خالی از ذکر این معنی یا بعضی از لوازم و نتایج آن نیست، نباید حمل بر اغراق شود. جمال ابهی نه تنها خود با تقریر این معنی و اصرار در باره آن بر لوح و قلم منت گذاشته، بلکه از آثار گذشتگان نیز بارها در تأیید این حقیقت شاهد آورده و صدق این قول را بر طبق آراء و عقاید سایر ملل و نحل و اقوام و ادیان اثبات فرموده است، چنانکه نقل روایاتی از این قبیل در این آیات مبارکه قلیل نیست: «لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر» «و لا یحیطون بشیء من علمه» «یحذركم الله نفسه» «ما عرفناک حق معرفتک» «السبیل مسدود و الطلب مردود».

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

«متعالی است از وصف هر واصفی و ادراک هر مدرکی. لم یزل در ذات خود غیب بوده و هست و لایزال به کینونت خود مستور از ابصار و انظار خواهد بود. لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار

و هو اللطیف الخبیر». (کتاب ایقان، ص ۷۳) مفاد آیه منقوله از «قرآن مجید» در ختام کلام به فارسی این است: دیدگان او را در نمی‌یابند و او دیدگان را در می‌یابد و قوله تعالی: «فسبحان الله من ان يعرف بعرفان احدٍ او ان يرجع الیه امثال نفس». (الوح سلمان، مجموعه چاپ مصر، ص ۱۴۴) مفاد آیه مبارکه به فارسی این است: خدا بزرگتر از آن است که به عرفان احدی شناخته شود یا امثالی که کسی می‌آورد به سوی او باز گردد. و قوله تعالی:

«احدی به سموات ذکرش کما هو ینبغی ارتقاء نجسته و نفسی به معارج وصفش علی ما هو علیه عروج ننموده ... چه مقدار مرتفع است شؤونات قدرت بالغه او که جمیع آنچه خلق شده از اول لا اول الی آخر لا آخر از عرفان ادنی آیه آن عاجز و قاصر خواهد بود. هیاکل اسماء لب تشنه در وادی طلب سرگردان و مظاهر صفات در طور تقدیس «ربّ ارنی» بر لسان. (مجموعه چاپ مصر، ص ۳۰۷). و قوله تعالی:

«اگر جمیع صاحبان عقول و افنده اراده معرفت پست‌ترین خلق او را، علی ما هو علیه نمایند، جمیع خود را قاصر و عاجز مشاهده نمایند. تا چه رسد به معرفت آن آفتاب عزّ حقیقت و آن ذات غیب لایدرک ... متعارجان سماء قرب عرفانش جز به سرمنزله حیرت نرسیده‌اند و قاصدان حرم قرب و وصالش جز به وادی عجز و حسرت قدم نگذاشته‌اند ... اگر بگویم به بصر درآئی، بصر خود

را نبیند چگونه ترا بینید؟ و اگر بگویم به قلب ادراک شوی، قلب عارف به مقامات تجلی در خود نشده، چگونه ترا عارف شود ... اگرچه لم یزل ابواب فضل و وصل و لقایت بر وجه ممکنات مفتوح و تجلیات انوار جمال بی مثال بر عرش ظهور، از مشهود و مفقود مستوی، مع ظهور این فضل اعظم و عنایت اتم اقوم شهادت می‌دهم که ساحت جلال قدست از عرفان غیر مقدس بوده و بساط جلال انست از ادراک ماسوی منزّه خواهد بود ... چه قدر از هیاکل عزّ احدیه که در بیدای هجر و فراق جان باخته‌اند و چه مقدار از ارواح قدس صمدیه که در صحرای شهود مبہوت گشته. بسا عشاق با کمال طلب و اشتیاق از شعله ملتهبه نار فراق محترق شده و چه بسیار از احرار که به رجای وصال جان داده‌اند. نه ناله و حنین عاشقین به ساحت قدست رسد و نه صیحه و ندبه قاصدین و مشتاقین به مقام قربت درآید». (مجموعه چاپ مصر، ص ۳۰۷) و قوله تعالی:

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

و قوله تعالی:

«قل لن یعرف فضل الله علی ما هو علیه و کیف نفسه المہيمن القیوم». (سوره هیکل، کتاب مبین، ص ۱۸) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: بگو فضل خدا را چنانکه هست نمی‌توان

شناخت تا چه رسد به نفس مہیمن و قیوم او.
و قوله تعالى:

«من ادّعى عرفان ذاته هو من اجهل الناس يكذّبه كلّ الذّرات و يشهد بهذا لسانى الصادق الامين». (سورة هیکل، کتاب مبین، ص ۲۶) مفاد آیه کریمہ بہ فارسی چنین است: ہرکہ ادّعاى عرفان ذات او را نماید از جاہل ترین مردمان است. ہمہ ذرات عالم او را تکذیب می کنند و لسان صادق امین من گواہ این معنی است.
و قوله تعالى:

«تعالى الرحمن من ان يرتقى الى ادراك كنه افئدة اهل العرفان او يصعد الى معرفة ذاته ادراك من فى الاكوان. هو المقدّس عن عرفان دونه و المنزّہ عن ادراك ما سواه. أنّه كان فى ازل الازل عن العالمين غنيا». (لوح سلطان، کتاب مبین، ص ۷۰) مفاد بیان مبارک بہ فارسی چنین است: خدا برتر از آن است کہ افئدہ اہل عرفان بہ ادراک کُنہ او ارتقاء جوید یا ادراک جہانیان بہ معرفت ذات او فرا رسد. از عرفان غیر خود مقدّس است. از ادراک ماسواى خود منزّہ است و از آغاز بی آغاز از ہر آنچه در جہان است بی نیاز است.
و قوله تعالى:

«نشاخته او را احدی و بہ کُنہ او راہ نیافتہ نفسی. کلّ عرفاء در وادی معرفتش سرگردان و کلّ اولیاء در ادراک ذاتش حیران. منزّہ است از ادراک ہر مدرکی و متعالی است از عرفان ہر عارفی. السبیل مسدود و الطّلب مردود. دلیلہ آیاتہ و وجودہ اثباتہ. این

است کہ عاشقان روی جانان گفته‌اند: یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته. عدم صرف کجا تواند در میدان قدم اسب دواند و سایه فانی کجا به خورشید باقی رسد؟». (هفت وادی، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۱۵).

و قوله تعالی:

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

و قوله تعالی:

«ثمّ اعلم بأنّ مادونه لن یبلغ الیه و ما سواه معدوم لدیه و أنّه لهوالمقتدر العزیز المحبوب ... و لن یقترن بعرفان خلقه ان انتم تعرفون». (از مجموعه الواح نسخه خطی صفحات ۹۸ - ۹۹ به نقل در مجموعه مستخرجات آیات در باره الوہیت، تدوین لجنة استخراج آیات). مفاد آیات کریمه به فارسی: پس بدان که مادون او به وی نخواهد رسید و ماسوای او در نزد او معدوم است و اوست مقتدر و عزیز و محبوب ... و هرگز با عرفان خلق خود مقرون نخواهد شد.

و قوله تعالى:

«قرار نمرودی برای احدی طریقی برای معرفت خود جز عجز بحت و مقرر نداشتی برای نفسی مفری جز نیستی بات. الهی قصرت الالسن عن بلوغ ثنائک و عجزت العقول عن ادراک کنه جمالک». (صفحات ۲۷۹ - ۲۸۰ کتاب خطی شماره ۱۳ به نقل در صفحه ۳۵ نسخه ماشینی مجموعه مستخرجات آیات در باره الوہیت، تدوین لجنة استخراج آیات)

و قوله تعالى:

«ما للمفقود ان يذكر من اظهر الوجود بكلمة من عنده ... لا يذكر بالاذکار. لم یزل کان مقدساً عن ادراک خلقه و منزها عن عرفان عبادہ». (لوح اشراقات، مجموعه اشراقات، ص ۶۲ - ۶۳)

و قوله تعالى:

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

شموس مظاهر علم و حکمت در تجلّی است، ناتوان می بیند. کس را چه می رسد که به ذکر این مقام اعلی که فوق معرفت خلق و شهادت مردم است پردازد؟ این مقام را پیوسته از علم و ادراک پنهان داشته و مهر اسم قیوم خود را به آن زده ای.

و قوله تعالی:

«سبحانک من ان تصعد الی سماء قریک اذکار المقرّین او ان تصل الی فناء بابک طیور افندة المخلصین»، (صلوة کبیر، ادعیة محبوب، ص ۷۶) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: برتر از آنی که اذکار مقرّین به آسمان قرب تو فرا رود یا مرغان دلّهای مخلصین به آستان درت فرا رسد.

و قوله تعالی:

«سبحانک عن ذکرى و ذکر دونى و وصفى و وصف من فى السموات و الارضین»، (صلوة وسطی، ادعیة محبوب، ص ۸۲) مفاد آیه کریمه به فارسی چنین است: برتر از آنی که من یا کسی جز من یاد تو کند و هرکه در آسمان ها و زمین هاست، ترا بستاند.

و قوله تعالی:

«حمد حامدین و ثناء مثنّین محدود است به حدود بشر، و از منظر اکبر تا مقام بشر راهی بی پایان. شؤونات عبد کجا و مقامی که مقدّس از تقدیس و تنزیه است کجا؟ ... از قبل گفته اند: السبیل مسدود و الطریق مردود»، (بیان دیگری از یکی از احادیث اسلامی که اصل آن نیز به کرات در الواح و آیات

مورد استشهاد است و آن این است: «السَّيْلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ» (۶).

و قوله تعالى:

«فِي الْحَقِيقَةِ حَقٌّ جَلَّ جَلَالُهُ وَ عَمَّ نَوَالُهُ رَا ثَنَا وَ ذَكَرَ كُفْتَنَ لَا يِقُ نَبُودُهُ وَ نِيسَت. چہ کہ راہ آن خلوت مسدود است و طریق آن سرّ و سرّ سرّ ممنوع. انجمن شہود کجا و خلوتخانہ غیب کجا؟ کو طریق و کو راہ؟ از قلم ذکر قدم نمودن مثل ذکر نملہ است حضرت مقصود را، و از لسان محبوب امکان را ثنا گفتن بہ مثابہ دلالت ذرّہ است خورشید را، یا قطرہ است بحر را ... ہم تو دانی کہ غیب از وصف اہل شہود مقدّس و منزّہ و مبراّست. و چون نزد صاحبان بصر و اہل منظر اکبر این فقرہ واضح و مبرهن شد، چارہ جز تولّای بہ اولیای او نبودہ و نیست». (۱ از لوح آقا میرزا آقا افغان، صفحہ ۳۸۵ سواد عکسی متعلّق بہ محفوظہ آثار بہ نقل لجنہ استخراج آیات در صفحہ ۹۲ نسخہ ماشینی مجموعہ مستخرجات آیات راجع بہ الوہیت).

و قوله تعالى:

«حَمْدُ مَوْجُودَاتٍ بِہِ اَوْ نَرَسِدُ وَ شُکْرُ مَمْکُنَاتٍ بِہِ سَاحَتِ اِقْدَسِشْ رَاہِ نِیَابِد. بیچون بہ چند و چون معروف نگردد. عرفان از وصفش عاجز و اہل دانش و بینش بہ تقصیر معترف ...». (صفحہ ۱۸۷ کتاب خطّی شمارہ ۸ بہ نقل لجنہ استخراج آیات در صفحہ ۹۲ نسخہ ماشینی شدہ مجموعہ مستخرجات در بارہ الوہیت).

دلایل قصور ادراک

اگرچه این مطلب، یعنی ناتوانی انسان از شناخت یزدان، در نزد اهل عرفان احتیاج به دلیل و برهان ندارد، حضرت عبدالبهاء در ایضاح آن قائل به تفصیل شده و اقامه دلایل فرموده و قرائن و شواهد آورده اند که جمله آنها را به خوش ترین بیان در خطابات و مکاتیب و مفاوضات آن حضرت می توان یافت. و در این مقام رؤوس مطالب این آثار فهرست وار ذکر می شود و در تأیید بعضی از آنها به فقراتی از آثار قلم اعلی نیز استشهاد می رود:

۱ - ادراک مستلزم این است که شخصی که ادراک می کند بر شینی که ادراک می شود احاطه یابد، به عبارت دیگر، چیزی که ادراک آن منظور ماست در ظرف ذهن ما بگنجد. تا چنین احاطه ای بر شیء حاصل نشود، ادراک ما از آن شیء مقدور نیست یا ناقص و نسبی است، یعنی متناسب با طرز ادراک ناقص ما و ظرفیت ذهن محدود ماست.

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

۲ - خدا را خالق خود می دانیم، و خود را مخلوق او می شماریم.

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

قوله تعالی:

«نشناخته است او را هیچ شیء حق شناختن او، و وصف ننموده او را احدی حق وصف او. زیرا که کل آنچه مشهود گشته نیست مگر به حرفی از کلمه امر او که فرا گرفته هویتات امکان را ... پس آنچه مخلوق گشته به نغمه‌ای از نغمات او چگونه متصاعد شود به سوی سموات ازلیت او». (نقل از یکی از مجموعه‌های خطی صفحات ۶۳۳ - ۶۳۴ منقول در مجموعه آیات مستخرجه در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، ص ۲۶).

۳ - هر شیء که در رتبه مادون باشد از ادراک رتبه مافوق قاصر

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

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

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

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

قوله تعالی:

«اسم غیب صادق مادامی که مشهود نیست. در این صورت ظاهر نه تا معروف گردد. و بعد از شهود اسم غیب موجود نه تا معلوم شود. لذا غیب لایعرف بوده و خواهد بود. طویی از برای نفسی که در این کلمه تامه محکمه الهیه تفکر نماید و به گوهر مقصود که در آن کنز مودوع است فائز شود. و اگر نفسی ادعای عرفان غیب، من حیث هو غیب نماید. کاذب بوده و خواهد بود. آن جمال قدم اعظم از آن است که به دون خود معروف گردد، و عالی‌تر از آن است که به دون ذات مقدس خود موصوف شود». (صفحه ۶۰۶ -

۲۱۶۹ فتوکپی محفظه آثار منقول در صفحه ۹۴ نسخه ماشین شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت).

خداپرستی و بت پرستی

چون خدا را نتوان شناخت، یعنی او را نتوان به حدود ادراک قاصر خود محدود ساخت، آنچه به نام خدا در دل جای دهیم و عرفان او را ادعا کنیم، معنی محدودی است که نشان از خلق دارد. خدائی است که انسان به قوت وهم خود ساخته و در کارگاه ضمیر خویش پرداخته است. بجای اینکه خالق او باشد مخلوق اوست. پرستیدن او بدین معنی است که مصنوع خود را معبود خود شماریم. و چون در این مقام جای گیریم چگونه بر بت پرستان طعنه زنیم! مگر اینان چه می کنند؟ چیزی را می پرستند که به صنعت خود می سازند. با این تفاوت که آنچه بت پرستان می تراشند و نام معبود بر آن می گذارند، لا اقل وجود محسوس دارد و آنچه خداپرستان می سازند و خدای خود می خوانند موهوم محض است! (جمع آنچه در اثبات قصور انسان از شناخت یزدان گفته شد، مأخوذ از آثار حضرت عبدالبهاء در تبیین آیات نازله از قلم اعلی است. (رجوع شود به مفاوضات عبدالبهاء، فقره «لز» ص ۱۱۰ - ۱۱۱ و خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۴ - ۶ و ص ۶۵۷ و ص ۲۶ - ۲۷ و ص ۹۰ - ۹۱ و خطابات عبدالبهاء، ج ۲ ص ۴۹ - ۵۰ و ص ۱۲۹ - ۱۳۱ و ص ۲۸۰ - ۲۸۲ و مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۳۳ - ۱۳۶ و مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۲۲۹ - ۲۳۰ و ص ۳۸۰ - ۳۸۴ و ص ۴۸۱ - ۴۸۲).

قوله تعالی:

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

(صفحة ۶۰۶ - ۲۱۶۹ سواد عکسی متعلق به محفظة آثار، ص ۹۴ نسخه تایپ شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات).

مظاهر الهیه نیز معترف به قصورند

نه تنها کسانی که در سلک عامه محسوبند بلکه خواص نوع انسان و حتی آنان که در عالی ترین مدارج عرفانند، یعنی ردای ولایت و نبوت و رسالت و مظهریت در بر دارند نیز از معرفت ذات خدا ناتوانند.

و این به همان سبب است که اختلاف مرتبه در وجود مانع از این می شود که رتبه مادون به دریافت رتبه مافوق فرا رسد. و مظاهر الهیه مادام که در مقام تحدید قائم باشند و از جنبه بشریت ملحوظ شوند، با همه علو شأن و جلالت قدر خود، جدا از خدا و مغایر با او و مادون او و مخلوق اویند.

اما در مقام توحید و آنجا که پای اتصال به مبدأ و اتحاد با او و فنای از خود و بقای به خدا در میان آید از شناختن سخن به میان نمی آید، زیرا آنکه باید بشناسد بدانچه باید شناخته شود پیوسته و وجود شخص خویش را از دست داده است. پس هرگاه از شناخت خدا دم زنند یا زبان به ستایش او گشایند یا سپاس او را گویند

همین امر را دلیل بر آن می‌گیرند که هنوز از خدا دور مانده و برای خود در برابر او قائل به هستی شده‌اند و به مقام نیستی محض که برترین پایه مهرورزی و آخرین شرط بندگی است فرا نرسیده‌اند و از اینرو خود را در مقام ناسپاسی و حق ناشناسی می‌بینند. تا آنجا که به سبب ذکری که از خدا کرده و ثنائی که از او گفته‌اند بر خویشتن ملامت روا می‌دارند، و چنانکه گویی عصیانی عظیم از آنان سر زده است استغفار می‌کنند: «حسنات الابرار سیئات المقربین» یا اینکه به اقتضای شؤون بشری خود را از یاد کردن خدا و نام بردن از او ناگزیر می‌بینند و عذر گناه می‌خواهند، و یا اینکه حمد و ذکر و شکر خدا را به امر خدا و اذن او و ناشی از فضل کامل و لطف شامل او می‌دانند. (دو مقام تحدید و توحید بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت).

قوله تعالی:

«فسبحانک سبحانک من ان اکون ذاکرک او مثنیک ولو کان الکل یتقرّبون الیک بتوحدک. فأتی اتقرّب بک باعترافی بشرکی عندک بأنّ التّوحدک لایمکن لغيرک لانّ ذکر الغير اعلی دلیل بالامتناع و وجود الاثنینیّة اقوی شهید علی الانقطاع. فسبحانک سبحانک و ان کان الکل یتقرّبون بک بشنائهم لדיک فأتی اتقرّب بک بتقدیسک عن وصف ما دونک و تنزیهک عن نعت ما سویک اذ وجود الوصف دالّ بالقطع عن الموصوف». (مجموعه مناجات، منتخب از آثار حضرت ربّ اعلی، ص ۳) خلاصه مفاد آیات به فارسی چنین است: خدای را برتر از آنی که به ذکر و ثنائی تو پردازم. اگر همه می‌کوشند تا از

راہ توحیدت بہ تو تقرّب جویند، من خود را از راہ اعتراف بہ شرک خود بہ تو نزدیک می‌سازم و بر آنم کہ توحید تو برای غیر تو ممکن نیست، زیرا ہمین کہ ذکر تو را گویم بزرگترین دلیل است بر اینکہ از تو باز مانده‌ام و در میان تو و من جدائی افتاده است و ہمین دوگانگی قوی‌ترین شاهد است بر اینکہ از تو بریدہ‌ام. خدایا اگر ہمہ با ثنائی کہ از تو می‌گویند قصد قربت ترا می‌کنند، من قربت خود را در این می‌دانم کہ ترا از ستایش مادون خود منزہ شمارم، زیرا کہ وصف ترا گفتن دلالت بر این دارد کہ از تو کہ موصوف منی گسسته و دور افتاده‌ام ...

و قوله تعالی:

«یا الہی انت تری موقفی فی وسط الجبل هذا و تشهد علی صبری بأننی ما اردت الاّ حبّک و حبّ من یحبّک. فکیف اثنی طلعة حضرتک بعد ما لا اری وجودا لنفسی فی تلقاء مدین عزک و لکن لما اری حزنی فی وحدتی و غربتی اناجیک بهذا لعلّ بذلک تطلع علی ضجیجی امناؤک و یدعوک فی حقّی و انت تجیبهم رحمۃً و فضلاً. فاشهد ان لا اله الاّ انت ... من دون ان یلاحظ او یعلم ذلک احد من عبادک لانّک کما انت علیہ لن یعرفک غیرک». (مجموعۃ مناجات از ربّ اعلیٰ، ص ۵) خلاصہ مفاد آیات کریمہ بہ فارسی چنین است: خدایا جایگاہ مرا در میان این کوهساران می‌بینی و گواہی می‌دهی بر اینکہ چگونه شکیباً و بردبارم و جز مهر تو و مهر دوستداران تو در دل ندارم. چگونه حضرتت را ثنا گویم با

اینکہ در برابر مقام عزّت خویشتن را از ہستی بہرہ ور نمی بینم، ولیکن چون در این ہمہ تنہائی و بیکسی خود را اندوہگین می یابم، زبان بہ مناجات می گشایم، شاید از این راہ بندگان برگزیدہ ترا بہ نالہ و فغان خود آگاہ سازم، مگر اینان در حقّ من دعا کنند و تو این دعا را بہ فضل و رحمت خویش اجابت فرمائی. پس شہادت می دہم کہ خدائی جز تو نیست ... بی آنکہ کسی بہ چشم دل در این سخن بتواند نگریست و معنی آن را بتواند دریافت. زیرا ترا چنانکہ توئی جز تو هیچکس نشناخت.

و قوله تعالی:

«لَمْ تَزَلْ لَنْ يَعْرِفَكَ سِوَاكَ وَ لَنْ يُوَحِّدَكَ غَيْرُكَ اِذْ حَكَّمَ الْعُرْفَانِ بَعْدَ الْاِقْتِرَانِ وَ ذَكَرَ التَّوْحِيدَ بَعْدَ الْاِفْتِرَاقِ وَ اِنْ ذَلِكُمْ مَمْتَنَعٌ فِی رَتْبَةِ الْاِيْقَانِ لَا اَنْتَ لَمْ تَزَلْ كُنْتَ وَ لَا وَصَفُ لَكَ فِی الْاِمْكَانِ وَ لَا تَزَالُ اَنْتَ كَائِنْ بِمِثْلِ مَا كُنْتَ وَ لَا لَكَ نَعْتٌ فِی الْاَعْيَانِ». (مجموعہ مناجات از ربّ اعلیٰ، ص ۸۹).

و قوله تعالی:

«يَا اِلٰهِي لَوْ تَعَذَّبْنِي بِكُلِّ عَذَابِكَ سَرِمْدُ الْاَبَدِ بِدَوَامِ ذَاتِكَ جَزَاءَ ذِكْرِي بَيْنَ يَدَيْكَ لَكُنْتُ مُسْتَحَقًّا بِذَلِكَ ...». (مجموعہ مناجات از ربّ اعلیٰ، ص ۹۵) خلاصہ مفاد آیہ کریمہ بہ فارسی چنین است: خدایا اگر مرا سرمدا وابدأ چندان کہ ذات تو دوام دارد بہ جزای اینکہ جسارت بہ ذکر تو ورزیدہ ام، معذب سازی، مستحقّ این عذابم.

بعد از نقل این آیات از آثار ربّ اعلیٰ و استدعا از خوانندگان

ارجمند کہ عین این آثار را بہ تمام و کمال بخوانند و صدها دلیل دیگر در صحت این مقال در خود این اقوال بیابند، شواہدی از آثار قلم اعلیٰ می آوریم تا معلوم شود کہ آنچه گفتہ ایم مطابق با نصوص آیات جمال ابہی و رؤوس معتقدات اہل بہاست و نشانی از تاویل غیرمجاز در آنها نیست.

قوله تعالیٰ:

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

و قوله تعالیٰ:

«صدهزار موسی در طور طلب بہ ندای "لن ترانی" منصعق و صدهزار روح القدس در سماء قرب از اصغاء کلمۃ "لن تعرفنی" مضطرب». (مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۳۰۹ - ۳۱۱).

و قوله تعالیٰ:

«صدق لقاء برای نفسی در این مقام صادق نیاید لاجل آنکہ این رتبہ در غیب ذات محقق است و احدی بہ آن فائز نشود. السبیل مسدود و الطلب مردود. افندۃ مقربین بہ این مقام طیران ننماید تا چہ رسد بہ عقول محدودین و محتجبین». (کتاب ایقان، ص ۱۱۸)

و قوله تعالیٰ:

«مع ایقانی بآنہ لا یذکر بذکر دونه و اقراری بآنہ لا یوصف بوصف ماسواہ، اذکرہ اتّباعا بما انزلہ فی کتابہ المبین. فی الحقیقة عالم

قلب را نشاطی جز ذکر او نه و هم و غم افنده و قلوب را جز یادش فرح و فرجی نیست. ذکرش مطلع انبساط و ثنائیش مشرق نیر نشاط». (از لوح امین، ص ۱۷۹ مجموعه شماره ۴ لجنة استنساخ آیات، نقل از ص ۷۷ نسخه تایپ شده مجموعه مستخرجات آیات راجع به الوهیت، تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات) خلاصه مفاد اوایل آیات به زبان فارسی چنین است: با اینکه یقین دارم که خدا را به ذکر غیر خود مذکور نمی‌توان داشت، و با اینکه اقرار می‌کنم که ماسوای او به وصف او نمی‌تواند پرداخت، ولیکن با اینهمه از ذکر او دم می‌زنم تا از آنچه در کتاب او آمده است پیروی کنم.

و قوله تعالی:

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

و قوله تعالی:

«حمد مقصودی را لایق و سزااست که لم یزل و لایزال مقدس از حمد بوده و ساذج ثناء مالک اسماء راست که مخلصین و مقربین و موحدین کلّ شهادت داده که او مقدس از ثنای دوش بوده و هست. و چون بحر عنایت به موج آمد و عرف فضل متضوع

گشت. محض جود و کرم به حمد ذات مقدس اذن فرمود و به ثنای کینونت اقدسش اجازت داد. لذا السن از اشراقات انوار شمس اذن قوت یافت و جسارت بر ذکر نمود، والّا محو مطلق کجا قادر که در میدان اثبات جلوه نماید و فنای صرف کجا تواند در عرصه بقاء قدم گذارد؟ عنایتش دست گرفت و کرمش اجازت بخشید» (صفحة ۸۶۱ - ۱ - ۳۱۰۶، نسخه عکسی محفظة آثار، نقل از ص ۹۵ مجموعه آیات در باره الوہیت).

ما عرفناک حق معرفتک

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

«... والتَّحِيَّةُ وَالشَّاءُ عَلَى جَوَاهِرِ الرَّحْمَانِي وَالْمُظَاهِرِ الصَّمَدَانِي وَالْهَيْكَلِ النُّورَانِي الَّذِي قَدَّرَ وَهَدَى وَأَظْهَرَ وَأَعْطَى وَجَمَعَ وَنَادَى وَ قَالَ "مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ" فَأَنَّهُ النَّورُ الْوَحِيدُ الَّذِي أَضَاءَ الْفَضَاءَ الْوَسِيعَ بِشِعَاعِ الْيَقِينِ فِي بَيَانِ كُنْهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ أَقَرَّ بِالْعَجْزِ وَ التَّقْصِيرِ وَ اعْتَرَفَ بِالْمَنْعِ وَ التَّحْذِيرِ فَأَنَّ الْعُرْفَانَ حَدَّ الْعَجْزِ عَنِ الْعُرْفَانِ وَ الْآ مِنْ اِشْتِدَادِ الطَّغْيَانِ يَدْعَى اُولُو النِّسْيَانِ مَعْرِفَةَ كُنْهِ الرَّحْمَنِ وَ الْحَالِ كُلِّ مَا مَيَّزُوهُ بِالْاَوْهَامِ فِي اِدْقِ الْمَعَانِي الْبَيَانِ تَصَوَّرَ ذَهْنِي اَوْ تَخَطَّرَ قَلْبِي لَا يَكَادُ يَرَوِي الظَّمَانَ اَوْ يَشْفِي الْعَيَانَ...» (تمامت این خطبه و توالی آن را در جلد اول مکاتیب

عبدالبهاء در ص ۱۳۳ - ۱۳۶ بخوانید).

ملاحظه می‌رود که مبین آیات پس از تجلیل بلیغ از مقام رسول اکرم و نقل قول از آن سید عالم که فرموده‌اند «ما عرفناک حق معرفتک» آخرین حدّ عرفان را اقرار به عجز از عرفان می‌دانند و اشارتی کوتاه به یکی از اقوال امیر مؤمنان را در طیّ کلام معجز نظام می‌گنجانند، و آن حدیث شریف این است: «کَلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بَاوْهَامِكُمْ فِی اَدَقِّ مَعَانِيكُمْ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ اِلَيْكُمْ» (معنی این حدیث شریف این است: هر آنچه به اوهام خود در دقیق ترین معانی خود تمیز داده‌اید، آفریده‌ای مانند خود شماست و به سوی خودتان باز می‌گردد) (۸) و این اقوال همگی حکایت از این دارد که آنچه در امر بهائی در عدم امکان معرفت خدا و لزوم احتراز از این ادّعا آمده است از جمله حقائق کلیّه دینیّه است که همه کسانی که وجود خدا را تصدیق می‌کنند ملزم به قبول آنند.

من عرف نفسه فقد عرف ربّه

از جمله مطالب عالیّه‌ای که در آثار قلم اعلی آمده است و ذکر آن با موضوع کلام در همین مقام مناسبت دارد، بیانی است که در شرح یکی از روایات مأثوره آمده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» یعنی هرکه نفس خود را شناخت خدای خود را می‌شناسد، و گویی با این سخن دری بسوی خدا گشوده و راهی به شناخت او باز نموده‌اند، اما اگر درست توجّه کنیم معلوم می‌شود که تشبیه معرفت خدا به معرفت نفس در این کلام شریف مؤید مطالبی است

که تا کنون در باره خداشناسی به استشهاد از آیات گفته شد. نفس انسان جوهر واحدی است که آثار آن در اعضای مختلف و بصورت قوای متعدّد و حرکات متنوّع ظاهر می شود. مثلاً دیدن و شنیدن و سخن گفتن و خواستن و جنبیدن و امثال این کیفیات آثاری است که نفس در آنها جلوه می کند و اگر از این ظهورات صرف نظر شود شناختن نفس امکان نمی پذیرد. به عبارت دیگر، تا نفس توجّه به جانبی نکند و تعلّق به امری نگیرد و بصورت حالت خاصی در نیاید و در قالب رفتاری ظاهر نشود، هرگز نمی توان به وجود آن پی برد. و آنچه تأمل در نفس نامیده اند عنایتی است که انسان را به یکی از حالات نفسانی خود حاصل می شود. مثلاً تأملی است که در باره ترس خود یا خشم خود یا شهوت خود یا اندوه خود یا تصمیم خود می کنیم. و الاّ جوهر نفس بصورتی که فارغ از همه این ظهورات باشد غیرقابل ادراک است.

یک لحظه چشم می بندیم و در خود فرو می رویم. در آنجا چه می بینیم؟ یا تصویری از شینی است که دیده و به یاد سپرده ایم، یا غمی است که از واقعه ای حاصل کرده ایم، یا مهری است که به دوستی می ورزیم، یا کینه ای است که از دشمنی در دل داریم، یا شوقی است که برای وصول به منظوری احساس می کنیم، یا تصمیمی است که برای حرکت به مقصدی می گیریم ... و اگر یکی از این احوال یا نظایرشان نباشد در واقع هیچ نیست. یا بهتر بگوئیم با تأمل در باطن خود چیزی که بتوان نام آنرا ذات نفس

انسان گذاشت نمی توان شناخت. پس اگر گوئیم هرکه نفس خود را بشناسد خدای خود را شناخته است، منظور ما این است که شناختن ذات خدا مثل شناختن ذات نفس امکان ناپذیر است. همان گونه که نفس خود را به صورتی که در یکی از شؤون ما جلوه می کند و قوۀ فاعلۀ آن به وساطت یکی از ارکان وجود ما صادر می شود ادراک می کنیم، معرفت خدا نیز از راه معرفت به یکی از مظاهر او حاصل می آید. و گر نه هر راهی را بسوی خدا بسته و هر رشته ای را میان او و ما گسسته اند. «السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ» و بر سینۀ هر نامحرمی که مدّعی روی آوردن به حریم ذات و فرارسیدن به تماشاگه راز باشد دست ردّ نهاده اند. (ارجوع شود به آیاتی که در شرح حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» از قلم اعلیٰ نازل شده است.) (مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۳۵۳)

قرب و بعد

خدا چون خالق اشیاء و مصدر و مبدأ و منشأ آنهاست و جمیع موجودات به سبب بهره ای که از تجلّی الهی به هریک از آنها رسیده است هستی یافته اند، لهذا محیط بر اشیاء و عالم بدانها و شامل آنهاست. پس خدا به هرچیزی نزدیک است و حتّیٰ نزدیکتر از آن چیز به خود اوست. منتهی خلق او گاه از این تجلّی در غفلت می ماند و گاه بدان آگاه می شود، یعنی از جانب حقّ همه نزدیکی است، اما خلق ممکن است به حقّ نزدیک یا از او دور باشد.

دوست نزدیکتر از من به من است

وین عجب بین کہ من از وی دورم (۱۰)

و البتہ این نزدیکی و دوری را نسبت بہ تجلی خدا در جهان و فیضی کہ از ظهور او بہ خلق می رسد باید منظور داشت والا در بین ذات واجب و عالم امکان فصل و وصل و قرب و بعد بھیچوجہ ممکن نیست. قوله تعالی:

«حقّ بنفسه قرب و بعد ندارد. مقدّس است از این مقامات ، و نسبت او بہ کلّ علی حدّسواء بوده. این قرب و بعد از مظاهر ظاهر ... قلب کہ محلّ ظهور ربّانی و مقرّ تجلی رحمانی است بسا می شود کہ از مجلی غافل است. در حین غفلت از حقّ بعید است و اسم بعید بر او صادق، و در حین تذکّر بہ حقّ نزدیک است و اسم قریب بر او جاری. و دیگر ملاحظہ نما کہ بسا می شود کہ انسان از خود غافل است ولکن احاطة علميّة حقّ لازال محیط، و اشراق تجلی مجلی ظاهر و مشہود. لذا البتہ او اقرب بوده و خواهد بود، چہ کہ او عالم و ناظر و محیط، و انسان غافل و از اسرار ما خلق فیہ محجوب. و ہر ذی بصری بعین الیقین مشاہدہ می نماید کہ قرب و بعد بنسبتہا الی المظاهر ذکر شدہ و می شود، و آن سلطان قدم مقدّس از قرب و بعد و اذکار و اسماء و صفات بودہ و خواهد بود. باری قرب بہ حقّ در این مقام توجّہ بہ او بودہ و بعد غفلت از او». (صفحة ۱۴۹ - ۱۵۱ کتاب خطی شمارہ ۱۲، منقول در صفحه ۵۱ - ۵۲ نسخہ تایپ شدہ مجموعہ مستخرجات

آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات)

در طیّ این مقال سعی شد تا به استناد آیات الهیه نازلّه در آثار حضرت بهاء الله ذات خدا تنزیه شود و هرگونه انتسابی در بین عالم حقّ و عالم خلق سلب گردد. اینک باید گفت که همین کوشش که در تنزیه و تقدیس خدا می‌کنیم و در طیّ آن به اضطرار بعضی از اسماء و صفات را مثل واحد و بسیط و مطلق و مجرد به وی منسوب می‌داریم، خود به اقتضای شؤون بشری و با توجه به فهم ناقص و ادراک محدود ماست و الاّ در باره ذات خدا از آن حیث که خود اوست هیچ نباید گفت و در ساحت قدس او دم نباید زد. زیرا هر آنچه در الفاظ بگنجد و این قالب محدود را به خود بپذیرد در شأن او نیست، اگرچه این الفاظ حاکی از تنزیه یا توحید یا تجرید یا اطلاق او باشد. قوله تعالی:

«لو لا الواجب عن قبول حکمک و المقروض من اتّباع امرک لنزّهتک عن توحیدی ایتاک و ذکرى نفسک لانّ ما لی و مبلغى حتّى اکون ذاکرک لانّ ذکرى الذی رفع منى هو کان بقدرى لا بقدرک و هو ذنب الذی ذوت من ذنب وجودى و خطیئة التی حققت من خطیئة کینونتى». (ص ۱۸۹، کتاب خطی شماره ۵، به نقل مجموعه تایپ شده از منتخبات آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، ص ۳۴) مفاد آیات کریمه به فارسی چنین است: اگر نه آن می‌بود که قبول حکم تو و پیروی از امر تو واجب است، ترا حتّى از توحید خود نیز منزّه می‌داشتم و هیچگونه ذکرى از تو نمى‌کردم. مرا چه حدّ آن است که زبان به ذکر تو گشایم، زیرا ذکرى که از

زبان من برآید سزاوار شأن تو نیست، بلکه در حدود قدر من است، گناهی است که از گناه هستی من سر زده و خطائی است که از خطای وجود من مایه گرفته است. (چنانکه قبلاً گفته شد، مقرّین درگاه خدا نفس هستی خود را در قبال ذات باری تعالی گناه می دانند).

و قوله تعالی:

«اگر چه بر حسب ظاهر تنزیه الهی از شبه و مثل و نظیر منتهی مقام عرفان انام است چنانچه بین ناس هم این مقام اعلی و ارفع است، ولکن این امتیاز هم نظر به قبول حقّ است و به اراده او محقق شده ... والاّ آن بحر قدم از جمیع این کلمات محدثه مقدّس و ساحت اقدس از جمیع این بیانات منزّه. نظر باید به اصل امر الهی باشد نه به علوّ و دنوّ مراتب عرفان لفظیه که بین برّیه محقق شده» (مجموعه اقتدارات، ص ۸۹ - ۹۰).

و حقّ این است که الفاظی که حاکی از چنین اوصافی است، مثل سایر اسماء و صفات، به مظهر تجلّی او و مطلع امر او باز می گردد، زیرا غایت آنچه از خدا می توان دریافت عرفانی است که در حدود طاقت انسان به تجلّی خدا در عالم و تعلّق فیض او به مطلع امر خود در بین بنی آدم حاصل می آید.

در تجلّی و مراتب آن

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

استشہاد رفت.

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

قوله تعالی:

«إِنَّ الَّذِي يُوَوَّلُ مَا نَزَلَ مِنْ سَمَاءِ الْوَحْيِ وَيُخْرِجُهُ عَنِ الظَّاهِرِ أَنَّهُ مِمَّنْ حَرَفَ كَلِمَةَ اللَّهِ الْعَلِيَا وَكَانَ مِنَ الْآخِرِينَ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».
(کتاب اقدس، طبع اوّل هند، ص ۱۰۷ - ۱۰۸ و لوح آقا نجفی معروف به ابن‌الذئب، ص ۹۵، به نقل از همان کتاب مستطاب) خلاصه مفاد آیه کریمه به زبان فارسی چنین است: اگر کسی آنچه را که از آسمان وحی نازل شده است تأویل کند و از ظاهر خود بدر آورد، در زمره کسانی است که کلمه الهیه را تحریف نماید و در کتاب مبین از زیانکاران به شمار است.

صدور خلق از خدا

اینک جای آن است که گفته شود که خدا از ازل تا ابد خالق بوده و خواهد بود، بی آنکه آفریدگاری او را مبدائی یا منتہائی در زمان باشد (مفاوضات عبدالبہاء، فقرہ «مز»، ص ۱۳۶). ہمہ چیز مخلوق اوست و بہ ارادہ او وجود می یابد. خالقیت او بدین معنی است کہ ہمہ کائنات از او صدور یافتہ و در این سیر نزولی ہرکدام در حدی واقف شدہ است. از اینرو وجود ہر چیزی فیضی است کہ از مبدأ رسیدہ است، و اگر این فیض منقطع شود وجود او بہ عدم باز می گردد. پس ہر چیزی کہ ہست، بہ ہمین سبب کہ ہستی در اوست، نشانی از خدا دارد. بہ عبارت دیگر ہستی یافتن یعنی بہرہ از خدا گرفتن. تأکید باید کرد کہ خدا بہ صورت اشیاء ظہور نمی کند و یا خود بہ قالب آنها در نمی آید. این قول کہ طائفہ مجسمہ (کسانی کہ خدا را جسم و دارای اعضای جسمانی می دانند) یا بعضی از اصحاب وحدت وجود (منظور نوعی از وحدت وجود است کہ فرنگیان بدان Pantheisme می گویند، والّا وحدت وجود با حفظ تنزیہ و قول بہ ترتب و تشکیک ناصواب نیست) بدان قائلند با عقاید اہل بہاء منافات تامّ دارد (تفصیل این مطلب را می توان در دو مطلب متوالی «نجم» و «ند» از «کتاب مفاوضات» تلاوت کرد). صریح کلام الہی در آیات نازلہ از قلم اعلیٰ حاکی است کہ اہل بہاء عالم وجود را صادر از خدا می شمارند نہ اینکہ خدا را ظاہر در این عالم بیانگارند. وجود ہر شیء فیضی

است کہ از وجود مطلق صادر شده و این فیض به سبب حدّی که به ارادۃ الہیہ در ہر مرتبہ ای از مراتب سیر نزولی بہ خود گرفتہ است بہ صورت یکی از انواع اشیاء در آمدہ و این اختلاف حدود و تفاوت مراتب موجب کثرت اشیاء شدہ است. صدور این فیض ہرگز موجب تجزّی مفیض مطلق و انحلال آن در اشیاء و حلول آن در اینہا نمی شود. چنین صدوری است کہ اہل عرفان از دیرباز «تجلی» نامیدہ اند و ہمین عنوان در آثار قلم اعلیٰ نیز اختیار شدہ است و بدین سبب حقّ آن دارد کہ بہ زبان حال بر دیگر کلمات بیالد و از چنین افتخاری سر بر آسمان بساید.

فرق تجلی با ظہور و حلول

خدا با اینکہ مقدّس از اشیاء است در جمیع آنہا تجلی می کند. برای اینکہ فرق تجلی با ظہور و حلول روشن شود می توان صدور فیض وجود را از مبدأ آن بہ تابش روشنائی خورشید بر اشیاء تمثیل کرد. خورشید ہمہ چیز را روشن می دارد و بہرہ ای کہ از این روشنائی بہ زمین می رسد، و یا خود جلّوہ ای کہ نور شمس در اشیاء می کند، بہ اختلاف حدود و تفاوت مراتب است: در سنگ و خاک کمتر و در آینہ تابناک بیشتر. اما صدور این نور از خورشید و تعلق آن بہ آینہ بدین معنی نیست کہ خورشید بہ ذات خود در آینہ فرود آید و عین وجود او از علوّ مقام خود تنزل جوید و در قالب آینہ حلول نماید.

مثال دیگری می توان آورد: نجّاری تخت می سازد، بہرہ ای از فکر

او یا علم او یا ذوق او یا بہتر بگوئیم از نفس او می تراود، بہ صورتی مخصوص کہ مثلاً متناسب با مادۂ چوب باشد بہ این مادۂ تعلق می گیرد، بر اثر تعلق این فیض کہ از نفس نجّار صادر شدہ است چوبی بہ صورت تخت در می آید. پس ہستی تخت نشان از ہستی نجّار دارد و یا خود بہرہ ای است کہ از نفس نجّار بہ چوب رسیدہ است. اما در این میان ہرگز نمی توان گفت کہ نفس نجّار یا فکر او یا علم او نقصان گرفتہ و بصورت این تخت و اشیاء دیگری کہ ساختہ اوست انحلال پذیرفتہ و یا ترک مقام خویش را در وجود نجّار گفتہ و در این مصنوعات حلول یافتہ است. البتہ این تمثیلات تنها برای روشن داشتن منظور و نزدیک ساختن آن بہ اذہان بہ کار می رود، نہ اینکہ کاشف از حقیقت امر باشد، و در بارہ آنها نباید بیش از آنچه معمولاً از تمثیل استفادہ می شود تأکید کرد. و بہ ہر صورت اصل منظور این است کہ جہان از خداست، نہ اینکہ جہان خدا باشد یا خدا در جہان آید.

قوله تعالی:

«حقّ مقدّس است از کلّ. در کلّ آیات او ظاہر. آیات از اوست نہ او. در دفتر دنیا کلّ مذکور و مشہود. نقش عالم کتابی است اعظم. ہر صاحب بصری ادراک می نماید آنچه را کہ سبب وصول بہ صراط مستقیم و نبأ عظیم است. در تجلیات آفتاب مشاہدہ نمائید: انوارش عالم را احاطہ نمودہ، ولکن تجلیات از او و ظہور اوست بہ نفس او نہ نفس او. آنچه در ارض مشاہدہ می شود حاکی

از قدرت و علم و فضل اوست و او مقدس از کل». (کلمات فردوسیہ، مجموعہ اشراقات، ص ۱۱۶).

و قوله تعالی:

«حکماء گفته اند: بسیط الحقیقہ کلّ الاشیاء و لیس بشیء من الاشیاء» (۱۱) و فی مقام آخر: «أَنَّ انوار بسیط الحقیقہ تری فی کلّ الاشیاء» و این بہ بصر باصر و نظر ناظر منوط است. ابصار حدیدہ در کلّ اشیاء آیات احدیہ را مشاہدہ مینمایند، چہ کہ جمیع اشیاء مظاهر اسماء الہیہ بودہ و ہستند و حقّ لم یزل و لایزال مقدس از صعود و نزول و حدود و اقتران و ارتباط بودہ و خواہد بود و اشیاء در امکانہ حدود موجود و مشہود». (الوح بسیط الحقیقہ، مجموعہ اقتدارات، ص ۱۰۶).

و قوله تعالی:

«در این مقام کلّ شیء تجلیات آیات بسیط الحقیقہ مشہود و ہریدا. مقصود حکیم این نبودہ کہ حقّ منحلّ بہ وجودات نامتناہیہ شدہ. تعالی تعالی من ان ینحلّ بشیء او یحدّ بحدّ او یقترن بما فی الابداع. لم یزل کان مقدسا عن دونه و منزہا عما سويہ. نشہد انہ کان واحدا فی ذاتہ و واحدا فی صفاتہ و کلّ فی قبضۃ قدرتہ المہیمۃ علی العالمین». (الوح بسیط الحقیقہ، مجموعہ اقتدارات، ص ۱۰۸).

ظہور اسماء و صفات

بدین ترتیب ذات خدا کہ منزہ از خلق است، و چنانکہ گفتیم صفات او نیز در ذات او مضمّر و یا خود عین ذات اوست، بی

آنکه از علو تنزیه فرود آید یا تجزّی و انحلال و انقسام پذیرد، مبدأ فیض می‌گردد. این فیض در سیر نزولی خود در مراتب مختلف قائم می‌شود و در حدود متفاوت تقرّر می‌پذیرد، و از همین جا عالم کثرت تحقق می‌جوید و اشیاء کثیر در عالم شهود که جمله آنها فیض وجود را از مبدأ واحد در عالم غیب گرفته‌اند، پدید می‌آید (در بیان مراتب صدور، علی‌الخصوص راجع به صادر اول سخن بسیار می‌توان گفت. برای مراعات اجمال و برای احتراز از ورود در مباحث فلسفی و مناقشات حکماء که فعلاً خارج از موضوع ماست، به همین اشارات اکتفاء شد). در همین عالم کثرت است که، به سبب اختلاف مراتب تجلّی و تفاوت در حدود وجود، اسماء و صفات تحقق می‌جوید (فرق اسم و صفت را با یکدیگر در کتب حکمت می‌توان یافت و علی‌العجالة احتیاجی به این تفصیلات نیست). بر هر درجه‌ای از فیض وجود که از واحد مطلق صدور یافته، و از اینرو تعین خاص پذیرفته‌است، اسمی و صفتی اطلاق می‌شود و جمیع اشیاء مظهر اسماء و صفات الهیه می‌گردد. از همین جاست که باید گفت که اسماء و صفات فقط در عالم خلق معنی دارد، و در عالم حقّ که غیب مطلق است از اسم و رسم و نعت و صفت نشانی در میان نیست.

این نکته نیز گفتنی است که هر صفتی از صفات و هر اسمی از اسماء چون در حدّ خود حاکی از فیض وجودی است که از خدا صادر شده‌است از لحاظ دلالت بر این فیض واحد با سایر اسماء و

صفات به یک معنی است، یا به عبارت دیگر، جمله آنها حاکی از حقیقت واحده است (و این همان است که در آثار مبارکه به توحید شهودی تعبیر شده است). با هریک از این نامها می توان همه حقائق دیگر را نامید. و از همه این نامها می توان خدای متعال را، که در ذات خود بی نام و نشان است، اراده کرد: «أَيَّا مَا تَدْعُو فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (۱۲).

قوله تعالی:

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

و قوله تعالی:

«یک مقام از مقامات توصیف حق آن است که چون در کل شیء آثار تجلیات خود مشاهده می فرماید، لذا به ادنی آیه ظاهره در ارض کل اسماء و صفات راجع شده و خواهد شد، چه که مقصود از اسماء حسنی که به او خطاب می شود راجع است به آن تجلی ربانیه که من غیر جهت در او تجلی فرموده». (کتاب بدیع، ص ۲۹۴).

از آثار حضرت عبدالبهاء در تبیین این آیات و نظائر آنها به نقل چند قسمت اکتفاء می شود.

از جملہ می فرماید:

«الحدوث عاجز عن ادراك القديم، كما قال عليه السلام: ما عرفناك حقّ معرفتك و لكن من حيث الوجود و الشؤون يحتاج الفيض من حضرة الوجوب، و على ذلك انّ الغيب المنيع المنقطع الوجداني تجلّى على حقائق الاشياء من حيث الاسماء و الصفات و ما من شيء الاّ و له نصيب من ذلك الفيض الالهي و التجلّي الرحمانی، و ان من شيء الاّ يسبح بحمده». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۶).

و در مقام دیگر:

«حقیقت الوہیت مقدّس از این است (یعنی از اینکه به تصوّر انسان در آید) لکن چون کائنات محتاج به فیض وجودند، لابدّ باید از حضرت الوہیت فیضی صادر شود که سبب وجود موجودات گردد. لذا حقیقت الوہیت به فیوضات اسماء و صفات اشراق بر کائنات نموده و آن فیض الہی شامل جمیع ممکنات است، مثل اینکه شعاع آفتاب فائض بر جمیع اشياء ارض است، جمیع اشياء به فیض آفتاب نمودار می شود. جمیع کائنات ارضیہ به حرکت آفتاب تربیت می شوند». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹)

و در مقام دیگر:

«حقیقت الوہیت، شمس حقیقت، تجلّی بر آفاق نموده و به جمیع اشياء پرتوی انداخته. هر شيء را از این فیض بهره ای». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۲۷).

و در مقامی دیگر:

«لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير ولكن اذا نظرت الى حقائق الاشياء و سطوع انوار اسمائه و صفاته في حيز الوجود بشهود لا ينكره الا كل جهول و عنود، حيث ترى ان الكون منشور ناطق باساره المكنونة المصونة في اللوح المحفوظ و ما من ذرة من الذرات او كائنة من الكائنات الا ناطقة بذكره و حاكية باسمائه و صفاته منبثة عن عز كبريائه مدلة الى وحدانية و رحمانية و لا ينكر هذا كل من له سمع او بصر او عقل سليم، و اذا نظرت الى الكائنات باسرها حتى الذرات ترى ان اشعة الشمس الحقيقة ساطعة عليها ظاهرة فيها تحكى عن انوارها و اسرارها و سطوع شعاعها». (مکاتیب عبدالبہاء، ج ۲، ص ۸۹ - ۹۰) خلاصہ مفاد بیان مبارک بہ فارسی چنین است: اگر چہ بہ حکم آیہ «قرآن» خدای تعالیٰ را بہ دیدگان نمی‌توان دید، و اوست کہ دیدگان را می‌بیند، ولیکن چون بہ حقایق اشیا، بنگری تابش انوار اسماء و صفات را در جهان هستی آشکارا باز یابی، و این بینش را جز مردم نادان ستیزہ جوی انکار نمی‌تواند کرد تا آنجا کہ می‌بینی کہ جهان منشوری است کہ از راز ناپیدای او در لوح محفوظ سخن می‌گوید. ذرہ‌ای از ذرات هستی نیست جز اینکه بہ ذکر او ناطق باشد، از اسماء و صفات او حکایت کند، از عزت کبریای او خبر دهد و ہر یگانگی و مہربانی او دلالت نماید. این امر را کسی کہ بینا و شنواست و از عقل سلیم بہرہ‌ای دارد، انکار نمی‌تواند کرد. چون در جمیع کائنات نظر کنی، حتی

کوچکترین ذرات عالم را باز بینی، اشعه خورشید حقیقت در آنها ساطع و ظاهر است و از انوار و اسرار این خورشید حکایتها دارد.

تجلی عام

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

قوله تعالی:

«آنچه در آسمانها و زمین است محالّ بروز صفات و اسمای الهی هستند. چنانچه در هر ذره آثار تجلی آن شمس حقیقی ظاهر و

هویداست که گویا بدون ظهور آن تجلی در عالم ملکی هیچ شیء به خلعت هستی مفتخر نیاید و به وجود مشرف نشود. چه آفتابهای معارف که در ذره مستور شده و چه بحرهای حکمت که در قطره پنهان گشته». (کتاب ایقان، ص ۷۵).

و قوله تعالی:

«همه اشياء محلّ و مظهر تجلی آن سلطان حقیقی هستند و آثار اشراق شمس مجلی در مرایای موجودات موجود و لائح است، بلکه اگر انسان را بصر معنوی الهی مفتوح شود ملاحظه می نماید که هیچ شیء بی ظهور تجلی پادشاه حقیقی موجود نه، چنانچه همه ممکنات و مخلوقات را ملاحظه می نمایند که حاکیند از ظهور و بروز آن نور معنوی». (کتاب ایقان، ۱۱۸)

و قوله تعالی:

«چه قدر محیط است بدایع فضل بی منتهايش که جمیع آفرینش را احاطه نموده بر مقامی که ذره ای در ملک مشهود نه مگر آنکه حاکی است از ظهورات عزّ احدیت او و ناطق است به شنای نفس او و مدلّ است بر انوار شمس وحدت او». (مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۰۸ - ۳۰۹)

و قوله تعالی:

«کلّ اشياء مکنن اسماء الهیه و مخزن اسرار صنعیه بوده و هستند و در هر کوری از هر شیء ظاهر می فرماید آنچه را اراده فرماید و اخذ می نماید آنچه را بخواهد». (مانند آسمانی، ج ۲، ص ۳۴)

و قوله تعالی:

«در مقامی کلّ اشیاء آیات اللہ بوده و خواهد بود لو انتم فی آیات اللہ فی نفس الخلق تنظرون و کم من آیة فی السموات و الارض یمرون علیہا و ہم عنہا معرضون و آیات الہی در کلّ شیء مشہود و موجود». (کتاب بدیع، ص ۷۲).

و قوله تعالى:

«در هر شیء از اشیاء کہ منسوب الی اللہ است چه از اعلیٰ علوّ و چه از ادنی دنوّ، و این علوّ و دنوّ نظر بہ خلق ذکر می شود، بر جمیع کلّ اسماء و کلّ اوصاف اطلاق شدہ و می شود مادامی کہ در ظلّ حقّ مستقرّ والّا حکم وجود بر آنها نمی شود تا چه رسد بہ مراتب عالیہ». (کتاب بدیع، ص ۷۸)

معرفت خدا و رؤیت او در خلق

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

اما خلق چیست؟ چیزی است که وجود دارد. این وجود از کجاست؟ فیضی است که از خداست. پس شناختن شینی که وجود دارد به منزله راه بردن به فیضی است که از خدا صدور یافته یا خود به مثابه شناختن غیب درهیکل ظهور است. و در همین جاست که باید نشان از خدا جست و نام او را یافت، نه در خود او که بی نام و نشان است. از همین راه است که می‌توان نسبتی در بین علم خود و وجود خدا برقرار داشت و نام آن را معرفه الله گذاشت، والّا ذات حق بدین سبب که مطلق است از هرگونه نسبتی مبرا است و از

همین رو ادعای معرفت او خطاست. سخن کوتاه کنیم، خدا را جز در آنچه مخلوق او و مشهود ماست، یعنی از خلوت خانه غیب صادر شده و در جلوه گاه شهود رخ گشوده است، نمی توان شناخت. و حدیث قدسی شریف نیز حاکی از این معنی است که خدا اگر نمی خواست خلق را بیافریند گنج ناپیدا می بود: «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف».

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

قوله تعالی:

«جميع اشیاء حاکی از اسماء و صفات الهیه هستند. هر کدام به قدر استعداد خود مدّل و مشعّرنند بر معرفت الهیه به قسمی که احاطه کرده است ظهورات صفاتیّه و اسمائیّه غیب و شهود را. این است که می فرماید: ^۱ «أیكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتی يكون هو مظهر لك؟ عمیت عین لا تراک!» و باز سلطان بقاء می فرماید: ^۲ «ما رأیت شیئا الاّ و قد رأیت الله فیه او قبله او بعده ...» و در روایت کمیل: ^۳ «نورا اشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التّوحید آثاره»^۴. (کتاب ایقان، ص ۷۶ - ۷۷).

و قوله تعالی:

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

و قوله تعالی:

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

و قوله تعالی:

«اگر به مدارج توکل و انقطاع به معارج عزّ امتناع عروج نمائی و بصر معنوی بگشائی این بیان را (مقصود مبارک از این بیان حدیث شریف "من عرف نفسه فقد عرف ربه" است) از تقیید نفس آزاد و مجرد بینی و "من عرف شیئا فقد عرف ربه" به گوش

ہوش از سروش حمامہ قدس ربّانی بشنوی، چہ کہ در جمیع اشیاء
آیہ تجلّی عزّ صمدانیہ و بوارق ظہور شمس فردانیہ موجود و
مشہود است، و این مخصوص بہ نفسی نبودہ و نخواہد بود، و
هذا حقّ لا ریب فیہ ان انتم تعرفون». (الوح توحید بدیع، مجموعۃ الواح
چاپ مصر، ص ۳۵۳)

و قوله تعالى:

«لِشَهِدِ الْكُلَّ فِي نَفْسِهِ فِي مَقَامِ تَجَلَّى رَبِّهِ بِأَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ
لِيَصِلَ الْكُلَّ بِذَلِكَ إِلَى ذُرْوَةِ الْحَقَائِقِ حَتَّى لَا يَشَاهِدَ أَحَدٌ شَيْئًا إِلَّا وَ
قَدْ يَرَى اللَّهَ فِيهِ» (ہفت وادی، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۹۲ - ۹۳)
و قوله تعالى:

«لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَا يَشْهَدُ شَيْئًا وَلَا يَرَى اللَّهَ فِيهِ وَ يَشْهَدُ نُورُهُ فِي مَا
أَحَاطَتْ أَنْوَارُ الظُّهُورِ عَلَى طُورِ الْمَمَكَنَاتِ» (جواهر الاسرار، آثار قلم
اعلیٰ، ج ۳، ص ۶۹) خلاصہ مفاد آیہ کریمہ بہ زبان فارسی چنین
است: زیرا کہ سالک چیزی نمی بیند مگر اینکه خدا را در آن
بنگرد و نور خدا را در ہر آنچہ از ظہور خدا بر ظہور عالم
امکان احاطہ یافتہ است، مشہود او شود.

و قوله تعالى:

«كُلَّ أَشْيَاءِ ذَكَرَ اللَّهُ فِي الْعَالَمِينَ بُوْدَ وَ خَوَاهِدَ بُوْدَ، چہ کہ کُلّ
اشیاء بکینونتہا اسم اللہ بُوْدَ و اسم او تعالی شأنہ ذکر او بُوْدَ بین
عباد و لم یزل چنین بُوْدَ و لایزال چنین خواہد بود». (مانندہ
آسمانی، ج ۷، ص ۶۲)

و قوله تعالى:

«کَلَّ اشياءَ از آنچه منسوب به حقّند به نداءً^{۱۱} اَنّی انا الله لا اله الا انا^{۱۲} ناطق، و این بسی واضح است که این کلمه و این رتبه از نفس آن شیء نبوده بلکه نظر به آن است که در ظلّ حقّ ساکن گشته و از حقّ محسوب شده، و بعد از قطع آن نسبت همان شیء از اهل سَجّین عندالله مذکور». (کتاب بدیع، ص ۷۵).

و اینک بیانی از حضرت عبدالبهاء در تبیین آیات کریمه آثار قلم اعلیٰ که در ضمن آن تصریح بدین معنی فرموده‌اند که حدّ ادراک انسان نسبت به عالم حقّ تأمل او در عالم خلق است، بالاخص در مخلوقاتی که اشرف درجۃ فیض الهی در وجود آنها متجلی است: «فیوضات حقیقت رحمانیت شامل جمیع کائنات است و انسان باید در فیوضات الهیّه که منجمله روح است تفکّر و تعمّق نماید نه در حقیقت الوہیت. این انتهای ادراکات عالم انسانی است چنانچه از پیش گذشت. این اوصاف و کمالاتی که از برای حقیقت الوہیت می‌شمریم این را از وجود و شهود کائنات اقتباس کرده‌ایم نه این که به حقیقت و کمالات الهیّه پی برده‌ایم. این که می‌گوئیم حقیقت الوہیت مُدرک و مختار است نه این است که اراده و اختیار الوہیت را کشف نموده‌ایم، بلکه این را از فیوضات الوہیت که در حقایق اشياء جلوه نموده است اقتباس نموده‌ایم». (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۸۹).

تفاوت مراتب تجلی

در طیّ کلام اشاره شد که اشياء در مراتب مختلف از وجود

واقعند. حدود فیض الهی که در آنها متجلی است غیر از یکدیگر است. از همین جا درجات قرب و بعدشان نسبت به مبدأ فیض با هم تفاوت دارد. (برای توجّه به معنی حقیقی قرب و بعد و قبول این معنی با وجود تنزیه خدا از مکان و زمان و نسبت و جهت، رجوع شود به صفحه ۱۰۰ در همین کتاب).

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

«حقیقت الوهیت افاضه وجود بر جمیع کائنات فرموده. مواهب او در عالم انسانی ظاهر، انوار او در عالم وجود مانند انوار آفتاب منتشر، چون آفتاب را ملاحظه می‌کنید انوار و حرارتش بر جمیع اشیاء تابیده. همین طور انوار شمس حقیقت بر کلّ تابیده. نورش

یکی است، حرارتش یکی است، فیضش یکی است و بر جمیع کائنات تابیده. ولكن مراتب کائنات متعدّد است، استعدادشان متفاوت است. هریک به قدر استعداد خویش از آفتاب استفادّه دارد، حیوان پرتوی از آفتاب دارد، و به حرارت آفتاب تربیت شده، آفتاب یکی است، فیضش یکی است» (خطبات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۳۱)

و همچنین:

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

انسان اشرف کائنات است

در این سلسلہ مراتب آنچه مرتبہ بیشتری از کمال را حائز است وجود انسانی است. در این امر شکی نمی‌توان داشت، زیرا کہ انسان جامع جمیع مراتب وجود است، جنبہ‌ای از وجود او مثل ہمہ جمادات جسمانیّت دارد، یعنی ممتدّ در مکان و مستمرّ در زمان است، وزن و جرم و شکل و بعد و مقاومت و رنگ و بو و طعم و حرارت و حرکت و خواص دیگری از این قبیل دارد. جنبہ دیگر از وجود او مثل نباتات مظهر آثار حیات است، تغذی و تنفس و نموّ و تولید مثل و ولادت و ممات دارد. جنبہ دیگر از وجود او مثل حیوانات منشأ ادراک حسّی و هوش عملی و حرکت ارادی است (به معنی مخصوص و محدود کہ با اضطرار طبیعی همراه است نہ با اختیار عقلی، و البتہ ورود در این تفصیلات خارج از موضوع ماست).

علاوہ بر ہمہ این احوال و اوصاف دارای جنبہ خاص، انسانی است کہ اشیاء دیگر فاقد آنند: ادراک کلیات می‌کند و بہ کشف مجهول از معلوم می‌رسد، طبیعت را مسخّر خود می‌سازد، فکر و شعور و عقل دارد، دارای قوۃ ناطقہ است، یعنی قادر بہ تعبیر مفاهیم عقلی بصورت کلمات و جمل و ترکیب و تحلیل آنهاست. برخوردار از وجدان اخلاقی است، احساس اختیار می‌کند. از همین رو خویشتن را مسؤول اعمال و افعال و اقوال خود می‌شمارد. بہ گذشت زمان شعور دارد، گذشتہ را در حال زنده می‌سازد و حال را

به آینده پیوند می‌دهد. اعتقاد و ایمان دارد. خود را به تجدید و
 تغییر و تکمیل و تہذیب خود توانا می‌بیند، نتایج مساعی او در
 تبدیل و یا تکمیل حیات خویش از راه تربیت به اخلاف منتقل
 می‌شود. ذوق او منشأ حبّ جمال و مولد صنایع ظریفه است. عقل
 او مبدأ حبّ حقیقت و مسبّب علوم و فنون است. وجدان او مصدر
 حبّ خیر و محرک اعمال حسنه است. ایمان او متوجّه به کمال
 متعال در ماوراء طبیعت است. و برای اینکه جملہ این مزایا و
 سجایا را به تعبیر واحدی بیان کنیم می‌گوئیم کہ نفس ناطقه یا
 روح انسانی دارد. البتہ ممکن است کسانی، مثل مادّیین و
 طبیعیین، با تعبیر اخیر کہ مستلزم قبول امتیاز فطری انسان است
 موافق نباشند، و مثلاً بگویند این صفات جملگی ادامہ احوال
 جمادی و نباتی و حیوانی است و یا خود نتیجہ‌ایست کہ تا کنون
 از سیر تکامل ضروری مادّی حاصل شدہ است، ولیکن ما را در این
 مورد بحثی با آنان نیست، زیرا کہ اولاً روی سخن ما با اہل ایمان
 و متدینین بہ ادیان برای توضیح معنی توحید در نظر اہل بہاء و
 تشریح معتقدات آنان در بارہ جمال اقدس ابہی است. ثانیاً بہ ہر
 صورت مادّیون نیز منکر این حقیقت نمی‌توانند بود کہ در موقعی
 کہ ما قرار داریم انسان اکمل موجودات و اشرف کائنات است ولو
 این کمال را نتیجہ حاصلہ از سیر تطوّر تدریجی حیات حیوانی
 بینگارند. و اینک شواہدی از آثار قلم اعلیٰ در اثبات اینکه انسان
 عالیترین درجات کمال را دارد و فیض وجودی کہ بدو رسیدہ در

اشدّ مراتب آن است:

قوله تعالیٰ:

«بعد از خلق ممکنات و ایجاد موجودات به تجلّی اسم یا مختار انسان را از بین امم و خلائق برای معرفت و محبّت خود که علّت غائی و سبب خلقت کائنات بود اختیار نمود، چنانچه در حدیث قدسی مشهود و مذکور است. و به خلعت مکرمّت^۱ لقد خلقنا الانسان فی احسن التّقویم^۲ و به رداء موهبت^۳ فتبارک الله احسن الخالقین^۴ مفتخر و سرافراز نمود». (لوح جواهر توحید، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۳۹).

و قوله تعالیٰ:

«و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است اشدّ دلالة و اعظم حکایة است از سائر معلومات». (کتاب ایقان، ص ۷۷)
و مطابق تبیین حضرت عبدالبهاء:

«هر شیء را از این فیض بهره ای امّا حقیقت انسانیه که جامع کمالات جمادی و نباتی و حیوانی است و فضلاً عن ذلک حائز کمالات انسانی است، اشرف مخلوقات است. لهذا محیط بر جمیع ممکنات است ... علی الخصوص فرد کامل آن». (خطابات عبدالبهاء ج ۱، ص ۲۷ - ۲۸)

و همچنین:

«و امّا الانسان فهو جامع للکمال الامکانی و هو الجسم الجمادی و اللّطف النباتی و الحسن الحيوانی و فضلاً عن ذلک حائز لکمال الفيض الالهی. فلا شکّ انه اشرف الکائنات و له قوّة محیطة

بحقائق الممكنات كاشفة لاسرارها و آخذة بنواصی خواصّها و الاسرار المكنونة فی مكانها و تخرجها من حیّز الغیب الى حیّز الشّهود و تعرضها للعقول والافهام». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۶) و همچنین :

«شبهه نیست که انسان نصیبش از فیض الهی بیشتر است، زیرا ممتاز از جمیع کائنات است، جماد وجود جمادی دارد، لکن کمال نباتی ندارد. و نبات وجود نباتی دارد، لکن دارای قوای حسّاسه نیست، کمال حیوانی ندارد. حیوان قوّة حسّاسه دارد، لکن قوّة عاقله ندارد، ولی انسان جامع جمیع کمالات است، جامع قوّة جماد و قوّة نبات و قوّة حیوان و فضلاً علی ذلک قوّة عاقله دارد. لهذا انسان ممتاز از جمیع کائنات است، چون ممتاز است، از فیض شمس حقیقت بهره و نصیبش بیشتر است». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۹)

انسان مظهر اسماء و صفات است.

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

قوله تعالی:

«کینونت و حقیقت هر شیء را به اسمی از اسماء تجلی نمود و به صفتی از صفات اشراق فرمود، مگر انسان را که مظہر کلّ اسماء و صفات و مرآت کینونت خود قرار فرمود و به این فضل عظیم و مرحمت قدیم خود اختصاص نمود». (الوح جواهر توحید، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۳۹)

و قوله تعالی:

«خاصه انسان که از بین موجودات به این خلع تخصیص یافته و به این شرافت ممتاز گشته، چنانچه جمیع صفات و اسمای الهی از مظاهر انسانی به نحو اکمل و اشرف ظاهر و هویداست و کلّ این اسماء و صفات راجع به اوست. این است که فرموده "الانسان سرّی و انا سرّه" و آیات متواتره که مدلّ و مشعر بر این مطلب رقیق لطیف است در جمیع کتب سماویہ و صحف الہیہ مسطور و مذکور است. چنانکہ می فرماید: "سنریہم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسہم" و در مقام دیگر می فرماید: "و فی انفسکم ا فلا تبصرون؟" و در مقام دیگر می فرماید: "و لا تكونوا کالذین نسوا اللہ فانساہم انفسہم". چنانچه سلطان بقاء روح من فی سرادق العماء فداء می فرماید: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه". (کتاب ایقان، ص ۷۶)

و مطابق تبیین حضرت عبدالبہاء :

«جمیع کائنات آیات باہرات حقّ هستند، مانند این کائنات ارضیہ کہ شعاع آفتاب بر کلّ تابندہ ولی بر دشت و کوهسار و اشجار و اثمار ہمین پرتوی افتادہ کہ نمودار گشتہ و پرورش یافتہ و بہ نتیجہ وجود خویش رسیدہ، اما انسان کامل بہ منزلہ مرآت صافیہ

است، آفتاب حقیقت به جمیع صفات و کمالات در آن ظاهر و آشکار گردیده». (مفاوضات عبدالبہاء فقرۃ «کز» ص ۸۲) و همچنین:

«خداوند در تورات می فرماید: "انسان را به صورت خود خلق نمودیم" و در انجیل جلیل می فرماید: "الاب فی الابن و الابن فی الاب" و حضرت محمد می فرماید که خدا فرموده انسان سرّ من است و من سرّ انسان. حضرت بہاء اللہ می فرماید: "فؤادک منزلی طہرہ لنزولی و قلبک منظری قدّسہ لظہوری" این کلمات جمیعاً دلالت بر این دارد کہ انسان بہ صورت ومثال الہی است». (خطابات عبدالبہاء، ج «،» ص ۵۶ - ۵۷).

این بدین معنی است کہ با وجود تصدیق علوّ شأن خدا و تقدیس او از اداراک ماسوی و تنزیہ او از ہبوط و حلول و نزول در اشیاء قلب آدمی را مظہر تجلّی خدا نامیدہ و عرشی برای استوای او خواندہ و مقرّی برای استقرار او شمرده اند. از انسان خواستہ اند کہ این مقرّ مقدّس را تطہیر و تلطیف و تنظیف کند و از خس و خاشاک نفس و ہوی بپیراید تا پرتوی از نور خدا بر آن بتابد و این آئینہ پاک جلوه گاہ شاہد ازل باشد. در اینجا است کہ می توان گفت کہ آدمی خدا را در خویشتن می بیند و با نگاہی بہ نفس خود جمال حقّ را در آن باز می یابد.

قوله تعالی:

«یا ابن البشر، هیکل الوجود عرشی نظّفہ عن کلّ شیء لا ستوانی بہ و استقراری علیہ». (کلمات مکنونہ، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص

(۲۹) مفاد کلام معجز نظام را به زبان فارسی شاید چنین بتوان آورد: ای پسر بشر، هیکل هستی عرش من است، آن را از همه چیز پیرای تا بر آن مستوی شوم و در آن قرار گیرم. و قوله تعالی:

«یا ابن الوجود، فؤادک منزلی قدّسه لنزولی و روحک منظری طهرها لظهوری». (کلمات مکنونه، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۲۹) خلاصه مفاد آیه کریمه به فارسی چنین تواند بود: ای پسر هستی، دل تو جایگاه من است، پاکش دار تا بدان در آیم، و روان تو نظرگاه من است، پاکیزه اش کن تا در آن ظهور کنم. و قوله تعالی:

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

«حقّ تعالی شانه و تعالی علوه لم یزل و لایزال مقدّس از صعود و نزول بوده ولکن هر محلی که مقدّس از غبار نفس و خاشاک هوی شد، به انوار تجلّیش فانز خواهد گشت. باید به کمال سعی و اجتهاد در تحصیل این مقام اعلیٰ کوشش نمود». (صفحه ۱۴۵ از کتاب خطی شماره ۶ به نقل از صفحه ۵۹ نسخه تایپ شده مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة تجزیه و استخراج آیات) و قوله تعالی:

«الحمد لله الذى ... جعل قلوب اوليائه عرشا لاستواء جمال احديته و مرآتا لتحكى جلال سلطنته». (صفحة ۲۵۵ از كتاب خطى شماره ۱۴ به نقل از صفحه ۶۱ نسخه تايپ شده مجموعه آيات در باره الوهيت، تدوين لجنة تجزيه و استخراج آيات) و به تبیین حضرت عبدالبهاء:

«انما العرفان من حيث آثار الاسماء و الصفات التى كانت آيات باهرات للذات و مشاهد شؤون الحق فى حقائق الكائنات فان الحقيقة الانسانية من حيث هى هى آية معروفة ناطقة بشئ بارئها و مبين لاسرار موجدتها و شارحة لمتون البالغة المودوعة فيها. فتعالى الذى خلقها و ابدعها و انشاها و فى انفسكم افلا تبصرون؟ ... فهذا العرفان هو معرفة آيات الملكوت المودوعة فى حقيقة الانفس و الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ... ان مطلع الهدى علياً عليه السلام لما بلغ نظر الى الآثار و الآيات الاسرار المودوعة فى حقيقة الكائنات و ارجع البصر و ما رأى من فتور قال: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا» (مكاتب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۳۵ - ۱۳۶).

رفع توهم

در اوایل این رساله از تنزیه خدا در نظر اهل بهاء به تفصیل سخن گفته شد و از آن پس نیز در هر فرصتی که دست داد اجمالاً بدین مطلب که از اهم مطالب در اعتقاد به توحید است اشارت رفت. و از جمله در ابتدای همین مطلب سعی شد تا معلوم گردد که صدور

اشیاء از خدا و تجلی او در آنها با تجسم و تشبیه و حلول و نزول تفاوت بسیار دارد.

مع ذلک در این مقام نیز مناسب می نماید که به آیاتی چند از قلم اعلی استشهاد شود تا یک بار دیگر خوانندگان ما یقین کنند که اراده حق منیع در این دور بدیع در جمیع احوال و در طی اکثر اقوال بر آن بوده است که اعتقاد به تنزیه و تقدیس راتاکید فرماید و از اینکه مبادا کسی را شبهه ای بر دل گذرد و خدای ناکرده اهل بهاء را قائل به حلول خدا در انسان و نزول غیب مطلق در عالم امکان بنگارد، بر حذر دارد.

قوله تعالی:

«از این که کلّ اشیاء آیات الهی بوده توهم نرود که نعوذ بالله خلق از سعید و شقی و مشرک و موحد در یک مقامند و یا آنکه حق جلّ و عزّ را با خلق نسبت و ربط بوده، چنانچه بعضی جهال بعد از ارتقاء به سموات اوهام خود توحید را آن دانسته اند که کلّ آیات حقند من غیر فرق. و از این رتبه هم بعضی تجاوز نموده اند و آیات را شریک و شبیه نموده اند. سبحان الله آنه واحد فی ذاته و واحد فی صفاته، ما سواه معدوم عند تجلی اسم من اسمائه و ذکر من اذکاره و کیف نفسه؟ فو اسمی الرحمن که قلم اعلی از ذکر این کلمات مضطرب و متزلزل است. از برای قطره فانیه نزد تموجات بحر اعظم باقی چه شأن مشاهده می شود؟ حدوث و عدم را تلقاء قدم چه ذکری بوده؟ استغفرالله العظیم از این چنین عقاید و اذکار.

بگو ای قوم، موهوم را با قیوم چه مناسبت و خلق را با حق چه مشابہت کہ بہ اثر قلم او خلق شدہ اند و این اثر ہم از کلّ مقدّس و منزّہ و مبراّ» (صفحة ۱۵۵ - ۱۵۶ از کتاب خطی شماره ۱۲، نقل از صفحه ۵۲ نسخه تایپ شدہ مجموعه آیات در بارہ الوہیت، تدوین لجنة تجزیہ و استخراج آیات)

از این آیات، علاوہ بر تنزیہ ذات، حقیقت دیگری را نیز مستفاد توان داشت، و آن اینکہ نہ تنها موجودات از لحاظ تجلّی الہی و ظہور اسماء و صفات خدا در آنها در مراتب مختلف قرار دارند، و عالیترین مرتبہ از این مراتب تعلّق بہ نوع انسان دارد، افراد نوع انسان نیز در مدارج متفاوت واقعند، و نباید ہرکسی را تنها بہ سبب اینکہ از نوع بشر بہ شمار می رود، حاکی از جمیع صفات خدا دانست و مظهر کلّ اسماء الہیہ و آئینہ تمام نمای غیب متعال انگاشت، و یا ہمہ اشخاص را قابل ارتقاء بہ چنین مقامی پنداشت. و بہ همین سبب بود کہ قلم اعلیٰ در طیّ آیاتی کہ ہم اکنون نقل شد، چنین فرمود: «از اینکہ کلّ اشیاء آیات الہی بودہ توہم نرود کہ نعوذ باللّٰہ خلق از سعید و شقی و مشرک و موحد در یک مقامند ... چنانچہ بعضی از جہال بعد از ارتقاء بہ سموات اوہام خود، توحید را آن دانستہ اند کہ کلّ آیات حقّند من غیر فرق» بلکہ انسان کامل می تواند قلب خود را عرش رحمن بخواند و فرد اشرف باید تا خدا را در خویشتن باز یابد. و چون اشرف افراد انسان در نظر اہل ادیان مظاهر الہیہ اند، فقط اینان را مظهر فیض وجود بہ اعلیٰ مراتب کمال از مبدأ متعال و مرایای حاکمہ

از جمال لایزال می‌توان دانست، و در عالم امر وخلق که دست از دامن غیب مطلق کوتاه است، خدا را در چنین کسانی می‌توان باز یافت، تا مبادا هر خام طمع‌ی را هوس آن باشد که تفاوت مراتب را نادیده گیرد و تنها به دستاویز این که جانور گویاست نغمه اناالحق ساز کند و بدین گونه خود را از مقام انسان که به نص قرآن کریم در «احسن تقویم» است، به اسفل سافلین فرود افکند. «لقد خلقنا الا نسان فی احسن تقویم ثم رددناه الی اسفل السافلین». (۱۴)

آثار جمال قدم در خصوص الوهیت از تمام منابع چاپی و خطی که در اختیار لجنه بوده، جمع آوری گردیده است. دکتر داودی در مقاله خود هر جا از این مجموعه نقل مطلب نموده، هم به شماره صفحه مجموعه الوهیت اشاره فرموده و هم مأخذی را که در نفس مجموعه ذکر گشته، درج نموده است. برای ملاحظه نمونه مستخرجات آثار مبارکه و نحوه کار جناب احمد یزدانی ن ک به «آهنگ بدیع» سال ۲۵ (بهمن - اسفند ۱۳۴۹ هـ ش) شماره ۱۱ - ۱۲، ص ۲۸۲ - ۲۸۳. در خصوص اهداف و اقدامات لجنه ملی تجزیه و استخراج آیات، ملاحظه دستخطهای بیت العدل اعظم مشروحه در ذیل مفید خواهد بود:

الف - دستخط مورخ ۲۴ ژانویه ۱۹۶۵ مندرج در کتاب «دستخطهای بیت العدل اعظم» ج ۱، ص ۱۳۳.

ب - دستخط مورخ ۱۰ اکتبر ۱۹۶۸ مندرج در م ف، ج ۲، ص ۶۷.

ج - دستخط مورخ ۲۰ اپریل ۱۹۷۰ مندرج در م ف، ص ۱۳۴.

۳ - مصرع از نعیم سدهی است. تمام بیت چنین است:

تا خدا بوده است، بوده عباد تا عباد است لازم است ارشاد

(«احسن التقویم»، ص ۳۱)

۴ - ن ک به کتاب «قاموس ایقان» ج ۳، ص ۱۲۸۷.

۵ - ابیات از مولوی است.

۶ - بیان از حضرت علی، امیرالمؤمنین است. ن ک به «قاموس

ایقان» ج ۲، ص ۸۶۵.

۷ - کلام حضرت رسول که کسانی نظیر شیخ بهائی در کتاب «اربعمین»

- آن را نقل نموده‌اند. ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۵.
- ۸ - کلام امام جعفر صادق است که سید کاظم رشتی آن را در کتاب «شرح قصیده» (ص ۲۶۰) نقل نموده‌است.
- ۹ - ن ک به «قاموس ایقان»، ج ۴، ص ۱۵۳۸.
- ۱۰ - بیت از سعدی است.
- ۱۱ - عبارت از ارسطاطالیس است. ن ک به کتاب «عرشیّه» اثر ملاصدرا و ترجمه فارسی آن به قلم غلامحسین آهنی، ص ۳۱ و ۲۲۱. برای مطالعه شرح و بسط قضیه بسیط الحقیقه ن ک به کتاب «فلسفه عالی یا حکمت صدر المتألهین» ج ۱، فصل دهم، و ج ۲، فصل هفتم، و نیز کتاب «مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام».
- ۱۲ - قسمتی از آیه ۱۱۰، سوره اسراء «بنی اسرائیل» (۱۷).
- ۱۳ - حضرت بهاء الله در لوحی که با عبارت «یا مهدی، ان شاء الله به عنایت دارای امم و مالک عالم» شروع می‌شود، می‌فرمایند: «... از کلمات ادريس بعضی از حکماء اقتباس نموده‌اند و ذکر کرده‌اند «لیس فی الامکان ابداع ممّا کان ...»
- ۱۴ - آیه ۴ و ۵ سوره التین (۹۵).

الوہیّت و توحید

قسمت دوم : مظهریّت

مظاهر الهیه

مقام شارع امر

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

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

همانگونه که نبات به روح نباتی ممتاز از جماد است و حیوان به روح حیوانی ممتاز از نبات است و انسان به روح انسانی ممتاز از حیوان است، شارعان ادیان نیز به روح قدسی ممتاز از سایر افراد نوع انسانند. روح قدسی باید به موهبت الهیه به شخصی از نوع انسان تعلق گیرد و بر روح انسانی مزید شود و آنرا در خود فانی و مستهلک سازد تا چنین کسی را بتوان بنیان‌گذار دین دانست. این مقام عالی‌ترین مراتب وجود در عالم خلق است، نزدیک‌ترین

مقامات به ساحت قدس الهی است. نخستین امری است که از مبدأ صادر می شود و خود مبدأ امور دیگر است. بقوله تعالی:

« به اقتضای استوای سلطان عدل بر عرش رحمت و مکرمت خود خلق فرموده نقطه وجود و طلعت معبود را به صرف ابداع و مجرد اختراع ... و بعد نفس اشیاء را به او خلق فرمود ». (ص ۲۶ مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، به نقل از صفحه ۶۳۳ - ۶۳۴ مجموعه خطی)

و آخرین حدی است که خلق بدان ارتقاء می جوید. بقوله تعالی:

«ثم دنی فتدنی فکان قاب قوسین او ادنی فاوحی الی عبده ما اوحی». (سوره نجم، آیات ۸ و ۹ و ۱۰)

چون در چنین مقامی واقعند، حکایت آنان از حقیقت وجود در غایت بلاغت است و تجلی حق در وجود آنان در نهایت قوت. بلکه باید گفت که فیض وجود با عبور از این رتبه به مراتب دیگر می رسد و نور حق با انعکاس در این مرایا بر سایر اشیاء می تابد. این رتبه غایت مراتب وجود است و سایر مراتب برای حصول این غایت تحقق می پذیرد. موجوداتی که فروتر از اینان باشند، یعنی هرچه در عالم امکان تصور وجود آن می رود، از ادراک حقیقت اینان چنانکه درخورشان باشد ناتوانند.

قوله تعالی:

« اکمل انسان و افضل و الطف او مظاهر شمس حقیقتند، بلکه ماسوای ایشان موجودند به اراده ایشان و متحرکند به افاضه ایشان لولاک لما خلقت الافلاک بلکه کل در ساحت قدس ایشان معدوم

صرف و مفقود بہتند، بلکہ منزہ است ذکر ایشان از ذکر غیر و مقدّس است وصف ایشان از وصف ماسوی». (کتاب ایقان، ص ۷۸) و بہ تبیین حضرت عبدالبہاء :

«علی الخصوص فرد کامل عالم انسانی کہ سایر افراد نسبت بہ او در ادنی درجہ ادراکند. آن نور حقیقت در آن فرد کامل در نہایت تلاؤ و لمعان، بلکہ شمس حقیقت بہ صورت و مثال و حرارت و ضیاء در آن جلوه کردہ». (خطابات عبدالبہاء، ج ۱، ص ۵۹) و همچنین :

«الحقیقة الانسانیة ممتازة عن سائر الكائنات و کاشفة لحقائق الاشياء، لاسيما الفرد الكامل و الفيض الشامل و النور الباهر، کلّ نبی کریم و رسول عظیم، فهو عبارة عن مرآة صافية لطيفة منطبعة فيها الصّور العالیة تنبئ عن شمس الحقیقة المتجلّیة علیها بالفيض الابدی و لا یرى فیها الا الضیاء الساطع من شمس الحقیقة و تفيض به علی سائر الامم، و انک لتهدی الی صراط مستقیم». (خطابات عبدالبہاء، ج ۱، ص ۷) مفاد بیان مبارک را چنین می توان آورد : حقیقت انسان ممتاز از سایر کائنات و کاشف حقایق موجودات است، علی الخصوص فرد کامل و فیض شامل و نور باہر یعنی ہر نبی کریم و رسول عظیم، او آئینہ تابناکی است کہ صور عالیہ در آن منطبع می شود و از شمس حقیقت کہ بہ فیض ابدی در آن جلوه کردہ است خبر می دہد و جز پرتوی کہ از این خورشید تابیدہ است، چیزی در آن پیدا نیست، ہمین پرتو تابان از

شمس حقیقت است کہ فیض این خورشید را بہ دیگر کسان می‌رساند. چنانکہ فرمودہ : «توئی کہ بہ راہ راست ہدایت می‌کنی». (و این قول اخیر آیہ ۵۲ از سورہ شوری است).

مظہر اسماء و صفات

چون اسماء و صفات درخور ذات حق نباشد (رجوع شود بہ صفحہ ۶۹-۷۷ همین کتاب)، و تنها بہ خلق او تعلق گیرد و بہ تفاوت مراتب وجود در مراتب مختلف از شدت و قوت ظاہر شود، پیدا است کہ عالی‌ترین جلوة ممکنہ آنها در کامل‌ترین مدارج، یعنی در وجود کسانی است کہ شارع دیانت و ہادی امت باشند. تسمیہ ذات الہی بہ اسمی مخصوص مخالف تنزیہ اوست. (رجوع شود بہ صفحہ ۷۱-۷۳ همین کتاب) پس اسمائی کہ خدا بدانہا موسوم می‌شود در مقام اول راجع بہ شارع امر است.

ذکر صفات در شأن خدا منافی توحید است. پس صفاتی کہ خدا را بدانہا موصوف می‌سازیم بہ تمام معنی متعلق بہ اصفیای اوست. جمیع اسماء حسنی و صفات علیا در این نفوس است، خواہ بعضی از آنها بہ اقتضای مقام پیدا آید و بعض دیگر بر حسب حال پنهان ماند. علم و قدرت و رحمت و جود و فضل خدا همان است کہ در اینان است. ذات خدا از آن حیث کہ حق مطلق است فارغ از قید زمان است و او را نہ اولی و نہ آخری است. ذات خدا از آن حیث کہ غیب لایری است، باطن محض است و نمی‌توان بہ زبان خود وی، چنانکہ در «قرآن» آمدہ است، در شأن او گفت کہ ہم اول و

هم آخر و هم باطن و هم ظاهر است. («هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن») (سورۃ حدید، آیه ۳) و اگر به زبانی که صدق مبین است چنین گفته باشند، ظهور خدا را در خلق او اراده کرده اند و چون خلق او به تفاوت مراتب است، اعلی مرتبہ این ظهور در اعلی درجہ خلق اوست. پس جرأت کنیم و به حکم قرآن بگوئیم که خدای ناپیدا در او پیدا است و نور وجود که رنگ بیرنگی دارد، بلا تشبیه، در این منشور بلور تابیده و به رنگهای گوناگون پدید آمده است. و اگر نتوانیم یا نخواهیم این سخن را به زبان آوریم، باید خدا را در مقام غیب مکنون باز داریم و هرگونه اسم و رسم و وصف و ذکر را به تلویح یا به تصریح از او سلب کنیم. و حال آنکه ارباب ادیان چنین ننکرده و نعوت بسیار در طیّ ادعیه و عبارات و اذکار در شأن خدا آورده و حتّی این اوصاف و اذکار را ورد زبان کرده اند.

قوله تعالی :

«فَلَمَّا ارَادَ اَظْهَارَ جَمَالِهِ فِي جَبْرُوتِ الاسْمَاءِ وَ اِبْرَازِ جَلَالِهِ فِي مَلَكُوتِ الصِّفَاتِ، اَظْهَرَ الْاَنْبِيَاءُ مِنَ الْغَيْبِ اِلَى الشَّهَادَةِ لِيَمْتَازَ اسْمُهُ الظَّاهِرُ مِنْ اسْمِهِ الْبَاطِنِ وَ يَظْهَرَ اسْمُهُ الْاَوَّلُ عَنْ اسْمِهِ الْاٰخِرَ لِيَكْمَلَ الْقَوْلُ بِاَنَّهُ هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ وَ جَعَلَ مَظَاهِرَ تِلْكَ الْاَسْمَاءِ الْكُبْرَى وَ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الْعُلْيَا فِي مَظَاهِرِ نَفْسِهِ وَ مَرَايَا كَيْنُونَتِهِ اِذْ ثَبَتَ بِاَنَّ كُلَّ الْاَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ تَرْجِعُ اِلَى هَذِهِ الْاَنْوَارِ الْمُقَدَّسَةِ الْمُتَعَالِيَةِ وَ تَجِدُ كُلَّ الْاَسْمَاءِ

فی اسمائهم و فی ذلک المقام لو تدعوهم بکلّ الاسماء لحقّ بمثل وجودهم». (جواهر الاسرار، آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۴۰ - ۴۱) خلاصہ مفاد آیات مبارکہ بہ فارسی چنین می شود : پس ہمین کہ خواست جمال خود را در عالم صفات پدید آورد، انبیاء را از عالم غیب بہ در آورد و در جهان پیدا نمایان کرد تا اسم ظاہرش از اسم باطن امتیاز یابد و اسم اولش از اسم آخر جدا شود، و این سخن بہ کمال معنی خود صادق آید: «اَنَّهُ هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیْطٌ» مطالع این اسماء و کلمات را مظاهر نفس و مرایای وجود خویشتن کرد و بدین سان بہ ثبوت رسید کہ جمیع اسماء و صفات بہ این انوار مقدّسہ متعالیہ بر می گردد. همه نامها را در نامهای اینان می یابی و در این مقام است کہ اگر اینان را بہ همه نامها بنامی، مانند وجود خود اینان حقّ است.

و قوله تعالیٰ:

«این هیاکل قدسیہ مرایای اولیّہ ازلیّہ هستند کہ حکایت نموده اند از غیب الغیوب و از کلّ اسماء و صفات او از علم و قدرت و سلطنت و عظمت و رحمت و حکمت و عزّت و جود و کرم، و جمیع این صفات از ظهور این جواهر احدیہ ظاہر و هویدا است». (کتاب ایقان، ص ۷۸)

و قوله تعالیٰ :

«و یرجع کلّ ذلک الاسماء و الصّفات الی انبیائہ و رسلہ و

صفوتہ، لآئہم مرایا الصّفات و مطالع الاسماء و الّا اَنّہ تعالیٰ غیب فی ذاتہ و صفاتہ و یشہر کلّ ذلک فی انبیائہ من الاسماء الحسنی و الصّفات العلیا، لثلاً یحرم نفس من عرفان الصّفات فی جبروت الاسماء». (لوح مدینہ توحید، مائدہ آسمانی، ج ۴، ص ۳۲۱) خلاصہ مفاد آیات چنین است : ہمہ این اسماء و صفات راجع بہ پیمبران و فرستادگان و برگزیدگان اوست. زیرا کہ اینانند آئینہ ہائی کہ صفات و اسماء خدا در آنها ظاہر و طالع می شود و الّا او در ذات خود پنهان است و ہر آنچه از اسماء حسنی و صفات علیاست در انبیای او پدید می آید تا کسی از شناختن صفات خدا در عالم اسماء محروم نہاند.

و قوله تعالی :

«... محلّ ظہور و بروز جمیع این صفات عالیہ و اسمای غیر متناہیہ انبیاء و اولیای او ہستند، خواہ بعضی از این صفات در آن ہیاکل نورّیہ، ہر حسب ظاہر، ظاہر شود و خواہ نشود». (کتاب ایقان ص ۱۱۰ - ۱۱۱)

و قوله تعالی :

«... حقّ مقدّس از اسم و رسم کلّ اسماء منتهی بہ کلمتہ العلیا و کلّ صفات راجع بہ مشیتہ الاولی، ہر نفسی کہ بہ او فائز شد بہ کلّ اسماء فائز بودہ و خواہد بود. طوبی لمن فاز و ویل لمن اعرض». (ص ۵۹، مجموعہ آیات در بارہ الوہیت، تدوین لجنہ استخراج آیات، بہ نقل از کتاب خطّی شمارہ ۷، ص ۱۳۴)

و قوله تعالی :

«... ایشانند محالّ و مظاهر جمیع صفات ازلیّہ و اسماء الہیّہ و ایشانند مرایائی کہ تمام حکایت می نمایند و جمیع آنچه بہ ایشان راجع است فی الحقیقہ بہ حضرت ظاہر مستور راجع ... از علمشان علم اللہ و از وجہشان وجہ اللہ و از اولیت و آخریت و ظاہریت و باطنیت این جواهر مجردہ ثابت می شود از برای آن شمس حقیقت بانّہ ہوالاول و الآخر و الظّاهر و الباطن. و همچنین سایر اسماء عالیہ و صفات متعالیہ». (کتاب ایقان، ص ۱۱۰ - ۱۱۱)

و قوله تعالی :

«جمیع اسماء حسنی و صفات علیا بہ مشرق امر الہی راجع. چہ کہ اوست ظہوراللہ مابین خلق، من عرفہ فقد عرف اللہ و من اعرض عنہ أنّه اعرض عن اللہ المہیمن القیوم». (ص ۵۹ از مجموعہ آیات در بارہ الوہیت، تدوین لجنہ استخراج آیات، بہ نقل از صفحہ ۱۶۶ - ۱۶۷ کتاب خطی شماره ۶)

و قوله تعالی :

«و الذّین بعثہم بالحقّ و ارسلہم بالہدی اولئک مظاهر اسمائہ الحسن و مطالع صفاتہ العلیا و مہابط وحیہ فی ملکوت الانشاء و بہم تمّت حجّۃ اللہ علی ما سواہ و نصبت رایۃ التّوحید و ظہرت آیۃ التّجرید و بہم اتّخذ کلّ ذی نفس الی ذی العرش سبیلاً» (الوح سلطان، کتاب مبین، ص ۶۹) مفاد آیات مبارکہ چنین است : کسانی کہ خدا آنان را بہ حقّ برانگیخت و برای ہدایت فرو فرستادہ اینان مظاهر اسماء حسنی و مطالع صفات علیا و مہابط وحی خدا در این جہانند. حجّت خدا بر ماسوای او بہ اینان تمام شد. رایت

توحید و آیت تجرید را اینان ظاهر ساختند و هرکسی به وساطت این بزرگان به سوی خدا راهی جست.
و قوله تعالی :

«و در مقامی کلّ ما ذکر او یذکر یرجع الی ذکر الاول، چه که حقّ جلّ و عزّ غیب منیع لایدرک است و در این مقام کان و یکون مقدّسا عن الاذکار و الاسماء و منزّها عما یدرکہ اهل الانشاء السبیل مسدود و الطّلب مردود^{۱۱} و لذا آنچه اذکار بدیعه و اوصاف منیعه که از لسان ظاهر و از قلم جاری است، به کلمه علیا و قلم اعلی و ذرّۃ اولی و وطن حقیقی و مطلع ظهور رحمانی راجع می شود. اوست مصدر توحید و مظهر نور تفرید و تجرید. در این مقام کلّ الاسماء الحسنی و الصفات العلیا ترجع الیه و لا تجاوز عنه کما ذکر انّ الغیب هو مقدّس عن الاذکار کلّھا. و مقرّ نور توحید اگرچه در ظاهر موسوم به اسم و محدود به حدود مشاهده می شود ولکن در باطن بسیط مقدّس از حدود بوده و این بسیط اضافی و نسبی است نه بسیط من کلّ الجهات. در این مقام معنی (منظور معنی "بسیط الحقیقة کلّ الاشياء است") چنین می شود: یعنی کلمه اولیّه و مطلع نور احدیّه مرتبی کلّ اشیا است و دارای کمالات لاتحصی». (الوح بسیط الحقیقة، مجموعه اقتدارات، ص ۱۰۸ - ۱۰۹)

مفاد معنی آیات اخیرہ چنین است: همه اسماء حسنی و صفات علیا به او بر می گردد و از او تجاوز نمی کند. زیرا چنانکه گفتیم غیب مقدّس از همه اذکار است. و قوله تعالی :

«... لَأنَّهم مَظاہر اسمِ اللہ و مطالع صفاتہ و مواقعِ قدرتہ و مجامعِ سلطنتہ ... و کذلک فانظر آثارِ قدرۃ اللہ فی آفاق ارواحہم و انفسِ ہیاکلہم لیطمئنَ قلبک و تكون من الذینہم کانوا فی آفاق القربِ لساثرین». (جواهر الاسرار، آثارِ قلمِ اعلیٰ، ج ۳، ص ۳۰) خلاصہ مفادِ آیاتِ مبارکہ بہ زبانِ فارسی چنین می‌شود: زیرا کہ اینان مَظاہرِ اسمِ خدا و مطالعِ صفاتِ اویند. قدرتِ خدا در اینان بہ وقوعِ می‌رسد و سلطنتِ او در اینان فراہم می‌آید ... بدین سان آثارِ قدرتِ خدا را در جان و تنِ اینان بنگر تا قلبت اطمینانِ یابد و از کسانی شوی کہ بہ سوی خدا فرا می‌روند تا بہ وی نزدیک شوند.

حضرت عبدالبہاء در تبیینِ این آیاتِ مبارکہ فرمودہ‌اند:

«آن جوہر الجواہر و حقیقۃ الحقائق و سرّ الاسرار را تجلیات و اشراقات و ظہور و جلوه‌ای در عالمِ وجود است و مطالعِ آن اشراق و مجالی آن تجلّی و مَظاہرِ آن ظہورِ مطالعِ مقدّسہ و حقایقِ کلّیہ و کینوناتِ رحمانیہ‌اند کہ آنانِ مرایایِ حقیقی ذاتِ مقدّسِ الہیہ‌اند و جمیعِ کمالات و فیوضات و تجلیات از حقّ در حقیقتِ مَظاہرِ مقدّسہ ظاہر و باہر است. مانند آفتاب کہ در مرآتِ صافیہ لطیفہ بہ جمیعِ کمالات و فیوضات ساطع گردد». (مفاوضات عبدالبہاء، فقرہ: «لز» ص ۱۱۱ - ۱۱۲)

و از جملہ:

«نفوسِ کاملہ بشریہ مثلِ آئینہ کہ شمس بہ تمامِ قوّت در او اشراقِ نمودہ و کمالاتِ آفتاب در آن ظاہر و آشکار می‌شود، حرارت و

ضیاء آفتاب در آن هویداست، بتمامه حکایت از آفتاب می‌کند. و این مرایا مظاهر مقدّسه هستند که از حقیقت الوہیت حکایت می‌کنند ... صورت و مثال شمس حقیقت در مرآت حقیقی مظاهر مقدّسه ظاهر و آشکار. این است که حضرت مسیح می‌فرماید: *الاب فی الابن ...* (خطابات عبدالبہاء، ج ۲، ص ۱۳۱)

و از جمله :

«مظاهر مقدّسہ الہیہ مظهر جلوۂ کمالات و آثار آن حقیقت قدیمہ مقدّسہ اند و این فیض ابدی و جلوۂ لاهوتی حیات ابدیہ عالم انسانی است. مثلاً شمس حقیقت در افقی است عالی کہ هیچ کس وصول نتواند و جمیع عقول و افکار قاصر است و او مقدّس و منزّہ از ادراک کلّ. ولیکن مظاهر مقدّسہ الہیہ بہ منزله مرایای صافیہ نورانیہ اند کہ استفاضہ از شمس حقیقت می‌کنند و افاضہ بر سایر خلق می‌نماید و شمس بہ کمال و جلالش در این آئینہ نورانی ظاهر و باہر» (مکاتیب عبدالبہاء، ج ۳ ص ۲۷۹)

و از جمله :

«ہرچہ اوصاف و نعوت و اسماء و صفات ذکر نمائیم. کلّ راجع بہ این مظاهر الہیہ است. اما بہ حقیقت ذات الوہیت کس پی نبرده تا اشارہ‌ای نماید یا بیانی کند و یا محامد و نعوتی ذکر نماید. پس حقیقت انسانیتہ آنچه داند و یابد و ادراک کند از اسماء و صفات و کمالات راجع بہ این مظاهر مقدّسہ است و راہی بہ جانی ندارد. السبیل مسدود و الطّلب مردود (حدیث مشہور اسلامی: راہ

به سوی خدا مسدود است و طلب او مردود) ... پس جمیع این اوصاف و اسماء و محامد و نعوت راجع به مظهر ظهور است و آنچه ماعدای او تصور نمائیم و تفکر کنیم اوہام محض است، زیرا راہی به غیب منیع نداریم. این است کہ گفته شد: "کَلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِاَوْهَامِكُمْ فِي اَدَقِّ مَعَانِيكُمْ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ وَ مَرْدُودٌ اِلَيْكُمْ" (مفاوضات عبدالبهاء، فقرۃ «لز» ص ۱۱۲) مفاد حدیث به فارسی چنین است: ہرآنچه با اوہام خود تمیز دهید. اگرچہ بہ دقیق ترین معانی باشد، مخلوقی مانند خود شماست و بہ شما باز می گردد. و از جملہ:

«السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ ... فَاضْطَرَرْنَا عَلَى الرَّجُوعِ اِلَى مَطْلَعِ نُورِهِ وَ مَرْكَزِ ظَهْوَرِهِ وَ مَشْرِقِ آيَاتِهِ وَ مَصْدَرِ كَلِمَاتِهِ وَ مَهْمَا تَذَكَّرَ مِنَ الْمَحَامِدِ وَ النَّعَوَاتِ وَ الْاَسْمَاءِ الْحُسْنَى وَ الصِّفَاتِ الْعُلْيَا كُلَّهَا تَرْجِعُ اِلَى هَذَا الْمَنْعُوتِ وَ لَيْسَ لَنَا اِلَّا التَّوَجُّهُ فِي جَمِيعِ الشُّؤُنِ اِلَى ذَلِكَ الْمَرْكَزِ الْمَعْهُودِ وَ الْمَظْهَرِ الْمَوْعُودِ وَ الْمَطْلَعِ الْمَشْهُودِ. وَ اِلَّا نَعْبُدُ حَقِيقَةً مُوْهُومَةً مَقْصُورَةً فِي الْاِذْهَانِ مَخْلُوقَةً مَرْدُودَةً لَضَرْبِهَا مِنَ الْاَوْهَامِ دُونَ الْوُجْدَانِ فِي عَالَمِ الْاِنْسَانِ وَ هَذَا اعْظَمُ مِنْ عِبَادَةِ الْاَوْثَانِ، فَالْاَصْنَامُ لَهَا وَجُودٌ فِي عَالَمِ الْكِيَانِ وَ اَمَّا الْحَقِيقَةُ الْاَلُوْهِيَّةُ الْمَتَصَوِّرَةُ فِي الْعُقُولِ وَ الْاِذْهَانِ لَيْسَتْ اِلَّا وَهْمٌ وَ بَهْتَانٌ. لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْكَلِّيَّةِ الْاَلُوْهِيَّةِ الْمَقْدَسَةِ عَنْ كُلِّ نَعْتٍ وَ اَوْصَافٍ. لَا تَدْخُلُ فِي حَيْزِ الْعُقُولِ وَ الْاَفْكَارِ حَتَّى يَتَصَوَّرَهَا الْاِنْسَانُ وَ هَذَا اَمْرٌ بَدِیْهِ الْبَطْلَانِ مَشْهُودٌ فِي عَالَمِ الْعِيَانِ وَ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الْبَيَانِ ... اِذْ

مہما شنت و افتکرت من العنوان العالی و الاوصاف المتعالی کلّھا راجعة الی مظہر الظہور و مطلع النور المتجلّی علی الطّور. قل : ^{۱۱}ادعوا اللّٰہ او ادعوا الرّحمن فایا ما تدعو فله الاسماء الحسنی «. (مکاتیب عبدالبہاء، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۹) خلاصہ مفاد بیان مبارک بہ فارسی چنین می شود: راہ بہ سوی خدا بسته است و ہرکہ خود او را بخواہد دست رد بر سینہ اش می گذارند ... پس ناگزیر باید بہ سوی کسی بازگشت کہ مطلع نور او و مرکز ظہور او و مشرق آیات او و مصدر کلمات اوست. ہر ستایشی بہ زبان آید و ہمہ اسماء حسنی و صفات علیا بہ ہمین شخص موصوف راجع است و ما را در جمیع احوال جز توجّہ بہ همان مرکز معہود و مظہر موعود و مطلع مشہود چارہ نیست. و اگر نہ چنین کنیم حقیقت موهومہ ای را می پرستیم کہ محدود بہ اذہان و مخلوق افراد نوع انسان است و آنچه بدین سان در انسان پدید می آید از نوع اوہام بہ شمار می رود نہ از قبیل اموری کہ انسان را بہ آن وجدان حاصل می شود، و این گناہی بزرگتر از بت پرستی است، زیرا کہ بت وجودی در عالم واقع دارد، اما حقیقت الوہیت اگر بدان صورت در آید کہ در عقول و اذہان جای گیرد جز وہم و بہتان نیست، چہ این حقیقت کلّیہ از ہر نعتی و وصفی مقدّس است و در جایگاہ عقول و افکار نمی گنجد تا آن را تصوّر توان کرد. چنین امری بدیہی است و برہان دیگر نمی خواہد ... پس ہر عنوان عالی و وصف متعالی کہ بخواہی و بیندیشی ہمگی بہ مظہر ظہور او و

مطلع نور کہ بر طور جلوہ کردہ است باز می گردد. بگو او را خدا بنامید یا بہ وصف رحمن بستائید یا بہ ہر نام دیگری بخوانید، ہمہ اسماء حسنی از اوست.

آخرین حدّ معرفت

گفتہ شد خدا در مقام تنزیہ محض است. متعالی از اسماء و صفات و نعوت است، قابل ادراک ما نیست، عرفان ما قاصر از وصول بہ ذات الہی است.

باز گفتہ شد خدا وجود مطلق است، موجودات دیگر از خدا صادر می شود، از این مبدأ مایہ می گیرد ہرکدام بہ تفاوت مراتب در حدّ خود حکایت از او می کنند، پس خدا را در خلق او توان شناخت.

اگر جز این راہ از راہ دیگر بہ سوی خدا روی آوریم بہ چیزی جز خدا فرا می رسیم، یعنی اگر عرفان غیب مطلق را چنانکہ در عالم حقّ است ارادہ کنیم، دچار شرک می شویم زیرا آنچه را کہ در ظرف محدود ادراک ما می گنجد و بہ ہمین سبب متعین و متناہی است، بہ جای ذات خدا کہ عدم تعین صرف و عدم تناہی محض است، می گیریم و می پذیریم.

باز گفتہ شد اعلی مراتب وجود مظاهر امر اوست. نزدیکتر از اینان بہ خدا کسی را نمی توان یافت. اسماء و صفات چون در شأن خدا نیست و ناگزیر بہ خلق او تعلق دارد، در اینان صادق است کہ نخست آفریدہ یزدان و حدّ کمال وجود در عالم امکانند. اما اگر در

شان ذات خدا آورده و غیر از ذات او شمرده شود، چنانکه در مقام خود بسط مقال داده شد. با توحید منافات دارد. ذات اگر پنهان ماند، و «هوالباطن» را در شان خود نازل کند، نادیدنی و درنیافتنی و ناشناختنی است. اما اگر چهره گشاید، و «هوالظاہر» به زبان اهل قرآن آید، ناگزیر خود را به حد اکمل امکان در وجود اینان فرا می‌نماید که هم از جان پاک برخوردار و هم در جهان خاک پدیدارند.

پس اکنون دیگر می‌توانیم گفت که خدا را در عالم حق و در مقام غیب مطلق نمی‌توان شناخت. اما در عالم امر و خلق آنچه به جای خدا و به نام خدا می‌توان شناخت، کسی است که شارع دین و صاحب امر است و از همین جاست که در اصطلاح اهل بهاء مظاهر الہیہ بر این نفوس مبارکہ اطلاق می‌کنند و معرفت آنان را آخرین حد عرفان می‌دانند تا ادعای معرفت حق مطلق که نشان از جسارت دارد و تالی شرک است، از میان رود و تنزیہ خدا همچنان محفوظ ماند.

قوله تعالی :

« چون ابواب عرفان و وصول به آن ذات قدم مسدود و ممنوع شد، محض جود و فضل در هر عہد و عصر آفتاب عنایت خود را از مشرق جود و کرم بر همه اشیاء مستشرق فرموده و آن جمال عز احدیہ را از مابین برتہ خود منتخب نمود و به خلعت تخصیص مخصوص فرموده، لاجل رسالت تا ہدایت فرماید تمام موجودات را

به سلسال کوثر بی زوال و تسنیم قدس بی مثال تا جمیع ذرات
اشیاء از کدورت غفلت و هوی پاک و مقدّس شده به جبروت عزّ
لقا که مقام قدس بقاست درآیند». (الوح حمد مقدّس از عرفان
ممکنات، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۱ - ۳۱۲)
و قوله تعالی :

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

« چون مابین خلق و حقّ و حادث و قدیم و واجب و ممکن
بهیچوجه رابطه و مناسبت و موافقت و مشابّهت نبوده و نیست،
لهذا در هر عهد و عصر کینونت سازجی را در عالم ملک و
ملکوت ظاهر فرماید ... و این کینونات مجرّده و حقایق منیره
وسایط فیض کلیه اند و به هدایت کبری و ربوبیت عظمی مبعوث
شوند که تا قلوب مشتاقین و حقایق صافین را به الهامات غیبیه
و نسائم قدسیّه از کدورات عوالم ملکیه سازج و منیر گردانند و
افنده مقرّین را از زنگار حدود پاک و منزّه فرمایند تا ودیعه الهیه
که در حقائق مستور و مخفی گشته از حجاب ستر و پرده خفا

چون اشراق آفتاب نورانی از فجر الہی سر بر آرد و علم ظہور بر اتلال قلوب و افشده برافرازد. و از این کلمات و اشارات معلوم و ثابت شدہ کہ لابدّ در عالم ملک و ملکوت باید کینونت و حقیقتی ظاہر گردد کہ واسطہ فیض کلیہ و مظهر اسم الوہیت و ربوبیت باشد تا جمیع ناس در ظلّ تربیت آن آفتاب حقیقت تربیت گردند تا بہ این مقام و رتبہ کہ در حقایق ایشان مستودع است مشرف و فائز شوند. این است کہ در جمیع اعہاد و ازمان انبیاء و اولیاء با قوت ربّانی و قدرت صمدانی در میان ناس ظاہر گشتہ ...». (الوح جواہر توحید، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۳۴۰ - ۳۴۲)

و قوله تعالی :

«ذات قدم و بحر حقیقت لم یزل متعالی از عرفان دون خود بودہ، لهذا عرفان کلّ عرفاء راجع بہ عرفان مظاهر امر او بودہ و ایشانند نفس اللہ بین عبادہ و مظهرہ فی خلقہ و آیتہ بین بریتہ. من عرفہم فقد عرف اللہ و من اقرّ بہم فقد اقرّ باللہ و من اعترف فی حقّہم فقد اعترف بآیات اللہ المہيمن القیوم». (الوح توحید بدیع، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۳۵۳ - ۳۵۴)

و قوله تعالی :

«الذکر و الثناء و الصلّٰة و البہاء علی انبیانہ و اصفیانہ الذین بہم فتحت ابواب العرفان علی من فی الامکان ...». (ص ۹۵، مجموعۃ آیات در بارۃ الوہیت، تدوین لجنۃ استخراج آیات، بہ نقل از ص ۷۴۳، مجموعۃ عکسی محفوظۃ آثار امری) خلاصۃ مفاد بیان مبارک بہ فارسی چنین می شود: ذکر و ثنا و صلوة و بہاء بر پیمبران و

برگزیدگان او باد که با آنان در به روی جهانیان باز شد تا خدا را بشناسند.

و به تبیین حضرت عبدالبهاء: «حقیقت الوهیت به تصور در نمی آید، لهذا رحمت کلیه الهیه مظاهر مقدسه را مبعوث فرماید و تجلیات نامتناهی بر آن مظاهر الهیه اشراق می نماید و آنها را واسطه فیض می نماید. این مظاهر مقدسه که انبیاء هستند مانند مرآتند و حقیقت الوهیت مانند آفتاب که در اشد اشراق بر آنها می تابد» (خطابات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۵۰).

لقاء الله

با توجه به همین نکته است که معنی لقاء الله که موعود «قرآن» و سایر کتب سماوی است روشن می شود. آیات نازل در «قرآن» که حاکی از لقای خداست بسیار است. بارها در این کتاب شریف آمده است که : خدا را دیدار می کنید، به دیدار پروردگار امیدوار باشید، موعد این دیدار فرا می رسد، به این دیدار یقین کنید، انکار لقاء خدا یأس از رحمت اوست، کسانی که به چنین یأسی دچار شوند به عذاب الیم گرفتار می آیند.

قوله تعالى :

«الله الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا ۚ أَمْ يَسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ ... يَذَرُ الْأَمْرَ فَيُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ». (سورة رعد آیه ۲).

و قوله تعالى :

«مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَاتٍ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ».

(سورۃ عنکبوت، آیه ۵)

و قوله تعالى :

« وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَٰئِكَ يَكُونُونَ مِنَ الْوَالِدِينَ »

لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. (سورۃ عنکبوت، آیه ۲۳)

اما ذات خدا نادیدنی است. نه تنها خدا را نمی‌توان دید بلکه چنانکه گفتیم به ذات وی در مقام حق مطلق نمی‌توان راه یافت. او را چنانکه اوست نمی‌توان شناخت. این است که برای حفظ توحید و تنزیه و تقدیس، مقصود از لقای خدا را لقای مظهر امر او در هر زمان باید دانست. نه خدا را بدین جهان می‌توان فرود آورد تا انسان به دیدار او نائل آید و نه انسان را در هر جهانی به مقامی می‌توان فرا برد که نادیدنی را ببیند یا ناشناختنی را بشناسد. پس این دیدار را معنی دیگری است و آن معنی جز این نیست که خدا را در خلق او، و البته در اعلی مرتبه خلق او و مظهر امر اوست، بتوان دید، و این دیدار را که دیده آدمی در ظاهر و باطن بدان سوی آن راهی ندارد. دیدار پروردگار دانست.

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

اہل بہاء می گویند کہ لقای خدا در عالم حقّ میسر نیست، چه اگر بہ چنین قولی قائل باشند یا خدای متعال را از علوّ تنزیہ فرو آورده یا انسان را بہ ساحت جلال او فرا برده اند، و این ہردو منافی توحید است. اما اگر این لقاء در عالم خلق باشد، ناگزیر در اعلی مراتب خلق کہ مقام عصمت و طہارت و عزّت است در پی آن باید رفت، یعنی لقای او لقای مظہر امر اوست. این امر بہ ہر صورت صادق است، خواہ لقاء اللہ را بہ دیدار ظاہر و بہ دیدہ ظاہرین بگیریم، خواہ این مقام را بہ معنی وصول و ادراک و عرفان بشماریم.

بنا بر آنچه گفتیم لقای او لقای مظہر امر او در عالم خلق است، نہ دیدار ذات ناپیدای او در عالم حقّ. قولہ تعالی :

« ہر نفسی کہ بہ این انوار مضینہ ممتنعہ و شمس مشرقہ لانحہ در ہر ظہور موفق و فائز شد. او بہ لقاء اللہ فائز است و در مدینہ حیات ابدیہ باقیہ وارد ». (کتاب ایقان، ص ۱۱۱) و قولہ تعالی :

« تفکر در اصحاب عہد نقطہ فرقان نما کہ چگونه از جمیع جہات بشریہ و مشتہیات نفسیہ بہ نفحات قدسیّہ آن حضرت پاک و مقدّس گشتند و قبل از ہمہ ارض بہ شرف لقاء کہ عین لقاء اللہ بود فائز ... و حال همان ثبوت و رسوخ و انقطاع را بعینہ ملاحظہ فرما در اصحاب نقطہ بیان راجع شدہ ». (کتاب ایقان، ص ۱۲۴)

«بصر سرّ و شهادت را از توجّه بما سوی الله پاک و مقدّس نموده تا به جمال او در هر ظهور فائز شوید و به لقای او که عین لقاء الله است مرزوق گردید و این است قول حقّی که سبقت نگرفته او را قولی و از عقب در نیاید او را باطلی». (الوح حمد مقدّس از عرفان ممکنات، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۱۵)

و قوله تعالی :

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

و قوله تعالی :

«چون ابواب عنایت مفتوح می گردید و غمام مکرمات مرتفع و شمس غیب از افق قدرت ظاهر می شد، جمیع تکذیب می نمودند و از لقای او که عین لقاء الله است احتراز می جستند». (کتاب ایقان، ص ۳)

و قوله تعالی :

« منتهی فیض الہی کہ برای عباد مقدر شدہ لقاء اللہ و عرفان اوست کہ کلّ بہ آن وعدہ دادہ شدہ اند و این نہایت فیض فیاض قدم است برای عباد او و کمال فضل مطلق است برای خلق او کہ هیچیک از این عباد بہ آن مرزوق نشدند و بہ این شرافت کبری مشرف نگشتند و با اینکه چقدر از آیات منزله کہ صریح بہ این مطلب عظیم و امر کبیر است، معذک انکار نمودہ اند و بہ ہوای نفس خود تفسیر کردہ اند، چنانچہ می فرماید: ^{۱۱} «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ لِقَائِهِ أَولئک یشوا من رحمۃی و اولئک لہم عذاب الیم» ^{۱۲} جمیع این آیات مدلّہ بر لقاء را کہ حکمی محکم تر از آن در کتب سماوی ملحوظ نگشتہ انکار نمودہ اند و از این رتبہ بلند اعلیٰ و مرتبہ ارجمند ابہی خود را محروم ساختہ اند. و بعضی ذکر نمودہ اند کہ مقصود از لقاء تجلّی اللہ است در یوم قیامت و حال آنکہ اگر گویند تجلّی عام مقصود است، این امر در ہمہ اشیاء موجود است چنانچہ از قبل ثابت شد ... و اگر گویند مقصود تجلّی خاصّ است. آن ہم اگر در عین ذات است در حضرت علم ازلاً چنانچہ جمعی از صوفیہ این مقام را تعبیر بہ فیض اقدس نمودہ اند. بر فرض تصدیق این رتبہ، صدق لقاء برای نفسی در این مقام صادق نیاید، لاجل آنکہ این رتبہ در غیب ذات محقق است و احدی بہ آن فائز نشود. ^{۱۳} «السَّبیل مسدود و الطَّلَب مردود» ^{۱۴} افتدہ مقرّبین بہ این مقام طیران ننماید تا چہ رسد بہ عقول محدودین و محتجبین. و اگر گویند تجلّی ثانی است کہ معبر بہ فیض مقدّس

شده، و این مسلماً در عالم خلق است، یعنی در عالم ظهور اولیه و بروز بدعیه و این مقام مختص به انبیاء و اولیای اوست چه که اعظم و اکبر از ایشان در عوالم وجود موجود نگشته چنانچه جمیع بر این مطلب مقرر و مدعند». (کتاب ایقان، ص ۱۰۷ - ۱۱۰) مفاد آیه شریفه منقوله (آیه ۲۳، سوره عنکبوت) این است: کسانی که به آیات خدا و لقای او کافر شوند. از رحمت او مأیوسند و آنان را عذابی دردناک در پی است.

تبیین مرکز میثاق را از این آیات بینات در یکی از الواح عربی باید خواند (۱) و آنگاه با رجوع به تاریخ ملل و نحل به این نکته پی برد که بحث در باره رؤیت خدا را که اینهمه اوراق در کتب اوایل و اواخر به بحث در باره آن اختصاص یافته است و در این معرکه هراس انگیز محنت خیز خونها ریخته و تازیانه ها زده و زندانها انباشته اند، چگونه می توان به بیانی ساده و آسان در آورد که هر عقلی دریابد و هر دلی بپذیرد. رؤیت خدا در روز واپسین موعود همه ادیان است، رؤیت ذات ممکن نیست و آنچه امکان دارد و صادق می آید و محقق می شود، ادراک تجلی خدا در اشرف خلق او در یوم موعود است. و اگر چنین نگوئیم یا تنزیه خدا را از میان برده و اعتقاد را به شرک آلوده ایم، یا با انکار لقای خدا یأس از رحمت او یافته و راه کفران سپرده ایم.

تصور نشود که تنها لقای یکی از مظاهر امر را لقای خدا می انگاریم، بلکه جمله آنان را مظهر تجلی خدا می شماریم و در

مقام توحید، بہ حکم کتاب خدا، فرقی در میان رسل نمی گذاریم، دیدار همه آنان را دیدار خدا می خوانیم و با لقای آنان خود را بہ لقای خدا فائز می دانیم.

قوله تعالی :

« ... جمیع این صفات از ظهور این جواهر احدیہ ظاہر و ہویداست و این صفات مختص بہ بعضی دون بعضی نبوده و نیست، بلکہ جمیع انبیای مقررین و اصفیای مقدسین بہ این صفات موصوف و بہ این اسماء موسومند». (کتاب ایقان، ص ۷۷ - ۷۸)

و قوله تعالی :

« ناظر بہ ایام قبل شوید کہ چقدر مردم از اعالی و ادانی کہ ہمیشہ منتظر ظهورات احدیہ درہیاکل قدسیہ بوده اند. بہ قسمی کہ در جمیع اوقات و اوان مترصد و منتظر بودند و دعاها و تضرع ها می نمودند کہ شاید نسیم رحمت الہیہ بوزیدن آید و جمال موعود از سرادق غیب بہ عرصہ ظهور قدم گذارد و چون ابواب عنایت مفتوح می گردید و غمام مکرمات مرتفع و شمس غیب از افق قدرت ظاہر می شد. جمیع تکذیب می نمودند و از لقای او کہ عین لقاء اللہ است احتراز می جستند... ». (کتاب ایقان، ص ۳)

و ہم بہ سبب غفلت از همین معنی بود کہ ختم نبوت را دلیل بر ختم ظهورات الہیہ و نہایت تشریع ادیان دانستند. یعنی اگر لقاء اللہ را بہ معنی صحیح آن کہ لقای شارع شرع جدید و مظهر امر بدیع باشد می گرفتند، چگونه میسر می شد کہ با وجود تصریح

به لقاء موعود در «قرآن» مجید و نزول آیات متواتره در این مورد و نهی از انکار لقاء و تعبیر آن به یأس از رحمت خدا، منکر ظهور دیگری بعد از رسول اکرم باشند ولو نام نبی بر خویشان نگذارد و یا خود را به وصف رسالت موصوف نسازد. قوله تعالی :

«در کتاب مبین ربّ العالمین بعد از ذکر ختمیت، فی قوله تعالی : "ولکن رسول الله و خاتم النبیین" جمیع ناس را به لقای خود وعده فرموده چنانچه آیات مدله بر لقای آن ملیک بقاء در کتاب مذکور است و بعضی از قبل ذکر شده. و خدای واحد شاهد مقال است که هیچ امری اعظم از لقاء و اصرح از آن در فرقان ذکر نیافته. فہنینا لمن فاز به فی یوم اعرض عنہ اکثر الناس کما انتم تشهدون. معذک به حکم اول از امر ثانی معرض گشته اند با اینکه حکم لقاء در یوم قیام منصوص است در کتاب. و قیامت ہم به دلایل واضحه ثابت و محقق شد کہ مقصود قیام مظہر اوست بر امر او. و همچنین از لقاء لقای جمال اوست در ہیکل ظہور او. اذ انہ لا تدرکہ الابصار و هو یدرک الابصار». (کتاب ایقان، ص ۱۳۱ - ۱۳۲)

تجدید تأکید در تنزیہ غیب منیع

توجہ باید داشت کہ جمال قدم پس از اینکه در این آیات بینات فرمود کہ لقای موعود در قرآن مانع از این است کہ به ختم تشریع شرایع قائل شویم، زیرا لقای خدا جز لقای مظاہر امر او کہ تشریع شرایع می کنند معنی دیگری ندارد، در ختام کلام به سیاق سایر

آیات بہ لحن اکید بیان داشت کہ مقصود از اینکہ لقای خدا را لقای صاحب امر و شارع دین می دانیم این است کہ ذات حق را در مقام تقدیس و تنزیه نگاہ داریم، چون ذات او در مقامی است کہ «لاتدرکہ الابصار و هو یدرک الابصار» و چون قصد صاحب امر این باشد کہ هموارہ در حفظ تنزیه ذات خدا اصرار فرماید، چہ نیکوتر از آنکہ ما نیز از تکرار این معنی ابا نکنیم و در ختام این مطلب چند کلمہ دیگر از سخنان مشک افشان او را بیاوریم تا رفع شبہہ حلول زیب این دفتر مختصر در ہمہ فصول و ابواب آن باشد.

قوله تعالی :

« قل : ان الله کان مقدّسا عن المجیء و النّزول و هو الفرد الصّمد الّذی احاط علمہ کلّ من فی السّموات و الارض و لن یأتی بذاتہ و لن یعرف بانیتہ و لن یدرک بصفاتہ و الّذی یأتی هو مظهر نفسہ کما اتی بالحقّ باسم علی و جمعتہ علیہ بمخالیب البغضاء و افتیتہ علیہ یا معشرالعلماء و ما استحيیتہ عن الّذی خلقکم و سواکم». (سورۃ الصّبر، منقول از رسالہ ایام تسعہ، ص ۲۷۳ - ۲۷۴) مفاد آیہ شریفہ را بہ زبان فارسی می توان چنین بیان کرد: بگو خدا برتر از آن است کہ فرود آید. او فرد است، صمد است، علم او ہرآنچہ را کہ در آسمان و زمین جای دارد، فرا گرفتہ است. بہ ذات خود ہرگز نخواہد آمد. بہ وجود خود شناختہ نخواہد شد و بہ صفات خود ادراک نخواہد گردید. آنکہ می آید مظهر نفس اوست، چنانکہ بہ نام علی (علیّ اعلیٰ یا نقطۃ اولیٰ) آمد و بر حقّ بود. شما

جماعت علماء چنگال کینه تیز کردید، بر وی گرد آمدید و از آنکه شما را بیافرید و بیاراست حیا ننمودید.

و در تبیین همین گونه آیات است که حضرت عبدالبهاء می فرماید: «اگر گفته شود که مرایا مظاهر آفتابند و مطالع نیر اشراق، مقصود این نیست که آفتاب از علو تقدیس تنزل نموده و در این آئینه مجسم گشته و یا آنکه آن حقیقت نامحدود در این مکان مشهود محدود گردیده، استغفرالله عن ذلک، این اعتقاد طائفة مجسمه است». (خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۵۹ - ۶۰)

و نیز می فرماید:

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

و نیز می فرماید:

«مقصد این نیست که آفتاب حقیقت از علو تقدیس خود نزول کرده و داخل در این آئینه شده زیرا دخول و خروج از خصائص اجسام است و حقیقت الوهیت مقدس از این اوصاف. بلکه مقصود این است که انوار شمس حقیقت در مظاهر الهیه در نهایت جلوه و

ظهور است. این است حقیقت بیان الوهیت». (خطابات عبدالبهاء ج ۱، ص ۵۹ - ۶۰)

و نیز می‌فرماید:

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

و نیز می‌فرماید:

«این مظاهر مقدّسه که انبیاء هستند مانند مرآتند و حقیقت الوهیت مانند آفتاب که در اشدّ اشراق بر آنها می‌تابد و مرایا استفاضه از آن شمس حقیقت می‌نمایند، لکن آفتاب از علو خود نزول ننموده و در مرایا دخول نکرده. نهایت مرایا در نهایت صفا و قابلیت و استعداد است. مرایا از عالم ارض است و حقیقت الوهیت از روی تقدیس است. هرچند حرارت آفتاب می‌تابد، و مرایا از آن استفاضه می‌نمایند و کلّ از او حاکی، لکن شمس از علو تقدیس خود

نزول ننماید و حلول نکند» (خطابات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۵۰ - ۵۱) و نیز می‌فرماید :

« ... حضرت مسیح می‌فرماید «الاب فی الابن» ... مقصد این نیست که آفتاب از آسمان تنزل کرده ... حقیقت الوهیت را صعود و نزولی نیست، دخول و خروجی نیست، مقدس از زمان و مکان است همیشه در مرکز تقدیس است، زیرا تغییر و تبدیل از برای حقیقت الوهیت نیست. تغییر و تبدیل و انتقال از حالی به حالی از خصائص حقیقت حادثه است». (خطابات عبدالبهاء، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۲) و نیز می‌فرماید:

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

و نیز می فرماید:

«اگر آفتاب موجود در آئینه بگوید من شمس، صادق است. و اگر بگوید نیستم صادق است. اگر شمس با تمام جمال و جلال و کمالش در این آئینه صافیه ظاهر و باهر شود، تنزل از عالم بالا و سمو مقام خود ننموده و در این آئینه حلول ننموده بلکه لم یزل همیشه در علو تقدیس و تنزیه خود بوده و خواهد بود و جمیع کائنات ارضیه باید مستفیض از آفتاب باشند، زیرا وجودش منوط و مشروط به حرارت و ضیاء آفتاب ... اگر از آفتاب محروم ماند محو و نابود گردد. این معیت الهیه است که در کتب مقدسه مذکور است: "انسان باید با خدا باشد"» (مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۳۷۹ - ۳۸۰)

و نظائر این بیانات را در موارد بسیار از خطابات و مکاتیب و رسائل و مفاوضات آن حضرت می توان یافت. (از جمله خطابه عربیّه مندرجه در خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۷ - ۸ «و اذا قلنا ان شمس الحقیقة اشرقت بانوارها ...» و مفاوضات عبدالبهاء فقره «لز» ص ۱۱۳)

موقف اهل سلوک و حقیقت عرفان

چون سخن بدین مقام رسید عطف نظر به اهل عرفان باید کرد، تقریباً در بین همه اقوام و امم کسانی بوده اند که خود را اصحاب طریقت نامیده اند، به سیر و سلوک در راه شناخت خدا آغاز کرده اند و بر آن بوده اند که سرانجام از این راه به حق ملحق می شوند. وصال محبوب لایزال را که نهایت آمال است تحصیل

می‌کنند، خدا را می‌بینند، به وی می‌پیوندند و او را در بر می‌گیرند تا آنجا که جدائی از میانهٔ خلق و حق بر می‌افتد، خلق به حق می‌رسد و وحدت مطلق پدید می‌آید.

البته پیمودن این راه رسومی دارد، آداب و اعمال می‌خواهد. باید در پی راهنمای منزل‌شناسی به راه افتاده از وادی‌ها گذشت، عقبات را پشت سر گذاشت. تا آنجا که امکان دارد چشم از عالم امکان و لذائذ بی اعتبار و شئون ناپایدار آن فرو بست. به ریاضت اخلاقی و معنوی که حتی در مسلک بعضی از اصحاب طریقت و در نزد بعضی از اقوام و ملل با تحمل مشقات بدنی و قبول حرمان از بسیاری از لذائذ جسمانی هم توأم می‌شود، تن در داد. امتحاناتی در این سفر دشوار پیش می‌آید و غرائبی در هر منزل رخ می‌گشاید. سالک صادق با چهرهٔ گشاده و گردن افراخته در این راه همچنان پیش می‌رود و بر همهٔ دشواری‌ها پیروز می‌شود. چشم از جهان و جهانیان فرو می‌بندد، دل به دلدار می‌دهد. هرآنچه او را از دوست دور سازد و از یار به غفلت اندازد، پشت سر می‌نهد و با این سیر عملی معنوی که همراه با تأمل و انجذاب و اشتیاق است، بی‌آنکه حاجت به استدلال افتد و کاری از عقل بلفضول بی‌مایهٔ کارافزای برآید، آدمی از قید تعلّق به عالم خاک رهائی می‌جوید و در فضای جانفزای عالم معنی پر می‌گشاید و تا بدانجا فرا می‌رود که به کشف وجود مطلق نائل آید و دیده به دیدار دوست روشن دارد.

در این مقام وجود محدود او، بدان سبب که از این جهان گسسته و قیود آن را شکسته است، زائل می شود. شخص او از میان می رود و تنها دوست اوست که با وی و در وی و به جای وی پایدار می ماند. پس اگر خدا را از راه عقل جزئی نظری نمی توان شناخت، با سلوک عرفانی در طریق عشق معنوی می توان بدو راه جست، به کشف سر پنهان دست یافت و به فنای وجود محدود خویشتن که لقای خدای ذوالمنن جز آن نیست، نائل آمد.

حقائق عرفان با همه جلال و جمال و کمال آن در امر بهائی جلوه کرده و در بسیاری از آثار جمال قدم آیاتی در غایت بلاغت نازل شده که اشاراتی در نهایت حلاوت به سلوک عرفانی دارد. گذشته از این اشارات بعضی از الواح مبارکه اختصاص به شرح مقامات معنوی عرفاء و ذکر احوال روحانی اهل طریقت یافته است. با منع ریاضت و مشقّت و ترغیب به سعی و همت و وضع قواعد نظم اداری که مستلزم توجه به شؤون مادی این جهان و اجتناب از تحقیر و تخفیف آن است، سلوک در طریق عرفان را نیز تصدیق و تأیید کرده اند. اصول و فروع طریقت را بر شمرده اند. حقائق معانی این مقامات عالیّه را روشن ساخته اند. رسوم و آداب و شروط کسانی را که در این راه قدم می نهند و به این کار دشوار تن در می دهند. باز گفته اند. در کتاب «ایقان» بنگرید تا ببینید قلم اعلی با چه شوری به جنبش در می آید و شخص مجاهد را که اراده سلوک دارد برادر خود می نامد (۲) و از او می خواهد تا

گوش دل بگشاید و آنچه بر وی لازم است از زبان دلدار بشنود، و لوازم این سفر را یکایک فرو می خواند.

در «جواهرالاسرار» به لغت عرب و در «هفت وادی» و «چهار وادی» به زبان ایران مراحل را که اهل عرفان باید از آنها بگذرند فرا می نماید (۳). دست سالک را می گیرد و از هر وادی به وادی دیگر می برد. اسم منزل را می گوید و رسم راه را می آموزد. «طالب» را «عاشق» می کند، عاشق را به وادی «معرفت» می کشاند. از وادی معرفت به مقام «توحید» فرا می برد، در پایان وادی توحید او را از هرچه جز دوست باشد «مستغنی» می سازد و آنگاه به «حیرت» فرو می اندازد تا سرانجام به منزل «فنا» مطلق رساند.

چون بر خود لازم گرفته است که جز به لسان قوم سخن نگوید کلام را بر حسب ظاهر از حدود کلماتی که متداول در بین اهل سلوک است فراتر نمی برد. مطالب را به زبان خود آنان ادا می کند و فی المثل هر وادی را به همان نامی که پیش از او اهل عرفان نامیده اند می خواند (مثلاً در «منطق الطیر» شیخ عطار) تا اینان را سخن آشنا به گوش رسد و آنچه را می شنوند تا آنجا که می توانند دریابند و با الفاظ کتاب خدا بیگانه نباشند.

اما دقت وافی لازم است که سالک مجاهد دریابد که اگر قصد قبول تعلیمات قلم اعلی نماید، حق خروج از حد خویشتن ندارد و نمی تواند بر خلاف آنچه تاکنون پنداشته اند مدعی وصول به حق

مطلق باشد و شہود جمال ازل را در عالم غیب انتظار برد. طریقی کہ در آن رہسپار است سبیل عرفان مظہر امر الہی در عالم ظاہر است، و ہفت وادی سلوک جز مراحل سیر او بہ مقام قبول شارع امر جدید و تصدیق کتاب او نیست. آنچه او می تواند شناخت ہمین است و نہ تنها او بلکہ ہیچ عارف کامل دیگر جواز خروج از عالم خلق ندارد. شہود حقّ مطلق و لقای خدای ناپیدا دست نمی دہد و آدمی را فنای تامّ از وجود محدودی کہ مقتضای مخلوق است، حاصل نمی شود و ارتقاء از عالم شہادت بہ عالم غیب و وصال جمال متعال ممکن نمی آید. بہ زبان سادہ بگوئیم انسان نہ تنها خدا نمی شود، بلکہ خدا را چنانکہ خود اوست نہ می بیند و نہ می شناسد.

ہمہ مراحل سلوک عرفانی، چنانکہ گفتہ شد، منازل است کہ شخص عارف سالک باید بپیماید تامظہر امر او را در عالم خلق در ہر زمان بہ دیدہ دل و جان ببیند. در این طریقت مجاہدت کند، از صراط بگذرد و بہ جنت لقاء نائل شود. این راہ او را بہ شہر خدا می رساند و شہر خدا جز کتاب او در ہر زمان کہ محلّ تجلّی حقیقت امر اوست، نمی تواند بود. بنابراین اہل عرفان نیز مانند اصحاب ادیان حدّ بلوغشان معرفت مظاہر الہیہ است تا تنزیہ ذات غیب و بقای او در علو امتناع خود، بہ اصطلاح اہل بہاء همچنان محفوظ ماند و عرفان بہائی، با وجود مشابہت در حقایق و مشارکت در الفاظ از دعاوی اہل تصوّف متمایز باشد.

قوله تعالی :

« بعد از تحقق این مقامات برای سالک فارغ و طالب صادق ... بشیر معنوی به اشارات روحانی از مدینه الهی چون صبح صادق طالع شود... و عنایات و تأییدات روح القدس صمدانی حیات تازه جدید مبذول دارد ... اگر سالک سبیل هدی و طالب معارج تقی به این مقام بلند اعلی واصل گردد، رانحه حق را از فرسنگهای بعیده استنشاق نماید ... و از اثر آن رانحه به مصر ایقان حضرت منان وارد شود و بدایع حکمت حضرت سبحانی را در آن شهر روحانی مشاهده کند و جمیع علوم مکنونه را از اطوار ورقه شجره آن مدینه استماع نماید ... و این مدینه در رأس هزار سنه او ازید او اقلّ تجدید شود و تزیین یابد ... و آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد موسی «تورات» و در زمن عیسی «انجیل» و در عهد محمد رسول الله «فرقان» و در این عصر «بیان» و در عهد من یبعثه الله کتاب او که رجوع کل کتب به آن است». (کتاب ایقان، ص ۱۵۱ - ۱۵۴)

و قوله تعالی :

« ای سلمان آنچه عرفاء ذکر نموده اند جمیع در رتبه خلق بوده و خواهد بود، چه که نفوس عالیه و افئدة مجردة هر قدر در سماء علم و عرفان طیران نمایند. از رتبه ممکن و ما خلق فی انفسهم بانفسهم تجاوز نتواند نمود ». (الوح سلمان، مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۱۴۳ - ۱۴۴)

و قوله تعالى :

« ای سلمان سبیل کلّ بہ ذات قدم مسدود بوده و طریق کلّ مقطوع خواهد بود. و محض فضل و عنایت شمس مشرقہ از افق احدیہ را در بین ناس ظاہر فرمودہ و عرفان این انفس مقدّسہ را عرفان خود قرار فرمودہ. من عرفہم فقد عرف اللہ و من سمع کلماتہم فقد سمع کلمات اللہ و من اقربہم فقد اقرّ باللہ و من اعرض عنہم فقد اعرض عن اللہ ». (الوح سلمان، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۱۴۴ - ۱۴۵)

و قوله تعالى :

« عرفان موجودات و وصف ممکنات از اوّل لا اولی آخر لا آخر راجع بہ این مقام بودہ و احدی را از این مقام بلند اعلیٰ کہ مقام عرفان و لقای آن شمس احدیّت و آفتاب حقیقت است تجاوز و ارتقاء ممکن نہ، چہ کہ وصول بہ غیب لایدرک بالبدیہہ محال و ممتنع بودہ. پس تموّجات آن بحر باطن در ظاہر این ظہور سبحانی مشہود و اشراقات آن شمس غیب از افق این طلوع قدس صمدانی من غیر اشارہ طالع و ملحوظ ». (الوح حمد مقدّس، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۳۱۲)

« جمیع مقامات لانہایہ عرفان و منتهی ثمرۃ وجود انسان وصول و بلوغ بہ این رتبۃ بلند اعلیٰ و مقام ارجمند ابہی بودہ ... این است تمام رستگاری و اصل آن و حقیقت فوز و مبدأ و منتهای آن ». (الوح حمد مقدّس، مجموعۃ الواح چاپ مصر، ص ۳۱۳)

و قوله تعالى :

« انّ اعلیٰ عرفان العارفين و بلوغ البالغين يرجع الى خلقه الذی

خلق بقوله كن فيكون و كلّ ما سويه مخلوق بامرہ و منجعل بارادته و ساجد لطلعتہ و خالص لحضرته و كلّ عنده فى لوح محفوظ». (ص ۹۸ - ۹۹، مجموعه آیات در بارۃ الوہیت، تدوین لجنة استخراج آیات) مفاد قسمتی از بیان مبارک این است : عالی ترین درجۃ عرفان عرفاء و بلوغ بالغین بہ خلق او راجع است و ہرچہ جز اوست مخلوق کلمۃ اوست ... الخ.

و قوله تعالى:

«و ان ما يعرفہ العارفون فى اعلى مقاماتهم و ان ما يبلغہ البالغون فى اقصى مراتبہم هو عرفان آية تجلیہ ... ارسل الرّسل نفسه ... و هذا مبلغ العارفين فى منتهى معارجہم ان انتم من العالمين و ما قدر الله فوق ذلك لاحد نصيب و لا لنفس سبيل اليه و هذا ما كتب على نفسه الحق ان انتم من العارفين». (لوح مدينۃ توحيد، مائدۃ آسمانی، ج ۴، ص ۳۱۴ - ۳۱۵) و مفاد قسمتی از بیان مبارک بہ زبان فارسى چنین است: آنچه عارفان در عالی ترین مقامات خود بدان فرا مى رسند عرفان آية تجلی اوست. پيغمبران را از سوى خود فرستاد و کتاب بر ایشان فرود آورد و شناخت ایشان را شناخت خود شمرد. اين همان مقامی است کہ عارفان در نہایت مدارج سلوک مى توانند بدان بالغ شوند، اما کسی را بہرہ ای از اين برتر یا بسوی او راہ دیگر نیست.

و قوله تعالى :

« چون آن بحر قدم مستور دوست داشت کہ شناخته شود خلق

فرمود خلق سموات و ارض را به کلمه مبارکه اولیه که از مشرق مشیت مالک احدیه اشراق فرمود ... آن کلمه نفس ظهور بوده و خواهد بود و او بذاته مقدس است از ظهور و بروز و صعود و نزول و ذکر و بیان و عرفان و شهود و عیان ...». (ص ۵۸، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات) و قوله تعالى:

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

«اینقدر بدانید که غیب مکنون ظاهر نشده و نمی‌شود مگر به مظهر ظهور، چه اگر مظاهر ظهور الهیه و مشارق وحی ربّانیه از کنز مخزون اخبار نمی‌دادند احدی مطلع نبود». (ص ۵۹، مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات) و قوله تعالى:

«شکی نبوده و نیست که مالک قدم اهل عالم را لاجل معرفت خود خلق فرموده و حدیث "كنت کنزاً مخفياً" شاهد این مقال است و هر عارف بصیری شهادت می‌دهد به اینکه ذات قدم لم یزل و لا یزال مقدس از ظهور و بروز و عرفان ممکنات و منزّه از صور

و ہیاکل و ادراک کائنات بوده و خواهد بود و احدی بہ عرفان او
فائز نشود الا بہ مطلع آیات و مظہر بینات او». (ص ۵۹، مجموعہ
آیات در بارۃ الوہیت، تدوین لجنۃ استخراج آیات)
و قوله تعالیٰ:

«و چون ابواب عرفان و ادراک مسدود و منتهی رتبۂ عرفان عباد
مردود، محض فضل و جود، سلطان وجود مظاهر احدیہ و مطالع
عز صمدیہ را از افق اتنی انا الظّاهر فوق کلّ شیء، ظاہر فرمود تا
جمیع ناس بہ عرفان آن شمس مشرقہ از افق حقیقت بہ عرفان اللہ
فائز شوند». (ص ۹۴، مجموعہ آیات در بارۃ الوہیت، تدوین لجنۃ
استخراج آیات) و قوله تعالیٰ:

«حمد مقصود عالم و معبود اسم را لایق و سزااست کہ بہ کلمہ
علیا ارض و سماء را خلق فرمود و از عدم بہ وجود آورد لاجل
عرفان ذات مقدّسش، و این عرفان حاصل نشود الا بہ مشارق وحی
و مطالع الہام و مصادر امر و مہابط علمش ... طوبی از برای
نفسی کہ بہ جبل عرفانش تمسّک نمود و از ماسوایش منقطع
گشت». (مجموعہ اشراقات، ص ۲۹۲ - ۲۹۴)

و باکی نیست اگر یکی از بیانات مبارکہ در رسالۂ سیر و سلوک
کہ بہ «ہفت وادی» معروف است و قبلاً در این اوراق بدان
استشہاد شد، در این مقام تکرار گردد. قوله تعالیٰ :

«مباد در این بیانات رانحۂ حلول یا تنزّلات عوالم حقّ در مراتب
خلق رود و بر آن جناب شبہہ شود زیرا کہ بذاتہ مقدّس است از

صعود و نزول و از دخول و خروج ... نشناخته او را احدی و به کنه او راه نیافتہ نفسی ... منزہ است از ادراک ہر مدرکی و متعالی است از عرفان ہر عارفی ... بلی این ذکرہا کہ در مراتب عرفان می شود، معرفت تجلیات آن شمس حقیقت است کہ در مرایا تجلی می فرماید». (ہفت وادی، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۱۴ - ۱۱۵)

شجرۂ طور

و عجب از بعضی از عرفاء و حکماست کہ تجلی حق را در خاک و سنگ و کوه و دشت و بیابان و زمین و آسمان می پذیرند، اما چون فرد اشرف نوع انسان کہ در حدّ اکمل وجود در عالم خلق است، خود را جلوه گاہ جمال جانان می خواند، بہ شگفت اندز می شوند و از قبول صدق کلام او تن در می زنند. موسی بن عمران بہ نصّ صریح «قرآن» تجلی الہی را در نار سدرۂ سینا دید و ندای خدا را از لابلائی شاخساری بہ گوش جان شنید. بقولہ تعالیٰ:

«فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطَّوْرِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا أَنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي بُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى أَنِّي أَنَا اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ». (سورۂ قصص، آیہ ۲۸ - ۳۰)

قلم اعلیٰ در اشارہ بہ این واقعہ می فرماید:

«در تجلی و ندای سدرہ از برای ابن عمران تفکر نمایند. سبحان الله ... آنچه از شجر پذیرفتند از سدرۂ وجود نمی پذیرند». (تجلیات،

مجموعۂ اشراقات، ص ۲۰۳ - ۲۰۵) و در مقام دیگر می فرماید:

«از قرار مذکور این ایام ابن باقر (شیخ محمد تقی نجفی اصفہانی) ارض صاد (شهر اصفہان) حسب الامر حضرت سلطان در مدینۂ طا (شهر طهران) وارد و در یکی از مجالس گفته باید سورۂ توحید را ترجمہ نمایند و بر ہریک از اہل مملکت بسپارید تا کل بدانند حق لم یلد و لم یولد است و بابی ہا بہ الوہیت و ربوبیت قائل. سبحان اللہ! آیا چہ شدہ کہ ابن عمران در طور عرفان بعد از اصغای "اننتی انا اللہ" از سدرۂ مبارکہ ذکر نمی نمود و دفتر توحید را ترجمہ نفرمود؟ باری اگر نفسی با او ملاقات نماید از قول مظلوم بگوید: اتق اللہ، ندای ناصح امین را بہ سمع فطرت بشنوی، چون کلیم آنچه را اصغاء نمود قبول فرمود، تو ہم از سدرۂ مبارکہ انسان قبول نما. لعمر اللہ کلمۂ مبارکہ اننتی انا الانسان نزد مظلوم اعظم است از جمیع آنچه ادراک نمودہ اند». (مجموعۂ اشراقات، ص ۴۰)

و در مقام دیگر می فرماید:

«یا شیخ، علمای عصر در تجلیات سدرۂ بیان لابن عمران در طور عرفان چہ می گویند؟ آن حضرت کلمہ را از سدرہ اصغاء نمود و قبول فرمود ولکن اکثری از ادراک این مقام محروم. چہ کہ بما عندهم مشغول و از ما عند اللہ غافل». (لوح شیخ محمد تقی اصفہانی، ص ۳۲)

البتہ توقف در این مطالب از علمای قشری و فقہای ظاہر بین شاید عجب نباشد ولیکن از حکمانی کہ ذوق اشراق دارند و از عرفان دم

می زنند و زمین و زمان را مظهر تجلی الهی می شمارند. توقف در این مقامات انتظار نمی رود و ردّ ادعای مظهر اسماء و صفات موجب استغراب می شود. حاج ملاهادی سبزواری غزلی سروده و در ضمن آن چنین فرموده است:

موسنی نیست که آواز انا الحق شنود

ورنه این زمزمه درهرشجری نیست که نیست

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

« در حکیم سبزواری مشاهده کن. در ابیات خود شعری ذکر نموده که از آن چنین مستفاد می شود که موسائی موجود نه والا زمزمه انی انا الله در هر شجری موجود. در مقام بیان به این کلمه تکلم نموده و مقصود آن که عارف بالله به مقامی صعود می نماید که چشمش به مشاهده انوار تجلی منور و گوشش به اصغاء نداء او از کلّ شیء فائز. این مقامات را حکیم مذکور حرفی ندارند، چنانچه اظهار نموده اند. این مقام قول، ولکن مقام عمل مشاهده می شود ندای سدره الهیه را که بر اعلی البقعه مابین برتبه تصریحا من غیر تأویل مرتفع است و به اعلی النداء کلّ را ندا می فرماید، ابدا اصغاء ننموده، چه اگر اصغاء شده بود به ذکرش قیام می نمود. حال باید بگوئیم که آن کلمه عاریه بوده و از لسانش جاری شده و یا از خوف ننگ و حبّ نام از این مقام و تصدیق آن محروم مانده. او عرف و ستر، او عرف و انکر». (مجموعه اقتدارات، ص ۱۱۱ -

۱۱۲) آیه عربی که در ختام کلام آمده است، بدین معنی است: یاشناخت و پنهان داشت. یا از آن پس که شناخت. انکار کرد. و در مقام دیگر چنین فرموده است، قوله تعالی: «... حکیم سبزواری گفته اذن واعیه یافت نمی شود و الا زمزمه سدره طور در هر شجر موجود. در لوح یکی از حکماء که از بسیط الحقیقة سؤال نموده، به حکیم مذکور مشهور خطاب نمودیم (۴) اگر این کلمه فی الحقیقه از تو بوده، چرا ندای سدره انسان را که از اعلی مقام عالم مرتفع است نشنیدی؟ اگر شنیدی و حفظ جان و خوف تو را از جواب منع نمود، چنین شخصی قابل ذکر نبوده و نیست و اگر نشنیدی از سمع محروم بوده ای. باری در قول فخر عالمند و در عمل ننگ امم». (مجموعه اشراقات، ص ۱۱۶ - ۱۱۷).

توحید و تحدید - ظهور کلی الهی

قبلاً گفته شد (رجوع شود به صفحه ۱۰۳) که همه شارعان ادیان، یعنی آنان که وجودشان محل نزول وحی الهی است و واسطه حق و خلقند، مطلع اسماء و صفات الهیه اند، تا آنجا که می توان گفت خدای تعالی که به حکم کلام خود در «قرآن» مجید «هو الظاهر» را در شأن خود آورده است، در آنان ظاهر می آید. منتهی این ظهور به معنی تجلی است و مراد از آن حلول و نزول و هبوط خدا در عالم امکان نیست. از همین رو و در همین جاست که عرفان انبیاء عرفان خداست و دیدار هرکدام از آنان لقاء الله است. اگر مراد جز این باشد و قصد شناختن حق از آن حیث که غیب

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

اینک گونیم که مظاهر الهیه را دو مقام است: مقام توحید و مقام تحدید.

مقام توحید

در مقام توحید یعنی از آن حیث که مشیت اولیه اند و کلمه الله و عقل اول و نخست آفریده خدا محسوبند. یا خود از آن جهت که به عالم حقّ منسوبند. حکم یک ذات و یک حقیقت دارند. می توان همگی را به یک نام نامید، به یک صفت ستود و در یک مقام دانست، زیرا که اینان مظهر امر حقّند و امر حقّ یکی بیش نیست، اینان صادر اول از مبدأ واحدند و از واحد جز واحد صادر نمی شود. (چون قصد ورود در مباحث فلسفی نیست بسط مقال را در اینجا جائز نمی داند) اگر جز این بگونیم، یعنی مظاهر الهیه را از آن حیث که صادر اول از حقّ مطلقند کثیر بدانیم، کثرت را به ذات حقّ سرایت می دهیم و بار دیگر دچار شرک می شویم. ذکر مثال آنجا که از جمال بی مثال سخن به میان آید روا نیست، ولیکن در توضیح مقال، نخست استغفار می کنیم، و آنگاه از بعضی از امثله دم می زنیم. ذات نور یکی بیشتر نیست، اگر چه در چندین چراغ که هریک را شدتی در حدّ خویش است، ظاهر شود. حقیقت شخص یکی بیشترین نیست، ولو خود را در چندین آئینه که هرکدام او را از جهتی و

به صورتی فرا نماید ببیند. ماهیت حرارت یکی بیشتر نیست؛ هرچند در هر آتشدانی به نسبت ظرفیت آنها به درجات متعدد پدید آید. مظاهر الهیه نیز حقیقت واحده اند و لو در هر زمانی، در هر شخصی، به هر نسبتی و به هر شدتی ظاهر شوند. تشخص مظاهر امر به روح انسانی و مقام بشری آنان است، نه به کلمه الهیه و امر الهی و روح قدسی که بدانان تعلق می گیرد. به همین سبب از اولی که آن را اول نیست تا آخری که آخر ندارد نفوسی که به نام شارع دین خدا و مهبط وحی او ظاهر آیند، نفس واحده اند. کلمه الله اختلاف نمی پذیرد، مشیت اولیه کثرت نمی یابد، امر حق تعدد ندارد. از آدم تا خاتم، و به اصطلاح «انجیل» از الف تا یاء یکی بوده و هست و خواهد بود: «لا نفرق بین احد من رسله» (سوره بقره، آیه ۲۸۵). در چنین مقامی لقای یکی از آنان در یک زمان، لقای جمیع آنان در همه ازمینه است، یعنی لقای امر واحدی است که صادر از حق واحد است و عرفان یکی از ادیان در حکم عرفان حقایق جمله آنها از ابتداء تا انتها، یا خود جایگزین عرفان خداست. قوله تعالی:

«این مظاهر حق را دو مقام مقرر است: یکی مقام صرف تجرید و جوهر تفرید. و در این مقام اگر کل را به یک اسم و رسم موصوف نمائی، باسی نیست چنانچه می فرماید: ^{۱۱} لا نفرق بین احد من رسله ^{۱۲} زیرا که جمیع مردم را به توحید الهی دعوت می فرمایند و به کوثر فیض و فضل نامتناهی بشارت می دهند ...

این طلعات مواقع حکم و مطالع امرند و امر مقدس از حجاب کثرت و عوارضات تعدّد است. این است که می فرماید: و ما امرنا الاّ واحده (سورہ قمر، آیہ ۵۰) و چون امر واحد شد، البتہ مظاهر امر هم واحدند ... باری ... اگر به نظر لطیف ملاحظہ فرمائی همه را در یک رضوان ساکن بینی و در یک هوا طائر و بر یک بساط جالس و بر یک کلام ناطق و بر یک امر آمر. این است اتّحاد آن جواهر وجود و شمس غیر محدود و معدود». (کتاب ایقان، ص ۱۱۸ - ۱۲۰)

و قوله تعالی:

«حاملان امانت احدیہ کہ در عوالم ملکّیہ بہ حکم جدید و امر بدیع ظاہر می شوند، چون این اطیّار عرش باقی از سماء مشیت الہی نازل می گردند و جمیع بر این امر مبرم ربّانی قیام می فرمایند، لهذا حکم یک نفس و یک ذات را دارند، چہ جمیع از کأس محبّت الہی شاربند و از اثمار شجرۃ توحید مرزوق». (کتاب ایقان، ص ۱۱۸)

و قوله تعالی:

«مظاهر احدیہ از جہتی متحد و از جہتی بہ ظہورات مختلفہ ظاہر. از آن جہت کہ کلّ از مشرق امر مشرق و من عندالله تکلم نموده و کلّ بہ تبلیغ ناس مأمور گشته اند، کلّ واحد بوده. این است کہ می فرماید: لا نفرق بین احد منهم ... و اگر بہ دیدہ بصیرت ملاحظہ نمائی، فوالله الذی لا اله الاّ هو، کہ کلّ را بہ حقیقت واحدہ و ظہور واحد و حرکت واحد و فعل واحد و شریعت واحدہ و

اسم واحد و رسم واحد مشاهده نمائی ... آیا ندیده‌ای که می‌فرمایند اگر صدهزار مرتبه شمس طالع شود یک شمس بوده و خواهد بود و می‌فرماید همین قسم در مظاهر احدیہ ملاحظہ نمائید. بدان که در تجلی دو نظر ملحوظ ... به نظری مکرر و به نظری غیر مکرر. و این دو نظر منسوب به تجلیات ظاہریہ ملکیتہ است و نفس تجلی در مقرّ خود مقدّس از این دو نظر بوده و خواهد بود. ولکن ادراک این مقام قدری مشکل». (کتاب بدیع، ص ۱۵۲ - ۱۵۴)

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

قوله تعالی:

«تَاللّٰهِ هَٰذَا لَهُ الَّذِي قَدْ ظَهَرَ مَرَّةً بِاسْمِ رُوحٍ، ثُمَّ بِاسْمِ الْحَبِيبِ، ثُمَّ بِاسْمِ عَلِيٍّ، ثُمَّ بِهَٰذَا الْاِسْمِ الْمُبَارَكِ الْمُتَعَالَى الْمُهَيْمِنِ الْعَلِيِّ الْمَحْبُوبِ». (الوح نصیر، ص ۱۹۶ مجموعه مصر) مفاد آیات مبارکہ به زبان فارسی چنین می‌شود: سوگند به خدا که این همان کسی است که گاهی به نام عیسی روح‌الله، گاهی به نام محمد رسول‌الله، گاهی به نام نقطه اولی و گاهی به این اسم مبارک (جمال ابھی) ظاهر شده‌است.

و قوله تعالی:

«بگو ای قوم، قدری بشعور آئید و جمال علیّ اعلیٰ را مرّة اخری

در ہوا بغضاء معلق مسازید و روح را بر صلیب غلّ مزید و یوسف الہی را بجبّ حسد مبتلا مکنید و رأس مظہر مبین را بسیف کین مقطوع مسازید و دیار بہ دیار مگردانید». (الوح نصیر، ص ۱۷۶ مجموعه لواح مصر)

و قوله تعالی:

«چه می گویند (خطاب بہ اہل بیان) در نقطہ اولی روح ما سویہ فداہ کہ می فرمایند نقطہ بیان بعینہ همان نقطہ فرقان است از قبل. و همچنین در جمیع بیان کہ می فرمایند من ظہر عین من یظہر و من یظہر عین من ظہر. و همچنین می فرمایند اَنّی ایتاہ و انا هو ایتای ...». (کتاب بدیع، ص ۱۵۲) مفاد کلمات عربی اواخر بیان مبارک این است: کسی کہ ظاہر شد عین همان کسی است کہ ظاہر خواهد شد و کسی کہ ظاہر خواهد شد عین همان کسی است کہ ظاہر شد ... من اویم و او من است.

و قوله تعالی:

«یا قوم (خطاب بہ اہل بیان) اَنّی نفسہ و هو نفسی ...» (کتاب بدیع، ص ۲۰۶) مفاد آیہ مبارکہ بہ زبان فارسی چنین می شود: ای مردم، او (نقطہ اولی) خود من است و من خود اویم. و در تبیین ہمین آیات است کہ مولی الوری، عبدالبہاء می فرماید:

«در مظاهر ظهور سه مقام است: اول حقیقت جسمانیہ ... ثانی حقیقت شاخصہ، یعنی نفس ناطقہ ... ثالث ظهور ربّانی ... مقام ثالث نفس فیض الہی است، جلوہ جمال قدیم است و اشراق انوار

«حیّ قدیر.» (مفاوضات، فقرہ لظ، ص ۱۱۶ - ۱۱۷).

و نیز می فرمایند:

«مقام ثالث ظهور کلی الہی و جلوة ربّانی کلمة اللہ است و فیض ابدی است و روح القدس است، آن نہ اول دارد و نہ آخر، چہ کہ اولیت و آخریت بالنسبہ بہ عالم امکان است نہ بالنسبہ بہ عالم حقّ. امّا عندالحقّ اول عین آخر است و آخر عین اول است ... حقیقت نبوت کلمة اللہ و مظهریت کاملہ است. بدایتی نداشته و نہایتی ندارد ولی اشراقش متفاوت.» (مفاوضات، فقرہ لح، ص ۱۱۵).

لم یلد و لم یولد

شرح این معنی، با استناد بہ آثار جمال قدم و بیانات مبین آیات روشن می دارد کہ اہل بہاء چون مظاهر الہیہ را حقیقت واحدہ می دانند، ظهور آنان را بی آغاز و بی انجام می شمارند. جلوة واحدی، از اول لا اول، از عالم حقّ صادر شدہ است کہ در ہر زمانی بہ یکی از نفوس مبارکہ انسانیہ تعلق می گیرد تا واسطۂ حقّ و خلق باشد، بی آنکہ خود بہ قید زمان مقید شود، بی آنکہ کثرت پذیرد، بی آنکہ ولادت یابد، بی آنکہ مرگ را بدو راہی باشد. آنکہ می زاید نفس انسانی مظهر امر است و آنکہ ہم می زاید و ہم می میرد وجود جسمانی اوست.

امّا کلمة الہیۃ ظاہرہ در او پیوستہ بودہ و ہست و خواہد بود. بنابراین اگر در لوحی کہ بہ مناسبت میلاد حضرت بہاء اللہ از قلم اعلیٰ نازل شدہ است می خوانیم: «فیہ ولد من لم یلد و لم یولد»

(ایام تسعہ، ص ۵۰ - ۵۱) چنانکہ فوراً در تتمہ آیہ مذکورہ بدان مأموریم، می‌کوشیم تا در بحر معنی حقیقی این بیان فرو رویم و گوهر علم و حکمت را فرا چنگ آوریم.

قوله تعالی:

«طوبی لمن یتغمس فی بحر المعانی من هذا البیان و یصل الی لنالی العلم و الحکمة الی کنزت فی کلمات اللہ الملک المتعالی المقتدر القدیر».

زیرا بر ما روشن است کہ مظاهر الہیہ در مقام توحید ذات واحد و نفس واحد و حقیقت واحده‌اند. بدین سبب چون از این لحاظ بدانان بنگریم، نمی‌توان گفت کہ زاده می‌شوند یا نفس دیگری را کہ جز خودشان باشد، می‌زایند. بلکہ آن حقیقت واحدہ کماکان در مقام وحدت مانده‌است و می‌ماند و خواهد ماند. و آنچه می‌تواند والد و مولود باشد جنبہ جسمانی انسانی مظاهر الہیہ است. پس حقیقتی کہ از آغاز وجود داشت و ولادت در شأن او نیست، در این دور بدیع، در شب دوم محرم سال هزار و دویست و سی و سه ہجری قمری، بہ شخص ممتازی از نوع انسان کہ ہم در این شب بہ جهان آمد تعلق گرفت، و از این شخص، از این لحاظ کہ مظہر آن حقیقت واحدہ است، شخص دیگری کہ در مقام او باشد و مانند او مشیت اولیہ و کلمۃ اللہ نامیدہ شود و شریک او در عصمت کبری بہ شمار آید، تولّد نمی‌یابد. بہ عبارت دیگر، صاحب عصمت کبری و شارع دین خدا را چنانکہ مظہر جمیع صفات الہیہ

می دانیم، لم یلد و لم یولد نیز می خوانیم و این بدان معنی است که آنان را از حیث صدورشان از حق مطلق اشخاص متعدّد نمی شماریم تا هرکدام را مستی به اسم معین در مکان مخصوص و متولد در زمان مشخص بیانگاریم:

دل برد و نهان شد	هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد
گه پیر و جوان شد	هر دم به لباس دگر آن یار برآمد
هر بار که دیدی	بالله که همو بود که می آمد و میرفت
دارای جهان شد	تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد

چه این تمکن و تعین از لحاظ تعلق به عالم خلق یا خود در مقام تحدید است، و در مقام توحید بقوله تعالی:

«ظہور اللہ کہ مراد از مشیت اولیہ باشد در هر ظہوری بہاء اللہ بوده و هست». (کتاب بیان فارسی، باب ۱۵، واحد ۳، منقول در صفحہ ۱۴۸ رسالہ ایام تسعہ)

وحدت ادیان

توضیح نتایجی کہ از این حقیقت اصلیت اولیہ بر می آید خارج از موضوع این مقال است. کافی است همین قدر گفته شود کہ از قبول وحدت کلمۃ الہیہ، یا بہ عبارت دیگر از وحدت حقائق مظاهر امر الہی، وحدت اصول ادیان کہ از جملہ مبادی روحانی امر بہائی است، استنتاج می شود. ادیان در اساس و از لحاظ اصول یکی بیشتر نیست: «حق یکی، دین یکی، کتاب یکی» بہ همین سبب آیات بسیاری در «قرآن» مجید آمده است کہ بر طبق

مدلول آنها همه ادیان، با اینکه هریک را بر حسب ظاهر رسولی دیگر و کتابی دیگر و قبله ای دیگر است، و از لحاظ زمان و مکان و از حیث فروع احکام و ظواهر شرایع با هم مغایرت دارد، به نام اسلام نامیده می شود.

از قول نوح آورده اند: «و امرت ان اکون من المسلمین». (سورة یونس، آیه ۷۲) «من مأمورم که مسلمان باشم» به زبان ابراهیم فرموده اند: «و وصی بها ابراهیم و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلا تموتون الا و انتم مسلمون». (سورة بقره، آیه ۱۳۲) «پسران من نباید بمیرند مگر اینکه مسلمان باشند» از جانب موسی به مردم زمان او خطاب کرده اند: «و قال موسی یا قوم ان کنتم آمنتم بالله فعلیه توکلوا ان کنتم مسلمین». (سورة یونس، آیه ۸۴) «اگر به خدا ایمان آورده اید و مسلمان شده اید، بر او توکل کنید». مناجات ملکه سبا را به درگاه خدا چنین آورده اند:

«اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین». (سورة نمل، آیه ۴۴)

«با سلیمان، برای خدائی که پروردگار جهانیان است، اسلام آوردم» بیانی را از حواریین عیسی نقل کرده اند که اینان: «قالوا آمنا و اشهد باننا مسلمون». (سورة مائده، آیه ۱۱۱) «گفتند: خدایا ما به تو ایمان آوردیم و اینک گواه باش که ما مسلمانییم».

پیداست که اگر بتوان ادیان نوح و ابراهیم و موسی و عیسی، همه را اسلام نامید، تفاوت کتاب و قبله، زمان و مکان موجب اختلاف ادیان نمی شود. بنا براین همه ادیان اگر چه به حکم عقائد خود

کتاب مخصوصی را کتاب خدا بخوانند و شخص معینی را صاحب شریعت بدانند و رو به قبلہ دیگری نماز بخوانند و حدود متفاوتی را در معاملات و سیاسات جاری سازند، ہمگی در مقام توحید دین واحدند و بہ همین معنی است کہ در قرآن مجید فرمودہ اند کہ: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ». (سورۃ آل عمران، آیہ ۱۹) «دین در نزد خدا اسلام است». یا : «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ». (سورۃ آل عمران، آہ ۸۵) «ہرکہ جز اسلام دینی را طلب کند از او پذیرفتہ نخواہد شد». (در این قسمت می توان از جلد اوّل کتاب تبیان و برہان، تألیف حاج احمد حمدی آل محمّد، ص ۲۸ _ ۳۸ و حواشی مترجم بر این صفحات استفادہ کرد).

مقام تحدید

اما در مقام تحدید، یعنی از آن حیث کہ این حقیقت غیبیہ معنویہ در عالم شہادت و مادّیت تجلّی می کند، قید زمان بہ خود می پذیرد، حدّ مکان بہ خود می گیرد، و در ہر زمانی و مکانی در ہیکل جسمانی شخص مخصوصی کہ بہ منزلہ عرش اوست، جایگزین می شود، یا خود از آن جہت کہ بہ عالم خلق انتساب می یابد، کثرت می پذیرد. در ہر دوری نامی بہ خود می گیرد، بہ وصفی موصوف می شود، بہ حدّی محدود می گردد، بہ زمانی تعلّق می یابد، و بہ اقتضای آن زمان، بہ امری بدیع مأمور می شود، شرعی جدید تشریع می کند و کلمہ تازہ ای بہ زبان می آورد کہ چون بہ حقیقت بنگریم همان امر قدیم و دین

ثابت و کلمه واحده است که در عالم خلق ناگزیر می‌بایست متناسب با مقام و به اقتضای زمان به صورت دیگر ادا شود و به طرز غیر مکرر پدید آید.

عالم حق عالم کمال و ثبات و وحدت است و کلمه الهیه از لحاظ تعلق به این عالم، چنانکه شرح دادیم، کامل و ثابت و واحد است. اما عالم خلق، عالم نقص و حرکت و اختلاف است. بنابراین در عالم خلق است که تغییر و تکامل لازم می‌آید و این تکامل با تشریع ادیان میسر می‌شود و هر دینی را در حدّ خود نسبت به دین سابق کامل تر می‌توان خواند زیرا که نوع انسان در زمان ظهور آن دین نسبت به زمان سابق برتر شده و فراتر آمده‌است. امثله‌ای را که پیش از این گفتیم، بازگویم، اگر چه حقیقت نور یکی بیشتر نیست، در هر چراغی به درجه‌ای از شدت که متناسب با مقرّ آن چراغ است، به ظهور می‌رسد، یعنی درجات شدت ظهور نور با وجود وحدت حقیقت آن، اختلاف می‌پذیرد. اگرچه حقیقت آتش یکی بیشتر نیست، هر آتشدانی را چنان می‌سازند که متناسب با مکانی که در آن تعبیه می‌شود و به درجه‌ای از قوت که متناسب با این مکان و احتیاج و اقتضای آن باشد این حرارت را ظاهر سازد.

بلا تشبیه، اگرچه حقیقت کلمه الهیه یکی بیشتر نیست، در هر زمانی به درجه‌ای از کمال که متناسب با کمال نسبی نوع انسان در همان زمان است، پدید می‌آید. شرعی که کامل تر از شرع

ماضی است تشریع می شود. امری که برتر از امر سابق است، اظهار می گردد و بدین سان است که بعضی از مظاهر الہیہ بر بعض دیگر تفضیل می یابند و آیہ مبارکہ «تِلْكَ الرَّسَلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (۵) مفهوم می شود. در واقع این رجحان از لحاظ ظهور آن حقیقت در عالم امکان و به سبب کمال نسبی این عالم در این زمان است نہ اینکه نفس کلمۃ اللہ را تفاوت مراتب باشد یا روح قدسی الہی تعدّد پذیرد و آیہ مبارکہ: «لَا نَفَرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (۶) نقض شود. قولہ تعالیٰ:

«وَمَقَامٌ دِیْگَر مَقَام تَفْصِیْل و عَالَم خَلْق و رتَبۂ حُدُودَاتِ بَشَرِیَّہ است. در این مقام ہر کدام را ہیکلی معین و امری مقرر و ظہوری مقدر و حدودی مخصوص است. چنانکہ ہر کدام بہ اسمی موسوم و بہ وصفی موصوف و بہ امری بدیع و شرعی جدید مأمورند. چنانچہ می فرماید: «تِلْكَ الرَّسَلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللّٰهَ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَىٰ بْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَآيَاتِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (سورۂ بقرہ، آیہ ۲۵۳) نظر بہ اختلاف این مراتب و مقامات است کہ بیانات و کلمات مختلفہ از آن ینابیع علوم سبحانی ظاہر می شود و اَلَا فِی الْحَقِیْقَةِ نَزْدِ عَارِفِیْنَ مَعْضَلَاتِ مَسَائِلِ الِہِیَّہِ جَمِیْعٍ در حکم یک کلمہ مذکور است. چون اکثر ناس اَطْلَاع بر مقامات مذکورہ نیافتہ اند، این است کہ در کلمات مختلفہ آن ہیاکل متحدہ مضطرب و متزلزل می شوند. باری معلوم بودہ و خواہد بود کہ جمیع این اختلافات کلمات از

اختلافات مقامات است ...» (کتاب ایقان، ص ۱۳۷)

و قوله تعالی:

«سحاب فضل در جمیع اوقات مرتفع و او را انقطاع پدید نه، ولكن هر سحابی مظهر فیض کلیه نبوده و نخواهد بود. در شمس و صعود و نزول او ملاحظه نما. اگرچه او در ذات خود مقدس از صعود و نزول است، ولكن به تغییر منازل و بروج به مقادیر مختلفه ظاهر و مجلی، مثل آنکه در برج اسد به کمال ظهور و حرارت ظاهر است و در دون آن غیر مشهود»، (از مجموعه آیات در باره الوهیت، تدوین لجنة استخراج آیات، نقل از صفحه ۱۰۵ و صفحه ۱۰۶ مجموعه خطی) و حاکی از این معنی است بیانی که حضرت عبدالبهاء در تبیین آثار نازله از قلم اعلی در مواقع متعدّد آورده و از جمله در کتاب «مفاوضات» در جواب سؤال یکی از بانوان امریکائی مسیحی الاصل چنین فرموده اند:

«صفات کمالیه و جلوه فیوضات الهیه و انوار وحی در جمیع مظاهر مقدسه ظاهر و باهر، ولی کلمه الله الکبری حضرت مسیح و اسم اعظم جمال مبارک را ظهور و بروزی مافوق تصوّر، زیرا دارندۀ جمیع کمالات مظاهر اولیه بودند و مافوق آن به کمالاتی متحقّق که مظاهر سائره حکم تبعیت داشتند. مثلاً جمیع انبیای بنی اسرائیل مظاهر وحی بودند و حضرت مسیح نیز مهبط وحی، ولكن وحی کلمه الله کجا و الهام اشعیا و ارمیا و ایلیا کجا؟ ... نور آفتاب کجا و نور ستاره و چراغ کجا؟ روح انسانی را در رتبه

جنینی جلوہ و ظہوری و همچنین در رتبہ طفولیت و رتبہ بلوغ و رتبہ کمال در نہایت ظہور و جلوہ و اشراق. و همچنین حبہ در بدایت انبات ورقہ است و جلوہ گاہ روح نبات، و در رتبہ ثمرہ نیز مظهر آن روح، یعنی قوۃ نامیہ در منتهای کمال ظاہر، ولی مقام ورقہ کجاو مقام ثمرہ کجا؟ زیرا از ثمرہ صدہزار ورقہ ظاہر گردد ولو اینکه کلّ بہ روح واحد نباتی نشو و نما کنند. دقت نما کہ فضائل و کمالات حضرت مسیح و اشراقات و تجلیات جمال مبارک کجا و فضائل انبیای بنی اسرائیل مثل حزقیل و اشموئیل کجا؟ کلّ مظاهر وحی بودند ولی فرق بی منتهی در میان، والسلام».

(مفاوضات، فقرہ لز، ص ۱۱۳ - ۱۱۴).

اگر محمّد بن عبداللہ سرور ہمہ فرستادگان خداست (بہ اصطلاح متداول در بین اہل اسلام «سید المرسلین») و یا اگر در مقامی است کہ ہمہ آسمانها را خدا برای او آفریدہ است (الولاک لما خلقت الافلاک) و خلاصہ اگر در مقامی است کہ مظاهر الہیہ سابقہ در مقامی فروتر از او واقعند، این تفاوت رتبہ ناشی از شدت جلوۂ روح قدسی و قوت ظہور کلمۂ الہیہ از نفس اوست. و این قوت و شدت و یا خود این علو مرتبت بہ سبب وقوع او، و دورۂ اعتبار امر او، در زمانی است کہ نوع انسان در حدّ بالاتری از کمال نسبت بہ ادوار سابقہ بودہ است و بدین سبب نور شدیدتری برای روشن ساختن جمع خود و تعلیم عالی تری برای رشد بنیہ مادی و حفظ وجود معنوی خود می خواستہ است. یعنی این

تفاوت مرتبہ نسبت بہ عالم خلق و بہ سبب ظهور مشیتِ اولیہ در این عالم است.

حضرت بہاء اللہ مظهر امر الہی

پس همان طور کہ ہمہ موجوات نمایشگر اسماء و صفاتند ولکن نوع انسان را از این لحاظ امتیازی بیشتر است و همان طور کہ ہمہ افراد انسان مطلع کمالات الہیہ اند، ولکن مظاهر الہیہ را از این حیث اختصاصی دیگر است. ہمہ مظاهر الہیہ را نیز مرایای حقیقت واحدہ الہیہ و مظاهر اسماء و صفات و ذات خدا می خوانیم (از آن حیث کہ این ذات باید ظاہر آید تا شناختہ شود والا در مکنون غیب خود پنهان و از این حیث خارج از حدود ادراک و عرفان است) و عرفان خدا را جز با عرفان اینان میسر نمی دانیم و لقای خدا را جز در لقای اینان نمی بینیم، ولیکن در عالم تحدید و نظر بہ تفاوت شوون و احوال و اختلاف زمان و مکان بعضی را از این لحاظ بر بعض دیگر، بہ حکم «قرآن» رجحان می نھیم. و چون بہ حقانیت حضرت بہاء اللہ قائلیم و آن حضرت را آخرین حلقہ سلسلہ ظهورات الہیہ تاکنون می دانیم، در این زمان و تا انتہای کوری کہ در ظلّ اوست و ایام اعتبار مبادی اساسیہ این امر است، بہ اختصاص مطلع اسماء حسنی و صفات علیا و مظهر ذات خدا می خوانیم. (کور و دور و عصر و عہد از اصطلاحات امر بہائی درتقسیم زمان از لحاظ ظهور مظاهر الہیہ است).

قبلاً آیاتی از آثار قلم اعلیٰ نقل شد کہ بر حسب آنها عرفان ہمہ مظاهر الہیہ عرفان خداست و ہمہ این برگزیدگان لقاء اللہ بہ معنی اعم کلمہ محسوبند و این در مقام توحید بود. اینک می گوئیم کہ در قیامت اسلام کہ بہ سبب تأخر زمانی و تکامل نسبی این دین مبین در ادیان سلف، قیامت ہمہ ادیان بہ شمار می رود، ظهور اسماء و صفات الہیہ بہ اشد مراتب و اکمل درجات آن می رسد و موعود قرآن لقاء اللہ بہ معنی اخص کلمہ می شود، و البتہ این در مقام تحدید است. (شرح معنی حقیقی قیامت خارج از موضوع این رسالہ است. رجوع شود بہ کتاب ایقان).

حضرت بہاء اللہ مظہر اسماء و صفات

نخست در بارۂ تنزیہ ذات خدا و علو محض او در عالم حق و سلب اسماء و صفات از ذات غیب و لزوم تجلی کلمۂ الہیہ در عالم خلق سخن گفتہ شد. از آن پس با تأکید بلیغ با استناد بہ آیات جمال قدم بیان گردید کہ چون خدا را نمی توان شناخت. عرفان مظاهر الہیہ جایگزین عرفان اوست، چون خدا را نمی توان دید، دیدار برگزیدگان خدا دیدار خود اوست، و سرانجام سخن بدانجا رسید کہ این معنی در حق اکمل این ظہورات بیشتر صادق می آید و این کمال از لحاظ زمان و بہ سبب ظہور این حقیقت واحدہ در اعلیٰ مرتبۂ کمال خلق در کور معین است. بنابراین اگر در آثار امر بہانی در بسیاری از موارد دیدہ شود کہ قلم اعلیٰ حضرت بہاء اللہ را بہ صفات الہیہ ستودہ و اسماء اللہ را در شأن

او آورده است، دیگر نباید محلی برای تعجب باشد، بلکه باید گفت که «اگر جز این بودی عجب نمودی» زیرا می بایست در این صورت یا هرگز در باره خدا دم نزنیم و هیچگونه سخن به زبان نیاوریم، حتی نیایش به درگاه خدا را نیز که مستلزم تسمیه او به اسماء حسنی و وصف او به صفات علیاست، موقوف سازیم، یا همه اسماء و صفات را به ذات حق منسوب داریم و برای اینکه بتوانیم این صفات را دریابیم و به معانی این اسماء پی ببریم آنها را غیر از ذات خدا بیانگاریم و خدا را مرکب از ذات و صفات بشماریم و از این طریق دچار شرک شویم، یا بر آن باشیم که صفات عین ذات است و چنین ذات بسیط واحدی در عالم غیب مطلق که راه ما به سوی آن بسته و پای ما در پیمودن این راه شکسته است، پنهان از دیدگان و دور از حدّ عرفان جای دارد بی آنکه در عالم امکان تجلی کند و بدین ترتیب خداشناسی را موقوف سازیم، یا برای استخلاص از این همه محالات عالم حق را درعلو تنزیه خود محفوظ داریم و اسماء و صفات را حاصل از تجلی پرتو حسن او در ازل بشماریم و نمایش فروغ جمال قدم در این عالم بدانیم و عرفان کامل ترین مراتب تجلی را در عالم شهود عرفان خدا بخوانیم و در زیارتنامه مظهر امر الهی چنین به زبان آوریم: «اشهد بانّ من عرفک فقد عرف الله و من فاز ببقائک فقد فاز بقاء الله». (ادعیه محبوب، ص ۹۴) خلاصه مفاد بیان مبارک این است: شهادت می دهم که هرکه تو را شناخت خدا را

شناخته‌است و هرکه به دیدار تو فائز شد به دیدار خدا راه یافته‌است.

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

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

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

«لک الحمد یا محبوب بما اظهرت جمالك و کتبت لاصفیائک الورود فی مقرّ ظهور اسمک الاعظم الذی ناح به الامم الا من انقطع عما سویک، مقبلاً الی مطلع ذاتک و مظهر صفاتک...».

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

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

«... اتی الرحمن فی ظلل البرهان و اشرقت شمس الوجه من غیر سحاب و حجاب ...». (کتاب مبین، ص ۱۰۳) مفاد قول به زبان فارسی چنین می شود: رحمن در سایه برهان آمد و خورشید وجه او بی پرده آشکار شد. و :

«... قل یا قوم هذا ربکم الرحمن قد اتی بالحجة و البرهان ان اقبلوا الیه و لا تتبعوا کلّ معرض اثم ...». (لوح احباب، ص ۱۰۷، کتاب مبین) خلاصه مفاد قول به زبان فارسی: بگو ای قوم این پروردگار مهربان شماست که با حجت و برهان آمده است. به وی روی آورید و هر معرض گناهکاری را پیروی نکنید. و :

« ... قل هذا يوم فيه تجلّی الرحمن على الامكان، طوبی لاهل النظر ... » (الوح احباب، ص ۱۰۹، کتاب مبین) خلاصه مضمون آیات: بگو امروز روزی است که رحمن بر امکان تجلّی کرد، خوشا بر آنان که اهل نظر باشند. و :

«... قد جعلناک مطلع کلّ اسم من اسماء الحسنی و مظهر کلّ صفة من صفاتنا العلیا و منبع کلّ ذکر من اذکارنا لمن فی الارض و السماء. ثم بعثناک على صورتی بین السموات و الارض و جعلناک آية عزّی لمن فی جبروت الامر و الخلق لیهتدین بک عبادی و یكوننّ من المہتدین». (سورة هیکل، ص ۲۷، کتاب مبین) خلاصه مفاد بیان مبارک: تو را مطلع همه اسماء حسنی و مظهر همه صفات علیای خود ساختیم و منبع هر ذکر از اذکار خود برای اهل زمین و آسمان فرمودیم و به صورت خود در جهان پدید آوردیم و نشانه عزّت خود در عالم امر و خلق نمودیم تا بندگان من با تو هدایت یابند. و :

« ... قد طوی بساط الاوهام و اتی الرحمن بامر عظیم ». (الوح خطاب به عبدالوہاب، ص ۱۶۰، مجموعه الواح چاپ مصر) خلاصه معنی آیه مبارکه: بساط اوہام برچیده شد و رحمن به امر عظیم خود فرا رسید. و :

« ... قد اتی الوہاب راکبا على السحاب طوبی لمن تقرّب الیه و ویل للمبعدین ... ». (الوح ملک روس، ص ۵۸، کتاب مبین) خلاصه مفاد آیات مبارکه: وہاب سوار بر ابر آمد. خوشا برای کسی که

به وی نزدیک شود و وای بر آنان که دور می مانند. و:

« ... قد اتی الوہَاب فی ظلل السَّحاب ... ». (لوح احباب، ص ۹۷،

کتاب مبین) خلاصه معنی به فارسی: وہَاب در سایه ابر آمد. و:

« ... قد اتی المختار بسلطان العظمة و الاقتدار ... ». (لوح احباب،

ص ۹۸، کتاب مبین) خلاصه معنی آیه مبارکه: مختار به سلطان

عظمت و اقتدار آمد. و:

« ... قد اتی القیوم ان انظروا یا اولی الابصار ... ». (لوح احباب،

ص ۹۸، کتاب مبین) خلاصه معنی: قیوم آمد. ای بینایان بنگرید.

مظہریت و عبودیت

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

«قل تالله قد انشقت الاحجاب و اتی الوہَاب راکبا علی السَّحاب».

(ص ۴۲۵، کتاب مبین) مفاد قول به زبان فارسی: بگو سوگند به خدا که پرده‌ها دریده شد و وهاب سوار بر ابر آمد.

در همان صفحه از همان لوح چنین می‌آورد:

«قُلْ اِنَّ الْبَلَاءَ زِينَةُ الْبَهَاءِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَالِكُ الْأَسْمَاءِ اِنْ اَعْرِفُوا يَا اُولَى الْاَنْظَارِ ... كَلَّمَا اَزْدَادُ الْبَلَاءِ زَادَ الْبَهَاءُ فِي حُبِّ اللَّهِ فَالِقُ الْاَصْبَاحِ ... لِعَمْرِي يَفْرَحُ قَلْبُ الْبَهَاءِ بِمَا وَرَدَ عَلَيْهِ مِنَ الْبَلَاءِ فِي حُبِّ اللَّهِ فَاطِرُ الْاَرْضِ وَ السَّمَاءِ». (ص ۴۲۵، کتاب مبین) خلاصه معنی: ای صاحب نظران، بدانید که بلا زینت بهاء در راه خداست. هرچند بلا زیادت شود بهاء بر محبت خود به خدا می‌افزاید. سوگند باد که قلب بهاء بدانچه از بلا در راه خدا به وی می‌رسد شادمان می‌شود.

و در لوحی که می‌فرماید:

«قُلْ تَاللَّهِ قَدْ اَتَى مَنْزِلَ الْآيَاتِ بَرَايَاتِ الْحُجَّةِ وَ الْبَيَانِ. اتَّقُوا اللَّهَ يَا مَلَأَ الْبَيَانَ وَ لَا تَكُونُوا مِنَ الَّذِينَ اَنْتَظَرُوا اَيَّامِي فَلَمَّا اَظْهَرْتُ نَفْسِي كَفَرُوا بِهَا. يَشْهَدُ بِذَلِكَ مَنْ عِنْدَهُ اَمَّ الْبَيَانِ». (ص ۴۸، ج ۲، آثار قلم اعلی) مفاد آیات مبارکه چنین است: بگو سوگند به خدای باد که فرستنده آیات با رایات حجت و بیان آمد. ای اهل بیان، از خدا بترسید و از کسانی نباشید که منتظر ایام من بودند و همین که نفس خود را ظاهر داشتم به آن کافر شدند. کسی که مبدأ بیان نزد اوست شاهد این امر است.

هم در آن لوح خطاب به همان قوم چنین می‌آورد:

«یا ملأ البیان، تالله کنت راقدا، ایقظنی ارادة الله منزل الآیات و کنت صامتا انطقنی بما لایعادلہ ما عند العباد و کنت قاعدا اقامنی بقدرة منه و هو المقتدر المختار». (از همان لوح مبارک ص ۶۸، ج ۲، آثار قلم اعلیٰ) خلاصہ مضمون آیات: ای اہل بیان، خفته بودم، ارادہ خدائی کہ آیات را می فرستد بیدارم کرد. خاموش بودم، مرا بہ سخن گفتن واداشت و گفتاری بہ زبانم آورد کہ ہرچہ در نزد مردم است برابری با آن نمی تواند کرد. نشسته بودم، بہ قدرتی از خویشتن بیدارم ساخت. و اوست کہ صاحب اقتدار و اختیار است.

و در لوحی کہ می فرماید:

«اِنَّک انت یا عبد تقرَّبْتَ الی السِّدْرَةِ الْمُنْتَهٰی و سمعت منها نغمات رَبِّک العلی الاعلی و فزت بِلِقائِهِ و زرت جماله و حضرت محضر الله المقتدر المہيمن العليم الحکیم». (ص ۲۵۸، کتاب مبین) خلاصہ بیان مبارک: ای بندہ من، بہ سوی سدرہ منتهی نزدیک آمدی، نغمہ پروردگار علی اعلی را از آن شنیدی، بہ لقای او فائز شدی، جمال او را زیارت کردی و در محضر خدا حضور یافتی.

در صفحہ بعد همان لوح خطاب بہ همان بندہ مقرب کہ ہدیہ ای بہ حضور او تقدیم داشتہ بود چنین آورده است:

«... وَلَکِنَّ الْغَلَامَ مَا اتَّخَذَ لِنَفْسِهِ مِنْ بَیْتٍ لِّیَزِیْنَهُ بِطَرَاظِ الدُّنْیَا و ما اراد لنفسه من حیوة لیستنصر عما خلق فی الارض و السماء.. انه کان ناظرا فی کلِّ الاحیان الی شطر ربِّه الرَّحْمَن و ما اراد الاّ

ان یرتقی الیہ و یسکن فی المقام الذی انقطع عنہ الذکر و البیان ...». (ص ۲۵۹ کتاب مبین) خلاصہ بیان مبارک این است: این غلام برای خود خانه‌ای نگرفته است تا آن را به زینت دنیا بیاراید، حتی حیاتی هم نخواستہ است تا از آنچه در زمین و آسمان آفریدہ اند یاری بخواهد، بلکہ ہموارہ بہ پروردگار مہربان خود نظر دوختہ و جز این کہ بہ درگاہ وی روی آورد و در جایی کہ ذکر و بیان بدان فرا نمی‌رسد، آرام گیرد، ارادہ نکرده است.

و در لوحی کہ می‌فرماید:

«فوا حسرة للذین کفروا باللہ بعد الذی اتی بالحقّ بسلطان مبین». (ص ۲۹۹، کتاب مبین) و خلاصہ آیه بہ زبان فارسی چنین است: چہ حسرتی است برای کسانی کہ بہ خدا کافر شدند از آن پس کہ بہ راستی با سلطان مبین آمد. (اگر چہ در معنی جزء اخیر این آیه چنین نیز می‌توان گفت کہ حقّ را با سلطان مبین آورد). بہ اندک فاصلہ‌ای در همان لوح چنین می‌آورد:

«قل ما منع البہاء عما ورد علیہ من البلاء یدعو من فی الاکوان فی کلّ الاحیان الی اللہ ربّہم الرّحمن. کذلک امر من لدن مقتدر قدیر». (ص ۳۰۰، کتاب مبین) و خلاصہ مفاد آیه بہ زبان فارسی: بگو بہاء از بلائی کہ بر او وارد آورده اند فرو نماندہ است. ہمہ جہانیان را در ہر زمان بہ سوی خدائی کہ پروردگار ایشان است فرا می‌خواند و از نزد مقتدر قدیر بہ چنین امری مأمور است.

و در لوحی می‌فرماید:

«قد اتى الرَّحْمَنُ فى ظِلِّ البیان و الملك لله المقتدر القہَّار»، (ص ۳۱۳، کتاب مبین) مضمون بیان به فارسی: رحمن در زیر سایہ بان بیان آمد و ملک از خدای مقتدر قہَّار است.

و در همان صفحہ از همان لوح چنین می آورد:

«لا یمنعنا البلاء عن ذکر مالک الاسماء. ادعوا الناس بما امرت و لا یمنعنی اعراض من علی الارض و لا سطوة کلّ متکبر جبار». (ص ۳۱۳، کتاب مبین) مضمون مفاد آیه مبارکہ چنین است: هیچ بلائی ما را از ذکر خدائی کہ مالک اسماء است باز نمی دارد. بدانچہ او مرا مأمور کردہ است مردم را دعوت می کنم و اعراض مردمان و قدرت سرکشان و ستمگران مرا از این کار باز نمی دارد.

و در لوحی کہ می فرماید:

«قل یا قوم دعوا الموهوم، قد اتى القیوم علی ظلل البرهان، انه لربکم الرَّحْمَنُ الَّذِی علق به البیان». (ص ۳۴۸، کتاب مبین) خلاصہ مفاد بیان مبارک: بگو ای قوم، موهوم را وا گذارید. قیوم آمد و برهان آورد. او پروردگار مہربان شماست و هموست کہ کتاب بیان بہ قول او موکول بود.

در صدر همین لوح و در ابتدای همان صفحہ کتاب چنین می آورد:

«قد حضر کتابک تلقاء الوجه فی السَّجَن و کان مزینا صدرہ بالکلمة الَّتِی احببناها فی سبیل الله المہيمن القیوم و اردناها لنفسی و لمن معی و ربک الرَّحْمَنُ هو العليم علی ما اقول و هی

ہذہ: یا لیتنی کنت من المستشہدین فی سبیلک...». (ص ۳۴۸، کتاب مبین) مفاد قول شریف بہ زبان فارسی خطاب بہ شخصی کہ در نامہ خود آرزوی شہادت کردہ است: نامہ تو در زندان در برابر ماست. با کلمہ ای آغاز می شود کہ حاکی از امری است کہ ما خود در راہ خدا همان را پذیرفتہ ایم و برای نفس خود و ہرکسی کہ با من باشد خواستہ ایم. و خدای مہربان تو بر آنچہ کہ من می گویم گواہ است و آن اینکہ کاش از کسانی بودم کہ در راہ تو بہ شہادت می رسند. و در لوحی کہ می فرماید:

«قد تصادف هذا الذکر یوما فیہ ولد مبشری الذی نطق بذکری و سلطانی و اخبر الناس من سماء مشیتی و بحر ارادتی و شمس ظهوری و عزرنہا بیوم آخر الذی فیہ ظهر الغیب المکنون و السر المخزون و الرمز المصون». (آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۱۷۶) مفاد قول بہ زبان فارسی: این گفتار من بہ روزی برخوردہ کہ مبشرم در آن روز رخ گشودہ است و او کسی بود کہ بہ یاد من و بہ یاد سلطنت من ناطق بود و از آسمان مشیت من و دریای ارادہ من و خورشید ظهور من برای مردم خبر آورد و ما چنین روزی را بہ روز دیگری عزت بخشیدیم کہ در آن غیب پنهان و سر ناپیدا و رمز نہفتہ پدید آمد.

و در پایان همان لوح خطاب بہ حق مطلق چنین مناجات می نماید:

«سبحانک یا الہی بارک علی احبّانک ثم انزل علیہم من سماء

عطانک ما يجعلهم منقطعین عن دونک...». (آثار قلم اعلیٰ، ج ۲، ص ۱۷۶) و مضمون مناجات را شاید بتوان چنین آورد: ای خدای بزرگ من، این عید را بر دوستان خود مبارک دار و بر ایشان از آسمان بخشش خود چیزی بفرست که آنان را از هرچه غیر تو باشد بگسلد.

و در لوحی که می فرماید:

«سبحانک الّٰذی اظهر نفسه کیف شاء و اراد فی حین ما ادرکتہ افئدة اولی الحجی» (ص ۱۴۳، مجموعة اقتدارات) مفاد آیه مبارک به فارسی: پاک است آن کسی که نفس خود را چنانکه خواست پدید آورد و در روزگاری که او چنین کرد دلہای خردمندان از دریافت او ناتوان ماندند.

اندکی بعد خطاب به کسی که مخاطب لوح است چنین می آورد:

«طوبی لک بما حضر کتابک فی السجن الاعظم اذا يدعوا المظلوم ربّه فی السرّ و الاجہار ... کذلک تموج بحر عطاء ربّک اذ کان مطلع امرہ بین ایادی الفساق» (ص ۱۴۶ و ۱۴۷، مجموعة اقتدارات)

مضمون بیان به فارسی: خوشا به حال تو که نامه ات در زندان به حضور رسید در حالی که این مظلوم پروردگار خود را در نهان و آشکار می خواند ... دریای عطای پروردگار تو چنین موج می زند در آن هنگام که مطلع امر او در دست بدکاران گرفتار است.

و شاید لطف کلام او را در جانی بهتر نتوان یافت که به یکی از بندگان خود تعلیم مناجات می کند. از این بنده می خواهد که

نیایش کند، به درگاه خدا روی آورد، خدا را شاهد بگیرد که به مطلع امر او ایمان آورده است. خدا را به حقّ کسی بخواند که با ظهور او غیب مکنون و کنز مخزون ظاهر آمده است و بدین سان به بنده خویش می آموزده که غیب مکنون نیز از آن حیث که ظهور می کند و تا آن حدّ که شناخته می شود، جز آن خدائی است که در مقرّ قدس و مقعد صدق پنهان می ماند و علوّ جلال او را باید مصون از نزول و حلول دانست.

قوله تعالی:

«قل سبحانک اللهم یا الهی و مقصودی و رجائی و محبوبی، تری انّ نفحات وحیک جذبتنی ... و نداء امرک ایقظتنی فی ایتامک ... اسألك ... باسمک الذی اذ ظهر، ظهر غیب المکنون و الكنز المخزون ان تجعلنی فی کلّ الاحوال ذاکرا بذکرک...». (ص ۱۵۲ - ۱۵۳، مجموعه اقتدارات) خلاصه مضمون آیات مبارکه به فارسی چنین می شود: بگو ای خدای من، ای مقصود من، ای امید من، ای دوست من، می بینی که بوی خوش وحی که از سوی تو وزید مرا مجذوب ساخت ... ندای امرت مرا در ایتام تو بیدار کرد ... از تو می خواهم، به حقّ اسمی که با ظهور آن غیب پنهان و گنج نهفته پدید آمد، که مرا در همه احوال به ذکر خود ذاکر نمائی.

و نظیر این قول را به یکی از تاجداران جهان تعلیم می کند تا زبان نیایش بگشاید و از خدا بخواهد که به حقّ اسم اعظمی که مظهر نفس تو در آسمان و زمین است، پرده هائی را که در میان

من و مظہر آیات تو وجود دارد از میان برداری و مرا به شناختن او موفق سازی و بدین سان یکبار دیگر به لطف بیان این حقیقت را می آموزد کہ مظہر نفس خدا و مطلع آیات او و مشرق جمال او را در عالم امر و خلق باید جز از خود او چنانکہ در عالم حقّ است، بدانند.

قوله تعالی:

«ای ربّ اسألك باسمک الذی جعلته سلطان الاسماء و مظہر نفسک لمن فی الارض و السماء بان تحرق الاحجاب التی حالت بینی و بین عرفان مطلع آیاتک و مشرق وحیک.. انک انت المقتدر الکریم». (الوح ملکہ، ص ۵۶، کتاب مبین).

خدا می آید

ناگفته نماند کہ در بعضی از آیات «قرآن» علاوه بر وعده ای کہ به لقای خدا داده اند، از «آمدن خدا» نیز سخن گفته اند. در ظهور امر بدیع این آیات را نیز مانند آیات دالّہ بر لقای خدا به ظهور مظہر امر او تعبیر فرموده اند تا مبادا تصوّر هبوط و نزول و حلول کہ دور از شأن حقّ است به قلوب کسانی خطور کند و آنان را به ورطه شرک فرو افکند.

از جمله این آیات آیہ ای است کہ قلم اعلیٰ در بعضی از موارد آن را به عین الفاظ نقل فرموده است.

قوله تعالی:

«و همچنین ائمّہ ہدی و انوار لاتطفی^{۱۱} هل ینظرون الا ان یأتیہم

اللہ فی ظلل من الغمام^{۱۱} (سورۃ بقرہ، آیہ ۲۱۰) را کہ مسلماً از امورات محدثہ در قیامت می دانند، بہ حضرت قائم و ظہور او تفسیر نمودہ اند». (کتاب ایقان، ص ۱۱۲)

و در موارد دیگر، با توجہ بہ همین آیہ و آیات دیگری از این قبیل مفاد این قول را نقل بہ معنی فرمودہ و «یوم یأتی اللہ فی ظلل من الغمام» آورده است. (شرح قصیدۂ عزّ و رقانیہ، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۹۲)

در اینجا ناگزیر از روش اصلی خود در تدوین این رسالہ منحرف می شویم و بہ جای ادامہ بیان بہ طرز سابق، یعنی شرح عقاید اہل بہاء با استناد بہ آثار قلم اعلیٰ و تبیین حضرت عبدالبہاء، بہ بحث مجملی در بارہ معنی حقیقی یکی از آیات «قرآن» می پردازیم. شاید روا باشد کہ قبل از طرح این مطلب از خوانندگان معذرت بخواہیم، و این اعتذار بیشتر بدان سبب است کہ معنی آیہ از غایت وضوح احتیاج بہ توضیح ندارد و توضیح واضحات محتاج تقدیم معذرت است.

خدای تعالی می فرماید: «آیا جز این انتظار دارند کہ خدا برای ایشان در سایہ ابر بیاید؟» بعضی در این اواخر می گویند کہ سؤالی کہ در آیہ است، استفہام انکاری است. البتہ چنین است، ولی چگونہ می توان غافل بود کہ با کلمہ «الّا» معنی این سؤال انکاری تغییر می کند. یعنی ہمین کہ بگویند: «آیا جز این انتظار دارند؟» معنی قول چنین می شود کہ: «جز این انتظار ندارند»

بدین ترتیب در این آیه مبارکه ذکر انتظاری را می‌کنند که اهل کتاب با تأکید و اصرار برای آمدن خدا در سایه ابرها دارند. اما اگر گفته شود که اعتقاد اهل کتاب را بدان سبب می‌آورند که تکذیب و ترذیل و تقبیح نمایند، هیچگونه قرینه‌ای در خود آیه و سوابق و لواحق آن وجود ندارد تا این معنی را ثابت کند یا محتمل سازد، بلکه قراین و حتی دلالتی برای اثبات خلاف این ادعا وجود دارد. از جمله دلایل اینک:

اولاً یهود و نصاری بر طبق آیات تورات و نصوص انجیل واقعا انتظار آمدن رب الجنود و پدر آسمانی را دارند. ثانياً اکثر مفسرین «قرآن» از عامه و خاصه، جملگی را سعی بر آن بوده است که «آمدن خدا» را در این آیه به صورتی تأویل کنند که با اعتقاد صحیح موافق باشد و با تنزیه و تقدیس حق مطلق، که فرود آمدن بدین جهان در شأن او نیست، مخالفت نیابد.

از تفاسیری که در این مجلس در دسترس نگارنده است تفسیر کبیر فخر رازی، از کبار علمای اسلام است که درذیل این آیه مبارکه چندین وجه مختلف برای تفسیر آن را ارائه کرده است: یا آن را باید به همین صورت بخوانند و بپذیرند، بی آنکه حق بحث در باره معنی آن یا تأویل آن را به خویشان بدهند و این به اعتقاد وی مذهب «سلف صالح» است، یا آمدن خدا را به معنی آمدن آیات او، یا آمدن عذاب او بگیرند، یا قصدشان این باشد که رسیدن روز قیامت را برای تصویر عظمت و ابهت و جلالت آن به آمدن خدا

تعبیر نمایند (۷).

تفسیر دیگر کہ اینک در مقابل نظر است، کتاب «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل» للامام جلالہ تاج الاسلام محمود بن عمر الزمخشری، معروف بہ «کشاف» یا «تفسیر زمخشری» است. او در ذیل این آیه می گوید کہ مقصود از آمدن خدا، آمدن «امر» او یا «بأس» اوست و در تأیید قول خود استناد بہ دو آیه دیگر «قرآن» می کند کہ در ضمن آنها آمده است: «او یأتی امر ربک» (سورۃ نحل، آیه ۳۳) و «جاءهم بأسنا» (سورۃ انعام، آیه ۴۳ و سورۃ اعراف، آیه ۵) همچنین او و دیگران می گویند کہ ممکن است ظاهر آیه را بہ صورت «ان یأتیہم اللہ ببأسہ او بنقمۃ» بگیریم و کلمات «بأس» یا «نقمت» یا «امر» یا «آیات» و امثال آنها را محذوف بینگاریم (۸).

تفسیر دیگر کتاب «مدارک التنزیل و حقائق التأویل» لابی البرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی است کہ در ذیل همین آیه می نویسد کہ مقصود از آمدن خدا، آمدن امر او یا بأس اوست و باز بہ همان دو آیه استشہاد می کند و همان احتمال را نیز می دهد کہ کلماتی محذوف باشد و آیه را بتوان چنین معنی کرد کہ باید امری با خدا بیاید یا خدا آن امر را بیاورد (۹).

تفسیر دیگر کتاب «لباب التأویل فی معانی التنزیل» لعلاء الدین علی بن محمد بن ابراہیم البغدادی الصوفی الخازن، معروف بہ «تفسیر خازن» است کہ می گوید کہ مذهب اسلاف امت این است

کہ این آیات را بہ ظاہر آنها بگیرند و بہ هیچ گونه تأویل، چنانکہ هست، بپذیرند و ضمناً اعتقاد بہ تنزیہ خدا از آمدن بہ این جهان را نیز محفوظ دارند و در صدد بحث برای توفیق این دو معنی با یکدیگر بر نیایند. ولیکن اگر بخواهند معنی آن را دریابند، آمدن خدا را باید بہ معنی آمدن آیات او یا امر او یا عذاب او بشمارند (۱۰).

اما از تفاسیر خاصہ، در کتاب «مواہب علیہ» یا «تفسیر حسینی» تألیف ملاحسین واعظ کاشفی در ذیل این آیہ آمدن خدا را بہ معنی آمدن عذاب او گرفته اند (۱۱). و در تفسیر «صافی» تألیف ملاحسن فیض کاشانی، از بزرگان علمای شیعہ، در ذیل همین آیہ آورده اند کہ منظور از آمدن خدا، آمدن امر خدا و بأس اوست و احادیثی در این بارہ نقل می کنند کہ بر حسب آنها آمدن خدا یا امر او در ہفت قبۃ از نور کہ معلوم نیست کہ او در کدام یک از آنهاست، خواہد بود، و بالاخرہ آمدن خدا یا امر او را همان ظہور قائم آل محمد می شمارد (۱۲).

با توجہ بہ این مطالب کہ یافتن نظائر آنها در تفاسیر دیگر نیز بر خوانندگان ما آسان خواہد بود، معلوم می شود کہ «انتظار آمدن خدا» بہ معنی اعتقادی کہ آن را در این آیہ انکار یا تقبیح کردہ باشند، نیست. نگارندہ فقط در یک مورد یعنی در تفسیر ابوالفتوح رازی بہ این مطلب برخورد کہ مفسر خواستہ است بگوید کہ تفاسیر دیگران جملگی بی مورد بودہ و منظور از آیہ را چنین دانستہ است

که انتظاری که برای آمدن خدا در سایه ابرها دارند، بی وجه و بی مورد است و به منزله انتظاری است که وقوع آن امکان ندارد. و حال آنکه هیچ گونه مدرکی برای چنین استنباطی نداشته و تفسیر به رأی کرده است.

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

ثالثا تنها در این آیه نیست که از آمدن خدا در روز جزا سخن رفته است، بلکه آیات دیگری نیز در «قرآن» مجید وارد شده و از این معنی حکایت کرده است. از جمله آنها این آیه مبارکه است، قوله تعالی: «هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك. يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها». (سورة انعام، آیه ۱۵۸) مفاد آیه شریفه این است: آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان برای ایشان بیایند یا خدای تو یا برخی از آیات خدای تو بیاید؟ در چنین روزی که آیات خدا می آید از ایمان کسی سودی به وی نمی رسد.

و چنانکہ ملاحظہ می‌شود این آیہ نیز بر حسب الفاظ عینا بہ همان طریق استفہامی ترتیب یافتہ و با انتظار آمدن فرشتگان یا آمدن خدا یا بعضی از آیات او تصریح شدہ و بلافاصلہ چنین آمدہ است کہ در چنین روزی ایمان هیچ کس سودی بہ وی نمی‌رساند. قبلاً اشارہ شد کہ بعضی از مفسران در تفسیر آیہ سابقہ بہ ہمین آیہ استناد کردہ و احتمال دادہ اند کہ مقصود از آمدن خدا ظہور آیات او یا نزول ملائکہ یا اموری از این قبیل باشد. و چون طرز ادای مطلب در این آیہ بسیار محکم است و صراحت بیشتر دارد، ابوالفتوح رازی نیز وادار شدہ است کہ در تفسیر «آمدن خدا» قول سابق خود را تعدیل کند و انتظار آمدن خدا بہ معنی آمدن آیات او یا امر او یا عذاب او را نیز احتمال دہد و بہ عین الفاظ چنین گوید کہ: «در این دو قول گفتند یکی آنکہ مرا استبعاد است، یعنی مگر انتظار محال می‌کنند کہ آنچہ ممکن نیست با ایشان کردہ شود. قولی دگر آن است کہ او یاتی امر ربّک و حکمہ و عذابہ ... و قولی دگر آن است کہ او یاتی ربّک ببعض آیاتہ او بعظیم آیاتہ ...» (۱۳)

و از جملہ این آیہ مبارکہ است: «جاء ربّک و الملک صفا صفا» (سورۃ فجر، آیہ ۲۲) معنی آیہ شریفہ کہ اخبار از روز قیامت می‌کند این است: خدای تو با صفوف ملائکہ آمد. و این آیہ بہ صراحت و با جملہ خبریہ حاکی از آمدن خداست و ناگزیر ہمہ مفسرین بہ اتفاق گفتہ اند کہ آمدن خدا و صفوف و ملائکہ بہ

معنی آمدن امر خدا و آیات خدا و امثال آنهاست.

آمدن خدا بمعنی آمدن مظہر امر او

با توجہ بہ آنچه از پیش گفته شد، آمدن خدا در روز واپسین کہ بہ مدلول آیات «قرآن» اثبات می شود، بر طبق معتقدات اہل بہاء نمی تواند بہ ہبوط ذات الہی از عالم حق بہ عالم خلق تعبیر شود و ناگزیر با کسانی کہ حفظ توحید را مستلزم این می دانند کہ آمدن خدا را بہ آمدن امر او و آیات او تفسیر کنند. ہمزبانند و مسلم است کہ امر خدا جز با مظہر امر او، و آیات خدا جز با مطلع وحی او نمی تواند «بیاید».

آنچه از آیات این ظہور بدیع قبلاً در این خصوص آورده شد برای اثبات این معنی کافی است. اما چون تنزیہ خدا در نظر اہل بہاء مطلب اصلی این رسالہ است، بہتر آنکہ ہر فرصتی را برای تاکید در بارہ این مطلب مغتنم شماریم و در این مورد بہ آیہ دیگری از قلم اعلی کہ تصریح بہ این معنی دارد، استناد کنیم.

قوله تعالی:

«حقّ جلّ جلالہ از برای ظہور جواہر معانی از معدن انسانی آمدہ. الیوم دین اللہ و مذهب اللہ آنکہ مذاہب مختلفہ و سبل متعدّدہ را سبب و علت بغضاء ننمایند. این اصول و قوانین و راہہای محکم متین از مطلع واحد ظاہر و از مشرق واحد مشرق (مقام توحید) و این اختلافات نظر بہ مصالح وقت و زمان و قرون و اعصار بودہ (مقام تحدید). ای اہل بہاء کمر ہمت را محکم نمایند کہ شاید

جدال و نزاع مذہبی از بین اہل عالم مرتفع شود و محو گردد. حَبَّاَ لِلّٰہ و لعبادہ بر این امر عظیم خطیر قیام نمایند. ضغینہ و بغضای مذہبی ناری است عالم سوز و اطفاء آن بسیار صعب. مگر ید قدرت الہیہ ناس را از این بلاء عقیم نجات بخشد». (ص ۱۳۳ - ۱۳۴، مجموعۂ اشراقات)

در نقل آیات برخلاف آنچه معمول ماست قائل بہ تفصیل شدیم تا اندکی از مقصد صاحب این امر آگاہ شویم و شمہ ای از تعالیم او را در بارۂ وحدت ادیان و لزوم ترک نزاع دینی و اجتناب از بغض مذہبی و صرف نظر از اختلاف در فروع و تمسک بہ اساس واحد امر الہی بہ یاد آوریم. و آنگاہ دوبارہ بدانچہ مربوط بہ بحث کنونی ماست باز گردیم.

در ابتدای این آیات فرمودہ اند: «حَقَّ جَلَّ جلالہ از برای ظہور جواہر معانی از معدن انسانی آمدہ» اگرچہ بر اہل بہاء مطلب بہ قدری آشکار است کہ حاجت بہ توضیح ندارد ولیکن چون ممکن است دیگران را چنین گمان رود کہ آمدن حَقَّ جَلَّ جلالہ مستلزم حلول و نزول ذات حَقَّ است و این معنی با تنزیہ و توحید منافات دارد، قلم اعلیٰ ہمین آیہ را در لوح دیگری بعینہا نقل فرمودہ و مراد از آن را بشخصہ تعیین نمودہ است تا چنین گمانی را باطل نماید و ہرگونہ شبہہ ای را در این بارہ زائل فرماید و خود او معنی حقیقی تمام آیاتی را کہ در بعضی از موارد در آثار قلم اعلیٰ آمدہ، و در طیّ آنها بہ نحوی از انحاء بہ آمدن خدا در یوم

لقاء اشاره شده است، روشن سازد.

قوله تعالی:

«حَقَّ جَلَّ جَلالُه از برای ظهور جواهر معانی از معدن انسانی آمده. یعنی مشارق امر و مخازن لنالی علم او، چه که آنه غیب مکنون مستور عن الانظار. انظر ما انزله الرَّحْمَنُ فِي الْفَرْقَان: ^{۱۱} لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ^{۱۲}» (لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به آقا نجفی، ص ۱۰). مفاد کلمات عربی اواخر آیات چنین می شود، خدای تعالی پنهان و ناپیدا و پوشیده از دیدگان است. آنچه را که خدا در «قرآن» فرمود به یاد آورید: او را به دیدگان ادراک نمی توان کرد و او دیدگان را ادراک می کند و اوست لطیف و خبیر.

یادداشتها

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

عالم انسانی محتاج استفاضہ از نفثات روح القدس است

انسان به روح انسانی ممتاز از موجودات دیگر است. روح انسانی مبدأ عقل است و ما عقل را به قوۃ کاشفہ تعریف می‌کنیم. پس انسان را می‌توان موجودی ممتاز دانست کہ قوۃ کاشفہ دارد. منظور از قوۃ کاشفہ این است کہ انسان قادر بہ کشف مجهولات با استناد بہ معلومات است. یا بہ عبارت دیگر، انسان می‌تواند آنچه را کہ بر وی معلوم نیست با اتکاء بہ معلومات خود استنباط کند، دامنه این استنباط را رفتہ رفتہ وسیع تر سازد و بر اثر آن حیات مادی و معنوی خویش را مدام دگرگون نماید و در سیر تکامل و تعالی راہبری کند. در حالی کہ جانوران دیگر همچنان پای بستہ وضع طبیعی خویشند و پیوستہ بر یک حال ساکن و راکد می‌مانند، او ہر دم خویشتن را بہ وضعی بدیع در می‌آورد و در مراحل متوالی از تجدد و ابتکار پیش می‌برد. سیر او در این طریق منجر بہ توقف نمی‌شود و قدرت او بہ طی این مسیر انتہا نمی‌پذیرد. در راہی کہ پایانی برای آن نیست. با نیروئی کہ زوال بر نمی‌دارد، پیش می‌رود. بدین ترتیب گوئی حق آن دارد کہ از این قدرت بی‌مثال و لایزال بر خویشتن ببالد و خود را اشرف کائنات بداند.

چون قدرت عقل خود را می آزماید و از این آزمایش پیروزمند و سرافراز بیرون می آید، به تدریج به عقل خود مغرور می شود و از این که صاحب چنین قدرتی است، احساس فخر و شرف می کند، و با وجود آن خود را از هرچیز دیگر بی نیاز می پندارد. عقل را مشکل گشائی توانا می بیند و توانائی آن را محدود به هیچ حدی نمی داند. و انصاف باید داد که در شرافت عقل شکی نمی توان داشت و در فضیلت علم که از آثار عقل است، بحثی نمی توان کرد. اما اگر درست بیندیشد، در می یابد که عقل او اینهمه آثار را تنها به نیروی خود به دست نیاورده است، از این همه مجهولات تنها به دست خود پرده بر نداشته و در راهی چنین دور و دراز تنها به پای خود پیش نرفته است، بلکه ابتدا نیروی تواناتر از عقل او خود را نمایان ساخته و پرده ها را به یک سو زده است. دست او را گرفته و از این درها به درون آورده و رو به آن منزل ها به راه انداخته است. آنگاه او به نیروی خرد در این راه ها به جنبش پرداخته و برای رسیدن بدان منزل ها به کوشش برخاسته است.

در واقع عقل انسان مایه پیشرفت او در راهی است که به وی نموده اند و نظر او قادر به ادراک افقی است که در پیشاپیش او گشوده اند. از اینرو همواره انتظار آن دارد که چون مرحله ای را به پایان رساند، بار دیگر آن دست راهنمای رازگشا را باز یابد تا دوباره پرده ها را به یک سو زند و راه دیگری در برابر او نمایان سازد. هرگاه او را نبیند، یا ببیند و نشناسد، یا غرور و لجاج وی

اجازت آن ندهد کہ سر بہ فرمان او سپارد و گوش بہ سخن او فرا دارد. سرگشتہ و گمراہ می شود. عقل او بہ جای اینکہ مایہ رستگاری باشد، آوارگی می آورد و بہ جای اینکہ سودی ببخشد، بہ زیان و خسران گرفتارش می سازد.

این راهنمای رازگشا کہ در ہر دورہ ای نقاب از رخ می اندازد و چہرہ تابناک خود را بہ پسران آدم نمایان می سازد. کیست؟ و نیروئی کہ از او سر می زند و بہ عقل انسان می پیوندد تا مایہ توانائی آن باشد، چیست؟ وجودی است کہ در وی طبیعت آدمیت با حقیقت الہیت بہ ہم پیوستہ است. معبری است کہ نور فائض از مبدأ متعال برای اتصال بہ عقل انسان در آن بہ جریان آمدہ است. واسطہ ایست کہ از یک سو بہ جہان بی پایان غیب راہ جستہ و از سوی دیگر با عالم شہود تجانس یافتہ است. اگر انسان حیوانی باشد کہ روح انسانی بہ وی تعلق گرفتہ است، او انسانی است کہ روح قدسی از او تشعشع یافتہ است. اگر انسان را بہ قوۃ کشف مجهولات تفوق بر سایر موجودات باشد، او با قدرت بہ تجدید حیات عالم بر سایر افراد بنی آدم امتیاز مسلّم دارد. عقل را بی راهنمایی او کاری بر نیاید و انسان را بی نیازی از وی دست ندهد. ناظر بہ ہمین معنی است بیانی کہ مولی الوری در تبیین تعالیم جمال ابہی فرمودہ است، و آن اینکہ: «عالم انسانی محتاج نفثات روح القدس است».

انسان با روح قدسی بہ قوت ایمان ارتباط می جوید، قوت ایمان با

توجّه و تمسّک محفوظ می ماند و آنچه این توجّه دائم را تعبیر می کند، مناسکی است که نام «عبادات» بر آنها نهاده اند. عبادت حاکی از احساس احتیاج انسان به نفثات روح قدسی است و مداومت در آن مانع از قطع ارتباط وی با مبدأ فیض الهی است. ایمان به مظهر فیض الهی امری نیست که چون یک بار حاصل آید، مدام به قوّت خود باقی باشد، بلکه هر آن باید با تجدید توجّه مایه گیرد و با تحکیم تمسّک قوام پذیرد. آبی زلال که از سرچشمه ای بیرون آید و درجویباری به راه افتد، در معرض آن است که در بستر خود به گل و لای آلوده شود و صفای آن به کدورت تبدّل جوید. ولکن مادام که اتصال آن به سرچشمه خود محفوظ باشد. پیوسته امید می رود که این آلودگی ها زدوده شود و صفای اصلی و جلای حقیقی آن باز آید. این اتصال را به هر کوششی که لازم آید محفوظ باید داشت و این رشته آب باریک را بر سرچشمه زاینده آن همواره مربوط باید ساخت تا بیم آن نرود که رفته رفته آلودگی بر آن چیره شود و چنان با خاک و خاشاک بیامیزد که سرانجام دیگر نتوان نام آب بر آن نهاد.

حال انسان نیز بدین منوال است. اگر رشته ارتباط خویش را با مبدأ والاتر که مظهر فیض پروردگار است، بگسلد و قدرت عقل را با قوّت ایمان متبرک نسازد، بتدریج آثار انسانیت در وی رو به زوال می رود و عقل خود وسیله ای برای فساد و ضلال او در راه ناپیدا کران زندگی این جهان می شود. اما اگر ایمان خود را که

یک بار حاصل شدہ است، با عبادت خدای متعال و تمسک بہ الطاف ربّ ذی الجلال و توجّہ بہ درگاہ غنی لایزال تقویت نکند، ایمان او با اینکه شاید در بدایت حال از قوتی بسیار برخوردار بوده است. در سراشیب می افتد تا آنجا کہ چون بہ خود باز آید، از گمراہی و سرگشتگی خوشتن بہ تعجّب و تحیر دچار می آید. در چنین موقعی است کہ غرور نابجای خود را زشت می شمارد و از این ہمہ کبر و ناز کہ بہ عقل قاصر خود داشت، سرافکنده و شرمسار می شود. باید دعا کرد کہ آنان کہ عقل جزئی خود را کافی می شمارند و با وجود آن از ہر عامل مددبخش دیگری استغناء می جویند و ایمان را خاصّ ضعفای ناس می پندارند و عبادت را در شأن خود نمی دانند، اندکی زودتر بہ خود باز آیند و احتیاج خویش را بہ استفاضہ از روح قدسی و ارتباط با مظہر فیض الہی بہ چشم دل باز بینند، و بہ زبان حال باز گویند:

طیّ این مرحلہ بی ہمراہی خضر مکن

ظلمات است، بترس از خطر گمراہی

توافق علم و دین

علم مجموعه معارفی است که انسان به روابط کلی در بین ظواهر اشیا حاصل می کند. علم ناشی از به کاربردن عقل در هدایت تجارب و تنظیم و تلفیق و توحید آنها با اتکاء به اصول بدیہی فطری ضروری است. ماده علم تجارب متعدّد و متفرّق و مختلف انسان از ظواهر حسّی و عوارض وجدانی است. صورت علم روابط کلیہ ایست که در قالب آنها این امور متعدّد و متفرّق اتحاد و ارتباط می یابد. وسیله برقرار ساختن این روابط قوّة عقلیّہ انسان است. مبنای اعتبار این روابط اتکاء آنها بر اصول بدیہی ضروری است که انسان فطرۃً خود را ملزم به تصدیق آنها می داند، مانند اصل علیّت و اصل عدم تناقض و نظائر آنها. نتیجہ حاصلہ از علم قدرت انسان بر تسخیر قوای طبیعی است. مظاهر این قدرت فنون علمی و صنایع مادی است.

دین مجموعه عقایدی است که توسل بدانها به حیات انسان معنی می دهد. غایت قصوی و کمال مطلوب او را در عالم معین می کند. به قلب او اعتماد می بخشد. وی را از بقای خودی مطمئن می سازد. محلّ و موقع او را در عالم معلوم می نماید. رابطہ او را با مبدائی که از آن برخاسته و مقصدی که بدان روی آورده است، محفوظ می دارد. با حفظ این دو رابطہ که چندان دور از هم نیست، بلکه به یکدیگر تأویل پذیر است، او را موفّق

می سازد که دل قوی دارد، قدم محکم بیفشرد، سرتاپا امید باشد، پریشانی و نگرانی را به یک سوی نهد، از وجود پایداری و روشنائی و یگانگی در ورای دگرگونی ها و تاریکی ها و جدائی ها مطمئن باشد و این اعتماد و اعتقاد و اطمینان موجب انبساط و انجذاب و ابتهاج در وی شود.

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

می‌جوئیم.

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

در قرون وسطی دین و علم را مخالف یکدیگر می‌دانستند. به اقتضای آن زمان دین را اختیار می‌کردند و بدان اعتبار می‌دادند. اختیار دین به منزله اعراض از علم بود. وحی می‌بایست جانشین عقل و یا فرمانروای آن باشد. اگر اجازه حضور به عقل می‌داد، آن را محدود و مقید می‌ساخت و مطیع و منقاد خود

می‌خواست. مدام در پی آن بود که نگذارد که علم از حدّ خود تجاوز کند. نتایجی را که از علم به دست می‌آمد، در حوزه نظارت خود نگاه می‌داشت و هر مطلب علمی را به دست ضابط وحی می‌سپرد تا اعتبار آن را معین سازد. بدین ترتیب تفتیش آراء علمی و سنجش اعتبار آنها از لحاظ دینی رواج کامل داشت. چه بسا تحقیقات علمی که در نطفه خود خفه شد و چه بسا اهل تحقیق و اصحاب نظر که طعمه آتش جانسوز گشتند.

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

اهل بهاء بر طبق آثار قلم اعلی دین و علم را موافق یکدیگر می‌شمارند. خلاف و نزاع و جدالی در میان آنها نمی‌بینند. دست شستن از علم را برای راه یافتن به دین لازم نمی‌شمارند. ترک ایمان را وسیله حفظ عقل نمی‌دانند. با این همه هرگز در پی آن نمی‌روند که این دو را عین یکدیگر بدانند. اینان نمی‌گویند که

علم می‌تواند به حکم عقل به حقایق راه یابد که دین از راه وحی بدانها پی می‌برد. و همچنین بر آن نیستند که دین می‌تواند به حکم وحی مقاصدی را بر آورده سازد که علم از راه عقل بدانها واصل می‌شود. علم را در زمینه خود می‌پذیرند و مختار و متبوع و معتبر می‌شمارند. دین را در مقام خود جای می‌دهند و مطاع و مقبول و محترم می‌شناسند. به یکی از آن دو اجازت نمی‌دهند که به دیگری تجاوز کند یا برای خود قائل به حق نظارت یا ریاست بر دیگری باشد.

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

کند. بنابراین روا نیست که حقایق ادیان را با حقایق علوم به هم بیامیزند تا اگر اعتبار احکام علم از میان رود یا نقص آنها مکشوف شود، اعتماد ما به معتقدات خود زوال یابد.

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

یادداشت

۱ - اشاره است به لوح حضرت عبدالبہاء با این مطلع:
 «ای اہل ملکوت ابھی، دو ندای فلاح و نجات از اوج سعادت عالم
 انسانی بلند است. خفتگان بیدار کند، کوران بینا نماید، غافلان
 ہوشیار فرماید، کران شنوا نماید، گنگان گویا کند، مردگان زندہ
 نماید ...» (کتاب «مکاتیب عبدالبہاء» ج ۱، ص ۳۰۷)

دین باید سبب الفت و محبت باشد

می دانید که روح امر بهائی همین تعالیم روحانی است، همین مبادی اساسی است. اینکه عرض کردم روح امر بهائی مبادی روحانی است، برای این بود که سایر مطالب در همه جا هست اما این تعالیم همه در یک جا و به این صورت فقط در اینجا است که وجود دارد و آنچه به امر بهائی اختصاص دارد همین تعالیم است. محور عقاید بهائی همین تعالیم است. منظورم این بود که شما در دیانت بهائی چون از شناختن خدا شروع می کنید، به اینجا می رسید که انسان را بشناسید. چون به توحید خدا قائل می شوید این نتیجه را می گیرید که انسان را نوع واحدی بدانید.

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

کدام دین است که به خدا قائل نباشد و خدا را یگانه نداند. اما کدام دین است که انسان را یگانه دانسته یا به این مطلب تصریح کرده باشد و در مراتب توحید از یگانگی ذات حق شروع بکند و به یگانگی انسان برسد و تأسیس وحدت نوع بشر را وجهه همت خودش بداند و این کار را در زمانی انجام دهد که هنوز به فکر کسی خطور نمی‌کرد که بایستی این کار بشود. حتی مطلب بر فلاسفه کره ارض و سیاسیون بسیار بزرگ آنقدر مجهول بود که آن را توهم می‌دانستند، تصوّرش را نمی‌کردند. در همان حین که در اروپا و آمریکا حضرت عبدالبهاء سعی می‌فرمودند در کلیساها، در اونیورسیتیه‌ها، در محافل علماء، مطلب را ایضاح کنند و به عقلاء و حکماء بفهمانند که نوع انسانی یکی بیشتر نیست و نباید باشد، در همان حین در شهر کاشان مدرسه بهائی به اسم مدرسه «وحدت بشر» بود (۱). مدرسه وحدت بشر در شهر کاشانی که فرض بفرمائید آن وقت بیش از پانصد نفر باسواد نداشت.

حالا ملاحظه می‌فرمائید که این تعالیم از کی و چگونه شروع شده و تا چه اندازه در بین افهام و عقول افراد متوسط جامعه بهائی با فهم و عقل حکمای سایر ملل جدائی انداخته و فاصله ایجاد کرده و این جامعه را جلوتر و بالاتر برده است. در سیسان ما زنان دهاتی روی قالیچه‌های کوچک تعالیم حضرت بهاء الله را می‌بافند: «وحدت عالم انسانی، ترک تعصبات ...» زن دهاتی که تازه از کوه برگشته فرض بفرمائید به طویلۀ رفته و در اصطبل

دستش به تپاله آلوده است دستش را می شست و شروع می کرد روی قالیچه بنویسد «وحدت عالم انسانی» یا «ترک تعصبات» یا «اساس ادیان الهی یکی است» یا «وحدت زبان و خط» ...

شما به خلاقیت کلمۃ الہیہ توجہ بفرمائید کہ چه تعالیمی را از کجا و چگونه و به دست چه کسانی اجرا می کند تا معلوم دارد کہ وسائل ظاہری در این میان بھیچوجہ دخیل و مؤثر نیست. از جملہ یکی همین تعلیمی است کہ فرمودہ اند بندہ در بارۂ آن مطلبی عرض کنم و آن اینکه «دین باید سبب الفت و محبت باشد».

آنقدر تاکید در بارۂ این تعلیم مبارک شدہ کہ بیان مشہور حضرت عبدالبہاء کہ ہمہ بہ گوش جان شنیدہ ایم زنیت بخش خطابہ ای واقع شدہ است کہ این تعلیم در ضمن آن القاء شدہ کہ اگر دین سبب اختلاف بشود، بی دینی بہتر است (۲). در کدام دین تابحال همچو کلامی تعلیم شدہ کہ اگر دین سبب اختلاف شود بی دینی بہتر است؟ آنها کہ می خواهند در دیانت بہائی نسبت بہ ادیان دیگر مزایائی بیابند، نشان بدهند کہ در کجا چنین تعلیمی وجود دارد کہ اگر دین سبب اختلاف بشود، بی دینی بہتر است.

آنقدر مطلب بکر و بدیع و بی سابقہ است کہ نظیرش را چون در ادیان دیگر نمی توانند پیدا کنند، می گویند کہ این تعلیم صحیح نیست و البتہ تا وقتی چنین می گویند کہ مطلبی نظیر آن بیابند. چون می دانید شأن مردم غیر بہائی در مشرق زمین، کہ اخیرا بہ اروپا سرایت کردہ و بیشتر از این ہم خواهد کرد و البتہ ہرچہ

شعشعه تجلی شمس حقیقت بیشتر باشد این قبیل مخالفتها بیشتر خواهد شد و نشانه عظمت امر است، این بود که هروقت تعلیمی از دیانت بهائی می شنیدند اول سعی می کردند ردّ بکنند و بگویند درست نیست، خطاست، بی معنی است. مدتها مجاهده می کردند تا بطلان آن تعلیم را اثبات کنند. بعد که می دیدند موفق نشدند و خود تعلیم با خلاقیتی که نشان می دهد حقانیت خودش را اثبات می نماید سعی می کردند نشان بدهند که این را ما هم داشتیم، باعقاید ما عجین بود و حتی جزء بدیهیات محسوب می شد.

مثلاً تساوی حقوق زن و مرد را اوائل به جدّ انکار می کردند. بعداً به لطائف حیل و انواع و اقسام تدابیر خواستند نشان بدهند که تساوی حقوق زن و مرد قبلاً پیش بینی شده است. یا مثلاً با وحدت عالم انسانی در اوائل جدا مخالفت می کردند و وقتی اسم صلح به میان می آمد، سعی می کردند نشان بدهند که دین باید دین جنگ باشد، چون جنگ ناموس خلقت است، دین صلح دین زنانه است، دین صلح دین عجز است، دین صلح دین ناتوانی است و از این حرفها زیاد زدند. بعد که دیدند به جایی نرسید، آنوقت سعی کردند نشان بدهند که اگر صلحی هم باشد، قبلاً پیش بینی شده و دین خود ایشان هم دین صلح بوده است.

حتی اصطلاحات را هم اول از ما به عاریه گرفتند و بعد غصب کردند. اول قرض نمودند و بعد گفتند اصلاً مال ما بوده است. یا

مثلاً مسأله برده فروشی که در کتاب اقدس جواز آن منع شد (۳) چون هنوز در موقعی بود که برده عملاً هم وجود داشت، سعی می کردند نشان بدهند که باید وجود داشته باشد. بعداً گفتند دین ما از ابتداء فطرۃً با برده فروشی مخالف بود و برده فروشی و برده داری نمی توانسته است با حکم دین ما معتبر باشد با اینکه برده داری جزء احکام ادیان سابقه است، بحث در باره آن جزء ابواب فقه است و قس علی هذا.

برگردیم به اصل مطلب و این تعلیم مبارک که دین باید سبب الفت و محبت باشد. اگر باعث اختلاف شود بی دینی بهتر است. هنوز بنده ندیده ام در جانی نشان داده باشند که چنین تعلیمی هم در ادیان سابقه وجود داشته است، اما بالاخره سعی می کنند که پیدا بکنند و نشان بدهند. منتھی شما بدانید و توجّه بفرمائید که این تعلیم که از حضرت بهاء الله است، برای ما فرق نمی کند که به مظاهر سابقه هم نسبت داده شود چون حقیقت همه مظاهر امر الهیه را یکی می دانیم. مثلاً عرض کردم وحدت اساس ادیان اثباتش جزء اصول شعائر ماست. بنابراین همه ادیان را دین حضرت بهاء الله می دانیم. پس اگر هر دینی اثبات مزیت برای خودش بکند برای کلمه واحده الهیه اثبات مزیت کرده است، هیچ فرقی به حال ما نمی کند. اگر موفق بشوند که اثبات بکنند که همه تعالیم همیشه وجود داشته و معتبر بوده حرف ما اثبات شده که می گوئیم اساس ادیان الهی واحد است.

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

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

البته می دانید که پای محبت که به میان آمد، پای این تصور به میان می آید که بیگانگی را به هر بهانه ای که باشد باید از میان برداشت و هرگونه اختلافی به ظاهر وجود داشته باشد، آن اختلاف را باید وسیله ای برای التیام و ائتلاف دانست. هرگونه بیگانگی وجود داشته باشد، آن بیگانگی باید راهی برای رسیدن به یگانگی باشد. این معنی را حضرت عبدالبهاء در تمثیل به طبیعت و در تمثیل به حیات جسمانی حیوان و انسان نشان داده اند (۵).

در حیات نباتی ریشه غیر از ساقه است، غیر از گل است، غیر از میوه است. همه اینها غیر از هم است، هرکدام ساختمان دیگری دارد، بوی دیگری دارد، کار دیگری دارد، مقرّ دیگری دارد، محلّ دیگری دارد. هرچه نگاه می‌کنیم در بینشان بیگانگی است، اما آنچه مسلم است این که اینها از هم جدا شده‌اند برای اینکه هرکدامشان کاری انجام بدهند که دیگران انجام نمی‌دهند، و همه این کارها وقتی با هم مجتمع شد این حیات واحد مؤتلف بتواند معنی پیدا بکند. همه این کارهای دیگر برای حفظ حیات به صورت واحد خود ضرورت داشته‌است.

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

شما دقت بفرمائید در مراحل پائین‌تر وجود، یعنی در مرحله جمادات و اشیاء بی‌جان، همه جا کثرت و اختلاف و تفاوت

می بینید. اما وحدتی هم وجود دارد و آن وحدت همان است که باعث تعین موجودات شده، باعث حرکت زمین در مسیر منظم خودش شده، باعث گردش فصول به صورت مرتب خودش شده، و قس علی هذا. یعنی ارتباطی که بین اجزاء مختلف موجودات ایجاد شده، در کنار اختلاف، آثار ارتباطی را نشان داده است و همین روابط بین اشیاء است که علم کشف می کند و به صورت قوانین در می آورد و نشان می دهد که این روابط وجود دارد و همه چیز با رشته های استوار به همدیگر پیوسته است. این وحدت در جمادات هم که بی جانند و زنده نیستند، وجود دارد، منتهی ضعیف است، در مرحله پائین تری است و در مرحله موجودات زنده در نباتات و حیوانات این وحدت بیشتر می شود. چرا؟ برای اینکه آثار حیات ظاهر است و حیات محتاج درجه شدیدتری از وحدت است.

چون به انسان می رسیم، این وحدت شدت بیشتری می پذیرد، برای اینکه فکر و عقل به میان می آید و فکر و عقل چیزی جز کشف وحدت در کثرت نیست. وقتی شما فکر می کنید، در واقع می خواهید چند چیز را به همدیگر مربوط کنید، غیر از این کار دیگری نمی کنید. فکر کردن ربط دادن است، به هم پیوستن چند چیز است که قبلاً جدا از همدیگر بود، رابطه اش معلوم نبود. بنابراین انسان وقتی فکر می کند (و انسان بودن انسان هم به همین فکر کردن است) در واقع می خواهد روابط را پیدا کند،

یعنی در بین جدائی‌ها یگانگی‌ها را بیابد، رشته‌هائی را که پیوند می‌دهد بفهمد. این در مراتب عادی انسانیت است. هرچه انسانیت مرتبهٔ عالی‌تری پیدا کند، ربط دادن و وحدت بخشیدن و جدائی را از میان بردن بیشتر خواهد شد، شدیدتر خواهد شد، قوی‌تر خواهد شد، یا لا اقل باید بیشتر بشود، باید شدیدتر بشود، باید قوی‌تر بشود.

تنها به حکم عقل نیست، این دفعهٔ دیگر به حکم دل است، به حکم حال است، به حکم وجدان است، به قصد رسیدن به منظور دیگری نیست، بلکه انسان می‌خواهد خود محبت را، خود ارتباط را، خود وحدت را، خود الفت را، غرض خودش بداند، وسیله برای چیز دیگر نمی‌شناسد، فقط به خود محبت توجه می‌کند. بطوری که واقعا اگر محبت نباشد، زندگی را بی‌معنی می‌شمارد، از حیات سیر می‌شود. انسان تشنهٔ محبت است، نمی‌تواند بدون محبت زندگی کند. حتی کسی که انسانیت در وجودش خیلی ضعیف است و نسبت به آنچه باید انسانیت محسوب بشود، بی‌اعتناست، وقتی تفحص بکنید می‌بینید در گوشهٔ دلش یک جای خالی وجود دارد که همان جای محبت است. منتهی خودش نمی‌خواهد یا نمی‌تواند بفهمد و همهٔ ناراحتی‌هایش هم از همین است. اغلب این جانی‌ها، گناهکارها، خطاکارها به این مناسبت که نتوانسته‌اند محبت داشته باشند، یا الفت به دست بیاورند، به این روز افتاده‌اند. این تلاشهای مخالف محبت هم در واقع نشانه است

از گم کردن محبت و ناامیدی که از این راه بر انسان چیره می شود. چون آنجا که محبت نیست، عرض کردم که انسان دیگر حیات را موجود نمی داند.

البته محبت مراتب دارد. عالی ترین مرتبه اش عشق است. این رتبه خیلی کم پیدا می شود، خیلی مشکل به دست می آید، اما هرچه انسان به آن مرحله نزدیک تر بشود، همانقدر مغتنم است و باید در همان مرحله و در همان مقام محبت را نگه دارد. بنابراین نه تنها دین باید سبب الفت باشد، بلکه اگر الفت و محبت نباشد، اصولاً انسانیت وجود ندارد. نه تنها انسانیت وجود ندارد، بلکه موجودیتی در کار نیست. گاهی بعضی از آنچه که بدان الفت می گیریم یا محبت پیدا می کنیم، خیلی بیشتر از حدّ خودش اهمیت می یابد، خیلی بیشتر از حدّ خودش رشد می کند، خیلی بیشتر از حدّ خودش قوی می شود.

بنابراین جای چیزهای دیگر را هم می گیرد. یکی مثلاً محبتش به زن بیش از حدّ است، به جانی می رسد که دیگر جانی برای هیچ چیز دیگر نمی ماند و فقط همان را می خواهد. یکی محبتش به پول است، پول را دوست دارد اما بیش از حدّ می خواهد. فقط در پی پول می دود. یکی محبتش فقط به مقام است، به جاه است، یا حتی به ریاست، فقط همان را می خواهد. یکی محبتش فقط به بچه خودش است، همه کائنات را برای او می خواهد، برای خاطر او پا روی همه چیز می گذارد. یکی محبتش فقط به کتاب

است، فقط می خواهد کتاب بخواند، کتاب داشته باشد و جز آن هیچ چیز در نهانخانه دلش نیست. همه اینها غلط است، همه اینها بی معنی است.

یکی از دوستان جوان بهانی که بسیار اهل مطالعه است و اهل تفکر است و بنده خیلی به او ارادت دارم و البته در این مجلس حضور ندارد، به عضویت یکی از لجنه ها دعوت شده بود. می گفت عضویت این لجنه برای من ایجاب فعالیت می کند و این فعالیت مرا از مطالعه باز می دارد و البته این را فضیلتی می دانست چون علم واقعا فضیلت است. بنده به ایشان عرض کردم مگر می خواهید ملاً بشوید، اگر می خواهید چنین باشید، مطلب دیگری است، اما اگر نمی خواهید ملاً بشوید، تنها کتاب خواندن از شما انسان نمی سازد. باید این علم در جانی به کار بیاید و اگر فعالیت مناسب روحانی و امری در مقابل آن نباشد که آنچه می آموزید در این راه به کار برید، راه دیگری جز آنچه خود شما هم آرزو دارید پیدا می کند، شما را به مقصد دیگری می برد.

به همین جهت است که هیچ محبتی نباید آنقدر رشد بکند که جای محبت های دیگر را بگیرد و الاً سلب انسانیت از آدم می کند. گفتم که اعتدال اساس اخلاق است، معنیش همین است. البته خود این محبت ها که به حال معتدل تقویت می شود از جمیع جهات رفته رفته انسان را به مقامی می رساند که در آن مقام علو شأنی در خودش احساس می کند و مراتب پائین تر کنار می رود و

درجات بالاتر جای آنها را می گیرد.

صحبت از بالاتر و پائین تر می کنم نه از مراتب هم عرض همدیگر. ما هرچه به مرحله بالاتر می رویم، مرحله پائین تر البته مورد غفلت واقع می شود و باید هم بشود برای اینکه اعتنائی به شأنش نمی کنیم. اما در همان مرحله ای که هستیم، هرچه برای بودن در آن مرحله لازم است، باید به آن توجه کنیم. بشریت هم اینطور است، دنیا هم اینطور است. وقتی که در یک قسمت رشد بیش از حد بکند بدون آنکه چیزهای دیگر را هماهنگ با آن بیاورد و به آن پایه برساند، خودش را دچار زحمت می سازد، حتی مریض می شود و اختلال می پذیرد.

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

بنده خیلی کم به خودم جرأت می دهم مطلب طبّی عرض کنم ولی این دیگر مطلب واضحی است، شاید اطباء هم خرده بر بنده بگیرند. در بدن انسان بعضی از اوقات یک عضو رشد بیش از حد

پیدا می کند. یکی از انساج بیشتر از حد معمول بزرگ می شود. همین ایجاد مرض می کند و اگر بتوان گفت هرآنچه برای همه اعضای دیگر لازم است، جذب می کند و به نام مرض نامیده می شود، اختلال و اضطراب به حیات می دهد.

در امور معنوی و وجدانی شما این قاعده صادق است و بسیار هم صدقش بیشتر از امور مادی و جسمانی است. وقتی ما نسبت به یک امر در حیات خصوصی خودمان بیش از حد لزوم علاقه نشان دادیم، محبت نشان دادیم و جای همه چیز را در دل ما گرفت، آنوقت کم کم به حدی می رسد که حتی معنی خودش را هم از دست می دهد، یعنی خودش هم نمی تواند پایدار بماند و ناچار از بین می رود. به همین سبب است که این محبت کم کم تبدیل به عداوت می شود.

عرض کردم مادری به بچه خودش آنقدر علاقه دارد که می خواهد همه نباشند و فقط او باشد. چشم و چراغش همین بچه است. زندگیش غیر از او نیست، امیدش همان است، آرزویش اوست و به این امر افتخار هم می کند و حال آنکه هیچ افتخار ندارد. چرا؟ برای اینکه مهر فرزند به حد اعتدال لازم است و بیش از حد طبیعی، یعنی بطور غیر عادی صحیح نیست. پس در هیچ یک از این دو حال افتخار ندارد. اما این مادر به قدری این محبت را بالا می برد که کار به جایی می رسد که نسبت به همه چیز و همه کس عداوت دارد، خصومت دارد، کینه دارد. بچه ای در بیرون

کنار کسی دیگر می‌بیند، فوراً بر می‌گردد و فکرش را متوجه بچه خودش می‌کند. اگر بفهمد که او از این خوشکل‌تر است، با او کینه پیدا می‌کند. بچه دیگری در محلی استعداد نشان می‌دهد، مثلاً خوب حرف می‌زند، این مادر نمی‌تواند ببیند، سرخ می‌شود، کبود می‌شود، ناراحت می‌شود، برایش دست می‌زنی خون می‌خورد، چون جای همه بچه‌ها، بچه خودش را می‌خواهد. بنابراین محبت او به بچه خود تبدیل می‌شود به عداوتی نسبت به همه بچه‌های دیگر. تازه این بهترین مورد از این موارد است. برای اینکه باز پای یک انسان در میان است. فکر کنید این امر را انسان مثلاً نسبت به یک فلز زرد رنگ پیدا بکند، فقط همان را بخواهد و همان را دوست دارد، از شکل پول حفظ برد، با شنیدن صدای پول روح او پرواز کند. از لمعان سکه خوشش بیاید و یا از صدای مخصوص اسکناس در موقع شمردن آن لذت برده، از رقمهای درشتی که پشت سر هم صفرهایش در سمت راست بیشتر می‌شود، جان بگیرد.

البته پول تا آنجائی که برای آسایش زندگی لازم است، بسیار خوب است و اگر کسی از آن خوشش نیاید غلط است. اما آنجائی که پول خودش بندی به پای آسایش بگذارد، آن دیگر از اختلال و اضطراب بالاتر است و بهتر آنکه بگوئیم جنون است. بنابراین محبتی که در حد طبیعی خود صحیح و حتی لازم بود، چون این بیش از حد شود و جای همه محبت‌های دیگر را بگیرد، ایجاد

خصومت و عداوت نسبت به هر چیز دیگر می‌کند. نظام حیات را بهم می‌زند. از همین جا دشمنی‌ها و ستیزه‌ها و جنگ‌ها و جدال‌ها بر می‌خیزد که آن سرش ناپیدا است.

می‌گویند سه چیز که معمولاً همه جنگ‌ها و مصیبت‌ها بخاطر اوست، مقام است و پول است و زن است، و اگر صحیح‌تر بخواهم ادا کنم و هر دو جنس را در نظر بگیریم باید بگوئیم پول است و مقام است و شهوت است. گرفتاری آنجاست که یکی از این سه چیز بیشتر از دو چیز دیگر و تازه بهر سه چیز بیشتر از همه چیزها دل ببندیم. پس حتی محبت هم که هدف وجود است، هدف خلقت است. هدف حیات است باید با توجه به همه اطراف و جوانب باشد و این بدان ترتیب حاصل می‌شود که به چیزی که باید ایده آل انسان باشد بکمال مطلوب انسانی بشمار رود، تعلق یابد و هر چیزی به هر نسبتی که سهمی در رساندن ما به آن کمال مطلوب دارد مورد محبت باشد. هدف را باید انسانیت دانست و سایر چیزها را بعنوان وسیله‌ای دوست داشت.

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

کنیم نہ برای آنکہ خدمت کنیم و اگر سلام کنیم، نہ بہ قصد این باشد کہ انس و الفت پدید آوریم، بلکہ مقصد این باشد کہ سابقہ ای بوجود آوریم و قس علیٰ ہذا. و شاید بتوان گفت کہ خلاف این امر در واقع آینہ تمام نمای زندگی شخصی و عمومی مردم زمان ماست.

می دانید کہ حضرت عبدالہاء فرمودہ اند حتی خدمت بہ اشخاص و محبت بہ اشخاص بہ قصد بہائی کردن آنها نباید باشد. صریح بیان مبارک است، اگر بہ کسی خدمت می کنیم، محبت می کنیم، دوستش داریم، برای اینکہ بہ امر نزدیک شود فوراً عمل ما ساقط می شود. تمثیل مبارک این است کہ در این صورت دام گسترده اید و دانہ در آن پاشیدہ اید برای اینکہ کسی را گرفتار سازید نہ بقصد اینکہ باو محبت کنید. همچو محبتی تأثیر نمی کند، اثر مخالف ہم دارد. پس حتی بخاطر بہائی کردن اشخاص ہم بآنها محبت کردن، محبت نیست. خود محبت باید ہدف باشد، خود محبت باید قصد و غرض و غایت باشد. چون شما انسان هستید باید باو محبت کنید. چون او انسان است باید از شما محبت ببیند، همین والسلام.

وقتی کمال مطلوب ما این باشد، آنوقت ہرچیز تا آن حدی کہ مرا باین کمال مطلوب نزدیک می کند و می تواند وسیلہ ای برای حصول بآن باشد، اہمیت دارد و باید بہمان نسبت دوست داشتہ بشود.

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

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

می شود. هرچه شدیدتر باشد سریعتر از میان می رود. فورانی می کند و می نشیند. آنوقت است که زندگی توأم با افسردگی و یخ زدگی و خاموشی مرگبار می شود.

گاهی عادت در این عشق اثر می گذارد و آن را ضعیف می کند. گاهی فراق آن را از بین می برد و گاهی کثرت مؤانست کم کم این عشق را برای انسان بصورت یک امر مبتذل در می آورد، تازگی آن را از دست می گیرد و بهمین سبب زائلش می کند. همه این عوامل کافی است که آن را از بین ببرد، چون از اوّل عشق نبوده و با عشق اشتباه شده است. فقط در صورتی عشق است و لطیفترین اقسام عشق است که با توجه به ایده آل مشترک حاصل بشود، یعنی دوطرف یک چیز را بخواهند. وقتی دست هم را می گیرند، می دانند که هردو رو به یکجا می روند. و حال اینکه معمولاً عشق هائی که به ازدواج منتهی می شود عشق هائی است که دست هم را می گیرند برای اینکه هرکدام دیگری را بطرف دیگری بکشاند، یعنی هریک زورش چربید، بطرف خودش ببرد، و در این کشاکش آنچه از بین می رود عشق است. وقتی عشق محفوظ می ماند که دو دستی که بهم داده می شود، رو بیک جهت باشد، در یک مسیر به راه بیفتد، یعنی هدف مشترک و غایت واحد در مد نظر باشد. به همین جهت است که می گویند عشق حقیقی، عشق بخدا است و سایر عشق ها هم وقتی از این عشق مایه گرفت، و به همان نسبتی که مایه گرفت، می تواند

عشق باشد، برای اینکه وحدت اصلیه همان است که در خداست. عرض کردم عشق وحدت است، توجّه مبدأ مشترک است. وحدت اصلی و حقیقی در ذات الہی است و ہر چیزی بہمان نسبت کہ بخدا نزدیک است نشان از وحدت دارد. در واقع ہر عشقی کہ نشانی از توجّه بخدا یا توجّه بسوی مظہر امر او دارد، عشق است و یا در جائی کہ بحسب ظاہر تفکر دینی وجود نداشته باشد توجّه بہ ایدہ آل انسانی عشق است. می گوئیم بحسب ظاہر برای اینکه ہر جا کہ صحبت از انسانیت است، در واقع تفکر دینی وجود دارد، منتهی اسمش را اشتباہا چیز دیگری گذاشتہ اند. در چنین جاہاست کہ عشق پایدار است و مقصد اساسی دین ہم همین است کہ این وحدت ہدف را، این کمال مطلوب واحد را و این غایت مشترک را، ایجاد کند و جز این از دین خواستہ نمی شود و بہمین سبب است کہ اگر از دین این نتیجہ حاصل نشود، یعنی دین طوری نباشد کہ سبب الفت و محبت باشد، وظیفہ خود را انجام ندادہ و در واقع از معنی خود منحرف شدہ، چون معنیش ہمین بودہ است ہمہ ادیان ہم این کار را کردہ اند، یعنی ہمین وحدت را پدید آورده اند. البتہ حدود و مراتب داشتہ است، ہر کدام در حدی توانستہ اند این کار را انجام بدهند. بیش از آن حد میسر نبودہ است.

دینی وحدت خانوادگی ایجاد کردہ. دینی وحدت قبیلہ ایجاد کردہ. دینی وحدت شہر ایجاد کردہ. دینی وحدت ملت ایجاد کردہ و

اینک دینی هم می خواهد وحدت انسانیت ایجاد کند.

گفتم اگر دین ایجاد وحدت نکند در واقع وظیفه اش را انجام نداده، پس دین نیست و آنچه از دین ساخته و خواسته بود از آن حاصل نیست. اما چرا بی دینی بهتر است؟ چرا بی دینی بهتر از دینی است که ایجاد اختلاف کند؟ ببینید، اختلافی که بنام دین ایجاد می شود خیلی شدیدتر و مهلک تر و موحش تر است.

وحشت انگیزترین جنایت ها بنام دین انجام گرفته و انجام می گیرد، دینی که از مسیر خودش خارج شده باشد. ببینید، بنده وقتی که با کسی عداوت پیدا می کنم، تا آنجا که بتوانم صدمه به او می زنم، حال این عداوت بخاطر پول باشد، سعی می کنم به پولم که رسیدم دیگر سر جای خود بنشینم. یا اگر از راه دیگری جز از راه دشمنی بتوانم بآن پول برسم، دشمنی نمی کنم. و در همان حین که دشمنی می کنم، برای اینکه پول بدست بیاورم، پیش خودم ناراحت هستم، گاهی خودم را ملامت می کنم، حس می کنم که بد می کنم ولی می گویم که آلوده شده ام و هرچه دست و پا بزنم بیشتر آلوده می شوم. یا بخاطر مقام یا بخاطر ریاست یا بخاطر زن یا بخاطر هرچیز دیگر نمی توانم این آرایش را از بین ببرم.

اما وقتی بخاطر دین با کسی عداوت می کنم، می گویم، در راه خدا با او بد می کنم، در راه خدا از او بدم می آید، او را دشمن می دانم برای اینکه صواب دارد. عداوت بنام دیانت است بهمین سبب نه تنها خودم را ملامت نمی کنم بلکه خودم را سرافراز

می دانم، سرش را می برم اما بنام دین می برم و همین است که خوشم می آید و شدیدترین کینه های حیوانی را نشان می دهم و خودم را از اینهمه سببیت و خشونت و عداوت راضی می دانم برای اینکه بحقیقت خدمت می کنم، در حال عبادت هستم و برای من اجر دارد و خدا از من خوشش می آید.

به همین سبب است که عداوت بنام دیانت مهلکتر است. خصومتی که بنام حقیقت انجام می گیرد، موحش تر است. کسی بدش نمی آید که خانه کسی را غارت کند و از این راه پولدار بشود، اما چون انسان است، نفس خود را ملامت می کند. اما وای از آن روزی که بنام خدا بخواهد غارت بکند و مال دیگری را حلال خودش بداند. اگر تصوّرش را نمی توانید بکنید. تاریخ شهدای یزد (۷) را بخوانید و ببینید چکار کرده اند. بنام دین بنام حقیقت، بنام خدا، بنام کلمه لا اله الا الله تا کجاها رفته اند. واقعا در این قیافه یک حیوان مخوف بنام دین ظاهر می شود، دینی که مسخ شده و صورت آن برگشته و بشکل دیگری رجعت کرده است. شکنجه می دهد برای اینکه شاهد شکنجه اش باشد و لذت ببرد. زجر می دهد برای اینکه زجرگشش بکند و لبخند رضایت بر لب بیاورد. خدمت به حقیقت می کند، عبادت خدا را بجای می آورد صواب می جوید، آخرت می خواهد. این است که واقعا اگر دین سبب اختلاف می خواهد بشود، چون این نتایج را دارد بی دین بودن بهتر است، چون اقلأ دیگر در عداوت هانی که بمیان می آید، خدای

دروغین از آن پشت کشتارهای ما را توجیه نمی کند.

خانم ها و آقایان، اعضای محافل روحانی، اعضای لجنات امریه، این مطلب را بعنوان اصل در نظر بگیرید. هیچ لطمه ای بامر جمال مبارک بزرگتر از آن وارد نمی آید که در جانی نشانه اختلاف دیده شود. نص صریح مولای ماست (۸). حضرت عبدالبهاء فرموده اند اگر دین سبب اختلاف بشود بی دینی بهتر است، یعنی اگر بنام بهائی بودن اختلاف بوجود آوریم، بهائی نباشیم بهتر است. نه تنها بهائی نباشیم، دیندار نباشیم، و خدا را نشناسیم بهتر است. چون بعضی ها این اختلاف را بخاطر امر جمال مبارک می اندازند. خودتان شاهد امثال این امور بوده اید. اختلاف می افکنند و این اختلاف را خدمتگزاری امر جمال مبارک می نامند. نمی گوئیم از حقوق خود و حقوق امر بهائی دفاع نکنید، نمی گوئیم بگذارید همه مسائل پایمال بشود و از میان برود. اما اگر مصلحتی را تشخیص می دهید و می بینید که بقیمت ایجاد اختلاف تمام می شود، از آن صرف نظر فرمائید. بگذارید این مصلحت فوت بشود و مصلحت بزرگتر که حفظ وحدت باشد محفوظ بماند. بنده عرض نمی کنم، مولایتان می گوید. بی دینی را بر اختلاف ترجیح می دهد.

کدام مصلحت امر است که شما آن را ببهای اختلاف قبول می کنید، در جانی که مولای شما می گوید بی دین باشید ولی اختلاف نیاندازید. مثلاً بمناسبت اهمال فلان کسی که باید به فلان

ملک امری توجّہ بکند، آن ملک دارد از بین می رود. دامن همّت بکمر می زنید، شروع مخالفت با آن شخص می کنید. البته برای حفظ مصالح امر و املاک امر و اموال امر باید کار کرد اما اگر باین قیمت تمام شود که ایجاد اختلافی بکند، اختلاف بانشقاق بکشد، وحدت کلمه را بهم بزند و در بین احبّاء خصوصت پدید آورد، اصرار را کنار بگذارید، بوقت دیگر موکول فرمائید، در فرصت دیگری که چنین نتیجه ندهد مجاهده را از سر بگیرید. شما چه چیز را می خواهید ببهای وحدتی که از میان می رود نگه دارید.

البته چون اهل افراط و تفریط هستیم، گاهی از مطالب نتیجه معکوس می گیریم یعنی واقعا وقتی از لزوم الفت و وحدت حرف می زنند، می گوئیم همه چیز را کنار بگذاریم، در مورد هیچ امری همت نکنیم، هرگز در هیچ موردی مخالف نظر کسی نظر ندهیم. نه، اینطور نیست، شما را بخدا عرض مرا باین صورت در نیاورید. اهتمام بکنید، با هم بحث بکنید، مخالف یکدیگر نظر بدهید، اما وقتی دیدید که کار باختلاف می کشد، جدائی می افتد، الفت از بین می رود، آنوقت رأی خود را فدا کنید. کار را نه بافراط برسانید و نه به تفریط بکشانید. وقتی مطمئن شدید که بجمع جهات تشبّث کرده اید، برای اینکه طرف مقابل خود را نجات بدهید از جمیع وسائل استفاده کرده اید، برای اینکه شخصی یا لجنه ای یا جمعیتی کار خلاف نکند یا کار خلاف او بامر جمال مبارک لطمه نزند و هرآنچه را برای نجات او یا ایشان لازم

بوده است انجام داده اید و تأثیر نکرده و در اصراری هم که کرده اید و می کنید نشانه ای از غرض نبوده و جنبه شخصی نداشته و فقط بخاطر امر بوده است، کار شما انجام گرفته و حرجی بر شما نیست. دیگر باید در راه توافق پیش روید. دست بدست هم بحکم تصمیم جمع که خود شما نیز از این پس علی رغم تشخیص سابقتان همین نظر را قبول می کنید پیش بروید و پیش ببرید و در همین راه است که اراده حق دستگیر شما است. موفق باشید.

یادداشت‌ها

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

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

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

(۴) اشاره است به لوح جمال قدم باین مطلع: «عَلَّتْ آفَرِيشِ مَمَكَنَاتِ حَبِّ بُوْدَه چنانچه در حدیث مشهور مذکور که می‌فرماید: "كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ..."» (ادعیه حضرت محبوب، ص ۴۰۹)

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

- (۶) امانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) بزرگترین فیلسوف آلمان در قرن هجده و واضع فلسفه انتقادی Critical Philosophy است.
- (۷) تاریخ شهدای یزد، اثر حاجی محمد طاهر مالمیری است که در قاهره بسال ۱۲۴۲ هـ ق در ۶۲۳ صفحه بطبع رسیده است.
- (۸) حضرت بهاء الله می فرمایند: «... امروز نظر کلّ باید باموری باشد که سبب انتشار امرالله باشد. حقّ شاهد و گواه است که ضرّی از برای این امر الیوم اعظم از فساد و نزاع و جدال و کدورت و برودت مابین احباب نبوده و نیست.» (کتاب اقتدارات، صفحه ۲۲۲)

خلافت کلمۃ اللہ

یکی از کلماتی که می توان گفت تاریخ دارد و حتی تاریخ مفصلی دارد. همین لفظ «کلمه» است. بعضی از کلمات تاریخ دارد زیرا حاوی حقیقتی است که در طیّ زمان فراز و نشیب پیدا می کند و حتی تغییر صورت می دهد، به اقسام معانی در می آید، اطلاعات متعدّد از آن پیدا می شود و تحوّل این اطلاعات به همدیگر سیر معینی پیدا می کند که همه اینها قابل مطالعه است.

مثل اغلب افکار تاریخ «کلمه» را می توانیم از یونان شروع کنیم. در زبان یونانی لفظی بود به نام «لوگوس» Logos لوگوس لفظی است که هم به معنی عقل می آید و هم به معنی تکلم می آید. یعنی هم به معنی سخن گفتن و هم به معنی فکر کردن به حکم عقل هردو، می آید یا می آمد. البتّه بهتر آن است که بگوئیم یک معنی داشت برای اینکه به وجه مشترک تکلم و تعقل دلالت می کرد، چون تکلم و تعقل یک وجه مشترک دارند؛ هر سخنی که ما می گوئیم نشانه تعقلی است که کرده ایم، و بر عکس هر تعقلی که می کنیم در واقع سخنی است که می گوئیم. منتهی آن سخن ناپیدا است، آن سخن بر حسب ظاهر ناشنیده می ماند، جریان آن سخن گویی در درون ما می گذرد. چگونه و به چه سان؟ بدین ترتیب که وقتی شما فکر می کنید یک جریان واحد معنوی را به اجزاء متعدّد تقسیم و تقطیع می کنید و این اجزاء را بعداً با

رشته‌های منطقی به همدیگر مرتبط می‌سازید و مجموعه‌ای مرکب از اجزاء مرتبط به همدیگر حاصل می‌کنید و ترتیب دادن همین مجموعه مرکب از اجزاء مرتبط به همدیگر را می‌گویند «فکر کردن».

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

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

همدیگر بوده است.

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

پس کلمه نطق باین ترتیب کلمه جامعی است که حکایت از این می کند که ما در همان حین که حرف می زنیم، در همان حین فکر می کنیم و فکری هم که می کنیم خود یک نوع حرفی است که می زنیم. بعد همین «لوگوس» را به لاتین «ورب» Verb گفتند و «ورب» را به عربی «کلمه» ترجمه کردند.

در مسیحیت کلمه «ورب» جنبه مذهبی پیدا کرد. البته آن جنبه مذهبی هم ارتباط داشت با همان جنبه فلسفی یونانی، باین معنی که با تعبیر حکمایی مثل فیلون یهودی (۱) و امثال او و بعد با افلاطونیان کار فکر بآنجا رسید که حکماء توانستند یک نوع تعبیر و تفسیر فلسفی از تورات بکنند، یا بهتر است بگوئیم، فلسفه افلاطون را طوری بیان کنند که با عقاید یهودی سازگار بشود، و

از همین جا بهره بردند و گفتند که «لوگوس» یا «ورب» یا بهتر است بگوئیم نطق و کلمه همان واسطه‌ای است که بین حقّ و خلق وجود دارد. بچه تعبیر؟ باین تعبیر:

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

شما در همان حال که سخن می‌گوئید، سخن شما معبر فکر شما است و روشی بدرون دارد چون فکر در درون است، و از طرف دیگر معبر فکر شما برای دیگران است، بنابراین روشی به بیرون دارد. اگر بنا بود ما سخن نگوئیم، اگر هم فکر می‌کردیم، این فکرکردن ما بدون سخن گفتن پنهان باقی می‌ماند و بخارج از ما نمی‌رسید. اما اگر سخن می‌گفتیم بدون اینکه فکر بکنیم، این سخن گفتن

نبود، یعنی باز فکر ما را بخارج نمی برد و نمی رساند. بهمین جهت است که ما می گوئیم آنچه واسطه حق و خلق است دو مقام دارد: در یک رتبه که رتبه توحید باشد مرتبط و متصل بعالم بالا، عالم ناپیدا و عالم باطن است و در یک رتبه که رتبه تحدید باشد یعنی حدود زمانی و مکانی پیدا بکند، روئی بعالم پیدا دارد، و بهمین جهت است که می توان از او به «کلمه» تعبیر کرد. یعنی در واقع کلمه همانجا است که ظاهر و باطن بهم می رسد.

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

ملاحظه می فرمائید که می فرمایند که کلمه خدا بود، کلمه نزد خدا بود، و در ابتداء کلمه بود. حال چگونه این مطلب را بفهمیم البته اصل مطلب را کما هو حقّه نمی توانیم بفهمیم، اما یک نوع تعبیر انسانی می کنیم برای اینکه درخور فهم ما و در گنجایش فکر ما باشد:

باز بر می گردیم به همان تمثیل انسانی که در ابتدای صحبت عرض کردم: اول آن چیزی که در انسان است فکر است. فکر بیک اعتبار خود انسان است برای اینکه انسان بودن انسان بفکر اوست.

از طرف دیگر اولین چیزی که از انسان صادر می شود، فکر است، برای اینکه انسان هرچیزی بخواهد بسازد یا ایجاد کند، اعم از مادی یا معنوی، بواسطه فکر آن را پدید می آورد. اول تعقل می کند، تفکر می کند (فعلاً تفکر و تعقل را در این بحث به یک معنی بکار می بریم) و بوسیله تفکر و تعقل سایر آثارش را ایجاد می کند. یعنی هرکاری از ما سر بزند، اول فکری راجع به آن کار کرده ایم. بعد آن فکر بصورت این کار مجسم می شود. پس اول چیزی که از ما صادر می شود فکر است. فکر در نزد ماست و اولین چیزی است که از ما سر بر می زند، و به یک اعتبار هم خود ماست، برای اینکه انسان در واقع بمعنی فکر کردن است. البتہ تا این فکر در درون است فکر است، عقل است. وقتی که بخواهد بیرون بیاید، کلمه و یا نطق می شود. همین را وقتی تطبیق کنیم بر عالم خلق و امر و حق، توجہ می کنیم که می توانیم بگوئیم اول آنچه بر عالم حق پدید آمد حق بود: «اول ما خلق الله العقل.» (۳). اول آنچه از خدا، از حق پدید آمد عقل بود و بواسطه عقل سایر موجودات ایجاد شد. یعنی عقل واسطه ایجاد سایر موجودات بود. و به یک اعتبار همین امر که نزد خدا بود، نزد حق بود، خود حق بود. برای اینکه حقیقت حق بود. اما وقتی از حق صادر می شود، بصورت خلق در می آید (یا بصورت اولین مرحله خلق در می آید). و در همین جاست که عنوان کلمه بآن اطلاق می شود.

عینا همانطوری که عرض کردم، وقتی شما فکر می‌کنید، این فکر بصورت تکلم در می‌آید و پدید می‌آید. شما تا فکر می‌کنید کسی راه به تفکر شما ندارد. باید این تفکر از شما ظاهر بشود (بصورت علامات محسوس، مسموع، مبصر) تا بتواند بگوید که شما در چه فکرید یا فکر شما چیست. البته کامل‌ترین و منظم‌ترین این علائم همان تکلم است، یعنی اصواتی است که تنظیم می‌شود و بصورت تکلم در می‌آید و حکایت از تفکر ما می‌کند. بهمین معنی است که گفته‌اند در ابتداء کلمه بود و کلمه نزد خدا بود.

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

پس باین ترتیب کلمه الهی، خود مظهر امر یعنی خود ناطق است که به یک اعتبار نطق هم هست و در کتب الهی هم کلمه به مظاهر امر اطلاق شده، علی الخصوص بحضرت مسیح که بر حسب ظاهر در محل تلاقی فکر فلسفه یونانی با فکر مذهبی یهود قرار داشت و بهمین جهت اصطلاحات حاکی از اتحاد این دو فکر فلسفی و مذهبی در عقاید مسیحی و در کتب مسیحی ظاهر شد، و در همین جا بود که به مسیح کلمه اطلاق شد و در قرآن هم همین معنی تصریح شد باین لفظ: «بکلمة منه اسمه المسيح»، (۴) کلمه ای از خدا که اسم او مسیح است. کلمه الله، یعنی شخص مسیح، عنوان کلمه باو اطلاق شد.

البته می دانیم که این کلماتی که به مظاهر امر اطلاق می شود، قابل اطلاق به همه آنها است، برای اینکه دلالت بر حقیقتشان می کند و حقیقت ثابت است. یعنی حقیقت مظاهر امر ثابت و واحد است. پس ملاحظه فرمودید که وقتی گفته می شود کلمه الله یعنی خود مظهر امر الهی، کلمه خدا. خدا باطن است، پنهان است، معقول محض است، اما مظهر امر او ظاهر است، پیدا است و محسوس است. همانطور که فکر از جنبه معنوی خود خارج می شود و بصورت اصوات تعبیر می شود، یعنی محسوس می شود، همانطور خدای پنهان و باطن هم خود را بصورت مظهر امر ظاهر می کند تا بچشم بیاید و مرئی و محسوس بشود.

باین ترتیب کلمه الهی رونی بظاهر پیدا می کند که ارتباط با خلق

باشد، و در همان حال روشی بباطن دارد که ارتباط با حق باشد، و خود او مظهر امر است، امری که بین خلق و حق وجود دارد. بنابراین همه حقانیت مظهر امر الہی بہ همین مناسبت کلمۃ اللہ است، و چون کلمۃ خداست، مثل خود خدا خلاق است.

خلافت کلمہ یکی از اصطلاحات پرمعنی دینی و عرفانی و امری است کہ پیوستہ باید بآن توجہ داشت. کلمۃ اللہ خلاق است، یعنی مظهر امر الہی صفت خلافت حق را در خود ظاہر می کند، و بہمین سبب است کہ خلق می کند و نشان از حق دارد. و از ہمین جا است کہ از سایر کلمات ممتاز می شود. البتہ از یک طرف خود وجود مظهر امر الہی کلمۃ اللہ است و از طرفی دیگر از این وجود انسانی بر حسب ظاہر ہم کلمات صادر می شود و بہ این ترتیب کلام او ہم کلام خدا می شود، همانطور کہ خود او ہم بہ یک اعتبار کلام خداست. خود او کلام تکوین الہی است کہ در ضمن کلام تدوینی ہم دارد کہ کتاب او باشد. یعنی حقیقت وجود او از حقیقت کلام او جدا نیست. ہر دو یکی است کہ بہ دو صورت مختلف تعبیر می شود. یکی مرنی است دیگری مسموع، یکی دیدنی است دیگری شنیدنی. و آنچه مسلم است اینکہ این کلمہ خلاق است و با ایجاد می کند عالم را دیگرگون می کند.

چرا خلق می کند؟ برای اینکہ نشان از حق دارد کہ خالق است و بہ کلمۃ او خلق می کند. و در ہمین جاست کہ می بینیم وقتی مظهر امر الہی ظاہر می شود، از یک طرف جہان در عالم آفاق

دیگرگون می شود و از طرف دیگر انسان در عالم انفس. کلمه، هم تأثیر مستقیم می بخشد برای تبدیل انفس و هم برای تبدیل آفاق. و اعجاز کلام الهی هم در همین خلاقیت است.

بارها شنیده ایم که گفته اند کلام خدا، کتاب خدا، معجزه است. البته وقتی که گفته شود معجزه است، یعنی عاجز می کند همه مردم را از اینکه بتوانند نظیر او را اتیان کنند. فکر کرده اید که کلام خدا از چه لحاظ اعجاز است؟ بعضی گفته اند که از لحاظ فصاحت است، که البته درست است. کلام الهی فصیح است، ولی این معنی کافی نیست، برای اینکه حجّیت عامّه ندارد. و از طرف دیگر قابل تأویل است. معنی مشخص و مصرّحی نیست که از نظر همه کس بتوان فصاحت را به یک معنی دقیق آورد و گفت که این کلام است که کلام فصیح به آن گفته می شود.

بعضی گفته اند به مناسبت شمول آن است بر اخبار و حوادث آتیه، پیشگویی ها و نبوّت ها و امثال آنها، که همه کس نمی تواند بکند. البته باز درست است ولی کافی نیست. چون نبوّت بعد از تحقق نبوّت می تواند دلّیلیت پیدا کند، و حال آنکه کلام الهی در همان ابتدای اداء، ابتدای نزول باید بتواند اعجاز باشد و امثال تعبیرات متعدّدی که کرده اند، که هرکدام از اینها جنبه ای از حقیقت را نشان می دهد بدون اینکه بتواند تمام حقیقت باشد. ولی به همه اینها البته باید توجّه کرد.

از جمله گفته شده است به مناسبت اشتمال کلام الهی است به

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

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

می شود، دیگرگون می شود، و نمی شود این را انکار کرد. البته شاید یک تعبیر معنی فصاحت و بلاغت همین باشد که در کلام الهی به حدّ خود می رسد، یعنی نفوذ و تأثیرش به حدّی می رسد که اختیار جان را از دست شنونده می گیرد و او را به دم مرگ می فرستد. اختیار حیاتش را به دست می گیرد و به همین جهت نفوذ می کند، نفوذی که مال خود کلمه است و از هیچ چیز دیگر بر نمی خیزد، برای اینکه آن کلمه همراه با هیچ نیروی خارجی دیگری نیست که بتوانیم تأثیرش را منتسب به آن نیرو کنیم. بنابراین اگر خلق می کند خود کلمه است که خلق می کند، زیرا خود این کلمه در واقع خدای مجسم است. همانطوری که لفظ فکر مجسم است، کلمه الهی هم خدائی است که به صورت این کلمه مجسم و مسموع شده، به صورت اصوات در آمده، و محسوس می شود.

در یکی از کتب ابوالفضائل، جناب آمیرزا ابوالفضل گلپایگانی، به نام کتاب «فصل الخطاب» بنده مطلبی دیدم که خلاصه اش را به عرضتان می رسانم. کتاب «فصل الخطاب» می دانید کتاب بسیار بزرگی است، شاید بزرگترین کتاب ابوالفضائل باشد و تا کنون چاپ نشده. یک نسخه خطی به خط خود مؤلف اخیراً سواد عکسایش در دست ما هست که ناقص است. یعنی مطالب را بیان می کند تا می رسد به جایی که قسمت تاریخی را می خواهد شروع بکند و اشاره می کند که بعد از این قسمت تاریخی، کتاب شروع خواهد

شد، اما مطلب را ناتمام می‌گذارد، یعنی نسخه خطی ناتمام می‌ماند که بعد آن صفحه تمام شده، ولی همه نسخه تاکنون به دست ما نرسیده (۶).

در همین قسمتی که به دست ما رسیده است، که خود همان هم مطلب مفصلی است، در ضمن بیان مطالب متعدّد، مرحوم آمیرزا ابوالفضل به یک مطلب اشاره می‌کند و آن مطلب این است که می‌گویند بعضی از کوتاه فکران خیال می‌کنند نفوذ دیانت اسلام که توانست در عرض مدت کمتر از چهل سال امپراطوری اسلامی را در شرق و غرب عالم تشکیل بدهد، به این مناسبت بوده است که قیام به سیف، قیام به شمشیر کرده، یعنی در واقع مردم را به زور و از ترس شمشیر مسلمان کرده است. یعنی مردم در واقع تسلیم زور شده‌اند، و برای اینکه کشته نشوند و در امان بمانند مسلمان شدند و «لا اله الا الله» گفتند، و شواهدی از تاریخ و از غزوات می‌آورند برای اینکه اثبات کنند که اسلام به زور خود را حاکم کرده، و مردم به زور مسلمان شده‌اند، و مثلاً در مقام مقایسه با مسیحیت می‌گویند که آنجا چون شمشیری برای تنفیذ مسیحیت به کار نرفته، پس نفوذ فقط نفوذ معنوی و روحانی محض بوده است.

جناب ابوالفضائل می‌گویند این فکر، فکر درستی نیست، برای اینکه باید دید این زور را به آن شمشیر چه کسی داد. یعنی بر فرض اینکه بگوئیم شمشیر بود که به زور خود مردم را مسلمان

کرد، باید دید این شمشیر آن زور را از کجا به دست آورد. بعد مثال می‌زنند که وقتی مغول به ایران آمدند، با بت پرستیشان (البته اختلاف نظر هست که مغول چه دینی داشتند. بعضی آنها را بودائی می‌دانند که در چین و حوالیش شایع بود، بعضیها هم عقاید اولیه بشری را در آنجا صادق می‌بینند، کاری به این بحث تاریخی نداریم، همین قدر می‌دانیم که موحد، به معنی کنونی کلمه نبودند، بت پرست بودند) و به زور شمشیر ایران و سایر ممالک اسلامی را به دست آوردند، همین قصد را داشتند که ترویج عقاید مغولی کنند، و سعی بسیار زیادی هم کردند که در خیلی از جاها بتکده ایجاد کنند. حتی بعضی از این سلاطین، مثل ارغون خان (۷) بسیاری از مسلمین را وادار به ترک شعائر اسلامی می‌کردند، برای اینکه اینها را به طرف عقاید مغولی بکشانند. و می‌دانیم که در حدود دویست سال در ایران سلطنت کردند و همه ممالک ایران و حوالی آن را به اختیار گرفتند و حتی قتل عام کردند. ولی ملاحظه می‌فرمائید که نه تنها موفق نشدند که ایران را به دین مغولی در بیاورند، بلکه حتی خودشان بعدا مسلمان شدند. یعنی بعد از سلطان احمد تگودار (۸) و بعد از سلطان محمود غازان خان (۹) و سلطان محمد اولجایتو (۱۰) دیگر خود مغول در ایران اسلام آوردند.

پس ملاحظه می‌فرمائید که باز زور بود، باز شمشیر بود ولی به جای اینکه مردم را از اسلام برگرداند به جایی رساند که وادار

به این کرد که اسلام بیاورند. پس در واقع پیشرفت اسلام نتیجه زور شمشیر نیست، بلکه این زور و شمشیر است که نتیجه کلمه اسلام است. خود حقانیت کلمه است که برای او خلافت می آورد، یعنی خود کلمه «لا اله الا الله» بود که نافذ بود و شمشیرها را به نفع خود به خدمت می گرفت، و اعجاز کلمه هم در همین نفوذ و تأثیر و خلافتی است که دارد. البته هیچ لزومی ندارد تا همه کلمه یکجا به صورت یک کتاب در بیاید و همه قوانین و احکامش را تشریع و تدوین کند تا مردم ببینند که چه قوانین متین و دقیق و عالی دارد و به مناسبت علو و متانت و دقت احکامش آن دیانت را بپذیرند، چون در همان ابتدا، با یک کلمه، با یک سوره این کلمه ابلاغ می شود و تأثیر می کند. در دیانت بهائی دقت بفرمائید: خود نفوذ کلمه الهی بدون هیچگونه قوای نظامی، سیاسی، دولتی، حکومتی، اقتصادی که بشود آن را علامت قدرت دانست ظاهر می شود و در ضمن همان تقلیب قلبی که می کند، تبدیل افکاری که می کند قدرت را برای خود ایجاد میکند و هیچ احتیاجی هم نیست به اینکه همه یکجا عرضه شود تا تأثیر کند. بعضی خیال می کنند که یک نفر شخص بهائی می نشیند ماهها، سالها با یک نفر بحث می کند، همه حدود و اطراف و جوانب دیانت بهائی را به دلائل عقلی و نقلی و فلسفی و کلامی و منطقی روشن می کند تا یکی بهائی بشود، و اگر نتوانست روشن کند بهائی نمی شود.

البته کسانی هستند که از این طریق وارد می شوند، اما همیشه

اینطور عمل نمی کنند. صرف ابلاغ کلمه الهی با یک آیه، با یک تعلیم، با یک لوح برای تقلیب قلوب اشخاص کفایت می کند، همانطور که در ابتدای امر، این تأثیر صرف با ابلاغ خود امر و با ابلاغ کلماتی که در اوائل ظاهر شده بود، پدید می آمد و هنوز هم پدید می آید. در اطراف و اکناف عالم تبلیغ دسته جمعی به صورتی در آمده است که هر روز هزاران نفر به امرالله اقبال می کنند. اینها هرگز برای بهائی شدن احتیاج به مباحثات فلسفی و کلامی، عقلی و نقلی ندارند، بلکه گاهی فقط یک لوح و یا یک کلمه می شنوند و بهائی می شوند.

در زمان ظهور اسلام که کلمه اصلیه، کلمه توحید بود، کلمه «لا اله الا الله» خود برای تقلیب قلوب کافی بود. امروز هم خود کلمه وحدت عالم انسانی و توجه به معنی و مفاد آن، علی الخصوص وقتی که در ضمن یکی از الواح الهی ادا می شود و حق مطلب در آن ادا می گردد، کافی است برای تقلیب قلوب و تأثیر در نفوس و برگرداندن جهت فکر و تسریع جهت ارتقاء. چرا؟ برای اینکه نافذ است، مؤثر است و خلاق است. یعنی خود کلمه فقط لفظی نیست که معنایی داشته باشد، بلکه لفظی است که معنایی دارد که آن معنا در آن لفظ ایجاد می کند. چون همانطوری که صاحب این کلمه خودش کلمه الله بود، یعنی واسطه خلق بود، صادر از حق برای ابلاغ شدن به خلق بود، خود این کلمه هم مثل صاحبش همینطور است. یعنی کلامی است که از حق صادر شده و

به وسیلهٔ مظهر امر به خلق رسیده است بنابراین مثل مصدر خود خلاق است. البتہ این معنی را می‌توانیم تعبیر به اعجاز بکنیم، و مظهر امر هم به آن تحدی می‌کند، چون واقعا نشانهٔ حقانیت است. ممکن است شما در اینجا بعنوان بحث، بفرمائید که فقط کلمهٔ مظهر امر الهی نیست که خلاق است. خیلی از کلمات است از شعراء، فلاسفہ، حکماء، ادباء، و از صاحبان افکار حتی از پیشوایان غیردینی که آنها هم خلاق و نافذ است. هیچ اشکال ندارد که اینطور باشد، منتهی تأثیر هر کدام از آنها جنبه ای و جہتی دارد. یک کلمه ممکن است از جهت ادبی مؤثر باشد، خلاق باشد و به همین جهت کلمهٔ ادبی بر حقّی باشد، کلمهٔ ادبی حاکی از جلال و جمال و کمال باشد. یک کلمه ممکن است از لحاظ سیاسی تأثیر بکند. یک کلام ممکن است از لحاظ اجتماعی تأثیر بکند. یک کلام ممکن است از لحاظ فلسفی تأثیر کند. و در همهٔ اینها وقتی تأثیر می‌کند که نشان از خلاقیت داشته باشد، خلاقیت محدود بشری، و اگر کلمه‌ای از کسی صادر بشود که صاحب آن کلمه یعنی مصدر آن کلمه مدّعی مقام دینی باشد، مدّعی مقام قیادت روحانی باشد، آن موقع البتہ وقتی اثر می‌گذارد که در همان ادّعا بر حقّ باشد، والاّ خلق نمی‌کند و تأثیر نمی‌بخشد. به صورت مسیلمہ کذاب (۱۱) در مقابل محمّد رسول اللہ در می‌آید، به صورت سایر مدّعیان مہدویت در مقابل حضرت نقطهٔ اولی در می‌آید، به صورت بسیاری از دعاوی برای تشریع شرایع در شرق و

غرب عالم در مقابل حضرت بهاء الله در می آید.

ای که گونی نشانه حق چیست می کند حق هرآنچه می گوید یعنی صرف گفتن نیست بلکه عمل کردن است، اثر گذاشتن است و به همین جهت هم هست که حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء به صریح بیان در بسیاری از موارد از احباء می خواهند که خودشان را در عمل و از لحاظ حقیقت امر، بهائی کنند. نه تنها بهائی نشان بدهند بلکه بهائی بنمایند. خود همین نمودن هم کلمه‌ای است که هم به معنی نشان دادن است و هم به معنی انجام دادن. فقط نشان ندهند بلکه انجام بدهند. چرا؟ برای اینکه در وجود آنها حقیقت کلمه الهی تحقق پیدا کند، یعنی وجود خودشان نشان از این باشد که وقتی بگویند بهاء الله چه کسی است، بتوان گفت بهاء الله کسی است که چنین کسی را ایجاد می تواند بکند. البته با تصنع نمی شود، با تظاهر نمی شود، خود همین را هم تأثیر حقیقی کلمه الهی است که می تواند انجام بدهد و کافی است که ما فقط خود را در مقابل این تأثیر رها کنیم، خود را برای قبول آماده کنیم، آئینه دلمان را طوری پاک کنیم که مستعد قبول تجلی شعاع شمس حقیقت باشد. و در همین جاست که باز به یاد کلمه مبارک حضرت بهاء الله می افیم که فرمود:

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

یادداشتها

- ۱ - فیلون فیلسوف نامدار یهودی در سنه ۲۰ قبل از میلاد در اسکندریه متولد شد و در سنه ۵۴ میلادی درگذشت. اشتهار فیلون مرهون روش فلسفی او در شرح و تفسیر مطالب دینی است که در آباء کلیسای مشرق زمین و نیز در فلاسفه مسلمان مؤثر واقع شده است.
- ۲ - ن ک به آیه اول از فصل اول انجیل یوحنا.
- ۳ - این حدیث نبوی را در کتب عدیده نقل و شرح کرده اند از جمله ن ک به کتاب «معارج القدس» اثر امام محمد غزالی، ص ۱۸.
- ۴ - آیه ۴۵ سوره آل عمران.
- ۵ - ن ک به کتاب «بیان فارسی»، واحد سوم، باب دوم.
- ۶ - جناب عزیزالله سلیمانی در کتاب «مصایع هدایت» (ج ۲، ص ۳۵۳) نوشته اند که حضرت ابوالفضائل کتاب «فصل الخطاب» را در جواب یکی از افاضل آذربایجان در سمرقند به فارسی مرقوم داشته و حجم آن از کتاب دیگر ایشان یعنی «فراند» بیشتر است و جمیع مطالب «فراند» را به اضافه مطالب دیگر در بر دارد. این کتاب در سال ۱۹۹۵ بطور کامل توسط مؤسسه معارف بهانی در کانادا به طبع رسیده است.
- ۷ - ارغون خان مغول در ۶۵۳ هـ ق ۱۲۵۵ م متولد شد و در سال ۶۹۰ هـ ق ۱۲۹۱ م در گذشت. نام پدرش اباقا بود و چهارمین پادشاه از سلسله ایلخانان مغول محسوب می گردد که از سنه ۶۸۳ هـ ق ۱۲۸۴ م تا ۶۹۰ هـ ق ۱۲۹۱ م حکومت کرد.

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

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

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

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

۱۲ - کتاب «دریای دانش» ص ۱۰۳.

خلق جدید

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

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

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

گاهی به صورت تجدّد مکانی یا وضعی است، یعنی با اینکه شیء همان است که بود، به مکان جدیدی انتقال می‌پذیرد و یا وضع جدیدی اتخاذ می‌کند، اگرچه جوهر شیء در همه این احوال و

اطوار ثبات و قرار دارد. اما در خود جوهر نیز از طریق دیگری تجدد راه می‌جوید، خواه این تجدد به قول بعضی از حکماء دفعه حاصل شود و صورتی در ماده‌ای جای خود را به صورت دیگری بدهد، و این همان است که «کون و فساد» نام می‌گیرد و یا بقول بعضی دیگر بتدریج صورت گیرد و از اقسام حرکت بشمار آید.

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

اما غافل نباید بود که حیات انسان منحصر بصورت طبیعی و جنبه خارجی از آن نیست. ما بر آنیم، و عقیده حقّه را نیز همین می‌دانیم که روح انسانی جوهر مجردی است که تعلق ببدن می‌گیرد بی آنکه در آن حلول پذیرد. شؤون و احوال خود را از

ممر بدن ظاهر می‌سازد بی‌آنکه در آن مستهلک شود. باراده خدا تشخص یافته و ببدن عنایت جسته‌است. فارغ از این است که بقانون طبیعت در همه احوال به ضرورت گردن نهد. مجبور به تبعیت از نظام طبیعت، تا آنجا که بذات او ارتباط دارد نیست. بلکه با اختیاری که از آن برخوردار است و با شعوری که بدو موهبت شده‌است، در برابر طبیعت فرا می‌ایستد، برآز آن راه می‌جوید، زمام آن را بدست می‌گیرد و چنانکه خود می‌خواهد براه اندازد.

مادیون و کسان دیگری که مثل اینان بشمول جبر علمی در عالم وجود قائلند و دامنه آنرا بحیات انسان نیز می‌کشانند، هرچه می‌خواهند بگویند. ما اهل بهاء اعتقادمان بر این است که روح از عالم طبیعت نیست، بلکه بر طبیعت فائق است، از طبیعت ممتاز است، در برابر طبیعت مختار است، چنین می‌گوئیم و آنجا که این مطلب موضوع بحث باشد از عهده تقریر این معنی با استناد به آثار مولی‌الوری بنحو مستوفی برمی‌آئیم. اینک باید به اصل مطلب باز گردیم.

انسانیت ما بروح ما است و روح ما فیضی از عالم بالا و یا خود پرتوی از خداست. همان اراده فائقه‌ای که تعلق باضطرار عالم طبیعت و تبعیت آن از نظام قهری گرفته‌است، روح ما را بخود منسوب داشته و نشانی از بی‌نشان در او بجای گذاشته‌است. بنابراین چه بسا که همین مشیت نافذه بخواهد بدون توسل به

اسباب و علل او را منقلب سازد. و ناگفته پیداست که در این مورد منظور ما اسباب ظاهری و علل ثانویه است، یعنی اموری که واسطه در بین اراده خدا و ماسوای او می شود، و الا آنچه او می خواهد، علت حقیقی و سبب اصلی است و تا بمیان نیاید، هرگز در هیچ موردی چیزی بظهور نمی رسد و امری وقوع نمی پذیرد، مگر اموری که صدور آنها از جانب او به شخص انسان مفوض شده باشد.

بدین ترتیب است که در مورد انسان و آنچه تعلق به روح انسانی دارد، «خلق جدید» امکان می پذیرد، و منظور از خلق جدید اینکه انسان یکباره چنان منقلب شود که اقتضای آن در طبیعت سابقه او نبوده و اسباب طبیعی آن را ایجاب نکرده است. روح او بصورتی جلوه کند که قبلاً حتی استعداد آن را نداشته است تا بتوان گفت که قوه ای در او به فعلیت مرور نموده است. ارتباطی در بین دو وضع سابق و لاحق نبوده تا بتوان گفت که ذات ثابت او از یکی از حدود وجود به حد دیگر حرکت کرده است.

اگر بهرکدام از این اقسام تغییری در انسان ایجاد شود، نمی توان گفت که خلق جدیدی واقع شده است، زیرا که خلق جدید بدین معنی است که شیء از عدم بوجود آید و در عالم طبیعت چنین امری ممکن نیست، چه هر شیء طبیعی باید از تحلیل و ترکیب اجزائی که سابقاً وجود داشته است، ظاهر شود و بهمین سبب است که خلقت عالم طبیعت را بدایتی نمی توان تصور کرد، بلکه باید

گفت که از آغاز بی آغاز خاص خدا این بوده است که عالم شهود دارای صورت معین و پیرو نظام مقرر باشد و روابط علت و معلول در آن بنحوی حکومت کند که هرگونه تغییری اقتضای ضروری اوضاع و احوال بشمار آید. پس خلق جدید، یعنی صدور امر جدید از مبدأ غیب و تعلق آن به عالم شهود و تجلی آن بصورت شخص جدید در قالب قدیم، تنها در عالم ارواح که فارغ از قیود طبیعت و رابطه علیت است، امکان می پذیرد.

روح قدسی نظری از روی عنایت بنفس ناطقه می اندازد، او را بخلعت جدیده مشرف می سازد، حیات ایمانی را در اعلی مرتبه خود به حیات انسانی ملحق می کند و چنین امری بدین منظور بظهور می رسد که آیات جدیدی که سیر طبیعی اشیاء از وصول بدانها قاصر است، در عالم شهود جلوه نماید. انقلابی در روح پدید آید که کاری کند که از آن پیش نمی توانست، و از آن پس نیز اگر به طبیعت خود گذاشته می شد، از او بر نمی آمد.

در واقع با خلق جدید اراده خدا، یا بهتر آنکه بگوئیم، اراده مظهر امر او که در عالم امر و خلق در مقام نفس اوست، از ماورای طبیعت بشر ظاهر می شود و از ممر این طبیعت خود را جلوه گر می سازد. اقتضای طبیعی وجود آدمی را مهمل می گذارد و نور ضعیف آنرا در مقابل تجلی شدید خود زائل می کند، و یا چنانکه مردم می گویند، دست خدا از آستین بنده بیرون می آید تا توانائی خود را در جایی که اسباب و وسائل از کار باز می ماند

و سیر طبیعی علوم راه بجائی نمی برد، نمایان سازد. گرچه صرف حصول استعداد در شخص انسان شرط تعلق روح جدید نیست، بلکه باید عنایت مظهر امر الهی تعلق گیرد و پرتو روح قدسی بتابد تا چنین شود، ولیکن از آن پس برای حفظ این موهبت در ممر زمان اثبات استعداد شرط است، والاّ فیضی که رسیده است منقطع می شود، بمبدأ خود باز می گردد و آدمی را بخود می گذارد تا بدانسان که از این پیش بوده است، تابع طبیعت باشد و اسیر مقتضیات آن بماند.

چه بسا که گاهی کسانی مهبط چنین فیضی واقع شده اند و امری عظیم باقتضای اراده الله از آنان سر زده است و آنگاه دوباره به عالمی که در آن بوده اند فرو افتاده اند و در عین ابتذال جان داده اند و با حال پرملال خود اثبات کرده اند که آنچه در اینان نمایان شده و آنهمه جلال و جمال را پدید آورده بود، بخود اینان و روح ناتوانشان تعلق نداشت. دلیل ناتوانی این کسان همین بس که تحمّل این تجلّی شدید را نداشته و یا قبول آن را که مستلزم ترک مقتضیات وجود بشری است نخواستند.

پس نباید هرگونه تغییری را در اخلاق و اطوار و شؤون و آثار بخلق جدید تعبیر کرد، بلکه باید بکمال احتیاط این اسم عظیم را بمواردی که قلم اعلی بدان تصریح کرده است، محصور ساخت و به بعضی از نفوس که نصّ صریح باطلاق این نعمت کریم در شأن آنان شهادت داده است، اختصاص داد. همچنین نباید در صدد تبیین

خلق جدید با توسل بعقل طبیعی و قوانین علمی برآمد زیرا که اگر از این راه بتوان امری را تبیین کرد، ناچار بدین صورت خواهد بود که موجبات و مقدماتی برای ظهور آن در امور سابقه بجوئیم و بدین ترتیب خلق جدید را فقط به تغییر اعراض اشیاء و مرور امور از قوه به فعل تأویل نمائیم و از جمله امور عادی طبیعی که اعتنائی بدانها نیست، بنگاریم.

در ختام کلام موردی را که در آن بتصریح قلم اعلی خلق جدید واقع شده است، بعنوان شاهد مقال می آوریم، و خلاصه ای از مفاد بیان مبارک مظهر امر الهی و محل تجلی روح قدسی را در این باره بزبان فارسی بر می گردانیم تا جمال و جلال این کلام معجز نظام نقصی را که در بیان قاصر وجود دارد بپوشاند و این گفتار بی مقدار را با حلاوت خود مطبوع و منظور انظار گرداند. (لوح مبارک بامضای خادم، مندرج در صفحه ۳۹۷ کتاب «لثالی درخشان»).

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

«چون اراده به خلق بدیع کردیم، او را به تنهائی به حضور خواندیم و سخنی بر زبان راندیم که ارکان او را فرا روی ما باضطراب انداخت، تا آنجا که بیم آن می رفت که منصعق شود. بقدرت خود

محفوظش داشتیم، آنگاه خلق او را آغاز کردیم و بانجام رسانیدیم و روح اقتدار را در او چنان دمیدیم که اگر فرمان می دادیم، آسمان و زمین را مسخر می ساخت ... چون خلق او بانجام رسید ... در برابر ما لب بخنده گشود و بمقر فدا روی آورد، با چنان قدرتی که اهل ملا اعلی و سگان مدائن اسماء را منقلب ساخت. در این دم ندا از شطر کبریا برخواست: «تبارک الابهی الذی خَلَقَ ما شاء انه هوالعزیز الوهاب.» چون ملکوت امر را در برابر دیدگان وی نمایان ساختیم و از مشرق وحی بر او تجلی نمودیم، از انوار اشراق منور شد و چنان بابتهاج آمد که به شهر انقطاع برای نصرت امر مالک ابداع به پرواز آغاز کرد. چشم نصرت بوی روشن شد و هیکل امر بدو زینت یافت. وه چه بلند است این مقام که الواح آن را حمل نکند و اقلام از ذکر آن عاجز آید ...» الی آخر قوله تعالی شانه.

یادداشتہا

۱ - عین بیان جمال قدم بہ عربی چنین است:

«... اَنَا لَمَّا اردنا خلق البديع، احضرناه وحدة و تكلمنا بكلمة اذا اضطريت اركانه امام الوجه بحيث كاد ان ينصعق. عصمناه بسلطان من لدنا، ثم شرعنا في خلقه الى ان خلقناه و نفخنا فيه روح القدرة و الاقتدار بحيث لو امرناه يسخر من في السموات و الارض. ان ربك لهو المقتدر المختار. فلما تم خلقه من كلمة ربك و خلقه من نسمة الوحي، ابتسم تلقاء الوجه و توجه الى مقرّ الفداء بقدرة و سلطان و اقبل بقوة انقلب بها الملائكة الاعلى و سگان مدائن الاسماء. اذا ارتفع النداء من شطر الكبرياء: تبارك الابهي الذي خلق ما شاء انه هو العزيز الوهاب. يا ليت كنت حاضرا لدى العرش اذ تكلم معه لسان القدرة بما تطير بها الارواح. فلما اريناه ملكوت الامر و تجلينا عليه من مشرق الوحي، اثار من انوار ذاك الاشراق. قد اخذه الابتهاج بحيث طار بقوادم الانقطاع لنصرة ربك مالک الابداع. به قرّت عيون النصر و زين هيكل الامر. تعالى هذا المقام الذي ما حملت ذكره اللواح و عجزت عنه الاقلام...»

(کتاب «لنالی درخشان»، تألیف جناب محمد علی فیضی، ص

۴۱۲ - ۴۱۳)

بحث در باره مقام حضرت بهاء الله

دیدن روی ترا دیده جان بین باید

وین کجا مرتبه چشم جهان بین منست

بحث در باره مقام حضرت بهاء الله، آن هم در حضور علماء فی البهاء آن هم از طرف شخصی مثل بنده!

ملاحظه می فرمائید که سکوت اولی است. اطاعت امر شده است ولی مطلبی است که بحث بر نمی دارد. به همین جهت وقتی که فرمودند که چیزی در این باب بنویسم، جرئت نکردم. فقط به تنظیم خلاصه ای از مستخرجات آیات جمال مبارک و برخی از مطالبی که حضرت عبدالبهاء در تبیین این آیات ذکر فرموده اند، قناعت نمودم. در مقابل اغیار می شود چیزی در این باب نوشت، بعنوان جواب، بعنوان بحث، بعنوان دعوت، بعنوان تبلیغ، ولی برای احباب، در جمع احباء، ذکر مقام جمال قدم باید با توجه به آیات و آثار جمال قدم باشد لاغیر. علی الخصوص بحثی که در این مورد پیش می آید بحث خطرناکی است. جرئت کردم و عرض کردم بحث خطرناکی است چون اگر ادامه یابد کم کم ممکن است خدای نکرده دوره ای مثل دوره اسکولاستیک پیش بیاورد. بحث در باره مظهر امر و سایر مباحث از این قبیل، در امر بهائی یا هنوز وقتش نرسیده یا اینکه هیچوقت نباید وقتش برسد.

عرض می کنم بحث نباید کرد. منظورم این نیست که آیات را

نباید مطالعہ کرد یا در فہم معانی آنها بطور صحیح نباید سعی داشت، بلکہ مقصودم بحثی است کہ بہ حکم عقل و ادراک قاصر انسانی می شود. دو عیب ممکن است بر این مباحث مترتب شود. این دو عیب را بنده قبلاً بہ عرض می رسانم و ذکر ہر دو عیب را ہم مستند بہ تعالیم قلم اعلی می کنم تا از خودم چیزی نگفتہ باشم. یکی مطلبی است کہ در لوح حکماء می فرمایند. لوح حکمت یا لوح حکماء را ہمة خانمہا و آقایان می شناسند (۱). بحث اصلی بیان مبارک در این لوح لحن فلسفی دارد. اما در ہمین لوح قلم اعلی وقتی بہ بحث راجع بہ طبیعت و خلقت و امثال ذلک می رسد، اشارہ ای در غایت لطافت دارد، کہ شاید توجہ بہ این اشارہ بیشتر از ذکر مطالب و جواب مسائل باید مورد توجہ اہل بہاء قرار گیرد و آن این است کہ می فرماید: «انّ البیانات و الاشارات فی ذکر هذه المقامات تخمد حرارة الوجود و لک ان تنطق الیوم بما تشتعل بہ الافئدة و تطیر بہ اجساد المقبلین» (۲).

جواب مسائل را می فرمایند، بحث فلسفی ہم می کنند ولی ضمناً می گویند: بیانات و اشارات در ذکر این مقامات حرارت وجود را خاموش می کند، یعنی خمود می آورد، سکون می آورد، پر و بال را می شکنند، «لک ان تنطق الیوم بما تشتعل بہ الافئدة و تطیر بہ اجساد المقبلین» بر تو باد کہ امروز حرفی بزنی کہ قلوب با آن حرف شعلہ برزنند، اجساد بہ پرواز در آید، نہ اینکہ آتش

محبت با پرداختن به آن مباحث، که ممکن است منجر به مباحث لفظی بشود، رو به خاموشی رود. یعنی در واقع آنچه امروز باید ذکر نمود مطالبی است که افنده و قلوب و ارواح را به طیران و اشتعال در آورد. مبدا بحثهایی که قبلاً در هر دیانتی پیش آمده و روح حیات را از آن دیانت سلب کرده است، هنوز دیانت بهائی در عالم استقرار کامل نیافته، به جمع اهل بهاء راه پیدا نکند.

عیب دیگر این مباحث مخصوصاً ادامه آنها به صورت جدل یا به تطویل و تفصیلی بیش از آنچه در الواح داده شده، و مخصوصاً تفریع مطالب، یعنی فرعی را از اصل در آوردن و از آن فرع به فرع دیگر رسیدن و همینطور نتایج مسلسل گرفتن و پیش رفتن و مثلاً کتاب «الاسفار الاربعه» (۳) نوشتن است که ممکن است این کار به اختلاف بیانجامد، برای اینکه مقام خدا و مظهر امر او مقامی نیست که بشود در باره آن وحدت نظر پیدا کرد. «الطرق الی الله علی عدد انفس الخلائق» قبلاً گفته شده است و هنوز هم معتبر است که هرکس راهی به سوی خداوند دارد، هرکس جمال مبارک را به یک ترتیب، به یک نحو، به یکسان می تواند بشناسد و بپذیرد، و به همان نحو هم از او پذیرفته می شود. همین قدر که به حقانیت و صداقت او قائل باشد و به احکام و اوامرش عامل شود کافی است یعنی مقام حضرت بهاء الله اگر درست بخواهیم بگوئیم و در یک کلمه بگوئیم، همان مقامی است که هرکس در دل خودش دوست دارد او را به آن مقام بستاید و

بپرستد.

سابقا بارها به نام اینکه بیائید تا وحدت در عقاید ایجاد بکنیم، مباحثه پیش آوردند. همین مباحثه را به دسته بندی کشیدند. تاریخ کلیسا پر است از این قبیل اختلافات که به مناسبت بحث در باره اب و ابن و امّ و روح القدس، یا به عبارت دیگر در باره مقام خدا، مقام عیسی، مقام مریم و مقام روح القدس پیش آورده اند. و ملاحظه می فرمائید که چه جنجالی برپا کرده اند. تاریخ اسلام هم از این قبیل صحنه ها خالی نیست و از جمله آنها مناقشاتی است که بر سر رؤیت خدا (که آیا خدا را می شود دید یا خیر و آیاتی که دالّ بر رؤیت است چه معنی دارد) پیش کشیده اند. تواریخ ملل و نحل را بخوانید تا ببینید چه بر سر مردم آورده اند.

امام حنبل (۴) یکی از ائمّه اربعه اهل سنت و جماعت را تازیانه زدند به این مناسبت که اقرار داشت که خدا را می شود رؤیت کرد. و در آن موقع غلبه با معتزله بود که منکر این امر بودند و از این قبیل موارد بسیار زیاد است. به همین جهت جمال اقدس ابهی به اثر قلم اعلی «در لوح جمال» فرمودند که می توانید او را به هر مقامی که می شود تصوّر آن را کرد بشناسید و به هر مقامی که بشناسید از شما پذیرفته است. اما اگر بر سر این مقام بین دو نفر مباحثه ای پیش بیاید، طرفین مباحثه هردو مردودند (۵). برای اینکه مبادا این مباحثه به همان اختلافی بیانجامد که نباید در امر بهائی پیدا بشود. به همین سبب است که در این

بحث ہرگز از حدود آیات خارج نمی‌شویم. نہ تنها ما خارج نمی‌شویم بلکه حضرت عبدالہاء، مولی الوری ہم خارج نشدہ اند. بندہ در اثر وظیفہ‌ای کہ داشتم در این اواخر خیلی در این موارد مطالعہ کردم. در ہیچ کتابی، در ہیچ اثری، در ہیچ لوحی، در ہیچ خطابہ‌ای از حضرت عبدالہاء مطلبی در بارہ مقام حضرت بہاء اللہ نیافتم کہ آن مطلب را حضرت بہاء اللہ در آیات خودشان قبلاً نازل فرمودہ باشند. حضرت عبدالہاء فقط تبیین فرمودند، تشریح نمودند و توضیح دادند. یعنی مبین آیات ہم خودش را بہ همان حدود محدود کردہ است کہ در آثار قلم اعلیٰ نازل شدہ است. علت این امر این است کہ مقام او را جز خودش کسی نمی‌تواند تعیین نماید. تفاوت مراتب موجودات در دیانت بہائی تصدیق شدہ است (۶). بہ این معنی کہ مرتبہ مادون مرتبہ مافوق را نمی‌تواند بشناسد و این نہ تنها بہ حکم قلم اعلیٰ در بین مخلوقات صادق است، یعنی نہ تنها حیوان انسان را نمی‌تواند بشناسد و نبات حیوان را نمی‌تواند بشناسد و انسان مظهر امر الہی را نمی‌تواند بشناسد، بلکہ بہ همان عنوان و بہ همان دلیل مظهر امر الہی ہم ذات غیب منیع لایدرک را، چنانکہ خود اوست، نمی‌تواند بشناسد. ہمہ اینها شواہد دارد. از حدیث «ما عرفناک حق معرفتک (۷)» کہ از حضرت محمد روایت شدہ است گرفته تا آیات بسیار زیادی کہ حضرت بہاء اللہ و حضرت نقطہ اولی در قصور خودشان از معرفت ذات غیب منیع لایدرک نازل

فرمودند (۸). به همین جهت تفاوت مراتب محرز است.

چون تفاوت مراتب ادراک محرز است، بنابراین نوع انسان به مقام مظهر امر الهی نمی تواند پی ببرد. عرض کردم در بین عرایض که حتی مظاهر امر الهی هم از معرفت ذات غیب منیع لا یدرک و ادراک او، علی ما هو علیه، یعنی همانطور که در عالم حق است، خودشان را قاصر ملاحظه فرموده اند. یعنی خودشان فرمودند که قاصرند. و شاید در هیچ دیانتی اینقدر در باره تنزیه ذات غیب الهی تاکید نشده باشد.

آیات دالّه بر تنزیه خدا و تقدیس او در غیب هویت خودش به اندازه ای زیاد است و به اندازه ای پر معنی است و به اندازه ای مفصل است که شاید کتابها می شود از مجموعه های چنین آیات تألیف کرد (۹). ذات خدا منزّه است، منزّه از همه چیز است. اقتضای توحید در دیانت بهائی اینست که شما ذات غیب را تنزیه از صفات بکنید: هیچگونه صفتی به خدا نمی شود نسبت داد. تنزیه از اسماء بکنید: هیچگونه اسمی بر روی خدا نمیشود گذاشت. تنزیه از ادراک بکنید: هرگز از هیچ راهی خدا را نمی شود ادراک کرد. و همه اینها را با دلایل اثبات فرموده اند: اگر شما به خدا اسمی اطلاق بکنید، خدا را به معنی همان اسم محدود کرده اید، و چون خواه ناخواه این اسم لفظی است و هر لفظی معنی محدود دارد، به این ترتیب محدودیت در ذات الهی ایجاد کرده اید.

اولاً درباره خدا سخن نباید گفت، بهیچوجه سخن نباید گفت. حتی توجه به ذات غیب معنی ندارد، برای اینکه توجه خود بخود جهت لازم دارد، یعنی شما برای توجه باید جهت اختیار بکنید. وقتی از خودتان به سوی خدا جهت اختیار کردید، خود بخود نسبتی و رابطه‌ای بین خود و خدا در همان جهت قائل شده اید و این خلاف تنزیه و خلاف تقدیس و خلاف توحید است.

حضرت بهاءالله در سراسر آیات خودشان همیشه این مطلب را تاکید نموده اند. به همین جهت به صریح کلام در حضور جمیع دوستان باید عرض بکنم که هرگز حضرت بهاءالله در هیچ مقامی و در هیچ مکانی و در هیچ لوحی و در هیچ اثری ادعای الوهیت نفرموده اند. این را فقط در مقابل اغیار بعنوان بحث نمی گوئیم، بلکه در جمع احباب می گوئیم و شاهد می آوریم که اینطور است.

حضرت بهاءالله ذات الوهیت راهمیشه منزّه و مقدّس دانسته اند. عرفان غیب را همیشه ممتنع و محال شمرده اند. خدائی را که در مقام غیب است، در عالم باطن است، در سرّ هویت است، و به همین سبب ذات او را نمی توان شناخت، در کجا باید جست؟ چون دینداری به معنی خداشناسی است. در همین جاست که فرموده اند راهی به شناختن خدا جز در خلق او نیست (۱۰) برای اینکه خدا در خلق تجلّی کرده است. در باره کلمه «تجلّی» تاکید بکنیم. فرموده اند خدا در خلق ظاهر شده است. بین ظهور و صدور فرق

گذاشته اند و تأکید بسیار زیادی در این باره کرده اند (۱۱). باید گفت خلق از خداست، نباید گفت خلق خداست. بنابراین همه جا صحبت از تجلی است و تجلی را حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء با مثال معروف خورشید و آئینه روشن داشته اند، و هیچ مثالی بیش از آن حقیقت این امر را واضح نمی کند (۱۲). خورشید در همان حال که در آینه جلوه می کند. خودش متعالی می ماند. شخصی که خودش را در آینه می بیند. خودش جدا از آن تصویر می ماند. بنابراین اگر انسان به صورت و مثال خداست، نه به آن معنی است که خدا در اوست. نه تنها انسان به صورت و مثال خداست، بلکه به صریح کتاب الهی همه خلق آیات خداست. خدا در همه خلق جلوه کرده است، بطوری که حضرت بهاء الله در یک جا می فرمایند هیچ شیء را نمی بینی مگر آنکه جلوه مجلی را در آن مشاهده کنی (۱۳). خدا در عین تنزیه در خلق خودش تجلی کرده است و همین تجلی را می شود دریافت. همین تجلی را می شود شناخت.

البته موجودات تفاوت مراتب دارند و به همین جهت جلوه وجود هم در آنها به تناسب مراتب است. شدت وجود و قوت وجود در آنها مساوی نیست. اصولاً وجودی که هر شیء دارد درواقع فیضی است که از تجلی الهی گرفته است و هر قدر رتبه موجودی کاملتر و علو او بیشتر باشد، به همان اندازه جلوه الهی در او بالاتر و بیشتر است. به همین سبب است که می فرماید انسان اشرف

مخلوقات است (۱۴). یعنی همان کلمہ ای را کہ در این اواخر «سیانتیسم (Scientisme)» اروپا در صحت آن تردید کردہ بود. تأیید فرمودہ اند.

انسان اشرف مخلوقات است، اکمل مخلوقات است، غایت خلقت است، خلاصہ خلق است. بہ همین جہت آنچه بطور اعمّ در ہمہ موجودات وجود دارد، در او جمع است، کلمات مکتونہ را ہمگی خواندہ اید و بہ خاطر دارید کہ در آنجا چہ مقامی برای انسان و تجلّی خدا در انسان قائل شدہ اند (۱۵). بنابراین خدا را در خلق او یا در جلوّ او در خلق می توان شناخت، یا چون انسان اکمل مخلوقات است، اشرف خلق اوست، بنابراین خدا را در انسان می شود شناخت.

در اینجا در یکی از آیات اشارہ فرمودہ اند بہ آن حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» (۱۶) کہ معنی آن این است کہ کسی کہ نفس خودش را بشناسد. خدای خودش را می شناسد. و بیان بلیغی فرمودہ اند در معنی این حدیث کہ البتہ سابقہ فلسفی ہم در آثار یونانیان دارد. چون سابقاً این مطلب را طور دیگری تلقّی می کردند، حضرت بہاء اللہ در لوحی کہ در مجموعہ چاپ مصر مندرج شدہ است، مطلب را توضیح فرمودہ اند (۱۷).

می فرمایند ہرکہ نفس خودش را شناخت، خدای خودش را شناخت. ولی حدود این معرفت را بیان می فرمایند. این بیان را بہ این صورت می توان درآورد کہ ما نفس خودمان را ہم تا حدود

معینی می‌توانیم بشناسیم. آنچه شما از نفس خودتان می‌شناسید. توجہ نفس است به امری از امور. تعلق نفس است به حالتی از حالات، یعنی شما در خودتان چیزی به نام روح یا نفس ادراک نمی‌فرمائید. الان توجہ به خودتان بکنید: هیچ چیز به نام نفس آنجا دیده نمی‌شود. آنچه شما در درون خود ادراک می‌کنید فکری است که در باره چیزی به عمل می‌آورد. خشمی است که به شما دست می‌دهد. ترسی است که پیدا می‌کنید، تصمیمی است که می‌گیرید. یعنی آن چیزی است که نفس در جہتی از جہات به آن توجہ می‌کند و تعلق می‌گیرد. والّا ذات نفس کما کان بر خود انسان ہم مجهول می‌ماند. به همین سبب «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» به این معنی می‌شود: همانطور که نفس خودمان را می‌شناسیم و به نام شناختن نفس فقط با آثار و احوال نفس و تجلیات و ظہورات آن آشنائی پیدا می‌کنیم، در مورد خدا ہم فقط با جلوه‌های امر اوست که آشنا می‌شویم. و در لوح دیگری می‌فرمایند که در حدیث «من عرف نفسه» کلمه «نفس» به نفس مظهر امر الہی در اعلی مرتبہ خودش بر می‌گردد (۱۸) یعنی هرکه نفس مظهر امر را شناخت خدا را می‌شناسد و شما بارها در آیات دیده‌اید که جمال مبارک خودشان را نفس اللہ نامیده‌اند (۱۹). البتہ تفسیر به رأی نباید کرد ولی خودشان گاهی بعضی از آثار را تأویل و تعبیر فرموده‌اند. از جمله در یک مورد در تعریف نفس گفته‌اند که نفس توجہ روح است به جہتی از جہات، و به

همین سبب مظهر امر الهی وقتی می گوید که من نفس خدا هستم، مقصود او این است که جلوه ای از ذات خداست که در جهتی از جهات توجه کرده و به ظهور رسیده است، یعنی تجلی اوست لاغیر (۲۰).

وقتی انسان جلوه گاه خدا باشد، انسان کامل، اکمل نوع انسان، فرد اشرف انسان که مظهر امر الهی است، به طریق اولی چنین خواهد بود. یعنی وقتی که خدا را در خلق او بشناسیم، در اکمل خلق او بشناسیم، در اشرف خلق او بشناسیم، و اشرف خلق او را مظاهر امر او بدانیم. ناچار باید بگوئیم که ادراک خدا منحصر به ادراک مظاهر او می گردد، شناختن خدا منحصر به شناختن مظاهر امر او می شود.

صفات و اسماء در خود ذات معنی ندارد و به مناسبت همین تجلی در وجود و به اختلاف مراتب در موجودات مختلفه معنی پیدا می کند. به همین جهت است که صفات و اسماء خدا هم در انسان معنی دارد، در انسان ظاهر می شود، چنانکه فرموده اند که هیچ کمالی در خدا نیست مگر آنکه جلوه ای از آن در انسان پیدا نشود. و البته در انسان کامل این تجلی نیز کامل است. بنابراین اسماء و صفات خدا تعلق به مظهر امر دارد. هر اسمی و هر صفتی در باره خدا ذکر می کنید راجع به مظهر امر است.

اگر ما مظهر امر را به اسماء و صفات الهیه می شناسیم، از اینجا گمان نبرید که ما مخالف توحیدیم، بلکه از همین راه تأکید

توحید می‌کنیم، تکمیل توحید می‌کنیم، یعنی با سلب اسماء و صفات از ذات خدا و تخصیص آنها به مظهر امر الهی خدا را در تنزیه خود نگاه می‌داریم، خدا را در علو مقام خود مستوی می‌دانیم. به همین جهت است که همه اسماء و صفات الهیه را به مظهر امر الهی نسبت می‌دهیم وقتی که همه اسماء باید به مظهر امر الهی نسبت داده شود دیگر استثنائی نمی‌ماند. و اگر گاهی کلمه «رب» یا حتی «کلمه الله» هم بر مظهر امر اطلاق گردد بآسی نیست، زیرا که هریک از اینها لفظ مخصوصی است و معنی مخصوص دارد و محدود به حدود همان معنی است، و به همان مناسبت اطلاقش بر حق مطلق جایز نیست و فقط به مظهر امر الهی که خلق اشرف و فرد اکمل در عالم انسان است تعلق می‌گیرد، برای اینکه در شأن ذات خدا نیست که اسمی از او برده شود.

اشاره به اقوال گذشتگان نمی‌کنیم ولی گاهی اجازه بفرمائید از این کار سر باز نزنیم: یکی از فلاسفه یونان که در دوره «هلنیستیک» می‌زیسته (۲۱) و از فلاسفه اسکندرانی بوده و پلوتینوس (به قول اعراب افلوطین و به قول فرانسویان پلوتن) نام داشته است (۲۲). می‌گوید تنها کلمه‌ای که شایسته است که خدا را به آن بنامیم کلمه «او» است. چرا؟ برای اینکه «او» ضمیر است و ضمیر کلمه‌ای است که جای اسم را می‌گیرد. یعنی با گفتن کلمه «او» ما خواسته‌ایم اسم خدا را به زبان بیاوریم، اسمی به او نسبت

ندهیم، برای اینکه مخالف تنزیه است. مخالف احدیت خداست. و همین سنت برقرار مانده و در عربی به لفظ «هو» تعبیر شده و همین کلمه «هو» از جمله اسماء متداول در اطلاق بر خدا شده است تا هرگونه اسماء و صفاتی از خدا سلب بشود و چیزی در شأن او نگویند که مخالف توحید او باشد (و این شاید مأخذ دیگری جز قول فلوطین نیز داشته باشد).

این امر اختصاص به یکی از مظاهر الهی ندارد. توضیح بیشتر در همچو محلی لازم نیست، مقام توحید و مقام تحدید را احبّاء می دانند و با این دو لفظ آشنا هستند. در کتاب مستطاب «ایقان» و سایر الواح خوانده اند و می دانند که همه مظاهر امر در مقام توحید یک حقیقت بیشتر نیستند (۲۳). بنابراین همه آنها مظاهر اسماء و صفات الهیه اند، همه آنها مظهر ذاتند. تعبیر «مظهر ذات» گاهی به نظر کسانی که آشنا به اصطلاحات نباشند عجیب می آید. بنده اخیرا یکی از کتابهای ملامحسن فیض را که در شرح یکی از آثار ملاصدرا نوشته است، می خواندم. مقدمه ای دارد، خطبه ای دارد، بعد از حمد خدا چون به درود بر پیغمبر می رسد، می گوید: «مطلع الصفات و الظاهر فیه الذات» منظورم این است که بگویم که این اصطلاح سابقه دارد. مظهر ذات یعنی ذات ظاهر، ذات از آن لحاظ که تجلی می کند. بارها در زیارت آثار جمال ابهی ما را به این آیه «قرآن» توجّه داده اند: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (۲۴) این آیه صراحت دارد که خدا هم

باطن است و ہم ظاہر است. بنابراین چنانکہ باطن خداست، ظاہر ہم خداست و اگر جز این باشد در بارہ او «ہوالظاہر» معنی ندارد. پس ذات باطن او ناچار ظہوری دارد و آن ظہور نمی تواند جز در مظهر امر او باشد. ہمہ مظاهر امر چنین مقامی دارند. بہ ہمین جہت است کہ بارہا تصریح فرمودہ اند کہ ہمہ آنها مظاهر اسماء اند، ہمہ آنها مظاهر صفاتند، ادراک ہمہ آنها ادراک خداست، لقای ہمہ آنها، بدون هیچگونہ تفاوتی، لقاء اللہ است. در این مقام توحید اشارہ بہ آن آیہ «قرآن» فرمودہ اند کہ: «لا نفرق بین احد من رسلہ».

در اوایل کتاب مستطاب «ایقان» است کہ می فرمایند مردم روزہا، سالہا، قرنہا انتظار جلوۃ الہی یا خود انتظار مظهر امر را می بردند و بہ محض ظہور محروم می شدند و از لقاء او کہ عین لقاء اللہ است (در بارہ ہمہ مظاهر ظہور از گذشتہ تا حال فرمودہ اند). کہ از لقاء او کہ عین لقاء اللہ است محروم می ماندند تا تصور نرود کہ این مطلب فقط در بارہ یکی از مظاهر او صادق است (۲۵). در مقام توحید ہمہ مظاهر امر اینطورند.

ما یک حقیقت اصلیتہ در دیانت بہائی داریم کہ قبول آن جزء اصول عقاید ماست. حضرت نقطۃ اولی این حقیقت را اظہار فرمودہ اند، حضرت بہاء اللہ تأیید فرمودہ اند، حضرت عبدالبہاء تبیین فرمودہ اند و آن وحدت حقیقت مظاهر امر الہی است،

وحدت روح قدسی است، وحدت مشیت اولیه است، مشیت اولیه که اول صادر از خداست و واسطه صدور همه مخلوقات دیگر است (۲۶). یکی بیشتر نیست. به صریح آثار قلم اعلی این مشیت اولیه همیشه بوده وهست و خواهد بود و لم یلد و لم یولد است (۲۷).

در این اواخر در یکی از این جزوه ها که معمولاً ما اعتنائی به آنها نمی کنیم. دیدم که استناد به یکی از آثار حضرت بهاء الله کرده اند (۲۸). حضرت بهاء الله در یکی از الواح نازله به مناسبت یوم تولّد خودشان فرموده اند: «فیه ولد من لم یلد و لم یولد» یعنی امروز روزی است که «لم یلد و لم یولد» در آن متولّد شد. و بلافاصله چنین آورده اند: «طوبی لمن تغمّس فی بحر المعانی من هذا البیان» (۲۹). خوشا بحال کسی که در بحر معانی این بیان فرورود و گوهرهای معانی را از این دریا بیرون آورد. یعنی تعمّق در معنی آن بکند. حقّ لم یلد و لم یولد است. مظهر امر الهی هم لم یلد و لم یولد است. شما تصوّر نفرمائید که حقیقت بهاء الله در شب دوم محرّم سال ۱۲۳۳ هجری قمری متولّد شد. آنکه در آن شب تولّد یافت میرزا حسینعلی، پسر میرزا بزرگ نوری بود. حقیقت بهاء الله لم یولد است. قبل از آن روز وجود داشته برای اینکه محمّد مصطفی هم بهاء الله بوده است. قبل از آن نیز وجود داشته برای اینکه عیسی مسیح هم بهاء الله بوده، قبل از آن نیز وجود داشته برای آنکه نوح نجی هم بهاء الله بوده است.

بیان حضرت نقطه اولی است که فرموده اند: «ظهور الله که مراد از مشیت اولیه باشد، در هر ظهوری بهاء الله بوده و هست» (۳۰) حتی اگر ظاهر نشود. در ایام فترت که مظهر امر الهی در عالم شهادت ظاهر نیست، به حقیقت خودش وجود دارد و حتی تأثیر وجود او شدیدتر است. بیان حضرت عبدالبهاء را در تبیین آیات کتاب مستطاب «ایقان» به یاد بیاورید (۳۱). آفتابی که ابر رویش را پوشانده باشد، نورش و حرارتش خفیف تر است. وقتی که ابر کنار می رود، شدیدتر می تابد. وقتی مظهر امر الهی بدن ظاهری عنصری را ترک می کند، حرارتش، نورش، ضیاءش شدیدتر می شود، یعنی باز حقیقت واحد در جای خود باقی و برقرار است. لم یلد است، برای اینکه خارج از زمان است، اول صادر از خداست و اولیت او هم از لحاظ زمان نیست. به صریح کلام حضرت عبدالبهاء در تبیین آثار قلم اعلی، انسان کامل قدیم زمانی است و همواره بوده و هست و خواهد بود (۳۲). از لحاظ اول و آخر جهان آفرینش است، بنابراین نزدیکترین خلق به خالق و واسطه صدور سایر مخلوقات است. به همین جهت است که در همچون مقامی تولّد معنی ندارد. به حسب ظاهر ما می گوئیم که حضرت بهاء الله متولّد شد، ولیکن حقیقت امر این است که در لیلۀ دوم محرّم در هیکل جسمانی عنصری یکی از افراد نوع انسان تجلّی کرد والاّ تولّد یافتن برای او که قبل از آن زمان بوده است و بعد از آن هم خواهد بود، معنی ندارد. و این حقیقتی است که به

تأیید همه آیات و الواح رسیده است.

پس تصوّر نرود که بهائیان خدا را هابط و نازل می کنند و در عالم جسدی فرو می آورند و او را به نام حضرت بهاء الله می نامند. و در شأن او می گویند لم یلد است. اما لم یلد بدین معنی است که شخص او تولّد نمی یابد، نه تنها خودش زاده نمی شود، بلکه کسی را هم نمی زاید. و این اشاره به مقام عصمت کبری است. در عصمت کبری شریکی برای مظهر امر وجود ندارد. از حضرت بهاء الله دیگری تولّد نمی یابد. به همین سبب است که اگر برای مظهر امر در هر دوری در مقام عصمت کبری شریکی قائل شویم، باز به راهی مخالف توحید رفته ایم. و یکی از معانی توحید در این دور مبارک همین است که مظهر امر را فردا وحید بدانیم و هیچ مقامی را به مقام او نزدیک نکنیم. همانطور که لم یولد است، لم یلد هم هست، یعنی حقیقت دیگری که از او زاده شود، وجود ندارد و او در مقام خود محفوظ می ماند. و این در شأن همه مظاهر الهیه صادق است و اینکه همه مظاهر الهیه می گوئیم، باز نسبت به این جهان و ظهور آن حقیقت واحد در زمان و مکان می گوئیم، و الا تعدّد در حقیقت مظهر امر راه ندارد، کثرت با مشیت اولیه متناسب نیست. به مناسبت ظهور او در مکانها و زمانهای مختلف است که کثرت حاصل می شود، تعدّد پدید می آید و عالم تحدید جلوه می کند.

در مقام تحدید البته اختلاف مراتب کمال به وجود می آید. به

همین جهت است که در هر کوری یکی از ظهورات الهیه، ظهور اکمل در آن کور است به مناسبت ظهور مشیت اولیه در مکان و زمان، از لحاظ عالم تحدید و با توجه به قید زمانی و مکانی که به خود می گیرد تا به خلق نزدیک شود، تفاوت مراتب کمال در بین مظاهر امر پدید می آید و «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» (۳۳) مصداق می یابد. در اینجا است که ظهور کلی الهی، یعنی ظهوری که در یک کور (تأکید می کنم که در یک کور، برای اینکه اکوار مختلف و متوالی و متعدد است) کاملتر از ظهورات دیگر است، اصطلاح می شود. و این کاملتر را ما فقط با توجه به حدود زمانی و مکانی این جهان می گوئیم نه با توجه به حقیقت واحده اصلیه آنها. در همین ظهور است که ما خدا را بیشتر و بهتر و صریحتر می شناسیم (البته همه این عبارات به نسبت شؤونات خودمان گفته می شود و الا در باره خود او این الفاظ معنی ندارد). و به همین سبب است که ظهور کلی الهی لقاء الله به معنی اخص کلمه نام می گیرد، همانطور که بطور اعم همه مظاهر امر لقاء الله بوده اند.

می دانیم که لقاء الله موعود «قرآن» است. آیات کثیره عدیده ای در «قرآن» داریم که حاکی از وعده لقاء خداست. حتی در جایی فرموده اند که کسی که کافر به لقاء خدا باشد، منکر چنین لقائی شود. به منزله کسی است که از رحمت خدا مأیوس گردد و همچو کسی عذاب الیم در انتظار اوست (۳۴). ملاحظه فرمائید که

منکر لقاء خدا را به عذاب الیم تهدید می کند. حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب «ایقان» در آنجا که بحث راجع به خاتمیت می فرمایند، بیان می کنند که علت اینکه اهل اسلام به کلمه خاتمیت از شناختن حضرت اعلی محتجب شدند این بود که با توجه به کلمه «خاتم النبیین» آیات مدله بر لقاء را فراموش کردند (۳۵).

در «قرآن» آیاتی بود که خدا را دیدار می کنید. خدا را می بینید، به ملاقات خدا نائل می شوید. لقاء و ملاقات دو مصدر است از یک باب (عذر می خواهم که توضیح و اضحات در محضر علماء می دهم). جمال مبارک در کتاب «ایقان» می فرمایند این لقاء در کجاست. اگر در خود ذات باشد که همچو امری شرک محض است. چگونه می شود که خلق بتواند ذات خدا را دیدار بکند؟ این حرف معنی ندارد. لقاء ذات در عالم حق، آنجا که مقام تجلی اخص الهیه در ذات خود اوست، معنی ندارد. پس ناچار این لقاء در عالم خلق است، یعنی لقاء خلق اوست که به جای لقای حق گرفته می شود. برای حفظ توحید چاره ای جز این اعتقاد نیست. و اگر لقاء در عالم خلق است، ناچار آنکه اشرف خلق است، آنکه اکمل خلق است، آنکه در مرتبه کمال وجود است، برای اینکه لقاء الله محسوب شود، لیاقتش، شرافتش، فضیلتش بیشتر است. بنابراین لقاء خدا به معنی دیدار مظهر امر خداست (۳۶) و جز این هیچ معنی دیگر نمی شود برای این امر تصور کرد. یعنی اگر جز به

این صورت قائل شویم. خلاف توحید عمل کرده ایم، یا خدا را به این جهان پائین آورده ایم، یا خودمان را به الوهیت فرا برده ایم. کسانی این کار کرده اند، یعنی خود را اینقدر بالا برده اند که به مقام خداها رسانیده و ادعا کرده اند که به دیدار خدا نائل می شوند و حتی با خدا به وحدت می رسند.

حضرت بهاء الله این اشخاص را که ادعای وصال خدا می کنند، یا خود را واصل به ذات غیب منیع لایدرک می دانند. تشنیع و ترذیل فرموده اند (۳۷). در آیات عرفانی جمال قدم جلّ اسمہ الاعظم توجّه بفرمائید تا ببینید که بیان مراتب عرفان را با چه حلاوت و لطافتی می فرمایند. جناب دکتر راسخ به «هفت وادی» و «چهار وادی» اشاره فرمودند (۳۸). حتی فقراتی از کتاب مستطاب «ایقان» و سراسر «جواهرالاسرار» (۳۹) نیز از همین قبیل و در همین زمینه است. در این آثار مبارکه بیان مراتب سیر و سلوک را می فرمایند، سیر و سلوک خلق برای وصول به حقّ، همه مراحل را بیان می کنند، حتی از اصطلاحات قوم هم خارج نمی شوند: «ما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه» (۴۰) که یعنی حقیقتش همین است که به زبان مردم با خودشان حرف بزنید بطوری که مردم این زبان را بفهمند. خارج از حدود ادراک عامه مردم سخن نگوئید و آنجا که روی سخن به جمع مخصوصی است، اصطلاحات همان جمع را که متداول در بین خودشان است، به کار ببرید.

«ہفت وادی» همان ہفت وادی است کہ بہ همان اسم و رسم در «منطق الطیر» شیخ عطار آمده است. پس ملاحظہ فرمودہ اید کہ مطابق اصطلاحات قوم سخن گفتہ اند. ولی ہمیشہ در ہمہ این موارد تصریح فرمودہ اند و حتی تحذیر کردہ اند کہ مبدا انسان تصوّر کند کہ در انتہای این مراتب، سیر و سلوک بہ لقاء ذات الہی نائل می شود. مبدا توہم کند کہ وقتی کہ بہ مقام فنا رسید. خدا در او ظہور می کند یا او خدا می شود (چنانکہ بعضی از عرفاء اینطور تلقی می کنند).

در کتاب «ایقان» در ضمن بیانی کہ با کلمہ «ای برادر من» شروع می شود، شرایط این سلوک را ذکر می فرمایند و سرانجام می گویند کہ نہایت این سیر و سفر این است کہ انسان بہ شہر خدا درآید. شہر خدا یا مدینۃ اللہ کتاب اوست کہ در ہر ہزار سنہ، او ازید، ظاہر می شود. یعنی مرحلہ ای کہ ہمہ مراتب سلوک بہ انجام می رسد و انسان بہ جانی می رسد کہ فانی می شود و بہ شہر خدا در می آید. همان مقامی است کہ مظهر امر را در می یابد (۴۱).

رسیدن بہ خدا یعنی شناختن صاحب کتاب و شارع امر، در «ہفت وادی» صراحۃً فرمودہ اند کہ مبدا از ذکر این مقامات راحۃً حلول بہ مشامتان برسد یا تنزل عالم حق را در عالم خلق تصوّر فرمائید (۴۲). بہ همین جہت است کہ ما جمال مبارک را لقاء اللہ می دانیم. چرا لقاء اللہ می دانیم؟ برای اینکہ لقاء خود خدا و

وصول به ذات خدا را کفر می دانیم، شرک می خوانیم، منافی توحید می شماریم. بنابراین در عالم امر و خلق، نه در عالم حق، جمال مبارک را در مقام نفس خدا می دانیم و حاکی از همین عقیده است آیه اول کتاب مستطاب «اقدس» آنجا که می فرمایند اولین امری که بر مردم نوشته شد عرفان مطلع امر و مظهر ذات خداست که در مقام نفس خدا در عالم امر و خلق است (۴۳). اعتقاد بهائی در باره حضرت بهاء الله چنین است.

حضرت بهاء الله در بعضی از آثار مبارکه شکوه فرموده اند، حتی اگر به زبان خودمان بگوئیم، در این آثار ناله سر داده اند. این ناله و شکوه از دست کسانی است که به مناسبت قصور عرفان خود، حضرت بهاء الله را منکر غیب دانسته اند. در یک جا در لوحی که بنده در خدمت دوستان بارها تلاوت کرده ام، در این مورد حضرت بهاء الله کلمه ای به زبان می آورند که آن کلمه در زبان عربی بسیار پرمعنی است. این کلمه شهرت تاریخی دارد و در یکی از خطبه هائی که به حضرت زینب کبری منسوب است به کار رفته است.

می دانید که در موقع حرکت قافله اسراء به شام، زینب کبری در حین ورود به کوفه خطبه ای ادا کرده است. این خطبه با همین کلمه شروع می شود. دختر علی می گوید: «صه یا اهل الکوفة!» اجازه فرمائید که این کلمه را معنی کنیم (باز از این توضیح در محضر علماء عذر می خواهم. البتّه شما همین که اجازه داده اید که حرف

بزنم معذرتم را پذیرفته‌اید). «صه یا اهل الکوفه» یعنی ای مردم کوفه زبانتان را ببرید، خاموش شوید، دم درکشید، خفه بشوید. حضرت بهاء الله همین کلمه را که حاکی از نهایت غیظ است می‌فرمایند: «من المشرکین من قال انه انکر الغیب، قل صه لسانک یا ایها المشرک بالله!» (۴۴) یعنی از مردم کسانی هستند که می‌گویند بهاء الله منکر غیب است به چنین کسانی باید گفت «صه لسانک یا ایها المشرک بالله» یعنی چنین مشرکی باید زبانش را ببرد و خاموش شود. واقعا بیان شوقی که جمال قدم در مناجات‌هایی به زبان شخصی خود خطاب به ذات غیب الهی می‌فرمایند، در هیچ موردی نظیر آن را نمی‌توان یافت.

مناجات بر دو قسم است: بعضی مناجات‌هایی است که در ضمن الواح نازل شده‌است. به احباء تعلیم کرده‌اند که با آن کلمات با محبوب دل و جان خود راز و نیاز کند و به این بنده اجازه دهید که جرأت بکند و بگوید که این قبیل مناجات‌ها یعنی آنچه احباء می‌خوانند، خطاب به خود حضرت بهاء الله است و باید هم اینطور باشد. برای اینکه به خدا خطاب کردن، خدا را در رابطه و نسبت و جهت قرار دادن است و چنین امری مخالف توحید می‌شود. اما در آن مناجات‌ها و دعاهائی که حضرت بهاء الله خودشان خطاب به ذات غیب الهی نموده‌اند، دقت بسیار باید کرد تا مراتب اشتیاق و انجذاب را تماشا کنید (۴۵).

از حضرت نقطه اولی مجموعه مناجاتی را مؤسسه ملی مطبوعات منتشر نموده‌است (۴۶). این مناجات‌ها را بخوانید، یک مضمون مشترک در آن‌ها تکرار می‌شود، و آن مضمون این است که

حضرت نقطه اولی می فرمایند من همینکه ذکر تو را می کنم، نام تو را بر زبان می آورم، همین امر را دلیل بر شرک می دانم، زیرا حاکی از این است که من هنوز هستم، یعنی در مقابل تو ادعای وجود دارم (۴۷).

به جانی که دریاست من کیستم؟

گر او هست حقاً که من نیستم

اگر تو باشی من دیگر نباید باشم و وقتی نباشم دیگر نباید کلمه ای به زبان آورم. پس همینقدر که دعا می کنم، خود دلیل بر شرک من است. «حسنات الابرار سیئات المقربین» در اینجا صدق می کند. دعائی که برای دیگران جزء حسنات است، برای نقطه اولی از جمله سیئات به شمار می رود و یا خود دلیل بر شرک است :

خود شناگفتن ز من ترک ثناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست

از این قبیل مطالب در بیانات حضرت بهاء الله هم خیلی زیاد داریم. آثاری که در آنجا هرگونه دعائی را، ذکری را، فکری را، اشاره ای را، چون دلیل بر وجود می دانند، زائد می شمارند، اما به زبان خلق تکلم می کنند، خودشان را ناگزیر می بینند از اینکه الفاظی به قصد دعا به زبان آورند و پوزش می خواهند.

آیات بسیار وجود دارد و شواهدی از آنها هم اکنون در این اوراق حاضر است که در ضمن آن آیات در یک جا خودشان را به صفت الوهیت ستوده اند. برای اینکه اسماء و صفات خدا در شأن مظهر امر اوست، و در همان آیه تنزیه خدا را هم اثبات فرموده اند تا

نشان بدهند که مظهر امر غیر از ذات غیب است (۴۸).

اینک باید ببینیم آنجا که دعاوی الوهیت در آیات به چشم می خورد، چگونه باید در باره اش فکر کنیم، البته ما حق نداریم تفسیر به رأی بکنیم، ببینیم خودشان چه فرموده اند. چند آیه از چند سوره بنده استخراج کرده ام که در ضمن آنها فرموده اند باید معانی این قبیل آیات و اذکار را دریافت. چگونه دریابیم؟ چون ما نمی توانیم دریابیم، خودشان بیان فرموده اند و این بیان را در همه جا فرموده اند. در کتاب مستطاب «ایقان»، در لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی ... و مفاد بیان مبارک این است که این مقام، مقام فناست. بنا به مضمون یکی از این الواح، ابن باقر ارض صاد، یعنی شیخ محمد تقی اصفهانی معروف به شیخ نجفی به طهران آمده و در مجامع گفته بود که سورة توحید، یعنی «قل هو الله احد، الله الصمد، لم یلد و لم یولد» را ترجمه کنید تا مردم بدانند که حق لم یلد و لم یولد است و باینها حضرت بهاء الله را خدا می دانند. اشاره به این بیان شیخ می کنند و در لوحی دیگر که به نام او معروف است می فرمایند: «یا شیخ، این مقام فنای از نفس و بقای بالله است ... این مقام لا املک لنفسی نفعا و لا ضرا و لا حیاة و لا نشورا است» (۴۹).

ملاحظه می فرمایید که مظهر امر می فرماید که در چنین مقامی من دیگر نیستم. آنچه به زبانم می آید، کاری که از من سر می زند، وجودی که از من دیده می شود، جملگی از محبوب من

است. مقام فنا برای اہل سلوک منزل آشنائی است، منتهی تفاوتی کہ وجود دارد این است کہ اہل سلوک وصول بہ مقام فنا را برای ہمہ افراد نوع انسان میسر میدانند، اما در دیانت بہائی، چون حفظ مراتب وجود لازمہ معتقدات است، مقام فنا در مقام توحید تعلق بہ مظاهر الہیہ دارد و مقام تحدید اختصاص بہ مظہر کلی الہی دارد.

در چند مورد حضرت بہاء اللہ می فرمایند موسی «لن ترانی» شنید (۵۰). با این آیات آشنا هستید. چون موسی گفت: «ربّ ارنی» یعنی خدایا خودت را بہ من نشان بده خدا گفت: «لن ترانی» یعنی مرا نخواہی دید. ولی می فرمایند در این دورہ بہ جای کلمہ «لن ترانی» کلمہ «انظر ترانی» شنیدہ می شود. آنجا اگر گفتند مرا نخواہی دید، امروز گفته می شود نگاه کن تا مرا ببینی (۵۱). این بہ چه معنی است؟ ما حق نداریم تفسیر کنیم. لذا خودشان تفسیر فرمودہ اند و آن اینکہ موسی سی روز تأمل کرد، سہ عشرہ تأمل کرد. در عشرہ اول افعال خودش را در افعال خدا فانی کرد. در عشرہ دوم صفات خودش را در صفات خدا فانی کرد. در عشرہ سوم ذات خودش را در ذات خدا فانی کرد ولی چون آثار وجود در او باقی بود، بہ همین سبب ندای «لن ترانی» شنید (۵۲).

دقت کنید، می فرمایند ذات خودش را ہم فانی کرد ولی آثار وجود در او باقی بود. وجود با ذات فرق دارد. حکیم اہل بہاء

جناب سلیمانی در این جلسه تشریف دارند (۵۳) بنده دیگر نمی‌توانم در محضر ایشان فرق میان ذات و وجود را عرض کنم. ذات ماهیت متحقق در خارج است و وجود در مقابل ماهیت است. بنابراین ذات با وجود فرق دارد. موسی ذات خودش را هم فانی کرد اما چون هنوز آثار وجود در او باقی بود به همین سبب «لن ترانی» شنید. پس من که می‌گویم «انظر ترانی» آثار وجود را در خود محو کرده‌ام. جمال مبارک می‌فرمایند آثار وجود در ایشان محو شده، یعنی مقام جمال مبارک با همه علو و سمو آن، مقامی نیست که حکایت از رعونت نماید، نشان فرعون‌ی در آن باشد، بلکه مقام نفسی است که خود را فانی کرده‌است، مقام محویت دارد، مقام زوال هستی محدود بشری در مقابل اراده خدا و در مقابل ذات الهی است، و به همین مقام است که ما او را می‌شناسیم، چون حضرت بهاء الله در هیکل بشری بودند و خصوصیات وجود انسانی اقتضاء می‌کند که آنچه مربوط به انسان است به او نسبت داده شود.

بنا براین در مقام تشبیه، در مقام ذکر، در مقام بیان چاره‌ای نیست جز اینکه الفاظ به زبان بیاید و در این الفاظ گاهی شوون بشری به ایشان نسبت داده شود و البته چون به ایشان نسبت داده شد، در واقع به خدا نسبت داده شده‌است. یا بهتر آنکه بگوئیم آنچه در این قبیل آیات به خدا نسبت داده شود، به ایشان نسبت داده شده‌است. زیرا غیب منزّه از نسبت است. این امر در کتب

آسمانی سابقہ دارد. دست خدا، روی خدا، چشم خدا، همگی در آیات «قرآن» آمده است. «یداللہ فوق ایدیہم» و «کَلَّ مِنْ عَلَیْهَا فَاَنْ وَ یَبْقٰی وَجْہَ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِکْرَامِ» (۵۴) و امثال ذلک. البتہ در عالم معنی خدا اسماء و صفاتی ندارد ولی بہ حسب ظاہر و در مقام الفاظ ناگزیریم از اینکه اسماء و صفات بہ خدا نسبت بدهیم. منتهی در مقام عرفان و عالم معنی می بینیم و می دانیم کہ این اسماء و صفات تعلق بہ خلق دارد، و یا بہ اشرف خلق کہ مظهر امر اوست راجع است. بہ همین سبب می توانیم از «دست خدا» سخن گوئیم، منتهی از دست خدا قدرت خدا را ارادہ کنیم، زیرا کہ توانائی انسان با دست او بہ کار می افتد و البتہ دست انسان کامل یا مظهر امر خداست کہ نشان از قدرت خدا دارد. و بہ همین ترتیب «وجہ اللہ» یا «روی خدا» بدان سبب و از آن لحاظ مفہوم پیدا می کند کہ انسان در جہتی بہ خدا روی می آورد، و چون خدا منزہ از جہت است، در این توجہ روی انسان بہ سوی مظهر امر او بر می گردد.

ہمہ اینہا را گفتہ اند و موحدین ہم بہ معنی آنها توجہ کردہ اند. حتّٰی آیہ ای در «قرآن» هست کہ از «رنگ خدا» سخن بہ میان آمدہ است. شاید این یکی را بعضیہا نشنیدہ باشند و تصوّر نکنند کہ «رنگ خدا» نیز در «قرآن» وارد شدہ است: «صِبْغَةَ اللّٰهِ وَ مِنْ اَحْسَنِ مِنْ اللّٰهِ صِبْغَةً» یعنی رنگ خدا، و کیست کہ خوش رنگ تر از خدا باشد؟ (۵۵). حالا ببینید مفسّرین چہ غوغائی کردہ اند.

چند تا تفسیر بخوانید، مزه دارد (عذر تعبیر می خواهم).
 بعضیها گفته اند که رنگ خدا که در اینجا گفته شده، منظور این
 است که اهل کتاب در موقع تعمید با آب رنگین اطفال را غسل
 می دهند، و این رنگ گویا زرد باشد، و رنگی که در دیانت
 اسلام، پسر مسلم باید بدان آغشته شود تا جزء مسلمین به حساب
 آید، رنگ سرخ است. یک همچو حرفهائی هم زده اند و بعضی
 دیگر گفته اند منظور رنگ آمیزی خداست. یعنی که کیست که بهتر
 از خدا در عالم طبیعت به این صورت رنگ آمیزی کند.

این مطلب را برای این عرض کردم که باز در یکی از این جزوه ها
 که ما اعتناء نمی کنیم. چند آیه از آیات جمال مبارک نقل
 شده است که در ضمن آنها فرموده اند: «به شأن عرف الله» و این
 بوی خدا را که به مشام اهل بهاء می آید به استهزاء تلقی
 کرده اند. غافل از اینکه رنگ از بو جسمانیتش بیشتر است. آنجا
 رنگ خدا گفته و اینجا بوی خدا فرموده اند. و همین بوی خدا هم
 در اسلام سابقه دارد، اگر در «قرآن» نباشد در احادیث هست،
 «أَتَى اجِد رَائِحَةَ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ» حدیث معروفی است
 (۵۶). پیغمبر فرموده است من بوی خدا را از جانب یمن
 می شنوم. همه اینها به مناسبت این است که کمالات خدا در
 انسان ظاهر می شود و تعبیری که در انسان می کنند به مافوق
 او انتشار می یابد. به بیان حضرت عبدالبهاء معقولات را جز در
 قمیص محسوسات نمی توان تعبیر کرد (۵۷). به همین سبب است

که ما الفاظی که دلالت بر اجسام می کند. برای دلالت بر معانی می آوریم. منتهی در همه این الفاظ به معانی استعاری آنها توجه داریم و آن معانی هم فقط در مظهر امر الهی ظاهر می شود. خدا در جانی ساکن نیست، خدا خانه ای ندارد، خدا سوار شتر نمی شود، ولی در «قرآن» به صراحت خانه خدا آورده و از ناقة الله یا شتر خدا نام برده اند (۵۸). شتر صالح پیغمبر را شتر خدا گفته اند، ولی اگر ما موی حضرت بهاء الله را موی خدا بدانیم به ما ایراد می گیرند و حال آنکه خودشان دست حضرت امیر را دست خدا می دانند.

در هر امری و در هر دینی قبله ای وجود دارد که عبادت را به سمت همان قبله می کنند. البته باید در ضمن عبادت روی به خدا آورد، ولی می خواهیم ببینیم خدا مگر جهت دارد؟ و اگر جهت ندارد روی به خدا آوردن به چه معنی است؟ شما وقتی در جهتی می ایستید و می گوئید رو به خدا ایستاده ام برای اینکه نماز بخوانم، آیا این به این معنی نیست که خدا را در آن جهت قرار داده اید؟ و این شرک نیست؟ کفر نیست؟ خلاف تنزیه نیست؟ خلاف توحید نیست؟ بنابراین همینقدر که قبله اختیار می شود و شما عبادت را رو به آن قبله می کنید، دلیل بر این است که آن جهتی که اختیار شده است، مناسبتی با مظهر امر خدا دارد. بنابراین رو به خدا آوردن یعنی روی به جانی آوردن که با ظهور امر الهی و ابلاغ کلمه الله مناسبتی دارد. و امر الهی هم با مظهر

امر الہی ظاہر می شود. قبلہ اختیار می کنیم و عبادت می کنیم، یعنی رو بہ خدا می آوریم در حالی کہ رو بہ مقرّ مجسم محسوسی آورده ایم. بنابراین اگر مجاز باشد کہ رو بہ یک خانہ خشت و گل و سنگ بایستیم و بگوئیم رو بہ خدا آورده ایم، چہ اشکال دارد روی بہ ہیکل مظہر امر الہی بایستیم و بگوئیم کہ رو بہ خدا آورده ایم؟ آیا واقعا عناصری کہ در ترکیب مزاج انسان، کہ اشرف مخلوقات است و اکمل نوع انسان کہ مظہر امر الہی است، بہ کار رفتہ است، پست تر از خشت و گل و سنگی است کہ در بنای خانہ ای بہ کار رفتہ است؟ اگر چنین نیست، چرا روی آوردن بہ این خانہ در حین نماز موافق توحید باشد، و اختیار آن ہیکل بعنوان قبلہ منافی توحید جلوه کند؟

پس توجّہ فرمودید کہ در هیچ امری بہ اندازہ دیانت بہائی در بارہ توحید تأکید نشدہ است. و اگر حضرت بہاء اللہ را ما بہ مقاماتی می شناسیم کہ مستلزم نسبت دادن اسماء و صفات الہی بہ آن حضرت است، بدین مناسبت است کہ تنزیہ و تقدیس ذات الہی را محفوظ نگاہ بداریم. توجّہمان را بہ مظہر امر می کنیم برای اینکہ با توجّہ خودمان بہ خدا، ذات اقدس او را محدود در ادراک ناقص خودمان نکنیم و از این راہ بہ بت پرستی، بت موهوم کہ حتّی بہ فرمایش حضرت عبدالبہاء وجود جسمانی ہم ندارد بلکہ فقط در وہم ماست، متّصف نشویم (۵۹).

در خاتمہ مطلب کوتاهی را با اجازه تان عرض می کنم و تقاضا

دارم از ناظم محترم اگر وقت من هم تمام شده باشد، این مطلب را مجاز باشم به عرض برسانم، در «قرآن» می فرماید: «هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام؟» (۶۰) این آیه در کتاب «ایقان» به این صورت نقل شده (۶۱) و در بعضی از آیات دیگر از جمله در شرحی که حضرت بہاء اللہ بر بعضی از آیات «قصیدہ عز ورقانیہ» نوشته اند، در آنجا این آیه را چنین آورده اند: «یوم یاتی ربک» (۶۲). یعنی کلام سابق خدا در کلام لاحق او نقل به معنی شده است. بر این نقل ایراد گرفته اند کہ آیه اصلاً بہ این معنی نیست بلکہ استفہامی کہ در آیه است، استفہام انکاری است، یعنی خدا نمی آید. و حال آنکہ از کلمہ «الا» غافل مانده اند. دوبارہ آن را تکرار می کنم: «هل ينظرون الا ان ياتيهم الله؟» معنی آن بہ فارسی چنین است: «آیا جز این انتظار دارند کہ خدا بیاید؟» بندہ تقریباً بہ دہ تا تفسیر مراجعہ کردہ ام. در ہمہ جا آیه را بہ همین معنی گرفته اند کہ حاکی از آمدن خداست. منتهی تفسیر کردہ اند: گفته اند منظور از آمدن خدا، یعنی آمدن امر خدا، بعث خدا، حتی عذاب خدا. برای آنکہ خدا را از آمدن کہ از شوؤن جسمانی است، تنزیہ کند. و پیدا است کہ امر خدا ہم بہ توسط مظهر امر خدا ظاہر می شود. جز در یک مورد و آن تفسیر ابوالفتوح است کہ بعد از بیان چندین نحوۃ تفسیر می رسد بہ جایی کہ می گوید ممکن است در اینجا اینطور ہم تصوّر کرد و یا ما اینطور تصوّر می کنیم کہ این اشخاص نمی بایست همچو

اعتقادی داشته باشند و این انتظار درست نبود که منتظر آمدن خدا بودند (۶۳). همین مفسر نیز چون در موارد دیگر به آیات دیگری برخورده است که صراحت دارد و بدون استفهام و به صورت جمله خبریه از آمدن خدا حکایت می کند، ناچار با مفسرین دیگر اتفاق کلمه پیدا می کند و آمدن خدا را به آمدن امر خدا یا به بعضی از شوؤن متعلق به خدا تعبیر می نماید و از جمله آن آیات این است که «و جاء ربک و الملک صفًا صفًا» (۶۴).

برای توجّه به مقام حضرت بهاء الله بطور ملخص و موجز و تحصیل اعتقاد صحیح در این مورد اگر ما فرصت مطالعه مفصل در آیات و کلمات را نداریم، در دو مرجع مختصر و مجمل فقط در دو صفحه می شود این مطلب را زیارت کرد. یکی خطبه فاتحه لوح قرن احبای ایران یعنی لوح «نوروز ۱۰۱» است. این خطبه مبارکه را حضرت ولی الامر الله اول با حمد خدا شروع می کنند. بعد از حمد خدا درود به حضرت بهاء الله می فرستند، بعد از درود به حضرت بهاء الله درود به مظاهر امر الهی در ادوار گذشته می فرستند، و بعد درود به حضرت عبدالبهاء می فرستند، بعد درود بر سایر اولیاء و اصفیاء می فرستند و بعد درود به افنان سدره مبارکه و ایادی امر و عموم احبّاء می فرستند. و ملاحظه می فرمائید که در همان ابتدای کلام، قبل از درود فرستادن به حضرت بهاء الله زبان به حمد و ستایش ذات غیب منیع لایدرک گشوده اند. اما نصّ دیگر، یعنی کلام صریحتر دیگر کلامی است

که حضرت ولیّ امرالله در رساله‌ای از آن حضرت یعنی در مجموعه‌ای از الواح آن حضرت که به نام «دور بهاء الله» به فارسی ترجمه شده است، آورده‌اند. در آنجا بیانی در باره حضرت بهاء الله فرموده‌اند که فصل الخطاب است و شما با زیارت آن در واقع از مطالعه مفصل مستغنی می‌شوید. بعد از اینکه عظمت این ظهور را بیان می‌فرمایند و صفات و اسماء الهیه را در شأن حضرت بهاء الله ذکر می‌نمایند، اهل بهاء را تحذیر می‌کنند از اینکه به عقیده‌ای از نوع «آنکارناسیون» مسیحی دچار شوند. یعنی خدا را در جسد انسانی ظاهر شده و گوشت به خود گرفته پندارند و از زمره اهل توحید خارج بشوند. و تحذیر مبارک این است: «مبادا نفوسی که بر اثر مطالعه آیات فوق (یعنی آیاتی که دلالت بر عظمت ظهور دارد) در کیفیت ظهور حضرت بهاء الله تفکر و تعمق می‌نمایند، به خطا رفته و مقصود شارع را بر خلاف حقیقت تعبیر کنند. ذکر مقام الوهیت بر آن نفس اعظم و اطلاق جمیع اسماء و صفات الهیه بر آن ذات مکرم نباید بهیچوجه به خطا تفسیر شود ... فی الحقیقه خدائی که ذات خویش را در هیکل بشری مجسم سازد بر وفق تعالیم حضرت بهاء الله فی الحین نسبت خدائی از او منقطع می‌گردد. این نظریه عجیب و سخیف، یعنی تجسم ذات خداوند در عالم کون نیز مانند عقاید وحدت وجود و تجسم خداوند به صورت انسان، مخالف عقیده اهل بهاء و غیرقابل قبول است (۶۵). و بعد از نقل شواهدی از آیات یکی از عقاید

اساسیۂ اہل بہاء را بیان می فرمایند. تاکید می کنند کہ این عقیدہ اساسیہ هموارہ باید مورد توجہ باشد و ہرگز احدی از آن انحراف نجوید. این خطاب را بہ اہل بہاء می نمایند. از احتیای جمال مبارک می خواهند کہ در بارہ آن حضرت از اعتقاد صحیح منحرف نشوند. در مقابل اغیار نمی فرمایند تا مغرضی بگوید کہ شما مصلحتاً این حرف را می زنید. قولہ الاحلی: «از جملہ عقاید اساسیۂ اہل بہاء کہ باید هموارہ مورد توجہ بودہ و بہیچوجہ انحراف از آن حاصل نگردد، آن است کہ حضرت بہاء اللہ با آنکہ اشدّ ظہوراً ظاہر گشتہ، یکی از مظاهر الہیہ است کہ با حقیقت غیبیۂ ذات الوہیت بکلی متفاوت و متمایز است» (۶۶).

یادداشتها

- ۱ - ن ک به «مجموعه الواح مبارکه»، ص ۳۷ - ۵۳.
- ۲ - م ف ، ص ۴۳.
- ۳ - «اسفار اربعه» نام اثر مشهور و معتبر ملّا صدرا (فوت ۱۰۵۰ هـ ق) است که آن را به شرح و بسط حکمت الهی اختصاص داده و در مقدمه آن مذکور داشته که کتاب را بر اساس سفر از خلق به حق، از حق در حق، از حق به خلق و به خلق در خلق به چهار سفر تقسیم نموده و نام «اسفار اربعه» بر آن نهاده است.
- ۴ - اشاره به ابوعبدالله احمد ابن محمد ابن حنبل صاحب کتاب «مسند» است. معتصم عباسی او را برای آنکه معتقد به مخلوق بودن «قرآن» نبود به زندان انداخت و شکنجه کرد. حنبلیّه از فرق اربعة اهل سنت، از پیروان او هستند.
- (۵) - ن ک به کتاب «اقتدارات»، ص ۲۱۸ - ۲۲۰.
- (۶) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۱۲۷ - ۱۳۰ و ص ۱۴۸ - ۱۴۹.
- (۷) - این حدیث را شیخ بهائی در کتاب «اربعین» نقل کرده است. ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۵.
- (۸) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۰ - ۳۲.
- (۹) - ن ک به رساله «الوهیت و توحید» مندرج در همین کتاب و نیز کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۰ - ۴۲.
- (۱۰) - ن ک به کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۲۶ - ۳۰.

- (۱۱) - «مفاوضات»، ص ۱۵۴ - ۱۵۶.
- (۱۲) - م ف.
- (۱۳) - ن ک بہ «مجموعۃ الواح مبارکہ»، ص ۳۵۳.
- (۱۴) - «امر و خلق»، ج ۱، ص ۲۳۱.
- (۱۵) - «مجموعۃ الواح مبارکہ»، ص ۱۸ - ۲۲.
- (۱۶) - ن ک بہ کتاب «قاموس ایقان»، ج ۴، ص ۱۵۳۸.
- (۱۷) - «مجموعۃ الواح مبارکہ»، ص ۳۴۶ - ۳۶۲.
- (۱۸) - م ف، ص ۳۵۳ - ۳۵۴.
- (۱۹) - م ف.
- (۲۰) - م ف، ص ۹۹.
- (۲۱) - مراد از دورۃ ہلنیستیک، دورۃ برقراری تمدن یونانی است. برای ملاحظۃ تأثیر تمدن یونانی در شرق و برخورد آن با جهان اسلام ن ک بہ کتاب «تاریخ فلسفہ در جهان اسلامی»، ص ۳۴۷ و کتاب «انتقال علوم یونانی بہ عالم اسلامی»، فصول دوم تا چہارم.
- (۲۲) - برای ملاحظۃ شرح حال و آثار و افکار افلوطین ن ک بہ «تاریخ فلسفہ در جهان اسلامی»، ص ۸۳.
- (۲۳) - ن ک بہ کتاب «ایقان»، ص ۱۷ و ۱۱۸ و ۱۳۶ - ۱۴۰.
- (۲۴) - آیت ۳، سورۃ حدید (۵۷).
- (۲۵) - کتاب «ایقان»، ص ۳.
- (۲۶) - ن ک بہ رسالۃ «اثبات مظاهر مقدسۃ الہیہ» در کتاب «پیام ملکوت»، ص ۳۴۶ - ۳۴۹.

- (۲۷) - ن ک بہ کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۶ و ۱۰۸.
- (۲۸) - ن ک بہ کتاب «بہانیان»، ص ۴۲۰.
- (۲۹) - «ایام تسعہ»، ص ۵۰ - ۵۱.
- (۳۰) - کتاب «بیان فارسی»، باب ۱۵، واحد اول.
- (۳۱) - ن ک بہ «مکاتیب عبدالبہاء»، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۷.
- (۳۲) - ن ک بہ کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۱۱۲ - ۱۱۷.
- (۳۳) - آیت ۲۵۳، سورۃ بقرہ (۲).
- (۳۴) - اشارہ است بہ آیات ۳۱ سورۃ انعام (۶) و ۲۳ سورۃ عنکبوت (۲۹) و ۱۶ سورۃ روم (۳۰). برای ملاحظہ آیات دیگر قرآنی و نیز مطالعہ آثار بہائی در این خصوص ن ک بہ «یوم اللقاء» در کتاب «رحیق مختوم»، ج ۲، ص ۶۹۴ بہ بعد.
- (۳۵) - کتاب «ایقان»، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.
- (۳۶) - م ف، ص ۱۰۷ - ۱۱۴.
- (۳۷) - ن ک بہ کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۱۷۲ - ۱۷۶.
- (۳۸) - ظاہرا اشارہ دکتر داودی بہ نطق افتتاحیہ نمایندہ محفل مقدس روحانی ملی بہانیان ایران، جناب دکتر شاپور راسخ است کہ در بیانات خود در دومین مجمع تحقیق آثار جمال قدم را بہ پانزدہ دستہ تقسیم نمودہ و در ضمن اشارہ بہ «الواح عرفانی» جمال قدم در تحت عنوان دستہ سوم بطور نمونہ از ہفت وادی و چہاروادی نام بردہ اند. ن ک بہ «مجموعہ مباحث در دومین مجمع تحقیق»،

ص ۶.

(۳۹) - «جواہر الاسرار» را در «آثار قلم اعلیٰ» (ج ۳، ص ۴ - ۸۸) مطالعہ نمایند.

(۴۰) - آیہ ۴، سورۃ ابراہیم (۱۴).

(۴۱) - کتاب «ایقان»، ص ۱۴۸ - ۱۵۳.

(۴۲) - «آثار قلم اعلیٰ»، ج ۳، ص ۱۱۴ - ۱۱۶.

(۴۳) - کتاب مستطاب «اقدس»، ص ۲.

(۴۴) - «آثار قلم اعلیٰ»، ج ۱، ص ۱۰۷.

(۴۵) - بہ عنوان نمونہ ن ک بہ «آثار قلم اعلیٰ»، ج ۲، ص ۱۱۸ - ۱۳۰.

(۴۶) - این مجموعہ در سنہ ۱۲۶ بدیع در ۱۹۷ صفحہ منتشر شدہ است.

(۴۷) - بہ عنوان نمونہ ن ک بہ «مجموعہ مناجات حضرت نقطۂ اولیٰ»، ص ۹ - ۱۱.

(۴۸) - برای مطالعہ این نصوص ن ک بہ «مظہریت و عبودیت» در مقالہ «الوہیت و توحید»، در ہمین کتاب، ص ۱۳۴ - ۱۴۰.

(۴۹) - «لوح شیخ»، ص ۳۱.

(۵۰) - برای مثال ن ک بہ «مجموعہ الواح مبارکہ»، ص ۳۰۹.

(۵۱) - «ادعیہ محبوب»، ص ۳۶۷.

(۵۲) - «مجموعہ الواح مبارکہ»، ص ۱۴۳.

(۵۳) - اشارہ است بہ جناب عزیزاللہ سلیمانی اردکانی مؤلف

کتبی نظیر «رشحات حکمت» و «مصاییح ہدایت».

(۵۴) - آیات ۱۰ سورۃ فتح (۴۸) و ۲۷ سورۃ رحمن

(۵۵) - آیت ۱۳۷ سورۃ البقرہ.

(۵۶) - حدیث شریف نبوی است. ن ک بہ کتاب «مفردات» اثر

راغب اصفہانی، ص ۵۲۳.

(۵۷) - «مفاوضات»، ص ۶۴ - ۶۶.

(۵۸) - اشارۃ دکتر داودی بہ آیاتی است نظیر: «و عہدنا الی

ابراہیم و اسماعیل ان طہرا بیتى للطائفین و العاکفین و الرکع و

السجود» (آیت ۱۲۵، سورۃ بقرہ) و یا «ربنا انی اسكنت من ذرتی

بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ...» (آیت ۳۷، سورۃ ابراہیم)

و یا «هذه ناقة الله لكم ...» (آیت ۷۳، سورۃ اعراف).

(۵۹) - ن ک بہ کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۲۸ - ۳۰.

(۶۰) - آیت ۲۱۰، سورۃ بقرہ (۲).

(۶۱) - کتاب «ایقان»، ص ۵۸ و ۱۱۲.

(۶۲) - در توضیح مصرع «بنفحتها ظل الغمام تمرّت»

می فرمایند: «اشارہ بما قال تبارک و تعالیٰ يوم یأتی اللہ فی ظلل

من الغمام» («آثار قلم اعلیٰ»، ج ۳ ص ۱۹۶).

(۶۳) - ن ک بہ شرح و بسط این مسألہ در صفحہ ۱۴۴ این کتاب.

(۶۴) - آیت ۲۲، سورۃ فجر (۸۹).

(۶۵) - «دور بہائی»، ص ۲۷ - ۲۸.

(۶۶) - م ف، ص ۳۰.

مقام حضرت بهاء الله

اول باید استغفار کنیم (شما هم با بنده) برای اینکه به خودمان جسارت داده‌ایم که راجع به مقام حضرت بهاء الله حرف بزنیم یا حرف بشنویم. چون اصولاً همان قدر که خود ادراکمان را به جانی فرا بردیم که خودمان را مجاز به تصوّر مقام حضرت بهاء الله دانستیم، این خودش گناه است، ذنب لایغفر است. بنابراین باید توجّه کنیم که آنچه می‌گوئیم از چه لحاظ است، به چه زبان است، به چه دلیل است، به چه جهت است. و الاّ ما کجا و این جسارت کجا؟ حدّ ما کجا و عرفان مقام حضرت بهاء الله کجا؟

مثلی هست که می‌گویند «ما لا یدرک کله لا یترک کله» چیزی که همه اش را نشود درک کرد، همه اش را لازم نیست ترک کرد. می‌توانیم به نسبت استعداد خودمان درک کنیم، منتهی به شرطی که حدود ادّعایمان را از این بالاتر نبریم. ادّعا اگر از این بالاتر رفت، یعنی نخواستیم بگوئیم من تا این حد درک می‌کنم، بلکه خود او چنین است، آن وقت است که گناه می‌کنیم، و عجیب اینست که حضرت عبدالبهاء فرموده‌اند که این درباره همه اشیاء صادق است، یعنی ذات هیچ شینی را علی ما هو علیه و کما ینبغی نمی‌شود درک کرد (۱).

شینی را وقتی که درک می‌کنید اول آن را در حدود فهم خودتان جا می‌دهید و بعداً درکش می‌کنید بنابراین به ذات هیچ چیز

نمی شود پی برد تا چه رسد به ذات خدا، یا ذات اولین صادر از خدا، ذات مشیت اولیه خدا که حضرت بهاء الله باشند. همین قدر که ما خودمان را در حدّ خودمان قرار میدهیم، عذر ما پذیرفته است. باز می دانید که از جمله رؤوس معتقدات ما که در آثار حضرت عبدالبهاء هم تاکید بلیغ در این مورد شده است. اینکه هیچ رتبه ای از وجود رتبه مافوق خودش را نمی تواند ادراک بکند (۲). نبات به ادراک رتبه حیوان نمی رسد، حیوان به ادراک رتبه انسان نمی رسد و به همین ترتیب انسان به رتبه ادراک مظهر امر الهی نمی رسد.

مظهر امر الهی هم به ادراک ذات خدا نمی رسد. من نمی گویم، خودش می گوید «ما عرفناک حق معرفتک» حضرت رسول فرموده. تو را آن طور که حق شناختن توست نشناخته ایم (۳). پس به این ترتیب ادراک رتبه مافوق از رتبه مادون ساخته نیست. بنابراین ادراک مقام حضرت بهاء الله چنانکه درخور حضرت بهاء الله است از ما ساخته نیست و اگر آنچه از ما ساخته نیست از خودمان بخواهیم، خلاف کرده ایم، خطا کرده ایم، گناه کرده ایم.

قبل از همه چیز توجه به این امر بکنیم که بر طبق رؤوس معتقدات بهائی خداشناختنی نیست، فراتر از حدّ خلق است، حق را نمی توان شناخت. آیات بسیار زیاد در این مورد داریم، تبیینات بسیار زیاد از حضرت عبدالبهاء در دست است و جمله آنها حاکی است که خدا لایعرف است (۴). قابل اینکه از طرف ما شناخته بشود نیست.

اینکه می گوئیم خدا قابل نیست اهانت به خدا تلقی نکنید، بلکه

قابل دانستن خدا اهانت است. قابل به معنی قبول کننده است، یعنی که شئی که اثری را قبول بکند، و این نقص است. خدا فاعل محض است، قابلیت در او نیست و چیزی از ماسوای خودش قبول نمی‌کند. خود قبول کردن نقص است. به این معنی است که من ندارم و از جای دیگر اثری را می‌پذیرم. فاعل و قابل در مقابل همدیگر است. شما کاغذ را پاره می‌کنید. شما فاعل این فعل هستید و کاغذ قابل این فعل است. این توضیح را بدین سبب دادم که چون عرض کردم خدا قابل آن نیست که شناخته بشود، تصوّر نفرمائید که شأن خدا را پائین آوردم، بلکه حقّ مطلب را ادا کردم. خدا قابلیت هیچ چیز را ندارد. این ما هستیم که قابل یک چیز یا چند چیز می‌توانیم باشیم. چون خود قابلیت نقص است. قابل بودن یک شئی بدین معنی است که می‌تواند چیزی را که ندارد بپذیرد. می‌گویند فلانی قابل است، یعنی قابل این است که چیزی بشود، و حال آنکه خدا هرچه هست، هست، دیگر امکان اینکه چیزی بشود برایش نیست. یعنی وجود بالقوه ندارد. قابلیت به معنی وجود بالقوه است.

اگر در خدا از استعداد صحبت بکنیم، یعنی او را مستعدّ این بدانیم که چیزی بشود، گناه کرده‌ایم. پس به این ترتیب حقّ داریم که بگوئیم که خدا قابل آن نیست که شناخته بشود، یعنی شناختن ما را قبول نمی‌کند. نه تنها قابل آن نیست که شناخته بشود، قابل قبول هیچ اثر و اسم و صفت و خصوصیت نیست، بسیط محض

است، وحدت محض است. صفات به او تعلق نمی گیرد، اسما در شأن او نیست. خدا صفت ندارد، خدا اسم ندارد، زیرا هر صفت یک معنای مشخص و محدودی دارد و آنچه محدود باشد، در شأن ذات غیر محدود نیست.

می گوئید انسان داناست، تواناست، بیناست، شنواست، یعنی صفات متعدّد دارد. و برای اینکه بتواند صفات متعدّد داشته باشد باید اجزاء داشته باشد تا از لحاظ هر جزئی به صفتی متّصف شود. یعنی کثرت در او راه پیدا بکند و این کثرت منافات دارد با خدائی که ذات او وحدت محض است و چنین ذاتی نمی تواند کثرت پیدا بکند.

یک نفر را می گوئید که نجّار است، باهوش است، پدر پنج بچه است، در فلان خیابان منزل دارد، راستگو هم هست. شما چندین صفت ذکر کردید. این شخص از لحاظهای متعدّدی این صفات را دارد، نجّار بودن او، پدر بودن او، باهوش بودن او، راستگو بودن او، هرکدام از لحاظ دیگری است. بنابراین معلوم می شود در این شخص اجزاء متعدّد و شؤونات مختلف وجود دارد، وحدت محض نیست، با چیزهای متعدّد نسبتهای متعدّد دارد. چون با بچه های خودش نسبت برقرار کند، می تواند پدر چند بچه باشد. چون با شهر و خیابان و منزل و همسایگان نسبت برقرار می کند می تواند ساکن فلان خانه باشد. از لحاظ دیگری می تواند باهوش باشد، از لحاظ دیگری می تواند راستگو باشد. از آن لحاظ که با تیر و تخته و

چوب سر و کار دارد، می تواند نجار باشد. پس معلوم می شود که شما در او اجزای متعدّد تشخیص می دهید. از هر لحاظی به طرفی او را می برید. به طرفی ربط و به شینی نسبت می دهید و این وحدت محض نمی تواند باشد بلکه کثرت در اوست و خدا که واحد محض و بسیط مطلق است نمی تواند صفات داشته باشد.

خود صفت به خدا نسبت دادن یعنی خدا را تجزیه کردن، چند جزء در او تشخیص دادن، و از لحاظ هر جزء یک رابطه در بین او و اشیاء دیگر برقرار کردن، و اینها همه در نظر ما شرک است. اگر شرک جلی نباشد شرک خفی است (۵). این را معمولاً می گویند شرک از راه تفرقه نه از راه جمع. شرک از راه جمع یعنی به وجود چند خدا قائل شدن، چنانکه بت پرستان می کردند. شرک از راه تفرقه یعنی در یک خدا چند صفت و یا چند جزء تشخیص دادن، او را جدا از ذات خود دانا و توانا و بینا و شنوا و صادق و قائل و متکلم دانستن، چنانکه بسیاری از خداپرستان می کنند.

توحید مستلزم این است که شما خدا را یکی بیشتر ندانید. خدائی که وحدت محض باشد، صفات زائد بر ذات ندارد و چون صفات نداشته باشد، اسماء ندارد. نمی توان هیچ نسبتی و هیچ رابطه ای در بین او و هیچ چیزی برقرار ساخت. برای اینکه هر رابطه ای و هر نسبتی او را به یک درجه به عالم خلق هبوط می دهد. پس تنزیه خدا مستلزم این است که خدا را فراتر از حدّ خلق بگیریم، هرگونه نسبتی را در بین او و خلق قطع کنیم و او را در مقام تنزیه و علو

تقدیس خودش به اصطلاح بهانی مستوی شناسیم.

حضرت عبدالبهاء فرموده اند غیب منیع منقطع وجدانی است. یعنی رابطه بین ما و او گسسته است (۶). منقطع وجدانی است نه منقطع وجودی. وجود یعنی بودن، وجدان یعنی یافتن. خدا از لحاظ وجود منقطع نیست برای اینکه ما از او هستیم، ما را ایجاد کرده است. ما به او پیوسته ایم. اما از لحاظ وجدان ما از او گسسته ایم، یعنی نمی توانیم او را بیابیم، نمی توانیم او را بشناسیم، نمی توانیم به او راه ببریم «السبیل مسدود و الطلب مردود» (۷).

کلام حضرت امیر را به دفعات در آثار مبارکه نقل فرموده اند برای اینکه مضمونش را تأیید کنند «السبیل مسدود و الطلب مردود» راه بسته است و هرکه هم که بخواهد به او برسد این خواستن او رد می شود، طلبش به جانی نمی رسد. غیب محض از هرگونه ادراکی، از هرگونه وجدانی، از هرگونه رابطه ای، از هرگونه نسبتی، از هرگونه تعلقی منزّه است. خدا در مقام تقدیس است. حالا یا دامن او کوتاه است یا دست ما. به هر صورت این دست به آن دامن نمی رسد. بنابراین در این میان وجود واسطه لازم است، واسطه فیض، واسطه وحی، واسطه وجود، واسطه خلقت، همه به هر زبانی که بگوئید، فرقی ندارد.

آنچه به نام خدا و به جای خدا می شناسیم، به نام خدا و به جای خدا می جوئیم، به درگاه او دعا می کنیم و به سوی او روی

می آوریم، مظهر امر است. آنچه از صفات و اسماء برای خدا قائل می شویم، در شأن مظهر امر است و حضرت بهاء الله همین مظهر امر است. بنابراین حضرت بهاء الله کسی است که در عالم امر و در عالم خلق به جای خداست. این نص صریح اولین آیه کتاب مستطاب «اقدس» است. مطلع وحی در عالم امر و عالم خلق مقام نفس خداست (۸). حضرت بهاء الله مقامش این است.

اولین بار که کتاب «اقدس» را افتتاح می فرمائید این آیه را می بینید. در عالم امر و در عالم خلق عرفان کسی را بر شما واجب داشته اند و در این هردو عالم او را در مقام نفس خدا داشته اند. در این کلمه «فی عالم الامر و الخلق» دقت بفرمائید. می فرمایند در عالم امر و در عالم خلق مقام نفس خداست. یکی از سه عالم را ذکر نکرده اند. آن کدام عالم است؟ عالم حق است، مقام تنزیه است، مقام تقدیس است، مقام غیب لایدرک است، ذاتی است که نه اسم دارد و نه رسم دارد و نه صفت دارد.

همان است که در شأن او تنها می توان گفت که هیچ نمی توان گفت. همان است که هست ولیکن نمی توان گفت که چیست. این مطلب قدیم تر از همه موارد در تورات بیان شده است. یهوه می فرماید که من هستم آنچه هستم (۹). نمی گوید چیستم، می گوید: «هستم آنچه هستم» این سخن به زبان فردوسی چنین آمده است: «ندانم چه ای آنچه هستی تویی».

قول فردوسی را بدان سبب صحیح می دانیم که این شاعر در این

بیت نگفت «آنچه هست اوست» وگرنه با وحدت وجود اشتباه می شد. بلکه گفت هستی آنچه هستی بدون اینکه من بدانم که تو چیستی. این مقام حقّ است که امکان وصول به او نیست. او را ادراک نمی توان کرد. مظهر امر در عالم امر و در عالم خلق مقام نفس اوست. عالم امر چه عالمی است؟ به طور ساده عرض می کنم. عالم امر واسطه بین حقّ و خلق است، به این معنی که همان عالمی است که از یک طرف راه به وحدت مطلق عالم حقّ دارد و از طرفی راه به کثرت محض عالم خلق دارد.

یک مثال به خدمتتان برای تجسم مطلب عرض می کنم، گرچه تجسمش هم صحیح نیست ولی چاره ناپذیر است، و بعد می گذرم. ببینید، شخص شما چیزی می سازید. مثلاً یک قالی می بافید. یک تصویر نقاشی می کنید. یک انشاء می نویسید. یک شعر می گوئید. یک جعبه می سازید. شما صانع هستید، آنچه ساخته اید شینی است خارج از شما که مصنوع شماست. اما در این میان قبل از اینکه این شینی را بسازید تصوّرش را در عقل خودتان می کنید. همین تصوّر عقلی یا وجود علمی آن شینی است که واسطه بین شما و وجود خارجی شینی مصنوع شماست. شما از آن لحاظ که صانع هستید اولین خواست شما به چه صورتی جلوه می کند؟ به صورت فکرتان، به صورت عقلتان، عقلی که توجّه به ساختن شینی کرده و بعد آن شیء در عالم خارج به ظهور رسیده است. بنابراین بین ذات شما و صنع شما در عالم خارج مرحله واسطه ای وجود

دارد که عقل شماست، اراده شماست، مشیت شماست.

قبل از اینکه صنع شما هنوز به صورت شینی خارجی ظاهر شده باشد، ذات شما بالنسبة وحدت محض است، اما فکری که در مورد صنع خود می کنید آن وحدت محض نیست. چرا؟ برای اینکه اجزای آن شیء را تصوّر کرده اید. گرچه هنوز ظاهر نساخته اید. بنابراین کثرت در آن راه پیدا کرده، منتها نه کثرت حسی و خارجی بلکه کثرت علمی و عقلی. و در همین مرحله است که هم وحدت و هم کثرت وجود دارد. مشیت شما، عقل شما، فکر شما، آنچه از شما ظاهر شده اول بار فکرتان و عقلتان و مشیتتان است. در مرحله بعدی و به طور ثانوی است که شیء مخلوق و مصنوع در وجود خارجی خود از شما صادر می شود.

پس توجه فرمودید که چگونه مقامی که در بین صانع و مصنوع، در بین حق و خلق واسطه می شود، در عین حفظ وحدت، قبول کثرت می کند، صاحب اجزاء و اسماء می شود. بنابراین در همان حال که نشان از عالم حق دارد، به عالم خلق ارتباط می جوید و این همان عالم امر است. در عالم امر و در عالم خلق، یعنی عالمی که بعد از آن ظاهر می شود، آنچه جای خدا و مقام نفس خداست حضرت بهاء الله است و در عالم حق چنین نیست برای اینکه توهّم شرک در باره اهل بهاء نرود.

اهل بهاء بیش از همه ملل و اقوام دنیا اهل توحیدند، برای اینکه بیش از همه ملل و اقوام دنیا در تنزیه ذات خدا، حتی از عرفان و

ادراک ما، اصرار کرده اند.

اینکه عرض کردم که در عالم حقّ این طور نیست از خودم نمی گویم، در آثار حضرت بهاء الله به کرات آمده است و این آثار جمع شده است. در آثار حضرت عبدالبهاء در موارد متعدده تشریح شده و در همان مجموعه «دور بهائی» که از آثار حضرت ولی امرالله است، و عرض کردم که خلاصه معتقدات اهل بهاست، تصریح شده است (۱۰). در این کتاب می فرمایند با وجود همه عظمت مقامی که به حضرت بهاء الله نسبت می دهیم، کسی که بین حضرت بهاء الله و خدا تفاوتی قائل نشود اعتقادش صحیح نیست. می فرمایند هیچ کدام از این صفات جلال و جمال که در شأن حضرت بهاء الله می آوریم نباید باعث این بشود که این توهّم را پیدا بکنیم که حضرت بهاء الله خداست. حضرت ولی امرالله به صریح بیان چنین می فرمایند، برای اینکه مثل خار برود به چشم کسانی که سعی می کنند اهل بهاء را اهل شرک جلوه دهند، و از خودشان هم نفرموده اند. مثل همه کلماتشان همواره در همه آثارشان با استناد به نصوص آیات جمال مبارک و الواح حضرت عبدالبهاءست.

پس به این ترتیب می گوئیم مقام حضرت بهاء الله همان مقامی است که در صدر کتاب مستطاب «اقدس» تعیین فرموده اند مقامی که عرفان آن اولین واجب بر اهل بهاست، و آن مقام خود خداست در عالم امر و در عالم خلق، نه در عالم حقّ، و این مقام را

حضرت عبدالبهاء مشیت اولیه تعبیر می‌فرمایند (۱۱). و البته باز در آیات مبارکه حضرت بهاء الله است منتهی حضرت عبدالبهاء عنوان فرموده‌اند که این همان است که در اصطلاح اهل بهاء به مشیت اولیه تعبیر می‌شود، و در اصطلاح حکمای اسلام عقل اول نام می‌گیرد. در اصطلاح متکلمین اسلام همین عقل اول یا مشیت اولیه را نور محمدی می‌گویند (۱۲).

عقل اول اصطلاحات دیگری هم دارد که در حکمت شنیده‌اید، در عرفان شنیده‌اید، در اشعار عربی و فارسی شنیده‌اید. به هر صورت نور محمدی به اصطلاح مسلمین، عقل اول به اصطلاح حکمای اسلام، کلمه الله به اصطلاح مسیحیان که «قرآن» تأیید نموده و فرموده‌است: «کلمه منه اسمہ المسیح (۱۳).» نقطه اولی به اصطلاح دور بیان، چرا نقطه اولی؟ برای اینکه اولین نقطه است (این نقطه حرکت می‌کند، خطّ از او ظاهر می‌شود. از این خطّ اشکال مختلفه به ظهور می‌رسد. همه اینها در ابتداء از یک نقطه است. نقطه‌ای است در عالم امر که امتداد و انتشار و انبساط می‌پذیرد و عالم خلق از او ظاهر می‌شود). مشیت اولیه به تعبیر اهل بهاء..

این کلمه الله که عرض کردم اصطلاح «انجیل» است که در «قرآن» تأیید شده و اصطلاح لاتین این کلمه Verb است. کلمه‌ای که شما به زبان می‌آورید. صورت خارجی فکر شماست. فکری که شما می‌کنید با سخنی که می‌گویید بیان می‌شود و بنده از راه همین

کلمات است که به فکر شما پی می‌برم. والا امکان ندارد من بتوانم به فکری که در درون شماست راه پیدا کنم. امکان وصول به آن فکر برای من وجود ندارد، برای اینکه محدود و مسدود و محصور به شماست.

فکر شخص به صورت کلام خودش را مجسم می‌کند تا شخص دیگر به آن فکر راه پیدا کند. اگر این فکر به صورت کلام که امر حسی و صوتی است و جزء محسوسات است مجسم نشود، امکان ندارد شناخته شود. کلمه، رمزی از همین معنی است. یعنی ذات خدا بعنوان غیب لایدرک منزّه و مقدّس و متعالی است و قابل شناختن و دانستن و راه بردن نیست. خود را به صورت مسیح مجسم می‌کند تا منی که به خود خدا راه ندارم بتوانم کلمه او را بشناسم و این کلمه تعبیر خارجی و ظاهری او است. بنا بر این خود خدا مسیح نیست، مسیح تعبیر حسی و ناسوتی خداست، برای اینکه عالم خلق که به خود خدا راه ندارد، خدا را از راه او ادراک نماید. پس به این ترتیب ملاحظه می‌فرمائید که مقام حضرت بهاء الله چیست. همان مقامی است که در عالم امر و خلق مقام خود خداست. ببینید. مطلب انتشار داده شد و از حضرت بهاء الله به حضرت نقطه اولی و حضرت محمّد و حضرت مسیح رسید. چرا؟ برای اینکه به یکی دیگر از اصول معتقدات اهل بهاء توجه فرمائید که آن وحدت در حقیقت مظاهر مقدّسه در مقام توحید است. در مقام توحید مظاهر مقدّسه الهیه حقیقت واحده دارند و

این همان مطلبی است که در کتاب «ایقان» به صریح بیان حضرت بهاء الله شرح داده اند (۱۴).

در مقام توحید بدون هیچ امتیازی همه مظاهر الهیه یکی هستند. یعنی یک حقیقت اصلیه است. مثل شمسی که در چندین آینه تجلی کرده و در همان حال در مقام خود مانده است. بنابراین کلمه الهی یا مشیت اولیه یا عقل اول یا به هر اصطلاحی که بگویند، یکی بیشتر نیست. چون اگر بتواند متعدد باشد باز منافی آن اصل است که از واحد نمی تواند کثیر صادر شود. پس آنچه هم از واحد صادر بشود باید واحد باشد، یعنی یکی بیشتر نیست و یکی بیشتر نمی تواند باشد. این حقیقت واحده در مقام تحدید، در حدود زمانی و مکانی، به طور متعدد ظاهر شده است، در مکان و در زمان متفاوت است و اصل آن یکی بیشتر نیست.

حقیقت خدا حقیقت همه مظاهر الهیه است. می دانید که این مطلب را کلید حل مسائل بسیار زیادی دانسته اند. حضرت بهاء الله مسأله خاتمیت را در کتاب «ایقان» به همین ترتیب جواب داده اند (۱۵). جواب حلی آن همین است. جواب نقضی هرچه می خواهید بگویند.

می فرمایند مظاهر امر چون حقیقت واحده هستند، همگی مظاهر اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت و بدئیت و ختمیت الهیه هستند. به این معنی تعبیر صریح و واضح این می شود که حضرت محمد آخرین پیغمبر است، آخرین نبی است، آخرین رسول است، برای اینکه هرکه بعد از او بیاید، باز اوست، بعد از او کسی

نمی آید، چون کسی غیر از او نیست تا بیاید، چون یک حقیقت بیش نیست. بهاء الله جز او نیست، نقطه اولی جز او نیست، همانطور که قبل از او هم هرکه بود خود او بود.

البته این را با تناسخ اشتباه نکنید. مولانا می گوید: «این نیست تناسخ سخن از وحدت محض است». تناسخ نیست که بگوئیم یک روح از قالب یکی به قالب دیگری می رود. برای اینکه اصلاً تعدد ندارد و هرگز هم در قالب کسی وارد نمی شود، فقط تعلق از خارج پیدا می کند بدون اینکه دچار حلول شود. آفتابی است که شعاع آن در آینه ها می تابد و خود او در آسمان جلال می ماند.

پس به این ترتیب توجه کردیم که حقائق مظاهر امر الهی حقیقت واحد است، وحدت محض است و یکی از معانی توحید در دیانت بهائی همین است، یعنی توحید مظاهر امر با یکدیگر، همه را یکی دانستن، همه را در یک مقام شمردن، همه مظاهر امر را به یک حقیقت نسبت دادن. این حقیقت لم یلد و لم یولد است، همانطور که حضرت بهاء الله در شأن خودشان فرمودند هرگز متولد نشدم و چیزی هم از من تولد نیافت (۱۶). بنابراین حقیقت او همیشه بوده و هست و خواهد بود، و حضرت بهاء الله دارای چنین مقامی است. منتهی ممکن است بفرمائید اگر اینطور است پس مقام خاص خود او چیست.

در اینجا پای عالم تحدید به میان می آید. تحدید یعنی حدود زمانی و مکانی به شئی دادن، یعنی شئی را محدود به زمان و

مکان کردن. البتّه کسانی که با این تعبیر آشنا هستند، احتیاج به توضیح ندارند. ببینید، نور حقیقت واحده است، اما این مانع از آن نیست که در هرکدام از سراجها به شدّت دیگر و به کیفیت دیگر ظاهر بشود. با آنکه حقیقت نور یکی بیشتر نیست و از کارخانه‌ای که نور را تولید می‌کند یک چیز بیشتر صادر نمی‌شود، در هر چراغی به درجه‌ای و به رنگی پدید می‌آید.

پس اختلاف الوان و اختلاف درجات شدّت نور همه از همین حدود زمانی و مکانی است که آن نور را می‌گیرد و می‌پذیرد. هر چراغی نور را به رنگ دیگر و با جلوه دیگر می‌گیرد و می‌پذیرد برای آنکه آن را به نحو خاصی که مناسب با منظور خاصی در محلّ معینی باشد، منعکس بکند. البتّه این عیب نیست بلکه حسن است. ببینید، شما اگر در اتاق کوچکی لامپ بزرگی که فی‌المثل در میدان شهیاد روشن است، بخواهید روشن کنید، این حسن است یا عیب؟ جز اینکه نور شدید آن چشم را بزند، جز اینکه نشود در پرتو آن کار کرد، نشود به کمک آن چیزی را دید، کاری انجام نمی‌دهد. پس لامپ آن میدان اگر به این اتاق بیاید عیب است اما اگر لامپ صد واتی همین اتاق را در میدان شهیاد بزنید، باز عیب است.

پس بنابراین درجات شدّت نور به حسب ظاهر در حدود زمانی و مکانی به اختلاف ظاهر می‌شود و باید هم مختلف باشد. این اختلاف نقصی برای نور نیست و عیبی هم برای چراغ نیست. چون

چراغ باید نوری را ظاهر بکند که به کار می آید. اگر حضرت نوح با کمالات حضرت بهاء الله ظاهر می شد، عینا مثل این بود که لامپ میدان شهیاد را بیاورید و در اتاق کوچک منزل خودتان روشن بکنید. جز اینکه چشم عقل خیره می شد، در حدود فهم ناقص و محدود مردم آن زمان هیچ کس هیچ چیز نمی فهمید، هیچ کس هیچ چیز نمی دید، هیچ کس هیچ چیز در نمی یافت، حاصلی نداشت. بنابراین در مقام خلق ناچار باید حدود زمانی و مکانی مراعات شود و این هیچ دلیلی بر این نیست که بین حقیقت نوح و حقیقت بهاء الله از آن لحاظ که مشیت اولیه هستند و نور واحد صادر از مبدأ غیبند، فرقی وجود داشته باشد. یک حقیقت بیشتر نیست، منتهی در هر عصری جلوه اش در همان حدودی است که باید باشد. پس به این ترتیب ملاحظه می فرمائید که حقیقت حضرت بهاء الله همان حقیقت واحده است، همان مشیت اولیه صادره از خداست، از لحاظ عالم توحید جای خدا در مقام امر و خلق است. از لحاظ عالم تحدید شدیدترین و کامل ترین جلوه ممکنه آن حقیقت واحده است در کوری که به وی اختصاص دارد.

به تفاوت مراتب استعداد مردم در طی زمان، شدت ظهور حقیقت واحده الهیه متفاوت است و آخرین درجه از شدت ظهور که امکانش در این کور وجود داشته خود همان است که به نام حضرت بهاء الله ظاهر شده است. این مقام حضرت بهاء الله است تا آنجا که ما می توانیم بفهمیم. حقیقت واحده همه انبیاست منتهی در

شدیدترین مراتب خود نسبت به کوری که ظهور کلی الهی همان کور است، ظاهر شده است. او خدا نیست برای اینکه خودش فرمود، برای اینکه پسرش فرمود، برای اینکه نتیجه اش فرمود.

غیر از ذات حق است، در عالم امر و خلق مقام نفس خداست، در مقام تحدید شدیدترین جلوه ظهور کمالات الهی است و این شدیدترین جلوه هم نسبت به عالم خلق است نه نسبت به عالم حق، زیرا که در این عالم تفاوت مراتب وجود ندارد. شما را به او سپردم تا محفوظ و مؤید باشید.

یادداشتہا

- ۱ - ن ک بہ کتاب «مفاوضات»، ص ۱۶۶ - ۱۶۸.
- ۲ - ن ک بہ کتاب «مکاتیب عبدالبہاء»، ج ۳، ص ۳۸۰ - ۱۸۲ و ۴۸۱ - ۴۸۳ و نیز کتاب «مفاوضات»، ص ۱۱۰ - ۱۱۴.
- ۳ - کلام حضرت رسول است کہ کسانی نظیر شیخ بہائی در کتاب «اربعین» نقل نموده اند. ن ک بہ کتاب «امر و خلق»، ج ۱، ص ۳۵.
- ۴ - برای ملاحظہ نصوص مبارکہ در این خصوص ن ک بہ مقالہ «الوہیت و توحید» در همین کتاب.
- ۵ - در کتاب «فرہنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی» ص ۲۸۶ چنین آمده است: «شرک بر دو قسم است: شرک جلی و شرک خفی. شرک جلی عبادت اصنام است و شرک خفی ملاحظہ خلق بہ چشم اعظام. آن یکی از بہشت و درجات محروم گرداند و این یکی از روح مناجات».
- ۶ - ن ک بہ تفسیر کنت کنز در «مکاتیب عبدالبہاء»، ج ۲، ص ۶ - ۱۲ و نیز الواح دیگر در صفحات ۸۹ - ۹۰ و ۱۴۱ همین کتاب. همچنین ن ک بہ «مکاتیب عبدالبہاء»، ج ۳، ص ۳۵۵ کتاب «مفاوضات»، ص ۱۱۰ - ۱۱۴.
- ۷ - ن ک بہ کتاب «قاموس ایقان»، ج ۲، ص ۸۶۵.
- ۸ - نصّ این آیہ چنین است: «انّ اول ما کتب اللہ علی العباد عرفان مشرق وحیہ و مطلع امرہ الذی کان مقام نفسہ فی عالم الامر و الخلق».

- ۹ - سفر خروج، فصل سوم، آیت ۱۴.
- ۱۰ - ن ک بہ کتاب «دور بہانی»، ص ۲۷ - ۳۱.
- ۱۱ - ن ک بہ کتاب «مکاتیب عبدالبہاء»، ج ۲، ص ۱۴۱ و «مفاوضات»، ص ۱۵۵.
- ۱۲ - در کتاب «فرہنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی» ص ۲۳۷ چنین آمده است: «عقل اول در اصطلاح صوفیہ مرتبت وحدت است و بعضی گویند عبارت از نور محمّدی است و بعضی گویند جبریل است و اصل و حقیقت انسان را نیز عقل گویند. آنچه را اہل نظر عقل اول گویند، اہل اللہ روح نامند و از این جهت است کہ روح القدس بر آن اطلاق شدہ است. نسبت عقل اول بہ عالم کبیر عینا نسبت روح انسانی است نسبت بہ بدن و قوای او و نفس کلیہ در عالم کبیر است».
- ۱۳ - آیت ۴۵ سورۃ آل عمران (۳).
- ۱۴ - ن ک بہ کتاب «ایقان»، ص ۱۷ - ۱۹ و ۱۳۶ - ۱۳۸.
- ۱۵ - ن ک بہ کتاب «ایقان»، ص «۳۶» - «۴۳».
- ۱۶ - اشارہ است بہ بیان جمال قدم در لوح لیلۃ تولّد خود کہ می فرمایند: «... فیاحبّذا من هذاالفجر الذی فیہ استوی جمال القدم علی عرش اسمہ الاعظم العظیم و فیہ ولد من لم یلد و لم یولد. فطوبی لمن یتغمّس فی بحرالمعانی من ہذالبیان و یصل الی لنالی العلم و الحکمة الّتی کنزت فی کلمات اللہ الملک المتعالی المقتدر القدیر». (ایام تسعہ، ص ۵۰ - ۵۱).

فهرست اعلام و اہمّ مواضع

الف

۲۷۷	اباقا
۲۹، ۱۹۰، ۳۲۷	ابراہیم
۳۲۷، ۳۲۶	ابراہیم، سورہ
۳۱۹، ۲۱۲	ابوالفتح رازی
۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۷	ابوالفضائل
۸۶، ۸۲، ۷۸، ۷۳، ۷۱، ۶۴، ۶۲	آثار قلم اعلیٰ، کتاب
۴۳، ۲۳، ۱	اثبات الوہیت
۲۰۰ تا ۲۰۲	احباب، لوح
۱۳۵	احسن التّقویم یا گلزار نعیم، دیوان نعیم سدھی
۹۷ (و نیز ن ک بہ محمّد رسول اللہ)	احمد (محمّد رسول اللہ)
۲۷۸، ۲۷۲	احمد تگودار
۱۳۴	احمد یزدانی
۱۳۶، ۳۲	ادریس
۸۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۵۷، ۳۲۶	ادعیہ محبوب، کتاب
۱۵	اریاب، روحی
۴۴، ۱۳۶، ۳۲۳، ۳۴۵	اربیعین، کتاب
۱۳۶	ارسطاطالیس
۸	ارسطو
۱۷۹	ارض صاد، (اصفہان)

۲۷۷، ۲۷۲	ارغون خان
۱۹۴	ارمیا
۲۹۶، ۲۴۷، ۲۳۵، ۲۳۴	اروپا
۱۳۶	اسراء، سورہ
۳۲۳	اسفار اربعہ، کتاب
۲۷۷، ۲۶۳	اسکندریتہ
۲۷۸، ۲۱۲، ۱۹۷، ۱۹۵، ۴۱	اسلام
۷۰، ۶۷	اسماء و صفات الہی
۸۳، ۱۰۸، ۱۴۸، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۹	اشراقات، کتاب
۸۳	اشراقات، لوح
۱۹۴	اشعیا
۱۹۴	اشموئیل
۳۲۷، ۲۱۳	اعراف، سورہ
۵۵، ۲۶۱	افلاطون
۲۶۱	افلاطونیان
۲۹۹، ۳۲۴	افلوطین
۱۰۴، ۱۵۹، ۱۷۹، ۲۱۹ (ن ک بہ محمد تقی اصفہانی)	آقا نجفی، لوح
۴۴، ۶۶، ۶۸، ۷۶، ۱۰۳، ۱۰۸، ۲۰۸، ۲۲۰	اقتدارات، کتاب
۲۸، ۳۳، ۳۸، ۴۴، ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۵۷، ۳۰۹	اقدس، کتاب
۳۲۶، ۳۳۴	
۱۹۱، ۲۷۷، ۳۴۶	آل عمران، سورہ
۲۱	الوہیت و مظهریت
۲۸، ۳۱، ۳۷، ۴۱، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۴۵	امر و خلق، کتاب

امریکا

۲۳۴

امریکن بهانی، مجله

۶

امیر، حضرت امیرالمؤمنین

۳۳۳، ۳۱۷، ۹۸

امین، لوح

۹۶، ۶۸

انجیل

۲۱۲

انجیل یوحنا

۲۷۷، ۲۶۲

انسان

۱۲۳، ۱۲۰

انسان در آئین بهانی، کتاب

۲۰، ۵

انعام، سوره

۳۲۵، ۲۱۵، ۲۱۳

آهنگ بدیع، مجله

۱۳۵

ایام تسعه، کتاب

۳۴۶، ۳۲۵، ۱۸۸، ۱۳۴، ۶۶

ایران

۲۷۲

ایقان، کتاب

۱۱۷، ۱۱۴، ۹۶، ۹۵، ۷۸، ۶۲، ۴۴، ۳۶

۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۲،

۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۸ تا ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۷۳،

۱۸۴، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۲۸، ۳۰۰،

۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۲،

۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۴۰

ایلخانان

۲۷۷

ایلیا

۱۹۴

ب

باب، حضرت

۶۶ (ونیز ن ک به نقطه اولی)

۳۱۲	بابی - بابیہا
۱۸۶ ، ۱۸۵	بدیع (کتاب)
۱۹۹	برہان، لوح
۸	برہ، امیل
۳۰۲ ، ۳۳	بزرگ نوری، میرزا
۲۲۰ ، ۱۴۷ ، ۱۰۸ ، ۶۵	بسیط الحقیقہ، لوح
۱۸۰ ، ۱۰۸	بسیط الحقیقہ کلّ الاشیا
۱۸۳ ، ۱۹۰ ، ۱۹۳ ، ۲۱۰ ، ۲۲۰ ، ۳۲۷	بقرہ، سورہ
۱۹۴	بنی اسرائیل
۳۷۸	بنی حنیفہ
۹	بنیاد شہبانو فرح
۲۷۸ ، ۲۷۲	بودائی
۲۷۸	بودائیہ
۳ ، ۳۲ ، ۳۵ ، ۳۸ ، ۶۲ ، ۱۲۸ ، ۱۸۷ ، ۱۸۹	بہاء اللہ
۱۹۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۲ ، ۲۳۷ ، ۲۳۸ ، ۲۳۹ ، ۲۵۸	
۲۷۶ ، ۲۸۸ ، ۲۹۲ ، ۲۹۴ ، ۲۹۵ ، ۲۹۹ ، ۳۰۱	
۳۰۲ ، ۳۰۳ ، ۳۰۶ ، ۳۰۹ ، ۳۱۱ ، ۳۱۷ ، ۳۲۹	
۳۳۶ ، ۳۴۳	
۴۴ ، ۳۲۳ ، ۳۴۵	بہائی، شیخ
۳۲۵	بہائیہ، کتاب
۱۸۶ ، ۲۰۳	بیان، اہل
۱۷۳ ، ۱۸۹ ، ۲۶۹ ، ۲۸۵ ، ۳۲۵ ، ۳۳۸	بیان، کتاب
۳۸	بیت العدل اعظم

پ

- پنتنیسم ۱۰۵
 پلوتن ۲۹۹
 پلوتینوس ۲۹۹
 پیام بدیع، مجله ۶
 پیام بهائی، مجله ۶
 پیام ملکوت، کتاب ۳۲۴

ت

- تاریخ شهدای یزد، کتاب ۲۵۸، ۲۵۳
 تبریز ۲۷۸
 تبیان و برهان، کتاب ۱۹۱
 تجلی، تفاوت مراتب ۱۰۳
 تجلی عام و خاص ۱۱۳، ۱۰۶
 تجلیات، لوح ۱۷۸
 تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۱۶، ۲۱۴
 تفسیر حسینی ۲۱۴
 تفسیر خازن ۲۱۳
 تفسیر زمخشری ۲۱۲
 تفسیر صافی ۲۱۴
 تفسیر کبیر امام فخر رازی ۲۱۴، ۲۲۰
 تناسخ ۳۴۱
 تنزیه ذات غیب ۱۶۳، ۱۳۲، ۱۳۰

۲۲۶	توافق علم و دین
۳۱۲، ۱۷۹	توحید، سوره
۱۵۵، ۱۱۹، ۱۱۸	توحید بدیع، لوح
۱۱۰	توحید شهودی
۱۸۱	توحید و تحدید
۱۲۸، ۱۷۳، ۲۱۳، ۲۶۹، ۳۰۰، ۳۳۴	تورات، کتاب
۱۳۶	تین، سوره

ج

۳۲	جرجیس
۱۳۴	جلال دینی
۴۱، ۲۹۱	جمال، لوح
۶۱، ۶۶، ۷۸، ۹۵، ۱۸۵، ۲۲۳، ۲۸۵	جمال ابهی
۱۷، ۱۲۲، ۲۹۱	جمال اقدس ابهی
۳۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۵۷، ۲۸۷	جمال قدم
۳۰۷، ۳۱۰، ۳۲۵، ۳۴۶	
۳۵، ۴۱، ۱۹۴، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۸	جمال مبارک
۴، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۳۷	
۱۱۹، ۱۴۴، ۱۴۸، ۳۰۷، ۳۲۶	جواهر الاسرار، کتاب
۱۲۵، ۱۲۷، ۱۵۵	جواهر توحید، لوح

چ

۱۷۱، ۳۰۷	چهاروادی، کتاب
----------	----------------

ح

- حبیب، محمد رسول اللہ ۱۸۵ (و نیز ن ک بہ محمد رسول اللہ)
 حج شیراز، لوح ۸۲
 حزقیل ۱۹۵
 حدید، سورہ ۳۲۴، ۱۴۳
 حسین واعظ کاشفی ۲۱۴
 حسینعلی، میرزا (بہاء اللہ) ۳۳، ۳۰۲ (و نیز ن ک بہ بہاء اللہ)
 حکمت، حکماء، لوح ۲۸۹
 حمد مقدس، لوح ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۷۴
 حمدی آل محمد، احمد ۱۹۱
 حنبل، امام احمد ابن محمد ۲۹۱، ۳۲۳
 حنبلیہ ۳۲۳
 حیفہ ۱۹

خ

- خازن، علی بن محمد ۲۱۳
 خروج، سفر ۳۴۶
 خطابات عبدالبہاء، کتاب ۶۷، ۹۰، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸،
 ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۶۵ تا ۱۶۷، ۱۶۸
 خلافت کلمۃ اللہ ۲۳۵، ۲۵۹
 خلق جدید ۲۷۹
 خیر و شرّ ۵۱

د

- داودی، علی مراد ۴، ۱ و صفحات متعدد در مقدمه
 دریای دانش، کتاب ۲۷۸
 دستخطهای بیت العدل اعظم، کتاب ۱۳۵
 دلائل اثبات وجود خدا ۴۵
 دور بهانی ۴۴، ۳۲۷، ۳۳۷، ۳۴۶
 دهخدا، مؤسسه انتشاراتی ۹
 دین باید سبب الفت و محبت باشد ۲۳۳
 دین و علم ۲۲۶

ر

- رازی، ابوالفتوح ۳۱۹
 ربیع کاشانی، خواجه ۲۵۷
 راسخ، دکتر شاپور ۷، ۱۰، ۱۲، ۳۰۷، ۳۲۵
 رأفتی، وحید ۷، ۱۹
 ربّ اعلی، حضرت ۹۲ (و نیز ن ک به نقطه اولی)
 رحمن، سوره ۳۲۷
 رحیق مختوم، کتاب ۸۲، ۳۲۵
 رسول الله، محمد (ن ک به محمد رسول الله)
 رشحات حکمت، کتاب ۳۲۷
 رعد، سوره ۱۵۶
 رواقیان، رواقیون ۵۳، ۵۷، ۵۸

روح، حضرت مسیح	۱۸۵ (و نیز ن ک به مسیح)
روح القدس	۱۷۳، ۱۸۷، ۱۹۳
روح انسانی	۱۳۹، ۱۸۳، ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۸۰، ۳۴۶
روح قدسی	۱۸۳، ۱۹۳، ۲۲۳
روشنی، سیروس	۶
روم، سورہ	۳۲۵
رؤیت خدا	۱۱۶ (و نیز ن ک به لقاء اللہ)

ز

زردشتیان	۲۷۸
زمخشری، جاراللہ	۲۱۲، ۲۲۰
زینب کبری	۳۰۹

ژ

ژیلسون، اتین	۹، ۲۰
--------------	-------

س

سبا، ملکہ	۱۹۰
سراج، لوح	۶۴
سعدی	۱۳۶
سقراط	۵۵، ۵۷

سلطان ایران، لوح	۶۳، ۷۵، ۱۰۱، ۱۴۶، ۱۷۳، ۲۸۵
سلمان، لوح	۶۳، ۷۹، ۱۷۴
سلیمان	۱۹۰
سلیمانی، عزیزاللہ	۲۷۷، ۳۱۴، ۳۲۶
سمرقند	۲۷۷
سوفستانیان	۵۳، ۵۶
سیسان	۲۳۴
ش	
شام	۳۰۹
شاہقلی، عباسقلی	۱۴
شایگان، داریوش	۹
شجرہ طور	۱۵۲، ۱۷۰
شرح قصیدہ عزّ ورقانیہ	۲۱۱
شناسائی و ہستی، کتاب	۹
شوری، سورہ	۱۴۲
شیث	۳۲
شیخ، لوح	۳۲۶ (ونیز ن ک بہ آقانجفی و محمد تقی اصفہانی)

ص

صالح	۳۱۷
صبر، سورہ	۱۶۴

۳۲۳	صدرای شیرازی، ملّا
۱۰۵	صدور و تجلّی
۸	صدیقی، دکتر غلامحسین
۶۷	صفات و اسماء الہی
۸۴، ۶۸	صلوة کبیر
۸۴	صلوة وسطی

ط

۱۰۵	طایفه مجتہمہ
۱۸۱، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۵۱	طور
۲۰، ۱۶، ۱۰، ۸	طہران، دانشگاه
۱۵	طہران پارس

ع

۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۶، ۵۶، ۴۸، ۴۲، ۳۵، ۲۶	عبدالہیاء
۷۴، ۸۶، ۹۰، ۹۷ تا ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۵ تا	
۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۸۶،	
۱۹۴، ۲۱۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۸، ۲۳۸،	
۲۵۴، ۲۵۷، ۲۷۶، ۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۰۱،	
۳۰۳، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۲۹،	
۳۳۳، ۳۳۷، ۳۴۵	
۲۰۱	عبدالوہاب، لوح
۶	عبدی، بہاء الدین محمد

۱۳۶	عرشیتہ، کتاب
۲۴۹، ۲۴۲، ۲۳۸	عشق
۳۰۴	عصمت کبری
۳۰۸، ۱۷۱	عطار
۲۲۵ تا ۲۳۱	عقل
۳۳۸، ۱۸۳	عقل اول
۲۷۸	عکرمہ
۲۲۶	علم و دین
۱۸۵، ۱۶۴	علیّ اعلیٰ
۱۳۴	علی توانگر
۱۶۱، ۱۵۷	عنکبوت، سوره
۱۹۹	عید نوروز، دعا
۴۱، ۱۷۳، ۱۸۵، ۲۹۱، ۳۰۲ (و نیز	عیسی
ن ک بہ مسیح)	

ف

۳۲۷	فتح، سوره
۳۲۷، ۲۱۶	فجر، سوره
۲۱۴، ۲۱۲	فخر رازی
۲۷۷	فرائد، کتاب
۳۳۴	فردوسی
۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۸۶، ۲۱۸ (و نیز ن ک بہ	فرقان، کتاب
قرآن)	

فرہنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، کتاب ۳۴۵، ۳۴۶

- فصل الخطاب، کتاب ۲۷۰، ۲۷۷
 فلسفہ عالی یا حکمت صدرالمتآلہین، کتاب ۱۳۶
 فورال، لوح ۷
 فیض اقدس - فیض مقدس ۱۶۰
 فیض کاشانی، ملامحسن ۲۱۴، ۲۲۰
 فیلون ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۷۷

ق

- قائم آل محمد ۲۱۴
 قاموس ایقان، کتاب ۱۳۵، ۳۲۴، ۳۴۵
 قرآن، کتاب ۹، ۳۵، ۳۶، ۷۹، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۳،
 ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۶،
 ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۶۴،
 ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۸،
 (و نیز نگاہ کنید بہ فرقان)

- قرب و بعد ۱۰۰
 قزوین ۲۷۸
 قصص، سورہ ۱۷۸
 قصیدہ عزّ و رقائتہ ۲۱۱، ۳۱۹
 قمر، سورہ ۱۸۴

ک

- کاشان ۲۳۴، ۲۵۷

کاظم، سید رشتی	۱۳۶
كان الله و لم يكن معه من شىء . ۷۴	
كانت، امانول	۲۴۷ ، ۲۵۸
كتاب بديع	۱۱۰ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۲۰ ، ۱۸۵ ، ۱۸۶
كتاب مبين	۷۵ ، ۸۱ ، ۱۴۶ ، ۲۰۰ تا ۲۰۶ ، ۲۱۰
كشاف، تفسير	۲۱۲
كلمات پرس، مؤسسه	۵
كلمات فردوسیّه	۱۰۸
كلمات مكنونه، كتاب	۱۲۸ ، ۱۲۹
كلمة الله	۱۸۲ ، ۱۸۷ ، ۱۹۳ ، ۲۵۹ ، ۲۶۶ ، ۲۷۴ ، ۳۳۸
كميل، روايت	۱۱۷
كنت كنزا مخفيا ...	۷۱ ، ۷۶ ، ۱۱۷
كوفه	۳۰۹

ل

لنالى درخشان، كتاب	۲۸۵ ، ۲۸۷
لاتين	۳۳۸
لباب التأويل فى معانى التنزيل، كتاب ۲۱۳ ، ۲۲۰	
لقاء الله	۳۶ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۹ ، ۱۶۲ ، ۱۷۶ ، ۱۸۱
	۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶ ، ۳۰۸
لوح قرن	۳۲۰
لوزان	۷

م

ماندہ، سورہ ۱۹۰

ماندہ آسمانی، کتاب ۶۳، ۶۴، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۴۵، ۱۷۵

ما عرفناک حقّ معرفتک ۳۸، ۷۸، ۹۷

مبدأ آفرینش از دیدگاہ فلاسفۂ اسلام، کتاب ۱۳۶

مجلّہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی دانشگاہ طهران ۸

مجموعۃ الواح مبارکہ (طبع مصر)، کتاب ۶۳، ۷۹، ۸۰، ۹۵، ۱۰۰،

۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۴،

۱۵۵، ۱۵۹، ۱۷۳، ۱۸۵، ۲۰۱، ۲۹۶

مجموعۃ مناجات (حضرت نقطۃ اولی)، کتاب ۹۳، ۹۴، ۳۱۰، ۳۲۶

محاضرات، کتاب ۲۵۷

محبت ۲۳۳، ۲۳۵

محسن فیض، ملّا ۲۱۴، ۲۲۰

محمّد الجایتو ۲۷۲، ۲۷۸

محمّد رسول اللہ ۲۹، ۳۸، ۳۱، ۱۲۸، ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۷۵،

۲۹۲، ۳۰۲، ۳۳۹، ۳۴۰

محمّد خدابنده ۲۷۸

محمّد غزالی ۲۷۷

محمّد تقی اصفہانی، شیخ (ابن ذنب) ۱۰۴، ۱۵۹، ۱۷۹، ۲۱۹، (و نیز ن

ک بہ آقا نجفی)

محمّد طاہر المیری ۲۵۸

محمّد علی فیضی ۲۸۷

محمّد علی ملک خسروی ۱۲۸

محمود، غازان خان	۲۷۸، ۲۷۲
مدارک التنزیل و حقائق التأویل، کتاب	۲۱۳، ۲۲۰
مدینہ توحید، لوح	۱۴۵، ۱۷۵
مریم	۲۹۱
مسلمین	۱۹۰، ۳۱۶
مسند امام حنبل، کتاب	۳۲۳
مسیح	۱۹۴، ۱۹۵، ۲۶۱، ۲۶۳، ۳۰۲، ۳۳۹ (و نیز
ن ک بہ عیسیٰ)	
مسیحیان	۳۳۸
مسیحیت	۴۱، ۲۷۱
مسئلہ کذاب	۲۷۵
مشرف زادہ، ماشاء اللہ	۶
مشیت اولیہ	۳۴، ۵۲، ۵۳، ۱۸۲، ۱۸۸، ۳۰۲ تا ۳۰۵
مصاییح ہدایت، کتاب	۲۷۷، ۳۲۷
مظہر امر	۲۷ تا ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۱، ۵۳، ۱۵۷،
	۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۶
مظہریت و عبودیت	۲۰۲
معرفت خدا	۱۱۶
معارج القدس، کتاب	۲۷۷
معتصم عباسی	۳۲۳
مغول	۲۷۲
مفاتیح الغیب، تفسیر	۲۱۸
مفاوضات، کتاب	۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۳، ۵۹، ۷۰ تا ۷۲، ۷۴، ۸۶،
مفردات، کتاب	۳۲۷

۱۸۱، ۳۰۰، ۳۳۹، ۳۴۰	مقام توحید و تحدید
۲۸۸، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۳۷	مقام حضرت بہاء اللہ
۶۹، ۷۱، ۷۶، ۸۶، ۹۰، ۹۷، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۸، ۲۲۰، ۲۳۲، ۳۲۵، ۳۴۵، ۳۶۶	مکاتیب عبدالبہاء، کتاب
۱۳۶، ۳۲۳	ملاصدرا
۲۰۱	ملک روس، لوح
۲۱۰	ملکہ، لوح
۴۶	ممکن الوجود
۱۷۱، ۳۰۸	منطق الطیر، کتاب
۹۸، ۱۱۸	من عرف نفسه فقد عرف ربّه
۲۱۴	مواہب علیہ، کتاب
۳۷، ۹۴، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۹۰، ۳۱۳	موسی
۱۳، ۱۷	موقن، امان اللہ
۳۵۸	مولانا، محمّد مولوی
۲۸۱ (و نیز ن ک بہ عبدالبہاء)	مولی الوری
۶ تا ۱۰، ۲۰	مہدوی، یحیی
۱۳۶	مہدی
۳۴۲	میدان شہیاد
۸۵	میرزا آقا افنان، لوح
۳۰۲	میرزا بزرگ
۹	مینارد

ن

۱۴۰	نجم، سورہ
۲۱۳	نحل، سورہ
۲۲۰، ۲۱۳	نسفی، عبداللہ ابن احمد
۱۳۴	نصر اللہ رستگار
۲۱۲	نصاری
۱۸۵، ۱۸۶	نصیر، لوح
۳۰، ۱۶۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۹، ۲۷۵، ۳۰۱	نقطۂ اولی، حضرت
۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱ (و نیز	
ن ک بہ باب)	
۱۹۰	نمل، سورہ
۳۴۳، ۳۰۲، ۱۹۰	نوح، حضرت
۳۴۶	نور محمّدی

و

۶	و شوق، عنایت اللہ
۲۱۸	وحدت ادیان
۲۵۷، ۲۳۴	وحدت بشر، مدرسہ
۳۲۱، ۱۰۵	وحدت وجود
۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۵	وحی
۲۷، ۳۵، ۱۳۳، ۲۲۰	ولی امر اللہ، حضرت

ه

۱۸۰	ہادی سبزواری، حاج ملاّ
۶۴، ۷۱، ۸۲، ۱۱۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۸	ہفت وادی، کتاب
۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۵	
۳۲۴	ہلنیستیک
۸۰، ۲۰۰، ۲۰۱	ہیکل، سورہ

ی

۱۳۴	یزدانی، احمد
۱۹۰	یعقوب
۲۷۸	یمامہ
۳۱۶	یمن
۵۷، ۲۵۹، ۲۹۹	یونان
۲۹۶	یونانیان
۱۹۰	یونس، سورہ
۲۱۲، ۲۶۶، ۲۷۸	یہود
۲۶۱، ۲۶۳	یہودی
۳۳۴	یہود

مشخصات کتب و مآخذ

۱ - آثار بہانی

الف - آثار حضرت بہاء اللہ

- * آثار قلم اعلیٰ (ط: م م م، ۱۲۱ ب)، ج ۳، ۲۷۲ ص.
- * ادعیۂ حضرت محبوب (قاہرہ: فرج اللہ زکی الکردی، ۱۳۳۹ ہ ق).
- ۴۸۰ ص.

* اشراقات (بی ناشر، بی تاریخ)، ۲۹۵ ص.

* اقتدارات (بی ناشر، بی تاریخ)، ۳۲۹ ص.

* جواہر الاسرار، ن ک بہ آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۴ - ۸۸

* دریای دانش (دہلی نو: مؤسسۂ مطبوعات بہانی ہند، بی تاریخ)،

۱۸۱ ص، تجدید طبع در طهران: مؤسسۂ ملی مطبوعات امری، ۱۳۳

ب. ۱۷۸ ص.

* کتاب بدیع (ط : مطبعۂ آزرندگان، از روی نسخۂ خطّ جناب زین

المقرّین بتاریخ ربیع الاول ۱۲۸۶)، ۴۱۲ ص.

* کتاب مبین، آثار قلم اعلیٰ (ط : م م م، ۱۲۰ ب)، ۲۴+۴۳۲ ص.

* کتاب اقدس (ہند) بی تاریخ، قطع ۸ X ۱۱ سانتیمتر، ۱۸۷ ص.

* کتاب ایقان (قاہرہ: فرج اللہ زکی الکردی، ۱۳۵۲ ہ ق)، ۱۹۹ ص.

* کلمات مکنونہ، ن ک بہ مجموعۂ الواح مبارکہ، ص ۱۷ - ۳۲ و

۳۷۳ - ۳۹۸.

* لوح مبارک خطاب بہ شیخ محمد تقی اصفہانی معروف بہ نجفی

(لوح ابن ذنب) (معروف بہ «لوح شیخ» و نیز «لوح آقانجفی»)

(قاهره: سعادت، ۱۹۲۰ م)، تجدید طبع در طهران: م م م، ۱۱۹ ب، ۱۳۵ ص و تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان) لجنة نشر آثار امری، ۱۳۸ ب، ۱۱۷ ص.

* مجموعه الواح مبارکه (قاهره: سعادت، ۱۹۲۰ م)، ۴۱۲ ص. (دکتر داودی از این مجموعه غالبا به عنوان مجموعه چاپ مصر یاد نموده است).

* هفت وادی، ن ک به آثار قلم اعلی، ج ۳، ص ۹۲ - ۱۳۷.

ب - آثار حضرت نقطه اولی

* بیان فارسی (بی ناشر، بی تاریخ)، ۳۲۸ + ۱۶ ص.

* مجموعه مناجات (ط : م م م، ۱۲۶ ب)، ۱۹۷ ص.

ج - آثار حضرت عبدالبهاء

* خطابات حضرت عبدالبهاء فی اروپا و امریکا (قاهره: فرج الله زکی الکردی، ۱۹۲۱ م)، ج ۱، ۲۸۸ ص.

* مفاوضات عبدالبهاء (لیدن: بریل، ۱۹۰۸ م)، ۲۳۱ ص.

* مکاتیب عبدالبهاء (قاهره: کردستان العلمیه، ۱۹۱۰ م)، ج ۱،

۴۸۸ ص. ج ۲ - ۱۳۳۰ ه ق، ۳۳۶ ص. ج ۳ (۱۹۲۱ م)، ۵۷۶ ص.

د - آثار حضرت ولی امرالله

* دور بهانی (ط : لجنة ملی نشر آثار امری، ۱۱۱ ب)، ۹۳ ص.

تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان)، ۱۹۸۸ م، ۱۱۷ ص.

ه - دستخطهای بیت العدل اعظم

* دستخطهای بیت العدل اعظم (ط: م م م، ۱۳۰ ب)، ج ۱، ۵۵۲ ص.

و - آثار نویسندگان بهائی

- * اشراق خاوری، عبدالحمید، ایام تسعه (ط: م م م، ۱۲۱ ب)، ۵۸۰ ص.
- * اشراق خاوری، عبدالحمید، پیام ملکوت (ط: م م م، ۱۳۰ ب)، ۴۹۵ ص.
- * اشراق خاوری عبدالحمید رَحِیقِ مَخْتوم (ط: م م م، ۱۳۱ ب)، ج ۲، ۷۰۷ + ۶۶ ص.
- * عبدالحمید اشراق خاوری، قاموس ایقان (ط: م م م، ۱۲۷ - ۱۲۸ ب)، ۴ ج، ۱۸۹۶ + ۱۲۶ + ۸۱ ص.
- * عبدالحمید اشراق خاوری، مائذ آسمانی (ط: م م م، ۱۲۸ - ۱۲۹ ب)، ۹ ج . ج ۱ (۸۲ ص)، ج ۲ (۱۱۰ ص)، ج ۳ (۸۰ ص)، ج ۴ (۳۷۲ ص)، ج ۵ (۲۹۴ ص)، ج ۶ (۸۶ ص)، ج ۷ (۲۵۵ ص)، ج ۸ (۱۹۳ ص)، ج ۹ (۱۶۷ ص).
- * عبدالحمید اشراق خاوری، محاضرات (ط: م م م، ۱۲۰ ب)، ج ۱، ۵۸۵ + ۱۲ تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان)، ۱۹۸۷ م. ج ۱ و ۲ در یک مجلد، ۱۱۲۸ + ۲۱ + ۷۷ ص.
- * حمدی آل محمد، احمد، التَّبیان و البرهان (ط: م م م، ۱۲۳ ب)، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، ج ۱، ۳۴۶ ص.
- * سلیمانی، عزیزالله، مصابیح هدایت (ط: م م م، ۱۲۱ ب) ج ۲، ۵۷۲ ص.
- * فاضل مازندرانی، اسدالله، امر و خلق (ط: م م م، ۱۲۲ ب) ج ۱، ۸ + ۳۳۵ ص . تجدید طبع در لانگنهاین (آلمان)، ۱۴۱ - ۱۴۲ ب، چهار جلد در دو مجلد.
- * فیضی، محمدعلی، لئالی درخشان (ط: م م م، ۱۲۳ ب)، ۵۰۶ ص.

* نعیم سدهی، محمد، احسن التقریم یا گلزار نعیم (دہلی نو: مؤسسۃ مطبوعات بھانی، ۱۱۷ ب)، ۲۱۹ ص.

* مجموعۃ مباحث در دومین مجمع تحقیق (ط : م م م، ۱۳۲ ب) (ج ۲)، از صفحہ ۲۱۲ الی ۳۷۱.

۲ - آثار غیر بھانی

* قرآن مجید

* اولیری، دلیسی، انتقال علوم یونانی بہ عالم اسلامی (ب : جاویدان، ۲۵۳۵ شاہنشاہی)، ترجمۃ احمد آرام، ۳۳۶ ص.

* رازی، ابوالفتح، تفسیر ابوالفتح رازی (ط : علمی ۱۳۳۴ هـ ق) جاپ دوم، ۵۲۳ ص.

* الراغب الاصفھانی، معجم مفردات الفاظ القرآن (المکتبۃ المرتضویۃ، ۱۹۷۲) تحقیق ندیم مرعشلی، ۷۲۸ ص.

* رشتی، سید کاظم، شرح القصیدہ (تبریز: سنگی، ۱۲۷۲ هـ ق) ۳۳۳ ص.

* الزمخشری، ابی القاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل (بیروت : دارالمعرفہ ۱۹۶۷) ج ۱، ۶۵۹ ص.

* سجادی، سید جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی (ط : طہوری، ۱۳۵۰ هـ ش)، ۵۵۹ ص.

* الخازن، علاء الدین علی بن محمد بن ابراہیم البغدادی، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل (قاہرہ: المکتبۃ التجاریۃ الکبری، ۱۹۶۱)، ج ۱، ۵۲۸ ص.

* الغزالی، ابی حامد محمد بن محمد، معارج القدس فی مدارج معرفۃ

- النفس (بیروت: دارالآفاق الجدیدہ، ۱۹۷۸)، الطبعة الثالثة، ۲۰۴ ص.
- * الفاخوری، حنا و الجبر، خلیل، تاریخ فلسفہ در جهان اسلامی (ط : زمان، ۲۵۳۵ شہنشاہی). ترجمہ عبدالمحمد آیتی، ۸۱۴ ص.
- * فخرالدین محمد رازی، مفاتیح الغیب مشہور بہ تفسیر کبیر (اسلامبول: علی بک، ۱۲۹۴)، ج ۲، ۷۴۳ ص.
- * کمال الدین حسین کاشفی، مواہب علیہ یا تفسیر حسینی (ط : اقبال، ۱۳۱۷ هـ ش)، تصحیح و مقدمہ و حاشیہ نگاری سید محمد رضا جلالی نائینی، ۴ ج.
- * محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی (مشہد: دارالمرتضیٰ، بی تاریخ). ج ۱، ۴۸۶ ص.
- * مصلح، جواد، فلسفہ عالی یا حکمت صدر المتألہین (ط : دانشگاه طهران، ۱۲۵۳). ج ۱ و ۲ در یک مجلد، ۳۷۶ ص.
- * مصلح، جواد، مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفہ اسلام.
- * ملاصدرا، عرشیہ (اصفہان: شہریار. ۱۳۴۱ هـ ش)، تصحیح و ترجمہ غلامحسین آہنی، ۲۸۸ ص.
- * نجفی، سید محمد باقر، بہائیان (ط: طہوری، ۱۳۵۷ هـ ش)، ۷۷۸ ص.
- * النّسفی، ابی البرکات عبداللہ بن احمد، مدارک التنزیل و حقائق التأویل (قاہرہ : سعادت، بی تاریخ). دو جلد در یک مجلد، ج ۱، ۲۳۲ ص، ج ۲، ۳۴۶ ص.

ULŪHĪYYAT va MAZHARĪYYAT

Volume II , Falsafih va 'Irfān

By: Dr. A. M. Dāvūdī

Compiled by: Dr. Vahid Ra'fatī

Published by: Institute for Bahá'í Studies, Dundas, Ontario, Canada

Printed in: Ontario, Canada

153 B.E. - 1996

Second edition in 1000 copies

ISBN 1-896193-15-3



ULÚHÍYYAT va MAZHARÍYYAT

by

Dr. A.M. Dávúdí

Volume II

FALSAFIH va 'IRFÁN

Compiled by

Vahíd Ra'fatí

Second Edition

Copyright © 1996, 153 B.E.

ISBN 1-896193-15-3

Institute for Bahá'í Studies in Persian

P.O. Box 65600, Dundas, Ontario, L9H 6Y6, Canada

Telephone (905) 628 3040 Fax (905) 628 3276